Burkhard Liebsch

Spielräume sensibilisierten Lebens

Wahrnehmung, politische Welt und expressive Register

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Burkhard Liebsch

Spielräume sensibilisierten Lebens

Wahrnehmung, politische Welt und expressive Register

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 458118637.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2025

© Burkhard Liebsch

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99141-1
ISBN (ePDF): 978-3-495-99142-8

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495991428

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Teil A
Sensibilisierte Lebensformen Wahrnehmung und Ästhetik, Politik und Welt

Kapitel I
Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform 19

1. Auf der Suche nach einem freien, eigenen Leben: Michel Foucault und andere... (19) | 2. Die moderne Verknüpfung von Ästhetik und Existenz (28) | 3. Existenzielle Herausforderung des Ästhetischen (37) | 4. Ästhetik und Sensibilität (47) | 5. Schluss (50)

Kapitel II
Nicht normalisierbares Leben: Aristoteles' Politik, Friedrich Schillers »ästhetische Erziehung« und Giorgio Agambens »Lebensformen« 53

1. Zwischen Ästhetik und Ästhesiologie: wahrnehmendes Selbst im Kampf um ein lebbares Leben (53) | 2. Lebensformen in sozialphilosophischer Perspektive (57) | 3. Aristoteles über Lebensformen (64) | 4. Giorgio Agamben und die monastischen Lebensformen des Mittelalters (66) | 5. Zu Friedrich Schillers Ästhetik (72) | 6. Lebensformen heute jenseits ihrer Normalisierung: Philosophie und Kunst (77)

Kapitel III
Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières 85

1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt (86) | 2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Rancière? (91) | 3. Kunst und Politik – zwei »Sensorien«? (104) | 4. Kritischer Ausblick (112)

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel IV

Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu ›bevölkern‹? Jacques Rancière, die Literatur und die Politik 121

1. Der Ausgangspunkt: Zur Kritik einer dissensvergessenen Politik (121) | 2. Der Beitrag der Literatur: Das ›Zählen‹ durcheinanderbringen (123) | 3. Volk, Literatur und politisches Leben (125) | 4. Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹, Unbekannte? (130) | 5. Was man sich davon ›versprechen‹ kann: Zwischen Verlassenheit und Weltbildung (133)

Kapitel V

Verloren in einer unweltlich gewordenen Welt? Karl Löwiths Diagnose neuzeitlichen Weltverlusts mit Blick auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur 143

1. Leben nach dem Ende der »natürlichen Welt«? (143) | 2. Im »Krieg gegen die Natur« auf sich selbst zurückgeworfen? (150) | 3. Im Zeichen der Gleichgültigkeit. Ausgeliefert an eine »vermenschlichte« Welt? (156) | 4. Rückbesinnung auf generative Verantwortung – Im Zeichen radikal brüchiger Welt-Zugehörigkeit (164)

Kapitel VI

Rückbesinnung auf Grundbedingungen einer gastlichen Welt Ausgehend von den *dark sides* ›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens 175

1. Zum gegenwärtigen kulturtheoretischen Optimismus (175) | 2. Wie Kultur neu denken? (189) | 3. Kulturelles Leben diesseits von Ursprung und Ziel und die ›Funktion‹ des *animal symbolicum* (193) | 4. ›Menschliche‹ Kultur, selbstkritisch (198) | 5. Einander ausgesetzt (204) | 6. Responsivität und kulturelle *enérgeia*. Ernst Cassirer und das Inhumane (210) | 7. Wieder menschlich werden – durch reine ›Ontologie‹? (213) | 8. Ausgesetzt und ausgeliefert. Ontologie und ethische Kultur der Gastlichkeit (221) | 9. Gastlichkeit und de-limitierte Kulturalität (228)

Kapitel VII

Leiden und Leben in unaufhebbarer Alterität Emmanuel Levinas' Philosophie als Einspruch gegen eine historisch unbelehrte ›Lebenskunst‹ 243

1. Zwischen Leiden und ungelebtem Leben (244) | 2. Die Sorge um sich als geringste unserer Sorgen? Anspruch des Anderen und Verantwortung in Zeiten radikaler Gewalt (248) | 3. In sozialer Zwischenzeit: Auf der Spur beschämter Freiheit (250) | 4. Wie menschliche Freiheit Gestalt annimmt: Kulturelle Lebensformen zwischen Alterität und Gewalt (253) | 5. Im Zeichen radikaler Geschichtskritik: Eine neue Perspektive wirklich ›lebbaren‹ Lebens? (257) | 6. Resümee mit Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäßer Lebenskunst (262)

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil B
Register der Wahrnehmung
Vergehen, Sehen und Hören
mit Blick auf die Künste

Kapitel VIII
›Trostlose‹ Philosophie auf der Suche nach ihrer eigenen Sensibilität?
Zwischen Trauer, Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit . . . 269

1. ›Trotzdem‹ leben. Oder: Respekt vor dem, was Andere leben lässt (269) | 2. Zwischen Trauer und dem Nichts: Wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären (272) | 3. Befreiung *von* oder *zur* Trauer? Zwischen Vergehen und Verlust (277) | 4. Wachsamkeit der Trauer – Zwischen maßloser Gewalt und praktischer Wirksamkeit (282) | 5. Abschiedlichkeit von Anfang an: nicht-indifferent (288) | 6. Für eine sensibilisierte Vernunft (294)

Kapitel IX
Für das Vergangene die Augen öffnen
Wahrnehmung, Geschichte, Gewalt 301

1. Ausgangspunkte: Wahrgenommene, bezeugte Geschichte (301) | 2. Sehen und Wissen in geschichtswissenschaftlicher Perspektive (307) | 3. Im Zeichen der Alterität: Geschichtliche Existenz, Sterblichkeit und historische Vergangenheit (310) | 4. Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (320) | 5. Nicht-indifferente Bildlichkeit (I): Roland Barthes (324) | 6. Nicht-indifferente Bildlichkeit (II): Georges Didi-Huberman (328)

Kapitel X
Tod(e) und Bild(er) – im Vorübergehen
Diachronie des Anderen und Regimes des Sichtbaren 337

1. *Der* Tod? (337) | 2. … und *das* Bild? (346) | 3. Vorübergehend, im Vorübergehen: Vorübergehende (351) | 4. Zeugnis und Zeugenschaft: Roland Barthes und/*versus* Emmanuel Levinas (358) | 5. Schluss (365)

Kapitel XI
Ergriffen und davongetragen
Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik 373

1. Im Zeichen des Verzichts auf das »Ganze« (374) | 2. Jenseits des Lichts (378) | 3. Unweigerlich dem ›sein‹ verhaftet? (391) | 4. Überwältigung von Malerei und Musik durch ethische Kritik? (397)

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XII
Multiple Chiasmen
Versuch einer kurzen Situationsbeschreibung ›moderner‹ Musik und Malerei zwischen Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bild und Klang 401

1. Nur sehend sehen, nur hörend hören (401) | 2. Klangbilder und Bildklänge (416) | 3. Zur metaphorischen Deutung bildlicher Rede (424) | 4. Pathische *aisthesis* ausgesetzten Lebens (429) | 5. Schluss (435)

Kapitel XIII
Gastlichkeit des Theaters?
Randbemerkungen zur Frage, wozu es ›einlädt‹ – von außen betrachtet 439

1. ›Einladendes‹ Theater? (439) | 2. In Sprachlosigkeit versetzt (442) | 3. Wozu? Das ›Haus‹ als Versprechen (445) | 4. Im Kontext einer Kultur der Gastlichkeit (447)

Kapitel XIV
Kunst im Horizont ›gegebener‹ Zeit
Vom Verlust und Versprechen des Paradieses zur ästhetischen Erfahrung des Bleibens 453

1. Für ›Vertriebene‹ (453) | 2. Zeitgemäße Perspektiven des ›Bleibens‹ (456) | 3. Zeit geben – im Zeichen der Übermacht des Politischen (459)

Epilog 463

Nachweise 469

Siglen 473

Literaturverzeichnis 477

Sachregister 508

Namenregister 516

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

Es ist ein Anstoß *oder* […] *eine Einladung,*
die der Welt und dem Leben einen Neuanfang gibt […].[1]

Vom »Sein zum Tode« hat vor allem die philosophische Thanatologie des 20. Jahrhunderts bekanntlich viel Aufhebens gemacht – oft ohne weiter zu bedenken, was dieses »Sein« doch zweifellos voraussetzt, nämlich dass jede(r), die oder der dieses Seins teilhaftig ist, bereits *zur Welt gekommen* sein muss. Das bedeutet zumindest, wie jede(r) weiß, geboren worden zu sein – aber gewiss nicht, um fortan ›auf‹ der Welt bloß irgendwie vorhanden zu sein[2], wie es angeblich für alles »Innerweltliche« zutreffen muss. Vielmehr bedeutet es, fortan *›zur Welt‹* zu sein, wie es Maurice Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) beschrieben hat. Dabei ist er von einem sehr weiten Begriff der Wahrnehmung ausgegangen, der sich auf alles, was uns ›gegeben‹ wird und affiziert, was uns widerfährt und zustößt, und darüber hinaus auch auf unser Verhalten zu all dem Anwendung finden konnte.[3] Den gemeinsamen Nenner aller Weisen der Wahrnehmung und wahrnehmenden Verhaltens erkannte Merleau-Ponty unter anderem darin, dass sie uns zu etwas, zu Dingen, zu Anderen, zur Sozialität einer Mitwelt und zur Welt im Ganzen in den jeweiligen Horizonten ihrer Erfahrbarkeit in eine Position der Nachträglichkeit versetzen. Nicht durch uns selbst hebt demnach all das an, was *sich* in Weisen der Wahrnehmung *zeigt* und uns zu sehen, zu hören, zu denken… *gibt*; vielmehr sind wir spätestens von Geburt an und sodann in fortgesetzter Natalität dazu bestimmt, uns zu all dem responsiv zu verhalten. Erfahrungen

1 F. Jullien, *L'inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris 2019; dt.: *Das Unerhörte. Oder die andere Bezeichnung für das so anödende Wirkliche*, Wien 2022, 48.

2 Vgl. A. R. Boelderl, *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2007.

3 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›machen‹ und durchleiden geht so gesehen in Weisen des Antwortgebens auf das vonstatten, was uns zuvor ›gegeben‹ wurde, ohne sich dabei je auf eine pure Positivität zu reduzieren. Wir sind, heißt das, wesentlich daran beteiligt, das ›Gegebene‹ als solches jeweils passend, auf fruchtbar weiterführende Art und Weise, richtig etc. nicht nur aufzufassen, zu verstehen und nach Möglichkeit zu begreifen, sondern darüber hinaus auch geradezu *mit hervorzubringen*; und zwar unter primär sozialen Umständen, die dabei förderlich sein sollten. Niemand hätte auch nur die ersten Stunden seines Lebens überlebt, wenn auf ein entsprechendes *facilitating environment*, wie es der amerikanische Psychoanalytiker Donald W. Winnicott vor Jahrzehnten genannt hat, nicht einigermaßen Verlass gewesen wäre.[4] Nur durch die Verlässlichkeit einer sozialen Welt, die sich keineswegs darauf reduziert, uns bloß wie eine ›Umwelt‹ zu umgeben, die uns vielmehr in einem von Anfang an responsiven Geschehen von *challenges* und *responses*, appellativen und fordernden, manchmal direkt imperativen Herausforderungen durchdringt, kann auf Dauer unser Überleben und womöglich mehr als nur ein bloßes Überleben verbürgt werden. Das gilt bis hin zu politischen Lebensformen, in denen gutes und gerechtes Zusammenleben und die Zugehörigkeit einer doppelsinnig geteilten Welt radikal auf dem Spiel stehen; und zwar derart, dass beides permanent durch sich selbst auch gefährdet wird. Aktuelle politische Umstände wie die globale Ausbreitung rücksichtsloser Populismen, Autokratien und weit um sich greifende Exklusionsbestrebungen führen jedem vor Augen, wie prekär auch vermeintlich fest etablierte demokratische Lebensformen verfasst sind. Dagegen richtet auch eine schriftlich fixierte Konstitution nichts aus, wenn die Bürger sich nicht mehr im Geist der Verfassung (im doppelten Sinne des Wortes) ihrer politischen Lebensformen verhalten. Dieser ›Geist‹ ist nicht durch Institutionen allein zu gewährleisten; er hängt vielmehr entscheidend von der gelebten politischen und zivilen Kultur des Umgangs mit Anderen ab, für die kein noch so verschärfter Juridismus eine Ausfallbürgschaft übernehmen kann, wenn sie weitgehend erodiert, wie es gegenwärtig vielerorts zu beobachten ist. Deshalb neigen anscheinend nicht wenige bereits dazu, am Sinn des Politischen selbst zu verzweifeln. Warum soll

4 D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, London 1965.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man sich ohnehin überaus konfliktträchtigen politischen Lebensformen überhaupt weiterhin aussetzen, wenn man zusehen muss, wie deren Selbstzerstörung betrieben wird? Wir mögen unvermeidlich von Geburt an ›zur Welt‹ sein und zur Responsivität ihr gegenüber bestimmt (wenn nicht gar ›verurteilt‹) sein, wie es Phänomenologen lehren.[5] Aber bedeutet das, dass wir ihr auch ›auf Gedeih und Verderb‹ zugehören bzw. *ausgeliefert* sind? Ist es möglich, sinnvoll oder sogar alternativlos, einer ständig um ihr Bestehen ringenden Welt leidenschaftlich zuzugehören und so zugehören zu wollen? Ist sie selbst auf eine affirmative Antwort unsererseits rückhaltlos angewiesen, wenn es stimmt, dass sie überhaupt nur durch uns, als von Anfang an ›soziale‹, Bestand haben kann? Welche Register der Wahrnehmung und des Ausdrucks dieser Zusammenhänge stehen zur Verfügung, wenn es dabei stets auch um die wirkliche Lebbarkeit unseres Lebens gemäß einer Welt geht, die ihren Namen zumal in politischer Hinsicht auch verdienen soll?

Diese Fragen zeichnen sich seit langem in einer Konvergenz von Phänomenologie, Hermeneutik und politischer Theorie ab. Dabei ist neben Merleau-Ponty vor allem an Schriften von Paul Ricœur, Emmanuel Levinas und Bernhard Waldenfels, von Hannah Arendt, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy und Judith Butler zu denken. Vor deren Hintergrund wird hier im ersten Teil (A) der Zusammenhang von Wahrnehmung, Politik und Welt bedacht; und zwar mit Blick auf entsprechend sensibilisierte Lebensformen, in denen man ›leidenschaftlich‹ realisiert, wie sehr es für ein wirklich lebbares Leben darauf ankommt, eine Welt im doppelten Sinne des Wortes zu teilen, die zunächst ganz wesentlich *auf Wahrnehmung beruht*. Das gilt auch für die expressiven Register der Musik, des Theaters und der Malerei, die einem um Ausdruck ringenden Leben zur Verfügung stehen (Teil B). Dieser Register kann sich allerdings nur ein ›im Vorübergehen‹ sich vollziehendes Leben mit Bezug auf Formen des Zusammenlebens bedienen, denen niemand je bedingungs- und restlos zugehört. Eben deshalb ›existiert‹ dieses Leben, ohne je auf ›Biologie‹ reduzierbar zu werden.[6]

5 B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

6 Mit Nachdruck hat zuletzt François Jullien genau darauf und auf dem Interesse an der ›Lebbarkeit‹ individuellen Lebens bestanden; u.a. in: *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022. Allerdings nimmt er ›existierendes‹ Leben

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schließlich sind wir alle als radikal Welt-Fremde zur Welt gekommen, mussten so in ihr Aufnahme finden, wie unzulänglich auch immer, und müssen sie als Welt-Fremde wieder verlassen. Im nur ›zwischenzeitlich‹ möglichen Zusammenleben mag geradezu ›alles‹ von uns abhängen, was das Bestehen einer Welt angeht, die verlässlich auch minimalen Anforderungen gerecht werden sollte. Doch das kann offenbar derart weitgehend in Vergessenheit fallen, dass sich ein Autor wie Georges Didi-Huberman in seinem Buch über *Das Nachleben der Bilder* geradezu genötigt sah, das »Pathos« unserer Zugehörigkeit zu einer spätestens seit dem Desaster des Nazismus außerordentlich prekär anmutenden *Welt* zu einer Forderung zu erheben. Dabei erinnerte er an Friedrich Schillers Essay über *Das Pathetische* von 1793, in dem der Autor den ›dramatischen‹ Künstler, nicht aber ein ›normales‹ Leben im Blick hatte.[7] Didi-Huberman weiß, dass im Grunde niemand eine Kindheit durchlaufen haben kann, ohne den Schmerz zu spüren, der daraus hervorgeht, sie verlassen zu müssen, so unglücklich sie gewesen sein mag. Wiederholt unser späteres Überleben nicht vor allem diesen Schmerz, wie er mit Blick auf Friedrich Nietzsches nachgelassene Fragmente der Jahre 1869–74 zu bedenken gibt?[8] Und ist daran nicht immer wieder, auch von Philosophen, erinnert worden, um endlich das immer noch vorherrschende »rein negative« Verständnis des Pathos, des Pathologischen und des Pathischen zu überwinden?[9]

Wenn es sich aber so verhält, warum muss man dann nach ›Pathos‹ *verlangen,* zu dem wir doch von Geburt an bestimmt zu sein scheinen? Tut man es womöglich gerade deshalb, weil man es vermisst – wie überhaupt jegliche passionierte Zugehörigkeit zur Welt, jeden effektiven Widerstand gegen ihr fortwährendes Misslingen und gegen mannigfaltige Gewalt, mit der man sie deformiert? Während spätestens seit Maine de Biran und Wilhelm Dilthey die

---

derart gegen das in Schutz, was er unter »dem Sozialen« versteht (in dem keinerlei wirkliche Begegnung mit Anderen möglich sein soll), dass die im Folgenden gesuchten Verbindungen zu politischen Lebensformen verloren zu gehen drohen (ebd., 183, 186, 206).

7 G. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit bei Aby Warburg,* Berlin 2019, 229.

8 Vgl. ebd., 161, 225; F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874. Sämtliche Werke, Bd. 7* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 204 f.

9 Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder*, 225.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrung von Widerstand und das Leisten von Widerstand als geradezu Wirklichkeit verbürgend gedacht wurde, sind längst Klagen über ein angeblich sinnentleertes Leben Legion, das sich in Konsumismus und Bequemlichkeit, Saturiertheit und Überfülle von mehr oder weniger kostspieligen Möglichkeiten zu erschöpfen droht, ohne recht zu Kräften zu kommen. Auch »der passable Künstler«, mag er sich »noch so ungebärdig geben«, »zerbricht nicht mehr an seiner Zeit […]«, weil er, so wurde vermutet, erst gar keine existenzielle Auseinandersetzung mit ihr aufzunehmen vermag.[10] Gewiss kann man es nicht zum Beweis ›authentischer‹ Kunst erheben, dass diejenigen, die sie hervorbringen, früher oder später an ihrer Zeit zerbrechen müssten. Doch ist solche Kritik auch an Komponist:innen und Musikern, Theaterleuten und Maler:innen, die sich von abgeschmackter, pauschaler ›Kulturkritik‹ fern halten und nach wie vor am meisten um kreativen Ausdruck kämpfen, nicht spurlos vorbeigegangen. Die allerwenigsten wollen sich indessen ihrer Zeit, mit der sie sich leidenschaftlich auseinandersetzen, ›restlos‹ überantworten. Im Gegenteil haben sich viele von ihnen – wie jene Vertreter einer einst »verfemten Kunst« – von einer Position politischen und existenziellen Exils aus zur Welt verhalten und darauf bestanden, unter keinen Umständen einer durchgreifenden Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung unterworfen werden zu wollen, schon gar nicht in der Form einer »Kulturindustrie« oder eines »Kulturbetriebs«. Insofern konnten sie auch nicht, sei es mit, sei es ohne Schiller, »zu den Griechen zurückkehren«, um sich dabei »auf eine wahrhaftige Ästhetik, eine wahrhaftige Ethik des Tragisch-Seins, des Berührt-Seins, des Pathetisch-Seins [zu] berufen«.[11] Für radikale Fremdheit, ohne die wir uns heute schon das Zur-Welt-kommen nicht denken können, hatten letztere gar keinen Sinn; erst recht nicht für eine legitime unaufhebbare Distanz, in deren Namen gegenwärtig sogar ein Recht auf »Des-Identifikation« für sich und Andere eingefordert wird.[12] Dass niemand je als Andere(r) im Leben mit und unter Anderen aufgehen kann und im doppelten Sinne des

10 B. Strauss, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit,* München, Wien 2004, 101.

11 Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder*, 229.

12 O. Marchart, *Die politische Differenz*, Frankfurt/M. 2010, 348 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wortes ›unerhört‹ anders bzw. fremd bleibt[13], muss allerdings den Kampf um im weitesten Sinne ›ästhetische‹ Formen des Ausdrucks verschärfen, auf die jede(r) existenziell angewiesen ist, die bzw. der fürchtet, in einem nicht-expressiven Selbstsein letztlich gefangen zu bleiben und zu wirklicher Kommunikation niemals vordringen zu können. Die Spur dieses Gedankens führt vom Expressivismus Herders und Humboldts über Hegel bis hin zu Merleau-Pontys Paradox des Ausdrucks[14] und in die neuere Phänomenologie und Hermeneutik. Aber niemand kann probate Rezepte in Aussicht stellen, nach denen von radikaler Fremdheit unterwanderte Individuen, deren Alterität in keiner mehr oder weniger normalisierten Lebensform je aufhebbar zu werden verspricht, in expressiven Spielräumen sozialen Lebens um dessen wirkliche Lebbarkeit ringen könnten. Deswegen wird hier denn auch nicht etwa eine ›komprehensive‹ Theorie dieser Zusammenhänge offeriert. Vielmehr geht es um eine Konfiguration unterschiedlicher Zugänge zu diesem zerklüfteten Feld von existenziellen und expressiven, ästhetischen und politischen Problemlagen, die heute nur noch kooperativ, auf viele Schultern verteilt, zu bearbeiten sind. Keineswegs muss jenes ›Ringen‹ unter allen Umständen gleich die Form eines Kampfes mit- und gegeneinander annehmen, wenn es zuerst in Weisen der Wahrnehmung, der Aufmerksamkeit und der Sensibilisierung dafür Gestalt annimmt, was sich wie (und wem, unter welchen Umständen etc.) ›zeigt‹. Programmatische Verteidiger eines immerwährenden »Kampfes um Anerkennung« haben das allzu lange übersehen lassen, obgleich letzterer längst als auf fatale Weise endlos erscheint, was einen Kritiker wie Ricœur dazu bewogen hat, zu verlangen, das Modell des Kampfes auf allen Ebenen endlich in Frage zu stellen.[15] Das von Hegel übernommene Modell dieses Kampfes hat dazu verführt, Dimensionen, Momente und Spielräume der Wahrnehmung, des

13 Wie François Jullien behauptet, der in *L'inouï* darauf insistiert, dass das Unerhörte nicht einfach das Unbekannte oder ›Außerordentliche‹ des Anderen meint, sondern als (notorisch verkanntes) Versprechen oder als Verheißung aufzufassen sein soll. Dabei fragt er zwar nach dem »Unerhörten des Anderen« (Kap. 8), wirft aber nicht die Frage auf, ob Andere wirklich ›erhört‹ zu werden begehren.

14 I. Berlin, *Herder and the Enlightenment,* in: *The Proper Study of Mankind*, London 1998, 359–435; C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996, 328; M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare,* München 1986, 198.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hin- und Zusehens, des Hinhörens und Gehörschenkens gering zu schätzen, die hier als Spielräume eines Lebens ausgelotet werden, das als auf leidenschaftliche Zugehörigkeit zur Welt ›existenziell‹ angewiesen begriffen wird (Kap. I), ohne sich je weitgehend normalisierten Lebensformen unterwerfen zu können (Kap. II). Denn es steht keineswegs nur die expressive Dimension dieses Lebens, sondern zugleich eine dabei ›geteilte‹ Welt auf dem Spiel, die sich für Autoren wie Rancière bereits auf sinnlicher Ebene als gespalten erweist (Kap. III) und angesichts dessen die Frage nach politischer Gestaltbarkeit aufwirft (Kap. IV). Zumal nachdem die Welt geradezu ihren Weltcharakter eingebüßt zu haben scheint, wie einschlägigen, allerdings anfechtbaren Diagnosen von Karl Löwith, Hannah Arendt und Hans Blumenberg zu entnehmen ist (Kap. V), erscheint die Frage dringlich, ob und wie man sich unter diesen Voraussetzungen auf »Grundbedingungen einer gastlichen Welt« zurückbesinnen könnte und sollte, die sich keiner ›kosmischen‹, an ein antikes Weltverständnis angelehnten Nostalgie hingibt, sondern unserer geteilten Welt-Fremdheit gerecht zu werden versprechen muss (Kap. VI). Je weniger man davon ausgehen kann, in eine bereits fertig etablierte Welt hineingeboren worden zu sein, desto mehr muss es darauf ankommen, sie als verlässliche gemeinsam hervorzubringen und auf Dauer so weit wie möglich gegen alles zu sichern, was sie zu zerstören droht. Eben deshalb leben und leiden wir in unaufhebbarer Alterität *und* im Zeichen radikaler Gewalt, die das Verlangen nach einem wirklich ›lebbaren‹ Leben verschärft und vorerst jede Aussicht verbaut, sich etwa mit einer Art »Lebenskunst« zu begnügen (Kap. VII).

Bevor man derartige, längst reichlich offerierte ›Lösungen‹ anpreist, gilt es Register der Wahrnehmung (Teil B) auszuloten, die unser Leben gegenwärtig sensibilisieren: sowohl für das Ephemere unserer Existenz, die sich nur als ›vorübergehende‹ in ständigem Vergehen vollzieht (Kap. VIII), als auch für die Spielräume gerade davon inspirierter geschichtlicher Wahrnehmung (Kap. IX) – von Bildern, die diversen Regimes des Sichtbaren unterworfen sind (Kap. X), sowie von Musik, die uns ergreift und wohin auch immer

15 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 273, 315; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 234, 271.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

davonträgt (Kap. XI), bis hin zur Malerei, die auf ihre Weise die pathische Dimension eines in jeder Hinsicht ›ausgesetzten‹ Lebens offenbart (Kap. XII), das sich auf unvergleichliche Art und Weise als solches im Theater zeigt. In einen solchen Ort lassen wir uns möglicherweise gerade deshalb einladen (Kap. XIII), weil er ein Leben exponieren kann, das in seinem Ausgesetztsein trotz allem mit Anderen eine Bleibe sucht. Dafür gibt, gewährt, schenkt Kunst Zeit, die Zeit eines befristeten, vorübergehenden Aufenthalts, der seine Befristung vergessen darf – wenigstens für Momente im gemeinsam geteilten Genuss eines ergriffenen Auditoriums, einer dunklen Loge oder eines stillen Museums, wo aufscheinen mag, was auch die politische Welt leisten könnte, wäre sie nicht dermaßen von der Gewalt entstellt, wie es zuletzt beschrieben wurde.[16]

Für praktische Unterstützung des vorliegenden Versuchs, die skizzierten Ansatzpunkte zu einem zeitgemäßen Verständnis der sich zwischen Wahrnehmung, politischer Welt und expressiven Registern eröffnenden Spielräume eines für die Frage seiner Lebbarkeit sensibilisierten Lebens zusammenzuführen, danke ich herzlich Martin Hähnel und Melanie Schweis, Inga Gittermann, Felix Jung und Rike-Kristin Baca Duque. Für Unterstützung bei der durch die Ruhr-Universität Bochum gewährten *Open-Access*-Förderung danke ich Lukas Trabert und Carla Hansmann.[17]

BL, im Oktober 2024

16 Vf., *›Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten,* Baden-Baden 2024.

17 *Editorische Vorbemerkung:* Veröffentlichungen, auf die Bezug genommen wird, werden bei der ersten Nennung vollständig, nachfolgend nur noch mit Nachnamen der jeweiligen Autor:innen und Kurztiteln zitiert. Bei mehreren direkt hintereinander erwähnten Titeln von derselben Person wird auf wiederholte Nennung des Namens meistens verzichtet. Gelegentlich, aber nicht durchgängig, wird auf ein früheres bzw. das jeweils erste Erscheinen des betreffenden Textes in eckigen Klammern hingewiesen. Bei häufig zitierten Arbeiten werden Siglen verwandt, die sich im entsprechenden Verzeichnis aufgelöst finden. Was das viel diskutierte ›gender-gerechte‹ Schreiben angeht, so wird man, je nach mehr oder weniger weit zurückreichendem Entstehungskontext der Kapitel, zunehmendes Bemühen feststellen, ohne dass schon eine durchgängig gute Lösung in Sicht wäre.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil A

Sensibilisierte Lebensformen

Wahrnehmung und Ästhetik, Politik und Welt

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel I

Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform

1. Auf der Suche nach einem freien, eigenen Leben: Michel Foucault und andere… (19) | 2. Die moderne Verknüpfung von Ästhetik und Existenz (28) | 3. Existenzielle Herausforderung des Ästhetischen (37) | 4. Ästhetik und Sensibilität (47) | 5. Schluss (50)

Wie in Literatur und Musik, so ist auch in der Malerei
eine Kunst der Lebenden, sie mag noch so gering sein,
viel wirkungskräftiger als eine große Kunst, die gestorben ist.[1]

Ästhetik […], *eine Krankheit zum Leben.*[2]

Eines Tages entzieht sich das Leben, der Körper setzt aus.
Ein anderes Mal, und das ist viel trauriger,
ist es die im Schauspiel der Welt versteckte Frage, die erlischt.[3]

1. Auf der Suche nach einem freien, eigenen Leben: Michel Foucault und andere…

In seiner kleinen Schrift *Der See des Besitzens I* wirft Fernando Pessoa (wie viele vor und nach ihm) die dramatische Frage auf, ob man leben könne, »ohne zu wissen, was Leben ist«.[4] Wer so fragt, weiß aus seinem bloßen Am-Leben-sein nicht schon abzuleiten, was Leben *als* Leben eigentlich ausmacht. *Daraufhin* nämlich befragt sich, wer wissen will, was es bedeutet, ›wirklich‹ zu leben, und ob letzteres möglich ist, ohne sich auf ein verlässliches Wissen darüber stützen zu können. Die Philosophie der Antike hatte auf diese, sie scheinbar von Anfang an umtreibende Frage eine Reihe von probaten Antworten parat: von der *theoría* als höchster, philosophischer

1 A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 308, 262.
2 Asger Jorn zit. n. J. Claus (Hg.), *Kunst heute*, Reinbek 1965, 34.
3 M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 87.
4 F. Pessoa, *Der See des Besitzens I*, in: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares,* Frankfurt/M. 2006, 474.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensform[5] über die epikureische und pyrrhonische *ataraxía*, in der man sich selbst genügt[6], sowie die *anachoresis* jener, die es vorzogen, abgeschieden zu leben[7], bis hin zur stoischen Lebensform der Muße (*otium*), wie sie Seneca in seiner Abhandlung *De brevitate vitae* beschrieben hat.[8] Im Gefolge der Stoa wartete das Christentum mit einer Vielzahl von Variationen dieses Themas auf, so dass am Beginn der Neuzeit bereits ein breites Deutungsspektrum zur Verfügung stand, in dem sich die Frage, was Leben als solches eigentlich ausmacht, höchst unterschiedlich beantworten ließ. Die Vorschläge reichten von einer theoretischen *vita contemplativa* über einen marginalen *bíos xenikós*[9], der sich seine Fremdheit kaum anmerken lässt, eine verschwiegene *vita eremitica*[10] und die Lebensform einer leidenschaftlichen Passivität (*vita passiva*)[11] bis hin zur *vita activa* eines nicht nur ständig betriebsamen, sondern sich auch öffentlich bewährenden Lebens. Einem solchen, aktiven Leben, das sich keinesfalls in schierer Arbeit erschöpfen sollte, hat bekanntlich Hannah Arendt eine einflussreiche Apologie gewidmet, wohl wissend, wie anachronistisch ihr in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts veröffentlichtes Buch vom »tätigen Leben« wirken musste, begriff sie doch selbst sowohl die theoretische als auch die praktische Lebensform, die ihr *telos* in der Praxis eines gemeinsamen Lebensvollzugs haben sollte, als ganz und gar unzeitgemäße Form des Miteinanderseins.[12]

Empfehlungen wie die, dass man sich einem kontemplativen, einem in sich selbst ruhenden bzw. sich als Form der Praxis selbst genügenden Leben oder schlicht dem Müßiggang hingeben sollte, genießen heute – in hochgradig temporalisierten Gesellschaften,

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Reinbek [4]2013.
6 M. Hossenfelder, *Einleitung*, in: Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt/M. 1985, 9–88, hier: 31 f.; Epikur, *Brief an Herodot*, in: *Briefe. Sprüche. Werkfragmente* (gr./dt.), Stuttgart 1985, 4–39, hier: 39.
7 R. Barthes, *Wie zusammen leben. Simulation einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976–1977*, Frankfurt/M. 2007, 68 ff.
8 Seneca, *De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens* (lat./dt.), Stuttgart 1977.
9 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken*, München, Zürich [2]1989, 62, 189, 193.
10 Barthes, *Wie zusammen leben,* 119.
11 P. Stoellger, *Passivität aus Passion*, Tübingen 2010, 421.
12 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München [4]1985, 7–13.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die mannigfaltige Symptome der Erschöpfung, der Depression und eines *burn out* zeitigen[13] – wieder eine gewisse Popularität. Jedoch können sie kaum mehr allgemein überzeugen, da den Wenigsten die Möglichkeit offen steht, sich zugleich beschleunigten, hochgradig vernetzten und technisierten Lebensverhältnissen einfach durch deren Entschleunigung, durch praktische Selbstgenügsamkeit oder Muße zu entziehen. Umso mehr schießt eine als beruhigend oder gar als heilsam sich anpreisende Literatur ins Kraut, die nicht selten den Anspruch erhebt, verallgemeinerbare Empfehlungen abgeben zu können, *wie* unter solchen Bedingungen zu leben sei.

Diese Frage nach dem *Wie* gilt als Erkennungszeichen einer *Ästhetik der Existenz*, die, so wird des öfteren behauptet, die älteren Fragen, *wovon, warum* und *wofür* bzw. *wozu* man leben soll, aus dem Feld geschlagen oder vergleichgültigt zu haben scheint.[14] Wenn gesichert ist, dass man *von etwas* (oder von Anderen) leben kann, und wenn Einsicht in die Kontingenz des eigenen schieren Daseins die Frage nach dem *Warum* entspannt, vermeidet man in der Konzentration auf das *Wie* oder auf den *Stil* des Lebens notorische ›Sinnfragen‹, die vielfach auf Zweck- oder Zielbestimmungen reduziert werden.[15] Wenn man sich keinen archäologischen (auf Ursprünge des eigenen Daseins bezogenen) und keinen teleologischen (auf dessen ›Endsinn‹ abzielenden) Reim mehr auf sich selbst machen kann, zieht man sich auf eine Stilistik des eigenen Lebens zurück. Was so als letzte Rückzugsposition einer in der Befragung von Leben *als Leben* vor allem mit sich selbst beschäftigten und so auch sich selbst quälenden Existenz erscheint, ist das aber nicht gerade der direkteste Ausweg in deren eigentliche Freiheit?

---

13 A. Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2012.

14 Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber rasch, dass die Frage, *wie* zu leben sei, keineswegs ohne Weiteres ästhetisch engzuführen ist. Interpretiert man die Begriffe Vernunft und Gerechtigkeit bspw. *modal* oder *adverbial*, so beziehen auch sie sich auf diese Frage. Vgl. I. U. Dalferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011, 29.

15 Dass und wie »die eigentümliche Kategorie des *Wie*« in der v. a. auf Aristoteles zurückgehenden Philosophie mit menschlicher Praxis ursprünglich zusammengehörte, darauf macht Heidegger in seiner Vorlesung *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* aus dem Jahre 1924 aufmerksam; vgl. die entsprechenden Hinweise bei C. v. Wohlzogen, *Die eigentlich metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Levinas*, in: M. Endreß (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*, Frankfurt/M. 1995, 130–154, hier: 142 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Genau so empfahl uns Michel Foucault, was er als Ästhetik der Existenz bezeichnete, ohne dabei aber noch eine Identität von Philosophie und ›wirklich‹ gelebtem Leben suggerieren zu wollen, wie es Platon, Aristoteles, die Stoiker und viele, die ihnen später folgten, immer wieder getan hatten.[16] Er machte sich nicht anheischig, allgemein gültige Ratschläge in der Frage zu geben, wie man leben solle. Als offenbar begeisterter Leser Kierkegaards wusste er: weder Gerechtigkeit noch auch Glück kommen als allgemein verbindliche Kandidaten dessen in Frage, *wie* und *worumwillen* wir unser Leben zu leben versuchen sollten. Gerade die Unterwerfung unter dergleichen teleologische Vorgaben wies er energisch zurück. Erst von der Leitfrage nach dem *Wie* eigenen Lebens her glaubte er auch der modernen Individualisierung und einem experimentellen Umgang mit höchst unterschiedlichen Lebensformen gerecht werden zu können, die sich längst nicht mehr einem vermeintlich universalen Verlangen nach Glück oder nach dem Guten und dem Gerechten unterwerfen. Hatten Georges Bataille, Antonin Artaud, Michel Leiris und viele andere[17] nicht gezeigt, wie man Ideale guten oder gerechten Lebens, der Ataraxie und der Autarkie verwerfen und in entgegengesetzter Richtung, in der Auslieferung an die Welt, im Exzess, in der Verausgabung, aber auch in einer gleichsam experimentellen Lebensform, die sich immer wieder aufs Spiel setzt, nach Möglichkeiten eigenen Lebens suchen kann? Lässt nicht erst die Frage, *wie* zu leben sei, genug Spielraum für die unabdingbare *Freiheit* eigenen Lebens, das keineswegs von Natur aus darauf ausgerichtet sein muss, sich möglichst selbst zu genügen – sei es auch um den hohen, allzu hohen Preis einer durch Fremdes nicht mehr affizierbaren Apathie?[18] Warum sollte sich diese Freiheit nicht in der Sorge um *Intensität* des eigenen Lebens verausgaben?[19] Und warum sollte sie sich nicht in

16 Vgl. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit, Bd. 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M. 1986, 18, 122 [=SW]; *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009, 9. und 10. Vorlesung; W. Detel, *Macht, Moral und Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/M. 1998, Kap. II (2) und (3).

17 Vgl. P. Kiwitz, *Lebenswelt und Lebenskunst*, München 1986.

18 Aristoteles, *Von der Seele*, 408 b, 15.

19 Dass man auch umgekehrt fragen kann, ob nicht ein dem Guten oder dem Gerechten verpflichtetes Leben Intensität verspricht, sei nur nebenbei bemerkt.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Suche nach einem *Stil* erschöpfen, der durch eine Manier oder einen ästhetischen Habitus einzulösen wäre?

Foucault knüpft zunächst an das antike, von seinem Mentor Pierre Hadot ausführlich entfaltete Problem der Differenz von Leben (im Sinne des Am-leben-seins als *zôon,* als Lebewesen) und ›gelebtem‹ Leben (im Sinn einer Lebensform [*bíos*][20]) an, gibt dieser Differenz in seinem Programm einer Ästhetik der Existenz aber eine eigentümliche Wendung, die vielfach den Eindruck einer durchgängig *präsentistischen Lektüre*[21] der von ihm zitierten Quellen erweckte. Das wird besonders deutlich, wo Foucault den Begriff des Existenz-*Stils* gegen die Vorstellung ins Feld führt, es gehe um allgemein verbindliche oder verpflichtende, sogar Wahrheit in Anspruch nehmende Normen, an denen man sein Leben ausrichten sollte. Für Foucault setzt die Ästhetik der Existenz vielmehr gerade dort ein, wo jegliche allgemeine Normativität versagt und verworfen werden sollte, wenn sie verlangt, dass man sich ihr unterwirft.

Insofern teilt er mit Kierkegaard den Standpunkt, im Interesse an der ›Führung‹, ›Steuerung‹ bzw. »Regierung«, wie Foucault selbst immer wieder sagt, des eigenen Lebens sei jede(r) sich selbst überlassen und müsse sich jede(r) selbst überlassen bleiben. Kierkegaard hatte das jedoch kritisch von »unserer Zeit«, von der Moderne gesagt[22], wohingegen Foucault offenbar meint, in diesem Sinne lasse sich auch die antike Philosophie der Lebensformen auffassen. Deshalb kann bei der Lektüre seiner Schriften und Vorlesungen über *Sexualität und Wahrheit*, zur *Hermeneutik des Subjekts*, zur *Regierung des Selbst* und über *Technologien des Selbst*[23] immer wieder der Eindruck entstehen, als lasse sich dem von ihm bemühten Korpus

20 P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt/M. 2002.

21 Zu diesem Begriff vgl. Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73–98.

22 »Unsere Zeit hat alle substanziellen Bestimmungen von Familie, Staat, Geschlecht verloren; sie muß das einzelne Individuum ganz sich selbst überlassen, dergestalt, daß dieses im strengeren Sinne sein eigener Schöpfer wird.« S. Kierkegaard, *Entweder – Oder. Teil I*, München 1988, 177; vgl. K. Löwith, *Jener Einzelne: Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 539–556.

23 Vgl. Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285–307.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antiker Texte Rat in der Frage entnehmen, wie ein nicht nur sich selbst überantwortetes, sondern auch primär mit sich selbst beschäftigtes Leben zu leben (wie ein *oikos* zu führen, wie ein Schiff zu steuern, wie eine *pólis* zu regieren…) sein muss – aber unter der kierkegaardianischen und anti-hegelianischen Prämisse, dass es dem Horizont des Allgemeinen in der Singularität einer individuellen und ontologisch um sich besorgten Existenz entzogen sei.[24]

Viele haben mit diesem Entzogensein nicht etwa eine Perspektive der Befreiung verknüpft, sondern in ihr nur eine fatale Auflösung der Verbindlichkeit des Allgemeinen sehen wollen, wie sie schon Hegels Theorie der Sittlichkeit mit Blick auf die von ihm verachtete Romantik gebrandmarkt hatte.[25] Bleibt als substanzloses Relikt dieser Auflösung nicht lediglich ein um sich besorgtes, unwirkliches Selbst zurück, dem es in seinem Leben nur um sich selbst geht? Ähnliche Vorwürfe richteten sich gegen Foucault, weshalb er sich mehrfach dazu genötigt sah, den Vorwurf zurückzuweisen, er betreibe nur noch Apologetik eines Selbstkults, wie man ihn in Kalifornien vorgemacht hat, von wo aus er sich epidemisch weit bis nach Europa und Indien ausbreiten konnte.[26] Foucault wendet sich gegen diese Kritik, indem er darauf beharrt, er habe wie in der antiken Philosophie das eigene Leben als »Objekt« einer Arbeit an sich selbst in der Form einer »technischen« Selbstregierung und -regulierung begriffen, aus der schließlich das wirklich *selbst gelebte* Leben als ein »Werk« hervorgehen sollte. Damit ist die Frage freilich keineswegs erledigt, ob nicht die sogenannte Ästhetik der Existenz die antike Philosophie der Lebensformen in entscheidenden Punkten missversteht.

---

24 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken 2*, Gütersloh ^{2}1989, 29. In den drei Bänden, die Foucault unter dem Titel *Sexualität und Wahrheit* veröffentlicht hat, spielt die Abgrenzung einer individuellen Sorge um sich (*epimeleia heautou*) von der Unterwerfung unter einen verallgemeinerten Code von Vorschriften eine zentrale Rolle (SW 2, 71, 83).

25 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. ^{4}1980, 15 ff.; *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, *Werke 4* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 450 f.

26 M. Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit* [1983], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et ecrits*, *Bd. 4*, Frankfurt/M. 2005, 461–498, hier: 487, und 747–776, hier: 767 [=S 4]. Vgl. J. Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M. 1996, 149 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst wenn der Prozess einer als ästhetisch eingestuften Gestaltung des eigenen Lebens mit Recht als *technē tou biou*, als Lebensweise oder Lebensform, die sich angeblich auf einen Stil beschränkt, beschrieben werden kann (S 4, 470), darf man diese Gestaltung dann als »Technologie« im modernen Sinne verstehen, wie es verschiedene Arbeitstitel Foucaults nahe legen?[27] Vermittelt der moderne Begriff der Technologie (im Sinne eines jederzeit verfügbaren, schematisch anwendbaren Verfahrens, durch das beabsichtigte Ziele bei entsprechender Mittelwahl verlässlich realisiert werden können[28]) überhaupt ein angemessenes Verständnis von den Schwierigkeiten *praktischer* Gestaltung eigenen Lebens in der Verflochtenheit mit Anderen? Lässt sich tatsächlich eine Technologie denken, die es mit der immer von neuem aufflackernden und zum Hyperbolischen neigenden Begierde (*epithymía*) aufnehmen könnte?[29] Ober suggeriert uns der Begriff der Technologie ein allzu simplifiziertes und instrumentalistisches Verständnis dessen, wie das Leben in der

27 M. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993; kritisch dazu W. Kersting, W. Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007. Foucault, der den *páthos*-Begriff nur streift (SW 2, 75), legt m. E. ganz verschiedene Antworten auf jene Frage nahe, da er einmal von einer »Existenztechnik« (SW 2, 138), dann auch von einer »Kunst des Zusammenseins« (SW 3, 210), von einer »Kultur seiner selbst« (SW 2, 179) und von einer »wahrhaft gesellschaftliche[n] Praxis« spricht (SW 3, 71).

28 B. Irrgang, *Technik*, in: P. Kolmer, A. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3*, Freiburg, München 2011, 2167–2179.

29 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, 1097a, Abschnitt 5. Vgl. Vf., *Was uns unwiderstehlich antreibt. Eine Standortbestimmung im Rückblick auf Unruhe und Begehren im Diskurs der Neuzeit*, in: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Poetiken und Politiken des Triebs*, Berlin 2014, 19–42. Ohne Bezug auf Foucault erweckt auch Volker Gerhardt den Eindruck, es könne sich bei der Gestaltung eigenen Lebens nur um eine »technische« Frage handeln. In seinem Buch *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* (Stuttgart 1999) deutet er das Selbstverhältnis als technisches, insofern es durchweg ein »problemlösendes« sei (54 f., 292 f., 343). Deutlich werde das schon bei Sokrates und dann bei Petrarca, dem nach Ernst Cassirer und Bernhard Groethuysen ersten modernen Menschen (117, 127). Das Selbst, lesen wir hier, sei ein »Problem«, das es offenbar grundsätzlich nicht anders zu lösen gelte wie irgendwelche anderen Probleme auch, die unser Denken als »problemlösendes Verhalten« (Karl Popper) herausfordern. Demnach sind Probleme aller Art schlicht lösbar oder eben auszuhalten. Der *prima facie* einzige Unterschied liegt diesem Ansatz zufolge darin, dass das menschliche Selbst sich selbst ein (lösbares oder nur auszuhaltendes) Problem sei… (65 f., 74, 105).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auseinandersetzung mit Anderen, mit der Welt und mit sich selbst *gelebt* werden muss?

In der an den *bios*-Begriff anknüpfenden Praxisphilosophie Hannah Arendts, mit der sich Foucault nicht auseinandergesetzt hat, wird ein »technisches« Verständnis menschlichen Lebens bekanntlich entschieden zurückgewiesen. Dabei muss man allerdings im Auge behalten, dass Arendt die Überformung menschlicher Praxis (zu der sie den ganzen Bereich der Lebensformen zählte) durch Konzepte technischer Herstellung, die sich an den antiken Begriff der *poíesis* anlehnen[30], als gewaltsam zurückwies, während Foucault den Begriff der *technē* nicht vom Modell der Herstellung, sondern vom Modell der Hervorbringung eines *Kunstwerks* her begriff. Im antiken Denken über das *zu lebende* Leben erkannte er starke Affinitäten zum ästhetischen Prozess der Gestaltung eines Werkes, das, wie Foucault sehr wohl wusste, keineswegs einfach in einem technisch-instrumentellen Verfahren zu produzieren ist.[31]

Auch diese Analogie ist allerdings als präsentistisch und insofern genauso als irreführend zurückgewiesen worden wie die normativ anmutende Formulierung, »wir müssen ein Kunstwerk aus uns machen« (S 4, 474, 755). Warum und in welchem Sinne *müssen* wir das? Weil es schlicht *unvermeidlich* ist, wenn wir unser Leben (selbst) *leben* wollen? Müssen wir also unvermeidlich ein *ästhetisches* Verhältnis zu uns selbst ausbilden und dem entsprechend an uns selbst arbeiten, weil es uns darum zu tun ist, unser (eigenes) Leben zu leben? Bedeutet das wiederum, dass wir uns zu unserem Leben *wie zu einem ästhetischen Objekt* (Partitur, Skulptur, Entwurf…) verhalten müssen, an dem wir arbeiten können? Oder bedeutet es, dass ein (ästhetisch) gestaltetes Leben, wenn es zu einem »Kunstwerk« geworden ist, *die gleiche Art der Befriedigung verschafft* wie ein solches Objekt? *Leben* wir also unser Leben im Interesse an ästhetischer Lust an ästhetischem Genießen oder an Schönheit?

---

30 Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989), 237–269, hier: 253, 269.

31 Merleau-Ponty, auf den ich weiter unten eingehe, hat sich im Übrigen ebenfalls an der Analogie (!) menschlicher Expressivität einerseits zum Problem des Ausdrucks in der Kunst andererseits orientiert, ohne dabei aber im Geringsten einen Prozess der Herstellung als Modell zu favorisieren (*Die Prosa der Welt*, 105 f.). Im Gegenteil: ein menschliches Leben, das sich auszudrücken versuche, dulde keine Anweisungen, lesen wir hier.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgt all das aus einer schieren *Unvermeidlichkeit*, die Foucault in der Formulierung zum Ausdruck bringt, wir müssten aus unserem Leben ein Kunstwerk machen[32], oder handelt es sich um eine normative Forderung – oder sogar um ein unserem Leben selbst innewohnendes Ideal, aus dem hervorgeht, dass es als *misslungen* gelten müsste, wenn es uns *nicht* gelänge, aus ihm ein Kunstwerk zu machen, das womöglich nach objektiven Maßstäben auch als solches normativ zu beurteilen wäre? Letzteres kann Foucault, der in dieser Hinsicht erkennbar auf den Spuren Kierkegaards wandelt, nicht gemeint haben, denn es würde bedeuten, das Leben jedes Einzelnen doch wieder dem Allgemeinen zu unterwerfen, in dem es sich als sinnvoll zu erweisen hätte. Viel näher liegt es, Foucault so zu verstehen, dass er nur Empfehlungen[33] nahe legen wollte – nach dem Muster: wenn es dir darum geht, dein Leben *selbst* zu leben, ein *eigenes* Leben, *im eigenen Interesse, auf eigene Rechnung* etc., dann verhalte dich ästhetisch zu dir wie ein Künstler zu seinem Werk, in der Sorge um sein Werk; und zwar zunächst unabhängig von der Frage, ob es auf einem Markt als solches auch Anerkennung finden wird (vgl. S 4, 755).

Keineswegs hat Foucault auf diese Weise eine universale Wahrheit seiner Antwort auf die Frage, wie das eigene Leben zu leben sei, behauptet. Wenn er in diesem Zusammenhang von Wahrheitsspielen spricht, durch die »sich das Sein als Erfahrung konstituiert«, so nur im Sinne einer radikalen Kontingenz, der sie rückhaltlos ausgeliefert sind.[34] Was für uns als eigenes Leben und als Herausforderung, es zu leben und zu führen, wirklich ist bzw. als wirklich gilt, kann demnach wohl Gegenstand einer »historische Ontologie« sein; aber dieser steht nach Foucaults Überzeugung kein Zugang zu einem der Kontingenz entzogenen, insofern ›an sich‹ gegebenen Sein mehr offen. Das bedeutet aber nicht, dass man sich mit jedem Wahrheits-

32 Weiter wäre zu fragen, woran das Gelingen eines solchen Projekts zu bemessen wäre. Würde es sich etwa an einem Markt messen lassen müssen, auf dem auch die Kunstwerke ihren Wert bestimmen lassen müssen? Geht die Analogie so weit?

33 Die sich im Sinne einer lateralen Universalität bewähren könnten, der aber nicht vorzugreifen ist. Sie ist allemal erst vergleichsweise zu erproben.

34 M. Foucault, *Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst* [1983], in: S 4, 658–686, hier: 662; *Foucault* [1984], in: S 4, 776–782, hier: 777; *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* [1984], in: S 4, 875–902, hier: 894 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spiel abfinden müsste; vielmehr verspricht gerade eine Ästhetik der Existenz Quellen des Widerstands gegen all jene Mächte zu aktivieren, die zu verhindern drohen, dass wir ein (freies) eigenes Leben führen. »Wir« – das heißt *prima facie*: jede(r) für sich und jede(r) auf ihre bzw. seine individuelle Art und Weise, die Anderen allenfalls als ästhetisch attraktiv und nachahmenswert erscheinen, aber nicht ohne Weiteres als normatives, auf Andere übertragbares Vorbild gelten kann; schon gar nicht unter Berufung auf einen Ursprung oder auf ein *telos* unseres Lebens, aus dem hervorgehen würde, nach welchem Maßstäben es als wirklich gelebtes Leben gelten dürfte. Genau diesem normativen Denken will Foucault im Namen der Freiheit des Einzelnen entkommen. Und dafür steht der wie gezeigt mehrdeutige und zu ganz verschiedenen Interpretationen Anlass gebende Terminus »Ästhetik der Existenz«.

Beide, in diesem Terminus zusammengezogenen Begriffe deuten unmissverständlich an, dass Foucault im Rückgriff auf die Philosophie der Antike präsentistisch vorgegangen ist. (Woraus er im Übrigen kein Hehl gemacht hat.[35]) Weder der Begriff der Existenz noch sein Begriff der Ästhetik stand *so*, wie er beide verwendete, seinen Gewährsleuten zur Verfügung. Beide sind insofern modernen Ursprungs, gewinnen aber erst im Zuge einer *mehrfachen Verwerfung* dieses Ursprungs ihr eigentümliches Profil, so dass keine Rede davon sein kann, Apologeten einer Ästhetik der Existenz könnten sich einfach auf ihn berufen.

2. Die moderne Verknüpfung von Ästhetik und Existenz

Bekanntlich setzt die moderne Ästhetik mit Alexander G. Baumgartens, auf das antike Konzept der *aísthesis* zurück verweisenden Begründung der Ästhetik als *Wissenschaft vom sinnlichen Erkennen* ein. Immanuel Kant knüpft an Baumgarten mit einer *transzendentalen Ästhetik* an, die dem Sinnlichen zunächst ebenfalls nur eine inferiore, dem Denken »Stoff gebende«, insofern dienende Funktion zuschreibt und auf dieser Grundlage zu einer *normativen Theorie*

35 Vgl. S 4, 831; Vf., *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Geschmacks bzw. der Beurteilung dessen fortschreitet, wodurch ein *schönes Werk* ästhetische Lust veranlasst. Diese Theorie mündet in einen Idealismus, der dem *in der Form der Kunst manifestierten* und ausdifferenzierten Ästhetischen mit Friedrich Schiller und mit Hegel über ihn hinausgehend die Funktion einer Vermittlung und Versöhnung der in der Moderne nicht nur unterschiedenen, sondern auseinandergefallenen Momente des Geistes (Sinnlichkeit und Verstand, Theorie und Praxis, Natur und Subjekt etc.) zutraut. Wo Schiller das Ästhetische in diesem Sinne zur *praktischen* Angelegenheit einer *Lebenskunst*[36] macht, entdeckt er Momente des Widerstreits, denen die romantischen Theorien eine *unversöhnliche Wahrheit des unaufhebbar Heterogenen* zuschreiben, welche sie *in* der Vernunft *und gegen sie* zur Geltung bringen.

Daran knüpfen Affirmationen einer *Befreiung des Ästhetischen* an, die es gerade dadurch zu sich selbst kommen sehen, dass es sich von allen genannten Engführungen löst: als *aísthesis* der sinnlichen Erfahrung, in der sich uns allererst etwas zeigt (oder »gibt«, wie man in der Phänomenologie sagen wird[37]), soll es nicht mehr bloße Vorstufe höherer Formen der Erkenntnis sein. Im Verlangen nach Artikulation, Ausdruck, Darstellung und Repräsentation dessen, was sich zeigt, und in der existenziellen Dringlichkeit einer ästhetischen Manifestation dieses Verlangens emanzipiert es sich von der Herrschaft des normativen Urteils ebenso wie von jeglicher Bevormundung durch das Schöne und den Anspruch, ein *Werk* hervorbringen zu sollen. Ästhetische Prozesse vielfältigster Art gehen nicht länger in »der Kunst« auf; sie zeigen sich vielmehr in einer unaufhebbaren Pluralität »nicht mehr schöner« Künste[38], die sich der Zumutung entziehen, das Absolute darzustellen (was Hegel zufolge ihre ursprüngliche, inzwischen aber überholte Aufgabe gewesen war[39]).

---

36 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 1984, 15. Brief; *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart 1984, 11 ff.

37 Vgl. M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2020; Vf., *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024.

38 H. R. Jauß (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste. Poetik und Hermeneutik. Bd. 3*, München 1968.

39 Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik I, Werke, Bd. 13*, 25, 100.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insofern überleben sie das ihnen prophezeite »Ende«; und erst nach diesem Ende (in der normativen Form *der* Kunst) kommt das Ästhetische eigenmächtig zur Geltung.[40] In der Dimension sinnlicher Erfahrung ist es allgegenwärtig; in ästhetischen Lebensformen wird es eigens zur Angelegenheit bewusst um seinetwillen gelebten Lebens; in heterogenen Künsten schließlich wird es Bestandteil einer sich selbst darstellenden kulturellen Ökonomie, die im sog. Kunstmarkt dem Ästhetischen zugleich den durchschlagendsten Erfolg sichert und ihm die schmerzlichste Niederlage durch die rücksichtsloseste Aneignung für fremde Zwecke bereitet.

In dieser Lage treten Theorien des Ästhetischen, allen voran diejenige Adornos, als Anti-Theorien auf, die sich zunächst mit der drohenden Unmöglichkeit auseinandersetzen müssen, dem Ästhetischen gerade erst durch seine Befreiung eröffnete Spielräume zu wahren oder wieder zu erobern; und zwar unter historischen Bedingungen, die dem ästhetischen Verlangen nach Artikulation, Ausdruck, Darstellung und Repräsentation sinnlicher Erfahrung geradezu spotten und ihm nur noch einen negativistischen Ausweg lassen, indem es sich darauf zurückzieht, zu zeigen, was sich der Artikulation, dem Ausdruck, der Darstellung und der Repräsentation entzieht. Ob es sich in Folge dessen darauf versteifen muss, jegliche Versöhnung mit einer nicht nur desintegrierten, sondern auch auf nicht wieder gut zu machende Art und Weise gewaltsam verletzten Welt zu verweigern, oder ob wenigstens noch nach einem »Vorschein von Versöhnung« zu suchen ist, steht dahin und bleibt umstritten. Nach Theodor W. Adorno, von Jean-François Lyotard bis Wolfgang Welsch, ›lebt‹ das Ästhetische scheinbar nur noch im unaufhebbaren Widerstreit und behauptet sich geradezu als Ästhetik des Widerstreits[41], die aber nach wie vor in der *aísthesis* der sinnlichen Erfahrung ihren Ursprung hat, insofern sich in ihr das Verlan-

40 Vgl. E. Salmann, *Im Bilde sein. Absolutheit des Bildes oder Bildwerdung des Absoluten?,* in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München ^{2}1995, 209–232; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 220, 227.

41 Die Erforschung dieses Begriffs hat freilich inzwischen ergeben, dass unter diesen Obertitel allzu Verschiedenes subsumiert wird: Widerstreit zwischen Sätzen, zwischen Diskursarten, zwischen Lebensformen, Kulturen, aber auch Widerstreit in sich selbst etc., so dass es nahezu unmöglich erscheint, mit kryptonormativen Forderungen nach Gerechtigkeit für ›den‹ Widerstreit einen genauen Inhalt zu verbinden.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen nach Ausdruck entzündet, der in ästhetischen Lebensformen zu deren zentralem *Anliegen* wird.

Diese Wendung des Ästhetischen zeichnet sich in der Moderne zweifellos am deutlichsten in der frühen Romantik ab.[42] Sie macht es mitten »im Alltäglichen« aus und verlangt nach einem »poetischen Leben« (Friedrich Schlegel[43]), das selbst eine ästhetische Form annehmen soll – durch einen imaginativ gesteigerten Möglichkeitssinn, der das Wirkliche derealisiert und durch Verfahren der Verfremdung und der phantastischen Deformation umfingiert.[44] Während die Kritiker der Romantik von Hegel über Emmanuel Hirsch bis Carl Schmitt darin nur eine Subversion sittlicher Ordnung, eine Auflösung verbindlicher Wirklichkeit in der Occasionalität des »Interessanten« erkennen können, schreiben ihr deren Verteidiger von Charles Baudelaire über Maurice Blanchot bis Karl Heinz Bohrer eine gesteigerte *Sensibilität für alles Fremdartige jenseits des Wirklichen und im Wirklichen selbst* zu, zu dessen Umgestaltung sie beitragen kann, wenn sie die »prosaische Fratze der Normalität« im Namen eines »Rechts zu leben« entlarvt. So wird dem *ins Leben zurück gewendeten* Ästhetischen eine existenzielle Relevanz attestiert, lange bevor ideengeschichtlich der Begriff der Existenz den des Lebens beerbt. Bohrer trägt diesem Prozess Rechnung, wenn er mit Blick auf Kierkegaard, der den Anspruch eines poetischen Lebens kritisch auf die Existenz des Einzelnen zurückbezieht, von einem »romantischen Existenzial« spricht.[45]

Der Terminus des Existenzials ist freilich erst bei Heidegger, vor allem in *Sein und Zeit,* anzutreffen, wo er höchst variablen »existenziellen« Formen der Lebensführung, der Sorge um sich und

42 K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989, 116 [=KR].

43 Vgl. S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Frankfurt/M. 1976, 276.

44 KR, 60, 69, 154. Allerdings liefert Schlegel konzeptionell nur lose verbundene Hinweise in diese Richtung; vgl. F. Schlegel, *»Athenäums«-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 102, 107, 138 zur Lebenskunstlehre, zum Pathos und zum poetischen Gefühl.

45 KR, 69, 232. Mit seiner Anerkennung der romantischen Sensibilität knüpft Bohrer im Übrigen an Karl Mannheim an (ebd., 103, 306), bei dem dieser Begriff allerdings zwiespältig blieb und zwischen einem »Herausspüren qualitativer Feinheiten« im Erfahrbaren einerseits und einer geradezu manirierten und willkürlichen »Technik« künstlicher Romantisierung andererseits schwankte. K. Mannheim, *Konservatismus*, Frankfurt/M. 1984, 146 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um Andere entgegengestellt wird; und zwar als deren nur formal anzuzeigende ontologische Vollzugsform. Existenzialien bringen die Formen des Geschehens zum Ausdruck, in denen sich Existenz vollzieht – angeblich ganz unabhängig davon, wie jemand im Einzelnen sein Leben zu führen gedenkt.[46] (Auch das sorglos verlebte, um sich selbst nicht besonders bekümmerte Leben ist ontologisch demnach ein »Sein zum Tode«, insofern es sich nicht *nicht* zu ihm verhalten kann, sei es auch im Modus der Indifferenz.[47])

Wenn nun Bohrer von einem *romantischen Existenzial* spricht, so scheint er sagen zu wollen, dass der Anspruch eines ästhetischen Lebens, wie wir ihn in der Romantik artikuliert finden, auf die Spur einer *neuartigen Daseinsform* geführt hat – worin sich Foucault bestätigt sehen könnte, für den es keine ahistorische Ontologie geben konnte. Eine »historische Ontologie« (S 4, 474), so wie sie ihm offenbar vorschwebte, reflektiert unter kontingenten geschichtlichen Umständen bis in ihre existenzialen Grundformen hinein veränderliche Strukturen menschlicher Existenz bzw. des Selbstseins. Auch Heidegger hatte zugegeben, das Sein-zum-Tode von gewissen existenziellen Vorbildern her entworfen zu haben (so dass sich eine hermeneutische Zirkularität zwischen Existenziellem und Existenzialem abzeichnete). Für Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot und Paul Ricœur, deren Werke sich kaum ohne *Sein und Zeit* denken lassen, war gleichfalls klar, dass die berühmten Existenzialien keineswegs jeglicher geschichtlichen Kontingenz entzogen zu denken sind. Bleibt der Tod nicht stets etwas radikal Fremdes, das nicht in die *Möglichkeiten* des eigenen Daseins eingehen kann?[48] Fand sich nicht gerade *das* in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts bestätigt? Müsste sich aus dieser Einsicht nicht eine ganz andere Ontologie des Daseins ergeben, die den Tod nicht als »Möglichkeit der Unmöglichkeit« versteht, wie es in *Sein und Zeit* der Fall ist?

Wer sich anschaut, wie dieses Buch in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg rezipiert worden ist, wird rasch feststellen, dass eine strikte Trennung zwischen Existenzialien und existenziellen Weisen

46 Vgl. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift 2*, 62.
47 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 238.
48 Blanchot, *Der literarische Raum*, 126, 129, 153. Blanchot steht hier Levinas nahe, der den Tod als »Unmöglichkeit des Möglichen« begriffen hatte.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Lebensführung kaum je durchgehalten worden ist. Statt dessen macht durch Merleau-Ponty und mehr noch durch Sartre der Begriff eines Entwurfs (*projet*) Karriere, durch den die *réalité humaine* in der Form eines Lebens Gestalt annehmen sollte. (Heidegger hatte das im *Brief über den Humanismus* mit Blick auf Sartre als anthropologisierende Missdeutung der Ontologie des Daseins kritisiert.[49]) Der frühe Foucault steht diesem Denken zweifellos sehr nahe, bevor er es verächtlich als sentimentalen »Humanismus« zurückweist.[50] Besonders Gabriel Marcel und Paul Ricœur haben sich stets dagegen verwahrt, im Sinne dieser, vor allem gegen Sartre und Camus gerichteten polemischen Kritik je »Existenzphilosophen« gewesen zu sein. Und den anti-humanistischen Angriff auf diese Philosophen hat zweifellos eine nach wie vor auf jene Strukturen sich besinnende hermeneutische Philosophie überlebt. Das gilt nicht nur für Ricœur[51], sondern auch für Levinas, der dem Anti-Humanismus Foucaults, so wie er Mitte der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts vorgetragen worden war, sehr aufgeschlossen gegenüberstand. Levinas' *Humanismus des anderen Menschen* geht gerade nicht mehr von einem in der Selbst-Sorge auf sich selbst fixierten Dasein aus.[52] Doch hat Levinas immer wieder hervorgehoben, wie zentral Heideggers Entdeckung des *verbalen* Sinns der Rede von menschlicher Existenz für ihn war. Das bedeutet: wir ›haben‹ nicht nur Angst, sondern wir *leben sie* bzw. existieren im Modus der Angst (oder *existieren sie*). »Man lebt sein Leben« – das heißt: »Leben ist wie ein transitives Verb, das die Inhalte des Lebens zu Akkusativobjekten macht.«[53] Müsste das Gleiche nicht auch vom ästhetisch

49 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern ^{2}1954, 72 ff.

50 Vgl. Vf., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.

51 Zwar bleibt Ricœur auf den bereits in seinem Frühwerk zentralen Jaspers'schen Gedanken der Existenzerhellung bis zum Schluss verpflichtet (*Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 317), doch grenzte er sich immer wieder von jener vielfach bloß noch als Modeströmung der Nachkriegszeit eingestuften »Existenzphilosophie« ab; vgl. P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968; P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus I* [1969], München, 1973, 11–36.

52 E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

53 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität,* Freiburg, München 1987, 153; vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inspirierenden, Interessanten oder Schönen gelten? *Wird nicht auch das Ästhetische in der transitiven Bedeutung des Wortes »gelebt«?*

Selbst bei Levinas, dessen Humanismus des anderen Menschen mit dem Foucault'schen Antihumanismus sympathisiert und sich vom Primat der Sorge um sich abwendet, um das menschliche Leben ganz und gar *vom Anderen her* zu deuten, bleibt also im Spiel, was man den existenzialen Sinn menschlichen Daseins genannt hat. Levinas weiß: auch ein aus unvordenklicher Ferne uns erreichender Anspruch des Anderen muss in einem endlichen, leibhaftigen Leben gehört und realisiert werden. Aber er bestreitet, dass dieses Leben sich ontologisch nur um sich selbst drehen muss, wie es den Anschein hat, wo Heidegger schreibt, es gehe dem Dasein in seinem Sein um sich (oder um dieses) selbst. Ohne im Geringsten zu einem »Existenzdenken von gestern«[54] zurückkehren zu wollen, anerkennt Levinas, der alles andere als ein Existenz- oder gar Lebensphilosoph sein wollte, dass auch ein Dasein vom Anderen her der »Bewährung durch ein Leben« bedarf, vielleicht in der kynischen Lebensform eines »Reisenden ohne Gepäck«, der seine Heimat im Draußen hat und weiß, dass »nirgends ein Bleiben« ist.[55]

Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, wie unbefangen Foucault seine Ästhetik der Existenz ohne Umschweife auf den Vorrang der Sorge um sich bezieht. Ausdrücklich erklärt er: »Die Sorge um die anderen ist nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist.«[56] Daraus scheint zu folgen, dass in der Selbst-Sorge zunächst nur jede(r) mit sich selbst und mit der vorbildlosen Gestal-

---

Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [*Gesamtausgabe Bd. 61*], Frankfurt/M. 1985, 82 zur transitiv-intransitiven Zweideutigkeit des Begriffs Leben.

54 E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991, 87.

55 Was man zweifellos nicht einfach auf entsprechende Wendungen in der Mystik (die sich noch bei R. M. Rilke finden) zurückführen oder allzu wörtlich nehmen sollte. Im »Draußen« einer radikalen Exteriorität jedenfalls lebt man doch nicht schon deshalb, weil man kein Obdach hat. Vgl. ebd., 117, 156, 169 f.; sowie M. Foucault, *Das Denken des Draußen*, in: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 130–156; Vf., *Auf der Spur einer ›nomadischen Wahrheit‹ richtigen Lebens: Maurice Blanchot und die Geschichte menschlicher Welt-Fremdheit*, in: M. Gutjahr (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot*, Würzburg (i. V.).

56 Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich*, in: S 4, 884.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung des eigenen Lebens beschäftigt ist, die man sich am besten analog zur Arbeit an einem ästhetischen Objekt vorzustellen hätte. Worum drehen sich aber diese Selbst-Sorge und diese Arbeit? Foucault gibt immer wieder die Antwort: darum, »ein Anderer« zu werden, denn das Schlimmste wäre, *derselbe* zu bleiben, der man bereits ist, d.h. in seiner *Selbigkeit* zu verharren. Und diese Gefahr, so meinte er, beschwören auch sämtliche dialektischen Theorien der Erfahrung herauf, die uns nur lehren, wie wir nach allen möglichen Umwegen doch nur wieder zu uns selbst zurückkehren.[57] Von einer *immanenten Veranderung des Selbst*, das sich selbst ›wie ein Anderer‹ begegnet, und von einer selbst von Dialektikern in Rechnung gestellten *unaufhebbaren Negativität der Erfahrung* nimmt Foucault keine Kenntnis. Ebenso wenig übrigens wie Richard Rorty, den die gleiche Sorge umgetrieben hat: wie es zu vermeiden ist, derselbe zu bleiben. Wie schon die Romantiker, so bietet auch Rorty eine angeblich vor allem im Ästhetischen beheimatete Sensibilität auf, die dieser Gefahr begegnen können soll[58], wohingegen Foucault mit allen Formen der Erfahrung liebäugelt, die zu versprechen scheinen, »Andere« aus uns zu machen, sofern wir nicht schon verandert sind.

Der besonders durch Foucault bekannt gewordene Begriff der Ästhetik der Existenz unterläuft vor diesem komplexen Hintergrund die Potenziale, die die seit der Romantik sich abzeichnenden Interferenzen zwischen dem Ästhetischen und dem Existenziellen erkennen lassen. Am auffälligsten ist, wie sich Foucault, der sich zu Heidegger als seinem wichtigsten Bezugsautor bekennt, mit einem schlichten, nämlich existenziellen Begriff der Sorge begnügt, der besagt, in unserem Leben gehe es vorrangig um uns selbst und um die Gestaltung des eigenen Lebens. Das ist eine kontingente und, wie es scheint, auch arbiträre Festlegung, für die ein tieferer Grund nicht erkennbar ist. Alternativen lassen sich ohne Weiteres vorstellen, die in einer irreduziblen Pluralität von sog. Lebensentwürfen Gestalt annehmen können. Warum sollten nicht Andere oder etwas Anderes als wir selbst Vorrang haben? Und wird der Begriff des Anderen nicht sonderbar verkürzt, wenn man von der Befürchtung ausgeht, derselbe zu bleiben, also in schierer *Selbigkeit* zu verharren, statt die

57 M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

58 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst-Sorge im Sinne einer Philosophie der *Selbstheit* zu entfalten, der immer schon eine unaufhebbare Alterität innewohnt?

Welchen Zuschnitt müsste eine Ästhetik der Existenz aber haben, wenn man diesen Begriff im Sinne eines im Modus des Selbstseins gelebten Lebens versteht, das ontologisch gar nicht ohne seine Affizierbarkeit durch eine sei es innere, sei es ihm von außen widerfahrende Alterität vorstellbar ist? Auf jeden Fall müsste in einem solchen Neuansatz das fast neurotisch anmutende Motiv einer solchen Ästhetik weitgehend entfallen, unbedingt ein Anderer werden zu wollen, wenn sich gar kein Selbst denken lässt, das nicht schon in sich, im Verhältnis zu Anderen und zur Welt verandert ist bzw. existiert. Aus dem in der Philosophie des Selbst immer wieder erbrachten Nachweis solcher Veranderung folgt zum Mindesten, dass wir ontologisch gar kein derart auf sich selbst zurückgeworfenes Leben führen bzw. führen müssen, wie es Foucault als vorgegebenes (und dann als zu überwindendes) ausgibt.[59] Vielmehr erscheint nun ein solches Leben eher als Schwund- oder Reduktionsform einer Existenz, die wie ein offenes Haus immer schon Dimensionen der Alterität beherbergt, welche unmittelbar die Frage betreffen, worum es in ihr geht. Zu sagen: *nur* oder *vorrangig* um mich selbst, bedeutet, von einer ursprünglichen Verflechtung von Selbst- und Ander(s)heit *abzusehen*, die in dieser Hinsicht zumindest keine eindeutige Antwort zulässt. Wenn das aber so ist, verbietet es sich, einfach festzulegen, worum sich die Selbst-Sorge dreht. Vielmehr werden die Spielräume des Antwortens auf diese Frage zu einer echten Herausforderung des Geschehens unserer Existenz selbst. Sie wirft also in sich selbst das Problem auf, worum es in ihr geht; aber nicht in einer *splendid isolation*, in der das Selbst nur noch ein Gespräch mit sich selbst darüber führen könnte, sondern in Beziehungen zu sich, zu Anderen und zur Welt, die jene Frage immer schon als Antwort auf diese Beziehungen zu verstehen erlauben.

Revidiert man derart den Begriff der Existenz, kommt dann nun auch eine andere Auffassung des Ästhetischen in Betracht, die sich nicht auf die nach dem Vorbild eines Kunstwerks gedachte Gestaltung des eigenen Lebens umwillen eines eigentümlich leeren ›Anderswerdens‹ beschränkt? Um einer Antwort auf diese Frage wenigstens einen Schritt näher zu kommen, wende ich mich im Fol-

59 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 10. Abhandlung.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genden von Foucaults Ästhetik der Existenz ab und noch einmal der Geschichte des Ästhetischen in der Moderne zu, um zu ermitteln, ob sie auch für einen alteritätstheoretisch revidierten Begriff der Selbstheit fruchtbar zu machende Potentiale in sich birgt.

3. Existenzielle Herausforderung des Ästhetischen

Das ästhetische Denken, so wie es in der Moderne zur Geltung gekommen ist, ist durch eine Reihe von Inversionen gekennzeichnet, die seinen Sinn von Anfang an derart in Frage gestellt haben, dass der Eindruck entstehen konnte, es habe seinen Gegenstand verfehlt und es habe dieses Verfehlen nur dadurch aufdecken können, dass es sich gegen sich selbst gewandt und seine modernen Ursprünge wieder verworfen hat. Wird mit Baumgartens Definition der sinnlichen Erkenntnis als *gnoseologica inferior*[60] nicht von Anfang an der ursprüngliche, weite Begriff der *aísthesis* verfehlt, der es erlaubt hätte, dem Ästhetischen auch in *nicht-epistemischen* Formen auf die Spur zu kommen – und zwar gerade auch solchen, die weder in einem objektiven Geschmack noch auch in einem ausdifferenzierten System der Kunst aufzuheben sind, das ohnehin am Ende zu sein schien (wenn wir Hegel folgen[61])? Lief das romantische Verlangen nach einem »poetischen Leben« nicht gerade auf solche, gelebte Formen der *aísthesis* hinaus, d.h. auf ästhetisch inspirierte Lebensformen, die nur auf individuellen und experimentellen Wegen Gestalt annehmen und nur infolge dieses »Endes«, jenseits einer Verpflichtung auf die Darstellung des Absoluten, haben zur Geltung kommen können? Hat dieses Verlangen nicht eine *ästhetische Leidenschaft*, d.h. ein anarchisches *páthos*[62] der Suche nach Artikulati-

60 A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik* [1750/58], Hamburg ^{2}1988 (§ 1), 2.

61 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13*, 25.

62 Mit der Anknüpfung an diesen Begriff markiere ich lediglich ein Desiderat der Forschung, das sich in die Frage fassen lässt, ob nicht das Ästhetische vom Widerfahrnischarakter einer Leidenschaft her zu verstehen ist, die ursprünglich keineswegs auf ästhetische Erkenntnis, ästhetisches Urteil, das Schöne und die Kunst beschränkt zu denken ist. Das ließe sich mit vielfältigen Hinweisen untermauern, die ästhetischen Selbstzeugnissen zu entnehmen sind. Dass diesen allerdings nicht ohne Weiteres Beweiskraft zukommt, versteht sich von selbst. Man denke nur an Paul Cézannes Credo, er wolle sich »an die Augen

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on, Ausdruck, Darstellung und Repräsentation umwillen eines wirklich *lebbaren* Lebens freigesetzt und damit – statt einer »Ästhetik der Existenz« – eine *existenzielle Ästhetik* hervorgebracht, die sich weder in ästhetischer Erkenntnis noch im ästhetischen Urteil oder gar in ›der‹ Kunst als Form eines objektiven bzw. absoluten Geistes (oder einer Logik des Kunstmarktes) erschöpft?[63] Woraus, wenn nicht aus einer solchen ästhetischen Leidenschaft entspringt überhaupt die schier unerschöpfliche Kraft eines Lebens[64], dessen Endprodukte schließlich der Kulturindustrie und der Vermarktung zum Opfer zu fallen drohen – vor der sie auch ihre quasi sakrale Würdigung in Pinakotheken, Staatsgalerien, Konzertsälen und Nationaltheatern nur mehr schlecht als recht bewahrt?[65]

So von einer existenziellen, zur Angelegenheit ›gelebten Lebens‹ selber werdenden Ästhetik zu sprechen, legt freilich erneut alle Missverständnisse nahe, die aus der sattsam bekannten Polysemie des Ästhetischen unausweichlich folgen, solange wir nicht über bessere Begriffe verfügen. Ästhetisch im weitesten Sinne ist alles Sinnliche

---

verlieren« – so, dass die Landschaft »sich in ihm« denke, an Paul Gauguins »Ergriffenheit«, an Vincent Van Goghs Bekenntnis, eine Sache nicht entbehren zu können, die stärker als er war, wie er meinte, und sein »wirkliches Leben« ausmachte. Vgl. W. Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Reinbek 1986, 17, 19, 27, 30.

63 Auch Hegel kennt jenes *páthos* (*Vorlesungen über Ästhetik I*, 302). Aber wenn er sagt, es bilde die »echte Domäne« einer Kunst, die die »Not des Lebens« schon beseitigt habe, um das »unvergänglich Menschliche« als »absoluten Gehalt« anschaulich zu machen (ebd., 333; *Vorlesungen über Ästhetik II*, 238 f.), so zeigt er damit, dass es für ihn nur als Vorstufe einer im Kunstwerk aufzuhebenden negativen Lebendigkeit in Betracht kommt. Davon kann keine Rede mehr sein, wenn das Kunstwerk stets auch als scheiternde Darstellung und als Darstellung eines existenziellen Scheiterns begriffen wird. Sind nicht für Cézanne Malen und Sterben in diesem Sinne zusammengefallen? Vgl. P. Cézanne, *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe*, Mittenwald 1980, 76.

64 Zum Begriff einer mit J. G. Herder aisthesiologisch reinterpretierbaren Kraft, die gerade nicht Ausdruck des Vermögens oder des Erkennens eines Subjekts ist, das sich souverän ihrer bedienen könnte, vgl. C. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 2008, 8 f., 84. Ob nun gerade Foucault dazu beigetragen hat, die Vorstellung von einem solchen Subjekt grundlegend zu revidieren, indem er aufgezeigt hat, wie es aus Praktiken der Unterwerfung hervorgehen kann, ist allerdings fraglich (vgl. ebd., 42 f.).

65 Zu diesem Missverhältnis vgl. die instruktive Studie von L. Hyde, *The Gift. How the Creative Spirit Transforms the World*, Edinburgh 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und der Prozess der Wahrnehmung[66] bis hin zu Formen politischer Sensibilität, die auf ›Differenzen‹ aufmerksam macht. Als ästhetisch verstehen sich aber auch Programmatiken der Bewahrung des Sinnlichen (vor dessen angeblich bevorstehender Verkümmerung) und der differenzempfindlichen Sensibilisierung bis hin zu Bemühungen um eine Kultur der Aufmerksamkeit.[67] Als ästhetisch gilt sodann das als schön Beurteilte, was (möglichst ›erlesenen‹) Geschmack hat oder verrät. Als ästhetisch geht nicht selten aber auch alles durch, was sich in der Sorge um einen als Stil manifestierten Geschmack erschöpft, gar keinen anderen Lebensinhalt zu kennen scheint und am Ende in der ästhetischen bzw. hübschen oder auch *coolen* Ausstaffierung eines nur äußerlich ›schönen‹ Lebens verkümmert, das sich an überall käuflich zu erwerbenden Vorbildern eines gewissen *lifestyles* orientiert, der beweist, *wie* man – schöner und dadurch besser als andere[68] – lebt (aber nicht warum, für wen, wofür, wogegen…). Hier ist ein Ästhetizismus nicht weit, für den *alles* zur ästhetischen Frage und Angelegenheit wird – am Ende auch die »Wirklichkeit im ganzen«[69], die, wenn sie von sich aus ästhetisch ›ist‹, allerdings nicht mehr *ästhetisiert* werden kann. Als ästhetisch gilt darüber hinaus schlicht alles, was ›Kunst‹ ist, sein soll oder was dafür gehalten wird. Im Gegensatz zu einer Ghettoisierung des Ästhetischen in der Kunst[70] soll aber auch all das als ästhetisch gelten dürfen, was

66 Vgl. W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ^{4}1995, 109, 150 [=ÄD]. Hier wird die Verengung des Ästhetischen aufs Schöne programmatisch rückgängig gemacht im Rekurs auf die aristotelische *aísthesis*, die mit einem sehr weiten Begriff der Wahrnehmung verknüpft wird. Letzterer aber läuft Gefahr, einer Trivialisierung zum Opfer zu fallen, wenn er auf ein sinnliches »Erfassen von Sachverhalten« beschränkt und so (zumindest auf den ersten Blick) die ganze Phänomenologie *originärer Sinnbildung* übersprungen wird. Vgl. die von Merleau-Ponty inspirierte Studie von G. Boehm, *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1988, 28 ff., 55, 133.

67 Das Spektrum der hier in Frage kommenden Positionen reicht von Georg Simmels Begriff der Differenzempfindlichkeit über die bekannte »Politik der Differenz« (Iris M. Young, Seyla Benhabib u. a.) bis hin zu einer »Ökonomie der Aufmerksamkeit« (Georg Franck) und zu Jacques Rancières politischer Ästhetik eines doppelsinnig geteilten Sinnlichen (*partage du sensible*).

68 Darauf stellt v. a. P. Bourdieu ab in: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt/M. 1987.

69 W. Welsch, *Das Ästhetische – eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?,* in: ders., I. Frenzel (Hg.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München 1993, 13–47, hier: 13.

70 Vgl. ebd., 32.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich als *ästhetisierbar* erweist. Dergleichen kann es trivialerweise nur geben, wenn nicht immer schon alles ästhetisch *ist*. Ästhetisierung soll lt. Welsch bedeuten: »*Nicht-Ästhetisches wird ästhetisch gemacht*«[71] – oder, wenn das nicht restlos gelingen will bzw. kann[72], Nicht-Ästhetisches wird als Ästhetisches wenigstens ausgegeben und verkauft. So kann man bekanntlich selbst mit Kriegen verfahren.[73] Schließlich begegnet uns das Ästhetische in der Form von Theorien der Wirklichkeit, denen zu entnehmen ist, wir lebten heute, vor allem dank einer Vielzahl neuartiger Technologien, in einer nur noch medial vermittelten, quasi simulierten Welt, die sich als grenzenlos ästhetisch modellierbar erwiesen habe.[74] ›Ästhetisch‹ bedeutet hier (bloß negativ): Verzicht auf jeglichen Anspruch der Angemessenheit an Anderes, ohne objektive Referenz, ohne letzte Fundierung im Wahren, Richtigen oder Guten.

So treiben Theorien des Ästhetischen die Ästhetisierung bis zu einem Punkt voran, wo sie auf keinerlei Widerstand mehr zu treffen meint, weil im Allgemeinen »alles ästhetisch« verfasst erscheint, so dass im Besonderen nichts mehr als ästhetisch in Betracht kommt (ÄD, 19 f., 37, 43). Am Ende hilft gegen eine umfassende bzw. alles durchdringende ›globale‹ Ästhetisierung nur noch eine mehr oder weniger gewaltsame Anästhetisierung, die das Ästhetische allein noch scheint davor bewahren zu können, sich durch seine eigenen Triumphe aufzuheben und zu zerstören. So könnte es sich ironischerweise herausstellen, dass die Theorie des Ästhetischen selbst in eine Apologie der Anästhetisierung umschlagen muss, wenn ihr eigener Gegenstand ihr über den Kopf wächst – so als hätte sie genug vom Ästhetischen, vom Schönen, von der Kunst oder von

71 Ebd., 23.

72 Der »Generalbefund Ästhetisierung« müsste allerdings mit einer Vielzahl heterogener transitiver Begriffe in Verbindung gebracht werden, die spezifisch moderne Transformationen sozialer Lebensformen anzeigen, u. a. die Individualisierung, Temporalisierung, Ökonomisierung, Technisierung etc.

73 Ungeachtet dessen ist auch von einer falschen Ästhetisierung die Rede, und zwar mit Blick auf Erlebnisse, die in Wahrheit gar keine seien; ebd., 15.

74 Ob das beweisbar ist, erscheint allerdings als zweifelhaft. Verfügt etwa die Soziologie überhaupt noch über Methoden, die derart generalisierte Beobachtungen stützen könnten?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer restlosen Ästhetisierung, die sich am Ende selbst aufzuheben droht.[75]

Welchen Sinn des Ästhetischen (dessen Vieldeutigkeit diese *tour de force* gewiss nicht ausschöpft) muss nun eine *existenzielle Ästhetik* in Anspruch nehmen – und ohne welche Bedeutungen kann sie bestens auskommen? Wie angedeutet *pathisch*, nämlich von einer ästhetischen Leidenschaft der Artikulation, des Ausdrucks, der Darstellung und der Repräsentation her begriffenes Leben, dem es in der Form, die es annimmt, existenziell um dessen Lebbarkeit[76] geht, steht dem alten Sinn der *aísthesis* zweifellos am nächsten, insofern es sich ohne Weiteres mit dem *páthos*- oder Widerfahrnischarakter dessen verknüpfen lässt, was jenseits indifferenter sinnlicher Gegebenheiten zur Artikulation herausfordert.[77] Gerade der modernen Begründung der Ästhetik durch Baumgarten steht ein solcher Begriff des Widerfahrnisses als *dýnamis* einer ästhetischen Leidenschaft jedoch nicht zur Verfügung. Wie auch Kant deutet sie das Pathische als *Pathologisches*, in dem wir niemals frei sein können.[78] Dagegen erlaubt es der Begriff einer *pathischen aísthesis* diese Leidenschaft in einem nicht-privativen Sinne zu denken. Ohne diese Leidenschaft hätten wir überhaupt nichts ästhetisch darzustellen (sei es auch im Modus des Widerrufs seiner Darstellbarkeit). Nur dank einer solchen Leidenschaft, die sich sinnlich entzündet, aber keineswegs auf eine inferiore Erkenntnisart beschränkt ist, suchen wir nach einer Form, in der wir ihre ungebärdige Energie auffangen und in einem wie auch immer beschränkt freien Leben fruchtbar machen können – sei es auch im Leben eines Psychotikers, einer ästhetischen Dilettantin, eines Amateurs, einer Außenseiterin, eines Ausgeschlossenen, von dessen Hinterlassenschaft der Kunstmarkt nach seinem Tode profitiert, oder auch einer Künstlerin im üblichen Sinne des Wortes,

75 Zum Anästhetischen als »Gegenwehr« vs. als von Anfang auch zur Ästhetisierung *gegenläufig* und immanent *im* Ästhetischen Wirkenden vgl. ÄD, 16, 31.

76 In der Sozialphilosophie Judith Butlers taucht dieser Begriff als *livability* auf.

77 Im beschränkten Rahmen dieses Beitrags muss ich diese zweifellos ›steile‹ These ohne weitere Diskussion stehen lassen, verweise aber auf die reichhaltigen, an dieser Stelle zu berücksichtigenden Differenzierungen des *páthos*-Begriffs bei Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion*, 15 f.

78 Dass die sog. »unteren Erkenntnisvermögen« deshalb der vernünftigen Lenkung (aber keiner »Gewaltherrschaft«) bedürfen, daran lässt Baumgarten keinen Zweifel (*Theoretische Ästhetik*, § 12).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der ihre ästhetische Leidenschaft zum wichtigsten *Anliegen* oder zum Sinn ihres (in diesem Falle gerade nicht in einem *Wozu* sich erschöpfenden) Lebens wird, so dass es im Ganzen die Gestalt einer ästhetischen Lebensform annimmt.[79]

Das ist freilich nicht mit einer Ästhetik der Existenz à la Foucault zu verwechseln, die im ausdrücklich »technologischen« Modell einer *technē* der Existenz zugleich eine Verfügbarkeit dessen suggeriert, was die Form eines *Werkes* annehmen soll – nämlich die des eigenen Lebens als eines scheinbar *herstellbaren* Kunstwerkes. Nichts dergleichen kann eine ästhetische Leidenschaft versprechen, der das Verlangen nach Artikulation sinnlicher Erfahrung, nach Ausdruck, Darstellung und Repräsentation widerfährt, so dass sie *darüber* niemals souverän zu verfügen vermag.[80]

---

79 So machen sich zwischen ästhetischer Erfahrung, ästhetischen Lebensformen (in denen diese Erfahrung ihrerseits zu einer zentralen Angelegenheit bewusst ›gelebten‹ bzw. ›geführten‹ Lebens wird), den Formen institutionalisierter Kunst und dem Schönen als vermeintlichem Inbegriff des Ästhetischen Risse und Brüche bemerkbar, die kaum mehr beseitigt werden können – und auch nicht beseitigt werden sollten. Andernfalls würde man auf die harmonistische Programmatik einer »ästhetischen Erziehung« (F. Schiller) zurückfallen, die darauf hinaus liefe, »durch die Gestaltung des Lebens als Kunst die Schönheit zu leben« (R. Shusterman, *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1994, 60). Im Gegensatz zu einer derart überzogenen Ästhetik der Existenz erlaubt es der wesentlich zurückhaltendere Ansatz einer existenziellen Ästhetik, (a) die Vielfalt der Quellen ästhetischer Erfahrung, (b) die ebenfalls vielfältigen Lebensformen, in denen sie zu einer ›leidenschaftlichen‹ Angelegenheit werden (ohne das Leben je darin aufgehen lassen zu können), (c) die heterogenen, keineswegs mehr durchweg ›schönen‹ Künste, an die diese Lebensformen mehr oder weniger Anschluss finden, (d) und das Ästhetische, das sich längst nicht mehr mit dem Inbegriff des Schönen identifizieren lässt, zu unterscheiden und das derart Unterschiedene differenziert zu korrelieren, statt mit einer fragwürdigen und womöglich gewaltsamen Synthese in einem Begriff zu liebäugeln, der auf eine *Identität von Leben und Kunst* hinauszulaufen droht.

80 Insofern eröffnet sich hier ein Ausweg aus der eingangs skizzierten, schlechten Alternative, die das *Wie* des Lebens einfach an die Stelle der Frage nach dem *Wovon* (oder *Woher*) und *Wohin* (oder *Wozu*) des Lebens setzt. Genau das suggeriert Foucault aber: dass die Ästhetik der Existenz dort zum Zuge kommt, wo das archäologisch-teleologische Fragen nach dem Sinn des Lebens aufhört oder unfruchtbar wird. Auch die gegen Foucault gerichtete Erinnerung an eine *praktische, nicht technisch-poietische* Verfasstheit menschlichen Lebens lässt häufig noch übersehen, was hier als pathische Quelle seiner Leidenschaftlichkeit ins Spiel gebracht wird.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Münzt man den zweifelhaften Begriff der Ästhetik der Existenz wie angedeutet in den Begriff einer existenziellen Ästhetik um, so ergibt sich daraus folglich eine Reihe von radikalen Revisionen, deren Tragweite hier nur anzudeuten ist. – Der eigentliche Brennpunkt einer existenziellen Ästhetik ist nicht (wie in einer Ästhetik der Existenz) die Sorge um sich selbst und darum, aus sich selbst eine Art Kunstwerk zu machen, sondern das *páthos* einer *aísthesis*, in der sich das Verlangen nach Artikulation, Ausdruck, Darstellung und Repräsentation des pathologisch Erfahrenen entzündet. Das Erfahrene als solches reduziert sich keineswegs auf Formen sinnlicher Erkenntnis; es erfordert vielmehr eine breit angelegte Phänomenologie der Wahrnehmung als derjenigen Dimension der Erfahrung, in der sich uns allererst etwas zeigt – sei es auch als unserem physischen oder epistemischen Zugriff Entzogenes, das aber gerade als eine solche Gegebenheit zur Aufgabe ästhetischer Artikulation und Darstellung wird. Im Gegensatz zu einer Ästhetik der Existenz, die suggeriert, das ganze (und vorrangig das eigene) Leben müsse zum ›Gegenstand‹ einer Ästhetisierung werden, kommt der Ansatz einer existenziellen Ästhetik mit der weit bescheideneren Grundannahme aus, die skizzierte ästhetische Leidenschaft inspiriere ein Leben, das sich sehr wohl auch um Anderes und um Andere drehen kann. Auch der Kranken, dem Laien, den Dilettanten ist diese Leidenschaft nicht abzusprechen, selbst wenn sie nicht das Leben im Ganzen derart bestimmt, dass es gerechtfertigt wäre, es insgesamt als eine ästhetische Lebensform einzustufen.[81]

Um eine solche Lebensform handelt es sich erst dann, wenn die ästhetische Leidenschaft, die pathische *aísthesis,* zu deren hauptsächlichem Anliegen wird. Auch dann aber geht niemals das Leben als Ganzes in seiner Ästhetisierung auf; selbst dann nicht, wenn sich ein Künstler, der sich ›professionell‹ auf sein Tun versteht, ihr rückhaltlos verschreibt. Selbst dann bleiben Strukturen gelebter Normalität eines alltäglichen Lebens erhalten, die von dieser Leidenschaft nicht restlos zu absorbieren sind (wenn das Leben nicht zerstört werden soll). Diese Leidenschaft ist im Übrigen in keiner Weise darauf festgelegt, gleichsam monomanisch nur das Pathos des eigenen Selbst

81 Insofern handelt es sich bei der Rede von einer ästhetischen Lebensform stets nur um eine *akzentuierende* Bestimmung. Sie benennt eine zentrale, besonders virulente (aber nicht die alleinige, durchgängig vorherrschende oder gar ausschließliche) Angelegenheit, um die sich diese Lebensform dreht.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu zelebrieren, um die Lebbarkeit und das Recht des eigenen Lebens zu verteidigen. Ästhetische Lebensformen können sich in Formen ästhetischer Zusammenarbeit manifestieren, in denen ästhetische Herausforderungen, der Kampf um ein lebbares Leben, um das Recht, ein eigenes Leben zu führen, oder auch die Ziele ästhetischer Praxis wenn nicht zur Deckung kommen, so doch interferieren. Was in der einzelnen ästhetischen Freundschaft (wie etwa derjenigen zwischen Jacob A. C. Pissaro und Paul Cézanne), im mehr oder weniger exklusiven Bündnis (wie dem *Blauen Reiter*), der professionellen Kooperation (wie im *Bauhaus*) oder in der anarchischen (anti-)politischen Aktion (wie im Situationismus) im Einzelnen zutrifft, bleibe dahingestellt.

Jedenfalls geht überall die existenzielle Ästhetik ihrer Entäußerung und Objektivierung in Formen ›der‹ Kunst voraus, der sie oft genug zum Opfer fällt. Das bedeutet nicht, dass die Kunst bzw. die Pluralität der nicht mehr schönen Künste mit ihren diversen Märkten grundsätzlich als Entfremdung einer ursprünglich reinen ästhetischen Leidenschaft begriffen werden müsste. Aber gewiss kann ›die‹ Kunst nicht länger mit der Aura ursprünglicher Ins-Werk-Setzung einer zunächst ästhetisch erschlossenen, dann wahrnehmbar zu machenden Wahrheit ausgestattet werden, wie es ein idealistischer Kunstbegriff manchen nach wie vor nahelegt.[82] Man muss dem ästhetischen Leben, das von der An-Archie der pathischen *aísthesis* her zu begreifen ist, keine fragwürdige Ungeschichtlichkeit und Autonomie attestieren, wenn man es nicht als immer schon in ›die‹ Kunst eingefügt begreift. Gewiss fungiert ästhetische Praxis niemals ganz und gar außerhalb der Kunstgeschichte; auch dann nicht, wenn sie sich nur noch polemisch gegen sie auflehnt (wie sie es nach der Überzeugung André Malraux' immer und unvermeidlich zu tun muss[83]). Aber sie kann auch niemals ganz und gar Teil einer (womöglich nach dem Vorbild des sogenannten objektiven Geistes begriffenen) Kunst sein, wenn sie in der An-Archie eines Lebens anhebt, das im häufig bis zur Besessen-

82 Vgl. M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Vorlesungen, Frankfurt/M. 1989.

83 Malraux, *Stimmen der Stille*, 346.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit geführten Kampf um seine – niemals garantierte[84] – Lebbarkeit und um sein Recht stets von Neuem in einer »Kunst des Anfangens« sich finden und bewähren muss.[85]

Der pathisch grundierte *Logos der ästhetischen Welt*, von dem Maurice Merleau-Ponty in Anlehnung an Edmund Husserl sprach, ist keine universale Vernunftordnung, die die Inspiration jedes Einzelnen auf Gedeih und Verderb dazu zwingen würde, sich innerhalb ihrer zu bewegen.[86] Er nimmt es keinem Einzelnen ab, jenen Kampf auf eigene Rechnung zu führen[87], in der Singularität einer individuellen, mit nichts verrechenbaren Existenz, die aber, Kierkegaard und Foucault zum Trotz, keineswegs ontologisch dazu verurteilt ist, sich nur um sich selbst zu drehen.[88] Hat nicht gerade Merleau-Ponty die eigentliche Offenheit der *aísthesis* und deren Inspiration von

84 Und nicht selten durch den Kampf um ästhetischen Ausdruck wiederum verbaute Lebbarkeit… Vgl. P. Nizon, *Van Gogh in seinen Briefen*, Frankfurt/M. 1977, 350, 370.

85 G. Regel, *Das Phänomen Paul Klee*, in: P. Klee, *Kunst-Lehre*, Leipzig 1987, 5–34, hier: 5. Mit Malraux muss man sich in der Tat fragen, ob es überhaupt Künstler geben kann, für die Kunst und Leben im Besessensein von ihr nicht weitgehend zusammenfallen (*Stimmen der Stille*, 66, 296) – auch wenn sie nicht, wie von unheilbarer Krankheit befallen, nur nach einem – letztlich unmöglichen – Ausdruck für den Tod suchen (ebd., 398). Immer handelt es sich um ein unabsehbares Suchen, ohne zu wissen, wohin es führt, und ohne die geringste Aussicht, in einem vollendeten Werk den »Anruf« zum Verstummen zu bringen, von dem eine ästhetische Lebensform ihre Inspiration empfängt (vgl. ebd., 294, 403 f.). Vgl. A. Reinhardt, *Kunst-als-Kunst*, in: J. Claus (Hg.), *Kunst heute*, 81 ff.

86 M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 52–59.

87 Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, 87, 93; R. M. Rilke, *Briefe über Cézanne*, Frankfurt/M. 1983, 15, 34, 55, 118.

88 Allzu schematisch, scheint mir, teilt Kierkegaard die ästhetische und die ethische Begeisterung auf (vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift 2*, 96). Ihm zufolge ist ein Individuum, »das sich wegwirft, um etwas Großes zu leisten, […] ästhetisch inspiriert«; wenn es dagegen »alles aufgibt, um sich selbst zu retten«, sei es ethisch inspiriert. So wäre die ethische Inspiration nur Ausdruck einer auf sich zentrierten Selbst-Sorge und die ästhetische Inspiration würde sich niemals um ein wirklich lebbares Leben drehen. Beides halte ich für einseitig und insofern für falsch. Die ästhetische Inspiration steht niemals in der souveränen Verfügung eines ästhetischen Subjekts, auch dann nicht, wenn dieses im Ästhetischen nach Möglichkeiten eines lebbaren Lebens sucht (und sich nicht einfach ›wegwirft‹). Dennoch kann sie einer ethischen Inspiration zugutekommen, auf die sie andererseits nicht reduzierbar ist und die sich ihrerseits keineswegs nur um dieses Subjekt drehen muss.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer ursprünglichen Abwesenheit her begründet, die sich inmitten unserer Erfahrung bemerkbar mache?[89]

Levinas konnte genau hier anknüpfen, indem er in dieser, selbst die Intimität des gegenseitigen Händedrucks unterwandernden Abwesenheit die Spur des Anderen glaubte entziffern zu können.[90] Ob er damit ›richtig‹ lag, kann hier ebenfalls dahingestellt bleiben. Immerhin fordert sein Deutungsvorschlag aber energisch dazu auf, das auch von Foucault noch bediente Vorurteil zu überprüfen, das ästhetische Leben könne in der Ontologie eines um sich besorgten Lebens (oder »Daseins«) aufgehen. Gegen Levinas wäre umgekehrt einzuwenden, dass auch eine von der Abwesenheit des Anderen inspirierte *aísthesis*, die die Vorherrschaft der Sorge um sich durchkreuzen mag, auf diese Weise nicht ohne Weiteres in eine ethische Inspiration unseres Leben münden muss. Ebenso wenig muss sie bewirken, dass eine ästhetische Leidenschaft zum zentralen *Inhalt* einer entsprechenden Lebensform wird, in der Künstler:innen jeglicher Couleur schließlich auch lebenslang um ihr *Können* ringen – selbst wenn sie keinerlei Wert darauf legen, sich mit ihren Resultaten im Ghetto des institutionalisierten ›Schönen‹ gefangennehmen zu lassen, wo man sie nicht selten ausstellt, als handle es sich um eine Art Botanik des menschlichen Ausdrucks, um sie dann im doppelten Sinne des Wortes zu verkaufen.

89 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 208.

90 E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55, hier: 52; sowie Levinas, *Außer sich*, 136 f. In den Deutungen des Händedrucks überkreuzen sich gewissermaßen auch die Ansprüche einer ethischen und einer phänomenologischen Aisthesiologie. Levinas bezweifelt, ob die Phänomenologie, so wie Merleau-Ponty sie entfaltet hat, je auf ein »wirkliches Außerhalb« stößt (ebd., 55, 87). Der gleiche Zweifel richtet sich gegen Kierkegaard (ebd., 77, 105, 107, 152). Levinas würde sich im Übrigen gewiss nicht einer Überschätzung des Ästhetischen anschließen, zu der Merleau-Ponty m. E. neigt, wenn er in der chiasmatischen Erfahrung der Überkreuzung von Berührendem und Berührtem (bzw. von *sentant* und *sensible*) bereits alle Probleme der Malerei sich ankündigen sieht und wenn er nach diesem Vorbild auch die Beziehung zum Anderen deutet. Wenn auch diese als eine Art Sehen und dieses wiederum als ein *avoir à distance* gedeutet wird, ist unübersehbar, dass sich die Wege von Levinas und Merleau-Ponty hier trennen (vgl. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris 1964, 21, 27).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Ästhetik und Sensibilität

Eine Ästhetik der Existenz, die sich, ihrer präsentistischen Hypotheken möglichst entledigt, auf eine existenzielle Ästhetik und auf deren pathische Quellen zurückführen lässt, weckt gewiss keine überschwänglichen Hoffnungen. Im Gegenteil: sie wirft uns zurück auf die Armut eines Lebens, das auch dann, wenn es sich nicht nur um sich selbst dreht, zunächst nur sich und die nicht selten verzweifelte Suche nach nicht schon erschöpften, nicht bloß zu wiederholenden Ausdrucksmöglichkeiten hat, um im Verlangen nach ästhetischer Artikulation in wie auch immer gelingenden oder misslingenden Formen von neuem zu erkämpfen, was niemals garantiert ist: die *Lebbarkeit* dieses Lebens.

Dass es in diesem Kampf keineswegs nur um die Sorge um sich geht, enthüllt gerade die moderne Geschichte der Sensibilität, die Susan Sontag von Francisco Goyas *Capriccios* her deutete.[91] Goya habe einen neuen Maßstab der Aufgeschlossenheit für das Leiden Anderer, selbst vollkommen Unbekannter eingeführt, indem er auf dem Register der Sensibilität des Publikums spielte, das sich auf diese Weise vor die moralische Frage gestellt sah, was es mit dem dargestellten Leiden zu tun hat. (Mit dieser Frage konfrontiert zu sein, muss *nicht* daraus hinauslaufen, die ästhetische Sensibilität unmittelbar zu ›moralisieren‹, sondern bedeutet zunächst nur, sie als moralisch bedeutsam ins Spiel zu bringen.)

In die gleiche Kerbe, scheint mir, schlagen (allerdings auf sehr unterschiedliche Art und Weise) Philosophen wie Adorno, Rorty, Lyotard und Welsch. Alle stimmen sie optimistisch in die Apologie einer *Kultur der Sensibilität* ein, für die sie das Ästhetische als vorrangig zuständig erklären.[92] Auf ästhetischen Wegen sollen wir im Modus der Wahrnehmung sensibel gemacht werden für das, was Andere verletzt, und für »das Heterogene«, dem es gerecht

91 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others,* New York 2003; vgl. Malraux, *Stimmen der Stille*, 93, 398. Auch hier gilt Goya als »Prophet der Sensibilität Europas« – diesmal aber nur deshalb, weil er dem »von Gott verlassenen Menschen« Ausdruck verliehen habe, nicht, weil er einer Sensibilität für den Anderen auf der Spur war.

92 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994, 16; R. Rorty, *Philosophie & die Zukunft. Essays,* Frankfurt/M. ^{2}2001, 164 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu werden gelte.[93] Das Ästhetische soll dieser Aufgabe Rechnung tragen, obwohl man ihm keine Versöhnungsfunktion mehr zutraut und ihm sogar bescheinigt, an der *Verweigerung* einer nur noch ideologischen Versöhnung negativistisch festzuhalten.[94] So wird es als Widerstandspotenzial gegen alles in Anspruch genommen, was ein arriviertes, bloß normalisiertes oder auch im emphatischen Sinne versöhntes Leben – fälschlicherweise – zu versprechen scheint. Wenigstens darin könnte Foucault mit Adorno übereinstimmen.

So läuft jedoch eine existenzielle Ästhetik Gefahr, dramatisch überfordert zu werden. Weder als vermeintlich »treueste[r] Seismograf der historischen Erfahrung«[95] noch als Quelle politischen Einspruchs lässt sie sich vereinnahmen, wenn sie zunächst um die stets prekäre Lebbarkeit eines zur ›kreativen‹ Artikulation, zum unvorhersehbaren Ausdruck, zur überraschenden Darstellung und Repräsentation aufgerufenen Lebens kämpfen muss. Insofern ist es kein Wunder, wie sehr heutige Lobreden auf eine Ästhetik der Existenz hochambivalente Symptome der Überforderung aufweisen – nicht selten mit der Tendenz, ästhetisches Leben jeglicher Verbindlichkeit zu entziehen. So plädiert Welsch für ein vielfältiges Leben im Übergang ohne Essenz und Verlässlichkeit, das in der schieren Veränderlichkeit einer immerzu prekären Existenz geradezu sein ›Gesicht‹ zu verlieren droht (ÄD, 179 ff., 186, 191) – als ob einer ästhetischen Leidenschaft verpflichtet zu sein es ausschließen müsste, einem *Selbst* zugute zu kommen, das doch in keiner Weise auf eine starre Selbigkeit festgelegt zu sein braucht.[96] So schlägt auch bei diesem Verteidi-

93 Wie fragwürdig ein solcher suggestiver Kurzschluss zwischen dem »Anderen« und dem »Heterogenen« ist, fällt selten auf; vgl. ÄD, 130, 149 ff.

94 A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno,* Frankfurt/M. 1985, 16. So weit sind wir von emphatischen Prätentionen entfernt, zu denen sich noch Malraux hinreißen ließ, als er schrieb, eine schon bei den auf Rembrandt folgenden holländischen »Kleinmeistern« nur noch »leere Welt« sei doch zu »retten« durch einen Einsamen, »der ihr als höchsten Wert die Malerei selbst gibt«; *Stimmen der Stille*, 462; vgl. ebd., 480 f., wo die moderne Einsamkeit verzweifelte Züge annimmt.

95 T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1978, 191, Nr. 95.

96 Dass sich Sensibilität und Selbstsein auch anders zuordnen lassen, habe ich an anderer Stelle, allerdings mit eher beiläufiger Berücksichtigung ästhetischer Belange zu zeigen versucht: *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ger des Ästhetischen eine Art *lifestyle*-Ästhetik durch – im Gegensatz zur Apologie einer pathisch grundierten Sensibilität, die keineswegs darauf angelegt ist, in einem äußerlich ›ästhetischen‹, unabsehbar veränderlichen und unverbindlichen Leben Gestalt anzunehmen.

Tatsächlich mobilisiert man die Potenziale ästhetischen Lebens nicht ohne Risiko. Sie sind geeignet, uns über jedes Maß hinaus zu sensibilisieren, d.h. nicht nur zu inspirieren, sondern auch (und im gleichen Zug) zu überfordern; und zwar umso mehr, wie sie unter den Druck *ästhetischer Regimes* geraten, die die Gefahr ständiger Übersensibilisierung heraufbeschwören[97], gegen die am Ende nur ein Rückzug in die Abgeschiedenheit noch hilft, wenn die eigene Sensibilität nicht durch deren notorische Überforderung ruiniert werden soll. (In diesem Sinne bekannte schon Cézanne, der gewiss ein vergleichsweise beschauliches Leben führte, sich nur in »vollständigster Abgeschiedenheit« als Maler behaupten zu können.[98]) Diese Potenziale lassen sich weder umstandslos *für* eine spezifisch moralische Sensibilität in Dienst nehmen noch auch einfach *gegen* sie in Stellung bringen.[99] Sie bleiben zutiefst ambivalent in einer Kultur, die uns ständig an den Grenzen unserer Offenheit und Aufgeschlossenheit, aber auch der Verletzbarkeit und Verwundbarkeit herausfordert und überfordert, so dass sie in Folge dessen von einer irritierenden Instabilität gekennzeichnet ist. Indem sie diese Grenzen immer wieder gewaltsam überschreitet, durchkreuzt eine solche Kultur der Sensibilität nicht nur die bis zum Überdruss normalisierte Prosa der Welt, sondern provoziert auch wütende Abwehr gegen deren Verunsicherung. Sie verspricht – nachdem alle anderen Versprechen der Moderne desavouiert scheinen – nicht nur Befreiung von allen Identitätszumutungen in einem ständigen Anderswerden, das sie ins Leere laufen zu lassen droht, sie setzt uns auch immer wieder dem Unfasslichen und dem Unfassbaren aus (ÄD, 99 f., 124) – auf die Gefahr hin, dass wir uns und unserer Kultur auf diese Weise vollkommen fremd werden. Darin liegt vielleicht die

97 Vgl. G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1988.

98 P. Cézanne, *Briefe*, Zürich 1979, 208; W. Haftmann, *Klee. Wege bildnerischen Denkens* [1950], Frankfurt/M., Hamburg 1961, 23.

99 Die Frage, wie sich ästhetische und moralische Dimensionen menschlicher Sensibilität zueinander verhalten und ob bzw. wie sie sich überhaupt differenzieren lassen, ist ein Desiderat der Forschung. Ich setze an dieser Stelle jedenfalls in keiner Weise voraus, die Sensibilität lasse sich so oder so einfach aufteilen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigentliche Virulenz *und* Ambivalenz der ästhetischen Leidenschaft: Sie zeigt, führt vor Augen, macht sichtbar oder hörbar, wie fremd wir uns (geworden) sind, in der Hoffnung aber, das werde nicht das *letzte* Wort haben.[100]

5. Schluss

Indem sie unsere Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt hat, *wie* wir (überhaupt) leben *können*, hat auch die Ästhetik der Existenz Foucault'scher Provenienz wichtige Freiheitsspielräume zur Geltung gebracht, die noch nicht deutlich erkennbar waren, solange sie jenen archäologisch-teleologischen Fragen nach dem *Woher* und *Wozu* unterworfen zu sein schienen. Doch die Frage nach dem *Wie* ist von diesen Fragen weder generell einfach abzutrennen noch auch ohne Weiteres kurzzuschließen mit einer Ontologie der Sorge um sich – so als ob aus dieser hervorgehen würde, dass es uns in unserem Leben allein oder vorrangig um die Frage gehen müsste, wie wir es zubringen, verleben, verschwenden… Ganz im Sinne von Foucaults Historisierung des Ontologischen sind wir vielmehr auf Spuren einer Abwesenheit und Alterität im Selbstsein aufmerksam geworden, die auf neue Weise zur Herausforderung dessen werden können, worum es uns in unserem Leben geht. Wir ›müssen‹ es jedoch weder unbedingt zum Kunstwerk machen noch es dem Anspruch des Anderen ohne Wenn und Aber unterwerfen. Stets ist eine auf nichts reduzierbare Freiheit des Verhaltens zu sich, zu Anderen und zur Welt im Spiel, die allerdings entscheidend von einer Sensibilisierung jener *aísthesis* profitiert, ohne die wir überhaupt nichts zu erfahren und zu denken hätten. Ohne sie kann es buchstäblich nichts *geben*, worauf wir uns beziehen könnten.[101] Die Frage ist aber, *wie*. Eine *sensibilisierte* Wahrnehmung steigert gewiss unsere Offenheit und Verwundbarkeit, indem sie inspiriert und im gleichen Zug ein im transitiven Sinne ständig *zu lebendes* Leben zu überfordern droht. Wie das möglich ist, hat die Romantik auf der Spur von Mög-

100 Vgl. Cézanne, *Über die Kunst*, 120, 124.

101 Die Frage, *gibt* es das, worauf wir uns beziehen – und in welchem Sinne (bzw. was an diesem ›es gibt‹ schon Auslegung ist, wie Nietzsche fragen würde) – tangiert die aktuelle Auseinandersetzung um das große Thema der Gabe.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeitsüberschüssen radikal in Frage gestellt, die in der saturierten Wirklichkeit einer prosaischen Welt niemals aufgehen können.[102] Aber zu meinen, darum wisse erst eine besondere Ästhetik der Existenz, die sich allzu häufig nur noch als Lebenskunst für Besserlebende präsentiert, lässt verkennen, wo die erlebte Inkongruenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit sowie zwischen Unwirklichkeit und Unmöglichkeit ihren Ursprung hat: in der pathischen Dimension eines Lebens, dessen Lebbarkeit niemals garantiert ist. Wer genug *zum* Leben hat, mag das vorübergehend vergessen, auf die Gefahr hin aber, alsbald auch *vom* Leben genug und ein zum puren Selbstzweck degeneriertes, angeblich ein für allemal »autonomes« Ästhetisches satt zu bekommen, gegen das am Ende nur noch das Gegengift der Anästhetisierung hilft. So liefert sich gerade eine Ästhetik der Existenz, die diese Konsequenz aus eigener Kraft nicht zu vermeiden vermag, einer tief greifenden Krise der Lebbarkeit menschlichen Lebens aus, an deren Sinn sie allein eine existenzielle, leidenschaftlich sensibilisierte Wahrnehmung erinnern kann. Die »Lebensgefahr [...], die das Leben *ist*«[103], liegt so gesehen keineswegs nur darin, hinauszugehen und sich einer fremden Welt rückhaltlos auszusetzen, von der man fälschlicherweise glaubt, sie beginne erst jenseits der eigenen sprichwörtlichen ›vier Wände‹, sondern auch darin, in einer entdramatisierten Ästhetik der Existenz zu vergessen, dass und wie sie auf eine ihr nicht zur Disposition stehende existenzielle Ästhetik angewiesen ist.

102 An dieser Stelle müsste man weiter denken. Gilt die Welt, in der wir leben, inzwischen nicht als gerade *durch* Möglichkeitsüberschüsse saturiert?

103 Barthes, *Wie zusammen leben*, 114.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel II

Nicht normalisierbares Leben: Aristoteles' Politik, Friedrich Schillers »ästhetische Erziehung« und Giorgio Agambens »Lebensformen«

1. Zwischen Ästhetik und Ästhesiologie: wahrnehmendes Selbst im Kampf um ein lebbares Leben (53) | 2. Lebensformen in sozialphilosophischer Perspektive (57) | 3. Aristoteles über Lebensformen (64) | 4. Giorgio Agamben und die monastischen Lebensformen des Mittelalters (66) | 5. Zu Friedrich Schillers Ästhetik (72) | 6. Lebensformen heute jenseits ihrer Normalisierung: Philosophie und Kunst (77)

Pathos muß da sein,
damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kundtun
und sich handelnd darstellen könne.[1]

1. Zwischen Ästhetik und Ästhesiologie: wahrnehmendes Selbst im Kampf um ein lebbares Leben

Schon oft ist auf den kontingenten Ursprung dessen hingewiesen worden, was heute im Allgemeinen unter dem Oberbegriff *Ästhetik* firmiert. So alt das Wort *aísthesis* ist, auf den dieser Begriff zurückgeht, so ganz neuartig konnte im 18. Jahrhundert diese Disziplin erscheinen – als ob sie überhaupt keine Vorläufer gehabt hätte. Bis heute aber ist sie radikal umstritten und ihrer Grundlagen nicht sicher. Man wirft ihr sogar vor, *von Anfang an verkannt zu haben*, worum es im Ästhetischen, das sich auf die bei Aristoteles *aísthesis* genannte Wahrnehmung gründet, eigentlich geht. Weder als Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung (Alexander G. Baumgarten) oder von der Beurteilung des Schönen (Immanuel Kant) noch als eine Philosophie der Kunst als Manifestation der »Idee« bzw. des absoluten Geistes (Georg W. F. Hegel) lässt man sie heute noch gelten, wo ein vielfach zu beobachtender »Rückzug d[er]

1 F. Schiller, *Über das Pathetische* [1793], in: *Sämtliche Werke Bd. 5*, München 1962, 512–537, hier: 512 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ästhetik auf *aísthesis*, auf Wahrnehmung« festgestellt und *verlangt* wird.[2] Verlangt wird das offenbar, weil man meint, dass Ästhetik allererst aus Wahrnehmung entspringt; und zwar, wie ich hinzufügen möchte, aus der *aísthesis* eines *wahrnehmenden Selbst*, das sich nicht denken lässt, ohne in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert zu sein, an der es so oder so leidet.[3] Keineswegs handelt es sich beim Rückgang von Ästhetik auf Wahrnehmung nur um einen Rekurs auf eine *aristotelische Aisthesiologie*, die zur Frage der Lebbarkeit eines individuellen bzw. individuierten Lebens noch kein rechtes Verhältnis erkennen lässt. Wo diese Frage zum Vorschein kommt, kann es auch nicht mehr bloß darum gehen, etwa »zu den Griechen zurück[zu]kehren«, um sich dabei auf »eine wahrhaftige Ästhetik, […], des *Berührt*-Seins, des *Pathetisch*-Seins [zu] berufen«.[4] Vielmehr kommt es nach dem durch Hegel ausgerufenen Ende der Kunst, mit dem die Ästhetik als deren Theorie ironischerweise von Anfang an und bis heute leben muss[5], im 20. Jahrhundert überhaupt erst zu einer *Philosophie der Wahrnehmung*, die diese als Angelegenheit eines Subjekt-Leibes *(corps-sujet*[6]) und eines selbsthaften Lebens begreift, in dem es von Anfang an in seiner pathischen, mit ›pathetischem‹ Ausdruck nicht zu verwechselnden Verfassung um dessen Lebbarkeit geht. Für diese noch längst nicht abgeschlossene Entwicklung[7] stehen Namen wie Helmuth Plessner mit seiner »Anthropologie der Sinne«[8] und Maurice Merleau-Pon-

2 Vgl. W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ^{4}1995, 109; J. Rancière, *Das ästhetische Unbewußte*, Berlin, Zürich 2006, 9 f.

3 Vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, bes. Kap. VIII zu Judith Butler.

4 Vgl. G. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit bei Aby Warburg,* Berlin 2019, 229.

5 Diese These ist bis heute vielen Missverständnissen ausgesetzt; vgl. H.-G. Gadamer, *Der Kunstbegriff im Wandel,* in: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.), *Künste unserer Zeit: Studium generale an d. Univ. Heidelberg, Vorträge im Sommersemester 1983*, Heidelberg 1985, 7–19, hier: 12.

6 M. Merleau-Ponty, *Natur und Logos: der menschliche Leib*, in: *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 124–128.

7 Vgl. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000.

8 Vgl. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923),* in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1980, 7–316, hier: 268, 278; *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie,* Stuttgart 1982, 5.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ty[9], der, angeregt u. a. von Edmund Husserl, Aron Gurwitsch und Kurt Goldstein, eine gleichfalls aisthesiologisch bzw. ästhesiologisch ansetzende Phänomenologie vielfältiger Sinnbildungsprozesse entworfen hat, die ein *leibhaftig wahrnehmendes Selbst* betreffen, dem die Frage der Lebbarkeit seines Lebens unvermeidlich *widerfährt* und das ihr insofern *ausgesetzt* ist.[10] Mitnichten erschöpft sich diese Frage in bloßer Selbsterhaltung oder, wenn gerade sie das Leben zu kosten droht, das sie eigentlich sichern soll[11], in einem ästhetischen Interesse am Schönen, das gegebenenfalls für ein als unlebbar erscheinendes Leben irgendwie entschädigen soll. Es ist immer noch ein (auch hier nicht eingelöstes) Desiderat, den mit diesem Ansatz verbundenen Rückgang von ›Ästhetik‹ auf Wahrnehmung umfassend zu explizieren, um deutlich zu machen, wie jene Frage ein leibhaftiges Subjekt herausfordert und überfordert. Keinesfalls handelt es sich um einen bloßen Rückzug etwa auf eine »Lehre von der Sinnlichkeit« im Allgemeinen, so als ob es nur darum ginge, zu klären, wie uns als endlichen Wesen etwas sinnlich (als Sichtbares, Hörbares usw.) ›gegeben‹ sein kann und uns auf diese Weise affiziert im Verhältnis zu einer äußerlich vorgestellten Welt. Was die klassischen Theorien, die dazu vorliegen, weitgehend übersehen, ist, worum es einem *wahrnehmenden Selbst* angesichts dessen geht, dass es sich als rückhaltlos und leibhaftig-sinnlich einer mit Anderen doppelsinnig geteilten Welt ausgesetzt begreifen muss.[12] Der Begriff

9 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, §§ 48 f.; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 54, 56.

10 So jedenfalls lese ich die §§ 26–39 des ersten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der Begriff der Lebbarkeit (*livability*) wird quasi terminologisch jedoch, so weit ich sehe, erst von Judith Butler verwandt. Bei B. Waldenfels, der sich, ebenfalls an eine Ästhesiologie Husserl'scher und Plessner'scher Provenienz anknüpfend, bekanntlich besonders eng an Merleau-Ponty orientiert, spielt dieser Begriff dagegen keine Rolle; vgl. B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 34, 89.

11 Vgl. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, 33.

12 Vgl. die in diesem Sinne die kritische Diskussion einer »›ästhesiologischen‹ Gemeinschaft« bei E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55, hier: 52; ders., *De la sensibilité*, in: *Hors sujet*, Paris 1987, 162–171, hier: 169. Diese Diskussion macht deutlich, wie problematisch der fragliche Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sozialität nach wie vor ist. (Siehe dazu wiederum Merleau-Ponty, *Das*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Selbst kommt, obwohl auch er eine bis in die Antike zurückreichende Vorgeschichte hat, überhaupt erst in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, angeregt durch Søren Kierkegaard, voll zum Tragen;[13] und zwar so, dass deutlich wird, was für ein menschliches Selbst in seiner leibhaftigen Existenz vor allem auf dem Spiel steht, nämlich ob und wie es in einem Leben mit und unter Anderen, unter Umständen aber auch ganz getrennt von ihnen, in einer *Lebensform* Gestalt annehmen kann.[14] Ich wende mich im Folgenden daher zuerst diesem sozialphilosophischen Grundbegriff im Rückgang auf sein aristotelisches Äquivalent (*bíos*) zu. Im Anschluss daran werfe ich mit Blick auf die Ästhetik Friedrich Schillers und auf Giorgio Agambens jüngere Schriften die Frage auf, welche Folgen sich daraus ergeben, dass es heute durch das Syntagma Lebens-Form ersetzt worden ist, das einer Vielzahl von Ästhetisierungen Raum gibt – darunter besonders solche, die für das Versprechen einzustehen scheinen, sich jeglicher Normalisierung zu widersetzen, um auf diese Weise zu garantieren, worum es dem menschlichen Leben an ihm selbst gehen muss: seine Lebbarkeit mit und unter Anderen.

Auge und der Geist, 54 ff.) Im Übrigen ist hier von einem Zusammenleben mit Anderen als Anderen die Rede, das sie nicht um ihre Alterität, ihr Anderssein verkürzt. Vgl. dazu die aktuelle sprachkritische Revision dieser Redeweise bei P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von* Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht *von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.

13 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

14 In seinem Buch *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* [1937], Berlin 1994, hat Leo Schestow diese Frage mit Blick auf Kierkegaard so gefasst, als würde sie das Problem aufwerfen, ob man etwa rechtschaffen »in den Kategorien leben« kann, »in denen man denkt« (171, 239 f., 270), oder ob man umgekehrt in jenen Kategorien denken muss, nach denen man – in einer »Alptraum-Wirklichkeit« (178) – lebt (285). Beide Deutungen scheint er schließlich zu verwerfen, wo er auf den Spuren Martin Luthers suggeriert, Begriffe wie Wissen, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit seien geradezu zu zerschlagen, insofern sie alle nur eine Selbstgerechtigkeit (201) derer anzeigen, die allen Ernstes meinen, die anscheinend unaufhebbaren Missverhältnisse zwischen Existenz und Begriff, Leben und Form usw. in einem sich selbst transparent gewordenen und nach eigenen Vorstellungen wirklich gelebten Leben aufgehoben zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Lebensformen in sozialphilosophischer Perspektive

Für manche ist Sozialphilosophie lediglich eine Art Restkategorie, unter der sie alles subsumieren, was in den traditionellen Arbeitsgebieten der Philosophie nicht so recht Platz hat. Selbst Axel Honneth, der sich hauptsächlich mit Sozialphilosophie beschäftigt hat, legte zuletzt diese Deutung nahe.[15] Demgegenüber möchte ich daran erinnern, dass Sozialphilosophie im 20. Jahrhundert sogar zur Ersten Philosophie aufgerückt ist[16] und auf diese Weise scheinbar der auf diesen Titel traditionell, seit Aristoteles Anspruch erhebenden Metaphysik den Rang abgelaufen hat. Ob das wirklich eine Frage des Vorrangs ist bzw. sein muss, bleibe dahingestellt. Doch möchte ich dem Eindruck entgegenwirken, es handle sich bei Sozialphilosophie gewissermaßen um eine Restkategorie, unter der bearbeitet wird, was anderswo zufällig keinen Platz findet. Dem Wort und der Etymologie nach handelt es sich allerdings unbestreitbar um eine relativ junge Angelegenheit. In *Theorie und Praxis* (1963) hat Jürgen Habermas den Terminus *social philosophy* auf Thomas Hobbes zurückgeführt.[17] Umfangreiche historische Nachforschungen erbrachten indessen den Befund, dass das Wort als Terminus erst im 19. Jahrhundert bei Neo-Hegelianern und Neu-Kantianern Verbreitung gefunden hat, zur Zeit des Aufkommens der sogenannten »sozialen Frage«.[18]

Dabei betrifft es der Sache nach schon *die ursprünglichste Angelegenheit, die uns geradezu ausmacht*. Sie liegt darin, dass unser Leben überhaupt nur als ein Leben mit und unter Anderen Gestalt

15 Aber wohl nicht, um sich ihr letztlich auch anzuschließen. A. Honneth, *Sozialphilosophie*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd. 2*, Berlin 2008, 1234–1241, hier: 1234; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik,* in: *Philosophische Rundschau 60*, Heft 2 (2013), 91–129.

16 Siehe E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 442; S. Strasser, *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 218–265.

17 J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1978, 48 ff.

18 K. Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002, 25–120.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

annimmt.[19] Wir sind nicht ›am Leben‹ und nehmen dann mehr oder weniger zufällig mit Anderen Kontakt auf – wie es bei Hobbes den Anschein hat, den man von Habermas bis Honneth als ersten Sozialphilosophen tituliert hat. Hobbes verglich Menschen mit Pilzen, die scheinbar zufällig und unverbunden hier und dort aus dem Boden schießen.[20] Wir leben, im Gegensatz zu dieser (auch biologisch ganz falschen) Vorstellung, vielmehr von Anfang an ein ›soziales‹ Leben – nicht nur in einem äußerlichen Verhältnis zu Anderen; sondern ein Leben, das geradezu *als* ein solches Verhältnis Gestalt annimmt.[21] Als Zur-Welt-Gekommene bewegen wir uns unvermeidlich in generativen Verhältnissen zu Anderen, die wir durch den Tod gewissermaßen wieder verlassen, ohne dass sie darum einfach ausgelöscht würden. Nicht umsonst verbindet man mit den ersten nachweisbaren Bestattungspraktiken den Ursprung menschlicher Kultur, der bezeugt, dass sich das Leben mit Anderen auch über den Tod hinaus fortsetzt – in der Erinnerung, im Gedächtnis, in der Trauer und selbst im Vergessen der Überlebenden.

Auf Anhieb ist klar, dass diese Formulierung: ›von Anfang an leben wir ein soziales Leben…‹, eine Reihe von Problemen aufwirft. Verstehen wir das Wort ›Anfang‹ hier chronologisch, wie es zunächst nahe liegt, so ist an zweierlei zu denken: *In ontogenetischer Hinsicht* mag es plausibel sein, dass wir ›von Anfang an‹ ein soziales Leben leben. In diesem Falle heißt ›zur Welt kommen‹: geboren werden. Wir alle sind also Töchter oder Söhne Anderer und aus einer Filiation hervorgegangen, die unser eigenes Leben nur als ein Leben von Anderen her und auf Andere hin und insofern als ein soziales verständlich werden lässt. Das hatte wohl auch der tschechische Phänomenologe Jan Patočka im Sinn, als er von einem »Generationszusammenhang der Filiation« sprach, ohne diesen allerdings als ein bloßes *Nacheinander*leben auffassen zu wollen.[22] Aber was soll es *in gattungsgeschichtlicher Hinsicht* besagen, ›von Anfang an‹ lebten wir ein soziales Leben?

---

19 Von Martin Heidegger über Eugen Fink bis hin zu Jean-Luc Nancy wird darauf der ontologische Begriff des Mitseins gemünzt.

20 T. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig 1949, 162.

21 Vgl. J. Derrida, *Gestade,* Wien 1994, 207, zur Verschlingung von Symbiose und Synthanathose.

22 Vgl. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 44.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Noch im 18. Jahrhundert glaubte fast niemand, dass die Erde älter sei als wenige tausend Jahre. Und nicht wenige hofften seinerzeit, wenigstens die vergangenen Jahrtausende mit der bekanntlich auf wenige Tage beschränkten Schöpfungsgeschichte symbolisch-allegorisch zur Deckung bringen zu können. Doch längst reicht das menschliche Gedächtnis dank der Evolutionstheorie, der archäologischen Stratigrafie, der Paläogeografie und der C-14-Methode in der Dimension historischer »Tiefenzeit« (Stephen J. Gould) Jahrmillionen zurück – bis in eine Vor-Geschichte[23], aus der irgendwann die Prä-Hominiden und schließlich die menschliche Gattung, die Gattung des ›aufrechten Gangs‹, auftauchte.[24] Anatomisch-morphologisch zeigt dieser Gang eine neuartige Lebensweise an, der zuletzt der Philosoph Hans Blumenberg eine aufwändige *Beschreibung des Menschen* gewidmet hat, in der der Mensch als »ein nomadisches Wesen« charakterisiert wird – von seinem ersten Auftauchen in der afrikanischen Savanne an (vermutlich, nach bisherigem Wissen, unbeschadet polygenetischer Hypothesen) bis hin zum »ethischen Rigorismus« einer Lebensform »theoretischer Askese«.[25] So schreibt sich Blumenberg in eine evolutionäre Perspektive ein, die heute weitgehend selbstverständlich zu sein scheint und besagt, dass menschliche Lebensformen nach und nach aus einer Kontinuität mit prä- und sub-humanen Lebensformen hervorgegangen sind – wie auch immer sie diese transzendiert haben mögen in einer Pluralität, die sich längst nicht mehr auf die Biologie einer einzigen Lebensweise reduzieren lässt. Um eine eindeutige Markierbarkeit eines Anfangs sozialen Lebens der menschlichen Gattung ist es in phylogenetischer Perspektive demnach schlecht bestellt – ungeachtet der Tatsache, dass paläoanthropologische Forschung zeitlich weit hinter die ersten Quellen zurückreicht, die über soziales Leben ausdrücklich Auskunft geben. Lange schon, so müssen wir gleichwohl vermuten, lebten die Menschen, die Neandertaler und selbst die Prä-Hominiden ein soziales Leben, bevor sie sich einen Begriff davon machen konnten. Auf der Suche nach Begriffen, die überliefert wur-

23 S. J. Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde,* München 1992.

24 R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum die Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019.

25 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 84, 88.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den, werden wir jedoch erst in der griechischen Antike, besonders bei Aristoteles, fündig.

Schon Aristoteles, der die philosophische, weniger asketische denn kontemplative *theoría* tatsächlich als eine Lebensform (*bíos*) begriffen hat, spielte offenbar mit dem Gedanken einer unaufhebbaren Pluralität von Lebensformen (*bíoi*). Aber für ihn war (ohne jeglichen Rekurs auf eine für ihn noch unvorstellbare genetisch-biologische Perspektive der Herleitung menschlicher Lebensformen als solcher) klar, dass sich alle menschlichen Lebensformen durch eines auszeichnen, was ihnen bei aller Verschiedenheit gemeinsam ist: in ihnen manifestiert sich die Art und Weise, eigenes Leben in der Verflochtenheit mit dem Leben Anderer zu leben, zu führen, zu regieren. Dazu gab es für ihn kein Gegenstück in der nicht-menschlichen Natur. Insofern hätte es ihn irritiert, den auf *gelebtes* Leben gemünzten Begriff *bíos* für eine Wissenschaft wie die erst in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bei Jean-Baptiste de Lamarck, Gottfried R. Treviranus, Karl F. Burdach und anderen terminologisch auftretende Biologie in Anspruch genommen zu sehen, die davon nichts verrät, wie sich Lebewesen zum eigenen Leben *als solchem* verhalten.

Gerade darum aber ging es Aristoteles wie schon Platon: zu verstehen, ob darin, dass Menschen ›am Leben sind‹, auch schon liegt, wie und worumwillen sie sich dazu verhalten bzw. verhalten sollten, wenn sie ihr Leben nur richtig verstehen. Aristoteles' Antwort ist bekannt: zur Ausrichtung auf das Gute hin gibt es im Grunde gar keine Alternative. Ein Leben, das *nicht* im Zusammenleben mit Anderen auf das Gute ausgerichtet wäre und es nicht zu realisieren trachtete, ist letztlich einfach unverständlich. Menschliches Leben droht zu einem Leben zu degenerieren, das kaum mehr seinen Namen verdient und noch unter dem der Tiere steht, meinte er, wenn es die Orientierung am Guten aus den Augen verliert. So kennt Aristoteles den Verfall menschlicher Lebensformen, aber nicht deren Genealogie aus nicht-menschlichen Lebensformen. Er schreibt von der Pluralität von Lebensformen und bedenkt die Frage, was sie eint und wie sie zusammen passen könnten, vor allem politisch. Aber er zieht das Gute als solches nicht in Zweifel. Und der Frage, wie sich menschliches Leben, das eigens ›gelebt‹ werden muss[26] und sich

26 Das ist das große Thema Foucaults, der allerdings nicht zögert, seine Rekonstruktion einer »Ästhetik« und »Technologie« der Selbstformung einer eigenen

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht von selbst lebt, überhaupt am Guten ausrichten lässt, widmet er noch keine besondere Aufmerksamkeit.

Das geschieht systematisch – noch immer überschirmt vom Guten – erst in einer Zeit, in der der politische Horizont der Philosophie der Antike längst verblasst ist[27], um erst auf dem Umweg ihrer iberisch-islamischen Rezeption wieder nach und nach zur Geltung zu kommen. In der Zwischenzeit geschieht begriffsgeschichtlich Entscheidendes: Die Einheit des aristotelischen Begriffs *bíos*, an den ich im Folgenden zuerst anknüpfe (3.), geht im Mittelalter in das duale Syntagma *forma vitae* über, wie namentlich Agamben deutlich gemacht hat (4.). In Folge dessen wird das reziproke Verhältnis zwischen Leben und Form problematisch: sei es im Sinne der Identität, sei es im Sinne eines Chiasmas, das die Frage aufwirft, wie die Überkreuzung von Leben und Form ihrerseits ›gelebt‹ werden kann. Damit beschäftigt sich bereits das christliche Mönchtum. Verschärft tritt diese Frage aber erst in dem Moment ans Licht, wo ein individualisiertes Interesse daran durchbricht, sein Leben nicht bloß in einer geordneten, geregelten und insofern normalisierten Lebensform zuzubringen (und es in Folge dessen womöglich als ungelebtes zu verspielen). Unmissverständlich wird dieses Interesse in Friedrich Schillers Ästhetik (5.) und in der Frühromantik deutlich. Ich beschränke mich im Folgenden auf einen Exkurs zu Schillers Idee ästhetischer Erziehung im Hinblick auf das *gegenwärtige* Interesse an Lebensformen, die nicht in ihrer Normalität aufgehen (6.). Dabei lege ich – auf den ersten Blick paradoxerweise – einen nicht-ästhetischen Begriff des Ästhetischen zugrunde. Gemeint ist weder eine Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung noch auch von der Beurteilung des Schönen oder gar eine Philosophie der

---

Lebensform (*bíos*) in präsentistischer Absicht von einer teleologischen Ausrichtung auf das Gute zu lösen, um sie für seine Gegenwart fruchtbar machen zu können. Vgl. M. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993; *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M. 2004, 544 ff.; *Schriften in vier Bänden. Dits et ecrits, Bd. IV, 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 423–438; Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285–307; *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults,* in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.

27 Vgl. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, 41; M. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, Kap. IV und V.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kunst als Manifestation des absoluten Geistes, sondern die *aísthesis* eines *wahrnehmenden* Lebens, das sich nicht denken lässt, ohne in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert zu sein.

In gewisser Weise wird das schon bei Aristoteles deutlich, insofern er zu lehren scheint, dass menschliches Leben als solches ›wirklich‹ oder ›in Wahrheit‹ nur lebbar ist, wenn es am Guten orientiert ist. Die christlichen Mönche werden das Gleiche sagen, aber auf der konkreten Regelungsbedürftigkeit gelebten Lebens bestehen. Diese wiederum erscheint Schiller als zwanghaft, wenn sie nicht in die Ästhetik eines »regelfrei erscheinenden« Lebens übergeht. Dabei geht es nur auf den ersten Blick um Schönheit und insofern um Ästhetik. Tatsächlich wird nämlich die Schönheit ihrerseits im Rekurs auf *natürliche Zwanglosigkeit* erläutert. Und an der *müssen* wir, suggeriert Schiller, ein starkes, sogar leidenschaftliches Interesse haben, sobald wir dem Widerfahrnis (*páthos*) der Frage nach der Lebbarkeit unseres Lebens ausgesetzt sind. Die Frage, wie unser Leben wirklich lebbar sein kann, widerfährt uns bzw. geht uns aber immer schon und unvermeidlich unter die Haut, sobald wir unser Leben eigens *leben* müssen. *Menschliches, zu lebendes Leben ist nur in dieser Fraglichkeit möglich*. Wir können demnach überhaupt nicht leben, ohne zugleich auch mit dieser Frage konfrontiert zu sein, wie unser Leben *überhaupt lebbar* sein kann, sei es allein, sei es mit und unter Anderen, in Formen der Zusammenarbeit, des zusammen Handelns, sei es im Namen eines gemeinschaftlichen, »ästhetischen Staates«, sei es in einem abgeschiedenen Leben[28] und im Verzicht auf jegliche Macht und jeglichen Besitz.

Genau das ist es, was Agamben – unter dramatisch veränderten Bedingungen allerdings – vorschwebt: Die in anti-kapitalistischer Perspektive längst fällige Rückbesinnung auf eine Lebensform des Verzichts und der Armut. Auf diese Perspektive gehe ich am Schluss ein, nicht ohne vorher bedacht zu haben, welche Probleme die ideengeschichtliche Reaktualisierung eines Begriffs wie Lebensform, *bíos*, heute aufwirft, wo der Horizont eines in der menschlichen

28 Vgl. die (wie bei Blumenberg) ›nomadistische‹ Deutung der Lebensform der *xenitheia* (Unbehaustheit, Heimatlosigkeit) als eines philosophischen, freiwilligen Aufenthalts in der Fremde bei R. Barthes, *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976–1977*, Frankfurt/M. 2007, 203–209.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur angelegten Guten ebenso verblasst zu sein scheint wie die ontologische Ruhe eines mittelalterlichen Ordnungsgefüges, in dem es mehr oder weniger isoliert Lebenden möglich gewesen sein mag, ein weitgehend *sich selbst beschränkendes* Leben zu führen. In genauso weite Ferne ist das Ziel einer ästhetisch-mythologischen Aufhebung aller heterogenen Lebensformen in einem »schönen« Staat gerückt, wie es Hegel im 1813 bekannt gewordenen *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* konzipiert hatte.[29]

Heute stehen wir offensichtlich vor einer wesentlich komplexeren Herausforderung: die unaufhebbare Pluralität der Lebensformen, die auf mannigfaltige Art und Weise gelebt und geformt werden können, jenseits ihrer mehr oder weniger starren Regelung und Normalisierung so zu denken, dass sie einem individuell lebbaren Leben Spielräume gewähren und sichern – Spielräume, welche nicht mehr autark und isoliert, sondern nur noch in der Verflochtenheit, Interferenz und Vernetzung[30] mit dem Leben Anderer und Fremder möglich sind, die vielfach an ganz anderen Lebensweisen interessiert sind, so dass Programmatiken, die auf eine totale, »ästhetische« Lebens(re)form hinauslaufen sollen, obsolet bzw. eminenter Gewaltsamkeit verdächtig sind. Diese ›Randbedingungen‹ muss man beachten, andernfalls drohen die ideengeschichtlichen Anleihen, die man wie Agamben bei früherem Denken macht, in krassen Anachronismus umzuschlagen.

---

29 Vgl. W. Beierwaltes, *Einleitung*, in: F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1982, 3–49, hier: 32 f.; C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‹*, Frankfurt/M. 1984.

30 Mit diesen Metaphern deute ich nur an, was genauer zu untersuchen wäre: Wie das, was Aristoteles als ein Leben in der Verflochtenheit mit dem Leben Anderer beschreibt, heute, besonders im Zeichen medialer Vermittlungsprozesse, gewissermaßen neuartige Aggregatzustände annimmt. Vgl. B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014. Zur aktuellen Kritik an der Metaphorik der Vernetzung vgl. A. Friedrich, *Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 1469–1492.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Aristoteles über Lebensformen

Zunächst sind wir in Aristoteles' Sicht *am Leben*: als empfindende, auf Ernährung angewiesene, beseelte und denkende Wesen.[31] Wir sind darüber hinaus aber *so* am Leben, dass wir dabei nicht umhin können, als auf das Gute (*agathón*) aus zu sein; wir *leben ›teleologisch‹* – umwillen der Realisierung des Guten. Mehr noch: das verbindet uns ungeachtet aller praktischen Gegensätze, in die wir uns verstricken mögen, *gemeinschaftlich*. Aber das muss man auch einsehen: Was auch immer uns schon von Natur aus verbindet, ›wirkliche‹ Gemeinschaft (*koinonía*) entsteht erst durch ein gemeinsames *Streben nach Gemeinschaft*. (Bei genauem Hinsehen haben wir es hier also mit einem dreifachen Begriff der Gemeinschaft zu tun.) Aristoteles weiß allerdings auch, dass einige sogar »ohne Recht und Gesetz« leben und so zu den »schlimmsten Lebewesen« zu werden drohen.[32] Keineswegs steht also für ihn unverbrüchlich fest, dass Menschen von Natur aus (*physei*) auf unproblematische Art und Weise vergemeinschaftet sind. Die meisten leben ein einfaches Leben (P, 1257 b, 40 f.), in dem es ihnen an gemeinsamen Vorstellungen (vom Guten, Schlechten) mangelt, durch die erst eine gemeinschaftliche Lebensform ins Leben gerufen werden kann, welche ihren Namen verdient, insofern sie gemeinsames gutes Leben (*eû zên*) umwillen des Guten zu realisieren verspricht (*eudaimonía*).

Zwischen einfachem Am-Leben-sein (ohne [angemessene] Vorstellung vom Guten) und tatsächlicher Verwirklichung des Guten kennt Aristoteles eine Vielzahl von Lebensformen (*bíoi*), die gleichsam auf halbem Wege stehen bleiben. Gemeint sind beständige, habituelle Formen des Lebens, wie sie bei Fischern, Jägern, Nomaden, Bauern und Händlern (oft ortsansässigen Fremden [Metöken]) zu beobachten sind. Diese leben ihr Leben, indem sie sich um ihre Angelegenheiten kümmern, sich um sich sorgen und auf diese Weise ihr Leben führen. Sie tun das aber nicht unbedingt auch gut und auf *für alle Anderen auch* gute Art und Weise. Das Gleiche gilt für jene, die sich der Musik mit ihren pädagogischen, diagogischen, orgiastischen, kathartischen Wirkungen widmen (P, 1341 a, 30 ff.). Viele verbinden darüber hinaus mehrere Lebensweisen (P, 1256 a,

31 I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, 470 f., 541, 551, 572.

32 Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, 1253 a, 39 ff. [=P].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

20). Andere wiederum geben sich allem im Übermaß (*hyperbolē*) hin, sei es der Bereicherung, sei es auch dem Misstrauen oder der Verachtung Anderer, in der sie ihr Leben zubringen. Viele geben ihrer Begierde (*epithymía*) grenzenlos nach, die ihrerseits »keine Grenzen« kennt (P, 1267 b). Fatal wirkt sich das bei denen aus, die ihr Leben durch »Gelderwerb« bestreiten und nur auf Reichtum (*ploutos*) und Besitz (*ktesis*) aus sind (P, 1256 b, 40 ff.). Aristoteles kam indessen nicht in den Sinn, eine solche Lebensform könne ein politisches Gemeinwesen im Ganzen bestimmen und sie könne dabei ungeachtet ihrer fortwährend sich steigernden Dynamik metastabil bleiben, wie es heute den Anschein hat, wo kapitalistische Systeme eine spekulative Finanzwirtschaft institutionalisiert haben. Ob sie dadurch ihren eigenen Untergang heraufbeschwören, steht dahin.

Was Aristoteles umtrieb, war die Frage, ob sich nicht angesichts dieser (unaufhebbaren) Pluralität von Lebensformen wenn schon nicht eine »beste Lebensform«, so doch wenigstens eine stabile »mittlere« Lebensform ausmachen lässt, die alle erreichen und in der sie übereinkommen könnten (P, 1295 a, 25 ff.). Bekanntlich beantwortet er diese Frage positiv. *Politie* heißt bei ihm diejenige Lebensform, die mit der Verfassung des Staates zusammenfällt. Sie soll ein gutes, gemeinschaftliches (Zusammen-) Leben »in der Verflochtenheit«[33] mit Anderen und in der Pluralität ihrer jeweiligen Lebensformen gewährleisten.

Nun sind die politischen Lebensformen der griechischen Antike längst untergegangen. Für den Begriff der Lebensform, der diesen Untergang überlebt hat, hatte das eine nachhaltige De-Politisierung zur Folge. Heute spricht man zwar von der Demokratie als einer politischen Lebensform, doch das ist die Folge einer Re-Politisierung des Begriffs, die sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchzusetzen beginnt.[34] Zwischenzeitlich ist keineswegs jeglicher ›gemeinschaftliche‹ Sinn des Begriffs verloren gegangen. Er hat sich aber – zumal im deutschsprachigen Kontext seit Ferdinand Tönnies' schar-

33 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reinbek ^{4}2013, Buch I, 1097 b.

34 Vgl. die Hinweise auf Ernst Haeckel, Rudolf Kjellén und viele andere v. Vf., *Lebensform/Lebenskunst,* in: P. Kolmer, A. G. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, *Bd. 2,* Freiburg, München 2011, 1404–1418.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fer Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft[35] und der anschließenden Kritik politisierten Redens von (Pseudo-) ›Gemeinschaft‹[36] – eher in einem weitgehend de-politisierten Kontext erhalten, auf den ich im Folgenden eingehen möchte. Das lohnt sich, weil an ihm ein systematisches Problem deutlich wird, das uns bis heute beschäftigt, wenn wir wissen wollen, wie eigentlich diese beiden Begriffe – Leben und Form – zusammengehen können, ohne je zur Deckung zu kommen. Ich wende mich, um das verständlich zu machen, anschließend der Philosophie Agambens zu, der das Schicksal des Lebensformbegriffs im Ausgang von der nachklassischen Antike genau in dieser systematischen Absicht verfolgt hat.

4. Giorgio Agamben und die monastischen Lebensformen des Mittelalters

Quellen des Begriffs lassen sich nicht nur in der griechischen, sondern auch in der lateinischen Antike nachweisen. Bei Cicero, Seneca und Quintillian begegnet uns die Rede von einer *forma vitae*.[37] Dass hier das eine Wort *bíos* durch ein Syntagma nachgebildet wird, muss uns noch beschäftigen. Agamben beobachtet aber erst im 4., 5. nachchristlichen Jahrhundert eine Rede von Lebensformen, die ihm »ohne Vorläufer« zu sein scheint (HA, 15). Warum? Auf den ersten Blick apolitische Mönche widmen sich einem gemeinschaftlichen guten Leben, das, Zönobium genannt, auf gutes Leben ausgerichtet sein sollte, als Lebensform (HA, 26). Das wurde per Gelübde (Gott) versprochen und auf diese Weise ein Band (*vinculum*) gestiftet, durch das es zur »normativen Konstituierung des mönchischen Lebens als solchen« kommen sollte (HA, 70). Allerdings nicht durch Unterwerfung unter eine dem Leben äußerliche Form. Man wollte offenbar

35 F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887/[8]1935], Darmstadt 1979.

36 Man denke nur an Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924); vgl. W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2002; F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft,* in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011, 181–200.

37 G. Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1,* Frankfurt/M. 2012, 131 [=HA].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die Realisierung einer Identität von Leben und Form hinaus. Zu diesem Zweck wandte man sich sowohl von einem Gesetzesbegriff jüdischer Provenienz als auch von römischem Legalitätsdenken ab und orientierte sich an beispielhaftem Leben, an Vorbildern, aber auch an Regeln, um das Leben zu führen bzw. anzuleiten. So sollte sich eine christliche *forma vivendi* nicht durch die Anwendung von Normen (gesetzlich), sondern nur auf dem Wege eines geregelten Lebens ergeben, das als solches zugleich als konstitutiv für Gemeinschaft aufgefasst wurde (HA, 12, 49, 71 ff., 82).

Dabei ging es nicht so sehr um Regeln als solche, sondern vielmehr um die Ermöglichung einer Lebensweise, um ein Leben »nach der Regel«. Ein solches, habituelles Leben nach christlichen Regeln, die dem gelebten Leben nicht mehr äußerlich sein sollten, sei als *religio* aufgefasst worden (HA, 83, 86). Dementsprechend habe man sich nicht mit nach verlangter Frömmigkeit oder nach irgendeiner anderen Richtschnur gelebten Leben zufrieden geben, sondern *im Gehorsam leben* wollen. In einem *gehorsamen Leben* sollten Leben und Form idealiter zur Deckung kommen, so scheint es (HA, 90 f.). Aber ist das überhaupt möglich oder auch nur denkbar?

In gewissen mönchischen Lebensformen haben wir möglicherweise das »radikalste und rigideste« Projekt einer *forma vitae* vor uns, in der Leben und Form so innig verbunden sein sollten, dass sie schließlich nicht mehr zu unterscheiden sein dürften (HA, 121, 9). Das lief u. a. darauf hinaus, sich von der (stündlichen) Ordnung der Zeit leiten lassen zu wollen – bis zu einem Punkt, wo die Mönche selbst zu lebenden Uhren (*horologium*) zu werden schienen (HA, 37, 41); und zwar derart rigide, dass eine Lebensdisziplinierung erreicht wurde, an die nicht einmal die tayloristische Fabrik der Moderne und deren groteske Deutung in Charly Chaplins Film *Modern Times* heranzureichen vermochte. Die Rigidität betraf nicht nur die Zeitökonomie der monastischen Lebensweise, in der deren Regelung von ständiger Zeitverschwendung im Zählen der Stunden kaum noch unterscheidbar war (HA, 18, 36), sondern auch Äußeres wie die Kleidung (*ornatum*), die der innerlichen Lebensweise (*interiore cultum;* HA, 30) ganz genau zu entsprechen hatte, und eine liturgische Praxis, die mit einer unablässigen Regulierung des Alltäglichen befasst war. Man richtete das alltägliche Leben durch Empfehlungen, Ermahnungen, durch Rat und Direktiven an einer Form aus, die ganz und gar gelebt werden sollte. Diese Form und das

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben drohten sich jedoch um so mehr zu entziehen, je mehr man beides zu regeln versuchte, um womöglich eine Identität von Leben und Form zu bewerkstelligen.

Die Vergeblichkeit dieses Ansinnens musste bekanntlich häufig mit der »anthropologischen Katastrophe« der *acedia* bezahlt werden.[38] Aber um die psychischen Folgen geht es hier nicht; vielmehr um die Aporie, dass die angezielte Identität von Leben und Form beides aufzuheben bzw. zu ruinieren droht (HA, 45). Ein durch und durch geregeltes Leben wäre nicht mehr, was es sein soll: mit bzw. von Leben erfüllt (HA, 89). Ein Leben, das nicht mehr von den Regeln zu unterscheiden ist, durch die es Form annehmen soll, kann nicht mehr Leben genannt werden (HA, 17).[39] In einem solchen Leben wären auch die Regeln selbst, durch die es ›Form annehmen‹ soll, als solche nicht mehr erkennbar. Sie würden sich im gelebten Leben geradezu auflösen (HA, 121), denn in diesem Falle wäre keine Differenz mehr zwischen Regeln einerseits und dem zu Regelnden andererseits festzustellen.[40]

Im *bíos*-Begriff kann diese systematische Schwierigkeit noch nicht deutlich werden, auf die man erst mit der Dualität der beiden Begriffe aufmerksam wird, die im Wort Lebensform scheinbar eine Einheit bilden: Leben und Form. Wenn es sich dabei nicht um eine Identität von Leben und Form handeln kann bzw. darf, so lässt sich beides nur im Sinne eines Chiasmas denken: Form greift auf Leben über; und Leben greift in vielfacher Art und Weise (nicht zuletzt durch Müdigkeit, Langeweile, Melancholie, Überdruss an Routinen usw.) auf Form über, ohne dass es zur Aufhebung dieser doppelten Differenz kommen könnte. Wir haben es mit geformtem Leben und mit vitalisierter Form zu tun, aber auch mit bloßem Leben, das der Formung sich widersetzt, ihrer unter Umständen jedoch bedarf, ohne ihr bereits unterworfen zu sein. Und wir haben es mit bloßer Form zu tun, die der Vitalität oder Vitalisierung bedarf, aber unter Umständen nicht fähig ist, vitalisiert zu werden oder sich dagegen sperrt.

---

38 Barthes, *Wie zusammen leben*, 63 ff., 156; vgl. J. W. Goethe, *West-östlicher Divan*, Frankfurt/M. ^{8}1988, 137.

39 Und ein gemeinsames Leben (*syzen*), das völlig in der Regel aufgeht, setzt sie außer Kraft, ja erklärt sie für nichtig, sagt Agamben sogar (HA, 25, 20).

40 Ich lasse dahingestellt, ob sich dieses Problem auch für den Marquis de Sade im 18. Jahrhundert noch gestellt hat; vgl. HA, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An die Stelle des einfachen Begriffs *bíos* und an die Stelle der im Lebensformbegriff angedeuteten Dualität treten nun also vier Konzepte: bloßes Leben; (mehr oder weniger) geformtes Leben; (mehr oder weniger) vitalisierte Form und bloße Form. Bei bloßem Leben und bloßer Form handelt es sich lediglich um Grenzbegriffe. Praktisch begegnet uns ein völlig ungeformtes Leben[41] ebenso wenig wie vollkommen leblose Form. Und von Leben und Form soll hier nur in praktischer Hinsicht die Rede sein, d.h. im Hinblick auf das, was wir ›gelebtes‹ Leben nennen, in dem wir nicht nur ›am Leben sind‹, sondern uns auch zur Frage verhalten, was es als solches eigentlich ausmacht bzw. ausmachen müsste.

Heidegger sprach in diesem Zusammenhang von transitiv-intransitiver Zweideutigkeit[42]: Das Leben trägt uns durch vitale Vollzüge (Metabolismus, Atmung, organismische Selbsterhaltung…), deren Subjekt wir nicht sind; aber wir leben unser Leben auch aktiv im Sinne eines Verhaltens zu ihm *als solchem*. Wir haben nicht bloß Angst, wir sind Angst, wir ›existieren‹ sie – ebenso wie die Hoffnung, ästhetische Kreativität oder den Gehorsam, um den es den Mönchen ging. Existieren ist hier ein transitives Verb. Es stellt darauf ab, *wie* wir unser Leben ›leben‹; zugleich aber auch darauf, was mit ›Leben‹ gemeint sein soll.[43]

Was wie eine ganz unnötige Doppelung aussieht, bringt unvermeidlich die Dualität von Leben und Form ins Spiel. Allerdings auf vielfache Art und Weise. So wie das Sein bzw. das Seiende lt. Aristo-

41 Schon das oft als »bloßes« Leben titulierte Geschehen ist ja kein monotones Dahinvegetieren. Vielmehr weist es durch organische Vorgänge, tägliche Rhythmen, Müdigkeit, Durst und Hunger bedingte Ansätze und Herausforderungen zur Formierung auf, die ihrerseits auf vielfältige Art und Weise geschehen kann, keineswegs nur durch bewusste Vorsätze und Maximen etwa.

42 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Gesamtausgabe Bd. 61), Frankfurt/M. 1985, 82.

43 Zuletzt hat François Jullien auf diese Frage eine klare und programmatische Antwort gegeben: Es heißt, »existierend« zu leben, statt in weitgehend normalisierten Lebensformen geradezu zu »versanden« und zu verkümmern. Dabei bleibt der bei Jullien emphatische Begriff der Existenz allerdings weitgehend individuellem und in sozialer Hinsicht v.a. privaten Beziehungen, die sich nicht mit, sondern wirklich ›zwischen‹ Zweien abspielen, vorbehalten. Vgl. F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013; *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teles auf irreduzibel vielfache Art und Weise ausgesagt wird[44], so reden wir auch von ›Leben‹ mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen. Das Gleiche gilt für die Form, die wir ihm geben, sei es durch Vorsätze, durch Regeln, Gewohnheitsbildung, Direktiven, Maximen, Orientierung an Vorbildern, aber auch durch gewisse Bereitschaften wie die zur Nachgiebigkeit, zum Zuhören, zur Responsivität usw. Jedes Mal aber, so scheint es, zielt man wenn nicht auf eine Identität von Leben und Form, so doch darauf ab, dass Leben und Form sich gewissermaßen überschneiden – etwa in einem ›geregelten Leben‹ (in dem *das zu Regelnde* aber niemals ganz aufgehen kann). Als Inbegriffe geregelten Lebens kannte man in der Antike die Ausdrücke *hexis* und *habitus*.

Heute verbinden wir mit beiden Begriffen indessen ein routiniertes, normalisiertes Leben, dessen weitgehende Normalisierung als Schreckbild erscheint. Wäre ein ganz und gar ›geregeltes‹ Leben nicht eine Art Tod? Mit Blick auf Ludwig Wittgenstein und die Sprechakttheorie definiert Agamben Lebensformen durch die Gesamtheit der konstitutiven Regeln, von denen sie bestimmt werden (HA, 103).[45] Wenn *konstitutive und regulative* Regeln aber die betreffenden Lebensformen durchgängig normalisieren, d.h. hier: in einer routinemäßigen Form der Wiederholung aufgehen lassen und Konventionen unterwerfen, verdienen Lebensformen dann überhaupt noch ihren Namen? Auch wenn man nicht dem Missverständnis aufsitzt, Lebensformen könnten je eine Identität von Leben und Form herbeiführen, wenn man also eine unaufhebbare Differenz von geformtem Leben und vitalisierter Form in Betracht zieht, bleibt die Frage virulent, ob nicht eine normalisierte Praxis, in der sich eine habituelle Lebensform manifestiert, ohne die Differenz von Leben und Form aufzuheben, *verfehlen muss*, worum es im menschlichen Leben geht. Folgen wir Agamben, so tritt diese Frage keineswegs erst mit sogenannten post-konventionellen Lebensformen

44 Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart 1984, IV. Buch, 1003a. In *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, 114, hat Ricœur die »polysemia of being« als Aristoteles' »greatest single legacy to the West« bezeichnet.

45 Ich sehe an dieser Stelle davon ab, zu erörtern, ob es sich hier um eine angemessene Wittgenstein-Interpretation handelt. Zweifellos ist der Autor der *Philosophischen Untersuchungen*, auf die sich die meisten philosophischen Theorien menschlicher Lebensformen beziehen, kein *Kultur*theoretiker, als der er immer wieder ausgegeben wird.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(etwa im Zeichen des romantischen Interesses an einem experimentellen Leben) und im Kontext einer ästhetisierten Lebenskunst oder von post-modernen »Technologien des Selbst« auf, wie man auf den ersten Blick meinen könnte.

Pointiert spricht Agamben von der »Entdeckung des Lebens« in den religiösen Bewegungen im 11. und 12. Jahrhundert n. Chr. Das ist nach dem 4. und 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung der zweite historische Kontext, in dem er die Rede von Lebensformen untersucht. Zum *terminus technicus* ist *forma vitae* erst mit den Franziskanern geworden (HA, 133). Typischerweise geht er mit Armutsforderungen einher (HA, 128). Im Sinne eines *novum vitae genus* will man über alle Regeln hinaus *bloß leben*. Und das hält Agamben nicht ohne Grund für eine immer noch aktuelle Problematik (HA, 130 f.): Wie kann man seinem Leben *so* eine Form geben, dass es sich nicht bloß äußerlich wie gemäß einer Vorschrift nach ihr richtet (um prompt ständig hinter ihr zurückzubleiben)? Kann man seinem Leben *so* eine Form geben, dass das Leben selbst sie annimmt und die Form in ihm aufgeht? Dann würde das Leben *niemals nur nach Regeln bzw. ›geregelt‹ ablaufen,* sondern schlicht so gelebt, dass es seinen Sinn habituell vollzieht. Wäre das nicht der Idealfall? In dieser Frage geht es gerade nicht mehr um eine durch Regeln und deren möglichst strikte Befolgung erzwungene Identität von Leben und Form, sondern um eine Lebensform *jenseits regelhaften Zwangs*; das heißt, um eine Überwindung jeglichen Normativismus, jeglicher Nomolatrie und jeglichen Regelfetischismus und Juridismus, kurz: um die Abwendung von jeglicher Vorstellung, das Leben sei *durch ›Anwendung‹* irgendeiner Art von sozialer, rechtlicher oder moralischer Vorschrift, Norm oder maßgeblichen Orientierung zu leben und gewinne eben dadurch und nur dadurch Form (HA, 138, 142).

Für Agamben geht es hier um eine Überwindung der Dichotomie Form *versus* Leben in Lebens-Formen, die aber doch nicht auf eine Identität von Leben und Form hinauslaufen können. Es geht vielmehr um *in der Differenz* von mehr oder weniger geformten Leben und vitalisierter Form *gelebtes Leben* als dessen konkretes Geschehen und *außerdem* darum, *dass es nicht in einer durchgreifenden Normalisierung sich erschöpft*. Gerade das Interesse an einer

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›wirklichen‹ *Lebens*form muss das Leben wieder freigeben[46] und sowohl vor jeglicher Unterwerfung unter Normen, Gesetze, Regeln und Direktiven als auch vor einer durchgängigen Normalisierung durch ständige Anwendung von Regeln bewahren. Zugleich muss es als Interesse an einer wirklichen Lebens*form* die Form so erfahrbar werden lassen, dass sie dem zu formenden Leben nicht mehr derart äußerlich gegenüber steht.

5. Zu Friedrich Schillers Ästhetik

Genau in diesem Sinne, meine ich, spricht bereits Schiller, der wie kein anderer vor ihm das Verhältnis von Leben und Form zur Angelegenheit einer (nicht-technischen) *Kunst* gemacht hat, in einem seiner Kallias-Briefe an Christian G. Körner (vom 18. Februar 1893) davon, es müsse *»regelfrei erscheinen«*.[47] Dabei ging es ihm keineswegs darum, jegliche Regelung des Lebens regressiv zu unterlaufen, sondern um eine *zwanglose* und insofern *quasi-natürliche* Art seiner

46 Vgl. die in diesem Sinne ggf. reinterpretierbaren Hinweise auf eine »Kunst ohne Kunst«, die gemäß »lebendiger Regeln« (Lü Benzhong) praktiziert werden sollte – im Gegensatz zu einem konfuzianisch-legalistischen Regelverständnis, das auf »tote Regeln« (*fa*) hinauszulaufen droht –, bei G. Wohlfart, *Kunst ohne Kunst*, in: R. Elberfeld, G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2010, 137–150, hier: 141, 147, Anm. 29. Diese Kritik eines falschen, weil u.a. zu starren Regelverständnisses liegt von einer Philosophie des Nicht-Tuns (*wuwei*) nicht fern, die das dem europäischen Denken allzu selbstverständliche Handeln als solches in Zwanglosigkeit transformieren möchte. Bei Agamben deutet, soweit ich sehe, nichts auf ein solches Denken hin; vgl. aber Barthes, *Wie zusammen leben,* 148; *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M. 2005, 290 f.; sowie J. Schlieter, *Ästhetische Handlungen: Ost und West*, in: Elberfeld, Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik*, 319–337, hier: 335 ff. – Ich markiere mit dieser Anmerkung allerdings nur ein Desiderat. Ob die Vorstellung einer ihrerseits ›lebendigen‹ Regelung menschlichen Lebens einerseits und der Begriff »regel*freien* Erscheinens« andererseits auf das Gleiche abzielen, ist durchaus fraglich. Im Lichte west-östlicher Ideale quasi-natürlicher Zwanglosigkeit hat es zwar den Anschein. Doch bleibt es eine offene Frage, ob man dabei nur eine Modalität zwanglos geregelten Lebens oder eine Überwindung seiner Regelungsbedürftigkeit selbst im Blick hat.

47 F. Schiller, *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart 1984, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Formung, die es *nicht unterwirft*. Diese quasi-natürliche Art des Lebens sollte Angelegenheit einer »ästhetischen Kunst« oder »Lebenskunst« sein, die Schiller in seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) glaubte mit kantischen Mitteln explizieren zu können.[48] Eine *gelungene* menschliche Lebensform sollte aber derart ›geregelt‹ (und dadurch geformt) sein, dass sie *wie nicht geregelt erscheint*. Das Vorbild dafür findet Schiller im *Spiel* natürlicher Phänomene, etwa im Spiel der Wellen, das allerdings überhaupt nicht ›geregelt‹ wird, sondern sich von allein ergibt.

Die Erscheinung soll kein *bloßer Schein* sein, sondern zu erkennen geben, dass das gelebte (geformte) Leben *tatsächlich in sich selbst zwanglos und frei verfasst ist*. Und das ist mit Regellosigkeit nicht zu verwechseln. Vielmehr handelt es sich um ein derart geformtes Leben, *dass es Anderen gegenüber zwanglos erscheint, weil es auch sich selbst keinen Zwang antut*.[49] So ist zu verstehen, was Schiller als ›ästhetisch‹ und als ›Kunst‹ eines Lebens begreift, das gerade als ›gelebtes‹, durch Regeln geformtes, sehr leicht um gerade das gebracht werden kann, was es *als Leben* eigentlich ausmachen soll: eine freie Vitalität, die sich niemals in einer starren Regelung des Lebens, in einer Identität von Leben und Form oder in einem sog. ›geregelten Leben‹ erschöpfen darf, das in seiner Normalität gerade das einzubüßen droht, *worumwillen das Leben überhaupt geregelt wird: die freie, lebendige Form des eigenen Lebens*. Schiller weist so gesehen die Vorstellung eines durchgängig normierten Lebens zurück und scheint sich für ein Leben auszusprechen, das in seinem regel*freien* Erscheinen zwar nicht jegliche Regelung hinter sich lässt, sich aber doch derart (zwanglos) selbst reguliert, dass es davor bewahrt ist, sich in der Normalität eines durchgängig geregelten Lebens zu er-

48 Vgl. W. Düsing, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 185–228.

49 So ›schön‹ allerdings diese Idee auf den ersten Blick anmuten mag, so fragwürdig ist doch, ob ein pathisch verfasstes, d.h. vom Widerfahrnis vitalisiertes Leben, das sich als solches als außerordentlich verletzbares erweist, überhaupt die geringste Aussichte auf völlige innere und äußere Zwanglosigkeit hat. Diese ist auch bei Schiller nicht einfach »unverstellte Natürlichkeit« (wie man das fernöstliche *ziran* übersetzt hat), sondern allenfalls wiedergewonnene Freiheit, die ihr pathisches Herausgefordertsein niemals ganz überwindet bzw. überwinden sollte. Schließlich lebt sie als responsive Freiheit gerade daraus. Vgl. Wohlfart, *Kunst ohne Kunst*, 139, 148.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schöpfen. Wo ihm das droht, kann es nicht mehr ›spielerisch‹ und insofern frei geschehen. Die Frage ist allerdings, wie man sich ein spielerisch-zwangloses Leben vorstellen soll, das dennoch ›geregelt‹ ist, ohne sich je auf die bloße Anwendung von ›Spielregeln‹ reduzieren zu lassen, die normalerweise feststehen und kaum Anwendungs-, Durchführungs- oder Interpretationsspielräume lassen.

Darüber hinaus ist die Frage nicht zu umgehen, um was für Regeln es hier im Einzelnen geht (die sich auf bloße Regelmäßigkeiten und Üblichkeiten beschränken, aber auch über Vorschriften gemeinsamer Lebenspraxis, wie sie monastische Lebensformen prägen, bis hin zu Maximen und deontischen Normen ganz unterschiedlich regulierenden Charakter aufweisen können). Und liegt das Interesse an einem möglichst zwanglos zu lebenden Leben, das (wie) regelfrei erscheinen sollte, grundsätzlich im menschlichen Leben selbst beschlossen? Genau das unterstellt Schiller, wo er das von den Naturforschern Caspar F. Wolf und Johan F. Blumenbach angeregte, von Kant übernommene Konzept des Bildungstriebs teleologisch deutet.[50] Demnach liegt in der menschlichen Natur ein Bestimmtsein dazu, sich aus einem fragmentierten Leben herauszuarbeiten, um eine verlorene Totalität der Menschheit in einem freien Leben wiederherzustellen. Nur soll das am Ende zwanglos geschehen, d.h. nicht so, dass diejenigen, die die Menschheit in sich ausprägen, sich selbst dabei Gewalt antun. Das teleologische, ästhetisch gewendete Motiv der Wiederherstellung liegt *prima facie* ganz auf der Linie von Hegels späterem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.[51] Tatsächlich spricht Schiller denn auch von Aussichten auf die Realisierung eines »ästhetischen Staates«. Doch zielt sein vorrangiges Interesse zunächst auf das ästhetische Leben des Einzelnen, das, wie er meint, nur als in sich zwangloses und *darum* regelfrei

50 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 1984, 32, 125.

51 Ebd., 126 zum »ästhetischen Staat«. Auf die spezielle, v.a. im Futurismus, im italienischen Faschismus und im deutschen Nationalsozialismus offenkundig gewordene Fragwürdigkeit dieses Begriffs eigens einzugehen, würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Zweifellos läuft man Gefahr, unter diesem Begriff ganz Verschiedenes gewaltsam zu subsumieren. (Stellt etwa das *Älteste Systemprogramm* die Weichen in Richtung totalitärer Herrschaft?) Vgl. H. Schmidt-Bergmann (Hg.), *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erscheinendes überhaupt dafür in Frage kommen kann, das ihm einbeschriebene Telos zu realisieren.

Dass das auf dem Wege einer »Lebenskunst« geschehen soll, bedeutet weder, dass diese Kunst etwa im Sinne Michel Foucaults zur Angelegenheit einer Lebens-*Technik* werden könnte (denn es ist in keiner Weise klar, wie denn regelfreies Erscheinen sollte technisch bzw. ›technologisch‹ bewerkstelligt werden können[52]), noch bedeutet es, dass es in dieser Lebenskunst um *›Kunst‹* geht. Jegliche in diese Richtung zielende Engführung des Ästhetischen erweist sich im Falle Schillers als irreführend. Sein Programm ästhetischer Erziehung ist ein primär moralisch-pädagogisches, welches besagt, dass *durch Zwanglosigkeit zur Zwanglosigkeit erzogen* werden soll[53]; nur so könne die Menschheit, von der sich Schiller mit Kant eine ›würdige‹ Vorstellung macht, im Einzelnen Gestalt annehmen, ohne ihm Gewalt anzutun. Gelingt das, so verdient das regelfreie Erscheinen des Einzelnen in seinen Augen das Attribut ›schön‹. Die Schönheit tritt hier nicht etwa an die Stelle der Moralität, sondern bezeichnet deren ideale Manifestationsform.

Davon abgesehen stellt sich die Frage, ob bereits in den monastischen Lebensformen und bei Schiller ein *systematisches* Problem zum Vorschein kommt, das auch Agamben im Blick hat, wenn er von einer *forma di vita* spricht, die sich gerade nicht aus einer mehr oder weniger zwangsmäßigen, ja gewaltsamen Anwendung von Regeln ›auf das Leben‹ ergeben soll (wie es auch die Vorstellung von einem frommen Leben ›im Gehorsam‹ besagt). Das systematische, sowohl in der gläubigen Unterwerfung unter einen monastischen Kodex wie auch unter der modernen Bedingung individueller Moralität auftretende Problem liegt darin, wie ein Leben, das ›geformt‹ wird, aber in seiner Formung niemals aufgehen kann, so zu leben ist,

52 Vf., *Technologien des Selbst* versus *Passivität als das Andere des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn – winter* (2012/3), 101–131.

53 Dass auch die ›Erzieher‹ ihrerseits von denen wenn nicht direkt ›erzogen‹, so doch in anderer Weise belehrt werden könnten, auf die sie pädagogisch einwirken, zieht Schiller nicht besonders in Betracht. Dabei könnte gerade das kindliche Spiel als Vorbild einer Zwanglosigkeit gelten, die er im Blick hat. An dieser Stelle sollte man sich allerdings nicht zu falschen Idealisierungen verleiten lassen. ›Spielerische‹ Zwanglosigkeit kommt an der Auseinandersetzung mit massiven gesellschaftlichen Zwängen früher oder später keinesfalls vorbei.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass es sich nicht fortwährend Gewalt antun muss, um nicht wieder einer relativen Formlosigkeit zu verfallen. Wie können wir, mit anderen Worten, unser Leben so *leben*, dass wir ihm nicht durch mehr oder weniger rigide Reglementierung eine Form aufzwingen, der sich das zu formende Leben aufgrund eben dieser Gewaltsamkeit im Grunde widersetzen muss? Kann nicht nur ein *nicht* derart gewaltsam gelebtes Leben auch den geringsten Anspruch darauf erheben, als ein sich selbst und Anderen gegenüber glaubwürdiges gelten zu dürfen?[54]

Dieses Problem verschärft sich in dem Maße, wie ›hohe‹ Ansprüche an zu lebendes Leben herangetragen werden – sei es an ein Leben, das auf jeglichen Besitz verzichtet, sei es an ein Leben, das dem unbedingten Anspruch eines jeden auf Achtung seiner Würde gerecht werden soll. In beiden Fällen geht es keineswegs um lebens- und weltfremde Ideale, nach denen man sich wie nach äußerlichen Maßstäben richten soll, sondern um ein *Leben in Armut* oder *in* bzw. *gemäß der Würde,* das Andere als solche *praktisch würdigt*. Genau so will Agamben denn auch die Aktualität des scheinbar sehr weit hergeholten Lebensform-Begriffs verstanden wissen. Der Verdacht liegt allerdings nahe, er missverstehe ein religiöses, mittelalterliches Verständnis von Lebensformen auf anachronistische Art und Weise. Das ist keineswegs schon deshalb unvermeidlich, weil sich Agamben dafür interessiert, wie sich ein weitestgehend *auf materiellen und geistigen Besitz verzichtendes Leben* heute (noch oder wieder) leben ließe. Agamben kann jedoch nicht umhin, diese Frage unter modernen oder postmodernen, jedenfalls heutigen Bedingungen aufzuwerfen. Das zeigt sich schon daran, dass er die Forschung nach Spielräumen eines auf Besitz verzichtenden Lebens gegen jegliche Unterwerfung unter rechtliche, moralische oder ökonomische Normen und gegen jegliche Normalisierung abgrenzt, wie sie erst unter Rahmenbedingungen modernisierter Gesellschaften zum Zuge gekommen ist.

54 Diese Frage *tangiert* gewiss nur Fragen der Glaubwürdigkeit, wie sie mit Phänomenen sozialer Verbindlichkeit (*par excellence* des Versprechens) verknüpft sind. Diese aber müssen als überaus fragwürdig erscheinen, wenn sie um den Preis einer inneren Gewaltsamkeit derer erkauft sind, die dennoch als ›glaubwürdig‹ gelten wollen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgesehen vom offenkundig anti-kapitalistischen Gegenwartsbezug dieser Strategie ist nicht zu übersehen, dass der Begriff der Normalität erst im 19. Jahrhundert in kritischer Weise zur Geltung gekommen ist. Der Begriff der Normalisierung ist noch jünger.[55] Erst dadurch, dass sich seit der Frühromantik im 19. und im 20. Jahrhundert das *Interesse an nicht durchgängig normalisierten Lebensformen* Geltung verschafft hat, konnte nachträglich deutlich werden, wie man sich bereits früher ansatzweise mit einem systematischen Problem auseinandergesetzt hat, das die Rede von *bíoi* und von einer *vitae forma*, *forma di vitae*, von *formes de la vie* oder auch *ways of life*… aufwirft. – Ohne den geschichtlichen Exkurs weiter fortzuführen, möchte ich nun abschließend auf genau diese Schwierigkeit genauer eingehen.

6. Lebensformen heute jenseits ihrer Normalisierung: Philosophie und Kunst

Agamben spricht von einem nicht normalisierten Leben als einem Leben im (andauernden) Ausnahmezustand. Damit spielt er nicht nur auf Carl Schmitts, zeitweise dem Nationalsozialismus angediente Politische Theorie, sondern auch auf eine ›ästhetische‹ Kritik normaler Lebensformen an, die sich seit der Frühromantik und dann auch in der von Luc Boltanski und Ève Chiapello sogenannten »Künstlerkritik«[56] Geltung verschafft hat, in der es um die Lebbarkeit eines individuellen Lebens ging, das sich, wie Agamben schreibt, »aufs Spiel setzt« und sich unter Umständen dazu gezwungen sieht, mit dem Leben zu experimentieren. Damit ist der Horizont weitgehend kollektivierter und konventionalisierter Lebensformen des Mittelalters gesprengt.

Individuelles Leben kündigt zwar keineswegs jegliche Gemeinschaft auf; aber die genannte Kritik besteht doch, mit Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Paul Ricœur und Judith Butler zu reden, darauf, dass in einem unvermeidlich ekstatischen, *außer sich* gera-

55 Vgl. J. Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen [4]2013; B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998.

56 L. Boltanski, È. Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, 80 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tendem Leben jede(r) Einzelne ›anders‹ und somit in gewisser Weise eine Ausnahme ist. Jede(r) ist einzig in ihrer bzw. seiner Art und darauf angewiesen, Wege eines für sich (mit und unter Anderen) lebbaren Lebens zu finden, die nicht einfach vorgegeben sind.

Damit verkompliziert sich die Herausforderung, es auf neue Weise Gestalt annehmen zu lassen: (1) die Suche nach einem individuell lebbaren Leben kann nicht auf eine Identität von Leben und Form abzielen, denn die höbe beides auf; (2) sie muss ein Chiasma von Leben und Form realisieren (geformtes Leben vs. vitalisierte Form), (3) das zwar eine dauerhafte Gestalt annehmen kann, sich aber nicht in Gewohnheit und Routine erschöpfen sollte. Denn darin läge eine Normalisierung, die Lebensformen in einem ›geregelten Leben‹ zu ersticken droht. (4) Genau dagegen wendet sich eine Auffassung von *individuellem Leben als Kunst*, die weder als bloße Lebenskunst noch auch im üblichen Sinn ästhetisch oder als ›bloßes Spiel‹ aufzufassen ist. Diese Auffassung von Leben als Kunst wehrt sich gegen eine bloß diäthetische Auffassung von Lebenskunst[57] wie auch gegen eine falsch verstandene »Ästhetisierung«[58], die das gesuchte Leben von jeglicher Verbindlichkeit sozialer, moralischer, rechtlicher oder politischer Art ablösen würde, um sich womöglich *nur noch* auf das *Wie* des Lebens bzw. auf dessen *Stil* zu beschränken.[59]

---

57 Vgl. I. Kant, *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, in: C. W. Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* [1796], Frankfurt/M. 1984, 227–225, hier: 233 ff.

58 Vgl. I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (Hg.), *»Ästhetisierung.« Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010. Vielfach wird der Begriff der Ästhetisierung (wie bei Wolfgang Welsch etwa) auf ein ›Ästhetisch-machen‹ dessen bezogen, was von sich aus *nicht* ›ästhetisch‹ *ist.* Im Fall des Politischen handelt es sich in diesem Sinne oft (wie schon bei Walter Benjamin in seiner Beschreibung faschistischer Ästhetisierung) um die Kritik einer illegitimen Bemächtigungsstrategie. Im Folgenden schlage ich einen anderen Begriff von Ästhetisierung vor, der sich eine solche Kritik nicht zuziehen muss, wenn er auf das *páthos* eines Lebens zurückbezogen wird, dem es um seine durch nichts zu garantierende freie Lebbarkeit geht. Wenn Ästhetisierung diesem ›Interesse‹ Ausdruck verleiht und wenn sie an eine diesem *páthos* selbst innewohnende *aísthesis* anknüpft, ist sie nicht generell einer gewaltsamen Bemächtigung von Nicht-Ästhetischem verdächtig.

59 Vom Stil sprach Barthes als einem »tief gesunkene[n]Begriff« (*Wie zusammen leben,* 254; vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 89). Ob er sich retten lässt, statt nur eine Auflösung jeglicher ›Substanzialität‹ menschli-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Sinne nimmt Agamben denn auch Foucault gegen den Vorwurf der Ästhetisierung der Lebens-Kunst in Schutz.[60] Worum es unter der Devise Leben als Kunst geht, ist nicht eine Ästhetisierung durch Entpflichtung, Entmoralisierung oder Entpolitisierung, die sich schließlich nur noch auf ein angeblich autonomisiertes Schönes bzw. auf autonome bzw. souveräne ästhetische Erfahrung[61] beziehen würde. Vielmehr geht es darum, die unaufhebbare Differenz von vitalisierter Form und geformtem Leben nicht auf dem Weg einer weitgehenden Normalisierung bewältigen zu wollen. Insofern treten Foucault und Agamben tatsächlich als Apologeten einer *Entnormalisierung* auf. Die aber muss kein Selbstzweck sein, so als ginge es nur darum, Lebensformen wieder zu ent-regeln und in diesem Sinne um eine Anarchie, die jegliche Normalität zu beseitigen verspräche.

Vielmehr geht es um Erfahrungen und Praktiken der Suspendierung einer normalisierten Differenz von geformtem Leben und vitalisierter Form, deren Sinn darin liegt, das ekstatische, der Welt, Anderen und sich selbst exponierte Leben als solches – poetisch, musikalisch, künstlerisch oder auch theoretisch – zum Ausdruck und zur Darstellung kommen zu lassen, ohne jegliche Normalität regressiv zu unterlaufen. Dieser Ausdruck erfindet nicht etwa Möglichkeiten ›kreativen‹ Lebens *ex nihilo*, sondern kämpft darum, ein

---

cher Lebensformen im *Wie* ihrer Manifestation anzuzeigen, bleibe dahingestellt; vgl. S. Sontag, *Kunst und Anti-Kunst*, Frankfurt/M. ^{6}2003, 23–47; I. Blom, *Stil als Ort. Eine Neudefinition der Frage nach Kunst und Sozialität*, in: K. Gludovatz, D. v. Hantelmann, M. Lüthy, B. Schieder (Hg.), *Kunsthandeln*, Zürich 2010, 165–180. Hier soll der Stil mit Berel Lang als »Seinsform« (statt als Attribut) rehabilitiert werden (170). Wie auch Susan Sontag in ihrer Ehrenrettung des Stil-Begriffs zeigt, wäre es jedenfalls auf schlechte Weise abstrakt, sog. »Inhalte« gegen Stile als deren Formen auszuspielen. Das gilt auch für menschliche Lebensformen: *Worum* es ›inhaltlich‹ in ihnen geht, lässt sich überhaupt nicht trennen davon, *wie* man sich miteinander um Strittiges auseinandersetzt (was aber zunächst nichts mit einem bloßen ›Lebensstil‹ zu tun hat, wie man ihn in gewissen Prospekten anpreist). Das hat auch Jacques Rancière in seiner ›politischen Ästhetik‹ im Blick, der das ›Wie‹ allerdings nicht (wie schon Husserl und Merleau-Ponty) auf der Ebene der Wahrnehmung entfaltet; vgl. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, 78.

60 G. Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt/M. 2005, 60. Der Autor bezeichnet dann aber ein sich aufs Spiel setzendes Leben als »ethisch« (ebd., 65).

61 Deren Spezifizität kann man durchaus verteidigen, ohne zum phänomenologisch unplausiblen Gedanken einer wörtlich als Selbstgesetzgebung verstandenen Auto-Nomie Zuflucht zu nehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorgängiges Leben zum Vorschein zu bringen, das sich zunächst *pathisch,* nämlich im *Widerfahrnis* sei es schmerzhafter, sei es darüber hinaus inspirierender Herausforderungen überhaupt erst als vitales Leben abzeichnet, das aber durch mannigfaltige Prozesse seiner Normierung und Normalisierung unterdrückt zu werden droht. Genau dafür kann *par excellence* ästhetische bzw. eigens ästhetisierte Erfahrung sensibilisieren.[62] Überzeugend wird ihr dies jedoch nur gelingen, wo sie nicht etwa subjektivistisch, scheinbar beliebig[63], künstlich oder gewaltsam Lebensverhältnisse ›ästhetisiert‹, sondern wo sie – wie sublimiert auch immer – das *páthos* eines Lebens aufgreift, das von Anfang an um seine Lebbarkeit ringen muss, in sozialen und politischen Lebensformen, im Widerstreit ihrer pluralen Manifestationsformen und jenseits ihrer vielfältigen Normierungen und Normalisierungen, die zu ersticken drohen, worum es ihm in Freiheit gehen muss, wenn wir Schiller folgen.[64]

Am Ende dieser Überlegungen treffen wir hier auf eine Vitalität, die auf solche Herausforderungen immer schon Antwort gibt, bevor sie in Lebensformen aufgefangen und normalisiert werden kann; um einen Preis womöglich, den wohl jeder zu hoch findet, der sich für eine Suspendierung eines normalisierten Lebens interessiert, das als durchgängig geregeltes zu verkümmern droht. In dieser Perspektive eröffnet sich eine ganze Reihe von sozialphilosophisch grundlegenden und zugleich für das Verhältnis von Philosophie und Kunst zentralen Fragen: (1) Wie ziehen wir uns solche Herausforderungen zu? Wie gehen sie einem exponierten, ekstatischen Leben ›unter die Haut‹, um nach Formen des Ausdrucks zu verlangen, die in einem

62 Vgl. Welsch, *Ästhetisches Denken*, 75.

63 Vgl. J. Kulenkampff, *Metaphysik und Ästhetik: Kant zum Beispiel*, in: A. Kern, R. Sonderegger (Hg.), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M. 2002, 49–80, hier: 52 f.

64 Für nicht ausgemacht halte ich, was Peter Sloterdijk und auf gewisse Weise auch Rancière als kaum noch zu bestreitende empirische Tatsache ausgibt: dass dem Leiden (bzw. dem Widerfahrnis [*páthos*]) kein Gewicht mehr zukomme. Sloterdijk spricht von einem »Jargon der Not«, der darüber nicht hinwegtäuschen könne. Sind überdies wirklich »alle rebellischen Energien vom Konsum absorbiert«? J. Rancière *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 42 ff. Ist das eine bewiesene Tatsache oder etwa nur Ausdruck einer Larmoyanz saturierter Kritik? Dieser widersetzt sich Rancière, indem er (optimistisch) auf einen Dissens setzt, der jederzeit und überall auftauchen kann (ebd., 60). Nicht jedoch ohne ›pathologisch‹ von ihm herausgeforderte leibhaftige Subjekte, wie ich meine.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weitgehend normalisierten Leben nicht zu haben sind? Leben wir wirklich und *unumgänglich* im Interesse an der Suspendierbarkeit eines geregelten, geformten Lebens, wie es hier unterstellt wurde?[65] (2) Wie sind Lebensformen zu begreifen, denen es an solchen vitalen bzw. vitalisierenden Herausforderungen mangelt? Man denke an Phänomene der Apathie, der Indifferenz, der Gleichgültigkeit, der Erschöpfung und Depression.[66] (3) Wie stimulieren solche Herausforderungen expressive Leidenschaften[67], die nicht in normalisierten Lebensformen aufgehen können? (4) Wie können solche Leidenschaften (im Bereich des Theaters, der Musik, des Films, der Literatur, der Malerei) eine Suche nach anderen Lebensformen anregen, ohne auf überholte und irreführende Modelle einer Identität von Leben und Form etwa abzuzielen?[68] Wie können sie mit der unaufhebbaren Differenz von vitalisierter Form und geformtem Leben umgehen, ohne dass diese Differenz als bloßes Scheitern erfahren werden muss? (5) Wie können sich solche Leidenschaften in heutigen Kontexten unaufhebbarer Pluralität von Lebensformen politisch situieren, ohne auf deren Aufhebung – etwa in einem »ästhetischen Staat« – abzuzielen, ohne sich aber auch in politische Abstinenz und Indifferenz zurückzuziehen, die sie um jegliche (wenigstens indirekte) gesellschaftliche Bedeutung zu bringen droht? (6) Wie können

65 Diese Frage ist gewiss nicht neu. Bereits Georg Simmel, der bekanntlich auch schon den ihm als geradezu tragisch erscheinenden Gegensatz von Form und Leben bedacht hat, wirft sie (in einer anderen Terminologie) auf; bspw. in dem Essay *Die Großstädte und das Geistesleben* [1903], in: *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim 1998, 119–134. Hier spricht er vom »tiefsten Anspruch des Individuums«, sich seine »Eigenart« zu bewahren, und zwar durch die Differenzempfindlichkeit einer auf alles Antwort gebenden Seele (ebd., 119, 125), die sich nur in der Weise des »Andersseins« in einer praktischen Lebensform ausprägen kann (ebd., 130). Gerade das bewahre sie aber nicht vor einem Konformismus, der sich auch in einem forcierten und nachgeahmten Anderssein manifestieren kann.

66 Ob die genannten Phänomene durchgängig privativ zu deuten sind, bleibe dahingestellt. Vgl. M. Geier, *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz,* Reinbek 1997.

67 Zu deren Ambiguität vgl. G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt* [1970], Berlin 2012, 115, mit Blick auf Nietzsche.

68 Eine schlichte Identifikation von Kunst und Lebensform kann in dieser Sicht nicht überzeugen; vgl. R. Shusterman, *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1994, 37; J. Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin ^{2}2008, 37 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie speziell ästhetische Arten und Weisen der Suspendierung normalisierter Formen sozialen Lebens wieder an diese zurückbinden, statt sich nur irreversibel von ihnen zu entfernen und womöglich zu entfremden? (7) Diese Frage schließlich mündet in hochkomplexe Probleme einer Gegenwartsdiagnostik, die nicht zuletzt das Selbstverständnis zur Sprache bringen muss, im dem wir uns als pathisch verfasste und leidenschaftlich-expressive Subjekte begreifen im Kontext einer Kultur, die besonders in Folge einer weitgehenden Verrechtlichung und Ökonomisierung des Sozialen zu einem Normalismus neigt, in dem die Regelung menschlichen Leben über das zu regelnde Leben zu triumphieren droht. (8) Wenn ästhetische Formen der Suspendierung normalisierten Lebens einem solchen Normalismus nicht geradewegs den Krieg erklären, wie können sie es dann mit ihm aufnehmen, ohne sich auf eine Weise zu überfordern, die nur in Resignation münden kann?[69] Und wie können sie es vermeiden, *gerade als Formen einer solchen Suspendierung* wiederum für opportune Zwecke in Dienst genommen zu werden; vor allem durch einen Markt, der es offenbar versteht, aus allem Kapital zu schlagen, auch aus höchst individualisierten, expressiven und experimentellen Lebensformen, die unter ökonomischem Druck am Ende in Formen der Selbstausbeutung umzuschlagen drohen?

Davor ist selbst ein auf Besitz, Macht und Geld weitestgehend verzichtendes Leben nicht geschützt, das man – sei es als gemeinschaftliches, sei es ganz ›auf eigene Rechnung‹ – in der An-

69 Eine, und nicht die geringste, Überforderung liegt bekanntlich darin, dass die Kunst wie auch ihre ästhetische Theorie die Rolle radikaler Kritik eines Verblendungszusammenhangs übernehmen soll, der uns angeblich derart total beherrscht, dass lt. T. W. Adorno überhaupt kein richtiges oder gutes Leben mehr im falschen oder unguten mehr denkbar und möglich erschien. Vgl. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1989, 106; J. Rancière, *Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie*, in: Brombach, Setton, Temesvári (Hg.), »*Ästhetisierung*«, 23–40, hier: 36 f. Wenn Rancière dagegen darauf baut (ähnlich wie schon Goethe, der meinte, alles könne poetisiert werden), alles könne »re-ästhetisiert« werden (ebd., 34), so fragt man sich doch, ob man nicht anzugeben versuchen sollte *wozu* – zumal, wie dieser Autor selbst feststellt, die frühere Allianz zwischen künstlerischer und politischer Radikalität aufgelöst und nicht wieder herstellbar zu sein scheint; schon gar nicht im Sinne des Versprechens der Verwirklichung einer politisch-ästhetischen Gemeinschaft; vgl. J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 32, 47.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nahme selbst zu leben versucht, dass es sich nur so überhaupt als ›lebbar‹ erweisen kann. Dass es sich *von sich aus* als lebbar erweisen kann, ist jedenfalls weniger denn je gewiss, seit dem uns kein philosophisches Wissen mehr darüber zur Verfügung steht, ob im menschlichen Leben von Natur aus ein realisierbares *télos* angelegt ist, sei es die Verwirklichung des für alle Guten (wie bei Aristoteles), sei es die Ausprägung der Menschheit in der Gestalt eines jeden (wie bei Schiller) oder einer durch nichts zu vereinnahmenden Individualität (wie bei Kierkegaard) und Andersheit (wie bei gegenwärtigen Apologeten der Differenz und Alterität). Aber mangels eines solchen *télos* sind wir nicht zu einer subjektivistischen Ästhetisierung unseres Lebens verurteilt, wie es Hegel glauben machte, wenn wir uns der ›pathischen‹ Dimension einer Ästhesiologie leibhaftigen Lebens versichern, dessen Lebbarkeit durch nichts garantiert ist. Gerade darin mögen am Ende auch die Künste – unbeschadet des so oft schon ausgerufenen ›Endes‹ der Kunst[70] – eine Quelle ihrer Vitalität haben, die nicht versiegen wird.[71]

70 Ein Ende, das ironischerweise diverse Künste und nicht die klassische Ästhetik ›überlebt‹ zu haben scheinen. Vgl. aber J. Rancière, *Die stumme Sprache. Essay über die Widersprüche der Literatur*, Zürich 2010, 10, wo der Autor es als »kernigen Empirismus« abtut, »den Verabsolutierungen des Kunstdiskurses die prosaischen Praktiken der Künste entgegenzusetzen«. Zukunft hat eine Aisthesiologie vermutlich, da sich menschliches Leben ohne die andauernde Virulenz der ihm selbst innewohnenden Frage nach seiner Lebbarkeit kaum denken lassen dürfte, wie auch immer es künftig um ›die Kunst‹ bestellt sein wird und selbst wenn die Rede von ihrem ›Ende‹ sich doch noch bewahrheiten sollte; sei es im Sinne einer Erfüllung der ihr zugeschriebenen Erwartungen, sei es durch deren avantgardistische Entleerung; vgl. P. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 66 f., 80.

71 Dass mit diesem Rekurs auf ein ›leidenschaftliches‹ Ästhetisches nicht geklärt ist, wie ein spezifisch ästhetisches Genießen bzw. ästhetische Lust, die sich an einer spezifisch ästhetischen Differenz entzündet und bei ihr sich aufhält, zu jener Vitalität beitragen kann, versteht sich von selbst. Vgl. H. R. Jauß, *Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis*, in: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1991, 71–90, wo allerdings wieder die »sinnliche Erkenntnis« triumphiert, um »in der Welt heimisch zu sein«, und zwar durch Kunst, die angeblich »der Außenwelt ihre spröde Fremdheit benimmt« (Hegel; ebd., 87 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel III

Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières

1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt (86) | 2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Rancière? (91) | 3. Kunst und Politik – zwei »Sensorien«? (104) | 4. Kritischer Ausblick (112)

Im Grunde gibt es nur eine einzige harte und grausame Neuigkeit:
Ihr seid nicht da, wo das geschieht, was über euer Schicksal entscheidet.
Ihr habt kein Schicksal. Ihr habt und seid nichts.[1]

So sehr die Welt im Zeichen der sogenannten Globalisierung nunmehr endgültig dahin tendieren mag, sich als eine einzige, alle Menschen betreffende und umfassende zu erweisen,[2] so klar war doch schon für viele Theoretiker der Neuzeit, dass es so etwas wie Welt für uns nur in perspektivischer Wahrnehmung und in pluralen Perspektiven geben kann. In der Welt und ›zur Welt‹ sein können endliche Wesen nur im Modus von ›geteilten‹ Weltbezügen. Heißt das aber, dass die Welt selbst derart im doppelten Sinne ›geteilt‹ wird, dass man sich ihre Einheit als von einer unaufhebbaren Pluralität unterwandert vorstellen muss? Die Philosophie Jacques Rancières hat diese schon in der Antike latent virulente Frage nicht in kosmologischer oder kosmopolitischer bzw. welt-gesellschaftlicher Hinsicht, sondern ästhetisch-politisch neu aufgeworfen. Wie, das zeigen die folgenden Überlegungen (1.) ausgehend vom erst in der Neuzeit eingeschlagenen Weg von einem kompossibel vorgestellten Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt, die Rancière (2.) als radikal durch Subjekte ›aufgeteilt‹ beschreibt, wel-

1 Franco Fortini; zit. n. J. Rancière, *Geschichtsbilder. Kino, Kunst, Widerstand*, Berlin 2013, 31.

2 R. Meyer (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?*, Frankfurt/M. 1996; U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997; M. Albrow, *Das globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007; J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München ^{5}2010.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che sich unvermeidlich in immer neuen Dissens verstricken, der mit einer Aufteilung des sinnlich Gegebenen (*partage du sensible*) einhergehe. Wie dabei die Existenz einer/s jeden auf dem Spiel steht, soll (3.) durch zwei »Sensorien« deutlich werden: durch dafür eigens sensibilisierende Kunst und Politik, die Rancière miteinander verschränkt denkt, ohne noch auf den Spuren des klassischen Idealismus deren Versöhnung oder mit den Vertretern einer Negativen Dialektik deren Unmöglichkeit bzw. Verweigerung im Sinn zu haben. Das in ästhetisch-politischer Hinsicht kritische Potenzial für eine zeitgemäße Theoretisierung menschlicher Sensibilität, das Rancières Ansatz unabhängig von dieser Alternative möglicherweise innewohnt, ist Gegenstand abschließender Überlegungen (4.).

1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt

Endliche Wesen sind unumgänglich darauf angewiesen, dass sich ihnen etwas als zu Erfahrendes und insofern Gegebenes zeigt. Dafür stehen seit alters her Begriffe wie *aísthesis*, aber auch *páthos, passio, affectus*, *sensation, sensibilité,* Empfänglichkeit und Sinnlichkeit, die in der *Passivität des Gegebenwerdens* all dessen ihren gemeinsamen Nenner haben, was sich uns zunächst als Erfahrbares darbietet, bevor wir es aus eigener Kraft reproduzieren, repräsentieren, imaginativ variieren, umfingieren, umdeuten und gegebenenfalls neu konstruieren oder anders aktiv beeinflussen können. Alle diese Formen menschlicher Aktivität ruhen auf einer vorgängigen *Passivität des Gegebenseins* von etwas auf, das sich uns zunächst zeigen muss. Kant spricht in diesem Zusammenhang von »Erscheinung (phaenomenon)«.[3] Wo sich nichts zeigt, gibt es auch nichts zu verstehen, zu denken, zu konstruieren oder zu erfinden. Was auch immer man sich auf der Basis von erfahrungsmäßig Gegebenem fiktiv ausdenken oder imaginativ ausmalen mag, zunächst sind wir darauf angewiesen, dass uns etwas gegeben ist, das wir nicht uns selbst,

3 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: §§ 7, 13.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern Anderem und Anderen verdanken. Darin lag für Kant die Endlichkeit menschlichen Seins: es ist elementar darauf angewiesen, dass sich ihm zunächst etwas im Modus des Erscheinens zeigt und insofern *gegeben wird*.[4] Diese Einsicht hat nach wie vor Bestand – so sehr die nähere Bestimmung der Phänomenalität dessen, was und wie etwas derart ›gegeben‹ sein soll, von Kant und Hegel über Husserl und Heidegger bis hin zu Levinas und Jean-Luc Marion bis heute umstritten bleibt.[5]

Was sich zeigt, zeigt sich *jemandem*, nach dem wir mit der Frage *Wer?* fragen können. Und Antworten auf dieses Wer-Fragen verstehen wir heute als Bestimmungen des *Selbst*, dem sich etwas zeigt, darstellt, offenbart… Zwar kennt schon Aristoteles den Begriff des Selbst (wenn er den Freund als *allos autós* charakterisiert[6]), doch entfaltet er die Relation von Gegebenem, das sich zeigt, einerseits und jemandem, dem es sich zeigt, andererseits nicht systematisch. Dazu setzt erst die neuzeitliche, von der Kunst der Renaissance (Leon Battista Alberti, Albrecht Dürer, Leonardo da Vinci et al.) angeregte Perspektivitätslehre an,[7] wo sie von Leibniz' *Monadologie* über Johann M. Chladenius' Historik[8] bis hin zu Kants Theorie des »Privatsinns« und des »Pluralism« (d.h. »der Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten«[9]) die am Paradigma geometrischer Sichtverhältnisse ausgebildete Rede von »Sehe-

4 Vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg, München ^{2}1989, 36 ff.

5 Man vergleiche nur E. Levinas, *Über die ›Ideen‹ von E. Husserl*, in: ders., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 37–78; sowie die Beiträge von J.-L. Marion in M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, Freiburg, München 2007; D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie,* Wien, Berlin 2014; M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2020.

6 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reinbek ^{4}2013 1166 ff., 1169 b 7.

7 B. Schweitzer, *Vom Sinn der Perspektive*, Tübingen 1953; C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960; G. Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit,* Heidelberg 1969.

8 J. H. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752; Nachdruck Wien, Köln, Graz 1989.

9 Kant, *Anthropologie*, 411; *Kritik der Urteilskraft*, § 40, *Werkausgabe Bd. X*, 227.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

punkten«, »Standpunkten« und »Perspektiven« vom Register der Wahrnehmung aus auf die ästhetischen, moralischen und logischen Register des Denkens überträgt[10]; und zwar so, dass sich all das, was sich in diesen Hinsichten zunächst als verschiedenen Subjekten unterschiedlich darstellt, vermittels der Urteilskraft als kompossibel begreifen lässt. Das Vor-Bild dazu lieferte Leibniz' Modell einer in mannigfaltigen perspektivischen Ansichten zu durchlaufenden Stadt, die sich zu einem Gesamtbild sollten zusammenfügen können.[11] Allerdings ist es fraglich, ob das Gleiche auch für Gedachtes und Beurteiltes gelten kann.[12] Ungeachtet dessen verführen noch heute Worte wie »Sichtweisen« und »Ansichten«, die sich auf perzeptive Perspektiven scheinbar genauso beziehen können wie auf kognitive Standpunkte[13], dazu, in beiden Fällen eine durchgängige Kompossibilität zu unterstellen. Lassen sich plurale perzeptive und (analog vorgestellte) kognitive Perspektiven aber wirklich stets zu einem Gesamtbild zusammenfügen, auch wenn sich das Sichtbare bzw. das Denkbare wie im Fall einer Stadt nur in perspektivischer Brechung darstellt?[14] Vor allem Merleau-Ponty wird das in seiner am Leitfaden der Malerei entfalteten phänomenologischen Ontologie bestreiten. Für ihn wird »das Sein, durch den Eigenanspruch einer jeden Perspektive und aufgrund des ausschließlichen Gesichtspunktes, durch den es jeweils definiert ist, zu einem System mit mehreren Eingängen«, das »somit nicht von außen und in der Simultaneität« zu betrachten sei, sondern »wirklich durchschritten werden« müsse.[15]

---

10 Vgl. K. Röttgers, *Der Standpunkt und die Gesichtspunkte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXVII* (1994), 257–283.

11 G. W. Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1979, § 57; *Theodizee,* Leipzig 1879, § 147; *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II*, Hamburg ^{3}1966, 62.

12 Ricœur etwa besteht auf dem *a-perspektivischen* Charakter eines universalen Denkens (*Die Fehlbarkeit des Menschen*, 50 f.).

13 A. Koschorke, *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Frankfurt/M. 1990.

14 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 616 f. (=B 686).

15 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 123. Zu besonders von Merleau-Ponty her entwickelten Argumenten für eine unaufhebbare Inkompossibilität der Erfahrung vgl. B. Waldenfels, *Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So erschöpft sich die fragliche Perspektivität nicht länger in einer vielfältigen Erfahrbarkeit des Selben bzw. eines einheitlichen Seins; vielmehr teilt sie dieses selbst auf und zwingt dazu, einer unaufhebbaren Pluralität heterogener Perspektiven Rechnung zu tragen. Wo Leibniz wie auch die Perspektivitätstheoretiker der Frühen Neuzeit einer perzeptiven »Aufteilung des Sinnlichen« auf der Spur waren – um einen von Rancière häufig gebrauchten Ausdruck aufzugreifen –, zweifelten sie dagegen nicht an der Ganzheit, Einheit und Selbigkeit dessen, was sich in unterschiedlichen Sichtweisen jeweils anders darstellt. Ähnlich stellte sich Chladenius historische Perspektiven als kompossibel vor. Und Kant schließlich ließ die perspektivische Vielfalt unterschiedlicher kognitiver »Standpunkte« in der Einheit eines universalen Kosmopolitismus aufgehen, der von keiner *unaufhebbaren* Pluralität beunruhigt schien. Dabei ist es im Wesentlichen auch bei jenen Theoretikern des Konsenses geblieben, die bis heute darauf bauen, dass sich zumindest das politisch Strittige[16] in kognitiver Übereinstimmung aufheben lässt, die nur dadurch zu gewinnen sein soll, dass man sich in die »Perspektive« Anderer »hineinversetzt« und sie »übernimmt«[17], um die Dinge »mit ihren Augen« zu sehen und sie auf diese Weise zu verstehen. In sozial-kognitiver Wechsel- und Gegenseitigkeit von Perspektiven[18] soll es in Folge dessen zu einer Aufhebung jeglicher *prima facie* unüberwindlichen praktischen Gegensätzlichkeit kommen können. So lassen selbst auf den ersten Blick unüberbrückbare Differenzen darauf hoffen, dass man sich nicht mit einer unüberwindlichen Trennung oder Teilung *politischer* Verhältnisse abfinden muss.

Für Rancière kommt dagegen genau darin eine Depolitisierung politischen Denkens zum Ausdruck, die schließlich zu einem Ver-

16 Zumindest soweit es um verallgemeinerungsfähige Fragen der Gerechtigkeit geht, muss man einschränkend sagen. Keineswegs behaupten die hier gemeinten Konsenstheoretiker, dass alle politisch strittigen Fragen in Übereinstimmung zu überführen sind. V. a. für die sog. »Fragen guten Lebens«, die nur evaluative Antworten zulassen, soll das nicht gelten.

17 So ist in den entsprechenden psychologischen Theorien, auf die auch Habermas sich stützt, in gewisser Anlehnung an G. H. Meads Rede von einem *role-taking* von »Perspektivenübernahme« die Rede; R. L. Selman, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt/M. 1984.

18 J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, Kap. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schwinden des Politischen gerade dort geführt habe, wo man ständig Aufhebens von ihm macht.[19] Die für ihn zentrale Frage, ob es eine Philosophie, die das Politische wirklich zur Sprache bringt, überhaupt (noch) gibt, steht und fällt demnach mit der Art und Weise, in der man von ihm handelt. Kurz gesagt: *entweder man trägt unüberwindlicher Trennung und Teilung Rechnung – oder aber vom Politischen kann in Wahrheit gar nicht die Rede sein.*[20] Was man so nennt, steht dann tatsächlich für ein (vielfach diagnostiziertes und beklagtes) »Verschwinden« des Politischen, das sich für Rancière nicht ohne eine unaufhebbare Teilung (*partage*) denken lässt, die nicht etwa nur das Sichtbare, sondern darüber hinaus die Existenz derer rückhaltlos erfasst, die sich als auf ein politisches Leben mit und unter Anderen angewiesen erfahren. Indem Rancière den Gründen dafür nachgeht, löst er sich von den Vorgaben moderner Perspektivitätskonzeptionen und radikalisiert den Gedanken der Pluralität. Diese erweist sich für ihn nicht nur als in politischer Hinsicht *unaufhebbar*; vielmehr rekonstruiert er sie *als Erfahrung einer dramatischen politischen Teilung, bei der das (politische) Leben und der (politische) Tod der Beteiligten auf dem Spiel steht.* So geht es in der fraglichen Teilung nicht bloß um perspektivische und insofern ›einseitige‹ Zugänge zur Welt (so wie sie uns erscheinungsmäßig gegeben ist), sondern darüber hinaus um die politische Existenz; und die ist durch keine Form ihrer rechtlichen Anerkennung und Würdigung endgültig zu sichern. Selbst in einem demokratischen Rechtsstaat, der sich ausdrücklich der Achtung der Unverletzlichkeit des Lebens und der Würde einer/s jeden verpflichtet, bleibt die politische Existenz unweigerlich eine prekäre, niemals endgültig zu gewährleistende. Und zwar deshalb, weil sie entscheidend davon abhängt, dass man tatsächlich gesehen, wahrgenommen und beachtet wird. Wo es daran fehlt, droht ein politischer Tod, gegen den mit Rechten allein nichts auszurichten ist.

---

19 J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 112 [=DU]; *Gibt es eine politische Philosophie?*, in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93.

20 Vom Begriff des Widerstreits (*différend*) her hat Nicole Loraux ganz ähnlich die Politische Philosophie der Antike rekonstruiert; vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Rancière?

Um was für eine Trennung oder Teilung aber handelt es sich? Was *wird* hier getrennt oder erweist sich *von sich aus* als geteilt; und zwar so, dass keinerlei Aussicht darauf besteht, das Getrennte bzw. Geteilte wieder zusammenzufügen, zu integrieren oder zu versöhnen? Rancières Antwort, mit der er immer wieder aufwartet, lautet verblüffend einfach: das Sinnliche wird aufgetrennt bzw. geteilt. *Le partage du sensible* heißt schließlich ein einschlägiger Band dieses Autors, auf den in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder Bezug genommen wird.[21] Diese Formel steht offenbar für eine politisch höchst bedeutsame Teilung, die sich keineswegs in einer harmlosen Pluralität von perzeptiven und kognitiven, einander ergänzenden Perspektiven erschöpft, die sich in einem universalen »Geometral«[22] bzw. in einem analog konzipierten universalen Denken aufheben lassen könnten. Rancière bestreitet nicht nur eine derartige Aufhebbarkeit des perspektivisch Gegebenen, um insofern auf der Irreduzibilität der Pluralität heterogener Perspektiven zu insistieren, wie es auch andere getan haben[23]; vielmehr macht er darüber hinaus darauf aufmerksam, wie tief die fragliche Teilung in die Seinsweisen

21 J. Rancière, *Le Partage du sensible – esthétique et politique*, Paris 2000; dt. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin ^{2}2008 [=AS]. *Le sensible* wurde mit »das Sinnliche« übersetzt; gemeint ist aber das »politisch Sensible«, das, worauf es politisch ankommt. Und das ist das zunächst sinnlich, in den Erfahrungsmodi des Hörens und Sehens sich darstellende Verlangen, als politisch existentes Wesen »gesehen« und nicht nur wahrgenommen, sondern auch anerkannt zu werden. Die fragliche Teilung unterminiert genau das und spaltet auf diese Weise die »Welten« der Anteilslosen und der Anderen, die ihre politische Existenz gar nicht in Frage gestellt sehen.

22 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 91 ff.; *Das Auge und der Geist,* Hamburg 1984, 13–44; P. Veyne, *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, bes. Kap. 3, wo ebenfalls Leibniz' Idee eines »Geometrals« aller möglichen Perspektiven zur Sprache kommt, gegen die sich schon Merleau-Ponty gewandt hatte – mit dem Argument, das erfahrungsmäßig Gegebene sei gebunden an eine leibhaftige Perspektive, an ein Zur-Welt-sein, das streng genommen niemals durch ein Versetzen in die Perspektive Anderer zu ›übernehmen‹ ist. Wir können genau genommen gar nichts mit den Augen des Anderen selbst sehen. D.h. nicht, dass wir eingeschlossen bleiben müssten in unsere ›Sichtweisen‹, wohl aber, dass hier ein Moment der Nicht-Substituierbarkeit im Spiel ist, auf das später Levinas ethisch größtes Gewicht gelegt hat.

23 Man denke nur an Hannah Arendt.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derer einschneidet, die sich durch diese Teilung als vom politischen Leben abgetrennt erfahren – und zwar u. U. so weitgehend, dass sie sich infolge dessen mit einer Frage von Leben oder Tod konfrontiert sehen. So betrifft die fragliche Teilung nicht etwa nur perspektivisch Gegebenes, sondern *die leibhaftige Existenz der Subjekte* perspektivischer Erfahrung selbst. Wenn diese sich ihrerseits nicht wahrgenommen wissen, müssen sie fürchten, in den Augen Anderer überhaupt nicht mehr zu existieren bzw. zu ›zählen‹. Wenn die Teilung des Sinnlichen das zur Folge hat, droht *die politische Welt*, der man so oder so – als Integrierte oder als Außenseiter, als Bürgerin oder als Flüchtling, als Angesehene oder als Verachteter… – zugehört, zu zerbrechen. Auf dem Spiel steht demnach, was wir provisorisch die *politische Koexistenz* nennen können.

Damit ist weder ein einfaches Nebeneinanderleben noch gar eine Art politischer Gemeinschaft in der Form eines Mit- oder Zusammenseins[24], sondern gerade *die Art und Weise* gemeint, *in einem genuin politischen Verhältnis zu stehen, bei dem zugleich auf dem Spiel seht, ob man überhaupt politisch zählt und insofern auch existiert.* Im Gegensatz zu als »polizeilich« eingestuften, weitgehend normalisierten politischen Ordnungen, die diese Frage nicht aufwerfen, kommt das genuin Politische für Rancière nur dort zum Vorschein, wo *nicht* klar ist, ob man im Modus der Teilnahme und der Teilhabe zum politischen Leben mit und unter Anderen dazugehört. Gerade im Fall derjenigen, die scheinbar nicht dazugehören, weil sie nicht gesehen, nicht gehört, nicht beachtet, nicht berücksichtigt und nicht anerkannt werden, ist das fraglich. Im Gegensatz zu normativistischen Theoretikern der Anerkennung etwa, die hier sogleich Verletzungen von berechtigten Ansprüchen zu erkennen meinen, handelt es sich für Rancière – und das ist zweifellos eines der innovativsten Momente seiner politischen Ästhetik – zunächst um ein *nicht normativ regulierbares, prä-normatives Problem des Sichdarstellens Anderer als Anderer, die ›zählen‹ oder eben nicht ›zählen‹.* Um überhaupt in Streit, Diskussionen und Verhandlungen mit Anderen über gewisse Ansprüche eintreten zu können, müssen wir in ihren Augen wenigstens ›da‹ sein und existieren als ernst zu nehmende politische Subjekte, die nicht nur ihre Stimme erheben können (was wir nach

24 Vgl. zur Dekonstruktion dieser allzu einfachen Vorstellung W. Hamacher, *Mit ohne Mit,* Zürich 2021, 290 f., im Anschluss an Jean-Luc Nancy.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alter, aristotelischer Auffassung mit den Tieren gemeinsam haben), sondern etwas vorzubringen und an Andere zu adressieren haben, was diese angeht, sie in Anspruch nimmt und zur Erwiderung veranlasst, weil *es* ›zählt‹.

Wer in diesem Sinne nicht ›zählt‹, mag a-politischen Lärm machen, findet oder verdient aber in den Augen Anderer (vorausgesetzt, er oder sie existiert für diese überhaupt) keine Beachtung. Entweder diejenigen, die nicht ›zählen‹, sind wie nicht vorhanden oder aber ihre schiere Existenz wird durchaus wahrgenommen, aber nicht ernst genommen. Die Folge ist so oder so, dass sie ihrer politischen Sprachlichkeit beraubt werden[25] und als politische Subjekte wie tot sind. Sie sind *aneou lógou*, sprachlos und mundtot im politischen Sinn dieser Attribute.[26] In Folge dessen können sie nicht »am Gemeinsamen teilhaben« (AS, 26). Die einzige Form ihrer Teilhabe ist dann das Ausgeschlossensein oder die Anteilslosigkeit. Damit ist nicht gemeint, keinen gerechten Anteil zu haben, sondern nicht einmal im Sinne des Gerechten buchstäblich ›in Betracht‹ zu kommen, also *nicht einmal einen Zugang zu politischer Sichtbarkeit zu haben*, die schon gegeben sein muss, wenn ein Streit um gerechte Anteile überhaupt möglich sein soll – Sichtbarkeit hier im weiten Sinne verstanden, den auch Hannah Arendt in diesem Zusammenhang nahelegt, wo sie vom *In-Erscheinung-treten* Anderer schreibt.[27] Letzteres zeigt sich in politischer Hinsicht selbstverständlich nicht bloß darin, dass man *gesehen* oder anders *wahrgenommen* werden kann, sondern darüber hinaus darin, dass man seine *Stimme erheben* und *Gehör finden* kann, um etwas zu bewirken. So treffen im In-Erscheinung-treten, das in einem weiten Sinne *politische Sichtbarkeit verbürgen* soll, *das Sehen* bzw. das Wahrgenommenwerden, *das Sagen* bzw. das Gehörtwerden und *das Tun* bzw. das Einwirkenkönnen auf Andere zusammen. Es geht stets zugleich um Weisen des Seins, des Sagens und des Handelns (DU, 41).

---

25 Hier wird klar, dass es sich beim fraglichen Sichdarstellen Anderer als Anderer, die zählen oder nicht zählen, für Rancière immer um ein praktisches Verhalten handelt, das sie sehen lässt oder nicht sehen lässt (J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009 [=EZ], 22 f.).

26 H. Arendt, *Was ist Politik?,* München, Zürich 2003, 40; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich [4]1985, 30.

27 Arendt, *Vita activa,* 202 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allerdings suggeriert Rancières häufige Rede von einem »Anteil der Anteilslosen«, der gerade darin liegen soll, *gar keinen* Anteil zu haben und insofern vom politischen Leben ausgeschlossen zu sein, eine fragwürdige Einheitlichkeit dieses Phänomens, obgleich sich an dieser Stelle auf Anhieb vielfältige Differenzierungen denken lassen. So kann man gänzlich ignoriert oder sehr wohl wahrgenommen, zugleich aber vergleichgültigt werden; und wer wenigstens so, als Vergleichgültigte(r), für Andere existiert, kann gehört, aber überhört werden; und wer nicht überhört wird, dem braucht noch lange nicht wirklich Gehör geschenkt zu werden; und wem man Gehör schenkt, dem braucht man noch lange nicht zuzustimmen, um gegebenenfalls berechtigte Ansprüche als solche anzuerkennen, usw.

Dagegen operiert Rancière häufig mit dichotomischen Aufteilungen (!), so dass Anteilslose und diejenigen, die ungeschmälerten Anteil haben, einander gegenüber stehen wie Lärm und Rede, politische Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, Beraubung jeglicher Gemeinsamkeit mit Anderen einerseits und eine Art der Gemeinschaftlichkeit andererseits, die »polizeilich« geregelt werden kann. In diesem Falle besetzt letztere den Ort der Politik im üblichen Verständnis des Wortes, während das Politische nur von außen, von Nicht-Orten all jener her scheint zur Geltung kommen zu können, die gar nicht gesehen und nicht gehört werden, die weder etwas zu sagen haben noch etwas bewirken können, so dass sie *mit Anderen nur ko-existieren, indem sie für diese praktisch bzw. politisch nicht existieren.*

Das nicht zu sehen (!), wirft Rancière einem politischen Konsensdenken vor, das in diesem Zusammenhang lediglich zwischen Beteiligten und Betroffenen unterscheidet und verlangt, dass übereinstimmende Urteile, zu denen man in der Auseinandersetzung um strittige Sachverhalte gelangt, auch all jenen gerecht werden sollten, die an diesen Auseinandersetzungen nicht direkt beteiligt sind.[28] Diese Unterscheidung verfehlt aber die Dimension politischer Unsichtbarkeit, um die es Rancière primär geht und von der er glaubt, dass sie sich in überhaupt keinem noch so inklusiven politischen System aufheben lässt. Immer und unvermeidlich wird es so gesehen einige oder viele geben, die nicht ›zählen‹ und nicht einmal gesehen werden – und zwar selbst dann, wenn man ihnen alle Menschen- oder

28 Vgl. die Zusammenfassung bei T. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bürgerrechte zuerkannt hat. Ungeachtet dessen kann man, ob als benachteiligtes Kind, als von jeglicher Teilhabe ausgeschlossene(r) Erwachsene(r) oder als im Alter Vergessene(r), einer Unsichtbarkeit verfallen, in der die politische Existenz auf dem Spiel steht – jenseits einer Grenze, wo man nicht einmal mehr das In-der-Welt-sein mit Anderen (politisch) teilt.[29] Wie auch Arendt geht es Rancière darum, zu bedenken, *wie eine unter Umständen mehrfach geteilte politische Welt möglich ist*[30] und wie es vorzustellen ist, dass man aus einer solchen Welt herausfallen kann, dass man nur noch als derart Anteilslose(r) zum Leben Anderer dazugehört.[31] Die Rede von diesem fraglichen Anteil bezieht sich hier nicht auf Probleme distributiver Fairness etwa, sondern auf die Teilhabe an einer im skizzierten, doppelten Sinne geteilten Welt, die ohne (politische) Sichtbarkeit nicht möglich ist. Damit ist allerdings nur eine Minimalbedingung dafür genannt, politisch zu existieren – unter Umständen sogar ungeachtet größter Ungerechtigkeit. Immerhin können diejenigen, die in den Augen Anderer politisch existieren, um Gerechtigkeit mit ihnen streiten, während die Anteilslosen das nicht können, weil sie ja in gewisser Weise (politisch) überhaupt nicht ›da‹ zu sein scheinen.

Haben sie so tatsächlich Anteil *an nichts*? Ist der Ausdruck »Anteils*losigkeit*« streng genommen genau so zu verstehen – und zwar rein deskriptiv? Sicherlich nicht. Rancière macht sich erklärtermaßen einen »*polemischen« Begriff vom Gegebenen*[32] wie auch von der Aufteilung des sinnlich Gegebenen selbst, die er keineswegs nur wie ein Phänomenologe deskriptiv expliziert, sondern in seiner spezifischen theoretischen Optik *existenziell verschärft*.[33] In einem schlichten Sinne ›gegeben‹ ist gewiss niemals, dass man in einem

29 Zum politischen Weltbegriff, von dem ich hier ausgehe, vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

30 J. Rancière, *Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida*, in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the time of the political*, Durham, London 2009, 274–288, hier: 278. In DU geht es um eine »Vervielfältigung strittiger Welten« (70).

31 J. Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008, 31 [=ZT]; DU, 38.

32 J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, 89 [=KW].

33 Hier gilt, was auch Carl Schmitt von seinen politischen Grundbegriffen gesagt hatte: sie sind selbst politische Begriffe, die nicht nur politische Wirklichkeit beschreiben, sondern polemogen in sie eingreifen sollen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

strengen, radikalen Sinne *an gar nichts* Anteil hat. Selbst diejenigen, die nirgends Gehör finden, haben doch immerhin Anteil am Reden-Können[34]; und genau das wird virulent, wenn das (politisch) Gegebene, in dem man sich an gewisse Grenzen politischer Wahrnehmung gewöhnt haben mag, destabilisiert wird, so dass unvermutet einige oder viele, die bislang nicht zählten, als Subjekte politischer Ansprüche auftreten.

Wenn Anteilslosigkeit statuiert wird, handelt es sich um eine polemogene Zuspitzung einer existenziell tatsächlich bedrohlichen Lage aufgrund der Wahrnehmung, praktisch nicht Gehör zu finden und mit seiner Stimme überhaupt nicht zu zählen (als existent, als beachtens- und anerkennenswert, als relevant, usw.). Genau so verhält es sich auch mit der Rede von einer »Aufteilung des Sinnlichen«. Gewiss fungiert sie in Rancières Politischer Philosophie nicht in primär deskriptiver Art und Weise. Vielmehr affirmiert sie polemisch die Erfahrung der Anteilslosigkeit derer, die sich in den Augen Anderer nicht einmal als Subjekte wahrgenommen wissen, die zählen und im Geringsten in Betracht kommen sollten. Die Aufteilung des Sinnlichen oder des politisch Wahrzunehmenden (wie ich im Folgenden zu sagen vorziehen werde) fungiert demnach so, als würden die Anteilslosen überhaupt nicht (politisch) existieren – was aber, in ihren Augen zumindest, doch der Fall ist; und zwar derart, dass sie im Prinzip jederzeit ihre Abtrennung vom politischen Leben unterminieren können. Das gelingt schon dann, wenn auch nur einer (wie Menenius in der von Pierre-Simon Ballanche reinterpretierten Fabel des Titus Livius[35]) denen zuhört, die angeblich »nichts zu sagen haben«. Keineswegs sind diejenigen, die scheinbar nichts zu sagen haben, ohne Wenn und Aber politisch tot. Vielmehr können sie grundsätzlich jederzeit gewissermaßen wiederauferstehen und auf diese Weise all diejenigen verschrecken, die sich bereits unter Ihresgleichen, den politisch Existierenden, endgültig

34 Allerdings ist dieses »Können« genauer zu bedenken. Es geht hier nicht um eine abstrakte Kompetenz, sondern um die tatsächliche und effektive Möglichkeit, die (eigene) Stimme zu erheben. Und diese Möglichkeit besteht keineswegs allein dadurch, dass man über eine eigene Stimme verfügt.

35 Rancière, DU, 34 ff.; T. Mulot, *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper, T. Atzert, S. Karakayali, V. Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden, 2011, 227–262.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eingerichtet glaubten und doch gewärtigen müssen, jederzeit an die Existenz derer erinnert zu werden, die sie einem politischen Tod glaubten überantworten zu dürfen, ohne sich darum im Geringsten zu scheren.

Diese Rechnung derer, die sich ihrer eigenen politischen Existenz und Macht sicher glauben, *kann* in Wahrheit jedoch niemals aufgehen. Immer müssen sich letztere verrechnen (DU, 23). Und diese Rechnung *darf* niemals aufgehen, will uns Rancière im Namen einer radikalen Gleichheit glauben machen, die er einfach postuliert bzw. voraussetzt, da er offenbar fürchtet, die Gleichheit, ohne die es politisches Leben nicht geben kann, das seinen Titel verdient, in politischen Verhältnissen niemals wiederfinden zu können.[36] Zum Politikum wird die Gleichheit allerdings nur im Widerstand gegen die elementarste Ungleichheit, die darin liegt, nicht einmal als Subjekt politisch artikulierbarer Ansprüche wahrgenommen und anerkannt zu werden.[37] Und dieser Widerstand kann nach Rancières Überzeugung nicht die Harmlosigkeit eines zaghaften oder auch energischen Protests haben, der sich noch davon abhängig machen würde, ob Andere die Gleichheit anerkennen. Vielmehr muss er die eigene Existenz derer, die sich um ihre politische Existenz gebracht (oder betrogen) fühlen, selbst aufs Spiel setzen. Sie müssen kategorisch verlangen, dass man ihnen wirklich zuhört. In Roland Barthes' Worten besagt ihr Verlangen: »Hör mir zu, wisse, dass ich existiere!«[38] Es ist aber gerade fraglich, ob ›wirkliches‹ Zuhören überhaupt zu erzwingen ist. Trifft man nicht umso weniger auf offene Ohren, je mehr man Andere bedrängt? Andererseits stellt sich die Frage, wie man Andere, für die man nicht ›zählt‹, überhaupt soll erreichen können, wenn die einfache Artikulation eines solchen Verlangens doch bereits voraussetzt, was es zugleich als ganz und gar zweifelhaft erscheinen lässt: nämlich dass sich Andere durch die Forderung, die

36 J. Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010, 301 f. [=PA]; *Die Gemeinschaft der Gleichen*, in: Vogl (Hg.), *Gemeinschaften,* 101–132.

37 Keineswegs folgt allerdings allein daraus, dass dies von ›Betroffenen‹ behauptet wird, auch schon, dass es tatsächlich der Fall ist, dass sie von Anderen nicht gesehen werden und dass sie für sie nicht ›zählen‹. Auch die lautstarke politische Selbstgerechtigkeit kann sich solcher Behauptungen sehr erfolgreich bedienen, ohne damit im Geringsten rechthaben zu müssen.

38 R. Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990, 255.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(politische) Existenz Anderer zur Kenntnis zu nehmen, wenigstens ansprechen lassen.

Dabei soll gerade dadurch die politische Existenz derer verbürgt werden, die sie sich niemals allein aus eigener Kraft verschaffen können. Politisch richtet es nichts aus, wenn man sich selbst jenes Verlangens vergewissert – nach dem cartesianischen Schema: ›ich verlange, wahrgenommen zu werden, also bin ich, also existiere ich politisch‹. Genau das gilt *nicht*, wo das politische Leben auf dem Spiel steht, dessen sich niemals jemand als politisch souveränes Subjekt allein vergewissern kann. Auch in Zukunft wird niemals jemand politisch souverän, aus eigener Machtvollkommenheit, existieren können, wenn es denn stimmt, dass man politisch nur dadurch existieren kann, dass man sich (mit relativem Erfolg wenigstens) auf Erwiderung hin so an Andere wenden kann, dass mit einer Antwort im Sinne des eigenen Anspruchs zu rechnen ist. So liegt es weder allein in der Macht der Anteilslosen noch allein bei denen, die sich um deren Anteile zunächst gar keine Gedanken machen, die politische Inexistenz Anderer zu durchbrechen. Zwischen ihnen muss sich ein unberechenbares, ereignishaftes Geschehen von Anspruch und Erwiderung abspielen, in dem es für Rancière um die Etablierung einer Gleichheit geht, mit der man sich immer und unvermeidlich verrechnet, weil niemals alle ›zählen‹ können. Die einen ›zählen‹ stets nur auf Kosten anderer, so sehr man auch darum bemüht sein mag, alle einzubeziehen, zu integrieren oder einer scheinbar nichts und niemanden mehr draußen lassenden Inklusion zu unterwerfen.[39] So löblich alle diese Ansinnen sein mögen, so unvermeidlich ist es für Rancière, dass es alsbald wieder einige oder viele geben muss, die nicht gehört werden und schließlich so weitgehend »aus dem Auge, aus dem Sinn« geraten, dass die Anderen, die weiterhin ›zählen‹, nur durch gewaltsame Konflikte daran erinnert werden

39 Obwohl er ähnlich, wie ich es hier und an anderer Stelle getan habe, ebenfalls mit Arendt und Rancière die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer politischen Welt von der Möglichkeit her denkt, als politisches Subjekt überhaupt in Erscheinung treten und sich Gehör verschaffen zu können, lässt Michel Agier seine Beschreibung der *Margins of the World* am Ende wieder ganz auf eine, alle einschließende Welt zulaufen, von der idealiter letztlich niemand mehr ausgeschlossen wäre. Damit bricht er Rancières politischer Theorie allerdings die Spitze. Vgl. M. Agier, *On the Margins of the World. The Refugee Experience Today*, Cambridge/UK, Malden/US 2008, 40, 53, 101.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können, dass es noch andere Andere gibt, die sich einem politischen Tod überantwortet sehen und dagegen aufbegehren.

So gesehen ist es irreführend, von einer Aufteilung *des Sinnlichen* zu sprechen. In dem fraglichen *partage* wird das politische Leben selbst geteilt; und zwar so, dass sich Ausgeschlossene, die keinen Anteil mehr zu haben glauben, einem politischen Tod überantwortet fühlen müssen – um sich gerade dadurch auf ein »geteiltes« politisches Leben auf Gedeih und Verderb verwiesen zu sehen. Es geht hier wirklich um (politisches) Leben und (politischen) Tod, um einen Kampf, der ebenso ernst ist wie Hegels Kampf um Anerkennung; allerdings mit dem Unterschied, dass diejenigen, die ihn um ihres politischen Lebens willen führen müssen, zunächst überhaupt keine politische Gemeinsamkeit mit ihren Gegnern zu haben scheinen, da sie sich ja als geradezu sprachlos erfahren und den politischen Kampf überhaupt nur führen können, wenn sie wenigstens als sich artikulierende politische Subjekte wahrgenommen werden. Das ist wie gezeigt kein Problem sinnlich-visueller Wahrnehmung allein (wie sie eine Demonstration zu erzwingen versuchen kann), sondern Angelegenheit eines originären In-Erscheinung-tretens, das durch nichts verbürgt ist; auch nicht durch verbriefte Rechte. Denn diese mögen unangefochten gelten und doch radikal fraglich werden, wenn sich niemand findet, der Anderen zuhört, die auf ihnen bestehen wollen. Tatsächlich ist hier »das Hören entscheidend«, wie Luce Irigaray in einem anderen Zusammenhang bemerkt.[40] Gemeint ist hier ein gewissermaßen irreguläres oder außer-ordentliches Hören und Gehör-schenken, das eingespielte »polizeiliche«, d.h. hier: normalisierte Ordnungen politischen Zusammenlebens durchbricht, indem es Anderen zuhört, die doch scheinbar »nichts zu sagen haben«.

Zwischen dem, was Andere dennoch zu sagen versuchen, einerseits und effektivem, niemals mit Gewalt zu erzwingendem Zuhören andererseits spielt sich ab, worauf Rancière als Theoretiker des Politischen seine ganze Hoffnung setzt: der *Dissens*, dem er zutraut, im Prinzip jederzeit ereignishaft eine eingeschlafene politische Normalität zu durchbrechen, um das politisch Wahrnehmbare zu derangieren (EZ, 60). Nicht »das Sinnliche« wird hier »aufgeteilt«, sondern eine einschneidende, nämlich die politische Existenz einiger oder

40 L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg, München 2010, 34.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vieler radikal in Frage stellende Trennung von Anderen, die ihre politische Existenz fraglos genießen, kommt zum Zuge, so dass eine Re-Vision dieser Trennung denkbar wird: In Folge dessen können Andere, die bislang nicht einmal als politische Subjekte wahrgenommen worden waren, unverhofft zur Sprache kommen, so dass sie fortan ›zählen‹. Allerdings nicht ohne Weiteres für immer. Denn es kann jederzeit geschehen, dass sie *erneut* politisch unsichtbar werden, sei es aufgrund mangelnder Artikulation, sei es, weil sie totgeschwiegen werden oder durch soziale Marginalisierung, sei es durch Krankheit und Alter.

Keineswegs verlaufen die Grenzen zwischen denen, die ›zählen‹, und anderen, die nicht ›zählen‹, derart eindeutig, wie es Rancière immer wieder unterstellt, wo er das Zählen mit der Anteilslosigkeit zusammen denkt. Und nur als Grenzfall lässt es sich vorstellen, dass jemand wirklich Anteil *an nichts* hat. Vielfältige Bruchlinien durchziehen das politische Leben, in dem es in höchst unterschiedlicher Art und Weise darauf ankommen kann, zu ›zählen‹ – d.h. als politisch existent wahrgenommen, dann auch eigens – als Arbeiter oder als Frau, als sozial Benachteiligter oder als Fremde – beachtet, gewürdigt und anerkannt zu werden, bevor es überhaupt dazu kommt, dass man um gerechte Anteile Auseinandersetzungen führt.

Rancière ist diese Überlegung keineswegs ganz fremd, doch kapriziert er sich immer wieder auf die Kraft eines sinnlichen Dissenses, der nicht etwa eine Konfrontation unterschiedlicher Meinungen, Standpunkte und Überzeugungen, wie sie in der modernen sozialkognitiven Perspektivitätslehre von Kant bis Jürgen Habermas zur Sprache kommt, sondern ein Vor-Augen-führen und in diesem Sinne eine Demonstration dessen meint, was Andere zuvor übersehen haben, was sie für nicht sehens- und beachtenswert gehalten haben oder was für sie einfach nicht existierte.[41] Eine solche Demonstration muss allerdings wenigstens auf das *Sichtbarwerdenkönnen* der zuvor politisch Unsichtbaren und in diesem Sinne auf eine »gemeinsame *aisthesis*« bauen (ZT, 35). D.h. Anderen muss man eine mögliche Wahrnehmung, Würdigung und Anerkennung zuvor Unsichtbarer

41 Dissens ist so gesehen ein »Streit darüber, was gegeben ist, und über den Rahmen, in dem wir etwas als gegeben annehmen«; J. Rancière, *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?,* in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490, hier: 483.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenigstens buchstäblich *ansinnen* können. Darin liegt mehr als nur der Versuch, letztere durch eine politische bzw. politisierte Wahrnehmung sinnlich präsent zu machen. Es geht auch um die Zumutung, sie nicht wieder aus dem politischen Leben herausfallen zu lassen. Denn das ist für den Historiker des Politischen, der Rancière ja auch ist, angesichts einer Fülle einschlägiger Erfahrungen schlechterdings nicht zu bestreiten: dass es überhaupt keine Form politischer Teilhabe, Integration oder Inklusion geben kann, die diese Gefahr ein für allemal auszuschließen vermöchte.

Der sich an dieser Stelle aufdrängende Einwand, auf diese Weise von bisheriger Erfahrung auf die Zukunft zu schließen, sei fragwürdig, verfängt für Rancière nicht. Denn er sieht die Wurzel des Übels – eines Übels wohlgemerkt, das zugleich die eigentliche Vitalität des Politischen verbürgt – in der Unvermeidlichkeit immer neuen Dissenses, der aus immer neuen Verrechnungen derer resultiert, für die niemals alle gleich ›zählen‹ (können). Wo auch immer gezählt wird, werden Andere nicht gezählt oder bleiben unbeachtet, so dass immer neue Trennungen zwischen Anteilslosen und Anteilhabenden die Folge sind – mag man auch noch so oft und energisch eingespielte Trennungen, nicht zuletzt mit Hilfe der Künste, unterlaufen wollen (EZ, 92 f.). Glaubt man, alle einbezogen, integriert oder inkludiert zu haben, so verschwindet auch schon die politische Differenz, auf die es Rancière eigentlich ankommt: die Differenz, an der sich radikaler Streit um die politische Existenz entzünden muss, wenn wenigstens einige »nicht gesehen werden«, ob »im Dunklen«[42] oder anderswo. Einbeziehung, Integration und Inklusion können für Rancière nur Formeln der Blindheit (ZT, 37) für die Schattenseiten sein, die jede Politik belasten[43] – und die zugleich dafür sorgen, dass radikaler Dissens und damit Kampf um das Politische wieder aufbrechen kann.

---

42 B. Brecht, *Dreigroschenoper;* in der revidierten Schlussstrophe der *Moritat von Mackie Messer* heißt es: »Denn die einen sind im Dunkeln / Und die andern sind im Licht. / Und man siehet die im Lichte / Die im Dunkeln sieht man nicht.« B. Brecht, *Stücke, Bd. III*, Berlin, Weimar 1967, 169.

43 Gerade auch die Politik all jener, die sich als Anteilslose mit dem Volk als einem Ganzen identifizieren – und dabei doch nur wieder einen neuen polemischen Gegensatz zu Anderen heraufbeschwören, die ihnen womöglich Anteilhabe und Anteilnahme verwehrt haben. Wenn die so oder so Anteilslosen behaupten: »Wir sind das Volk«, so wäre ihnen mit Rancière entgegen zu halten: niemand ist das Volk. Wer immer diesen Begriff für sich in Anspruch nimmt, hat sich

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber kann man sich täuschen; aber ändern lässt es sich auch durch die rechtschaffenste »Arbeit an Trennungen« (EZ, 93) nicht, die sich niemals mit der politischen Sprachlosigkeit derjenigen abfinden will, welche so oder so nicht zählen. So bleibt jede Gesellschaft, jede Gemeinschaft und jedes politische System unvermeidlich in sich geteilt und in gewisser Weise von sich selbst getrennt. Dazu muss man nicht Sophokles' *Antigone* oder andere Heldinnen und Helden politischen Widerstands gegen bedingungslose Zugehörigkeit, rechtliche Mitgliedschaft oder politische Integration in den Zeugenstand rufen.[44] Gänge in Asyle für Fremde oder Alte, in Grenzregionen der Unsicherheit und Rechtlosigkeit zwischen politischen Ordnungen oder in Zonen prekären, sich selbst überlassenen Lebens am Rande oder inmitten heutiger Metropolen genügen vollauf und machen deutlich, dass das politische Leben keineswegs nur von einer einzigen Bruchlinie zwischen Anteilslosen und Anteilhabenden durchzogen wird (wie es Rancière immer wieder suggeriert, wo er das Politische vom Klassenkonflikt zwischen Kapital und Arbeit her denkt[45]).

Immer wird es Nichteinberechnete, Namenlose[46] und Andere geben, denen Unrecht widerfahren ist, ohne dass die geringste Aussicht darauf bestünde, dass das »Sehen des Unrechten«, in dem es wenigstens wahrnehmbar und anerkennbar werden kann, die darin liegende »nichtversöhnbare Unstimmigkeit« zu beseitigen oder im Hegel'schen Sinne aufzuheben vermöchte. Indem er unaufhörlich darauf insistiert, widersetzt sich Ranciere jeglichem Glauben an ein Ethos integraler Gemeinschaft. Für ihn kann es keine Einschließung des *démos* – d.h. für ihn ursprünglich: der Armen[47], dann auch

---

schon von Anderen getrennt, mit denen scheinbar keinerlei (politische) Gemeinsamkeit besteht.

44 J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 132 [=UÄ].

45 Vgl. aber PA, 115, 121 ff., 129 f., 134 f., 138, wo u.a. der Proletarier als »übler Dritter« ins Spiel kommt, der »keinerlei Konsistenz« habe und nicht in das Klassenschema passe – so wenig wie auch der »Abfall« der Gesellschaft, die Armen usw. Löst sich die Gesellschaft nicht ständig auf, um sich ebenso ständig neu zu formieren aus Individuen (ebd., 141), denen es gelungen ist, aus ihrer politischen Unsichtbarkeit wieder herauszutreten, der Andere umgekehrt permanent anheimfallen?

46 Rancière, *Gibt es eine politische Philosophie?,* 73.

47 J. Rancière, *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses,* in: *Lettre International 5* (2003), 5–7, hier: 6, linke Spalte.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der unabsehbaren Menge der »Beliebigen«, die Anspruch auf ihren Anteil erheben können – in eine *koinonía* geben (KW, 80, 92, 103).

Da Rancière in diesem Zusammenhang ähnlich wie Nicole Loraux und Jean-François Lyotard[48] nicht nur von *différend* (Widerstreit) und *litige* (Rechtsstreit) sondern auch von *tort* (Unrecht) spricht, wirft er die Frage auf, ob es ihm nur um die »Anerkennung von Kontingenz jeder Herrschaft« und jeder politischen Ordnung geht (KW, 76), die jene Schattenseiten aufweist, oder ob ihn ein ethischer Impuls umtreibt, der es ausschließen müsste, sich mit jeder nicht zu versöhnenden Unstimmigkeit im Politischen gleichermaßen indifferent zu arrangieren. Offensichtlich bewegt sich sein Denken hier zwischen der schieren *Unvermeidlichkeit* solcher Unstimmigkeit einerseits und Widerstand gegen ein Unrecht andererseits, welches im Einzelfall *nicht als unvermeidliches hinzunehmen* ist und nach Abhilfe verlangt. Dass immer und unvermeidlich einige ohne Anteil und insofern ›draußen bleiben‹, nicht einbezogen, nicht integriert oder inkludiert, ist doch eine unspektakuläre Einsicht, die ›kalt lassen‹ könnte, wenn nicht genauer beachtet wird, ob es sich um erträgliche Formen des Übersehens Anderer, ihrer in Kauf genommenen oder beabsichtigten Exklusion oder sogar ihrer Vernichtung geht, die sie als politische Subjekte nicht überleben können. Hier geht es um in das Leben solcher Subjekte einschneidende Unterschiede, die eine vom (Nicht-) In-Erscheinung-treten solcher Subjekte her ansetzende, insofern ästhetisch fundierte Theorie des Politischen nicht übersehen lassen sollte; zumal dann nicht, wenn sie wie im Falle Rancières kryptonormativ fortwährend auf das »Unrecht« aufmerksam macht, das allen denjenigen widerfahre, die so oder so nicht ›zählen‹, weil sie nicht einmal wahrgenommen werden. Trägt man jenen Unterschieden nicht Rechnung, so verblasst die Rede von einem solchen Unrecht in einem merkwürdigen Grau-in-Grau unübersehbarer Misslichkeiten, mit denen politisches Leben immer und unvermeidlich belastet ist.

So siedelt Rancière die zentrale Herausforderung des Politischen – nämlich die Frage, wer überhaupt am politischen Leben mit und unter Anderen Anteil hat und insofern als Gleicher in Betracht kommt – konsequent auf der Ebene einer *aísthesis* an, die er mit

48 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München ^{2}1989, 9; Loraux, *Das Band der Teilung*, 35; Rancière, DU, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem sehr weit gefassten Begriff der Wahrnehmung bzw. der Wahrnehmbarkeit verknüpft, in der es keineswegs nur darum geht, zu sehen und gesehen zu werden, sondern darum, zur Sprache zu kommen und Handeln zu können. Auf die derart *zu politisierende Wahrnehmung* derer, in deren Sichtbarkeit es immer auch um ihre Sprachlichkeit und um ihr Tunkönnen als politische Subjekte geht, macht Rancière selbst aufmerksam. Die politische Wahrnehmung führt aus seiner theoretischen Sicht auf die Spur dessen, was im Politischen vor allem auf dem Spiel steht. Und genau das wird für ihn zur zentralen Angelegenheit einer *theoretischen Sensibilität*, die eigens darauf unsere Aufmerksam lenkt.[49] Dabei kann sie sich auf zwei Sensorien stützen, die das bereits deutlich machen, aber einer philosophischen Explikation dessen bedürfen, was sie im Hinblick auf politische Wahrnehmung ausrichten – und was nicht. Es handelt sich um die *Sensorien der Kunst und der Politik*, die Rancière nicht nur deutlich unterschieden sehen, sondern auch in ihrer Verschränkung verständlich machen will, um zu zeigen, *wie sie wenigstens nachträglich und indirekt zur ästhetisch-politischen Sensibilisierung für die pathische Existenz leibhaftiger Subjekte beitragen können, deren politisches Leben und deren politischer Tod jederzeit auf dem Spiel steht*. Inwiefern, das ist nicht deutlich zu erkennen, solange man unmittelbar in einen Kampf um Leben und Tod verstrickt ist. Deshalb bedarf es gewisser Sensorien, die für die Sensibilität dieser Subjekte eigens sensibilisieren. Wie das im Verständnis Rancières möglich sein soll, zeigt der nächste Abschnitt.

3. Kunst und Politik – zwei »Sensorien«?

Aufteilungen des politisch Sensiblen sind keineswegs wie Naturtatsachen einfach in der Welt. Vielmehr handelt es sich aus Rancières

49 Dabei kann sich diese theoretische Sensibilität nicht mit einer Trennung der Menschen in solche mit und ohne feine Sinne, in »Menschen von Geschmack« und »grobe Menschen« (Voltaire; KW, 20, 45) abfinden, wie man sie bei Pierre Bourdieu etwa beschrieben findet. Vielmehr setzt sie auf den Spuren von Friedrich Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* ganz und gar auf ein »demokratisches« bzw. erst zu demokratisierendes Sinnliches als *neues Sensorium* der Gleichheit.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sicht um Auftrennungen politischer Koexistenz, die dazu führen können, dass man nicht mehr in *einer* Welt lebt. Genau darauf lenken zwei »Sensorien« die Aufmerksamkeit, die entweder *für das Problem der Stimme und des Dissenses* oder *für Freiheit von jeglicher Beherrschung* eigens *sensibilisieren*. Letzteres soll die Angelegenheit des Sensoriums der Kunst, ersteres die Angelegenheit des Sensoriums einer wohlverstandenen Politik sein (die sich jeglicher Reduktion auf eine normalisierte »polizeiliche« Ordnung widersetzt).[50]

Diese Rede von Sensorien ist allerdings missverständlich, denn sie weckt organismische Assoziationen und legt die Vorstellung eines Apparates sinnlicher Funktionen nahe, durch die Wahrnehmbares gegeben sein kann. Besser ist es, Rancière so zu verstehen, dass es ihm weniger um derartige funktionale Systeme geht, die man sich in der Form »der Kunst« oder »der Politik« *institutionalisiert* vorstellen könnte, sondern dass es ihm um geradezu *anarchische Praktiken der Sensibilisierung* für die doppelte Herausforderung möglichen Dissenses und der Freiheit zu tun ist. Weder »die Kunst« noch »die Politik« bzw. Künste noch diverse Politiken sensibilisieren quasi von sich aus für Dissens oder für Freiheit; es sei denn, leibhaftige Wesen, denen allein Sensibilität zuzusprechen ist, lassen sich ästhetisch und/oder politisch für dissensuell und in Freiheit Wahrzunehmendes sensibilisieren. Genau so rekurriert Rancière selbst auf *das Pathische als letzte Ressource sowohl des Ästhetischen als auch des Politischen*, in der »der Logos sich als Pathos erweist«.[51]

---

50 Rancière, UÄ, 34 f., 40 f. Zweifellos hat Rancière mit dieser Parallelisierung von Kunst und Freiheit einerseits, Politik und Dissens andererseits selbst bereits einer Überkreuzung den Weg gebahnt, in der das Ästhetische politisch und das Politische ästhetisch brisant werden kann.

51 J. Rancière, *Das Fleisch der Worte*, Zürich, Berlin 2010, 214; *Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie*, in: I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (Hg.), *»Ästhetisierung«. Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010, 23–40, hier: 37. Rancière bedenkt zwar mit Blick auf Gilles Deleuze weitergehend, ob das Pathische nicht an ein noch tiefer anzusetzendes Apathisches rührt. Im Allgemeinen distanziert sich Rancière aber von Deleuzes Vitalismus, da er ihm keine Perspektive politischer Subjektivierung zu eröffnen scheint (KW, 84 ff.). Zu diesem Begriff vgl. J. Rancière, *Politique, identification, subjectivation,* in: *Aux bords du politique*, Paris 1998, 83–92, sowie zum für Rancière mindestens brüchig gewordenen Verhältnis von *páthos* und *lógos* J. Rancière, *Das ästhetische Unbewußte*, Berlin, Zürich 2006, 19 ff. Was der Autor »die ästhetische Revolution« nennt, in

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei vertraut er offenbar auf eine Sensibilität bzw. auf eine Sensibilisierbarkeit, die er nirgends näher untersucht, von der er aber anzunehmen scheint, dass sie keineswegs ›immer schon‹ gewissermaßen in einen ästhetischen und in einen politischen ›Bereich‹ aufgeteilt ist. Leibhaftige, mehr oder weniger sensible Wesen, denen es in ihrem Dasein um Dissens und Freiheit gehen muss (denn nur so *können* sie überhaupt existieren), begreift er offenbar[52] als wenigstens nachträglich speziell ästhetisch und politisch sensibilisierbar: *politisch*, wenn deutlich wird, wie die Artikulation und Wahrnehmung, die Stimme und das Gehör-finden derer, die in Erscheinung treten wollen und müssen, die Existenz unserer selbst und Anderer geradezu ausmacht; *ästhetisch*, wenn man in dem, was sich zeigt, auf das Erscheinende als solches und auf das Erscheinen selbst, aber auch auf Spielräume eines Anders-Erscheinens sowie auf eine Trans- oder Hyperphänomenalität aufmerksam wird, die über das Erscheinende und über das Erscheinen als solches hinausweist, um auf die Spur dessen zu führen, was sich jeglichem Erscheinen entzieht.[53]

Genau dadurch kann ästhetische Sensibilisierung schließlich auf das Politische zurückwirken, wo nicht primär *etwas* (vermittels eines gemalten Bildes, einer Fotografie, einer Plastik…) erscheint, sondern *jemand* in Erscheinung tritt; und zwar so, dass auf das Erscheinen als solches und auf dessen Grenzen zunächst gar nicht geachtet wird. Eben das wird durchkreuzt durch eine ›Ästhetisierung‹, die in das Politische hineinwirkt (ohne indessen auf eine ›Ästhetisierung der Politik‹ hinauszulaufen), indem sie die Aufmerksamkeit auf das Erscheinen als solches und auf dessen Grenzen lenkt. So kann bewusst werden, dass auch Andere niemals in ihrem Erscheinen aufgehen –

---

die er sich selbst einschreibt, macht keine Anleihe mehr bei einer klassischen Repräsentationsbeziehung zwischen beiden Begriffen.

52 Wenn ich ihn richtig verstehe. Rancière selbst knüpft erstaunlicherweise kaum an eine Philosophie der Leiblichkeit und der Sensibilität an, die ihm eigentlich auf halbem Wege entgegen kommt.

53 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 86–110, hier: 95 f.; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 177 f.; B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; *Hyperphänomene*, Berlin 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d.h. dass sie nicht nur in ihrem Erscheinen, sondern auch angesichts ihres In-Erscheinung-tretens *frei* bleiben: frei von dem Zwang, unbedingt und restlos darin aufzugehen.[54]

Aber Andere erweisen sich eben *anders ›anders‹* als ästhetische Objekte, d.h. als *etwas*, das über sich hinausweisen mag in Richtung auf Unsichtbares und Unhörbares. Andere sind für uns nicht etwas, sondern jemand. Und diese Differenz gibt das Politische, das nur zwischen *jemandem, jemand anderem* und *vielen Anderen* geschieht, gewissermaßen als Frage dem Ästhetischen zurück: Sind Andere – bzw. erfahren wir Andere – nicht auf andere Art und Weise ›anders‹ als ästhetische Objekte?[55] Und kann deren über das Erscheinen selbst hinausweisende Alterität verständlich machen, ob und warum wir es bei *Anderem* und *Anderen* jeweils mit unterschiedlichen Bedeutungen des Andersseins zu tun haben? Im ersten Fall spreche ich im Folgenden von *Andersheit*, im zweiten von *Anderheit*. Andersheit eignet Anderem; Anderheit kommt nur Anderen zu.[56] Aber jede(r) Andere existiert leibhaftig und hat insofern an der Andersheit eines verkörperten Lebens Anteil, so dass sich Anderheit und Andersheit nicht fein säuberlich trennen lassen. Wer das versuchen wollte, läuft Gefahr, die Anderheit als eine an leibhaftige Existenz scheinbar nicht gebundene und insofern in der sublunaren Welt gar nicht situierte letztlich zu vergöttlichen.

Die ›ästhetische Transzendenz‹, durch die etwas ausgerechnet in dem Moment über sich hinausweist, wo man auf dessen Erscheinen

54 Hier liegt der zentrale Gedanke von Levinas nicht fern, dass die Freiheit jedes Anderen gerade in seiner Fremdheit liege, die niemals im ›Phänomen‹ aufgeht, durch das sich uns Andere als solche darstellen. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität,* Freiburg, München 1987, 100.

55 Auf diese Frage können gerade plastische u.a. Verfremdungen des menschlichen Gesichts aufmerksam machen, die es so weit wie nur möglich auf ein ästhetisches Objekt reduzieren, um auf diese Weise darauf hinzuweisen, was ihm ›fehlt‹ im Sinne einer dinglich nicht zu fassenden Alterität. Siehe dazu das Kap. XI in diesem Bd.

56 Parallel dazu funktioniert die Unterscheidung von Veränderung und *Veranderung*. Durch Anderes, das sich verändert, werden auch wir selbst verändert. Durch Andere aber erfahren wir eine Veranderung, die uns in gewisser Weise zu Anderen macht. Vf., *Veranderte Existenz in der Geschichte der Gewalt. Zur Historizität der Existenzphilosophie im Lichte neuerer Reaktualisierungsversuche*, in: *International Yearbook for Hermeneutics/Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 14* (2015), 255–280.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst aufmerksam wird, mag für Grenzen des Erscheinens sensibilisieren. Das heißt aber nicht, dass diese Grenzen von *etwas* und von *jemandem* auf gleiche Art und Weise tangiert und überschritten werden. Etwas, das nicht in seinem Erscheinen aufgeht, erweist sich insofern als irreduzibel ›anders‹. Aber Andere erweisen sich auf andere Art und Weise ›anders‹[57], nämlich dadurch, dass sie uns durch ihren Anspruch immer schon zuvorkommen und dabei über jede Alterität hinausgehen, derer man *im Vergleich mit Anderen und Anderem* gewissermaßen habhaft werden könnte. Ein Bild mögen wir wie eine Augenweide genießen; doch der Verführung dessen, was über das bildlich Sichtbare hinausweist, brauchen wir nicht nachzugeben. Hier liegt die Andersheit des Bildes gleichsam vor uns wie das Versprechen eines ungeahnten Reichtums, dem wir allerdings keinerlei Glauben schenken müssen.

Dagegen kommt uns der Anspruch des Anderen zuvor; und zwar so, dass es uns nicht völlig frei steht, sich von ihm indifferent abzuwenden. Er wartet nicht darauf, von uns aktiv erkundet und erschlossen zu werden. So sucht er uns heim und unterläuft jegliche Illusion von Souveränität, der sich ein ästhetisches Verhalten hingeben kann, weil es jederzeit abzubrechen ist. Was über das Bisherige hinaus noch zu sehen ist und schließlich an die Grenzen des Sichtbaren und darüber hinaus führt, *muss* niemanden interessieren. Vom ästhetischen Anspruch des Bildes können wir uns jederzeit abwenden. Er kann uns kalt lassen und wir können ihn vergleichgültigen, wenn wir befinden, dass er uns wenig oder nichts ›sagt‹. Die Freiheit von jeglicher Beherrschung, die Rancière zufolge *im* Ästhetischen zum Vorschein kommt, lässt sich nicht denken ohne die Freiheit, sich überhaupt auf es einzulassen. Freiheit *im* Ästhetischen setzt Freiheit *zum* Ästhetischen voraus. Und diese Freiheit kann sich auch so manifestieren, dass man sich zu jeglichem ästhetischen Anspruch ›blind und taub‹ stellt. Anders verhält es sich jedoch mit dem Anspruch des Anderen, der als *jemand* begegnet. Immer schon wird er uns zuvorgekommen sein, so dass wir uns nicht *nicht* zu ihm verhalten können. So ist man nur noch frei, ihm so oder anders zu antworten – sei es auch durch stummes Sichabwenden oder weitestgehende Vergleichgültigung, nicht aber,

57 Vgl. P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überhaupt nicht zu antworten. Levinas geht noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er nachzuweisen versucht, dass darin nicht bloß eine *faktische Unausweichlichkeit*, die uns zu einer unausbleiblich Anderen Antwort gebenden, responsiven Freiheit »verurteilt« (wie Sartre sagen würde), sondern auch eine Bestimmung zu ethischer Nicht-Indifferenz angesichts jeder/s Anderen liegt.[58] So weit ist Rancière keinesfalls zu gehen bereit. Er weiß nichts von einer Spur solcher Nicht-Indifferenz und vermutet in einem solchen Freiheitsdenken einen politisch gefährlichen Ethizismus, der am Ende darauf hinauszulaufen drohe, uns dem »Gesetz des Anderen« zu unterwerfen.[59]

Unabhängig von der Berechtigung dieser Vermutung, die hier nicht zu beurteilen ist, weiß selbstverständlich auch Rancière um den Unterschied von *etwas* und *jemand*; und er weiß, dass es ästhetische Erfahrung weniger mit lebendigen Anderen als vielmehr mit toten Objekten zu tun hat, die für Freiheit in politischer Hinsicht nur sensibilisieren können, wenn man nicht vergisst, es im Politischen allemal mit Wesen zu tun zu haben, denen es in ihrer Existenz selbst darum geht, wahrgenommen zu werden und erscheinen zu dürfen, ohne aber auf ihr In-Erscheinung-treten reduziert zu werden. Insofern ist zu vermuten, dass Rancière auch die Differenz von Andersheit und Anderheit kennen dürfte. Allemal sind es Andere, die das Problem unaufhebbaren Dissenses aufwerfen. Die Frage ist jedoch, ob deren Alterität anders zu begreifen ist als die Alterität von Objekten. Während Levinas' Antwort auf diese Frage eindeutig ist, wo er die Anderheit des Anderen geradezu zur Meisteralterität erhebt (was erhebliche Kritik auf sich gezogen hat[60]), meinen andere darin eine Hypostase zu erkennen, die sich zumindest mit phänomenologischen Mitteln nicht rechtfertigen lasse. Vor allem Ricœur moniert, wie bei Levinas jegliche Alterität in der Anderheit des

58 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.

59 DU, 144 ff.; UÄ, 137, 141. Die Berechtigung dieser sowohl gegen Levinas als auch gegen Lyotard gerichteten Vermutung bleibe dahingestellt.

60 Vgl. Vf., *Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte. Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz,* Baden-Baden 2024, 59–130, hier: 124.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anderen geradezu absorbiert werde. Dabei hat doch alles irgendwie an Andersheit, Differenz, Verschiedenheit und/oder Fremdheit Anteil[61] – nicht nur ein oftmals bedenklich verabsolutierter Anderer, sondern auch der Tod, das Leiden, das Erotische[62] und nicht zuletzt das Ästhetische.

Rancière steht dieser Position zweifellos viel näher als etwa einer Ethik, die eine bestimmte Alterität (nämlich die Anderheit) zu privilegieren und nicht zuletzt deshalb für die Kunst und die eigentümliche Andersheit ästhetischer Objekte wenig übrig zu haben scheint.[63] Keineswegs geht Rancière aber so weit, nun seinerseits indifferent von einer kontingenten Andersheit zu sprechen, die überall und nirgends sich bemerkbar machen kann. Auch für ihn gibt es eine besonders virulente Alterität: die Alterität derer nämlich, die zumal politisch nicht existieren können, wenn ihnen die Artikulation ihres Dissenses verwehrt bleibt. Und genau darin erkennt Rancière die buchstäblich elementarste Gleichheit, die uns alle miteinander verbindet; auch im Verhältnis zu Anderen, die wir nicht einmal wahrnehmen, die wir übersehen, übergehen, ignorieren oder vergleichgültigen. Es handelt sich um die Gleichheit derer, die selbst als ganz und gar Ausgeschlossene noch Anspruch darauf haben, Andere wenigstens auf Erwiderung hin ansprechen zu dürfen, um so zu zeigen, dass sie immerhin existieren, wenn auch als politisch quasi nicht Existierende, die gespenstisch in polizeilichen Ordnungen ihr Unwesen treiben…

Diese auf Dissens vital angewiesenen Anderen gehen nicht in einem allgemeinen und indifferenten Mitsein auf, wie man es von Heidegger bis hin zu Nancy zur Sprache gebracht hat (FW, 225, 231). Rancière vermutet in einem solchen ontologischen Denken letztlich einen »Indifferentismus«, für den es keinen erheblichen Unterschied macht, wer wie mit wem oder was ko-existiert. Gibt es »keinen Maßstab mehr«, sondern nur noch indifferent Gemeinsames, dann ist, wie er fürchtet, die »Erstarrung des allgemeinen Einverständnis-

61 Womit keinesfalls nahe gelegt werden soll, diese Begriffe ließen sich ohne Weiteres auf einen Generalnenner bringen.

62 H.-C. Askani, *Altérité,* in: L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne,* Paris 2013, 106–122.

63 Ich sage das mit aller Vorsicht; vgl. E. Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997, Kap. III, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ses« nicht mehr fern, die auch gegen eine restlose Vermarktung von allem und jedem nichts mehr einwenden kann.[64] Dagegen spricht Rancière von einer gewissen »Schuldigkeit gegenüber den Wesen, die auf der Seite der dunklen oder verleugneten Wirklichkeit sind« (EZ, 41). Zwar hält Rancière von einem »kritischen« Denken deutlich Distanz, das pauschal »Partei ergreift« für diejenigen, die »im Dunklen« stehen, wie es in Brechts *Moritat von Mackie Messer* heißt. Denn es geht ihm nicht bloß um eine neue Grenzziehung zwischen Anteilhabenden und Anteilslosen, sondern darum, darauf aufmerksam zu machen, dass wir solche Grenzziehungen niemals werden überwinden können, dass sie also *dem Politischen struktural immanent* sind. Andererseits ist er nicht mit Peter Sloterdijk davon überzeugt, dass das Leben derart »viel von der Schwere früherer Zeiten verloren habe, nämlich sein Gewicht an Leiden, Bitterkeit und Not, und damit sein ›Gewicht an Wirklichkeit‹« (EZ, 42), dass es nunmehr überhaupt keinen Unterschied mehr machen dürfte, wer oder was danach verlangt, politisch sichtbar zu werden.

Rancière vertraut in dieser Lage scheinbar doch auf das *páthos* politischer Erfahrung, aus dem überhaupt erst der Antrieb dazu entspringt, in Erscheinung treten und gehört werden zu wollen. Nur liegt in dem, was uns heute politisch widerfährt, keinerlei Eindeutigkeit mehr – wie es zur Zeit der »Arbeiteremanzipation« gewesen zu sein scheint, wo man Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung so kritisierte, dass daraus unmittelbar eine kollektive Kraft des Widerstands und des Protests mit klarer Zielrichtung entstehen konnte (EZ, 47). Weder ist politische Erfahrung heute von sich aus derart ›klar‹ – denn nicht einmal in der Negativität eklatanter Ungerechtigkeit kann sie noch eindeutig besagen, wie ihr durch bestimmte Negation Rechnung zu tragen wäre[65] –, noch auch verhilft ihr mediale Kommunikation zu angemessener Darstellung, mit deren Hilfe man sich immerhin darüber verständigen könnte, wonach die Negativität politischer Erfahrung verlangt. Unter Verweis auf Guy Debords Kritik des Spektakulären bezweifelt Rancière,

64 J. Rancière, *Die Politik der Bilder*, Berlin, Zürich ²2009, 56 f.

65 Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011; Vf., H. Bajohr, *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 633–659.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass die Medien heute ohne Weiteres diesem Zweck dienen können (EZ, 16 ff.). Aber er will sich auch nicht mit der allgegenwärtigen Herrschaft einer indifferenten Sichtbarkeit abfinden, die immerzu alles Mögliche vor Augen führt, ohne die Betrachter und Zuschauer wirklich zu bewegen und ohne in ihnen kritische Rückfragen danach zu wecken, was überhaupt sichtbar (gemacht) wird und was nicht (EZ, 23). Konfrontieren uns die Medien nicht ständig mit »falschen Offensichtlichkeiten« (EZ, 123)? Unterdrücken sie durch letztere nicht kritische Fragen danach, was, wer, wie und unter welchen Umständen überhaupt (nicht oder nur verzerrt) sichtbar wird und was bzw. wer danach verlangt, wahrgenommen zu werden, um wenigstens so politisch zu existieren?

Sehen, betont Rancière immer wieder, *ist genau so ein Tun wie Wegsehen, die Vermeidung jedes näheren Hinsehens oder eines Rückfragens nach den Bedingungen der Sichtbarkeit, die stets auch Bedingungen der Unsichtbarkeit von Anderen implizieren.*[66] Da es sich so verhält, verbietet sich eine energische Moralisierung des Sehens von selbst. Es ist schlechterdings nicht möglich, für alles die Augen und die Ohren offen zu halten, was verdiente, gesehen und gehört zu werden. Auch das scheinbar bloß passive Zusehen aus der Position eines distanzierten Betrachters sollte man nicht moralistisch verurteilen. Es stimmt nicht generell, dass ein dem »Spektakel« à la Debord *nolens volens* ausgesetztes Sehen unweigerlich dazu führen muss, passiv zu bleiben und insofern weniger (politisch) zu leben (EZ, 17). Scheinbar passives Sehen kann auch die destruktive Kraft des zu Sehenden abfangen und suspendieren, um gerade dadurch dem sehenden Subjekt Freiheitsspielräume des Antwortens auf oft schmerzhafte, ja sogar traumatogene Herausforderungen des Sichtbaren zu eröffnen, die ihm sonst vielleicht verschlossen blieben.

4. Kritischer Ausblick

Es wäre enttäuschend, wenn uns Rancière nur mit der Erkenntnis abspeisen wollte, dass auch das Sehen und das Hören bis hin die Bedingungen der Sichtbarkeit und der Hörbarkeit Anderer hinein

66 Vgl. in diesem Sinne J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?,* London, New York 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kontingent sind und dass jedes Sehen und Hören eine Kehrseite des Übersehens und des Überhörens von Anderem aufweist. Was sich kontingenterweise so oder auch anders verhalten kann, stellt sich aus der Sicht derer, denen es in ihrem Leben um ihre politische Existenz geht, weder als bloß kontingent noch gar als arbiträr oder gar beliebig dar. Im *páthos* dessen, woran Menschen derart leiden, dass sie sich dazu genötigt sehen, sichtbar hervorzutreten und ihre Stimme zu erheben, liegt vielmehr eine existenzielle Dringlichkeit in dem Sinne, dass sie sagen müssen: hier stehen wir und können nicht anders, als Widerstand zu leisten, Protest einzulegen und Forderungen zu erheben umwillen der Änderung oder Abschaffung von Lebensbedingungen, die das Leben (eigenes und/oder fremdes) geradezu *unlebbar* zu machen drohen. Wie und wodurch aber, das hält Rancière unter heutigen Bedingungen weder mit den »kritischen Theoretikern« des Politischen für ausgemacht noch auch mit auf den ersten Blick zynischen Positionen für nahezu gleichgültig, die jeglichen existenziellen Impuls des Leidens gegenwärtig von einem »Jargon der Not« (Sloterdijk) überformt sehen, der nur noch die Illusion wirklichen Leidens erzeuge und es hinnehmen müsse, dass alle rebellischen Energien, die sich aus ihm speisen könnten, vom Konsum absorbiert werden (EZ, 42 ff.).

Wie und wodurch ein menschliches Leben in politischer Hinsicht geradezu unlebbar zu werden droht, bedarf ausgehend von einem unumgänglichen pathischen Impuls der Klärung mithilfe Anderer, die sich nur zusammen darüber werden verständigen können, wie der Negativität politischer Erfahrung entgegenzuwirken wäre.[67] Zumal unter heutigen, hochkomplexen politischen Bedingungen wäre es naiv, anzunehmen, das könnte evidenterweise und unmittelbar aus dem *páthos* politisch-ästhetischer Erfahrung hervorgehen; und zwar so, dass sich daraus sogar die Aussicht auf künftige, bessere Lebensformen wie ein »Versprechen« ableiten ließe (EZ, 59, 80), die uns wiederum *anders* zu sehen, zu hören und zu leben erlauben könnten.

67 Und diese Klärung gelingt u. U. umso besser, je weniger man das *páthos* der fraglichen Erfahrung als ein »Leiden« einstuft. Linderung, meint Rancière, bringt man am ehesten, »indem man […] Gründen zuhört«. »Das erste Heilmittel gegen das Elend der Welt«, schreibt Rancière mit Blick auf Bourdieus gleichnamiges Buch, »ist die Offenlegung des Reichtums, den es in sich trägt« (PA, 302).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rancière enthält sich jeglicher utopieverdächtigen Aussicht dieser Art und beschränkt sich darauf, politische und ästhetische Erfahrung sowie die zwei Sensorien der Politik und der Kunst für die doppelte Aufgabe zu sensibilisieren, sich einerseits um das In-Erscheinung-treten von Subjekten zu sorgen, »die den Namenlosen eine Stimme verleihen«, und sich andererseits an der »Ausarbeitung der sinnlichen Welt der Namenlosen« zu beteiligen (EZ, 80). Das Zur-Sprache-bringen ist die ureigene Aufgabe einer wirklich politischen, in einem wohlverstandenen Sinne ›ästhetisch‹ fundierten Politik; die sinnliche Erfahrbarkeit der Welt derer, die keine Stimme haben, ist die (bei Rancière bereits politisierte) Aufgabe ästhetischer Erfahrung und der Kunst (die sie sich eigens zur zentralen Angelegenheit ästhetischer Verfahren macht). Mehr nicht. Ausdrücklich entlastet Rancière sowohl politische als auch ästhetische Erfahrung, sowohl ›die Politik‹ als auch ›die Kunst‹ von dem Anspruch, *bessere Lebensformen* vorzuzeichnen, die *künftige Geschichte* zu verwirklichen hätte. Für ihn kann es keine Emanzipation von einem pathischen Leben mehr geben, das sich immer wieder neu und in unabsehbarer Art und Weise in Widerfahrnisse verstrickt, die es danach verlangen lassen, in Erscheinung zu treten und sich Gehör zu verschaffen. Niemals wird das mit Blick auf alle gelingen, die es verdient hätten; und niemals wird es ein Wir, eine Gemeinschaft, geben können, von der niemand mehr ausgeschlossen wäre. Auch universale Rechte können daran nichts ändern. Insofern sie kein ganz anderes Leben mehr in Aussicht stellen und insofern ›versprechen‹ können, erscheinen nun sowohl die Kunst als auch die Politik als restlos entzaubert.

Statt auf den »ausgelaugten Affekt der Empörung« zu setzen, baut Rancière in dieser Lage lieber auf einen »diskreteren Affekt […] unbestimmter Wirkung, der Neugier, des Wunsches, aus der Nähe zu sehen« (EZ, 123). Dieser Wunsch ist vor allem eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit, die sich sowohl unerwartet aufmerksam machen lässt als auch aktiv explorieren kann, was über jene »falschen Offensichtlichkeiten« hinaus ästhetisch und politisch in Erfahrung zu bringen ist. Dabei geht es nicht um die oft beklagte »Bilderflut«, d.h. um ein schieres Zuviel an Bildern, die das weniger ›Offensichtliche‹ kaschieren und schließlich vergessen lassen, sondern darum, dass wir »zu viele leidende Körper ohne Namen« sehen, »zu viele Körper, die nicht in der Lage sind, uns den Blick, den wir ihnen

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

widmen, zu erwidern, zu viele Körper, die Gegenstand einer Rede sind, ohne selbst die Rede ergreifen zu können« (EZ, 114).

So sehr Rancière darauf bedacht ist, sich von jeglichem Ethizismus fern zu halten, der das Politische dem Anspruch eines verabsolutierten Anderen zu unterwerfen scheint (wie er irrtümlich glaubt[68]), so wenig kann er hier den ethischen Impuls verheimlichen, der ihn umtreibt. Im Politischen, das auf das In-Erscheinungtreten-können einer/s jeden und insofern ästhetisch gegründet ist, geht es darum, dass jede(r) »Subjekt des Sprechens« sein kann – und zwar eines an Andere wirklich adressierbaren Sprechens, das eine echte Chance hat, erwidert zu werden. Da das niemals *so* gelingen kann, dass alle gleichermaßen Beachtung finden, muss man wenigstens die eingespielte »Zählung des Individuellen und Multiplen durcheinander« zu bringen versuchen. Doch das ist kein Selbstzweck, denn »es geht um den Typus von Aufmerksamkeit«, der eine derangierte Zählung hervorruft, in der wir ggf. nur einem einzigen Augenpaar Beachtung schenken (wie im Fall jener ruandischen, von Alfredo Jaar in Erinnerung gerufenen Frau und dreifachen Mutter, Gutete Emerita, die es mit ansehen musste, wie der größte Teil ihrer Familie einer Todesschwadron von Hutus zum Opfer fiel; EZ, 114 ff.). Die besondere Form der Aufmerksamkeit, die Rancière offenbar vorschwebt, erschöpft sich zweifellos nicht im ›Interesse‹ an ›interessanten‹ Bildern.[69] Sie folgt vielmehr pathisch der Spur dessen, was im Sichtbaren über es hinausweist – durchaus ausgehend von einer visuellen Lektüre des Bildes, die im genannten Fall weiß, worum es sich handelt, und die sich doch eingestehen muss, allenfalls eine vage Ahnung davon zu haben, was das Gesehene andeutet. So gibt das Bild nicht nur über jegliche Identifizierbarkeit von Sichtbarem hinaus zu sehen, indem es »besticht«, wie Roland Barthes sagen würde, sondern auch zu denken und wird damit politisch virulent, ohne selbst, als ästhetisches Objekt, je auf einen derartigen politischen Sinn unmittelbar verpflichtet zu sein. So gibt es eine (indirekte) politische Dimension des Ästhetischen – und umgekehrt

68 Siehe dazu die Diskussionen in P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; U. Bröckling, R. Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld 2010.

69 Siehe dazu G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine (indirekte) ästhetische Dimension des Politischen, wenn eine wirklich politische (nicht »polizeiliche«) Politik daran arbeitet, die Stimme von Namen- oder Anteilslosen vernehmbar zu machen.[70]

Das für Rancière Entscheidende, was im besten Falle dabei passiert, ist eine mehr oder weniger vorübergehende oder dauerhafte Destabilisierung eines bislang eingespielten Sichtbarkeitsarrangements oder -dispositivs, das vorgibt, wer wie politisch überhaupt wahrzunehmen ist und insofern ›zählt‹ (EZ, 120). Sogenannter »Gemeinsinn«, der sich, ohne sich davon Rechenschaft abzulegen, gerne auf ein solches Arrangement verlässt und es sich nicht ohne Weiteres vorstellen kann, dass Anderes (und anders) wahrzunehmen sein soll, wird auf diese Weise durchkreuzt; und zwar so, dass wenigstens vorübergehend deutlich wird, dass es auf Vorentscheidungen beruht, die niemals ganz und gar zu rechtfertigen sind. Was auch immer man für gerechtfertigt oder gerecht hält, setzt bereits voraus, dass man diejenigen ›im Blick hat‹, für die das gelten soll. Aber mit welchem Recht hat man zuvor einige, aber nicht alle (was unmöglich ist), diese, aber nicht jene ›in den Blick genommen‹ – und sich womöglich nicht einmal die Frage gestellt, was für eine Gewaltsamkeit darin liegen kann? Es gibt für Rancière überhaupt kein Sichtbarkeitsarrangement, das nicht mit einer erheblichen Kontingenz dessen behaftet wäre, was es selektiv-exklusiv sichtbar werden lässt – nicht ohne Anderes zu überschatten, übersehen zu lassen oder ganz zu verdrängen. Die theoretische Optik Rancières, als eines Theoretikers des Politischen, der es im skizzierten Sinne unumgänglich ›ästhetisch‹ fundiert versteht, macht genau darauf immer wieder aufmerksam – und zwar so, dass schiere Kontingenz nicht das letzte Wort hat bzw. haben kann.

Schließlich sind wir nicht nur ›am Leben‹, sondern leben es so, dass dabei immer auch dessen Lebbarkeit auf dem Spiel steht; und wenn es sich in der Negativität politischer Erfahrung konkret abzeichnet, *wie*, dann ist es *unabdingbar, d. h. existenziell notwendig*, sich zu artikulieren und die Stimme zu erheben, um gehört zu wer-

70 Wie wir derzeit an reichlich kommunizierten, vielfach aber höchst einseitige Einblicke vermittelnden Bildern von Flüchtlingen erkennen können, überschatten alsbald auch neuartige, ungewohnte Bilder die virtuelle Präsenz von Anderen. Nicht nur »hinter Rhetoriken der Gemeinschaft«, wo Rancière das »Gold der Ausbeutung« wittert, auch hinter Rhetoriken der Einbeziehung Fremder ist das, was sie unkenntlich macht und buchstäblich übersehen lässt, vielfach »nur durch die Gewalt des Konflikts zu entdecken« (PB, 70).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den – sei es auch im Namen Anderer, die ihrerseits keine Stimme haben. Stets geht es dabei um so oder so versäumtes, verfehltes, »von sich getrenntes« oder »verlorenes Leben«, das sowohl ästhetisch als auch politisch irreführenden, täuschenden und ideologischen Bedingungen der Sichtbarkeit ausgeliefert ist (EZ, 103 f., 106). Deswegen suchen wir nach veränderten Bedingungen einer anderen, neuartigen Sichtbarkeit[71] – sei es durch die politische Artikulation von Dissens, sei es durch ästhetische Arbeit an Spielräumen des Erscheinens im an-archischen Interesse der Befreiung von jeglicher Herrschaft. Wenn ästhetische Arbeit in diesem Sinne konsequent ist, verzichtet sie auf beabsichtigte politische Wirkung, erzielt aber möglicherweise gerade dadurch *indirekt* einen politischen Effekt. Sie *gibt* Betrachtern und Hörern zu sehen und zu hören, indem sie wirklich sehen und hören *lässt* und dabei der Versuchung widersteht, der Wirkung vorgreifen zu wollen. Allenfalls indirekt gibt das zu sehen und zu hören Gegebene auch zu denken. So spricht Rancière von einer »Nachdenklichkeit des Bildes« (EZ, 143), das niemals unvermittelt nachdenklich *machen* will und oft genug kontraproduktive Effekte hervorruft, wenn es dieser Versuchung nicht widersteht.

Es wäre auch entschieden zuviel verlangt, wollte man ästhetische Arbeit am Sichtbaren, die indirekt politisch zu denken gibt, unvermittelt zum Anlass einer »Verhandlung über das Sichtbare« nehmen (KW, 38). Das Sichtbare ist streng genommen ebenso wenig ›verhandelbar‹ wie das Unsichtbare. Allenfalls kann man anfechten, wer oder was unter bestimmten Bedingungen sichtbar oder unsichtbar wird. Und man kann diese Bedingungen transformieren; etwa so, dass eine demokratisierte *aísthesis*[72] für die Kontingenz bestimmter Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten sensibilisiert und dass sie entsprechende Grenzziehungen flexibler und durchlässiger macht, so dass nicht ein für allemal diejenigen, die jetzt »im Dunklen« stehen, auch dort bleiben müssen, weil überhaupt niemand in einer beschränkten, verhinderten oder verleugneten Wahrnehmung Anderer überhaupt ein politisches Problem erkennt.

Jeder »Beliebige«, fordert nun offenbar auch Rancière, soll als politisches Subjekt teilhaben können am politischen Spiel variabler

71 Ich entlehne hier bewusst Formulierungen Rancières, die er in einem anderen Zusammenhang gebraucht (EZ, 106).

72 Rancière, *Politisches Denken heute*, 6, rechte Spalte.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und flexibler Ziehung von möglichst permeablen Grenzen. Das ist für ihn das Mindeste, was man von einer demokratisierten *aísthesis* sollte verlangen können (KW, 60 f.). Dabei weiß er, dass es überhaupt keine Permanenz politischer Subjektpositionen geben kann, die auf Dauer von sich aus stabil bleiben könnte. Aus seiner Sicht gibt es nur »Räume möglicher Subjektivierung«, durch die es möglich wird, in unerwarteter Art und Weise gesehen und gehört zu werden (KW, 67) – aber auch wieder aus jenem Spiel herauszufallen. Ist das aber nur eine Frage des Kampfes derjenigen, die infolge dessen wieder um ihr politisches Leben ringen müssen? Oder handelt es sich auch um eine Angelegenheit derer, die an ihrem politischen Subjektstatus gar nicht zweifeln müssen und sich »mit dem Spiel der Interessen, welche die Welt regieren«, scheinbar liberal abfinden? Liegt darin tatsächlich »die Hoffnung der Demokratie oder die Trauer um sie« (PA, 288, 291)? Zweifellos: es wäre um die Demokratie traurig bestellt, wenn man allen nur ans Herz legen könnte, um ihr politisches Wahrgenommenwerden selbst zu kämpfen. Denn dazu sind Ungezählte, die doch ›zählen‹ wollen und sollten, schlicht gar nicht in der Lage. Müsste es nicht im Interesse derer liegen, die im Licht stehen, sich um diejenigen zu sorgen, die nicht gesehen werden? Riskieren sie andernfalls womöglich gewaltsame und ruinöse Konflikte?[73] So gesehen haben die demokratischen Spiele derer, die im Licht stehen und sich zu den ihnen zustehenden gerechten Anteilen gratulieren, die dunkle Kehrseite eines Überlebenskampfes, den die nicht Sichtbaren womöglich nicht bestehen können, obwohl sie formell alle Rechte von Mitbürger:innen genießen. Im Rechtsstaat und in einer sittlichen Welt der Anerkennung, die manche Autoren ganz auf ihn zugeschnitten verstehen, gilt es eine nicht zu verrechtlichende Welt der Wahrnehmung nicht zu vergessen, in der sich bereits entscheidet, wer zählt und wer nicht, wer in Betracht kommt, wer beachtet wird und wer nicht. Da man niemals alle beachten kann, ist man scheinbar immer im Vorhinein exkulpiert, wenn man Andere übersieht und überhört, die genau das ihr (politisches) Leben kostet. Nicht nur am Rande, sondern auch inmitten einer demokratischen Welt anerkannter Würde und verbriefter Rechte droht

73 Ebd., 7, mittlere Spalte; J. Rancière, *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000, 97–112.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich so ein dunkler Schatten auszubreiten: der Schatten einer Selbstgerechtigkeit (oder Müdigkeit und Saturiertheit), die diese tödlichen Konsequenzen unter Hinweis auf ihre Unvermeidlichkeit mehr oder gleichgültig hinnimmt. Wer wie Rancière den Finger in diese Wunde des Demokratischen legt, hat immerhin eines erreicht: er hat dieser Selbstgerechtigkeit den Boden entzogen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel IV

Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu ›bevölkern‹? Jacques Rancière, die Literatur und die Politik

1. Der Ausgangspunkt: Zur Kritik einer dissensvergessenen Politik (121) | 2. Der Beitrag der Literatur: Das ›Zählen‹ durcheinanderbringen (123) | 3. Volk, Literatur und politisches Leben (125) | 4. Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹, Unbekannte? (130) | 5. Was man sich davon ›versprechen‹ kann: Zwischen Verlassenheit und Weltbildung (133)

Eine ganze Welt wartet.[1]

1. Der Ausgangspunkt: Zur Kritik einer dissensvergessenen Politik

›Die‹ Politik gibt es nicht, wohl aber Politik in der Gestalt mannigfaltiger Politiken, darunter heimliche, intransparente und solche, die wortreich von sich reden machen, gerade auch dann, wenn einen bei näherem Hinsehen erhebliche Zweifel daran beschleichen, ob es sich im Einzelfall wirklich um Politik handelt. Sei es, wenn man die eigene politische Position zur »einzigen Alternative« erklärt,[2] sei es wenn lautstarker, wütender Protest nur noch Verachtung für diejenigen zum Ausdruck bringt, gegen die er sich wendet, ohne ihnen noch den geringsten eigenen Antwortspielraum lassen zu wollen. Eine Politik, die sich alternativlos gibt, kann kaum noch im Ernst Politik genannt werden, tendiert sie doch dazu, jegliche Auseinandersetzung um das, was sie als zweifellos richtig ausgibt, für überflüssig und sinnlos zu halten. Und eine Politik, die Andere nur noch denunziert, brandmarkt und öffentlicher Verachtung preisgeben will, ist nur dem äußeren Anschein nach als politisches, in Wahrheit aber als anti-politisches Tun zu verstehen. Auch Jacques Rancière hegt seit langem den Verdacht, das, was sich als Politik

1 H. Sahl, *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit*, Hamburg 1991, 64.

2 J. Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*, Zürich, 2011, 40 [=MP].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

präsentiert, verdiene diesen Namen vielfach gar nicht und laufe nicht selten sogar auf die Liquidierung des Politischen hinaus.[3] Dabei macht er aber besondere Gründe geltend. Vor allem vertritt er den Standpunkt, wirkliche Auseinandersetzung oder vielmehr Dissens, der nicht erst mit der üblichen Meinungsverschiedenheit, sondern bereits mit einem abweichenden sinnlichen Sichdarstellen politischer Weltverhältnisse anhebt, werde vielfach gar nicht mehr zugelassen oder für wichtig gehalten.[4] Ist von wirklichem Dissens herausgeforderte Politik nicht eine Seltenheit geworden? Reduziert sich ein dissensvergessenes oder Dissens unterdrückendes Handeln nicht auf geradezu anti-politisches ›polizeiliches‹ Tun, insofern es sich darauf beschränkt, eine gegebene Ordnung um nahezu jeden Preis aufrechtzuerhalten? Indem Rancière solche Fragen als Historiker und Gegenwartsdiagnostiker des Politischen aufwirft, kämpft er für dessen Rückgewinnung, überzeugt davon, dass es sich in Wahrheit allenfalls unterdrücken, tatsächlich aber niemals ganz aus der Welt schaffen lässt. Der Begriff der Welt bezeichnet für ihn eine originär politische Problematik, indem er sich darauf bezieht, ob und wie man – d.h. letztlich: jede(r) ›Beliebige‹ – überhaupt beachtet wird und wenigstens insofern für Andere ›zählt‹. Dabei geht es vor jeder Frage danach, *wie viel* jemand ›zählt‹ und wie dessen Ansprüche zu *gewichten* sind, um dessen politische Existenz. Wer im Dissens nicht einmal ›zur Geltung bringen‹ kann, tatsächlich als ernst zu nehmendes Subjekt *›da‹ zu sein*, hat einen politischen Tod zu gewärtigen. So jemand mag irgendwie noch vorhanden sein und verbales Aufheben von seiner Lage machen, aber ›in Betracht‹ kommt er nicht, wenn seine abweichenden Worte, seine ›irreguläre‹ Rede oder sein Schreien keinen Adressaten und kein Gehör finden. Vor jeder Auseinandersetzung, vor jeder Diskussion und vor jedem Diskurs, den gewisse Kommunikationstheoretiker als das politische, Konsens versprechende Zaubermittel der Pazifizierung jeglichen Streits empfohlen haben, muss man sich dem radikalen politischen Dissens stellen, der darin liegt, dass manche (wiederum

3 Bewusst abweichend von Rancière begreife ich so, wie er mit dem polemischen Gegensatz von »Polizei« und »Politik« verfährt.

4 J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002; *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International 5* (2003), 5–7.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als ›Beliebige‹ Eingestufte) für Andere zu ›zählen‹, d.h. erst einmal gesehen und gehört zu werden begehren.[5] Wer nicht gesehen und gehört wird, existiert politisch überhaupt nicht. Bevor erwogen werden kann, worauf jemand, der politisch zu zählen begehrt, Anspruch erhebt, muss er bzw. sie als Andere ansprechendes und in Anspruch nehmendes Wesen erst einmal wahrgenommen werden. Und genau das ist durch kein Recht der Welt ein für allemal zu verbürgen, wie Rancière glaubt. Wenn das stimmt und wenn sich insofern ein juridistisches Verständnis politischer Gleichberechtigung als unzureichend erweist, muss die politische Existenz eines jeden grundsätzlich auf Dauer eine prekäre sein. Niemals ist sie endgültig davor geschützt, einen politischen Tod zu erleiden, mag er auch eine gewisse Wiederauferstehung zulassen, wenn Andere überraschend doch wieder auf einen hören.[6]

2. Der Beitrag der Literatur: Das ›Zählen‹ durcheinanderbringen

Was trägt nun die Literatur zu dieser Frage bei? Auch hier gilt: ›die‹ Literatur gibt es nicht. Es gibt nur mannigfaltige Literatur – die es vielfach als ungewiss erscheinen lässt, ob sie ihren Titel wirklich verdient. So wie das, was sich *prima facie* als Politik darstellt, tatsächlich auf Anti-Politik hinauslaufen kann, so kann auch ein Schriftgut, das man auf den ersten Blick als ›Literatur‹ einzustufen neigt, tatsächlich auf das genaue Gegenteil dessen hinauslaufen, was man sich eigentlich unter diesem Begriff vorzustellen hätte. Letzteres nennt Rancière *Literarizität.* Demnach gibt es Literatur, der paradoxerweise jegliche Literarizität abgeht, genauso wie Politik, der man keinerlei genuine

5 Wenn das allerdings geschehen ist, kann gewiss nicht mehr ›gleich wer‹ jederzeit und an jedem Ort zur Sprache kommen. Wo Rancière immer wieder die Anfechtung politischer Ordnungen durch außer-ordentliche Ansprüche im Blick hat, durch die es zu Prozessen politischer Subjektivierung kommt, bleiben Fragen ihrer (mehr oder weniger zivilen) Austragung allzu oft ganz unbelichtet. Davon sehe ich im Weiteren ab. Vgl. besonders J. Ranciere, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens,* Frankfurt/M. 1994, 135-139 [=NG].

6 Vgl. zu dieser Rancière-Deutung: Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Politizität zusprechen kann. Literarizität als dasjenige, was Literatur in Wahrheit zu Literatur macht, und Politizität, durch die Politik ihren Namen überhaupt erst verdient, treffen für Rancière in einem Punkt zusammen; darin nämlich, wie sie die »Zählung der Individuen und des Multiplen durcheinander« bringen.[7]

Dabei ist der Begriff des ›Zählens‹ offenbar sehr weit auszulegen. Keineswegs meint er nur ein Abzählen oder numerisches Gewichten, sondern auch, was man als Salienz und Relevanz bezeichnet, deren elementarste Bedeutung sich für Rancière aus Prozessen der Wahrnehmung und Beachtung ergibt. Jemand ›zählt‹ also bereits dann, wenn er bzw. sie überhaupt wahrgenommen, beachtet und in diesem Sinne ›gesehen‹ wird; darüber hinaus dann, wenn er oder sie für Andere irgendwie ›von Bedeutung‹ ist, für ›wichtig‹ gehalten wird oder, etwa in der Bemessung und Zuteilung von gerechten Ansprüchen, mit bestimmten Anteilen bedacht wird.

Wo keine kreative Irritation in der Frage erzeugt wird, wer eigentlich für wen (wie und in welcher Hinsicht) ›von Bedeutung ist‹ oder in einem anspruchsvolleren Sinne ›zählt‹, handelt es sich demnach weder wirklich um Politik noch wirklich um Literatur. Deren Politizität und deren Literarizität stimmen genau in dieser Frage überein. Deren Virulenz manifestiert sich im immer neuen Offenhalten oder notfalls gewaltsamen *Wiederöffnen des Demokratischen*, dessen irritierendes Wesen gerade in dieser Frage liegt. Demokratie ist für Rancière in erster Linie kein politisches System, keine Regierungsform und keine Herrschaftstechnik, sondern bezeichnet ironischerweise das ständige Aussetzen der Herrschaftsfrage selbst (MP, 54). Ihr eignet insofern etwas irreduzibel An-Archisches. Nur dort, wo man sich rückhaltlos der jedes Mal offenen, zum Dissens Anlass gebenden Frage aussetzt, wer ›zählt‹ (für wen, inwiefern, was etc.), ohne sie durch die *Archie* bzw. *arché* irgendeines Prinzips oder einer bereits etablierten gouvernementalen Struktur im Voraus entschieden sein zu lassen, ereignet sich in Wahrheit das Demokratische. Demokratie ist also ein Ereignisbegriff. Demokratie ereignet sich *dissensuell* oder gar nicht. Und wenn es stimmt, dass sich Dissens überall dort zuträgt, wo auf dem Spiel steht, ob und wie ein Beliebiger überhaupt in den Augen Anderer ›zählt‹, dann tangiert dieser Begriff in elementarer Art und Weise genau das, wodurch es originär zur Ausbildung

7 J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 116 [=EZ].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder Reetablierung einer politischen Welt kommt. Eine solche Welt kann aber niemals endgültig eingerichtet werden, wenn zu keiner Zeit alle für alle Anderen gleichermaßen ›zählen‹ können. So eignet jeder politischen Welt, auch einer demokratisch bis auf Weiteres verlässlich institutionalisierten, eine notorische Instabilität, die man bejahen muss, wenn man sich nicht damit abfinden kann und will, dass einige nicht ›zählen‹ (wie es stets der Fall ist).

Literatur, der man echte Literarizität attestieren kann, wird in diesem Sinne immer von neuem Unordnung in das Ethos und in den Nomos etablierter politischer Lebensformen hineintragen und sie wenigstens zwischenzeitlich irritieren oder vom Weg abbringen (EZ, 151, 153). So gesehen dürfte sie sich keinesfalls für die konservative Aufrechterhaltung einer Gemeinschaft oder eines »brüderlichen Volkes« vereinnahmen lassen (EZ, 160, 227, 232). Mag sie auch aus dem »Gesang der Völker« bzw. aus dem Epos hervorgegangen sein, wie es einer einst poetisch verfassten Welt[8] angemessen zu sein schien, unter modernen Bedingungen lässt sie sich nicht mehr kommunitär in Dienst nehmen, zumal das Volk in Verruf geraten ist, wie auch Rancière als radikaler Verteidiger einer demokratischen Welt wissen muss, die sich im Prinzip jederzeit jedem Beliebigen gegenüber als ›offen‹ oder als gastlich ›aufgeschlossen‹ sollte erweisen können. Wie die aktuelle politische Gegenwart zur Genüge beweist, nehmen allzu oft gerade diejenigen das Volk für sich selbst exklusiv in Anspruch, die nichts anderes im Sinn haben, als genau diese Anforderung demokratischen Lebens zu negieren.

3. Volk, Literatur und politisches Leben

Hat sich das Volk nicht nach dem Zerfall des Proletariats längst in einer überall und nirgends politisch zu verortenden Gesellschaftlichkeit aufgelöst, der »keinerlei Konsistenz« zukommt?[9] Was bleibt danach vom Volk anderes als eine amorphe ›Gesellschaft‹, die sich ständig selbst auflöst und in einem unaufhörlichen Kommen und Gehen neu formieren muss (PA, 141) – was nur diejenigen nicht

8 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1744], Reinbek 1966, Zweites Buch.

9 J. Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010, 115, 121–123, 129 f. [=PA].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begriffen zu haben scheinen, die dauernd schreien, sie *seien* das Volk – um im gleichen Zug unabsichtlich das genaue Gegenteil zu beweisen? Wäre es in dieser Lage nicht anachronistisch und lächerlich, der Literatur noch mystische Gemeinschaft stiftende Funktionen zuzuweisen[10] und einen »Gesang eines Volkes«, seiner »großen Hoffnung« und seines »großen Schmerzes«[11] für möglich zu halten, wie man ihn noch bei Friedrich Hölderlin, bei Walter Benjamin und Franz Kafka antrifft?[12] (Rancière spricht selbst von der »Illusion des Volks*epos*«; NG, 146.) Gerade Kafkas einschlägige Erzählung *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* sollte uns warnen: Hier singt das erklärtermaßen »unmusikalische« Volk nicht mehr; und es will auch keinen Gesang hören. Vielmehr gefällt es sich darin, seiner offenbar unsensiblen Natur gemäß zu »pfeifen« – nicht zuletzt *auf den Gesang* der einsamen, von ihrem Volk letztlich »abgewiesenen« Sängerin, die ihrerseits »pfeift« auf ein Volk, das sich »gegen einen Volksgenossen derart undurchdringlich abschließen« kann.[13] Sollte man angesichts dessen noch auf ein »Versprechen eines Volkes« vertrauen oder lieber, mit Gilles Deleuze, auf eine ganz »neue Art, die Erde zu ›bevölkern‹« setzen, die sich möglicherweise nicht länger derartiger Exklusionen schuldig machen müsste (KW, 28)? Sollte man wenigstens einem Volk der Zukunft Derartiges zutrauen und versuchen, es als für ›Beliebige‹ gastlich aufgeschlossenen *dêmos* neu zu denken? Oder muss es als vollkommen aussichtslos erscheinen, das Volk je über den Stand einer normalerweise trägen, angeblich ›bornierten‹ Masse hinaus zu entwickeln, die allerdings zu unberechenbaren konvulsivischen Empörungen und identitären Manifestationen in der Lage ist, in denen jeder mit dem von Wortführern rhetorisch in Anspruch genommenen ›Wir‹ zusammenzufal-

10 Vgl. J. Rancière, *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*, Berlin, Zürich 2010, 60 zu Ossip Mandelstam [=FW].

11 Vgl. FW, 90 mit Blick auf Arthur Rimbauds *Le Forgeron* (*Der Schmied*) als Beispiel für ein Gedicht, das wie die Literatur Victor Hugos noch ganz und gar dem Schicksal des Volkes verpflichtet gewesen zu sein schien.

12 Vgl. W. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. ›Dichtermut‹ – ›Blödigkeit‹*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 21-41, hier: 26, sowie J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?,* Berlin 2008, 76 [=KW] zur »Kraft der Hoffnung und der Tat« im Gegensatz zu Benjamins Messianismus.

13 F. Kafka, *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Gesammelte Werke, Bd. 4, Erzählungen,* Frankfurt/M. 1976, 200-218, hier: 206, 212.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len scheint, so als ob sich durch ihre aus dem Bauch kommende Stimme unmittelbar das Allgemeine aussprechen würde?

Weit jedenfalls liegen jene Zeiten zurück, in denen epische Literatur und die Existenz eines Volkes noch zwei Seiten derselben, poetisch verfassten Welt zu sein schienen. Nachdem die Welt radikal ›entpoetisiert‹ worden ist, wie Rancière annimmt, soll speziell der Roman der »Verpflichtung« unterstehen, »eine Welt zu repoetisieren, der ihre Poetizität verloren gegangen ist« (FW, 107). Angeblich kann seitdem zwar alles (re-) poetisiert werden (Johann W. Goethe). Aber das ändert nichts daran, dass die »Lebensimmanenz des Sinns«, der literarisch erst gestiftet wird, wie von Erich Auerbach bis Frank Kermode gelehrt wird[14], abhandengekommen ist und längst keinem ›Volk‹ mehr zu attribuieren ist. Schon Homer hat vielleicht gar nicht *das* »Buch vom Leben des Volkes« hinterlassen, wie Auerbach argwöhnt (FW, 111). Unter modernen Bedingungen ist dergleichen jedenfalls unmöglich geworden, was auch immer man von Giambattista Vico (FW, 122) über Johann G. Herder und die Gebrüder Grimm bis hin zu den arischen Verirrungen und Demagogien der Nazis zu den ›Ursprüngen‹ eines angeblich literarisch bezeugten Volkes gesagt haben mag.[15] Die sinnhafte Einheit von Leben, Volk und Literatur ist ein für allemal zerbrochen – falls es sie überhaupt je gegeben haben und falls sie nicht ohnehin einer anachronistischen Rückprojektion anti-moderner Phantasie entsprungen sein sollte.

Literatur oder, wie es an anderer Stelle bei Rancière geradezu biblisch heißt: das Wort, geht jedenfalls nirgends mehr unmittelbar in einem kollektiven Leben auf. In diesem Sinne wird es niemals mehr »Fleisch werden«.[16] Heutige Literatur lebt im Gegenteil von der Trennung von Fleisch und Wort, auch wenn sie gelegentlich der Versuchung nachgeben mag, »wieder lebendiges Fleisch« zu werden und von einer Identität von Worten und Dingen träumt (FW, 12 f., 40). Die Worte haben sich auf irreversible Art und Weise von den

14 E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* Bern ^{2}1959; F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, London 1979; Bei Auerbach ergibt sich Sinn nur noch aus narrativer Verständlichkeit, bei Kermode als »reine Machtdemonstration des Autors« (FW, 109, 114).

15 L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993.

16 Vgl. zum biblischen Hintergrund FW, 117, 120.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dingen gelöst[17]; und jeder Versuch, sie wieder Fleisch werden zu lassen, setzt *nolens volens* Verhältnisse von Worten und Dingen voraus, die »frei voneinander sind« – und wohl auch frei bleiben werden (FW, 47). Nur deshalb, weil »kein ursprünglicher Gesetzgeber die Wörter mit den Dingen in Einklang gebracht hat«, kann auch der Fremde zur Sprache kommen (NG, 57); nur deshalb kann man de-platziert die Stimme erheben, außerhalb eines Ortes, der einem angewiesen wurde (NG, 41, 43); und nur deshalb ist ›irreguläre‹, neue Spielräume des Sagbaren erschließende Rede überhaupt möglich – auch auf die Gefahr hin, an einem »Wortexzess« krank zu werden, der keinen genügenden Anhalt am Leben der Anderen mehr hat (NG, 39[18]). Das genau entgegengesetzte Projekt einer unmöglichen Fleischwerdung des Wortes verfolgen zu wollen, hieße, sich lächerlicher, längst nicht mehr origineller Don-Quichotterie schuldig zu machen (FW, 127, 132, 177). Wie es um das gegenläufige Zur-Sprache-kommen des Fleisches gegenwärtig bestellt ist, diskutiert Rancière soweit ich sehe nicht.

Unter diesen genealogischen Voraussetzungen muss scheinbar eine nach-biblische Melancholie eintreten: von jeglichem vorgegebenem Realitätsbezug entbundene Worte irren umher, die, angeblich mangels eines ›Vaters‹, nichts Bestimmtes mehr zu sagen wissen und nicht mehr vorgeben, an wen man sich mit ihnen wenden soll und an wen nicht (FW, 135, 150), worüber zu sprechen, zu schweigen und zu schreiben ist und worüber nicht.[19] Weder eine aristotelische Logik der Repräsentation oder der Mimesis[20] noch auch eine vorgegebene Normativität dessen, was eigentlich zu sagen wäre, kommt ihnen noch zu Hilfe, und jegliche Exegese wird scheinbar überflüssig. Es

17 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. [7]1988.

18 Nach einem solchen Anhalt zu fragen, bedeutet keineswegs, wieder die »Geister des Ortes« (Levinas) heraufzubeschwören und die Sprache im Humus einer autochthonen Lebensform ›verwurzelt‹ zu denken. Der fragliche Anhalt und Ort wird sich vielmehr immer dort finden, wo der Rede des Anderen und Fremden stattgegeben wird und von der Schrift verwirrtes Leben zur Aussprache gelangt (NG, 101).

19 Im Grunde war das immer schon so, wenn es stimmt, dass wir es mit einer Welt zu tun haben, »die nie einen Vater gehabt hat« (FW, 229).

20 Mit Blick auf die Malerei spricht Rancière von einer »Zerstörung der mimetischen Ordnung«, geht vom gleichen Befund jedoch auch mit Bezug auf die Literatur aus; J. Rancière, *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin [2]2009, 90.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genügte demnach eine bloße Lektüre, die sich ebenso wie alles Reden scheinbar nur noch kommerziell auf die – ihrerseits sprachlose – Realität der Dinge bezieht, wie Stéphane Mallarmé meinte (FW, 64, 99). Demnach wären sie – Worte und Dinge – genauso käuflich und zu verhökern wie alles andere. Alles ist endlos zu verkaufen oder virtuell bereits jetzt ausverkauft (FW, 63). Die Kunst und die Musik leisten dem keinen Widerstand. Im Gegenteil: sie sind Teil einer nichts mehr auslassenden Ökonomisierung in der Form der Vermarktung bzw. des Handels als des einzigen Anderen der Natur (FW, 86, 95, 102). Was ästhetisch danach noch zu tun bleibt, diskutiert Rancière breit: Rückzug auf ein »inneres Gesetz« literarischer Produktion und auf die einzigartige Individualität, die sie hervorbringt; Rückzug auf eine »in sich geschlossene Totalität« des Werkes; Rückzug auf die »Macht der Sprache« selbst, die »sich von ihren darstellenden und kommunikativen Verwendungen abwendet« und nur noch ihr eigenes Sein feiert (FW, 211), etc. Die Literatur, die sich über weite Strecken vom Vorbild der Odyssee verabschiedet hat[21], die enden dürfte, wo der Held – oder der in einem geschlossenen Kreis zu sich selbst kommende Geist[22] – endlich eine Bleibe bzw. einen Hafen gefunden zu haben meint, welcher keine Ausfahrt mehr nötig macht (FW, 54 f.), weist unter solchen Voraussetzungen keinen Weg zurück mehr.

Die Frage ist, ob sie unter diesen Voraussetzungen dennoch durch die ihr eigene Literarizität politische Kraft entfalten kann – ohne sich unvermittelt einer politischen ›Funktion‹ zu unterwerfen, die sie um ihre teuer bezahlte Eigenständigkeit zu bringen drohte. Rancière weiß: das literarische Buch entbehrt nicht nur jeglicher Einbindung in eine verbindliche Ordnung der Dinge und des Handelns; es ermangelt auch stets der Präsenz (FW, 186). Was sich aus ihm herauslesen lässt und auf ›fleischlich‹ reale Wirksamkeit hoffen lässt, ergibt sich niemals unmittelbar aus dem, was es zu lesen gibt. Gerade das eröffnet Möglichkeiten der »Übertragung der Freiheit« poetischer Erfahrung in das Politische. Rancière spricht in diesem Zusammenhang missverständlich von einer »Passage des Textes in die Wirklichkeit« (FW, 11, 17). Dabei kann es sich aber nur um einen

21 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 269 f., 277-286, 382, zu James Joyce und Paul Ricœur.

22 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. [4]1980, 23; J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 17-19.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hermeneutischen Transfer der in poetischer Erfahrung selbst anzutreffenden Präfiguration »sinnlicher Erfahrung des Politischen« auf eine Welt jenseits des Textes handeln (FW, 21). Die Literarizität dessen, was man gemeinhin Literatur nennt, liefert in dieser Sichtweise einen Vorgeschmack wirklicher Politik, die ihren Namen verdient. Und zwar genau dann, wenn sie eingespielte ›Zählungen‹ durcheinander bringt, um auf diese Weise jeglicher Selbstverständlichkeit in der Frage, wer wie inwiefern (und für wen) ›zählt‹, den Boden zu entziehen.

So soll Literatur allerdings keine politische ›Funktion‹ übernehmen. Wie die Kunst, so hat auch die Literatur allenfalls ein indirektes Verhältnis zu Politik bzw. zum Politischen als solchem, nämlich ironischerweise dadurch, dass sie die Funktion hat, keine Funktion zu haben. Das bedeutet nicht, wie Rancière mit Blick auf Theodor W. Adorno zu bedenken gibt, dass von einer radikalen Trennung von Kunst und Leben, Literatur und Politik auszugehen wäre, so als ob feststünde, dass sie sich fortan nichts mehr zu sagen hätten.[23] Mögen Literatur(en) und Politik(en) auch noch so getrennte, schließlich weit voneinander entfernte Wege einschlagen, in einem kommen sie nach dem eingangs Gesagten doch überein und spielen einander in die Hände, wenn ihnen wirklich Literarizität bzw. Politizität eignet, darin nämlich, jegliche ›Zählung‹ in Unordnung zu bringen.

4. Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹, Unbekannte?

So wie jede Literatur gewissermaßen einschläft und einschläfert, die das versäumt, so bringt sich jede Politik um ihren genuin politischen Charakter, wenn sie es hinnimmt, dass vorentschieden zu sein scheint, wer wie für wen ›zählt‹ – was unvermeidlich die Kehrseite haben muss, Andere, die jeweils nicht ›zählen‹, um ihre politische Existenz zu bringen. Wobei dieses Attribut hier in jenem sehr weiten Sinne zu verstehen ist: Jede Politik, ganz gleich, um welche Angelegenheit sie sich dreht, setzt voraus, dass sie sich auf Andere bezieht, die wenigstens als politisch existent, d.h. ›zählend‹ wahrgenommen, beachtet und gewürdigt werden müssen. Aber stets schließt sie dabei

23 J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 51 [=UÄ].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wieder Andere aus und kann deshalb im Rancière'schen Sinne nur solange politisch *bleiben*, wie sie sich genau dazu auch verhält. Das heißt, *keine Politik, die ihren Namen zu Recht trägt, darf sich mit sich selbst zufrieden geben*; jede Politik muss wissen und darf nicht kaschieren, *dass sie sich niemals selbst genügen kann, insofern sie die offene Flanke der Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹ hat,* auf die sie sich nicht bezieht, die sie übersieht oder direkt ausschließt.

Darauf *indirekt* aufmerksam zu machen, ist nun genau die ›Funktion‹ politisch funktionsloser Literatur. Indem sie sich ›unbedeutenden‹ Anti-Helden (wie Don Quichotte oder Simplizissimus), Außenseitern, marginalen Menschen und ›beliebigen‹ Subjekten (von Anton Reiser und Lenz über Madame Bovary, Stephen Daedalus und Molly Bloom bis hin zum bezeichnenderweise anonymisierten »K.« bei Franz Kafka) zuwendet, nimmt sie Teil an dem großen Ereignis, das sich durch eine Jahrtausende währende Demokratisierung menschlichen Lebens vollzogen hat. Ließ Aristoteles nur für einige wenige, nämlich männliche *polítes* einer partikularen Lebensform (*bíos*), gelten, dass sie nicht nur über eine Stimme (*phoné*), sondern auch über die Fähigkeit ihrer vernünftigen Artikulation (*lógos*) verfügen[24], so rückt in der Moderne das Volk als Subjekt des Politischen, und nicht mehr nur als amorphe *multitudo*, Menge oder Masse, die zur gesetzwidrigen, pöbelhaften Vereinigung, zum Aufruhr und zur Rebellion neigt[25], in den Vordergrund. Erst die – bis heute anhaltende, keineswegs abgeschlossene – Kritik des Volkes und der identitären Exklusionen, auf denen es notorisch beruht, hat aber die für Rancière entscheidende, finale Zuspitzung der Demokratisierung ans Licht gebracht, die auf den »Einzug des Volks der Unbekannten ins Universum der sprechenden Wesen«[26] hinausläuft.[27]

---

24 Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, Erstes Buch, 1253a.

25 J. Rancière, *Peuple ou multitudes?* [Entretien avec E. Alliez]; multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&idarticle=39.

26 NG, 69, 12 f. Rancière hat hier v.a. die Historiografie im Blick (und zitiert den Historiker Louis Bourdeau), besteht aber, im Gegensatz zur seriellen Geschichte, auf der Zweideutigkeit dieses Begriffs, der die gleichnamige Wissenschaft und einen Typ von Literatur meint. Letzterer verhindert, dass die Geschichte die Unbekannten nur statistisch zur Kenntnis nehmen kann, was bedeuten würde, dass sie einen »schmerzlosen Tod« durch sich selbst sterben würde (ebd., 14–17).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Anlehnung an Hegel[28] könnte man sagen: nachdem erst einige frei sprechen konnten, sind nunmehr alle dazu befähigt und berechtigt. Der Haken liegt hier allerdings darin, dass es gerade nicht bloß um eine naturgegebene Fähigkeit geht (wie sie die Stimme bieten würde) und dass die fragliche Freiheit gerade nicht durch ein entsprechendes Recht zu verbürgen ist. Auch nicht durch ein utopisches welt-staatlich verbürgtes Recht, das sich auf ein universales ›Volk‹ aller Menschen als Weltbürger beziehen würde. Selbst wenn jedermann das Recht der freien Rede eingeräumt wird, folgt daraus keineswegs, dass wirklich jede(r) gehört wird. Genau darauf kommt es aber entscheidend an: sich ›im Ernstfall‹ wirklich und effektiv Gehör verschaffen zu können – wie es einst Plebejern, die sich an Menenius wandten, dank seines ›irregulären‹ Zuhörens auf dem Aventin gelungen zu sein scheint. Aber es gibt keinerlei (natürliche oder rechtliche) Garantie dafür, dass diese Möglichkeit tatsächlich ›beliebigen‹ Unbekannten offen steht. Jeder kann es zwar darauf anlegen, als sprechendes Wesen ernst genommen zu werden. Aber ob das wirklich gelingt, hängt allemal von einem unvorhersehbaren, von keinem Recht der Welt sicherzustellenden zwischen-menschlichen Geschehen von Anrede und Erwiderung ab.

Wie kein anderes Medium versteht es inzwischen die Literatur, beliebigen Unbekannten zur Sprache zu verhelfen: Beliebige Autor:innen widmen sich beliebigen Sujets und Figuren, deren gelesene Geschichte beliebige Leser:innen auf ihr Leben beziehen können. An dieser Stelle könnte man mit Paul Ricœur von einer dreifachen Mimesis (I-III) sprechen – vorausgesetzt, man löst sich von einem allzu schlichten Begriff der Nachahmung.[29] Mimetisch (I) greift die Literatur das Leben Unbekannter auf und bringt es auf ihre Weise zur Sprache (II), wobei ihr Literarizität nur in dem Maße zukommt, wie sie sich zu der offenen Frage verhält, wer eigentlich (wie und wem gegenüber…) zur Sprache gebracht zu werden verdient. Leser:innen wiederum lassen sich die in dieser Frage liegende Destabi-

27 Dieser ›Einzug‹ wird niemals abzuschließen sein, wenn sich außerhalb derer, deren Rede zählt, immer neue »Verdammte dieser Erde« abzeichnen; NG, 143.

28 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 32.

29 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I. Zeit und historische Erzählung,* München 1991, Kap. I, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lisierung nicht nur gefallen, sondern applizieren sie, hermeneutisch gesprochen, in ihrem alltäglich-politischen Leben im Zuge einer dritten Mimesis (III). So kann es zu einer literarisch inspirierten Refiguration[30] auch des Politischen bzw. konkreter Politik kommen, die wissen muss, sich einer Menge, einem Volk oder gar einer globalen *multitude* (Michael Hart, Antonio Negri) nur um den Preis zu widmen, Andere wiederum auszuschließen, also *niemals ›restlos‹ inklusiv* realisiert werden zu können.

Wenn das unvermeidlich so ist, könnte das allerdings auch zum Vorwand größter politischer Bequemlichkeit werden, die am Ende indifferent hinnimmt, dass es immer einige geben muss, die kein Gehör finden, deren Stimme (falls sie überhaupt zu hören ist) nicht ›zählen‹ kann und deren politische Existenz insofern zu vernachlässigen ist. Wo das jedoch gleichgültig und als unvermeidlich hingenommen wird, handelt es sich in Rancières Augen überhaupt nicht mehr um Politik, sondern um ein Tun, das sich mit ›polizeilichen‹ Maßnahmen der Einrichtung und Regulierung einer beschränkten ›politischen‹ Ordnung begnügt, die als solche gar kein Verhältnis mehr zu dem zu haben scheint, was ›draußen‹ bleibt und in ihr keinen Platz findet. Derartige Selbstgenügsamkeit ist nicht politisch, sondern im Grunde *anti-politisch*, wenn es denn stimmt, dass sich Politik, die ihren Namen verdient, nur dort und solange ereignen kann (UÄ, 34 f.), wie die ›Aufteilung‹ (*partage*[31]) derer, die jeweils ›zählen‹, und der Anderen, die ›draußen‹ sind, problematisch bleibt und nicht indifferent hingenommen wird.

5. Was man sich davon ›versprechen‹ kann: Zwischen Verlassenheit und Weltbildung

Weder die Literatur noch auch ›die‹ Politik kann aber die Konstitution eines Raumes in Aussicht stellen, in dem *keine* derartige Aufteilung mehr nötig oder möglich wäre, so dass sich jedem jederzeit die Möglichkeit bieten würde, sich an Andere zu wenden, sie in Anspruch zu nehmen und womöglich »das Gemeinsame« auszuspre-

30 Ebd., 120 ff.

31 J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen; und zwar mit emanzipativer Absicht. Rancière hält offenbar überhaupt kein Versprechen der Emanzipation mehr für glaubwürdig. Literatur und Politik, Literarizität und Politizität haben sich ein für allemal getrennt – bis auf ihren gemeinsamen Nenner, der in der Destabilisierung des ›Zählens‹ zu erkennen ist. Dadurch, dass sie auseinander getreten sind, kommt es zwar nicht zu gegenseitiger Isolation und Indifferenz. Literatur und Politik interferieren nach wie vor; aber so, dass es weder zu einer eindeutigen Funktionalisierung noch auch zu einer neuen Synthese kommen kann. Rancière verwirft in seiner Auseinandersetzung mit Friedrich Schiller jeden Gedanken an eine ästhetisch-politisch zwanglos eingerichtete Lebensform, die man als Versprechen einer niemanden ausschließenden, universalen Gemeinschaft verstehen könnte (UÄ, 47). Längst scheint jegliches derartige Emanzipationsversprechen »ungültig« geworden zu sein (UÄ, 54). Wenn noch die geringste konstruktive Aussicht auf ›Gemeinschaft‹ besteht, dann wird sie allenfalls noch, post-utopisch, »auf dem Ruin der Perspektiven politischer Emanzipation« zu entfalten sein (UÄ, 31) und dabei nicht aus dem Auge verlieren dürfen, dass wir dissensuell bereits *wenigstens eine* Gemeinsamkeit doppelsinnig teilen. Das heißt, wir gehören einander zu als Wesen, die allenfalls Anspruch darauf geltend machen können, zu ›zählen‹, die aber niemals dessen sicher sein können, in diesem Sinne politisch wirklich zu existieren. Das Gleiche gilt für jeden beliebigen Anderen. Keiner ist davor geschützt, der politischen Inexistenz anheimzufallen und insofern einen politischen (gegebenenfalls aber reversiblen) Tod zu sterben. Darin liegt unsere Gemeinsamkeit: Anspruch auf Gemeinschaft zu haben, aber jederzeit aus ihr herausfallen zu können – unter Umständen so, dass wir niemals mehr ›dazugehören‹ und insofern nichts mehr mit Anderen gemeinsam zu haben. Dazu bedarf es keiner offenkundig anfechtbaren und brutalen Exklusion; bloßes Übersehenwerden oder das, was der Soziologe Theodor Geiger vor Jahrzehnten bereits »stille Ächtung« genannt hat, genügt.[32]

An diesen wundesten Punkt politischen Lebens, das sich am Ende als geradezu *unlebbar* erweisen muss, wenn es für niemanden ›zählt‹, erinnert die Literatur – jedenfalls dort, wo ihr wirklich

32 T. Geiger, *Formen der Vereinsamung*, in: *Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik*, Neuwied, Berlin 1962, 260–292, hier: 268.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literarizität zukommt. Dabei beschränkt sie sich keineswegs darauf, an ein derartiges ›Risiko‹ bzw. an eine solche *Gefahr* im Einzelfall zu erinnern, sondern trägt letztlich dazu bei, *jedes* »Ethos der Gemeinschaft [zu] durchlöchern« (KW, 103), insofern es dahin tendiert, das ›Problem‹ der Unlebbarkeit eines für niemanden mehr ›zählenden‹ Lebens zu übersehen, zu überspielen oder zu leugnen. Literarizität beschwört nicht mehr die Utopie einer womöglich gelingenden Integration oder Inklusion, sondern macht im Gegenteil auf die Schattenseite jeglicher Form der Vergemeinschaftung oder der Vergesellschaftung aufmerksam. Kann keine von ihnen mehr versprechen, jeden Beliebigen in sich aufzuheben, muss im Gegenzug jeder damit rechnen, *›draußen‹ zu bleiben* und – wenn Maurice Blanchot Recht hat – allenfalls noch *im ›Draußen‹ eine Bleibe* zu finden.[33]

Wo der Literatur wirklich Literarizität zukommt, verweist sie ihre Autoren, die Figuren, von denen sie handelt, und ihre Leser:innen auf eine unüberwindliche Unzugehörigkeit und auf ein Fremd*bleiben*, das sich in keiner paradoxen Gemeinschaft der Fremden aufheben lässt. Keineswegs gibt sie nur Namenlosen eine Stimme, wie man mit einer beliebten, aber zur politischen Sentimentalität tendierenden Formel immer wieder behauptet (E*Z,* 80[34]). Sie macht vielmehr deutlich, dass auch diejenigen, die ›zur Sprache gekommen‹ sind, damit rechnen müssen, aus ihr wieder herauszufallen. Niemand *bleibt* in der Sprache; niemand kann sich in ihr auf Dauer wohnlich einrichten, wie es eine in der Sache irreführende

33 So jedenfalls könnte man verstehen, was Blanchot zu einer (poetischen) »Heimat« *im* »Exil« schreibt, das allerdings einem »nächtlichen Raum« gleicht, »wo niemand aufgenommen wird, wo nichts verweilt«; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 246 f., 101. Entscheidend ist es an dieser Stelle, jenes ›Draußen‹ *dennoch* nicht rein privativ zu deuten, so als ob alles darauf ankäme, ihm nicht überantwortet zu bleiben. Ein an dieser Stelle nicht weiter zu treibender Vergleich der politischen Theorie Rancières mit Blanchots Auffassung von Literarizität würde m. E. zeigen, dass das Draußen zumal politisch *unaufhebbar* bleiben muss. Es lässt sich nicht dialektisch amortisieren in einer universalen Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft aller Menschen oder im Rahmen der Mitgliedschaft in einer niemanden – als *proles* – draußen lassenden Weltbürgergesellschaft. Vgl. P. Rosanvallon, *Die Gesellschaft der Gleichen* [2011], Berlin 2017, 99 f.

34 Tragen nicht gerade diejenigen, die vorgeben, die Stimme der Anderen hörbar zu machen, zu deren Unterdrückung bei? Das gibt Rancière selbst zu bedenken (MP, 20).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hermeneutische Metaphorik besagt. Mag sich die Sprache den ontologischen Hermeneutikern auch als »Haus des Seins« darstellen, auf Dauer kann sie bzw. es uns, die wir eine Bleibe (*demeure*) gleich welcher Art überhaupt nur dank Anderer vorübergehend beziehen können, nicht beherbergen.[35] So lässt auch die Literatur fremdes Leben nur zwischenzeitlich aus einer Fremdheit auftauchen, der sich ihre Autoren, Figuren und Leser:innen alsbald doch wieder überantwortet sehen. Literatur lässt Andere aus ihrer Anonymität zwischenzeitlich, vorübergehend und als Vorübergehende hervortreten, nur um ihre Leser:innen sodann umso nachdrücklicher auf ihre eigene Fremdheit zurückzuverweisen und sie wieder der Namenlosigkeit zu überantworten, die keine politische Welt aufzuheben versprechen kann. Jede politische Welt, die Andere zur Sprache kommen lässt und vorübergehend sicherstellt, dass sie tatsächlich Gehör finden, muss auf Dauer notorisch instabil bleiben, wenn sie beliebige Andere ausschließt, die es darauf anlegen werden, sich Gehör zu verschaffen. Das Ergebnis wird in literarischer und politischer Hinsicht niemals sein, dass alle reden und alle zuhören, alle schreiben und alle lesen, was nur auf eine groteske Kakophonie und -logie, keineswegs aber auf eine allseits realisierte kommunikative Vernunft hinauslaufen dürfte, die niemanden mehr ausschließen würde.

Durch eine für die Frage der Hörbarkeit und der Sichtbarkeit ›Beliebiger‹ sensibilisierte Literatur und durch eine entsprechend sensibilisierte Politik mag es möglich sein, dass »Welten« eines »Wir« deutlich werden, die man bislang nicht für vorstellbar hielt; »Welten«, die genau dadurch möglich werden, dass auf unerwartete und unberechenbare Art und Weise jemand, u.U. eine Namenlose, Unbekannte, vollkommen ›Unbedeutende‹, zu jemand anderem spricht und Gehör findet (sei es auch im übertragenen Sinne im Vollzug des Lesens). Aber diese Welten werden sich niemals zu einer einzigen Welt zusammenfügen lassen. Sie erweisen sich als inkompossibel. So zeichnen sich immer neue Welten nur um den Preis ab, dass Andere aus unserem Wahrnehmungshorizont verschwinden und in Vergessenheit fallen – so wie alle, die vorübergehend und als Vorübergehende real, imaginär oder fiktiv in ihnen existent zu sein schienen. Nicht nur unterläuft die Literatur eingespielte Trennungen

35 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern ^{2}1954, 112; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik,* München 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derer, die man für beachtenswert gehalten hat, von Anderen, denen man keinerlei Aufmerksamkeit schenken wollte (EZ, 93). Nicht nur führt sie ihrerseits neue Trennungen ein, weil sie ihre Aufmerksamkeit niemals auf alle ›Beliebigen‹ richten kann. Sie zwingt uns auch die Erfahrung einer unaufhebbaren Trennung auf. Kein ›Wir‹ kann alle einschließen; und keines hat lange Bestand. Jeder muss aus dem Wir wieder auskehren, um ›draußen‹ zu *bleiben* und daran erinnert zu werden, dass er das Draußen niemals ganz verlassen hat. Wenn literarische Erfahrung dies lehrt, so muss sie jede politische Perspektive unterminieren, in der man eine integrierte Gemeinschaft oder Gesellschaft in Aussicht stellt. Literatur ist politisch brisant, indem sie – *des-identifizierend* (MP, 87) – vor Augen führt, wie und warum überhaupt niemand je ›restlos‹ zu integrieren ist und draußen *bleibt.* Die Frage ist, ob sie in Folge dessen nur jede Politik desavouieren kann, die das Gegenteil glauben macht, oder ob sie – womöglich mit Erfolg – nach einer *anderen Politik* verlangen kann, die keine ›restlose‹ Integrierbarkeit oder Inklusion mehr in Aussicht zu stellen vermag und nicht die Obdachlosigkeit derer vergisst, die draußen bleiben (wovon überhaupt niemand ausgenommen ist).

Nach einer anderen Politik verlangen ist eines, sie möglich machen, etwas ganz anderes. Rancière wirft denn auch selbst skeptisch gegen seine eigene Auseinandersetzung mit der Literarizität der Literatur ein, ob sie nicht ebenso wie diese nur »Wörter, immer wieder und nichts als Wörter« produziert, ohne je eine »Eintrittsformel in ein neues Leben« bereit zu stellen (EZ, 33). Aber ist es nicht ohnehin eine infantile Erwartung, Lektüre könnte wie eine Art Schlüssel zu einem neuen Leben fungieren, das sich dann nach dem Gelesenen zu richten hätte? Sollte Literatur überhaupt die Erwartung nähren, nach ihren Vorgaben zu leben? Was bei Ricœur *Mimesis III* heißt und hermeneutisch als ein Problem der Applikation zu begreifen wäre[36], kann und sollte es niemandem ersparen, selbst zu leben und die Frage, wie Gelesenes das schließlich selbst zu lebende Leben ›inspirieren‹ kann, *selbst*, aber in einem grundsätzlich unvorhersehbar mit Anderen verflochtenem Leben, zu beantworten.

36 Die sich allerdings niemals auf eine bloße Ergänzung oder praktische Anwendung von Vorgegebenem beschränken kann; vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991, 286 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nichts anderes ist jedenfalls von einer Literatur zu erwarten, welche aus der Verlassenheit (*déréliction*) von Subjekten hervorgeht, die von Anfang an nicht erwarten können und sollten, auf Empfänger zu treffen. Rancière spricht – gegen Louis Althusser, der eben diese Verlassenheit geleugnet zu haben scheint – in diesem Zusammenhang von der »Angst, [wie] in der Wüste zu sprechen« (FW, 197, 207), und erwägt, ob es nicht »tatsächlich besser« wäre, »ohne Empfänger zu schreiben«, d.h. von vornherein das Geschriebene rückhaltlos, ohne jegliche Erwartung der Erwiderung, aus der Hand zu geben – wie eine Flaschenpost –, statt auf ein »Werk« zu setzen, das gemäß flüchtiger Konjunkturen öffentlich als solches gewürdigt, rezipiert und rezensiert wird, um seinem Autor auf einem Markt der Achtung[37] ein trügerisches, ihn über die Verlassenheit hinweg täuschendes Ansehen zu verschaffen. So täuscht der Markt der Literatur über die radikale Trennung des Autors von dem, was er geschrieben hat, ebenso hinweg wie darüber, dass letzteres seine Leser:innen vollkommen allein lässt, um ihnen die volle Verantwortung für die Lektüre aufzubürden. Lesen heißt: *selbst und alleine lesen* – oder findet andernfalls gar nicht statt, nicht einmal bei öffentlichen und medial übertragenen Lesungen, die den gegenteiligen Anschein erwecken. Der Text muss das Alleinsein, die Einsamkeit oder die Verlassenheit seiner Leser:innen ›passieren‹ und kann nur so zu politischer Wirksamkeit gelangen, ohne zu leugnen, dass sie nur als letztlich ›draußen‹ Bleibende und insofern nicht Integrierbare auch in Prozesse der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung, des Protest und der Rebellion eingehen können.

Wie genau es dazu kommen kann, ist die für Rancière letztlich entscheidende Frage. So spricht er im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Gilles Deleuze von einer »weltbildenden« Virulenz der Literatur (FW, 232), an der er selbst dort noch festhalten will, wo diese in »Zonen der Unbestimmtheit« eintaucht, »in der die alten Individuationen sich auflösen, in der der ewige Tanz der Atome in jedem Augenblick unerhörte Figuren und Intensitäten choreographiert«, so dass »der Geist in Unordnung gerät, wo seine Welt zusammenbricht« und »das Denken […] zersplittert« (FW, 213). Sind nicht Autoren, die Figuren, deren Leben sie beschreiben, wie auch ihre Leser:innen auf der basalsten Ebene ihrer Existenz einer

37 Ein Ausdruck Niklas Luhmanns.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»molekularen, un-bestimmten, un-individualisierten Welt vor jeglicher Repräsentation« ausgesetzt? Sind sie auf dieser Ebene nicht von allem und jedem entbunden (*de-lié*), im Verhältnis zu allem und jedem des-identifiziert und in diesem Sinne buchstäblich von allen – guten wie schlechten – Geistern verlassen? Muss eine solche »Metaphysik der Literatur« aber nicht letztlich in verstummte *Apathie* münden, wenn sie keine Spur eines all dem *pathisch* ausgesetzten Subjekts mehr verrät, das sich dazu durchringen muss, von seinem Ausgesetztsein schreibend und lesend Zeugnis abzulegen – und zwar mit Blick auf wie auch immer von ihm getrennte und ›beliebige‹ Andere, mit denen es im Rahmen einer gewiss literarisch zu verfremdenden, aber doch nicht vollkommen unbestimmten Welt koexistiert und an die es sich wendet? Wenn sich keine solche Spur pathischer Subjektivität mehr findet, mündet Deleuzes Beschreibung jener nicht-individualisierten Welt vor jeglicher Repräsentation, die nur noch »unpersönliche Vielheiten« offenbart, dann nicht in eine Indifferenz, die »der Apathie der unbelebten Materie gleichkommt« (FW, 214 f., 224)? Verbaut sie in Folge dessen nicht jegliche Aussicht darauf, die politische Virulenz des Literarischen produktiv zu deuten? Macht sie nicht metaphysisch alles auf der Ebene eines anarchischen Zusammentreffens von Heterogenem – bzw. eines ›Mitseins‹, wie es Jean-Luc Nancy im Anschluss an *Sein und Zeit* nennt, ohne es noch als spezifisch ›soziales‹ denken zu können[38] – gleich? Subatomare Partikel, Staub, Steine, Individuen, Gebirge, Sterne, alles wäre demnach gleich heterogen und insofern gleichgültig. Schrieb nicht Gustave Flaubert, den Rancière in diesem Zusammenhang zitiert, er sei sich sicher, »daß Menschen so wenig Brüder füreinander sind, wie sich die Blätter des Waldes gleichen«? »Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind nicht intensiver.« »Sie quälen sich zusammen, das ist alles« (FW, 225). Sollte in dieser Hinsicht aber zwischen subhumaner Flora und Fauna einerseits und einer (un-) menschlichen Welt andererseits, in der Andere gequält werden, keinerlei Unterschied bestehen? Ein solcher »Indifferentismus« (FW, 231) würde klarerweise, wenigstens implizit, auf eine anfechtbare politische Position der Gleichgültigkeit bzw. der *Vergleichgültigung* entsprechender Unterschiede hinauslaufen. Rancière spricht denn

38 Vgl. J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 53 ff., 143 ff.; Vf., *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. XIV.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch von einer »Politik, die der Metaphysik der Literatur inhärent ist« (FW, 225). Diese Metaphysik gibt nicht an, wie es in jenen Zonen der Unbestimmtheit in Wahrheit mit uns bestellt ist; vielmehr verfremdet sie eine vorweg bestimmte Welt, um sie *anders* – etwa als »›Maskerade‹ unserer Welt« (Deleuze; FW, 223) – deutbar zu machen. Durch dieses Adverb (›anders‹) bleibt ein Rückbezug auf eine vorgängig bestimmte Welt erkennbar, die gewiss literarisch verfremdet, suspendiert und geradezu aufgelöst werden kann, so dass es schließlich den Anschein hat, als seien wir Menschen nur Treibgut in einem anonymen Sein oder blinde Tropfen in einem Element, das uns »wie Wasser« in Kaskaden »ins Ungewisse hinab« wirft, wie es bei Friedrich Hölderlin heißt.[39]

Für Rancière bleibt aber entscheidend, ob solchen Verfahren noch Literarizität, so wie er sie versteht, zukommen kann. Unvermeidlich, wie er meint, »ausgehend von der gesellschaftlichen Gleichheit der menschlichen Individuen appelliert« jene Metaphysik »an eine umfassendere Gleichheit, die nur darunter, auf der molekularen Ebene regiert – eine wahrere, ontologische Gleichheit, tiefgreifender als die von den Armen und den Arbeitern geforderte« (FW, 225). Aber wie kann eine Literatur, die *deren* vorweg gegebene Welt gemäß dieser Metaphysik verfremdet, auf diese Welt wieder *zurückkommen*? Kann aus Literatur »ein neues, brüderliches Volk hervorgehen« (FW, 227)? Kann sie zu der Frage beitragen, was wir uns unter diesem Begriff heute vorzustellen hätten und in diesem Sinne wenigstens indirekt eine »weltbildende« Funktion übernehmen, ohne sich dabei einer politischen Funktionalisierung zu unterwerfen? ›Heute‹ heißt hier: nach der Kritik des Begriffs des Autors, nach der Dekonstruktion des Textbegriffs und nach einer Subjektkritik, die uns rückhaltlos der Kontingenz ausgesetzt beschreibt, so dass kaum noch vorzustellen ist, wie wir dennoch ›verbindlich‹ – nicht zuletzt politisch – für Andere erkennbar koexistieren und uns praktisch für eine gastliche Welt sollen engagieren können.

Mit diesen verschiedenen Formen der Kritik korrespondiert eine Literatur, die durch die Eröffnung imaginativer Möglichkeitsspielräume vielfältigste Variationen eines In-der-Welt-seins vor Augen führt, an das sie so oder so anknüpfen muss und auf das sie wieder zurückkommen muss. Das jedenfalls steht für Rancière zweifellos

39 F. Hölderlin, *Hyperions Schicksalslied*, in: *Werke,* Tübingen o. J., 252.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fest: diese Literatur und deren ›metaphysische‹ Deutung, wie er sie bei Deleuze anzutreffen meinte, geht von einer Welt vorausgesetzter Gleichheit aus; und sie kann ihre eigentliche Literarizität nur retten, wenn sie auf diese Welt wieder zurückkommt. Nur so ist wohl zu verstehen, was Rancière bei Deleuze vermisst: den Versuch nämlich, »ausgehend [...] vom Modus der Gleichheit der Individuen [...] ein brüderliches Volk« neu zu »erfinden« (FW, 232). Es müsste sich um ein Volk handeln, das sich im Gegensatz zu allem, was man sich unter dem polemogenen, stets ›falsche‹ Brüder und Feinde ausschließenden Begriff der Brüderlichkeit bislang vorgestellt hat, offen zum Anspruch ›Beliebiger‹ verhalten würde, Gehör zu finden, statt sich in einem irrealen identitären Wesen, in einer vermeintlich autochthonen Ethnie und in einem okkupierten »Lebensraum« zu verschanzen. Und es müsste sich um ein Volk handeln, das sich von keiner »Utopie des Sozialen, das sich selbst adäquat« zu sein schiene, verführen ließe (vgl. NG, 58). Es müsste sich um ein Volk handeln, das willens wäre, hinzunehmen und zu bejahen, niemals mit sich identisch werden zu können, wenn es sich gastlich auf ›Beliebige‹ hin mit der unvermeidlichen Folge öffnet, durch die von ihnen angeregten »Wortereignisse« auf Risse im Gefüge seiner eigenen politischen Legitimation aufmerksam zu werden (NG, 65). Genau das geschieht im Kontext der sicher noch lange andauernden Flüchtlingskrise. Diese zeigt aber auch, dass keine Familie oder Nachbarschaft, die Fremde aufnimmt, keine Gemeinde, kein Volk, keine Nation, kein Staat und kein transnationales Machtgebilde wie die EU daran vorbei kommt, Fremden ein gewissermaßen lesbares Gesicht zuzuwenden und zu erkennen zu geben, woran man mit ihm ist.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel V

Verloren in einer unweltlich gewordenen Welt? Karl Löwiths Diagnose neuzeitlichen Weltverlusts mit Blick auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur

1. Leben nach dem Ende der »natürlichen Welt«? (143) | 2. Im »Krieg gegen die Natur« auf sich selbst zurückgeworfen? (150) | 3. Im Zeichen der Gleichgültigkeit. Ausgeliefert an eine »vermenschlichte« Welt? (156) | 4. Rückbesinnung auf generative Verantwortung – Im Zeichen radikal brüchiger Welt-Zugehörigkeit (164)

Dies ist die Hauptsache, […]
dass im Kampf mit der Natur alle Mittel erlaubt sind.
Im Kampf mit der Natur bleibt der Mensch stets ein Mensch,
der mithin stets im Recht ist.[1]

Le cosmos entier tombe sous la responsabilité de l'homme:
Là où il y a pouvoir, il y a […] *besoin de vigilance morale.*[2]

1. Leben nach dem Ende der »natürlichen Welt«?

Die Welt, in der Menschen leben bzw. die sie durch ihr Zusammenleben hervorbringen, kann geradezu »ungültig« werden. Nach Hegel schien das für Kierkegaard bereits Mitte des 19. Jahrhunderts eine ausgemachte Tatsache zu sein, wie Löwith in seinem 1932 veröffentlichten Aufsatz über die Existenzphilosophie andeutet.[3] Demnach hätten die Menschen infolge eines weitgehenden »Weltverlusts«, der sie um ihre »Substanz« gebracht habe, in geradezu »weltloser« Art und Weise zu leben (S8, 9, 15). Der Begriff der Existenz bringe unter dieser spezifisch modernen Voraussetzung genau dies: ihre »faktische Weltlosigkeit« zum Ausdruck. Und was Heidegger dann »Faktizität« nennen wird, bezeichne vor allem diesen Sachverhalt:

1 L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013, 284.
2 P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001, 21.
3 K. Löwith, *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften. Bd. 8,* Stuttgart 1981 [=S], 1–18, hier: 7.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Zurückgeworfensein auf ein »nacktes Dasein«, das sich an keiner substanziellen Wirklichkeit »überlieferter Lebensinhalte« mehr orientieren könne und deshalb dazu neigen müsse, eigenmächtig und bei Bedarf dezisionistisch gewisse Orientierungsmarken zu ›setzen‹ – sei es auch nur, um sich in einem weitgehend zum »Geschäft« depotenzierten Leben irgendwie zurechtzufinden, das auch die Rede von Dasein und Existenz als anachronistisch erscheinen lassen musste.[4]

Wie zumal in politischer Hinsicht gefährlich die daraus abzuleitenden Konsequenzen ausfallen konnten, hat Löwith in einem luziden Aufsatz über Carl Schmitt deutlich gemacht, für den die Fähigkeit, Andere zu ›diskriminieren‹, schließlich zur wichtigsten Maßgabe politischer Selbsterhaltung aufrückte.[5] In einer unübersehbar vieldeutigen, insofern ›romantisch‹ verfassten und keinerlei ›substanzielle‹ Orientierung mehr bietenden Welt[6] kommt demnach alles umso mehr darauf an, selbst Unterscheidungen zu treffen, als die Welt der Menschen selbst anscheinend keine ›klaren‹ Unterschiede mehr erkennen lässt, um die es unbedingt gehen müsste. Für den rigorosen Katholiken Schmitt war das schlechterdings nicht hinnehmbar. *Den* (diabolischen) Feind gelte es unter allen Umständen zu identifizieren; und nur so sollte, wenn man Schmitts ungeachtet aller Dementi theologisch grundierter Theorie des Politischen folgt, letztlich auch die wichtigste philosophische (pseudo-cartesianische) Devise befolgt werden, die lautet: *distinguo ergo sum*.[7]

---

4 K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* [1935], in: S8, 32–71, hier: 62; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989, 31 [=LD]. Vgl. J. Burckhardt, *Zum Sehen geboren…,* München ^{3}1946, 263, 278. Was früher »Dasein« gewesen sei, habe sich im einen als bloßes »Geschäft« zu verstehenden Leben aufgelöst; und »existieren« könne man dem entsprechend nur noch mit genug Geld, schreibt der Autor Mitte des 19. Jahrhunderts.

5 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil B; *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.

6 Vgl. die einschlägige Zeitdiagnose C. Schmitts: *Politische Romantik* [1919], Berlin ^{3}1968.

7 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 115, 199, 202, 213; Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Löwith hat sich zweifellos zu keiner Zeit als politischer Theoretiker verstanden. Der Schwerpunkt seiner Arbeit lag eindeutig im geistes- bzw. ideengeschichtlichen Bereich. Und er gab unumwunden zu, wie politisch naiv er anfangs war – derart naiv, dass das Politische in der Gestalt des NS-Staates und seiner rassistischen, letztlich vernichtenden Anti-Politik ihn gewissermaßen erst heimsuchen und zur Emigration zwingen musste, bevor er es als solches, extrem gewaltträchtiges erkennen konnte. So hat ihn auch erst Hitler dazu veranlassen können, sich *nolens volens* als Jude zu verstehen, ohne dass er sich zuvor je als solcher begriffen hätte.[8] Auch infolge dieser einschneidenden Erfahrung ist Löwith nicht zum politischen Philosophen geworden.[9] Vielmehr blieb er sich auch im italienischen, japanischen und amerikanischen Exil mit seiner im Sinne Nietzsches mehr und mehr den ›nächsten Dingen‹ zugewandten, aber zur übermächtigen Gegenwart allzu vieler Anderer Distanz wahrenden Haltung selbst treu, aus der heraus schließlich auch die Schrift entstand, die seinen Ruf wie keine andere begründete: *Meaning and History* (1949); dt. unter dem weit treffenderen Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) veröffentlicht. Grundiert wird dieses Werk von der bereits zwei Jahrzehnte zuvor virulenten Erfahrung der Auslieferung an Geschichte und Geschichtlichkeit, die Löwith nach dem Zweiten Weltkrieg dann in den viel weiter zurück reichenden Kontext einer seines Erachtens fatalen »Verengung der natürlichen Welt auf Weltgeschichte und Menschenwelt« deuten wird (S8, 152). Dieser Auslieferung will er sich widersetzen unter Berufung auf *Bleibendes*, das weder den Menschen noch auch ihrer Geschichte und ihrer paradoxerweise eigentümlich weltlos anmutenden Welt ausge-

---

Anwendungen 70, Nr. 7 (2016), 618-643; s.a. Kap. VIII in: Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

8 Vgl. den Brief an Leo Strauss vom 26. 9. 1962 in: L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Hamburg 2022, 689, sowie LD, 10, 66.

9 Was allerdings der Klarheit seiner politischen, einem 1940 veröffentlichten Preisausschreiben der Bostoner Widener Library zu verdankenden Beurteilung der Lage vor und nach 1933 keinerlei Abbruch tut. Im Gegenteil. Dabei nimmt sich Löwith von der speziell deutschen Philosophen zugeschriebenen politischen Naivität keineswegs ganz aus.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzt vorzustellen ist, wie er meint. Das unerschütterlich Bleibende[10] aber sei die Natur als *physis,* wie man sie u.a. bei Aristoteles beschrieben findet – nicht die deteleologisierte und entzauberte Natur der modernen Physik (S8, 185, 273), deren wissenschaftsgeschichtliche Maßgeblichkeit Löwith allerdings gar nicht bestreiten möchte[11], geht es ihm doch nicht um die »Welt der Natur« als Gegenstand einer Theorie im modernen Sinne dieses Wortes, sondern um diese Welt als ›anschaulich‹ gegebene und kontemplativer *theoría* zugängliche. Auf diese Weise kommt er tatsächlich dem späteren Heidegger nahe, der an Friedrich Hölderlins Satz erinnert: »Was bleibet aber, stiften die Dichter.« Nur dürfe dies nicht als ein »eigenes Bleiben oder Ruhen im Eigenen«, sondern eben als »Unvergängliches und Immer-

10 »The lasting«, wie es Leo Strauss im zit. Briefwechsel nennt (s. Anm. 8); Brief vom 13. 12. 1960, S. 684. So wird ganz klar, dass das rein zeitlich bestimmte Bleibende keinerlei Bezug auf menschlich einzurichtendes Bleiben in einer *Bleibe* hat. Zum gleichen Ergebnis kommt man nach der Lektüre anderer einschlägiger Zeitdiagnosen wie etwa Siegfried Kracauers *Soziologie als Wissenschaft* (1922) (in: *Schriften 1,* Frankfurt/M. 1971, 7–101) oder Hermann Brochs Essay *Leben ohne platonische Idee* (1933) (in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe Bd. 10/1,* Frankfurt/M. 1977, 46–52). Beide Autoren beklagen den Fall in eine substanzlose Zeitlichkeit, in der nichts ›bleibt‹ und verlässlich erscheint. Kracauer spricht von einem »Höllensturz« aus der »Heimat« einer angeblich »sinnerfüllten Epoche« »in die historische Zeit« (61, 70), deren »Leere« eine Sozial- oder Geschichtsphilosophie (vergeblich) zu füllen trachte (95). Letztere könne es gar nicht mehr geben, insistiert Broch (49). Kracauer schlägt in die gleiche Kerbe, wenn er eine anscheinend unheilbare »Ferne« von einer Sinnerfüllung diagnostiziert, aus deren Auflösung die Phänomenologie hervorgegangen sei, ohne diese Ferne im Leben von »Fremdlingen« bzw. in der Welt verirrten Migranten tilgen zu können (61). Vor allem mit Husserls *Cartesianischen Meditationen* von 1929 und deren Rezeption besonders bei Levinas begann freilich überhaupt erst die phänomenologische Untersuchung des Lebens von im Verhältnis zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst Fremden – mit dem Ergebnis, dass menschliche Existenz selbst als ein »Bleiben« zu begreifen ist, welches »von einer Gastlichkeit [...], einem menschlichen Empfang aufgetan wird«, wie es in Levinas' erstem Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), zu lesen steht (in der dt. Ausgabe, Freiburg, München 1987, 223). So gesehen wird das »Bleiben« nicht mehr ›substanziell‹, sondern nur sozial verbürgt – unter Bedingungen einer radikalen Verzeitlichung, die keineswegs nur als Verfall eines platonisch aufzufassenden Sinns zu deuten ist.

11 Vgl. das Interview unter dem Titel *Wozu heute noch Philosophie?* im *Spiegel 43* (1969); www.spiegel.de/kultur/wozu-heute-noch-philosophie-a-69d79250-0002-0001-0000-000045520624?context=issue.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

währendes« und in diesem Sinne als Natur aufgefasst werden (S8, 155). Nachdem er, der sich in seiner offenbar weitgehend autobiografischen frühen Schrift *Fiala* indirekt selbst als »geborenen Flüchtling« bezeichnete[12], am Ersten Weltkrieg freiwillig teilgenommen und den Zweiten Weltkrieg bis hin zu den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki aus sicherer Distanz beobachtet hatte, begreift sich Löwith weniger als dazu aufgerufen, zur Aufklärung der die europäische »Welt von gestern« (Stefan Zweig) ruinierenden Gewalt beizutragen, sondern vielmehr sich dessen zu versichern, was menschlicher Macht und Gewalt zu allen Zeiten widerstanden hat und seiner Überzeugung nach auch widerstehen wird: die Natur. Dass und wie man sich an sie auch sollte ›halten‹ können, bleibt bis zuletzt, d.h. bis über die späte, 1971 veröffentlichte Schrift zu Paul Valéry hinaus die für Löwith vorrangige Frage seines bewusst unzeitgemäßen Denkens, das sich von den »Zeitgemäßen« entfernt hält, um auf diese Weise dem »Angriff der Zeit« besser standhalten zu können.

Nun mag die Zeit wirklich alles dem Nichtsein überantworten, wie man seit alters und bis heute sagt.[13] Für uns heute hat aber die Frage, *wie* Andere zu Tode kommen, sterben oder umgebracht und spurlos vernichtet werden, um auf diese Weise aus jeglicher ›Welt‹ herauszufallen[14], eine davon abweichende Bedeutung, der keine *Renaturalisierung* jeglicher Vernichtung, jeglichen Umkommens und Sterbens zu einem indifferenten ›natürlichen‹ Vorgang mehr gerecht werden kann.[15] Vor diesem Hintergrund handelt es sich im

12 K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, Berlin 2019, 9.

13 Vgl. J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021, 21 ff. Auch hier mündet dies in eine Philosophie der Bleibe (*demeure*), besonders des Hauses als eines angeblich »tröstlichen« Ortes, was ohne zu revidierende Idealisierungen allerdings nicht abgeht.

14 Vgl. die eindringlichen Beschreibungen bei S. Alexijewitsch, *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016; *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft*, Berlin ^{3}2021.

15 Zuletzt haben das vielfältige öffentliche Reaktionen auf die Herausforderung der Corona-Pandemie bewiesen, die sich darum drehten, dass es unannehmbar sei, in Zeiten ›massenhafter‹ Sterblichkeit die Toten gleichgültig ihrem Schicksal einer *massa perdita* zu überlassen. Deshalb kämpfte man nicht zuletzt auch um die Aufrechterhaltung einer ›menschlichen‹ Kultur der Bestattung. »Man entledigt sich nicht der Toten«, auch wenn man in säkularisierten Gesellschaften zeitweise nicht weiß, was man mit ihnen »anstellen« soll (vgl. P. Ricœur,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgenden um einen problemorientierten Beitrag zur Diskussion der aktuellen Bedeutung des Werkes von Löwith, konzentriert auf die Frage, wie die Rede vom »Verlorensein« in seiner anscheinend unweltlich gewordenen Welt heute einzuschätzen ist. Löwith gibt gelegentlich wie in seinem Aufsatz über Natur und Geschichte (1951) zwar eine eindeutige Antwort auf diese Frage: »Faktisch existieren wir im Sinne des Existenzialismus« – nämlich weltlos, grundlos und in jeder Hinsicht kontingent –, »weil und seitdem wir in diesem unendlichen Universum der modernen Naturwissenschaft verloren und heimatlos sind«.[16] Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Liste der ›ätiologischen‹ Faktoren, die Löwith als für die Erfahrung des Verlorenseins ursächliche anführt, vielfältiger und in sich heterogener ist.[17] Die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren sich abgesehen davon auf die spezifische Bedeutung, die diese Erfahrung angesichts von Löwiths eigener geschichtlicher Gegenwart angenommen haben müsste.

Löwith gehört fraglos zu all jenen, die sich infolge der nazistischen Terrorherrschaft von 1933–1945 derart in die Emigration und ins (von ihr vielfach kaum zu unterscheidende) Exil gedrängt sahen[18], dass sie bis an ihr Lebensende von dieser einschneidenden Erfahrung geprägt bleiben mussten bzw. *müssten* – bedenkt man in mancher Hinsicht vergleichbare Schicksale wie etwa das von Günther Anders und Hannah Arendt oder auch das von Max Horkheimer, Hilde Domin und Georges-Arthur Goldschmidt. In den Jahren der Emigration und im noch lange währenden »Nachexil«, wie letzterer es nannte[19], das auch im Leben der in die Bundesrepublik Deutschland Zurückgekehrten nach dem Ende des Zweiten

---

Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass [frz./dt.], Hamburg 2011, 9).

16 K. Löwith, *Natur und Geschichte*, in: *Die Neue Rundschau 62*, Heft 1 (1951), 65–74; auch in: S2, 280–296.

17 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020, Kap. IV.

18 Zum Übergang von der Erfahrung der Emigration in die des Exils vgl. LD, 89. Bemerkenswert ist, dass Löwith Eduard Sprangers Generalisierung (der zufolge »im letzten Sinne [...] alle Erdwanderer Auswanderer« seien) als Beispiel für die Unfähigkeit »deutscher Intelligenz« anführt, die aktuelle politische Lage wirklich zu begreifen (vgl. LD, 114). Wurden Ungezählte seinerzeit etwa nicht zu einem *politisch exilierten* Leben genötigt – bedroht mit tödlicher Gewalt?

19 G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltkriegs oft kein Ende nehmen konnte[20], musste nicht nur die Bedeutung dieses Krieges, sondern auch die Bedeutung der Welt, die er heimgesucht hatte, zu einer radikalen Frage werden. War es wirklich nur ein ›zweiter‹ Weltkrieg, nach dem Ersten, dem noch weitere wie der Kalte Krieg folgen würden? Oder hatte es sich in Verbindung mit seinem Vorgänger um einen zweiten Dreißigjährigen Krieg gehandelt, wie heute manche vorschlagen? Oder hatte er noch weit radikaler eben das in Frage gestellt, was unter einer ›Welt‹ überhaupt zu verstehen ist – angesichts vielfach artikulierter Erfahrungen des Weltverlusts, der Weltverlorenheit, der Weltfremdheit und der Verlassenheit, die von Stefan Zweig über Hannah Arendt und Günther Anders bis hin zu Jean Améry u. v. a. m. auf die Spur eines radikalen und fortan unaufhebbaren Exils hinzudeuten schienen?[21] Konnten die Überlebenden, können *wir* in Anbetracht der von ihnen bezeugten historischen Erfahrung je wieder *einer* oder *der* Welt bruchlos zugehören? Wenn ja, inwiefern? Wenn nicht, inwiefern nicht? Stellt uns das v.a. seit Heidegger so viel thematisierte In-der-Welt-sein selbst vor diese Alternative? Oder ist gerade unser ›natürlicher‹ Weltbezug derart beschaffen, dass er uns auf eine Welt hin öffnet, der wir zwar entstammen, der wir aber gerade nicht ›restlos‹ zugehören und über die wir auch niemals verfügen können, wie es uns ein fataler Technizismus glauben macht, der längst destruktiv auf diejenigen zurückfällt, die immer noch glauben, sich der Natur ganz nach eigenem Gutdünken bemächtigen zu können, um sie auszubeuten und allen möglichen Gewinn aus ihr zu ziehen – sei es auch um den Preis einer nicht mehr zu leugnenden Destruktivität, die die Menschen eines Tages dazu zwingen könnte, eine weitgehend ausgenutzte, vermüllte und verwüstete Erde zu verlassen?

Vor diesem aktuellen Hintergrund werfe ich im Folgenden mit Querbezügen auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur die Frage

20 Vgl. H. Müller (Hg.), *Exil. Asyl. Tatort Deutschland. Texte von 1933 bis heute – eine literarische Anthologie,* Gerlingen 1994. Andere Fälle lassen sich allerdings auch nachweisen; so z. B. Hans Sahl, der, nachdem er selbst *im* Exil noch ein weiteres Exil hatte erleben müssen, diese Erfahrung schließlich für beendet erklärte. H. Sahl, *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*, München 2008, 253, 356, 472.

21 Vgl. Vf., *Exil – Welt – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5: Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–282.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf, ob sich Karl Löwiths Diagnose *neuzeitlichen Weltverlusts* so verstehen lässt, dass sie von der Erfahrung geprägt ist, paradoxerweise in einer geradezu *unweltlich gewordenen Welt* verloren zu sein, und dass sie genau dagegen auch aufgeboten wird. Zur Erklärung dieser Erfahrung reicht ein Rekurs auf Physikgeschichte bzw. auf die »Genesis der kopernikanischen Welt« (Blumenberg), die man immer wieder dafür verantwortlich gemacht hat, dass wir – angeblich mehr oder weniger tief gekränkt[22] – in einer dezentrierten und entzauberten, insofern eigentümlich weltlosen Welt zu ›existieren‹ hätten, gewiss nicht aus, wie sich zeigen wird.

2. Im »Krieg gegen die Natur« auf sich selbst zurückgeworfen?

Ob missverstanden oder nicht, der alttestamentarische Auftrag, sich die Erde untertan zu machen[23], scheint innerhalb eines erdgeschichtlich gesehen sehr kurzen Zeitraums zu einem buchstäblich überwältigenden ›Erfolg‹ geführt zu haben, wenn es denn stimmt, dass sich »das Monstrum Erde« dem Menschen inzwischen »ergeben hat«.[24] Allerdings auch ohne jeglichen Auftrag dieser Art konnten Menschen das, was die mächtigsten von ihnen für ihre Herrschaft über die Erde bzw. über die Natur halten, die sich ihnen auf deren Oberfläche darbietet, inzwischen derart weit treiben, dass man sich dazu veranlasst gesehen hat, dem relativ späten,

22 Vgl. die Zurückweisung der immer noch (von Freud bis Rorty) verbreiteten Rede von Kränkungen, deren erste auf Kopernikus und seine kosmologischen Kollegen zurückzuführen gewesen sein sollte, bei H. Ritter, *Notizhefte*, Berlin [7]2011, 302.

23 Vgl. M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, 67, 103; H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009, 21–27; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960, 14, Anm. 14 [=DW]; P. Blom, *Die Unterwerfung. Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur,* München 2024, 82 f., 259, 267, 282 f. Eher ist von einem Kontrollwahn zu sprechen, der das früher so genannte System der Natur (Paul Thiery d'Holbach) außer Kontrolle geraten lässt und in ein großes Sterben zu münden droht; vgl. D. Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019, 96, 119, 155.

24 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 170. Nachdrückliche Zweifel daran sind allerdings angebracht.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch längst auch für die ganze Flora und Fauna lebensgefährlichen Auftreten der Gattung Mensch in der Erdgeschichte einen eigenen Namen zu geben: Anthropozän. Für dieses Erdzeitalter gilt anscheinend: »Wo *Homo sapiens* hinkam, begann das Aussterben.«[25] Man hat das auch als Krieg gegen die Natur gedeutet, die nun ihrerseits »goes to war with us«[26], so wird angesichts von drohenden, keineswegs mehr ganz ›natürlichen‹, vielmehr menschengemachten Desastern befürchtet.

Auf diesen Zusammenhang könnte man diesen Namen zurückführen und den Beginn des Anthropozäns entsprechend datieren: auf die Verbreitung und Radikalisierung einer anthropogenen Gewalt, die kürzlich den amtierenden Generalsekretär der UNO, Antonio Guterres, zu dem Schluss veranlasste: »Humanity is waging war on nature.«[27] Nimmt man den Krieg hier als Metapher beim Wort[28], wird sogleich der Widersinn eines solchen Unterfangens deutlich.

---

25 Les U. Knight zit. n. A. Weisman, *Die Welt ohne uns. Reise über eine unbevölkerte Erde*, München 2009, 328. Zum inneren Zusammenhang zwischen Anthropozän, Krieg und Gewalt vgl. Vf., *Selbstdestruktive Gewalt und Krieg im Anthropozän. Ohne Rücksicht auf die Natur, gegen die Natur und sich selbst*, in: O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven,* Berlin 2024, 23–46.

26 Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth,* 20.

27 Vgl. www.theguardian.com/environment/2020/dec/02/humanity-is-waging-war-on-nature-says-un-secretary-general-antonio-guterres. Zu denken ist in diesem Kontext auch an die Abermillionen Lebewesen, die der industrialisierten Ernährung der Menschen auf vielfach brutalste Art und Weise täglich zum Opfer fallen – so dass scheinbar ein schlechtes Gewissen angesichts dessen Phantasien nährt, sie könnten sich eines Tages ihrerseits in einem ›kriegerischen‹ Aufbegehren dafür rächen. Bücher und Filme wie *Der Schwarm* (Frank Schäzing) machen diese Phantasie erfolgreich zu Geld.

28 Zu diesem Verfahren vgl. in metaphorologischer Perspektive H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge,* Berlin 2012, 30. Eine Metapher beim Wort zu nehmen, kann ihre kreative bzw. ›lebendige‹ Verwendungsweise verdeutlichen (H. Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, Berlin ^{3}2020, 167), aber auch ihren Widersinn zeigen. Zwischen beidem ist eine klare Grenze allerdings nicht auszumachen. Katachrese, Missbrauch, Fehlverwendungen und Fehlschläge lassen sich nicht ohne Weiteres mittels allgemeiner Kriterien bestimmen (vgl. ebd., 140, 208, 225, 231). Insofern verfügen wir nicht über eine kritische Metaphorologie. Vgl. B. H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 83 f.; P. Ricœur, *La métaphore vive,* Paris 1975; A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn sich etwas schlechterdings nicht mit Waffengewalt besiegen lässt, so die Natur. Und was auch immer man meint gegen sie unternehmen zu sollen, müsste schließlich auf die Kriegführenden selbst zurückfallen, sind sie doch nach allem, was wir wissen, ganz und gar aus der Natur hervorgegangen. Krieg gegen die Natur, die man sich als angeblich längst entzauberte ohnehin nicht mehr als handelndes Wesen vorstellen kann, müsste insofern ein selbstdestruktives, am Ende suizidales Programm sein. So macht das Zeitalter des sogenannten Anthropozäns einer Gattung wenig Ehre, die sich offenbar selbst so wenig begriffen hat und zu ihrem eigenen Verderben rücksichtslos mit der Natur verfährt, wobei sie sich auf der Erde »ohne Scham und Diskretion aufführt«, wie Claude Lévi-Strauss feststellte.[29]

Allerdings haben wir es immer noch mit einer in der Tat ›monströs‹ anmutenden Tektonik der auf flüssigem Magma schwimmenden, mannigfaltig gebrochenen Erdkruste mit ihren Erdbeben und vulkanischen Eruptionen, mit verheerenden Stürmen und Fluten zu tun, die in immer kürzeren Abständen an die viel zitierte ›Übermacht‹ der Natur erinnern, der anscheinend wenig entgegenzusetzen ist. Das gilt erst recht für deren extraterrestrische Dimensionen – wie im Fall von zu erwartenden Asteroiden, die mit der Erde zu kollidieren drohen, oder mit Blick auf Sonnenwinde und deren elektromagnetische Impulse. Unterdessen provoziert man durch unbeirrt fortgesetzte Entnahme riesiger Mengen von Rohstoffen aus den oberen, infolgedessen gefährlich destabilisierten Erdschichten, durch die Verbrennung fossiler Energieträger und die Freisetzung teils extrem klimaschädlicher Gase ›natürliche‹ Rückschläge auf das eigene Handeln derart, dass die Existenz der menschlichen Gattung selbst dadurch gefährdet wird. Und zwar jetzt, in einem erdgeschichtlich gesehen kurzen Augenblick, nicht erst in ferner Zukunft; und in einem Ausmaß, dass auch die Hybris sogenannten *Geo-Engineerings* nichts dagegen auszurichten verspricht.

So konnte die angeblich seit Urzeiten angestrebte und zwischenzeitlich sogar erfolgreich anmutende Herrschaft des Menschen über die Erde in Angst der Menschen *vor sich selbst als vermeintlich Herrschenden* umschlagen, droht ihnen nach aktuellen Diagnosen

29 C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table,* Paris 1968, 422.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch nicht weniger als »der Zusammenbruch unserer Welt«[30] – infolge einer Destruktivität[31], die ihrer Gattung womöglich von Anfang an eignete, die aber spätestens im Zuge eines durchgreifenden Triumphs ihrer »instrumentellen« Unvernunft[32] nunmehr global derart auf sie zurückzuwirken scheint, dass sogar ihr physisches Überleben fraglich erscheint. Wenn mit dem *Homo sapiens* das große Aussterben einsetzte, dann vielleicht auch sein eigenes. Inzwischen hat er ganze Gebirge im Zuge der Ausbeutung fossiler und anderer Rohstoffe förmlich »amputiert«[33], zigtausende von Arten zum Aussterben verurteilt (täglich verschwinden nach aktuellen Schätzungen ca. 150 weitere) und selbst das weltweite Klima in rasantem Tempo so nachhaltig verändert, dass es die *well-offs* auf einer überhitzten Erde in absehbarer Zeit vielleicht nur noch in nördlich gelegenen Zonen werden aushalten können. Längst antizipiert man darüber hinaus das endgültige Aussterben der menschlichen Gattung – in einem fiktiven, mal melancholischen, mal von Trauer erfüllten Rückblick auf die Gegenwart unserer »Welt, aus der wir uns vertrieben haben« werden, als ob es sich schon um das Paradies gehandelt hätte.[34]

---

30 P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 315 f.

31 Dabei nimmt sich die Liste inzwischen akkumulierter menschlicher Entdeckungen, Errungenschaften und Erfindungen eindrucksvoll aus, die keineswegs durchgängig in dem Verdacht stehen, zu einem selbstdestruktiven Programm beizutragen. Es wäre insofern wenig überzeugend, wollte man etwa menschliche Selbstdestruktivität und Technizität umstandslos auf einen Nenner bringen.

32 Bei Max Horkheimer bspw. wird die »instrumentelle Vernunft« bekanntlich so beschrieben, dass man sich angesichts ihres selbstdestruktiven Potenzials fragen muss, ob sie überhaupt den Titel »Vernunft« mit Recht trägt. Vgl. M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft* [1952], in: ders., *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 47–58. Für Spinoza wäre das unverständlich gewesen. Löwith zitiert dessen *Ethik* mit den Worten: »Wenn es möglich wäre, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erleiden könnte, die durch seine eigene Natur allein eingesehen werden können, so würde daraus [...] folgen, daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er notwendigerweise immer existierte.« B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 194 f. Lehrsatz 4; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche,* Göttingen 1967, 239 [=GMW].

33 Vgl. Weisman, *Die Welt ohne uns*, 302.

34 Ebd., 362; Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth,* 136; vgl. E. v. Thadden, *Schnee war gestern. In der Klimakrise greift ein beklemmendes Gefühl um sich: Die Traurigkeit über das, was verloren geht*, in: *Die Zeit,* No. 12 (2020), 39.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bevor es aber dazu kommt, dass die Erde zum Grab der Menschheit wird, an dem eine deren Schicksal vorauseilende Trauer der menschlichen Unfähigkeit nachsinnt, die eigene Destruktivität zu begreifen und zu bekämpfen, will man alles dagegen aufbieten – sei es, indem man wie Carl Amery für die »Verletzlichsten« sensibilisiert, deren stilles Verschwinden von der Erde unser eigenes Schicksal ankündigt, sei es, indem man sich mit Bertrand Russell die »stumme Gleichgültigkeit der wahrhaft großen Dinge« vor Augen führt, die uns überdauern werden und im Vorhinein alle menschlichen Kämpfe um Macht und Herrschaft als vergeblich erscheinen lassen.[35] Und das in einer Zeit, in der menschliche Macht und Herrschaft ungeahnte Triumphe gefeiert hat.

Hat die menschliche Gattung nicht binnen Kurzem alle ›weißen Flecken‹ auf den früheren Landkarten getilgt, alles entdeckt, was zu entdecken war, und infolgedessen der Ausbeutung ausgeliefert, Arktis und Antarktis inclusive? Auch dort aber hält man nur mit Mühe den bereits angehäuften Schrott unter Kontrolle; und die um die dortigen Rohstoffvorkommen längst entbrannte Konkurrenz der immer noch imperiale Ambitionen hegenden Großmächte lässt immer neue Umweltschäden größten Ausmaßes befürchten. Auswege aus derart selbstdestruktivem, die ganze umweltliche Natur vermüllendem, vergiftendem und verwüstendem Wirtschaften wurden zwar gesucht, aber bislang allenfalls auf lokaler Ebene, jedoch nicht wirklich als global überzeugende gefunden. Für manche ist es deshalb bereits Zeit, anderswohin aufzubrechen. Mit oder ohne ungebremsten utopisch-futuristischen Überschwang sind sie offenbar der Überzeugung, die vielfach als »Heimatplanet« titulierte Erde sei nur eine Art Sprungbrett auf der Reise in kosmische Fernen und insofern bereits Vergangenheit.

Sublunar, wird behauptet, gebe es ohnehin nichts »Unberührbares« und keine wirklich unzugängliche Fremdheit mehr; auch nicht in den Tiefen der großen Ozeane, wo noch zahlreiche unbekannte Lebensformen darauf warten mögen, von uns entdeckt zu werden. Überall würde die Menschheit so gesehen nur noch sich selbst begegnen – in allem Erfahren, Auslegen und Interpretieren, in allem praktischen Tun und in allen theoretischen Weltbezügen bis hin zur

35 C. Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*, Reinbek 1978, 181, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Physik. Das *finis terrae* wäre insofern bereits eingetreten, als die Erde für die Menschen, die auf ihr lebten, früher eine übermächtige und auf sie im Grunde unbezügliche Fremdheit bedeutete.[36] Wenn sie sich aber anschicken, sich der Erde ganz und gar zu bemächtigen und deren überwältigende Fremdheit in einer ›menschlichen‹ Welt aufzuheben, gibt es keine von ihnen unabhängige Erde und Natur mehr, allen Vorstößen in subatomare Sphären und in extraterrestrische Fernen zum Trotz, die auf den ersten Blick das Gegenteil zu lehren scheinen. In jedem Fall, schreibt Karl Löwith unter Berufung auf den Physiker Werner Heisenberg, begegnet ›der Mensch‹ nur noch sich selbst.[37] ›Er‹ sei es, der die Beziehungen zu allem, was ihm zunächst fremd gewesen sein mag, herstellt und sie sich theoretisch verständlich macht, mit oder auch ohne praktische Anwendungsperspektive.

Nach dem Zweiten Weltkrieg tritt Löwith dagegen an[38], unseren Blick wieder auf die uns anschaulich (wie er meint) seit jeher erschlossene, aber unabhängig von uns und überwältigend fremd bleibende Welt[39] hin zu öffnen, weil er sich davon überzeugt hat, dass nichts so sehr in die Irre leitet wie gerade die Vorstellung, man habe es nur noch mit einer dem menschlichen Wissen und unserer Macht zu unterwerfenden Natur zu tun. Was er dagegen »natürliche Welt« nennt, soll sich gerade dadurch auszeichnen, dass diese nicht auf menschliches Maß zugeschnitten ist, weder von ihrer

36 R. Schrott, *Finis terrae*, München 1997, 138.

37 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 18.

38 Vgl. die kurze Situationsbeschreibung d. Vf., *Auskehr aus ›heilloser‹ Weltgeschichte? Karl Löwith,* in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt,* Hamburg 2023, 304–316. Der Verweis auf das Ende des Zweiten Weltkriegs soll an dieser Stelle nicht suggerieren, Löwiths Hinwendung zur »natürlichen Welt« habe erst dieses Anstoßes bedurft und sie habe sich nicht längst vorher angekündigt. Als eine Art Quintessenz dieser Hinwendung lässt sich das Nachwort zu Löwiths Beschreibung seines Lebens in Deutschland vor und nach 1933 lesen, wo es heißt: »Die *Welt* ist weiter und das Leben reicher, als daß es sich ›vor‹ und ›nach‹ irgendwem [wie etwa Hitler] einteilen ließe. Nur die *Geschichte* kennt solche Einschnitte, aber alle Geschichten überleben sich selbst und beständig bleibt nur, was weder ein vorher noch nachher kennt, weil es immer so ist, wie es schon war und auch sein wird« (LD, 136).

39 Gemeint war gewiss nicht die ›im Ganzen‹ anschaulich erfassbare Welt, von deren Realität Blumenberg als einem »nie erfaßbare[n], nie übersehbare[n]« Ganzen spricht in: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6*, Bonn 1960, 19 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schieren Größe und zeitlichen Dimensionalität her, noch gar von ihrem unbekannten Ursprung oder Ziel her, nach dem man so oft gefragt hat. Der natürlichen Welt eigne ›an sich‹ nichts dergleichen, meint Löwith. So laufen auch Fragen nach ihrem ›Sinn‹ ins Leere. Von einem Ursprung oder Ziel her ›sinnvoll‹ könne allemal nur sein, was sich auf menschliches Handeln beziehen lasse (S2, 256), aber nichts, was seit unvordenklichen Zeiten und auf unabsehbare Zeit hin existiert wie eben diese Welt, die uns unendlich übersteige, ohne sich darum begreifen zu lassen, wie es noch Pascal vorschwebte.[40] Die Welt, als deren Apologet Löwith auftritt, ist gerade kein Begriff; sie wird nur anschaulich zugänglich – und dann so, dass sie sich der Begreifbarkeit entzieht.

3. Im Zeichen der Gleichgültigkeit. Ausgeliefert an eine »vermenschlichte« Welt?

Klassisch wird dies *in der Neuzeit* unter dem Aspekt ihrer Gleichgültigkeit oder Indifferenz zur Sprache gebracht – von Blaise Pascal über Friedrich Nietzsche bis hin zu Hans Blumenberg.[41] Noch in Blumenbergs nachgelassener Schrift *Realität und Realismus* heißt es: »In der Gleichgültigkeit der zur Erscheinung degradierten Natur gegenüber dem Menschen gründet als einziger Ausweg der Selbstbehauptung die Gleichgültigkeit des Menschen gegenüber dieser Natur.«[42] Gerade Blumenberg, der in seiner Habilitationsschrift *Die ontologische Distanz* (1950) selbst noch an die *theoría* der Antike als eine Weise anschaulich-kontemplativer Erschlossenheit einer von sich aus beständigen und auf den Menschen überhaupt nicht angewiesenen ›kosmischen‹ Welt erinnert hatte[43], hat sich aber

40 B. Pascal, *Gedanken* (Hg. W. Rüttenauer), Basel (o. J.), Fragmente 127, 128.

41 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*, 9–244, hier: 21, 109 [=KSA]; H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Bd. 1,* Frankfurt/M. 1981, 55–103; Schrott, *Finis terrae*, 173.

42 H. Blumenberg, *Realität und Realismus*, Berlin ^{2}2020, 59.

43 H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Berlin 2022, 74 f. Noch im nachgelassenen Manuskript mit dem Titel *Die nackte Wahrheit* (Kap. VII) kommt Blumenberg auf die (ptolemäische) antike Anschauung des Kosmos zurück und verbindet

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

später dagegen verwahrt, etwa ihrem angeblichen »Schweigen« im Zeichen der Genealogie des neuzeitlichen Weltbildes noch eine anthropomorphe Bedeutung zuzuschreiben[44]; beispielsweise die, dass die Welt vom Schicksal der Menschen gänzlich unberührt und ungerührt bleibe, dass sie insofern gleichgültig, ›absurd‹ oder gar grausam erscheinen müsse.[45]

Wie Blumenberg, so geht auch Löwith über weite Strecken von der Maßgeblichkeit der (modernen) Physik aus, wo er in der Neuzeit zur Geltung gekommene Weltbegriffe diskutiert. »Nachdem die neuzeitliche Physik von Kopernikus und Kepler bis zu Galilei, Newton und Einstein unser *Welt*bild revolutioniert hat«, kann auch »die philosophische Besinnung auf das Ganze des von Natur aus Seienden, welches die Welt ist«, den »Fortschritt der Wissenschaften« nicht mehr einfach ignorieren (S8, 273). Das bedeutet allerdings nicht, dass man sich ihm unterwerfen sollte. Im Gegenteil: Löwith glaubt diesem Fortschritt die Diagnose eines gegenläufigen Vergessens von »wahren Einsichten« entgegenhalten zu müssen, auf die es sich zurückzubesinnen gelte, da speziell die neuzeitliche Transformation überkommener Weltverhältnisse die Menschen in eine Sackgasse

---

mit ihr eine gerade »zwangsläufig [...] bevorzugte Stellung« des kosmischen Betrachters der Welt, der unvermeidlich habe denken müssen, »daß es Wesentliches und Wichtiges außerhalb der Reichweite dieser Position [...] nicht geben werde«. Löwith akzentuiert dies anders: Er entnimmt der kosmischen, noch heute, wie er meint, möglichen Anschauung der Welt, dass diese in unserem Verhältnis zu ihr niemals aufgehe und dass sie uns überlegen sei.

44 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* 110 ff.; *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit,* Wiesbaden 1961, 31.

45 Vgl. im gleichen Sinne den Briefwechsel mit Leo Strauss (s.o., Anm. 8, S. 647, 649). In Frankreich ist bekanntlich vor allem Albert Camus als Beschwörer eines ihm als ›absurd‹ bzw. ›an sich sinnlos‹ erscheinenden Lebens in einer ›schweigenden Welt‹ hervorgetreten, um dagegen zu revoltieren. Rückblickend irritiert dabei nichts so sehr wie die Großzügigkeit, mit der man mit dem Begriff des Sinns verfahren ist, mit der Folge, dass man allzu lange ›zwischenzeitliche‹ Dimensionen des Sinnhaften übersehen konnte, die keineswegs von einer ursprünglichen *arché* oder von einem finalen *télos* aller Geschichte abhängen; vgl. P. Ricœur, *L'homme révolté* [1956], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1999, 121–136 zum »Schweigen« der Welt, das keine Heilung mehr zulasse; Vf., *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte,* Gießen 2023, 85–96.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geführt habe – ironischerweise durch die weitgehende ›Vermenschlichung‹ der Welt selbst.

Diese Diagnose fächert sich bei näherem Hinsehen in mehrfacher Hinsicht auf: Es sei, so Löwith, bei Descartes, bei Fichte und noch bei Husserl zu einer regelrechten »Verwandlung der Welt ins auffassende Subjekt« gekommen, das ihr als »ortlose Intelligenz« oder »transzendentales Ich« nicht mehr eingeordnet vorzustellen sei.[46] Noch bei Heidegger, der erstmals von der Endlichkeit menschlichen In-der-Welt-sein bzw. »Daseins« ausgegangen sei, bleibe das, was in *Sein und Zeit* auch Existenz genannt wird, im Grunde leib- und naturlos (GMW, 52; S8, 9, 15). Infolgedessen falle die alte Wahrheit der *physis*, wie sie einst »das Sein von Kosmos wie Polis bestimmt« zu haben scheint (GMW, 213), auch hier in Vergessenheit; und zwar als seit jeher Bestehendes, über das die Menschen in keiner Weise verfügen; schon gar nicht in der Weise, wie es die politische Philosophie der Moderne suggeriert hat, wo sie den zu Macht- und Gewaltausübung befähigten Menschen zum Subjekt einer Welt erhoben hat, die allein ihm zu verdanken sein sollte. So konnte von einer Welt die Rede sein, »die wir leben, die wir sind«, wobei die Verben ›leben‹ und ›sein‹ transitiv zu verstehen sind. Demnach »*ist* [der Mensch] seine menschliche Welt, weil er wesentlich ein ›gesellschaftliches Gattungswesen‹ oder ›zoon politikon‹ ist« (GMW, 146 f., 169) – allerdings so, dass er sich auch als ›kosmopolitisches‹ Subjekt gerade nicht mehr auf eine vermeintlich uralte Wahrheit einer *physis* beziehen will, nach der er sein politisches Tun und Denken zu richten hätte.

Wenn Löwith demgegenüber von Natur, von natürlicher Welt oder auch von der »Welt der Natur« spricht (GMW, 81, 189) und für den »Versuch« plädiert, »den Menschen in die Natur und damit in das Leben der Welt zurückzuversetzen« (GMW, 195), so meint er in jedem Fall gerade nicht eine derart zu ›vermenschlichende‹, auf den Menschen zu beziehende, von ihm zu begreifende und womöglich sogar von ihm gestiftete Welt oder Natur, sondern letztere als ›Phänomene‹ eines »unbedingten Ganzen«, das in keiner gegenständlichen Erfahrung aufgehe und gerade dadurch die »positive«

46 Löwith, GMW, 39; DW, 15. Blumenberg spricht in diesem Zusammenhang mit Nietzsche von einer »Metamorphose der Welt in den Menschen«; Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 35.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbständigkeit einer *physis* soll erweisen können. Diese *physis*, so sagte Löwith in seinem 1960er Heidelberger Vortrag über den Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie, sei uns immer schon vorausgegangen; und sie erweise sich in ihrer gegenwärtigen Vorgängigkeit zugleich zumindest insofern als »immer schon vollendet« (DW, 19), als ihr offenbar »nichts fehlt«.[47] Insoweit ist die Welt in ihrem Bestehen in keiner Weise auf uns, auf menschliches Handeln und dessen Zukunft angewiesen – ganz im Gegensatz zu einer politischen Welt, von der man im Zeichen der modernen Fortschrittsideologie annahm, ihr Sinn werde sich allenfalls in einer noch ausstehenden oder ›kommenden‹ Zeit erweisen können.

Im Gegensatz zu derartiger Futurisierung rückhaltlos verzeitlichten menschlichen Lebens, das sich als politisiertes immerzu der Erwartung des Künftigen und womöglich Besseren ausliefere, will sich Löwith in die auf keine Zeit angewiesene und keiner Zeit ausgelieferte Gegenwart einer uns unendlich übersteigenden Welt wieder einfügen, deren auf menschliches Maß schlechterdings nicht berechnete Maßlosigkeit allein die Menschen davon abbringen könne, an sich selbst gerade dadurch irre zu werden, dass sie gar nicht mehr in der Lage zu sein scheinen, etwas von ihnen wirklich Unabhängiges wahrzunehmen und zu denken. Während ihnen geradezu alles und jede(r) zum praktischen oder theoretischen Objekt verkümmert, schließen sich die Menschen selbst in ihren Objektbezügen ein, die angeblich gar nichts mehr ›draußen‹ lassen. Dabei bräuchten sie, so scheint es, nur die Augen zu öffnen, um buchstäblich zu ›sehen‹, dass die Welt, »ursprünglich erfahren, weder ein mathematisches Ganzes, das teilbar ist, noch eine chaotische Mannigfaltigkeit von Sinnesdaten [ist], zu denen ein Ordnungsprinzip des Verstandes hinzutritt«. »Die Realität der Welt übersteigt zwar jede einzelne *res,* die Welt ist aber auch nicht deren bloßer In*begriff*. Sie ist als das Ganze aller bedingten Erscheinungen auch nicht nur negativ ein *Un*-bedingtes, das vom Bedingten her nicht erreichbar ist, sondern sie ist als das Eine und Ganze des von Natur aus Seienden, wie alle

47 Vgl. in Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen II* zum *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 1* (in: KSA 1, 243–334, hier: 255), sowie in seinen nachgelassenen Fragmenten der Jahre 1873/4 (in: KSA 7, 728) den für den un- bzw. überhistorischen Menschen geltend gemachten Befund, für ihn sei »die Welt in jedem einzelnen Augenblick fertig«; und ihr Ende sei jederzeit erreicht.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

physis, positiv *selbständig*« (DW, 19). Tatsächlich hat Löwith genau dies als Wahrheit eines *theoretischen Sehens* verteidigt, wie es der in Mußе zugebrachten philosophischen Lebensform der *theoría* in der Antike noch anschaulich möglich und verständlich gewesen sei.[48]

Gerade dort, wo der Sinn dafür buchstäblich ›aus dem Blick gerät‹, kommt es zu einer »Weltverlorenheit«, die Löwith bereits bei Nietzsche beschrieben findet (S8, 251; GMW, 163).[49] Bei Nietzsche, der die Natur allerdings als »immer werthlos« bezeichnete[50], entdeckt Löwith das genaue Gegenteil der ihm oft unterstellten »Anthropomorphie«, nämlich den »einzige[n] große[n] Versuch im neunzehnten Jahrhundert, die Exzentrizität der menschlichen Existenz (›Seit Kopernikus fällt der Mensch aus einem Zentrum ins X‹) in das Ganze des Seienden zurückzubinden« (S8, 251[51]). Die Welt in diesem Sinne wiedergewinnen zu wollen, soll dem gemäß gerade nicht darauf hinauslaufen, sie sich erneut als auf den Menschen zugeschnittene Natur vorzustellen. Die Natur bzw. natürliche Welt soll vielmehr wieder als das alles menschliche Messen übersteigende Maßgebende in Erinnerung gerufen werden – und nicht der Mensch weiterhin als das maßlose Maß aller Dinge und seiner eigenen Welt gelten dürfen.[52]

Löwith beruft sich auf »ursprüngliche« Welt-Erfahrung als Beleg dafür, dass sie sich im Modus der Anschauung, auf der Basis des

48 Insofern könnte Löwith kaum weiter entfernt sein von einer Anthropologie, die vom Primat des Politischen ausgeht und den Weltbegriff darauf aufbaut; vgl. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* Frankfurt/M. 1979, 276–363, hier: 332. Während sich Plessner noch dagegen verwahrt, auf diesem Wege Philosophie in »Kulturpolitik« aufzulösen (ebd., 277), ist dieser Schritt inzwischen von Richard Rorty programmatisch vollzogen worden (R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019). Vor diesem Hintergrund wird das Anachronistische von Löwiths spätem, um den Begriff der Natur und der natürlichen Welt kreisendem Ansatz vollends deutlich. Dabei ist er davon ausgegangen, gerade das Unzeitgemäße sei ›an der Zeit‹ und nicht etwa bloß ein überholtes Relikt einer philosophischen Überlieferung, die nur noch von historischem Interesse wäre.

49 Vgl. Löwith, S1, 307, sowie S8, 251.

50 Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA 3, 343–652, hier: 540.

51 Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA 5, 245–412, hier: 404.

52 Vgl. dagegen die übliche Deutung des *homo-mensura*-Satzes des Protagoras bei W. Welsch, *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012, 38 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Zeugnisses der Sinne« (DW, 13, 19), als von allem Menschlichen unabhängig erweise. Unter diesem Vorzeichen komme auch das Wesen der Dinge zur Erscheinung. Allerdings nicht länger im Rahmen einer Wohl- und Rangordnung, wie man sie sich in der Antike als *Kosmos* vorgestellt hat (DW, 9). Bereits im Ausgang dieser Zeit kündigt sich auch ein Weltüberdruss an, der alle Bewunderung und Anbetung der Welt satt hat, die noch Nietzsche als das Lähmendste überhaupt bezeichnete. Statt sich in der Kontemplation des Himmels zu ergehen, fragt er sich und seine Leser, was für ein Recht die Sterne haben sollen, uns hier unten zu begaffen.[53]

Inzwischen ist der nächtliche Blick in den Himmel freilich vielerorts derart buchstäblich getrübt, dass derartige Polemik gegen eine menschlicher Macht spottende Natur kaum mehr verfängt. Während hunderte von Satelliten den nächtlichen, bereits mit Weltraumschrott übersäten und durch Lichtverschmutzung weitgehend um seine Nächtlichkeit gebrachten Himmel durchkreuzen, sind Sterne nur noch in geringer Zahl zu erkennen, wenn überhaupt. Einzelne, bei Weltraumbegeisterten beliebte Dörfer können damit Werbung machen, sich mit ihrer nächtlichen Abdunkelung und minimalem Streulicht als große Ausnahme von dieser Regel anzubieten. Extraterrestrische sei wie auch sublunare (›unberührte‹) Natur zum »Seltenheitswert« geworden, heißt es.[54] Längst scheint sie in der »menschlichen Geschichte der Natur« aufgegangen zu sein, wie Serge Moscovici behauptet.[55] Und man fragt sich, wie man sich in solchen Zeiten noch auf eine allgemein nachvollziehbare »ursprüngliche« Anschauung der Welt sollte *berufen* können, der Löwith die Lehre entnehmen will, dass mit einem »anthropologischen Weltbegriff« (DW, 11) nicht auszukommen ist, mit dem er gerade jene Weltverlorenheit in Verbindung bringt.

Den entscheidenden Wendepunkt sieht Löwith in dieser Hinsicht in der fatalen Gleichsetzung von Wissen und Macht (DW, 14), die man ungeachtet der der menschlichen Gattung ursprünglich eigenen

53 Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt, Bd. l,* 88 f.

54 K. Allerbeck, W. Hoag, *Generationen und ihre Welten*, in: *Denkanstöße ´87*, München, Zürich 1986, 45–49, hier: 46.

55 S. Moscovici, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1990; vgl. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 30.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Technizität auf Francis Bacon zurückführt.[56] Seit seiner Zeit und im Grunde bis heute gelte als Welt nur noch eine bloße Außenwelt (DW, 11), der man sich auf epistemischer Grundlage zum eigenen (wenn auch kurzfristigen, in seiner Kurzsichtigkeit nicht bedachten) Vorteil bemächtigen könne. Mit dem entscheidenden Nachteil allerdings, dass sich die Menschen in einer derartigen – weniger physikalisch als vielmehr machtbestimmten – Welt »ort- und heimatlos« fühlen müssen (DW, 12). Sie können sich nicht mehr vorstellen, wie sie eben der Welt, der sie sich bemächtigen, auch zugehören, wie sie in, aus und mit ihr leben und leben sollten.[57]

Lehrt das aber nun umgekehrt jene »ursprüngliche« Anschauung der Welt? Führt sie nicht nach Löwiths eigenem Befund auf die Spur einer Welt-Fremdheit, aus der keineswegs hervorgeht, wie man in der Welt als natürlicher Welt oder Natur einen (bewohnbaren und lebbaren) Ort oder gar eine Heimat sollte haben können? Wenn die Rede von einem Ort mehr besagen soll als das Vorhandensein an einer Stelle im physikalischen Raum, wenn ein *Ort zum Leben* gemeint sein soll[58], bedarf dieser einer sozialen und politischen Ver-

56 Demgegenüber betont Blumenberg den ursprünglichen Zusammenhang von Erkennen, Können und Macht, der nicht erst ein Ergebnis der Neuzeit sei, wie es den Anschein hat, wenn man sich in diesem Zusammenhang auf Bacon beruft. Vgl. H. Blumenberg, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in: H. Kuhn, F. Wiedmann (Hg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim a. Glan 1962, 37–57, hier: 54.

57 Hier liegen frappierende Ähnlichkeiten zu Blumenbergs Habilitationsschrift von 1950 vor, die sich mit der Genealogie jener Distanz befasst – ausgehend von der Erinnerung an den Sinn einer *theoría*, die *sehend* dazu in der Lage gewesen sein soll, sich anschaulich der Welt als Kosmos zu vergewissern, ohne sich dieser Distanz auszuliefern. Noch auffälliger ist, wie Blumenberg dabei auf Spuren des ›Du‹, des Dialogischen und eines verantwortlich Antwort gebenden Daseins stößt, die von ferne an Löwiths frühere Habilitationsschrift erinnern, von deren Prämissen sich der Autor dann aber im Zeichen der »natürlichen Welt« weitgehend abwendet. Auch Blumenberg hat diese Spuren später nicht weiterverfolgt. So konvergieren die (frühen) Schriften dieser beiden Kontrahenten eigentümlich im nur ansatzweise bedachten Begriff einer *sozialen Welt*, der bis heute strittig geblieben ist. Vgl. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 192, 238 zum ›Du‹, zu Antwort und Verantwortung ebd. 69, 152.

58 Vgl. die reichhaltigen Befunde zur Phänomenologie der Erfahrung von Orten und Räumen bei E. S. Casey, *Getting back into Place*, Bloomington 1993; *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ortung und Verbürgung.[59] ›An Ort und Stelle‹ leben kann zumindest heute, nachdem die Erdoberfläche so gut wie keine unbesetzten und nicht ›demarkierten‹ Zonen mehr aufweist, niemand mehr, der dort nicht auch von Anderen aufgenommen, geduldet oder auch legitimiert wurde, sei es auf Zeit und befristet wie ein temporärer Gast, Flüchtling oder Migrant, sei es auf Dauer oder ›für immer‹... Jede Aufnahme erfordert ein *originäres Einräumen* von Platz und Raum zum Leben sowie die Institutionalisierung einer Lebensform, die die Aufnahme für länger garantieren kann[60]; und zwar unter Rückgriff auf Ressourcen, die letztlich nur der Natur zu verdanken sind – ›nachhaltig‹ nur dann, wenn deren Regenerationsmöglichkeiten beachtet werden, wie es heute von allen Dächern gepfiffen wird.

Löwiths Denkweg führt jedoch keineswegs in derartiges ›ökologisches‹ und umweltethisches, inzwischen geläufiges Gelände. Gerade in der Geschichte des Umwelt-Begriffs sieht er wieder vor allem die Tendenz, die als das Ganze des seit jeher, gegenwärtig und auf unbestimmte Zeit Seienden charakterisierte Welt auf eine menschliche Welt nach menschlichen Maßen und für menschliche Zwecke zu reduzieren. Er kritisiert denn auch nicht irgendwelche Arten von Umweltverschmutzung (sei es im Namen der dabei millionenfach mit zugrundegehenden Lebewesen, sei es im Namen puren Eigeninteresses der Menschen und ihrer Nachkommen, die auf einer verdreckten und vermüllten Erde auf Dauer nicht werden leben können). Vielmehr will er eine *Weltverlorenheit* aufweisen, *die gerade in der völligen Auslieferung an eine vermenschlichte Welt liegen soll.*

---

59 Und zwar solcher Art, dass die Welt-Fremdheit nicht einfach getilgt wird. Als Fremde kommen wir ›zur Welt‹ und verlassen sie auch wieder, wie schon von Wilhelm Müller (in der Vertonung Franz Schuberts) und Friedrich Hölderlin zu lernen war. Zwischenzeitlich könnte die Alterität eines »Weltfremdlings« (Welsch, *Mensch und Welt*, 56 f., 73) nur gewaltsam getilgt werden. Wie das zu vermeiden wäre, ist die Angelegenheit einer Philosophie der Gastlichkeit, die menschliches Leben *in, aus* und *von* der *Natur* mit der Aufgabe einer *nur menschlicherweise zu stiftenden politischen Welt* verknüpft, ohne uns letzterer ›restlos‹ auszuliefern.

60 Im Jahrhundert der Flüchtlinge, dessen zeitgemäßes Symbol der Viehwaggon ist, gründet Europa als politischer Raum, in dem man das zeitweise beherzigt zu haben schien, in der Tat auf Entwurzelung, wie Karl Schlögel treffend schreibt (*Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik,* Frankfurt/M. ^{5}2016*,* 453, 455, 462). Vgl. dazu die Hinweise auf eine »bevorstehende neue Völkerwanderungszeit« in LD, 130 (Löwith zitiert hier einen an ihn gerichteten Brief eines gewissen »O.«).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darin liegt bei Löwith eine zweifache Bedeutung: Erstens komme den Menschen eine Welt, die gerade als gänzlich von ihnen unabhängige ihren Namen verdient, abhanden. Sie haben demzufolge keinen Sinn und kein Verständnis mehr für eine solche Welt; und selbst wo wie bei Löwith von einer solchen Welt die Rede ist, wissen sie nicht länger, was sie sie lehren sollte. Zweitens gehe der Mensch bzw. gehen die Menschen auch sich selbst in der Welt verloren, wenn sie sich alles zu unterwerfen und zu eigen zu machen versuchen, um die Welt auf eine menschliche Welt zu reduzieren. Gerade darin liegt für Löwith der *eigentliche Weltverlust, der als Verlorensein in einer im Grunde unweltlich gewordenen Welt zu erfahren ist.* Der fragliche Weltverlust ist so gesehen die direkte Folge theoretischer und praktischer, wissenschaftlicher, technischer und politischer Aneignung der Welt.[61] Aneignen kann man sie sich demzufolge nur um den Preis, im gleichen Zuge *sich selbst in ihr verloren zu gehen* – und als diesen Verlust Realisierende(r) aus ihr herauszufallen. Daran ändert die Rede von ›Umwelt‹ gar nichts. Im Gegenteil: Gerade in einer scheinbar ganz auf den Menschen bezogenen und entsprechend gehegten und bewirtschafteten Welt müssten die Menschen sich selbst in dem Maße verloren gehen, wie sie jeden Sinn für eine nicht auf sie zugeschnittene Welt einbüßen.

4. Rückbesinnung auf generative Verantwortung – Im Zeichen radikal brüchiger Welt-Zugehörigkeit

Doch wie sollte das überhaupt möglich sein, wenn bereits ein »unmittelbarer« oder »ursprünglicher Anblick der Welt« lehren könnte (und müsste), dass sie niemals in einem ›menschlichen Begriff‹ von ihr aufgehen kann?[62] Und wie sollte dies etwa »Scheu und Ehrfurcht« ihr gegenüber lehren – und nicht auch bzw. alternativ Ratlosigkeit, Gleichgültigkeit, Geringschätzung oder sogar eine Ver-

61 Vgl. die ganz ähnliche, v.a. von Heidegger inspirierte Zeitdiagnose Max Müllers, der allerdings nicht so weit geht, in einer Welt, der geradezu ihr »Weltcharakter verloren« gegangen zu sein scheint, keinerlei Sinnfrage mehr aufzuwerfen (M. Müller, *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens,* Freiburg, München 1980, 133).

62 Vgl. Löwith, DW, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

achtung, wie sie nicht nur bei Nietzsche anzutreffen ist? Spinoza, den auch Löwith zitiert, behauptete, in der Welt nichts gefunden zu haben, was nicht »eitel und wertlos« wäre.[63] In die gleiche Kerbe wird Nietzsche mit den Worten schlagen: »Geht uns das Weltall nichts an, so wollen wir das Recht haben, es zu verachten.«[64] So kann Verachtung auch zur Grundlage eines technizistischen Selbstverständnisses werden, das sich nicht länger auf die Vorstellung stützt, die Technik wie auch die Kunst müssten die Natur nachahmen oder sich in anderer Weise nach ihr richten. Schon für Oscar Wilde lag das ironische Gegenteil viel näher: die Natur ahmt uns nach.[65]

Ihren gemeinsamen Nenner haben solche Äußerungen darin, allem ›Gegebenen‹ im Ganzen, worauf sich Menschen beziehen, heiße es nun Welt, Weltall oder, wie bei Löwith, »das Ganze des von Natur aus Seienden«, jegliche Verbindlichkeit oder Maßgeblichkeit abzusprechen. Warum sollte man unter solchen Vorzeichen mit ›Gegebenem‹ *nicht* nach eigenem Gutdünken verfahren? Warum sollte man nicht *allenfalls darin* auch vernünftigerweise Verbindlichkeit und Maßgeblichkeit eigenen Tuns etablieren, die offenbar nirgends ›objektiv‹ zu entdecken ist? Gilt nicht von Descartes über Kant und Hegel bis hin zu Blumenberg und Habermas die menschliche Vernunft, ihre Subjektivität oder Intersubjektivität als dasjenige, woraus allein jegliche Normativität zu schöpfen ist – stets unter der Prämisse, dass der Natur als solcher und unserem In-der-Welt-sein selbst keinerlei Normativität zuzuerkennen ist? Und haben daran phänomenologische, poetische und hermeneutische Untersuchungen des In-der-Welt-seins etwas ändern können?

Man denke nur an Maurice Merleau-Pontys, zweifellos von Heideggers Ontologie, aber auch von Umweltlehren angeregtes Fragen nach der »wahrgenommenen Welt«, das auf unsere primordiale Öffnung auf dasjenige hin stößt, was nicht wir selbst sind, was uns affiziert und sich in allen Bezügen zu ihm als derart unaufhebbar anders oder fremd erweist, dass es sich niemals in Besitz nehmen

63 Spinoza, *Die Ethik*, XXV. Löwith bezieht sich darauf in GMW, 203.
64 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874,* KSA 7, 459 [19/125]; Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 36.
65 Ritter, *Notizhefte,* 413.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lässt.[66] Und man denke an Gaston Bachelards Poetiken der Erde und der Ruhe, des Raumes und des Wassers[67], auf die sich wiederum Paul Ricœur mehrfach berufen hat[68], um auf ein quasi-kosmisches Sein des Menschen aufmerksam zu machen, das sich nur mytho-poetisch und metaphorisch zum Ausdruck bringen lasse.[69] Auf diese Weise zeige sich, dass wir – und keineswegs nur »die Dichter«, wie man unter Berufung auf Hölderlin meint – die Welt (symbolisch vermittelt) bewohnen, bevor wir sie uns vorstellen und denken, um sie womöglich nach unserem Gutdünken umzugestalten. Die Welt zu bewohnen heißt hier zunächst: sich in ihr zu *befinden* im Modus einer Befindlichkeit, der ontologisches Gewicht zukommt. »Rien n'est plus ontologique que le sentiment«, schreibt Ricœur in diesem Sinne[70], weit entfernt, mit diesem Begriff etwa nur auf eine Psychologie der Gefühle abzuzielen, die man für ›unmittelbar‹ zugänglich hält. Auch die Befindlichkeit stiftet keine unvermittelte

66 M. Merleau-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 65, 70; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 49. Im Modus der Wahrnehmung werde uns die Welt selbst dargeboten – aber gerade nicht als ein Universum bloßer Sachen, sondern im Sinne einer ersten Öffnung auf die Welt hin, die eher einer Enteignung als einer Inbesitznahme gleichkomme, heißt es hier (56); zur (problematischen) Aktualität dieses Ansatzes vgl. Vf., *Was auf dem Spiel steht: die Erde oder die Welt. Maurice Merleau-Pontys Fragen nach einer anderen Natur in den Vorlesungen am Collège de France (1956–1960) – aus heutiger Sicht*, in: *Journal Phänomenologie 61* (2024), 10–25.

67 G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris 1948; *Poétique de l'espace*, Paris [4]1964; *La Poétique de la rêverie*, Paris [3]1965.

68 So u. a. in seiner *Symbolik des Bösen* [1960], Freiburg, München [2]1988, 20 f., 396; siehe auch P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 27; *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques* (1993), 57–69, hier: 65 f.; *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 30; *Imagination et métaphore,* in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887.

69 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, hier: 174; vgl. E. Grassi, *Kunst und Mythos* [1957], Frankfurt/M. 1990, 110 ff. zur ganz ähnlich fundierten Diagnose eines Sturzes in eine »Weltlosigkeit«, die dem Verblassen einer mytho-poetischen Potenz der Kunst zu verdanken sei.

70 Ricœur, *Puissance de la Parole*, 176; *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55. Hommage à Pierre Burgelin*, no. 1 (1975), 13–26, hier: 21 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beziehung zwischen Mensch und Welt.[71] Das Unvermittelte hält Ricœur wie auch das Unmittelbare für *seit jeher verloren*. »L'immédiat est perdu«, schreibt er kurz und bündig.[72] Sofern der phänomenologische Begriff der Lebenswelt ein unvermitteltes In-der-Welt-sein suggeriert, weist er ihn denn auch zurück.

Streng genommen verdient die Lebenswelt gar nicht den Titel einer Welt, wenn es stimmt, was Ricœur für hermeneutisch unhintergehbar hält, nämlich dass der Mensch nur dank der Sprache so etwas wie ›Welt‹ – und nicht nur eine ihn umgebende Umwelt – hat.[73] Welt ist so gesehen das, wovon interpretierbare Texte handeln, worauf sie sich referenziell beziehen[74] – und keinesfalls, wie bei Löwith, etwas anschaulich Gegebenes, dem spätestens seit Descartes philosophisch keinerlei Verbindlichkeit mehr zukommt. Das *cogito* zeigt im Gegenteil mit der ihm zugemuteten Last des Beweises von Unbezweifelbarem unmissverständlich an, dass man sich auf diesem Wege von der Naturalität der Natur selbst ausgeschlossen vorstellte. Die Rede ist geradezu von einem »exile du cogito«[75], das bis heute nicht enden wollende Versuche nach sich gezogen hat, vor allem die auf eine exilierte Subjektivität sich gründende menschliche Freiheit wieder als eine aus der Natur hervorgegangene und ihr verbunden bleibende zu denken. So ist bei Félix Ravaisson von menschlicher Freiheit wieder als *bíos* und von letzterem als »naturalisation de la liberté« die Rede[76], deren Vorbild Ricœur in Spinozas *conatus essendi* entdeckt.

Hat uns nicht bereits Spinoza gelehrt, wie wir uns von Natur aus als »puissance d'exister« und zur willentlichen Selbsterhaltung

71 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 277.

72 Ebd., 284.

73 Ebd., 291.

74 Welt ist für Ricœur das Ensemble der durch Texte eröffneten Bezüge. Vgl. seine Aufsätze *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 89 f., sowie *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 4* (1978), 449–463, hier: 459, 462 zur poetischen und metaphorischen Neubeschreibung des Wirklichen.

75 P. Ricœur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137, hier: 128.

76 Ebd., 132 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt erfahren?[77] Daran hat Ricœur nachdrücklich festgehalten, ohne aber die Selbsterhaltung als machtvolle Selbststeigerung in Modi von Beherrschung, Ausbeutung und Inbesitznahme denken zu wollen.[78] Die Rede ist vielmehr von einer »réaffirmation de la nature« auf der Grundlage *irdischen* menschlichen Lebens, das keineswegs immer schon auf die Unterwerfung und Inbesitznahme der Natur gleichsam programmiert sei. Dabei fungiert die *Erde* als »nom mythique de notre être-au-monde«[79] und als »monde prédonné«[80], auf die jegliche Aktivität unvermeidlich bereits bezogen ist, bevor sie praktisch zum Zug kommt.

Die Frage ist allerdings, wie und wozu. In dieser Hinsicht traut Ricœur der Sprache einen *ontologischen Sinn* zu. Ihr »visée ontologique« liege darin, das Sein, Leben und Zusammenleben mit Anderen – mal als *être-avec autres*, mal als *être-en-commun*, mal deutsch als *Mitsein* bezeichnet – möglich werden zu lassen. Und zwar auf dem Umweg über Texte, die uns vermittels poetischer Fiktion erst lehren, wie es möglich sein könnte, das Wirkliche, in dem wir uns zunächst unreflektiert befinden, so umzugestalten, wie es erforderlich erscheint im Lichte dessen, was wir als objektiv unzulänglich, als subjektiv unzumutbar oder als schlechterdings intolerabel erfahren.[81]

In diesem Sinne rekurriert Ricœur immer wieder auf ein *Affiziertwerden,* das uns zu einer Affizierendem *antwortenden Freiheit* bestimmt, die niemals vor dem Problem einer »Sinngebung des Sinnlosen« (Theodor Lessing) steht, welche ein seinerseits geradezu weltloses Für-sich-sein einem sinnindifferenten, gleichgültigen und sogar zu verachtenden An-sich-sein ganz nach eigenem Gutdünken aufprägen könnte. Im Gegenteil: wir befinden uns so in der Welt, dass uns Affizierendes derart ›angeht‹ und in Anspruch nimmt, dass wir nicht umhin können, als uns dabei auch die Verantwortung

77 Ebd., 134.
78 Ebd., 127.
79 P. Ricœur, *L'identité narrative*, in: *Esprit* no. 7–8 (1988), 295–304, hier: 301 f.
80 P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323, hier: 317.
81 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988/1990], in: *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, 295–312.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für jede Antwort zuzuziehen[82], nach der wir im Widerfahrnis alles Negativen suchen. So befinden wir uns also als Verantwortliche in der Welt, die uns affiziert, bevor sich eine rückhaltlose Freiheit ihrer zu bemächtigen versuchen kann. Genau diesen vorgängigen responsiven Weltbezug muss sie ›vergessen‹ haben, wenn sie sich zu souveräner Herrschaft über die Welt ermächtigt, die sie zu indifferenter Natur depotenziert.

Auf diesem Denkweg erfährt der Begriff der Verantwortung – im Französischen zweifach als *répondre à* vs. *répondre de*[83] – allerdings eine fragwürdige Ausweitung und Relativierung: Die menschliche Freiheit erweist sich als jeglicher Ausübung zuvor immer schon affizierte und zur Verantwortung aufgerufene, ganz gleich, wie und wofür sie sich dann entscheidet. So könnte sie auch für ihre eigene Unverantwortlichkeit optieren. Das bedeutet allerdings unvermeidlich, die Verantwortung zurückzuweisen, die bereits im Spiel ist. Dabei lässt es Ricœur jedoch nicht bewenden, wo er mit Hans Jonas den Standpunkt vertritt, verantwortlich seien wir allemal für das dem Verschwinden Preisgegebene (»le périssable«) und in diesem Sinne Fragile. Das Fragilste aber sind wir selbst[84] – bzw. die Schwächsten von uns, die wie die Neugeborenen ohne die Hilfe Anderer allenfalls einige Minuten lang überleben würden, radikal auf die Hilfe Anderer angewiesene Flüchtlinge oder Verachtete, Diskriminierte und Ausgeschlossene, die sich wie Vogelfreie auf ihr nacktes Leben zurückgeworfen sehen.

In dieser Perspektive nimmt die Verantwortung die Gestalt einer Bestimmung zur Für- und Vorsorge für Andere an, die sich bis weit in eine vorläufig noch fern erscheinende Zukunft erstreckt. Es bedarf deshalb einer »Heuristik der Furcht«[85], die rechtzeitig die Gefahren ausleuchtet, die, wenn sie nicht rechtzeitig abgewandt werden, vor allem die Schwächsten bedrohen. Und diese Heuristik muss die

82 In diese Richtung bewegt sich auch Blumenbergs Habilitationsschrift; vgl. zu Antwort und Verantwortung *Die ontologische Distanz*, 69, 152, zum Affiziertwerden, das hier als Erleiden und *pathos* zur Sprache kommt, ebd. 82 f., 157.

83 P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le Crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* Paris 1998, 23–30, hier: 24.

84 Ebd., 25, 27.

85 Ebd., 29; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ^{3}1982, 63 f.; *Medizin, Technik und Ethik*, Frankfurt/M. 1987, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»vulnérabilité de l'homme et de son environnement«[86] in Rechnung stellen. So weitet sich die Fürsorge, die ursprünglich von der Verantwortung für den der Zeit und der Gewalt ausgesetzten Anderen her begriffen worden war, als Vorsorge bis weit in eine kaum absehbare Zukunft aus. Dabei entdeckt sie zugleich die unabdingbaren irdischen Bedingungen menschlichen Lebens und Zusammenlebens – besser gesagt: sie entdeckt sie *wieder* als *vorgängige* Bedingungen, unter denen menschliches Leben mit seiner fortwährenden »Zufuhr von Andersheit« (H. Jonas[87]) seit jeher stattfinden musste. *Generatives* Leben, heißt das, war immer schon *nur als zugleich irdisches* Leben möglich.

Erklärungsbedürftig erscheint so gesehen, wie und wie weitgehend dies ›vergessen‹ werden konnte, um infolgedessen einer rückhaltlosen und scheinbar für nichts außer ihr selbst verantwortlichen Freiheit ungeahnte Spielräume zu eröffnen. Die entsprechende Geschichte der Freiheit mutet heute als Geschichte der Vorsichts- und Rücksichtslosigkeit an, so sehr man auch bewundern mag, was Menschen technisch möglich gemacht haben. Was Blumenberg 1963 *en passant* als »Pathologie der Technik« bezeichnet hat (ohne dabei in eine bloß konservative Kulturkritik einstimmen zu wollen[88]), hängt offenbar wesentlich damit zusammen, dass der *homo faber* nie recht absieht, was er tut, wenn er Erfindungen in die Welt setzt. Das mag immer schon der Fall gewesen sein, wenn es denn stimmt, dass Mensch und Technizität seit jeher zusammen aufgetreten sind, was Blumenberg und Ricœur mit Nachdruck vertreten haben.[89] Demnach kann das Aufkommen der Technik als solcher nicht etwa mit dem Abfall des Menschen von dessen anderswo herzuholender ursprünglicher Bestimmung gleichbedeutend sein. Aber sie hat doch speziell unter neuzeitlichen, kolonialistischen, imperialistischen und kapitalistischen Bedingungen Formen angenommen, die heute vor allem angesichts ihrer Exzesse die Frage aufzuwerfen zwingen, ob sie

86 Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* 25.

87 Jonas, *Medizin, Technik und Ethik,* 160.

88 H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 50.

89 P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* (2006), mars-avril, 98–109, hier: 99 (zuerst veröffentlicht in *Christianisme social* [1956]); Blumenberg, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung*, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht doch besser als im Sinne Löwiths ›irdische‹ und *der »natürlichen Welt« verbundene Technik* zu verstehen sein sollte.

Für Löwith selbst war das keineswegs eine Frage abstrakten Sollens. Vielmehr nahm er an, dass diese Welt nach wie vor in der quasi-antiken Einstellung einer müßigen bzw. kontemplativen *theoría* als solche unvermittelt erfahrbar sein dürfte. Aber konnte er auch zeigen, wie auf eine ›theoretische‹ Würdigung der natürlichen Welt ein besseres Verständnis der Technik zu gründen wäre? Jedenfalls glaubte er offenbar, dass kontemplative *theoría* unbeschadet der weithin diagnostizierten Dezentrierung, Entzauberung und Desakralisierung des Kosmos möglich bleibt – die Ricœur zufolge zu einem weitgehenden Niedergang der Erde[90] geführt hat, der es für viele vorstellbar werden lassen hat, dass man eines nicht allzu fernen Tages von ihr wird emigrieren müssen. Das wird vermutlich (schlechte) Utopie bleiben. Bis auf Weiteres bleibt uns nichts anderes übrig, als uns aufs Neue darauf zurückzubesinnen, wie sich auf einer vielfach vernutzten und vermüllten Erde die Natur darbietet, ohne die es auf Dauer keine menschliche Welt wird geben können. Allein eine menschliche Welt, als sozial und politisch erst einzurichtende, vermöchte jedoch auch eine *Bewohnbarkeit* zu gewährleisten, die sie nicht in der Bereitstellung natürlicher Lebensgrundlagen etwa erschöpft. Zumal unter demografisch verschärften Lebensumständen muss, nachdem die Menschheit inzwischen die achte Milliarde überschritten hat, jeder Aufenthalt eines jeden durch die Aufnahme, Duldung und Legitimation Anderer verbürgt werden. Ohne entsprechende Bedingungen kollektiver Gastlichkeit wird auch jene natürliche Welt, der Löwith nachhing, keinerlei Beständigkeit gewährleisten können, auf die wirklich Verlass wäre.

Wie es scheint, war genau das Löwiths zentrale Sorge: was Philosophie unter neuzeitlichen und modernen Umständen noch zum Verständnis einer Welt beitragen kann, auf die zwischenzeitlich *keinerlei Verlass* mehr zu sein schien. Nicht umsonst war besonders mit Blick auf die Zeit des sogenannten Dritten Reiches u.a. bei Stefan Zweig, Hannah Arendt und Nikolaj Berdjajew[91], aber auch

90 »Déclin de la Terre«; vgl. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, 105.

91 Vgl. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?,* Stuttgart ^{2}1954, 153.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei Hans Blumenberg von Weltverlust[92] und zerbrochener Welt die Rede, die zu Weltlosigkeit geführt zu haben schien. Wenn all das nicht bloß ›Rhetorik‹ ist – insofern man, phänomenologisch gesehen, aus einer durch *Bedeutsamkeit* sich auszeichnenden und wenigstens insofern immer ›vertrauten‹ Welt niemals herausfällt[93] –, muss man sich fragen, wie es um eine Welt bestellt ist, die zerbrechen und in Verlust geraten kann. Einer »natürlichen Welt« oder quasi-kosmischen, nach wie vor angeblich anschaulich gegebenen »Welt der Natur« sollte dergleichen jedenfalls nicht widerfahren können, wenn sie tatsächlich derart unabhängig von uns ist, wie es Löwith beschrieben hat. Das Gleiche scheint für eine als horizontale Verweisungsganzheit gedachte (Lebens-)Welt gelten zu müssen, mit der wir angeblich immer schon und unverbrüchlich vertraut sind, wie es Phänomenologen behauptet haben, denen auch Blumenberg in dieser Hinsicht anfangs zu folgen bereit war. Demzufolge hängt die *»Weltlichkeit der Welt«* an ihrer Vertrautheit, die sich in Bedeutsamkeit manifestiert, nicht etwa am Vertrauen in Andere.[94]

Aber trifft es denn zu, dass niemand je aus dieser Vertrautheit und Weltlichkeit herausfallen kann[95], so dass wir *Welt* selbst unter ärgsten Umständen, selbst nach Vertreibung, Flucht und Folter und im anschließend womöglich untilgbaren Exil[96], *immer und unvermeidlich ›haben‹ müssten*, wenn auch vielleicht nicht im Modus des Besitzes, wie Merleau-Ponty insistiert hat? Oder ist es möglich, ihr unter solchen Umständen doch derart unaufhebbar fremd zu werden, dass man geradezu »das Haben verlernt«, wie es die wie Löwith aus dem Exil nach Heidelberg zurückgekehrte Dichterin Hilde Domin ausgedrückt hat[97], die sich nach einschlägigen Erfahrungen nur noch eine provisorische Bleibe, aber gewiss keine unverbrüchliche Weltzugehörigkeit mehr vorstellen mochte?[98]

92 Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 234.
93 Vgl. ebd.
94 Ebd., 259.
95 Ebd., 224.
96 Vgl. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, 36.
97 H. Domin, *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 2009, 45, 108.
98 Dabei wollte sie nicht auf die Hoffnung verzichten, dass »die Welt wieder aufgeht« – nach einer »Heimkehr ins Wort«; vgl. E. Ziegler, *Verboten. Verfemt.*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenigstens diese Frage ernst zu nehmen, bedeutet, auf Einsprüche einer (poetischen) Nicht-Philosophie[99] zu hören, auf die die Philosophie mehr denn je angewiesen sein könnte, besteht doch der Verdacht, dass sie aus eigener Kraft und im üblichen Rückgriff auf ihre begriffs- und ideengeschichtlichen Ressourcen nicht anzugeben vermag, wie es um eine Welt bestellt ist, die geradezu ›unweltlich‹ werden kann. Sowohl Löwiths Versuch der Rehabilitierung einer »natürlichen Welt« als auch Blumenbergs Hinweis auf eine untilgbare Vertrautheit mit der Welt macht nicht mehr verständlich, was doch vielfach bezeugt wurde, nämlich dass unsere Zugehörigkeit zur Welt *radikal* brüchig erscheinen kann, und zwar nicht allein im Lichte physikalischer Erkenntnisse, wie wir sie mit der von Blumenberg beschriebenen »Genesis der kopernikanischen Welt« verbinden, oder aufgrund unerhört erfolgreicher und zugleich destruktiver technischer Entwicklungen. Hatten jene Erfahrungen des Exils und der Emigration, auf die hier eingangs Bezug genommen wurde, nicht deutlich gemacht, wie sehr die entsprechende Weltlosigkeit den *politischen* Verhältnissen jener Zeit zu verdanken war?

Haben aber die erwähnten Philosophen, hat Löwith die darin liegende Herausforderung wirklich angenommen?[100] Zweifel daran, was speziell Löwith angeht, muss die Diagnose wecken, der fragliche Weltverlust und die darauffolgende Weltverlorenheit seien abgesehen von der Karriere der modernen Physik und Kosmologie auf eine Wende zur Subjektivität, zur Innerlichkeit und zu isolierter je-meiniger Existenz zurückzuführen (DW, 12), deren Vorgeschichte bis weit hinter die Zeit der beiden Weltkriege zurück reicht. Nicht erst durch sie hat sich abgezeichnet, dass man auf die Vorstellung einer alles umfassenden Gesamtordnung der Welt würde verzichten müssen. Diesen Verzicht scheint auch Löwith für unumgänglich gehalten zu

---

Vertrieben. Schriftstellerinnen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, München 2010, 318–324.

99 Bei Ricœur wird in diesem Sinne *non-philosophie* geradezu zum Terminus, ähnlich wie schon bei Merleau-Ponty. Zu diesem Kontext vgl. Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Ricœurs im historischen Kontext. Bd. I: Existenz; Bd. II: Interpretation; Bd. III: Praxis; Bd. IV: Geschichte*, Baden-Baden 2024.

100 Aktuelle Rückbezüge auf diese Frage bieten sich an von Wendy Browns Buch aus: *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015], Berlin ^{2}2021, 266.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben (DW, 21). Wenn aber nicht länger eine einzige, womöglich sogar für *physis* und *polis* gleichermaßen maßgebliche Ordnung weiterhin ›Halt‹ oder Orientierung bieten kann, verschärfen sich die Bedingungen, unter denen die Menschen noch so etwas wie *Bleiben* erfahren können: nicht unter dem Himmel einer Natur, für deren »Immerwähren« und »Unvergänglichkeit« längst auch keine Physik mehr bürgen kann, und auch nicht in der von Heidegger beschworenen »Nähe« eines Ursprungs, dem angeblich »alles heimatliche Wohnen der Erdensöhne [!] entspring[t]« (S8, 155), sondern dank Anderer, mit und unter ihnen, sei es als Nächsten oder Fremden, und zugleich dank einer Natur, *aus* der, *in* der und *mit* der sie werden die Bedingungen ihres Zusammenlebens gestalten müssen, soll es auch nur eine geringe Chance haben, sich als verlässlich zu erweisen. Nur wenn sie *beiden* Aufgaben gerecht werden[101], müssen sie nicht schicksalhaft bzw. unvermeidlich verloren gehen in einer unweltlich gewordenen Welt, deren einst ›kosmisch‹ anmutende ewige Beständigkeit ihnen ein für alle Mal abhandengekommen ist.

101 Allzu oft werden allerdings wie bei Wallace-Wells vorrangig die ›roten Linien‹, die exzessiver Energieverbrauch Jahr für Jahr früher überschreitet, mit der Gefahr der Unbewohnbarkeit der Erde in Verbindung gebracht, viel weniger aber die Herausforderungen, vor denen soziale und politische Lebensformen in dieser Lage stehen, wo noch weit mehr als die gegenwärtig ca. 70 Millionen ›Klima-‹ u.a. Flüchtlinge zu erwarten sind.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VI

Rückbesinnung auf Grundbedingungen einer gastlichen Welt
Ausgehend von den *dark sides* ›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens

1. Zum gegenwärtigen kulturtheoretischen Optimismus (175) | 2. Wie Kultur neu denken? (189) | 3. Kulturelles Leben diesseits von Ursprung und Ziel und die ›Funktion‹ des *animal symbolicum* (193) | 4. ›Menschliche‹ Kultur, selbstkritisch (198) | 5. Einander ausgesetzt (204) | 6. Responsivität und kulturelle *enérgeia*. Ernst Cassirer und das Inhumane (210) | 7. Wieder menschlich werden – durch reine ›Ontologie‹? (213) | 8. Ausgesetzt und ausgeliefert. Ontologie und ethische Kultur der Gastlichkeit (221) | 9. Gastlichkeit und de-limitierte Kulturalität (228)

Nur eine Grenze kennen wir:
Wer nicht zu unserem Volke gehört,
für den rühren wir keinen Finger […],
von uns hat er nichts zu erwarten.[1]

Wo verkriecht, versteckt sich der Mensch nicht überall
vor der Wahrheit, wenn sie so fürchterlich ist![2]

In darkness let me dwell.[3]

1. Zum gegenwärtigen kulturtheoretischen Optimismus

Etwa ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen von Thomas S. Eliots 1948 veröffentlichten, überaus einflussreichen *Notes Towards the Definition of Culture* mokierte sich George Steiner über diese Schrift mit den Worten: »Wie ist es […] möglich gewesen, ein Buch

1 So Adolf Hitler; zit. n. B. Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München, Zürich ^{5}2002, 301 f.

2 A. Adamowitsch, *Henkersknechte. Das Glück des Messers oder Lebensbeschreibungen von Hyperboreern*, Frankfurt/M. 1988, 102.

3 Nach einem 1610 komponierten Lied; vgl. zum Kontext P. Gülke, *Musik und Abschied*, Kassel, Basel, London ^{5}2018, 60 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über Kultur zu schreiben und nichts zu sagen?«[4] Steiner zeigte sich fassungslos darüber, wie man sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg über ›Kultur‹ auslassen konnte, ohne zur Sprache zu bringen, wodurch sie radikal in Frage gestellt wird – wie etwa durch diejenigen, die mit Joseph Goebbels erklärten: »Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Revolver.« Nimmt man diesen Spruch ernst, so besagt er, dass der Begriff ›Kultur‹ ohne Wenn und Aber verworfen werden kann – wobei anzunehmen ist, dass derjenige, der das tut, selbst aus einer Kultur hervorgegangen ist. Weit entfernt, diesen Begriff etwa mit Humanität zusammen zu denken (wie es sich einst Johann G. Herder vorgestellt hat) oder ihn als höhere nationale Auszeichnung im Vergleich mit angeblich bloß ›Zivilisierten‹ für sich in Anspruch zu nehmen (wie es deutsche Chauvinisten vor dem Ersten Weltkrieg gegenüber Engländern getan hatten), setzt sich der ehemalige NS-Propagandaminister mit einer keineswegs nur ironisch gemeinten Drohung einfach über ihn hinweg. Wenig später wurde nach der Beobachtung von Max Frisch »wieder […] allenthalben nichts als Kultur gemacht, Theater und Musik, Dichterlesungen, Geistesleben mit hohem und höchstem Anspruch«; meistens aber ohne den »Versuch, den deutschen und vielleicht abendländischen Begriff von Kultur, der so offenkundig versagt hat, einer Prüfung zu unterwerfen«.[5]

Diese im Jahre 1949 getroffene Feststellung ist aktueller denn je. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem fraglichen Versagen und der verlangten Neubestimmung des Kulturbegriffs ist in einschlägigen jüngeren Veröffentlichungen zur Kulturtheorie kaum mehr festzustellen. Was umso erstaunlicher ist, ergänzte vor wenigen Jahren Mario Vargas Llosa anknüpfend an Eliot und Steiner, als »das, was wir im herkömmlichen Sinne mit dem Wort verbinden, im Verschwinden begriffen ist«.[6] Mit dem (zweifellos anfechtbaren) düste-

4 G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 42; T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, London 1948.

5 M. Frisch, *Stich-Worte*, Frankfurt/M. 1985, 72.

6 M. Vargas Llosa, *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*, Berlin 2013, 9. Dieser Autor beschwört im Wesentlichen konservativ eine angeblich weitgehend geschwächte Religiosität sowie eine auf gewisse Werte und hochkulturelle Bildung sich stützende Kultur, die aber am Ende verloren gegeben wird, da sie sich selbst ruiniere.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Ton, den Vargas Llosa anschlägt, steht er in der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussion weitgehend allein. Das betrifft besonders die an Guy Debords *La Société du Spectacle* (1967) anschließende These, eine dem Spektakulären, der bloß angenehmen Unterhaltung, ja der »Boulevardisierung« frönende Kultur müsse sich auf geradezu tragische Art und Weise früher oder später selbst ruinieren. In starkem Kontrast dazu steht ein neuerdings vielerorts erhobener ›optimistischer‹ Ton in Beiträgen zur Kulturtheorie, welche von solcher Tragik und vom Untergang jeglicher Kultur, die ihren Namen verdient, nichts wissen wollen. Man gibt im Allgemeinen zwar ohne Weiteres zu, dass kulturelles Leben auch seine Kehrseiten, Schattenseiten und Nachteile haben mag. Im Englischen liegt letzteres ohnehin semantisch dicht beieinander. *Dark sides* können dunkle Ufer, Ränder, Seiten, Nachtseiten, aber auch Nachteile (*drawbacks*) bedeuten, die man mit Vorteilen abwägen kann. Und da sich längst herausgestellt hat, dass so gut wie nichts *keine* Nachteile hat und insofern *keine* ›dunkle Seite‹ aufweist, erscheint es nahezu trivial, festzustellen, dass Vorteile ohne Nachteile nicht zu haben sind bzw. dass, wo Licht ist, auch Schatten ist, wie es sprichwörtlich heißt. So kann auch das, was alles Kulturelle als verfehlt erscheinen lässt und manchen dazu verleitete, nach der europäischen Gewaltgeschichte mit ihrem Kolonialismus, ihren Genoziden und Weltkriegen von Kultur nur noch als »Müll« zu sprechen, unter die Kategorie gewisser Nachteile fallen. Deren Bilanz fällt aber in jüngeren Schriften zu dieser Geschichte – etwa bei Ian Morris und Steven Pinker – dermaßen positiv aus, dass man sich fragen muss, was Kritiker heute dazu sagen würden, die nach 1945 davon überzeugt waren, von Kultur könne und dürfe man nicht mehr ›affirmativ‹ sprechen. Pinker beruft sich, ganz unbesorgt um diese Frage, auf einschlägige Buchtitel, die seiner Überzeugung nach »alles sagen«: *The Good News Is that the Bad News Is Wrong; It's Getting Better All the Time; The Good Olds Days – They Were Terrible; The Improving State of the World; The Rationalist Optimist*; usw.

Haben wir gegenwärtig allen Grund dazu, eine ›optimistische‹ Bilanz zu ziehen, die auch den ›dunklen Seiten‹ kulturellen Lebens angemessen Rechnung trägt, von denen es radikal in Frage gestellt wird, wie Kulturkritiker vom Format Steiners zu bedenken geben? Oder wird mit der Rede von Schattenseiten und dunklen Rück- oder Kehrseiten kulturellen Lebens, die bloß seine ›Nachteile‹ betreffen,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine beispiellose Trivialisierung der Negativität betrieben, die es in sich birgt?

Diese Rede weckt Erinnerungen an Mark Twain, der die menschliche Seele mit der *dark side of the moon* verglichen hatte, an ein gleichnamiges Album der Rockgruppe *Pink Floyd*, das daran anknüpfte, aber auch an den vom *Monty Python*-Mitglied Eric Idle geschriebenen *comedy song* mit dem Titel *Always Look on the Bright Side of Life*. Dieser Titel tauchte zuerst in dem Film *Monty Python's Life of Brian* auf und erfreut sich seither bei »public events such as football matches as well as funerals« großer Beliebtheit, wie es heißt. Das Lied wurde auch einem Gekreuzigten quasi in den Mund gelegt. Das gibt der Auskunft: »the song touches on the British trait of stoicism with the ›stiff upper lip‹ spirit in the face of adversity«[7] zweifellos eine sarkastische Note. Mit einer solchen Version von Stoizismus, die sich gegen die fragliche Widrigkeit scheinbar durch einfaches Wegschauen vom Dunklen behaupten soll, wird man allerdings vermutlich nicht auskommen können, wenn es darum geht, jene *dark sides* zu erforschen, wo man nicht zuletzt die ›finsterste‹ Gewalt vermutet hat, an der auch unverdrossen Fortschrittsgläubige und Autoren wie Pinker, die sich ganz auf statistische Befunde verlassen wollen, nicht vorbei kommen, wenn sie den Anspruch erheben, objektiv Bilanz zu ziehen.

Auch hier bieten sich inzwischen Assoziationen an, die einem weltweiten Filmpublikum bekannt sein dürften. In diesem Fall wenn nicht an erster, so doch wenigstens an dritter Stelle Darth Vader, der als Inkarnation des Bösen in der Populärkultur geradezu ikonischen Status genießt. Das *American Film Institute* stuft ihn nach Hannibal Lecter und Norman Bates als drittgrößten Übeltäter ein. Manche Filmkritiker begreifen ihn dagegen als tragischen Held, der am Guten scheiterte »before his fall to the dark side«. Wie jene *bright side*, so wäre demnach auch das Dunkle eine ›Seite‹ – unter anderen, etwa *wild sides*, wie sie von *Eric Burdon & The Animals* besungen wurden –, vermutlich jeglicher Kultur. Und da man auf weltweit bekannte Filme verweist, die diese *dark side* offensichtlich auf Leinwänden allgemeiner Sichtbarkeit ausgesetzt haben, bietet es sich an, auch in diesem Falle zu schließen, dass diese Seite ohne Weiteres beleuchtet, öffentlich sichtbar gemacht und aufgeklärt werden kann.

7 en.wikipedia.org/wiki/Always_Look_on_the_Bright_Side_of_Life.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So stolpern wir über eine Vielzahl von Bildern bzw. Metaphern wie Medaille, Vorder- und Rückseite, Dunkelheit und Helligkeit, deren semantisches Erbe die zutiefst in der orientalisch-okzidentalen Metaphysik des Lichts verwurzelte Aufklärung angetreten hat. Nehmen wir diese Metaphern in diesem Fall einmal beim Wort, so zeigt sich, was für metaphorische Rede stets gilt: Jede Metapher hinkt mehr oder weniger.[8] Auch das ist eine Metapher. Wie kann denn ein Bild ›hinken‹? Das fragliche Bild suggeriert in diesem Fall, dass die Vorderseite hell ist, die Rückseite dunkel – nur solange aber, wie man die Medaille nicht umdreht. Dann wird das, was eben noch Rückseite und dunkel war, hell (und umgekehrt: das zuvor Helle wird ›dunkel‹ bzw. unsichtbar, etc.). Hätte kulturelles Leben also eine ›dunkle‹ bzw. vorläufig unsichtbare Seite oder gar mehrere davon, so wären sie, folgen wir diesem Bild, dieser hinkenden Metapher, ohne Weiteres sichtbar zu machen, aufzuhellen und in diesem Sinne aufzuklären – und zwar durch eine sich *prima facie* äußerlich zu jener Seite verhaltende Subjektivität. Aufklären heißt schließlich nach allgemeinem Verständnis: (eigenes) Licht ins (fremde) Dunkel bringen… Ließe sich dieses Verständnis auch dann aufrechterhalten, wenn es sich herausstellt, dass wir *uns selbst* auf die *dark sides* zu begeben haben[9] oder zu ihnen in einem nicht-äußerlichen Verhältnis stehen? Müssen wir dieses Verständnis revidieren, um den Anspruch erheben zu können, die fragliche Gewalt zu erfassen, sei es auch nur im Modus der literarischen Fiktion und Phantasie? Oder würden wir dabei Gefahr laufen, selbst von der Dunkelheit der *dark sides* erfasst zu werden?

Literarischer Fiktion und Phantasie traut Jörg Baberowski in seinem Buch *Räume der Gewalt* tatsächlich zu, »die Dunkelzonen der Realität […] auszuleuchten«.[10] Zu diesen *Zonen* (!) sollen auch die »dunklen *Seiten* der Demokratie« gehören, von denen der amerikanische Soziologe Michael Mann sprach, womit er gewisse Formen der Berufung auf die Mehrheit meint, die schließlich in die

8 B. H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 208.

9 Wie es etwa bei John K. Roth den Anschein hat, der von seinen Lesern verlangt, »[to] immerse [oneself] in the dark sides of history«, die er als »failures of ethics« auffasst; J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 187.

10 J. Baberowski, *Räume der Gewalt,* Frankfurt/M. [4]2017, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtfertigung und bürokratische Vorbereitung einer vernichtenden Politik münden können, die Anderen eine »finstere Hölle« bereitet. Spätestens hier soll sich die fragliche Gewalt als »von undurchdringlicher Dunkelheit« erweisen, wie Jacques Sémelin in seinem Buch *Säubern und Vernichten* über Massaker und Völkermorde schreibt, auf das sich Baberowski ebenfalls beruft. Hier sind wir von distanziert abzuwägenden bloßen Nachteilen kulturellen Fortschritts bereits weit entfernt, steht doch ganz und gar in Frage, ob man sich dieser Gewalt überhaupt ›objektiv‹ zu nähern vermag, ohne ihrer ›Dunkelheit‹ selbst zu erliegen. Die fragliche Gewalt verändere alles; »und wer ihr ausgesetzt ist, wird ein Anderer«, so dass schließlich »›keine Beschreibung‹ und ›keine Photografie‹ davon eine Vorstellung vermitteln können«, was sich in ihr zuträgt, schreibt Baberowski.[11] An anderer Stelle heißt es auf den ersten Blick widersprüchlich dazu: In der fraglichen Gewalt wird »der Mensch nicht, was er ist, er ist niemals ein anderer gewesen«.[12] Die fragliche *dark side* wäre demnach nicht irgendwelchen Rand- und Sonderzonen unseres Lebens vorbehalten, sondern die andere Seite unserer selbst und von unaufklärbarer Dunkelheit, die uns seit jeher eignete oder in die wir geraten, wenn wir ›Andere‹ werden…

So wird die Dunkelheit allerdings nur pejorativ und privativ gedacht. Und kein Zweifel wird daran geweckt, dass es auf Helligkeit und Aufklärung ankommt – die letztlich wohl nur dem »Auge des Begriffs« zu verdanken wäre, von dem man von Platon bis Hegel sprach.[13] Was sich dem Licht des Begreifens nicht fügt, dahin dringt auch kein Verstehen, wie letzterer meinte. Würde uns das Begreifen und Verstehen misslingen, mit anderen Worten: gäbe es etwas, »was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da. Aber gäbe es so etwas, so wäre es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst erfaßt.«[14]

Auf diese Weise regiert das Entweder-Oder: Was auch immer sich als Dunkles dem Licht zunächst entziehen oder widersetzen

11 Ebd., 16 f.

12 Ebd., 136.

13 Vgl. L. Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Berlin 1994, 75 f., 103.

14 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 181.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mag, es muss sich als Aufzuhellendes begreifen und verstehen lassen. Andernfalls könnte es als *nicht* »Erfasstes« *gar kein* Gegenstand unserer Auseinandersetzung mit ihm sein. Das Dunkle erweist sich allenfalls als vorläufig noch nicht Aufgeklärtes – durch ein Licht, dem sich letztlich gar nichts sollte entziehen können, auch nicht das Licht selbst, durch das Anderes hell wird und aufzuklären ist. Worauf das hinausläuft, lässt sich schon bei Plotin nachlesen, in dessen *Enneaden* es heißt: »Es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Licht durchsichtig.«[15]

Unter solchen Voraussetzungen droht sich allerdings die Rede von dunklen Seiten – sei es der menschlichen Seele, sei es der Demokratie oder der Kultur – geradezu aufzulösen. Jedenfalls für den Fall, dass es *allenfalls vorläufig* Dunkles gibt, das früher oder später aufzuklären ist, so dass sich dies *als Beseitigung* eines Mangels an Licht verstehen lässt. Ein immerhin auch für Hegel vorstellbarer Rest an nicht Aufklärbarem, nicht zu Erhellendem oder, wie es heute oft heißt: nicht transparent zu Machendem könnte bestehen bleiben. Aber das würde nichts daran ändern, dass man das aufzuklärende Dunkle nur in pejorativer Bedeutung privativ und als Vorläufiges auffasst.

Wenigstens in der modernen Lyrik treffen wir allerdings auch auf Versuche rigoroser Abwendung von diesem beschränkten Vorverständnis des Dunklen. »Dichter, seid dunkel«, rufen einzelne seit Denis Diderot aus; nicht nur um sich »nächtlichen, fernen, erschreckenden und geheimnisschaffenden Gegenständen« zuzuwenden, sondern um das poetisch Gesagte, die poetische Rede und schließlich sich selbst all dem auszusetzen. Offenbar in der Meinung, dass wir all dem wirklich ausgesetzt *sind*, so dass es also nicht etwa der modernen Lyrik anzukreiden ist, eine Dunkelheit bloß künstlich heraufzubeschwören, die gar nicht herrschen müsste. Indem sie schließlich »Dunkelheit […] zum vorherrschenden ästhetischen Prinzip« erhebt, kann sie allerdings in den Verdacht geraten, etwas gerade dadurch zu verbergen, dass sie einen gewissen residualen Sinn zum Vorschein bringt. Der Zweifel aber bleibt: »Entstammt« nicht »die Dunkelheit, die man dem Dichter vorwirft, […] eben der Nacht, die sie erforscht: der Dunkelheit der Seele und des Mys-

15 Plotin, *Enneaden,* V 8, 4, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teriums, worin das menschliche Wesen eingetaucht ist« (Saint-John Perse)? Macht poetische Rede »das Dunkel – das Wegsein des Realen -«, aber auch die Finsternis der Gewalt andererseits nicht auf diese Weise wiederum unvermeidlich »zum Licht« – sei es auch nur, um es zu »bannen«, wie es jedes »beschwörende« Wort tut? Oder dringt poetische Rede »in der Nacht des Schreibens« zu absoluter, enthumanisierter Finsternis vor, so dass sie schließlich ganz und gar »im Fremden« aufgeht, aus dem niemand mehr heimkehrt? So zu fragen, legt Hugo Friedrich in seiner einschlägigen Bilanz moderner Lyrik nahe.[16]

Poetologisch ist diese Fragen hier nicht zu vertiefen. Ich bringe sie nur ins Spiel, um deutlich zu machen, wie fragwürdig ein bloß privatives Verständnis der Metaphorik des Dunklen längst ist.[17] Einem solchen Verständnis wurde entgegengehalten, dass nicht nur die Gewaltgeschichte unserer Kultur, sondern auch die Gegenwart unserer politischen Lebensformen und seelischen Lebens an einer vielfältigen Dunkelheit Anteil hat und dass sie aus ihr hervorgeht. Das scheint die ihrerseits ›dunkle‹ Rede von Zeugen und Poeten, aber auch von Philosophen und Sprachkritikern wie Georges Bataille und Maurice Blanchot zu beweisen, mit der sich wohl niemand eingehender befassen würde, wenn sie nur missliche, aber unumgängliche ›Nachteile‹ zur Sprache brächte. Macht deren ›dunkle‹ Rede nicht ein zutiefst menschliches Ausgesetztsein an Gewalt, Unsägliches und Unsagbares deutlich[18], ohne das überhaupt nicht zu verstehen ist, wer wir sind? Ungeachtet solcher Fragen bedient sich kulturwissenschaftliche Literatur gegenwärtig eines bloß privativen Verständnisses der Metaphorik des Dunklen zunehmend ungeniert, demzufolge letzterem nur die Helle des Positiven, der Vorteile und des Vernünftigen fehlt. Und dabei kommt nicht selten ein geradezu positivistischer Impetus zum Tragen, der alles Insistieren auf unauf-

16 H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Reinbek ^{8}1977, 179, 28.

17 Vgl. auch E. Levinas, *Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl*, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie,* Wien, München 1991, 143-171, hier: 154 f.

18 Und zwar so, dass die auf Vernunft programmierte »Ordnung des Tages« bzw. des Lichtes geradezu als Verdunkelung einer Wirklichkeit erscheint, die Blanchot als anonymes »Neutrales« beschreibt, wohingegen Levinas in ihr nach dem Anruf des Anderen im Modus des Vokativs forscht; vgl. E. Levinas, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München, Wien 1988, 30-40.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hebbarer Negativität als bloße »Schwarzseherei« abzutun neigt. Dass wir am ›Dunklen‹ Anteil haben sollen, wie die Romantiker von Novalis an meinten[19], und dass darin eine nie versiegende Quelle der Beunruhigung liegen soll, wie die Entdecker des Unbewussten geltend gemacht haben[20], stellt sich im Lichte dieses unverhofften, vor allem auf amerikanische Autoren sich berufenden Optimismus lediglich als eine Frage der *falschen, weil pessimistischen Einstellung* heraus.

So wendet man sich in jüngster Zeit offensiv gegen eine angebliche »Faszination des Bösen und Hässlichen«, vermutet darin einen »Negativitätsbias« mit einer generellen »Tendenz zum Düsteren« und empfiehlt als Gegenmittel Pinkers Buch *Aufklärung*, von dem es heißt, »diese monumentale Bilanz des Fortschritts […] dürfte zur Bibel des faktengesättigten Optimismus« werden und es werde einer angeblich angeborenen »Schwarzseherei« entgegenwirken, die nicht wahr haben wolle, dass »die Welt viel besser sei, als die meisten Menschen glauben«.[21]

---

19 Zum Kontext vgl. R. Wellek, *Konfrontationen. Vergleichende Studien zur Romantik*, Frankfurt/M. 1964, 20–28.

20 H. F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Zürich 1985.

21 M. Spiewak, *Was nicht in der Zeitung steht*, in: *Die Zeit,* No. 40 (2018), 35 f. Wenig später lässt diese Kritikrichtung bereits eine kaum verhüllte reaktionäre Tendenz erkennen. So wenn erklärt wird, »die Apokalypse« sei keineswegs »allgegenwärtig«, wie es angeblich diejenigen glauben machen, die »Lust« haben, »an allem schuld zu sein«, und deren »gutes Gewissen« darin liege, »ein schlechtes zu haben« bzw. anderen eines zu machen. Das verlange nach »stetiger Sühne« – etwa indem »alle Flüchtlinge in einem Akt der Wiedergutmachung willkommen« geheißen werden, »als ob die Urenkel oder Ururenkel eine Schuld geerbt hätten, die kaum jemals zu tilgen wäre«. Für solche Zuschreibungen alles Negativen macht man einen »zivilreligiösen Glauben« verantwortlich, der angeblich »einer Überhöhung und Verabsolutierung von Schuldzusammenhängen ebenso bedarf wie der unnachsichtigen Verfolgung ihrer Leugnung oder Relativierung«. So wird ein im AfD-nahen Manuskriptum-Verlag publizierender Philosoph zustimmend in der Wochenzeitung DIE ZEIT zitiert und daran erinnert, dass »die von Gott geschaffene Welt trotz aller Kriege und Katastrophen eine schöne, eine zu bewundernde Welt sei«, was aber »in der gegenwärtigen Zeitstimmung keine Rolle« spiele. In dieser triumphiere vielmehr eine »herrschende Kritik«, die jeden, nur weil er dem »ehemals christlichen Abendland angehört […], zum Täter« mache. U. Greiner, *Die Lust, an allem schuld zu sein*, in: *Die Zeit,* No. 43 (2018), 52.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Handelt es sich also um eine schlichte Tatsache, die im Grunde nur zu Optimismus als der ›richtigen‹ Einstellung Anlass geben kann? Oder bringt umgekehrt der Optimismus als Einstellung diesen angeblich faktischen Zustand der Welt eindeutig als den ›richtigen‹ erst hervor? In diesem Zusammenhang ist an den Befund des Philologen Victor Klemperer zu erinnern, demzufolge das Wort ›Einstellung‹ zu Anfang des 20. Jahrhunderts im Vorfeld der *Lingua tertii imperii* als technische Metapher grassierte, die implizierte, dass das, was optisch oder auch in einer bestimmten »Weltanschauung« sichtbar wird, ganz und gar davon abhängt, welche Einstellung man vornimmt oder einnimmt.[22] Was die fraglichen *dark sides* angeht, so hätten wir demnach leichtes Spiel: Es handelt sich in optimistischer Einstellung um eine bloße Nebensache im kulturwissenschaftlichen Diskurs, sobald man mit Autoren wie Pinker eine »faktengesättigte« Position eingenommen hat. Diese soll dann *umgekehrt* besagen, dass die Fakten nur Optimismus rechtfertigen, keinen Pessimismus. Mehr noch: aus ihr soll hervorgehen, dass für unbestreitbare Fortschritte eben der Preis gewisser Nebenfolgen zu zahlen ist. Gemäß dieser Ideologie sog. *factfulness* (Hans Rosling) sollten wir »lernen, die Welt so zu sehen, wie sie wirklich ist«. Bei Pinker bedeutet das, was die Gewalt angeht, dass wir endlich anerkennen sollten, dass sie sich weltgeschichtlich auf dem Rückzug befindet.[23] Lassen wir provisorisch einmal gelten, dass ›die Gewalt‹ für jene *dark sides* steht[24], dann stünde somit fest, dass letztere aufzuklären sind, dass sie immer weniger werden und dass wir Aussicht darauf haben, dass sie *in the long run* weitestgehend verschwinden werden.

Die frohe Botschaft Pinkers lautet, dass wir demnach in der friedlichsten Epoche leben, seit unsere Spezies existiert – »gemessen am Maßstab der Geschichte«. Zwar soll gelten, dass »ein Todesfall eine Tragödie, eine Million Todesfälle dagegen ein Statistik« sind. (Ein Josef Stalin zugeschriebenes Diktum. Vgl. G, 841.) Aber dieses

22 V. Klemperer, *LTI*, Stuttgart [26]2015, 175. Hatte nicht auch Hegel die Vernunft der Geschichte davon abhängig gemacht, dass man letztere »vernünftig ansieht«?

23 S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013 [=G].

24 Damit dürfte es eine genauere Untersuchung allerdings nicht bewenden lassen. Man denke nur an das virtuelle *dark net*, das keineswegs nur weltweit operierenden Kriminellen, sondern auch Journalisten bspw. zur Verfügung steht, die ihre Kommunikation untereinander vor politischer Beobachtung, Verfolgung und Repression nicht anders zu schützen vermögen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Missverhältnis kann nicht weiter beunruhigen, wenn es stimmt, dass wir »das moralisch Schlechte messen« können als »die Zahl von Menschen, die zu Opfern von Gewalt werden«, und wenn es stimmt, dass das relative Maß der Gewalt (verglichen mit der Gesamtzahl der jeweils Lebenden) seit Urzeiten bis in das angeblich gewalttätigste aller Jahrhunderte, das 20., eindeutig und spektakulär abgenommen hat (G, 11, 90). Ian Morris' Bilanz der *Role of Conflict in Civilization, from Primates to Robots* (2014) stellt bspw. einer *rate of violent death* von 10 bis 20 Prozent im Steinzeitalter eine entsprechende Rate von allenfalls 2 bis 5 Prozent im 19. Jahrhundert des Westens gegenüber. Im vergangenen 20. Jahrhundert soll die fragliche Rate trotz der beiden Weltkriege sogar auf 1 bis 2 Prozent gefallen sein.[25] Mehr noch: »Die Welt hat den Kriegen (nahezu) ein Ende gemacht«, wie ein »objektiver Blick auf die Quellen« beweisen soll, der Pinker den Eindruck einer »zielgerichteten Geschichte« macht, die auf die Einsicht hinauslaufe, dass »bei wirtschaftlicher Zusammenarbeit alle gewinnen« – gemäß der Devise: *Make money not war* (G, 18, 128, 425, 431). Diese Devise soll zum »einzigen Wert, der sich nicht leugnen lässt«, dem »Wohlergehen der Menschen«, bestens passen, das sich den »Freuden des bürgerlichen Lebens« gemäß genießen lassen wird, so hofft man (falls nicht auch das bereits ›Tatsache‹ ist; G, 281, 460). Selbst in der virtuellen Welt sei, den Vorstellungen von einem solchen Leben entsprechend, Vergewaltigung inzwischen tabu; wenn sie doch gezeigt werde, löse das sofortigen und energischen Protest aus. Der Säuglingsmord, überhaupt Gewalt gegen Kinder wie die Prügelstrafe, nehme eindeutig ab, was Pinker mit unserer »heutigen Sensibilität« in Verbindung bringt. Was bedeutet, dass »die Kultur immer weniger bereit ist, Gewalt in jeglicher Form zu tolerieren«, d.h. dass sie auf dem besten Wege sei, *gewaltlos* zu werden – ungeachtet eines »riesigen Eisbergs von Mordgelüsten«, die sich auf der »dunklen Seite der Seele« nachweisen ließen. Doch auf dieser Seite sei »das reine Böse« jedenfalls nicht zu finden (G, 42, 282, 57, 59, 567, 620). »Ein wenig Psychologie« zeige vielmehr, »dass einige wenige Marotten in unserer kognitiven und emotionalen Konstruktion die Ursache eines beträchtlichen Teils des vermeidbaren menschlichen Elends sind« (G, 844, 1028). Und dieses Elend

25 I. Morris, *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots,* London 2014, 233, 110.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werde weitgehend verschwinden, wenn sich »die Zeiten« weiter so wandeln wie bisher, nämlich in Richtung auf ein weitgehendes Abnehmen jeglicher Gewalt (soweit sie messbar, d.h. zählbar ist). Unzweifelhaft habe sich speziell die Demokratie in diesem Sinne als große Gewaltverminderungsmethode bewährt, besonders im Zentrum Europas, nach dessen Vorbild sich Gewaltverzicht zivilisatorisch »zur Peripherie« der übrigen Welt ausbreite. Schließlich sei »eine zunehmend demokratische Welt […] nach den Massakern des 20. Jahrhunderts ›kriegsmüde‹ geworden und habe ›aus ihren Fehlern gelernt‹«. In dieser Deutung Lars-Erik Cedermans, der an Kants Theorie des Friedens anknüpfte, stecke immerhin »vielleicht ein wahrer Kern«, so Pinker (G, 439 f.).

Wie auch immer es um jene *dark sides* in uns selbst bestellt sein mag, die Zeiten können sich grundlegend ändern, so dass die statistisch gemessene Gewalt immer mehr verschwindet. Wenn sich allerdings auf diese Weise »nur die äußeren Bedingungen« kulturellen Lebens ändern, ist es nicht ausgeschlossen, dass die Geschichte der Menschen sich auf lange Sicht doch als eine »Horrorstory« erweist, »die endlos […] wiederholt wird«, wie bei den Historikern Tony Judt und Timothy Snyder zu lesen steht. Deshalb ziehen *sie* sich weitgehend darauf zurück, dass es im Gegensatz zu dieser Vorstellung von Geschichte (die Kant wohl als »terroristische« eingestuft hätte) nicht mehr darum gehen könne, »bessere Welten zu entwerfen, sondern zu überlegen, wie schlechtere Welten verhindert werden können«.[26]

Wir haben es hier offensichtlich mit geschichtstheoretischem Denken in praktischer Absicht zu tun, das mindestens unterstellt, dass das ›Schlechte‹ nicht einfach zu verzeichnen ist, sondern unvermeidlich zu nicht-indifferenter Auseinandersetzung mit ihm herausfordert. Besonders Snyder, der als Historiker der osteuropäischen, zwischen Hitler und Stalin förmlich zerriebenen *bloodlands* weiß, dass seinerzeit jeder einen »anderen Tod« starb[27], ist sich der Fragwürdigkeit rein statistischer Gewaltbilanzen bewusst. Jeder gewaltsa-

26 T. Judt, T. Snyder, *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015, 264, 307.

27 T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010, xv.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

me Tod ist ein Skandal, nimmt er an.[28] Und die Geschichte der fraglichen Zeit kann man demnach nur im Zeichen einer Trauer schreiben, die realisiert, dass sie diesem Skandalon niemals in einem Abwägen von Vor- und Nachteilen angemessen ›Rechnung tragen‹ kann, wie eine abgegriffene Redewendung lautet.

Das geht auch aktuelle Kulturtheorien etwas an. Auch für sie müsste gelten, dass sie sich nicht einfach damit abgeben können bzw. sollten, das als ›Dunkles‹, als ›Schlechtes‹, ›Böses‹ oder als ›Gewalt‹ eingestufte Negative *als bloß Nachteiliges* zu verzeichnen, das statistisch jederzeit aufzuwiegen wäre – von denjenigen, versteht sich, die der fraglichen Gewalt nicht zum Opfer gefallen sind.[29] Stattdessen müssten sie sich dazu verhalten, dass es in kulturellem Leben als außerordentliche Herausforderung erfahren wird, die unter die Haut geht und dort, um im Bild zu bleiben, stecken bleibt wie ein Stachel. So stellt es sich jedenfalls dar, wenn wir so weit wie nur möglich gleichsam die Perspektive derer einnehmen, die dem Negativen ausgesetzt waren und weiterhin ausgeliefert sind – im Gegensatz zu einem positivistischen Geschichtsdenken, das selbst tödliche Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen (bis hin zum Völkermord) lediglich als statistisch bilanzierbaren Vor- oder Nachteil für später Lebende in Rechnung stellt. Es mag sein, dass dabei pessimistische und optimistische Einstellungen eine gewisse Rolle spielen. (Eine allzumenschliche Rolle, würde Friedrich Nietzsche vermutlich – wenigstens in diesem Punkt mit Hegel einig – sagen.) Aber wenn letztere zur unbefragten Maßgabe aufrücken, ist es höchste Zeit, sie ihrerseits kulturkritisch zu untersuchen. Andernfalls müsste der sich offenbar bereits anbahnende Triumph des Optimismus unweigerlich auf das Ende aller radikalen Kulturkritik hinauslaufen. Dann wäre zwar nicht alle Kultur Müll, wie es Theodor W. Adorno dekretierte, wohl aber als nur noch unkritisch hinzunehmende am Ende vom gleichgültig Vorhandenen kaum mehr deutlich zu unterscheiden.

---

28 Und befindet sich damit in großer Nähe zu Philosophen wie Vladimir Jankélévitch und Emmanuel Levinas; vgl. E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 7.

29 Was bedeutet, dass auch ein starker Anstieg gewaltbedingter ›Todesfälle‹ durch eine noch stärkere demografische Entwicklung kompensiert werden könnte, mit der Folge, dass von (relativ) abnehmender Gewalt auszugehen wäre.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dagegen wendet sich ein kulturphilosophischer Negativismus, wie ihn Steiner, Adorno, aber inzwischen auch viele andere[30] in der Überzeugung für sich in Anspruch nehmen, dass man zumal nach 1945 nicht mehr über ›Kultur‹ schreiben kann, ohne zur Sprache zu bringen, was sie negiert[31]; und zwar aus ihr selbst heraus und so, dass fraglich wird, ob es überhaupt mit sich selbst identische ›Kultur‹ geben kann, die nicht mit einem unaufhebbar ›Anderen‹ konfrontiert wäre, das anders als es selbst ist[32] und sich nicht dialektisieren lässt. Dabei wusste Steiner um das in dieser Hinsicht Problematische des Ausdrucks ›zur Sprache bringen‹, wie seine einschlägigen, 1967 veröffentlichten Essays über *Sprache und Schweigen* zur Genüge beweisen.[33] Gleichwohl glaubte er, auf einem kulturtheoretisch elementaren Punkt insistieren zu müssen, in dem die folgenden Überlegungen mit ihm übereinstimmen: Kultur kann alles und nichts sein, das umfassendste und gleichzeitig nichtssagendste Wort überhaupt, wenn es begrifflich nicht von dem her gedacht wird, was zu kulturellem Leben überhaupt herausfordert, ohne je in ihm aufzugehen.[34] Unter den entscheidenden Herausforderungen, *challenges*, wie der Historiker Arnold J. Toynbee sie genannt hat[35], finden sich solche, die nur bei Strafe weitgehender Überflüssigkeit jeglicher Kulturtheorie zu umgehen sind, wie Steiner offenbar meinte. Der deutsche Untertitel seines Buches *In Blaubarts Burg* gibt klar, vielleicht aber allzu eindeutig, an, was gemeint ist. Er lautet bezeichnenderweise *Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*. Auf diesen Begriff – als Markierung der kardinalen und unaufheb-

30 So steht für Edgar Morin und Anne B. Kern längst fest, dass von der »Unmöglichkeit der Liquidation des ›Negativen‹« auszugehen ist; E. Morin, A. B. Kern, *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*, Wien 1999, 151.

31 Steiner, *In Blaubarts Burg*, 17, 37.

32 Ich komme darauf zurück; siehe unten, Abschnitt 7.

33 G. Steiner, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das* Unmenschliche [1967], Frankfurt/M. 1973.

34 Ob sich davon nicht auch Spuren bei Eliot finden lassen, bleibe dahingestellt. Mir geht es nicht darum, in Steiners Beurteilung des britischen Autors einzustimmen, sondern um jene kulturtheoretisch basale Frage, die er aufwirft. Diese Frage wird in der aktuellsten Anknüpfung an Eliot und Steiner, die Vargas Llosa vorgelegt hat, in keiner Weise vertieft. Sie wird deshalb im Folgenden nicht weiter berücksichtigt.

35 www.panarchy.org/toynbee/challenge.html; A. J. Toynbee, *Kultur am Scheidewege*, Berlin 1958, 15; vgl. P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 98, 231.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

baren ›negativen‹ Herausforderung kulturellen Lebens und kulturtheoretischen Denkens – zielen die nachfolgenden Überlegungen im Ausgang von der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussionslage ab, um ihn in gewisser Weise zu rehabilitieren und gegen einen blendenden Optimismus in Schutz zu nehmen, der diesen Begriff allenfalls als Anzeige gewisser ›Nachteile‹ gelten lässt und in Folge dessen geradezu banalisiert.

2. Wie Kultur neu denken?

Das vor einigen Jahren am Heidelberger *Zentrum für transkulturelle Studien* angesiedelte, namentlich von Barbara Mittler und Philipp Stoellger initiierte Projekt *Kultur neu denken – Re-En-Visioning the (Trans-)cultural – C'est quoi, la (trans-)culture?* fordert dazu auf, »*through* and *beyond* (i.e.: *trans*) established understandings« Kultur theoretisch neu bedenken; und zwar einerseits angesichts der Krisen ›alter‹ Kulturkonzepte, die am Substantiellen oder Eigenen orientiert bleiben; angesichts ihrer »Verabschiedung durch ›postkulturelle‹ Kritiken andererseits«. »In dieser Zwischenlage scheint uns dringlicher Bedarf zu bestehen, Kultur neu zu denken.« So steht es in einem Exposé zu lesen, das extern Beteiligten übermittelt worden ist. Wer, abgesehen von Wissenschaftler:innen, die ihre Projekte bewirtschaften, empfindet diesen ›Bedarf‹, wäre zu fragen. Kommen diejenigen, die sich auf ›Kultur‹ berufen, nicht bestens mit einem am Eigenen orientierten Kulturbegriff aus – weil dieser sich gerade (und vielleicht *nur*) *als solcher* politisch in Dienst nehmen lässt? Geht es also um Politik, die Kultur primär als einen diskursiven Gegenstand für sich in Anspruch nimmt und gegen Andere wendet? Ist dieses Vorgehen wirklich in eine Krise geraten oder erleben wir seit geraumer Zeit im Gegenteil eine unerwartete Erfolgsgeschichte der Inanspruchnahme von ›Kultur‹, so fragwürdig diese sich auch ausnehmen mag? (Man denke nur an Samuel Huntington und die Folgen.) Und wie steht es mit jenen, von denen es heißt, sie würden den Kulturbegriff postkulturell ›verabschieden‹? Warum tun sie das? Weil sie diese Politik nicht gutheißen können? Oder weil sie meinen, es gebe gar keine Kultur – oder allenfalls als dem jeweils ›Eigenen‹ verpflichtete oder unterworfene, die höchstens als fragwürdig *angeeignete* gelten dürfte? Was soll es dagegen helfen, den (welchen?)

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kulturbegriff zu ›verabschieden‹? So vieles ist schon verabschiedet worden – was oft mit einer Für-tot-Erklärung des betreffenden Gegenstandes einherging. Angefangen beim Tod Gottes (incl. aller Religion und Theologie) über die Geschichte (des Fortschritts, der Befreiung und des Geistes) bis hin zum Menschen in seiner bisherigen, fortan aber anthropotechnisch durchgreifend modifizierbaren Gestalt.

Regelmäßig ist das Verabschiedete freilich gleichsam gespenstisch durch die Hintertür wieder hereingekommen. Weder die Rede von Gott noch die von ›der‹ Geschichte oder vom Menschen sind wir durch Einnahme von ›Post‹-Positionen losgeworden. Wieder einmal zeigt sich: Totgesagtes ›lebt‹ länger (zumindest als diskursiver Gegenstand). Aber auch die Totsagenden leben vorläufig *als solche* – in gewissen Grenzen – länger, gerade weil das von ihnen Verabschiedete ihnen den Gefallen nicht tun will. Gott, die Geschichte, der Mensch und seine Kultur(en) – all das wird immer wieder ›sterben‹ müssen und vermutlich zuverlässig wiederauferstehen. Vorausgesetzt, wir überstrapazieren die Metaphern Leben und Tod hier nicht allzu sehr, sei es komisch, sei es tragisch, sei es tragikomisch. Es handelt sich an dieser Stelle ja vorläufig lediglich um diskursive Gegenstände, denen ›Leben‹ vor allem durch die Art und Weise ihrer sprachlichen Inanspruchnahme, Zirkulation und Fruchtbarkeit zukommt – wobei letztere in keiner Inanspruchnahme je aufgeht. Neues Leben soll nun offenbar dem kulturtheoretischen Denken dadurch eingehaucht werden, dass man es ›transkulturell‹ ausrichtet oder ganz neu begründet. Dabei kommt jedoch von Anfang an der Verdacht ins Spiel, das Transkulturelle lasse sich ausgehend von bisherigen »(often pejorative) concepts of culture« überhaupt nicht begreifen, möglicherweise nicht einmal im Sinne von Interferenzen, Diffusionen[36], chiasmatischen Wechselbezügen und Hybridisie-

36 Wie man sie bspw. in einer ganzen Reihe hervorragender Studien von François Jullien in sinologisch-europäischen Perspektiven beschrieben findet; F. Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003; *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens,* Zürich, Berlin 2004; *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Zürich, Berlin 2005. Dieser Autor geht inzwischen so weit, jegliche kulturelle Identität zu bestreiten; in: *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*, Paris 2016; dt.: *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, Berlin 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rungen[37] sogenannter Kulturerscheinungen[38]. Setzt man nicht so oder so bereits voneinander getrennte Kulturen voraus[39], die man nachträglich zueinander ins Verhältnis zu setzen versucht? Wird dabei nicht übersehen, dass sich Kulturen überhaupt erst aus einer originären Kulturalität herausbilden konnten, die entsprechende Differenzierungen keineswegs ›immer schon‹ aufgewiesen hat?[40] Haben sich letztere nicht erst aus Transformationen einer bis in die frühe Anthropogenese zurückzuverfolgenden Kulturalität ergeben, die sich in Wahrheit niemals ganz und fein säuberlich auf verschiedene ›Kulturen‹ hat aufteilen lassen – gemäß einer Logik der Teilung, die uns heute die allergrößte Mühe dabei bereitet, zwischen bereits als ›verschiedenen‹ gesetzten und angeblich unüberwindlich ›heterogenen‹ Kulturen Querverbindungen wieder oder neu zu entdecken, die sich vielleicht nicht für eine Rhetorik des Kampfes der Kulturen gegeneinander in Dienst nehmen lassen, mit der eine wohlfeile, regierungsnahe amerikanische Publizistik Karriere gemacht hat? Entdeckt so gesehen das Fragen nach Transkulturalität nicht etwa eine besonders raffinierte, späte und global ausstrahlende Ausbildung des Kulturellen, sondern nur eine kulturell produktive Dynamik wieder, die kulturellen Lebensformen seit je her eigen war?[41]

Dieser Gedanke muss auf den ersten Blick aus der Perspektive einer politischen Rhetorik als geradezu abwegig erscheinen, die sich

37 Peter Burke weist darauf hin, dass sich bereits Edgar Wind in *Pagan Mysteries in the Renaissance* (1958) dieses Konzepts bedient habe. Wenn es aber bspw. besagen soll, dass es »Wechselwirkungen zwischen antiker und christlicher Kultur« gegeben hat, so geht das Wesentliche verloren, nämlich eine originäre, nicht ›immer schon‹ identitär gezähmte Interkulturalität, die differenzierte ›Kulturen‹ überhaupt erst sich abzeichnen lässt, sie aber gerade nicht als bereits vorliegende einfach voraussetzt; vgl. P. Burke, *Die italienische Renaissance und die Herausforderung der Postmoderne,* in: G. Schröder, H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen,* Frankfurt/M., New York 2001, 27–38, hier: 31.

38 A. Bühler, *Über die Verwertbarkeit völkerkundlicher Sammlungen für kulturhistorische Forschungen*, in: C. A. Schmitz (Hg.), *Kultur,* Frankfurt/M. 1963, 17–32, hier: 32.

39 Vgl. (bspw.) speziell mit Blick auf O. Spengler und A. J. Toynbee H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959, 140 ff., 274–285.

40 F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle*, Paris 2016.

41 Vgl. Morris, *War. What is it good for*, 314 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenwärtig Begriffe wie Lebensform, Ethnie, Volk und Nation wieder aneignet, um mit ihnen eine Apologie eigener, möglichst mit nichts Fremdem kontaminierter Identität zu betreiben. In dieser Perspektive wird das in diesem Sinne polemisch und anachronistisch homogenisierte Identitäre zum politischen Kampfbegriff, mit dessen Hilfe man sich jeglichem Versuch widersetzt, ›eigene‹ bzw. angeeignete Kultur wieder als in sich heterogen, mit Fremdem inter- und transkulturell vermischt zu verstehen.[42] Diese Widersetzlichkeit gibt einer identitären Versuchung nach, die angesichts einer tiefen Ambivalenz mannigfaltiger Fremdheiten und angesichts der Unmöglichkeit, deren Heterogenität souverän in den Griff zu bekommen, verständlich sein mag. Sie tendiert keineswegs ganz neuen Diagnosen zufolge aber dazu, durch »Einfriedungen […] in sich abgeschlossener Kulturen«[43] diese zu ruinieren – wobei sie darauf hinausläuft, sowohl eine niemals ganz durchgreifende Enkulturation zu ›übersehen‹, als auch eine in keiner Kultur je aufgehende Transkulturalität zu leugnen.

Im Folgenden werde ich mich auf Umwegen, nämlich ausgehend von klassischen Beiträgen zur Kulturtheorie, wie sie u.a. bei Ernst Cassirer vorliegen, mit dieser identitären Versuchung auseinandersetzen – nicht allein, um diese rigoros zurückzuweisen, sondern auch, um sie verständlich zu machen vor dem Hintergrund des Befundes, dass wir überhaupt nur aus einer unaufhebbaren Welt-Fremdheit heraus Zugang zu kulturellen Lebensformen finden – vorausgesetzt, man nimmt uns auf Dauer in ihnen auf.[44] Dass auf diese Weise jene Fremdheit nicht ›aufzuheben‹ ist, bedeutet, dass wir niemals eine gewissermaßen ›restlose‹ Enkulturation erfahren, sondern dem Vorkulturellen nahe und zutiefst verbunden bleiben. Genau deshalb, so lautet meine abschließende These, haben wir

42 Zur Vorgeschichte solcher Versuche und ihrer ebenfalls oft als »dunkel« bezeichneten Seiten vgl. M. Schwartz, *Ethnische »Säuberungen« in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2013, 11, 627, 629.

43 Morin, Kern, *Heimatland Erde,* 16, 70.

44 So dass man »inmitten ›aller Welt‹ sein [kann], *›parmi tout le monde‹,* wie der Franzose sagt« – woran Jean-Luc Nancy erinnert in: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003, 30. So bewegt er sich auf eine Philosophie der Gastlichkeit zu, die auch den Hintergrund der folgenden Überlegungen abgibt, ohne dass sie hier eigens entfaltet werden könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine nicht zu tilgende Affinität zu allem Transkulturellen[45], wenn man es in erster Annäherung als dasjenige versteht, was ›jenseits‹ vertrauter Lebensformen liegt und uns zu diesem ›Jenseits‹ ins Verhältnis setzen kann, weil wir schon in deren ›Diesseits‹ nie ganz heimisch werden können. Ironischerweise zehrt in dieser Perspektive das Transkulturelle vom Vorkulturellen. Letzteres leugnen die Apologeten des Identitären, indem sie Zerrbilder von ethnisierten bzw. nationalisierten Zugehörigkeiten feilbieten, die keine innere Unzugehörigkeit, Fremdheit und Distanz mehr zuzulassen scheinen. Wer dagegen Einspruch erhebt, wie ich es tun werde, lässt das Transkulturelle mitten *im* – identitär nicht zu vereinnahmenden – Kulturellen wurzeln; und zwar gerade deshalb, weil dieses sich niemals selbst genügt, wenn es zutrifft, dass wir ihm in dem Maße fremd bleiben müssen, wie sich unsere ursprüngliche Welt-Fremdheit nicht aufheben lässt, die uns davon abhängig macht, im Leben Anderer gastlich aufgenommen zu werden. Um welchen Preis aber, das ist die Frage, die Apologeten des Identitären auf politisch fatale Art und Weise zu beantworten suchen. Insofern sind die sich anschließenden kultur-kritischen Überlegungen von einem bestimmten kultur-politischen Impuls getragen, den ich nicht verhehlen möchte.

3. Kulturelles Leben diesseits von Ursprung und Ziel und die ›Funktion‹ des *animal symbolicum*

Kultur, so lautet eine gängige ›Definition‹ ohne viel Federlesens – ungeachtet aller Einwände, die sich generell gegen ahistorisches Definieren vorbringen lassen –, umfasse alles, was Menschen hervorbringen, was sie bereits hervorgebracht haben und noch hervorbringen werden.[46] Die spezifische Differenz, die das Kulturelle als Produzierendes und Produziertes ausmacht, liegt demzufolge darin, dass letzteres im Unterschied zu natürlich Hervorgebrachtem auf Menschen zurückzuführen ist – die allerdings nach naturgeschichtlichem bzw. evolutionä-

45 Eliot scheint dies zu antizipieren, wenn er schreibt, »the baffling problem of ›culture‹ underlies the problems of the relation of every part of the world to every other« (*Notes*, 24).

46 F.-P. Burkard, *Einleitung: Die Interpretation der Kultur*, in: ders. (Hg.), *Kulturphilosophie,* Freiburg i. Br., München 2000, 9–24, hier: 9.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rem Befund wie auch ihre Gattung im Ganzen ebenfalls als natürliche Produkte begriffen werden können. Ungeachtet dessen wäre demnach das, was Kultur ist, was Kultur ausmacht und wie sich Kultur manifestiert, so oder so auf Menschen, auf ihr – nicht mehr bloß ›natürliches‹ – Dasein, auf ihr Verhalten und Handeln, auf ihr Zusammenleben, ihre kommunikativen Verflechtungen und systemischen Vernetzungen zurückzuführen. Nur sie, die Menschen, so scheint es, bringen im engeren Sinne etwas aus sich selbst und aus ihren vielfältigen Interaktionen hervor; und zwar derart ›kreativ‹, dass sie selbst am meisten davon überrascht sind, was sie hervorbringen und wie das überhaupt möglich war. »Nicht möglich!« ruft man denn auch aus angesichts des kreativ wirklich Gewordenen – von den Pyramiden des alten Ägypten über die römischen Aquädukte bis hin zu den Stratocruisern, Wolkenkratzern und digitalen Technologien der Moderne –, so als wäre dies der Ausdruck größtmöglichen und nie versiegenden Erstaunens. Allerdings nutzt sich dieser Ausdruck rasch ab und gilt alsbald nur noch als Indiz einer rückständigen Naivität, die sich immer noch verblüffen lässt, statt mit einer Permanenz der technischen Innovation mitzugehen, die *coolere* Gemüter kaum noch überrascht, geschweige denn ins Staunen geraten lässt. Wo das scheinbar Unmögliche wie die noch vor wenigen Jahren von niemandem vorhergesehene digitalisierte, globale Kommunikation über größte Distanzen hinweg in Echtzeit paradoxerweise überraschend normal wird, wird das Staunen am Ende zum emotionalen Anachronismus.[47] Bis auf Weiteres bleibt es aber dabei, dass die Menschen gemäß einem bekannten Diktum Søren Kierkegaards »vorwärts« leben und nur »rückwärts«, wenn überhaupt, bzw. nachträglich verstehen, was sie getan und angerichtet haben, um zu begreifen, wie es möglich war, was zuvor allenfalls antizipiert werden konnte, aber doch erst *möglich gemacht* werden musste, ohne dass man sich über eine *vorherige* effektive Möglichkeit wirklich sicher sein konnte. Kulturell Produziertes lässt sich darüber hinaus aber aus Prozessen *originärer Ermöglichung* des zuvor sogar für unmöglich Gehaltenen heraus verständlich machen, in denen deutlich wird, dass nicht nur die *Verwirklichung* des bereits Möglichen, sondern auch *das Mögliche selbst* nicht ein für alle Mal feststeht, sondern gewissermaßen ›mit der Zeit geht‹; mit der menschlichen Zeit wohlgemerkt, denn nur durch

47 Vgl. K. Löwith, *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971, 98 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie gibt es das, was wir mit dem vielleicht komplexesten aller Begriffe ›Kultur‹ nennen.

So wie die Seele laut Aristoteles in gewisser Weise alles ist[48], insofern sie den Bezug auf alles, wovon wir etwas wissen können, überhaupt erst realisiert und gewährleistet, so könnte man auch von der Kultur sagen, sie sei in gewisser Weise alles, wenn sie alles erfasst, was Menschen hervorgebracht haben, was sie gegenwärtig hervorbringen und zukünftig, jenseits des derzeit Möglichen, noch hervorbringen werden – angefangen von den ältesten und seltensten archäologischen Relikten über die Masse gegenwärtig konsumierten Überflusses bis hin zu utopischen Imaginationen eines irreal anmutenden, extraterrestrischen Überlebens in ferner Zukunft. Während diese noch nicht real ist, verweisen jene Relikte auf eine Vergangenheit, die nicht mehr real ist. In beiden Fällen sucht man durch (Ver-)Gegenwärtigung des noch nicht oder nicht mehr Gegenwärtigen dem beizukommen, was sich der kulturellen Gegenwart entzieht – bis hin zum Ursprung und zum Ziel all dessen, was sich zwischen Vergangenheit und Zukunft ereignet. So wenig, wie die Archäologie uns noch eine *arché* der Kultur verrät, so wenig können Futuristen allerdings noch ohne Weiteres überzeugend einem *télos* menschlicher Kultur vorgreifen. In beiden Fällen regiert längst die Kontingenz vergangener, gegenwärtiger und künftiger Zukunft alles, was sich ereignet hat, gegenwärtig ereignet oder künftig noch ereignen wird.[49] Man ist sich sicher, dass *alles* hätte ›auch anders‹ kommen können und sich künftig anders oder als Anderes herausstellen kann. So haben wir es archäologisch allenfalls mit Hinweisen auf verstreute, polygenetisch bzw. -phyletisch erklärbare Anfänge menschlicher Kultur und im Hinblick auf die Zukunft allenfalls mit begrenzten Extrapolationen zu tun, die sich im Prinzip jederzeit als überholt erweisen können.[50] Wie es scheint, *hält kein ursprüngliches teleologisches Worumwillen menschlicher Kultur dieser ›Herrschaft‹*

48 Aristoteles, *Von der Seele*, 431b 7.

49 Vgl. demgegenüber K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955.

50 Was die Ursprünge der menschlichen Gattung angeht, so zeigt sich das gerade an der aktuellen Diskussion um den im Allgäu entdeckten sog. *Danuvius guggenmosi*, der vor ca. 11,62 Millionen Jahren gelebt haben und bereits aufrecht gegangen sein soll. Und Zukunftsvorstellungen erfuhren im Zeichen der sog. Corona-Krise eine tiefgreifende Umdeutung – einschließlich einer weitgehen-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Kontingenz noch stand.[51] So, wie die die Philosophen der Aufklärung (Pierre L. M. Maupertuis, Étienne de Condillac, Jean-Jacques Rousseau, Johann G. Herder etc.) so sehr beschäftigende Frage nach dem Ursprung der Sprache längst aufgegeben werden musste, so erübrigt sich auch die Frage nach dem Ursprung der Kultur, wie aus Ernst Cassirers *Essay on Man* (1944) hervorgeht. »The question of the *origin* [became] unanswerable, and we are left with human culture as a given fact which remains in a sense isolated and, therefore, unintelligible.«[52] Aber bedeutet das, dass wir es infolgedessen nur noch mit einer »›Ernüchterung‹ der Welt« zu tun haben, insofern diese nunmehr »als eine bedeutungslose, kontingente Vielheit« erscheint, wie Slavoj Žižek meint feststellen zu können?[53]

Cassirer führt Sprache und Kultur auf denselben anthropologischen Befund zurück, nämlich darauf, dass sich der Mensch als *animal symbolicum* erwiesen hat (EM, 26, 44). Menschen können demnach gar nicht anders, als ihr Leben symbolisch zum Ausdruck zu bringen (EM, 184, 233). Nur darin, in dieser funktionellen Einheit, nicht in irgendeiner Substanz, einem Was-Sein oder einer wesentlichen Essenz kann Cassirer dasjenige erkennen, was die menschliche Gattung ausmacht.[54] »Man has no ›nature‹ – no simple or homogenous being« (EM, 28). In einem stummen Universum, wie es der modernen Physik zu verdanken ist (EM, 30), findet kein Mensch mehr einen zureichenden Anhalt für gesuchte Antworten auf die Frage, was er bzw. ›der Mensch‹ ist. »We are not in search of

---

den Renaturalisierung dieser Gattung. Sie ist, wie es scheint, ebenso massenhaft sterblich wie jede andere.

51 Paul Ricœur spricht wohl deshalb von einer »polémique originaire qui conditionne toute prise de conscience de ce que l'histoire à fait de nous. L'histoire nous a engendrés multiples et divers: cette prise de conscience doit être portée jusqu'au point où elle devient embarras radical, aporie sans recours apparent.« P. Ricœur, *Introduction*, in: *Au carrefour des cultures. Les cultures et le temps*. Études préparées pour l'UNESCO, Paris 1975, 19–41, hier: 19.

52 E. Cassirer, *An Essay on man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], New York 1954, 45 [=EM].

53 S. Žižek, *Krzysztof Kieslowskis ›Blau‹ oder die Wiederherstellung der Phantasie*, in: Schröder, Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart,* 129–148, hier: 141.

54 Vgl. G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003, 22–32.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a general definition of the nature or essence of man«, legt denn auch die moderne evolutionistische Biologie nahe (EM, 35).

Cassirer sieht unter diesen Voraussetzungen keine Möglichkeit mehr, auf vor-moderne, den Menschen nicht kontingent-verzeitlicht auffassende Anthropologien zurückzugreifen. Eine zeitgemäße anthropologische Theorie sei nur noch der Zeit und dem Sinn nach *nach* der Zerstörung des klassischen, aristotelisch-teleologischen Denkens möglich (EM, 38 f.). Das bedeutet indessen nicht, dass nunmehr eine »anarchy of thought« triumphiert, wenn man sich auf eine rein funktionale Deutung dessen zurückzieht, was Menschen tun und wie sie dabei hervorbringen, was wir ›Kultur‹ nennen. In der expressiven *enérgeia* dieses Tuns, nicht im Hervorgebrachten (*ergon*), liegt demnach das, was die menschliche Gattung als kulturell produktive ausmacht (EM, 121, 131). Einer die Produktivität des Menschen als eines *animal symbolicum* rekonstruierenden »phenomenology of human culture« erscheint er zunächst als *homo absconditus*, der sich allenfalls nachträglich, im Lichte des bereits Produzierten, auf die Spur kommt (EM, 75, 29). Dabei macht Cassirer allerdings den Vorbehalt geltend, dass das Produzierte nur als Spur eines inneren Lebens des »inner man« zu verstehen ist, der »concealed beneath the outer man« bleibe (EM, 254).[55] So hat es den Anschein, als verbleibe sowohl das innere als auch das entäußerte Leben der Menschen *ständig »in transition«* (EM, 95). Jede expressive Äußerung des inneren Lebens verweist auf letzteres zurück, ohne es je erschöpfend zum Ausdruck zu bringen. So kommen immer neue kulturelle Produkte zum Vorschein, die ihrerseits keinen Abschluss finden, sondern in neue Lebensformen eingehen, »which never existed before« (EM, 118).

Cassirer kann sich allerdings mit dieser kulturphilosophischen Befundlage nicht abfinden. Er insistiert vielmehr auf der Einheit

55 Selbst wenn es zutreffen sollte, dass alle Energie geistig-sprachlichen Tuns »in das Ergebnis dieses Tuns übergeht«; E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1977, 126. Die Bedingungen der Möglichkeit dieses Tuns werfen für Cassirer nach wie vor transzendentale, evolutionstheoretisch nicht zu erledigende Fragen auf, von denen er in seinen Davoser Vorträgen behauptete, dass ihnen die Philosophie seit jeher auf der Spur gewesen sei. Anthropologie sei insofern keineswegs eine spezifisch ›neuzeitliche‹ Angelegenheit; E. Cassirer, *Heidegger-Vorlesung (Davos), März 1920*, in: *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, Hamburg 2014, 3–76.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des kulturell kreativen Prozesses, der immerfort unvorhergesehene neue ›Formen‹ hervorbringt, ohne aber in deren Diversität dasjenige ganz und gar zu zerstreuen, was Menschen ausmacht. »If ›humanity‹ means anything at all, it means that, in spite of all the differences and oppositions among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end« (EM, 96). So erscheint die im Symbolischen gründende funktionale Einheit der menschlichen Gattung ungeachtet ihrer Verzeitlichung, die sie zu einem Vorübergehenden macht, gleichwohl als finalisiert, wobei das anvisierte Ende oder Ziel allerdings vollkommen unbestimmt bleibt.

Kulturelles Leben, das die Existenz von Menschen, deren Produktivität und das Übrigbleiben von Produkten voraussetzt, welches nachträglich auf die produktive Existenz von Menschen zurückgeführt werden kann, gibt es so gesehen nur als zwischenzeitliches, ohne dass es möglich wäre, dessen weit zurück reichenden Ursprung oder künftiges Ziel in den Blick zu bekommen. Dabei gilt diese Existenz selbst als natürlich bzw. auf evolutionären Wegen hervorgebrachte. An ihrer genetischen Substanz nagt der Zahn der Zeit, die per Zufall und Notwendigkeit aus allem *anderes* macht; v.a. durch Mutationen, aus deren Zusammenspiel epigenetisch immer neue (biologische) Formationen hervorgehen. Die menschliche Gattung muss man in dieser genealogischen Perspektive scheinbar als ›restlos‹ verzeitlicht begreifen. Doch hat sie ein kulturelles Leben hervorgebracht, in dem Menschen Anderen begegnen, die als solche in der Zeit nicht aufgehen, gerade insofern sie in ihren Verhältnissen überhaupt erst ›ihre‹ (soziale oder kulturelle) Zeit zeitigen. Diese Zeit ist auf die Zeitlichkeit der Natur, in der wir uns die menschliche Gattung als auf natürlichen Wegen erzeugte vorstellen, nicht reduzierbar. Soziale bzw. kulturelle Zeit wird nur im Verhältnis zu Anderen, gebürtigen und sterblich koexistierenden Subjekten, möglich; d.h. als eine vorübergehende Zeit im Verhältnis zu ihrerseits Vorübergehenden, deren Leben nicht einfach in der Zeit abläuft und zum Ende kommt, sondern diachron als Leben von (überlebten) Anderen her und auf (überlebende) Andere hin Gestalt annimmt.

4. ›Menschliche‹ Kultur, selbstkritisch

Die Diachronie dieses Lebens aber erscheint getilgt in den kulturellen Produkten, die sie in einer derartigen Fülle hervorbringt,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass man vor lauter kulturellen Hervorbringungen keine ›Kultur‹ mehr erkennt. Wenn alles (verzeitlichte) ›Kultur ist‹, ist nichts (verzeitlichte) Kultur. Und wenn diese Fülle immerfort eine Überfülle hervorbringt, die ihrerseits kulturelles Leben zu überfordern, zu lähmen und schließlich zu ersticken droht, müsste man dann nicht schließen: weniger davon dürfte ›mehr‹ sein? Haben wir es mit einer überschüssigen und womöglich überflüssigen kulturellen Produktivität zu tun, die sich exzessiv und destruktiv gegen sich selbst auswirkt?

Destruktive Folgen kultureller Tätigkeit aller Art, insbesondere aber der industriellen Reproduktionsbedingungen von Gesellschaften, die sich für außerordentlich fortgeschritten halten, rücken denjenigen, die von ihnen profitieren, tatsächlich längst bedrohlich auf den Leib. Der inzwischen wissenschaftlich erbrachte Nachweis, dass sich Mikroplastik überall, selbst im Eis der Antarktis, in den Weltmeeren und in den Fischen findet, deren Fleisch wir zusammen mit chemischen Rückständen unseres Wirtschaftens genießen, markiert nur einen vorläufigen Tiefpunkt dieser Einsicht. Was man einst mit Hochschätzung als Kultur bezeichnet, sich selbst zugerechnet und als Spitze geschichtlichen Fortschritts gelobt hat, hat sich als eine Art Kreisprozess entpuppt, in dem das Produzierte früher oder später als meist giftiger Abfall wieder zu sich genommen wird. Solches Recycling läuft nicht auf bloße Reproduktion, sondern auf schleichende Intoxikation aller hinaus.[56] So kann sich der Kulturbegriff nicht mehr für penetrantes Selbstlob eignen, mit dem sich Bewunderer der menschlichen Gattung deren natürliche, für primitiv und archaisch gehaltene Vorgeschichte, aber auch Andere, vermeintlich weit weniger als sie selbst Fortgeschrittene glaubten elitär vom Leib halten zu können.

Was haben jene sich nicht alles zugutegehalten: Vernunft, Sprache, Technik, Zivilisation, Moral, Disziplin und schließlich – im nationalstaatlich-ideologisch befeuerten ersten Weltkrieg: Kultur als ein Vorrecht, mit dem man die eigene Herrschaft über die ausgebeutete Natur, über systematisch gequälte Tiere und über versklavte Andere, die angeblich noch nicht weit über ›primitives‹ Leben hinausgelangt zu sein schienen, meinte rechtfertigen zu können. Für chauvinisti-

56 So schon Erhart Kästner, auf den Spuren von Heideggers Kritik des Welt-Bildes, in: *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1973, 217.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Selbstlob eignet sich der Kulturbegriff indessen kaum noch, nachdem allseits deutlich geworden ist, wie sich gerade auch dort, wo man sich viel auf Ordnung und Sauberkeit zugute hält, kulturelles Leben im eigenen Müll und durch ihn reproduziert. In privilegierten Zonen täuscht man sich nur erfolgreicher darüber hinweg, deponiert Millionen Tonnen von Rückständen, die chemisch als »tickende Zeitbomben« eingeschätzt werden, und exportiert, was nicht zum Verschwinden zu bringen ist, indem man Gras darüber wachsen lässt, zu pekuniärem Gewinn einiger weniger anderswohin, ohne doch verhindern zu können, dass sich toxische Substanzen aller Art nach und nach weltweit verbreiten, um schließlich selbst das innere organische Gewebe der entferntesten ›Verbraucher‹ zu durchdringen.

Seitdem das klar geworden ist, fällt nun der Begriff der Kultur keineswegs mit dem des Mülls einfach zusammen, wie es bereits Theodor W. Adorno in einem anderen Zusammenhang behauptet hatte.[57] Aber man muss wohl doch von einer *Kultur des Mülls* sprechen, die an ihm zu ersticken droht, wenn einmal die Verbrennung und Vergasung kostbarer Rohstoffe, das Exportieren und Verscharren unkalkulierbarer chemischer Giftcocktails nach der Devise ›Aus den Augen, aus dem Sinn‹ eine kritische Grenze überschritten haben wird. (Ob das nicht schon längst der Fall ist, bleibe dahingestellt.)

So hat es den Anschein, als sei diese Kultur geradezu darauf angelegt, sich nicht nur aus eigener Kraft selbst hervorzubringen und ›fortschrittlich‹ zu steigern, sondern sich auch wieder zu vernichten – wenn nicht durch immer neue kriegerische Gewalt, dann durch fortschreitende Selbstvergiftung. Selbst Müll zählt zur Kultur (als deren Produkt) bzw. zu *dieser* Kultur (zu der Alternativen vorläufig weitgehend politische Utopie bleiben). Und am Ende könnte er die-

57 »Alle Kultur [...] ist Müll«, steht explizit in der *Negativen Dialektik* (Frankfurt/M. 1975, 359); allerdings mit Blick auf eine Kultur, die Auschwitz nicht verhindert hat und vielleicht auch dessen wie auch immer variierte Wiederholung in Zukunft nicht verhindern wird. Siehe auch T. W. Adorno, *Minima Moralia. Notizen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt/M. 1978, 65. Adornos Deklaration erklärt jegliche Kultur zu ›Müll‹, die Menschen wie Müll vernichtet, deponiert und vergast – *wie* Müll, heißt das, was sie *nicht sind*. Eine Kultur, die diesen Unterschied verwischt oder tilgt, ist Müll, befindet Adorno; und sie ›kann auf den Müll‹, wäre also wie bloßer Abfall zu entsorgen – wie auch diejenigen, die sie hervorgebracht haben? Verstrickt sich Adorno so in die gleiche Logik der Vernichtung, die er gerade erst gebrandmarkt hatte?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jenigen, die Kultur hervorgebracht haben, derart durchdringen, dass die Grenze zur Natur, als dem Anderen der Kultur, überhaupt nicht mehr eindeutig zu erkennen ist. Davon kann aber nur die Rede sein, wenn *nicht* ›alles‹ Kultur oder Natur ›ist‹. Nur unter der Voraussetzung, dass die klassische Differenz von Natur und Kultur auf irgendeine Art und Weise im Spiel bleibt, ist es überhaupt möglich, derartigen Folgen begrifflich Rechnung zu tragen.

Auch ohne Rückgriff auf eine *arché* und ohne einen Vorgriff auf ein *télos* impliziert dieser Begriff in mehrfacher Hinsicht ein Anderes, aus dem Kultur hervorgegangen ist, wovon sie sich gegenwärtig abhebt und in das sie möglicherweise wieder vergeht, wenn ihre Stunde geschlagen hat, sei es auch durch Selbstvernichtung infolge ungebremster, mehr oder weniger für alle Menschen destruktiver Produktivität. Angesichts der weit verbreiteten Proteste, die sich gegen diese Aussicht erheben, ist kaum anzunehmen, dass es sich hierbei lediglich um einen naturgeschichtlichen Befund handelt. Zu dieser Einschätzung könnte man auch aus evolutionärer Sicht ohne Weiteres gelangen, die heute die theoretische Deutung allen verzeitlichten Lebens dominiert. Demnach gilt für das Leben, alles Lebendige und alles, was durch menschliches Leben hervorgebracht wird, dass es im Wechselspiel von Notwendigkeiten und Zufällen entstanden ist und wieder vergehen muss. Nicht nur archaischen, längst untergegangenen Kulturen oder gegenwärtigen Kulturen, die sich unter dem unnachsichtigen Druck der Globalisierung kaum noch behaupten können, auch menschlicher Kultur als solcher, wie vielfältig sie sich auch immer ausprägen mag, ist das absehbare Schicksal demnach unabwendbar verhängt (selbst wenn einige Exemplare der menschlichen Gattung rechtzeitig von der Erde emigrieren sollten). Letzteres mag in kosmologischer Perspektive unvermeidbar sein, spätestens wenn sich die Sonne zum Roten Riesen zu entwickeln beginnt, doch will man sich mit jener destruktiven Produktivität in der Zwischenzeit ungeachtet dessen keinesfalls abfinden und widersetzt sich somit einer naturgeschichtlichen Deutung der Gegenwart und Zukunft menschlicher Kultur – was nichts anderes heißt, als dass solche Kultur in Wahrheit zur Selbstkritik herausgefordert ist und sich an der Frage nicht vorbeimogeln kann, was in kultureller Existenz auf dem Spiel steht, worum es in ihr geht, woran sie möglicherweise scheitert (wenn nicht nur in evolutionärer bzw. kos-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mologischer Perspektive) und wer den Preis für dieses Scheitern zu zahlen hat.[58]

Nur selbstkritisch kann denn auch von ›menschlicher‹ Kultur die Rede sein, d.h. so, dass diesem Prädikat niemals nur deskriptive Bedeutung zukommt. Es bezeichnet vielmehr von Menschen hervorgebrachte Kultur, die ihrerseits die Frage aufwirft, ob sie das ihr zugeschriebene Prädikat auch verdient. Wie und in welcher Hinsicht das der Fall sein kann, zeichnet sich aber allenfalls ausgehend von der (geschichtsphilosophisch nicht mehr finalisierbaren) Negativität all der Erfahrungen her ab, in denen sich die Produktivität kulturellen Lebens als verfehlt, misslungen oder in letzter Konsequenz als fatal darstellt, insofern menschliche Kultur – als Kultur des bzw. der Menschen – deren eigene Existenz schädigt und langfristig sogar zu ruinieren droht. Darin eine »Tragödie der Kultur« und ein tragisches Scheitern ›des‹ Menschen an sich selbst zu sehen, wie es in kulturkritisch-philosophischen Einlassungen häufig geschieht, unterschlägt die politische Dimension dieser Herausforderung, die Pluralität der Menschen und die in ihr liegenden praktischen Spielräume in einem Zug.

›Der‹ Mensch[59] begegnet nirgends; wohl aber Menschen in einer derart radikalen, unaufhebbaren Veränderlichkeit und Pluralität[60], dass es kaum möglich ist, ihnen allen die gleichen Eigenschaften oder Dynamiken (von der schieren Unruhe über die epistemische Neugier, endlose Wünsche nach ›mehr‹, materielle Begierden und unerfüllbares Begehren bis hin zur temporalisierten Kreativität) beizumessen, zumal sie erst durch das, was sie kulturell hervorbringen, entdecken, was und wer sie sind bzw. im Lichte des Produzierten geworden sein werden. Ihr plurales Wesen kommt allenfalls als *gewesenes*[61] zum Vorschein und erweist sich somit immer schon als partiell überschritten im Horizont einer offenen Gegenwart und

58 Vgl. R. Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt/M. 2006, 47.

59 B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie* [1931], Darmstadt 1969, 151; E. Morin, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München, Zürich 1974, 174 f.; S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977, 105; R. Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt/M. 2009, 22.

60 B. Pascal, *Gedanken*, Birsfelden-Basel o. J., 169.

61 M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [1960], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 179.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zukunft, die jedem Gelegenheit bietet, sein Unwesen zu treiben – wobei es keineswegs als gesichert gelten kann, dass es auf diese Weise zu einer »Dialektik von *sapiens-demens*« kommt, durch die etwa Edgar Morin den »wirklichen Menschen« begreiflich machen wollte, ohne bei simplen Definitionen Zuflucht zu suchen.[62] Jenes Unwesen ist nicht zu messen an einer Eidetik des Menschen, die uns lehren würde, was oder wer sie, die Menschen, in Wahrheit sein sollen und wie sie sich verhalten sollten.[63] Jeder Versuch, eine solche Eidetik zu präzisieren, sieht sich heute auf eine variable *conditio historica* verwiesen, die sich nicht nur in geschichtlichen und kulturellen Perspektiven als höchst unterschiedlich ausgeprägt erweist, sondern auch Gewaltpotenziale zum Vorschein bringt, die sich jeglichem Verstand und aller Vernunft radikal entziehen.[64] Nur von den Bedingungen her, unter denen sie zu leben gezwungen sind, und im Widerspruch zur Negativität[65], die ihnen unter diesen Bedingungen vielfach ein geradezu unlebbares Leben zumutet, ist zu ermitteln, als wer sich die Menschen in diversen Kontexten verstehen bzw. nicht verstehen wollen. Dabei kommen sie nicht umhin zu realisieren, *wie verschieden* und *wie fremd* sie einander sind. Gewiss: sie zeugen in der Regel Nachkommen, lassen Andere zur Welt kommen, bringen Lebensformen hervor, in denen sie ihr Zusammenleben organisieren in mehr oder weniger routinisierten Praktiken der Nahrungsbeschaffung, des schlichten oder luxuriösen Wohnens, der entbehrungsreichen oder bequemen Arbeit, der friedlichen oder unfriedlichen Nachbarschaft, der politisch pseudo-harmonischen oder polemogenen Einheitsbildung usw. Doch wer auf derart magere Einsichten eine Anthropologie des kulturellen Menschen bzw. des Menschen als eines Produzenten von ›Kultur‹ und kultureller Lebensformen gründen wollte, käme über weitgehend inhaltsleere Universalien am Ende kaum hinaus.

---

62 Morin, *Das Rätsel des Humanen,* 239.

63 P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 215, 400, 402.

64 Vf., *Menschen – verzeitlicht, entsetzt. Umrisse gegenwärtiger Historisierung anthropologisch-medialen Denkens,* in: P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019, 79-116.

65 Wie diese Negativität und die Rede von einem ›radikalen‹ Entzug ihrer Begreiflichkeit zusammengehen können, bedarf allerdings einer weiteren Erörterung, die den gegebenen Rahmen sprengen würde.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Einander ausgesetzt

Nicht daraus, dass sie sich reflexiv als lebende, generative, arbeitende und produktive ›Wesen‹ begreifen, sondern vielmehr daraus, wie die Einen im Gegensatz[66] zu Anderen leben, sich fortpflanzen, arbeiten, ihre übrige Zeit verbringen, schließlich sterben und sich an Andere erinnern oder sie vergessen, sowie daraus, wie sie infolge solcher Gegensätze *einander ausgesetzt* sind, werden die Menschen auf die Spur dessen geführt, was sie für ein gut, besser oder am besten lebbares Leben halten können.[67] Ohne Rückgang auf Kontraste, die sich aus praktischen Gegensätzen zwischen dem Leben der Einen und dem Leben der Anderen ergeben, ist aus einer bloß reflexiven Anthropologie[68] wenig zu gewinnen, die sich nur darauf besinnen würde, was, angeblich, ›der‹ Mensch ist und was ihn ›wesentlich‹ ausmacht. Die gesamte Geschichte des Nachdenkens darüber, was ›der Mensch‹ ist und sein soll, stellt sich uns heute als unaufhörliche Variation über dasselbe Thema dar, darüber nämlich, dass Menschen aus *bloß reflexiver* Besinnung auf sich selbst *nicht* erfahren, was oder wer sie sind. So liegt es nahe, sie negativ zu *umschreiben* (nicht zu ›definieren‹)[69]: (1) *als ›(Un-)Wesen‹, die nicht wissen, was oder wer sie sind* und sich deshalb darauf angewiesen sehen, (2) *aus ihren Verhältnissen zueinander, d.h. aus ihrem Einander-ausgesetzt-sein* und (3) *indirekt, nämlich aus nicht* a priori *dialektisch ›vermittelbarer‹ Negativität heraus* zu ermitteln, was es nicht theoretisch, sondern (4) *praktisch* bedeuten könnte, (5) ein *menschliches, kulturell produktives Leben* zu leben, das von Anfang an (6) hinsichtlich seiner *Lebbarkeit* in Frage steht und (7) dem sein *›menschliches‹ Prädikat* nicht von Natur aus, sondern ebenfalls nur im Verhältnis zu Anderen zukommen wird.

In dieser Perspektive ist man ungeachtet aller wissenschaftlich-technischen Fortschritte, die man sich zugutehalten mag, auch wenn

66 Dieser Begriff hat hier einen sehr weiten Umfang, indem er nicht nur Widersprüche oder praktischen Widerstreit, sondern auch ästhetische Kontraste und Komplementaritäten einschließt.

67 Ohne diese Spur zu verfolgen, diskutiert dagegen Jean-Luc Nancy jenes Ausgesetztsein in: *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008.

68 P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M. 2006.

69 D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik,* München 1973; H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man sie Anderen zu verdanken hat, bescheiden geworden: In Zeiten, wo einige bereits erwägen, ob man zum Mars und irgendwann in noch weitere Ferne von der Erde emigrieren könnte, sehen sich andere dazu gezwungen, die Einhaltung von Minima anzumahnen, die wie die Menschenrechte bislang nur in einer Minderheit von Staaten halbwegs gewährleistet, normalerweise aber eklatant missachtet werden. Die ständige Verletzung dieser Rechte und noch elementarerer Ansprüche (etwa darauf: überhaupt gesehen und gehört zu werden) lehrt vorerst in anthropologisch-kulturphilosophischer Hinsicht vor allem eines: Menschen sind von Anfang an, selbst vor ihrer Geburt, radikal Anderen ausgesetzt, die sie überhaupt erst zur Welt und zur Sprache kommen lassen müssen. Dabei steht die Lebbarkeit des Lebens eines/r jeden rückhaltlos auf dem Spiel. Jede/r wird selbst herausfinden müssen, ob und inwieweit das Leben mit und unter Anderen im Rahmen der jeweiligen Lebensumstände als lebbar, akzeptabel oder sogar bejahbar gelten kann.[70]

Jede Antwort, die jemand geben wird, kann nur bis auf Weiteres Bestand haben. Denn jede(r) bleibt grundsätzlich den Anderen ausgesetzt und nicht selten ausgeliefert, von Anfang an, bis in den Tod hinein und über den Tod hinaus; und dabei können sich alle Versuche (und deren Resultate), zu einem wirklich lebbaren Leben zu gelangen, nur vorläufig bewähren, da sie grundsätzlich durch nichts davor geschützt sind, wieder zu scheitern oder sich als vergeblich zu erweisen.

Wenn das so ist, muss jede Kulturphilosophie, die nur auf kulturell Hervorgebrachtes, auf archäologische Relikte, auf Monumente, Spuren und Dokumente etc. abstellt, um sich insofern nur mit Dinglichem zu befassen, als verfehlt erscheinen, insofern sie vergisst, dass all das nur auf der brüchigen Basis eines höchst prekären, Anderen ausgesetzten und ausgelieferten Lebens möglich war, möglich ist

70 Zur Frage, was es heißen kann, »I accept« oder »let's swallow it whole« »in an age like our own« vgl. G. Orwell, *Inside the Whale*, in: *Selected Essays*, London 1957, 9–50, hier: 17. Die Antwort lautet: »[that] is to say that you accept concentration camps, rubber truncheons, Hitler, Stalin, bombs, aeroplanes, tinned food, machine guns, [...], gas masks, submarines, spies, provocateurs, press censorship, secret prisons, aspirins«. Bei einem Autor wie Henry Miller führt das nach Orwells Beobachtung zur »preoccupation with indecency and with the dirty-handkerchief side of life« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und möglich bleiben wird, das sich im Hervorgebrachten niemals aufgehoben finden wird.

Nicht auf reflexiven Wegen oder durch unmittelbare Einsicht in ein beständiges, unveränderliches Wesen ›des‹ Menschen, sondern vermittels dieses Ausgesetzt- und Ausgeliefertseins erfahren wir, primär negativ, worauf es kulturell produktivem und seinerseits kulturell formiertem Leben ankommen müsste. Solange dieses mehr oder weniger ungestört ›abläuft‹, hat es überhaupt keinen Grund, sich auf sich selbst zu besinnen. Und falls sich Menschen in ihrer kulturellen Existenz je eines derart ungestörten Lebens erfreut haben sollten, dürfte dieses wie jenes Glück, das laut Hegel in der Geschichte nur leere Blätter füllt, kaum mehr erinnerbar sein.[71] Dagegen verlangt die Negativität mannigfaltiger Störungen, des Misslingenden, aber auch schieren Überflusses sowie des ganz und gar Unverständlichen und schließlich eklatanter Gewalt danach, dass man sich zu all dem eigens verhält; und zwar besonders dann, wenn der Verdacht besteht, man habe es nicht mit zufälligen und vorübergehenden, sondern mit wiederkehrenden oder andauernden, mehr oder weniger systematischen Störungen, Deformationen oder Zerstörungen kulturellen Lebens selbst zu tun. Deren Analyse und Kritik nimmt aporetische Formen an (wie etwa bei Georg Simmel oder in den Anfängen der sogenannten Kritischen Theorie), wenn es sich herausstellt, dass (a) die besagte Negativität *unvermeidlich* mit kulturellem Leben einhergeht, dass (b) sie sich jedes Mal auch *gegen dieses selbst* richtet und (c) dass dies *mit zunehmender Tendenz* geschieht. Treffen alle diese Punkte zu, so ist von einer veritablen *Selbstdestruktivität kulturellen Lebens* auszugehen.

Genau das vermutete Simmel, als er zu dem Ergebnis kam, den Widerstreit von Leben und Form könne keine kulturelle Lebensform wirklich schlichten. Kulturelles Leben produziere unvermeidlich Formen, die es um seine Vitalität zu bringen drohen.[72] In eine ähnliche Richtung zielten Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und George Steiner mit ihrer Diagnose, kulturelles Leben, so wie man es bislang kannte, zeitige eine »barbarische«, re-

71 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 42.

72 G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/M. 1987, 116-147.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gressive Gewalt, die es zugrundezurichten drohe.[73] Und heute weist eine verbreitete Kritik an der global triumphierenden, profitorientierten Ökonomie in eine ähnliche Richtung: Wird sie, nachdem sie sich aus ihrer anfänglichen politischen Einhegung befreit hat, nicht resozialisiert, wie es vor allem seit Karl Polanyi immer wieder gefordert wird[74], so droht sie ihre eigenen Grundlagen und damit sich selbst zu zerstören.

Ob diese Diagnosen im Ganzen oder auch nur in Teilen zutreffen, möchte ich hier nicht beurteilen. Worauf es an dieser Stelle vielmehr ankommt, ist, dass kulturelles Leben jedes Mal als gegen sich selbst gerichtet beschrieben wird, ob im Ganzen oder in Teilen und ob mit fataler Konsequenz oder nicht absolut unvermeidlich, bleibe dahingestellt. Wenn dieses *in the long run* selbstdestruktive Gegen-sich-selbst-gerichtet-sein aber kein durch Kulturkritiker bloß konstruiertes ist, sondern kulturellem Leben selbst innewohnt, folgt daraus, dass letzteres im Grunde unumgänglich mit der Herausforderung konfrontiert ist, sich kritisch zu sich selbst zu verhalten. Über die mal kulturimmanent, mal kulturtranszendent aufgefassten Orte, Spielräume und Maßstäbe der Kritik haben Kritiker seit Jahrzehnten immer wieder gestritten – mit zunehmend formalistischer Tendenz, da sich offenbar nur noch wenige von ihnen zutrauen, allgemein, mit philosophischen Gründen allein, anzugeben, was denn für ein gutes, produktives, möglicherweise *nicht* unbedingt selbstdestruktives kulturelles Leben ›inhaltlich‹ erforderlich zu halten ist. Wie sollte man das auch angeben können angesichts der überwältigenden kulturellen Produktivität, mit der wir realiter konfrontiert

73 Berühmt ist die Benjamin'sche These: »Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.« W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 251-263, hier: 254. Die Barbarei lässt sich aber längst nicht mehr auf ›Barbaren‹ abschieben und ihnen exklusiv zuschreiben, auch wenn es stimmen sollte, was Constantine Cavafy in einem berühmten Gedicht schrieb: »Night has fallen / and the barbarians have not come. / And some who have just returned from the border say / There are no barbarians any longer.« www.poetryfoundation.org/poems/51294/waiting-for-the-barbarians. T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. 1975, 20 ff.; Steiner, *In Blaubarts Burg*, 17.

74 K. Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944], Frankfurt/M. 1978; *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 149 ff., 156, 218; S. Lessenich, *Theorien des Sozialstaats zur Einführung*, Hamburg 2012, 146 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind? Muss es nicht als gänzlich aussichtslos erscheinen – und wäre es nicht eine gefährliche Anmaßung zudem –, dieser Produktivität im Ganzen mit normativen Maßstäben zu Leibe rücken zu wollen, um ihr *von vornherein* eine richtige bzw. normale Richtung zu weisen?

Anders könnte es sich indessen verhalten, wenn man Maßstäbe der Kritik nicht im Sinne einer versuchten umfassenden Normalisierung kulturellen Lebens ins Spiel bringt, die es zugleich um seine kreativen und liberalen Spielräume zu bringen droht[75] und deshalb unweigerlich politischen Streit hervorrufen wird, sondern wenn man sie darauf bezieht, wie kulturelle Lebensformen eingerichtet werden müssten, um wenigstens Verhaltensspielräume offen zu lassen, in denen eine gewisse Aussicht darauf besteht, dass jene Selbstdestruktivität kulturellen Lebens nicht mit fataler Konsequenz in dessen völlige Zerstörung münden muss. In der Erforschung solcher Spielräume kann es nicht darum gehen, *jeglicher* (konkret ohnehin kaum antizipierbaren) Selbstdestruktivität kulturellen Lebens zuvorkommen zu wollen; vielmehr nur darum, durch immer neue kritische Selbstkorrektur kulturellen Lebens wenigstens dessen absehbar tödliche und schlimmste Konsequenzen abzuwenden, die sich in der Zerstörung, Verwundung und Verletzung menschlichen (aber nicht *nur* menschlichen) Lebens zeigen. In diesem Sinne öffnet sich kulturphilosophisches Fragen für eine elementare moralische Dimension, ohne deren Berücksichtigung es sich letztlich allen auf Gewalt beruhenden oder Gewalt nach sich ziehenden Hervorbringungen kulturellen Lebens gegenüber indifferent, verächtlich, zynisch oder defätistisch verhalten müsste. Zweifellos könnte es in nicht-moralischer Art und Weise bewerten, was Menschen produziert haben und weiterhin produzieren werden – von Fortschritten der Physik subatomarer Phänomene und der Biotechnologie über musikalische und architektonische Meisterleistungen, militärische *Stealth*-Techniken und an Zauberei grenzende Fortschritte der digitalen Medien bis hin zu neuesten Erkenntnissen extraterrestrischer Kosmologie. Aber es hätte in moralischer Hinsicht nichts zu sagen zu dem ›Preis‹,

75 Vgl. den in der Form eines erotischen Romans vorgebrachten energischen Einspruch gegen eine kulturelle Normalisierung, die im Grunde negiere, dass jeder »ein Fall für sich« ist, dessen Sensibilität nur auf feige Weise hinter einer fadenscheinigen Legalität zu verstecken sei, bei M. Vargas Llosa, *Die geheimen Aufzeichnungen des Don Rigoberto*, Frankfurt/M. 1997, 102, 202 f., 258, 265, 409.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um den diese ›Fortschritte‹ ›erkauft‹ werden, zu den sog. Schattenseiten der Globalisierung, zum fortdauernden Elend weltweiten Hungers und der weiterhin ungebremsten Zerstörung ökologischer Lebensgrundlagen von Millionen, die vor ihr die Flucht ergreifen müssen, etc. Es würde all das allenfalls als mehr oder weniger vermeidbare oder auch unvermeidliche ›Produktionskosten‹ kulturellen Lebens verbuchen, dessen Produktivität anders scheinbar nicht zu haben ist. Sollte man diese Produktivität beanstanden müssen oder gar verwerflich finden, weil sie Anderen Unzumutbares zumutet, so wäre es jedoch vorbei mit der Indifferenz einer Kulturphilosophie, deren Vertreter sich nicht selten wie Besucher einer Weltausstellung ausnehmen, die ein bloß betrachtendes, ästhetisches Verhältnis zu allem haben, was ihnen vor Augen geführt wird – unter der impliziten Prämisse, dass sie nicht selbst in das Ausgestellte verstrickt sind, dass sie sich insofern jederzeit von ihm distanzieren können und dass ihnen Unzumutbares weder auf Seiten des Beobachteten noch in ihrer eigenen Wahrnehmung derart begegnet, dass es ihre Indifferenz allem Produzieren und allem Produzierten gegenüber durchkreuzen oder sogar unmöglich machen müsste.

In diesem Sinne ist Kulturphilosophie bislang über weite Strecken eine moralisch indifferente Angelegenheit, die angesichts ihrer Gegenstände keine Spuren der Negativität von Unzumutbarem und Unannehmbarem verrät. Kultur, das ist für sie im Vergleich zu allem, was von Natur aus da ist, Inbegriff des ›Interessanten‹, das in seiner empirischen Vielfältigkeit immer neues Staunen oder bloße Verblüffung auslösen mag über das, was Menschen hervorgebracht haben und weiterhin hervorbringen werden, solange ihnen dafür nicht die materiellen Mittel (angefangen bei Seltenen Erden) ausgehen. ›Interessant‹ aber ist alles im Allgemeinen und nichts im Besonderen. Eine Kulturphilosophie, die ihrerseits allenfalls in diesem Sinne ›interessant‹ ist, bewahrt nichts davor, ins schlechthin Gleichgültige abzustürzen. Hegel würde genau diesen dialektischen Schluss vermutlich für absolut unvermeidlich halten: das nur ›Interessante‹ und das schlechthin Uninteressante sind dasselbe – der große Firlefanz, welcher der Rede nicht wert ist.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Responsivität und kulturelle *enérgeia*. Ernst Cassirer und das Inhumane

Cassirer sucht einer derartigen Auflösung des Kulturbegriffs in Kontingenz, Arbitrarität und schließlich im beliebig Interessanten bzw. Uninteressanten dadurch zu begegnen, dass er die vielfach kolportierte und bis heute unüberprüft von anderen übernommene anthropologische Leitfrage ›Was ist der Mensch?‹ von Anfang an im Rückblick auf das sokratische Fragen unterläuft. Schon in diesem Fragen habe sich nämlich gezeigt, »[that] we cannot discover the nature of man in the same way that we can detect the nature of physical things«. Im Gegensatz zur Beschreibung und Erkenntnis von dinglich Vorhandenem »it is only in our immediate intercourse with human beings that we have insight into the character of man. We must actually confront him squarely face to face, in order to understand him.« *Im Verhältnis zum anderen Menschen* zeige sich: »truth is by nature the offspring of dialectic thought. It cannot be gained, therefore, except through a constant cooperation of the subjects in mutual interrogation and reply. It is not therefore like an empirical object; it must be understood as the outgrowth of a social act« (EM, 20).[76] Als *animal symbolicum* mag jede(r) Einzelne von Geburt an Sprache und Vernunft als Potenzial ›mitbringen‹, als *enérgeia* kultureller Produktivität aber kommt beides nur unter der Voraussetzung responsiver Verhältnisse zu Anderen zum Tragen. Und »responsive to others [...] man becomes responsible« (EM, 6). Genauer: nicht ›der Mensch‹, sondern ein Singulärer wird angesichts des Anderen überhaupt erst zu einem responsiv Verantwortlichen – und nur unter diesem ethischen Vorzeichen auch zu einem kulturell möglicherweise produktiven Subjekt. Allerdings ist das Ethische »never given« (EM, 85). Im Gegenteil: befolgt die Kulturanthropologie nach wie vor die alte Devise, der zufolge es ihr um menschliche Selbsterkenntnis gehen sollte, muss sie es hinnehmen, mitsamt des Ethischen nunmehr auf die geschichtliche Erfahrung verwiesen zu werden. »To know yourself«, zitiert Cassirer Auguste Comte, »know history« (EM, 88, 241).

76 Nur *en passant* ist hier die Rückfrage an Cassirer zu stellen, ob an der zitierten Stelle statt von dialektischem nicht besser von dialogischem Denken auszugehen wäre. Die Dynamik von »mutual interrogation and reply« muss dialogische, aber keineswegs klassisch-dialektische Formen annehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geschichtliche Erfahrung nährt aber radikale Zweifel an dem von Cassirer unterstellten engen Zusammenhang zwischen dem responsiven Verhältnis zum Anderen einerseits und der *enérgeia* kultureller Produktivität andererseits. Kann sich letztere nicht weitgehend von jeglicher verantwortlichen Beziehung zum Anderen lösen? Ist es plausibel, die Ethik responsiver Verantwortlichkeit als Grundlage jeglichen kulturellen Lebens aufzufassen? Sollte die abgegriffene Rede von ›menschlicher Kultur‹ etwa *unabdingbar beides* meinen, wenn sie auf ein Subjekt namens Mensch bezogen wird?[77] Und ist es *so* zu verstehen, dass Cassirer in seiner Auseinandersetzung mit Comte schreibt: »If we refer to this subject by the term ›humanity,‹ then we must affirm that humanity is not to be explained by man, but man by humanity« (ebd.) – d.h. ethisch? Lehrt geschichtliche Erfahrung, der Cassirer einen so großen Stellenwert einräumt, nicht viel mehr über die Unmenschlichkeit menschlicher Gewaltverhältnisse? Und entsprang nicht *erst Einsprüchen gegen sie* die ›Idee‹ der Humanität als Antwort auf die Negativität dessen, was ethisch als ›unmenschlich‹ gebrandmarkt wurde[78] – bis hin zu dem radikalen Vorwurf, letzteres entspringe ebenfalls sogenannter Humanität?[79]

Wenn das zutrifft, so bezeichnet diese Idee kein Privileg der menschlichen Gattung, kein Vorrecht und keine spezielle Eigenschaft, die sich deren Angehörige zugutehalten dürften. Sie entspringt vielmehr dem Einspruch gegen eine an den Grenzen menschlicher Sprachlichkeit bezeugte Unmenschlichkeit, die all das radikal in Frage stellt.[80] Insofern erzwingt sie eine Pluralisierung des

77 Vgl. Institut für Sozialforschung (Hg.), *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen,* Frankfurt/M. 1983, 87 f.; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, 199-202.

78 Vgl. S. van der Walt, C. Menke (Hg.), *Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts,* Frankfurt/M. 2007. Schon Maurice Blanchot warnte aber in diesem Zusammenhang vor einem »vornehmen« Ton in einem »unhaltbaren Diskurs […], der – wie könnte man es bestreiten? – abstoßender ist als alle nihilistischen Dummheiten«, in: *L'Athéisme et l'écriture*, in: *La Nouvelle Revue Française 179* (1967), 820 f.; vgl. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 86.

79 So ließe sich gewiss Zygmunt Bauman verstehen: *Modernity and the Holocaust*, Ithaka 1991.

80 S. Knopp, S. Schulze, A. Eusterschulte (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016; M. Däumer, A. Kalisky, H. Schlie

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschlichen, das man angesichts des Inhumanen nicht von vornherein jedem Angehörigen der Gattung in gleicher Weise zuschreiben kann. Statt mit der auf Terenz zurückgehenden Formulierung zu behaupten, uns »ist nichts Menschliches fremd«[81], müssen wir, ›menschlich‹ gesprochen, zugeben, dass uns gerade das Menschliche fremd ist, insofern wir nicht wissen, ob es eine universale Grundlage hat, ob jede(r) an ihm teilhaftig ist, ob man sich darauf verlassen dürfte, dass es sich alle Mal als solches auch zeigt, und ob es in ›menschlicher‹ Kultur genau darum auch gehen muss (als deren Worumwillen). Nichts ist im Gegenteil weniger gewiss als gerade dies, so dass sich angesichts des Inhumanen der Schluss aufdrängt: wir sind diejenigen, die nichts miteinander gemeinsam haben – schon gar nicht eine unverbrüchliche ethische Grundlage kulturellen Lebens der menschlichen Gattung.[82] Gerade das verbindet uns – im Gegensatz zu Tieren, die nicht einmal diese Frage nach dem Gemeinsamen, dem doppelsinnig Geteilten oder sie Verbindenden aufwerfen können. ›Wir‹ aber können diese Frage nicht einfach ›positiv‹ beantworten, so als mache ›uns‹, *jede(n)* ›von uns‹, das Humane (einschließlich jener Inhumanität, die ihm möglicherweise selbst innewohnt) aus und gerade das erlaube es, von einer ›menschlichen‹ Gattung nicht nur im deskriptiven und biologischen Sinne des Wortes zu sprechen und es womöglich als eine Art Auszeichnung oder Vorrecht für sich in Anspruch zu nehmen.

Humane Soziabilität, schreibt Cassirer, ist kein »privilege of man [- who] cannot find himself – save through the medium of social life« (EM, 223). Im Medium des Sozialen aber erfahren wir eine radikale Heterogenität aller Kultur (EM, 222), deren Dissonanz möglicherweise nicht mehr ins herakliteische Bild einer harmonischen gegenstrebigen Fügung alles Widerstreitenden, Heterogenen und Dissonanten passt, auf das sich Cassirer selbst jedoch beruft (EM, 228). Ob sich dieses Bild auch heute noch bewährt, kann sich erst entscheiden, wenn man die *enérgeia* menschlicher Spra-

(Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

81 M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29.

82 J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien ^{3}2006; M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 43; Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, 34, 147.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che dem ›Test‹ ausgesetzt hat, ob sie auch dem Schlimmsten, dem Grausamsten und dem Äußersten ›zur Sprache verhilft‹, an dem man negativistisch gleichsam Maß nehmen müsste, wenn man den Anspruch erheben wollte, all dies als ›Heterogenes‹ gleichsam unter dem Dach eines Kulturbegriffs unterzubringen, der alles umfasst, was Menschen getan, einander angetan, hervorgebracht und zerstört haben. Das Schlimmste, das Grausamste und das Äußerste sind in diesen Hinsichten das Gleiche, suggerierte schon Bartolomé de Las Casas[83] – mit radikalem Zweifel daran allerdings, ob sich all dies überhaupt sagen, beschreiben und auf den Begriff bringen lässt. Seitdem lässt sich (wie auch bei Michel de Montaigne, auf den Cassirer sich bezieht; EM, 14) im Grunde kein Kulturbegriff mehr verteidigen, der nicht (a) der hyperbolischen Zeitigung des Schlimmsten durch kulturelle Wesen, die ihr Unwesen treiben, Rechnung trägt; und zwar so, (b) dass auf diese Weise der ethische Sinn kulturellen Lebens, das nicht einmal das Schlimmste verlässlich ausschließt, radikal in Frage gestellt wird; zumal (c) im Verhältnis zu Anderen, die sich niemals gleichgültig mit dem Inhumanen arrangieren können und (d) ihrerseits nach einem Kulturbegriff verlangen, der sich dazu nicht indifferent verhält, obgleich (e) ebenfalls radikal in Frage steht, ob sich das Schlimmste überhaupt ›sagen‹ und zum Ausdruck bringen lässt; und zwar so (f), dass es für künftiges kulturelles Leben wenigstens negativ orientierungswirksam werden könnte.

7. Wieder menschlich werden – durch reine ›Ontologie‹?

Nur dem ersten Anschein nach schreibt sich Martin Heidegger in die gleiche, schon in der frühen Neuzeit sich abzeichnende Grundkonstellation moderner Kulturphilosophie ein wie Ernst Cassirer in seinem *Essay on Man*, wenn er im an Jean Beaufret gerichteten Brief *Über den »Humanismus«* feststellt, es gehe gegenwärtig – in Jahre 1947, heißt das konkret – darum, »daß der Mensch (homo) wieder menschlich (humanus) werde«.[84] Doch dabei versäumt es

83 B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981.

84 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«,* Bern ^{2}1954, 61 (=PL).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heidegger, anzugeben, warum, wo und inwiefern ›der Mensch‹ *nicht mehr ›menschlich‹ gewesen* sei, so dass es nun darum gehen müsse, dass er *»wieder« menschlich* werde.[85] So wird eine bereits eingetretene, aber nicht eigens zur Sprache gebrachte Unmenschlichkeit unterstellt, gegen die es sich zu wenden gelte.[86] Warum aber? Und wird nicht eine Rückbesinnung oder Rückkehr zu einer vorherigen Menschlichkeit nahegelegt? Nur dem ersten Anschein nach. Denn auf Heideggers weiteren Denkwegen sollte ›der Mensch‹ schließlich ganz und gar von ›seinem‹ Hineingehaltensein in das Sein her gedacht werden, nicht von einem Wer- oder Was-sein, von einer Essenz oder Existenz à la Jean-Paul Sartre her oder von einem Personsein her, auf das christliche Existenzialisten nach 1945 alle Hoffnung setzen wollten.[87]

Mitnichten ging es Heidegger dabei darum, sich auf eine bereits bekannte Menschlichkeit zurückzubesinnen. Vielmehr gedachte er, selbst die führende Rolle als Wegweiser in ein künftiges Geschick des Menschen zu übernehmen, der erst im Andenken an das Sein zu sich fände (PL, 81). So sollte die beklagte »Seinsverlassenheit« kuriert werden können, die der Autor des Humanismusbriefes für die gegenwärtige »Heimatlosigkeit« verantwortlich macht – womit allerdings auf eine Erfahrung angespielt wird, die Millionen Flüchtlinge seinerzeit aus ganz anderen Gründen zu kennen glaubten. Jene Verlassenheit und diese Heimatlosigkeit führt Heidegger nicht etwa

85 Wie Cassirer, der im April des Jahres 1945 verstarb, diese Frage aufgefasst hätte, muss hier offen bleiben, zumal seine wichtigste gewaltkritische Schrift, *The Myth of the State* (New Haven, London 1946), erst posthum erschienen ist und der Autor keine Chance mehr hatte, die erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nach und nach zu Bewusstsein kommenden Gewaltverhältnisse seiner Zeit umfassend zu realisieren.

86 Vgl. M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* [1935], in: *Gesammelte Schriften, Bd. 3, Schriften 1931-1936*, Frankfurt/M. 1988, 259; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018*, Wiesbaden 2019, 129–156.

87 J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris 1996; P. Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne,* in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67; *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92; G. Marcel, *Die Erniedrigung des Menschen*, Frankfurt/M. 1957; H. Duméry, *Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Freiburg, München 1959.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf zurück, dass sie von Anderen im Stich gelassen und verraten wurden (PL, 86) – angefangen bei den eigenen Mitbürgern – und dass ihnen infolgedessen jegliche Nachbarschaft abging, auf die sie sich hätten verlassen können.[88] Vielmehr glaubt er an eine vergessene Nachbarschaft zum Sein erinnern zu sollen, in der es in keiner Weise darum geht, sich als Nachbar oder Nächster des Anderen zu erweisen. »Der Mensch ist der Nachbar des Seins«, nicht des Anderen (PL, 90 f.). Die Sprache aber fungiert als »Haus des Seins«, dessen Nachbar der Mensch sein soll. Als ein solcher Nachbar, der kein Nächster ist, mag ›der‹ Mensch dieses Haus bewohnen und die Wahrheit genießen, die ihm dort ontologisch »gewährt« wird (PL, 79 f.). Aber auch das lässt sich nicht ›sozial‹ deuten, etwa so, dass Einer dem Anderen – »frightened by the inhospitable strangeness of the world«[89] – gastlich Einlass und Aufenthalt gewährt, um auf diese Weise Wahrheit erfahrbar zu machen.

Trotz rigoroser Ablehnung jeglicher ›anthropologischen‹ Missdeutung jenes Hauses spricht Heidegger immerfort vom Menschen; und zwar mit bestimmtem Artikel und in der Einzahl, nicht von Menschen in ihrer Pluralität, die von Anderen einen Ort und Raum eingeräumt bekommen müssen, um auch nur überleben zu können. Von der Verlassenheit und Heimatlosigkeit aus sucht und findet Heidegger keinen Weg zu einer Gastlichkeit, die man *einander* gewähren könnte, sondern nur zu einem ontologischen Anti-Humanismus, der alles Seiende, darunter Menschen, dem Sein angehören lässt und ihm indifferent überantwortet. Dabei verwahrt er sich gegen den Vorwurf, seine Wendung gegen den Humanismus könne nur auf eine »Bejahung der Unmenschlichkeit« hinauslaufen (PL, 95), mit dem Hinweis, der Mensch sei nun einmal »ek-sistent« in der Offenheit des Seins, »welches Offene das ›Zwischen‹ lichtet, innerhalb dessen eine ›Beziehung‹ vom Subjekt zum Objekt ›sein‹ kann« (PL, 101). So meint Heidegger nur festzustellen, was unleugbar ontologisch der Fall sei und anerkannt werden müsse, wenn man einmal das übliche Subjekt-Objekt-Denken hinter sich lasse: Wir existieren nur dank jener Offenheit, die wir niemals uns selbst

88 Man sprach in diesem Sinne mit Recht von einem Bürgerverrat; vgl. E.-W. Böckenförde, *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt/M. 1999, 99, 276 ff.

89 Wie sich Aldous Huxley ausdrückt, der hier freilich nur die Natur, nicht durch Menschen zu verantwortende Gewaltverhältnisse im Blick hat; A. Huxley, *Wordsworth in the Tropics*, in: *Collected Essays*, New York 1960, 1-10, hier: 5.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder irgendeinem Seienden, das sich uns öffnet oder dem wir uns öffnen, zu verdanken haben.

Diese Offenheit des Seins soll allen Subjekt-Objekt-Bezügen vorausliegen und sie überhaupt erst ermöglichen. In dieser Perspektive wird nun jede Hinwendung zum Nächsten, wenn damit nicht das Sein als das Nächste, sondern der Andere gemeint sein soll, sofort des Subjektivismus verdächtig. Wie es scheint, kann man diesem nur absagen, wenn die *humanitas* des *homo humanus* vom un-menschlichen Sein her gedacht wird, wo noch kein Selbst und kein Anderer auftritt (PL, 103 f.). Als ›un-menschlich‹ erweist sich das Sein nicht etwa im Sinne einer Privation der Menschlichkeit, die ihm fehlen würde, sondern im Sinne der Abwesenheit alles Menschlichen, das überhaupt nur in Erscheinung treten kann, wo es bereits Spielräume des Erscheinens und des Sichereignens gibt, die man dem Sein zu verdanken hat. Diese Spielräume aber lassen sich nicht als ursprünglich moralische oder ethische deuten. Heidegger schreibt dem Menschen denn auch keine Ethik zu, sondern weist ihm lediglich ein Ethos im Sinne seiner Beheimatung im Sein an. Im Sein habe er seinen ihm gemäßen Aufenthalt (*ἔθος*; PL, 106, 109). Dieser erweist sich aber in menschlicher Hinsicht als zutiefst zweideutig und ambivalent, so dass es als radikal fraglich erscheint, ob es etwa als den Menschen angemessen, ihnen entsprechend oder gar gut gelten kann, dem Sein überantwortet zu sein. Zeigen wird sich, was das bedeutet, stets nur in einer Geschichtlichkeit, von der der Heidegger-Schüler Eugen Fink lapidar sagt, es werde »immer menschlich zugehen« in ihr, »und das heißt eben auch immer ›un-menschlich‹«.[90]

So gesehen folgt aus dem a-humanen Sein in menschlicher Hinsicht eben *nichts*. Wir wissen vorerst nur, dass der Mensch bzw. die Menschen dem Sein überantwortet sind, das alle Subjekt-Objekt-Beziehungen unterläuft. Sie erweisen sich als ontologisch »soziiert«, wie es Jean-Luc Nancy ausdrückt;[91] aber darin unterscheiden sich Menschen zunächst nicht von Steinen, von kosmischen Körpern und selbst vom Sternenstaub, aus dem sie selbst bestehen (SM, 318). Alles ko-existiert, derart soziiert, mit allem anderem; jedoch

90 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195 [=TG].
91 J.-L. Nancy, *singulär plural sein,* Zürich 2012, 68.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur so, dass alles allem anderem irgendwie exponiert ist.[92] Ob und inwiefern es darauf ankommt, *wie* eins dem anderen bzw. Einer dem Anderen ausgesetzt ist oder *sich aussetzt*, ist einer a-humanen Ontologie schlechterdings nicht zu entnehmen, die uns lehren sollte, wie es überhaupt zu ›Unterschieden‹ kommt, wie Unterschiedliches sich von beliebigem anderem abhebt und dabei in einen ontologischen »Streit« gerät[93], der alles zur Auseinandersetzung mit allem anderem zwingt, so dass nur manches – auf Kosten von anderem – in Erscheinung treten kann.[94] Was Eugen Fink in diesem Sinne als »Wesen der ontologischen Erfahrung« herausgearbeitet hat, erweist sich so als ein ganz und gar neutrales, indifferentes Denken des Ursprungs des Verschiedenen, das schließlich so weit geht, eine generelle »Abweisung der Bezogenheit auf den Menschen« ontologisch zu affirmieren (SM, 298[95]). Dabei verfährt dieses Denken methodisch allerdings so, dass es von Unterschieden, auf die es gewöhnlich in menschlicher Hinsicht ankommt – wenn es nicht gleichgültig ist, wie wir einander ausgesetzt sind –, zunächst *absehen muss*, um erst dadurch überhaupt zu einer a-humanen Ontologie vorzustoßen.

Eine direkte Ontologie[96] *des A-Humanen ist so gesehen nicht möglich*. Die ontologische Erfahrung des Ausgesetztseins, die letztlich in die Neutralität jener eigentümlich a-sozialen Soziation mündet, machen nur Menschen, für die es immer schon einen Unterschied gemacht haben muss, *wie* sie anderem und Anderen ausgesetzt sind. Davon ist erst in einem zweiten Schritt methodisch abzusehen (NP, 92), um dann den Menschen selbst als der Neutralität des Seins überantwortet zu verstehen. Genau dabei gerät allerdings aus dem Blick, dass es Menschen sind, für die Unterschiede einen Unterschied machen, indem sie letzteren hervorheben und im Un-

92 »Nichts ist, alles koexistiert«, heißt es schon bei F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006, 416.

93 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977, 210, 217 [=SM].

94 E. Fink, *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart ^{3}1973 [=NP].

95 Schließlich geht Fink auf den Spuren Heraklits und Nietzsches so weit, uns ein ontologisches Ja-Sagen »noch zum Furchtbaren und Schrecklichen, zu Tod und Untergang« (NP, 17) nahezulegen.

96 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 233. Fink spricht in *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, München 1979, 449, schließlich selbst von einem unentrinnbar zirkulären Verhältnis zwischen Ontologie und Anthropologie.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terschied zu anderen Unterschieden in dieser oder jener Hinsicht als ›relevant‹ markieren. Sie allein heben gewisse Unterschiede aus der unübersehbaren Vielzahl anderer Unterschiede heraus, auf die es (ihnen) nicht oder weniger ankommt oder von denen sie glauben, dass es ihnen auf sie ankommen müsse. Mit anderen Worten: in der a-humanen Ontologie gibt es nur Unterschiede, auf die es *nicht* (bzw. infolge jenes Absehens von ihnen *nicht mehr*) speziell in menschlicher Hinsicht ankommt. Diese Ontologie der Differenz erweist sich insofern ihrerseits als *indifferent* bzw. *indifferenziert*. Und es fragt sich, wie es je gelingen soll, nicht-indifferente Differenz wieder in einem Sein bzw. Seinsverständnis zur Geltung zu bringen, das ursprünglich weder den Menschen noch auch die Menschen in ihrer Pluralität kennt. Darauf hatte Heidegger doch immer insistiert: die Ontologie ist keine Anthropologie; und der Mensch ist zunächst lediglich ein ontisches Vorkommnis, dem allenfalls zuzutrauen ist, ein gewisses Seinsverständnis zu haben – unter der kardinalen Voraussetzung, dass der ontologisch-ontischen Differenz Rechnung getragen wird, die besagt, dass das Sein kein Seiendes ist und dass es als Nicht-Ontisches allem Seienden vorausliegt.

Einmal in der Nacht der ontologischen Sphäre angekommen, wo alle ontischen Unterscheidungen in völliger Indifferenz des Differenten zu verschwimmen scheinen, kann man nicht mehr angeben, auf welche Unterschiede es (in welcher Hinsicht) ankommt bzw. ankommen sollte.[97] Gewiss: wir sind dem Sein überantwortet; aber

97 Mit Gilles Deleuze, der allerdings von einer ganz anderen, nämlich spinozistischen Ontologie ausgeht, könnte man sagen: in der Indifferenz des Differenten kann es sich nur um »das man reiner Ereignisse« handeln, »in dem *es stirbt* wie *es regnet*«. J.-L. Nancy, R. Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Berlin 2008, 11. Man (!) erkennt so deutlich, wie die Differenz, die darin liegen kann, *wer wie für wen* stirbt, nivelliert wird in der Ontologie eines anonymen Geschehens. So lässt sich aber eine ›menschliche‹ Sterblichkeit nicht denken, in der jeder Tod ein »erster Skandal« (ohne Gattung) ist, wie Levinas mit Bezug auf Fink sagt; vgl. J.-L. Nancy, *Wer hat Angst vor Gemeinschaft?*, Berlin 2009, 101; E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 101. Aber ist es so, ›objektiv‹, oder lässt sich eine darin liegende Verbundenheit der Menschen trotz aller Gewalt, die sie einander antun, nur bezeugen, wie Nancy an anderer Stelle selbst nahelegt? Vgl. J.-L. Nancy, *Der Sinn des Politischen*, in: W. Pircher (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt,* Wien 1999, 119–140, hier: 132.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir sind ihm nicht in indifferenter Art und Weise ausgeliefert.[98] Die trans-ontologische Erfahrung liegt genau darin, dass Menschen fragen, sich fragen und sich fragen lassen müssen, auf welche Unterschiede es im Unterschied zu anderen ankommt, d.h. dass sie sich niemals indifferent zu allen möglichen Unterschieden verhalten. Für sie machen gewisse Unterschiede einen entscheidenden Unterschied – wobei allerdings nirgends definitiv festgelegt zu sein scheint, welche; d.h. sie begegnen ihnen niemals vollkommen gleichgültig, um das Mindeste zu sagen.[99] Das schließt nachträgliche Vergleichgültigungen nicht aus, wohl aber, dass man sich indifferent damit abfinden könnte, dass es in der Geschichte immer menschlich und unmenschlich zugegangen ist und weiterhin zugehen wird – in einer Welt, »die uns birgt und aussetzt«, wie es in Finks Nietzsche-Buch heißt (NP, 182).[100]

In dieser Zweideutigkeit und Ambivalenz soll sich die Welt gleichwohl als Heimat des Denkens und als Ziel einer Heim-Suchung erweisen können, die den »Heim-Weg ins Wesen« zu finden verspricht (SM, 96 f.). Diese Aussicht eröffnet eine de-zentrierte Kosmologie (SM, 233, 241), in der sich der Mensch nur noch als privilegierter Ort des Seinsverstehens erweist, in dem es aber nicht *um ihn* oder um irgendeinen Anderen geht (SM, 251). »Wie verschieden jeweils die Dinge sein mögen, etwa ein Feldstein und ein Düsenjäger, ein Hund und ein Bankpräsident, ein Kind und der Sirius, all dergleichen kommt in einem überein: im Wirklichsein [-] geeint durch eine Gemeinsamkeit, aus der sie nie herausfallen können.« In der Einheit dieser Gemeinsamkeit des Wirklichseins »ist alles im

98 E. Fink, *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«,* Frankfurt/M. 1977, 11, 103.

99 Vgl. J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1992, 28 f. (zu einer anderen Auffassung von Indifferenz und Gleichgültigkeit).

100 Fraglich ist allerdings, ob man sich mit diesem ›ontologischen‹ Befund je wird indifferent abfinden können; vgl. J.-L. Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987, 27, zu »Appellen« an den Sinn des Menschen, wenn auch ohne Überzeugungskraft, »in der am wenigsten menschlichen aller möglichen Welten«, die wir gegenwärtig bewohnen. »Vieles ist die Erde, nur kein Hort der Menschlichkeit«, schrieb Nancy schon früher (in *singulär plural sein*, 10), verwahrte sich dabei allerdings dagegen, aufgrund bloßen »Mitgefühls« darüber »in Rührung« zu geraten, und sprach von »Erschütterung durch brutale Kontiguität« (ebd., 11). Wer oder was aber empfindet diese ›Brutalität‹ als etwas offenbar Negatives, Nicht-sein-sollendes?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

voraus schon geeint und versammelt, in eine umspannende Fuge verfügt« (SM, 213). So wird eine ontologische ›Verfügung‹ ins Sein beschrieben, die niemand je angeordnet hat, die vielmehr aus einem unaufhörlichen Geschehen von Lichtung und Verbergung dessen, was in Erscheinung treten kann, ganz von selbst entspringen soll. In diesem Geschehen fügt sich alles zusammen – und in diesem Sinne müssten sich auch alle dem Sein fügen, sind sie ihm doch ohnehin *nolens volens,* rückhalt- und restlos, wie es scheint, ausgesetzt. Selbst dieser Gedanke erscheint Fink schließlich noch als allzu anthropomorph und ontisch belastet. Geht man so nicht immer noch von Seiendem aus, das *anderem* ausgesetzt ist? Kann man so das Ausgesetztsein bzw. *die Aussetzung selbst* denken, die uns immer schon zuvorgekommen ist? »Am Ende müssen wir vielleicht einmal versuchen, nicht das Sein von den seienden Dingen, sondern umgekehrt die endlichen Einzeldinge von dem Kampf von Licht und Nacht des Seins aus zu denken« (SM, 303). Das wäre dann eine ›direkte‹ Ontologie.[101]

Ein solches Unterfangen ist aber von vornherein schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil es nicht umhin kann, sich von Anfang an eines normalen, auch in einer ›reinen‹ Ontologie nicht zu überwindenden Idioms zu bedienen, in dem Worte wie Aussetzung, Wirklichsein, Fügung usw. ihre Bedeutungen haben, wenn auch zunächst ›ontisch beschränkte‹ bzw. vorbelastete, unzureichende und vielfach irreführende, und weil es diese Bedeutungen nie ganz hinter sich lassen kann, um sie ›rein ontologisch‹ neu zu fassen.[102] Infolgedessen wird man, mittels kohärenter Deformation und semantischer Innovation dieser Bedeutungen über den normalen Sprachgebrauch gleichsam hinaussehend, allenfalls zu einer indirekten Ontologie gelangen.

101 Die das »Sein ohne das Seiende zu denken« versucht; M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens,* Tübingen 1969, 2.

102 Man vergleiche etwa, wie Heidegger der Rede vom Wohnen im Sein einen ganz neuen, rein ontologischen Sinn zu geben versucht, wenn er feststellt: »Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ›Haus‹ auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ›Haus‹ und ›wohnen‹ sind« (PL, 112). Dieser Tag ist noch nicht gekommen; und er wird wohl auch nie kommen. Vgl. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen,* München 1956, 186 f., 343.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Ausgesetzt und ausgeliefert. Ontologie und ethische Kultur der Gastlichkeit

Was die Aussetzung bzw. das Ausgesetztsein anbetrifft, so kennen wir beides normalsprachlich nur als (a) *ausgesetztwerden* und (b) als *sich jemandem* oder (c) *einander sich aussetzen*. Im ersten Fall ist jemand, etwa ein Neugeborenes, Objekt der Aussetzung, wird sich hilflos selbst überlassen und fällt dem möglicherweise zum Opfer. Etwas von solcher unmittelbar lebensbedrohlichen Aussetzung klingt auch in Erfahrungen des Verstoßenwerdens, der Flucht und des Exils an, die darauf hinauslaufen, in Einsamkeit und Verlassenheit einen sozialen Tod zu erleiden. Im zweiten und dritten Fall hat die Aussetzung den Charakter der einseitigen oder wechselseitigen *Auslieferung an Andere*, insbesondere an ihr Gewaltpotenzial – selbst dann, wenn man sich zunächst nur den Blicken Anderer (und nicht schon ihrer ganzen Verletzungsmächtigkeit) aussetzt. Von beiden, eminent sozialen, Bedeutungen sieht aber eine Ontologie ab, die Menschen wie Dinge und schlechterdings alles Mögliche als ›ins Sein verfügt‹ beschreibt, wo ein unaufhörlicher ›Streit‹ um das Erscheinenkönnen herrscht, das jedes Mal gleichsam um den Preis der Verbergung von anderem ›erkauft‹ wird. Liegt darin der ontologisch radikalste Unterschied, so muss man doch sagen, dass er menschlich keinen Unterschied macht.

Stimmt es denn, dass wir »uns abfinden [müssen] damit, daß wir Menschen, nicht anders als die Mücke, die im Lichte tanzt, nicht anders als die Gebirge, die verwittern, nicht anders als die Sternkörper, die ihre Bahnen dahinrollen, […] im Spiel von Erde und Himmel aufs Spiel gesetzt sind und zurückfallen an den schenkenden Grund, der alles gibt und alles nimmt« (SM, 318)? Dieses mehrfach skandierte ›nicht anders‹ zeigt doch eine Nivellierung von Unterschieden an, auf die es uns sehr wohl ankommen kann – und vielleicht muss; es sei denn, wir verzichteten darauf, Unterschiede zu machen, die – für uns – einen möglicherweise ›essenziellen‹ Unterschied machen. Ein solcher Unterschied kann darin liegen, *wie* uns jemand ›genommen‹ wird. Die Trauer, mit der die Kulturanthropologen die menschliche Geschichte der Menschheit überhaupt erst beginnen sehen, setzt genau hier an, wenn sie ›unwiederbringliche‹ Verluste realisiert und zu vergleichgültigen sich weigert. Eine a-humane, trauerlose Ontologie, die im Gegeben- und Genommenwerden von

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allem Möglichen keinerlei Unterschiede sieht bzw. macht, muss Unterschiede solcher Art, *die wir bereits kennen, nachträglich neutralisieren bzw. als in-different erscheinen lassen*, will sie kompromisslos zum Vorschein bringen, was es mit jener Verfügung ins Sein auf sich hat. Dies wiederum ist nicht gänzlich neutral zu beschreiben, wenn dabei Unterschiede neutralisiert werden, auf die es in menschlicher Hinsicht in der ganzen uns bekannten Kulturgeschichte entscheidend angekommen ist. *Ontologische Neutralität ist das Ergebnis einer nachträglichen Neutralisierung dessen, was nicht einfach neutral ›ist‹.*

›Entscheidend‹ heißt hier: an dieser Stelle, wo es um ein wenigstens *nicht gleichgültiges* Verhalten zu den Toten geht, scheiden sich die Geister: Diejenigen, welche ungeachtet extremster Gewalt, die Menschen gegeneinander entfesseln, an einer Kultur ›menschlicher‹ Sterblichkeit festhalten, die die Toten als ›Verschiedene‹ würdigt, sie begräbt (nicht verscharrt) und ggf. exhumiert, um den Angehörigen nach Massakern[103] und anderen Formen der ›Liquidierung‹[104] wenigstens Trauer zu gestatten, können kaum noch eine Gemeinsamkeit mit all jenen erkennen, welche Andere um ihre menschliche Sterblichkeit gebracht, sie wie Müll beseitigt und jegliches Andenken unmöglich zu machen versucht haben.[105] Sich dem zu widersetzen, wie es u.a. Forensiker:innen der *International Commission on Missing Persons* im ehemaligen Jugoslawien[106] und an vielen anderen Orten bis heute tun, heißt, auf einem kulturell entscheidenden Unterschied zu bestehen, der darin liegt, ob man für eine menschliche Sterblichkeit durch würdiges Begräbnis, Trauer und Angedenken einsteht oder nicht.[107]

---

103 www.welt.de/geschichte/article143762289/Ueber-Srebrenicas-Todesgruben-ist-Gras-gewachsen.html.

104 H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016.

105 Vgl. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003; H. Münkler, *Der grosse Krieg. Die Welt 1914–1918*, Reinbek 2015, 365, 370, 830.

106 www.icmp.int/where-we-work/europe/western-balkans/bosnia-and-herzegovina/.

107 Wie bescheiden, demütig oder verzagt ist kulturtheoretisches Denken geworden, wird man an dieser Stelle vielleicht einwenden wollen, wenn es *nur noch* dieses absolute Minimum, einer ›menschlichen‹ Sterblichkeit verteidigt? Was ist andererseits von einer überbordenden kulturtheoretischen Literatur zu halten, die nicht einmal dieses Minimum und die außerordentliche Gewalt, die es radikal in Frage stellt, zu kennen scheint?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diejenigen, die genau das *nicht* tun und tote Körper – von Menschen, aber auch von angeblich ›niederen‹ Lebewesen wie sogenannten Nutztieren – wie Müll produzieren oder herumliegen lassen, ausschlachten oder verscharren, zählen freilich zur gleichen Gattung, die sich am Ende nur noch dadurch auszeichnet, dass diejenigen, die ihr zugehören, realisieren müssen, menschlich scheinbar nichts miteinander gemeinsam zu haben. Wir sind diejenigen, die am Ende (falls uns je ›wirklich‹ etwas miteinander verbunden haben sollte) *nichts mehr* miteinander verbindet; es sei denn gerade die Gewalt, die diese Erfahrung heraufbeschwört.[108] Nicht durch irgendein positives Merkmal der menschlichen Gattung oder durch ein gewisses Erbgut (DNS) entscheidet sich, wer zu ihr zählt. Erst im finsteren Licht solcher Gewalt haben diejenigen die Probe auf ihre Zugehörigkeit zu bestehen, für die die menschliche Sterblichkeit (um das Mindeste zu sagen) den entscheidenden Unterschied macht.[109] Diesen können sie ihrerseits nur aufrechterhalten, wenn sie selbst ihren radikalen Feinden eine würdige Behandlung nicht versagen – selbst wenn diese gar keinen Anspruch auf sie geltend machen.[110]

Dass sich derart ›die Geister scheiden‹ können, ist, ontologisch gesehen, überhaupt nur möglich, insofern sie zuvor schon co-existieren, würde Eugen Fink zweifellos einwenden. Die Ontologie ihrer Co-Existenz schließt eben beide Extreme als Möglichkeiten mit ein: die angeblich bruchlose brüderliche Einheit und die radikalste Entzweiung, in der sich keinerlei ›Gemeinsamkeit‹ mehr zu bewähren scheint. Aus der derart formal gefassten Ontologie der Sozialität

108 Das meinte wohl auch Maurice Blanchot, als er schrieb: Ich »bleibe […] mit den anderen verbunden, ja ich bedarf ihrer, und wäre es nur, um sie ins Nichts zu stoßen«; M. Blanchot, *Sade*, Berlin 1986, 33.

109 *Noch*, muss man vielleicht sagen; vgl. J.-L. Nancy, *Philosophische Chroniken*, Berlin, Zürich 2009, 58.

110 Wie aktuell diese Fragestellung ist, zeigt die mit Recht empfindliche Reaktion der Präsidentin des Oberverwaltungsgerichts Münster, Ricarda Brandt, auf die illegale Abschiebung von Sami A.; www.zeit.de/news/2018-08/16/fall-sami-a-grenzen-des-rechtsstaates-ausgetestet-180816-99-569716. Sie wies darauf hin, »jeder sollte sich bewusst machen, dass ein Rechtsstaat sich gerade dadurch bewährt, dass er auch die Rechte von Minderheiten schützt, sogar die Rechte derjenigen, die den Rechtsstaat selbst nicht achten«; www.fnp.de/nachrichten/politik/NRWs-oberste-Richterin-besteht-auf-Unabhaengigkeit-der-Justiz;art673,3078372.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bzw. der Co-Existenz kann keiner »entrinnen«. Man sollte es auch gar nicht versuchen, wenn es denn stimmt, dass ursprünglich die Welt dieser Co-Existenz Raum und Zeit ›gibt‹, also Spielräume des Verhaltens zu Anderen überhaupt erst eröffnet und gewährt, so dass wir *ihr* im Grunde alles zu verdanken haben; und zwar ohne jegliches subjektive Zutun. Diese Welt ist so gesehen gerade die ursprüngliche Gabe, ohne die es überhaupt nichts zu tun gäbe, weil uns weder Zeit noch Raum dafür ›offenstünde‹. Ohne eine ursprünglich »raumgebende« und »zeitlassende« Welt (NP, 144) hätten wir buchstäblich nichts zu tun. Und keine Ermächtigung menschlicher Subjektivität zu souveräner Selbstbestimmung und zu autonomer »Selbstproduktion«, die alles andere zu einer von ihr abhängigen Variablen herabstufen würde, vermöchte diesen ontologischen Mangel je zu beheben. Im Gegenteil: diese Begriffe stehen in ontologischer Perspektive für ein »Unzuhause« und für eine pathologische »Weltlosigkeit« (NP, 153 f.), die sich nur noch in einer technizistischen Gewalt manifestieren kann, welche alles negiert, was den Anspruch erhebt, von sich selbst her ›gegeben‹ zu sein (NP, 42 ff.). Unter dem Druck solcher Gewalt kann die Erde kein wohnlicher Ort und keine Heimat mehr sein, die es, ontologisch gesehen, nur gibt, »wo Welt anwest«.[111] Aber wenn es »Weltverlust« (und zugleich Heimatverlust) in einem absoluten Sinne gar nicht geben kann (NP, 96), insofern wir ›in‹ der Welt bzw. ›zur Welt‹ auch dann sind, wenn wir von einem ganz falschen, gewaltträchtigen Verständnis menschlicher Subjektivität ausgehen bzw. ihm unterworfen sind, dann fragt es sich, was diese Ontologie der Co-Existenz überhaupt dazu beitragen kann, die Erde *wieder*, aller Gewalt zum trotz, als wenn nicht gleich ›wohnlichen‹, so doch wenigstens ›bewohnbaren‹ Ort erfahrbar werden zu lassen.

Übersieht sie nicht – ungeachtet ihres expliziten Anspruchs, als eine genuine *Sozialphilosophie* gelten zu dürfen[112] – ganz und gar, dass die Welt zu einer bewohnbaren nur werden kann, wo Anderen als solchen ein entsprechender Raum eingeräumt wird? Kann es je einen wirklich bewohnbaren Raum geben, wo keine Einräumung

111 NP, 94; TG, 16 f., 19, 106, 163, 177.

112 TG, 9, 16 f., 199; E. Fink, *Existenz und Co-Existenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft,* Würzburg 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stattgefunden hat?[113] Gewiss ist jeder Ort und jeder Raum, der Anderen eingeräumt wird, auf eine Welt angewiesen, die die entsprechende Möglichkeit bietet. Aber diese Möglichkeit ist solange nicht als ›soziale‹ zu verstehen, wie sie sich nicht auf Andere, und zwar im unbestimmten Horizont weiterer Anderer und insofern in einer Dimension der Tertialität bezieht. Die Welt, so wie Fink sie ontologisch versteht, bietet von sich aus keine ›soziale‹ Möglichkeiten des Wohnens, der Beherbergung, der Aufnahme, subsidiären Schutzes, des Asyls usw. Denn die entsprechenden Orte und Räume sind überhaupt nur durch das gastliche Verhalten Anderer zu *stiften*. Sie sind niemals einfach vorhanden, sondern entstehen *jeweils originär* in Praktiken der Einräumung, die nicht der Welt selbst, sondern Anderen in der Welt zu verdanken sind. Durch sie allein – als responsive und verantwortliche Subjekte – wird die Welt unter gewissen (endlichen) Voraussetzungen und (lokalen) Bedingungen zu einer gastlichen, die vorübergehenden geschützten Aufenthalt oder eine dauerhafte Bleibe verspricht.

Dieses (unvermeidlich ›übermäßige‹, sich notorisch selbst überfordernde) ›Versprechen‹ gilt allemal leibhaftigen, auf eine Bleibe angewiesenen Subjekten, die ohne sie nicht einmal überleben, geschweige denn in einem anspruchsvolleren Sinne besser oder gut leben könnten. Nur wo die verlässliche Aufnahme leibhaftiger, mindestens auf Nahrung, Kleidung, Obdach und Schutz angewiesener Subjekte stattgefunden hat und bei Bedarf erneuert wird, kann sich die Welt als eine gastliche und in diesem elementaren Sinne als eine soziale und kulturelle erweisen – wobei letzteres auf die konkreten Spielräume der Ausgestaltung von Überlebens- und Lebensbedingungen verweist, die ursprünglich überhaupt niemand aus eigener Kraft sicherstellen kann. Von Geburt an sind Menschen vielmehr derart rückhaltlos Anderen ausgesetzt, dass sie keinen Tag ohne deren Gewährleistung überleben könnten. Aber was haben Andere dabei zu gewährleisten? Gewiss nicht bloß das leibliche Wohlbefin-

113 Wo letztere nicht stattgefunden hat, wird man nur einen als eine Art von Behältnis vorzustellenden Raum vorfinden – »wie das Grab« als einen »nur für uns geschaffenen Raum«, wie Levinas drastisch schreibt, nachdem er insistiert hat, »um wie Menschen zu leben, bedürfen die Menschen unendlich viel wenigerer Dinge als die großartigsten Kulturen, die sie bewohnen« (Levinas, *Eigennamen*, 103).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den durstiger, hungriger, verwundbarer, ermüdender Körper, wenn jede(r) von Geburt an und bis in den Tod hinein als Andere(r) auf Andere angewiesen, ihnen ausgesetzt und womöglich auch ausgeliefert ist. Als Andere(r) heißt: in ihrer bzw. seiner Ander(s)heit, die sich als unaufhebbar in einem anderen Selbst erweist. *Der Andere, dem eine Bleibe gewährt wird, bleibt anders und ein Anderer*. Gerade angesichts dessen ist er bzw. sie aufzunehmen. Andernfalls würde es sich um eine Art der Vereinnahmung, der Inbesitznahme oder Inklusion handeln, die am Ende keine Spur einer unaufhebbaren Alterität mehr verriete. Das wäre das genaue Gegenteil einer Gastlichkeit, die man heute so gerne für sich in Anspruch nimmt, obgleich sich längst gezeigt hat, dass sie sich streng genommen überhaupt nicht aneignen lässt[114], wenn sie Anderen als solchen gelten soll. Dann müssen allemal *sie* es sein, von denen her es sich entscheidet, ob es überhaupt zu einer gastlichen Aufnahme gekommen sein wird. Das hat die Gastlichkeit mit der Gabe gemeinsam: nur im Nachhinein und gleichsam im Durchgang durch ihre Adressaten kann es sich erweisen, ob sie zustande gekommen sein wird.

Bedenkt man das ursprünglich radikale Angewiesensein eines jeden auf gastliche Aufnahme bei Anderen und in ihren Lebensformen, so wird klar, dass es Menschen nur dank anderer Menschen gibt, die ihrerseits, als responsive Subjekte, durch diejenigen, die auf ihre Aufnahme angewiesen sind, zu verantwortlichen Subjekten werden – was sie keineswegs ›von selbst‹ sein können, wenn sie in gar keinem Verhältnis zum Anderen stehen. (Sich selbst verantwortlich zu machen, ergibt überhaupt nur Sinn, wenn ein solches Verhältnis schon besteht, das sich aber niemand selbst verschaffen kann.) Nur in diesem Sinne bereits responsive und verantwortliche Subjekte können auch für eine Gastlichkeit einstehen, auf die Andere angewiesen sind. In dem Maße, wie das der Fall ist, liegt die Gastlichkeit zunächst in der Verantwortung der aufnehmenden Subjekte, die dabei allerdings nicht im Vorhinein wissen können, ob das, was sie ›gastlich tun‹, überhaupt gelingen wird. Das hängt von einem unabsehbaren künftigen, zwischen-menschlichen Geschehen ab, in dem sich erst zeigen muss, was sich zugetragen haben wird.

114 M. Herzfeld, *Afterword*, in: M. Candea, G. da Col (eds.), *The return to hospitality. Strangers, guests, and ambiguous encounters, Special Issue »The return to hospitality«,* in: *Journal of the Royal Anthropological Institute 18* (2012), 210–217.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun hat es den Anschein, als müsse der Kulturbegriff in dieser Perspektive geradezu in ›Ethik‹ aufgelöst werden. Gastlichkeit (*hospitalité*) sei die Kultur selbst, lesen wir bei Jacques Derrida[115], der diesen Begriff vor allem in seiner Auseinandersetzung mit dem Werk und Tod von Emmanuel Levinas entfaltet hat[116], der gar keinen Zweifel daran ließ, dass menschliche Subjektivität vom Anderen her zu gastlichem Verhalten bestimmt ist[117] – und zwar in einer nächtlichen Welt, die mangels dieser Bestimmung vom *il y a* regiert würde.[118] »Das Subjekt ist ein Gastgeber [*hôte*]«, heißt es in *Totalität und Unendlichkeit* (1961), wo es als zugleich responsives und verantwortliches angesichts des Anderen so beschrieben wird, dass man es von Anfang an mit einer ethisch instituierten Subjektivität zu tun hat, die nur dank der Gabe der Verantwortung, die es dem Anderen zu verdanken hat, überhaupt ein ethisches Leben leben kann, das nicht in der Neutralität alles anderen Seienden aufgeht.[119]

Setzt nicht in der Tat kulturelles Leben, was auch immer es ›produktiv‹ hervorbringen mag, die gastliche Aufnahme Anderer und die Sicherstellung einer gemeinsamen Bleibe in verlässlichen Lebensformen bereits voraus, in denen die soziale Zeit eines doppelsinnig geteilten Lebens Gestalt annehmen kann? Erfasst die Rück-

115 J. Derrida, *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997, 42.

116 J. Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien 1999; *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001.

117 In diesem Sinne würde ich es vorziehen, Kultur und Gastlichkeit nicht einfach zu identifizieren, wie es scheinbar Derrida in der zitierten Formulierung tut, sondern von »Kultur im Zeichen des Anderen« sprechen – eingedenk einer radikalen Kulturkritik, wie sie sich bei Levinas etwa findet, die aber von den gängigen Kulturtheorien so gut wie nirgends aufgenommen worden ist. Allerdings erscheint es als fraglich, ob man auf der Basis eines solchen Ansatzes sogleich dazu übergehen kann, »die Kulturen zu beurteilen«, wie es Levinas im Anschluss an ein lateral-kulturvergleichendes Vorgehen bei Merleau-Ponty möglich erschien; vgl. E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 220–225; *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 45; *Humanismus des anderen Menschen*, 48, 50; Vf., *Kultur im Zeichen des Anderen oder Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen,* in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, *Bd. 1*, Stuttgart, Weimar 2004/^{2}2011, 1–23.

118 Die Nacht ist hier »die Erfahrung des *es gibt* [*il y a*]«, liest man beim frühen Levinas in *Vom Sein zum Seienden* [1947], Freiburg, München 1997, 69.

119 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg, München 1987, 434.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führung kulturellen Lebens auf eine ethische Gastlichkeit nicht tatsächlich eine elementare Grundvoraussetzung, ohne die es keine wie auch immer produktive Koexistenz geben kann (die sich nicht in einer ontologischen Soziation à la Nancy erschöpfen dürfte)? Geht es aber, wenn man das zuzugeben bereit ist, nicht doch zu weit, die (Ethik der) Gastlichkeit geradezu mit der Kultur zu identifizieren, wie es Derrida nahelegt?[120] Gastlichkeit mag den Anderen ›hereinlassen‹ oder ›hereinholen‹[121] und uns infolgedessen vor der kulturellen Absurdität bewahren, die im Ansinnen einer internen Homogenisierung liegt, aus der jegliche Spur unaufhebbarer Alterität am Ende getilgt wäre. Doch wenn in der Gastlichkeit selbst schon die Öffnung auf eine Tertialität zahlloser Dritter hin liegt[122], verlangt die ethische Herausforderung, die daraus hervorgeht, dann nicht nach einer Politik und Ökonomie, die mit den unvermeidlich begrenzten Ressourcen der Aufnahme Anderer und der Sicherstellung einer verlässlichen Bleibe für sie sollte rechnen können und Antworten auf die Frage liefern müsste, wie man in, trotz und mit unaufhebbarer Alterität gleichwohl ein geteiltes Zusammenleben möglich machen kann, das allerdings niemals alle gleichermaßen wird einschließen können?

9. Gastlichkeit und de-limitierte Kulturalität

Gewiss, jede Form von Gastlichkeit ›hat Grenzen‹, wie man gerne sagt. *Niemals* können in der Tat *alle* Gäste oder Gastgeber sein; *niemals* verfügen Gastgeber und Gäste über unbegrenzte Ressourcen für ein befristetes oder auf Dauer angelegtes Zusammenleben; *unvermeidlich* werden sie *immer* auf begrenzte Möglichkeiten der

120 J. Derrida, *Responsabilité et hospitalité*, in: *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes* –, Paris 1999, 111-124; *Le principe d'hospitalité*, in: *Papier Machine*, Paris 2001, 273-277; *Une hospitalité à l'infini*, ebd., 97-106; T. Claviez, *Transcending Transcendence, or: Transdifferances. Limping toward a Radical Concept of Hospitality*, in: ders. (ed.), *The Conditions of Hospitality. Ethics, Politics and Aesthetics on the Treshold of the Possible,* New York 2013, 24-41, hier: 36.

121 J.-F. Lyotard, *Die Rechte des Anderen*, in: S. Shute, S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 1996, 171-182, hier: 174.

122 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 308 f., 435, 443.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einräumung von Gastlichkeit ›an Ort und Stelle‹ oder in einem weiteren ›Lebensraum‹ angewiesen sein, von dem *stets* einige oder viele, gar Millionen oder Milliarden Andere mehr oder weniger ausgeschlossen bleiben – selbst wenn die Grenzen dieses Raumes durchlässig gehalten werden. Ursprünglich aber erweist sich die Gastlichkeit, durch die die Erde – dank Anderer – ein bewohnbarer Ort und infolgedessen zur Basis einer sozialen und politischen Welt werden kann, als unbegrenzt, wenn sie denn dem Anderen als Anderem gilt, den sie immer schon – vor jeglicher kulturellen, politischen und identitären Abgrenzung – hereingelassen haben muss, bevor zu fragen ist, um wen es sich handelt, und bevor man zu Mitteln der Identifikation greifen kann, durch die ihm ein Status wie derjenige eines unbedingt Schutzbedürftigen, eines vorübergehend zu Duldenden oder auch eines subversiven Feindes zuzuweisen ist. Auf dem Weg der Identifikation und der darauf folgenden Entscheidung über die konkreten, (un-)bedingten oder (un-)befristeten Bleibemöglichkeiten des Betreffenden wird die Gastlichkeit so oder so nachträglich begrenzt – was sie zunächst nicht ist. Als ursprünglich unbegrenzte unterwandert sie jegliche Homogenität eines sich kulturell abgrenzenden Lebensraumes und der in ihm sich womöglich verschanzenden Bürger.[123] Bevor sie ›an Ort und Stelle‹ positiv Gestalt annehmen kann, ist sie nicht zu orten, sondern rührt, wie Levinas sagt, von einem *non-lieu*[124] eines vom Anderen stammenden Anspruchs her, der erst nachträglich zu fragen erlaubt, auf was – ggf. mit Recht – Anspruch erhoben wird, ob es sich um ein Anrecht oder um einen Rechtsanspruch im engeren, juridischen Sinne des Wortes handelt. Wenn ein positiver Anspruch realisiert, eingeräumt und anerkannt wird, so handelt es sich so gesehen stets um ein nachträgliches Verhalten zu einer bereits stattgefundenen Inanspruchnahme, die sich deshalb nicht von vornherein kulturell einhegen und auf den Kontext einer lokalen Lebensform beschränken lässt. Insofern

123 »Der ›civis‹ gedeiht wohl nur innerhalb irgendwelcher Mauern«, schreibt Hans Freyer, und »zivilisieren« bedeute deshalb »immer *auch*«: sich von einer freien Umgebung abzusetzen; H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart 1956, 47. Die Frage ist aber, wie dies geschieht. Zwischen wirklich gastlichem und identitärem Verhalten liegen hier entscheidende Spielräume, die dieser Autor nicht kenntlich macht.

124 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992, 110.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kulturelle Lebensformen unvermeidlich ›den Anderen hereinlassen‹, da sie nur so überhaupt ihre Offenheit wahren können, ohne die sie ihr Prädikat gar nicht verdienen würden, bedürfen sie keiner nachträglichen Öffnung auf Andere hin (die unterstellen würde, es könne Lebensformen zunächst auch als ›geschlossene‹ geben). Allenfalls können sich kulturelle Lebensformen der Herausforderung der Gastlichkeit gegenüber nachträglich zu verschließen versuchen (und davon wieder abgebracht werden). Aber letztlich ist das eine kulturelle Absurdität bzw. ein in kultureller Hinsicht geradezu suizidales Verhalten. So droht in der Helle eigener Identität schließlich kulturell alles dunkel zu werden – um diese arg strapazierte Metapher noch einmal aufzugreifen. Womit wir es hier zu tun haben, sind nicht einfache Verhältnisse von Licht und Finsternis, von hellen Vorder- und dunklen Rückseiten, um im anfänglich aufgerufenen Bild zu bleiben. Vielmehr sind wir hier *im Diskurs* über das Kulturelle – das unser Leben von Anfang an als gastlich bei den bereits Lebenden aufgenommenes ausmacht – ins Zwielicht differenter Deutungen geraten. Sehr verkürzt könnte man sagen: ins dissensuelle Zwielicht identitärer und anti-identitärer Deutungen sind wir geraten, die uns nicht nur mit diversen kulturellen Phänomenen und Lebensformen, sondern auch mit praktisch höchst folgenreichen Entscheidungen darüber konfrontieren, wie wir uns zu ihnen verhalten wollen. Identitäre Deutungen würden am Ende dazu führen, dass man ganz und gar ›bei sich‹ bleibt – vermeintlich ohne noch die geringste unberechenbare, transkulturelle Öffnung auf Andere hin befürchten zu müssen. Dabei ist es genau das, wovor sich kulturelles Leben vor allem hüten sollte, wenn es im identitären Bei-sich-sein derer, die ihm zugehören, seine transkulturelle Offenheit vollkommen einbüßen müsste, durch die allein es ›kulturelles‹ Leben genannt zu werden verdient.

In dieser Perspektive erscheint das Fragen nach ›inter-‹ und ›trans-kulturellen‹ Beziehungen schon im Ansatz verfehlt, wenn es ein solches Bei-sich-sein voraussetzt, um es nachträglich zu ›Anderen‹ und ›Fremden‹ ins Verhältnis zu setzen, die dann prompt als Bedrohung identitärer, gewissermaßen nur sich selbst gehörender Lebensformen gewertet werden.[125] Dabei kann sich jede kulturelle

125 In diesem Punkt schwankte Eliot auf bemerkenswerte Art und Weise. Einerseits begriff er Kulturen auf der Basis einer Ontologie der Selbsterhaltung

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensform nur durch immer neuen Zutritt von Fremden erhalten und regenerieren; seien es nun Neugeborene, die ursprünglich vollkommen welt-fremd sind, oder Unbekannte, die sich, wenn sie nicht gerade als *sans papiers* unterwegs waren, zunächst allenfalls durch ihre ›Papiere‹ ausweisen können. Jede kulturelle Lebensform stellt sich insofern als in sich selbst immer schon ›verandert‹ heraus, wenn sie sich nur durch den Zutritt fremden Lebens aufrechterhalten kann, der auch im Fall ›eigener‹ Nachkommen die Fremdheit niemals ganz und gar so aufzuheben vermag, dass das Eigene vollkommen über es triumphieren könnte. Die ursprüngliche Veranderung, der sich identitäre Ideologien quasi instinktiv zu entledigen versuchen, ohne sich überhaupt einen Begriff von ihr zu machen, hat tatsächlich immer schon stattgefunden. Ihr gegenüber kommen sie zu spät – regelmäßig in Verbindung mit der Leugnung innerer Heterogenität, wo ein homogenisiertes ethnisches Dasein propagiert wird, dem Heterogenität scheinbar nur von außen und auf bedrohliche Art und Weise widerfahren kann. Wer so denkt, muss *jedem* auch innerhalb der ›eigenen‹ Lebensform jegliche ursprüngliche und unaufhebbare Alterität absprechen. Die ihr Zugehörigen müssen es infolgedessen hinnehmen, auf diese Weise zwangsintegriert zu werden in ein ›Wir‹, ein Kollektiv, für das identitäre Wortführer ohne jegliche Rücksicht auf innere Heterogenität in einer Politik der Diskriminierung und Zurückweisung alles Fremden glauben sprechen zu dürfen – womöglich ohne auch nur zu ahnen, dass sie auf diese Weise auch ihre eigene Alterität zu liquidieren drohen. (Vielleicht ist aber gerade das insgeheim der nicht zuletzt selbstdestruktive Zweck aller identitären Manöver?)

---

als Quasi-Individuen, die wie jedes »living thing« darauf aus seien müssten, »to persist in [their] own being«. Andererseits weist Eliot immer wieder auf Spuren einer Interkulturalität hin, die das Ansinnen, eine Kultur klar nach außen abgrenzen zu können, als vollkommen aussichtslos erscheinen lassen. Künftig werde jeder Teil der Welt mit jedem anderen in Beziehung stehen, schreibt er in seinen *Notes* (s. o. Anm. 4); und eine *diversification* erfasse alle Kulturen, die keine zu starre Einheit anstreben sollten. Andernfalls drohten sie zur Bedrohung für Andere zu werden (59) und sich auf unfruchtbare Art und Weise zu isolieren. Das kann, wenn überhaupt, nur gewaltsam geschehen, wenn es denn stimmt, dass »even the humblest artifact […] is an emissary of the culture out of which it comes« (91).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An dieser Stelle von einer Zwangsintegration zu sprechen, unterstellt, dass das identitäre Denken auch im Verhältnis zum ›Eigenen‹, das es sich exklusiv aneignet und so überhaupt erst zu einer ›Identität‹ stilisiert, ein gewaltförmiges ist; umgekehrt gesagt: dass es im Grunde niemand, der als Anderer zur Welt und zur Sprache kommt, um an verlässlichen Lebensformen teilzuhaben, wollen kann, um den Preis seiner in Wahrheit unaufhebbaren Alterität ›integriert‹ zu werden. Das ist freilich eine möglicherweise allzu optimistische Annahme. Denn liegt in dieser Alterität – die sich nach dem Befund Paul Ricœurs paradoxerweise auch *anders als sie selbst* erweist[126], ohne darum dialektisch in Selbigkeit oder Selbstheit umzuschlagen[127] –, nicht auch eine tiefe Irritation, eine Heimsuchung durch Unvertrautes, Unberechenbares und abgründig Befremdliches? Wie sollte man sich je dazu bereitfinden können, dieses Potenzial der ›eigenen‹ und doch niemals anzueignenden Alterität wenigstens als nicht zu eliminierendes, insofern ›vorhandenes‹ *vorbehaltlos* anzuerkennen? Und wieso sollte aus dem phänomenologischen Nachweis dieses Potenzials geschlossen werden, dass man sich ihm – nicht zuletzt in kultureller und politischer Hinsicht – ›stellen muss‹?

Die m. E. plausibelste Antwort auf diese Fragen weist auf die gewaltträchtigen, besonders in gegenwärtigen Populismen, in den Bestrebungen der politisch Identitären, der Wortführer der sog. Neuen Rechten und der Befürworter einer sog. Konservativen Revolution zu beobachtenden Konsequenzen der Leugnung dieses Potenzials hin. Doch ist nicht zu bestreiten, dass auch in der kulturellen und politischen Bejahung einer radikalen Gastlichkeit (als ›Aufgeschlossensein‹ für die unaufhebbare Alterität einer/s jeden Anderen) erhebliches Gewaltpotenzial liegt.

Auf der elementarsten Ebene erweist sich diese Gastlichkeit zunächst als absolut unvermeidlich und in diesem Sinne unbedingt. Kulturelle Lebensformen, die sich ›reproduzieren‹, wie die Soziologen in ihrem Jargon sagen, sind unumgänglich darauf angewiesen, den Anderen als solchen ›hereinzulassen‹, sei es als Neugeborenes, sei es als Fremden. Gastlichkeit meint aber auch das (mannigfach

126 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, Kap. 10.

127 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'*›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel *Levinas*, Paris 1997; dt. *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedingte) Verhalten zu dieser Herausforderung und, auf einer dritten Ebene, dessen normative Regulierung (soweit sie überhaupt möglich ist). Ich unterscheide deshalb eine primäre, sekundäre und tertiäre Gastlichkeit, deren bedingte Formen der zunächst unbedingten Herausforderung, den Anderen als solchen aufzunehmen, nur in zweideutiger, ambivalenter und gewaltsamer Art und Weise gerecht werden können, wenn überhaupt.[128]

Schon die namentliche, ggf. auf Ausweise gestützte Identifikation des Anderen droht ihn um seine Alterität zu bringen[129]; zugleich ermöglicht sie es aber auch, den Anderen als jemanden aufzunehmen, der eine Geschichte mitbringt und zu erzählen hat. Dies wiederum macht es erforderlich, dass die Betreffenden überhaupt einen entsprechenden Ort, vorübergehend oder auf Dauer, eingeräumt bekommen, an dem sie zur Sprache kommen können – im Gegensatz zu Anderen, denen das versagt bleibt. Nirgends ist ein umfassend gerechtes Auswahlverfahren in Sicht. Jede Aufnahme, zu der es effektiv kommt, kann deshalb als eklatant ungerecht erscheinen. Anfangs kann sie allenfalls Spielräume gastlichen Verhaltens eröffnen, mit dem vollen Risiko, dass es scheitert; sei es, weil es sich selbst überfordert, sei es, weil das durch die Aufnahme des Anderen gestiftete Vertrauen enttäuscht wird. Es wäre in politischer Hinsicht unverzeihlich naiv und im pejorativen Sinne des Wortes weltfremd, anzunehmen, der aufgenommene Andere werde sich allemal als dankbar und als ›Bereicherung‹, als ›guter Mensch‹ oder verlässlicher künftiger Mitbürger erweisen. Jede Art der Aufnahme muss auf den Anderen als Vertrauenswürdigen setzen – und sich dem Risiko bzw. der Gefahr der Zerstörung des Vertrauens aussetzen. (Das gilt freilich auch im Hinblick auf Gastgeber.) Im Sinne einer kulturell und politisch dauerhaften, verlässlichen Praxis der Gastlichkeit muss das so geschehen, dass sie sich gegen mehr oder weniger nachhaltige Enttäuschung wappnet. Eine allzu leicht frustrierbare Gastlichkeit droht früher oder später der Versuchung des identitären Denkens

128 Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

129 A. Oberprantacher, *Von der Kunst, nicht so visualisiert zu werden. Interferenzen an der Grenze (der Sensibilität)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018, 377–396.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nachzugeben und wird mit dem Gedanken liebäugeln, sich gegen jegliche Enttäuschung zu immunisieren.[130] So kann gerade die politisch naive, nicht enttäuschungsresistente, nicht resiliente Gastlichkeit in eine Ungastlichkeit umschlagen, die am Ende jegliche unbedingte Gastlichkeit zurückweist oder leugnet. Dabei ist letztere paradoxerweise unbedingt auf eine unvermeidlich bedingte Realisierung angewiesen. Eine in jeder Hinsicht jederzeit unbedingte Gastlichkeit gegenüber jedermann ist *praktisch* überhaupt nicht ›lebbar‹. Deshalb spricht Derrida von einer Pervertibilität, die in der Herausforderung zur Gastlichkeit selbst schon angelegt ist – und nicht erst durch deren populistische, rechtsnationale oder identitäre Denunziation ins Spiel kommt. Eben weil die unbedingte Gastlichkeit immer und unvermeidlich unter konkreten Umständen auf eine bedingte Realisierung mittels begrenzter Ressourcen angewiesen ist, kann das zum Vorwand ihrer Zurückweisung oder weitgehenden Reduktion genommen werden, wie es in der sattsam bekannten »Das-Boot-ist-voll«-Rhetorik geschieht.

Tatsächlich hat eine effektive Praxis der Gastlichkeit, die ihr als unbedingter nur unter bestimmten Bedingungen gerecht zu werden versuchen kann, zunächst lediglich anzubieten, was man die *banality of goodness* genannt hat[131]: Wasser, Nahrung, ein Obdach… In dieser Banalität mögen die Rollen zwischen Gebenden und Empfängern zunächst einseitig verteilt sein; und sie ist zumeist von derart elementarer, lebenserhaltender Bedeutung, dass kulturelle Differenzen, von denen man in den Sozial- und Kulturwissenschaften so viel Aufhebens gemacht hat, allenfalls eine nebensächliche Rolle spielen. Diejenigen, denen eine elementare, lebenserhaltende (Notfall-)Gastlichkeit zugutekommt, sind in dieser Situation nicht primär ›Fremde‹ oder gar potenzielle ›Feinde‹[132], sondern, ganz gleich, um wen es sich handelt, Bedürftige, deren Angewiesensein auf die Hilfe Anderer für sich selbst spricht. Hans Jonas drückte das in seiner Verant-

130 Ich gehe hier von dem optimistischen Fall aus, dass man sich der Gastlichkeit nicht immer schon bzw. von vornherein verschlossen hat.

131 T. Claviez, *Introduction. ›Taking place‹ – Conditional/Unconditional Hospitality*, in: ders. (ed.), *The Conditions of Hospitality,* 1-9, hier: 5.

132 Wie es Derridas Neologismus *hostipitality* suggeriert, der die Gastlichkeit als von Anfang an zutiefst ambivalent erscheinen lässt; J. Derrida, *Hostipitality,* in: G. Anidjar (Hg.), *Jacques Derrida: Acts of Religion*, New York, London 2002, 356-420.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wortungsethik – in diesem Punkt möglicherweise allzu optimistisch – so aus: »Sieh hin und du weißt«, was zu tun ist.[133]

Wiederum wäre es aber politisch naiv, zu meinen, dabei könne es bleiben bzw. eine dauerhafte, am Ende unbefristete Aufnahme Fremder sei nach dem gleichen Muster vorstellbar. So sehr man versuchen oder sogar versprechen mag, ihnen als Anderen einen Platz zum Leben einzuräumen, ohne ihre Singularität dabei auszulöschen, es wird mittel- und langfristig doch darauf ankommen, wie sie sich konkret als Verschiedene herausstellen und wie man zu einer im Einzelnen nicht vorhersehbaren *convivialité* gelangen kann, die in der Dimension sozialer Zeit *prima facie* unvereinbaren Anforderungen gerecht werden müsste: unbedingter Gastlichkeit unter bedingten Umständen; Achtung der Alterität des Anderen trotz namentlicher, ethnischer, politischer Identifikation; Etablierung verlässlicher, Vertrauen stiftender Umgangs- und Lebensformen ungeachtet eines Enttäuschungspotenzials, das sie der ›identitären Versuchung‹ aussetzt, in der diejenigen, die ›Fremde‹ aufnehmen, am Ende zur größten Gefahr für sich selbst werden. *Paradox: bejaht man die ohnehin unbedingte und insofern unvermeidliche Gastlichkeit nur, um sie eben dadurch selbst am meisten zu gefährden?* Warum dann aber? Wenn es zutrifft, dass jene primäre Gastlichkeit immer und absolut unvermeidlich mit menschlichen Lebensformen einhergeht, so sind wir ihr *nolens volens* ausgesetzt. Aber es macht offenbar einen entscheidenden Unterschied, *wie wir uns ihr eigens aussetzen* (womöglich ›über Gebühr‹). Sollte man sich dem *Ausgesetztsein* gewissermaßen *zusätzlich aussetzen*, auf die Gefahr hin, es am Ende als vollkommen unannehmbar zurückzuweisen, insofern es darauf hinauszulaufen scheint, dass man sich als einer unberechenbaren Gastlichkeit *ausgeliefert* erfährt?

Zwischen diesen Polen – ontologischem Ausgesetztsein, kulturellem Sichaussetzen und einem politischen Diskurs über die Gefahren des Ausgeliefertseins – bewegt sich in der Tat seit Jahren die kulturwissenschaftliche und öffentliche, teils nur besorgte, teils unverhohlen polemische Diskussion. Letztere hat ihre größte Wirkung dadurch, dass es ihr gelingt, eine vermeintlich fatale Auslieferung an Fremde (für die Gewalttäter wie Terroristen, ›Parasitäre‹ und

133 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* Frankfurt/M. ^{3}1982, 236.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Opportunisten, die angeblich nur auf den Missbrauch ihnen nicht zustehender Sozialleistungen aus sind, stellvertretend gelten) in die Negation jeglichen Ausgesetztseins umzumünzen. So funktioniert der Kurzschluss: ›wir‹ sehen uns Fremden ausgeliefert; weigern wir uns also, uns ihnen im Geringsten auszusetzen; leben wir ein homogenisiertes Leben, indem wir ›unter uns‹ bleiben – d.h. schließlich so, dass jede Spur einer unbedingten Gastlichkeit getilgt wäre. Das aber hieße, jegliches kulturelles Leben unmöglich zu machen bzw. *ad absurdum* zu führen, wenn es denn stimmt, dass es solches Leben überhaupt nur dort geben kann, wo man ›den Anderen hereinlässt‹, und dass es gerade dann vollends unerträglich werden muss, wenn jeder dazu gezwungen werden soll, mit jenen, die ganz ›unter sich‹ bleiben wollen, um den Preis jeglicher signifikanten Abweichung zwangsintegriert zu werden.

Wenn wir dagegen dazu bestimmt sind, ›den Anderen hereinzulassen‹, insofern wir uns unvermeidlich von jedem Anderen her die Herausforderung zur Gastlichkeit zuziehen, der uns in Anspruch nimmt, so handelt es sich zunächst um ein vor-kulturelles und vorpolitisches, nämlich ethisch-responsives *challenge-response*-Verhältnis.[134] Erst auf der Ebene sekundärer und tertiärer Gastlichkeit, wo sich entscheidet, *wie* wir uns *dazu* verhalten, *wer ›wir‹ ist* und wo es um *konkrete Bedingungen der ›Einlösung‹* von Gastlichkeit geht, erfährt dieser Begriff unumgänglich eine Politisierung und ›Kulturalisierung‹, die oft konzeptuell rigoros verfährt, indem sie das Eigene dem Fremden, die vermeintlich homogene Ethnie einer bedrohlichen, nur außerhalb ihrer lokalisierten Heterogenität und geschichtlichen Identität Anderen schroff gegenüberstellt, mit denen man schließlich keinerlei Gemeinsamkeit mehr anerkennt; nicht einmal die des Angewiesenseins auf eine lebensrettende Notfallgastlichkeit für den Fall, dass man die Flucht vor unerträglichen Umständen ergreifen muss.[135]

---

134 Vgl. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, 98, 231; W. Perpeet, *Kulturphilosophie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 20* (1976), 42–99, hier: 95; H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, Zürich 1994, 55.

135 Gerade hierzulande könnte man in dieser Hinsicht aus einem reichhaltigen Fundus historischer Erfahrung schöpfen, den aber gerade diejenigen sonderbarerweise geflissentlich zu übersehen neigen, die ihre eigene Herkunft am liebsten auf ein ursprüngliches, in unvordenklicher geschichtlicher Tiefe verwurzeltes Dasein gegründet wissen möchten.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei ist längst jeder ein potenzieller Flüchtling[136]; und in dem Maße, wie das unter dem realen Druck ökologischer Probleme und politischer Gewalt weltweit bewusst wird, findet auch die Gastlichkeit – diese uralte Dimension menschlicher Lebensformen, die sich seit jeher nur durch immer neue Aufnahme Anderer herausbilden und aufrechterhalten konnten – endlich als globale Herausforderung Anerkennung. Ursprünglich kommt jeder als Welt-Fremder zur Welt und zur Sprache, ohne jeglichen Anspruch auf einen eigenen Ort zu leben, der jedem erst von Anderen eingeräumt werden muss, ganz gleich, wer sie sind. Schließlich ist es nur kontingenten Fügungen zu verdanken, wenn diese Einräumung mit Selbstverständlichkeit, quasi geräuschlos, und nachhaltig so vonstattengeht, dass sich die Betreffenden über die Legitimität und Legalität ihres Daseins an Ort und Stelle gar keine Gedanken machen müssen. Doch statt sich deshalb gleich zu Autochthonen zu erklären, die scheinbar immer schon da waren, sollten sich alle angesichts des Schicksals von Flüchtlingen daran erinnern, dass sie ihr Dasein niemals allein sich selbst, sondern ursprünglich der Aufnahme Anderer verdanken, durch die sie überhaupt erst in die Lage versetzt werden konnten, ein eigenes (soziales, politisches, kulturelles, geschichtliches…) Leben zu führen. Was insofern als Eröffnung der Möglichkeit eines kulturell formierten Lebens jeglicher nachträglich abgegrenzten ›Kultur‹ vorausliegen muss, erscheint hier am ehesten als dasjenige, was Menschen jeglicher Couleur existenziell miteinander – wenn auch unwissentlich, im Modus einer eigentümlichen Kulturvergessenheit – verbindet. Sie alle sind nur da und existieren dank der gastlichen und kontingenten Aufnahme Anderer. Die Frage ist allerdings, ob sich die Erinnerung daran in trans-kultureller Perspektive fruchtbar machen lässt, *nachdem* sich eine Vielzahl kultureller Lebensformen (oft ein Synonym für den Kulturbegriff) ausdifferenziert hat, zwischen denen gelegentlich keinerlei Gemeinsamkeit mehr zu bestehen scheint. Dann

136 Dabei übersehe ich keineswegs die besonderen Gründe (wie etwa die politische Verfolgung), die zu sofortiger Flucht zwingen können, sogar zur Flucht aus der Welt; vgl. H. Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten*, München, Zürich 2001, 32 f.; *We Refugees*, in: *South as A State of Mind*, Heft 6 (2015); South Magazine Issue %236 [documenta 14 %231] – documenta 14.htm; dt. in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, 7-21; Vf., Zeit-*Gewalt und* Gewalt-*Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. VI.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt sich die bereits vielfach ventilierte Frage, wie man von einer scheinbar in sich bereits homogenisierten Lebensform überhaupt zu einer heterogenen oder ganz fremd erscheinenden vorstoßen kann, wie man sie in Beziehung setzen und Vergleichen unterziehen kann, die den Schein des ganz Fremdartigen (Hegel[137]) dann prompt zerstreuen.

Dabei gerät sehr leicht aus dem Blick, was jeglicher Inter- und Transkulturalität vorausliegt: dasjenige nämlich, was kulturelles Leben überhaupt erst möglich macht; allem voran die mehr oder weniger gastliche Aufnahme in das Zusammenleben mit und unter Anderen, durch die auch eine Welt (im Gegensatz zur Erde) möglich wird, welche man mit ihnen im doppelten Sinne des Worten teilen kann – unter der Voraussetzung, als Anderer niemals ›restlos‹ integriert oder inkludiert zu werden. Die darin liegende Freiheit und Beunruhigung ist allerdings von dem Schrecken, der Angst und dem Entsetzen nicht weit, das sich zeigt, wo nichts und niemand einen verlässlichen Anhalt, eine Orientierung, unbezweifelbare Gewissheit und Identität verspricht. Im Horizont dieses Schreckens, dieser Angst und des Entsetzens, das keine kulturelle Lebensform je in sich aufheben kann, kommen wir zur Welt und werden zur ständigen Aufrechterhaltung einer Welt geteilten Lebens befähigt, die der identitären Versuchung sehr leicht erliegen kann. Das hat freilich nicht zur Folge, was man sich von ihr versprechen mag: Versicherung gegen eine erschreckende Selbstfremdheit aller Kultur. Im Gegenteil zwingen diejenigen, die dieser Versuchung erliegen und identitäres Denken als politisches Allheilmittel anpreisen, dazu, alles Fremde, Bedrohliche und Erschreckende anderswo und bei Anderen zu suchen. Nicht das ursprüngliche Ausgesetztsein an Schrecken und Entsetzen, vielmehr erst der politische Versuch, beides in einem heterogenen, niemals assimilierbaren Jenseits zu lokalisieren, sich ihm aber nicht selbst auszusetzen, droht Gewaltpotenziale zu akkumulieren und freizusetzen, die am Ende die Welt aller unbewohnbar machen könnten.[138]

---

137 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. [4]1980, 81; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975, 337 f.

138 Das untilgbare Ausgesetztsein an Schrecken und Gewalt mag man zu jenen *dark sides of culture* zählen. Doch hat das ›Dunkle‹, ›Gewaltsame‹ oder Negative dieser Seiten keineswegs nur Widerfahrnischarakter. Vielmehr bringen wir

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Welt sind wir nicht als in sie »Geworfene« und sodann auf der Erde bloß vorhandene Lebewesen, wogegen die Existenzialontologen meinen ein Wohnen im Sein aufbieten zu müssen, das sich als ethische, kulturelle und politische Herausforderung allerdings kaum mehr vorstellen lässt. Bewohner einer Welt sind wir nicht kraft einer Überantwortung ans Sein, das unser Denken nur noch dankend nachzuvollziehen hätte, vielmehr nur aufgrund der gastlichen Aufnahme durch Andere – und im Horizont zahlloser Dritter, die vor der gleichen Herausforderung stehen: Sie alle können ihren Aufenthalt auf der Erde und deren kulturelle Bewohnbarkeit nur gewährleisten, indem sie Anderen Gastlichkeit versprechen – genau das also, worauf ihre leibhaftige, ursprünglich von Anderen ›eingeräumte‹ Existenz selbst beruht; und zwar auf *radikal prekäre* Art und Weise, erweist sich die Aufnahme in eine geteilte Welt doch als im Prinzip jederzeit revozierbare – mit der Folge eines Absturzes in kulturelle und politische Weltlosigkeit, wie sie von Flüchtlingen und Exilanten vielfach beschrieben, aber auch einem depolitisierten Leben in der ›Masse‹ zugeschrieben worden ist.

Nur indem die Gefahr eines solchen Absturzes ständig abgewehrt und minimiert wird, kann sich eine Weltzugehörigkeit praktisch bewähren, die einem jeden von Geburt an versprochen wird. Jemanden ›zur Welt kommen‹ lassen heißt nicht, ihn als fortan sich selbst Überantworteten in sie zu ›werfen‹, wie es Deucalion mit seinen Steinen gemacht hat und wie es die zeitweise beliebte Rede vom »Geworfensein« in die Welt suggeriert; vielmehr bedeutet es, sich ihm gegenüber auf das Versprechen zu verpflichten, für eine – prekär bleibende – Weltzugehörigkeit zu bürgen. Dieses Versprechen geht allem kulturell wie auch immer produktiven Zusammenleben voraus. Gerade deswegen gerät es allerdings sehr leicht in eine Vergessenheit, aus der es erst dann wieder gerissen wird, wenn sich identitär auf sich selbst versteifte kulturelle Lebensformen, in denen man ganz *chez soi* zu sein scheint, mit der Weltlosigkeit Fremder konfrontiert sehen, wie es gegenwärtig angesichts von Millionen Flüchtlingen wieder massiv der Fall ist. Was gehen letztere sie überhaupt an? Wozu überhaupt und unter welchen Bedingungen gegebenenfalls sollte man sie hereinlassen? Wie es bei Franz Kafka

sie in bestimmten Deutungen des Kulturellen auch selbst hervor, nicht zuletzt in ›identitären‹, die darauf hinauslaufen, dieses Ausgesetztsein zu leugnen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(im Roman *Das Schloß*) heißt: »Wir brauchen keine Gäste«[139], so scheinen die Identitären sagen zu wollen: »Wir brauchen keine Flüchtlinge und generell keine Fremden«; »wir können hier keine brauchen und wollen hier keine haben«, denn »unser Staat bzw. unser Lebensraum gehört uns, und wir lassen nur diejenigen hinein, die auch wieder gehen, wenn wir es wollen; so bleiben wir souverän Herr in unserem Haus, ganz gleich, in welchem Zustand sich die Welt da draußen befindet«; usw. So versuchen die Identitären nach einem stattsam bekannten Muster[140], den von ihnen angeeigneten kulturellen Lebensraum mit dessen nationalstaatlichen Grenzen zur Deckung zu bringen – um jegliche trans-kulturelle Herausforderung zu leugnen.

Das kann in politisch höchst fragwürdiger Art und Weise (wie sie uns paradigmatisch der Ungar Viktor Orbán im antieuropäischen Geist einer erklärtermaßen »illiberalen Demokratie«[141] und der ehemalige italienische Innenminister Matteo Salvini mit seiner nicht weniger antieuropäischen Rede von depolitisiertem »Menschenfleisch« unerwünschter Flüchtlinge[142] vorgemacht haben) nur ›gelingen‹, indem man sich zwei Konsequenzen zugleich einhandelt: Erstens jegliche transkulturelle, d.h. hier: über die ›eigene‹ bzw. angeeignete Kultur hinausreichende Herausforderung souveräner politischer Verfügung unterstellt zu denken (wie es unübersehbar der Fall ist, wo man die nationalstaatlichen Grenzen für Schutzsuchende aller Art undurchlässig zu machen versucht); und zweitens die Bedingungen des eigenen In-der-Welt-seins zu vergessen, die nicht etwa auf der ›immer schon‹ gesicherten, allenfalls durch Fremde zu bedrohenden identitären Reproduktion einer Ethnie oder eines sogenannten Volkes, sondern auf der gastlichen Aufnahme ursprünglich Welt-Fremder beruhen, die wir Neugeborene nennen. Deren in Wahrheit niemals gänzlich zu tilgende Alterität müssen sich Apologeten des Identitären schon *nachträglich aneignen*, um

139 F. Kafka, *Das Schloß. Gesammelte Werke, Bd. 3*, Frankfurt/M. 1976, 17.

140 E. Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg 1995; B. Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998; D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016.

141 de.wikipedia.org/wiki/Illiberale_Demokratie.

142 www.zeit.de/news/2018-06/22/italiens-innenminister-nennt-migranten-menschenfleisch-180622-99-839625.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

glauben machen zu können, ihrer intern infolgedessen vermeintlich homogenisierten Kultur wohne rein gar nichts inne, was nicht in ethnisierter und nationalisierter ›Identität‹ aufgeht.

Die jegliche Transkulturalität leugnende Gewalt, die auf der Basis einer solchen Pseudo-Homogenisierung gegen ortsansässige Fremde, Exilanten, Flüchtlinge und Migranten jeglicher Couleur entfesselt werden kann, hat, wie es scheint, eine identitäre Vergemeinschaftung der ›eigenen Leute‹ zur Voraussetzung, in der diese auch ihrerseits jeglicher unaufhebbaren Alterität verlustig zu gehen drohen. Einen Vorbehalt innerer Unzugehörigkeit, Fremdheit und unaufhebbarer Distanz gegenüber den Wortführern kollektivierter Identität, durch deren aus dem Bauch kommende Stimme sich das nationale Allgemeine offenbaren soll, können sie unter diesen Voraussetzungen nicht mehr geltend machen. Die jegliche Transkulturalität leugnende Gewalt hat in dieser Sicht zur Voraussetzung, dass man die ›eigenen Leute‹ mit Haut und Haaren, also gewissermaßen ›restlos‹, als immer schon der ›eigenen‹ Kultur einfügt denkt. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt: nur weil wir aus unaufhebbarer, vor-kultureller Fremdheit gewissermaßen Zutritt zu den kulturellen Lebensformen Anderer erhalten haben und durch sie aufgenommen worden sind, können wir ›aufgeschlossen‹ bleiben für alles, was sich jenseits der mehr oder weniger engen Grenzen einer partikularen kulturellen Lebensform abzeichnet. Weit entfernt, nur als luxuriöse, ggf. auch entbehrliche Zutat zur Homogenität einer von sich aus bereits homogenen und sich selbst genügenden kulturellen Lebensform in Betracht zu kommen, zehrt das Transkulturelle ironischerweise vom Vorkulturellen. Nur weil wir niemals ganz in einer solchen Lebensform aufgehen, deren integrative und inklusive, angeblich niemanden ›draußen‹ lassende Kraft allerorten beschworen wird, bleiben wir rückhaltlos aufgeschlossen für all das, was sich ›jenseits‹ zuträgt. Dies zieht uns an, sei es als bloß Interessantes, sei es als zutiefst Erschreckendes, als Aufzuklärendes oder als Nächtliches, weil wir so ganz ›diesseits‹ nie waren und nie werden sein können.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VII

Leiden und Leben in unaufhebbarer Alterität
Emmanuel Levinas' Philosophie als Einspruch gegen eine historisch unbelehrte ›Lebenskunst‹

1. Zwischen Leiden und ungelebtem Leben (244) | 2. Die Sorge um sich als geringste unserer Sorgen? Anspruch des Anderen und Verantwortung in Zeiten radikaler Gewalt (248) | 3. In sozialer Zwischenzeit: Auf der Spur beschämter Freiheit (250) | 4. Wie menschliche Freiheit Gestalt annimmt: Kulturelle Lebensformen zwischen Alterität und Gewalt (253) | 5. Im Zeichen radikaler Geschichtskritik: Eine neue Perspektive wirklich ›lebbaren‹ Lebens? (257) | 6. Resümee mit Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäßer Lebenskunst (262)

Er lebt nicht mehr, sobald man ihm Zeit läßt zu leben.[1]

Gewiss zählt Emmanuel Levinas zu jenen, die an einer Pathologie gelitten haben, aus der sich ihr philosophisches Werk speiste. Als ›jüdisch inspiriertes‹ musste es sich nicht nur in die Jahrtausende währende Leidensgeschichte der Juden, sondern tiefer und dringlicher noch in die Gewalt einschreiben, die ihnen das rassistische Nazitum des 20. Jahrhunderts angetan hat, das man angesichts seiner totalitären Gewalt auch als Ausdruck der »maladie de l'homme moderne«[2] und darüber hinaus als Manifestation einer von Anfang an ›kranken‹ okzidentalen Rationalität gedeutet hat. So gesehen geht es hier – unabhängig davon, wie auch immer man solche Interpretationen kritisch beurteilen mag – nicht um eine ›persönliche‹ und individuelle Pathologie, Krise oder Krankheit, sondern um ein radikales Leiden – nicht zuletzt an uns selbst, die wir uns für ›vernünftig‹ halten, ohne es doch mit einer Gewalt aufnehmen zu können, die wir (bis heute) selbst ins Werk setzen und die sogar darauf abzielt, sich jeglicher Verantwortung für den Anderen zu entziehen. Levinas aber glaubt zeigen zu können, dass es gerade die Verantwortung ist, wodurch wir überhaupt nur (ethisch) leben bzw.

1 P. C. de Marivaux, *Der philosophische Vagabund* [1727], in: *Betrachtende Prosa,* Frankfurt/M. 1988, 194.

2 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

existieren: pathisch (aber nicht im pejorativen Sinne pathologisch) im Zeichen des Anspruchs des Anderen und eingedenk der Gewalt, die man Anderen angetan hat. So wird die pathische Dimension unserer Beziehung zum Anderen, weit entfernt, sich auf die Negativität eines abzuwehrenden Leidens zu reduzieren, zu einer eminenten ›positiven‹ Herausforderung auch der praktischen Frage, wie unser eigenes Leben anders, womöglich besser, zu leben, zu führen und zu regieren sein sollte. Wie daraus praktische Konsequenzen für eine historisch belehrte ›Lebenskunst‹ zu ziehen wären, beschäftigt weniger Levinas selbst als vielmehr seine Leser:innen. In und von Verantwortung allein können wir zweifellos nicht leben. Zudem muss sie vielfältig Gestalt annehmen – in kulturellen Lebensformen, die keinem ethischen Fundamentalismus zu unterwerfen sind, wie hier abschließend mit Blick auf die politische Gegenwart gezeigt wird.

1. Zwischen Leiden und ungelebtem Leben

Leiden ist keine Kunst, sondern, gemäß uralter philosophischer Einsicht, in jedem Fall ein Widerfahrnis (*páthos*), das vorübergehende und oberflächliche, aber auch tief einschneidende und irreversible Folgen zeitigen kann, darunter solche, die früher oder später niemand überlebt. Dennoch glaubte man, wenigstens bis auf Weiteres aus Leiden lernen zu können bzw. zu sollen, gemäß jener alten, allerdings oft fahrlässig generalisierten Devise: *πάθει μάθος* – aus Leiden lernen.[3] Dabei liegt auf der Hand, dass es Leiden gibt, die wie im Fall einer Pest-, Pocken- oder Ebolaepidemie *nur* krank machen und am Ende gewaltsam zerstören, ohne dass die Leidenden selbst noch das Geringste daraus lernen könnten. Wer dürfte sich da allgemeine Ratschläge zutrauen, denen zu entnehmen wäre, wer, wenigstens als Überlebende(r), generell wie aus welchen Leiden lernen und sie auf diese Weise zur Angelegenheit einer Lebenskunst machen könnte, die womöglich dafür zu bürgen hätte, dass das jeweils Gelernte nicht wieder vergessen wird? Hält auch und gerade die Erinnerung an größte »Schrecken […] höchstens für zwei Generationen«[4], dann

3 P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics,* The Hague 1975, 92–108, hier: 105.

4 C. Hoffmann, *Alles, was wir nicht erinnern*, München 2022, 213.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird mittel- und langfristig gar nichts aus ihm gelernt – und man kann sich unbelehrt aufs Neue in Kriege, Völkermorde und andere Desaster stürzen. Ist überhaupt eine Kunst nicht nur bloßen Überlebens, sondern guten, besseren und sogar bestmöglichen Lebens[5] vorstellbar, die es mit allem, was aus Leiden zu lernen wäre, aufzunehmen verspräche? Kommt in diesem Sinne eine weitgehend ohne Rücksicht auf diese Frage entfaltete Lebenskunst-Philosophie ernsthaft in Betracht, die man häufig unter Berufung auf Michel Foucault als ein Ensemble von »Technologien des Selbst« beschrieben hat[6], vermittels derer jemand gezielt auf sich selbst einwirken können sollte – sei es durch allmähliche Gewöhnung, sei es durch sofortige Änderung seines ganzen Lebens, sei es, um einen gesunden *status quo ante* wiederherzustellen, sei es, um ein Anderer zu werden und insofern nicht in der Langeweile eines weitgehend sich selbst gleich bleibenden Selbst zu ersticken?

Zeitweise hatte es den Anschein, als sei man bereit, nahezu jedes Leiden in Kauf zu nehmen (und sogar sich selbst zuzufügen), nur um keinesfalls dieser Gefahr zu erliegen: am Ende ›Derselbe‹ geblieben zu sein[7] – womöglich auf risiko- und gefahrlose Art und Weise, die auf das Schlimmste überhaupt hinauszulaufen droht, auf *ungelebtes* Leben nämlich. Selbst ein so radikaler Denker wie Kierkegaard, der sich lieber der Verzweifelung aussetzte, als ein saturiertes, am Ende ungelebtes Leben genießen zu wollen, war vor dieser Gefahr allerdings nicht gefeit. Schließlich bekannte er, vor lauter »Reflexion« jegliche »Unmittelbarkeit« eingebüßt und darum, »menschlich verstanden nicht gelebt« zu haben.[8] Nicht der Tod, sondern gar kein Leben gehabt zu haben, das seinen Namen verdient und das man am Ende nicht einmal verlieren könnte, erschien Kritikern unbedachter Leidvermeidung in einem bloß ›mittelmäßigen‹, schalen Leben einerseits und Apologeten der Leidbejahung andererseits, die bei manchen selbst äußersten Schmerz einschließen können sollte, als keinesfalls akzeptabel. Ist nicht derjenige, der ›am Ende‹ nichts zu verlieren hat, bereits *im Leben tot*, bevor der Exitus eintritt? Muss *wirklich ›gelebtes‹* Leben nicht um nahezu jeden Preis, auch um den Preis von Schmerzen und Leiden, paradoxerweise da-

5 A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1982.
6 M. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993.
7 Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.
8 Vgl. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rauf aus sein, *zu Verlierendes* zu akkumulieren? Wird es ›reich‹ nur dann (gewesen) sein können, wenn es *am Ende* alles preiszugeben hat (und das *im Vorhinein* akzeptiert), niemals aber dann, wenn es sich vor Verlusten in Schutz zu nehmen versucht hat? Bestätigt sich insofern das alte Paradox, dass sich diejenigen selbst (oder ihre »Seele«) verlieren, die dadurch sich zu retten versuchen, dass sie jeglichem Verlust aus dem Weg gehen, wohingegen diejenigen sich womöglich retten können, die akzeptieren, früher oder später alles, auch sich selbst, zu verlieren?

Unter diesen Vorzeichen schnurrt bis heute ein weit verbreiteter Diskurs über das jeweils eigene Leben derer, die seit dem Anbrechen der Moderne nicht umhin können, es primär *als ihr eigenes, individuelles, auf eigene Rechnung zu führendes und zu verlierendes* zu verstehen, so als wäre es *alles,* was es zu gewinnen und zu verlieren gelte. Darin scheint der Kern ihrer unaufhörlichen Selbstsorge zu liegen; nicht in der viel zitierten Angst vor dem Tod, der das Leben terminiert, sondern in der *Furcht, zuvor nicht wirklich ›leben‹ und am Ende eben deshalb auch nicht wirklich sterben zu können*, wie es nicht nur Franz Kafka befürchtet hat.[9] Muss man nicht, um ›wirklich‹ sterben zu können, zuvor ›wirklich‹ gelebt haben? So greifen die einen, offenbar ratlos in der Frage, wie *das* bzw. *ihr eigenes*, ihnen von niemandem abzunehmendes Leben denn eigentlich zu ›leben‹ sei, zu in Hülle und Fülle verfügbaren käuflichen Ratgebern, deren Verfasser von ihren Leser:innen, deren Leiden, Krankheiten und Formen der Verzweifelung (oder deren Fehlen) in der Regel kaum etwas wissen können, während letztere unter Umständen sofort zur Tat schreiten, sich immer wieder an Bungee-Seilen von Brücken stürzen, endlos höchste Berge besteigen oder beharrlich in den Tiefen der Meere suchen, was sie sonst nirgends zu finden meinen. Auch so ausgelebtes exzessives Interesse an Intensität eines quasi täglich riskierten Lebens ist allerdings nicht davor sicher, alsbald normalisiert zu werden und sogar wiederum dem scheinbar Schlimmsten, nämlich einer Mediokrität anheimzufallen, die niemandem mehr ›Besonderes‹ zu bieten hat und auf dem Markt des Lebens und der Vermarktung jeder Form von Kunst, es selbst zu leben, insofern weitestgehend allgemeiner Gleichgültigkeit verfallen kann.

9 F. Kafka, Brief an Max Brod, in: *Wort und Sinn*, Paderborn 1968, 420 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ob das, was man heute Lebenskunst nennt, in dieser Weise unter Berufung auf Foucault richtig zu beschreiben ist, mag man allerdings genauso bezweifeln wie sein Recht, sich auf seinen Mentor und Gewährsmann Pierre Hadot zu berufen, dessen in der Antike ansetzende Apologie der *Philosophie als Lebensform* (*theoría*) noch überhaupt keine Probleme der Vermarktung, der Intensivierung des Lebens oder der Beschränkung auf dessen ›je-meinige‹ bzw. individuelle Umrisse kennt.[10] Zudem kommt all das zwar schon im 19. Jahrhundert durchaus auch so zum Vorschein, dass man von einer *Ästhetik* individualisierten Lebens sprechen konnte, wie es viele im Anschluss an Foucault denn auch getan haben. Aber man muss doch feststellen, dass im 20. Jahrhundert die in diesem Kontext vorherrschende Sorge um sich, um das eigene, je-meinige, gegebenenfalls wie ein Kunstwerk zu gestaltende Leben geradezu zur philosophischen Nebensache geworden ist, bis es dann im Zeichen einer individualistischen Konsumkultur ins Zentrum ästhetischer Interessen rücken konnte.[11] Wer in weitgehend geschichtsvergessener Manier, wie sie diese Kultur nahelegt, glaubt, eine auf der Höhe der heutigen Zeit auszuformulierende Philosophie der Lebenskunst unter Berufung auf Foucault, Hadot oder andere direkt mit deren Ursprüngen in der Antike verknüpfen zu können, um in ihnen zugleich ein verlässliches Fundament zu haben, übersieht nur allzu leicht, wie radikal gerade das Leben zwischenzeitlich als solches in Frage gestellt worden ist, dem man durch eine gut beratene Kunst dazu verhelfen möchte, nicht ›ungelebt‹ zu bleiben.

10 P. Hadot, *Überlegungen zum Begriff der ›Selbstkultur‹,* in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1991, 219–227; P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt/M. 2002.

11 Vgl. die Übersicht d. Vf., *Menschliche‹ Lebensformen (heute). Umrisse einer bedenkenswerten intertextuellen Ironie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 61*, Heft 4 (2008), 393-410.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Die Sorge um sich als geringste unserer Sorgen? Anspruch des Anderen und Verantwortung in Zeiten radikaler Gewalt

Das – so scheinen uns Autoren wie Levinas sagen zu wollen, die sich dieser Infragestellung gewidmet haben – ist die geringste unserer Sorgen. »Ein Unterfangen ohne Erfolg und immer lächerlich: nichts ist komischer als die Sorge, die sich ein Wesen, das der Zerstörung geweiht ist, um sich selbst macht [...]«[12], schreibt Levinas in seiner Apologie eines »Humanismus des anderen Menschen«. Dieser Humanismus hält die Sorge um sich selbst nicht für ein vorrangiges Anliegen. Erst recht nicht in der Erinnerung an die Ermordung eigener Angehöriger und an Zeiten massenhafter Liquidierungen von Millionen von Menschen, die einer derartigen Zerstörung keineswegs »geweiht« waren.

So verständlich es jedoch sein mag, jegliche Sorge um sich selbst und um auf sie gegründete Lebensformen vor diesem düsteren geschichtlichen Hintergrund zu ›relativieren‹, kann man bzw. sollte man im weitesten Sinne ethische und ästhetische Probleme eines eigens zu ›führenden‹ Lebens derart von der Hand weisen?[13] Sollte es nicht auch nach 1945, nachdem in allen Einzelheiten schließlich bekannt geworden ist, was sich seit 1933 unter deutscher Verantwortung zugetragen hatte, darauf ankommen, ein eigenes und gemeinsam geteiltes Leben nicht nur irgendwie zuzubringen, sondern auf erträgliche, akzeptable und eventuell auch bejahbare Art und Weise zu ›leben‹, womöglich aber (ganz) anders als zuvor? Was – wenn *nicht die Sorge um sich,* wie sie Heidegger vor der Nazizeit ›ontologisch‹ beschrieben hatte, oder das so sich manifestierende ›Dasein‹ – sollte nach 1945 bestimmen, was in einem Leben auf dem Spiel steht, das der gerade erst traumatisch bewusst gewordenen historischen Erfahrung zum Trotz ›menschlich‹ genannt zu werden verdiente? Musste tatsächlich gerade die zu erinnernde Gewalt jegliche Sorge um sich als komisch und/oder tragisch verfehlt erscheinen

12 E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 81 f.

13 Von spezifisch jüdischen Vorstellungen eines bis in unzählige Einzelheiten rituell zu formenden religiösen Lebens, die auch Levinas beschäftigt haben, sehe ich hier ab.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lassen, wie es Levinas nahelegt? Oder hatte sie sie geradezu *ad absurdum* geführt?[14]

Mit Levinas' Namen ist bis heute der radikale Versuch einer philosophischen Revision aller Grundannahmen verbunden, die bislang das Verständnis ›menschlich‹ zu führenden Lebens bestimmt hatten. Dabei war Heidegger zweifellos der Gegenpart, von dem sich Levinas am meisten herausgefordert und zugleich abgestoßen fühlte. Seine Weise, an die Existenzialontologie des Deutschen anzuknüpfen, zeigte sich allerdings weitgehend unbesorgt um Fragen der ›richtigen‹ ontologischen Terminologie (statt wie bei Jean-Paul Sartre einer ›anthropologischen‹ oder wie bei Levinas selbst einer ›ethischen‹ Begrifflichkeit). Die für Heidegger letztlich allein maßgebliche Frage nach dem »Sinn des Seins« und nach dessen Geschichte, die mit realer Historie schließlich gar nichts mehr zu tun zu haben schien, ließ Levinas offenbar kalt.[15] Ausgehend von Husserl, dessen *Cartesianische Meditationen* (1929) Levinas mit Gabrielle Pfeiffer übersetzt und Anfang der 1930er Jahre veröffentlicht, rückt für ihn immer mehr *der Andere* ins Zentrum seines philosophischen Interesses. *›Leben‹ wir nicht überhaupt nur als vom Anderen in Anspruch Genommene und nach Maßgabe dessen auch Verantwortliche?* Wäre unser Leben nicht mangels eines von Anfang an verantwortlichen Verhältnisses zum Anderen, wie es mit jeder Geburt originär zum Vorschein kommt, geradezu *ethisch tot* und insofern bedeutungslos? Haben wir nicht allein deshalb auch *Zeit,* weil wir dem Anderen und einander etwas *zu geben* haben[16], allem voran Nahrung und

14 Das ist keineswegs ein spezifisch ›deutsches Problem‹ – so wenig wie die fragliche Gewalt, die es auf den Plan gerufen hat. Man denke nur an den nicht zu vergessenden *Archipel Gulag* und an das von Stalinisten zu verantwortende, *Holodomor* genannte Desaster der Hungersnot in der Ukraine der 1930er Jahre. Auch mit Blick auf diese traumatischen historischen Erfahrungen muss es auf den ersten Blick befremden, wie Levinas die Sorge um sich allgemein als geradezu tragikomisch bezeichnen kann, da es doch ohnehin »der Vernichtung geweiht« zu sein scheint. Muss es nicht einen entscheidenden Unterschied machen, worauf letztere jeweils zurückzuführen ist?

15 Bzw. er hat sie in sozialphilosophischer Perspektive ganz anders gewendet (vgl. E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, 95; *Außer sich*, München, Wien 1991, 63).

16 E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres. T. 2,* Paris 2009. »Le corps n'est pas une donné, mais un donneur«, heißt es hier (363) [=PS].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Bleibe in einer infolgedessen erst bewohnbaren Welt?[17] Handelt es sich nicht von Anfang an um eine *soziale Zeit,* nicht um die physikalische Zeit der realen Welt und nicht um die innere Zeit eines isolierten Bewusstseins, wie es Husserl bereits in seinen Bernauer Manuskripten beschrieben hatte, oder um die Zeitlichkeit eines im Grunde nur um sich selbst besorgten Daseins, das sich zufällig in die Welt »geworfen« findet und gewärtigen muss, am Ende in eine Leiche verwandelt zu werden?[18]

3. In sozialer Zwischenzeit: Auf der Spur beschämter Freiheit

Levinas interessiert sich demgegenüber dafür, was sich ›zwischenzeitlich‹ abspielt, nicht nur zwischen Geborenwerden (bislang zumindest i. d. R. von einer Frau und Mutter) und Sterben (an das sich, wenn überhaupt jemand, nur Überlebende erinnern werden), sondern auch zwischen sich selbst und Anderen, die sozial nur existieren können, sofern sie einander Zeit (und mehr) geben und lassen – eine Zeit, die niemand je von sich aus ›hat‹, eine Zeit zu bleiben, die man der Gastlichkeit Anderer verdankt, zumindest bis auf Weiteres...[19]

Warum aber ›interessiert‹ er sich dafür? Die Antwort drängt sich in historischer Perspektive geradezu auf (auch wenn sie sich bei genauerer Hinsicht möglicherweise als zu einfach erweisen wird[20]): Weil die geschichtliche Erfahrung seinerzeit genau dies radikal infragegestellt zu haben schien, dass Einer den Anderen, ganz gleich, um wen es sich im Einzelfall handelt, auf verantwortliche Art und Weise ›etwas angeht‹; weil sie mit anderen Worten gezeigt zu haben

17 Mit diesen Fragen ziehe ich Grundprobleme zusammen, die Levinas erst nach und nach beschäftigt haben; wie, wann und in welcher Reihenfolge, kann im verfügbaren Rahmen nicht eigens entfaltet werden.

18 Lt. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, 238 (§ 47).

19 Vgl. Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

20 Dabei ist an die inzwischen in den *Œuvres. T. 1–3* erfolgte Veröffentlichung einer Reihe von Materialien aus den frühen Jahren von Levinas zu denken, in denen bereits später entfaltete Grundgedanken erkennbar sind, die sich keineswegs durchgängig auf die angesprochene (erst in Ansätzen realisierte) Gewalterfahrung reduzieren lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schien, und zwar massenhaft, millionenfach, dass man ›Andere‹ auf ein ethisch vollkommen ›bedeutungsloses‹ Etwas reduzieren und mit ihnen ganz nach eigenem Gutdünken verfahren kann. Das Widerfahrnis dieser Gewalt *musste* dazu führen, sich dafür zu ›interessieren‹, was sich einer solchen radikalen Reduktion möglicherweise doch widersetzt, wenn auch nur *in der unbestreitbaren Gewalt selbst*[21], nicht so, dass ihr ein realiter unüberwindlicher Widerstand im Wege steht (wofür nichts spricht[22]). Vielmehr schien die historische Erfahrung geradezu bewiesen zu haben, dass es ›nichts‹ gibt, was sich der Gewalt zu widersetzen vermag, d.h. dass sich Menschen zu scham- und verantwortungslosen, souveränen Gewalttaten ermächtigen können (vgl. E, 44, 51, 93, 123).

---

21 Krieg ist für den frühen Levinas zunächst nur ein »Beispiel« für Gewalt, der Begriff dann aber auch schon von ontologischer Tragweite wie dann in *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1,* Paris 2009 [=CC], 180, 261, 403). Er wirft die Frage auf, was ihm widerstehen kann (CC, 319, 333, 367) – aber ohne dass besondere Erscheinungsformen der Gewalt eigens diskutiert würden, die Levinas *en passant* nennt (einschließlich des *Holocaust* und der sog. Sonderkommandos; vgl. CC, 156, 189, 210, 219, 275) – und deren genauere Beschreibung er selbst frühzeitig vermisst hat (E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3,* Paris 2013, 69 [=E]). Alles, was man bislang über das Gute und das Böse gelehrt habe, müsse man fortan in Zweifel ziehen, um im Leiden jenen Widerstand zu entdecken, wobei die im Leiden des Anderen liegende Alterität nicht einfach durch Identifikation mit ihm etwa aufzuheben ist (CC, 158, 212 f.). Findet man so, durch Hitler und seine Gesinnungsgenossen, zu ›menschlicher‹, universaler, noch ›griechisch‹ oder ›biblisch‹ fundierter Identität zurück (CC, 21, 148, 205 f., 251)? Oder muss diese, als eine ›irdische‹, dem elenden Menschen verpflichtete, neu entdeckt werden (CC, 246, 353), um ihm eine Bleibe (*demeure*) zu versprechen (CC, 251; PS, 166, 242)? Wer diese frühen Schriften konsultiert, wird feststellen, dass immer wieder das Motiv durchschimmert, auf allen sozialen Ebenen, angefangen bei der Sexualität, in der Gemeinschaft und in den politischen Institutionen jenes Moment einer unaufhebbaren und unverfügbaren und insofern zugleich sinnstiftenden, aber jeglicher Sinngebung (à la Husserl) vorausliegenden (CC, 160, 303, 451) Alterität auszumachen, die sich niemals in ›gelebtem‹ und ›geführtem‹ Leben integrieren lässt (CC, 171, 277, 299, 317). Dabei erweist sich diese Alterität als vielfältige, nicht weit entfernt von der Tradition eines Expressivismus à la Wilhelm v. Humboldt (CC, 227, 271, 376, 415), in dem es zunächst darum geht, auf Andere zu hören. Siehe dazu auch E, 173.

22 Vgl. Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹,* Freiburg, München [2]2017.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dagegen steuert Levinas entschlossen in die Gegenrichtung, indem er fragt, ob menschliche Freiheit nicht von Anfang an als in Anbetracht ihrer eigenen Gewaltsamkeit und angesichts des Anderen *beschämte* auf den Plan tritt. Verhält es sich wirklich so, wie es speziell die politische Anthropologie der Neuzeit immer wieder suggeriert hat, dass wir im Grunde tun können, was wir wollen, allenfalls der eigenen Selbsterhaltung verpflichtet und bestenfalls im Nachhinein auf gewisse Grenzen stoßend, vor allem auf die Grenze der Freiheit Anderer, die uns letztlich zu einem rechtlich pazifizierten Zusammenleben nötigt, aber nichts daran ändern kann, dass wir Anderen weiter nichts schulden? Erst recht dann nicht, wenn die Freiheit alle Fesseln, die ihr das Recht angelegt haben mag, wieder abwirft?

Der Gewalt einer so vorgestellten Freiheit setzt Levinas seine Beschreibung einer von Anfang an dem Anderen geschuldeten, ihm gegenüber verantwortlichen und angesichts der ihr eigenen Gewaltsamkeit von vornherein beschämten Freiheit entgegen (PS, 171). Auf diese Weise durchkreuzt er, vielfach auf polemische Art und Weise, der sogar »verbaler Terrorismus« vorgeworfen werden konnte[23], die in der Neuzeit des Westens lange vorherrschende Vorstellung von einem zunächst für sich existierenden, vor allem der eigenen Selbsterhaltung verpflichteten Ich oder Selbst, das sich als freies mit aller Macht behauptet und sich dabei allenfalls von einem Recht beschränken lässt, das sicherstellen soll, dass es mit der Freiheit anderer wenigstens äußerlich kompatibel wird, um ihm im Übrigen Spielräume einer weitgehend privatisierten Lebenskunst zu lassen, in der es darum geht, das eigene Leben zu gestalten und ihm eine anspruchsvolle oder bescheidene, kunstvolle, künstlerische oder auch luxuriöse Form zu geben, je nach individuellem Gutdünken und Geschmack. Nichts dergleichen stößt auf Levinas' besonderes Interesse.

Auf den ersten Blick unterläuft er mit seinem Rekurs auf eine originär dem Anderen zu verdankende, die menschliche Freiheit von vornherein in ihre Verantwortlichkeit einsetzende Schuld alle Probleme subjektiver Selbstgestaltung eigenen Lebens derart, dass man sich fragen muss, ob er *dafür* überhaupt Interesse aufbringen konnte und ob er sie nicht für eine philosophisch weitgehend irrelevante,

23 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im altgriechischen Sinne des Wortes im Grunde ›idiotische‹ Frage gehalten hat. Jedoch wäre auch an seine Apologie der Verantwortung die Frage zu richten, ob sie wirklich ohne jeglichen Rekurs auf *eigens zu gestaltendes* und dadurch zugleich *kulturell sich manifestierendes Leben* auskommt.

4. Wie menschliche Freiheit Gestalt annimmt: Kulturelle Lebensformen zwischen Alterität und Gewalt

Dass sich auch verantwortliches Leben so ausformen muss, hatte vor allem Ernst Cassirer seinerzeit gelehrt, der darauf insistierte, dass menschliches Leben nicht bloß eine Frage der Biologie, sondern so zu verstehen sei, dass es von Anfang an auch darum geht, ihm eine Form zu geben; und zwar in auf Andere(s) Antwort gebender Art und Weise. Deshalb sprach er von *Lebensformen* und fasste diesen Begriff kulturtheoretisch auf.[24] Levinas dagegen, der Cassirer von dessen Davoser Disput mit Heidegger her kannte, mochte sich anscheinend auf nichts mehr verlassen, was man traditionell als ›Kultur‹ bezeichnet hat; und wenn, dann ging es ihm erklärtermaßen darum, Kulturen von der Ethik aus zu beurteilen.[25] Was auch immer kulturell ausgeprägte Lebensformen sonst noch leisten mögen, sie müssen demnach vor allem *einer* Anforderung, nämlich der Verantwortung angesichts des Anderen, gerecht werden. Ob man auf diese Weise nicht Gefahr läuft, sich geradewegs in einen ethischen Fundamentalismus hineinzumanövrieren, sei wenigstens angemerkt, kann aber hier nicht weiter diskutiert werden. Stattdessen möchte ich der Frage im Hinblick auf Levinas selbst nachgehen, ob und inwiefern ein Zusammenhang zwischen Leiden und Philosophie zu erkennen ist – unter der Voraussetzung, dass Philosophie nicht etwa bloß ein akademisches Dienstgeschäft, sondern selbst eine Lebensform (*theoría*) ist, die nur Gestalt annehmen kann, wo das individuelle Leben nicht bloß irgendwie zugebracht und verlebt, sondern ›gelebt‹ wird gemäß der bekannten transitiv-intransitiven Zweideutigkeit des

24 E. Cassirer, *Essay on Man* [1944], New York 1954, 6, 21.
25 Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 50; PS, 280.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriffs ›Leben‹[26], das von sich aus geschieht und dabei zugleich wie eine Sache erscheint, um die man sich aktiv sorgen muss. (Aber vielleicht anders, als es der Begriff Selbstsorge bei Heidegger und Foucault nahelegt.) Um jene Frage im Hinblick auf Levinas besser verständlich zu machen, ist es hilfreich, sich einige Stationen seiner Biografie zu vergegenwärtigen.

Husserls Theorie der Intuition war Gegenstand von Levinas' 1930 veröffentlichten Dissertation, bevor er sich einem radikaleren Thema zuwandte, das bereits das spätere Forschen nach dem anklingen lässt, was *wahrhaft außerhalb* jeglichen (auch intentionalen) menschlichen Zugriffs zu suchen ist: Mitte der 1930er Jahre liebäugelt Levinas mit einem Ausweg bzw. mit einer Ausflucht (*évasion*) aus dem Sein[27], das ihm (wie sein nächstes, z. T. in der Kriegsgefangenschaft entstandenes Buch *De l'existence à l'existant* [1947] zeigt[28]) als nicht zuletzt in der Schlaflosigkeit bedrohlich erfahrene Totalität gilt. So wenig wie Husserl, der Mitte der 1930er Jahre die *Krisis der europäischen Wissenschaften* bedenkt, ohne dabei im Geringsten politisch auf die eigene, längst vom Nationalsozialismus überschattete Gegenwart bezogene Fragen aufzuwerfen[29], so wenig sucht Levinas von Anfang an einen *politischen* Ausweg aus einem ›totalen Staat‹ oder aus einem rassistischen Totalitarismus[30], dem dann der größte Teil seiner litauischen Verwandtschaft zum Opfer fallen wird. Selbst während seiner ca. fünfjährigen Gefangenschaft in verschiedenen deutschen Stalags[31] (1940–1945) rückt keineswegs durchgängig die vielfältige Gewalt dieser Zeit zur alleinigen Maßgabe seines Denkens auf. Ähnlich wie Paul Ricœur, der ebenfalls mehrere Jahre in deut-

26 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61*, Frankfurt/M. 1985, 82.

27 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg 2005, 43; CC, 56, 59.

28 Dt. unter dem deutlich anderen Titel *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997; vgl. S. Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biografie*, München 2003, 77 ff.

29 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg ^{2}1982.

30 Vgl. aber PS, 57, 77.

31 Stalag war seinerzeit die übliche Abkürzung für »Stammlager«, wo Kriegsgefangene in der Regel zur Zwangsarbeit verurteilt waren. Es handelte sich nicht um Vernichtungslager. Vgl. die genauen Angaben in CC, 50.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Kriegsgefangenschaft zubringen musste[32], konnte er erst nach dem Krieg in vollem Umfang zu realisieren beginnen, was geschehen war. Und auf diese Erfahrung konnte ihn gewiss keine vorherige philosophische Lebensform oder -kunst vorbereiten.[33] Im Nachhinein war Levinas selbst, wie so viele andere auch, unter dem Eindruck der durchlebten Gewalt-Zeit davon überzeugt, es müsse eine radikale Revision nicht zuletzt des Denkens selbst auf der Tagesordnung stehen, bis hin dazu, dass eine Auskehr aus dessen ganzem, der Philosophie der Antike zu verdankenden Erbe in Betracht kam – was Levinas allerdings nicht daran gehindert hat, mit einem neuen Platonismus zu liebäugeln und sich insofern doch wieder an den Ursprüngen europäischer Philosophie zu orientieren (vgl. E, 203).

Die Suche nach einem radikalen, nicht einfach ›anderswohin‹ führenden Ausweg bzw. nach einer radikalen Fluchtmöglichkeit aus allem, was ›ist‹, beschäftigte Levinas bereits, bevor er in Gefangenschaft geriet. Doch dabei ging es zunächst um die Erfahrung des Gefangenseins im Seienden bzw. *im Sein*. Erst unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und der Shoah konnte nachträglich jene Exteriorität, der Levinas in seinem ersten Hauptwerk (*Totalité et infini* [1961]) auf der Spur war, so aufgefasst werden, als gehe es vor allem darum, einer von Menschen zu verantwortenden, tendenziell totalitären Gewalt zu entkommen, der sich nur eine Alterität des Anderen zu widersetzen vermag, die von vornherein jeglichem praktischen und theoretischen Zugriff entzogen ist.[34] Tatsächlich ist dieses Werk vielfach so gelesen worden – und *konnte* diesseits des Rheins, wohin Levinas aus nur zu verständlichen Gründen nach dem Krieg keinen Fuß mehr setzen wollte, vielleicht auch *nur so aufgefasst werden, als sei es geradewegs als Antwort auf die speziell mit der Shoah einhergegangene Gewalt gemeint gewesen*. Das Gleiche gilt noch mehr für Levinas' zweites Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder*

32 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78.

33 Einer in diesem Zusammenhang einschlägigen Literatur zufolge kann uns nicht einmal auf die Erfahrung willkürlicher Verhaftung etwas vorbereiten, insofern sie jegliche Erwartungssicherheit ruiniert. Wenn dergleichen möglich ist, ohne dass man sich dagegen wehren könnte, gilt anscheinend gar nichts mehr.

34 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extéritorité* [1961], La Haye 1980; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987 [=TU].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anders als Sein geschieht (frz. 1974; dt. 1992), dessen Widmungstext in dieser Hinsicht denn auch wenig Zweifel zulässt.[35]

Bereits ca. zehn Jahre zuvor hatte Jacques Derrida in einer bis heute Maßstäbe setzenden Interpretation des bei Levinas zur Sprache kommenden Zusammenhangs von Gewalt und Metaphysik zentrale Fragen aufgeworfen, die sich unvermeidlich stellen, wenn man versucht, vernichtender Gewalt mit Begriffen gerecht zu werden, die ihrerseits in dem Verdacht stehen, mit eben dieser Gewalt kontaminiert zu sein.[36] Kann man sich, um dem zu entgehen, einfach auf ein ›anderes Denken‹ berufen, das wie im Judentum *scheinbar direkt* und *seit jeher* der Alterität des Anderen verpflichtet war, ohne durch die Gewalt der europäischen Gegenwart, der Moderne und ihrer überlieferten, letztlich in der griechischen Antike zu lokalisierenden Ursprünge beeinträchtigt zu sein? Ist dieses vermeintlich ›andere Denken‹ nicht vielfache Verbindungen mit philosophischen Idiomen eingegangen, auf die sich auch Levinas und Derrida so oder so stützen mussten, angefangen bei Husserl, Heidegger und Hegel?[37] Kann es eine *andere Vernunft* oder ein *Anderes der Vernunft* für sich in Anspruch nehmen? Oder verwirft es letztlich all das, was man sich darunter im Westen vorgestellt hat, bis massivste, extremste und radikalste, totalitäre Ambitionen verfolgende Gewalt die Erwartung grausam konterkariert hat, das Wirkliche werde wenigstens langfristig vernünftig werden und es könne immerhin insofern bereits jetzt als vernünftig gelten, wie Hegel bekanntlich glaubte? Wie sollte man die Shoah so noch gewissermaßen als Zwischenstation auf dem Weg einer von Hegel bis hin zu Husserl gehegten Aussicht auf progressive Rationalisierung einer alle Menschen einschließenden, vernünftig finalisierten Geschichte verstehen, die womöglich rechtfertigen könnte, um welchen Preis ihr Fortschritt erkauft werden muss?

---

35 Dieser Text lautet: »Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.« In hebräischer Schrift, vielen unkundigen Lesern deshalb diskret vorenthalten, stehen darunter die Namen von Levinas' ermordeten Verwandten im Geist des Gedenkens an die, »die kein Grab haben«; vgl. Malka, *Emmanuel Levinas*, 91.

36 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas',* in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121-235.

37 Vgl. B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg, München 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Im Zeichen radikaler Geschichtskritik: Eine neue Perspektive wirklich ›lebbaren‹ Lebens?

Zweifellos ist Levinas alles andere als ein ›Geschichtsphilosoph‹, der mit solchen Aussichten liebäugeln würde. Vielmehr hat er ›Geschichte‹ (und Geschichtsschreibung) pauschal als Gewalt gebrandmarkt (TU, 332) – und auf diese Weise zumindest suggeriert, es müsse jedem in Wahrheit darum gehen, ein ihr nicht ›restlos‹ ausgeliefertes, seine eigentliche Inspiration von anderswoher beziehendes Leben zu führen. Genügt dafür nicht die Besinnung auf die Gabe der Verantwortung[38], die wir jedem Anderen verdanken, angefangen bei den Schwächsten wie den Neugeborenen[39], aber auch Verlassenen und Flüchtlingen, die nirgends mehr eine Bleibe zu finden scheinen, allen Versprechen zum Trotz, die unvermeidlich schon damit einhergehen mussten, dass man sie zur Welt kommen ließ? Wenn das nicht nur bedeutet, auf die Welt ›geworfen‹ zu werden, liegt in der Aufnahme der Neugeborenen bei den Lebenden nicht das Versprechen, ihnen durch die Gewährleistung eines menschenwürdigen und für sie auch wirklich ›lebbaren‹ Lebens gerecht zu werden?

Auch Levinas wusste freilich, dass die Gabe der Verantwortung durch nichts zu beweisen ist und dass ihr nicht ohne Weiteres zu entnehmen ist, *wie* man ihr in einem verantwortlichen Leben gerecht werden soll bzw. kann. Wirft eine *Dritte einbeziehende* Gerechtigkeit nicht zusätzliche, jeder verabsolutierten Verantwortung für *einen* Anderen widerstreitende Probleme auf?[40] Levinas selbst hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, ohne den Eindruck erwecken zu wollen, ihm schwebe auch schon eine konkretisierbare

38 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg, München 2018, Kap. VII.

39 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ^{3}1985, 240; P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le Crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* Paris 1998, 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 129.

40 Vgl. P. Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000; ders., A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen,* Berlin 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensform, d.h. eine kulturell imprägnierte Praxis der Verantwortung und der Gerechtigkeit vor, noch dazu eine, die sich vielfältigen Formen der Gewalt erfolgreich zu widersetzen verspräche, um nicht auf verschiedenen Wegen in vernichtende (rassistische, antisemitische, totalitäre...) Politik zu münden.[41]

Ist es nicht ohnehin eine überspannte, durch philosophische Konzepte gar nicht einzulösende Erwartung, ein Leben, das wie dasjenige von Levinas selbst oder von vielen Überlebenden der Shoah, aber auch unseres, das nach wie vor von der unvergessenen Gewalt überschattet war und ist, könne nach Maßgabe eines neuen, radikal revidierten, ›anderen Denkens‹ effektiv auch ganz anders ›gelebt‹ werden? Kann sich menschliches Leben überhaupt so ohne Weiteres nach vermeintlich ›maßgebendem‹ Denken richten? Gewiss: seit der Antike liegen dazu viele Vorschläge vor, darunter poietische und technische[42], auf *hexis* und *habitus*, Gewöhnung und Umgewöhnung abzielende[43], aber auch Konversionsmodelle[44], mit denen diejenigen liebäugeln, die glauben, nicht länger darauf warten zu sollen, bis die Dinge besser werden. Selbst eine als Bekehrung zur Vernunft aufgefasste sofortige »Revolution der Denkungsart« (Kant) dürfte jedoch nach aller Erfahrung ohne Geduld nicht auskommen. Das wusste auch Levinas, der, soweit ich sehe, nirgends eine revolutionäre, jegliche Geduld (*patience*) verachtende Lebensänderung propagiert hat[45], so ›unbedingt‹ er andererseits Anforderungen wie die Verantwortung charakterisiert hat, denen jede(r) Verantwortliche an

41 Doch diese Perspektive ist frühzeitig präsent (vgl. CC, 251, 275). Der Kulturbegriff spielt eine gewisse, jedoch eher marginale Rolle (ebd., 232). Aber gilt nicht generell: »l'humain, c'est le culturel« (PS, 365 ff.)? Doch soll es in einer »Lebensweise« ›wirklich‹ werden, an die »die Geschichte nicht zu rühren vermag«. Darauf setzt Levinas, wo er sich auf den »Vorrang der Weisheit vor der Wissenschaft und der Geschichte« beruft – im Namen einer Geduld, die sich nicht von vorschnellen Hoffnungen korrumpieren lassen soll (E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 165 f.). Genau so schreibt er auch über die Bedeutung von Liturgie und Ritual (u.a. in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007, 182 f.).

42 M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen ^{7}1988.

43 P. Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993, Kap. 3.

44 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M. 2004, 32 f.

45 Zur Geduld vgl. auch TU, 238, 246 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ort und Stelle ohne Ausfluchtmöglichkeit entsprechen sollte. Auch er wusste, wie sich Unbedingtes an Bedingungen brechen muss und dabei pervertiert zu werden droht.[46] Selbst die kategorisch geforderte sofortige Beendigung schlimmster Ungerechtigkeit, kriegerischer und genozidaler Gewalt ist aufzuschieben, wenn sie nicht in moralischen Terror umschlagen soll, zu dem sich eine vermeintlich reine Gesinnung nur allzu leicht selbst ermächtigt.

Ob uns Levinas im Vergleich zu seit alters bekannten, vielfach variierten Vorstellungen vom Zusammenhang von Denken und Leben, zwischen Theorie und Praxis wirklich neue Perspektiven der effektiven ›Lebbarkeit‹ eines Lebens eröffnet, das nicht wieder in die unvergessene Gewalt zu münden droht, von der seine Hauptwerke überschattet waren, müssten speziellere Untersuchungen zeigen. Von Levinas selbst wird allerdings berichtet, er habe die Shoah so gut wie gar nicht erwähnt und im Übrigen in Paris ein Leben wie viele andere auch geführt. Aber sollte sich das wie ein Vorwurf anhören? Warum ist man enttäuscht (falls man enttäuscht ist)? Hat Levinas denn überhaupt je den Anspruch erhoben, etwa sein Leben, dem man wie jedem Anderen Diskretion schuldet und über das man sich kein leichtfertiges Urteil anmaßen sollte, nach seinem Denken gerichtet zu haben? Handelt es sich hierbei nicht ohnehin um eine allzu schlichte und konventionelle Vorstellung unsererseits?[47] Oder musste er, zumal als Philosoph, diesem Anspruch gerecht zu werden versuchen?

Levinas hat es ausdrücklich von sich gewiesen, einen »falschen Ruhm« daraus abzuleiten, dass er nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, im Zeichen der Shoah und all dessen, was nach und nach erst über sie bekannt wurde, Philosoph war[48] – wodurch ihm möglicherweise ganz unfreiwillig die Bedeutung einer spezifisch jüdisch auf diese Gewalt Antwort gebenden Stimme zufiel. Dabei hat er, soweit ich sehe, weder die einschlägige Forschung jüdischer Historiker (wie etwa Raul Hilbergs, Saul Friedländers oder Léon Poliakovs) noch

46 Vgl. Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

47 Zumal wenn sie etwa den talmudischen Kontext nicht zur Kenntnis nimmt, mit dem sich Levinas ausführlich auseinandergesetzt hat? U.a. in: *Stunde der Nationen, Talmudlektüren*, München 1994.

48 Levinas, *Schwierige Freiheit*, 110; CC, 212.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch viele andere jüdische Stimmen besonders berücksichtigt, die sich von Nelly Sachs über Margarete Susman und Sarah Kofman bis hin zu Hans Jonas mit der Shoah auseinandergesetzt hatten. Rekonstruktionen verschiedener, nach heutigem Erkenntnisstand keineswegs von Anfang an vorgezeichneter Wege in die fragliche Gewalt haben ihn offenbar so wenig interessiert wie die Frage, wie sie künftig zu verhüten wäre. Seine politischen Stellungnahmen etwa zum jüdisch-palästinensischen Verhältnis fallen für viele außerordentlich ›dünn‹ aus.[49] Aber was hatte man erwartet? Was sollte oder müsste man von einem Philosophen erwarten, der in so hohem, vielfach ernstem und hyperbolischem, nicht selten auch aversive Reaktionen provozierenden Ton vom ›Anderen‹ spricht – ohne doch je behauptet zu haben, etwa ›Kulturphilosophie‹ betreiben zu wollen, der man entnehmen könnte, wie im Zeichen der unaufhebbaren Alterität Anderer und der ihnen zu verdankenden Gabe der Verantwortung ›konkret‹ und fortan *anders zu leben* sei, in *wenigstens weniger gewaltsamen* Lebensformen oder gemäß einer *neuen,* hohe Ansprüche erhebenden *›Kunst‹* zu leben?

Tatsächlich spricht so gut wie nichts dafür, dass Levinas je eine Philosophie menschlicher Lebensformen oder gar eine zeitgemäße Lebenskunst vorschwebte, deren Begriff man einer weit zurückreichenden Überlieferung einfach entnehmen könnte, um ihn gegebenenfalls zu reaktualisieren.[50] Sein Denken stellt sich überhaupt nicht als Begriffsarbeit in diesem Sinne dar, die ohne Weiteres an eine entsprechende Ideengeschichte anknüpfen würde. Vielmehr ging es ihm darum, zu zeigen, was auf neue Weise ›auf den Begriff gebracht‹ zu werden verlangt, von woher man sich begrifflich in Anspruch genommen erfährt und was Erfahrung dabei überhaupt

49 Vgl. B. H. F. Taureck, *Emmanuel Levinas*, Hamburg ^{3}2002, 87 f.; Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 238, wo von einer »Ehre der Verantwortung« die Rede ist, »die uns sofort ergriff«, »als wir von dieser Katastrophe erfahren haben«. Im Kontext ist sowohl von den Palästinenserlagern Chatila und Sabra, gegen die Ariel Sharon brutal vorgehen ließ, als auch von einem Genozid die Rede. Gewiss sind dort von den Besatzern Verbrechen verübt worden. Aber verdienen sie den Namen Genozid? Bezieht sich Levinas hier nicht auf einen ganz anderen Kontext?

50 Vgl. aber seine mit Jean Wahl sympathisierenden Ausführungen zu einem zeitgemäßen, im Leben wie im Denken ›besitzlosen‹ Kynismus in *Außer sich,* 156, 171.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heißt. Zweifellos sieht er sich in großer Nähe zur Phänomenologie Husserl'scher Provenienz, allerdings unter dem Vorbehalt, dass eine Phänomenologie *von* und *aus* menschlicher Erfahrung nicht von vornherein wissen kann, was überhaupt ›Erfahrung‹ genannt zu werden verdient. Ist das wiederum eine Frage des Wissens? Levinas' Antwort wird eine mehrfach negative sein: der Andere, dessen radikale, gelegentlich auch als ›absolut‹ bezeichnete Alterität uns herausfordert, ist kein Objekt unserer Intuitionen und Vorstellungen, kein bloßer Gegenstand möglichen Wissens und des Erkennens. Wäre er das, so wäre er nicht der *›unaufhebbar‹ Andere*, der sich jeglichem ›Zugriff‹ entzieht.[51] Glücklicherweise, scheint Levinas sagen zu wollen, denn nur deshalb kreisen wir nicht bloß um uns selbst, um das, was wir wahrnehmen, uns vorstellen, einsehen, verstehen, begreifen, erkennen usw.

Wenn daraus überhaupt etwas in praktischer Hinsicht für die Art und Weise folgt, in der eines jeden Leben ›gelebt‹ wird, dann ist es am ehesten das *Achten darauf* und die *Achtung dafür,* dass und *wie* uns Andere ›entzogen‹ sind, ob und wie wir Respekt dafür aufbringen können oder nicht, dass Andere niemals Andere ›von unseren Gnaden‹ sein können, was auch immer Sozialphilosophen Gegenteiliges darüber gelehrt haben mögen, die mit Husserl von einem Subjekt namens ›Ich‹ ausgegangen sind, um sich dann zu fragen, wie es je zur ihm fremden, ihm *originär unzugänglichen*[52] Erfahrung eines Fremden soll vordringen können, ohne sie in der jeweils eigenen gleich wieder aufzuheben, sie sich zu assimilieren oder anzueignen. Immerhin: Dass wir das *nicht* vermögen, ist kein Mangel, wenn man bedenkt, dass nur deshalb Vertrauen in Andere *als Andere* möglich ist.[53] Andernfalls wäre es ein bloßer Ersatz für fehlendes Wissens, solange gerade nichts Besseres zur Verfügung steht, hätte aber niemals Anspruch darauf, als originärer Bezug zum Anderen gelten zu dürfen, in dem dessen Alterität als solche gewürdigt wird.

---

51 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie,* Freiburg, München ^{2}1987, 120–139.

52 Vgl. E, 180, wo von einer »accessibilité d'inaccessible« die Rede ist – Husserls »Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen« entsprechend (vgl. § 52 der *Cartesianischen Meditationen*).

53 Vf., *Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 99*, Heft 2 (2013), 152–172.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allerdings ist Levinas auch kein Lobredner auf das Vertrauen, das vor allem aufgrund der im Zeichen der Globalisierung erfahrenen Destabilisierung politischer Systeme, der immer noch anhaltenden Finanzkrise des Jahres 2008, angesichts des wiederauflebenden Kalten Krieges und nach den gegenwärtig wieder heiß laufenden Konflikten zwischen den Großmächten so viele ›wiederherstellen‹ wollen. Seine Philosophie gibt keine Empfehlungen in der Frage, wie man sich in einem prekären, wenig Vertrauen erweckenden, immer neue Krisen heraufbeschwörenden Leben mehr oder weniger gut und bis auf Weiteres glücklich einrichten könnte, wie es unzählige Berater in Sachen Lebenskunst meinen anraten zu sollen. Vielmehr lotet er aus, *wie radikal jede(r) Anderen und einem vielfach gewaltsamem sozialen Leben ausgesetzt* ist und was dabei auf dem Spiel steht – angefangen bei der mit jeder Geburt einhergehenden Frage, ob Andere sich selbst überlassen und insofern ›verlassen‹ bleiben, wie sich menschliche Freiheit dazu verhält, ob ihr Sinn nicht gerade darin liegt, es zu brutaler Verlassenheit nicht kommen zu lassen, und ob sie nicht, wenn sie darin zu versagen droht, als von Anfang an beschämte gelten muss. So setzt Levinas nicht, wie die Philosophie der Neuzeit und der Moderne fast durchgängig, mit einem irgendwie schon ›vorhandenen‹, zur Selbsterhaltung und -bestimmung befähigten, selbstbewussten Ego ein, dessen Freiheit ›frontal‹ mit der Gewalt und Macht Anderer kollidiert, ansonsten aber ein nur sich selbst verpflichtetes, mehr oder weniger individualisiertes und reiches oder auch beschränktes und massenhaft vereinnahmtes Leben führt. Vielmehr fordert er dazu auf, ganz neu zu untersuchen, wie sich unsere Verhältnisse zu Anderen, die man im Begriff des ›Sozialen‹ zusammenfasst[54], überhaupt darstellen, bevor wir sie so oder so mit Macht oder Gewalt gestaltend in Angriff nehmen.

6. Resümee mit Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäßer Lebenskunst

Gewiss ist Levinas' Philosophie nach ›1945‹ im Zeichen des Leidens zu verstehen, vor allem des Leidens Anderer – mit besonderer Rück-

54 Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, 44, 46, 62.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sicht auf jene, die nicht einfach gestorben und untergegangen, sondern vernichtet worden sind. Doch dabei kommt gleich mehrfach eine Alterität (*des* Anderen und *der* Anderen, der fraglichen *Gewalt* und der *Vergangenheit*, in der sie sich zugetragen hat) ins Spiel, die es unmöglich macht, sich mit ihr zu identifizieren, um sie in der Gegenwart des eigenen Lebens aufzuheben; und zwar auch dann, wenn sie ihm innewohnt. Anstelle einer in historischer Perspektive nicht tief schürfenden Lebenskunst, die man in der Angelegenheit ihres eigenen Lebens mehr oder weniger Ratlosen zu klinischen Zwecken preisgünstig offeriert, lässt sich Levinas' Philosophie als Aufforderung dazu lesen, erst einmal zu realisieren, wie man dieser vielfältigen Alterität ausgesetzt ist. Und zwar in responsiven Verhältnissen, für deren ›lebenspraktische‹ Gestaltung es kein Rezept gibt, dem gemäß aus möglichst allem eigenes Lebenskapital zu schlagen wäre, bis der Tod eintritt. Im Gegensatz zu solchen, fragwürdig zeitgemäßen Aussichten hält Levinas daran fest, dass »die Menschlichkeit des Menschen – das wahre Leben – [...] abwesend« ist und vielleicht bleibt.[55]

Wie eine solche Gestaltung, trotz allem, womöglich dennoch *gelingen* könnte und was das im Gegensatz zu gewinnträchtigen Spekulationen mit mehr oder weniger befriedigend, gut und intensiv genossener Lebenszeit zu bedeuten hätte, steht dahin.[56] Wenn Levinas' Werk für eine Philosophie des Lebens, das eigens gelebt, geführt und regiert werden muss, interessant ist, so nicht, weil er ohne Weiteres konstruktive und normative Vorschläge in der Frage anzubieten hätte, wie es konkret und alternativ ›Form annehmen‹ sollte. Vielmehr fordert er zur Revision von Grundfragen auf, die in so manchem Beitrag zu Problemen sogenannter ›Lebenskunst‹ erstaunlich unter-

55 Was man nicht als Alibi missverstehen sollte, sich darum gar nicht mehr zu kümmern; vgl. ebd., 13, 77.

56 Dass man unter Berufung auf die Alterität des Anderen nicht ohne Weiteres zu normativen Antworten auf die Frage, wie ihr womöglich gerecht zu werden wäre, übergehen kann, zeigen der Vf. und W. Stegmaier in: *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022. So bleiben die Folgen zu bedenken, die es haben müsste, wenn sich kulturelle Lebensformen ihrerseits nicht zu vielfältiger, unaufhebbarer Alterität ins Verhältnis setzen und von befremdlicher Ander(s)heit des Anderen, der Gewalt und der Geschichte, die sie nach wie vor durchherrscht, nur verständnislos überrascht zu werden drohen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

belichtet bleiben. Dazu zählen die Fragen, ob sich diese ›Kunst‹ ontologisch unvermeidlich um das jeweils eigene Selbst dreht, dem es in seinem Sein angeblich um dieses selbst geht; ob die zwischen Geburt und Tod gelebte Zeit als eigentliche Lebenszeit nicht die Zeit eines im Zeichen des Anderen verantwortlichen Lebens ist – von Anderen her, denen wir unsere Geburt so oder so zu verdanken haben, und auf wieder Andere hin, die uns überleben werden, ohne dass diese Anderen nur als unsere eigenen Vor- und Nachfahren in Betracht kommen. Daran schließt sich die Frage an, wer diese Anderen im globalen Horizont eines weltbürgerlichen, nicht genealogisch beschränkten Lebens sind, das doch niemals das Gewicht der ganzen Welt auf seinen Schultern wird tragen können. Wie kann es vermeiden, sich als notorisch überfordertes am Ende doch wieder auf einen schlichten Egoismus der Selbstsorge zurückzuziehen? Hier knüpfen aktuelle Diskussionen um eine weltweite *convivialité*, Gastlichkeit, kulturelle Tragfähigkeit und ökologische Schonung der natürlichen Ressourcen an, die nicht allein ethisch zu führen sind. Zudem machen sie die Grenzen okzidentaler Philosophie deutlich, die von Sokrates und Platon bis hin zu Hegel und Levinas fatalerweise der Meinung war, die irdische Flora und Fauna sowie die Elemente könnten sie nichts lehren[57]; ihr Ort sei vielmehr die Stadt, die *Cité* oder eine Kosmopolis[58], von der wir heute wissen, dass sie keine Überlebenschance mehr hat, wenn man nicht lernt, wie in, aus und mit der Natur zu leben sei[59], die auf menschliche Maße nicht festgelegt ist und sich keinesfalls ›beherrschen‹ lässt.

Dieser Fragekomplex konnte lange verdrängt werden – obgleich Folgen der Naturzerstörung längst erkennbar waren (von der Abholzung des Mittelmeerraumes bis hin zum Verschwinden der Vögel, das Ornithologen bereits Mitte des 19. Jahrhunderts feststellten) – in Zeiten massiver Ausbeutung der Ressourcen und der ›Verschwendung‹ von Menschenleben und Material in Weltkriegen, deren exzessive, extreme und radikale Gewalt die philosophische Frage nach

57 Platon, *Phaidros,* 230 d, in: *Sämtliche Werke, Bd. 2*, Reinbek ^{32}2008; Levinas, *Schwierige Freiheit*, 35 f.

58 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 341; S. Toulmin, *Kosmopolis,* Frankfurt/M. 1991.

59 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich ziehen musste, was sich ihr unauslöschlich widersetzt, sogar in der Gewalt selbst. Levinas' Philosophie ist der Zeit dieser Gewalt auch dort verbunden, wo sie einen Ausweg (*évasion*) aus dem Sein sucht, auf der Spur einer Exteriorität des Anderen, die uns Zeit gibt, soziale Zeit als Zeit gelebter Verantwortung. Sie ist es nach Levinas' Überzeugung, durch die wir überhaupt nur (ethisch) leben bzw. existieren[60]: pathisch (aber nicht im pejorativen Sinne pathologisch) im Zeichen des Anspruchs des Anderen, eingedenk der Gewalt, die man Anderen angetan hat. Doch wir leben weder vom Brot noch auch von der Verantwortung allein. Und diese muss vielfältig Gestalt annehmen, nicht nur vor dem Anderen oder für eine Andere, sondern auch für andere Andere und in kulturellen Lebensformen, die keinem ethischen Fundamentalismus zu unterwerfen sind und für deren Einrichtung es weder ein Rezept noch auch eine probate »Technologie« gibt, die man einfach anwenden könnte. Nach allem, was wir wissen, können sie nur zwischen uns Gestalt annehmen – *entre nous*, wie auch ein Levinas'scher Buchtitel lautet.[61] Wer sich zutraut, daraus ansatzweise normative Konsequenzen wie die zu ziehen, man solle für Andere als solche sensibel ›aufgeschlossen‹ sein und bleiben, man solle respektieren, dass sie niemals in unserer eigenen Gegenwart werden aufgehen können, die ihnen ›Gastlichkeit‹ entgegenbringen sollte (usw.), wäre gut beraten, dabei auch zu bedenken, ob auf diese Weise nicht wieder fragwürdige Aneignungen der Alterität Anderer drohen, die man sich etwa als ›einzubeziehende‹[62] allemal auf die eigenen Fahnen schreibt – womöglich um daraus symbolisches Kapital zu schlagen. Am Ende drohte auf diese Weise auch eine historisch sensibilisierte Apologie des Anderen konterkariert zu werden von der Art und Weise, in der sie ihn sich zu eigen macht – nichts ahnend von der Selbstgerechtigkeit, in die das nahezu unvermeidlich münden muss.

60 Vgl. A. Peperzak, *To the Other*, West Lafayette 1993.
61 E. Levinas, *Entre nous*, Paris 1991; dt.: *Zwischen uns*, München 1995.
62 Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. [2]1997.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil B
Register der Wahrnehmung

Vergehen, Sehen und Hören mit Blick auf die Künste

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VIII

›Trostlose‹ Philosophie auf der Suche nach ihrer eigenen Sensibilität? Zwischen Trauer, Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit

1. ›Trotzdem‹ leben. Oder: Respekt vor dem, was Andere leben lässt (269) | 2. Zwischen Trauer und dem Nichts: Wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären (272) | 3. Befreiung *von* oder *zur* Trauer? Zwischen Vergehen und Verlust (277) | 4. Wachsamkeit der Trauer – Zwischen maßloser Gewalt und praktischer Wirksamkeit (282) | 5. Abschiedlichkeit von Anfang an: nicht-indifferent (288) | 6. Für eine sensibilisierte Vernunft (294)

Muß es immer nur Abschied sein?
Im Unvergänglichen besteht alles.[1]

Der Ort der Verantwortung [ist] das ins Werden eingetauchte,
der Vergänglichkeit anheimgegebene, vom Verderb bedrohte Sein.[2]

Durch die Nächstverantwortlichen wird der Mensch
der Idee nach mit der Kontingenz seines Daseins ausgesöhnt,
der Abgrund seiner Trostbedürftigkeit geschlossen.[3]

1. ›Trotzdem‹ leben. Oder: Respekt vor dem, was Andere leben lässt

Geradezu programmatisch haben Theoretiker der Moderne von Hegel bis Habermas jeglichen auf die metaphysische Tradition des Okzidents sich berufenden Trost der Philosophie (Boethius) verworfen und darauf insistiert, zeitgemäße Philosophie dürfe es gar nicht mehr darauf anlegen, dergleichen bieten zu wollen – mögen es zu Hilfe gerufene oder ungerufene philosophische Seelsorger damit auch halten, wie sie und ihre zahlende Kundschaft es wollen. Man

1 R. Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln 1956, 84.
2 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ^{3}1982, 240 ff.
3 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 649 [=BM].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat in diesem Zusammenhang von einer regelrechten Diskriminierung des Trostes gesprochen und von Georg Simmel bis hin zu Hans Blumenberg zu zeigen versucht, dass Menschen, denen »im großen und ganzen nicht zu helfen« sei, unvermeidlich Trostbedürftige, -suchende und -spendende sein müssten, um die angeblich einzige absolute Form, die das Unglück annehme, die Untröstlichkeit, abwenden und in relativem Unglück »trotzdem« weiterleben zu können, wenn auch um den Preis weitgehender »Bewußtlosigkeit« (BM, 626 f., 630). In diesem Sinne bedürfe »auch Philosophie [...] des Respekts vor dem, was andere leben läßt«, insistierte Blumenberg.[4] Wie sollte ein Leben auch ›lebbar‹ und zu führen sein, das jenen Preis nicht im Geringsten zu zahlen bereit wäre? Als ›übermenschliches‹ im Sinne Nietzsches, das »sich auch als untröstlich ertrüge«?[5] Wäre überhaupt eine ganz und gar bewusste Trauer denkbar und lebbar, die gar »keinen Trost mehr will«?[6] Schon oft und

4 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007, 304.

5 B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019, 281 [=ET].

6 H. Blumenberg, *Schriften zur Technik,* Berlin 2015, 80. An Blumenberg wäre die Rückfrage zu richten, ob Trost nicht gerade durch Untröstlichkeit auf den Plan gerufen wird, die er nicht zu beseitigen versprechen kann und darf. Für Blumenberg, dessen Prämissen Dober weitgehend übernimmt, steht als Grund der Trost*bedürftigkeit* die Indifferenz der Welt gegenüber dem Menschen und die Kontingenz der eigenen, allemal ›unzureichend‹ begründeten Existenz im Vordergrund. Das auf diese Weise nicht etwa durch Andere, denen man seine Existenz auf zweifelhafte Weise zu ›verdanken‹ hat, sondern durch die Natur »schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost«, weil wir konstitutiv daran leiden, »nicht so Natur zu sein wie andere Natur« (ET, 80, 96). Angesichts der »Unerträglichkeit der großen Fragen«, die sich daraus ergeben, wird der Philosoph am Ende angesichts *des* Menschen (den er nicht in den Plural setzt), zum Sich-selbst-Tröster angesichts eines generell festgestellten »Mißlingen[s] der Welt« (ET, 281). Deren auf Menschen zurückzuführende Gewaltsamkeit kommt so ebensowenig in Betracht wie das Phänomen, dass (und wie, ggf. wortlos, durch bloße Präsenz) Einer den Anderen tröstet. Auch Dober streift am Ende nur die Sozialität dieses Phänomens, wo er ins Spiel bringt, dass Menschen einander überleben. Als tröstlich lässt Blumenberg dabei allenfalls die *memoria* als einzige »Form des Bleibens« in der Welt gelten (ET, 286 ff.). So bleibt der Trost in einem Selbstverhältnis gefangen, das antizipiert, überlebt zu werden. Auch hier bleibt Blumenberg wie in seinen früheren kosmologischen Schriften ein Theoretiker subjektiver Selbsterhaltung, der auch die »Bedeutsamkeit« von was auch immer, Metaphern und Mythen als Formen der »Mäßigung des Unerträglichen« unterworfen werden (ET, 171, 184, 186). Kommt so nicht

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

radikal wurde nicht nur reichlich verfügbare ›falsche‹ Tröstungen[7] als »Beschönigungen des Todes« (Rainer M. Rilke) zurückgewiesen, sondern wie bei Albert Camus jeglicher Trost förmlich verweigert. Von Christian D. Grabbe bis hin zu Theodor W. Adorno wurde ihm sogar die Verzweifelung vorgezogen.[8] Nelly Sachs fragte zudem, wer überhaupt wen trösten »darf« (ET, 13, 270). Trost kann, wenn er schiere Verzweifelung *ausreden* will, auch ›ins Herz stechen‹, wie es in ihrem Gedicht *Ein totes Kind spricht* heißt.[9] Bevor man an dieser Stelle mit Antworten, »Antwortersatz« oder vermeintlichen, wenn nicht »Heil«, so doch wenigstens »Linderungen« versprechenden Lösungen aufwartet (ET, 24, 266) oder alles bloßer Sentimentalität verdächtige Reden von Trost angesichts von Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit von vornherein als philosophisch belanglos verwirft, scheint es erforderlich, erst einmal zu erkunden, womit man es überhaupt zu tun hat, wo diese Begriffe ins Spiel kommen. Zu weit geht gewiss der Vorwurf, die Philosophie habe, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, zu all dem bislang so gut wie nichts zu sagen (PA, 142). Ist etwa das, was man die Negativität unseres verzeitlichten, melancholisch oder abschiedlich stimmenden Daseins unter der »Herrschaft der Zeit«[10] genannt hat, nicht ein uraltes philosophisches, wenn auch vielfach consolatorisch allzu schnell erledigtes Anliegen? Ernster zu nehmen ist indessen die Kritik, Begriffe wie Trauer und Abschied seien weniger deshalb marginalisiert worden, weil ›moderne‹ Philosophie nur so

allzu vieles als tröstlich in Betracht, wenn es nur *irgendwie* Bedeutsamkeit stiftet (ET, 76)? Die wichtige Frage: »Wodurch erhalten Worte wie ›Liebe‹, ›Hoffnung‹ oder ›Gott‹ eine tröstende Kraft« (und wie nutzt diese sich ab und schlägt in Trostlosigkeit um), wäre weiter zu verfolgen (ET, 102).

7 Dazu zählen apokalyptische und politisch gefährliche mythisch-totalitäre, die den Tod kultivieren (ET, 186, 172). Dagegen wird hier Bildung als Resistenz gegen die Verführbarkeit durch falsche Tröstungen aufgeboten (ET, 293 f.). Dober geht es entschieden um ein *ethisches* Kriterium der Trost-Kritik, das sich »an der Bewahrung und Beförderung der Menschlichkeit« in einem »humanen *modus vivendi*« orientieren müsse (ET, 268, 251).

8 Vgl. ET, 9, 11 f., sowie Vf., *Epilog. Aus politischer Verzweifelung (neue) Hoffnung?,* in: *Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten,* Baden-Baden 2024, 735–768.

9 Vgl. N. Sachs, *Das Leiden Israels*, Frankfurt/M. 1996, 75. So heißt es auch in Friedrich Hölderlins Gedicht *Die Weisheit des Traurers*, es gelte, »vor Menschentrost dein Kind zu schützen« (F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen o. J., 91).

10 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, Teil I.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ihrer zeitgemäßen Bestimmung glaubte gerecht werden zu können, sondern vielmehr, weil sie an einer ihrerseits trostlosen, aber uneingestandenen Unsensibilität leide, die es endlich zu überwinden gelte. Insofern rühren die im Folgenden kommentierten Schriften an die Substanz jeglicher *theoría* als philosophischer Lebensform, so dass es sich lohnt, weiter auszuholen.

2. Zwischen Trauer und dem Nichts: Wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären

Jener »Alten«, einer matriarchalischen Demiurgin, von der die Algonkin-Mythologie speziell der amerikanischen *Blackfoot*-Indianer erzählt, schreibt Constantin I. Gulian in seiner Monografie *Mythos und Kultur* folgenden Kommentar zu: »Es ist besser, wenn die Menschen für immer sterben; wenn sie nicht ganz und gar stürben, würde der eine nicht den anderen beweinen, und es gäbe keine Liebe unter den Menschen.«[11] Demgegenüber wird auf dem gleichen Kontinent heute von Autoren wie Ray Kurzweil erwogen, ob wir möglicherweise zur letzten Generation derer gehören, die sterben müssen.[12] Könnten wir nicht wenigstens virtuell in der *Cloud* weiterleben, nachdem es uns – oder einigen wenigen, die es unbedingt auf ein solches Privileg anlegen wollen – gelungen ist, in den Himmel des Virtuellen aufzusteigen, um dort möglichst für immer zu bleiben, geliebt oder auch ungeliebt, verachtet oder gehasst, Hauptsache die Drohung eines endgültigen Todes kann abgewendet werden, sei es auch in einem zu keiner Trauer mehr fähigen digitalisierten ›Dasein‹, von dem wir uns vorläufig noch keinen angemessenen ontologischen Begriff machen können? Auf jeden Fall, so scheint es vorläufig jedenfalls, können Digitalisate nicht trauern, Abschied nehmen, Trost spenden oder melancholisch die Vergänglichkeit von allem und jedem beklagen oder genießen.[13] Und insofern sind sie auch zu keinem geschichtlichen, bislang nur ›analog‹ vorstellbaren

11 C. I. Gulian, *Mythos und Kultur*, Frankfurt/M. 1981, 88.

12 I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019, 73 [=ÜV].

13 Vgl. Vf., *Aussichten einer Pathologie der Technik. Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung,* in: *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. V.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dasein in der Lage, dem wir anscheinend Phänomene wie Trauer zu verdanken haben.

»Das Bewußtsein, in der Geschichte zu leben«, bzw. selbst geschichtlich existieren zu müssen, »hat uns Traurigkeit gebracht«, lesen wir bei Gulian, der diese Befindlichkeit mit dem Nachteil in Verbindung bringt, jegliche »Einrichtung und Orientierung des Menschen im Absoluten« eingebüßt zu haben, deren sich noch jene ›Primitiven‹ versichern konnten, für die (Da-)Sein und Teilhabe an ihm, *être* und *participer*, vormals das Gleiche bedeutet haben mögen.[14] Kannten sie also gar keine Traurigkeit oder Trauer? Und wäre auch Trauer *um sie*, wie sie in Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955) anklingt, ganz unangebracht? Fällt die Trauer so gesehen ganz und gar auf uns selbst zurück – nachdem die Menschheit ›die‹ Geschichte hervorgebracht hat und keinen Ausweg mehr weiß aus einer Geschichtlichkeit, die uns auch dann nicht aus ihr entlässt, wenn der Kollektivsingular Geschichte sein Ansehen und seine Orientierungskraft weitgehend eingebüßt haben sollte? Heißt ›geschichtlich‹ leben, existieren oder da-sein, unvermeidlich auch, zur Trauer bestimmt zu sein, selbst dann noch, wenn man um einen *Abschied von der (bisherigen) Geschichte* (Alfred Weber) ringt, ohne ihr angesichts ihrer in der Moderne zu Tage getretenen Gewaltsamkeit auch nur eine Träne nachweinen zu wollen? Wird uns die Trauer insofern erhalten bleiben, wie auch immer man sich von einer Geschichtlichkeit zu verabschieden sucht[15], der man vorwerfen konnte, für eine untröstliche, unaufhebbare und niemals mehr endende Trauer verantwortlich zu sein? Und wäre das allemal ›besser‹, als unhistorisch und trauerlos zu leben?

So mögen sich schon manche wie Heinrich Heine nach Tränen gesehnt haben, wenn es ihnen, trauerlos, zu gut gegangen ist.[16] Schließlich hat auch ungetrübtes Glück seine Verächter gefunden, allen voran Nietzsche, der insistierte: »Wir müssen wünschen, daß das Leben seinen *gewaltsamen* Charakter behalte«[17], in dem es von

14 Gulian, *Mythos und Kultur*, 67 f.

15 A. Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1946.

16 D. Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt/M. 1976, 207.

17 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Frühling–Sommer 1875, 5 [183–188], in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [=KSA], Bd. 8 (Hg. G. Colli,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Untaten, Verlusten und Schmerzen heimgesucht wird, darunter wenig auffällige, durch die eine(r) innerlich wie an einem »ganz kleinen Riss [...] unheilbar verbluten« kann.[18] Muss man dem entsprechend auch wünschen, von zu betrauernden gewaltsamen Verlusten affizierbar zu sein und zu bleiben? Eröffnet sich uns hier überhaupt eine denkbare Alternative? Und was stünde bei ihr auf dem Spiel?

Eine Romanskizze von Theodor Fontane gibt einen dieser Richtung aufschlussreichen Hinweis. Oceane, der weiblichen Heldin des ungeschriebenen Romans, gelingt es nicht, sich »ins Schön-Menschliche« einzureihen, denn statt eines Gefühls kann sie nur die Sehnsucht danach haben. Trauer und Schmerz bleiben ihr fremd, denn »alles, was geschieht, wir ihr zum *Bild*«; und die Sehnsucht nach Teilnahme am menschlichen Leben »wird ihr selber zum Schicksal. Sie wirft das Leben weg, weil sie fühlt [!], daß ihr Leben nur ein Schein-Leben, aber kein wirkliches Leben ist.« Die paradoxerweise aus dem Gefühl, kein Gefühl zu haben, keimende Erkenntnis tötet sie. Und sie will diese Erkenntnis zum Schweigen bringen.[19] Ironischerweise erscheint sie lebendig gerade durch die tödliche Verwerfung eines ›unwirklichen‹ Lebens, von dessen ›wirklicher‹, verfehlter Lebendigkeit sie sich allerdings ein ihrerseits womöglich verfehltes Bild macht. Wie sollte sie denn wissen können, ob die Trauer sich an Grenzen dessen hält, was sie sich als »Schön-Menschliches« vorstellt? Fontanes Oceane ist nicht die Einzige, die die Trauer einem trauerlosen Leben vorgezogen hätte, das kaum mehr als ›Leben‹ bezeichnet zu werden verdiente. Auch bei Faulkner heißt es: »Zwischen der Trauer und dem Nichts werde ich die Trauer wählen.«[20]

M. Montinari), München 1980, 93; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021, 106 [=PdA].

18 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: KSA 1, 243–334, hier: 251.

19 T. Fontane, *Der Stechlin. Roman*, München ^{3}1993, 412.

20 Jedenfalls in der Übersetzung bei H. Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten,* München 2001, 118. Bei Faulkner selbst steht (dt.) statt »Trauer«: »Leid«. Vgl. W. Faulkner, *Wilde Palmen*, Frankfurt/M. 1962, 203. Im amerikan. Original *Wild Palms* heißt es im letzten Satz: »Given the choice between the experience of pain and nothing, I would choose pain.«

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während die einen darauf hoffen mögen, »[que] le deuil finira«, damit ein neues Leben anfangen kann[21], überantworten sich andere der Trauer selbst auf die Gefahr hin, dass sie niemals mehr aufhören wird.[22] Aber sind das gut gestellte Alternativen – zwischen Nichts und Trauer (wie bei William Faulkner), zwischen ›wirklichem‹ Leben und Trauerlosigkeit (wie bei Fontane), zwischen Geschichte und Sein (wie bei Gulian)? Und haben wir überhaupt die Wahl? Müsste jemand, der sich vor sie gestellt sieht, nicht wenigstens bereits wissen, worum es sich dabei handelt? Trauer könnte man allenfalls zurückweisen oder ›wählen‹, wenn man bereits von ihr affiziert ist. Aber steht ein vorgängiges Affiziertsein noch zu unserer Disposition? Wenn ja, inwiefern? Kommt jegliches Verfügenwollen über die Trauer nicht zu spät – so wie umgekehrt Trauer jeglichem Versuch vorausliegen muss, verstehen zu wollen, was es mit ihr auf sich hat? Ist man nicht ›immer schon‹ in die Trauer gestürzt, bevor man sie auf den Begriff zu bringen versuchen kann? Das meinte wohl auch Jacques Derrida, wo er den pseudo-cartesianischen Schluss formulierte: »Je suis endeuillé donc je suis.«[23]

Aischylos lässt Hermes im *Prometheus* sagen: »Weh mir. Von diesem Worte weiß Zeus nichts.«[24] Und Homer schreibt in der *Ilias*, was dies »Weh« bedeutet, nämlich dass »kein Trost übrig« bleibt (ÜV, 36). Wer von Trauer nicht wenigstens affiziert war, wird – wie jener griechische Gott – niemals wissen, was Verlust, Trost, Trostlosigkeit und Weh bedeuten. So lässt sich verstehen, warum Reinhold Schneider an Themistokles erinnerte, der sich mit den Worten an die Tafel des Perserkönigs setzte: »Wahrlich, wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären.«[25] Dabei geht es selbstverständlich nicht um jene objektive‹ Verlorenheit im neuzeitlichen, physikalisch beschriebenen Universum, die Anne B. Kern und Edgar Morin für

21 Sternberger, *Heine,* 85.

22 Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiografie intellectuelle,* Paris 1995, 79; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 74, 33 wo eine nie endende (*interminable*) Trauer zum Vorschein kommt.

23 J. Derrida, *Points de suspension: entretiens*, Paris 1992, 331.

24 Aischylos, *Prometheus*, Paderborn 1964, 980, 39.

25 Schneider, *Verhüllter Tag*, 10.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine schlichte Tatsache gehalten haben[26], sondern um ein radikales Ausgesetztsein[27] an Schmerz und Gewalt, Verlust und Trauer, das darauf angewiesen ist, ›verstanden‹ zu werden, und niemals ganz fehlen darf, wenn man darum ringt.

Nur bereits von – womöglich niemals endender, ja unendlicher Trauer Affizierte, nur bereits von womöglich ›irreparablem‹, niemals mehr wiedergutzumachendem Verlust Affizierte, nur in der Gefahr des Verlorenseins Stehende und ›Vergehende‹ können überhaupt versuchen, zu begreifen, was Trauer, Verlust, Verlorenheit und Vergänglichkeit ›bedeuten‹ – für sich selbst, für Andere, ja sogar für Fremde, die wie jene Oceane allenfalls fühlen, nichts fühlen zu können und daran untröstlich verzweifeln. Doch wurde der Verdacht geäußert, wir hätten es hier mit einer seit langem geschwächten kulturgeschichtlichen Überlieferung und mit einer längst verblassenden Semantik zu tun[28], die das Weh so wie die Wehklage in einer Zeit kaum noch kennt, die aus jedem Schmerz eine funktionale, im Prinzip behebbare Störung macht und wie im *american way of death* (Jessica Mitford) selbst untröstliche Trauer einer profitorientierten Begräbnisindustrie des »schönen Todes« und einem gnadenlosen Optimismus des Überlebens unterwirft.[29] So steht alles, womit wir es hier zu tun haben, die rituelle Begräbnispraxis wie auch die Sprache des Verlustes, des Abschieds und der Trauer einschließlich all der Gefühle und Befindlichkeiten, denen sie zum Ausdruck verhelfen sollte, unter generalisiertem Anachronismusverdacht. Möglicher-

26 E. Morin, A. B. Kern, *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*, Wien 1999, S. 189.

27 Keine Rede kann davon sein, die Philosophie wisse nichts davon. Vgl. etwa J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, Baden-Baden 2024, 232. Doch die hier zugestandene »grundsätzliche Ungeborgenheit und Ausgesetztheit des eigenen Wesens« wird noch längst nicht umfassend erkundet (auch nicht wie zuletzt bei Autoren wie Jean-Luc Nancy); und sie verlangt nicht nur nach »*Akzeptation* unseres ganzen Wesens« (wie Patočka ebd. schreibt; Hervorhebg. BL). Zu Nancy vgl. Vf., *Being Exposed and Delivered – A Generative Perspective: Thoughts on Jean-Luc Nancy's ›Corpus‹,* in: R. Klein, C. Ullrich (eds.), *The Unthinkable Body. Challenges of Embodiment in Religion, Politics, and Ethics*, Tübingen 2024, 119–134.

28 Vgl. S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2013.

29 J. Mitford, *Der Tod als Geschäft. The American Way of Death*, Frankfurt/M., Berlin 1966.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weise müssen wir eine ganze Tradition der Trauer zu Grabe zu tragen, die in Verlust zu geraten droht – oder die preisgegeben werden sollte, wenn es denn zutrifft, dass sie nicht etwa wirklich verbürgt, sondern gerade unterschlagen hat, was von ihr zu erwarten wäre: dass sie wenigstens nicht noch »über unsere Toten [...] in einem Sinn verfügt, der sich restlos überhaupt nicht wegtrauern läßt, mögen die Veranstalter dieser Veranstaltung noch so geschmackvoll, noch so fachmännisch auf die Sinnlosigkeit, die sie leugnen, zu sprechen kommen«.[30]

3. Befreiung *von* oder *zur* Trauer? Zwischen Vergehen und Verlust

Hat diese Tradition in Wirklichkeit dazu gedient, die Trauer niederzuhalten, statt ihr würdige Formen, Orte und Zeiten einzuräumen? Geht es in der Befreiung *von ihr* tatsächlich um eine bislang allenfalls ansatzweise realisierte Befreiung *zu ihr,* zur Trauer? Oder wird sich diese ›in Wahrheit‹ so oder so *in* allen ihren Möglichkeiten als unmöglich herausstellen, wie Derrida nachzuweisen versucht hat?[31] Gibt es also »wahre« Trauer gar nicht, wie bei ihm zu lesen ist? Wird das durch eine Praxis der Bestattung nur kaschiert, die man von Vico und Hegel bis hin zu Ernst Jünger und Robert P. Harrison für den Sinn kulturellen Lebens und geistigen Überlebens buchstäblich grund-legend gehalten hat[32], das sich Hegels weltgeschichtlichen Vorlesungen zufolge selbst aus der Asche radikaler Untergänge und Vernichtungen souverän sollte erneut erheben können wie ein Phönix? Keineswegs hat ihr Autor ohne Umschweife einer indifferent über Leichen gehenden Vernunft das Wort geredet, gestand er in diesem Zusammenhang doch angesichts »namenlosen Jammers«, zu dem allzu menschlicher Unverstand, Leidenschaften und Gewalttä-

30 W. Wondratschek, *Trauerfeier,* in: P. Maigler (Hg.), *Besuch bei Toten. Ein imaginärer Friedhof*, Frankfurt/M. 1985, 68–72, hier: 70 f. [=BT].

31 J. Derrida, *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988.

32 E. Jünger, *Strahlungen III. Kirchhorster Blätter. Jahre der Okkupation*, München 1966, 260, 271. Wie der Autor hier an den s. E. inneren Zusammenhang von Begräbniskultur, *humus* und *humanitas* erinnert, so tut dies auch R. P. Harrison in: *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003. Vgl. ET, 287.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tigkeiten Anlass geben, »moralische« und »tiefste, ratloseste Trauer« ein, »welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält«.[33] Allerdings verwahrte er sich dagegen, sich in eigener »Trauer über Vergänglichkeit« in »leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten« selbst zu gefallen. Worauf es selbst angesichts »ungeheuerster Opfer«, die der Fortschritt der Vernunft gekostet habe und weiterhin kosten werde, ankomme, sei nicht »eine Trauer über Vergangenheit, sondern unsere Wirksamkeit«.[34]

An dieser Stelle vermisst man allerdings, was im Rahmen einer *Phänomenologie* des Geistes zu erwarten gewesen wäre: eine nähere Bestimmung des Betrauerten als solchen. Husserl hätte vom noematischen Gehalt der Trauer gesprochen. Bezeichnend ist hier, wie Hegel von Opfern, Gewalt und Vergänglichkeit gleichsam in einem Atemzug spricht. Letztere legt es nahe, das Vergehen der Zeit – und wie sie alle(s) und jede(n) affiziert –, als Noema der Trauer zu verstehen.[35] Das Vergehen der Zeit wäre als bloße *façon de parler* allerdings kaum der Rede wert, würde ihm nicht zeit-, trauer- und abschiedstheoretisch tatsächlich ein derart hoher Stellenwert eingeräumt wie etwa in Karl Heinz Bohrers als *Der Abschied* betitelter *Theorie der Trauer*.

Beim Verlust, den dieser Autor beklagt, handelt es sich wirklich (und nur) um Zeit-Verlust, der jedes Jetzt affiziert und quasi instantan in »je schon Gewesenes« verwandelt.[36] So fallen Gegenwart und Zeit-Verlust im Grunde zusammen[37], und nichts und niemand bleibt davon verschont. Daran entzündet sich eine elegisch nicht abzugeltende Melancholie, der allerdings jeglicher besondere Grund zur Trauer, jeder spezielle Verlust abgeht, der das ständige Vergehen von Zeit zäsurieren könnte. Allenfalls tut derjenige, der das Vergehen von Zeit als Verlust realisiert, sich selbst leid und bedauert sich in

33 Ich glaube nicht, dass Hegel hier nur die Romantiker verspottet (vgl. GT, 128, 279).

34 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994, 80 f.

35 Wohingegen Husserl das Vergehen von Zeit als Form des sog. inneren Zeitbewusstseins herausgearbeitet hat, ohne dass dabei im Geringsten Trauer ins Spiel gekommen wäre: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917),* Hamburg 1985.

36 K. H. Bohrer, *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt/M. 1996, 171, 178, 398.

37 Was auch bedeutet: jede Erscheinung trage ihr Vergehen in sich (vgl. ÜV, 168, 187).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorgreifender Trauer um sich selbst, insofern dieser Verlust nicht erst ›am Ende‹, sondern schon jetzt und von Anfang an sein Leben kostet. So beschränkt sich eine solche Theorie der Trauer ganz und gar auf den Horizont der Selbst-Sorge und mündet in einen kollektiven Monolog all jener, die annehmen, dass es ihnen genauso ergeht. Bleibt ihre Trauer nicht ganz auf ein Selbstverhältnis beschränkt? Trauert man dabei allemal um sich selbst, auch und gerade dann, wenn es um ›Andere‹ geht, die man verinnerlicht hat? Alain schrieb nicht umsonst: »Alles das ist in uns« (BT, 32). Daran ändert auch die Zeit nichts. Im Gegenteil gilt: »Je länger du dort [im Grab, dem Tod oder ›Jenseits‹ überantwortet] bist, // Um so mehr bist du hier, // Je weiter du fort bist, // Um so näher bei mir«, wie es im *Grabspruch* von Börries v. Münchhausen heißt (BT, 154).

Kann es in der Trauer überhaupt um den Anderen als solchen und »nicht um uns« selbst gehen (PA, 98)? Wird diese Frage nicht völlig verfehlt, wo die Trauer bloß allgemein auf das Vergehen der Zeit und die alle(s) und jede(n) affizierende Vergänglichkeit bezogen wird? Vergeht überhaupt die Zeit? ›Bleibt‹ sie nicht vielmehr, während *wir* ›vergehen‹ und *unsere* Zeit abläuft oder vorübergeht wie bei *passing ships*? Handelt es sich dabei um eine nichts auslassende, allgemeine, unspezifische Vergänglichkeit? Oder nimmt sie spezifisch ›menschliche‹ Formen nur an, wo man »nach Verewigung trachtet« und deshalb »vor Sehnsucht fast stirbt«, wie Nietzsche schreibt, sobald man realisiert, »Abschied nehmen« zu müssen, »bald vielleicht«? (PA, 111) – ohne jemals vorher wissen zu können, wann das sein wird, so dass jeder Abschied, jeder Tag, jeder Moment bereits der letzte sein könnte? Die alte stoische Empfehlung, sein Leben genau darauf einzurichten, ist sinnlos, denn sie müsste, radikal zu Ende gedacht, darauf hinauslaufen, jeden Moment wirklich *als letzten* zu ›leben‹, nach dem kein neuer Anfang mehr erfolgen könnte, so dass ›leben‹ unmöglich würde (vgl. ÜV, 238). Ein derartiges, mit seiner eigenen Nichtfortsetzbarkeit identisches Leben wäre nicht fortsetzbar, insofern bereits tot.

Auf eine andere Spur führt die Erklärung der Vergänglichkeit statt aus dem Vergehen der Zeit aus der »Liebe zu den vergänglichen Dingen«, die allerdings auch Hass nach sich ziehen kann (PA, 97) – zumal wenn es sich bei diesen »Dingen« um Andere handelt. »Liebe zu einem anderen Menschen würde mich zerstören«, schreibt Nietzsche (PA, 112). Nicht allein weil Zeit vergeht, sondern aufgrund

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Liebe, die als übermäßige und zerstörerische auch in Hass umschlagen kann, erweisen wir uns als vergänglich. Und wenn das nicht akzeptiert werden kann, »darf nicht geliebt werden« (PA, 166). So oder so verschiebt sich die Frage der Vergänglichkeit weg von der Zeit, die angeblich vergeht, hin zum Verhältnis zum Anderen, der ihr preisgegeben ist.[38] Nicht-indifferente Vergänglichkeit, die nicht alle(s) und jede(n) gleichermaßen betrifft, ist so gesehen auf unsere ›sozialen‹ Verhältnisse zurückzuführen. Diese aber manifestieren sich in ständiger Gegenwart, *durch die hindurch* sich das vollzieht, was das Leben, in dem Gegenwärtiges, Früheres und Späteres *vergegenwärtigt* wird, in Vergangenheit überführt, die allenfalls noch von Anderen zu erinnern sein wird. Auch sie (werden) vergehen und sind so gesehen einer allgemeinen Sterblichkeit unterworfen, gegen die aber bestimmte Weisen der Trauer und des Abschieds Einspruch einlegen. Die allgemeine, von Nietzsche zum »innersten Wesen der Natur« gezählte Sterblichkeit[39] wird durchbrochen, wo ein untröstlich machender Verlust als solcher realisiert und beklagt wird, wie es die Trauernden tun, die in ihrem Überleben dazu neigen, »die Ordnung der Dinge an[zu]klagen«, verlieren sie doch, was wie »das Individuum [...] im strengen Sinne unersetzlich« ist, wie es nicht nur Nietzsche behauptet hat.[40]

Unersetzlichkeit kann aber nicht als Eigenschaft von Individuen gelten. Gehen sie verloren oder sterben wirklich, so wird ihre *Unersetzlichkeit für Andere* allenfalls durch diejenigen realisiert, die untröstlich überleben[41], nicht durch eine indifferente Natur, der man einen »sentimentalischen Zug« attestiert hat, so »als ob sie über ihre [!] Zerstückelung in Individuen zu seufzen habe«[42], die sie doch in unerhörten Ausmaßen hervorbringt und verschwendet, »um viel Leben zu haben«, wie Goethe in seinem Fragment *Die Natur* des *Tiefurter Journals* (1783) schrieb. Die Natur kennt keine nicht-indifferente Sterblichkeit, auch wenn man mit Schelling glauben mag, es sei eine »tiefe, unzerstörliche Melancholie allen Lebens« wie ein

38 So explizit bei E. Levinas, *Die Zeit und der Andere* [1946/7], Hamburg 1984.
39 L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019 [=LM], 239.
40 Vgl. PdA, 95, sowie J. Burkhardt, *Zum Sehen geboren…*, München ^{3}1946, 182.
41 Vgl. bspw. P. C. de Marivaux, *Le spectateur français (1721–1724)*, in: *Betrachtende Prosa,* Frankfurt/M. 1979, 9–188, hier: 173 ff.
42 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, 9–156, hier: 33, 72.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Schleier« über sie ausgebreitet.[43] Von ihr kann man sich wie auch von der Statistik und von einer *seriellen* Ökonomie der Bestattung nur einen trauerlosen Begriff machen (wovon neuere Formen der Bestattung entschieden abrücken). »Kein Tag vergeht, an dem der Tod nicht jählings zuschlägt«; und doch wird das, zumal in Zeiten massenhafter Sterblichkeit, mit Gleichmut oder Gleichgültigkeit einfach hingenommen, damit das Geschäft der »Trauerhändler«[44] möglichst reibungslos ablaufen kann. »Wer Wert darauf legt, nach seinem Tod beweint zu werden, der sollte sich hüten, in Paris zu sterben«, schrieb Louis S. Mercier schon vor rund 200 Jahren, als die französische Hauptstadt noch wenige Hunderttausend Einwohner zählte und die Friedhöfe noch Platz hatten.[45]

Philippe Ariès[46] ließ uns glauben, seinerzeit habe man noch gewusst, was Tod, Abschied und Trauer bedeuten müssen. Schließlich habe es eine stark ritualisierte, anscheinend zu keiner Zeit überforderte Begräbniskultur gegeben, die das beweise. Nicht allein die Geschichte der Seuchen, an die man sich gegenwärtig wieder viel erinnert[47], steht in deutlichem Kontrast zu dieser These. Man denke nur an Daniel Defoes Londoner *Journal of the Plague Year* (1665). Davon abgesehen hat Ariès auch die Frage aufgeworfen, ob nicht Trauer um den Anderen als solchen, als Unersetzlichen, durch den man nach Maßgabe der Liebe ›alles‹ zu verlieren droht, überhaupt erst seit dieser Zeit zur Geltung gekommen ist[48] – in der sie zugleich durch Gewalttaten unerhörten Ausmaßes überfordert zu werden

43 Vgl. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/M. 1992, 14 f.

44 Mitford, *Der Tod als Geschäft*, 7.

45 L. S. Mercier, *Leichenbegängnisse*, in: BT, 16–21, hier: 16.

46 In Anlehnung an Ariès ist davon die Rede, im Gegensatz zu früheren Zeiten, als der Tod als ›normal‹ gegolten habe und wie noch bei Boethius Trost möglich gewesen sei (vgl. ÜV, 70 f., 81, 152; PdA, 18 f.), würden die Sterbenden heute ins Hospiz »abgeschoben«. Das wird der Arbeit, die dort geleistet wird, vielfach gerade *befreit* von ›mittelalterlichen‹ Ängsten vor ewigen Strafen, nicht gerecht. Und in diesem Kontext stützt sich Trost gerade nicht mehr auf eine unverbrüchliche, alles umfassende metaphysische Ordnung, auf die Boethius glaubte vertrauen zu können. Zu diskutieren wäre, ob Trost dadurch obsolet oder gerade als rückhaltloser möglich wird.

47 L. Spinney, *1918. Die Welt im Fieber. Wie die spanische Grippe die Gesellschaft veränderte*, München ^{4}2020.

48 P. Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984, 255.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drohte. War die massenhafte, ungeachtet der gleichzeitig wütenden Spanischen Grippe keineswegs bloß natürliche Sterblichkeit, die die Historiker nach dem Ersten Weltkrieg bilanzierten, überhaupt noch zu betrauern?

4. Wachsamkeit der Trauer – Zwischen maßloser Gewalt und praktischer Wirksamkeit

Die gleiche Frage stellte sich bereits nach dem ersten von Deutschen zu verantwortenden Genozid des 20. Jahrhunderts an den Nama und Herero ehemals Deutsch-Südwestafrikas (Namibias), nach dem von Jungtürken verübten Völkermord an den Armeniern, nach den Verbrechen des Stalinismus und nach der Ermordung der europäischen Juden – von anschließenden Verbrechen von Algerien über Vietnam bis hin zu Afghanistan ganz zu schweigen. Wer müsste oder könnte hier jeweils um wen oder was trauern – und wie? Würde Trauer, die sich nicht im ›Privaten‹ erschöpft, unweigerlich in jene unfruchtbaren Erhabenheiten münden, die bei einschlägigen Gedenkreden denn auch regelmäßig anklingen, wenn staatstragendes Personal an »Kranzabwurfstellen« wie der Berliner Wache in pauschaler Weise der »Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft« gedenkt – nicht selten ohne zu beachten, wer da jeweils begraben liegt (ggf. auch ehemalige Angehörige der Waffen-SS wie in Bitburg)? Der Verdacht liegt nahe, dergleichen Rhetorik sei nur dazu geeignet, die Frage danach zu überspielen, was wie und durch wen zu betrauern wäre, ohne nur in erhabene Gefühle zu münden.

Kann es eine historisch sensibilisierte und politisierte Trauer geben, die gar nicht im Gegensatz zu jener »Wirksamkeit« stehen muss, die Hegel anmahnte – auch wenn »das Überleben trostlos, das Verlorene nicht mehr darstellbar« ist?[49] Könnte diese Trauer wirklich Anderen als solchen gelten – und nicht nur dem, was man selbst (an ihnen oder durch sie) verloren zu haben glaubt? Wer

49 Vf., *Zur Wiedergewinnung der Trauer. Trauer als Quelle politischer Sensibilität? Eine Skizze*, in: *Scheidewege 36* (2006/7), 109-122; *Zahllose Verluste. Zur politischen Dimension der Trauer*, in: *Scheidewege 50* (2020/1), 348–365. Zit. wurde: P. Eichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995, 244.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Fragen strikt verneint, wie es viele tun, die in ihr nur *genau das* erkennen, muss die Trauer wie auch den Abschied, in dem sie Gestalt annimmt, letztlich auf jene private »Verlustreaktion« beschränken, die erstmals Freud beschrieben hat, der allerdings wusste, dass an die Stelle des Anderen auch eine »Abstraktion« treten kann. So kann man um den Verlust der Heimat trauern, ja angeblich sogar über einen alle verratenden »Führer«, wie Margarethe und Alexander Mitscherlich im Anschluss an Freud meinten, aber auch um »gebrochene Versprechen«, die man einst mit der Moderne verknüpft gesehen hat.[50] Man kann wegen der Gewalt trauern, die damit einhergegangen ist; und man kann und muss vielleicht um das aufgrund dieser Gewalt Versäumte trauern, will man nicht einer indifferent über Leichen gehenden ›Wirksamkeit‹ der Vernunft das Wort reden, die kein Verhältnis hat zu allem, was zu betrauern wäre. Nicht umsonst stand Derridas spätes Nachdenken über Karl Marx ganz im Zeichen eines *travail du deuil*, die allerdings weniger ›arbeitet‹, um irgendwelche verwertbaren Produkte abzuwerfen oder um libidinöse Bindungen zu liquidieren, die an einem unbekümmerten Weiterleben hindern, als vielmehr *wachen* sollte, wie es auch Maurice Blanchot sah[51]: Wachen über die Toten und das, was ihnen versagt geblieben ist wie das Versprechen einer allgemeinen und singularen Gerechtigkeit, das auch Paul Ricœur zur unaufgebbaren Erbschaft der Moderne zählte. Legen es diese Autoren nicht nahe, wenn nicht jede, so doch eine geschichtlich sensibilisierte Philosophie geradezu als eine Art *wake*[52], Totenwache, Wachsamkeit und Wächteramt aufzufassen?

Die neuere Literatur schließt an diesen inzwischen etablierten Diskussionsstand allerdings kaum an. László F. Földényi lobt die Melancholie dafür, dass sie sich der Vergänglichkeit bewusst bleibe, zu der wir allen Anlass haben, wenn tatsächlich »alles vernichtet« wird und insofern die »Nichtigkeit von allem« feststeht (LM, 52, 59 f.). Mit Camus'schen Untertönen wird ein gottverlassenes und

50 Vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XV.

51 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 69.

52 J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 65.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»gleichgültiges Universum« beschworen, in dem wir offenbar bedeutungslose Vorkommnisse sind (LM, 18, 103). In dieser ihrerseits ›vernichtenden‹ Einsicht gefällt sich ein trauriges Subjekt, das alles Leben aus seiner Melancholie zieht – und sie genau sie deshalb glaubt ›loben‹ zu dürfen. Gerade im Mangel, im Fehlen, in der Abwesenheit von Bedeutung stößt sie zu »wirklichem Sehen« vor – zwischen »zwei Ewigkeiten des Dunkels« (Vladimir Nabokov) vor uns und nach uns – und findet darin eine trostlose Befriedigung (LM, 27 f.). Dieses Subjekt weiß sich »in den Tod hineingeboren« (LM, 78). Mit Nietzsche gesprochen: sein Kommen (zu Anderen) ist von Anfang an bereits ein Gehen (von Anderen weg).[53] Das aber wird erst *im Verhältnis zu jemandem* entdeckt, an dem sich auch das Vergehen von Zeit abzeichnet (LM, 82). Doch sieht Földényi darin mit Walter Benjamin nur »eine einzige Katastrophe«, die die Melancholie wie »alles in Relation zu sich selbst« setzt.[54] So kann umstandslos auch der sogenannte Holocaust als »universell« erscheinen, als eine »*condition humaine*, ein Los, das allen beschieden ist« (LM, 137).

Man sieht, welche Gewaltsamkeit die Folge sein kann, wenn einem melancholischen Subjekt alles gleichermaßen als bedeutungslos, absurd oder leer erscheint, ironischerweise dabei zugleich als voll von Vergänglichkeit und Unterschiedslosigkeit: alle(s) und jede(r) ist beidem preisgegeben, ob im Alter oder im Massenmord. Sollte es so sein, dürfte man womöglich mit Franz Kafka zu dem Schluss kommen: »Wir leben alle in einer Strafkolonie« (LM, 143). Wer so mit Alberto Giacometti »allein an das Unglück« glaubt und mit Anselm Kiefer »die Rettungslosigkeit des Menschen verkündet« (LM, 129, 138), um endlich dem leidenden Menschen zur Sprache zu verhelfen, der »in der heutigen Welt ein Anachronismus« geworden sei, erweist ihm tatsächlich einen schlechten Dienst. In der entfernten Betrachtung des Leidens Anderer tilgt er dessen Unterschiedlichkeit und Befremdlichkeit, um sie sich zu eigen zu machen.[55] Heraus kommt eine verallgemeinerte Apologie ›unserer‹ Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit, die man zu Existenzialien zu er-

53 Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882–1884, in: KSA 11, 326.

54 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Abschnitt IX, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 251–261, hier: 255; LM, 127, 131.

55 Unvermeidlich ist dies nicht; vgl. S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heben neigt, obgleich all das auf der Welt ganz offensichtlich höchst ungleich verteilt ist. Heraus kommt philosophischer Genuss, der sich an diesen finsteren Themen delektiert und ihnen im melancholischen Selbstbezug alle Schärfe nimmt. So ist es kein Zufall, dass sich Földényi in einer offenbar autobiografisch grundierten Eingangsskizze mit einer Dosis Frivolität dazu bekennt, dass er sich, indem er melancholisch »den Tod übte, auf die Wonne vorbereitete« (LM, 13). Hier könnte man nahtlos mit einem Zitat aus Marina Keegans *Vergangenes* anknüpfen: »Ich weinte, weil alles so schön ist und so kurz.« Alles wird »irgendwann« der Vergangenheit angehören (ÜV, 11). Doch »selbstverständlich streben wir« angeblich »danach, unser Leben so lang und so gut wie möglich zu leben« (ÜV, 13). Wie sollen wir mit *beiden* Einsichten leben?

Tatsächlich kann philosophisch, solange überhaupt radikal gefragt wird und nicht von vornherein nur ›Besserlebende‹ in Betracht kommen[56], nichts davon als selbstverständlich gelten, schon das Erste Personalpronomen Plural nicht; noch weniger, was »gut« heißt, und ob »leben« nicht gerade dagegen verstößt, wie es nicht nur die Psychoanalyse lehrte. »Wo auch immer wir hinsehen«, wir *sehen,* dass *alles* irgendwann ›Vergangenheit‹ sein *wird* und in diesem Sinne Vergänglichkeit (ÜV, 15). Wir ›sehen‹ in dieser vorgreifenden postmortalen Perspektive aber auch das, was sich ihr widersetzt, was ihr ausgesetzt ist oder ausgeliefert wird. Diese »Philosophie des Abschieds« verbindet ihr Hauptthema, die Vergänglichkeit, jedoch weniger mit Abschiedlichkeit im Sichereignen des Vergehens von allem und jedem (ÜV, 17) oder mit Abschieden, die ›zustoßen‹[57], sondern primär mit Abschieden als Handlungen, die im Hinblick auf das eigene Sterben Fragen aufwerfen, »die die eigene Vergänglichkeit an uns richtet« – wobei wiederum die Form des kollektiven Monologs nahe liegt (ÜV, 86).

Jede(r) für sich ist mit diesen Fragen konfrontiert; jeder und jedem geht es, so das Ergebnis, letztlich um »Selbstaktualisie-

56 »Uns« sei ein vergleichsweise sicheres Leben möglich; man könne doch erstaunlich gut leben, ohne Flucht und Exil befürchten zu müssen, heißt es (ÜV, 14, 20, 179). All das kann offensichtlich nur für Privilegierte zutreffen, nicht für die vielen Flüchtlinge oder von Exil und Vertreibung Bedrohte, wie wir sie aktuell vor Augen haben.

57 Was explizit verneint wird (ÜV, 27).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung«, »Selbstermächtigung« und »Handlungsfähigkeit«, ja sogar um »Souveränität« bis zum Schluss, sogar im Massenmord: Es soll ausdrücklich um »immer dasselbe« gehen: darum nämlich, die Kraft zum Handeln zurückzuerobern, auch um den Preis, sich an diverse Verluste zu »gewöhnen«.[58] So sollen aus Schwächen Stärken werden (ÜV, 131, 138), und man soll »souverän Angst haben«, wenn es schon sein muss – auch dort, wo doch in der Todesangst alles Handeln aufhört, jegliche Identität sich auflöst und kein neuer Anfang mehr sich anschließen kann, sondern alles zu Ende geht, selbst das Enden. *Prima facie* liest sich das so, als werde das Sterben, in dem das derart zur Selbstbehauptung aufgeforderte Altern schließlich kulminiert, geradewegs geleugnet – unter dem Vorzeichen freilich, zunächst alles »in den Blick zu nehmen« und zuzugeben, was sich einem souveränen Leben widersetzt: das Unverfügbare, die eigene Verwundbarkeit, das zu entpathologisierende Leiden sowie das Elend[59], das auch im gleichgültigen Verreckenlassen an den Grenzen wohlhabender Staaten enden kann. Dessen ungeachtet wird in einer zuvor wiederum mit Camus und Sartre pauschal als »völlig absurd« »erkannten« Welt (ÜV, 23, 55) einer »Freude der Überwindung« (Schelling) das Wort geredet, die nach einem als idealiter erfolgreich und störungsfrei bezeichneten Leben (ÜV, 101, 161) zwar die »Erwartung eines möglichen Todes zum Inhalt« haben soll. Doch das beunruhigt wenig, wenn stimmt, was Heidegger dazu sagt: »Das Schwierige ist nicht, zu sterben, sondern Fertig-werden mit dem Tod in der Gegenwart« (ÜV, 116).

Die Literatur zur Vergänglichkeit beweist das genaue Gegenteil: In der Sorge um sich und um die eigene Souveränität angesichts einer von vornherein und generell als ›absurd‹ disqualifizierten, insofern zu keiner genaueren Auseinandersetzung auffordernden Welt legt sie sich den Tod auf Papier zurecht, offenbar gänzlich unbesorgt um die Hybris, die darin liegt, das Sterben verallgemeinert als kaum »schwierig« zu bezeichnen. Wie wollte Heidegger wissen, dass es sich so verhält? Und wie dürfte man das heute von ihm abschreiben, nachdem er zu millionenfach tödlichen und vielfach variierten Gewalttaten gegen Andere, die doch nicht unter schiere

58 ÜV, 130, 132, 140, 172, 179, 186, 222.
59 ÜV, 88, 122, 124, 126.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vergänglichkeit zu subsumieren waren, nichts zu sagen hatte?[60] Sterben im Prozess der Vergasung – nicht »schwierig«? Unter der Folter – nicht »schwierig«? In endloser Agonie des Verhungerns – nicht »schwierig«? Aber eine Thanatologie schreiben, um mit dem Tod in seiner eigenen bzw. je-meinigen Gegenwart ›fertig‹ zu werden – sehr »schwierig«?

Man lehnt sich nicht ohne Risiken an sogenannte Meisterdenker an, zumal die Gefahr einer gewissen Verklebung von Unvereinbarem besteht, wenn man sie in einem schönen Manuskript zitatweise nacheinander auffädelt. So kommt zwanglos die bekannte »Geworfenheit« Heideggers neben Hannah Arendts »Gebürtigkeit«, Montaignes Vergegenwärtigung des Todes im Leben neben Ludwig Wittgensteins Bestreitung einer solchen Möglichkeit (ÜV, 64, 143 f.), Martha Nussbaums Apologie des Menschen als eines »Fähigkeitswesen[s] höchster Instanz« (ÜV, 148) neben Simone de Beauvoirs schonungsloser Beschreibung des Verfalls im Altern und des Abschieds von Jean-Paul Sartre zu liegen, die dann schlicht als leider zu düster beiseitegeschoben wird (ÜV, 162, 196/8).

Als »letzte Tröstung« wird für alle Fälle die eigene, selbstbestimmte Entscheidung, die hier wiederum das ›eigene‹ Ende angeht, offeriert (ÜV, 154). Man fragt sich, ob sich eine solche Philosophie des Abschieds nicht zu weit vorwagt bis in Grenzregionen, wo schließlich gar keine Gründe mehr erwogen werden können, wo jegliche Souveränität zunichtewerden muss und keine Rückkehr mehr möglich ist, sondern auf alle erdenklichen und unvorstellbaren Arten und Weisen Verfall und Vernichtung eintreten, d.h. *gestorben* wird[61] – was man fast vergessen könnte, derart ›tröstlich‹ lesen sich die zitierten vergänglichen Reflexionen der Vergänglichkeit.

Die wichtige Frage: Warum verabschieden wir uns überhaupt (oder auch nicht?) (ÜV, 46) – und wie, wenn nicht bloß im gedankenlos dahingesagten *Auf Wiedersehen*, *Good bye, Au revoir* oder *Adieu*, das Philosophen bereits vielfältig beschäftigt hat –, hängt sicher nicht allein mit dem zusammen, »was war« (ÜV, 83). Denn

60 Vgl. E. Levinas, *Das Diabolische gibt zu denken*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse,* Frankfurt/M. 1988, 101–105.

61 *Sofern man die Betreffenden lässt,* muss man einschränkend hinzufügen. Denn wir kennen Formen der Gewalt, die darauf hinauslaufen, ihnen auch den ›eigenen‹ Tod und ein ›würdiges‹ Sterben zu nehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

warum sollte all das, was war, *nicht* ›vergehen‹? Ist es nicht »wert«, zugrundezugehen (wie Goethe seinen Mephisto in der Studierzimmerszene des *Faust* sagen lässt), sofern es nicht ohnehin bereits ›Vergangenheit ist‹, wie man sagt? Selbst wo sich herausstellt, dass wir »auf Vergänglichkeit angewiesen« sind (ÜV, 208), wie es Hans Jonas in seinen Überlegungen zu »Last und Segen der Sterblichkeit« zu zeigen versuchte[62], arrangieren wir uns damit nicht einfach. Abschied und Trauer sind in erster Linie Weisen *nicht indifferenten* Sichverhaltens zu denjenigen, die dem Vergehen preisgegeben sind und davon derart bedroht erscheinen, dass *nolens volens* unsere Verantwortung auf den Plan gerufen wird[63], selbst wenn sie am ›Vergangenen‹ selbst nichts mehr zu ändern vermag.

5. Abschiedlichkeit von Anfang an: nicht-indifferent

Treffend schreibt Jutta Georg: »Der Abschied gehört zwar zu unserer Existenz, zeigt sich aber nur in der Differenz zu ihrem gängigen [vielfach abschiedsvergessenen] Vollzug« (PA, 179). Leben vollzieht sich in ständigem (nicht erst durch die »Arbeit des Verstandes« bewerkstelligten[64]) Scheiden vom eben Gewesenen abschiedlich, auch ohne dass es zu Handlungen des Abschieds in der Form von Sprechakten kommen müsste, die eigens etwas oder jemanden zu ›Vergangenheit‹ werden und insofern vergehen lassen, sei es auch in der Form des Verzeihens. Durch das Vergehen von Zeit allein, das höchstens ein indifferentes Vergessen nach sich zieht, kann dies nicht bewirkt werden. Dagegen können Akte des Abschieds Vergangenes ›gehen lassen‹, ihm ›ein Ende setzen‹ und ihm destruktiv nachwirkende Kraft entziehen, ohne dass je garantiert wäre, damit

62 H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, Kap. 4.

63 Ähnlich argumentiert auch Ricœur im Anschluss an Jonas in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128; *Responsabilité: limitée ou illimitée? Le crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 33* (1998), 23–30, hier: 25.

64 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, 36; M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980, 175 ff., 182.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Erfolg zu kommen. ›Garantiert‹ ist über gar keine Vergangenheit zu verfügen, so wenig sicher können wir dessen sein, ob augenscheinlich Vergessenes nicht doch wieder virulent wird. So kann jeder Abschied und jede Trauer zu früh, aber auch zu spät kommen im Verhältnis zu dem, wozu es sich nicht indifferent zu verhalten gilt. Wer mit Montaigne oder Hermann Hesse schon vor dem Tod einen letzten Abschied nimmt und Bindungen aufgibt, um nicht weiter von ihnen abzuhängen[65], läuft Gefahr, sein Leben gleich mit zu liquidieren. Wer dabei glauben macht, es sei allemal eine Angelegenheit freier Entscheidung, ob man überhaupt »das Risiko der Trauer eingehen« oder vermeiden will, verkennt, dass wir nicht zufällig »irgendwann zu Trauernden werden« (ÜV, 167), sondern von Anfang an abschiedlich konstituiert sind. Das jedenfalls ist einer bis heute wesentlich von der Psychoanalyse angeregten Philosophie der Ontogenese zu entnehmen, die weiß, dass wir nicht als fertige Person, als Ich oder Selbst zur Welt kommen, sondern durch Beziehungen zu Objekten und Anderen überhaupt erst dazu werden – durch Beziehungen, die immer wieder umgestaltet und aufgegeben werden müssen, so dass sie unser Selbstsein von vornherein auf Abschied und Trauer stimmen.[66]

Beides dient keineswegs generell dem Freiwerden von ›Objektbeziehungen‹ und libidinösen Bindungen, wie es Freud anfangs gelehrt hatte, ohne zu bedenken, ob nicht allein ein auf Dauer von Trauer affiziertes, abschiedliches Leben auch für Andere als solche aufgeschlossen sein kann. Muss es dabei schlicht darum gehen, »selbst zu überleben« (ÜV, 170, 173), wie es Elias Canettis Deutung menschlicher Macht als einer Versessenheit darauf nahegelegt hat, keinesfalls überlebt zu werden? Oder gilt ganz im Gegenteil mit André Gorz: »Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen« (ÜV, 157)? Liegt Uneinigkeit in dieser Frage vielleicht in der Natur der Sache, die wir ›Leben‹ nennen, das sich im Fall der Menschen durch außerordentliche Unstimmigkeit mit sich selbst auszeichnet? Nicht umsonst haben Philosophen phänomenologischer und hermeneutischer Provenienz wie Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas

65 Vgl. Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, 55.

66 Vgl. etwa P. Ricœur, *The Self in psychoanalysis and in phenomenological philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6* (1986), no. 3, 437–458.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Paul Ricœur immer wieder auf das Nicht-gewählt-haben-können des eigenen Lebens hingewiesen. Für Levinas lag darin sogar *der* »grand scandale de la condition humaine«: »que nous n'avons pas choisi notre naissance«.[67] Zufällig ›auf der Welt‹, kann man sich zur »Einwilligung ins Zufällige« allerdings genötigt sehen, wie Odo Marquard schreibt (ÜV, 188). Auch wenn es sich im Einzelfall zufälligen Auf-der-Welt-seins wie nach fortgesetztem »Kindesmissbrauch« um eine Grausamkeit handelt, die nicht zu verzeihen ist?[68]

Allemal ist eigenes Leben (selbst als technisch ›reproduziertes‹) Anderen zu verdanken, ohne eine generative Perspektive somit schlechterdings nicht vorstellbar. Deshalb tragen Andere die Verantwortung für das ›kontingente‹ Dasein, das sie aus sich hervorgehen lassen und das sie unter Umständen mit harten Rückfragen danach konfrontieren wird, warum sie das Versprechen nicht oder nur höchst unzulänglich gehalten haben bzw. halten konnten, welches darin liegt.[69] Hier liegen Fragen nach nicht bloß vergehendem, sondern verfehltem und verratenem Leben nahe – Fragen, die weitgehend aus dem Blick geraten, wenn die Selbst-Sorge und deren Hoffnung, auf deren Bloch'sche Beschreibung man sich häufig beruft, alles derart bestimmt, dass sie »durch das Wissen um die Vergänglichkeit und die Bedrohung durch Leid und Zerstörung nicht gemindert werden *darf*«.[70]

---

67 E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres 2*, Paris 2009, 109, 156.

68 Vgl. ÜV, 220. Bei Dober bzw. Blumenberg kommt »die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein« als »höchste Idee aller Ethik« ins Spiel (ET, 291; BM, 651).

69 Liegt es hier nicht nahe, Vergänglichkeit und Vergehen (in allen Bedeutungen dieses Wortes) mit diachron gleichsam gegeneinander versetzen Lebenszeiten in Verbindung zu bringen, die bedingen, dass das Leben der Älteren am Leben der Nachfolgenden vorübergeht und sich geradezu im Verhältnis zu ihnen als ein Vorübergehen vollzieht? Und sind nicht allein unter dieser Voraussetzung auch Versprechen einzulösen, auf die die hier diskutierte Autorin am Schluss vage zu sprechen kommt?

70 ÜV, 230. Hervorhbg. BL. Bemerkenswert ist, wie Blumenberg demgegenüber die Hoffnung zum »Thema der Religion« erklärt, die es mit dem »wesentliche[n] Ungenügen an der bloßen Forderung der Sinnerfüllung der Existenz« zu tun habe (ET, S. 130). Auch hier vermisst man bei Blumenberg die ›soziale‹ Dimension dieser »Forderung«.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Viel spricht dafür, dass sich gerade Philosophen, die sich weit mehr als Ernst Bloch[71] dieser Bedrohung glaubten stellen zu müssen, dazu herausgefordert sahen, Trauer und Abschied als Formen der Nicht-Indifferenz im Verhältnis zur Sterblichkeit des Anderen zu bedenken. Infolgedessen nimmt die Diskussion beider Begriffe bei Philosophen wie Emmanuel Levinas, Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida, Hans Jonas u.a. eine ganz neue Wendung, indem sie sich vom metaphysisch-ontologischen Rahmen einer Philosophie weitgehend löst, die anscheinend seit jeher den Verlust des Einen (wie bei Plotin[72]) und die Trennung von einem höchsten Wesen (wie bei Meister Eckhart[73]) ›abschiedlich‹ betrauert und bis hin zu Hegel unermüdlich daran gearbeitet hat, beides als Absolutes wiederzugewinnen[74] oder zumindest die Aussicht darauf zu begründen. So gesehen hätte sie allerdings *letztlich* gar keinen Anlass zu untröstlicher Trauer und müsste sie auch nicht geradezu verbieten, wie es von christlich-theologischer Seite geschehen ist, die dieser Trauer vorwerfen konnte, das dogmatisch gebotene Vertrauen in eine unbedingte postmortale Heilszusage zu verraten. Dagegen konnte untröstliche Trauer zum Vorschein kommen[75], wo sie sich von diesem Vorwurf emanzipierte, indem sie sich rückhaltlos als durch den Verlust affizierbar erwies, der durch das ›Vergehen‹, die Vergänglichkeit, das Altern und den (›natürlichen‹ oder gewaltsamen) Tod Anderer eintreten kann. Statt nur die Selbst-Sorge im Horizont eines finalen Abschieds von sich selbst anzutreiben, konnte so der Tod des Anderen geradezu zum »ersten« und vorrangigen Tod aufrücken.[76] Haben wir nicht

71 Vgl. E. Bloch, *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, Frankfurt/M. ^{4}1977, bes. 84–97; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1996, 255–263.

72 Vgl. W. Beierwaltes, *Das Denken des Einen*, Frankfurt/M. 1985, 95–101.

73 Meister Eckhart, *Mystische Schriften,* Frankfurt/M. 1991, 138 ff.

74 So »als bestände der ganze Schmerz unsers Daseins nur in der Trennung von dem, was zusammengehörte« (Hölderlin, *Werke*, 574).

75 Wie im klassischen Fall der Antigone und, weit weniger beachtet, im Mittelalter; vgl. J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death,* New York 2000; E. Koch, *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters,* Berlin, New York 2006.

76 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 101; V. Jankélévitch, *Der Tod,* Frankfurt/M. 2005, 14, 353; Vf., *Menschliche Sterblichkeit angesichts radikaler Gewalt. Maurice Blanchots ›Schrift des Desasters‹*, in: *›Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten,* Baden-Baden 2024, Kap. V.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allein aufgrund der Sterblichkeit Anderer überhaupt Zugang zur eigenen? Könnte ein Solitär, der niemals Andere hat sterben sehen, überhaupt den eigenen Tod antizipieren? Wird dieser nicht allemal dem Tod des Anderen nachgebildet? Und bleibt er nicht allemal im Horizont der je-meinigen Sterblichkeit ein jedem radikal entzogenes Widerfahrnis?

Dieses betrifft allemal *jemanden*, der sich nicht indifferent zu einem alle(s) und jede(n) betreffenden *Vergehen*, sondern *nicht-indifferent* zu einem *Verlust* verhält, durch den das ständige Vergehen alles Verzeitlichten im Verhältnis zu Anderen zäsuriert werden könnte, die sich aus jeglichem Erscheinen zurückziehen. Manche halten allerdings dessen ungeachtet mit Nietzsche eine »rückhaltlose Bejahung des Lebens«, Vergehen, Vergänglichkeit und Vernichtung eingeschlossen, für möglich – auch wenn man sich dafür »das Herz aus dem Leib reißen« und sich selbst verraten muss (PA, 102, 128–133). Vor einer falschen, anscheinend lebensfremden »Idealisierung alles Unversehrten« wird gewarnt; *auch davon* sollten wir Abschied nehmen, wie auch von aller Unzufriedenheit mit der nichts verschonenden Vergänglichkeit oder deren moralischer Beurteilung (PA, XI). Nur »Ängstliche« schrecken angeblich davor zurück. Um *Andere* Angst zu haben, sich *für sie* zu fürchten und Kraft dafür aufzubringen, kommt so nicht in Betracht (PA, 35), derart überwiegt schließlich wiederum die Sorge um eine Souveränität, die bis zum Ende und im Ende selbst noch aufrechterhalten werden soll. Abschiede liefern in diesem Sinne einen »Vorgeschmack« des – eigenen – Todes, wie ausdrücklich »in Übereinstimmung mit Schopenhauer« festgestellt wird (PA, IX). Auf den eigenen Tod gelte es sich vorzubereiten (PA, 8), um womöglich sogar das Sterben zu lernen (*meléte thanátou/meditatio mortis*), wie es eine alte, aber inzwischen widerlegte[77] Philosophie lehrt, die Verachtung des Todes, Gelassenheit, Sichloslösen aus allen Bindungen verlange (PA, XIV, 3, 169, 180).

All das soll möglich werden, indem man die Sterblichkeit, in die man doch *nolens volens* hineingeboren ist und die man dafür verantwortlichen Anderen ›zu verdanken hat‹, nachträglich »frei wählt«, was weitgehende Freiheit der Bewertung von Tod und Sterben soll einschließen können (PA, 3 ff.). Nichts davon sei *per se* ein Übel,

77 B. H. F. Taureck, *Philosophieren: Sterben lernen?*, Frankfurt/M. 2004; Jankélévitch, *Der Tod,* 333 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dazu werde es erst, indem wir es durch entsprechende Bewertung dazu kommen lassen. Eine *Technik des Abschieds*[78] in einer an sich anscheinend indifferenten Welt, der auch sonst erst durch unsere Bewertung Bedeutung zukomme, soll das grundsätzlich ändern können. Wenn das zutrifft, kann man auch das Übel, das man im Verlust des Lebens gesehen hat, wegdefinieren, um eine »davon unbelastete Existenz zu gewinnen« (PA, 11).

Was für eine Nachricht! Das »Problem« des Todes scheint gelöst. Es handelt sich allen gegenteiligen Gerüchten zum Trotz nicht um das befremdlichste, am wenigsten vorwegzunehmende und (abgesehen von der Geburt vielleicht) radikalste Widerfahrnis, von dem im Vorhinein niemand sagen könnte, wie es ›erfahren‹ wird, falls es überhaupt erfahren wird und nicht gerade auf eine Apokalypse des Selbst und aller Erfahrung hinausläuft, die es noch ›machen‹ könnte. Wenn es stimmt, dass wir über die ›Bedeutung‹ all dessen vorweg selbst und ganz frei entscheiden, kommt es nicht mehr in Betracht, dass *Andere* dieser (unserer) Freiheit *nicht unterworfen* sind und dass ihre unaufhebbare Alterität gerade darin liegen könnte. Wo *darauf* insistiert wurde, wurden Abschied und Trauer als nicht-indifferente Weisen des Verhaltens zur Sterblichkeit Anderer gerade als eminent ›soziale‹, souveräner hermeneutischer Verfügung aber entzogene gedeutet, nicht als ›Techniken‹, bei denen es darum gehen sollte, »sich von der Sozialität zu verabschieden« (PA, 39), indem man sie am besten vorweg vergleichgültigt, wie man es schon bei Montaigne angedeutet findet. Wurde zunächst beklagt, dass sich von philosophischer Seite so gut wie niemand »dieses Themas angenommen« habe (PA, X, 142), so gewinnt man nun den Eindruck, dass es zwar einerseits zu einem vorrangigen Inhalt aufrückt, dass aber andererseits die an unbefragten Begriffen wie Souveränität, Freiheit und Technik erkennbare Grundstruktur seiner Deutung genau die Philosophie reaktiviert, die zuvor dieser Ignoranz bezichtigt wurde. Fraglos an die Geschichte dieser Begriffe anzuknüpfen, erlaubt es nicht, Tod, Sterben, Trauer und Abschied als Widerfahrnisse zu begreifen, über deren Bedeutung wir keineswegs völlig frei verfügen, weder im eigenen ›Fall‹, dem wir in keiner Weise adäquat vorgreifen

78 Bei Dober kommen Techniken des Trostes in Betracht (ET, 165), etwa resignative. Aber eine »Kunst, Schiffbruch zu erleiden«, ist doch ein hölzernes Eisen. Dem *páthos* der entsprechenden Erfahrung kann man kaum ›technisch‹ gerecht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können, noch gar im ›Fall‹ Anderer, deren Verlust uns zustößt, selbst wenn wir ihn erwarten mussten. *Wie* das der Fall sein wird, ob wir womöglich gar mit einem Untergang der Welt, nicht nur der Welt des Anderen, konfrontiert sein werden, wie ebenfalls Derrida zu bedenken gab, ist schlechterdings durch nichts vorweg zu bestimmen. Eine Philosophie, die das Gegenteil glauben macht, bringt das irreduzible *páthos,* das in jenen ›Phänomenen‹ liegt, in denen Andere und wir selbst schließlich jeglichem Erscheinen entzogen werden, womöglich nachhaltiger zum Verschwinden, als es je einer traditionellen Philosophie zur Last zu legen war, die aufrichtig bekannte, angesichts dieser Phänomene schweigen zu müssen und das Feld anderen Modalitäten menschlichen Ausdrucks wie der poetischen Klage und dem Musikalischen überlassen zu sollen.

6. Für eine sensibilisierte Vernunft

So leicht kann es sich die Philosophie allerdings nicht mehr machen, seit Autoren wie Nietzsche, Paul Valéry und Levinas einer außer-ordentlichen Sensibilität das Wort geredet haben, die sich auch für all das aufgeschlossen erweisen sollte, was vernünftigem Denken auf dialektisch nicht aufhebbare Art und Weise entzogen bleibt, was sich ihm widersetzt und sich als inkommensurabel erweist. Alle drei haben in diesem Sinne (allerdings auch jeweils ganz unterschiedlich) nach einer Verknüpfung von Philosophie und Sensibilität bzw. nach einer sensibilisierten Vernunft verlangt, ohne sich dabei eines romantischen Jargons bedienen zu wollen, der im Verdacht steht, aufgrund einer bloßen Hypertrophie der Empfindlichkeit einer »Popularisierung des Irrationalen« in dem Maße Vorschub zu leisten, wie er »*sentimental* und [...] auf katastrophale Weise *philosophisch*« daherkommt, wie Thomas Mann angesichts der nazistischen Gewaltherrschaft in seinen Reflexionen zu Europa bemerkte.[79] Alle drei schreiben sich in eine überaus komplexe, bis

79 Vgl. T. Mann, *Achtung, Europa!,* in: *Essays. Bd. 2. Politische Reden und Schriften*, Frankfurt/M. 1977, 162–172, hier: 166, sowie zur besagten Hypertrophie E. Kästner, *Das Zeitalter der Empfindlichkeit*, in: *»Was nicht in euren Lesebüchern steht…«,* Frankfurt/M. 1968, 41 f., sowie C. J. Burckhardts Brief an H. v. Hofmannsthal in: dies., *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1956, 265 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heute unzureichend aufgeklärte neuzeitliche Geschichte der Sensibilisierung menschlicher, nur in leibhaftiger Existenz zu realisierender Vernunft ein, an der gewiss Diskurse der Empfindsamkeit, der Romantik, des Sentimentalischen, der modernen expressiven Literatur und der Geschichte der Psychologie ihren Anteil haben – Nietzsches gänzlich unsentimentaler Apologie des Leidens, des »großen Zugrundegehens«[80] und seiner Verachtung des Mitleidens zum Trotz.[81]

Unter dem Titel *Mourning Sickness* – missverständlich mit *Die Geburt der Trauer* übersetzt – knüpft Rebecca Comay allerdings nicht an diese Vorgeschichte an.[82] Im Gegenteil insistiert sie, der von ihr in Anspruch genommene Begriff der Trauer habe rein gar nichts Psychologisches oder Empirisches (GT, 14, 182); er betreffe nämlich eine im Sinne Hegels *geistige Grundstruktur* des Verhältnisses zu einem Verlust, der als solcher niemals erfahren werden konnte und sich insofern im Sinne Derridas als »unmöglich« erweist (GT, 12).[83] In historischer Ungleichzeitigkeit (Wilhelm Pinder; Ernst Bloch; Günther Anders) realisiert man diesen Verlust unvermeidlich zu spät, ohne dass er zuvor als solcher erfahren werden konnte. In dem, was ihn nach sich zieht, geht man sich geistig infolgedessen selbst voraus und hinkt sich gleichsam hinterher (GT, 19), wie paradigmatisch am Beispiel des anachronistischen Verhältnisses des restaurativen Deutschland zur versäumten, am französischen Vorbild orientierten Revolution deutlich gemacht wird, gegen die man nachträglich Recht gehabt haben wollte (GT, 10). Wenn mit dem, was zu Trauer Anlass geben soll, aber nichts anderes als diese Ungleichzeitigkeit gemeint ist, die womöglich Verluste jeglicher Art bestimmt,

80 Vgl. L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013, 225 f. Das Werk dieses russischen, weitgehend in Vergessenheit gefallenen Philosophen ist eine Fundgrube im Hinblick auf die angeschnittenen Zusammenhänge.

81 Vgl. PdA, 158 zu Nietzsche, sowie Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; ders. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018. Das Thema ist hier bei weitem nicht auszuschöpfen.

82 R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018, 194, 236.

83 Es geht explizit um die mit Friedrich Schlegel aufgeworfene Frage, was sich wie die Französische Revolution »im Innersten des menschlichen Geistes selbst eräugnet [73] hat« (GT, 44).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst den instantan eintretenden Verlust voller Gegenwärtigkeit im Sinne Bohrers, wie soll sie dann ein spezifisches historisches Ereignis verständlich machen? Kommen wir im Verhältnis zum Verlorenem (sei es auch nur das ›Jetzt‹ als eben Gewesenes, wie es in berühmten Passagen der *Phänomenologie des Geistes* analysiert wird) nicht immer zu früh und zu spät, so dass sich »reale Gegenwart« (George Steiner) kaum denken lässt? Wenn jener Anachronismus jeder Erfahrung innewohnt, handelt es sich um »eine unausweichliche Bedingung von geschichtlicher Erfahrung« überhaupt.[84] Gilt es insofern eine »Selbst-Enteignung« zu betrauern, die sich »der Geist [...] aneignet«, indem er »seine Verluste als seine eigenen erkennt«, ohne dass dies allerdings Narben hinterlassen müsste, wie Hegel von vornherein zu wissen scheint (GT, 156, 228)? Wird davon jegliche sich vorauseilende und hinterherhinkende Gegenwart erfasst, die sich insofern als »fortwährende Fehlgeburt« darstellt (GT, 45)? Demnach müsste die daraus sich ergebende Trauer oder Melancholie (GT, 125) seit jeher *alles* erfasst haben, was man als Erfahrung und als Gegenstand einer möglichen Phänomenologie begreift. Dieser Zusammenhang wäre aber zu unspezifisch, um einen Verlust wie eine unter bestimmten historischen Umständen versäumte Revolution verständlich zu machen, in der Comay nur das entdeckt, was sie – zweifellos mit Derrida und Freud – in das Schicksal der Aufklärung als eine Form der Trauerarbeit hineindeutet. Dem entspricht ihr Fichte-Zitat: »Wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten« (GT, 58). Allein uns, und nicht etwa ihr, der Geschichte oder geschichtlicher Erfahrung, wäre demnach die Trauer zu verdanken.[85] Diesen Standpunkt zu vertreten, könnte allerdings darauf hinauslaufen, ihr jeglichen Widerfahrnischarakter abzusprechen. Das könnte auch für Begriffe wie Trauer und Trauma gelten, die Comay – ausgehend von einem zunächst empirisch-hermeneutischen, nämlich psychoanalytischen Paradigma – selbst bemüht, um *zwischen der Ungleichzeitigkeit jegli-*

84 GT, 18, 53, 203, 217. Unerklärt bleibt, warum das nur im »absoluten Wissen« darzulegen sein soll (GT, 17, 246). Über solches Wissen dürften leibhaftige Wesen nicht verfügen, auf die es allerdings ankommt, wenn die Trauer um Versäumtes wie eine befreiende Revolution »transgenerational« Gestalt annehmen können soll (GT, 163).

85 Und die Trauer sogar dessen zu verdächtigen, *ihrerseits* den Tod zu *»bewirken«*, wie es bei Erhart Kästner heißt (BT, 180).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher Erfahrung mit ihr selbst einerseits und einer ebenso ungleichzeitigen Grundstruktur *jeder denkbaren* Revolution andererseits *genau eine* (versäumte bzw. restaurativ verzerrte) Revolution in ihrer Spezifik verständlich zu machen.

Auf allen Ebenen scheint demnach gelten zu müssen: »Das Schlimmste hat bereits stattgefunden«, insofern »Erfahrung die Erfahrung der Unmöglichkeit von Erfahrung ist« (GT, 244).[86] Wenn es stimmt, dass es überhaupt keine Erfahrung geben kann, die gleichsam auf der Höhe ihrer selbst ist, hat sie ›immer schon‹ sich selbst verloren, realisiert das Verlorene aber zu spät und kann daraus für die Zukunft und eine weiterführende Geschichte nichts lernen. Jener innere Anachronismus aller Erfahrung bliebe unüberwindbar. Insofern haben wir nichts mehr zu verlieren – was in einem Atemzug zu der dialektischen Einsicht führt: »Ich bin bereits so gut wie tot« (ebd.). Sind wir demgegenüber nur insofern noch nicht tot bzw. noch lebendig, wie wir etwas oder jemanden zu verlieren haben oder bereits verloren haben und dem nicht durch eine finalisierte Trauer, die endlich aufhören müsste, zu entgehen versuchen?

So kann Trauer alles erfassen, jede gegenwärtige Erfahrung, speziell die historische Erfahrung (wie sie zwischen Französischer Revolution und deutscher Restauration diesseits des Rheins zur Geltung gekommen ist) und auch jede künftige Revolution. Als derart weit gefasste entzündet sie sich aber an nichts Besonderem oder Singulärem mehr, sondern wird zur generalisierten Melancholie, die allenfalls noch einen selbstbezüglichen ›Gegenstand‹ hat, nämlich die Unmöglichkeit von Erfahrung selbst. Demgegenüber drohen alle Spezifitäten des jeweils Erfahrenen als solchen in Unterschiedslosigkeit zu versinken. Genau darin liegt die eigentümlich formlose Form der Melancholie: sie schrumpft zur bedrückend-wohligen Befindlichkeit, die weder zur Arbeit noch zur Wachsamkeit einer Trauer in der Lage scheint, die sich weigern muss, das Betrauerte in der Subjektivität der Trauernden einfach aufgehen zu lassen. Denn die unvermeidliche Folge wäre, dass diese am Ende als mit dem Betrauerten Identifizierte nur noch um sich selbst trauern würden. War als der eigentliche Sinn der Trauer aber nicht gerade das so nicht auflösbare abschiedliche Verhältnis zum Anderen als solchem

86 Vgl. J. Derrida, *Aporien. Sterben – auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefaßt sein*, München 1998, 34, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entdeckt worden, wie man unter Berufung auf Ariès u.a. behauptet hat?

Comay möchte offenbar beides leisten: zeigen, wie Trauer universell im Herzen einer Phänomenologie ›geistiger‹ Erfahrung wirksam ist, und nachweisen, wie sie spezifische historische Ereignisse wie die genannten verständlich macht. Dabei changiert das Betrauerte als solches jedoch bedenklich zwischen der anscheinend seit jeher und für alle Zukunft verlorenen Gegenwart, die nicht von jenem Anachronismus betroffen wäre, einerseits, und unter spezifischen historischen Umständen Versäumtem wie der Befreiung von repressiven Verhältnissen andererseits. Letztere können im Übrigen vielfältige Gründe haben: feudalen, diktatorischen oder oligarchischen Despotismus, gegen den sich Protestierende von Frankreich über Tunesien bis Belarus wandten, aber auch bis heute fortbestehende Armut als empörende, »unendliche Verletzung des Daseins« (Hegel[87]; GT, 266) sowie radikale, ebenfalls nicht überwundene rassistische Gewalt, welche schließlich Leichen produziert, »die sich in Luft auflösen« (GT, 134). Derartige ›Produktion‹ mögen die für die nazistischen Verbrechen Verantwortlichen betrieben haben wie ein gleichgültiges Durchhauen von Kohlköpfen[88] – »Hegels überraschende Vorwegnahme von Heideggers berüchtigtem Vergleich der Todeslager mit moderner Agrarwirtschaft« (GT, 141). Was aber macht diesen Vergleich bis heute derart zu einem Skandalon, dass er jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der fraglichen Gewalt aufseiten deutschsprachiger Philosophen weitgehend überschatten konnte? Abgesehen von der schieren Beiläufigkeit, mit der so die vielleicht einschneidendste Zäsur der deutschen und europäischen Geschichte bedacht wird, vermutlich dies: dass die Möglichkeit serieller und vollkommen indifferenter ›Liquidierbarkeit‹ Anderer unbesehen unterstellt wird, ohne es dabei darauf ankommen zu lassen, von der fraglichen Gewalt selbst wirklich affiziert zu werden. Kann Geschichte so vorankommen und der Geist sich auch aus der Asche solcher Vernichtung trauerlos wieder erheben? Die Möglichkeit solcher Indifferenz wurde immerhin energisch bestritten. Der fragli-

87 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 127.

88 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 436.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen Gewalt selbst steht sie gar nicht souverän zu Gebote, wenn das, was sich ihr widersetzt, in der unverfügbaren Existenz des Anderen als solchen liegt, der uns in seiner Wehrlosigkeit und in seinem Preisgegebensein an Vergänglichkeit und vernichtende Gewalt eine nicht zu umgehende Verantwortung für ihn aufgibt. Wenn es sich ethisch (nicht psychologisch) so verhält, *können* Andere *nicht* derart vom Leben zum Tode befördert werden, als handle es sich nur um das Zerteilen von Kohlköpfen; und dann ist der beiläufige Vergleich mit irgendeiner Industrie auf fatale Weise unzureichend. Auch das ist Anlass zur Trauer: zur Trauer über neue, nicht einmal in der seinerzeit ›human‹ gemeinten Guillotinierungspraxis der französischen Revolutionäre intendierte Gewalt und über eine Geschichte, die auf diese Gewalt bis heute keine ›angemessene‹ Antwort gibt. Auch hier kommen wir am Verdacht, Trauer erweise sich besonders in ihren historisch sensibilisierten Möglichkeiten als ›unmöglich‹, nicht vorbei. Aber der Verdacht betrifft keinen souverän uns überlebenden Geist, der alles Geschehene in absolutem Wissen aufzuheben verspricht, sondern leibhaftige Subjekte, die im Modus unmöglicher Trauer darüber *wachen*, dass wir uns weder mit einer indifferent über Leichen gehenden Vernunft abfinden können, wollen und dürfen, noch auch von einer weitgehend psychologisierten, enthistorisierten und nicht selten trivialisierten Trauerliteratur einreden lassen werden, wir könnten und sollten mit all dem ›fertig‹ werden, weil es doch nur darauf ankommen könne, selbst zu überleben. Es ist erstaunlich, wie unbeschadet dieses Dogma von Hobbes über Freud und Canetti bis in die Gegenwart hinein auch in einer philosophischen Literatur Bestand haben konnte, die Trauer allenfalls zulässt, um schließlich *nicht mehr* zu trauern[89] – in eklatantem Widerspruch zu den eingangs Genannten, die nichts so sehr verworfen haben wie ein Leben, das die Trauer entweder gar nicht erst kennt oder sie früher oder später loszuwerden trachtet. Merkwürdig genug ist es, dass uns erst Fiktionen wie jene Oceane, die sie entbehrten und deshalb den Tod vorgezogen zu haben scheinen, daran erinnern müssen.

So erinnert eine Literatur, die Trauer und Trostlosigkeit, Verlust und Abschied auf nicht-indifferente Art und Weise ›schonungslos‹

89 Vgl. *Paul Ricœur: un parcours philosophique*. Propos recueillis par F. Ewald, in: *Magazine littéraire*, no. 390 (2000), 20–26; P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (2006), 20–29, hier: 27.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Sprache bringt, zugleich daran, dass die Frage weiterhin offen ist, wie es eine Philosophie, die den Trost förmlich verworfen oder gänzlich privatisiert hat, inzwischen mit jenem Respekt vor dem hält, was das Leben Anderer ›lebbar‹ macht; und zwar gerade *in* unaufhebbarer Trauer, Untröstlichkeit und Abschiedlichkeit, die nicht einfach durch mehr oder weniger weitgehende Trübung des Bewusstseins entschärft wird, wie es Blumenbergs Apologie des Trostes nahelegt, die Schutz gegen eine überwältigende Wirklichkeit versprechen soll. Der Eindruck drängt sich auf, dass in der neueren Literatur zu Trauer, Verlust, Abschied, Melancholie und Vergänglichkeit die entsprechende Sorge um sich, um Souveränität noch im Tod, um tröstliche Kompensation als Surrogat einer »immanenten ›Heilserfahrung‹« umwillen beruhigter »Selbstzufriedenheit« oder für »starkes Existieren« (ET, 122; PA, 82) vorherrscht. So gesehen geht es vor allem darum, *in all dem und ›trotzdem‹ selbst leben* zu können. Das ist zu respektieren, nährt aber den Verdacht, nach wie vor von einer nachhaltigen Abwehr all dessen getragen zu sein, was das menschliche Selbst radikal in Frage stellt, insofern es nicht bestehen bleiben kann. Wird es aber nicht gerade als solches, Verfall, Gewalt und Vergänglichkeit preisgegebenes betrauert, wenn es sich um eine(n) Andere(n) handelt, die bzw. der gar nicht ›da‹ wäre ohne wieder Andere, die das zu verantworten haben? Wir, die wir bereits ›da‹ sind, haben es zu vertreten, dass die ›Nächsten‹ ggf. untröstlich bleiben werden. Kant ahnte das, wo er sagte, es komme darauf an, sie mit ihrem In-der-Welt-sein »zufrieden« zu machen – freilich nicht nur mehr oder weniger bewusstlos betäubt von falschen, politisch gefährlichen oder auch nur »leidigen Tröstern«, wie sie Kant im Auge hatte. Wie sollte es angesichts dieses bislang zu wenig bedachten Zusammenhangs je genügen können, nur *sich selbst* einer ›bis zum Schluss‹ durchzuhaltenden Souveränität und Tröstlichkeit oder anderen Kompensationen und Heilssurrogaten zu versichern, um weiterhin ›selbst leben‹ zu können?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel IX

Für das Vergangene die Augen öffnen
Wahrnehmung, Geschichte, Gewalt

1. Ausgangspunkte: Wahrgenommene, bezeugte Geschichte (301) | 2. Sehen und Wissen in geschichtswissenschaftlicher Perspektive (307) | 3. Im Zeichen der Alterität: Geschichtliche Existenz, Sterblichkeit und historische Vergangenheit (310) | 4. Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (320) | 5. Nicht-indifferente Bildlichkeit (I): Roland Barthes (324) | 6. Nicht-indifferente Bildlichkeit (II): Georges Didi-Huberman (328)

»Das Menschliche? Das Unmögliche?«
Die ganze Frage besteht darin, ob diese beiden Worte noch Sinn haben.[1]

1. Ausgangspunkte: Wahrgenommene, bezeugte Geschichte

Wie Wahrnehmung und Geschichte zusammenhängen, bedurfte für die ersten Geschichtsschreiber keiner weiteren Erklärung. In den Voranfängen moderner Geschichtswissenschaft, wie man sie mit Namen wie Herodot, Polybios, Xenophon und Thukydides verbindet, und noch Jahrhunderte später galt das *Selbst-Gesehene* ganz selbstverständlich als (zumindest in sublunaren Verhältnissen) zuverlässigste Quelle geschichtlicher Erfahrung. Der Zusammenhang von Wahrnehmung und Geschichte erscheint diesen Autoren zunächst allenfalls im Zusammenhang mit der Frage problematisch, wer als *authentischer* Zeuge eines vergangenen Geschehens gelten kann (im Gegensatz zum nicht verbürgten bloßen Hörensagen). Als authentische Zeugen sollten in jedem Falle vorrangig diejenigen gelten, die mit eigenen Augen gesehen haben, was vorgefallen war. Die Gewissheit, dass wer kopräsent Geschehenem beiwohnte, wer es also selbst gesehen hat und infolgedessen bezeugen kann, lag der alten *historia* zugrunde.[2] Wer nicht selbst ›dabei gewesen‹ ist,

1 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München [2]1989, 41.
2 Vgl. J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M., New York 1992, 137; O. Lendle, *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung,* Darmstadt 1992, 3 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

musste die Augenzeugen befragen, denn allenfalls auf deren Autopsie konnte sich anscheinend die Wahrheit dessen verlassen, was ein Geschichtsschreiber zu berichten hatte, idealiter so, dass sie durch mehrere Zeugen zu verbürgen war.

Erst viele Jahrhunderte später wird die Augenzeugenschaft und die auf sie gegründete Zeugenaussage strenger quellenkritischer Prüfung unterzogen, so dass Berufung auf Selbst-Gesehenes nicht länger als befriedigende Bürgschaft für die Wahrheit oder Richtigkeit des Gesagten gelten konnte.[3] Selbst die Aussagen *prima facie* glaubwürdigster Zeugen werden geschichtskritisch geprüft. »When testimony is reinforced by evidence, our acceptance of it is no longer the acceptance of testimony as such; it is the affirmation of something based upon evidence, that is, historical evidence.« Für denjenigen, der validiertes historisches Wissen beibringen kann, ist das Vergangene »never a given fact which he can apprehend empirically by perception. *Ex hypothesi,* the historian is not an eyewitness of the facts he desires to know [...] he knows quite well that his only possible knowledge of the past is mediate or inferential or indirect, never empirical. The second point is that this mediation cannot be effected by testimony. The historian does not know the past by simply believing a witness who saw the events in question and has left his evidence on record.«[4] Zudem ist längst klar, dass seit jeher niemals je ein Zeuge, dessen unter Aspekten der Adäquatheit, der Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit stets anfechtbare Zeugenschaft später in Anspruch zu nehmen ist, *zugleich* hat sehen, zeigen und darüber sprechen können, was er erfahren hat. Und keine spätere Verbürgung der Echtheit eines Dokuments, welches das Bezeugte belegen sollte, konnte je noch vor Augen führen, »was der sicherste Zeuge gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt« hat, falls er dem zu Bezeugenden nicht selbst zum Opfer gefallen ist.[5]

Seit dem 18. Jahrhundert wurde im Zeichen einer Epistemologie historischer Perspektivität, wie sie Johann M. Chladenius[6] im An-

3 Vgl. A. Momigliano, *Wege in die Alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 28 ff.

4 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956, 257 f., 282; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg, München 1973, 115 ff., 144 ff. [=HE].

5 J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, Paris 1990, 106; dt.: *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen* [1990], München 2008, 105.

6 J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft,* Leipzig, 1752, 73, 127 ff., 136 f. Bei Chladenius ist die Rede von »Sehepunckten«, die Geschichtliches nur

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schluss an Gottfried W. Leibniz skizzierte, darüber hinaus mehr und mehr deutlich, dass Geschichte als der auf narrativem Wege zu entfaltende Zusammenhang von Geschehenem buchstäblich nicht zu überblicken ist – auch nicht, im übertragenen Sinne, für das »Auge des Begriffs« (Hegel). Je verwickelter geschehen(d)e Geschichte ist, desto weniger wird von ihr in jeweils endlichen Perspektiven ohne Weiteres sichtbar. Auch Augenzeugen müssen sich häufig erst von später geschriebener Geschichte darüber belehren lassen, was wirklich vorgefallen ist.[7] Relikte früherer Zeiten in archäologischen Stätten, Ruinen und ›historische‹ Orte sind sichtbar[8], nicht aber Geschichte als das Hier und Jetzt überschreitender Zusammenhang von Geschehenem. Geschichte wird weit mehr gelesen als gesehen. Geschriebener Geschichte traut man noch Anschaulichkeit zu, d.h. dass

ausschnittsweise erkennen lassen. Zum historischen Kontext vgl. U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus,* München 1991, 80 ff.

7 Vgl. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1983, §14; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 282.

8 Man spricht auch von »gegenwärtiger, sinnenfälliger Bekundung«, in der erfahrbare Vergangenheit »da« sei (J. Rüsen, *Historische Methode*, in: *Theorie der Geschichte, Bd. 5*, München 1988, 62–80, hier: 71) und unterstellt dabei einen Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen selbst, das einer es bewahrenden Gegenwart gewissermaßen einverleibt erscheint. Gelingt dies wirklich – etwa photographischen Bildern? Gelingt es ihnen, »die vergänglichen Phänomene der äußeren Welt einzuverleiben und sie derart der Vergangenheit zu entreißen«? Und sind sie darin vorbildlich für eine Geschichte, der man zutraut, das Vergangene nicht »vergehen« zu lassen? (S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971, 8.) So oder so geben noch vorhandene Überreste von Vergangenem oder Quellen als noch gegenwärtig zugängliche keineswegs von sich aus zu erkennen, wie sie als Teil welcher Geschichte zu verstehen wären. Wenn das wiederum nur die Angelegenheit des »Auges des Begriffs« sein kann, dürfte die Rede von einem Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen, der in einem epistemischen Vergangenheitsbezug nicht aufgeht, obsolet sein. Auch historische Vernunft dürfte demnach – wie lt. Gaston Bachelard jeder echt wissenschaftliche Geist – paradoxerweise nur »bei geschlossenen Augen« sehen, insofern sie überhaupt nichts als ›schlicht Gegebenes‹ gelten lässt, weder vermeintlich unmittelbar Sichtbares noch auch unvermittelt zu Hörendes, auf das man auch hören sollte, wie die Apologeten der Überlieferung, der Tradition und der Verpflichtung auf sie behaupten. Vgl. G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zur Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 55.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie ›lebendig vor Augen führt‹, was zuvor geschehen ist, und was es für seinerzeit Lebende bedeutet haben muss, in vergangene Ereignisse verstrickt gewesen und ihnen womöglich zum Opfer gefallen zu sein.[9] Lange Zeit glich der Historiker, so sagt François Furet, einem Genremaler. Er sollte »vor allem durch die Magie seiner Erzählung all die Leben, all die Gedanken und Leidenschaften wieder sichtbar machen, die in den alten Manuskripten verloren sind und die vor ihm keiner je wieder gelesen hat«.[10]

Die Unterstellung, Geschichte als Verlauf oder als erzähltes Geschehen sei sichtbar bzw. (wieder) sichtbar zu machen, erscheint dagegen heute vielen, zumal Vertretern einer *nouvelle histoire*, die sich für die *longue durée* langfristiger und gleichsam stillschweigend sich vollziehender Änderungen von Lebensbedingungen interessieren, als verdächtig. Wie auch sollte in einem schlichten Sinne *wahrzunehmen* sein, was sich sowohl in seinem aktuellen Geschehen wie auch im Nachhinein allein schon aufgrund seiner zeitlichen Erstreckung jeder direkten Vergegenwärtigung entziehen muss, wie man sie in der Regel menschlicher Wahrnehmung zutraut? Offenbar ist der Wahrnehmung in beiden Hinsichten kein privilegierter Zugang zu einer Geschichte zuzubilligen, deren langfristiges und anonymes Geschehen sich erst re-konstruieren lässt, wenn *keine* ›unvermittelte‹ Wahrnehmung mehr die Wirklichkeit des Vergangenen erreicht.[11] Und kaum jemand glaubt heute noch, dass die auch von einer Objektivität für sich in Anspruch nehmenden Geschichtswissenschaft geforderte *Treue* dem Vergangenen gegenüber durch Abbildungstreue, d.h. durch eine streng reproduktive, idealiter »photographische« Wahrnehmung zu gewährleisten und dass gar ein »daguerreotypisches Geschichtsbuch« anzustreben ist, »worin jeder Tag sich selbst abkonterfeite, und [...] worin das Dargestellte seine Treue authentisch durch sich selbst dokumentiert[e]«, um auf

9 Vgl. die Skepsis, die bereits Hegel in seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen äußerte: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994, 12.

10 F. Furet, *Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die ›histoire totale‹,* in: P. Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 162; vgl. auch den Beitrag von H. Mommsen, ebd. 116, sowie Collingwood, *The Idea of History*, 295.

11 Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 52, 57, 198; Marrou, HE, 271; Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 119.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Weise zu beweisen, »wie es eigentlich gewesen« ist.[12] Geschichte kann, worauf schon Droysen bestand, weder als sich vollziehendes geschichtliches Geschehen noch als dessen nachträgliche Erzählung auf einer Art »Photographie der Zeit« beruhen, wie es Siegfried Kracauer zufolge der Historismus des 19. Jahrhunderts anzunehmen schien.[13]

Geschichte bildet (wenn überhaupt) jedenfalls nicht auf diese, fotografische Art und Weise ab, was bereits ›Vergangenheit ist‹, wie man sagt. Sie malt auch keine Bilder mehr und stellt sich nicht von sich aus als »Geschichtsbild« dar. Ohne »Geschichte im Bild« bzw. »visuelle Darstellungsformen von Vergangenheit« in Quellen oder als didaktischen Hilfsmitteln ist zwar nicht auszukommen; doch den Weg von geschehener, teils auch visualisierbarer Geschichte zu erzählter und im narrativen Zusammenhang ›anschaulich‹ zu machender Geschichte als einen primär wahrnehmungsgestützten Prozess der *Abbildung* zu verstehen, wie es ein bestimmtes Vokabular der Referenz nach wie vor nahelegt, würde nicht zuletzt auch hinter eine Phänomenologie der Wahrnehmung zurückfallen, die die Wirklichkeit des Vergangenen im Wahrgenommenen nicht als eine bloße Kopie oder gar verarmt wiedererkennt, sondern, sofern sie überhaupt Anschaulichkeit beansprucht und sich auf Bilder stützt, auf eine *augmentation iconique* (François Dagognet), d.h. auf eine Art bildlicher Anreicherung vertraut, die nichts bloß abbildet, sondern *originär, wenn auch nachträglich, sichtbar macht*, was es geschichtlich bzw. historisch zu verstehen gilt.[14] Sie macht so gesehen im Nachhinein überhaupt erst ›sichtbar‹, was zuvor durch Augenzeugen nicht direkt erfahrbar war und bis auf Weiteres darauf ange-

12 Vgl. H. Heine, *Französische Zustände. Lutetia. Sämtliche Werke, Bd. 3*, Hamburg 1872, 30 f.

13 S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/M. 1977, 24.

14 Vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12, hier: 7; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII* (1979), 123–141, hier: 136; vgl. auch das Interview mit Ricœur in P. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, Wien 1985, 142–155, hier: 145 f. Mit Bachelard will Ricœur im Bild nicht eine »sterbende Wahrnehmung« sehen und verlagert die »Kreativität« des Bildes schließlich ganz in die Sprache, vor allem auf die Ebene der »lebendigen Metapher«. Die Wahrnehmung droht so wiederum als bloß rezeptiv verkannt zu werden; vgl. dagegen B. Waldenfels, Art. *Wahrnehmung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 6*, München 1974, 1669–1678.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiesen bleiben musste, *ex post* auf der Grundlage wie auch immer wahrgenommenen Geschehens, das bereits ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt, als Geschichtliches zum Vorschein gebracht zu werden. In diesem Verständnis gibt die Arbeit der Historiker gewiss nicht Vergangenes einfach reproduktiv wieder; vielmehr führt sie auf die Spur einer *Neu-Vergangenheit* (*néo-passé*, wie sie Paul Ricœur einmal genannt hat[15]), die auch bereits erzählte und verschriftlichte Geschichten umzuschreiben zwingt, wenn sie im Nachhinein eine neuartige, andere, anders aufzufassende, womöglich besser zu verstehende und zu begreifende Geschichte herausarbeitet.

Was kann es nun vor diesem Hintergrund bedeuten, ›für das Vergangene die Augen zu öffnen‹? Handelt es sich nur um eine metaphorische Redeweise, noch dazu um eine reichlich abgegriffene, um eine »tote Metapher«[16], bei der es sich nicht länger aufzuhalten lohnt? Oder spricht etwas dafür, sie gewissermaßen zu neuem Leben zu erwecken, wie es Georges Didi-Huberman nahelegt, der sich dieser Ausdrucksweise in jüngeren Schriften vielfach bedient hat und dabei suggerierte, es gehe in einem wirklich *wahrnehmenden Vergangenheitsbezug* gerade um das eigentliche ›Leben‹ menschlicher Geschichtlichkeit selbst, die ›bei geschlossenen Augen‹ am Ende wirklich derart ›tot‹ wäre, dass sie ›nur noch historisch interessieren‹ könnte.

Im Folgenden nähere ich mich den Überlegungen Didi-Hubermans zu wahrnehmender Geschichtlichkeit ›mit geöffneten Augen‹ ausgehend vom nach wie vor vorherrschenden geschichtswissenschaftlichen Verständnis von der Beziehung zwischen *Sehen und Wissen* (2), um anschließend zu der Frage vorzustoßen, wie es sich zur *Geschichte von Sterblichen* verhält, die uns nach der Überzeugung des tschechischen Philosophen Jan Patočka, aber auch von Emmanuel Levinas und Paul Ricœur, auf die ich zu sprechen kommen werde, *Indifferenz bzw. Gleichgültigkeit ihr gegenüber verwehrt* (3). In welcher Weise genau, haben speziell *Bildtheoretiker* wie Ro-

15 Vgl. Vf., *Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte. Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 57–130.

16 Vgl. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986/^{3}2004.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

land Barthes anhand nur eines einzigen Bildes, vor allem aber Georges Didi-Huberman anhand von vielen verbreiteten Bildern zu zeigen versucht, die geradezu zum Gemeingut in einer mit allen Anderen geteilten Welt zählen sollten, wie er meint; und zwar in Anbetracht einer Gewalt, die eben diese Welt hatte zerstören sollen (4).

2. Sehen und Wissen in geschichtswissenschaftlicher Perspektive

Seit der Erfindung der Fotografie kann auch ein technisch verfertigtes Bild die Funktion des Zeugnisses übernehmen. Ob als bloß übrig gebliebener »Überrest« oder als »Quelle«, wie es Johann G. Droysens *Historik* zufolge einzustufen ist (H, §§2, 4), es bedarf allemal einer epistemisch-historischen Kontextualisierung des jeweils Sichtbaren. Nur der historisch *informierte* Betrachter sieht wirklich, d.h. erkennt im Rahmen des Möglichen, was zu sehen ist. ›Unvermittelt‹ gibt sich das nicht zu erkennen. So würde man nur »sehend nicht sehen«, wie es Droysen bei Aischylos lesen konnte.[17] Sehen ist auf Wissen angewiesen und kann es nicht ersetzen. Unter der Voraussetzung einer jeweils angemessenen erscheinenden historischen Kontextualisierung, durch die Vergangenes überhaupt erst »historisch gemacht« wird (H, 57), bedient man sich denn auch gewisser Visualisierungen von Geschichtlichem, das sich mit zunehmendem historischen Abstand als getrennt von der Gegenwart darstellt, von der aus es in Betracht kommt, mit der es aber nicht mehr in einer direkt wahrzunehmenden Beziehung stehen kann.

Der Visualisierung von Geschichtlichem stehen vielfältige Möglichkeiten zur Verfügung. Angefangen bei kommentierten Bildarrangements, wie wir sie in Ausstellungen finden, über szenische Rekonstruktionen bis hin zu Dokumentarfilmen, die sich häufig bekannter Bilder bedienen, ›die Geschichte machten‹. Je atemloser die Bildfolge, je weniger man beim einzelnen Bild oder Augenzeugen verweilt, desto fragwürdiger wird allerdings meist, was da überhaupt

17 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 41 [=H].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

visualisiert wird.[18] Oft dienen die Bilder nur als animierende, unterhaltende Unterfütterung eines historischen Berichtes, die ihm den Anschein der Objektivität geben soll, obgleich das, was wirklich zu sehen ist (ausrückende Truppen, jubelnde Massen, vorfahrende Staatskarossen, würdige Posen...), in keiner Weise den Inhalt des Berichtes ›deckt‹.[19]

Statische Exponate zumal bleiben hinter der wirklichen Komplexität des Zusammenhangs geschichtlichen Geschehens, aus dem sie stammen, in der Regel weit zurück. Sie qualifizieren sich auch nicht selbst als spezifisch ›historische‹, die in diesen oder jenen Ereigniszusammenhang gehören. Oft hilft nur ein Blick in den Katalog; und erst vom historischen Wissen her, das man sich lesend aneignet, erschließt sich auch der Wahrnehmungssinn des Objekts. Erst die Information, so scheint es, lässt wirklich sehen und ermöglicht im Wahrnehmungsprozess die adäquate Identifikation der bildlichen Repräsentation.[20] Ohne epistemische Rekontextualisierung wären, so meint man, museale Objekte aller Art stumm. Das gilt seit Droysens *Historik* für alle historischen Tatsachen und Materialien: »Sie sprechen erst, wenn sie richtig gefragt« und nachträglich historisch »interpretiert« werden (H, 158) im Zuge einer Erzählung, die sie vermittels geschichtlichen Wissens sprechen lässt. Erst im Lichte des richtigen epistemisch-historischen Kontexts kann auch ein Bild dem informierten Betrachter zum entzifferbaren Text werden. Auch hier scheint zu gelten: *Erst das Wissen lässt wirklich sehen; und das geschichtliche ›Sehen‹ realisiert sich im Modus der Lesbarkeit dessen, was ein Bild der historisch informierten Wahrnehmung ›sagt‹* – vorausgesetzt, es hat den Prozess einer harten Prüfung durch Fragen bestanden, die nach der Überzeugung Henri-Irénée Marrous auf die Wahrheit der fraglichen Vergangenheit selbst abzielen. Wir befragen ein Bild, wie auch einen Text und »ein Dokument nicht um seiner selbst willen, sondern um durch dieses die Vergangenheit zu erreichen« (HE, 144). Zunächst stellt sich die Vergangenheit bloß

18 Vgl. R. Schörken, *Geschichte in der Alltagswelt*, Stuttgart 1981, 206 f.

19 Vgl. B. v. Borries, *Geschichte im Spiel- und Dokumentarfilm*, in: Bundeszentrale f. Politische Bildung (Hg.), *Medien und Kommunikation als Lernfeld*, Bonn 1986, 211–243.

20 Vgl. R. Wohlfeil, *Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde*, in: T. Tolkemitt, R. Wohlfeil (Hg.), *Historische Bildkunde*, Berlin 1991, 17–35.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»als ein undeutlicher Schemen ohne Form und Konsistenz dar; um sie zu erfassen, muß man sie in ein enges Netz von Fragen ohne Ausweichmöglichkeiten zwängen, sie zum Bekenntnis zwingen; solange wir sie nicht auf diese Weise angreifen, bleibt sie verschleiert und verschwiegen« (HE, 74). Demnach gibt es solange keine Geschichte, wie sich kein Historiker findet, der einer zunächst wie ein Phantom erscheinenden Vergangenheit mit seinen Fragen zusetzt, bis sie sich zu erkennen gibt.[21]

Doch warum tun das Historiker:innen überhaupt? Marrous Antwort: Es handelt sich oft um Fragen, die sie nicht schlafen lassen, die für ihr ganzes Leben wichtig sind, weil sie sie ganz in Anspruch nehmen. So sind *sie* es, *die sich die Fragen stellen*; jeder für sich »aus seinem ›Da-sein‹, seinem Milieu, seiner Zeit heraus«. Wenn man freilich »zu sehr darauf insistiert, allzusehr die [...] ›Gegenwärtigkeit‹ des Gewesenen [...] kultiviert, läuft man Gefahr, den spezifischen Charakter der Geschichte zu zerstören [...], die doch definitionsgemäß die Erkenntnis der Vergangenheit, des Einst, der menschlichen Wirklichkeit als ›dagewesenen Daseins‹ ist« (HE, 74, 242 ff.).

Belehrt von Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger, weiß Marrou, dass es geschichtliches Wissen nur für ein Seiendes gibt, das selbst geschichtlich ›ist‹ bzw. *existiert*.[22] Diese an *Sein und Zeit* angelehnte ontologische Rede grenzt er aber ab von der Geschichte (a) im Sinne des Vergangenen, das entweder nicht mehr ist oder auch »zwar noch vorhanden, aber ohne ›Wirkung‹ auf die ›Gegenwart‹ ist«; (b) von der Geschichte als dem noch Nachwirkenden, dem man sich nicht entziehen kann; (c) von der Herkunft; (d) von der Geschichte als der Gesamtheit dessen, was sich »mit der Zeit wandelt«, und (e) vom Überlieferten als der Gesamtheit des bereits Gesagten und heute Lesbaren.[23]

21 Marrou insistiert auf der historischen Erkenntnis im Gegensatz zur bloßen Nacherzählung dessen, was sich früher zugetragen hat (HE, 41, 67 f.).

22 Zum Einfluss Heideggers in Frankreich vgl. HE, 29 ff.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 378 [=SZ]; vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III. Die erzählte Zeit*, München 1991, 358 ff. [=ZEIII].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Im Zeichen der Alterität: Geschichtliche Existenz, Sterblichkeit und historische Vergangenheit

Mit (a) knüpft Marrou an ein verbreitetes Zeitverständnis an, dem zufolge alles vergangen ist, was der Gegenwart ›voranging‹ und jetzt nicht mehr ist, was ›vorbei‹ ist und ›früher war‹ oder noch übrig geblieben ist. Demzufolge ist ›Vergangenheit‹ aber das Produkt eines ständigen Vergehens, das früher oder später alles dem Nichtmehrsein überantworten muss. Nicht nur alles, was zunächst ›seine Zeit hat‹, was ›zur rechten Zeit‹ kommt oder zur ›falschen‹, jede Gelegenheit, die sich bietet oder versäumt wird, ist universalem Vergehen ausgeliefert; auch wir selbst machen in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Ob nur infolge unvermeidlichen Alterns oder infolge tödlicher Gewalt: wir werden früher oder später ›Vergangenheit‹ sein. Doch kann sich das Vergehen, aus dem ›Vergangenheit‹ hervorgeht, zunächst nur an uns selbst abzeichnen, weil wir selbst zeitlich bzw. geschichtlich leben; u. U. auch so, dass *wir* uns diesem Vergehen widersetzen oder eine Vergangenheit erfahren, die angeblich ihrerseits »nicht vergehen will«[24], insofern *sie* sich der Neutralisierung in einem nachwirkungslosen Vergangen- und Vorbeisein widersetzt, um im Modus dieser Widersetzlichkeit gegenwärtig zu bleiben.

Ohne dieser Widersetzlichkeit Rechnung zu tragen, erklärt Heidegger, auf den Marrou sich in seinem Verständnis des Vergangenheitscharakters von Vergangenem stützt, letzteren im Rekurs auf die Welt, der auch »im Museum aufbewahrte ›Altertümer‹, Hausgerät zum Beispiel«, einst angehörten. »Nichts anderes als die *Welt*« ist vergangen, »innerhalb deren sie [...] als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in der Welt seienden Dasein gebraucht wurden. Die *Welt* ist nicht mehr. Das vormals *Innerweltliche* jener Welt aber ist noch vorhanden« (SZ, 380) als bloßer Überrest im Sinne Droysens. Demgegenüber soll indessen das Dasein selbst »nie vergangen sein« können, »nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie *vorhanden* sein kann, vielmehr, wenn es ist, *existiert*. Nicht mehr existierendes Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern *da-gewesen*. Die

24 E. Nolte, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, in: R. Augstein et al., *»Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München ^{8}1991, 39–47.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch vorhandenen Altertümer haben einen ›Vergangenheits-‹ und Geschichtscharakter auf Grund ihrer zeughaften Zugehörigkeit zu und Herkunft aus der Welt eines da-gewesenen Daseins« (SZ, 380 f.). Nur aufgrund der Gewesenheit ›existierenden‹ Daseins erschließt sich demzufolge die Vergangenheit im Sinne eines zeitlichen Abstands vom Jetzt und Heute.[25] Streng genommen kann nur das auch

25 Dieser Abstand ist allerdings von Husserl ausgehend auch ganz anders gedeutet worden, von einem Vergehen aus nämlich, das gegenwärtig erfahrbar ist, so dass Merleau-Ponty von *Wahrnehmung von Vergangenheit* sprechen konnte. So war allerdings der von Ricœur betonten historischen Distanz zum Vergangenen nicht Rechnung zu tragen. – Unter Berufung auf Husserl hat die Phänomenologie der Wahrnehmung gezeigt, dass zumindest eben Gewesenes durchaus als wahrnehmbar gelten kann. Dafür steht bei Husserl der Begriff der »primären Erinnerung«. Man hat sogar behauptet, es sei das »eigentümliche Gewahren des ›Absinkens‹ eines jeden Gegenwärtigen, in dem sich Vergangenheit ursprünglich kundgibt«. In ihm konstituiere sich »Vergangenheitsbewußtsein im strikten Sinne: ein Wissen von ›gewesen‹, wonach das Vergangene unwiderruflich vergangen ist und niemals wiederkehrt« (E. Ströker, *Zeit in der Geschichte*, in: L. Embree [ed.], *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Washington 1984, 505–522, hier: 512). Ähnlich schreibt Ricœur: »Ohne die lebendige Erfahrung der Retention und Protention hätten wir gar nicht den Gedanken des Durchlaufens einer Reihe zurückliegender Ereignisse; mehr noch: ohne den Gedanken einer Quasi-Gegenwart – das heißt, ohne den Gedanken, daß jedes erinnerte Jetzt zu einer Gegenwart mit eigenen Retentionen und Protentionen gemacht werden kann ... – hätten wir auch nicht den Begriff eines Durchlaufens in beiden Richtungen.« In diesem Verständnis erscheint der in primärer Erinnerung fundierte lebendige Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart (von der Zukunft sehe ich hier ab) als Grundlage historischen Bewusstseins überhaupt, das im Modus des Als-ob nachträglich gestattet, sich in eine vergangene Gegenwart mit ihren Zeithorizonten ›zurückzuversetzen‹, wie es heißt (ZEIII, 171, 65). Dies ist aber wiederum nur auf der Grundlage eines geschichtlichen Seins möglich, das uns bereits ausmacht, bevor wir uns ›Vergangenes‹ auf der Grundlage fragmentarischer Spuren, Quellen und Dokumente wieder zu ›vergegenwärtigen‹ vermögen. Das Vergegenwärtigen ist demnach nicht die ursprüngliche Weise unseres Bezugs zum Vergangenen; es ruht vielmehr auf einer »Transzendenz heutiger Gegenwart nach rückwärts« auf (vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1993, 222, 238). Dafür steht das in *Sein und Zeit* entwickelte Existential der Gewesenheit (SZ, 20, 339, 385, 391), das sowohl bei Sartre als auch bei Merleau-Ponty und Ricœur seine Spuren hinterlassen hat. Sie alle sehen Vergangenes nicht zuerst einer rätselhaften Inexistenz verfallen, aus der es dann zurückgeholt werden müsste. Ich *bin* meine Vergangenheit, sagt Sartre; ich *habe* sie nicht. Und dieses Sein ist der Modus der Erhaltung des Vergangenen, der es uns zugänglich macht, bevor wir in sekundärer Erinnerung auf es zurückkommen. In diesem Sinne schreibt Merleau-Ponty in seinem Spätwerk der

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›vergehen‹ und ›vorübergehen‹, was in der Zeit vorkommt. Dasein

»Proustschen Leiblichkeit als Hüterin des Vergangenen« in der Tat einen Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen zu, der dem Bewusstsein von Vergangenem vorausliege: Hier »haftet dem Gegenwärtigen das Vergangene an und nicht dem Bewußtsein des Gegenwärtigen das Bewußtsein des Vergangenen: die ›vertikale‹ Vergangenheit erhebt selbst den Anspruch, wahrgenommen worden zu sein, und keineswegs ist es so, daß das Bewußtsein, wahrgenommen zu haben, das Bewußtsein des Vergangenen trägt« (M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 308). Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hatte Merleau-Ponty im Zusammenhang mit einer kritischen Würdigung der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins behauptet, »verlorene Zeit« sei niemals verloren – im Sinne von abgetrennt von der Gegenwart, wie es sich dem Vergangenheitsbewusstsein häufig darstellt, das die vergangene Zeit wiederzufinden glaubt. Dieses Bewusstsein gelange nicht »zur Vergangenheit selbst«. »Entdecke ich dahingegen den konkreten Ursprung der Erinnerung, so heißt dies: sie nimmt ihren Platz in jener aus Hoffnung und Furcht gemischten Strömung der Zeit zwischen München und dem Ausbruch des Krieges ein; ich finde jene verlorene Zeit wieder, die Kette der Retentionen und die Verklammerung aus aufeinanderfolgenden Horizonten seit jenem Augenblick bis zur Gegenwart stellt einen kontinuierlichen Übergang her. Die objektiven Anhaltspunkte, bezüglich deren ich meine Erinnerung bei ihrer mittelbaren Identifizierung situiere, wie alle intellektuellen Synthesen überhaupt, haben ihrerseits einen zeitlichen Sinn nur auf Grund jener Synthesis der Apprehension, die mich Schritt für Schritt mit meiner gesamten tatsächlichen Vergangenheit verbindet« (M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 475). Tatsächlich ist hier davon die Rede, Vergangenes könne wieder »leibhaftig gegenwärtig« werden – wenn auch um den Preis einer Distanz zum Vergangenen, die sich in der Gegenwart selbst einnistet (vgl. E. S. Casey, *Remembering*, Bloomington 1987, 40, 52, 75). Gewiss wurde der Begriff der Wahrnehmung hier bereits ungemein ausgeweitet, wie Cornelius Castoriadis festgestellt hat. Wahrnehmen heißt hier nicht nur gewahren, dass etwas da ist, vernehmen oder dass man sich auf etwas bezieht, was sich zeigt. Wahrnehmung wird hier tendenziell synonym mit Seinsbezug überhaupt; so etwa, wo von der Wahrnehmung ausdrücklich nicht als »bloßer Sinnesfunktion«, sondern als »Archetyp der originären Begegnung mit Anderem« die Rede ist, »die in der Begegnung mit dem Vergangenen, mit dem Imaginären und mit der Idee nachgeahmt und erneuert wird«. (Vgl. C. Castoriadis, *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*, in: A. Métraux, B. Waldenfels [Hg.], *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 111–143, hier: 141, sowie den Begriff des Sehens in SZ, §§36, 68c.) Befragt wird die Wahrnehmung hier aber gerade, »weil wir wissen wollen, wie sie uns dem öffnet, was wir nicht sind. Es ist dadurch nicht einmal ausgeschlossen, daß wir in ihr eine Bewegung finden, die auf das aus ist, was uns in keinem Falle selbst gegenwärtig sein kann und dessen unwiderrufliche Abwesenheit deshalb unseren originären Erfahrungen zugerechnet werden müßte« (Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 207). Müssen wir nicht das Vergangene als das unwiderruflich Abwesende

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst aber altert und vergeht nicht. Es gibt keine Vergangenheitsform von In-der-Welt-sein (SZ, 380 f.).

Von dieser Feststellung aus, und in kritischer Wendung gegen Heidegger, hat Ricœur jedoch (a) die Ableitbarkeit des Begriffs der Vergangenheit aus der Gewesenheit bestritten und (b) der Vergangenheit wieder einen eigenständigen (nicht nur epistemologischen) Status zuerkannt; und zwar (c) im Hinblick auf die Spuren, die *de facto* den Weg zur Erforschung der Vergangenheit frei machen und zugleich auf dieser Vergangenheit überantwortetes, selbst vorübergegangenes Leben verweisen. Es sind demnach Spuren, die uns abverlangen, von unserer Distanz zum Vergangenen Rechenschaft abzulegen – was von der Geschichtlichkeit des Daseins her allein offenbar nicht gelingen kann.[26]

Spuren machen augenfällig, dass wir von unseren Vorgängern getrennt sind, von denen wir uns als ›abgeschieden‹ erfahren. Sie sind ›nicht mehr da‹, haben uns ›verlassen‹, ggf. ›im Stich gelassen‹, ohne eine Adresse hinterlassen zu haben; sie werden ›niemals zurückkommen‹, etc. Die Frage aber ist, *wie* die geschichtliche Existenz derer, an deren Dasein sich so oder so das alles und jede(n) erfassende Vergehen abzeichnet, durch Spuren zur ›Vergangenheit‹ Anderer ins Verhältnis gesetzt werden, deren ›vergangenes‹ Leben sich schon durch seine Verobjektivierung in Spuren unvermeidlich in Distanz zu sich selbst bringen musste. Zu dieser Distanz, in der er sich selbst bereits befindet, nimmt der Historiker seinerseits methodisch kontrolliert Distanz, um einer voreiligen Angleichung der Vergangenheit an seine Gegenwart entgegenzuwirken.

Ricœur deutet das so, dass auf diese Weise »unsere Wahrnehmung der Geschichte [!] durch die Veräußerlichung und Sedimentierung in Spuren [...] auch intensiviert und erweitert« wird. »Der lediglich hingenommene zeitliche Abstand ist beinahe nichts im Vergleich zu dieser Distanznahme, die aus dieser Veräußerlichung resultiert. Einmal mehr teilen Objektivierung der geschichtlichen Erfahrung und

---

par excellence verstehen? Dieselbe Phänomenologie, die dem gewöhnlichen Wirklichkeitsverständnis zum Trotz die Rede von einer Wahrnehmbarkeit des Vergangenen legitimiert hat, hat zugleich auf die Spur einer in keiner Gewärtigung und Vergegenwärtigung aufzuhebenden, radikalen Vergangenheit geführt, die sich in der Wahrnehmung selbst einnistet.

26 Vgl. ZEIII, 125; Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 383.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diejenige der Schrift dasselbe Schicksal, im Negativen wie im Positiven.«[27] Im Modus eigens eingenommener ›historischer Distanz‹ realisieren wir, dass in der Gegenwart (noch) so etwas wie Spuren, die auf die ›Vergangenheit‹ Anderer verweisen, vorhanden ist; etwas, was aus der Vergangenheit stammt und ihr in gewisser Weise noch angehört, um gerade dadurch unsere Gegenwart mitzubestimmen.[28] So schenkt man Spuren, Überresten und Quellen aber Aufmerksamkeit, weil die »Seele des Gedächtnisses« der »Protest gegen die Verdinglichung« ist, die Geschichte auf einen indifferenten »Lauf der Dinge« zu reduzieren droht, statt imaginativ zu realisieren, dass die Vergangenheit zuvor selbst Zukunft und Vergangenheit hatte[29] und dass ihr durch uns gegenwärtig noch eine *zweite Zukunft* zukommen kann – im Gegensatz zur Definition Hegels, nach der ›vergangen‹ gerade das ist, was gar keine Zukunft mehr hat.[30]

Zwischenzeitlich wird eine gewisse Erstarrung jedoch weitgehend eintreten. Überreste und Spuren gehen in die Tiefe der »kommemorativen Topologie«[31] eines geschichtlichen Milieus ein, das deren geschichtliche Dimension vielfach vergessen lässt. Diese Dimension ist so gesehen gerade im Modus eines kollektiven Vergessens noch gegenwärtig, das als solches nicht bewusst bleibt. Zudem erstarrt die Vergangenheit im Sinne des Überlieferten im Zuge einer Veräußerlichung in Gesagtem heute noch lesbarer Texte. Das vergangene Sagen, das einst das Gesagte beseelte, »hebt sich im Gesagten auf. Das Gesagte bezeichnet etwas und fährt fort zu bezeichnen, auch wenn das Sagen untergegangen ist. Wir alle haben dies im Kapitel über die Dialektik von Erfahrung und Sprache in Hegels *Phänomenologie des Geistes* gelesen. Ich sage: Es ist taghell. Wenn es

27 Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung,* 8.

28 Die ganze gegenwärtige, wahrnehmbare Welt kommt hier in Frage, selbst das Schweigen, das sich über die Stätten des Unrechts gebreitet hat, und selbst das Erdreich, mit dessen chemischen Elementen, wie die Paläontologen bestätigen, bereits zahllose »Partien« auch menschlichen Lebens durchgespielt worden sind; vgl. Collingwood, *The Idea of History*, 247; P. Bertaux, *Mutation der Menschheit*, Frankfurt/M. ^{2}1979, 235 f.

29 Vgl. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung*, 11.

30 Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes, Bd. 2, Das Wollen*, München 1979, 42 ff.; Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 231.

31 Vgl. E. S. Casey, *Remembering*, 230; J. E. Young, *The Texture of Memory*, New Haven, London 1993, 225.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber Nacht geworden ist, bleibt das, was in meinem Sagen gemeint und bezeichnet wurde, als Gesagtes zurück. Deshalb kann es auch geschrieben werden. Vor jedweder Schreibbarkeit gibt es also die Sagbarkeit der Erfahrung.«[32]

Nun nimmt aber diese Aufhebung des Sagens im Gesagten dem Vergangenheitscharakter des Vergangenen alle Schärfe. »Die Größe des zeitlichen Abstands«, betont Ricœur ausdrücklich, wird hier »derart unwesentlich, daß dieselbe Art von Vermittlung zwischen unseren Zeitgenossen und uns selbst stattfinden kann«.[33] Die Menschen der Vergangenheit werden einer virtuellen Gleichzeitigkeit des Gesagten unterworfen. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* in diesem Zusammenhang vom »Wunder« einer »Verwandlung von etwas Fremdem und Totem in schlechthinniges Zugleichsein und Vertrautsein [...]. Die Überreste vergangenen Lebens, Reste von Bauten, Werkzeuge, der Inhalt der Gräber sind verwittert durch die Stürme der Zeit [...] – schriftliche Überlieferung dagegen, soweit sie entziffert und gelesen ist, ist so sehr reiner Geist, daß sie wie gegenwärtig zu uns spricht.«[34] Daher scheinen im Lesen des Überlieferten »Raum und Zeit aufgehoben. Wer schriftlich Überliefertes zu lesen weiß, bezeugt und vollbringt die reine Gegenwart der Vergangenheit«, der auf diese Weise scheinbar keinerlei Alterität mehr zukommen kann. Die hermeneutische Entschlossenheit, sich »durch die Wirkungen der Geschichte affizieren zu lassen«, beschränkt sich so aufs Gesagte, Lesbare. Vom Sagen bleibt keine Spur. Und das fragliche Affiziertwerden erscheint ganz und gar der eigenen Verfügung derer unterworfen zu sein, die Vergangenem in ihrer Gegenwart einen gewissen Spielraum einzuräumen bereit sein.

Mit dem naheliegenden Vorwurf, so werde die Alterität des Vergangenen nachhaltig zum Verschwinden gebracht (vgl. WM, 329), hat sich auch Ricœur, der sich Gadamers Konzept eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins der Überlieferung sonst anschließt, in *Zeit und Erzählung III*, in seiner Collingwood-Kritik, auseinandergesetzt.

Historisches Wissen, definiert Collingwood, »is that special case of memory where the object of present thought is past thought, the

32 Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung*, 9.
33 Ebd., 8.
34 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975, 156 [=WM].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gap between present and past being bridged not only by the power of present thought to think of the past, but also of the power of past thought to reawaken itself in the present«. »The object must be of such a kind that it can revive itself in the historian's mind; the historian's mind must be such as to offer a home for that revival. «[35] Die Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit soll ein imaginatives *reenactment* überwinden, das – kritisch – das in der Vergangenheit ›Gehandelte‹, das ›Gelebte‹, das ›Gedachte‹ wiederholt. Der Historiker muss demzufolge die im Vergangenen beschlossenen »Gedanken« in seinem eigenen Denken »nachvollziehen, in seinem Geist nochmals denken« (ZEIII, 228). (Von Taten und Un-Taten ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.)

Die Überwindung jener Kluft, darauf läuft Ricœurs Kritik hinaus, scheint Collingwood allerdings zu gut zu gelingen. Paradox zugespitzt, könnte man sagen, dass bei Collingwood »eine Spur erst dann zur Spur der Vergangenheit wird, wenn ihr Vergangenheitscharakter aufgehoben wird durch den zeitlosen Akt, der die gedankliche Innenseite des Ereignisses nachdenkt. Durch den so verstandenen Nachvollzug wird das Paradox der Spur rein identitär gelöst« (ZEIII, 231 ff.). So aber wird man der Alterität der ›Wiederholung‹ von Vergangenem, das von der eigenen Gegenwart in gewisser Weise immer schon bereits getrennt ist, nicht gerecht. Das Nach-Denken der Vergangenheit bzw. eines rein innerlichen Gehalts von »Gedachtem« beseitigt die Differenz zum Vergangenen selbst, so dass man am Ende nicht mehr sieht, was Vergangenes, das nachträglich im eigenen Denken ›aufgehoben‹ wird, von letzterem noch unterscheiden könnte.

Umgekehrt verfehlt allerdings auch eine Apologie der Differenz im Zeichen absoluter Alterität des Vergangenen das, wozu wir geschichtlichen Abstand haben: die vergangene Wirklichkeit (ZEIII, 240). Sie erscheint uns entrückt, abgeschieden von unserer Gegenwart, in der sie doch ihre Spuren hinterlassen hat. Wie kann das Vergangene aber unserer Gegenwart gegenüber seine Alterität wahren, ohne dass diese sich zu einer absoluten derart steigert, dass sie

35 Collingwood, *The Idea of History*, 294, 225. Der Begriff des Denkens deckt bei Collingwood alle Modalitäten der Erfahrung ab und ist keineswegs auf »rationales Denken« eingeschränkt zu verstehen. Auch Gehandeltes, Gelebtes überhaupt hat einen kognitiven Gehalt.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keiner Geschichte sich mehr mitteilen könnte, die die Spuren deutet? Wie können diese Spuren dasjenige »vertreten, das – heute tot und abwesend – einst wirklich und lebendig war«,[36] ohne dass wir in deren Auslegung, Deutung und Interpretation glauben machen, im Nachvollzug des Vergangenen sei diese Abwesenheit und der geschichtliche Abstand zu ihr zu tilgen?

Die Funktion der Vermittlung, der Repräsentation, übernimmt bei Ricœur die Metapher *mit*, die uns gestattet, in einer Geschichte ein analoges Bild des Vergangenen zu skizzieren. Das Bild beruht, zumal wenn von Tragödien und menschlichem Leben als einem Drama die Rede ist, häufig auf Metaphern, »die eine Beziehung der Ähnlichkeit behaupten zwischen (vergangenen) Ereignissen und Prozessen und den Typen von Geschichten, die wir konventionellerweise dafür benützen, den Ereignissen unseres Lebens kulturell sanktionierte Bedeutungen zu verleihen«.[37] Auch wenn man diesen sanktionierten Bedeutungen zu entgehen versucht, *wird die vergangene Wirklichkeit*, das ist Ricœurs Überzeugung, auf jeden Fall *nur über ein Sehen-wie erreichbar.* Man muss das Vergangene metaphorisch angeleitet neu beschreiben und als wirklich gewesen (im Kontrast zum anders Vorstellbaren) denken.[38] Es darf zwar nicht so weit kommen, »daß dem sprachlichen Vermögen, das in unsere Neubeschreibungen eingeht, mehr Bedeutung zugemessen wird als den Anreizen zur Neubeschreibung, die von der Vergangenheit selbst ausgehen. Anders gesagt, es darf nicht so weit kommen, daß eine gewisse tropologische Willkür einen den Zwang vergessen läßt, den das vergangene Ereignis über die bekannten Dokumente auf den historischen Diskurs ausübt, dem es so eine endlose Rektifikation abverlangt« (ZEIII, 274 f.). Aber die paradoxe Bewegung einer Annäherung an die Wirklichkeit des Vergangenen durch die ›Untreue‹

36 ZEIII, 241, 160. Diese Fragestellung führt bei Ricœur zum Vorrang des hermeneutischen Bezugs auf vergangene Wirklichkeit gegenüber dem epistemologischen. Schließlich wird aber auch der hermeneutische Vergangenheitsbezug – selbst wenn es ein ›wahrnehmender‹ sein sollte – unterwandert von der Spur des Anderen, die sich einer verstehenden »Aneignung« des Vergangenen widersetzt (s.u.).

37 Vgl. H. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986, 109.

38 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung,* München 1988, 274 f., sowie zum Begriff der metaphorischen Referenz, der der deskriptiven Referenz vorgeordnet wird, ebd. 126.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer neuen, metaphorischen Beschreibung hindurch ist unvermeidlich (ZEIII, 250).

Die metaphorische Neu-Beschreibung lässt Vergangenes auf neue Weise verstehen vermittels eines *sie Neu-Sehens*. Nur um den Preis einer darin liegenden unvermeidlichen ›Untreue‹, die Vergangenes unvermeidlich anders, als es sich zuvor dargestellt haben mag, zum Vorschein bringen muss, nehmen wir es als solches wahr. Die metaphorisch vermittelte Wahrnehmung lässt realisieren, was damals geschah, aber nur um den Preis einer erneuten Distanz, die die Distanz des Vergangenen zu sich selbst (als verobjektivierter) und die historische Distanz (die die Spuren im Verhältnis zu uns anzeigen) noch überbietet. Spuren sind jetzt wahrnehmbar, lassen aber das, wofür sie stehen, nicht erscheinen. In geschichtlicher Distanz gibt ihre Verbindung mit einer metaphorischen Neubeschreibung des Vergangenen einem wahrnehmenden Sehen-als erst seine eigentliche geschichtliche Chance.

Eine derartige Neu-Beschreibung ist allerdings kein Selbstzweck.[39] Ihre Motive speisen sich nicht allein aus einer historischen Neugier (Paul Veyne[40]), für die das Vergangene zunächst auch nur ein Sammelsurium »vermischter Nachrichten« sein könnte.[41] Wer sich für das Vergangene ›historisch‹ interessiert, befindet sich angesichts der Sterblichkeit Anderer, in die er sich im gleichen Zug verstrickt erfährt, immer schon in einem nicht-indifferenten Verhältnis. Vermittels der Spuren werden wir nämlich zu da-gewesenem Leben in ein abschiedliches Verhältnis gesetzt – und ziehen uns dabei eine gewisse Verantwortlichkeit zu, ohne je nach unserer Einwilligung gefragt worden zu sein. »Geschichte und Gleichgültigkeit vertragen sich nicht«, schreibt Patočka, offenbar in der Überzeugung, dass wir uns bereits vor jeder willentlichen Entscheidung, ob und wie wir uns zu irgendeiner Vergangenheit verhalten wollen oder sollen, bereits in einem nicht-gleichgültigen bzw. nicht-indifferenten Verhältnis zu ihr bzw. zur ›Vergangenheit‹ derer befinden, die uns vorausgegan-

39 Wie es bei Richard Rorty immer wieder den Anschein hat; vgl. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.

40 Vgl. zur Position Veynes Vf., *Gewalt-Geschichte und geschichtlicher ›Sinn‹ Existenzielle, praktische und geschichtstheoretische Dimensionen*, in: *›Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten*, Baden-Baden 2024, Kap. I.

41 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist,* Frankfurt/M. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen und nun nicht mehr ›da‹ sind (in der Regel ohne bloß zu ›verschwinden‹, wie es im Rahmen einer naturgeschichtlichen Auffassung der menschlichen Gattungsgeschichte vorstellbar wäre).[42] Die später Lebenden nehmen nicht nur stets in der einen oder anderen Weise Stellung zum Vergangenen; von ihnen hängt dabei auch das geschichtliche Leben des Vergangenen und derer ab, die sie überlebt haben. Sie zu vergessen, bedeutete einen zweiten Tod,[43] für den die Späteren die Verantwortung zu tragen hätten – auch dann, wenn ihnen nur eine Erinnerung möglich ist, die ihrerseits das Vergessen unvermeidlich riskieren und selbst einen Schatten von Vergessenem werfen muss, weil niemals alles und jede(r) gleichermaßen zu erinnern ist. Im Gegensatz zu einer scheinbar indifferenten, *bloß noch berichtenden* Historie *wird Vergangenes im Zeichen der Nicht-Indifferenz auch wahrgenommen*; und zwar so, dass da-gewesenes Leben seinerseits in dessen Wahrheit genommen wird, die Späteren geschichtliche Verantwortung für es aufbürdet. Was wahrgenommen wird, ist die Geschichte von Sterblichen, die jetzt tot und abwesend sind, ohne dass sich das im Rahmen einer ›menschlichen‹ Geschichte je auf ein indifferentes Faktum reduzieren könnte.[44]

Geschichtliche Gleichgültigkeit ist zwar möglich; aber nur im Zuge einer Vergleichgültigung dessen, was von sich aus nicht schon ›gleichgültig‹ *ist*. Mit Levinas und Ricœur ist daran festzuhalten, dass Andere, die wir überlebt haben, letztlich erinnert werden, weil »die erinnerte Vergangenheit ihre Signifikanz auf irgendeine Weise aus einer unvordenklichen Vergangenheit bezieht, die sich weder enthüllt noch offenbart, nicht einmal im Bildnis« (ZEIII, 199 f.). Insofern wir aber zu dieser Vergangenheit als der unwiderruflichen Abwesenheit, in die Andere sich zurückgezogen haben, immer schon in ein nicht-indifferentes Verhältnis gesetzt sind, bedarf die Geschichte unserer Wahrnehmung, die von ihr affiziert wird und sich auch vom Vergangenen affizieren lässt. Denn nur eine selbst nicht-indifferente Wahrnehmung wird die Geschichte daran hindern können, »nur noch Geschichte« zu sein und zum »an sich Toten, Gleichgültigen«

42 Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, 322.

43 Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 225, 929.

44 Theoretisch ist eine derartige Reduktion allerdings vollstellbar. Aber könnte es sich dann noch um eine ›menschliche‹ Geschichte handeln? Vom Gegenteil sind offenbar Autoren wie Jan Patočka überzeugt.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

herabzusinken, das »tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren«.[45]

Auf den ersten Blick mutet das außerordentlich paradox an: Geschichte soll demnach mehr sein als ›bloß Geschichte‹; und nur wenn sie *mehr als nur Geschichte* wäre, verdiente sie wirklich geschichtliches und nicht bloß ›historisches‹ Interesse – als ob letzteres im zweifellos verbreitetsten Verständnis nicht gerade die wichtigste Voraussetzung jeder Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und speziell geschichtswissenschaftlicher Arbeit wäre. Auch Historikern und Geschichtstheoretikern ist allerdings die Frage, was sie über ›bloßes‹ Interesse hinaus mit der Vergangenheit verbindet und dazu motiviert, sich mit deren geschichtlichem Verständnis auseinanderzusetzen, keineswegs unbekannt. Ich nenne an dieser Stelle nur drei Beispiele: Robin G. Collingwood, Siegried Kracauer und Walter Benjamin.

4. Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin

Geläufigem und vorherrschendem Verständnis zufolge ist das Leben von Menschen, die wir überlebt haben, längst ins Dunkel des unwiederbringlich Vergangenen entschwunden und somit dem Nichtsein überantwortet. ›Licht‹ kann demzufolge in der Tat nur in der Gegenwart auf Gegenwärtiges fallen, wozu auch das zählt, was wie Relikte, Zeugnisse und Quellen erhalten geblieben ist. ›Zeigt sich‹ Vergangenes nicht lediglich nach Maßgabe einer es nachträglich vergegenwärtigenden, erinnernden Aufbereitung, die nur von noch Gegenwärtigem ausgehen kann, niemals aber unvermittelt sinnlicher Erfahrung? Wenn es sich so verhält, geht aus Vergangenem gar nichts unvermittelt hervor. Als nicht mehr ›Existierendes‹ ist alles, was ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt, weder in einem schlichten Sinne unvermittelt zu sehen noch auch zu hören, auch nicht die viel zitierten »Stimmen der Toten«, die angeblich verlangen konnten, dass man auf sie und – kraft einer mächtigen *auctoritas*

45 Vgl. Gadamer, WM, 282; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte,* Göttingen ^{2}1963, Kap. I.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– auf das Überlieferte hört, um ein auf dieses verpflichtetes Erbe anzutreten. Käme einem unvermittelten Hören auf Überliefertes derart Verbindlichkeit zu, müssten sich Nachkommen von ihm alles Mögliche sagen lassen, ohne von Anfang an beanspruchen zu können, es selbst zu beurteilen. Gerade dagegen hatten schon Bacon und Descartes das Recht einer autonomen Vernunft ins Feld geführt, die allein aus eigener Kraft alles sollte erkennen können, ohne zuvor auf etwas oder auf jemanden ›hören‹ zu müssen.[46]

Im Lichte dieser Vernunft ist alles Vergangene gleichgültig und ›an sich‹ tot. ›An sich‹ vermag es nichts mehr auszurichten, auch nicht, Spätere irgendwie in Anspruch zu nehmen. Nur durch uns hat es, wie Wilhelm Dilthey sagte, gegebenenfalls noch ein zweites Leben, wenn wir es auf neue Weise befragen. Der Rede von einer ›an sich‹ leblosen Vergangenheit, die tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren, korrespondiert die Autonomsetzung der Neugier einer historischen Vernunft, die allein aus eigenem Antrieb die Vergangenheit befragt, nicht aber selbst als zuvor geschichtlich infragegestellt begriffen wird. Collingwood hielt dagegen, nicht historische Neugier, nur Liebe zur Vergangenheit mache sehen und führe zu geschichtlicher Erkenntnis des Vergangenen. Dagegen wandte wiederum Kracauer ein, »zumal in dem Fall, wo Liebe sich mit Gegenwarts-Interesse unzertrennlich paart«, werde »aller Wahrscheinlichkeit nach die Affinität eines Historikers zu seinem Thema ihn eher blind machen, als ihm die Augen zu öffnen [...]«.[47] Damit verwarf Collingwood in seinem Präsentismus nach Kracauers Einschätzung »gerade die Liebe, die in Wirklichkeit dazu dient, die Augen zu öffnen: Liebe zur Vergangenheit um ihrer selbst willen«.[48] Nur denjenigen, die die Vergangenheit als solche ›lieben‹, würden demnach die Augen aufgehen. Und das hinge ganz von ihnen selbst ab. Schließlich *muss* niemand ›die Vergangenheit als solche‹ mitsamt all der Gewalt, von der sie herrscht war, lieben – was auch immer man sich darunter konkret vorstellen soll, wenn nicht eine erweiterte Nekrophilie.

46 Vgl. H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale 10* (1953), 432-447, hier: 434 ff.

47 Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 74.

48 Ebd., 75.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Walter Benjamin zielt in eine andere Richtung, wo er sagte, es gelte, sich »im Vergangenen gemeint« zu erkennen.[49] Geschichtlicher Erkenntnis geht demnach das ›Gemeint-Sein‹ *als* und *im* Widerfahrnis (*páthos*) von Vergangenem voraus. Das Affiziertwerden von der Vergangenheit fordert erst dazu heraus, ihr verstehend, erkennend, begreifend gerecht zu werden, soweit das möglich erscheint. So gesehen rückt die Wahrnehmung von ›Vergangenheit‹ an die erste Stelle, die prätendierte Autonomie geschichtlichen Verstehens, Urteilens und Erkennens dagegen in eine nachgeordnete Position. Kraft dieser Wahrnehmung, in der ihrerseits geschichtlich Lebende sich im Vergangenen gemeint sehen, gehen uns die Augen auf, hoffte Benjamin. Nicht wir öffnen sie aus freien Stücken. Die fragliche Wahrnehmung und das in ihr sich bekundende Affiziertwerden vom Vergangenen hat Widerfahrnischarakter und lässt sich insofern nicht auf ein gänzlich souveränes Tun reduzieren, das sich eigenmächtig einer an sich längst toten, zu keinerlei Inanspruchnahme unserer Gegenwart mehr fähigen Vergangenheit zuwenden würde.

Benjamins Formulierung wirft allerdings Fragen über Fragen auf: Aufgrund wovon erfahren wir uns ›gemeint‹; und inwiefern könnten uns die Augen geöffnet werden, wenn wir dieses Gemeint-sein verstehen, um es auf uns selbst zu beziehen? In welcher Weise sind wir ›gemeint?‹ Mit welcher Wirkung? Und wer ist ›wir ‹? Jede(r), die oder der sich zu irgendeiner ›Vergangenheit‹ ins Verhältnis gesetzt erfährt? Zu welcher Vergangenheit? Handelt es sich um eine bestimmte Vergangenheit – oder geht es um das Vergangensein des Vergangenen als solchen, um das ständige Vergehen, aus dem Vergangenheit hervorgeht, um jede neue Gegenwart in ihr versinken zu lassen? Ist es am Ende unser eigenes Vergehen, in dem wir uns vom Vergangenen ›gemeint‹ erfahren? Oder handelt es sich vielmehr um das ›Vergangensein‹ Anderer, in dem wir uns als unsererseits ›Vergehende‹ wiedererkennen sollen? Handelt es sich um ein indifferentes Vergehen, dem schließlich alles und jede(r) überantwortet ist, wie es auch die Naturgeschichte zu beweisen scheint, oder handelt es sich um das *Vergehen von Sterblichen*, zu denen man sich nachträglich in ein nicht-indifferentes, insofern in keiner Naturgeschichte je aufgehendes Verhältnis gesetzt sieht? Besteht ein solches Verhältnis

49 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. [2]1980, 251–261, hier: 253.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einfach, oder bedarf es dazu eines geschichtlichen Sich-ins-Verhältnis-setzens, in dem eine nicht-indifferente Sterblichkeit überhaupt erst zu ›realisieren‹ ist?

Trifft demgegenüber die Einschätzung des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka zu, dass wir es vielfach mit *gegenüber dem Tod und der menschlichen Sterblichkeit indifferentem Denken* zu tun haben[50], auch und gerade dort, wo man es wie in der Geschichtswissenschaft und -philosophie mit der Vergangenheit von Menschen zu tun hat, die allesamt sterblich sind, was auch immer sie von den Pharaonen des alten Ägypten bis hin zu den Neo-Imperialisten der Gegenwart, die wenigstens als ›berühmt‹ Gewordene in der Erinnerung der Späteren zu ›überleben‹ hoffen, dagegen auszurichten versuchen werden, wenn auch nur durch die von ihnen angerichteten Schrecken und Desaster?

Muss man dagegen nicht längst eine andere, gegenüber dem Tod und der Sterblichkeit *nicht-indifferente Geschichtlichkeit* in Erwägung ziehen – sei es mit Philippe Ariès, der der Frage nachging, wo überhaupt erst der *Tod des Anderen* als des wirklich *Anderen* auf scheinbar nicht zu vergleichgültigende Art und Weise zur Geltung gekommen ist[51], sei es auf der Linie von Walter Benjamins geschichtskritischen Thesen, sei es mit Siegfried Kracauer, Jan Patočka oder jenen von Roland Barthes bis hin zu Georges Didi-Huberman reichenden Kritikern eines indifferenten perzeptiven und epistemischen Sehens, das sowohl in visueller Wahrnehmung des Gegenwärtigen als auch in ›geistigem Sehen‹, wie es die historische Erkenntnis bewerkstelligen können soll, nur als ein im Grunde gleichgültiger, vom Wahrgenommenen, Gesehenen und Erkannten jedenfalls nicht zutiefst irritierter Vorgang vorgestellt wird?

Im Bereich theoretischer Bildkritik haben dem vor allem Roland Barthes und Georges Didi-Huberman widersprochen. Während Barthes der Überzeugung war, bereits *ein einziges Bild* genüge, um die allgemeine Indifferenz einer dem Gesehenen gegenüber im Grunde gleichgültigen Wahrnehmung zu durchbrechen, insistierte Didi-Huberman, dabei gehe es keineswegs nur um *ein singuläres* (wenn auch paradigmatisches) Bild oder gar nur um eine(n), ins Bild gesetzte(n) Andere(n), sondern letztlich um uns alle, um die

50 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 153.
51 P. Aries, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt und die geteilte Gemeinsamkeit, kraft derer sie sich nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft als solche soll bewähren können. Für Didi-Huberman hat sich das als ein unaufgebbarer Anspruch gerade dort herausgestellt, wo man am gewaltsamsten gegen ihn verstoßen hat.

5. Nicht-indifferente Bildlichkeit (I): Roland Barthes

Besonders Roland Barthes hat die Aufmerksamkeit der Theoretiker des Sehens, der Wahrnehmung und der historischen Erkenntnis auf die Frage gelenkt, wie wir in ein nicht-indifferentes Verhältnis zum Vergangenen versetzt werden; und zwar vermittels eines Bildes, das zwar nicht unvermittelt den Ursprung der Nicht-Indifferenz selbst offenbart, wohl aber auf deren Spur führt. Um das zu zeigen, genügte dem Semiotiker im Grunde ein einziges Bild – im Gegensatz zu zahllosen anderen Bildern, über deren Oberfläche der Blick der Betrachter gleitet, ohne besonders ›irritiert‹ zu werden, ohne innezuhalten, ohne anderes als bloß ›Interessantes‹ an ihnen zu bemerken. Genau dieses Bild aber zeigte er *nicht,* weil er nicht davon überzeugt war, man könne es so abbilden, dass jeder Betrachter an ihm *erkennen* könnte, warum es jemanden wie ihn in ein nicht-indifferentes Verhältnis zum Bild, zum Gesehenen selbst sowie zur Vergangenheit der ›abgebildeten‹ Person als solcher versetzen musste.[52] Dieses ›Versetzt-werden‹ hat *pathischen*, d.h. Widerfahrnischarakter. Es widersetzt sich jeglicher Analyse des Bildes, die an ihm objektive Momente gleichsam dingfest zu machen sucht, um zu identifizieren, warum es so oder so wirkt. Im *páthos* des Bildes erfährt der Betrachter eine ›bestechende‹ Wirkung (*punctum*), die sich keinem *studium* des Sichtbaren erschließt. Er realisiert sie vielmehr im »Bemühen um Stille«, das ihn »die Augen schließen« lässt, so als gelte es, durch gewollte Blindheit einen visuellen Lärm zum Schweigen zu bringen, von dem man angesichts einer permanenten Überfülle des Sichtbaren mit offenen Augen sonst ausgesetzt bleibt. Was das Bild ›zu sehen gibt‹ und einem wirklich »sehenden Sehen« (Max

52 Vgl. R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1985 [=HK].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Imdahl[53]) zur Aufgabe macht, zeigt sich demnach paradoxerweise erst bei geschlossenen Augen. Nicht weniger paradox mutet an, dass der Bildtheoretiker erwartet, das Bild werde gerade im Modus dieses Sich-Zeigens auf seine Weise *beredt*. Denn es soll zutreffen, dass »die Augen zu schließen« bedeute, »das Bild in der Stille zum Sprechen zu bringen« (HK, 65). Das – stumme – Bild spricht demnach[54]; aber nur bei geschlossenen Augen, gerade nicht dann, wenn der Blick der Positivität des visuell Sichtbaren verhaftet bleibt.

Was uns ›wirklich‹ sehen lässt, schreibt Barthes, ist nicht eine kulturell codierte Sichtbarkeit. Es ist nicht das Bild als eine Fläche visueller Positivitäten, die wir wie einen Text nur zu lesen bräuchten. Der codierte Blick sieht womöglich nur das, *was ›man sieht‹* und ohne Weiteres in einer phänomenologischen, kunsthistorischen oder analytisch-technischen Perspektive zur Sprache gebracht werden kann (vgl. HK, 35 ff., 60). Dieser Blick unterwirft das Sichtbare einem *studium* und droht so gerade die außer-ordentliche, nicht codierte Sichtbarkeit des Sichtbaren in Vergessenheit fallen zu lassen, die uns vermittels des Bildes auf die Spur des Anderen führt. Die Augen des Anderen, der uns aus dem Bild heraus ›anschaut‹, sprengen die geordnete, codierte Sichtbarkeit dessen, was ›man‹ sehen kann, und veranlassen sie, sich für das zu öffnen, was sich über das ›positiv‹ Sichtbare hinaus zu sehen gibt.[55] Wo die positive Sichtbarkeit dagegen alles vereinnahmt, fügt sich das Bild des Anderen einer »indifferenten Welt« ein – als ein Gegenstand unter anderen, ohne je das Register einer außer-ordentlichen Affizierbarkeit anklingen

53 M. Imdahl, *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: *Bildautonomie und Wirklichkeit*, Mittenwald 1981, 9–50.

54 Offenbar ganz im Gegensatz zu allem, was Droysens *Historik* oder auch die Epistemologie Marrous darüber gelehrt hatten, ob und wie irgendwelche Materialien überhaupt etwas von sich aus ›(be-)sagen‹ können. Bei Benjamin, Barthes und Didi-Huberman beruht letzteres allerdings nicht auf magischen Momenten der Materialien, etwa einer Fotografie, sondern auf dem Geschehen, das sich zwischen ihnen und geschichtlich Existierenden abspielt. Auf dieses Geschehen zielt auf seine Weise auch Ricœur, wenn er vom Affiziertwerden von Vergangenem spricht.

55 Vgl. HK, 123 f. sowie die Passagen um 80 f., die eine positive Sichtbarkeit des Wesens der Mutter in Erwägung ziehen, nur um in einer u-topischen (!) Verwirklichung eines solchen Eintritts des Unsichtbaren ins Sichtbare zu kulminieren.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu lassen, das nur dann ins Spiel tritt, wenn die Sterblichkeit des Anderen dem Betrachter »ins Auge sticht«.[56]

Der Andere, so wie er im Bild erscheint, ist nicht nur einer, der bereits ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt; er wird für immer und unwiederbringlich ›abgeschieden‹ sein von den Späteren. Der Andere wird tot sein oder ist bereits tot. Das ist kein Faktum, das uns das Bild nur aufdrängt, um zu zeigen, wie sich der Tod des Anderen einer gleichgültigen Natur bzw. indifferentem Vergehen von allem und jedem einfügt. Vielmehr wird der Tod des Anderen im Bild als ein den Betrachter verletzender spürbar, dann jedenfalls, wenn das Bild nicht bloß das ›Thema‹ einer nüchternen Analyse ist.[57] So kann ein ›gutes‹ oder ›ideales‹ Bild die Positivität des Sichtbaren transzendieren und so, im Zeichen der Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des in die Vergangenheit entrückten Anderen, ein »sehendes Sehen« ermöglichen, das nicht nur den identifizierenden Blick Anderer beerbt, die nur sehen, was ›man‹ sieht. So spielt die Öffnung des Betrachters für eine außer-ordentliche, nicht codierte Sichtbarkeit auf dem Register einer nicht-indifferenten Affizierbarkeit angesichts des Anderen, der als Sterblicher ins Bild tritt, dessen ›Vergehen‹ grundsätzlich nicht mit derselben Indifferenz hingenommen werden kann wie das der Dinge. Barthes' Meditation über die Photographie kann so gesehen als eine Propädeutik zu einer Phänomenologie der Trauer angesichts da-gewesenen Lebens verstanden werden, dessen Vergangenheit das Bild auf nicht-indifferente Weise vor Augen führt, um den Betrachter aufzufordern, es in der Wahrheit dieser Vergangenheit zu sehen, zu der es wesentlich gehört, dass der Andere, der ihr überantwortet ist, niemals ein indifferentes Etwas für diejenigen sein kann, die sich dem *páthos* des Bildes ausgesetzt sehen – anfangs visuell wahrnehmend, dann aber bei geschlossenen Augen, um zu vernehmen, was

56 Gegen eine indifferente Welt scheut Barthes sich nicht, den »altmodischen Namen Mitleid« für das zu bemühen, was ich hier als das Register einer nicht-indifferenten geschichtlichen Affizierbarkeit bezeichnet habe (vgl. HK, 128–130).

57 Immer wieder variiert Barthes den Gedanken einer Verletzbarkeit oder Verwundbarkeit angesichts des sterblichen Anderen, die das Bild, indem es eine vollendete Zukunft fabriziert, augenfällig macht (vgl. HK, 35 f., 85, 101). Hier verschränkt sich im Übrigen die temporale Struktur des Bildes (es setzt den Tod in die Zukunft, indem es eine künftige vollendete Zukunft des Anderen sichtbar macht) mit der ontologischen Struktur der Sterblichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihnen das Bild auf der Spur der Vergangenheit des Anderen ›sagt‹. Was es heißt, ›für die Vergangenheit die Augen zu öffnen‹, wäre in diesem erweiterten, vom üblichen Verständnis zweifellos stark abweichenden Sinne als Angelegenheit der Wahrnehmung aufzufassen. Und im gleichen Verständnis wäre von einer wahrnehmenden, nicht-indifferenten Geschichtlichkeit zu reden, die sich nur dann von einer indifferenten Naturgeschichte unterscheiden kann, wenn sie im angedeuteten Verständnis wahrnimmt, es stets mit der *Vergangenheit* von Sterblichen zu tun zu haben, die es *als Geschichte* zum Vorschein zu bringen gilt.

Aber ist nicht alles Leben aus der Photographie gewichen? »Der Wahrheitsgehalt des Originals bleibt in seiner Geschichte zurück; die Photographie faßt den Restbestand, den die Geschichte abgeschieden hat«, lesen wir bei Kracauer.[58] »Es fröstelt den Betrachter alter Photographien. Denn sie veranschaulichen nicht die Erkenntnis des Originals, sondern die räumliche Konfiguration eines Augenblicks; nicht der Mensch tritt aus seiner Photographie heraus, sondern die Summe dessen, was von ihm abzuziehen ist. Sie vernichtet ihn, indem sie ihn abbildet, und fiele er mit ihr zusammen, so wäre er nicht vorhanden.«[59] Gewiss, gerade die Photographie scheint den Vergangenheitscharakter des Abgebildeten ins Bewusstsein zu rufen. In der Dimension des Referentiellen führt sie vor Augen, ›wie es gewesen ist‹. So macht sie aber Vergangenes gleichsam bildlich dingfest, konserviert es und kann die Abwesenheit des Referenten geradezu vergessen lassen[60], dessen Bild sie tatsächlich und unvermeidlich nur um den Preis seiner unwiderruflichen Abwesenheit präsentiert.

Auch die Geschichte muss diesen Preis zahlen, bezieht sie sich auf Vergangenes doch stets nur im Zeichen seines Sichentziehens im geschichtlichen Rückbezug. Daran erinnert Kracauer mit einer eigentümlichen Auslegung des Orpheus-Mythos: »Wie Orpheus muß der Historiker in die Unterwelt hinabsteigen, um die Toten ins Leben zurückzubringen. Wie weit werden sie seinen Lockungen und Beschwörungen folgen? Sie sind für ihn verloren, wenn er beim

58 Kracauer, *Das Ornament der Masse*, 30.

59 Ebd., 24.

60 Zum Begriff des Referentiellen vgl. J. Derrida, *Die Tode von Roland Barthes*, Berlin 1987, 39.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auftauchen ins Sonnenlicht der Gegenwart sich aus Furcht, sie zu verlieren, umwendet. Aber ergreift er nicht zum ersten Mal von ihnen Besitz genau in diesem Augenblick – im Augenblick, wo sie auf immer fortgehen, um in einer Geschichte seiner Machart zu entschwinden?«[61] So gesehen eignet sich die Geschichte Vergangenes nur um den Preis eines unwiderruflichen Sichabscheidens von den Toten und von ihrer Zeit an. So wenig wie ihnen kann der Historiker der Vergangenheit, auf die er sich bezieht, ein zweites Leben versprechen. Gerade der Historiker, der uns in ein geschichtliches Verhältnis zum Vergangenen setzt, distanziert es ›historisch‹ von sich und überantwortet es einem zweiten Tod in der Form von Texten, die auch dann, wenn sie sich auf Bilder stützen, wenn sie ihrerseits Geschichte ›anschaulich‹ präsentieren und sogenannte Geschichtsbilder hervorbringen, nichts daran ändern können, dass all das im Modus geschichtlicher Objektivierung gleichsam versteinert und allenfalls noch durch eine spätere Rezeption Lesender davor bewahrt werden kann, auf diese Weise endgültig um jegliches ›Leben‹ gebracht zu werden.

6. Nicht-indifferente Bildlichkeit (II): Georges Didi-Huberman

Das ist wohl auch der Grund, warum Didi-Huberman als Bildtheoretiker so großes Gewicht auf die *Lesbarkeit von Bildern* gelegt hat – allerdings unter der mit Walter Benjamin geltend gemachten Voraussetzung, sich in ihnen »gemeint« zu erkennen.[62] Das erscheint nahezu aussichtslos, wo man bereits alles gesehen zu haben glaubt und infolgedessen meint, es gebe gar nichts mehr zu sehen. In dem entsprechend »gesättigter Erinnerung« (Annette Wieviorka; ReZ, 15 f., 109, 150), im ständigen Kommen und Gehen zahlloser Bilder, die sich gegenseitig das Recht darauf streitig machen[63], wahrgenommen zu werden, muss es deshalb darum gehen, das Sehen erst einmal zu *ent-sättigen*, sei es auch nur für flüchtige Momente eines blitzhaf-

61 Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 81.

62 G. Didi-Huberman, *Remontagen der erlittenen Zeit. Das Auge der Geschichte II* [2009], Paderborn 2014, 22 [=ReZ].

63 ReZ, 171, 178, 261.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Aufleuchtens von bildlichen Konstellationen, die uns neu sehen lassen können, was sich zu sehen gibt, ohne sich je einem ›subjektiven‹ Sehen zu unterwerfen. Nicht ›ich sehe‹, wenn sich ein solches, impersonales Aufleuchten zuträgt, sondern *etwas wird mir sichtbar* (ReZ, 19, 223). Widerfährt mir das, so weiß ich allerdings nicht ohne Weiteres, um was es sich dabei überhaupt handelt. Anschaulichkeit und Lesbarkeit, Sehen und Wissen müssen zusammenwirken, um so etwas wie die erhoffte Lesbarkeit von Bildern gewährleisten zu können (ReZ, 135).[64] Weder sollen sie dabei gänzlich sprachlos machen noch auch sogleich in eindeutige Identifikation des jeweils Sichtbaren münden.[65] Sie sollen vielmehr überhaupt erst ›zur Sprache kommen‹, ohne je das jeweils zu sehen Gegebene durch eine sprachliche Auslegung, Deutung oder Interpretation ersetzbar erscheinen zu lassen.[66]

---

64 Nach gängiger Meinung verhält es sich so, »daß ein Bild zwar aus sich selbst heraus ›spricht‹, diese ›Sprache‹ aber vom Betrachter nur verstanden werden kann, wenn er über das ›Sehen‹ die angebotenen Zeichen entschlüsselt und die übermittelten Informationen zu deuten weiß«. Die Befähigung dazu wird mit zunehmendem historischem Abstand aber immer weniger gegeben sein. »Bilder müssen deshalb methodisch erschlossen werden.« Vgl. R. Wohlfeil, *Das Bild als Geschichtsquelle*, in: *Historische Zeitschrift 243* (1986), 91–100, hier: 92 f. Das gilt gerade auch dann, wenn Bilder als Quellen präsentiert und auf ihren geschichtlichen Erkenntniswert hin beurteilt werden sollen. Gerade Bilder, die als Quellen künftigen Geschichtsbewusstseins gedacht waren, müssen unseren Verdacht wecken. Das berüchtigtste Beispiel sind die Historienbilder, die schließlich im Zuge der Entlarvung ihrer Herrschaftsfunktion mehr über ihre Auftraggeber und Schöpfer aussagen als über ihr Sujet. Die historische Bildkunde oder Ikonologie im Sinne Erwin Panofskys wird den »Gehalt« des Bildes jedenfalls heute nur aufgrund ihrer vorgängigen Weigerung erschließen können, sich zur Handlangerin einer puren Macht-Geschichte machen zu lassen. Vgl. H.-T. Wappenschmidt, *Historienmalerei im späten 19. Jahrhundert*, in: E. Mai (Hg.), *Historienmalerei in Europa*, Mainz 1990, 335–345; E. Mai, *Nationale Kunst – Historienmalerei vor und nach 1870*, in: D. Bartmann (Hg.), *Anton v. Werner. Geschichte in Bildern,* München 1993, 19–32.

65 In diesem Sinne, scheint mir, spricht Alberto Manguel mit Geoffrey Hartman von einem »leidenden Denken«, das »weder die Abwesenheit von Bedeutung noch die vorschnelle Zurückweisung von Bedeutung duldet«. Könnte man so nicht auch von einem ›leidenden Sehen‹ sprechen? Vgl. A. Manguel, *Bilder lesen. Eine Geschichte der Liebe und des Hasses*, Reinbek 2002, 91.

66 Schon vor über hundert Jahren beklagte man, Museumsbesucher verstünden nicht zu sehen; ständig verlangten sie nach einer eindeutigen Identifikation des Gesehenen, nach Bildunterschriften und Legenden – blind für das, was die

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch das als Beweismittel in Frage kommende Bild (*témoignage visuelle;* ReZ, 25, 27) bedarf vielfach erst einer adäquaten historischen Kontextualisierung, ohne die es mangelhaft lesbar bleiben müsste, selbst wenn es als eindeutig »authentisch« eingestuft werden kann (ReZ, 30). Doch bleibt zumal das ›irritierende‹ Bild unersetzbar durch das, was sich über es sagen lässt. Auch eine wiederholte Relektüre schöpft sein Sichtbarkeitspotenzial nicht aus. Es geht, wie Didi-Huberman meint, auf eine Weise unter die Haut, in der sich eine besondere Nähe zum Gesehenen bekundet. Worin sie genau liegt, bleibt aufzuklären. Die Deutung, die Didi-Huberman favorisiert, läuft darauf hinaus, dass das zutiefst irritierende Bild auf die Spur der »Gewalt der Zeit«, »der Geschichte und der Welt« (ReZ, 110, 114) führt, die uns unvermeidlich ins Pathos der Empörung verstrickt, sei es über »das Böse«, sei es über das sprachlos machende schlechterdings Unerträgliche, Unzumutbare, Intolerable und durch nichts zu Rechtfertigende (ReZ, 71).[67]

Wem das widerfährt, dem werden die Augen »für den Zeitbefund«, den es insofern zu erheben gilt, gerade dann geöffnet, wenn man am liebsten »die Augen schließen möchte« (ReZ, 31), um nichts mehr sehen zu müssen. Anhand von Fotografien aus Harun Farockis Band *Aufschub* (2007), die Juden auf dem Weg der Deportation zeigen, erklärt Didi-Huberman, warum man in diesen Fällen (aber durchaus auch sonst) »wissen muss, was man sieht«, warum man aber auch »zu sehen wissen [*savoir voir*]« muss (ReZ, 135). Wir wis-

---

Objekte über das hinaus, was wir von ihnen wissen können, ›sagen‹. Vgl. G. Korff, M. Roth, *Einleitung* zu: *Das historische Museum*, Frankfurt/M. 1990, 9–37, sowie M. Fehr, S. Grohé (Hg.), *Geschichte, Bild, Museum. Zur Darstellung von Geschichte im Museum,* Köln 1989, 248. *Gibt es demnach ein Sagen des Bildes, das gerade nicht in dem aufgeht, was das Bild ›(be-)sagt‹, wie es zu identifizieren, zu studieren und in seinem ›historischen‹ Zusammenhang zu erkennen ist? Das Sagen des Bildes*, so scheint es, realisiert nur eine Wahrnehmung, ein sehendes Sehen, das sich durchs Wissen nicht blind machen lässt. Auch ein solches Sehen riskiert freilich, geblendet zu werden, wenn die Augen sich öffnen; es sieht sich nicht und hat seinen blinden Fleck. Schließlich trübt es sich selbst in einem von Tränen verschleierten Blick. Doch der lässt möglicherweise auf andere Weise ›sehen‹ und ›wissen‹, als es die ganze okzidentale Tradition nahelegt, die das Sehen und das Wissen derart zusammen gedacht hat, dass für solche Fragen gar kein Platz war. Vgl. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, 18, 122 ff.

67 Vgl. P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen heute, dass diejenigen, die die Bilder zeigen, ein fatales Schicksal erwartete – wie auch jene Kinder einer jüdischen Schule, die ein anonymer Fotograf aufgenommen hat (ReZ, 266). Aber *zu sehen* weiß man erst dann, wenn man sich in die damalige Situation zurückversetzt »angesichts des Unnennbaren« oder »Unvorstellbaren« (das »bequemste Wort«; ReZ, 41), eines geradezu »Unmöglichen« und »Unauslöschlichen«, das zu hypnotisieren scheint (vgl. ReZ, 44, 115). Man weiß: diese Kinder sind bereits zum Tode verurteilt; sie sind auf dem Weg in ihre von Anderen bereits bestimmte Vernichtung, in ihren Untergang (nicht bloß in ihr ›Verschwinden‹). Und man kann den Prozess, in den man sich nachträglich hineinversetzt, durch nichts aufhalten. Das entsprechende Bild fungiert als »eye-opener« (ReZ, 43) in mehrfacher Hinsicht. Es scheint, als lasse es einem Massaker direkt ins Auge blicken[68] – als ob es uns ansehen könnte; es bewirkt, dass unter die Haut geht, was den Ahnungslosen widerfahren wird;[69] es lässt aber auch verstehen, dass es sich hier um eine wiederholbare und wiederholte Gewalt handelt, die von allgemeiner Bedeutung ist. Ob sie uralt oder als einzigartige, singuläre vollkommen unvergleichbar und neuartig gelten muss, ist bis heute umstritten. Aber zeichnet sie nicht so oder so eine wiederholbare Zukunft vor? Gehört nicht auch das zum fraglichen »Zeitbefund«? Soll man *trotzdem* »weitermachen«?[70] Wenn ja, wie dann? Zutiefst *beschämt?* Nur noch »*mit gesenktem Blick*«, der an eine uralte Würdigung der Toten rührt, bei deren Begräbnis man das Haupt entblößt? *Salutierend* wie jener Soldat, der den Toten in einem Lager auf diese nur dem ersten Anschein nach militärische Weise eine »schlichte Bezeugung (*acknowledgment,* eine Anerkennung)« zukommen ließ (ReZ, 64)? Oder wie jene Gefangenen, die sich

68 Zu diesem Ausdruck Samuel Fullers vgl. ReZ, 44.

69 Genügt das Wissen, dass ein gewisser »Himmler [...] das Ghetto dem Erdboden gleichmachen und die Überlebenden den Tötungslagern zuführen« ließ, als Erläuterung zu jenem berühmten Bild, das einen kleinen jüdischen Jungen mit erhobenen Händen vor seinem »Abtransport« zeigt? Was bedeutet denn »zuführen«? Ist das Bild nicht gerade deshalb vielen im Gedächtnis geblieben, weil es mehr ›sagt‹, als gesagt werden kann? Geht es in seiner Wirkung als unter die Haut gehendes nicht weit über das bloße Wissen hinaus, was das Bild zeigt? (Vgl. zu diesem Bild J. Hannig, *Bilder, die Geschichte machen*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 40* [1989], 10–32, hier: 12 f.).

70 Vgl. die Überlegung mit Blick auf Samuel Beckett in ReZ, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angesichts vieler Leichen spontan erhoben, *in stummem Respekt*? Zeugt davon auch ein entsprechendes Bild, ein »verschämtes Bild – wenn es so etwas gibt« (ReZ, 241)? –, das Andere im düsteren Licht ihrer äußersten Auslieferung an die Gewalt Anderer zeigt, davon nur um diesen Preis Zeugnis ablegt und den späteren Betrachtern gleichsam die Frage vorlegt, wie sie damit leben werden, leben können und leben wollen, nicht zuletzt im Hinblick auf Kinder, eigene und fremde Nachkommen künftiger Generationen, denen man »von der Unmenschlichkeit erzähl[en]« wird (ReZ, 45, 68).[71]

Niemand wird, so hofft man von Primo Levi über Jean Améry bis hin zu Didi-Huberman, weithin in Unkenntnis sein über das, was an den bekannten »Orten der Vernichtung« (ReZ, 35) vorgefallen ist, was aber auch wieder geschehen kann und die radikale Frage aufwirft, was die Sterblichkeit der Einen die Anderen – die für unzählige Untaten Verantwortlichen, die *bystander*, die Mitgefangenen, die Überlebenden, die Augen- und Zeitzeugen, aber auch die viel später Lebenden – eigentlich ›angeht‹, zumal angesichts der bezeugten Tatsache, dass offenbar Millionen auf zutiefst entwürdigende Art und Weise umgebracht worden sind.

Im Hinblick auf die entsprechenden »photographischen Dokumente«, auf die sich zunächst auch Primo Levi berief, vertraut Didi-Hubermann auf das seines Erachtens ursprüngliche und nach wie vor verbindliche »fundamentale anthropologische Band« zwischen Tod und Bild, *imago* und *dignitas* und der »gebotenen Haltung angesichts des Todes des Anderen« (ReZ, 60). Was sollte sich demnach überhaupt daran ändern können, dass man angesichts des Anderen, der ›immer schon‹ als Sterblicher begegnet, angesichts seines Todes und der Bilder, die auch unter extrem entwürdigenden Umständen vom Umkommen Anderer entstanden sind, zu deren Würdigung bestimmt ist? Muss sich die Praxis der Würdigung aber nicht einer Entwürdigung entgegenstellen, die offenbar möglich *ist*, so dass jenes Band keineswegs als ganz und gar unverbrüchliches gelten kann?

Darauf scheint auch hinauszulaufen, was Didi-Huberman mit Recht zur unabdingbaren Rahmung jedes Bildes sagt. Ganz im Gegensatz zu Barthes ist er nicht davon überzeugt, es genüge einfach,

71 Und in der Erinnerung an eigene, verlassene Kindheit (ReZ, 251/257). Jede(r) ist schon Geborene(r) und noch Lebende(r) (ReZ, 254).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine besondere Aufnahme einer oder eines Anderen zu machen, sie zu überliefern und Späteren vor Augen zu führen, um auf den fraglichen Zusammenhang von Tod und Bild, Würde und Haltung dem sterblichen Anderen gegenüber zu stoßen. Lässt man die Frage der Rahmung des Bildes außer Acht, so hat man es im Einzelfall allenfalls »mit jener Art von Trauer und emotiver Erschütterung« zu tun, die sich einstellen, »wenn wir ein menschliches Wesen sehen, das just in dem Augenblick fotografiert wurde, da es dem Tod geweiht ist«; und das würde sich nur in einer »zwecklose[n] Geste der Empathie mit dem ›so ist es gewesen‹« erschöpfen (ReZ, 164).

Während Roland Barthes die Frage aufwarf, *ob nicht ein einziges Bild genügt, um uns auf den Zusammenhang von Bildlichkeit, singulärer Sterblichkeit und allgemeinem Schicksal zu stoßen, das schließlich jede(n) jederzeit als dem Tod geweiht erscheinen lässt*, nimmt Didi-Huberman an, es komme hierfür auf eine Praxis der Remontage, der Deplatzierung und Transformation von Bildern in neue Kontexte an, damit deutlich werden kann, wie sie die von uns allen »durchlittene Zeit« (ReZ, 88) betreffen, in einer Welt, die als gemeinsam geteilte mehr denn je in Frage steht. Es handelt sich um eine Welt, in der wir nicht unverbrüchlich sind, in und an der wir vielmehr leiden, der Möglichkeit des Schlimmsten beständig ausgesetzt (ReZ, 94, 98), jetzt und in Zukunft. Man muss deshalb den Schmerz des bezeugten Preisgegebengewesenseins Anderer auf sich nehmen und ihm zur Sprache verhelfen (ReZ, 226), möglichst ohne dabei in Gemeinplätze zu verfallen, die sofort drohen, wenn man gewisse Schlussfolgerungen zu formulieren versucht. Etwa die, wir teilten offenbar »dieselbe Verlassenheit« (ReZ, 232, 242) und diese könne eine Erfahrungsgemeinschaft stiften (ReZ, 237).

Dagegen scheint alles Wissen, über das wir längst verfügen, genauso wenig etwas ausgerichtet zu haben wie die vielen Bilder, auf die sich Didi-Huberman beruft (ReZ, 98). So droht das – stets zu allgemeine (ReZ, 86, 94) – Anprangern der Gewalt der Welt, der Zeit und der Geschichte noch überboten zu werden vom Anprangern der Unbelehrbarkeit all jener, die sich anscheinend von keinem Bild und von keiner bezeugten Geschichte hinreichend beeindrucken lassen und sogar mit der Erinnerung an die »durchlittene Zeit« Anderer wie die Demagogen erinnerungspolitischer Kehrtwenden ihr Spiel treiben. Deshalb will Didi-Huberman einerseits zwar nicht auf den »Zorn, aus dem [seine] ganze Arbeit hervorgegangen ist« (ReZ,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

154 f.), verzichten, bekennt sich andererseits aber zu einer geduldigen Arbeit, die nicht mühe darin wird, daran zu erinnern, wie Andere in radikaler Entwürdigung jener »Weltlosigkeit« überantwortet wurden, die Hannah Arendt beschrieben hat.[72]

Diese Arbeit vertraut auf »kritische Bilder«, die der historischen Information und Kontextualisierung bedürfen, die aber ›zum Himmel schreien‹. Statt ihn anzuklagen oder zu verwerfen, »begnügen wir uns [wie Kafka oder Beckett] damit, den Kopf zu senken und den Körper unter der immanenten Arbeit der Zeit zu beugen« (ReZ, 257), sei es aus Scham oder auch Diskretion, wenn wir es mit Bildern Entwürdigter zu tun bekommen. Wir wollen die Inhaftierten, zum Tode Verurteilten, nicht noch einmal schutzlos ›ausgesetzt‹ sehen, auch nicht unseren zudringlichen Blicken. So vollzieht sich in Scham und Diskretion eine Praxis nachträglicher Würdigung gerade derer, die man als Entwürdigte aus jeder menschlichen Welt, die ihren Namen verdienen könnte, auszustoßen versucht hat. Nicht die Bilder selbst allerdings, die das bezeugen, beziehen dagegen Position, wie es einer von Didi-Hubermans Buchtiteln nahelegt.[73] Und man kann auch kaum von »Wirkungen, die *wir alle teilen*«, sogar »der Geschichte im Allgemeinen gegenüber«, ausgehen (ReZ, 181, 183). Derartige Wirkungen gehen keineswegs von den fraglichen Bildern ›an sich‹ aus; sie stellen sich allenfalls in einer problematischen Praxis ihrer Verwendung ein, die auch damit rechnen muss, dass niemand (mehr) (hin-)sehen will, dass man schon alles gesehen zu haben glaubte und nun nichts mehr darüber hinaus meint sehen zu können; dass man genaueres Hinsehen aus Gründen der Scham und der Diskretion meidet; und dass man fürchtet, jede Antwort, wie mit den fraglichen Bildern weiter zu leben sein soll, schuldig bleiben zu müssen; erst recht angesichts künftiger Generationen, denen sie aus all diesen Gründen niemals unproblematisches »Gemeingut« (ReZ, 194, 204) werden können dürften. Immer wieder werden sie Erfahrungen der Abnutzung ihrer Wirkung, des Konflikts in »Bilderkriegen« und der Sättigung (ReZ, 100 121) heraufbeschwören. Selbst an »Orten des Gemeinsamen« (ReZ, 209), wo man sich um

72 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 96–114.

73 G. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I,* München 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geteilte Erinnerung für die Zukunft bemüht, wird man es mit der Doppeldeutigkeit eines nur *geteilt Gemeinsamen* zu tun haben. Nur zu deutlich bezeugt die aufgerufene Erinnerung an Zeiten abgründiger Gewalt, wie die Menschen sich und einander radikal fremd geworden sind und wie wenig es ausrichtet, sich auf eine gemeinsame Gattungszugehörigkeit zu berufen, in der man eine unzerstörbare Verbindung mit allen Anderen gesucht hat.

Keine noch so solidarische *passage du témoin* (ReZ, 128, 271, 147) vermag zu beweisen, dass »die totalitären Orte […] niemals jenes ›Stück Menschlichkeit‹, von dem Hannah Arendt sprach, ganz zum Verschwinden bringen« vermochten.[74] Die entsprechenden Versuche aber, sich dieses ›Stücks‹ zu entledigen, muss man »ohne Unterlass anprangern«, und wenn möglich »besser« als bisher (ReZ, 110, 168), wie Didi-Huberman zu bedenken gibt. Aber ständig können wir das – als leiblich verfasste, endliche, vergessliche, leicht zu erschöpfende Wesen – gar nicht. Und diese ›klinische‹, bereits von Nietzsche angesprochene Problematik ist wiederum Teil einer Gewaltgeschichte, die auch durch ständiges Erinnern und Gedenken nicht abzubrechen ist.[75] Alles muss man deshalb immer wieder neu in Erfahrung bringen, zu wissen lernen und zu sehen wissen lernen; und zwar auch deshalb, weil nichts ewig im Gedächtnis bleiben kann, selbst wenn es darauf angelegt scheint (ReZ, 125). Dieses ›Nicht-Können‹ erweist sich somit seinerseits mit einer andauernden, weder durch Erinnern noch durch forciertes Vergessen einfach zu beendenden und zu überwindenden Gewaltgeschichte kontaminiert.

So gibt es kein letztes Wort in Sachen Gewalt-Geschichte (ReZ, 118, 206), nicht einmal dort, wo sie die eindeutigsten, nämlich unter keinen Umständen zu ertragende, tolerable oder zu rechtfertigende Resultate hervorgebracht hat. Es scheint nicht einmal ausgeschlossen, dass schließlich die ganze bisherige Geschichte, in der man sich zur Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit Anderer durchgerungen hat, denen man wenigstens eine würdige Bestattung schuldig zu sein glaubte, in eine Art »Nachgeschichte übergeht, wo nichts fortschreitet und alles bloß ›passiert‹« (Vilém Flusser; ReZ, 185); vielleicht auch in der Form einer endlosen »Kriegsgeschichte«, die

74 G. Didi-Huberman, *Sehen Versuchen*, Konstanz 2017, 10 [=SV].

75 Vgl. G. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, 188–211.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Farocki als eine »unausweichliche, unsere Zeitgenossenschaft wie unser historisches Gedächtnis prägende Gegebenheit« auffasst (ReZ, 156). In einer solchen Geschichte könnte es jedem völlig freistehen, sich in diese oder jene Bilder zu versenken, sie zu vergessen (ReZ, 211) oder auch in manipulativer Absicht zu missbrauchen. Dass dergleichen vielfach stattfindet, ist nicht zu bestreiten. Dessen ungeachtet hofft Didi-Huberman auf ein soziales Gedächtnis, dem der unfassbare Verlust, den die Bilder von jüdischen Kindern aber auch vielen, ungezählten Anderen bedeutet, denen ihre Vernichtung bevorstand, zu einer kollektiven Verpflichtung werden müsste (ReZ, 81 f.). Wenn das möglich ist, so jedoch nicht aufgrund einer den fraglichen Bildern selbst zuzutrauenden Kraft (SV, 15), sondern dadurch, wie wirklich ›sehend‹ Sehende, denen sie die Sprache verschlagen (SV, 62), von ihnen leibhaftig affiziert werden und sich auf der Spur primärer Augenzeugen zu einer sekundären Zeugenschaft bestimmt erfahren, der am Ende nur wenig anderes bleibt als der Versuch, selbst aus tiefster Trauer und Verzweifelung noch »Kräfte und Denkbilder für die Gegenwart zu gewinnen« (SV, 17, 31). Diese Zeugen und diese Zeugenschaft muss man bereits ›vergessen‹ haben, wenn man glaubt, das Vergangene sei allemal ›an sich‹ schon tot, d.h. gänzlich unfähig, uns von sich aus irgendwie anzugehen. Ein solcher Begriff der Vergangenheit ist für Didi-Huberman nichts anderes als ein »historizistischer Mythos« (ReZ, 29), können wir doch gar nicht anders geschichtlich existieren, als immer schon in die Zeugenschaft eingesetzt zu sein. Sobald wir von Vergangenem erfahren, sind wir *nolens volens* auch schon Zeugen – bis hin zur »Leidensgeschichte der Welt«[76], die umso weniger *anzunehmen* ist, wie es Didi-Huberman in Betracht zieht, als sie sich auf gänzlich intolerable Art und Weise fortsetzt und weiterhin geschieht (SV, 100).

76 W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1978, 145.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel X

Tod(e) und Bild(er) – im Vorübergehen
Diachronie des Anderen und Regimes des Sichtbaren

1. *Der* Tod? (337) | 2. … und *das* Bild? (346) | 3. Vorübergehend, im Vorübergehen: Vorübergehende (351) | 4. Zeugnis und Zeugenschaft: Roland Barthes und/*versus* Emmanuel Levinas (358) | 5. Schluss (365)

Mehr als je
fallen die Dinge dahin […], *denn*
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.[1]

Photographie: Unfähigkeit, das Offensichtliche auszusagen.[2]

Man soll nicht bleiben, sondern vorübergehen.
›Bleiben ist nirgends.‹[3]

In Erinnerung an den 22. und 29. November

1. *Der* Tod?

Zur uralten »Grenzerfahrung Tod«, zur Geschichte des Todes, zum Tod in der Moderne, zu seiner Verdrängung und angeblichen Wiederkehr in unserer Gegenwart ist von der Theologie, von den Kulturwissenschaften, von der Medizingeschichte und vielen anderen Diskursen derart viel geschrieben worden, dass sich der Eindruck aufdrängt, der Tod sei unter ihrem immer noch anschwellenden Wortreichtum zunehmend und tiefer denn je begraben worden – vielleicht, um niemals ›zur Sache zu kommen‹, die da Tod heißt und die man sich vom Leib zu halten glaubt, solange man über sie redet und schreibt.[4]

1 Aus: R. M. Rilke, *Die Neunte Elegie*, in: *Gedichte*, Frankfurt/M. 1998, 662.
2 R. Barthes, *Tagebuch der Trauer*, München 2010, 178.
3 M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 143.
4 A. Paus (Hg.), *Grenzerfahrung Tod*, Frankfurt/M. 1978; H. Ebeling (Hg.), *Der Tod in der Moderne*, Königstein/Ts. 1979; P. Ariès, *Geschichte des Todes*, München 1980; A. Nassehi, G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft,* Opladen 1989; E. Bronfen, *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, München 1994;

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nach wie vor bestehen erhebliche Zweifel daran, ob ›der‹ Tod als solcher überhaupt sprachlich zum Vorschein zu bringen ist. Mehr noch: gerade der Philosophie, von der man Aufschluss über diese Frage erwarten könnte, hat man ein professionelles Nicht-wahr-haben-wollen des Todes zur Last gelegt.[5] Wo sie vom Tod spricht, wäre demnach in Wahrheit dessen fortgesetzte Verleugnung zu konstatieren. Träfe sie dieser Vorwurf mit Recht, so wäre kaum zu erwarten, dass den philosophischen Bibliotheken Erwähnenswertes über den Tod zu entnehmen ist, und man müsste sich anderswohin wenden, um etwas über ihn in Erfahrung zu bringen – etwa im Modus der ästhetischen Darstellung oder der Re-Präsentation, von der eine Ästhetik des Todes im Hinblick auf dessen bildlich vermittelte Gegenwart Rechenschaft ablegen könnte. Verspräche eine solche Ästhetik, uns wenigstens in die *Nähe* des Todes zu führen, ohne ihn im Diskurs *über* ihn erneut nicht wahr haben zu wollen? Existieren wir aber nicht ohnehin, *nolens volens*, in der Nähe des Todes? Würden wir sonst von ihm sprechen? Und warum wollen wir uns dieser Nähe eigens, etwa auf ›ästhetischen‹ Wegen, versichern, um ihrer inne zu werden? Ist etwa gerade die nicht eigens gegenwärtig gemachte Nähe des Todes derart unerträglich, dass sie immerfort dazu anhält, sich – innere und exteriorisierte, individuelle und kollektive, spontane und ästhetisch bearbeitete – Bilder vom Tod zu machen? Können es Bilder mit dem Tod aufnehmen und sich womöglich sogar stärker als er erweisen, indem sie ihn nicht etwa scheuen und meiden, sondern gegenwärtig machen und darstellen – wie eine Bestattung, in der die Hinterbliebenen das Schlimmste, nämlich die Auslieferung an den Tod, selbst in die Hand nehmen, um sich ihm auf diese Weise scheinbar gewachsen zu erweisen?[6]

Von diversen Resultaten ästhetischer Produktivität zu erwarten, uns auf ihrem Umweg (wieder) in die Nähe des Todes zu führen, ohne ihm dabei zum Opfer zu fallen, scheint nicht abwegig, wenn mit André Malraux anzunehmen ist, dass der Tod ästhetisch spätes-

H. Schreiber, *Das gute Ende. Wider die Abschaffung des Todes*, Reinbek 1996; T. Lynch, *Im Auftrag des Herrn*, Berlin 1999.

5 H.-G. Gadamer, *Der Tod als Frage*, in: *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 67.

6 Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. ^{4}1980, 331 f., sowie Anm. 67 unten.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tens »in Ägypten zu Hause war«[7] und dass vom römischen Portrait bis hin zur Gotik »das ewige Gesicht des Todes« im menschlichen Antlitz vor Augen geführt worden ist[8] – ganz abgesehen von jenen ungezählten Bildern, die bis in unsere Gegenwart hinein wie Testamente gemalt wurden, um der Gewalt des Todes die Stirn zu bieten im Verlangen nach einem fragwürdigen Überleben.[9] Wenn wir Malraux folgen, wäre die Kunst grundsätzlich und im Grunde schon immer von dieser Gewalt und von der Widersetzlichkeit gegen sie inspiriert; auch dann, wenn der Tod *nicht* ins Bild tritt. So gesehen wäre die Kunst – und mit ihr die Ästhetik, die von ihr Rechenschaft ablegt – immer schon und nach wie vor eine Kunst bzw. Ästhetik *vom Tod her*, *im Hinblick auf den Tod* und *gegen den Tod*, wie auch immer er ins Bild tritt oder medialer Präsenz und Repräsentation entzogen bleibt.

Was würde es nun aber bedeuten, wenn wir jenem Nicht-wahrhaben-wollen ein Ende bereiten würden? Es müsste gewiss nicht ohne Weiteres bedeuten, den Tod affirmativ ›wahr haben‹ zu wollen, sondern ihn nicht zu leugnen oder nicht mehr leugnen zu müssen – obgleich er möglicherweise *das* Unannehmbare *par excellence* bleiben würde, wenn wir aufhörten, ihn zu leugnen. Oder müssten wir ihn auch ›annehmen‹, um ihn *nicht* länger nicht wahrhaben zu wollen? Können wir aufhören, den Tod zu leugnen, ohne ihn anzunehmen oder auch nur hinzunehmen? Was würde *das* aber bedeuten? Geht es dabei um die (endgültige) Sterblichkeit aller, die der menschlichen Gattung zuzurechnen sind? Oder geht es nur um die Sterblichkeit jener, die uns besonders nahe stehen? Stehen am Ende nur wir selbst uns nahe, wenn uns der Tod nur im Horizont einer je-meinigen Sterblichkeit begegnet, wie sie Heidegger beschrieben hat? Oder stehen uns Andere *als Andere* derart nahe, dass es fast unmöglich erscheint, den Tod nicht zu leugnen, ihn wenigstens als Tatsache, bzw. als ›gegeben‹ hinzunehmen, wenn schon nicht ihn anzunehmen und sogar zu bejahen?[10]

Lange Zeit hatte es den Anschein, als würden die Philosophen einen großen kollektiven Monolog veranstalten, in dem jeder sich

7 A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 174, 180.
8 Ebd., 187, 239.
9 Ebd., 443, 451, 614, 621 f.
10 Vgl. P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes,* Frankfurt/M. 1973, 21, 27.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

öffentlich nur zum je eigenen bzw. zum *je-meinigen* Tod äußerte. Ob sich daran etwas geändert hat, davon kann man sich anhand der Lektüre einschlägiger Werke neueren Datums, etwa Jean-Pierre Wils' *ars moriendi*, Bernhard Taurecks *Philosophieren: Sterben lernen?* oder auch mittels der etwas älteren, aber erst 2005 auf deutsch veröffentlichten Meditationen Vladimir Jankélévitchs überzeugen, die den schlichten Titel *Der Tod* tragen und sich der Schwelle, die dieser Begriff markiert, in der Bewegung einer gleichsam asymptotisch-infinitesimalen Annäherung so weitgehend versichern sollten, dass am Ende, in einem »erscheinenden Verschwinden« oder »verschwindenden Erscheinen«, fast nichts (*presque rien*) mehr von ihm trennt.[11]

Überzeugender sind Versuche, Formen der Gegenwart des Todes im Leben nachzuforschen, wie es Jankélévitch selbst am Beispiel des Alter(n)s, des Irreversiblen und des Unwiderruflichen getan hat oder wie es Eugen Fink in seiner Analytik der »Zeugenschaft des menschlichen Daseins« und Michael Theunissen in seiner *Negativen Theologie der Zeit* versucht haben.[12] Aber so sehr man auch nach Formen des Vorscheins des Todes im Leben geforscht hat – fast immer in der prospektiven Bezugnahme auf den kommenden je-meinigen Tod –, so vergeblich war das Ansinnen, auf diese Weise des Todes *selbst* in seiner Gegenwärtigkeit oder Repräsentierbarkeit habhaft zu werden.[13] Der Tod bleibt unserer Gegenwart und allen unseren Fähigkeiten der Gegenwärtigung, der Vergegenwärtigung und der Repräsentation[14] fremd – ungeachtet seiner ihm eigentümli-

11 J.-P. Wils, *ars moriendi. Über das Sterben*, Frankfurt/M., Leipzig 2007; B. H. F. Taureck, *Philosophieren: Sterben lernen?,* Frankfurt/M. 2004; V. Jankélévitch, *Der Tod,* Frankfurt/M. 2005; *Das »Beinahe-Nichts«* [1954], in: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004, 161–185, hier: 175.

12 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

13 V. Jankélévitch, *Kann man den Tod denken?,* Wien 2003, 39. Fink ist sich dieser Problematik deutlich bewusst; vgl. sein Buch *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, München 1979, 149 ff.

14 Hier sind jene von Robert Hertz Anfang des 20. Jahrhunderts im Anschluss an Émile Durkheim untersuchten kollektiven Vorstellungen mit eingeschlossen zu denken, die seit einigen Jahren ebenfalls unter diesem Titel firmieren. Vgl. S. Moscovici, *Geschichte und Aktualität sozialer Repräsentationen,* in: U. Flick (Hg.), *Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache*, Reinbek 1995, 266–314.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen ständigen Nähe, die die ihm attestierten, diversen Formen des Vorscheins bezeugen.

Das gilt umso mehr, als das ganze klassische Repertoire der Darstellung des Todes ausgedient zu haben scheint.[15] Weder jene *imagines* genannten Totenmasken der Antike[16], noch der personifizierte, allegorische Tod, der Gevatter und tanzende Schnitter des Mittelalters, noch gar jene phantastischen Ausgeburten und künstlichen Schreckgestalten menschlicher Vorstellungskraft, die in den Medien der Moderne nur notdürftig das Ende jeglicher Illusion kaschieren, den Tod angemessen darstellen zu können, machen noch den intendierten Eindruck. Indirekt dargestellt wird vielmehr das endgültige Verschwundensein des Todes aus dem Darstellbaren, insofern der Tod des Todes.[17] Ob der Tod dessen ungeachtet nicht totzukriegen sei, wie Christiaan Hart Nibbrig vermutete, bleibe dahingestellt.[18] Nur *als* nicht darstellbarer, *in* seiner Nichtdarstellbarkeit und Widersetzlichkeit gegen jegliche Vergegenwärtigung sucht ›er‹ uns (oder vielmehr das Tödliche) angeblich noch heim und wird als eine solche Heimsuchung zur ästhetischen Herausforderung.[19]

Zwar scheint es wenigstens auf diese Weise mit dem früheren Nicht-wahr-haben-wollen des Todes nun ein Ende zu haben, doch beschleichen uns Zweifel hinsichtlich der Frage, ob wir auf ästhetischen Wegen wirklich in die Nähe *des* Todes geführt werden. Wie *der Böse* Geschichte ist (obgleich uns die Bösen erhalten geblieben sind, wie in Goethes *Faust* zu lesen stand[20]), so ist auch

15 Dass diesem Repertoire inzwischen neue, etwa virtuelle Darstellungsformen zugewachsen sind, ist oft festgestellt worden. Fraglich jedoch ist, ob sich dadurch an der herausgestellten Aporetik der Darstellbarkeit des Todes irgendetwas ändern konnte; vgl. T. Assheuer, *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, in: *Die Zeit 48* (2009), 54.

16 Vgl. G. Agamben, *Das unvordenkliche Bild*, in V. Bohn (Hg.), *Bildlichkeit*, Frankfurt/M. 1990, 543–553; T. Macho, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: J. Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/M. 2000, 89–121, hier: 104 f.

17 Zur Unmöglichkeit gelingender Darstellung allgemein als Signum der Moderne vgl. T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973, 41; W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ^{4}1995, 65 f., 73, 90 f.

18 C. Hart Nibbrig, *Ästhetik des Todes*, Frankfurt/M. 1995, 148.

19 J. E. Young, *The Texture of Memory*, New Haven, London 1993.

20 *Goethes Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*, Hamburg 1963, 81 [2509].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der bildlich repräsentierbare und personifizierbare Tod allenfalls noch eine ästhetischen Schauer und sensibles Gruseln erzeugende Reminiszenz angsterfüllter Zeiten, ansonsten aber – mit einem Wort Edmund Husserls – scheinbar erledigte Vergangenheit.[21] So könnte man vom Tod in und nach der Moderne sagen, er sei in diesem Sinne ›Geschichte‹, die Toten und das Tödliche (oder vielmehr eine Mannigfaltigkeit von Tödlichkeiten) aber seien uns erhalten geblieben. Können wir am Ende nur auf dem Umweg über die Toten und das Tödliche bzw. durch dessen bildlich vermittelte Gegenwart wenigstens in die Nähe des Todes gelangen, der sich jeglicher direkten Annäherung entzieht?[22]

Mehr denn je wird gestorben, und das Tödliche hat eine ungeahnte Karriere durchgemacht. Nicht nur stellt die Bevölkerungszunahme auf der Erde seit dem Anbrechen der Moderne alles in den Schatten, was über die menschliche Mortalität bis dahin bekannt war.[23] Auch die menschlichen Gewaltpotenziale haben sich seit dem mit einer unerhörten Tödlichkeit entfaltet, die sich unserer Vorstellungskraft und jeglicher Bildlichkeit *prima facie* entziehen: Von der seriellen Tötungsmaschinerie der Guillotine über die in den 1850er Jahren entwickelte belgische *Mitrailleuse* und der amerikanischen *Gatling Gun,* mit der eine »auf Menschenabschlachtung spezialisierte Industrie« ihren Anfang nahm[24]*,* über die Gasangriffe des Ersten Weltkriegs bis hin zu jenem *desaströsen* Verbrechen, von dem man behauptet hat, in ihm sei auch die Geschichte *menschlicher* Sterb-

21 Vgl. G. Duby, *Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter bis zum Jahr 2000*, Köln 1996; P. Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984, 280. In Goethes *Faust* [11632] heißt es, der »alte Tod« habe seine »rasche Kraft« eingebüßt.

22 Am Ende könnte für ›den‹ Tod gelten, was Derrida von Platons *chōra* sagt: »Die Ausstreichung des Artikels müßte fürs erste die Bestimmung in der Schwebe halten, zwischen unsichtbaren Anführungsstrichen […] und der Referenz auf etwas, das kein Ding ist, sondern das in seiner so rätselhaften Einmaligkeit insistiert, sich rufen/nennen läßt oder veranlaßt, dass es gerufen/genannt wird, ohne zu antworten, ohne sich zu sehen, zu begreifen, zu bestimmen zu geben« (J. Derrida, *Chōra*, Wien 1990, 24). In diesem Sinne empfiehlt es sich, im Folgenden unsichtbare Anführungszeichen immer dann mitzulesen, wenn vom Tod (aus eher grammatikalischer Verlegenheit) mit bestimmtem Artikel die Rede ist.

23 Vgl. H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009, 40 ff.

24 E. Traverso, *Moderne und Gewalt*, Köln 2003, 87.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit selbst an ein verheerendes Ende gelangt.[25] Nur schwer, wenn überhaupt, lässt sich angesichts der auf menschlichen Erfindungsreichtum zurückgehenden Vielfalt neuer Todesarten noch ›der Tod‹ als deren kleinster gemeinsamer Nenner rechtfertigen – schließen sie doch vom massenhaften schieren Verenden (wie im ersten, von deutschen Truppen verübten Genozid des 20. Jahrhunderts, durch den zigtausend Hereros in der südwestafrikanischen Omaheke-Wüste umgekommen sind) über die nationalsozialistische Spezialität planmäßiger Vernichtung durch Arbeit, die nur einen Augenblick dauernde atomare Auslöschung und Verstrahlung ganzer Städte wie Hiroshima und Nagasaki bis hin zur langsamen Vergasung mit Cyclon B und zur Verbrennung durch C-Waffen wie Napalm und Agent Orange vieles ein, was selbst jene alten Horrorszenarien einer *Divina commedia* in den Schatten stellt, die doch schlechterdings unüberbietbare Schrecken hatte vor Augen führen sollen.[26]

Abgesehen von der unerhörten, von niemandem mehr konkret in Erfahrung zu bringenden und kaum mehr angemessen[27] darzustellenden Vielzahl der Arten, ums Leben zu kommen, entzieht sich uns der Tod auch in unübersehbaren Metaphorisierungen[28] und in einer irreduziblen semantischen Zerstreuung. Gleichsam beerbt hat

---

25 Vgl. S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 27; M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005.

26 Vgl. Vf., *Außer sich – Zum fragwürdigen ›Vorrecht des Schmerzes‹*, in: R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011, 198–214.

27 Ich gestehe, keinen Begriff davon zu haben, was eine ›angemessene‹ bildliche Darstellung des Todes bzw. des Sterbens in den zerbombten Schlachtfeldern Flanderns, in den Genoziden des 20. Jahrhunderts von Armenien bis Ruanda, in Massakern von Deutsch-Südwestafrika bis Srebrenica oder im nuklearen Desaster Nagasakis bedeuten könnte. Doch kann man gewiss nicht behaupten, angesichts der Nichtdarstellbarkeit ›des‹ Todes müssten Bilder jeglicher Couleur allemal gleich weit von ihm entfernt bleiben. Das müsste allerdings eine differenzielle Bildanalyse erweisen, die hier nicht angestellt werden kann. Vgl. R. Fabian, H. C. Adam, *Bilder vom Krieg. 130 Jahre Kriegsfotografie – eine Anklage*, Hamburg 1983; G. Paul, *Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, München 2004.

28 Deren Geschichte wäre allerdings weit zurück zu verfolgen. Dass menschliches Leben, das nicht der Gerechtigkeit verpflichtet ist, wie tot ist, hat schon Platon behauptet. Das Christentum ergänzt den Gedanken eines im Leben eintretenden Todes auf vielfache Art und Weise. Vgl. P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹,* Tübingen 2010, 169, 224 f., 277. Bei Derrida schließlich wird jedes Graphem zum Indiz einer gewissen

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn eine Vielzahl von *kleinen Toden*, die auch ein sogenanntes natürliches Ableben am Ende bewerkstelligen[29], und eine Diversifizierung von Bedeutungen, die sich kaum mehr auf einen begrifflichen Nenner bringen lassen. Die subkutan das Leben zum Ende bringenden kleinen Tode sind zu unterscheiden vom demografisch oder epidemiologisch-statistisch bilanzierten *großen Tod*, wie er indigene Bevölkerungen infolge bakterieller Ansteckungen massenhaft zur Strecke gebracht hat, auf die ihr Immunsystem nicht vorbereitet war. Der *subkutan arbeitende* Tod, der zum irreversiblen Koma oder zum *brain death* führen kann, und der *statistische Tod* wiederum sind zu unterscheiden vom Tod eines unersetzlichen, einzigartigen Anderen, der die Trauer hervorruft. Der als Verlust erfahrene, *betrauerte Tod* des oder der Anderen, einer zweiten Person, kann nicht in einer anonymen, sterilen Sterblichkeit aufgehen[30], über die man bevölkerungstheoretische, medizinische oder auch evolutionäre Theorien aufstellen mag. Das kam nach Philippe Ariès' Beobachtungen seit dem 19. Jahrhundert einschneidend zu Bewusstsein, in dem der Tod vor allem als »dein Tod«, als der »*Tod des Anderen*« gegolten habe.[31] Hat dieser Tod in Folge dessen nun auch *Vorrang* vor unserem eigenen Tod, wie es bei Levinas den Anschein hat, der unumwunden erklärte, der Tod des Anderen sei »der erste Tod«?[32]

Mortifikation. So kann ›der‹ Tod paradoxerweise gerade in seiner kaum mehr zu überbietenden Zerstreuung als ubiquitär gegenwärtig erscheinen.

29 M. Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks,* Frankfurt/M. 1988, 156 f.

30 Vgl. S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2013; Blanchot, *Der literarische Raum*, 124 f.

31 Vgl. Ariès, *Bilder*, 255; *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981, 48 f.

32 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 18 ff., 53 [=GTZ]. Nicht ohne Weiteres handelt es sich um eine Frage des Vorrangs. Der je-meinige Tod ist überhaupt keine eigene Erfahrung. Man kann ihn nur aufgrund der Sterblichkeit Anderer antizipieren. Insofern muss der Tod des Anderen dem vorweggenommenen eigenen Tod voraus liegen. Ob daraus ein (ethischer) Vorrang folgt, ist eine andere Frage. Bestritten wird der Vorrang von Fink in *Grundphänomene*, 141, 145, 152. Im Übrigen ist in Abrede gestellt worden, man könne einen *eigenen* Tod sterben und es gehe dabei um eine Frage des *Könnens* oder Vermögens. J. Derrida, *Aporien. Sterben – Auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefaßt sein*, München 1998, 123 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bevor wir darauf eine Antwort zu geben versuchen können, stellt sich zweifellos die Frage, wie wir in der gegenwärtigen Lage überhaupt zum Tod ins Verhältnis gesetzt sind oder (nicht) gesetzt werden.[33] Darauf ist immer wieder die Antwort gegeben worden, aus uns selbst heraus hätten wir überhaupt kein Verhältnis zum Tod, wenn uns nicht Andere vorausgegangen wären, zu deren Sterblichkeit wir uns so oder so verhalten müssten: Sie sind uns vorausgegangen; daher wüssten wir, dass wir ihnen nachfolgen und ihr Schicksal teilen werden. Das viel zitierte Vorlaufen zum eigenen, je-meinigen Tod kann demnach nur eine Folge der Sterblichkeit sein, die Andere bereits das Leben gekostet und uns heimgesucht hat. Im eigenen Überleben liegt so gesehen der deutlichste Hinweis auf den Tod als den Tod Anderer. Im eigenen Überleben hat er immer schon eine Spur hinterlassen, die in seine *Nähe* führt, von der im bloßen Wissen um eine allgemeine Sterblichkeit allerdings kaum mehr etwas zu ahnen ist.[34] Dieser Spur folgt der Vorschein des je-meinigen Todes auf dem Fuße: Wir leben nach Anderen und überleben sie im Verhältnis zu wieder Anderen, die uns überleben werden. Tod ist demnach das, was *zwischenzeitliches Leben* unterbricht; und zwar irreversibel, so dass die einen ohne die anderen weiterleben müssen, denen nur die Erinnerung an die Abgeschiedenen noch bleibt.[35] Aber als eine solche Unterbrechung ist der Tod im Modus der Abschiedlichkeit gelebten Lebens von Anfang an vielfältig (bildlich, sprachlich und in einer metaphorischen Sterblichkeit) gegenwärtig – sowohl der eigene als auch der Tod des Anderen.[36] In dieser Perspektive werde ich im Folgenden vom Tod als Tod *des Anderen* bzw. einer Anderen sprechen und damit riskieren, *den* Tod in seiner Allgemeinheit zu verfehlen – genauso wie *das* Bild, dem man zutrauen mag, anstelle einer fragwürdig allgemeinen Rede über den Tod Sterblicher wenigstens einen vorübergehenden Aufenthalt in dessen

33 Ich lasse dahin gestellt, was Agamben behauptet: dass es sich hier nämlich stets um eine (bio-)politische Frage handelt und niemals um einen angeblich natürlichen Tod; vgl. G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 173.

34 Vgl. P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 433.

35 Vgl. T. Shchyttsova (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins,* Nordhausen 2012.

36 Deshalb sprach R. Barthes immer wieder vom Tod als einer »Katastrophe, die bereits stattgefunden hat« (*Tagebuch der Trauer,* 214; HK, 106).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nähe zu gestatten, um auf diese Weise Schluss damit zu machen, ihn nicht wahrhaben zu wollen.

2. … und *das* Bild?

Das Bild gibt es so wenig wie *den* Tod. Sogenannte innere Bilder hat die menschliche Imagination seit je her gezeitigt. Zeugnisse einer exteriorisierten Bildlichkeit reichen weit bis ins Paläolithikum zurück.[37] Und heute stehen wir vor einer ungeahnten Vielzahl[38] bild-gebender, pikturaler Praktiken, die sich weder weiterhin von Ur- oder Vorbildern noch auch von einer maßgebenden Realität her verstehen lassen, die sie bloß abzubilden hätten. Längst machen sie von chemischen Nanostrukturen über zerebrale Topografien bis hin zu kosmischen Gammablitzen Neues sichtbar, ohne Sichtbares nur wiederzugeben. Was man in diesem Sinne meist programmatisch mit dem ästhetischen Credo Paul Klees verknüpft[39], kann tatsächlich als Devise aller technisch vermittelten Praktiken der Bild-Gebung gelten; und zwar auch dort, wo sie wie in den Anfängen der modernen Fotografie gerade in ihrer abbildenden, ›realistischen‹ Kompetenz über jedes andere konkurrierende Medium zu triumphieren schienen.[40]

So glaubte man Fotos von Gestorbenen wie eine Totenmaske anfertigen zu können; und viele ließen von sich selbst schon zu Lebzeiten ein Bild machen, das nach ihrem Tod Bestand haben sollte: als verbürgte Ansicht ihrer Person, so, wie sie gesehen werden wollten. Auf diese Weise griff man der Perspektive der Überlebenden vor, um

37 A. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst,* Frankfurt/M. ^{3}1984, 451–498.

38 Vgl. W. J. T. Mitchell, *Was ist ein Bild?,* in: Bohn (Hg.), *Bildlichkeit*, 17–68.

39 P. Klee, *Schriften. Rezensionen und Aufsätze* (Hg. v. C. Geelhaar), Köln 1976, 118.

40 Gerade die Fotografie als Inbegriff einer Technik der Abbildung wird so in einer Zeit möglich, die sich nicht mehr an Vor-Bildern (mit ihrem ontologischen Möglichkeitshorizont) orientiert, sondern streng genommen bild-los wird (vgl. E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 210 f.). Aber das ist nicht einfach als eine Verfallsgeschichte zu deuten, wenn man bedenkt, dass auf diese Weise die Zeitigung originär neuartiger Möglichkeiten freigesetzt wurde, wie man sie bei H. Bergson, W. James, J. M. Baldwin u. a. beschrieben findet.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich in einer antizipierten Retrospektive als der Erinnerung wert zu präsentieren.[41] D.h. man fotografierte (sich) nicht, um den Tod zu leugnen, oder um die eigene, vorweggenommene Abwesenheit in der Hoffnung auf ein *eigenes* Fortleben zu annullieren. Vielmehr lieferte man sich bewusst der Erinnerung Anderer aus, um sie mittels des Bildes lebendig zu halten – vermittels eines Bildes aber, das eine *neuartige Sichtbarkeit* zeitigte, die schon zu Lebzeiten die künftige – unweigerlich ›orphische‹, aber technisch-medial vermittelte[42] – Retrospektive eines Rückblicks auf den bereits Gestorbenen ermöglichen sollte.

Seit dem ist immer wieder der Verdacht geäußert worden, speziell das fotografische Bild überbrücke nicht etwa nur eine zwischenzeitlich unterbrochene Kontinuität der Generationen, es bereite uns vielmehr aufs Neue den Tod; es ermögliche nicht nur eine neuartige Sichtbarkeit, sondern beschwöre seinerseits eine unvorhergesehene, *neue Sterblichkeit* herauf, so dass uns der Tod fortan in der Form einer technisch produzierten und jederzeit reproduzierbaren Bildlichkeit begegne. Besonders Roland Barthes' *Die helle Kammer* ist für diese These bekannt geworden.[43]

Nicht nur erklärte er, als Abgebildete müssten wir das Geheimnis des Todes im Kleinen erfahren, denn das Bild stelle unser Leben still und veranlasse uns dazu, genau das als unsere Zukunft vorwegzunehmen, in der unser ganzes Leben – für Andere – Vergangenheit sein wird.[44] So würden wir wie schon Leblose eine Pose einnehmen, stillhalten, wie man es von uns verlangt, und uns ablichten lassen (HK, 19, 22). Dem entsprechend vollziehe der Fotograf geradezu eine Art Einbalsamierung an seinem Objekt, wende aber oft eine Vielzahl mehr oder weniger billiger Tricks auf, »damit die Photo-

41 I. Därmann, *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1995, 431 ff.

42 Zur Parallele zwischen dem Orpheus-Mythos und der Technik der Fotografie, auf die hier nur *en passant* angespielt wird, vgl. B. Busch, *Belichtete Welt. Eine Wahrnehmungsgeschichte der Fotografie*, Frankfurt/M. 1995, 266.

43 R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989 [=HK].

44 In diesem Sinne, könnte man einwenden, wäre auch jede Lebensgeschichte und jeder Roman »ein Tod«; vgl. J. Derrida, *Die Tode von Roland Barthes*, Berlin 1987, 34.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

GRAPHIE nicht der Tod sei«.[45] Aber das sei unvermeidlich doch das *eidos* der Fotografie: »der TOD«, den sie uns schon allein dadurch zufüge, dass sie uns »GANZ UND GAR BILD« werden lasse; und zwar, perverserweise, könnte man meinen, im Namen des Lebens.[46] Tatsächlich aber setze sie den Tod bloß in die Zukunft, indem sie ihn schon in der Gegenwart als künftig eingetretenen erscheinen lasse und uns so, noch zu Lebzeiten, ein zweites Grab bereite[47] – im *bildlichen Tod* einer *tödlichen Bildlichkeit*, wo das *Bild als Tod* und der *Tod als Bild* erscheint.

Mit einer *Identifikation von Bild und Tod*, die die signifikative Differenz[48] des ›als‹ vergessen lassen würde, will Barthes sich freilich nicht abfinden. Zwar stelle die Fotografie still, reduziere uns auf eine Ansicht, die auch dann noch Bestand haben kann, wenn die betreffende Person längst nicht mehr lebt; und so lasse das Bild alles von ihr weg, was ihr Leben (oder ihre Lebendigkeit) eigentlich ausmacht. Gleichwohl soll es auch neues Leben stiften können (HK, 121) – in einer *Ekstase des Blicks* des Betrachters, der sich dem Tod des Anderen gerade vermittels der Reduktion widersetzt, die dieser auf sein Bild erfährt. Um den Preis dieser Reduktion soll die Erinnerung an die Abgeschiedenen das Verhältnis zu ihnen vitalisieren können – im Protest gegen jedweden Tod, den sie erleiden, sei es als sog. natürlichen, sei es als gewaltsam verschuldeten, sei es als *technisch*, in diesem Falle *bildlich vermittelten*.

Roland Barthes leugnet den Tod nicht. Vielmehr brandmarkt er unnachsichtig neue Formen des Todes, die in gedankenlosen Praktiken des Abbildens gar nicht als solche zu Gesicht kommen. Aber er weigert sich, sich mit dem Tod abzufinden, dem Bilder einen

45 HK, 23. Ähnlich S. Sontag, *Über Fotografie,* Frankfurt/M. 1995, 72.

46 HK, 103. Schon hier fragt man sich allerdings, ob dies wirklich dem Bild (als einem Objekt) anzulasten ist, oder vielmehr einem rückwärtsgewandten, ›orphischen‹ Blick bzw. Erinnerungsbild.

47 HK, 106, 74, 89.

48 Diese diskursive, in der Theorie des Bildes auffallende Differenz fällt zweifellos nicht mit jener vor-theoretischen *ikonischen Differenz* zusammen, infolge derer wir etwas als Bild sehen. Vgl. G. Boehm, *Der erste Blick. Kunstwerk – Ästhetik – Philosophie*, in: W. Welsch (Hg.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München 1993, 355–369, hier: 363; D. Mersch, *Blick und Entzug. Zur ›Logik‹ ikonischer Strukturen,* in: G. Boehm (Hg.), *Bild. Figur. Zahl*, München 2007, 55–69.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweiten Tod (oder sogar viele Tode) hinzufügen.[49] Deshalb auch verzichtet er konsequent darauf, das ihm teuerste Bild, das Bild seiner Mutter, auszustellen. Er bedeutet seinen Lesern nicht: seht her, was ich an ihr verloren habe (was das Bild aber zu zeigen und insofern gerade als Verlust zu bewahren hätte), sondern: ich erzähle euch von meiner Privatsache, vom nicht wieder gut zu machenden Verlust einer Einzigen; so *gebe ich euch zu denken*, wie ein solcher Verlust in euer Sein einschneiden kann; aber diskret, nicht durch eine schamlose öffentliche Ausstellung, die aus dem Bild ein Objekt des *Studiums* machen würde, von dem man erwarten könnte, positiv sichtbar zu machen, wie es dergleichen zeigen kann. Barthes handelt nur davon, *dass* ein Bild die Erinnerung an einen solchen – nicht nur ›realen‹, bereits eingetretenen, sondern vermittels eines gelungenen Bildes auf geradezu bestechende[50] Art und Weise wiederholt erfahrenen – Verlust wach halten und dass es auf ihn vorbereiten kann; und zwar gegebenenfalls bei jedem Anderen, der durch irgendjemand Anderen einen entsprechenden Verlust erleidet. Barthes sagt nicht: jeder Andere ist einzig in seiner Art und muss daher einen solchen Verlust heraufbeschwören. Aber seine Meditationen in *Die helle Kammer* geben den Lesern zu bedenken, wie ein Bild die Funktion einer Erinnerung übernehmen kann, die sich dem Tod widersetzt, obgleich das Bild selbst aufs Neue eine Art Tod bedeutet.

---

49 Vgl. Derrida, *Die Tode von Roland Barthes*. Dieser Besorgnis steht allerdings der Befund einer überwältigenden Trivialisierung der Bildlichkeit als solcher entgegen, die dem Bild jegliche bestechende Valenz zu rauben droht; vgl. G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 47 f.

50 Bekanntlich vertritt Barthes die These, das gelungene, ideale Bild sei als solches niemals im Zuge einer analytischen Lektüre seiner Merkmale (*studium*) auszuweisen; es verschaffe sich nur im Widerfahrnis eines bestechenden Eindrucks (*punctum*) Geltung. Diesen Eindruck kann Barthes aber letztlich nicht auf eine materielle Spur wie das Licht, das den Betrachter noch erreichen können soll, sondern nur auf dessen Zeugenschaft zurückführen (HK, 93, 105). Nur insofern kann auch eine Photographie als Zeugnis gelten, das etwas ›wiedergibt‹ und zeigt, und zwar so, dass der Andere als seinem identifizierbaren Bild entzogen vor Augen geführt wird (HK, 99, 115 ff.). So führt das *punctum* des bestechenden Bildes auf die *Spur* des Anderen in Levinas' Sinn. Nur auf dieser Spur sind wir als Zeugen des Anderen und seiner Anderheit instituiert. Levinas suggeriert allerdings, ein platonisches *eidolon* oder auch die menschliche *imaginatio* könne generell wie auch ein technisch fabriziertes Bild nur über die Spur des Anderen, d.h. darüber, dass er niemals in der Welt aufgehen kann, hinwegtäuschen. Darauf wird zurückzukommen sein.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So bietet Barthes eine scheinbar tödliche Bildlichkeit gegen den Tod auf – als eine Art Gegengift und in Zeiten massenhaften Sterbens, die die Fassungskraft jeglicher Trauer absolut überfordert haben. Wer, abgesehen von Ausnahmen, sollte sich in solchen Zeiten noch an Einzigartige erinnern können? Bleibt das nicht einem Privatleben vorbehalten, von dem Barthes selbst sagt, nur da seien wir *gar nicht Bild* (HK, 23)? Feiert aber nicht gerade dort auch das rücksichtsloseste Abbilden und eine Rhetorik des ›Festhaltens‹ Triumphe, die bedenkenlos einer Zeit vorgreift, in der es auf unsere lebendige Gegenwart gar nicht mehr ankommt?

Barthes hält sich mit der Historizität des Privaten nicht lange auf und bedenkt nicht[51], wie sie sich in Ordnungen des Sichtbaren, in visuelle, okulare Regimes[52] einfügt, die uns auch in Räumen, die dem Blick der Öffentlichkeit weitgehend entzogen sind, einer gnadenlosen Sichtbarkeit ausliefern können, die nicht selten von einer klischeehaften Rhetorik der Vergänglichkeit begleitet wird. Letztlich vertraut Barthes freilich auch nicht einer privaten Ordnung, in der er sich und die Objekte seines Verlangens davor geschützt wissen könnte, überhaupt zum Bild zu gerinnen; vielmehr besinnt er sich auf das *pathologische Wissen* zurück, das, wie er glaubt, sein eigener Körper vom Bild haben muss (HK, 17[53]), insofern er dem Gesehenen nicht indifferent, sondern in Liebe begegnet.[54] Dem *pathos* der Liebe allein traut Barthes zu, das ›tödliche‹ Bild *in dessen Wahrnehmung* wieder aufzuheben und auf diese Weise gerade vermittels des Bildes zur Abgeschiedenen Verbindung zu halten (HK, 20); aber ›mit Blick‹ auf einen nicht dialektisierbaren Tod, der nicht den Sieg der Gattung und ihrer Zukunft bezeugt (HK, 82). Der Tod jener Anderen soll keine »Arbeit des Negativen« antreiben und keine Katharsis möglich machen (HK, 101); denn er wird einzig *im Protest*

51 Bzw. nur an anderer Stelle; vgl. R. Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M. 1988, 81, 155, zum »kleinlichen« und »schematischen« Bild, sowie die Ausführungen zur »Rhetorik der Fotografie« in *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt/M. 1990, 15, 28 ff.

52 Vgl. M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

53 Barthes spricht hier von einem »pathetischen« Moment, das ihm in einer nicht zu ortenden, nicht zu benennenden Wirkung des Bildes zu liegen scheint, die sich einstellt, wenn man die Augen schließt (HK, 30, 60 ff., 65).

54 Der klassischen Phänomenologie wirft Barthes nicht zu Unrecht vor, sie habe niemals vom Verlangen oder von der Trauer gesprochen (HK, 30).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegen den Tod – aus Liebe – möglich. Nur unter dieser Voraussetzung trägt die Identifikation von Tod und Bild schließlich nicht den Sieg davon und muss einer *devotio moderna* (HK, 108) Platz machen, die zwar den Tod nicht leugnet, wohl aber sich weigert, ihn indifferent hinzunehmen und zu akzeptieren, sei es, um nur in ihn einzuwilligen, sei es um ihn schließlich auch zu billigen.

Warum kann nun aber gerade das fotografische Bild Barthes derart teuer sein, nachdem er es im Zuge seiner Gleichsetzung von Bild und Tod rigoros verurteilt zu haben schien? *Weil es wie nichts anderes als bleibendes Objekt immer neuen Anlass dazu bietet, sich dieser Gleichsetzung zu widersetzen.* Je mehr und je länger es die Andere scheinbar auf seine Materialität reduziert zur Schau stellt, desto mehr gemahnt es den Betrachter an die Irreduzibilität der Abgebildeten auf sie. So hält es die für immer Verlorene gerade vermittels des Bildes *als solche* fest, ohne den Verlust in einer gleichsam abstandslosen Vergegenwärtigung zu leugnen, die die Vergangenheit der Abgeschiedenen in der Gegenwart des sie erinnernden Subjekts aufzuheben verspräche.

3. Vorübergehend, im Vorübergehen: Vorübergehende

Wenn das Bild bzw. die Ästhetik der Bildlichkeit überhaupt etwas zum ›Thema Tod‹ beizutragen hat, so vor allem eine nicht enden wollende Serie von Dementis. Wo begegnen uns überhaupt noch Bilder mit dem Anspruch, *den Tod* sichtbar zu machen oder zu repräsentieren? Statt dessen beanspruchen viele Bilder, die Un-Sichtbarkeit des Todes zum Vorschein zu bringen, und beteiligen sich so an einer großen Bewegung der Erweiterung des Sichtbaren über das positiv zu Sehende hinaus, d.h. an einer Phänomenalisierung des Un-Sichtbaren, wie sie etwa der späte Merleau-Ponty betrieben hat. In Folge dieser Bewegung scheinen wir heute paradoxerweise viel mehr sehen zu können, obgleich die Moderne einschneidend zu Bewusstsein gebracht hat, was sich dem positiven, identifizierenden (*und insofern gerade nicht ›sehenden‹*) Sehen entzieht. Demnach nehmen wir auch das wahr, was sich in unserer Gegenwart nicht

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufheben lässt. Mehr noch: unserer Gegenwart wohnt lt. Merleau-Ponty eine unwiderrufliche, originäre Abwesenheit inne.[55]

Was, fragt man sich seit dem, entzieht sich ihr *nicht* oder wird nicht wenigstens von einem ständigen Entzug unterwandert? Längst hat das große Thema des Entzugs nahezu alle phänomenologischen Analysen gelebter Zeitlichkeit durchdrungen – nicht zuletzt dank Derridas Radikalisierung dieser Zeitlichkeit zur *différance*. In jedem Moment mache sich eine ständige Entgegenwärtigung bemerkbar, liest man (mit unterschiedlichen Begründungen) von Derrida bis Bohrer[56]; erst recht aber in der Gegenwart des Anderen, jedes Anderen, dessen Anderheit sich jeglicher Synchronisierung verweigert, wie Levinas behauptet. So kann ich niemandem in die Augen schauen und glauben, er oder sie sei je ganz da und gegenwärtig. Jeder Versuch der Synchronisierung wird die Spur einer Diachronie der Anderen verraten, in der sie sich in Richtung auf eine unvordenkliche Vergangenheit entziehen.[57] So ist der Gruß, der ihnen gilt, stets zugleich ein Abschied, ein *à-dieu*; aber vor dem dunklen temporalen Hintergrund einer Abschiedlichkeit, die uns nicht nur *in der Zeit vorübergehend* und temporal *als Vorübergehende,* sondern nur *im Vorübergehen*, im Zeichen der Diachronie des Anderen leben lässt[58],

55 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 208.

56 Vgl. K. H. Bohrer, *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Frankfurt/M. 1996; *Ästhetische Negativität*, München, Wien 2002, 27 ff.; Vf., *Leben und Überleben. Hypervitalität und ästhetische Negativität bei Elias Canetti, Fernando Pessoa und Karl Heinz Bohrer*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 5*, Nr. *2* (2011), 69–90.

57 GTZ, 189; E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 53.

58 Man müsste an dieser Stelle mit Heidegger, Ricœur und Levinas sorgfältig die verschiedenen Zeiten unterscheiden, die hier ins Spiel kommen und miteinander verschränkt zu denken sind: die *Innerzeitlichkeit*, in der unser aller Leben (und das Leben aller Lebewesen in der Natur) ›abläuft‹, die *Temporalität* des Geschehens unserer Existenz selbst und die *Diachronie* des Anderen, die aus der Zeit des um sich besorgten Daseins ausschert. Ob sich mit Ricœur eine »poetische« Synthese dieser Zeiten im Rahmen einer *narrativen und historisierbaren Zeitlichkeit* denken lässt, erscheint fraglich. Zweifellos können aber literarische und historische Erzählungen als privilegierte Modi einer in sich gebrochenen Vermittlung zwischen dem Vergehen und Vorübergehen des Lebens aller natürlich verzeitlichten Lebewesen und der Temporalität der selbst zeitlich ›vorübergehend‹ Existierenden und in sich Veranderten gelten. Levinas würde freilich bestreiten, dass es eine Angelegenheit der Narrativität sein muss, vom (und *im*) Vorübergehen des (und *am*) Anderen Zeugnis abzulegen. Umgekehrt

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie Blanchot betonte, der dabei gleichsam zwischen Nietzsche und Levinas hindurchsteuerte, indem er in Anlehnung an Rilke schrieb, Leben bedeute »immer bereits seinen Abschied zu nehmen, verabschiedet zu sein und das, was ist, zu verabschieden«.[59]

Während Levinas diese Abschiedlichkeit auf ein ständiges *à-dieu* reduziert (GTZ, 219), lässt Nietzsche mit seiner Erklärung, sein Gruß sei Abschied, sein Kommen ein Gehen[60], offen, zu wem er sich auf diese Weise ins Verhältnis setzt, suggeriert aber, allemal handle es sich um einen souveränen Akt seinerseits.[61] Genau das bestreitet Levinas, der uns auf unverfügbare, passive bzw. pathische Art und Weise zur Diachronie des Anderen ins Verhältnis gesetzt beschreibt und damit auch die Ontologie eines je-meinigen, nur um seine eigene Gegenwart, Geschichte und Tod besorgten Daseins unterläuft. Ihm

---

kann man Levinas vorwerfen, dieses Vorübergehen vom Vergehen und Ablaufen unseres Lebens weitgehend abzukoppeln, so als ob wir uns nicht auch als real verzeitlicht und endlich zu begreifen hätten – was einschließt, dass wir wieder zu Erde oder Asche werden, wie unzählige Andere, deren Überreste man nicht nur auf europäischem Boden in alle Winde zerstreut hat. Selbst die Geologie weiß davon, wie die Überreste einst gelebten Lebens die oberen Erdschichten bedecken....

59 Blanchot, *Der literarische Raum*, 143. Vgl. Fink, *Grundphänomene,* 390. Hier wird aus einem Dasein ›im Vorübergehen‹ ein ›An-einander-Vorübergehen‹ (und sich so zugleich Verfehlen), so dass sich die von *Sein und Zeit* her bekannte, dem Selbstsein immanente Selbst-Bezeugung, an der sich auch dieser Autor zunächst orientiert, auf bemerkenswerte Art und Weise zu einer wirklich sozialen Zeugenschaft erweitert (ebd., 95, 325, 427). Ob diese sich aber auf eine »Mitwisserschaft« beschränken kann, mag man bezweifeln. Es ist ein Desiderat, die hier erkennbaren Verbindungslinien zwischen ethischen und ontologischen Zeugnisbegriffen einerseits (für die Levinas und Fink einstehen) und juridischen und historischen Zeugnisbegriffen andererseits herauszuarbeiten. – Das abschiedlich gedachte An-einander-Vorübergehen schert im Übrigen aus einer bloß ›vertikalen‹ Abschiedlichkeit aus, wie sie in der Tradition der Negativen Theologie etwa bei Meister Eckhart gedacht worden ist, bei dem die Sorge um die eigene Seele letztlich vorherrscht, die sich in seinem Verständnis über jegliches »Betrübtwerden« vom Anderen erheben sollte (*Mystische Schriften*, Frankfurt/M. 1991, 138 ff.). Im Gegensatz zu Meister Eckhart wird die Abschiedlichkeit bei Levinas und Barthes gerade nicht als von der Welt abgewandte Vergleichgültigung endlichen Lebens, sondern als Nicht-Indifferenz *in ihm* gedeutet.

60 Siehe dazu das Kap. VIII, Anm. 53, in diesem Bd.

61 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882–1884, in: *Sämtliche Werke, Bd. 11* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 326.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht es nicht darum, an jene alten Weisheiten anzuknüpfen, die da besagen, kaum geboren, seien wir auch schon alt genug, um zu sterben, es sei uns nämlich ein von Anfang an sterbliches und sterbendes Leben gegeben.[62] Vielmehr will er an die unverfügbare Vergangenheit eines Anspruchs des Anderen erinnern, der das menschliche Dasein überhaupt erst dazu herausfordere, seine eigene Gegenwart zu behaupten. Das muss es nicht, behauptet Levinas, weil es im Grunde seines Daseins verzeitlicht ist, sondern weil es sich diesem Anspruch stellen muss.[63] Diesen Sinn hat Levinas' entscheidende Wendung gegen Heideggers Ontologie von *Sein und Zeit*, wo er die Zeit vom – sterblichen – Anderen her deutet, statt wie üblich den Anderen wie auch das je-meinige Dasein primär als verzeitlicht zu verstehen.[64]

Levinas zufolge existieren wir nicht nur (und nicht einmal primär) *als Vorübergehende im Entzug der Zeit*, der sich in jedem Augenblick bemerkbar macht, sondern *in der Spur der Diachronie des Anderen,* die sich jeglicher Aufhebung im Modus der Gegenwärtigung, der Vergegenwärtigung oder der Repräsentation verweigere. Nur so glaubt Levinas die Unverfügbarkeit des Anspruchs des Anderen sicherstellen zu können: durch den Gedanken eines radikalen Entzugs, der allerdings nicht etwa einen Mangel an Gegenwart oder eine ungenügende Arbeit des Negativen bedeuten soll, der zuzutrauen wäre, die Negativität der Zeit zu überwinden.[65] Vielmehr wird der Entzug des Anderen *nicht-privativ* gedacht.[66] Mehr als alles andere sei ihm etwas zu verdanken: nämlich die Gabe (oder Begabung) eines unvermeidlich und unabänderlich verantwortlichen Lebens, das nicht darauf beschränkt bleiben müsse, um sich selbst zu kreisen, wie es in Heideggers Beschreibung der »Sorge« den An-

62 Hart Nibbrig, *Ästhetik*, 89; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [15]1984, 245.

63 So weicht Levinas entscheidend vom traditionellen Verständnis eines »erinnernden Sehens« ab; vgl. G. Boehm, *Mnemosyne. Zur Kategorie des erinnernden Sehens*, in: ders., K. H. Stierle, G. Winter (Hg.), *Modernität und Tradition, Festschrift Max Imdahl*, München 1985, 37–57.

64 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 48.

65 Vgl. E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991, 71; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2013.

66 Vgl. Vf., *Entzugsverlust. Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden*, in: *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. VI.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schein hat, die Levinas immer wieder mit Spinozas *conatus essendi* kurzschließt (GTZ, 35, 182, 187).

Das große Thema der Negativität schneidet Levinas besonders in seinen späten Sorbonne-Vorlesungen an, die unter dem Titel *Gott, der Tod und die Zeit* veröffentlicht worden sind. »In der Beziehung zum Anderen denken wir den Tod als Negativität«, lesen wir hier. Der Tod rufe die Erschütterung *par excellence* hervor, die jeglichem Trostversuch widerstehe, denn der Andere ziehe sich ins Nicht- und Nie-mehr-Antworten zurück, ohne eine Adresse zu hinterlassen. So bricht unsere Zeit ein und der Andere aus ihr aus, ohne je in unserer Gegenwart aufgegangen zu sein. Eben diese Widersetzlichkeit gegen jegliche Synchronisierung und gegenwärtige Verfügbarmachung rufe den Hass auf den Anderen auf den Plan, der – unsinnigerweise – auf dessen Negation abziele (GTZ, 23). Doch dem Hass wie auch dem Mord entgeht gerade der ethische Widerstand des Anderen, der auch im ›normalen‹ Sterben sich bemerkbar macht, das den (für Levinas unauslöschlichen) Skrupel wach ruft, ihn allein zu lassen und am Ende der Erde zu übergeben.[67]

In keiner Weise, meint Levinas, ist dabei das Ereignis des Todes intentional fassbar; auch nicht in einem Bewusstsein, das sich der Bedeutung des Todes als eines Verlusts bemächtigt. Vielmehr ereigne sich in ihm ein radikaler Abschied, der nicht durch die Negativität des Endes, des Zum-Ende-Kommens oder Verendens und des Wissens darum ausgeschöpft werde (GTZ, 23 ff., 27). Im Abschied zeige sich eine besondere Nähe, die niemals in einer Bilanz aufgehen könne, auch nicht in einem posthumen Lebensroman, in einer nekrologischen Erzählung, die nur vor Augen führe, wie die Toten und die Lebenden in eine Intrige des Seins und der Geschichte verstrickt sind, aus der sie sich aus eigener Kraft nicht zu befreien wüssten (GTZ, 41, 72). Der Tod und der ihn immer schon ankündigende Abschied vom Anderen sei aber überhaupt nicht in Begriffen des Seins zu denken: als Vernichtung, Verschwinden, Vergehen, Dekom-

67 In einer levinasianischen Perspektive bleibt dieser Skrupel auch dann virulent, wenn man ein Moment der Wahrheit darin erkennt, wie Hegel die Beerdigung beschrieben hat: als ein aktives, aber würdiges Überantworten der Toten an ihren Verfall, dem man sie gerade nicht einfach überlässt. Allein so, meint Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, sei die Aufhebung des Todes in der Sittlichkeit einer Familie, Gemeinschaft oder Gesellschaft möglich. Siehe oben, Anm. 6.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

position oder Liquidierung im Krieg, sondern allein ethisch – im Zeichen der Verantwortung angesichts der Sterblichkeit des Anderen (GTZ, 89, 99).

Um das zeigen zu können, muss Levinas sich zwar auf die Erfahrung eines pathischen Affiziertwerdens berufen, das zur Trauer Anlass gibt, die den Anderen – wie partiell auch immer – in lebendige Erinnerung verwandelt (GTZ, 99). Aber er bestreitet, auf diese Weise doch wieder den Anderen gewissermaßen ontologisch einzuhegen.[68] ›Den‹ Tod, insistiert er, gibt es nicht. Der Tod sei keine Gattung, nichts Allgemeines, unter das sich jeder Sterbliche subsumieren lassen müsste. Vielmehr sei jeder Tod »ein erster Skandal« (wie es auch Jankélévitch gelehrt hatte[69]) – ein Eklat, in dem förmlich das Sein zerspringe und sich auf ein Jenseits des Seins hin öffne, wie es auch angesichts des bzw. der Anderen geschehe.[70]

So erklärt sich die erstaunliche Verwandtschaft zwischen der Erfahrung des Todes und des Gesichts in der Philosophie von Levinas. In beiden Fällen wird unsere Gegenwart von einer radikalen Entgegenwärtigung heimgesucht, nicht nur von einem Entzug *in der Gegenwart*, die sich als Negativität der Zeit deuten ließe, sondern von einem diachronen *Entzug der Gegenwart selbst*, gegen die unsere Erfahrung, unser Widerstand, unser Wille nichts ausrichten, da sie immer schon zu spät kommen.[71] Eben deshalb kann aber von diesem Entzug ebenfalls nur im Modus einer unaufholbaren Verspätung Rechenschaft abgelegt werden. Alles, was Levinas deshalb zur Verantwortung angesichts der Anderen zu sagen hat, muss dementieren bzw. widerrufen, den diachronen Verzug der Rede im Verhältnis zum vorgängigen Anspruch der Anderen gleichsam aufholen zu können (GTZ, 116, 128). Sowohl *im* Verhältnis zur Anderen als auch

68 Hier kommt Levinas wiederum besonders Eugen Fink gleichsam auf halbem Wege entgegen, der zwar den Tod vom »Dasein« aus denkt, aber dieses in eine Relation der Zeugenschaft eingesetzt begreift (*Grundphänomene,* 41).

69 Jankélévitch, *Der Tod*, 14, 353; Levinas, GTZ, 101; *Humanismus*, 7.

70 Zum Zerspringen des Seins vgl. GTZ, 103, 207, sowie eben dieses Motiv bei Merleau-Ponty, das allerdings eher auf eine polymorphe Kontingenz des Seins abzielt, nicht auf eine Transzendenz, die ihm einfach gegenüberzustellen wäre; B. Waldenfels, *Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

71 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 199 [=JS].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Rede *über* dieses Verhältnis geschieht der Widerruf aber nicht in der Form der Negation, wie Levinas mehrfach betont, sondern im Modus eines fortgesetzten Entsagens (*dédire*), das sich unmittelbar gegen sich selbst wendet, sobald es sich in einem Gesagten festzusetzen droht (GTZ, 140 f., 145, 223).

Dieses Entsagen beschreibt Levinas jedoch auch als eine Geste der Zurückweisung jeglichen Anspruchs, die Anderheit der Anderen im Verhältnis zu ihr vergegenwärtigt, re-präsentiert, verstanden und begriffen zu haben. Die Verneinung der Vergegenwärtigung, der Repräsentation, des Verstehens und des Begreifens soll ihrerseits der Spur eines vorgängigen Entzugs folgen, in dem sich die Transzendenz der Anderen ereigne (GTZ, 226 ff.), ohne noch auf ›etwas‹ zu verweisen, was sich irgendwo in den Horizonten unserer Erfahrung verbergen könnte. Von einer Transzendenz ohne Ab- und Ansicht ist wie von einer Frage oder Infragestellung die Rede, die nicht Privation der Antwort sein könne (GTZ, 146, 151, 155). In ihr liegt nicht etwa ein Mangel an Gegenwart, an Verstehen und Begreifen, sondern die Gabe der Verantwortung für den Anderen. Sie gibt sich uns als zu verstehen, zu begreifen auf, ohne sich als Gegebenes gleichsam dingfest machen zu lassen. Ausdrücklich insistiert Levinas darauf, dass der Andere und sein Angesicht mit dieser ihm zugeschriebenen Bedeutung nicht sichtbar sei – so dass die Zuschreibung dieser ethischen Bedeutung ihrerseits den Anderen verfehlt und widerrufen muss, die Anderheit angemessen zur Sprache zu bringen (GTZ, 185).

Wie soll nun aber, fragt man sich, ein solches, »desaströses«, Andere jeglichem bloß irdischen oder sublunaren Bezug unter den Sternen entziehendes Denken noch irgendeine positive Funktion eines Bildes rechtfertigen können?[72] Stehen nun nicht Bilder jeglicher Art unter dem Verdacht, den ethischen Entzug der Anderen in

72 Mit dem Motiv des Desaströsen verweist uns Levinas auf M. Blanchot, der in seinem Buch *Die Schrift des Desasters*, München 2005, keineswegs nur jene katastrophalen Verbrechen im Auge hatte, an die es zuerst denken lässt (vgl. GTZ, 155, 176) und die zweifellos keine ›adäquate‹ bildliche, speziell fotografische Darstellung mehr erlauben (vgl. T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler und Stalin*, London 2010, 312; *Konzentrationslager. Dokument F 321 für den internationalen Militärgerichtshof Nürnberg*, Frankfurt/M. 1988, 298 ff.). Was einschlägige Fotografien vor Augen führen, ist vielfach nur der erbärmliche Rest, den die Verbrechen zum Verfaulen übrig gelassen haben, *um auf diese Weise selbst noch jegliche ›menschliche‹, nämlich betrauerbare Sterblichkeit zu vernichten*. Eben diesem sublunaren Desaster glaubt Levinas die Verantwortung

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Illusionen der Sichtbarkeit, der Vergegenwärtigung und der Repräsentation zum Verschwinden und zum Schweigen zu bringen? Oder kann dieser Entzug seinerseits vermittels eines Bildes erfahren und sogar intensiviert werden?

4. Zeugnis und Zeugenschaft: Roland Barthes und/*versus* Emmanuel Levinas

Für Levinas kann es sich hierbei nicht um eine bloß ästhetische Frage handeln, denn von Anfang an seien wir als Zeuge der Anderen einsetzt. Wir registrieren Andere nicht bloß optisch, wenn wir ihnen gegenüberstehen; und wenn wir ihr anatomisches Äußeres ›studieren‹, um in ihm zu lesen oder das Gesicht physiognomisch zu dechiffrieren, haben wir ihre Anderheit bereits verfehlt. Wir nehmen auch die abgebildeten Anderen niemals zuerst bloß als eine Art ästhetischen Gegenstand wahr. Vielmehr verdankt sich die ästhetische Wahrnehmung einem *Absehen* von der Zeugenschaft, zu der wir angesichts der Anderen immer schon aufgerufen sind, wie Levinas meint. Und die ästhetische Wahrnehmung kann in einem solchen Absehen niemals dazu führen, die Spur der Zeugenschaft gänzlich auszulöschen. Vielmehr *suspendiert* sie sie; aber so, dass sie der Zeugenschaft untergeordnet bleibt (GTZ, 190, 199 f.).

In diesem Zusammenhang spricht Levinas von einer »Inhärenz« der ethischen Bedeutung der Anderheit der Anderen und geht gelegentlich so weit, ihr jegliche Präsenz abzusprechen (GTZ, 207). Statt von einer *Inhärenz ohne Präsenz* erscheint es mir angemessener, von einer Inhärenz der ethischen, in unserer Gegenwart nicht aufhebbaren Beziehung zur Anderen in ganz unterschiedlichen Formen der Präsenz zu sprechen – darunter das Von-Angesicht-zu-Angesicht, aber auch die pikturale Präsenz, deren herausragendes Merkmal die absolute Stillstellung des Blicks der Anderen ist. Nur vermittels eines Bildes lässt sich der Blick der Anderen derart fixieren, dass

für die Sterblichkeit (nicht nur für den Tod) des Anderen von einem *Jenseits des Seins* her entziehen zu können. In diese, von Platons Apologie des Guten (*epekeina tes ousias*) in der *Politeia* und in der Tradition der Negativen Theologie gewiesene Richtung mochte ihm Blanchot freilich nicht folgen, so weit ich sehe.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jegliches Zurückblicken ausgeschlossen scheint, auch wenn Portraits gelegentlich den Eindruck erwecken mögen, jemand schaue uns aus dem Bild heraus an.

Genau dieser Ausschluss ist es aber, der – wie Roland Barthes' Meditationen über *Die helle Kammer* zeigen – die Erinnerung an des Gesicht der Anderen vitalisiert, insofern es niemals in einer gleichsam lesbaren visuellen Oberfläche aufgehen kann, sondern gerade dadurch besticht, dass es in keinem Detail fassbar wird. Nie wird das deutlicher als gerade dann, wenn bildlich stillgestellte Andere wehrlos einem sie musternden, studierenden, beobachtenden Blick und einem identifizierenden Sehen ausgesetzt werden. Weil der Andere einer solchen Lektüre des Bildes standhält, macht er sich umso eindringlicher als über das Sichtbare hinausweisend geltend. Angesichts eines solchen Überschusses kann die Beziehung zum Anderen niemals stillstehen, betont Levinas. Wo sie aber diesen Eindruck erweckt – und wo könnte das nachdrücklicher der Fall sein als im Bild, in dem man Andere ›festhält‹ –, gerinnt sie zur Idolatrie, die Levinas als »indiskrete Zurschaustellung« in einem »statuenhaften Stillstand« einstuft (GTZ, 215).[73]

Aber muss das Bild, speziell das fotografische Bild[74], auf eine solche Zurschaustellung, auf eine derartige Indiskretion hinauslaufen, um Andere auf diese Weise zur Beute der Überlebenden werden zu lassen, die infolge dessen allen Grund dazu hätten, über sie zu triumphieren (wie man es tatsächlich bei Elias Canetti beschrieben findet)? Würde man so nicht einem gänzlich passiven *Bild-Ding* anlasten, was nur Angelegenheit eines *Blicks* sein kann, der sich in Wahrheit niemals mit einer bloßen Zurschaustellung abfinden *muss*? Ober behauptet man die absolute Macht eines visuellen Regimes, das angeblich jedes Bild von Anderen dazu verurteilt, an jener Idolatrie mitschuldig zu werden?

Mit Recht bestreitet Georges Didi-Huberman die absolute Macht eines solchen Regimes, von dem man behauptet hat, es töte »ein-

73 Das Kap. XI in diesem Bd. kommt darauf zurück.

74 In *Jenseits des Seins* weitet Levinas seine Kritik auf die Kunst insgesamt aus, »die Ikonografie ist« und das Bild in Schönheit erstarren lasse (JS, 329, Anm. 21). Vorikonografische, ikonografische und ikonologische Sinnebenen, wie sie Max Imdahl unterschieden hat, kennt Levinas offenbar nicht. Vgl. M. Imdahl, *Ikonik*, in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?,* München ^{2}1995, 300–324.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zigartige Andere« durch die Art ihrer öffentlichen Präsentation ein zweites Mal, so dass sie – als Andere – geradezu »unbetrachtbar« würden. Hier geht es nicht, wie oft unterstellt wird, um die *Ontologie des Bildes*, sondern um *Praktiken des Sehens* und um eine *Politik des Bildes*.[75] Selbst wenn Bilder sich weitgehend dem »›Dekoratismus‹ einer gesättigten Ikonografie« zu unterwerfen scheinen, ist es niemals völlig ausgeschlossen, dass sich eine andere Praktik des Sehens und eine Anti-Politik des Bildes wieder auf eine darin niemals aufgehende Spur der Anderheit besinnt, die Barthes als »bestechende« beschrieben hat.[76] Jedoch ist die Gefahr nicht zu leugnen, die darin besteht, auch diese Spur noch sichtbar machen zu wollen. »Je mehr man die Einzigartigkeit [des Anderen] einfangen will […], desto eher fabriziert man Ikonen.«

Auch dieser Autor setzt deshalb am Ende ganz auf einen Blick der Trauer, der allein es soll verhindern können, dass man das der Idolatrie verdächtigte Bild »in die Hände des Feindes« gibt.[77] Der Feind gilt hier als das Regime einer Sichtbarkeit, die von der Spur der Anderen nichts mehr verrät und jegliches Bild zur Ware macht. Dagegen wird die *imaginative Pietas* einer Sorge um Gerechtigkeit aufgeboten, die sich der Indifferenz eines Sehens widersetzen soll, das die der Gewalt ausgesetzten Anderen letztlich auf optische Klischees reduziert.

Levinas dagegen lässt uns im Stich, wo die Macht visueller Regimes die Frage nach *Spielräumen eines Anders-Sehens* aufwirft, die möglicherweise nicht völlig verbaut werden können. In Folge dessen

---

75 Vgl. A. Bazin, *Ontologie des fotografischen Bildes,* in: H. Bitomsky et al. (Hg.), *Was ist Kino? Bausteine zur Theorie des Films*, Köln 1975, 21–27. – Zunächst unterstellt auch Derrida, dass wir es hier nur mit einer Ontologie des Bildes (mit dessen »Sein-zum-Tode«) zu tun haben; dann aber kann auch er die »Kraft« des Bildes nur im Rekurs auf die Nicht-Indifferenz der Trauer deuten, von der es sich diese Kraft im Grunde leihen muss, wie mir scheint. So ist auch die dem Bild vielfach zugeschriebene »Lebendigkeit« oder »Lebenshaltigkeit« nur ein Reflex jener Nicht-Indifferenz unseres Sehens. Nur durch sie, meine ich, wird auch aus der Frage nach dem Zusammenhang von Tod und Bild überhaupt eine *nicht indifferente* Herausforderung. Vgl. J. Derrida*, Kraft der Trauer*, in M. Wetzel, H. Wolf (Hg.), *Der Entzug der Bilder: visuelle Realitäten*, München 1994, 13–36, hier: 18, 20.

76 Siehe oben, Anm. 50.

77 G. Didi-Huberman, *Klagebilder, beklagenswerte Bilder?,* in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft 1* (2009), 51–60, hier: 51 f., 54, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lotet er auch die Potenziale eines *der Spur der Anderen folgenden sehenden Sehens*[78] nicht aus, das sich doch keineswegs darauf festlegen lassen muss, sie auf indiskret zur Schau Gestelltes zu reduzieren. Und er erwägt nicht, ob nicht die Macht eines solchen visuellen Regimes Lücken für ein Anders-Sehen lässt, das sich nicht dazu zwingen lässt, in abgebildeten Anderen nur identifizierbare Objekte zu erkennen. (Auch Barthes war von einem solchen Zwang ausgegangen; und das hatte ihn stellenweise zu einer Gleichsetzung von Tod und Bild bewogen.)

Levinas beschreibt ein (niemals einer bloßen »Vision« sich erschließendes, sondern nur zu bezeugendes) Eingesetztwerden, eine Investitur in eine ethische Beziehung, die sich allerdings nicht, wie er stellenweise meint, auf eine absolute bzw. verabsolutierte Unsichtbarkeit der Anderen, sondern nur auf eine *über die Wahrnehmung hinausweisende, ihr aber auf diese Weise stets verpflichtet bleibende* Transzendenz der Anderen stützen kann. Nur auf der Spur dieser Transzendenz, scheint Levinas lehren zu wollen, könne sich das Sehen zu einem wirklich sehenden Sehen aufschwingen, das er als solches aber immer an die aufrüttelnde Gegenwart der Anderen gebunden begreift. Wenig lehrt uns Levinas aber darüber, ob dem Bild, in das jemand tritt, um als stillgestellter ›festgehalten‹ zu werden, mehr zuzutrauen ist, als diese Gegenwart zu verfehlen und darüber noch Illusionen zu nähren. Dass diese Gefahr bestehen kann, muss man nicht bestreiten, wenn man – gegen Levinas – darauf insistiert, das liege nicht am Bild selbst, sondern (trivialerweise, meine ich) letztlich stets an der Art und Weise unserer Betrachtung.

So gesehen erscheint die ganze ikonoklastische Tendenz in Levinas' Philosophie als verfehlt, insofern sie *›der‹ Bildlichkeit als solcher*[79] ein Verfehlen der Anderheit der Anderen zur Last legt, statt

78 Ich bin mir hier bewusst, diesen Begriff mit einer solchen ethischen Wendung ganz anders zu verwenden, als es etwa bei Max Imdahl oder, im Anschluss an ihn, bei Bernhard Waldenfels der Fall ist. Vgl. B. Waldenfels, *Ordnungen des Sichtbaren*, in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?,* 233–252. Levinas selbst spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »bildlosen Sehen«, das auf jegliche Objektivation verzichte (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 23).

79 Von der tatsächlich in dieser Einheitlichkeit nicht die Rede sein kann, wenn, wie eingangs betont wurde, die Vielzahl der inzwischen möglich gewordenen Bildformen irreduzibel ist. Gleichwohl wirft Levinas offenbar Bildern jeglicher

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dies zur Frage einer Phänomenologie des Blicks und einer Politik verschiedener Regimes eines Sehens zu machen, das allein das zu sehen Gegebene ›realisieren‹ kann. Dieses Sehen kann allerdings nur von leibhaftigen Subjekten ausgehen, die niemals in einer nur visuell-optischen Relation zum Sichtbaren stehen[80], wo es die Spur der Anderen in zweideutiger Art und Weise verrät.

Darin sind sich offenbar derart unterschiedliche Autoren wie Roland Barthes und Emmanuel Levinas einig. Für ersteren kann es nur ein liebender Blick sein, der die abgebildeten Anderen davor bewahrt, einer indifferenten Betrachtung und Musterung ausgeliefert zu werden. Und nur ein solcher Blick realisiert im Modus der Wahrnehmung jene Zeugenschaft, in die wir im Verhältnis zu Anderen immer schon eingesetzt sind, wie Levinas argumentiert, der die Zeugenschaft allerdings im Unterschied zu Barthes nicht von einer vorauszusetzenden Liebe abhängig macht. Zur Zeugenschaft aufgerufen sind wir ihm zufolge vielmehr auch dann, wenn wir in überhaupt keiner besonderen affektiven Relation zu Anderen stehen.

Beide, Levinas und Barthes, sprechen nirgends vom Tod im Allgemeinen (es sein denn, um diesen Begriff zurückzuweisen), sondern vom Tod eines bzw. einer Anderen als eines singulären oder einzigartigen Wesens, das sich als solches allerdings auf keine Weise fassen lässt. Während für Levinas die Bedeutung dieser Singularität in der Anderheit des Anderen selbst liegt (die sie uns in der Gabe der Verantwortung für den Anderen sozusagen zu verstehen gibt), geht Barthes von der Einzigartigkeit einer einzigen Anderen aus, die

---

Art eine Herstellung von Präsenz vor, die den auf eine »plastische Form« reduzierten Anderen einem visuellen oder kognitiven Zugriff ausliefere. E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 116. Zugleich meint Levinas, jegliches Phänomen, in dem man den Anderen glaubt »erscheinen« zu sehen, sei »immer schon Bild« (*Humanismus*, 40). Ist insofern nicht »jedes Bild […] schon eine Karikatur«? (E. Levinas, *Die Wirklichkeit und ihr Schatten* [1948], in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 105–124, hier: 117.) – Vgl. zur Unterscheidung »gnoseologischer« bzw. symbolischer und ästhetischer Bildlichkeit sowie zu einer von Levinas' ikonoklastischer Position sich absetzenden Rechtfertigung des Ikonischen gegenüber einer Ideologie der Präsenz J. Wolmuth, *Bild und Zeit. Im Gespräch mit Emmanuel Levinas,* in: R.-M. Jacobi, B. Marx, G. Strohmeier-Wiederanders (Hg.), *Im Zwischenreich der Bilder*, Leipzig 2004, 53–76.

80 Genauer: eine solche Relation ist zwar möglich, sie verdankt sich in der Perspektive von Barthes und Levinas' aber stets der Suspendierung einer vorgängigen Nicht-Indifferenz des Sehens.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich nur ihm selbst erschlossen haben kann, im Modus der Liebe eines Sohnes zu seiner Mutter nämlich. Liegt dergleichen *nicht* vor, wäre daraus zu folgern, so können sämtliche Bilder Anderer einer indifferenten Sichtbarkeit überlassen bleiben, die sie ›festhält‹ und stillstellt, so dass wiederum Bild und Tod in einer tödlichen Bildlichkeit und bildlichen Tödlichkeit zur Deckung kommen könnten. Levinas würde dem vermutlich beipflichten, da er ohnehin überhaupt keinem Bild zutraut, der Spur des bzw. der Anderen eingedenk zu bleiben. Dagegen macht uns Barthes auf Spielräume eines Anders-Sehens aufmerksam, über das die schiere Positivität des Sichtbaren keine absolute Macht habe – auch wenn man zugeben muss, dass okulare, visuelle Regimes nicht selten höchst effektiv gleichsam kanalisieren, was wir zu sehen haben, was wir sehen und nicht sehen sollen und was wir in Folge dessen auch (nicht) denken sollen.

Mit Michel Foucault, Susan Sontag, Jacques Rancière oder auch Judith Butler wäre zu zeigen, wie solche Regimes bereits in der aisthesiologischen Dimension unserer sinnlichen Erfahrung und in visuellen Praktiken der Verfertigung von Bildern unterschiedlichster Art eingreifen, die sich gewissen ›Rahmen‹ selektiven Sichtbarmachens und des Unsichtbarmachens fügen müssen.[81] Durch solche, gerahmte Ordnungen des Sichtbaren kann schließlich sehr erfolgreich in Vergessenheit fallen, was, wie etwas und wer nicht sichtbar wird; aber auch der Preis, um den eine gewisse Sichtbarkeit erkauft wird. Daran könnten sich indessen nicht einmal kritische Überlegungen entzünden, wenn derartige Rahmen vollkommen vorgeben würden, was, wie etwas und wer (nicht) in den Registern der Bildlichkeit zu sehen ist. So berufen sich angesichts einer für die Singularität und Einzigartigkeit Anderer geradezu tödlichen Bildlichkeit Barthes und Levinas auf eine Inspiration unserer Wahrnehmung, die es gestatten soll, sich jenen Regimes zu widersetzen.

Bezieht sich Barthes auf ein Begehren, für das das fotografische Bild stets nur ein bestechendes Mittel dazu sein kann, den Verlust einer geliebten Anderen nicht zu verlieren, sondern die Erinnerung gerade eingedenk eines nicht zu verlierenden Verlusts zu vitalisieren,

81 J. Rancière, *Le partage du sensible*, Paris 2000; S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003; M. Foucault, *Polemik, Politik und Problematisierungen*, in: *Schriften 4, 1980–1988*, Frankfurt/M. 2004, 724–733; J. Butler, *Frames of War. When is Life Grieveable?,* London 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so verweist uns Levinas auf eine Verantwortung für den Anderen, der jeder beliebige Andere sein kann; auf eine Verantwortung, die sich niemals indifferent mit dessen Sterblichkeit abfindet, auch nicht mit der neuartigen Sterblichkeit, die durch technisch verfertigte Bilder auf uns gekommen ist. Weder jenes Begehren noch auch diese Verantwortung aber *eignen* Menschen als Lebewesen, unserem »Dasein« oder unserer Existenz als Mitgliedern sozialer Gemeinschaften oder rechtlich verfasster Gesellschaften. Es handelt sich überhaupt nicht um *Eigenschaften*, sondern um Formen der *Inspiration* einer Zeugenschaft, zu der wir angesichts *eines, einer* oder *jedes* Anderen herausgefordert sind.[82]

Darin, in der Apologie einer solchen Zeugenschaft, kommen Barthes und Levinas überein und stehen einander doch zugleich sehr fern. Beide begreifen das oft gedankenlos als »Zeugnis« eingestufte Bild, das wir vom Anderen machen, als geradezu tödliche Herausforderung dieser Inspiration. Bilder bedeuten für beide zunächst die Drohung eines absoluten Stillstands auch der *Beziehung*, die wir zum Anderem am Ende, wenn er oder sie uns verlassen hat, nur noch einseitig und vermittels eines Bildes haben können. Aber während Barthes sich auf das Begehren eines Blicks zurückzieht, der nur einer Anderen (und im Falle anderer wiederum nur libidinös privilegierten Personen) gelten kann, sieht uns Levinas zur Zeugenschaft geradezu verurteilt.[83] Von ihr hängt für ihn alles ab, was er als Sozialphilosoph zu sagen hat, der sich in einer desaströsen Geschichte situiert, die zuletzt nichts derart radikal in Frage gestellt hat wie gerade die These, wir seien angesichts jedes Anderen zur Zeugenschaft bestimmt.[84]

---

82 Ich lasse dahingestellt, ob sich neben der von Barthes bemühten Liebe und abgesehen von der Verantwortung, auf die sich Levinas beruft, noch andere Quellen einer nicht-indifferenten Zeugenschaft denken lassen.

83 Zum Begehren bei Levinas, das eine unendliche Distanz zum Begehrten wahren soll (um es auf diese Weise als »heilig« gelten zu lassen), vgl. GTZ, 234 f.

84 Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg, München 1999; *Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht* [Rezension v. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford 2010; P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg, München 2008; S. Schmidt, S. Krämer, R. Voges (Hg.), *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis,* Bielefeld 2011; T. Weitin, *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur*, München 2009], in: *Philosophische Rund-*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das mag erklären, warum sich Levinas beharrlich geweigert hat, die Zeugenschaft ihrerseits rückhaltlos eben dieser Geschichte ausgeliefert zu begreifen. Damit aber handelte er sich ein Folgeproblem ein, das alles deformiert, was er zum Thema Tod und Bild zu sagen hat. Derart unverrückbar sieht er die Zeugenschaft im direkten Verhältnis zum Anderen verankert, dass ihm buchstäblich nicht zu Gesicht kommt, wie gerade das Bild, das den Anblick Anderer unweigerlich stillstellt und sie tatsächlich einer indifferenten Präsentation oder gar der Zurschaustellung ausliefert, einem – sei es liebenden, sei es verantwortlichen – Blick dazu verhelfen kann, die Erinnerung an den Anderen oder die Andere in dem Maße wach zu halten, wie es dazu reizt, ihn bzw. sie einer ›tödlichen‹ Fixierung zu entziehen, um sich auch mit dieser Art der Sterblichkeit nicht indifferent abzufinden. Das bedeutet nicht, den Tod in dem Sinne ›nicht wahr haben‹ zu wollen, dass man ihn leugnet. Es bedeutet vielmehr, sich des Todes als ›real‹ drohendem, als bildlich bedingtem und in der Form unseres Verhältnisses zu Anderen selbst verwurzeltem bewusst zu sein, ohne ihn darum weniger als unannehmbar gelten zu lassen.

5. Schluss

Das Bild bzw. die Bildlichkeit als solche findet bei Levinas wenig Gnade. Sie steht für ihn immer schon in dem Verdacht, den Anderen zu verfehlen. Dieser könne nicht einmal in Erscheinung treten, ohne, *qua Phänomen*, zum Bild zu werden. Wenn der oder die Andere überhaupt ›Gegenstand‹ einer Phänomenologie sein kann, so demnach nur insofern, als diese müsste nachweisen können, wie das Gesicht gerade über die Phänomenalität hinausgeht, indem es sich ihr entzieht. Markiert das Gesicht auf diese Weise das »Ausbleiben der Phänomenalität«, so wird es niemals Bild – oder geht über jegliche Bildlichkeit in der Weise des Entzugs hinaus, die Andere »abseits« sein lässt und uns in ein abschiedliches Verhältnis zu ihnen versetzt.[85] Wahrhaft abseits sei der Mensch aber nur, wo er seiner eigenen Manifestation Hilfe leisten kann, im Ausdruck nämlich,

schau 59, Heft 3 (2012), 217–235; G. Didi-Huberman, *Das Archiv brennt*, in: ders., K. Ebeling, *Das Archiv brennt*, Berlin 2007, 7–32, hier: 16–29.

85 Levinas, JS, 199, 430 f.; *Totalität und Unendlichkeit*, 430.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schreibt Levinas (JS, 432). Im Modus einer Bildlichkeit, die ihn auf einen statischen Anblick reduziert, versagt aber jegliche Selbsthilfe. Was sie nicht leisten kann, muss zur Aufgabe des Betrachters werden, der sich andernfalls einer Idolatrie hingibt, die am Ende nichts mehr davon ahnen lässt, inwiefern uns Andere *im* Bild, *als* Bild und *vermittels* eines Bildes nicht mehr nahe sein können.

Gewiss kann kein Bild Andere mehr zu lebendiger Gegenwart erwecken. Aber kann es – bzw. ein bestimmter Blick, der sich damit nicht indifferent abfindet – nicht gerade vermittels dieses Versagens Andere in Erinnerung behalten, insofern es durch eine scheinbare Re-Präsentation nur um so einschneidender bewusst macht, wie entfernt sie nun sind – ihrer bildlich vermittelten *und* ihrer vergangenen Gegenwart entzogen – und gerade deshalb eigentümlich nahe (JS, 142 f.)?

Zweifellos besteht zwischen dem Entzug Anderer in deren leibhaftiger Gegenwart einerseits und ihrem Entferntsein andererseits, das vermittels eines Bildes deutlich wird, ein erheblicher Unterschied. *Widerfährt* uns der Entzug im ersten Fall von der Präsenz Anderer her im Zuge einer Vergangenheit unserer Gegenwart, so müssen wir angesichts ihres äußeren Bildes *selber realisieren*, worin ihr Entferntsein liegt. So sind sie ganz und gar unserem Blick anvertraut, an dem aber das Bild als solches keine Schuld trägt. Auch dann nicht, wenn der oder die fragliche Andere bereits tot ist und niemals mehr in lebendiger Gegenwart gegen die Bilder Einspruch einlegen kann, die wir (uns) von ihm oder von ihr gemacht haben.

Ihres Todes werden wir im Modus der Bildlichkeit ohnehin niemals Herr. Er bleibt allemal ein nicht abbildbarer, da das Bild nur einen Toten repräsentieren, aber niemals ›den Tod‹ zu sehen geben kann – widersprechenden Befunden zum Trotz.[86] Der einem Anderen widerfahrene Tod kann nicht ins Bild treten. Wenn er eingetreten ist, wandelt sich der Leichnam sogleich in ein Bild[87], so dass wir nur noch ein Bild von diesem Bild machen können, gegebenenfalls auch eine Totenmaske oder eine Fotografie, die aber niemals mehr den ›Tod in Person‹ vor Augen führen wird (wie es Barthes in einer zweideutigen Formulierung glauben machte; HK, 23).

86 Siehe oben die einleitenden Ausführungen zu A. Malraux.
87 Blanchot, *Der literarische Raum*, 269.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Bild mag den endgültigen, in Wahrheit immer schon angebahnten Fortgang einer Anderen vor Augen führen, die mit einer endgültig erstarrten Lippe, fataler, nie zuvor an ihr wahrgenommener Blässe oder fest verschlossenen, sich niemals mehr öffnenden Augen die ganze Grausamkeit ihrer irreversiblen Entfernung zu erkennen gibt. So reißt schließlich eine skandalöse Kluft auf, über die man sich im zwischenzeitlichen Leben hat hinwegtäuschen können. Unmissverständlich zerstören diese Anzeichen jegliche Illusion, der Fortgang der Anderen sei aufzuhalten – so als ob uns die Verstorbene fortschicken würde, damit wir ihr auf keinen Fall dorthin folgen, wo es keine Adressen mehr gibt, wo jegliche Adressierbarkeit aufhört.

Hält das Bild all dies fest, so mag es der aus jeglicher Beziehung Entfernten noch eine eigentümliche Gegenwart sichern, aber nicht, um deren Abwesenheit aufzuheben, sondern um den Preis des immer neuen Sicherinnerns an dieses unmessbare Entferntsein aus jeglicher Entfernung, aus der Ferne selbst, das gerade als solches eine neue Nähe der Erinnerung an die Abgeschiedenen möglich macht, ohne je erwidert zu werden. So tötet es aber die Toten nicht ein zweites Mal, wie diejenigen behaupten, die dem Bild eine geradezu mortifizierende Kraft attestieren.[88] Das Bild verurteilt Andere nicht nochmals zum Tode, ohne dass wir dagegen etwas auszurichten vermöchten, sondern ruft selbst einen – liebenden oder verantwortlichen – Blick auf den Plan, der sich vermittels der

88 Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 201; Hart Nibbrig, *Ästhetik*, 350, wo es heißt: »Abbildung tötet nicht, auch wenn sie das Töten abbildet.« Allerdings ist nicht zu bestreiten, dass die Praxis der Fotografie längst Teil einer realen Praxis des Tötens geworden ist, die dazu zwingt, den Zusammenhang von Tod und Bild zu revidieren. Zunächst provoziert nach dem bis hierher dargelegten Verständnis (a) die Nähe des Todes Bilder, die (b) als exteriorisierte als Bilder *vom* Tod gelten können, auch wenn er nicht direkt ins Bild tritt (deshalb gibt es Bilder *des* Todes, die den Tod nicht *im* Bild sichtbar werden lassen). So wird (c) das Bild auch umgekehrt als ›tödliches‹ erfahrbar. Das Bild *als* Tod (als Vernichtung oder Zerstörung) kann den Tod *des* Bildes infolge einer gewaltsam vorgetragenen Forderung (*»Tod dem Bild!«*) nach sich ziehen. Der Gewalt liefert sich das Bildermachen *realiter* aber auch dann aus, wenn es selbst Teil und Katalysator einer inszenierten Tötung wird. Schließlich haben sich nicht wenige Journalisten in diesem Sinne verdächtig gemacht. Vgl. Fabian, Adam, *Bilder vom Krieg*, 39. Und spekulieren nicht auch gerissene Täter auf die medialen Effekte ihres Tuns, auf die sie durch ein inszeniertes Töten abzielen?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erschütternden Unbeweglichkeit, die sie *›wie tot‹ erscheinen* lassen mag, an vergangenes Leben erinnert.[89] Nicht aber durch die einfache Reaktivierung einer *memoria*, die nur reproduzieren würde, wie uns Andere früher gegenwärtig waren und inzwischen dem Gewesensein und der Abwesenheit anheimgefallen sind, sondern mit Hilfe einer nachträglichen Einbildungskraft (*imaginatio*), die ihrer vergangenen Gegenwart eine zweite Zukunft eröffnet[90] – eingedenk eines unaufhebbaren Verlusts, den wir nicht beschönigen oder leugnen müssen, nur weil das Bild ihn zu vergegenwärtigen scheint. So, als bildlich Re-Präsentierte, können Andere doch allemal nur als bereits Verlorene in Erscheinung treten. Die Erfahrung des Verlusts wird nicht geleugnet, sondern im Gegenteil vertieft, wenn wir uns an das ›ungelebte‹ Leben, an jene niemals ausgeschöpfte Kontingenz einer Vergangenheit erinnern, die anderes hätte möglich machen können und so zu Bedauern, Bereuen und womöglich zu einer Art Versöhnung führt.

89 Auch an dieser Stelle insistiere ich darauf, dass es auf die Betrachtung des Bildes und nicht etwa darauf ankommt, der Bildlichkeit als solcher (sofern sie nicht der Re-Präsentation untergeordnet bleibt) den Vorwurf zu machen, die Referenz auf das Gewesene und nun Abwesende zu tilgen; vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 355 ff.

90 Vgl. S. Otto, *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins*, Hamburg 2007, 307 ff.; P. Stoellger, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 179–213. Mit Recht warnt Stephan Otto vor Konfusionen, die unweigerlich die Folge sind, wenn man die bei Kant nicht umsonst als »blind« eingestufte Einbildungskraft ohne Weiteres so versteht, als bringe sie ein Bild (*eikon, imago*) hervor. Jedoch muss man sich umgekehrt auch fragen, ob die *memoria*, sofern sie Bilder zeitigt, nicht ihrerseits auf eine Einbildungskraft von Anfang an angewiesen ist, die ihr nicht erst nachträglich beispringt, wie es den Anschein hat, wenn die Erinnerung im Sinne einer »ikonischen Konstitution des Gedächtnisses« zunächst ganz als *Re-Präsentation* gedacht wird, die sich auf *früher Gewesenes* und nun *Abwesendes,* insofern *Irreales* bezieht. Vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 91 ff. Bedeutet die Re-Präsentation nur ein reproduktiv-ikonisches Verhältnis zum Vergangenen, dann bedarf sie scheinbar der *imaginatio* nicht. Auf der Basis eines solchen Verhältnisses allein aber wird man niemals die Spielräume vergangener Zukunft eines anderen Lebens ausloten können, von einer in unserer eigenen Gegenwart weiterführenden Zukunft ganz abgesehen, wie sie Philipp Stoellger im Blick hat.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gewiss ist dem Tod (wenn wir an dieser kryptischen Redeweise einstweilen festhalten wollen) jegliche Bildlichkeit vollkommen gleichgültig. Aber durch – sterbliche – Wesen, die er affiziert, provoziert er das Bild, das wir von Anderen machen können, um sie oder uns gegen den Tod zu verwahren. Dabei ist das Bild derart zweideutig, dass es diesen Prozess sowohl zum Stillstand bringen als auch immer von neuem anstoßen kann, wenn die Auseinandersetzung mit der Frage nicht aufhört, worum es sich eigentlich handelt: um einen vorübergehenden Abschied, um das Überschreiten einer letzten Grenze, um ein Hinübergehen, wohin auch immer, oder doch um ein desaströses Verenden.

In der Suche nach Antworten auf diese Frage stehen wir als Sterbliche, deren Leben vorübergeht und sich *im* und *als* Vorübergehen vollzieht, stets selbst mit auf dem Spiel. Keine Anthropologie, keine existenziale Ontologie und keine phänomenologische Hermeneutik kann uns beweisen, was oder wer wir sind als sterbliche, zum Tod eines Anderen und unzählbarer, vieler anderer Anderer ins Verhältnis gesetzte Wesen, die von einer ungeahnten Vervielfältigung des Todes, der Todesarten und der Sterblichkeit notorisch überfordert werden. Diese Frage wird nicht leichter, sondern in dem Maße noch schwerer zu beantworten sein, wie wir uns einer ebenso überfordernden Bilderflut ausgesetzt sehen, der sich schon in unserer Wahrnehmung visuelle Regimes bemächtigen, denen man vorgeworfen hat, den vermuteten inneren Zusammenhang von Tod und Bild letztlich zu vergleichgültigen; sogar dann, wenn er sich als *sujet* aufdrängt: als Szene eines überwältigenden Schmerzes angesichts radikaler oder extremer Gewalt.

Nun muss man weder diese Gefahr noch den Befund leugnen, dass in der Moderne zutage getretene neue, technisch vermittelte Formen der Sichtbarkeit festzustellen sind, die eine ebenso neuartige, durch das fotografische Bild widerfahrende Form der Sterblichkeit gezeitigt haben, wenn man darauf besteht, dass es hier nicht primär um eine *Ontologie des Bildes* geht. So wichtig der von Barthes herausgestellte Unterschied zwischen bestechenden und vollkommen lesbaren Bildern, zwischen einem uns allzu sehr entgegen kommenden und einem widerständigen Sinn sein mag, so sehr kommt es letztlich allein auf den *Blick* an, der sich in einem sehenden Sehen, das die Spur der Anderen realisiert, jedem noch so

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mächtigen Regime sollte widersetzen können.[91] So groß die Macht visueller Regimes gegenwärtig auch sein mag, wir wüssten nicht einmal mehr, warum sie den internen Zusammenhang von Tod und Bild *verfehlen*, wenn die indifferente Sichtbarkeit längst triumphiert hätte, die sie uns angeblich aufnötigen.

Dieser Zusammenhang reduziert sich gewiss nicht darauf, dass ›der‹ Tod, wie indirekt auch immer, ins Bild tritt, auf eine neuartige ›Tödlichkeit‹ des Bildes selbst oder auf die ihm vielfach zugeschriebene Funktion einer Krypta, die die Abgeschiedenen aufbewahren müsste, um ihnen so eine Bleibe unter den Lebenden zu sichern. Er tangiert auch diejenigen, die diesem Zusammenhang auf der Spur sind – in einem vorübergehenden Leben, das dem Vorübergegangensein der Anderen vermittels des Bildes Aufmerksamkeit schenkt, um es nicht zu einem bloßen – Rilke würde sagen: »bildlosen« – Vergehen kommen zu lassen, in dem alles Spätere gleichgültig das Frühere verdrängt. Dass uns die Zeit, der die Anderen überantwortet sind und in der sie keine Bleibe haben, etwas anderes – oder auf andere Weise – bedeutet, obgleich *nirgends – auch im Bild nicht – ein Bleiben ist* (Rilke[92]), das die Zeit endgültig aufzuhalten versprechen könnte, ist indessen nicht zu beweisen, nur zu bezeugen.

Der vermutete innere Zusammenhang von Tod und Bild wird nur auf dem Umweg über diejenigen in Erfahrung zu bringen sein, die ihn allein im Modus der Zeugenschaft realisieren können, so sehr eine überhand nehmende Mortalität und eine inflationäre Bildlichkeit dafür auch den Blick trüben mögen. Dass letztere uns dabei in einem *schlichten* Sinne täuscht, ist freilich nicht anzunehmen, denn die fragliche Zeugenschaft wird ihrerseits nur bezeugt[93] und erweist

91 Dass dem Blick kaum weniger gravierende Zweideutigkeiten nachzuweisen sind wie dem Bild, das der Erinnerung an Andere und an deren radikalen Entzug wach halten soll, zeigt u. a. M. Blanchot in: *Der Blick des Orpheus*, in: W. Storch (Hg.), *Mythos Orpheus*, Leipzig ^{3}2001, 201–207; Jay, *Downcast Eyes*, 553.

92 Blanchot, *Der literarische Raum*, 143.

93 Der Einzelne »gibt Zeugnis von der Zeugenschaft«, heißt es in diesem Sinne bei Fink, *Grundphänomene*, 95. Levinas würde allerdings ergänzen, dass es sich dabei bereits um eine Antwort auf die vom Anderen ausgehende Herausforderung zur Zeugenschaft handelt und gerade nicht um die vermeintliche Generosität eines Mitleids etwa, in dem sich ein mehr oder weniger sentimentales Subjekt Anderen zuwendet. Zur Deutung einer quasi »daguerrotypischen« Geschichte, die sich in einer gleichsam photographischen Geschichtsschreibung abbilden würde, im Gegensatz zu einer aus Mitleid nichts verloren gebenden Historiografie,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich so als radikal anfechtbar. Sie bleibt bis auf Weiteres »ohne Beleg«.[94]

Um zusammenzufassen: Der fragliche Zusammenhang von Tod und Bild stellt sich so dar, dass ein spezifischer, moderner, nämlich fotografischer Modus der Bildlichkeit *vom Tod her*, *im Hinblick auf den Tod* und *gegen den Tod* anzunehmen ist, wie auch immer er ins Bild tritt oder medialer Präsenz und Repräsentation entzogen bleibt – was in einer neuartigen Form der Sichtbarkeit deutlich wird, die zugleich eine neuartige, technisch vermittelte Form der Sterblichkeit hervorruft. Dass wir mit der daraus folgenden Darstellung der Nichtrepräsentierbarkeit des Todes ein ›Problem‹ haben, liegt allein daran, dass wir uns in unserem vorübergehenden, abschiedlichen Leben immer schon in der Nähe des Todes befinden; und zwar als zur Zeugenschaft Aufgerufene und angesichts der Sterblichkeit Anderer im Zeichen einer Nicht-Indifferenz, ohne die uns der unterstellte Zusammenhang von Tod und Bild schließlich vollkommen gleichgültig bleiben könnte. Die Frage nach diesem Zusammenhang kann nicht an Regimes oder (historisch kontingenten) Ordnungen des Sichtbaren vorbei aufgeworfen werden, die indessen niemals total über uns herrschen. So groß ihre Macht sein mag, so ambivalent bleibt selbst eine ubiquitäre, technisch fabrizierte und nahezu beliebig reproduzierbare Bildlichkeit, wenn sie auf einen sei es liebenden, sei es verantwortlichen Blick trifft, der allein jene Nicht-Indifferenz der Nähe des Todes Anderer bezeugen kann. Diese nicht-indifferente Nähe aber ist niemals in einem schlichten Sinne zu sehen. Sie *gibt* vielmehr – einem möglicherweise unvermeidlich getrübten Blick[95] – *zu sehen*, was niemals im positiv Sichtbaren aufgehen kann und uns entzogen bleibt. So sehen wir auf der Spur der Diachronie des Anderen, was der Wahrnehmung entzogen bleibt, und realisieren gerade dies vermittels bestechender Bilder, die ›tödlich‹ nur sein können vermittels eines Blickes, der vergisst, dass wir vorübergehend Sehende überhaupt nur werden im Vorübergehen Anderer

---

vgl. S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971, 55, 130, sowie das Kap. IX in diesem Bd.

94 M. Blanchot, *Vergehen*, Zürich 2011, 84, 91, 113.

95 Wenn die »Wahrheit der Augen« nicht in einem tränenlosen Blick liegen kann; vgl. J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen*, München 1997, 122.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und an Anderen, das sich mit einem indifferenten Vorbeigehen nicht abfindet, selbst wenn wir als verzeitlichte, der kosmologischen Natur überantwortete Wesen wie alles Andere auch zur Endlichkeit eines unbestimmt terminierten Vergehens verurteilt sein sollten.[96]

96 Seinerzeit hat mich Philipp Stoellger auf seinen schönen Beitrag zum Thema hingewiesen, der bereits im Obertitel mit dem vorliegenden verwandt ist– eine Koinzidenz oder (nicht zum ersten Mal) überraschende Parallelität, die nicht ausschließt, dass sich die jeweils begangenen Wege nicht erst im Unendlichen kreuzen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XI

Ergriffen und davongetragen
Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik

1. Im Zeichen des Verzichts auf das »Ganze« (374) | 2. Jenseits des Lichts (378) | 3. Unweigerlich dem ›sein‹ verhaftet? (391) | 4. Überwältigung von Malerei und Musik durch ethische Kritik? (397)

Der Grund ist nicht Licht, sondern Nacht.[1]

Dass Erfahrungen, die ihren Titel wirklich verdienen, Subjekte ›ergreifen‹, denen sie widerfahren, und sie infolgedessen ›davontragen‹ können in emphatische, erhabene oder gar transsubjektive Sphären, gehört zu den geläufigen Topoi ästhetischer, aber auch ethischer Beschreibungen. Weit entfernt, sich klar differenziert aufteilen zu lassen in eindeutig separierte Regionen des Ästhetischen und des Ethischen, konvergieren diese Beschreibungen nicht selten eigentümlich, wenn sie die Fremdheit dessen beschwören, *wovon* wir ergriffen und *wohin* wir fortgetragen werden kraft eines *páthos* menschlicher Erfahrung, die wir offenbar weit weniger ›machen‹ als vielmehr durchleben und -leiden, ohne je recht zu wissen, was und wie uns geschieht. Speziell Emmanuel Levinas gehört zu denjenigen Philosophen, die den Begriff des Wissens als in diesem Kontext unangemessenen prinzipiell zurückgewiesen haben.[2] Fragen wie die, *was* uns ergreift und *wohin* uns führt, was uns widerfahren ist, verleiten seines Erachtens dazu, sich einer ontologisch vorbelasteten Sprache zu bedienen, die suggeriert, man könne beides *als ›etwas‹* identifizieren und auf diese Weise gewissermaßen Herr(in) des Geschehens bleiben – zumindest auf nachträglich das Erfahrene verständlich machende und begreifende Art und Weise. Sowohl das Transfinite, auf das Levinas ethisch hinauswill, als auch des Anonyme, in dem sich Levinas zufolge das Selbst in ästhetischer Erfahrung scheinbar gera-

1 Paul Klee, zit. n. C. Giedion-Welcker, *Klee,* Reinbek 1961, 25.

2 Vgl. E. Levinas, *Dialogue. Conscience du soi et proximité du prochain*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 211-230; dt. in: B. Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar,* Freiburg, München 2020, 25–53.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dezu auflöst, *bleibt* jedoch *fremd*. Das heißt hier: beides lässt sich auch in einer Dialektik von Widerfahrnis und Bewusstsein, Alterität und Wissen, Identität und Differenz nicht ›aufheben‹. Wenn das zutrifft, werden wir vermutlich niemals wissen, ob das transfinite Unendliche, wie es Levinas umschreibt, einerseits und das ›neutrale‹[3] Namenlose andererseits konvergieren oder radikal divergieren, ob Ästhetik und Ethik in die gleiche Richtung weisen oder ebenfalls *einander* fremd bleiben, wo wir ›ergriffen‹ und ›davongetragen‹ werden. Insofern spielen auch die beteiligten Künste, ob sie es wollen oder nicht, auf dem Register einer Ambiguität, an der die Ethik ebenfalls teilhat. In dieser Perspektive mögen die nachfolgenden Überlegungen deutlich machen, wie sich Levinas konkret zwischen Ethik, Kunst und Musik bewegt und in welche Lage uns das, als seine Leser:innen, bringt.

1. Im Zeichen des Verzichts auf das »Ganze«

Nicht bloß »das gegenwärtige europäische Denken ist nicht mehr im Ganzen der Welt zu Hause«, wie Karl Löwith feststellte.[4] Rückblickend auf Blaise Pascal schreibt er, die ganze physische Welt wisse nichts von sich und vom Menschen; und dieser sei auf ›moderne‹ Weise, nämlich als »Subjektivität«, erst unter genau dieser Voraussetzung zur Geltung gekommen: überhaupt »nicht mehr in etwas Anderem und Allgemeinen bei sich oder zu Hause« sein zu können.[5] Menschliche Subjektivität hätte sich demnach von Anfang an als welt-fremde erwiesen; und dabei scheint es fortan und welt-weit endgültig bleiben zu müssen. Gleichwohl bleibe sie dem »Immerseiende[n], Umfassende[n], worin der Mensch von Natur aus lebt und

3 Um einen Begriff von Maurice Blanchot aufzugreifen, dem das Ethische bei Levinas möglicherweise näher steht, als letzterem lieb sein konnte. Vgl. E. Levinas, *Maurice Blanchot – der Blick des Dichters,* in: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München, Wien 1988, 25–41.

4 K. Löwith*, Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, in: *Sämtliche Schriften, Bd. 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart 1983, 571–602, hier: 600.

5 K. Löwith, *Sämtliche Schriften, Bd. 3. Wissen, Glaube und Skepsis: zur Kritik von Religion und Theologie,* Stuttgart 1985, 246.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch stirbt«, überantwortet.[6] So spricht Löwith vom unzerstörbaren und unerschütterlichen »Einen und Ganzen des von Natur aus Seienden« als einer vollkommenen Totalität des Aus-sich-selbst-Seins[7], dessen Ordnung aber in keinem philosophischen System mehr zu fassen und insofern verloren zu geben sei. Die Frage ist allerdings, ob sich infolgedessen »der Mensch« nur »sich selbst verloren« gehen konnte »in dieser nicht mehr geordneten und ihm zugeordneten Welt«, oder ob darin nicht zumindest *auch* ein befreiendes Potenzial lag, das längst erträglich geworden und darüber hinaus gutgeheißen werden konnte.[8] Letzteres nimmt offenbar Levinas an, wo er sich von einer »Nostalgie der Totalität« absetzt und – wie bereits Mitte der 1930er Jahre – nach einem Ausweg (*évasion*) oder Ausbruch aus dem Sein sucht, der sich ihm in der Erfahrung der Schlaflosigkeit als unabdingbar notwendig und als letzte Rettung dargestellt zu haben scheint.[9] Dabei handelt es sich nicht nur um ein frühes, sondern auch um ein zentral bleibendes Grundmotiv seiner Philosophie, das auch für Levinasʻ kritische Auseinandersetzung mit Kunst und Musik maßgeblich sein wird.

Längst vorbei ist jedenfalls die Zeit philosophischer ›Systeme‹ mit enzyklopädischem Anspruch, die vom Ganzen dessen, was ›ist‹ oder ›an und für sich‹ sein wird, befriedigend Rechenschaft abzulegen vermöchten, wie es *par excellence* der Idealismus Hegels vermeintlich getan hat. Philosophie ist demnach nicht bloß in einem chronologischen Sinne nur noch ›nach‹ Hegel möglich. Und doch werden immer wieder Stimmen laut, die den Anschein erwecken, im Ende

6 Ebd., 255.

7 Ebd., 275, 277, 279.

8 Ebd., 263, 265. Hatte nichts bereits Nietzsche die Lösung von jeglichem vorgegebenen ›Weltsinn‹ als befreiend begrüßt? Und hat nicht noch Hans Blumenberg affirmiert, so sei überhaupt erst die Konstruktion einer verfügbaren Welt möglich geworden, die es in der Zukunft erlauben sollte, sich nicht nur defensiv gegen eine übermächtige Natur zu behaupten, sondern sie fortschreitend zu beherrschen? Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 12* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 457; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ^{2}1983, 203, 225, 244. Dass das nur als ›Befreiung‹ zu technischer Souveränität zu deuten ist, wird freilich kaum noch jemand behaupten wollen. Vgl. O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024.

9 E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, 58; *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935] (frz./dt.), Freiburg 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Systemdenkens liege keine Befreiung, sondern die Gefahr, sich mit mangelhaften Philosophien zufrieden zu geben – sei es solche, die sich nach Hegel mit Kierkegaard auf die ›Existenz‹ des Einzelnen zurückziehen, ohne über eine angemessene Ontologie zu verfügen, sei es auch solche, die diesem Mangel abzuhelfen scheinen und menschliche Existenz mit Heidegger ontologisch als ›Dasein‹ reformulieren, aber eine Ethik vermissen lassen, sei es auch solche, die diesem Anspruch nachkommen, aber wiederum keine Ästhetik kennen, wie man es Levinas zum Vorwurf gemacht hat. Mit welchem Recht aber verlangt man von Existenzphilosophen ›eine Ontologie‹, von Ontologen ›eine Ethik‹ und von Ethikern ›eine Ästhetik‹? Warum will man sich nicht damit begnügen, den jeweiligen Autor:innen auf den verschlungenen Wegen ihres wie auch immer begrenzten, endlichen und fehlbaren Denkens wenigstens zu begegnen und ihre Anliegen nachzuvollziehen, um auf quasi dialogische Art und Weise zu sehen, ›wie weit man damit kommt‹? Ist der in der jeweiligen Kritik an ihnen anklingende Anspruch auf eine fragwürdige Vervollständigung nicht ganz und gar anachronistisch?

Nicht im Sinne eines *solchen* Anspruchs soll hier das Verhältnis von Levinas zur Kunst bzw. zu den Künsten und den ihnen zugrundeliegenden ›ästhetischen‹ Lebensformen und Praktiken zur Sprache kommen. Nichts dergleichen zählt zu den eigenen Anliegen dieses Philosophen, der sich weitgehend darauf beschränkt hat, das Ethische als Herausforderung neu zu bedenken, ohne auch nur eine normative Ethik oder Deontologie dabei im Sinn gehabt zu haben, die – scheinbar – demonstrieren kann, worin das Gute oder das Gerechte liegt, wie wir uns daran orientieren sollten und was dem entsprechend praktisch von uns verlangt ist. Nichts dergleichen mochte Levinas in explizit normativer Form lehren. Und zwar offenbar vor allem deshalb nicht, weil er sehr wohl realisierte, wie radikal bereits jene Herausforderung als solche im düsteren Licht der im 20. Jahrhundert zutage getretenen Gewalt in Frage gestellt worden war.[10] Für ihn konnte es nicht in Frage kommen, etwa nur ein vor-

10 Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹,* Freiburg, München [2]2017; *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion 1* (2019), 191–212.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übergehend durch diese Gewalt lädiertes praktisches Selbstbewusstsein zu »rehabilitieren«, wie es normative Ethiker und Deontologen hierzulande versucht haben.[11] Vielmehr sah er sich dazu gezwungen, sämtliche Grundbegriffe okzidentaler Philosophie wie das Sein, das Gute und das Gerechte[12] förmlich zu demontieren – so als könne man jener Gewalt nur auf diese Weise Rechnung tragen, so als sei sie derart tief nicht nur in der rassistisch pervertierten Staatlichkeit des NS-Regimes und in deren kulturellen (deutschen, national- und machtstaatlichen, neuzeitlichen) Voraussetzungen, sondern im noch Mitte der 1930er Jahre von Edmund Husserl in Prager und Wiener Vorträgen beschworenen antiken Ursprung europäischer Vernunft selbst verwurzelt.[13]

Dabei kommt es allerdings immer wieder zu derart polemischen und moralistisch anmutenden Seitenhieben auf ›die‹ Kunst, dass sich vielen Interpreten der Schluss aufgedrängt hat, im Fall von Levinas habe man es offenbar mit einem Kunst-Verächter zu tun, der sie heteronomen Maßstäben unterwerfe und unfähig sei, der Vielfalt ästhetischer Erfahrung und ästhetischer Lebensformen, höchst unterschiedlichen ästhetischen Ausdrucks-, Darstellungs- und Rezeptionsformen gerecht zu werden; nicht zuletzt zum Schaden des ethischen Anliegens selbst, das Levinas umtrieb, nämlich einer radikalen, menschlicher Verfügung entzogenen Apologie des Gesichtes (*visage*) als des schlechterdings für alles ästhetische, soziale und politische Leben Maßgeblichen. Folgen wir dieser Apologie, so müsste menschliches, kulturelles Leben zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht gewissermaßen mit einem ethischen Vorzeichen versehen sein, und es wäre nicht vorstellbar, etwa einer Ontologie oder Ästhetik, einer politischen Theorie oder Kulturphilosophie nur eine Ethik, vermeintlicher Vollständigkeit halber, beizugesellen. Wenn ich im Folgenden zunächst kurz die erwähnten Seitenhiebe aufgreife, so tue ich das nicht, um in die x-te Kritik an Levinasʻ verfehlter Kritik

11 M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, Bd. 1, 2*, Freiburg 1972; Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?,* Frankfurt/M. 1988.

12 H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962.

13 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Hamburg 1982; J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«,* München 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Kunst einzustimmen. (Ohnehin gibt es ›die‹ Kunst nicht, weder als schlechthin ›autonome‹ noch gar als vollkommen ›souveräne‹; und die ersatzweise Rede von ›Künsten‹ kaschiert nur schlecht das ungelöste und vielleicht nicht mehr lösbare Problem, wie man der irreduziblen Vielfalt des Ästhetischen begrifflich Herr werden soll.) Vielmehr interessiert mich, was dieser Kritik indirekt zugunsten von Levinas' Anliegen zu entnehmen ist und ob dieses seinerseits von einer revidierten Auffassung von Kunst und Musik profitieren kann.

2. Jenseits des Lichts

Schlechthin alles, was sich dem Licht verdankt, ganz gleich welchem – physischem, mentalem oder metaphysischem –, verfällt ebenso Levinas' Kritik wie die primäre Modalität der Erfahrung, die sich auf ›Erhelltes‹ bezieht und es als solches zur Geltung kommen lässt. Wo Licht wird, hinfällt oder gar ›herrscht‹, da gebe es keine radikale Fremdheit, verkündet Levinas[14] – so als wisse er bereits, worum es sich dabei handelt und als sei radikale Fremdheit nicht etwa ganz und gar zu vernachlässigen, insofern nichts über sie zu sagen ist, weil sie sich nicht erkennen und begreifen lässt, sondern, im Gegenteil, als lasse sich seine Feststellung ohne Weiteres bereits als ein Vorwurf verstehen. Der gleiche Eindruck entsteht, wo Levinas in deutlichem Widerspruch zu Maurice Merleau-Ponty[15] dekretiert, »Sehen, das heißt schon, das Objekt, dem man begegnet, zu dem seinen [zu] machen« (ebd., Anm. 5). Beide Vorwürfe treffen Licht und Sehen jeglicher Art. So kann es nicht mehr darauf ankommen, in welchem Licht etwas erscheint und um was für ein Sehen es sich jeweils handelt – als würden sich nicht an dieser Stelle von der aristotelischen *aísthesis* über die von Alexander Baumgarten herausgearbeitete sinnliche Erkenntnis, die *perception* bei Maurice Merleau-Ponty bis hin zum »sehenden Sehen« im Sinne Max Imdahls ganz verschiedene Kandidaten anbieten – ganz abgesehen davon, dass auch das Denken – von der antiken *theoría* über Augustinus' *oculi mentis* bis hin zu Hegels Rede vom »Auge des Begriffs« und zu gegenwärtigen

14 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere* [1946/7], Hamburg 1984, 38.

15 M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris 1964, 18; dt.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 16.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verteidigern der Aufklärung – als eine Weise des Sehens gedeutet worden ist.[16]

Die Geschichte moderner Ästhetik ist jedenfalls nicht denkbar ohne eine Vielzahl differenzieller Versuche, ein unsensibles und indifferentes, insofern geradezu blindes Sehen von anderen Formen der Wahrnehmung zu unterscheiden, die auch dem gerecht zu werden versprechen, was/wie/wem überhaupt sichtbar gemacht werden kann und was dabei gegebenenfalls derart unsichtbar bleibt, dass das jeweils Unsichtbare nicht einfach nur als Gegenteil des Sichtbaren gelten kann, sondern als Un-Sichtbares des Sichtbaren selbst zu verstehen ist.[17]

Sieht identifizierendes Sehen, wie es Roland Barthes als *studium* charakterisiert hat[18], überhaupt ›hin‹?[19] Verweilt ein Blick, der das jeweils Sichtbare erkundet, überhaupt je an Grenzen des Unsichtbaren, ohne die das Sichtbare *als sichtbar Gewordenes* bzw. als *originär sichtbar Gemachtes* gar nicht verständlich wird? Wie soll man der Kunst gerecht werden, wenn man solche Unterschiede in polemischen Begriffen des Lichts, des Sehens oder auch des Bildes unterschlägt, das die Auslieferung jener Fremdheit an das Beleuchtete und insofern zu Sehende nur noch scheint zementieren zu können? Gibt es nicht Bilder und Formen der Wahrnehmung, die gerade für die Frage sensibilisieren, was überhaupt (nicht) ›belichtet‹ und (nicht) ›sichtbar‹ werden kann und an welche Grenzen man dabei stößt?[20]

Müsste diese Frage nicht auch für Levinas von erstrangigem Interesse sein, wenn sein Verdacht ernst zu nehmen ist, das, was man Kunst nennt, »n'a pas de visage«, wie es in einer Skizze über *L'Écrit*

16 L. Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Berlin 1994, 27, 75 f., 103, 206–235; M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996, 225, 229, 654.

17 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 198, 275 ff., 323 f.

18 R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Fotografie*, Frankfurt/M. 1989.

19 Vgl. zu dieser Frage M. Imdahl, *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: *Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei*, Mittenwald 1981, 9–50.

20 Vgl. im Anschluss an R. Barthes Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. VII–IX.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

et l'Oral aus dem Jahre 1952 heißt?[21] Das Gesicht ist für Levinas geradezu das Nicht-Sichtbare *par excellence*, insofern es sich in Gesehenem niemals aufheben lässt[22], weil es darüber hinaus – aus einer unvordenklichen Vor-Zeitigkeit oder Dia-Chronie[23] heraus – ›bedeutet‹, dass der Andere unter keinen Umständen auf ethisch indifferente Art und Weise begegnen kann. Gerade das ›(be-)sagt‹ das Gesicht, ohne es zu ›zeigen‹ und es auf diese Weise womöglich dem Verstehen und Begreifen als einer Form der Inbesitznahme des Gezeigten auszuliefern. Levinas unternimmt alles (und nimmt dabei selbst begriffliche Gewaltsamkeiten in Kauf), um jede Möglichkeit der ›Aneignung‹ der ethischen ›Bedeutung‹ des Gesichts auszuschließen, die in kein Ding eingehen kann, auch nicht in eine scheinbar außerordentlich gelungene Fotografie, in ein vollendet gemaltes Portrait oder in eine ideale Plastik.

Alle diese »Dinge haben kein Antlitz«, heißt es wiederum in Levinas' erstem Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961)[24] – so als wäre ihnen das als Mangel anzukreiden und als wäre nicht eine dingliche Welt, die uns ansieht oder anstarrt, eine psychotische Schreckensvision. Gewiss: Statuen, die einander oder uns als ihre Betrachter mit »leeren Augen anblicken […], die nicht sehen« (TU, 321), haben in gewisser Weise kein Gesicht – wenn man darunter versteht, dass Andere von ihm aus ihrerseits angesehen werden können.[25] Aber *sollten* Plastiken uns denn ansehen können – wie auch Andere, mit deren fotografischen Konterfeis man Privaträume ausstattet, um sich an sie zu erinnern? Tun sie das nicht gerade deshalb, weil sie uns mit ihrem ›toten‹ Blick an das vergangene Leben ihres Gesichtes erinnern, dessen Gegenwart wir vermissen?[26] Soll man Bildern von Anderen generell vorwerfen, sich bizarrerweise an deren Stelle zu setzen, wo sie doch gerade daran erinnern können, wie uneinholbar entfernt letztere schon sind, zumal als

21 E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres. T. 2*, Paris 2009, 210.

22 Levinas, *Ethik und Unendliches,* 65.

23 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992, 329 [=JS].

24 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 199 [=TU].

25 Vgl. A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 254, der Giottos Figuren so auffasst, als würden sie sich anblicken.

26 Vgl. G. Plumpe, *Der tote Blick. Zum Diskurs der Photographie in der Zeit des Realismus*, München 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›Verschiedene‹? Und liegt die suggestive Kraft eines Bildes nicht oft genug gerade darin, den Eindruck zu erwecken, als sehe uns der ›abgebildete‹ Andere oder das Tier oder das Haus… geradezu an, *ohne* uns dabei jedoch glauben zu machen, es sei ›wirklich‹ so? Dient es *so* nicht oft genug einer tröstlichen, aber auch traurig stimmenden Reminiszenz, die als solche gerade nicht suggeriert, die Differenz von Abgebildetem und Bild lasse sich tilgen oder anders aufheben, was zur Folge haben könnte, dass der Andere in seiner bildlichen Vergegenwärtigung scheinbar aufgeht?

Ohne Rücksicht auf differenzielle Bildanalysen übersteigert Levinas seine Polemik noch, indem er behauptet, nicht etwa nur gegen *ein* Bild oder gegen Bilder *als solche*, sondern *gegen die Kunst im Allgemeinen* sei der Vorwurf zu erheben, sie lasse es zu, dass sich etwas ganz Anderes tatsächlich »an die Stelle […] des Antlitzes« setzt, nämlich eine Art Fassade, die allenfalls täuschend glauben machen kann, etwas, etwa ein Haus, sehe uns an.[27] Liegt nicht in der Tat sogar die Umkehrung nahe: dass uns Andere *wie* ein Gegenstand ›ansehen‹, wenn an dieser Stelle die bloße Ähnlichkeit regiert und kein prinzipieller Unterschied geltend zu machen ist? Hat das Haus nicht ›Augen‹ dank der Rahmen, die die Fensteröffnungen umgeben? Ist ein Gesicht nicht etwas ganz Ähnliches: eine Öffnung, die von einer umgebenden Fülle freigegeben wird? Verleihen auf diese Weise nicht die Karosserien den Autos mit deren Scheinwerfern Augen, genauso wie Bug und Anker den Schiffen? Gewiss: der geradezu magischen Wirkung des Gegenstandes wie auch eines Bildes kann man sich immerhin zu entziehen versuchen – in dem Wissen, es sei unmöglich, von dergleichen ›wirklich‹ angeschaut zu werden. Doch worin liegt hier die fragliche Differenz?

Genau das ist es, was Levinas beschäftigt, wenn er darauf insistiert, sich ›unter den Augen‹ des Anderen zu befinden, bedeute, ihm als in keiner Weise Identifizierbarem ausgesetzt zu sein. Jede Herrschaft, die man vermittels des Sehens, des Benennens, Begreifens, Verstehens und Erkennens über etwas auszuüben mag, habe hier ihr Ende bzw. könne gar nicht erst einsetzen. Levinas erprobt diesen Gedanken anhand der Gewalt, die man, wie er genau weiß, gerade Anderen als solchen (und sogar nur ihnen) anzutun versuchen kann

27 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ^{2}1987, 118.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(TU, 284). Doch was erreicht die Gewalt wirklich, ob in der Form schierer Ignoranz und Gleichgültigkeit oder als Schlag ins Gesicht, als systematische Folter oder in der Form von Völkermord und Krieg? Sie erreicht den Anderen als »Element in der Welt, in der ich mich aufhalte«; aber sie hat dann dem Anderen »nicht in die Augen gesehen« und ist »nicht seinem Antlitz begegnet«.[28] Dem Anderen begegnen, heißt gerade nicht, ihn als etwas in der Welt Vorkommendes anzutreffen, seine Augenfarbe und allerlei sonstige ›Eigenschaften‹ an ihm zu bemerken, sondern, sofern er auch – sei es *vis-à-vis* und leibhaftig, sei es als ›Bild‹, sei es in Stein gemeißelt – in der Welt ›vorkommt‹, seiner nicht in ihr aufgehenden Alterität auf der Spur zu sein, die für Levinas niemals bedeuten kann, dass sie uns nur irgendwie ›entzogen‹ bleibt (was uns auch gleichgültig sein lassen könnte). Vielmehr geht es darum, dass aus ihr eine durch keine Gewalt zu tilgende Nicht-Indifferenz hervorgehen soll.

Wenn Levinas nun den Vorwurf gegen die Kunst erhebt, sich geradezu »an die Stelle des Antlitzes« zu setzen, so kann das so gesehen nur bedeuten, dass sie seines Erachtens darauf hinausläuft, die Spur dieser Indifferenz zu tilgen. Und zwar vor allem dadurch, dass sie allem und jedem durch »Schönheit einen Platz im Ganzen anweis[t]« – *statt* »mit einer Nacktheit in Beziehung zu treten, die von aller Form entblößt ist« (TU, 101), wie es, Levinas zufolge, im genuin sprachlichen Verhältnis zum Anderen der Fall ist, von dem man sich auf nicht-indifferente Art und Weise ›angesehen‹ bzw. ›angesprochen‹ erfährt. In der durch die »Nacktheit« des Anderen bestimmten Beziehung handelt es sich niemals um Gegenstandserkenntnis, sondern um das Verhältnis zur untilgbaren Abwesenheit des Anderen als des Anderen und insofern um dessen »Heimatlosigkeit«, wohingegen derjenige, der nur eine erkennbare, dingliche Welt vor sich zu haben glaubt, »immer bevorzugt in seiner Bleibe« bleibt (TU, 102).

Daran, so scheint es, kann Kunst rein gar nichts ändern, ganz gleich, welcher Praxis des Sehens oder des Hörens… sie sich befleißigt.[29] Allerdings könnte man beides mit Fug und Recht bestreiten: sowohl (a) dass es für ›die‹ Kunst überhaupt und generell auf eine

28 Ebd., 116.

29 In der eigens ästhetisierten Schönheit muss lt. Levinas die Nacktheit sogar ihre Bedeutung verlieren. Im ethische Sinne des Wortes sind selbst die Statuen

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Würdigung jener Heimatlosigkeit ankommen müsse, wie auch (b), dass sie sich nicht für bestimmte Formen der Erfahrung aufgeschlossen erweisen kann, die gerade jene Abwesenheit des Anderen als des Anderen spüren lassen. In beiden Punkten wäre Levinas zu widersprechen, so dass einerseits (a') nicht ›die‹ Kunst (was auch immer man sich darunter vorstellen soll) *im Ganzen* dem Maßstab jener Nicht-Indifferenz zu unterwerfen wäre; und andererseits (b') nun *besondere* Formen des Sehens und Hörens… interessant werden könnten, die Levinas gewissermaßen auf halbem Wege entgegenkommen, insofern sie gerade für das, was er Gesicht oder Antlitz (*visage*) nennt, sensibilisieren, statt es geradezu zu verdrängen oder durch begriffslose, schon insofern ›blinde‹ Präsentation einer ›schönen‹ Fassade auf nicht-indifferente Art und Weise zu kaschieren.

In seinem in diesem Zusammenhang einschlägigen frühen Essay *La réalité et son ombre* aus dem Jahre 1948[30] forciert Levinas seine Kritik nun aber genau in dieser Richtung: Das Bild werde unweigerlich zum Idol, das sich an die Stelle des Abgebildeten setzt und dabei zu unterschlagen scheint, wie es letzteres verkürzt. Das Bild (wie auch eine Plastik) dauert, ohne eine eigene Zukunft zu haben. So macht es geradezu eine Karikatur aus dem, was das Bild zeigt; und zwar statisch, ohne ihm je die Chance zu geben, sich in eine neue Gegenwart hinein zu verwandeln. Insofern kommt *jedes* Bild einer Plastik gleich – wie derjenigen Laokoons, der für immer im Würgegriff der Schlangen bleiben muss, ohne dass die derart stillgestellte Zeit jemals vergehen dürfte (UG, 117; TU, 200).

Das erscheint Levinas zugleich als geradezu tragisch. Denn eine so stillgestellte Gegenwart, »die keinen Einfluss auf die Zukunft zu nehmen vermag, ist das eigentliche Schicksal«; und zwar in der Weise rückhaltlosen »Verfallen[s] ins Diesseits der Zeit« (UG, 118). Daran ändert die von Levinas in keiner Weise bestrittene Schönheit des

---

der Antike »niemals wirklich nackt«, wie er meint; E. Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997, 47; siehe demgegenüber aber ebd., 63.

30 Von Merleau-Ponty und Sartre in *Les Temps Modernes* veröffentlicht, nachgedruckt in der *Revue des sciences humaines*, no. 185 (1982), 103-117 und in *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1992; im Folg. zit. n. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 105-124 [=UG]. Zum Kontext vgl. H. de Vries, *Levinas über Kunst und Wahrheit*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 99-129.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Plastischen und deren Genuss gar nichts. Doch erscheint sie ihm als geradezu trivial, wie die von ihm gewählten Beispiele zeigen: »das schöne Feuerzeug, das schöne Auto«… (TU, 200). Allerdings werden die von Menschen zu Schönem bearbeiteten Dinge überbordet vom Elementalen, gegen das sich die menschliche Arbeit behauptet. Angesichts der Erde, der Bläue des Himmels, des Atems des Windes, der Wellen des Meeres, der Strahlen des Lichtes können wir das Natürlich-Schöne bewundern, das sich an keinerlei bearbeitbarer Substanz festmachen lässt. So verliert sich der Genuss im Nirgends, im *apeiron* Anaximanders, das Levinas vom wahren Unendlichen (*l'infini*) klar unterschieden sehen will, auf dessen Spur er nur ›angesichts‹ des Anderen[31], niemals aber, wie einst die Romantiker, die mit Friedrich Schlegel religiösen »Geschmack fürs Unendliche« zu empfinden begannen[32], in der Natur und deren ästhetischer Darstellung gestoßen sein will.

Das Nirgends bleibt stets bezogen auf die Bleibe der Menschen in der Welt, als deren ›Herren‹ sie sich verstehen, ungeachtet übermächtig erscheinender Elemente, an die ihre Wohnungen grenzen und von denen sie auf ›unpersönliche‹ Weise bedroht werden. So muss der Genuss wissen, keinerlei Sicherheit zu haben. Er ist der ›nächtlichen‹ (auch den Romantikern so sehr am Herzen liegenden) Dimension[33] einer Zukunft überantwortet, in der sich die Fremdheit der Erde als bedrohliche und möglicherweise zerstörerische offenbart. Deshalb sucht man »Zuflucht bei der Arbeit und beim Besitz« (TU, 202 f.). Dabei glaubt man sich sicher dank einer befestigten Architektur, die (wie das Bild und wie die Skulptur) wieder nur eine Fassade aufrichtet, deren Wesen »Indifferenz, kalter Glanz und Schweigen« zu sein scheint (TU, 276).[34]

---

31 Erstaunlicherweise stets unter Berufung auf Descartes' *ideatum*, in dem das Denken sich selbst überschreitet (*Ethik und Unendliches*, 70).

32 R. Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt/M. 2009, 139.

33 Vgl. zur Nacht Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, 69 f., sowie die Levinas vielfach nahestehende Revision dieses Begriffs bei Maurice Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 167–175, 191, 263.

34 Ironischerweise hat diese Beschreibung zur Folge, dass das ›Licht‹, dessen sich die Kunst bedient, seinerseits in den Verdacht geraten kann, die Welt zu ›verdunkeln‹, zu überschatten und letztlich eine Nacht in ihr sich ausbreiten zu lassen, in der die pure Unverantwortlichkeit herrscht. Liegt in (wohlgemerkt) *ethischer »Dunkelheit«* nicht geradezu deren Element (UG, 107 f.)? Wird da-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

All das kulminiert in Levinas' zweitem Hauptwerk, in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), in dem Vorwurf, die Kunst lasse generell nicht nur irgendeine Zukunft dessen, was sie darstellt, sondern die eigentliche, früher auch als »authentisch« bezeichnete Zukunft des Anderen »zu Schönheit erstarren«. Bei dieser Zukunft handelt es sich jetzt allerdings nicht mehr um eine nicht vorwegzunehmende künftige Gegenwart, sondern um eine Zukunft, die aus einer »Bewegung *über das Sein hinaus*« hervorgehen können soll, die Mitte der 1930er Jahre als *évasion* charakterisiert worden war.[35]

In seinen frühen Schriften berichtete Levinas davon, wie er mit Henri Bergson auf ›wirkliche‹ Zukunft gestoßen sei, die sich nicht mehr bloß privativ als verhinderte Ewigkeit verstehen lasse. Und er suggerierte, in konkreter, lebensgeschichtlicher Zukunft, wie sie aus Mutterschaft, Vaterschaft und Kindschaft hervorgeht, ereigne sich solche Zukunft auf ›fruchtbare‹ Art und Weise, deren generative Zeitigung Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) beschrieben hatte. Aber schon in *Die Zeit und der Andere* (1946/7) hebt Levinas »authentische« Zukunft von vergegenwärtigter Zukunft entschieden ab und lässt dabei eine anti-ontologische Wendung erkennen (ZA, 48, 52, 62), die konsequent dann erst im zweiten Hauptwerk zum Tragen kommt.

Im Zeichen dieser Wendung steht schließlich auch Levinas' Kritik der Kunst, wie sie in der zitierten Anmerkung deutlich wird. Ganz verständlich wird sie allerdings nur, wenn man bedenkt, dass das Gesicht des Anderen von Anfang an radikal als »Weigerung, enthalten zu sein«, begriffen wurde (TU, 277). *Worin enthalten?* wird man fragen. Levinas' Antwort wird letztlich lauten: *worin auch immer*: handle es sich nun um einen ›Eindruck‹, den wir vom Anderen haben, um eine Vorstellung, um ein Bild, um eine plastische Darstellung, um einen Begriff oder um eine Idee – oder um irgendetwas anderes, das ihn in irgendeinem Seienden oder im Sein aufgehen zu lassen droht.

Dieser dezidiert anti-ontologische Maßstab bestimmt Levinas' Kritik der Kunst, die er infolgedessen primär als dramatische Gefahr

---

durch auch das so oft bemühte ›Licht der Öffentlichkeit‹ und der ›Aufklärung‹ verfälscht?

35 Siehe oben; JS, 329, Anm. 21; Hervorhebg. BL.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ontologischer Überwältigung des Anderen wahrnimmt. *Nehmen all ihre »Spiele« nicht »dem Sein seine Andersheit«, »um gegenüber dem Anderen und den Anderen indifferent zu bleiben«*?[36] Offenbar suggeriert dieses ›um … zu‹ nicht nur eine kontingente Misslichkeit, etwas, was Kunst unbeabsichtigterweise zur Folge hat, ohne dass sie es recht realisierte. Vielmehr hat es an dieser Stelle den Anschein, *als lege es Kunst sogar darauf an, die Alterität des und der Anderen zu neutralisieren*, die ihr bereits begegnet ist (wie könnte sie dem Sein sonst »seine Andersheit« *nehmen*?) – sie also gerade um das zu verkürzen, was den und die Anderen in unaufhebbarer Differenz ›anders‹ (und sogar ›anders als anders‹) ›sein‹ lässt, über alles Seiende und Sein hinaus – in einer Bewegung ohne Wiederkehr, die sich nicht nach dem Vorbild einer Odyssee oder einer hermeneutisch ›wiederholbaren‹ Erfahrung denken lässt, in der letztlich nur eine wieder zu sich selbst gekommene Gegenwart triumphieren würde.

Diese Kunst-Kritik kann offenbar gar nicht speziell ›der‹ Kunst, einer der verschiedenen Künste oder einer speziellen ästhetischen Praxis gelten, insofern sie auch auf jede Beziehung zum Anderen etwa in Formen der Erinnerung und der Erwartung Anwendung finden müsste, die ihn zu verfehlen drohen, sobald sie ihn gewärtigen oder vergegenwärtigen. So radikal diese Kritik auf den ersten Blick ausfällt, so hoch ist der Preis, der für sie zu zahlen ist. Denn nun hat es den Anschein, als könne Levinas mit seiner anti-ontologischen Kritik überhaupt keine Unterschiede mehr zwischen verschiedenen Arten, sich etwa ›ästhetisch‹ zum Anderen zu verhalten, berücksichtigen. Dabei liegt es auf der Hand, dass beispielsweise die Denkmalskultur, die Kritik des fotografischen wie auch des plastischen Bildes seit langem von der Frage umgetrieben werden, wie sie, sei es im Zeichen des Respekts, sei es der Liebe, sei es auch der Trauer, Distanz wahren können zu Anderen, ohne sich gänzlich einer gerade ihrer Abwesenheit, ihrem Entzogen- und Verlorensein verpflichteten Mnemosyne, Gedenkpraktik und Konsolation entschlagen zu müssen. Sind Erinnerung, Gedächtnis und Trauer etwa niemals möglich, ohne Andere in der Gegenwart des Rückbezugs auf sie ›aufzuheben‹, d.h. für Levinas: sie um ihre eigentliche Alterität zu bringen? Kann diese nicht gerade dank pikturaler und plastischer Vermittlung

36 Levinas, *Die Spur des Anderen,* 212.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Spiel bleiben, ohne dialektisch in vermittelnder Gegenwart aufzugehen?[37]

Levinas wirft solche Fragen, so weit ich sehe, nicht auf, steht für ihn doch unverrückbar fest, dass das »Bilderverbot […] wahrhaftig das höchste Gebot des Monotheismus« darstellt (UG, 121), das unter allen Umständen Beachtung finden sollte. Und zwar im vollen Bewusstsein eines scheinbar unüberwindlichen »Atheismus des Sehens«.[38] Das Sehen ist demnach *per se* ›atheistisch‹ veranlagt, insofern es alles Gesehene auf die Präsenz von ›etwas‹ zu reduzieren neigt. Dreifache Verfehlung! Niemals ist der Andere nur ›etwas‹, sei er auch ein Seiendes sehr spezieller Art; und niemals kann der Andere wirklich vergegenwärtigt werden. Er ist der Welt vielmehr radikal entzogen und nur als ihr Entzogener überhaupt *als Anderer* gegenwärtig. Jegliches Sehen scheint uns davon allenfalls eine verfehlte Vorstellung vermitteln zu können.

Doch geht Levinas nun nicht so weit, das Sehen (jegliches Sehen, gleich welcher Art) ganz und gar zu verwerfen und jedem Bild und jeder Plastik auf diese Weise jegliche ethische Bedeutung abzusprechen. Denn ihm scheint das Bild unter Umständen durchaus einen »Zugang zum Angesicht des jeweils anderen, das auf seine plastischen Formen reduziert ist«, zu eröffnen – »seien sie auch ein Kunstwerk!« (Ebd.) Welch ein Zugeständnis: *Selbst dann, wenn es sich um ein Kunstwerk handelt, verliert sich nicht jegliche Spur des Anderen* – wenn »für einen bestimmten Blick [...] in der Plastizität der reinen Erscheinung die Karikatur ›eines Mundes, der nicht redet‹, ›von Augen, die nicht sehen‹, von ›Ohren, die nicht hören‹, von ›Nasen, die nichts riechen‹«, gemäß des 115. Psalms[39] offenbar wird.

Das gerade ist ja der Witz: dass man in solchen Fällen *eine Karikatur, Reduktion oder Entstellung* dessen wahrzunehmen meint, um was es sich eigentlich handeln müsste. Indirekt kann auf diese Weise sogar eine verstümmelte Plastik wie der auf 300 bis 280 v. u. Z. datierte Kopf einer Frauenstatue in der Münchner Glyptothek[40], die

37 Vgl. J. Winter, E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century,* Cambridge 1999, 221-239.

38 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin, Zürich 2007, 116.

39 Ebd.; vgl. *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 841 f.

40 Abb. 1: Kopf einer Frauenstatue, Ostgriechisch, 300/280 v. Chr., Marmor, Höhe 30 cm, München, Glyptothek.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reduzierteste Physiognomie wie das im Pariser Louvre aufbewahrte, auf 2500–2200 v. u. Z. datierte *Idole féminine*[41], Alberto Giacomettis *Tête qui regarde* (1927–9)[42] oder Henry Moores gesichtslose *Mutter mit Kind auf dem Schoß* (1985)[43], das verzerrendste Gemälde wie das der *Weinenden Frau* (1937) bei Pablo Picasso[44] oder der *Study Number Six after Velazquez's Portrait of Pope Innocent X* bei Francis Bacon (1953)[45] und die Fotografie eines bis zur Unkenntlichkeit entstellten Gesichts[46] die Spur des Anderen doppelsinnig ›verraten‹.

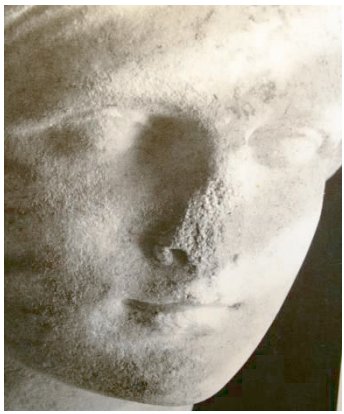

Abb. 1

Abb. 2

41 Abb. 2: *Idole féminine,* Style cycladique (2500–2200 v. Chr.) (Ausschnitt), Paris, Musée de Louvre, © Éditions des Musées Nationaux.

42 Abb. 3: Alberto Giacometti, *Tête qui regard,* 1928–1929, Marmor, 41x37x8 cm, Alberto Giacometti-Stiftung, Zürich, © VG Bild-Kunst, Bonn 2024.

43 Abb. 4: Henry Moore, *Mutter mit Kind auf dem Schoß,* 1985 (Ausschnitt), © Henry Moore Foundation, Much Hadham.

44 Abb. 5: Pablo Picasso, *Weinende Frau,* 1937, Öl auf Leinwand, Tate Gallery, © VG Bild-Kunst, Bonn 2024.

45 Abb. 6: Francis Bacon, *Study Number Six after Velazquez's Portrait of Pope Innocent X,* 1986, Öl auf Leinwand, © VG Bild-Kunst, Bonn 2024.

46 E. Jünger, *Das Antlitz des Krieges*, Berlin 1930. Diskretion verbietet es m. E., an dieser Stelle Fotografien der Betreffenden wie bloße Beispiele zu reproduzieren.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 3

Abb. 4

Abb. 5

Abb. 6

Schien Levinas eben noch die Tür zur Kunst im Allgemeinen, zu allen besonderen Künsten und zu ästhetischen Praktiken jedweder Art zugeschlagen zu haben, insofern sie sämtlich im Verdacht stehen, sich über jenes Verbot hinwegzusetzen, so steht diese Tür nun sehr weit offen; so weit, dass man sich fragen muss, ob nicht selbst ein »lebloses Götzenbild« gerade durch »das Leblose, das dem Angesicht ähnelt, das sich ›portraitieren‹ läßt, das in ›Kopien‹, in ›Exem-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

plare‹ eingeht«[47], noch an die unaufhebbare Alterität des Anderen erinnern kann; vorausgesetzt, man betet es nicht an und macht es nicht zum Fetisch oder Surrogat vermisster Präsenz – was doch nicht dem jeweiligen Bild selbst, sondern allemal dem *Gebrauch* anzulasten wäre, den man von ihm macht.

Ist man erst einmal bereit, so weit zu gehen, kommt es allerdings nicht mehr in Frage, jede Art von Bild oder Plastik und jedes Bewusstsein, das sich piktural und plastisch vermittelt auf den Anderen bezieht, dessen zu verdächtigen, für die »Einmaligkeit oder die Andersheit« des Anderen gänzlich »unempfänglich« zu sein.[48] Anders gesagt: Hier geht es gar nicht um ein ontologisches Schicksal jeglicher Bildlichkeit als solcher, die alles ›Abgebildete‹ oder originär sichtbar Gemachte in schierer Zukunftslosigkeit ›plastisch‹ erstarren lassen müsste, wie es zunächst den Anschein hatte. Vielmehr geht es nun um den *Umgang* mit Bildern und um den Stellenwert, den man ihnen beimisst. Was nicht bedeuten soll, es liege ganz in der souveränen Freiheit derer, die sie verfertigen, ausstellen oder anders verwenden, darüber zu befinden, ob und wie ihr (Über-)Leben[49] *nicht* in »Indifferenz, kaltem Glanz und Schweigen« (s.o.) erlöschen muss. Was Bilder auf ihre Weise (nicht) ›zu sehen geben‹, was und wie sie ›sichtbar‹ machen oder anderes unsichtbar lassen müssen, entscheidet sich stets nur in ästhetisch-ethischer Anarchie zwischen ihnen und ihren Betrachtern, in höchst unterschiedlichen Weisen des Sehens, darunter bloß identifizierende und das zu Sehende gleichsam lesende, aber auch ›sehende‹, vom vermittels des jeweiligen Bildes gerade nicht Sichtbaren ›bestochene‹…[50]

Geht es zu weit, an dieser Stelle auch ›hörende‹ Formen des Sehens in Betracht zu ziehen, die sich gerade nicht damit abfinden, dass »jede plastische Figur, die erscheint, […] das Angesicht schon verfehlt«[51], sondern gerade mittels gewisser Bilder deutlich werden lassen, wie es nicht im Erscheinenden aufgehen kann? Kann nicht

47 Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden,* 116 f.
48 Ebd., 121.
49 Georges Didi-Huberman spricht von einem *image survivante*; vgl. sein Buch *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg,* Berlin 2019.
50 Ich beziehe mich auf das *punctum* bei R. Barthes.
51 Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden,* 119.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade eine *aesthetics of disfigurement*[52] indirekt darauf aufmerksam machen, wie jedes Bild, das wir mustern und anstarren können, den Anderen seines Gesichts zu berauben (*dé-visager*) vermag – und es gerade dadurch in Erinnerung rufen? Ironischerweise nähren gerade das vermeintlich ideale Bild und die klassische Plastik diesen Verdacht *nicht*. Eben deshalb lässt das idealisierte Schöne die Differenz sehr leicht verkennen, die kein Bild zu überwinden vermag, insofern es in der Tat den Anderen nur gleichsam erstarrt vor Augen führen kann – um gerade deshalb an das ihm eigene Leben zu erinnern.

Ist diese Differenz aber ihrerseits sichtbar? Oder mahnt uns die eigentümlich lautlose Stimme des Anderen an sie, wie es Levinas nahelegt, der das Gesicht des Anderen gerade nicht als bloß visuelle Realität, sondern als Aufforderung an die Adresse unseres (nicht-akustischen) *Hörens* auffasst? Hat Levinas nicht von Anfang an darauf bestanden, dass die Alterität des Anderen jeglichem Licht entzogen sei? Und hat er nicht von einer »Gewalt des Lichts« (auch des Begreifens, des Denkens, des Verstehens, des Interpretierens…) gesprochen[53], um allein noch das Hören als privilegierten Modus der Aufmerksamkeit auf den Anderen gelten zu lassen? Soll man daraus schließen, dass Levinas der Musik weit näher stehen dürfte als der bildenden Kunst und der Malerei, gegen die er, unter mehrfacher Berufung auf seinen frühen, bereits erwähnten Essay über ›die Wirklichkeit und ihren Schatten‹, bis zuletzt seine anti-ontologischen Einwände erhoben hat?

3. Unweigerlich dem ›sein‹ verhaftet?

Zweifellos ist Levinas ein unnachsichtiger Kritiker des Sehens in allen Bedeutungen des Wortes. Aber bedeutet das, dass er zum Apologeten unbedingten Hörens werden muss und dass ihm infolgedessen diejenige Kunst besonders nahesteht, die sich dem Hören geradezu verschrieben hat, der Musik nämlich? Mit dem Hören verhält es sich allerdings ähnlich wie mit der Polysemie des Sehens: es zerstreut

52 S. Biernoff, *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017.

53 Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich in eine Vielzahl von Bedeutungen, die sich kaum eindeutig mit der Objektivität gewisser Praktiken verknüpfen lassen.[54] Ein hinlänglich als ›Kunstobjekt‹ identifizierbares Gemälde vor sich zu haben, bedeutet nicht, dass es infolgedessen zu einem wirklich ›sehenden Sehen‹ kommt. Und wo Musik zu hören ist, da muss kein wirklich ›hörendes Hören‹ stattfinden. Im Gegenteil: die Präsenz von Musik kann eine derart weit greifende Normalisierung erfahren, dass sie nur noch zu überhören ist, ohne je zu veranlassen, dass jemand ›hinhört‹. So weit, so trivial – so rätselhaft aber auch nach wie vor, was in ›wirklichem‹ Hören demgegenüber eigentlich stattfindet. Dass man ›hingebungsvoll lauscht‹, um schließlich ›ergriffen‹ zu werden, um auf diese Weise einen ›außerordentlichen Hörgenuss‹ davonzutragen? Gehören solche Beschreibungen nicht längst zu den Stereotypen eines überbordenden Kulturbetriebs, von dem nicht wenige behaupten, er sei allenfalls dadurch noch vor sich selbst zu retten, dass man sich von ihm fern hält und ihn mit weiteren Produkten verschont? Was sagt Levinas dazu?

Kulturkritisch verfährt er in seinen Schriften jedenfalls nicht. Im Gegenteil sucht er in der Musik nach Momenten, die seiner auch in diesem Fall durchschlagenden, primär ethischen Apologie der Alterität des Anderen wenigstens entgegenzukommen versprechen. Allerdings scheinen die Chancen dafür zunächst schlecht zu stehen: Wie sollten Töne auch auf die Spur des Antlitzes des Anderen führen können? Nicht direkt, antwortet Levinas, sehr wohl aber indirekt, wenn man bedenkt, dass die vielfach als Zeit-Kunst *par excellence* eingestufte Musik rückhaltlos alles, was sie ästhetisch zum Vorschein bringt, buchstäblich verklingen lassen muss.[55] Macht sie so nicht das ungeachtet aller technischen Reproduktionsmöglichkeiten irreversible Vergehen von allem und jedem deutlich? Macht sie nicht hörbar, wie sich alles zu Hörende von jeglicher Form lösen muss, sei sie auch noch so streng komponiert wie eine Bach'sche Fuge, eine Beethoven'sche Klaviersonate oder eine Symphonie von Johannes Brahms? Und zeigt sich nicht spätestens seit Franz Schubert, der seine Musik zwischenzeitlich nahezu unmerklich stocken und aussetzen lässt, so dass gleichsam ein Todesschatten über sie zu fallen

54 Vgl. C. Grüny, *Kunst des Übergangs. Philosophische Konstellationen zur Musik*, Weilerswist 2014, sowie das Kap. XII in diesem Bd.

55 P. Gülke, *Musik und Abschied*, Kassel [5]2018, 156.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint, dass sich dieses Sich-lösen keineswegs nur im Verklingen am Ende des jeweiligen Stücks ereignet, sondern es ganz und gar durchwirken kann?[56] Handelt es sich hierbei nicht um eine traurige Schönheit, die das ästhetisch Bearbeitete gerade nicht »erstarren« lässt, wie es Levinas der Kunst vorgeworfen hatte? Liefert sich die Musik Schuberts nicht rückhaltlos einer unbestimmten, wenn auch traurig stimmenden Zukunft aus, die sie auf sich zukommen lassen muss, statt sie in einer Karikatur des Lebens zu vereinnahmen, wie man es der Operette vorwerfen konnte?

Gewiss: alle Musik muss anheben, verklingen und schließlich vergehen. Aber sie muss nicht nur anfangen, irreversibel (ab-)gespielt werden und aufhören, sondern kann sich auch nur *als vorübergehende im Vorübergehen an ihrerseits Vorübergehenden* ereignen[57], die im Zuhören gemeinsame Zeit doppelsinnig teilen und sich dieser Erfahrung hingeben. Im ›Ablauf‹ der Musik erfahren sie so unvermeidlich ihr eigenes Vorübergehen und Vergehen an sich selbst und aneinander, so sehr Musik diese Erfahrung auch ›aufzuheben‹ versuchen mag.[58] So teilt Musik in ihrem Vergehen unsere Sterblichkeit mit. Dazu bedarf es keines Trauermarsches (wie in Frédéric Chopins zweiter Klaviersonate), keiner Elegie (wie bei Gabriel Fauré) und keines Requiems (wie bei Mozart, Brahms oder Benjamin Britten), das darauf implizit anspielt oder dergleichen explizit zum Thema macht. Die Zeit-Form der Musik selbst mag bereits genügen, lässt aber durchaus offen, wie sie sich ›affektiv-gestimmt‹ manifestieren kann. Die dem Vergehen hingegebenen und ausgelieferten Hörer stürzen nicht jedes Mal erkennbar in kollektive Trauer; und der sub-

56 Ich verzichte hier auf den genauen Nachweis entsprechender Takte. Jedenfalls geht es an dieser Stelle nicht um musikalische »Todesknüller« wie den *Erlkönig* oder um orphische Klagen *über* den Tod, sondern eher um eine Musik, die sich selbst unterbricht und vielleicht doch weit mehr ›von sich los kommt‹, um in ganz Anderes überzugehen, als es etwa Theodor W. Adorno zugeben wollte; vgl. C. Hart Nibbrig, *Ästhetik des Todes*, Frankfurt/M. 1995, 306, 341.

57 Den in diesem Zusammenhang bei Levinas einschlägigen Begriff *entre-temps* halt ich allerdings für unterkomplex; siehe dazu das Kap. IX in diesem Bd.

58 Gemäß einem idealistischen Schema, das nicht nur die klassische Musikauffassung, sondern auch die entsprechende Ästhetik im Ganzen geprägt hat; vgl. W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung,* Frankfurt/M. 1984, 229-260.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tile Schmerz ihres eigenen Vorübergehens kann als ›süß‹ empfunden werden, wie es vielfach bezeugt wurde.

Kann Levinas nun auch der Musik vorwerfen, dem Sein seine Andersheit zu nehmen und jegliche Rückkehrlosigkeit zu verweigern? Kommentiert er Iannis Xenakis' *Nomos alpha für Solo Cello* nicht wiederum genau so? Was, so fragt er, spielt sich ab, wo die Saiten und das Holz des Instruments ganz und gar in Klang überzugehen scheinen? »Klagt eine Seele in der Tiefe oder frohlockt sie zwischen den Noten?« Welch ein »animistischer Irrtum!«, ruft Levinas aus (JS, 101). Denn es könne doch kein Zweifel daran bestehen, dass das Cello unter allen Umständen Cello »*ist* […] in der Klangfülle, die in seinen Saiten und in seinem Holz schwingt, selbst wenn sie bereits in Noten zerfällt«. Das ist der wiederum primär ontologische Befund, auf den es Levinas als Kritiker der Musik auch hier ankommt: »Das *sein* des Cello – Modalität von *sein* – zeitigt sich so im Kunstwerk« (ebd.).

Als derart dem (stets verbal gedachten, deshalb klein geschriebenen[59]) *›sein‹* verhaftet, bietet sich demzufolge alles, was das Instrument hervorbringen kann, der Verstehbarkeit »im Licht der Anschauung« dar (JS, 102 f.). Armes Cello! Mag es auch sprachlos klagen wie eine ›weinende Geige‹, innigst aus sich herausgehen wie in Max Bruchs *Kol Nidrei* oder auch einen in den Himmel aufsteigenden, wortlosen *Cant dell Ocells* (*Song of the Birds*) nachahmen, wie ihn Pablo Casals als katalanischer Patriot, aber wohl auch im Gedenken an die Opfer des faschistischen Franco-Regimes am Ende aller seiner Konzerte gespielt hat[60], es gelangt doch niemals über das *›sein‹* hinaus. Und das scheint für jegliche Musik gelten zu müssen – ob sie nun mit Johann Sebastian Bach den Weg des Chorals, mit Ernest Blochs *Prayer* (1924) den Weg des musikalischen Gebets oder à la Olivier Messiaen den Weg einer ins Jenseits aufsteigenden Meditation (*Ascension* [1933][61]) einschlägt. Wenn *das* allerdings der ›angemessene‹ Maßstab der Beurteilung selbst sensibelster, zu einem

59 Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, 32.

60 Offenbar seit 1945; vgl. A. E. Kahn, *Licht und Schatten auf einem langen Weg. Pablo Casals. Erinnerungen aufgezeichnet von Albert E. Kahn*, Frankfurt/M. 1971, 229. Angeblich sollte Casals' Musik die Vögel »Frieden, Frieden, Frieden« skandieren lassen. Siehe Abb. 7 (Auszug der Partitur der Transkription für Violoncello und Klavier von Pablo Casals, *El cant dels ocells*, ca. 1945).

61 Abb. 8: Auszug der Partitur von Olivier Messiaen, *Ascension*, 1933.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirklich ›hinhörenden Hören‹ herausfordernder Musik ist, dann kann sie, so scheint es, nur versagen und niemals in eigenem Recht zur Geltung kommen (was auf das Gleiche hinausläuft).
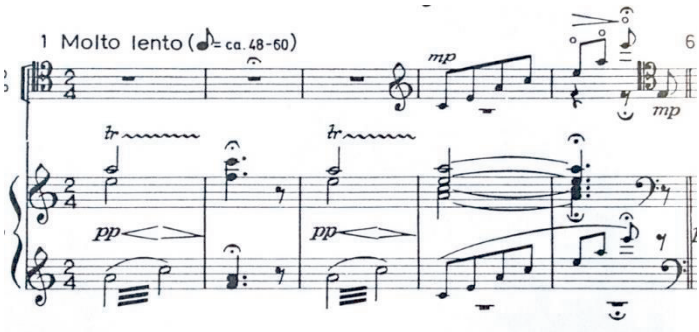
Abb. 7
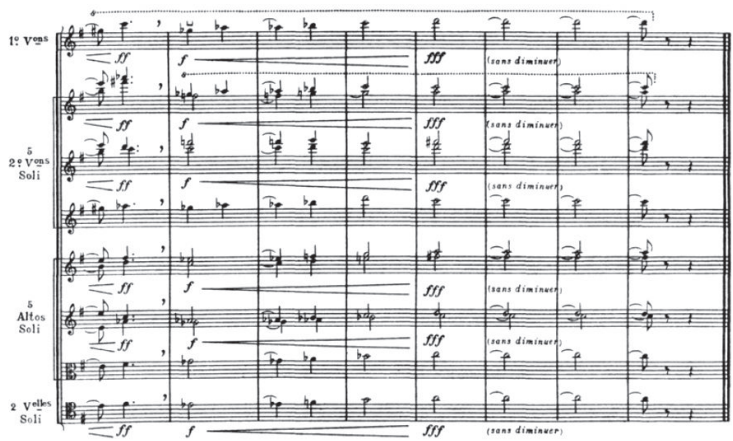
Abb. 8

Doch ist Musik nicht *die* Kunst der Rückkehrlosigkeit *par excellence*, so oft man sie auch reproduzieren mag, um sich Illusionen des Bleibens in der Zeit hinzugeben? Unterhöhlt sie nicht immerfort jede Erfahrung ästhetischen Verweilens durch eine permanente Alteration, von der jeder Ton, jeder Akkord und jede Melodik unvermeidlich affiziert wird? Und kann sie so nicht wie nichts anderes

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Eindruck des Verschwindens, ja der Auflösung, des Dahinsterbens erwecken, von dem niemand wissen kann, ob es sich noch an Grenzen des *›sein‹* halten wird?

Levinas drückt das so aus: Im Element der Musik »findet eine Entbegrifflichung der Wirklichkeit statt, und zwar in Reingestalt«, denn der Ton als solcher vermittle diejenige »Qualität, die vom Gegenstand am weitesten abgelöst ist. Die Verbindung mit der Substanz, aus der er hervorgeht, hinterlässt keine Spuren in seiner Qualität. Sein Klang ist unpersönlich. Selbst seine Klangfarbe, die ein Verweis darauf ist, dass er zu einem Gegenstand gehört, geht in seiner Qualität unter und behält nichts aus dieser Beziehungsstruktur zurück. Und selbst wenn wir aufmerksam zuhören, erfassen wir nicht ein ›Etwas‹, sondern bleiben ohne Begriff« (UG, 110). Darüber hinaus aber ist Musik ›musikalisch‹ in dem Maße, wie das sie hervorbringende oder ihr lauschende Subjekt von ihrem Rhythmus »ergriffen und fortgetragen wird« (UG, 109). Wohin aber? Levinas' Antwort: »Vom Selbst in die Anonymität«[62] (ebd.) – was wohl besagen soll: *nicht* zum Anderen hin, zur wahren Unendlichkeit im Sinne einer nachhaltigen *infinition*[63] dessen, wie *›sein‹* geschieht.[64]

Ein solches Ergriffen- und Fortgetragenwerden, in dem die eigentliche *Musikalität* von Musik liegt, kann sich allerdings nicht nur durch Gehörtes, sondern auch durch Gesehenes ereignen. In diesem Sinne kann sich auch das Bild als potenziell musikalisch erweisen! Und selbst »das Ganze der Welt […] kann uns musikalisch anrühren« (UG, 109, 111). Vergeht es etwa nicht, wie bereits ein leiser Windhauch deutlich machen kann, der über sie dahinzieht? Und vergehen wir nicht etwa *in* ihm, wenn nicht *mit* ihm? Zieht die Musik als Zeit-Kunst *par excellence* nicht unaufhörlich das Register

62 Für die an anderer Stelle, etwa in *Vom Sein zum Seienden*, die »Nacht« des *il y a* stand.

63 Zur Erläuterung dieses Begriffs vgl. Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte,* 7, 45, 94.

64 Für Levinas ist gerade fraglich, inwiefern gelten kann, »[that] to have the idea of infinity is already to have welcomed the Other«, schließlich kann man vom Unendlichen offenbar auch eine in die Irre führende ›Idee‹ haben, z. B. eine romantische, mit der Levinas zu keiner Zeit geliebäugelt hat. Vgl. B. A. Wurgaft, *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia 2016, 123, sowie, mit Blick auf Franz Schubert und die Malerei der Romantik (am Beispiel Caspar D. Friedrichs): I. Bostridge, *Schubert's Winter Journey. Anatomy of an Obsession,* London 2015, 272–296.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser alles durchwirkenden Melancholie, so pathetisch oder ausgelassen sie auch aufspielen mag?

Und doch wittert Levinas hier die folgenreichste Täuschung. Gewiss: die Musik entfernt sich so weit wie nur möglich vom Gegenständlichen, verklingt und vergeht selbst als technisch reproduzierte unweigerlich. Doch so, wie die Kunst der Romantik für die ›Unendlichkeit‹ der Natur den Blick geöffnet und diese, wenn auch bestenfalls indirekt, geradezu sichtbar gemacht zu haben scheint, so kann auch die Musik, die sich im Register des Hörens in die gleiche Richtung bewegt, dieselbe Illusion nähren, auf diese Weise *nicht* jener Anonymität des *›sein‹* verhaftet zu bleiben, sondern sich dem wahrhaft Anderen zu öffnen.[65] Die Frage ist allerdings, wie Levinas beides unterscheiden können will, beschwört er doch unaufhörlich die radikale, wenn nicht gar »absolute« Fremdheit dessen, was ›wirklich‹ über das *›sein‹* hinausgeht und dabei doch nicht ohne ethische Bedeutung sein soll. Wie beides zusammengehen könnte, ist sicherlich das Kernproblem, mit dem sich Levinas in immer neuen Anläufen auseinandergesetzt hat, ohne durch die dabei eingesetzten, bis zum »verbalen Terrorismus« (Ricœur) gehenden Mittel je völlig überzeugen zu können.[66] Im Gegenteil: je gewaltsamer die Sprache, desto weniger kann sie ihre Leser zwingen und in ihrer Skepsis besänftigen.

4. Überwältigung von Malerei und Musik durch ethische Kritik?

Ob man überhaupt verständlich vom ›Jenseits des Seins‹ sprechen kann, wie es schon Platon getan hat, ist kein geringes philosophisches Problem. Noch schwieriger aber erscheint es, diesem Jenseits einerseits eine absolute, durch nichts zu begreifende Fremdheit zuzuschreiben *und* andererseits zugleich in ihm die eigentliche Quelle

65 Tut sie das nicht, als *Werk*, ohnehin und geradezu unvermeidlich, wäre im Anschluss an Levinas' *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 33, zu fragen. – Dass Levinas später unter Hinweis auf Paul Valérys *Eupalinos* der Architektur bescheinigt, gleichsam »singen« zu können, ändert m. E. an deren primär kritisierter Verhaftung im *sein* nichts (JS, 100).

66 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Ethischen, den nicht-indifferenten Anspruch des Anderen nämlich, lokalisieren zu wollen; und zwar so, dass durchaus zu ›verstehen‹ sein soll, worauf dieser hinausläuft (auf radikale Verantwortung für den Anderen nämlich). Kann es, abgesehen davon, überhaupt zum Verständnis von Malerei und Musik beitragen, einen entsprechenden Maßstab an sie anzulegen?

Nach dem bisher Gesagten erscheint es nicht als zwangsläufig, dass es zu einer Überwältigung von Malerei und Musik durch eine ethische Kritik kommen muss, die Heterogenes mit befremdlichen, ja gewaltsamen Maßstäben misst, denen sie selbst möglicherweise gar nicht gerecht werden kann. Denn Levinas kann immerhin zeigen, wie ihm in der Musik eine quasi- oder krypto-ethische Musikalität gleichsam auf halbem Wege entgegenkommt, die wie gezeigt auch dem gemalten Bild und auch der gleichsam erstarrten Plastik nicht grundsätzlich abzusprechen ist. Die Frage, ›wohin‹ uns ästhetische Objekte ›davontragen‹, wenn sie uns ergreifen, ohne dass wir uns davon je einen angemessenen Begriff machen könnten, lässt sich vielleicht niemals beantworten, so sehr bleibt uns sowohl das Transfinite, auf das Levinas ethisch hinauswill, als auch jenes Anonyme, in dem sich das Selbst in ästhetischer Erfahrung gelegentlich aufzulösen scheint, *fremd*. So gesehen werden wir, wie eingangs gesagt, vermutlich niemals wissen, ob beides konvergiert oder radikal divergiert, ob Ästhetik und Ethik in die gleiche Richtung weisen oder ebenfalls einander fremd bleiben, wo wir ›ergriffen und davongetragen‹ werden. Insofern überantworten sich die beteiligten Künste *nolens volens* einer Ambiguität, an der auch die Ethik teilhat. Denn auch sie kann nicht beweisen, dass sie einer ›wahren‹ Unendlichkeit auf der Spur ist, die sicher von jener ›atheistischen‹ Namenlosigkeit zu unterscheiden wäre, der uns der ästhetische Genuss überantwortet, wenn Levinas' Beschreibung zutrifft.

Möglicherweise verhält es sich auch genau entgegengesetzt zu dem, wie es sich Levinas offenbar vorstellte: Die von ihm aufgebotenen, verbal gewaltsamen Mittel, mit denen er uns die Unendlichkeit des Anderen einzuschärfen versucht, stehen weit mehr im Verdacht, sich das angeblich absolut uns Entzogene rhetorisch anzueignen, als es eine wort- und sprachlose Musik und Malerei je könnten, die nicht einmal den Versuch machen, zu identifizieren, wohin uns ästhetische Produktionen (wie Bilder, Plastiken, Musikstücke und Konzerte) führen, wenn *sie uns* ergreifen. Ironischerweise könnten

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich eine ›atheistische‹ Malerei und Musik dort, wo ihnen das gelingt, insofern als ›ethischer‹ als die Ethik selbst erweisen. Und umgekehrt: eine die Fremdheit ›unendlicher‹ Alterität beschwörende Ethik könnte sehr leicht hinter den Anspruch zurückfallen, auf letztere niemals in der Weise der Repräsentation, des Verstehens und Begreifens ›zugreifen‹ zu wollen – und sich deshalb selbst eines ›Vergehens‹ schuldig machen, das sie wie im Fall von Levinas ›der‹ Kunst vorhält. Möglicherweise könnte ästhetische Erfahrung die Ethik bessere Weisen des Verzichts auf eine fragwürdige Apologie des Anderen lehren. So zeichnet sich hier eine Überkreuzung von Ästhetik und Ethik bzw. ein ethisches Moment im Ästhetischen und ein ästhetisches Moment im Ethischen ab.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XII

Multiple Chiasmen
Versuch einer kurzen Situationsbeschreibung ›moderner‹ Musik und Malerei zwischen Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bild und Klang

1. Nur sehend sehen, nur hörend hören (401) | 2. Klangbilder und Bildklänge (416) | 3. Zur metaphorischen Deutung bildlicher Rede (424) | 4. Pathische *aisthesis* ausgesetzten Lebens (429) | 5. Schluss (435)

1. Nur sehend sehen, nur hörend hören

Es ist das unendliche Privileg der Bilder, absolut nichts sagen und erst recht nichts verlauten lassen zu müssen.[1] Von Menschenhand geschaffen, bleiben sie stumm wie natürliche Dinge, ohne doch je wie diese nur indifferent an Ort und Stelle zu verharren. In ihrem bloßen Dasein richten sie sich zwar an nichts und niemanden; doch sind sie ganz und gar darauf angewiesen, bei Gelegenheit zu zeigen, was sie uns sehen lassen. Sie, speziell die Kunstbilder moderner Malerei, von denen hier allein die Rede sein soll[2], *zeigen nur, indem sie sehen lassen*, was auch immer. Keineswegs ist sicher, dass sie stets und unvermeidlich etwas Identifizierbares zeigen und dass darin ihr eigentlicher Sinn liegen muss. Was sie sehen lassen bzw. ob sie

1 Die Betonung liegt hier eindeutig auf ›müssen‹. Und ›absolut‹ ist vom lat. *absolvere* (ablösen, losmachen, befreien, freisprechen etc.) her zu lesen, das eine Bewegung des – niemals völlig gelingenden – Sichlösens andeutet, nicht als Anzeige einer schlechterdings ›jenseits‹ jeglichen Sagens und jeglicher Sagbarkeit liegenden Irrelativität.

2 Wobei ich das Attribut ›modern‹ sehr weit fasse, nämlich so, dass es sowohl in der Musik wie auch in der Malerei ein grundsätzlich gebrochenes Verhältnis zu jeglicher vor-gegebenen bzw. normativen Wirklichkeit impliziert, das sich ihr gegenüber als autark zu behaupten versucht. Darunter verstehe ich aber gerade nicht die viel zitierte »Eliminierung alles Vorgegebenen«. Allemal bleiben nämlich Künstler:innen sich selbst, als leibhaftige, sensible und responsive Wesen, vorgegeben. Nur darauf können sie letztlich ihren mit ästhetischen Mitteln ausgefochtenen Kampf um ein lebbares Leben stützen. Darauf komme ich am Schluss zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überhaupt ›etwas‹ sehen lassen, muss sich zeigen. Nicht so, dass das Sehen zuerst stattfinden müsste, damit sich dann gegebenenfalls etwas zeigen kann; vielmehr so, dass das Sichzeigen im Modus des Sehens selbst stattfindet, und so, dass man genau darauf auch aufmerksam wird. Das Sehen manifestiert das Sich-Zeigen im gleichen Zug. Nur so lassen Bilder sehen: sehend realisiert das menschliche Auge, was sie zu sehen geben, und dabei das Sichzeigen der Bilder als solches. Dazu sind allerdings Augen erforderlich, die nicht ›nur sehen‹, sondern hinsehen, schauen und mustern können wie in einem *studium*[3], aber auch sich ergreifen, hinreißen und bestechen lassen in pathischer *aisthesis* und in diversen Formen besonderer ästhetischer Zuwendung. Max Imdahl sprach von einem (nicht identifizierenden) »sehenden Sehen«.[4] Dieses richtet sich nicht souverän auf ein an sich totes Bild, um sich des bildlich Sichtbaren und des an ihm Identifizierbaren zu bemächtigen. Vielmehr realisiert es, dass das Bild ›zu sehen gibt‹, vorausgesetzt, ein darauf aufmerksames Sehen greift das Sichtbare auf – nicht als Anderes ›wiedergebendes‹, sondern als seinerseits originär ›sichtbar Machendes‹. Vermittels des Bildes gibt moderne Kunst nicht etwa Sichtbares wieder, sondern macht allererst sichtbar, heißt es bekanntlich programmatisch in Paul Klees *Schöpferischer Konfession* (1918). Dieses ›Machen‹ geht aber weder einseitig vom Bild aus, noch auch steht es seinen Betrachter:innen zu Gebote. Vielmehr spielt es sich zwischen Bild und letzteren ab, ungeregelt, anarchisch und mit unvorhersehbaren Konsequenzen.

Für die Musik der Moderne gilt, seit dem sie ›zu sich selbst gekommen‹ zu sein scheint, analog: Ihr unendliches Privileg ist es, absolut nichts sagen und darüber hinaus vor Augen führen zu müssen.[5] Darf das Bild ganz und gar Bild und nichts als das sein, so darf die Musik ganz und gar Musik und nichts als das sein. Selbst wenn sie sich im Choral, im Liederzyklus und im Libretto gesungener

3 R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989, 53.

4 R. Rosenberg, *Ikonik und Geschichte. Zur Frage der historischen Angemessenheit von Max Imdahls Kunstbetrachtung*; archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2006/193/.

5 Vgl. in diesem Sinne E. Levinas, *Die Wirklichkeit und ihr Schatten*, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, Kap. VII, hier: 105, 110 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Worte bedient, selbst wenn sie eine gewisse bildliche Vorstellung programmatisch vorgibt und ihrerseits wie in Ralph Vaughan Williams' *Songs of Travel* Bilder hervorruft: nichts dergleichen *muss* sie tun; und wenn, dann doch so, dass sie all das ganz und gar zu Musik macht. Insofern gilt sie als von jeglicher nicht-musikalischen Vorgabe und von jeglicher über sie hinausweisenden Verpflichtung befreit. Sie lässt *nur hören* – wenn auch vielfach nichts, was sich als ›etwas‹ ohne Weiteres identifizieren ließe. Liegt das, was Musik bzw. Musikalisches als solche(s) ausmacht, nicht ganz und gar im *›Wie‹* des zu Gehör zu Bringenden?[6] Bezieht sich nicht stets auf dieses ›Wie‹ die Anweisung, es »mit äußerster«, gegebenenfalls auch »abgründiger, ja maßloser Sensibilität« vorzutragen – handle es sich nun um die posthume Cis-Moll-Nocturne (op. 27; 1827) Frédéric Chopins, des angeblichen »Erfinders und Gründers moderner Sensibilität«[7], um Johannes Brahms' *Intermezzi*, wie in diesem Fall[8], oder um Alexander Skrjabins *Préludes*?

In jedem Fall gibt Musik zu hören, was sich niemals als eindeutig zu hören Gegebenes ›festmachen‹ lässt. Deshalb muss sich ›wirkliches‹ Hören, will es ihr gerecht werden, stets und unvermeidlich als ein Hinein- und Heraushören erweisen. Auch die strikteste Werktreue kann und will, recht verstanden, niemals die Spielräume eines wirklich hörenden Hörens eliminieren, das sich ergreifen, rhythmisch ›mitnehmen‹ und schließlich hinreißen lässt… Wie das Bild zu sehen gibt, so gibt das Stück dem zu hören, der nicht nur ›Ohren hat‹ und in diesem Sinne hören kann, sondern sich im Modus des Hörens dem zu hören Gegebenen hingibt, ohne es souverän beherrschen zu wollen. Nur so kann ein hörendes Hören realisieren, was das Stück originär hörbar macht, so aber, dass es dabei rückhaltlos auf seine Hörer angewiesen bleibt. Selbst die x-te musikalische Wiedergabe gibt nie etwas *nur* wieder, sofern ihr ein hörendes Hö-

6 Vgl. C. Grüny, *Figuren von Differenz. Philosophie zur Musik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57,* Nr. 6 (2009), 907–932. Levinas bezieht dieses ›Wie‹ auf die Ablösung von jeglicher Substanzialität, wie er sie *par excellence* in der Musik bzw. in verklingenden Tönen erkennt, deren eigentliche »Musikalität« er genau so definiert, um letztere dann auch in der darstellenden Kunst wiederzuerkennen. Offensichtlich meint »Musikalität« hier nur ein formales Element des Ästhetischen.

7 V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris 1978, 219.

8 J. Kaiser, *Glenn Gould*, in: K. Stadler (Hg.), *Lust an der Musik*, München, Mainz [6]1989, 259–270, hier: 261.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren folgt. Auch hier spielt sich alles in einem Zwischenreich ab: zwischen zu hören Gegebenem einerseits und denjenigen, die sich ihm überantworten, andererseits. Auch hier gilt: was zu hören ist, muss sich zeigen; und zwar so, dass man auf das Sichzeigen als solches aufmerksam wird.

So bietet es sich an, im Fall des Sehens und des Hörens phänomenologisch von Formen des Sichzeigens zu sprechen – mit Bezug auf Subjekte, denen sich etwas zeigen kann und die sich etwas zeigen ›lassen können‹, ohne dass das fragliche ›Lassen‹ streng genommen wiederum auf das subjektive ›Können‹ eines *homo capax* bzw. eines *sujet capable*[9] rückführbar wäre. Wenn sich das ästhetisch entscheidende sehende Sehen so wie auch das hörende Hören in jenem Zwischenreich abspielt, kann es weder auf ein Bild oder auf ein aufgeführtes Stück noch auch auf ein souverän des Sicht- und Hörbaren sich bemächtigendes Subjekt zurückzuführen ein. Das Bild lässt nur so sehen, das Stück lässt nur so hören, dass alles darauf ankommt, ob und wie sich ein wahrnehmendes Subjekt Sicht- und Hörbares auch ›geben‹ lässt.[10]

Gewiss gilt das jeweils in unterschiedlicher Art und Weise, denn das aufgeführte Stück *muss* ich hören. Ich kann es nicht *nicht* hören, es sei denn in verlasse den Raum. Vor dem Bild aber kann ich jederzeit die Augen schließen. Ich kann es auch *nicht* sehen, nicht sehen wollen. Die visuelle Abwendung von ihm macht es wirklich unsichtbar, wohingegen kein Weg- und Überhören das Hören vermeiden kann. Das Bild ist still, stumm und so gesehen vollkommen passiv und unaufdringlich. Aus eigener Kraft vermag es nichts, es sei denn, man setzt sich ihm aus. Wo man es aufbewahrt, in der Regel musealisiert, ist es auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, aufgesucht, angemessen beleuchtet und schließlich bestaunt zu werden. Werden die Lichter gelöscht, wenn der Tag zur Neige geht, fällt es in die pure Materialität toter Materie zurück. Bilder ›leben‹ nur durch unser Sehen. Bilder gibt es nur als gesehene; als ästhetische

9 P. Ricœur, *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289, hier: 283 f.; P. Ricœur, *De la métaphysique à la Morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 4* (1993), 455–477, bes. 469 f.

10 Siehe zu den Begriffen des ›Gebens‹ und ›Zeigens‹ E. Levinas, *Über die ›Ideen‹ von E. Husserl*, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 37–78.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Objekte im engeren Sinne nur vermittels eines sehenden Sehens – kraft eines ›Lebens der Augen‹.[11] Und seitdem man Bilder von jeglichem Anspruch, noch anderes zu sein als nur bildlich Sichtbares, befreit hat, erfordern sie scheinbar auch ein ›reines‹, von allen Beimischungen einer heterogenen *aisthesis* gereinigtes Sehen, das für das Wunder des Sichzeigens selbst aufgeschlossen ist. Nur durch ›reines Sehen‹, heißt es, das an ›reiner Sichtbarkeit‹ interessiert ist, gibt es endlich Bilder, die nichts als Bilder sein dürfen[12] – vorausgesetzt, man ringt sich zu »voraussetzungsloser« Seherfahrung durch, die jegliche Dinglichkeit und konkrete Wirklichkeit hinter sich lässt bzw. davon ›abstrahiert‹, um sich ganz und gar der Wahrnehmung des zu sehen Gegebenen zu überlassen und in ihr aufzugehen, ohne dabei nach irgendeinem Sinn oder Zweck zu fragen.[13]

»In der Malerei gibt es nichts zu lesen, es gibt nur zu sehen«, behauptete kategorisch Theo van Doesburg.[14] Er hätte auch sagen können, es gebe darüber hinaus nichts zu hören, zu riechen und zu schmecken. Demnach hätte das ›moderne‹ sehende Sehen allerdings nicht nur alle anderen Sinne, sondern auch alles normalerweise Sichtbare hinter sich gelassen und wäre erst dadurch »zu sich selbst gekommenen« (Conrad Fiedler). Nur auf den ersten Blick mutet es paradox an, sich ganz in diesem Sinne in ein Museum begeben zu wollen, um dort *nichts* zu sehen. Wird man nicht erst so, d.h. unter Verzicht auf ein normalisiertes Sehen, überhaupt auf das »Phänomen des Sehens« selbst[15] aufmerksam?

Man hat in diesem Sinne vielfach von der Autonomie des Bildes, des Sehens, der Farbe und der Kunst gesprochen, kann damit aber wohl doch keine Selbstgesetzgebung meinen, wie es der Wortsinn besagt, sondern lediglich, dass das Bild, das Sehen, die Farben und die Kunst bzw. die an ihm beteiligten Künste nunmehr auf rein gar nichts anderes verpflichtet sein sollen. Mangels eines erkennbaren

11 Vgl. J. Starobinski, *Das Leben der Augen*, Berlin, Frankfurt/M., Wien 1984; J. Berger, *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin [11]2009.

12 Siehe W. Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Reinbek 1986, 10 ff.

13 Vgl. W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert 1* [1954], München [6]1979, 61 [=M/1].

14 www.minas-mainz.de/html/lectures/lecture_09.htm.

15 C. Fiedler, *Schriften über Kunst*, Köln 1977, 173, 175.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ästhetischen ›Gesetzes‹[16] ist allerdings treffender von Autarkie auszugehen. Das Bild steht für sich, schweigend bzw. nichts *sagend*.[17] Weder spricht es, noch klingt es. Ganz sich selbst überlassen hängt es in der Stille der Museen. Wenn diese die Bilder als »Stimmen der Stille« aufbewahren sollen, wie André Malraux meinte, so müssen wir doch zugeben, dass sie rein gar nichts verlauten lassen und unhörbar bleiben.[18] Dennoch, insistiert Werner Haftmann, wäre ihnen gegenüber dies die einzig angemessene »Haltung: jedes Bild abzuhören nach dem ihm innewohnenden Anruf einer uns noch verborgenen Erfahrung […]«.[19]

Wie kommt es, dass man diesem »tragischen Treibgut der Kultur in den Schreinen der Museen« (M/1, 446) im Zeichen eines reinen Sehens, reiner Sichtbarkeit und reiner Malerei[20] hartnäckig eine gewisse *Vernehmbarkeit* zuschreiben will? Muss das nicht darauf hinauslaufen, die Apologie der Reinheit zu unterlaufen und jenes absolute Privileg der modernen Bilder wieder in Abrede zu stellen? Geben die Bilder nicht *nur* zu sehen, machen sie vielmehr auch vernehmlich, was sich in gewisser Weise *hören lassen* müsste (wenn auch nur im Antworten auf jene Stimmen der Stille), kann dann nicht eine akroamatische Hermeneutik für sie zuständig werden, die nachvollzieht, was im Modus des Sehens gewissermaßen zu verstehen gegeben wird?[21] Erweist sich letztlich auch das, was sich im Modus des Sehens zeigt, als eine Art des Hörens auf das, was uns kraft eines Bildes in Anspruch nimmt? Oder produziert vielmehr umgekehrt alles Sich-Zeigen (auch dessen, was wir hörend realisieren) zunächst nur ›Bilder‹, fassen wir diesen Begriff nur weit genug, nämlich so, dass er alles einschließt, was geistig ›etwas sehen lässt‹, wie es Martin Heidegger vorgeschlagen hat?[22] Muss sich nicht

16 Ebd., 232.

17 Siehe Hess, *Dokumente*, 111, zu Giorgio di Chirico.

18 A. Malraux, *Stimmen der Stille,* München, Zürich 1956; M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1994, 121; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 111.

19 W. Haftmann, *Skizzenbuch. Zur Kultur der Gegenwart*, München 1960, 121.

20 U. Reißer, N. Wolf (Hg.), *Kunst-Epochen. 20. Jahrhundert II*, Stuttgart 2003, 35.

21 Vgl. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 10, 59, 63–66; J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990, 176.

22 M. Heidegger*, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 200 f. An dieser Stelle droht in der Tat ein Ikonismus, der nicht nur behauptet, »alles, was sichtbar

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch allem Hören zunächst etwas zeigen? Und ist letzteres so zu verstehen, dass sich das Sichzeigende *sehen lassen* muss, wie es eine zutiefst lichtmetaphysisch bestimmte Überlieferung nahelegt, die alles Sichzeigende als geistig Sichtbares auffasst?[23]

Offensichtlich haben wir es hier nicht nur mit einem weitgehenden Auseinandertreten von Sehen und Hören als Erfahrungsmodalitäten zu tun, die sich zu einem ›reinen‹ Sehen und ›reinen‹ Hören steigern und voneinander trennen können, sondern auch mit *gegenläufigen und überkreuzten Interpretationen dieser Modalitäten selbst.* Im einen Fall können sie besagen, auch Sehen sei eine Art Hören bzw. Vernehmen, im anderen Fall umgekehrt, auch Hören sei eine Art Sehen, Realisieren von ›Bildern‹ oder geistiger Sichtbarkeit. Derart überkreuzte Interpretationen des Sehens (als eines Hörens) und des Hörens (als eines Sehens) haben im vergangenen Jahrhundert hohe Wellen geschlagen, ohne dass es zur Versöhnung der Verteidiger des Sehens mit den Verfechtern des Hörens gekommen wäre. Hat Jacques Derrida nicht einen radikalen Prozess gegen die abendländische Metaphysik genau deshalb eröffnet, weil er glaubte nachweisen zu können, dass sie bis hin zu Edmund Husserl im Grunde alles, was sich dem Bewusstsein als Erfahrbares darstellt, als von diesem ›Vernommenes‹ versteht, d.h. so, dass es gleichsam sich selbst hört, um auf diese Weise seine eigene Präsenz und die eigene Macht der Gegenwärtigung alles Erfahrenen zu verbürgen?[24] War aber diese Metaphysik nicht von Platon bis Hegel immer auf das Denken einer Präsenz eingeschworen, die nur in einem geistigen Licht erfahrbar wird? Hatte sie insofern nicht stets das Sehen, die Aufklärung des Sichtbaren und das »Auge des Begriffs« privilegiert?[25]

In Interpretationen moderner Malerei und moderner Musik begegnet uns, darum unbekümmert, demgegenüber immer wieder ein Insistieren darauf, man widme sich im einen Fall nur dem Sehen,

---

wird, kann auch Bild sein« (G. Boehm), sondern jeglicher Erfahrung abverlangt, das jeweils Erfahrene bildlich zu manifestieren. Vgl. Zum fraglichen Ikonismus in der eingeschränkteren Bedeutung vgl. B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 78, 108.

23 M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of vision in twentieth-century french thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

24 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979, 65 ff., 163.

25 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994, 32.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im anderen Fall nur dem Hören, nur Bildern oder nur Klängen in ihrer ästhetischen Erfahrbarkeit, um einem sehenden Sehen oder einem hörenden Hören autarke Freiheitsspielräume zu eröffnen und dauerhaft zu sichern. Sollte die Apologie der Reinheit nicht gerade darauf hinauslaufen, das ›moderne‹ Bild vor jeglicher Erwartung in Schutz zu nehmen, *Anderes* als nur Sichtbares zu präsentieren bzw. überhaupt erst sichtbar zu machen?[26] Sollte sie das endlich zu sich selbst gebrachte, nichts Anderem mehr verpflichtete Hören nicht vollkommen gegenüber fremden Ansprüchen abgrenzen? Woher auch immer das zu Gehör zu Bringende rühren mag, im Ereignis des Hörens genügt es demnach so weit wie nur möglich sich selbst – auch wenn es stimmen sollte, dass sich kein ›Selbst‹ des musikalischen Kunstwerks nachweisen lässt. Die Genealogie des reinen Bildes wie auch die Genealogie des derart autarken Hörereignisses weist u. U. allerdings weit und tief in »seelische Antwortverhältnisse« zur Natur, in eine *extase de la vie* und in einen *horreur de la vie* zurück, das dem Anruf der Welt folgt oder dem »Kommen des Unbewussten« nachgibt.[27] Und je weiter und tiefer man in Richtung dessen zurückgeht, was die in den entsprechenden Künsten sich manifestierende ästhetische Erfahrung zunächst herausgefordert hat, desto mehr erweisen sich Sehen und Hören als miteinander assoziiert, vermischt oder synästhetisch kontaminiert. Niemals steht reines Sehen und reines Hören am Anfang menschlicher Erfahrung.[28] Allenfalls können reines sehendes Sehen und reines hörendes Hören aus Prozessen der Differenzierung und der Abgrenzung voneinander hervorgehen. Muss demnach nicht am Anfang der ›Emanzipation‹ des Sehens und des Hörens von allen anderen Sinnen eine Nicht-Differenziertheit stehen, die, wenn überhaupt, nur mit Mühen und künstlich zu überwinden sein wird? Gehen wir psycho-ontogene-

26 Fiedler, *Schriften über Kunst*, 194, 215, 229.

27 M/1, 40 ff., 118, 315, 516.

28 Auch dann nicht, wenn einer der normalerweise verfügbaren Sinne ganz ausfällt und jemand nur hören oder nur sehen kann. *Bloß* hören oder *bloß* sehen zu können, bedeutet keineswegs, zu ›reinem‹ Hören oder zu ›reinem‹ Sehen im Sinne der hier eingeführten zugespitzten Deutung in der Lage zu sein. Beides bringt niemand als natürliche Fähigkeit mit; beides geht vielmehr aus subtilen Prozessen einer Art Destillation und Sublimierung aus einem zunächst gerade nicht speziell ästhetisch sehenden Sehen und nicht hörenden Hören hervor.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisch so weit wie möglich zurück[29], so stoßen wir auf einen leiblichen Resonanzkörper, der seinerseits respondieren kann[30] und auf diese Weise beweist, dass es sich um Anfänge psychischen Lebens handelt. Allerdings nur in gewissen physischen Grenzen dessen, wofür es empfänglich ist. Dieser Resonanzkörper entpuppt sich in phänomenologischer Beschreibung als ein Leib, der sich immerfort unter ungeteilter Mitbeteiligung aller Sinne synergetisch zu allem Erfahrenen verhält. Den ständigen leiblichen Vollzug dieser Synergie muss man erst künstlich fragmentieren, um etwas derart Abstraktes wie ›bloßes‹ oder ›reines‹ Sehen und Hören aus ihm herauspräparieren zu können.[31]

Nicht wenige Künstler:innen der Moderne, die an Analogien, Parallelen, Isomorphien, Interferenzen und sogar an einer tieferen – sei es verlorenen, sei es wiederzugewinnenden – Identität von Sicht-

29 Wie es die genetische Psychologie seinerzeit vorgeschlagen hat. Einflussreich war vor allem H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie* [1926], München [4]1970, § 13, 61, der jene Nicht-Differenziertheit als Synästhesie einstufte. Daran knüpften (kritisch) Kurt Goldstein (*Über den gegenseitigen Einfluss motorischer und sensorischer Vorgänge. Mit kinematographischen Vorführungen*, in: *Bericht über den X. Kongress für experimentelle Psychologie in Bonn, April 1927*, Jena 1928, 116 ff.), Ernst Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Darmstadt [7]1954, 41) und Maurice Merleau-Ponty mit seiner Konzeption einer primordialen »Kommunikation der Sinne« und einer »›Urschicht‹ des Empfindens« an, »die der Teilung der Sinne vorgängig« sei (*Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 266). Hier liegen Rückbezüge auf Aristoteles' *koine aisthesis*, auf den *sensus communis* bzw. *sensus interior* und auf das *sensorium commune* ebenso nahe wie auf Johann G. Herders Theorie seelischer Einbildung. Vgl. ausführlich dazu die Beiträge in: H. Adler, U. Zeuch (Hg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg 2002. In die gleiche Richtung wie Merleau-Ponty zielte Helmuth Plessner mit seiner Schrift *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* [1923], in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1980, 7-316. Von »tiefster Nichtdifferenziertheit« spricht später der Psychoanalytiker René Spitz mit Blick auf den »coenästhetischen« Leib des Kleinkindes (*Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr*, Stuttgart [6]1980, 62, 71). Entscheidend sind in diesem Zusammenhang nicht die psychologischen Befunde als solche, sondern Versuche, sie ästhetisch zu nutzen. Siehe dazu die folgende Anm. 32.

30 Vgl. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, 80 f., sowie den Hinweis auf S. K. Langer bei C. Grüny, *Kunst des Übergangs. Philosophische Konstellationen zur Musik*, Weilerswist 2014, 92.

31 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 265.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Hörbarem, Bildern und Klängen, Musik und Malerei interessiert waren, haben mit der Idee geliebäugelt, ihre ästhetische Sensibilität durch Rückbesinnung auf noch nicht rationalistisch überformte, differenzierte oder fragmentierte »Urzustände« der Erfahrung zu erneuern. Wie Melanie Gruß ausführlich gezeigt hat, kam dabei solchen Zuständen, deren Überbleibsel man in der Tiefe der eigenen Gegenwart verschüttet wähnte, häufig ein kulturkritischer Nimbus zu, wo immer man sich von ihrer Reaktivierung eine Erneuerung ästhetischer Erfahrung versprach.[32] »Das Primitive, das Dämonische, das Archaische, darunter ahnt der moderne Geist die alte magische Einheit«, ja sogar eine Art Vor-Welt, in der »Mensch und Umwelt« noch nicht getrennt erscheinen (M/1, 191). Aber können solche Urzustände je rein gewesen sein bzw. wieder rein zum Vorschein kommen, wenn man sie einmal hinter sich gelassen hat? Und sind sie – wenn nicht im ontogenetisch oder gattungsgeschichtlich Primitiven, im Dämonischen oder Archaischen – ersatzweise dort zu finden, wo Paul Gauguin sie zu finden vorgab, nämlich im Exotischen? Oder versprechen vielmehr Verfahren der »totalen Negation aller Trübungsquellen«[33], wie sie Kasimir Malewitsch versucht hat, zu der gesuchten Erneuerung zu verhelfen? Sprudeln deren Quellen aus einer verlorenen ontogenetischen Kindheit oder gattungsgeschichtli-

32 M. Gruß, *Synästhesie als Diskurs. Eine Sehnsuchts- und Denkfigur zwischen Kunst, Medien und Wissenschaft,* Bielefeld 2017. So richtete man sich gegen »eindimensionale«, »entwirklichte«, technisch und rationalistisch überformte Erfahrung und glaubte das dagegen in Stellung gebrachte Synästhetische »in ›urmenschlichen‹ Kontexten« verorten zu können, die wie ein »Fossil« der Ursprünge menschlicher Kultur erhalten geblieben sein sollen (vgl. ebd., 18, 183, 213, 302). Gruß zeigt einerseits, wie wenig sich das zeitweise zur ästhetischen Modeerscheinung aufgerückte Synästhetische generell für eine solchen Indienstnahme eignet und wie es gleichwohl mit der Aussicht auf neue, erst technisch zu bewerkstelligende, keineswegs ›ursprüngliche‹ Erfahrungen herbeizitiert werden konnte (vgl. ebd., 166, 227, 261, 377). Zeitweise konnte der Eindruck entstehen, das Synästhetische fundiere sogar den Ursprung der Künste und weise zugleich den Weg in deren künftige, inter-mediale Konstellation bzw. zu einer Kunst-Synthese, wie sie die Romantik und die Idee des Gesamtkunstwerks im 19. Jahrhundert vorgezeichnet hatten (ebd., 199 ff.; vgl. H. Düchting, *Bilder nach Musik – Zum Problem der Visualisierung musikalischer Eindrücke*, in: J. Jewanski, N. Sidler [Hg.], *Farbe – Licht – Musik. Synästhesie und Farblichtmusik*, Bern 2006, 399–406, hier: 400 f.).

33 Ebd., 227; W. Haftmann, *Der Mensch und seine Bilder. Aufsätze und Reden zur Kunst des 20. Jahrhunderts*, Köln 1980, 201.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen Primitivität, auf die man sich nur zurückzubesinnen bräuchte[34], oder liegen sie vielmehr vor uns in einer wieder zu gewinnenden Naivität? Für Paul Cézanne war die Antwort klar: Ich bin, schreibt er, »nicht mehr unschuldig. Wir sind zivilisierte Menschen […]. Es gibt eine Art von Barbarei bei den falschen Primitiven, die hassenswerter ist als selbst die Akademie; man kann heute nicht mehr primitiv sein.«[35] Ungeachtet dieser Bedenken geistert die Idee einer *erst zu gewinnenden, neuen Sensibilität* nach dem Urteil Haftmanns durch die moderne Kunst – von Paul Klee, der auf die Reaktivierung eines ursprünglichen, von einer »modernen Sensibilität« allerdings erst zu rehabilitierenden Weltbezugs aus war, bis hin zu Pablo Picasso, Henri Rousseau, Otto W. Schulze (Wols), Jackson Pollock, Willem de Kooning, Robert Motherwell und Franz Kline.

Was das Liebäugeln mit dem Primitiven, mit dem Archaischen, Dämonischen oder auch Magisch-Legendären angeht, so drängt sich zweifellos die Frage auf, ob diese Titel bloße Regressionen in eine ontogenetische oder gattungsgeschichtliche ›Kindheit‹ anzeigen sollen. So oder so kann man »›auf die Kindheit zurückkommen‹ [*revenir à l'enfance*]«; und das muss keineswegs darauf hinauslaufen, »›zur Kindheit zurück[zu]kehren‹ [*retourner en enfance*]«. Ersteres würde bedeuten: in gewisser Weise wieder Kind zu werden; letzteres würde bedeuten, »das Kind zu geben«. Hier hat man lt. Vladimir Jankélévitch nur die Wahl zwischen Verjüngung und Verblödung (*gâtisme*).[36] Aber weder das eine noch das andere hatten jene im Sinn, die man als »Primitive einer neuen Sensibilität« bezeichnen könnte. Ihre ästhetischen Verfahren glichen eher Methoden der Destillation, der Purifikation und der Läuterung, die allerdings derart gegensätzliche Richtungen wie die formale Abstraktion einerseits und die Würdigung des Realen in seiner ganzen Zerbrechlichkeit, Un-Menschlichkeit und Dämonie[37] andererseits einschlagen konnten. Während die formale Abstraktion aktiv konstruiert, lässt die Würdigung des Realen, insofern es dem Künstler widerfährt, dessen pathische Passivität zum Vorschein kommen. Steht aber am Ende

34 Vgl. Gruß, *Synästhesie als Diskurs*, 65, 205 zur ästhetischen Re-Primitivierung.

35 P. Cézanne, *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe*, Mittenwald 1980, 17 f.

36 V. Jankélévitch, *Austerität und Dekadenz*, in: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004, 186-239, hier: 227.

37 Haftmann, *Skizzenbuch*, 60 ff. Hier erinnert die Rede vom Unmenschlichen an das Inhumane bei J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien ^{3}2006.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von beiden, zunächst gegensätzlichen, dann aber vielfach miteinander verschlungenen Wegen auf jeden Fall ein durch ästhetische Läuterung zu sich selbst gebrachtes Sehen, das sich in ganz für sich und nichts Anderes stehenden Bildern niederschlägt und sich an ihnen erfreut, ohne noch irgendeinem physischem oder geistigem ›Sinn‹ verbunden oder gar verpflichtet zu sein? Gilt analog das Gleiche für ein zu sich selbst gebrachtes Hören, das nur noch Hören sein will und ›zeitgemäßer‹ Musik überhaupt nichts anderes mehr abverlangt? Ist das Auge im reinen Sehen so dem Sichtbaren überantwortet, das nichts mehr hören lässt, wie das Ohr dem Hörbaren, das nichts mehr sehen lässt?

Genau das wäre zu erwarten, wenn wir es in der Kunst nur noch mit einem reinen Sehen und in der Musik nur noch mit einem reinen Hören zu tun hätten. Auf der Ebene der ästhetischen Erfahrung sollten wir es demzufolge nur noch mit Sehen *oder* Hören, niemals aber mit einer Vermischung von Sehen und Hören und niemals zugleich auch mit anderem (wie etwa mit anderen Sinnen oder mit ›Lesen‹, ›Verstehen‹, ›Deuten‹ usw.) zu tun bekommen. Und das Gleiche sollte auf der Ebene der theoretischen Interpretation dieser Erfahrung gelten.

Umso erstaunlicher mutet es an, wie oft in der Kunst wie auch in der Musik gewissermaßen Übergriffe vorkommen, die Bildern Musikalisches attestieren und umgekehrt Musik Farbigkeit zusprechen.[38] Kann ein Bild ›wirklich‹ klingen? Und kann Gehörtes ›wirklich‹ koloriert sein? Ist es von vornherein unsinnig so fragen?[39] Oder

38 Vgl. die Übersicht von der Malerei her bei W. Haftmann, *Das Musikalische in der Malerei des 20. Jahrhunderts*, in: *Der Mensch und seine Bilder*, 83-117; von der Musik her dagegen bei H.-K. Metzger, *Schönberg und Kandinsky. Ein Beitrag zum Verhältnis von Musik und Malerei* [1963], in: ders., *Musik wozu. Literatur zu Noten* (Hg. R. Riehm), Frankfurt/M. 1980, 181-207.

39 Wie es vielfach nahegelegt wurde. So von Herder, der »eine Tonkunst, die malen, und eine Malerei, die tönen« könnte, in Betracht zog, aber nicht ernstnehmen konnte. J. G. Herder, *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, in: *Sämtliche Werke VIII*, Hildesheim 1967, 16; vgl. www.skleber.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/DiePlastik.pdf. Jacob Grimm dagegen ließ gelten, dass »das sehen ein hören, das hören ein sehen« sein könnte, da ja »die ausdrücke wechseln«; deshalb sei »den dichtern von selbst das recht gegeben einen [Ausdruck] für den andern zu setzen«. J. Grimm, *Die fünf Sinne*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum 6* (1948), 1-15, hier: 8 f.; vgl. www.goeth

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bewegen wir uns hier, metaphorisch gesprochen[40], im Reich einer ausufernden Metaphorik, die kritisch-ikonologisch nicht zu beherrschen ist, also nirgends eindeutig Grenzen erkennen lässt, jenseits derer eine fruchtbare, lebendige oder inspirierende Metaphorik in katachrestischen Missbrauch bzw. ›blumige Sprache‹ übergeht, der keinerlei konkreter Sinn mehr zu entnehmen ist? Ist das, wenn es sich so verhält, nur ein Problem der Sprache, oder weist es darauf hin, dass keineswegs ausgeschlossen werden kann, dass Sichtbares und Hörbares, Bild und Klang, Malerei und Musik selbst doch gewissermaßen interferieren? Wo aber wäre diese Interferenz zu lokalisieren? In der ästhetischen Erfahrung selbst (wie in Phänomenen der Synästhesie[41]), in deren hermeneutischer Auslegung durch Künstler, die sich poetischer Sprachmittel bedienen müssen, um sich und anderen verständlich zu machen, was sie eigentlich tun, oder in theoretischen Interpretationen ihrer Praxis, die nicht einmal ausschließen, dass man das Sehen als eine Art Hören und das Hören als eine Art Sehen konzeptualisiert?

---

ezeitportal.de/wissen/projektepool/intermedialitaet/intermedialitaet-synaesthesie/synaesthesie-in-der-literaturwissenschaftlichen-forschung.html.

40 Anders kann man ja *prima facie* nicht von der Metapher sprechen. Ob das dahin führen muss, dass sich dem Metaphorischen nichts je ganz und gar entziehen kann (nicht einmal das Sein, wie Heidegger hoffte), wenn es vollkommen delimitiert wird, bleibe dahingestellt; vgl. J. Derrida, *Der Entzug der Metapher*, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 317–355.

41 Diese bei Merleau-Ponty beiläufig zum Normalfall erhobenen Phänomene haben sich als überaus uneinheitlich erwiesen. Und man streitet seit Alfred Vulpians (1866) Ersetzung der Rede von einer *sensibilité réflexe* durch den Begriff *synesthésie* über die Ebenen und Arten und Weisen intermodaler bzw. intersensorischer Assoziationen, Kollisionen, Interferenzen, Kooperationen und Rückkoppelungen; vgl. wiederum den Band von Jewanski, Sidler (Hg.), *Farbe – Licht – Musik. Synästhesie und Farblichtmusik*, sowie A. Wohler, *Synästhesie als ein strukturbildendes Moment in der Kunst des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Malerei und Musik*, Münster 2010. Für originäre synästhetische Verflechtungen aller Sinne spricht zwar viel; doch erweisen sie sich als individuell höchst unterschiedlich ausgeprägt, zumal wenn ein *Verlernen* eingesetzt hat, das Interferenzen zwischen verschiedenen Sinnen geradezu absurd erscheinen lässt, wie Merleau-Ponty gezeigt hat: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 268. In keiner Weise folgt aber aus dem Nachweis von Synästhesien, ob und wie sie ästhetisch-künstlerisch maßgeblich werden sollen. Für Adorno jedenfalls musste das Verhältnis von Musik und Malerei ungeachtet dieser Phänomene »widerspruchsvoll bis zur Unvereinbarkeit« *bleiben.*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass man diese zu differenzierenden Fragen nur sprachlich aufwerfen kann, ist keine Trivialität. Denn so ist es ausgeschlossen, dass wir gewissermaßen unvermittelt von der Beziehung zwischen Bild und Klang, Sichtbarem und Hörbarem, Malerei und Musik handeln können. Wir bedürfen eines Dritten[42] in der Form symbolischer ›Vermittlung‹; eines Dritten, das aber durch eine Bildlichkeit, die nur originär Sichtbares vor Augen führen will, ebenso zurückgewiesen wird, wie durch eine Praxis musikalischen Vortrags, die nur dem Hören verpflichtet ist. In beiden Fällen ›zeigt sich‹ vielleicht nicht ›etwas‹, wohl aber findet visuelles oder akustisches Sich-Zeigen statt; so aber, dass es niemals durch Anderes substituierbar ist. Arme Kritiker, die in der Intensität ihrer publizistischen Ergüsse das Gesehene oder Gehörte glauben beschwören zu können und doch hinnehmen müssen, sich von der ästhetischen Erfahrung in dem Maße weiter zu entfernen, wie sie verbales Aufheben von ihr machen… Niemals wird der Musikkritiker allein durch seine Kritik dazu befähigt, (bessere) Musik hervorbringen; das versteht sich von selbst. Niemals wird seinen Worten aber auch nur annähernd zu entnehmen sein, was er überhaupt gehört hat, kennt man nicht zuvor selbst schon das von ihm besprochene Stück, dessen ›Inter-

42 »Konvergieren Malerei und Musik nicht durch Anähnelung, so treffen sie sich in einem Dritten: beide *sind* Sprache. […] Die Konvergenz der Medien wird offenbar durchs Hervortreten ihres Sprachcharakters«, heißt es bei T. W. Adorno, *Über einige Beziehungen zwischen Musik und Malerei* [1965], in: ders., *Musikalische Schriften I–III. Gesammelte Schriften 16*, Frankfurt/M. 1997, 628–642, hier: 633 (Hervorhebg. BL.). An anderer Stelle ist statt von Anähnelung auch von Pseudomorphose die Rede (ebd., 629; ders., *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt/M. 1978, 174). Sie wird vor allem Igor Strawinski zum Vorwurf gemacht, da er »die räumlich-flächenhafte Konzeption der Musik von Debussy geradewegs übernommen« habe (ebd., 175). So weit, Malerei und Musik jeweils mit Sprache *gleichzusetzen*, gehe ich allerdings nicht. (Dabei ist nicht zu übersehen, dass Adorno Sprache hier als »namenlose, unakustische […] aus dem Material« fasst und sie gerade dem Kommunikativen entgegensetzt [*Über einige Beziehungen zwischen Musik und Malerei*, 634]. Vom eigentümlichen, schließlich als *écriture* beschriebenen Sprachbegriff Adornos sehe ich hier ebenso ab wie vom fragwürdigen Normativismus seines vom »Rezipienten« praktisch abgekoppelten Konstruktionsbegriffs.) – Auch der Vergleich des Verhältnisses von Musik und Malerei mit einer *Übersetzung* von einer Sprache in eine andere hinkt allzu sehr; vgl. Haftmann, *Das Musikalische*, 95, wo es heißt, bei Kandinskys Kompositionen handle es sich um »Übersetzungen« Wagnerscher Tondramatik.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pretation‹ er zerreißt… Armer Kunstkritiker, der niemals vor den Augen seiner Leser:innen das Bild wieder lebendig erstehen lassen kann, das er in höchsten Tönen lobt.[43] Beide produzieren nur Worte, nichts als Worte, denen gegenüber sich das angesichts der Bilder originär zu Sehende ebenso wie das originär zu Hörende souverän behauptet, ohne dabei im Geringsten Macht ausüben zu müssen. Dass Bilder eben nur Sichtbares zu sehen geben und dass Musik nur Hörbares zu hören gibt, genügt vollkommen. In beiden Fällen appelliert ästhetische Erfahrung nur an unsere Wahrnehmung als Inbegriff des Sich-Zeigen-lassens dessen, was ›es‹ zu hören oder zu sehen gibt. Zumal die ästhetische Wahrnehmung weiß: ›es gibt‹ bzw. es gibt *sich* zunächst Unbestimmtes nur zu sehen, nur zu hören, und widersetzt sich jeglichem darüber hinaus gehenden Anspruch, seinerseits noch etwas ›sagen‹, ›aussagen‹, ›zu verstehen geben‹ und ›bedeuten‹ zu sollen. Jedes Reden von ästhetischem Sehen und Hören muss diese nachhaltige Kränkung hinnehmen.

Und doch kann und muss man von beidem sprechen.[44] Wie Sicht- und Hörbares, Klänge und Bilder, Musik und Malerei möglicherweise interferieren – wenn denen recht zu geben ist, die das ungeachtet der Lobredner auf reines Sehen und reines Hören suggerieren –, davon kann man nur reden und darüber kann man nur schreiben. Dabei erweist es sich als unvermeidlich, sich über formale Parallelen und Analogien hinaus weit auf die offene See einer Metaphorik zu begeben, die Bildliches quasi-musikalisch und Musikalisches quasi bildlich zu verstehen nahelegt, ohne dabei je sinnkritisch die Bedingungen eines derartigen, gewissermaßen überkreuzten Transfers zu klären. Deshalb verlangt diese Metaphorik nach einer ikonologisch-kritischen Revision, deren Durchführbarkeit allerdings bis heute als rückhaltlos problematisch erscheint.[45] Abgesehen von dem offenen Problem, wie es um die effektiven Aussichten einer solchen Revision bestellt ist, möchte ich mich im Folgenden auf die Frage beschrän-

43 Sehen fängt erst da an, wo »alle Möglichkeit des Benennens und Konstatierens« aufhört, schrieb C. Fiedler, *Schriften über Kunst*, 190 ff. So müsste es wohl auch aufhören, wo alles Anschauen, Benennen, Identifizieren und kritisches Urteilen anfängt.

44 J. Tardieu, *Mein imaginäres Museum*, Frankfurt/M. 1979, 14 ff.

45 Vgl. die Bilanz bei B. H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004 [=MuG].

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ken, warum wir überhaupt Anlass dazu haben, Hör- und Sichtbares, Klang und Bild, Musik und Malerei gewissermaßen überkreuzt zueinander ins Verhältnis zu setzen und wie diese Überkreuzung ihrerseits zu denken wäre.

2. Klangbilder und Bildklänge

Wollte man auflisten, wie die klassische Musik vor allem seit der Romantik Bilder heraufzubeschwören versucht hat, käme man so schnell an kein Ende. In Fantasien, Romanzen und Nocturnes hat sie ihnen freien Lauf gelassen, wollte aber vielfach nicht darauf verzichten, sie gewissermaßen programmatisch an die Leine zu nehmen. Ludwig van Beethovens Klaviersonate op. 81a *Les Adieux, l'absence et le retour* ruft wirklich die Stimmungen des Abschieds, der Abwesenheit und des jubelnden Wiedersehens hervor und provoziert die inneren, entsprechend ›gestimmten‹ Bilder, denen man sich hingeben kann. Genauso weckt Frédéric Chopins so oft national-thanato-politisch missbrauchter *Marche funèbre* (2. Sonate, op. 35, 2. Satz) eine getragene Trauer, Robert Schuhmanns *Kinderscenen* (op. 15) die Erinnerung an eine verlorene Welt der Naivität. Edvard Griegs *Morgenstimmung* lässt ›wirklich‹, aber im Imaginären, die Sonne aufgehen – wie einst über der marokkanischen Wüste oder über dem norwegischen Jotunheimen (Erste *Peer Gynt-Suite*, op. 46); mit Claude Debussys *Prélude* namens *Voiles* (*1ère livre*, Nr. II) können wir imaginativ wirklich leichthin im Nebel verwehte Schleier assoziieren, mit *Des pas sur la neige* (Nr. VIII) leichte Schritte und Spuren im Schnee, mit *La cathédrale engloutie* (Nr. X) ein stilles, tiefes und klares Wasser, durch das noch die unversehrten Türme der versunkenen Kirche zu sehen sein sollten; mit *La terrasse des audiences du clair de lune* (*Préludes*, *2e livre*, Nr. VII) mediterranes Mondlicht über einer dunklen, ruhigen Landschaft. Eric Saties *Sevère réprimande* ruft Bilder des gestrengen Tadels genauso erfolgreich hervor wie sein *Seul a la maison* Imaginationen kindlicher Einsamkeit; Peter Tschaikowskis *Jugend-Album* (op. 39) spielt auf dem Register kindlichen Mitleids mit der kranken Puppe genauso, wie Leoš Janáčeks *Auf verwachsenem Pfade* Bilder eines kaum mehr betretenen Hohlwegs hervorruft; und Gustav Holsts *Saturn*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus der Orchestersuite *The Planets* macht das erst ferne, dann gefährlich nahe Vorbeiziehen dieses riesigen Sonnentrabanten genauso vorstellbar wie Maurice Ravels *Jeux d'eau* die eigentümliche Freiheit dieses Elementes. Dabei will uns Debussy so wenig an die konkrete Stadt Ys erinnern, die einer bretonischen Legende zufolge mitsamt ihrer Kathedrale in den Fluten untergegangen sein soll, wie Modest Mussorgsky, Nikolay Rimsky-Korsakov oder Maurice Ravel an Kiew, wo das Große Tor steht, das Vorbild zum Finale des Zyklusses *Bilder einer Ausstellung* (1886) mit seinem mindestens dreideutigen Titel. (Handelt es sich nicht um musikalische ›Bilder‹ von Gemälden, die ihrerseits unsere Imagination auf den Plan rufen?) Mussorgsky mag tatsächlich von einer Kunstausstellung, nämlich von realen Bildern Viktor Hartmanns, ausgegangen sein[46]; doch seine Musik konnte diese so wenig wie irgendeine andere ›Programmmusik‹ ein anderes Thema bildlich gleichsam in Hörbares übersetzen. Vielmehr evoziert sie imaginäre Bilder einer imaginären Ausstellung, beschreibt sie tonmalerisch-narrativ und entfesselt so die Phantasie, die sich, inspiriert von den Klangfarben der musikalischen Bilder des Ochsenkarrens, des alten Schlosses und der Hütte der Baba-Yaga, ihre eigenen, allenfalls indirekt zu kommunizierenden inneren Bilder macht.[47] Nicht wesentlich anders verhält es sich mit Igor Strawinskis Balletten *Der Feuervogel, Petroushka* und *Le Sacre du Printemps.* Letzteres gemahnt allerdings nicht nur an eine tief im kollektiven Gedächtnis verankerte archaische Opferszene, sondern lässt, an der Schwelle zum Ersten Weltkrieg, bereits bedrohlich-prophetisch das kommende, bildlich kaum mehr darstellbare Schicksal von Hekatomben von Opfern (*victims*) vorausahnen, die als *sacrificium* schlechterdings nicht mehr zu deuten waren.[48]

---

46 Mussorgskis Komposition wurde offenbar durch die im Jahre 1874 in der Akademie der Künste in Sankt Petersburg veranstaltete Gedächtnisausstellung für seinen ein Jahr zuvor verstorbenen Freund Viktor Hartmann angeregt. Nur zu drei Sätzen sind Bildvorlagen nachweisbar. Viele Bilder des Künstlers sind verschollen.

47 So hat Wassili Kandinsky Bilder zu Mussorgskys musikalischen Bildern entworfen.

48 Vgl. H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2015, 60 f., 70, 83; *Der grosse Krieg. Die Welt 1914–1918*, Reinbek 2015, 208, 225, 227, 467.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So weit, so konventionell. Man sieht Bilder, man transformiert sie kompositorisch, verdichtet sie und macht sie hörbar in der Form von Klangbildern, die imaginative Nachbilder hervorrufen, welche sich im Reich der Phantasie niemals an die Kette von Vorbildern legen lassen. (Keineswegs »hat man an die Bilder von [François] Boucher zu denken«, wenn man Maurice Ravels *Ma mére l'Oye* lauscht; und ebenso wenig »bei der türkischen Musik Mozarts etwa an die ›Persischen Briefe‹« Montesquieus, wie Vladimir Jankélevitch meint.[49])

Der Preis einer solchen Beschreibung sind unvermeidlich Äquivokationen bzw. Aufspaltungen des Bildbegriffs, der seinerseits metaphorisch funktioniert. »›Bild‹ ist, wie gern übersehen wird, selbst eine Metapher« (MuG, 101). Das reale Vorbild, wie es Mussorgsky vor Augen gehabt haben mag, um sich ein imaginäres, schließlich kompositorisches Bild von ihm zu machen, geht in rätselhafter Art und Weise im komponierten Bild auf, das wiederum hörbar wird, wie es ein bloß sichtbares Bild niemals werden kann. Das hörbare Bild geht seinerseits in eine imaginäre Bildlichkeit ein, die weder im engeren Sinne sichtbar noch hörbar sein kann. Dabei arbeitet die Beschreibung der Übergänge vom realen zum ästhetisch materialisierten, schließlich hör- oder sichtbaren und endlich imaginären Bild ihrerseits mit Bildern. Letzteres entstammt nach gängiger Auffassung der Einbildung bzw. der Einbildungskraft, wobei dieser Begriff den Prozess der Hervorbringung eines imaginären Bildes wiederum als einen bildlichen bzw. bildgebenden aufzufassen nahelegt.[50] Es nimmt nicht wunder, dass man sich auch zwischen verschiedenen Bildtypen nur metaphorisch-bildliche Relationen vorstellen konnte. Diese erschöpfen sich allerdings keineswegs darin, Bilder *als* oder *wie* Klänge zu ›sehen‹ oder umgekehrt Musik *quasi* bildlich aufzufassen. Nicht selten liefen sie darauf hinaus, dass Malerei Musik wird und dass Musik malt. In diesem Falle wäre »Musik […] sichtbar geworden«, wie es auch der Begriff der »Tonmalerei« suggeriert; im ersten Fall wäre es gerechtfertigt, nicht nur metaphorisch von »tönendem Licht« zu sprechen.[51]

---

49 V. Jankélévitch, *Ravel*, Reinbek 1980, 101.

50 Vgl. das Interview mit Ricœur in: P. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, Wien 1985, 142-155, hier: 143-148.

51 Vgl. die entsprechenden Hinweise bei Gruß, *Synästhesie als Diskurs*, 137, 141.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass meist ein vorsichtiges ›als‹, ›wie‹ oder ›quasi‹ zwischen Musik und Malerei mit zu denken ist, was auf metaphorische oder gleichnishafte Interpretationsspielräume hinweist, die voraussetzen, dass dasjenige, was metaphorisch in Beziehung gesetzt oder einem Vergleich unterzogen wird, *nicht* gleich *ist*. Viel weiter geht eine »assoziative *Gleichsetzung* von Malerei und Musik«[52], wie sie schon in der Romantik (bei Wilhelm H. Wackenroder, Ludwig Tieck, Otto P. Runge und Novalis) anzutreffen war, als Alexander Wallace Rimington um 1800 die chromatische Orgel erdachte.[53] Ein dreiviertel Jahrhundert zuvor hatte bereits Luis-Bertrand Castel ein Farbklavier bzw. eine »Augenorgel« entworfen, wie es Georg Philipp Telemann 1739 nannte. Ein derartiges Lichtinstrument sah tatsächlich Alexander Skrjabin (1872–1915) vor, der 1910/1 eine eigene, geteilte Luce-Stimme für seine sinfonische Dichtung *Promethée. Poème du feu* (op. 60) komponierte.[54] Von ihm sagt man (ohne darüber sehr viel zu wissen[55]), er habe als Synästhetiker vermutlich die erste *Lightshow* der Welt komponiert. Bei der Uraufführung dieses Werkes für Chor, Orchester und Farbklavier im Jahre 1915 in New York wurde ein stummes *clavier à lumière* verwandt.[56] Für Skrjabin hatten *Assoziationen* von Farblichem und Klanglichem wie in Titeln seiner Klaviersonaten op. 7 und op. 9 (*Weiße Messe* und *Schwarze Messe*), in der Rede von »gelbem Klang« – das ist der Titel einer Bühnenkomposition von Wassily Kandinsky aus dem Jahre 1912 – oder von »Silbermelodie« und »schwarzen Takten«, die man später bei Ernst Wilhelm Nay antrifft, vermutlich nicht nur (oder primär) metaphorische Bedeutung.[57] Skrjabin war, wie manche behaupten, ›wirklich‹ ein Musikmaler und malender Komponist, bei dem sich Klangliches und Bildliches

52 M/1, 176; Hervorhebg. BL.

53 J. Jewanski, *Von der Farbe-Ton-Beziehung zur Farblichtmusik*, in: ders., Sidler (Hg.), *Farbe – Licht – Musik*, 131–210, hier: 171 ff.

54 Vgl. L. Sabanejew, *Prometheus von Skrjabin*, in: W. Kandinsky, F. Marc (Hg.), *Der Blaue Reiter* [1912], München, Zürich ^{5}1986, 107–125; H. H. Stuckenschmidt, *Twentieth Century Music*, New York, Toronto 1979, 17 ff.

55 Siehe die Skepsis bei Gruß, *Synästhesie als Diskurs,* 161, 163, 222 f., 363.

56 Zum Hintergrund vgl. contrapunkt-online.net/alexander-skrjabin-und-seine-mystische-farbenkunst/.

57 Vgl. C. S. Myers, *Zwei Fälle von Synästhesie* [1914/5], in: A. Skrjabin, *Briefe. Mit zeitgenössischen Dokumenten*, Leipzig 1988, 384–388.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wohl unterscheiden ließ, aber zutiefst synästhetisch verbunden blieb. So hat Skrjabin, heißt es, mit dem »ewigen Vergleich farbiger mit musikalischen Klängen ernst gemacht« – wie auch der ebenfalls synästhetisch veranlagte Litauer Mikalojus Konstantinas Čiurlionis (1875-1911), auf den Haftmann diese Worte münzt. Čiurlionis habe »Musik gemalt«, heißt es.[58]

Viel häufiger als ein derart weites Vordringen des Malerischen in die musikalische *aisthesis*, Komposition und Aufführung *selbst* – bis hin zu einer gegenseitigen Durchdringung, wo sich Bilder und Klänge nicht nur gegenseitig hervorrufen, sondern sich auch miteinander vermischen in synästhetischer Promiskuität – ist die bloße, durch ein ›wie‹ oder ›als (ob)‹ angezeigte Analogie *in der Deutung* von Farblichem als quasi Musikalischem (*vice versa*), ohne dass damit im Geringsten eine synästhetische Assoziation oder gar Fusion gemeint sein muss.[59] In der ästhetischen Wahrnehmung offenbarten sich Cézanne »Wesen, […] die mit der Sonne in die Seele ein[ziehen], ohne daß es eine Scheidewand gibt zwischen ihnen und dem Licht, ohne Zeichnung, ohne Abstraktion, ganz in Farben. Und eines Tages werden dieselben Dinge wieder sichtbar, aber unbegreiflich, eingehüllt in einen zarten Glanz. Ganz glücklich, als ob sie eine geheimnisvolle Musik geatmet hätten.«[60] So gedachte er offenbar, die ›geatmete Musik‹ dieser Wesen ›sichtbar‹ zu machen. Wie sollte das gelingen, wenn nicht durch einen seinerseits quasi-musikalischen Prozess des Malens, der ein quasi-musikalisches Ergebnis und eine quasi-musikalische Wirkung hervorzubringen versprechen müsste? Um den Prozess, das Ergebnis und die Wirkung zu charakterisieren, wird

58 M/1, 174 f. Statt diese Innovation zu würdigen, stuft Hans Sedlmayr Skrjabin mit W. Iwanow nur als pathologisches Beispiel für den der nachklassischen Kunst der Moderne zur Last gelegten »Auszug aus dem Reich des Humanismus« ein, der nur noch zersprengte »Nomaden des Schönen« und die sattsam bekannten bzw. denunzierten »heimat- und bodenlosen Kosmopoliten« zurückgelassen habe; H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit,* Berlin 1955, 33, 119. Wenige Jahre nach dem Ende des 2. Weltkriegs kann dieser Autor in der Zerrissenheit moderner Kunst nichts ›Positives‹, kein Sichtbarmachen existenzieller Dramatik etwa erkennen, nur eine verfehlte »Überwindung der Erdgebundenheit« des Menschen bzw. eine »Verlassenheit« von der Erde; ebd., 83, 88, 92. Hier sind »Blut und Boden« nicht weit…

59 Vgl. Hess, *Dokumente*, 77 zu Kandinsky.

60 Cézanne, *Über die Kunst*, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man nicht müde, musikalische Metaphern zu bemühen: Metaphern der psychischen Resonanz als eines Anklingens, der Rhythmik, des (farblichen) Tons, der Klangdichte, des Zusammenklangs der Farbelemente durch Akkordierung und Orchestrierung, ihrer Komposition und Harmonie. Gewiss: einige dieser Metaphern konnten sich weitgehend vom Musikalischen bzw. Klanglichen lösen und schließlich auch in der Architektur (als einer »verstummten Tonkunst«[61]) Verwendung finden, wo sie praktisch keine Spur einer anderen Herkunft mehr verraten. Auch Gebäude können rhythmisch arrangiert und kompositorisch orchestriert werden. Weit mehr noch aber hat man in der Malerei speziell auf musikalische Assoziationen Wert gelegt. Abgesehen von *formalen* Charakterisierungen von Rhythmen, Kontrasten, Harmonien, Intensitäten, Helligkeit, Volumen, Dichte und Rauhigkeit[62] etc. – sprach man ausdrücklich von einer »Musikalisierung der Malerei«[63], von einer »Musik der Farben« oder vom »orphischen Singen« gewisser Bilder, wie es Guillaume Apollinaire 1912 aus »Klängen farbiger Formen« hatte heraushören wollen.[64] Paul Gauguin verkündete, nunmehr trete die Malerei »in ihre musikalische Phase«[65] ein – worin ihm offenbar manche wie Kandinsky und Adolf Hoelzel folgen wollten, andere freilich nicht. Heißt das, dass Künstler:innen fortan mit der Skala ihrer Farben spielen sollten »*wie* der Komponist bei der Orchestrierung einer Symphonie«? Oder sollten sie »dem Musiker *gleich* werden, der die sieben [!] Noten der Tonleiter variiert, um die Melodie zu erzeugen«?[66] Oder sollten sie ihre Farben auswählen, »um der musikalischen Wirkungen willen«[67] – sei es im Sinne einer »menuetthaften Musikalität«, sei es einer Fuge (woran offenbar Lyonel Feininger dachte[68]), einer

61 Haftmann, *Das Musikalische in der Malerei*, 103.

62 Bei Heinz Werner stehen die letzten fünf Begriffe für intersensorische Attribute, die jedem der menschlichen Sinne zugesprochen werden können.

63 Haftmann, *Das Musikalische in der Malerei*, 88. Im Folgenden führt der Autor die fragliche Musikalisierung auf das ›romantische‹ Moment der Malerei zurück (90).

64 M/1, 66, 181, 453.

65 W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert 2* [1965], München ^{3}1980, 147 [=M/2].

66 Hess, *Dokumente*, 22 f. Hervorhebungen BL.

67 Ebd., 30.

68 J. Langner, *Lyonel Feininger. Segelschiffe. Einführung*, Stuttgart 1962, 7, 12. Hier wird die Kunst der Fuge zunächst zum bloß analogen Vorbild; dann aber soll sie der Maler in »klingende Transparenz« umgemünzt haben.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»reinen Kantilene«, wie sie Haftmann bei Paul Klee zu vernehmen meinte, oder »grüner Trauer«-Musik, wie sie Vladimir Jankélévitch bei Claude Debussy wahrnahm?[69]

Was für eine wilde Vegetation poetischer Überkreuzungen von Farblichem und Klanglichem, Bildlichem und Musikalischem, Malerei und Musik! Teils semantisch innovativ und insofern lebendig wie der »sonore Zauber« angesichts von Emile Noldes Bildern chthonisch-mythischer Wesen, teils hinkend wie in der Rede von einer »Klaviatur farbiger Streifen«, teils auch stereotyp wie in der Begeisterung über »Symphonien aus Farben«[70], in die auch Besucher niederländischer, quasi militärisch arrangierter Tulpenbeete ausbrechen. Noldes *Mühle* (1924), sein *Schwüler Abend* (1930) und sein Bild *Fremde Menschen* (1946) ›klingen‹ demnach erdhaft dunkel; Klees Farb-Klaviatur legt Gedanken an eine serielle Kombinatorik nahe, die das statische Bild doch niemals so realisieren kann wie ein diachrones Musikstück; und die Parallelisierung von Farblichkeit und polyphoner Symphonik erschöpft sich schließlich in einer vagen Andeutung von Vielfalt… In jedem Fall, möchte man meinen, ›hinken‹ die Vergleiche – vorausgesetzt, es soll sich um solche handeln. Dass sie hinken, würde sich sofort zeigen, wollte man versuchen, sie ›beim Wort zu nehmen‹. Dunkle Farben erzeugen normalerweise keine tiefen Bässe. Niemals kann der Künstler *so* mit seiner Farbpalette spielen wie eine Pianistin mit ihrer Klaviatur. Niemals dürfte sich eine Symphonie in bloß bunter Vielfalt erschöpfen, wie sie Touristen selbst angesichts ›unmöglichster‹ Farbkombinationen entzücken lässt. Doch solches Hinken ist keiner Metapher zum Vorwurf zu machen, wenn es stimmt, was Bernhard Taureck unmissverständlich feststellt: »Wir kennen […] keine Normen für das Gelingen von Bildern. Katachresen wie ›Dies schlägt dem Fass den Boden ins Gesicht‹ beurteilen wir zwar als verfehlt, doch wir wissen nicht, nach welchen Normen Verschiedenes mit Verschiedenem zu verbinden sei. Mit Hilfe einer Metapher, von der wir unterstellen, dass von ihr nicht gilt, was sie aussagt, verständigen wir uns alltagssprachlich über die Unmöglichkeit der Verbindung von Verschiedenem: ›Jeder Vergleich hinkt‹« (MuG, 73).

69 M/1, 252, 295, 297; Jankélévitch, *Ravel*, 20.
70 M/1, 105, 301, 154, 160, 398.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn das zutrifft, haben wir offenbar allenfalls noch die Wahl zwischen ironischerweise mehr oder weniger gutem bzw. gelingendem und gewissermaßen verunglücktem, in die Irre führenden ›Hinken‹. Bewegen wir uns nicht auf der Ebene synästhetischer Verknüpfungen von Sichtbarem und Hörbarem, Bildern und Klängen, Musik und Malerei, sondern auf der Ebene von Analogien, Gleichnissen und überkreuzten Metaphorisierungen, so kann es demnach nicht in Frage kommen, diese einfach als sachfremd, unangemessen oder deplatziert zurückzuweisen – ob nun mit Blick auf künstlerische Prozesse, auf Werke, die aus ihnen hervorgehen, oder deren ästhetische Wirkungen. Ebenso wenig wäre auch an eine Überwindung der in Analogien, Gleichnissen und überkreuzten Metaphorisierungen allemal bereits vorausgesetzten Differenzierung des Analogisierten, des Verglichenen und Übertragenen zu denken. Wenn es Nay gelungen sein sollte, die »ewige Metapher von der ›Musik der Farben‹ […] konkret [zu] verwirklich[en]«[71], und wenn es Skrjabin gelungen sein sollte, die Farblichkeit seiner Musik herauszuarbeiten, so kann das doch in beiden Fällen nicht bedeuten, dass Musik und Malerei, Sicht- und Hörbares, Bilder und Klänge zur Deckung kommen – was offenbar auf deren Entdifferenzierung bzw. Nivellierung hinauszulaufen drohte. Aus einer enthusiastischen Poetik, die Kunst nur durch musikalische Sprache und Musik nur in verbalen Registern der Malerei glaubt loben zu können und sich dabei selbst feiert, zu schließen, man habe es damit zu tun, dass Musik ›wirklich‹ Malerei und letztere umgekehrt ›wirklich‹ Musik werden kann, würde auf einen ikonologischen Fehlschluss hinauslaufen, der aus sprachlichen Bildern nicht-bildhafte Bedeutungen ableitet (MuG, 208) und dabei das für Analogien, Gleichnisse und Metaphern unentbehrliche ›als‹ oder ›wie‹ im Verständnis von etwas als etwas und im Vergleich mit etwas anderem zum Verschwinden bringt. Möglicherweise fruchtbar bleiben sprachlich gewissermaßen überkreuzte Beziehungen zwischen Sicht- und Hörbarem, Bildern und Klängen, Musik und Malerei nur solange, wie dies *nicht* geschieht. Diese Beziehungen werden möglicherweise inspirierend deutbar, wenn eine delimitierte chiasmatische Metaphorik vom Einen aufs jeweils Andere gleichsam übergreift, aber sie werden am Ende auch ruiniert, wenn dabei die ikonologische Differenz selbst zum Verschwinden gebracht wird, die

71 Wie Haftmann meint (M/1, 505).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie eigentlich zum Vorschein bringen sollte. Will man die Frage nach synästhetischen Zusammenhängen, metaphorischen Interferenzen und chiasmatischen Übergriffen von Sichtbarem auf Hörbares (*vice versa*), von Bildlichem auf Klangliches (*vice versa*), von Malerei auf Musik (*vice versa*) nicht vollkommen verwirren, erscheint es deshalb als ratsam, sich noch einmal darauf zu besinnen, was die Sprache im Modus des Redens und Schreibens über diese Verhältnisse als ›Drittes‹, ›Vermittelndes‹ überhaupt vermag.

3. Zur metaphorischen Deutung bildlicher Rede

Von Anfang an erweist sich philosophische Besinnung auf das, was Sprache vermag, eigentümlich irritiert von bildlicher Rede. Aristoteles begnügte sich damit, die Philosophie weitgehend auf möglichst unzweideutige Aussagen und auf logisches Schlussfolgern zu verpflichten, bildliche Rede in Anbetracht ihrer notorischen Vieldeutigkeit aber gleichsam in ein Reservat zu verweisen, in dem sich poetische Freiheit mit eigenem Recht entfalten und austoben darf. So wurde Poesie davor bewahrt, sich in destruktiver Weise an epistemischen Konzepten messen lassen zu müssen; so gewann sie ein eigenes, unangefochtenes Spielfeld, von dem für die Philosophie keine Gefahr mehr auszugehen schien; und so wurde sie schließlich als zu sich selbst gekommene, scheinbar befreite, gleich wieder gefangen genommen. Außerhalb ihres Spielfeldes hat sie nichts zu suchen; insbesondere in der aufs Aussagen und Schlussfolgern beschränkten Philosophie nicht, denn alles, was metaphorisch gesagt wird, ist Aristoteles zufolge unklar, undeutlich, ungewiss und zweifelhaft.[72]

Der damit einhergehenden Einzäunung der Metapher im Feld des Poetischen steht die Tendenz entgegen, ihr den gesamten Sprachgebrauch zu überlassen bzw. zu behaupten, es sei unmöglich, ihn wenigstens in bestimmten Teilbereichen völlig vom Metaphorischen zu reinigen. Von Xenophanes, der als erster auf den Anthropomorphismus bestimmter Götterbilder hinwies und bereits nahelegte, dass wir die Bildlichkeit niemals abzustreifen vermögen, über Plotin, der von Gott vorsichtig ›gleichsam‹ (*hoîon*) spricht, und Thomas von

72 Aristoteles, *Topik*, Stuttgart 2004, VI.2, 139b 33; MuG, 53.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aquin bis hin zu Johann Georg Hamann und Friedrich Nietzsche schließlich setzt sich der Verdacht durch, die gesamte Semantik sei durch und durch metaphorisch und infolgedessen entweder von jeglicher nicht-bildlichen Wahrheit und von ametaphorischem Verifikationismus ausgeschlossen, wie es schon Platons Höhlengleichnis besagte[73], oder aber »die Wahrheit selbst« sei »unter die Menschen / getreten / mitten ins / Metapherngestöber«, wie es in Paul Celans Gedicht *Atemwende* heißt.[74]

Angesichts dieser Ausgangslage hat Bernhard Taureck zu bedenken gegeben, ob man nicht auf dem Weg einer kritischen Ikonologie zu eruieren versuchen muss, was bildliche Rede leistet, leisten kann und sollte bzw. wo sie ihre Spielräume überzieht oder gar ruiniert. Dabei muss es seines Erachtens vor allem um eine Untersuchung des Bildgebrauchs gehen. Als poetisch ist dieser einzustufen, wenn er Verschiedenes auf ›unmögliche‹ Art und Weise miteinander verbindet und so »die Nicht-Möglichkeit der Verbindung des Verschiedenen negiert« (MuG, 74). Das tut er unvermeidlich in Unkenntnis der Bedingungen, unter denen das geschehen kann. Er gebraucht einfach Bilder, ohne sich dabei darauf zu besinnen, ob und wie sie ›passen‹, wie ihr Gebrauch gelingen und überzeugen kann. In dieser auf den ersten Blick misslichen Lage sind wir allerdings *nolens volens*, wenn es denn stimmt, dass keine objektiven Kriterien für den angemessenen, richtigen oder fruchtbaren Gebrauch von Metaphern in Aussicht stehen. Keine Metapher und kein Gleichnis, das sich als solches explizit zu erkennen gibt (x ist ›gleichsam als‹ y zu sehen, zu verstehen, zu begreifen…), kann die »Wirklichkeit sichern«, die sie bzw. es zur Sprache bringt. Beide, Metapher und Gleichnis, »distanzier[en] uns […] von unserer Übereinstimmung mit dem, was wirklich der Fall ist. Allgemeiner: das Bild, mit dessen Hilfe wir Übereinstimmung zwischen Rede und Welt herstellen könnten, stellt sich zugleich wieder zwischen beide« (MuG, 282).

Dennoch kann poetische Rede mit »ontologischer Vehemenz«, wie Paul Ricœur sagen würde[75], auf eine »Kongruenz von Sagen und Sein« abzielen, »und dies am Ende gar in dem Sinn, […], dass es

73 Zum Vorangegangenen vgl. ebd., 280 f., 253, 53-56, 346.

74 P. Celan, *Atemwende*, Frankfurt/M. 1967, 85.

75 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris 1975, 313, 379; *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 4* (1978), 449-463, hier: 458 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dichtung ist, die überhaupt erst Wirklichkeit konstituiert‹« (MuG, 21). Liefe das nicht darauf hinaus, Herders Vermutung zu bestätigen, dass »unser ganzes Leben« von Anfang an »gewissermaßen eine Poetik [ist]«?[76] In diesem Fall würde sich das Poetische als tief in unseren Weltverhältnissen verwurzelt erweisen und bereits dort ansetzen, wo sich originäres Sich-Zeigen abspielt, dem ursprünglich jegliche eindeutige und klare Differenzierung von Sehen und Hören abgeht.[77] So können Sehen und Hören von Anfang an ineinander übergehen, miteinander interferieren und gewissermaßen überkreuzte Deutungen des Sehens als einer Art Hören und des Hörens als einer Art Sehen nahelegen. Genau das geschieht auch in ästhetischen und theoretischen Interpretationen dessen, was Musiker und Maler eigentlich tun. Diese Interpretationen bedienen sich ihrerseits einer Poetizität der Rede, die Bilder ›in höchsten Tönen‹ lobt und Musik ›in den schönsten Farben‹ feiert, ohne uns aber je davon überzeugen zu können, derartige Chiasmen von Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bildern und Klängen, Musik und Malerei könnten dahin führen, deren Differenzen zu tilgen.[78]

Die Frage, ob die *Poetizität* solcher Rede unmittelbar enthüllen kann, was menschliche Wirklichkeit oder das In-der-Welt-sein selbst ›ursprünglich‹ – oder vielmehr gerade unter kontingenten historischen Bedingungen auf neue Weise[79] – ausmacht, statt nur einem nicht-philosophischen Reservat wahrheitsindifferenter Bildlichkeit

76 J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* [1786], in: *Werke in zehn Bänden, Bd. 4*, Frankfurt/M. 1994, 631-677, hier: 635. Offen bleibt hier, wie sich das Poetische zum eingangs betonten Sichzeigen verhält.

77 Vgl. Vf., *Mytho-poetisches Leben. Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung,* in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 996–1066.

78 Deshalb spricht Ricœur auch von einem »paradoxe indépassable« im Herzen metaphorischer Wahrheit. Es liegt darin, »d'inclure la pointe critique du ›n'est pas‹ (littéralement) dans la véhémence ontologique du ›est‹ (métaphoriquement)«; Ricœur, *La Métaphore vive*, 235.

79 Haftmann lehnt sich an Heideggers Rede vom In-der-Welt-Sein mehrfach an (vgl. W. Haftmann, *Verfemte Kunst. Bildende Künstler der inneren und äußeren Emigration in der Zeit des Nationalsozialismus*, Köln 1986, 17); jedoch so, dass gerade kein geschichtlich unanfechtbares Existenzial dabei herausspringt. Das zeigt sich, wo es darum geht, wie die Wissenschaften der Moderne, allen voran die Physik, und die geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts den »Wirklichkeitsgrund« ästhetischer Lebensformen tangiert haben, die sich, wie

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überlassen zu bleiben, versucht ein philosophischer Gebrauch von Metaphern und Gleichnissen gerade *nicht direkt* zu beantworten. Taureck zufolge zeigt das deren reflexive Verwendung an. Während sich im poetischen Bildgebrauch in der Mitteilung der Bilder nicht auch schon deren Bildstatus mitteilt (so dass es den Anschein haben kann, als könnten Musik und Malerei ohne Weiteres ineinander übergehen), geschieht genau das in einem philosophisch-reflexiven Sprachmodus. In beiden Fällen aber kommt es durch Metaphern und Gleichnisse zu einer nicht-folgernden, epistemisch unmöglichen Verbindung von Verschiedenem und in Folge dessen zur Erzeugung von Fremdheit durch sprachliche Aneignung (MuG, 42, 45, 187). Die Rede ist auch von einem »entgrenzenden Hindurchstoßen zu einem Andersartigen«, das sich in der sprachlichen Aneignung ihr zugleich widersetzt, so dass es gerade als fremd Bleibendes zum Vorschein kommen kann (MuG, 27). Genau so könnte man auch chiasmatische, ›sprachlich vermittelte‹ Verhältnisse zwischen Sicht- und Hörbarem, Bildlichem und Klanglichem, Malerei und Musik verstehen.

Allerdings kommt fremd Bleibendes nicht ein für allemal zum Vorschein. Durch Wiederholung und Proliferation nutzt sich die poetische Kraft originärer Metaphern und Gleichnisse ab, sie wird fade und ausdrucksarm, bis sie schließlich ganz erlahmt und abstirbt. Zum Tod der Metapher kommt es ironischerweise umso eher, wie sie ›Erfolg‹ hat, um sich in gedankenlosem Gebrauch zu erschöpfen, der sie schließlich gar nicht mehr als solche erkennt. Wer eine Metapher in Umlauf setzt, riskiert unvermeidlich, dass andere sie sich zu eigen machen, dass sie Erfolg hat, mehr und mehr gebraucht, variiert und recycelt wird, bis sie endlich nichts mehr sagt und dringend nach semantischer Innovation verlangt, für die das sprachliche Bild allein aus eigener Kraft allerdings nicht sorgen kann. Wehrlos muss es hinnehmen, x-fach gebraucht, wiederholt, abgeschwächt, verdünnt und sogar mit *prima facie* inkompatiblen Bildern vermischt zu werden. Sie »interagieren« förmlich in einer nicht zu kontrollierenden Promiskuität. Taureck spricht von einer

dieser Autor glaubt, so weit abseits des Politischen halten sollten, wie nur eben möglich (*Der Mensch und seine Bilder*, 10, 79, 256 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Interimaginität ohne Regeln«[80], die nirgends klare oder unverrückbare Grenzen zwischen Metapherngebrauch und -missbrauch erkennen lässt.[81] Wie, wenn nicht in konventioneller, kontingenter oder arbiträrer Art und Weise, soll man bestimmen, wo angesichts derartiger Anarchie Grenzen liegen?

Auch forciertes Grenzenziehen sichert freilich nicht das Gelingen von Bildern bzw. von Bildverwendungen. Das liegt wesentlich an ihrer Produktivität. Sie bzw. diejenigen, die sie gebrauchen, öffnen sich auf eine befremdliche Alterität hin, die irritiert (wie in der Rede von »blauer« oder »grüner Trauer« [Maeterlinck; Debussy]) und zugleich fasziniert. Angesichts dieser Alterität werden sie nicht einfach als ›unklar‹, ›vieldeutig‹, ›zweifelhaft‹ und letztlich jeglicher vernünftigen Aussagbarkeit entzogen entwertet und abgetan oder einem Sonderbereich anormalen Redens zugewiesen; im Gegenteil: mehr oder weniger irritiert und inspiriert begreift man poetische Bilder als Öffner auf irreguläre, stets nur im Nachhinein normalisierbare sprachliche Spielräume hin; sei es auch nur, um der weitgehenden Fadheit eines bloß prosaischen Redens, Aussagens und Schlussfolgerns zu entgehen, ohne definitiv zu wissen, was poetische Rede überhaupt leisten kann. Gewiss keine Kongruenz von Referenz und Sache, insistiert Taureck, allenfalls von Ausdruck und Sache.[82] Solche Kongruenz verbürgt aber keine ›definitive‹ Wirklichkeit und Gelingen in diesem Sinne. Metaphern und Gleichnisse kann man nicht verwenden, ohne zugleich eine »Infinition«, d.h. eine »unbestimmte Erweiterung« des bildlich zu Bestimmenden entweder zu beabsichtigen oder unfreiwillig in Kauf nehmen zu müssen. So findet im bildlichen Sprachgebrauch unvermeidlich eine paradoxe »Ent-Begrenzung« statt[83], die einerseits etwas prädiziert (*a* ist ›wie‹ *b*; *c* ist ›als‹ *d* zu verstehen; *e* ist ›vergleichbar mit‹ *f* usw.), andererseits aber die eindeutige, klare, definitive… Bestimmbarkeit des fraglichen Bildes im *gleichen Zug* gewissermaßen widerruft. Genau dadurch werden Interpretationsspielräume eröffnet (MuG, 454).

80 Auch im Verhältnis zwischen Bildern und Begriffen werden Regeln vermisst; vgl. MuG, 207.

81 Ebd., 24, 33, 83.

82 Ebd., 78. Demgegenüber zielt jene »ontologische Vehemenz« bei Ricœur doch auf die Referenz – immer mit Blick auf eine nur poetisch auszumalende Welt »dans quoi il serait possible de vivre« (*Philosophie et langage*, 460).

83 MuG, 160, 178, 413.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nur so vermitteln Bilder Gegenstandsbezogenheit: indem sie den Schein durchkreuzen, Begriffe verfügten über ihn (MuG, 468). Im Gegensatz zu Begriffen geben Bilder ihren Gegenstand demnach frei. Sie »geben Gegenstandsbezogenheit«, wie Taureck schreibt, indem sie ihren Gegenstand poetisch frei beschreiben und in diesem Sinne sein lassen. Ihn ›als‹ oder ›wie‹ etwas zur Sprache zu bringen, heißt im Grunde, sich rückhaltlos zur Kontingenz eines Anders-Verstehens, -deutens und -interpretierens bekennen zu müssen. Was überhaupt ›als‹ oder ›wie‹ etwas anderes zu verstehen, deuten und interpretieren ist, kann niemals mit diesem Anderen einfach zusammenfallen. Bildlich zu sagen: etwas (*x*) sei wie etwas anderes (*y*), bedeutet unvermeidlich, anerkennen zu müssen, dass *y* nicht einfach *x* gleich *sein* kann. In diesem Sinne muss man zu dem Schluss kommen: metaphorische »Inbesitznahme von Welt« ist, wenn überhaupt, *möglich*, ohne dem vermeintlich Angeeigneten auf diese Weise seine Fremdheit zu nehmen (MuG, 462); mehr noch: sie kann notwendigerweise nur so erfolgen, dass es *unmöglich* ist, ihr ihre Fremdheit zu nehmen. Auch die Rede von Inbesitznahme ist allerdings eine Metapher, wenn auch eine ›tote‹, der man nur wieder Leben einhauchen kann, wenn man die Aufmerksamkeit darauf richtet, was sich der Inbesitznahme radikal entzieht.

4. Pathische *aisthesis* ausgesetzten Lebens

Sich als ›modern‹ verstehende Philosophen haben auf diese Frage immer wieder – implizit oder explizit – *eine* Antwort gegeben: *nichts* entzieht sich. Wenn ›der Mensch‹ tatsächlich unumschränkter *maître et possesseur du monde* sein sollte, wie es in Descartes' *Discours sur la méthode* heißt, wenn er alles versteht, was er selbst gemacht hat, wie Gambattista Vico behauptete, und wenn sowohl die Natur als auch das von Menschen Gemachte im Modus einer indifferenten Wirklichkeit vorliegt, die als bloße *res extensa*, als an sich Seiendes oder objektives Sein von sich aus nichts gegen ihre Inbesitznahme auszurichten vermag, dann hat es mit allem Entzug ein Ende. Ironischerweise wird aber gerade dies ästhetisch als radikale Entfremdung und als Erfahrung des Sichselbstfremdwerdens gedeutet. Von Pascals Erschrecken angesichts des Schweigens der unendlichen Räume und Kants Ding(en) an sich über Nietzsches

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»schiefe Ebene«, auf der wir angeblich ins Nichts rollen, bis hin zu Heideggers indifferenter »Vorhandenheit« reichen die Befunde und Klagen darüber, dass wir Menschen scheinbar nur noch mit Verobjektiviertem, Verdinglichtem, mit ›nichts-sagenden‹ *choses mortes*, mit Gleichgültigem als »nicht mehr lesbarer« (Antonin Artaud) und jeglicher Metaphorisierung sich widersetzender Wirklichkeit zu tun haben (M/2, 191).

In diese Kerbe schlug auch Hans Sedlmayr mit seiner Diagnose eines »Verlusts der Mitte«, die schon Cézanne als tendenziell pathologischen Fall beschreibt, der den längst allgemein eingetretenen »Verlust der Einfühlung« in eine zur bloßen Wirklichkeit versachlichte Welt nicht mehr zu kompensieren vermöge. Spätestens seit dem herrsche die pure Verlassenheit – von der Erde, der der Mensch doch ontologisch zugehöre; und zwar so, dass ihm daraus eigentlich »bindende« Aufträge erwachsen müssten.[84] Schon bei Cézanne zeige sich ein Sichverschwenden an die Farbe in einem reinen Sehen, das »die Welt des Menschen unvermerkt« buchstäblich aus den Augen verliere.[85] Infolge dessen erweise sich die Freiheit des ästhetischen Sehens (wie auch die des Hörens) gar nicht mehr verpflichtet auf eine maßgebende Wirklichkeit und laufe ständig Gefahr, auf keinen Widerstand mehr zu treffen, der ihr in ihrer Rückhaltlosigkeit noch eine gewisse Sicherheit zu bieten verspräche[86], sei es auch nur vermittels eines einsamen, vor Vermarktung sich in acht nehmenden Lebens in der Abgeschiedenheit.

Dabei schien gerade Cézanne um diese Gefahr zu wissen und suchte – wie er ausdrücklich bekannte: als »Primitiver meines eigenen Weges« – die »Wahrheit der Malerei« als »Philosophie des Menschen«.[87] Die Richtung, die er mit diesen Worten weisen wollte, war die der rückhaltlosen ästhetischen Selbstexposition, des Nichtwissens ungeachtet einer »allzu reichen Vergangenheit, in einer mit Bedeutungen überladenen Welt«, die in ihrer ständigen Beschleunigung alles verschwinden zu lassen scheint. »Man muß sich beeilen,

84 Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, 33, 92 ff., 99, 88.

85 Ebd., 109.

86 In dieser Sicht könnte sich Jankélévitch in diesem Fall mit seiner Dekadenz-Diagnose bestätigt sehen, die er besonders an Skrjabins Klaviersonaten ausprobiert (*Austerität und Dekadenz*, 208 f., 216).

87 Cézanne, *Über die Kunst,* 18, 43, 69.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn man noch etwas sehen will. Alles verschwindet«.[88] Bevor es dazu irreversibel kommt, wollte er sich zu einem neuartigen, vollkommenen Resonanzkörper ausbilden, um »sich [!] die Natur in ihm« denken zu lassen.[89] So sollte es weniger zu einer optischen Besitzergreifung von Sehdaten, als vielmehr dazu kommen, dass Bilder sich im Künstler selbst bilden, um von ihm Besitz zu ergreifen, wie es Marc Chagall ausdrückte. Worum es dabei ging, war weniger ein ständiges Hin und Herr zwischen besitzergreifendem Subjekt und beherrschtem Objekt (das auch der Maler selbst sein konnte) als vielmehr »in ›selbstvergessener‹ Tätigkeit ein Antwortverhältnis zum Material zu gewinnen« (M/1, 289). Von diesem Antwortverhältnis – von dieser ästhetischen Responsivität[90] – sagte John Marin mit Blick auf die moderne Stadt: »Ich kann den Klang dieser Auseinandersetzung hören und das ist eine großartige Musik« (M/1, 391).

Das Wirkliche mag in der Moderne einer durchgreifenden ›Versachlichung‹ anheimgefallen sein, doch musste daraus keineswegs eine nur noch anti-klassische Kunst resultieren, die sich angeblich gleichgültig mit ihr abfindet und zur »Zerfetztheit allen Seins« bedingungslos ›ja‹ sagt.[91] Gerade in der Versachlichung, die eine maßgebende Wirklichkeit und Normen nicht länger vorgeben kann, wird vielmehr der Resonanzkörper des Künstlers zum primären, vielleicht einzigen Medium, auf das man nun überhaupt erst wirklich aufmerksam wird. So wird für van Gogh der menschliche Schmerz derart maßgeblich, dass man von einer geradezu vorbildlichen Tragik in seiner Antwort auf die existenzielle Bedrohung sprechen konnte, der er sich ausgesetzt sah. Hat dieses »exemplarische« Leben nicht »eine geheime Wirkkraft in der ganzen Lebens-

88 Ebd., 76, 101.

89 Ebd., 132.

90 Haftmann spricht von »antwortender Sensibilität« und mit Goethe von »antwortenden (Gegen-)Bildern« in diesem Sinne (*Skizzenbuch*, 118, 180) – und hat dabei die Responsivität der Maler der Gegenwart selbst im Blick; vgl. Haftmann, *Verfemte Kunst*, 14; *Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens* [1950], Hamburg, Frankfurt/M. 1961, 67. Ein neues ästhetisches Ding, heißt es hier, entsteht »als eine Antwortformel unseres Geistes auf den Anruf gewöhnlicher Dinge; psychologisch gesprochen, als Ausdrucksformel unseres Staunens«. Im *Skizzenbuch* gibt der Autor dieser Deutung allerdings eine sonderbare platonische Wendung (180). Vgl. zum ›Anruf‹ Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, 87.

91 Sedlmayr, *Verlust der Mitte,* 102, 106.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haltung der Moderne« bewiesen (M/1, 26 f.)? So kommen *terribles passions humaines* zum Vorschein, die den Menschen keineswegs nur verschwinden, sondern im Gegenteil aus der Negativität der ›nächtlichen Helle‹ dieser Leidenschaften von den »Wurzeln der Welt her« verwandelt wieder erstehen lassen sollten.[92] Mitnichten verfolgt moderne Kunst auf diesem Weg nur das restaurative Projekt einer glücklichen Wiedereinhausung in der Welt. Ihre »Grundstimmung der Verlorenheit« kann und will sie vielfach nicht leugnen.[93] Sie führt vor Augen, wie der Tod »an der Erscheinung nagt«[94] und beschwört wie Charles Baudelaire die »blutende«, mit André Masson und Cesare Pavese die »offene«, mit Wols die »ewige Wunde der Welt«.[95] Ob sie sich damit abfindet oder mit Georges Rouault in eine große, an Hiob gemahnende Klage einstimmt, ob sie so zu »jenem Schöpfungsgrund zurückzukommen« hofft, »aus dem ehemals das Lied des Orpheus stieg«, oder ob sie sich wie die *peintres maudites* ganz der Heimatlosigkeit überlässt[96], stets zieht sie doch die Register eines sich als ›ausgesetzt‹ begreifenden Lebens. Stets geht es um das »in der modernen Seinsdeutung immer wiederkehrende[] Gleichnis vom Leben als des Ausgesetzten vor einem unbestimmten hohlen Fond« oder um eine Fabel »von der Unstabilität und dem Ausgesetzten alles Daseienden«.[97] So gesehen manifestiert moderne Kunst ästhetisch die Erfahrung der Heimatlosigkeit, des Verstoßenseins, der Verloren- und Verlassenheit in einer »hoffnungslos verschlossenen Welt«[98], deren Weltlichkeit keine Metaphysik und keine politisch absolut zuverlässige Struktur mehr verbürgt. Erst recht nicht nach dem europäischen Desaster der beiden Weltkriege.[99]

92 M/1, 29, 39, 73, 94.

93 Vgl. M/1, 76, 153, 186, 204, 207, 209, 213, 329.

94 Vgl. M/1, 78, 321, 416, 424 zu Marc Chagall, Ben Shahn und Wols; zu letzterem Reißer, Wolf (Hg.), *Kunst-Epochen. 20. Jahrhundert II*, 43 f.

95 M/1, 343, 475; *Verfemte Kunst*, 186; *Skizzenbuch*, 158; *Der Mensch und seine Bilder*, 252.

96 M/1, 97, 187, 327.

97 M/1, 121, 441.

98 M/1, 273.

99 Zur inzwischen höchst kritisch diskutierten Frage, ob ausgerechnet der hier mehrfach bemühte Autor Werner Haftmann gleichsam in den Zeugenstand zu rufen ist, vgl. H. Rauterberg, *Hüter des falschen Friedens*, in: *Die Zeit*, No. 7 (2020), 54; H. Bude, K. Wieland, *Kompromisslos und gewaltbereit*, in: *Die Zeit,* No. 11 (2021), 48. Ohne die nach 1945 einsetzende radikale Geschichtskritik ist

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So weist das ästhetische »Pathos der Verlorenheit« in »geheimer Trauer« (wie bei Attone Rosai und Amedeo Modigliani[100]) auf einen zwar von der Romantik geerbten, inzwischen aber politisch dramatisierten Bruch mit der Welt hin, der sich nicht mehr beheben lassen sollte.[101] Vor diesem erklärtermaßen kierkegaardschen, mit Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre angereicherten Hintergrund versteht Haftmann die ästhetisch aktivierte Passion der Künstler als Mittel gegen die Angst, die dieser Bruch hervorrufen musste, aber auch als privilegiertes Medium der Exposition des Ausgesetztseins, die es sichtbar macht, statt es ›bewältigen‹ und ›aufheben‹ zu wollen. Als Ausgesetzte setzten sie sich aus, mittels ihrer Bilder, die den Betrachtern die gleiche Erfahrung zuspielen mussten, um sie zu sensibilisieren für die »Dunkelheit, in der sich Welt vor uns verbirgt«, wo sich das »Drama der Menschen« abspielt – wenn es nach Picasso oder Malern wie Jackson Pollock und Wols geht, die nichts »verächtlicher« erscheinen lassen, als diesen »riesige[n] Troß von heutigen Malern, die im Windschatten dieser tragischen Gestalten ihre ›informellen‹ Idyllen züchten«.[102]

Im Gegensatz zu gefälliger Kunst, die das Auge nicht verletzen und den vergesellschafteten Geschmack nicht beleidigen soll, *suchen* diese ausgesetzten Menschen das Verletzende und gewinnen es schließlich selbst einem verkohlten Stück Holz »in seiner tragischen Versehrtheit«[103] ab – um es rückhaltlos zum Vorschein kommen zu lassen; sei es drastisch wie in Otto Dix' eschatologisch gestimmtem Expressionismus oder in Francis Bacons und Roberto Mattas schreienden Bildern (*Study after Velázquez's Portrait of Pope Innocent X; Die Folterung der Djamila*), sei es subtil wie in Jean Dubuffets tellurischen Topografien einer horizontlosen »einsamen Erde«, die gelegentlich wie verlassen wirkt.[104] Möglicherweise liegt darin der Appell an die Adresse einer existenziellen und politischen Sensibilität, die auf dem Umweg über die ästhetische Darstellung des Ausgesetztseins erfahrbar macht, was es heißt, nicht nur *selbst* (sich selbst und der

sie heute nicht aufzuwerfen; vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt,* Hamburg 2023.

100 M/1, 262, 325.

101 Vgl. M/1, 192, 272, 285 f., 477.

102 M/1, 350, 480.

103 Vgl. M/1, 353, 494 f., 518 f.

104 M/1, 269, 400, 447, 452, 498.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt), sondern *einander* ausgesetzt zu sein, um auf diese Weise die Frage neu aufzuwerfen, ob und wie es möglich sein kann zu ko-existieren, ohne jenen Bruch zu leugnen, wie es in dem Fall drohen könnte, wo man »das riesige Feld der modernen Welterfahrung« ästhetisch »in Besitz zu nehmen« versucht, um es auf diese Weise »zur wirklichen Heimat« werden zu lassen.[105]

Wenn dieser so sehr zur exklusiven Behauptung des Eigenen missbrauchte Begriff überhaupt noch politische Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, dann nur so, dass er wirklicher Obdach- und Heimatlosigkeit[106] Rechnung trägt, sei diese nun metaphysisch oder historisch und politisch begründet[107] – statt unumwunden »als heilende Kraft« gegen Leere und Gewaltträchtigkeit einer »bindungslosen Freiheit«[108] die angeblich »erprobten Ideen aus dem Bereich des Christlichen, Humanistischen und Sozialen anzuempfehlen« (M/1, 422). Nur unter dieser Voraussetzung ist auf dem Umweg einer rückhaltlosen Ästhetik der Verlassenheit »die Antwortlosigkeit des schöpferischen Menschen auf das Maßlose der Ereignisse im geschichtlichen Raum« speziell Europas partiell überwindbar (M/1, 423). Nur in diesem indirekten, keinesfalls unmittelbar politisierbaren Sinne versteht Haftmann denn auch die ästhetischen Anstrengungen einer der Devise *L'homme témoin* folgenden Kunst für den Menschen (*L'art pour l'homme*), von der er annahm, dass sie »ins Soziale […] zurückwirken«[109] könne. »Von was da Zeugnis abgelegt wurde, das war die Leere der Welt, das Untröstliche der verlassenen Dinge in der gespenstischen Kahlheit der Räume, das Ausgesetzte des Menschen.« Selbst in der *prima facie* für das Gegenteil sprechenden, so überaus reichhaltigen bildlichen Flora und Fauna Franz Marcs und Paul Klees »klingt«, so meint er, »immer die leise Trauer

105 M/1, 241, sowie zur angeblichen Rettung durch Kunst ebd., 518.

106 Vgl. Vf., *Heimat für Heimatlose? Politische Überlegungen zur Literatur der Verlassenheit*, in: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. II.

107 Vgl. M/2, 325 zu einem »Übergewicht des Sozialen«, das man dem politischen Totalitarismus und dem mit ihm einhergegangenen Primat des Politischen zu verdanken habe; siehe dazu: *Verfemte Kunst*, 13.

108 Vgl. M/1, 442, 477. Die Rede von bindungs- bzw. voraussetzungsloser Freiheit erinnert sehr an Sartre.

109 Haftmann, *Skizzenbuch*, 156, 121.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit um das Herausgefallensein des Menschen« aus jeder ihn letztlich bergenden Welt.[110] Diese Trauer ›klingt‹ aber nur an, insofern sie wahrzunehmen ist vermittels des ästhetisch sichtbar Gemachten – unter Verzicht auf jeden Versuch, »das fürchterliche Ausgeschlossensein« aus einer stummen und gleichgültigen, allenfalls mathematisch fassbaren Natur und »die Leere, die wir nicht mehr mit ererbten Bildern willkürlich ausfüllen können«, beschönigen zu wollen (M/1, 518).

5. Schluss

In dieser Perspektive empfiehlt es sich, von einem angeblich ›reinen‹ Sehen oder ›reinen‹ Hören nicht allzu viel Aufhebens zu machen. Worauf es modernen Künsten, Maler:innen, Komponist:innen und Dichter:innen…, allererst ankommt bzw. ankommen müsste, ist die rückhaltlose Selbstexposition, das Sichaussetzen im Ausgesetztsein, das ästhetisch zur Darstellung kommen soll und dabei aus einer Sensibilität und Responsivität schöpft[111], die nicht von vornherein aufgetrennt ist in diverse Modi ästhetischer Erfahrung, welche vielmehr miteinander durch mannigfaltige Querverflechtungen verbunden sind, wie es nicht zuletzt im Diskurs über das Synästhetische deutlich wird. Apologien ›reinen‹ Hörens und Sehens sollten nicht darauf hinauslaufen, andere ›Sinne‹ vollkommen abzutrennen; ihr Sinn lag vielmehr darin, jegliche Unterwerfung unter heteronome Normen zurückzuweisen, die darauf hinauslaufen, das ästhetische Sichaussetzen zu bevormunden, zu reglementieren und womöglich auf gefällige Weise zu entschärfen. In diesem Sinne war nichts einzuwenden gegen Versuche, Bilder und Klänge zu mischen und *deren Deutungen* in einer delimitierten Metaphorik sich überkreuzen zu lassen – vielleicht in der utopischen Hoffnung, an ein primordiales, synästhetisches, orphisch-vorsokratisches[112] Milieu leibhaftigen In-der-Welt-seins wieder Anschluss zu finden, in dem man auf diese Weise allerdings nicht ›Wurzeln schlagen‹ und derart ungefährdet ›wohnen‹ kann, wie es ontologische Visionen einer angeblich

110 Zum Vorangegangenen vgl. M/1, 440, 508.
111 Vgl. die Vorstudien in den Kapiteln I und II in diesem Bd.
112 Haftmann, *Der Mensch und seine Bilder*, 218.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

längst anstehenden Wiederbeheimatung des Menschen in einem ›irdischen‹ Leben suggerieren.[113]

Die fragliche Metaphorik tendiert offenbar zu zwei Extremen: angesichts des Befundes, dass scheinbar *nichts nicht*-metaphorisch gesagt werden kann, in ihrer Unbegrenztheit nahezu beliebig zu werden, einerseits und zu ikonologischen Fehlschlüssen andererseits, die suggerieren, bildlich Gesagtes ›sei‹ so und so. Wenn Musik in Folge einer solchen *Gleichsetzung*[114] so aufgefasst wird, dass sie ›wirklich‹ malt, geht aber die Fruchtbarkeit chiasmatischer Bezüge von Klängen auf Bilder (*vice versa*) ebenso verloren wie im umgekehrten Fall, in dem man unterstellt, Bilder seien musikalische Kompositionen bzw. schlicht ›Musik‹. In beiden Fällen wäre gar nichts gewonnen. In beiden Fällen würde man sich nicht mehr ›kalkuliert verlieren‹ (um ein Oxymoron Taurecks aufzugreifen; MuG, 377) in einem exzessiven Bildgebrauch, sondern sich ihm von vornherein derart ausliefern, dass er nichts mehr lehren könnte. Was aber könnte er überhaupt lehren – und woraufhin sollten wir ihn insofern kritisch befragen?

Zum Abschluss der hier vorgelegten kurzen Situationsbeschreibung multipler chiasmatischer Verhältnisse zwischen Sicht- und Hörbarem, Bildern und Klängen, Malerei und Musik möchte ich folgende Deutung vorschlagen: Wir kommen normalerweise als Sehend-Hörende und als Hörend-Sehende zur Welt, in einer primären, individuell höchst unterschiedlich ausgeprägten, polyästhetischen Sensibilität und Responsivität, die jede(n) früher oder später mit der existenziellen Frage konfrontieren muss, ob und wie das ungefragt in Gang gekommene und radikal der Welt, Anderen und sich selbst ausgesetzte Leben überhaupt ›lebbar‹ sein soll. Künstler:innen geben darauf durchweg die Antwort: nur im rückhaltlosen *Sich*aussetzen des ästhetischen Lebens selbst – was auch immer dann aus ihm wird, wie auch immer man unter höchst verschiedenen historischen Umständen ›bewerten‹ wird, was es hervorbringt: Kunst, Anti-Kunst oder »verfemte« Kunst... Es hat

113 Nicht umsonst fasste Ernst Wilhelm Nay seine Bilder wie »Nomadenlieder« auf (ebd., 274). Haftmann spricht an anderer Stelle von »Lieder[n] von der Erde« als einer verwundeten Welt (*Skizzenbuch*, 127).

114 Von der explizit bei Haftmann mit Blick auf den russischen symbolistischen Ästhetizismus die Rede ist; *Der Mensch und seine Bilder*, 197.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich gezeigt, »in welcher Unbedingtheit der Künstler zu existieren hat«[115], gerade in Zeiten, wo sein Tun als verfemt gilt und keine Hoffnung darauf mehr besteht, dieser Spuk werde vorübergehen. In dieser Unbedingtheit gedeiht keine Autonomie, möglicherweise aber eine Autarkie ästhetischer Existenz, die jegliche Unterwerfung unter heteronome Normen zurückweisen muss. Dabei kann sie sich in ihrer Freiheit synästhetischer und chiasmatischer Bezüge auf andere Register menschlicher Erfahrung bedienen. Letztlich tut sie das, um in dieser Weise kreativ auf das zurückzukommen, wovon sie ausgegangen ist: auf ihre responsive Sensibilität selbst. In ihren primitiven, archaischen, kindlichen und wilden Formen kennt diese zunächst sich selbst nicht. Sie muss sich ästhetisch äußern, um sich *als* Sensibilität eines ausgesetzten Lebens – als verletzte, verwundete oder zerrissene, als einsame und abgeschiedene, aber auch als dem Schicksal Anderer verbundene, an ihm teilnehmende und sich ihm verpflichtende – überhaupt verstehen zu können; sie muss sich in einem Werk manifestieren, es vor sich bringen und sich dazu verhalten. Nicht notwendig in und mit Worten, die allemal verfehlen, was bildlich zu sehen und musikalisch zu hören gegeben wurde, wohl aber in einer ständigen, ästhetisch inspirierten Refiguration des ausgesetzten Lebens selbst. Am Ende äußert sich dieses in ästhetischer Art und Weise nicht, um affirmativ zu bruchloser Identität mit sich selbst zu gelangen, sondern, im Gegenteil, um sich selbst unähnlich, anders und verfremdet zu erscheinen, d.h. um Distanz zu sich selbst als ausgesetztem zu gewinnen. Von vornherein muss es wenigstens ahnen, wenn nicht wissen, der Welt, Anderen und sich selbst ausgesetzt zu sein. Doch daraus kann nur dann etwas ästhetisch produktiv hervorgehen, wenn ausgesetztes Leben darin nicht einfach aufgeht, sondern sich mit seinem Ausgesetztsein auseinandersetzt, d.h. wenn es sich letzteres auch vom Leib hält, um es ästhetisch überhaupt artikulieren zu können. Ob allerdings unvermeidlich ausgesetztes Leben, das sich auf der nicht endenden Suche nach seiner wirklichen Lebbarkeit auch seinerseits ästhetisch aussetzt, um seinem Ausgesetztsein nicht *ausgeliefert* zu bleiben, je dahin gelangen kann, letzteres zu überwinden, steht dahin. Für die einen liegt in dieser Zielperspektive die eigentliche Eschatologie der Kunst, für die anderen ihr ärgster Verrat.

115 Haftmann, *Verfemte Kunst*, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XIII

Gastlichkeit des Theaters? Randbemerkungen zur Frage, wozu es ›einlädt‹ – von außen betrachtet

1. ›Einladendes‹ Theater? (439) | 2. In Sprachlosigkeit versetzt (442) | 3. Wozu? Das ›Haus‹ als Versprechen (445) | 4. Im Kontext einer Kultur der Gastlichkeit (447)

wenn alles dich einlädt
das ist die Stunde
wo dich alles verläßt.[1]

1. ›Einladendes‹ Theater?

Zu den nachfolgenden Überlegungen hat im Jahre 2022 der Künstlerische Ausschuss im Deutschen Bühnenverein mit Blick auf ›Perspektiven europäischer Gastlichkeit‹ eingeladen. Dabei handelte es sich um ein internationales politisch-sozialphilosophisches Kooperationsprojekt vor dem Hintergrund der seit 2015 verschärften europäischen Flüchtlingskrise.[2] Dass Europa seit langem mit Problemen der Gastlichkeit konfrontiert ist, etwa im Rahmen des Asylrechts auf der Spur der »Hospitalität«, wie sie Kant in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* von 1795 in »weltbürgerlicher« Perspektive eingeführt hat, wird ohne Weiteres einleuchten. Aber was hat das Theater mit Gastlichkeit zu tun? Welche Rolle, so fragt man sich, spielen die Theater und Orchester in einer von Krisen geprägten Zeit? Wie können die Bühnen wieder zu Orten der Stadtgesellschaft werden und welche Faktoren spielen hierbei eine Rolle? Diese Fragen beziehen sich auf primär praktische Überlegungen zur räumlichen Gestaltung der Häuser, zur Ansprache des potenziellen Publikums oder zum Repertoire. Darüber hinaus aber

1 H. Domin, *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiografisches*, Frankfurt/M. 2009, 45.

2 Vgl. Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf einen viel weiteren Horizont des Sinns des Theaters als solchen. Es geht nicht nur um Erfahrungen damit, wie es funktioniert, wie es strukturiert ist, wie es umzustrukturieren ist, welche Funktionen es gewährleistet oder auch unzulänglich erfüllt, um infolgedessen unter Umständen in eine Legitimationskrise zu geraten; vielleicht auch in eine Krise seiner ökonomischen, politischen, kulturellen Bedeutung unter pandemischen oder Kriegs-Bedingungen, die es möglicherweise kaum noch zulassen, dass Theater das leisten können, was sie leisten sollten. Es geht nicht nur um Fragen wie die, wie verschiedene Theater ihr Publikum sichern und wie sie dabei zugleich ihre Existenz sowie das Auskommen der dort Beschäftigten gewährleisten können (so wichtig all das ist). Es geht auch um Perspektiven von Außenstehenden – von Passant:innen, Besucher:innen, Mitbürger:innen und politischen Zeitgenoss:innen aus städtischen, politischen, kulturellen Kontexten, in die das Theater als Institution eingebettet ist. Dabei überschneiden sich Perspektiven von Professionellen, die um das Theater, um seinen mehr oder weniger aufgeschlossenen bzw. gastlichen Ort und dessen diverse Kontexte besorgt sind, *nach draußen* und Perspektiven *von außen* auf Theater, auf ihr Funktionieren und ihren Sinn. Dabei kommt es zu Überkreuzungen von Perspektiven, ohne dass sie einfach zur Deckung kommen könnten. Schließlich überqueren Professionelle und Außenstehende verschiedene Grenzen zwischen Innen und Außen auf jeweils eigene Art und Weise. An diesen Grenzen bewegen sich die anschließenden Überlegungen.

Zweifellos ist Gastlichkeit – von Aischylos' Tragödie *Die Schutzbefohlenen* bis Elfriede Jellineks *Die Schutzflehenden* – auch ein Thema unter vielen anderen, mit denen man sich dramaturgisch auseinandergesetzt hat. Aber kommt Gastlichkeit darüber hinaus dem Theater als solchem, als Architektur und gelebter Institution zu? Wird Gastlichkeit nicht nur im Theater verhandelt und aufgeführt, also zum theatralen Gegenstand? Ist sie vielmehr als kulturelle Dimension der Praxis des Theatermachens selbst immanent? Wenn ja, in welchem Sinne? Auf diese Frage beziehen sich die folgenden Randbemerkungen eines Außenstehenden, der sich fragt, wozu das Theater als solches eigentlich ›einlädt‹ – vorausgesetzt, es verhält sich überhaupt zu einem Außen, mit dem es nicht zusammenfällt

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(wie es in der Rede von einem *theatrum mundi* den Anschein hat[3]) und über das es nicht verfügt.

Allein schon durch ihr vielfach weithin sichtbares Label ›Theater‹ signalisieren die entsprechenden Gebäude Ungewöhnliches. Aber was? ›Theater‹ gibt es schließlich vielerorts. Manche haben die ganze Welt zum Theater erklärt; bekanntlich oft unter Berufung auf William Shakespeare: »All the world's a stage, and all the men and women are merely players« – in einem großen Spiel, das laut Botho Strauss womöglich nur eine feste Regel kennt: »Abtreten verboten! Keiner verläßt die Bühne!«[4] Doch kann das stimmen? Kann ein Theater, bei dem es *nur eine* Bühne gibt (sei es mit, sei es ohne Zuschauer), noch Theater sein? Wenn überall und jederzeit nur ›gespielt‹ wird, alles ›nichts als‹ Spiel ist, ist dann nicht *gar nichts* Spiel? Verrät es womöglich ganz anderes, wie schon Friedrich Hölderlin in einer Notiz über »die Scherzhaften« vermutete? »Immer spielt ihr [...]. Mir geht dies in die Seele, denn dies müssen Verzweifelte nur.«[5] Ob immerzu verzweifelt spielend oder spielend verzweifelt, in jedem Falle droht Anderes, das darin nicht aufgehen kann, zum Verschwinden gebracht zu werden. Selbst der Soziologe Erving Goffman, von dem bekanntlich der Buchtitel stammt *Wir alle spielen Theater*, hat explizit nicht behauptet, dass alle jederzeit und nichts als Theater spielen, aus welchem Grund auch immer. In seiner *Rahmen-Analyse* hat er auch nicht geschrieben, die Welt sei ein Theater, sondern »*wie* ein Theater«.[6] So kommt eine komparative, metaphorische Differenz ins Spiel, die es ausschließen muss, die Welt auf ein Theater zu *reduzieren*. Und selbst wenn alles, schließlich die ganze Welt ein Theater wäre, es müsste doch einen entscheidenden Unterschied machen, ob in ihm eigens etwas aufgeführt wird oder nicht und ob man es eigens betritt (und wieder verlässt) oder ob man unvermeidlich einem Theater angehört, das als mit der Welt gleichgesetztes im Grunde gar kein Außen kennen dürfte. Nur wenn es aber ein solches Außen gibt, stellt sich die Frage nach Zu- und Ausgängen (in wörtlicher und in metaphorischer Bedeutung), nach dem ›einladenden‹,

3 B. Quiring (Hg.), *Theatrum Mundi. Die Metapher des Welttheaters von Shakespeare bis Beckett,* Berlin 2013.

4 B. Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014, 323.

5 F. Hölderlin, *Werke,* Tübingen o. J., 289.

6 E. Goffman, *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen,* Frankfurt/M. 1980, 143.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichgültigen oder abschreckenden Charakter eines Theaters – sei es des jeweiligen Gebäudes, sei es der entsprechenden Institution.

2. In Sprachlosigkeit versetzt

Wenn es heißt, jemand ›führe *sich* auf‹ oder ›mache Theater‹, bedeutet das, er mache unnötiges Aufheben von allem Möglichen, nicht zuletzt von sich selbst. Wer vor einem Theater innehält und sich einmal fragt, was dieses Wort bedeuten soll, wird trivialerweise zumindest wissen: Gerade das – unnötiges Aufheben-machen – ist *nicht* gemeint, wo ›Gespieltes‹ eigens zur Aufführung kommt. Und wer einmal drinnen war, ahnt zumindest, dass es sich um einen Ort hochspezialisierter Bedingungen handelt, unter denen in einer asymmetrischen, ›analog‹ und leibhaftig anwesenden »Aufführungsgemeinschaft«[7] Agierende und sogenannte Zuschauer:innen zusammenkommen, deren Passivität offenbar von ganz besonderer Art ist. Unversehens gerät man so aber von Selbstverständlichkeiten kulturellen Wissens um verschiedene Institutionen, darunter Theater, in dunkle Rätsel. Alles – angefangen bei der Anordnung des Gestühls über die Abdunkelung des Theaterraums bis hin zur mehr oder weniger gespannten Erwartungshaltung des verstummenden Publikums – beweist hier, dass an Ort und Stelle ein Kollektiv einander weitgehend Unbekannter in eine kultivierte, kaum irgendwo sonst anzutreffende Form der Aufmerksamkeit versetzt wird, die Rätsel aufgibt.

Man stelle sich für einen Moment eine Archäologin späterer Jahrhunderte vor, die die Ruinen eines heutigen Theaters ausgräbt, nachdem die Überlieferung einmal abgerissen ist. Sie wird sich fragen: Was hat in Anbetracht dieser sonderbaren Anordnung des Parketts, der Ränge und Logen, der Beleuchtung, der Bühne, des Orchestergrabens, des Schnürbodens, der Requisitenräume etc. stattgefunden – etwa im Unterschied zu antiken Amphitheatern wie dem von Epidauros, zu einem Buleuterion (Versammlungsraum des Stadtrats

7 C. Scheurle, *How dare we? Eine zukünftige Ästhetik des Kinder- und Jugendtheaters wagen*, in: K. Westphal, B. Althans, M. Dreyer, M. Hinz (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 207–220, hier: 215.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie in Priene in der Nähe von Milet) oder zum vermutlich ersten »Hörsaal« der Geschichte auf Rhodos?[8]

Vielleicht wird sie uns auf die Spur kommen, indem sie sich vorstellt, wie es gewesen sein muss, im abgedunkelten Theater Platz zu nehmen, stundenlang nichts zu sagen, und nichts zu tun als *zu sehen, zu hören...*? Musste es sich nicht um eine ganz besondere, durch eine eigentümliche Passivität überhaupt erst ermöglichte Form des *zusehenden Sehens* und des *zuhörenden Hörens* gehandelt haben – anders als in früheren Zeiten, als das Publikum an jeder Art der Veranstaltung lebhaften und vielfach lautstarken Anteil nahm? Wird sie auf die Idee kommen, dass sich hier in Theatern etwas ganz anderes zugetragen haben muss, als ›normales‹ Sehen und Hören, ›normales‹ Zusehen und Zuhören? Wird sie die Chance haben, zu entdecken, dass die Leute ins Theater gingen, um sich passiv, in einer Art künstlicher, vorübergehender *Sprachlosigkeit im Modus zusehenden Sehens* und *zuhörenden Hörens ergreifen zu lassen*? Wenn ja, seit wann, wie, wodurch, mit welchen Folgen? Warum haben sie das offenbar wiederholt gemacht, so dass das Theater (als Institution) für lange Zeit Bestand haben konnte – und das mitten in einer ›spektakulären‹, polyphonen Kultur, in der quasi permanent alles Mögliche Aufmerksamkeit erheischte?

Ließen sich die Zuschauer:innen bewusst passiv etwas zeigen, vor Augen führen, zu Gehör bringen, was sie selbst gar nicht vermochten? Wurde ihnen etwas gegeben – »given to be seen«[9] –, was sie selbst nicht sichtbar, hörbar, fühlbar... machen konnten, was sich also auch der Verfügungsmacht ihrer Körper entziehen musste? Suchten die Menschen etwa gerade das? Wollten sie sich, wenigstens für begrenzte Zeit, der Unverfügbarkeit dessen absichtlich aussetzen, was sie vor Ort erfahren würden, ohne sich (abgesehen von kleinen Pausen) von der Stelle zu bewegen? Wollten sie sich also auf gewisse Weise völlig entmächtigen und sogar »the body's power to be affected«[10] aufgeben bzw. wenigstens vorübergehend suspendieren? Wenn ja, warum nur?

8 Vgl. K. Held, *Treffpunkt Platon*, Stuttgart ^{2}1990, 97, 140, 209.

9 K. Silverman, *The Treshold of the Visible World,* New York, London 1996, 221.

10 G. Ivinson, *Staging Affects for Kid's Postmigrant Theatre*, in: *Kids on Stage,* 123–137, hier: 123, 125.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielleicht wird die Archäologin im Schutt des Theaters auf ein unter Theatertheoretiker:innen seinerzeit viel diskutiertes, gut erhaltenes Exemplar von Spinozas *Ethik* stoßen und daraus entnehmen, die Menschen hätten damals unter Affekt eine *Macht* verstanden, sich affizieren zu lassen.[11] Möglicherweise wird sie sich aber auch fragen, ob nicht die ganze Architektur des Theaters eine ganz andere Sprache spricht. Mussten sich nicht diejenigen, die etwas aufgeführt haben, in radikalerer Art und Weise exponiert haben – vielfach ohne im grellen Licht der Scheinwerfer ihr Publikum überhaupt zu erkennen? Und liefen nicht auch die im Zuschauerraum merkwürdig nebeneinander Versammelten Gefahr, durch die Aufführung irritiert, verunsichert und insofern entmächtigt, ja existenziell exponiert zu werden? Gewiss: in der Bequemlichkeit einer Art Sessel und mit der Möglichkeit, vor Unerträglichem zu fliehen. Es gab schließlich Notausgänge; und die Türen waren nicht verschlossen...

Und doch wird sich die Archäologin, sobald sie sich über den Kontext unserer auf Technik, Macht und Gewinn versessenen Kultur klar geworden ist, fragen, was es mit Orten der Selbstentmächtigung in der Form eines möglicherweise *ergriffen zusehenden Sehens und zuhörenden Hörens* auf sich gehabt haben mochte – mit Orten, wo kein Altar die leere Bühne ausfüllt und wo sich keine Bänke zum Niederknien finden, mit Orten des Ergriffenwerdens in aufrechter Haltung, ohne sakrales Objekt, ohne Devotion...

In der aktuellen Gegenwart treiben gelegentlich auch zufällige Passanten die aus der antizipierten Retrospektive einer Archäologin aufgeworfenen Fragen um. Anlässlich eines ›Tages der offenen Tür‹ mögen sie sich gefangen nehmen lassen von der Atmosphäre eines solchen Ortes und werden sich fragen, ›was er eigentlich soll‹ und ›was sie hier sollen‹... Vielleicht handelt es sich um Mitbürger:innen, die sich in einer weitestgehend technisierten und ökonomisierten städtischen Umwelt zu Tode langweilen. Wäre eine nur mit Banken und Geschäften ausgestattete Stadt nicht kulturell fast tot?

11 So liest man es jedenfalls in rezenten Deutungen. Wer nachforscht, muss an einer solchen Deutung allerdings zweifeln. Nicht einmal die Definition von Affekten im Teil III der *Ethik* gibt eine derartige Unterordnung der Affekte unter eigene Macht her. B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1976, 110. Das kann hier nicht vertieft werden.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Wozu? Das ›Haus‹ als Versprechen

Vielleicht handelt es sich um politische Zeitgenoss:innen, die genau dazu eine Meinung haben; besonders dazu, wozu ein Staat, eine Gesellschaft, eine Stadt, eine Gemeinde ›gut ist‹ oder ›gut sein‹ sollte, die sich nicht in Technizismus und Ökonomismus selbst aufgegeben hat und ›Theater‹, gleich welcher Art, allenfalls zum Zeitvertreib bräuchte. Wer sich nun – ob als zufälliger Passant, als Bürgerin oder kritischer Zeitgenosse –, mit einem Blick von außen auf das Theater fragt, wozu man es sonst ›braucht‹, für den kann es nicht mehr einfach vorhanden sein, weder als Gebäude noch als Institution, weder als »moralische Anstalt« des Bürgertums (Friedrich Schiller[12]), noch als profitorientiertes »Instrument der Sensation«[13] für die Bourgeoisie oder als kritisches Theater reiner »Potenzialität« (Walter Benjamin) für alle[14], das man gelegentlich als Erscheinungsraum beschrieben hat, wo sich angeblich auch »die vermeintlich vorherrschende Ordnung des Theaters«[15] selbst auflöst, wenn auch nur vorübergehend.

Ist das nicht buchstäblich ein Ding der Unmöglichkeit: ein Theater als Ort, an dem sich dessen eigene Ordnung geradezu auflöst – und das auch noch regelmäßig in der Abfolge eines Spielplans? Wäre das der Schrecken aller Intendant:innen oder vielmehr ein ideales Spielfeld ihrer Macht? Darf man sich dergleichen vom Theater im Rahmen eines »Programms der Änderung alles Programmierten«[16] versprechen? Bzw. sollte man sich dergleichen von ihm versprechen?

»Jedes leere Haus ist ein Versprechen«, heißt es in einer aktuellen Aufführung von Wilhelm Hauffs *Das Wirtshaus im Spessart* durch

12 Vgl. Schillers Rede von 1784 vor der kurpfälzischen Gesellschaft *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet.*

13 W. Benjamin, *Programm eines proletarischen Kindertheaters*, in: *Über Kinder, Jugend und Erziehung*, Frankfurt/M. ^{6}1982, 79–86, hier: 81.

14 N. Müller-Schöll, *Das Kind als Diktator: Walter Benjamins Kindertheater der Potenzialität*, in: *Kids on Stage,* 161–183, hier: 164.

15 Scheurle, *How dare we?,* 209.

16 Müller-Schöll, *Das Kind als Diktator,* 181.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Künstlergruppe LIGNA.[17] Lädt *das Haus*, ob leer, besucht oder bewohnt, ob ärmlich, einfach, komfortabel oder luxuriös anmutend, nicht in der Tat unvermeidlich dazu ein, hereinzukommen? Lässt es sich überhaupt ohne diese Dimension potenzieller Gastlichkeit denken (selbst wenn es sich wie im Fall der Katakomben des Münsteraner Stadttheaters um eine Art brutalistischer Bunkerästhetik handelt)? Oder ist im Grunde jedes Haus im Gegenteil ein ›leeres Versprechen‹, insofern es im Besitz von Eigentümern ist, die souverän darüber verfügen, wer Zutritt hat und wer nicht?

Im Rahmen eines Theater-Projekts der besagten Künstlergruppe leiht ein Kind einem Haus seine Stimme mit den Worten: »Ich bin ein Haus. Ich steh da, ich bin leer. Ohne Menschen.«[18] Sollte damit nicht im Gegenteil gesagt werden, das Haus sei seinem ganzen Sinn nach ›*für* Menschen‹ – für Menschen, die es zum Zweck des dauerhaften oder vorübergehenden Aufenthalts bauen, bewohnbar und besuchbar machen? Weist es nicht allein deshalb Ein- und Ausgänge auf, auch und gerade dann, wenn es nicht auf Dauer bewohnt wird (wie ein Theater)?

Bevor man ein Haus wieder verlässt, unter Umständen mit den Füßen voran, muss man es betreten haben können, muss man eingelassen, wie ein Neugeborenes hereingetragen oder hereingebeten worden sein. Das ist, noch vor jeder Art des vorübergehenden oder auf Dauer angelegten Aufenthalts im Haus, seine elementarste Funktion: zum Aufenthalt einzuladen und sich in diesem Sinne als gastlich zu erweisen.

So hat man auch von Theater gesprochen: Der Zuschauer sei »Gast und dem Gast muß etwas geboten werden«, schrieb Helmuth Plessner in seiner *Anthropologie des Schauspielers* (1948).[19] Es handle sich um ein »Willkommensangebot«, heißt es mit Blick auf aktuelle Projekte von *Kids on Stage*, die ihrerseits Erwachsene einladen.[20] Sie

17 I. Sauer, *Passagen: Gehen – Weitergehen. Künstlerische Positionierungen in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den FLUX-Residenzprojekten*, in: *Kids on Stage*, 339–354, hier: 348.

18 Ebd., 349.

19 H. Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers* [1948], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* Frankfurt/M. 1979, 205–219, hier: 208.

20 Zit. n. *How dare we?,* 218; vgl. M. Gunsilius, *Come together? Verhältnisses des Versammelns im Kinder- und Jugendtheater,* in: *Kids on Stage,* 375–389, hier: sowie 380, 385.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versammeln ihre Gäste, nicht selten außerhalb etablierter Theater in Passagen zwischen Stadt und Land und an Residenzorten, in die sie kommen als Fremde und aus denen sie gehen als Freunde, nachdem sie »Gast und Gastgeber*in zugleich« waren.[21]

Zu was aber hat man ›eingeladen‹ und *wobei* war man selbst zu Gast? Besteht hier nur ein zufälliger und äußerer oder womöglich wirklich ein *innerer Zusammenhang zwischen Gastlichkeit und Theater*?

Ist Gastlichkeit nicht eine rein private Angelegenheit – etwa des Willkommens geladener Gäste, die man ›bei sich‹ zuhause empfängt, oder, wenn schon kein tradiertes Ethos, das Fremden ›gratis‹ ein Recht auf wenigstens vorübergehende Beherbergung garantiert, so doch eine kapitalträchtige Werbeangelegenheit von Hotels, in denen man gar nichts geschenkt bekommt, nicht einmal ein Glas Wasser; oder eine Frage verrechtlichter Hospitalität bis hin zum Asylrecht[22], das man sich in Europa immer noch auf die Fahnen schreibt, das aber von anti-europäischen Europäern wie Matteo Salvini, der kein »fremdes Menschenfleisch« in seinem Land dulden möchte, nur noch mit Verachtung quittiert wird?[23]

4. Im Kontext einer Kultur der Gastlichkeit

Mit solchen Worten wendet man sich gegen jegliche grenzüberschreitende Gastlichkeit, damit aber auch schon *gegen Gastlichkeit jedweder Art*. Denn Gastlichkeit überschreitet *immer* und unvermeidlich Grenzen, sei es im Fall zuvor bekannter und geladener, sei es im Falle völlig fremder oder unwillkommener Gäste. Wer das nicht hinnehmen will, muss allein bleiben und macht kulturelles Leben letztlich völlig unmöglich. Kulturell lebt nur, wer sich nicht darauf versteift, ganz ›bei sich‹ zu bleiben. So gesehen hat Gastlichkeit eine weit größere und umfangreichere Bedeutung, als es die gängige Rede von Gästen suggeriert. Gastlichkeit kommt auch dort ins Spiel, wo niemand ausdrücklich ›zu Gast‹ ist bzw. in dieser Rolle auftritt.

21 Sauer, *Passagen,* 345.

22 Vgl. Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg, München 2008.

23 Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So bezeichnen wir selbst Gegenden und Räume als gastlich bzw. als ›einladend‹. Hier liegen wiederum Verbindungen zum Theater ganz nahe. Auf eine einzige möchte ich hier eingehen.

Ein Theater kann, wie jedes Haus im engeren oder weiteren Sinne, ›einladend‹ sein oder nicht. Aber was heißt das? Baulich kann der Eingangsbereich ›einladend‹ gestaltet sein (aber dabei gegebenenfalls täuschen wie ein von außen gastlich anmutendes Privathaus, das kein ›Unbefugter‹ betreten darf, dem womöglich bereits an der Türschwelle mit Misstrauen begegnet wird). Wenn ein Theater dazu einlädt, hereinzukommen, bedeutet das nicht zuletzt: äußere und innere Schwellen zu überwinden, vor allem Hemmschwellen, wenn man sich geradezu als Unbefugte(r) fühlt, die bzw. der hier, im Theater – etwa außerhalb der regulären Termine und ohne bezahlt zu haben – ›nichts zu suchen hat‹. Aber *in was* kommt oder gerät man ›hinein‹? *Zu was* wird man eingeladen oder fühlt man sich geradezu eingeladen, auch ohne dass es dazu eigens einer Aufforderung bedürfte?

Liegt das eingangs angesprochene Rätsel des Theaters nicht darin, dass es als ein Ort nicht nur der Rahmung, sondern darüber hinaus der gleich mehrfachen *Um-Rahmung unserer individuellen und gesellschaftlichen Existenz* zu verstehen ist?

Wir gehen ins Theater, heißt erst einmal: wir betreten das Foyer; haben dann aber, sobald die Garderobe abgegeben wurde, eigentlich nichts mehr zu tun. Man steht eine Weile etwas zerstreut da, ergeht sich gegebenenfalls in *Smaltalk*, falls man in Begleitung da ist oder auf Bekannte trifft, verstummt dann aber spätestens auf dem Weg zu seinem Platz, schaut sich eine Weile um, lässt sich auf die Atmosphäre ein, um sich im Rahmen des Theaters einem besonderen Rahmen, nämlich der Bühne mit ihrem geschlossenen Vorhang zuzuwenden. Sobald es vor ihm dunkel geworden ist, kommt es zum *theatralen Moment par excellence* insofern, als *eine Stille einsetzt, die den theatralen Spielraum überhaupt erst eröffnet*, indem sie jegliches alltägliche, kommunikative Verhalten sowie möglichst auch das innere Leben der sprachlos Versammelten *aussetzen* lässt und auf diese Weise idealiter eine radikale Form von Präsenz stiftet.

Weit entfernt, sich auf einen bloß physischen Aufenthalt im Theater zu beschränken, *lässt sich diese Stille, dieses Aussetzen, auf alles ein, was nun kommen wird*, was man über sich ergehen lassen wird und was man sich vor Augen führen lässt, ob in erwarteter typischer

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wiederholung des schon öfters Gesehenen oder in schockierender Überraschung, ob in längst normalisierter Unterbrechung und Verstörung des Normalen, in dessen brutaler Verfremdung oder absurder Übersteigerung. Über all das kann man gewiss eine (wenn auch illusorische) Herrschaft zu behalten versuchen; und man kann in seiner von Bertold Brecht über Antonin Artaud bis hin zu Jacques Rancière gebrandmarkten »Stumpfsinnigkeit« *als bloßer Zuschauer*[24] oder »Genießerin« verharren, aber das Theater bietet, gewährt, gibt gewiss andere Möglichkeiten – bis hin zur Dramatisierung unserer eigenen Existenz als Zeugen einer rückhaltlosen Exposition der Aufführenden, die im Theater den Rahmen des offenen Vorhangs dazu nutzen, um mittels der Interpretation ihres jeweiligen Stückes die Anwesenden aus der ›Fassung‹ ihres eigenen Lebens zu bringen. Das kann wie im sogenannten Absurden Theater so weit gehen, dies als Um-Rahmung anzukündigen und zugleich zu dementieren – unter Hinweis auf die Bequemlichkeit, die konsumistische Einstellung und die vermutete Weigerung der Zuschauer, sich wirklich infragestellen zu lassen. So verkündet Archibald bei Jean Genet ans Publikum gewandt: »Wir spielen heute abend für Sie. Damit sie aber ruhig und bequem auf Ihren Stühlen sitzenbleiben können, auch angesichts des Dramas, das sich hier oben abspielt, damit Sie sicher gehen, daß dieses Drama nicht etwa in ihr eigenes kostbares Leben eindringt, so werden wir die von Ihresgleichen gelernte Höflichkeit besitzen, die Verständigung unmöglich zu machen.«[25]

Auch das kann uns widerfahren, sobald wir uns einlassen auf die theatrale Gegenwart einer Aussetzung letztlich aller ›normalen‹ Rahmen unseres Lebens. Wohin das führt, bleibt bis heute allerdings umstritten: zwischen radikaler Präsenz im »Triumph der Inszenierung«, die sich jeglicher Herrschaft entwindet, auch der des Textes eines Dramas und jeglicher Repräsentation (wie bei Artaud[26]) einerseits und Vorgriffen auf eine utopische neue Art, die Erde anders,

24 J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009; J. Bilstein, *Die im Dunklen sieht man nicht*, in: *Kids on Stage*, 55–66, hier: 62.

25 Zit. n. Goffman, *Rahmen-Analyse*, 431.

26 Vgl. J. Derrida, *Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 351–379, hier: 356 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weniger destruktiv als bislang zu bevölkern andererseits, wie sie sich Rancière anscheinend erhoffte.[27]

Gewiss: auch diese Aussetzung kann Normalisierungsprozessen unterworfen werden, wenn ein sogenannter ›Kulturbetrieb‹ seine eigene existenzielle Dimension durch rigoros vorstrukturierte Programme und weit vorausreichende Spielpläne konterkariert. Das ist vielleicht die Kernparadoxie im Rahmen des Theaters: *die ständige Um-Rahmung* ›eingespielter‹ Rahmen der Interpretation unseres eigenen Lebens, dann auch der Stücke, in denen es bereits gedeutet wurde, und deren Interpretationsgeschichten *normal werden lassen zu müssen.* So gesehen steht die Leitung jedes Theaters von einer geradezu un-möglichen Aufgabe. Und diese färbt auch auf Zuschauer:innen ab, denen Theaterbesuche längst zur zerstreuenden Routine geworden sind.

Doch dazu muss es nicht kommen, vorausgesetzt, man vergisst nicht, wozu Theater angefangen bei ihrer Architektur, vom Foyer bis hin zur Bestuhlung und zu den Rängen einladen: sich selbst denen auszusetzen, die sich als etwas Aufführende selbst exponieren, sei es auch nur in einem beschränkten räumlichen und zeitlichen Rahmen, der nach meinem Verständnis aber alles daransetzt, sich selbst auf außer-ordentliche Art und Weise zu überschreiten – und zwar so, dass diejenigen, die das Theater wieder verlassen, sich selbst als ›ausgesetzt‹ realisieren. Selbst wenn sie dies mit vielfach beklagter Unverbindlichkeit[28] oder notorischer Heiterkeit[29] überspielen, rühren sie so an die elementarste Voraussetzung unseres allerersten, rückhaltlosen, völlig ungesicherten Zur-Welt-kommens, letztlich an die Geburt, durch die wir in die Hände Anderer gefallen sind. Wie auch immer wir ›danach‹ Sicherheit und Normalität erfahren, selbst weitestgehend normalisiertes Alltagsleben bleibt auf Dauer unvermeidlich »bezüglich der Rahmung von Grund auf gefährdet«, schreibt Goffman in seiner *Rahmen-Analyse*. Genau darauf gründet sich paradoxerweise mit gewissem Recht auch der maßlose Argwohn

27 J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?,* Berlin 2008, 28; zu diesem Motiv vgl. das Kap. IV in diesem Bd.

28 Vgl. M. Frisch, *Kultur als Alibi*, in: *Öffentlichkeit als Partner*, Frankfurt/M. ^{3}1970, 15–24, hier: 21.

29 T. W. Adorno, *Ist die Kunst heiter?,* in: *Versuch, das ›Endspiel‹ zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1973, 7–15.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Paranoikers, mit der »scheinbaren Harmlosigkeit« seiner Umwelt sei es nicht weit her, eine Um-Rahmung sei jederzeit möglich und deshalb jegliche Wirklichkeit verdächtig. So impliziert die Möglichkeit der Um-Rahmung nicht nur eine Polymorphie der ›Rahmbarkeit‹ als solcher, die in jeder Rahmung gleichsam abgeblendet bleibt, sondern öffnet auch Spielräume für mannigfaltige Pathologien.[30]

Bedenkt man in der hier angedeuteten Perspektive den vermuteten Zusammenhang von Theater und Gastlichkeit, so handelt es sich keinesfalls um eine Harmlosigkeit für Werbeprospekte, mit denen man auf neue Kundschaft zielt. Es handelt sich auch dann nicht um eine Harmlosigkeit, wenn die ›Gäste‹ des Theaters dort nur für sehr beschränkte Zeit und nur in sehr begrenzter Art und Weise, typischerweise als ›Zuschauer‹ bzw. ›Publikum‹, zu Gast sind (und vielleicht nie wieder kommen werden). *Wie* auch immer das Theater einlädt, es lädt auf jeden Fall *zu* einer Um-Rahmung und Aussetzung unseres Lebens ein, die eventuell nicht auf die Zeit beschränkt bleibt, die abläuft, bis der Vorhang fällt, sondern existenziell in das Leben hineinwirkt, das wir danach fortsetzen, wie auch immer verändert oder verandert – sei es auch nur durch einige wenige Zeilen, die uns im Gedächtnis bleiben werden, wie diese – längst bis zum Überdruss zitierte und infolgedessen ausgelaugte – aus Sartres *Die Eingeschlossenen*: »Die Hölle, das sind die Anderen.« Oder diese aus seinem Drama *Der Teufel und der liebe Gott*: »Das Reich der Menschen ist angebrochen. [...] Ich werde allein sein mit dem leeren Himmel über mir, da ich nur so mit allen sein kann. Es gilt, diesen Krieg zu führen, und ich führe ihn«[31] – was Raymond Aron zu der Nachfrage veranlasste: »Must the reign of men be the reign of war?«[32] Eine (sehr aktuelle) Frage, die ausreicht, um ein ganzes Leben zu beschäftigen, wirft sie doch ein Schlaglicht geradezu auf alles und auf alle, die wissen wollen, was es mit ihrem womöglich dem Krieg verfallenen Zusammenleben auf sich hat.[33]

---

30 Vgl. Goffman, *Rahmen-Analyse,* 522, 588.

31 J.-P. Sartre, *Gesammelte Dramen*, Reinbek 1970, 97, 366.

32 R. Colquhoun, *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, London 1986, 464.

33 Von einem solchen Verfallen handelt der tschechische Phänomenologe Jan Patočka in seinem Essay *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg*, in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte,* Berlin 2010,

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gehen wir deshalb ins Theater, um dort auch Stücke über Krieg, Vertreibung und Flucht, über Schutzflehende, Schutzbefohlene und Gastlichkeit zu sehen? Falls ja, dann nicht ohne Risiken und Gefahren von Irritationen und existenziellen Verunsicherungen, über deren mögliche Dramatik keine wohlfeile Rede von Gastlichkeit hinwegtäuschen sollte. Eingeladen werden wir, sollte es wirklich ernst gemeint sein, allemal als radikal Gefährdete, ihrerseits von Geburt an und auf Dauer radikal auf Gastlichkeit Angewiesene; und diejenigen, die es ihrerseits mit dem Theater ernst meinen, werden sich nur *als solche* auch einladen lassen, selbst auf die Gefahr hin, im Theater eine buchstäblich ›fassungslos‹ machende Um- und Ent-Rahmung ihres Lebens gewärtigen zu müssen, die es in seinem Ausgesetzt-sein auch erschrecken lässt, nicht zuletzt vor sich selbst...

141–160; vgl. B. H. F. Taureck, B. Liebsch, *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020, sowie v. Vf., *›Herrscht‹ Krieg – seit jeher, gegenwärtig und auf immer? ›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind*, in: *›Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten,* Baden-Baden 2024, Kap. II.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XIV

Kunst im Horizont ›gegebener‹ Zeit
Vom Verlust und Versprechen des Paradieses zur ästhetischen Erfahrung des Bleibens

1. Für ›Vertriebene‹ (453) | 2. Zeitgemäße Perspektiven des ›Bleibens‹ (456) | 3. Zeit geben – im Zeichen der Übermacht des Politischen (459)

Not lost
In loss itself.[1]

1. Für ›Vertriebene‹

Das Paradies, diesen idealen Ort, den von keinerlei Gewalt und von der Zeit niemals heimgesuchten, zeitlosen Ort, an dem es uns an nichts fehlen würde, haben wir angeblich ein für alle Mal verloren – paradoxerweise schon vor unvordenklichen Zeiten, als überhaupt noch niemand von uns existierte. Unsere Ur-Ahnen, so geht die Sage, hätten sich einer katastrophalen Schuld schuldig gemacht, ohne es auch nur zu vermuten. Und ihre Ur-Schuld, die angeblich zur Vertreibung aus dem Paradies führen musste, habe sich auf rätselhafte Art und Weise auf uns alle vererbt.[2] Schuldlos zur Welt gekommen, hätten wir sie uns dennoch zugezogen. Demzufolge können wir bis heute – und auf unabsehbare Zeit – *nur als Vertriebene existieren*, die dafür selbst die Schuld tragen.

Zum Ausgleich dafür hat man uns – unter bestimmten Voraussetzungen wohlgemerkt, über deren Erfüllung wir nicht selbst entscheiden – die Wiedergewinnung des Paradieses versprochen – vorausgesetzt, wir verlieren ›vorher‹ alles, rettungslos. Wer sich zu retten versucht, wird alles verlieren, lautet seit dem die wichtigste Devise; wer alles verliert und preisgibt, wird dagegen alles gewinnen, d.h.

1 J. Milton, *Das verlorene Paradies. Werke* (engl./dt.), Frankfurt/M. 2008, 50.

2 Zur hier ausgeblendeten Frage, wie sich das noch heute denken lässt, vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg, München ^{2}1988.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Paradies – verbunden mit der Aussicht, von dort nicht erneut vertrieben zu werden. Versprochen. Es sei denn, wir machen uns erneut eines katastrophalen Sündenfalls schuldig. So wenig wie über den Verlust des Paradieses dürften wir uns über die versagte Wiedergewinnung des Paradieses beklagen. Beides liegt bei uns selbst. Wenn man uns den Zutritt verwehren wird, werden wir uns das selbst zuzurechnen haben. So fern es sein mag – in unvordenklicher Zeit und Zukunft unserer Erinnerung und Antizipation ein für allemal entrückt –, so sehr liegt es doch bei uns, das Versprechen des Paradieses einzulösen. Es wurde uns versprochen – und man darf sich alles Mögliche, selbst die idealste Utopie, von ihm versprechen – vorausgesetzt, man erwartet von niemand Anderem, das Versprechen des Paradieses ersatzweise zu halten. Wir selbst sollen es einlösen, kein Anderer, dem wir es *als Verheißung* zu verdanken haben. Zwischen Vertreibung aus dem Paradies und seiner ›himmlischen‹ Verheißung haben wir unterdessen ›zwischenzeitlich‹ und ›irdisch‹ zu existieren. Wobei klar zu sein scheint, *dass es in der Zeit und ›auf Erden‹ kein Paradies gibt* – bis auf kümmerliche Reste, wie den von Friedrich Schlegel zur »gottähnlichen Kunst der Faulheit« hochstilisierten Müßiggang, diese »ächte Passivität«.[3]

Ein nicht derart unbeständiges, sondern auf ewig verlässliches Paradies stand niemals ›diesseits‹ offen, sondern wird allenfalls ›jenseits‹ sein, nicht in der Zeit, sondern im Anderen der Zeit. Wer sich dennoch an Träumen von einer paradiesischen ›diesseitigen‹ Welt berauscht, macht sich, so heißt es, des politischen Romantizismus verdächtig und droht zur Gefahr für Andere zu werden: Das Paradies auf Erden kann scheinbar nur als Hölle für Andere Wirklichkeit werden.[4]

So ist es politisch in Verruf geraten: Nicht nur hat das künftige Paradies (in christlicher Vorstellung zumindest) die ewige Verdammnis als Kehrseite; auch die Vorbereitung auf das Paradies lässt schlimmste Gewalt ahnen. Während die einen glauben, sich einen Zugang zum Paradies zu eröffnen, wo schönste Belohnungen auf sie warten, bereiten sie Anderen die terroristische Hölle.[5] So oder so impliziert es im Rahmen einer fatalen Ökonomie die Verdammung Anderer,

3 F. Schlegel, *Lucinde. Ein Roman*, Stuttgart 2008, 37–43.
4 W. Kraus, *Die Spuren des Paradieses. Über Ideale*, Frankfurt/M. 1988, 73.
5 L. de Winter, *Ein gutes Herz*, Zürich 2013, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit denen man sich niemals am gleichen Ort aufhalten möchte. Diese religiöse Interpretationsfolie scheint zumindest im Westen indessen längst weitgehend verblasst; ihre säkularisierten Überbleibsel überzeugen kaum mehr und rufen keine virulente paradiesische Imagination hervor. Sie beleben nicht mehr unsere Vorstellungs- und Einbildungskraft.

Aber hat nicht doch vor unserer Zeit ein seliger Friede, ein zahmer Urzustand ohne Zwietracht, ein Goldenes Zeitalter, in einem Garten Eden oder Arkadien geherrscht?[6] Ein hervorragender Kenner der Urzeit behauptete, die lange Periode von etwa 60.000 bis 10.000 v.u.Z. sei »die glücklichste Epoche der Menschheit gewesen«. »Nach allen Erkenntnissen der Fachleute habe es damals keine Reflexion über Gut und Böse, […] keine Disharmonie in der Lebensform der Menschen gegeben. Erst mit der Erfindung des Ackerbaus hätten diese Probleme angefangen: der Ackerbauer Kain habe Abel erschlagen. […] Die damalige Welt der Jäger mit ihrem Überfluß an Wild sei der späteren Vorstellung vom Paradies nahe gekommen, ja das Bild des Paradieses entspringe der Erinnerung an diese Zeit. […] Nichts deute darauf hin, daß das Leben der damaligen Jäger anders als in der Geborgenheit des Glaubens an ihre Ahnen und an eine Gottheit, anders als harmonisch und heiter verlaufen sei. Alle feststellbaren Zeichen zeugten von dieser Heiterkeit.«[7]

Erst das Neolithikum, das vom Fruchtbaren Halbmond aus die Sesshaftigkeit weitgehend durchgesetzt hat, hätte uns demnach aus dem Paradies vertrieben. Die allein von Sesshaften angelegten Paradiesgärten würden darüber genauso hinwegtäuschen wie darüber, dass man das Paradies inzwischen für jegliche Gegenwart verloren gegeben hat, um es allenfalls noch für eine mehr oder weniger ferne Zukunft in Aussicht zu stellen – sei es im Rahmen eines imperial

6 W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig 1938, 10 f., 60 ff. Die griechische Landschaft Arkadien gilt bekanntlich bis heute als das antike Pendant zum christlich-jüdischen Paradies. Man verknüpft mit ihr immer noch die Imagination einer nahezu unberührten, ruralen Idylle, wie sie seit der Renaissance und dann auch im Barock zum Symbol für das Goldene Zeitalter werden konnte, in dem die Menschen angeblich im Einklang mit sich und der Natur als glückliche Hirten lebten, um sich ganz der Muße, der Liebe, der Dichtung und der Musik hinzugeben.

7 Kraus, *Die Spuren*, 142.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesicherten globalen Friedens[8], sei es in einem mit revolutionärer Gewalt überstürzt erzwungenen Jenseits jeglicher Lohnarbeit[9], sei es in der Untätigkeit »werkloser« und »zielloser« Menschen, die von jeglicher Last geschäftigen Sorgetragens befreit wären, um (wieder) zu werden, was sie Giorgio Agamben zufolge seit je her waren: »sabbatische Tiere par excellence« nämlich, die nicht auf eine *vita activa*, sondern auf ein ewiges Leben (*zōē aiōnios*) angelegt seien.[10]

2. Zeitgemäße Perspektiven des ›Bleibens‹

Während Agamben so an die besten Bestände philosophisch-theologischer Überlieferung anzuknüpfen glaubt, sehen freilich andere die Schrecken der *acedia*, der Langeweile und des schieren Überdrusses an sich selbst im Ende der Geschichte heraufziehen, wo es scheinbar um nichts mehr gehen würde. Weder ›vor uns‹, in einer prä-historischen Zeit, noch auch ›hinter uns‹, in einer post-historischen Zeit, mag man sich das Paradies noch innerweltlich realisiert vorstellen. Was danach bleibt, ist ein ›Rest‹ an purer Gegenwart[11], aus dem man schließen könnte, wir seien »so nah am Ursprung wie je…«, der, als gegenwärtig wiederholter, jegliche Sehnsucht nach dem Paradies gegenstandslos macht.[12] Die oft als Beispiel angeführte Kindheit zeigt: solange man in diesem ›Paradies‹ ist, gibt es keine Sehnsucht nach ihm. Und wo die Sehnsucht herrscht, gibt es kein Zurück mehr, allenfalls mit Marcel Proust wiedergefundene Zeit als unzulängliches Surrogat.[13] Ich nenne dies *das kleine und kurze Paradies*, das die unterdessen unbeirrt weiter vergehende Zeit von innen aushöhlt –

8 Nestle, *Der Friedensgedanke,* 73.

9 Kraus, *Die Spuren*, 79; J. Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010, 163; R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1973, 52.

10 G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*, Berlin 2010, 293, 300.

11 R. Schneider, *Die Offenbarung*, Berlin 2007, 209.

12 Kraus, *Die Spuren*, 151.

13 Lässt sich das Motiv des Verweilens in der *plénitude* einer »immobilisierten« Zeitlichkeit bei Marcel Proust nicht so deuten? Vgl. H. R. Jauß, *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts ›À la recherche du temps perdu‹. Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Frankfurt/M. 1986, 122 ff. Tatsächlich ist in diesem Zusammenhang von einem »Paradies der Erinnerung« eines erst im Nachhinein erfahrenen Glücks die Rede (84).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Paradies nicht *vor* oder *nach* der Zeit, sondern *in ihr, im Vorübergehen*, das die Herrschaft der Zeit zwar nicht definitiv beendet, wohl aber suspendiert.

Haben wir also das Paradies vor und nach der Zeit verloren, dafür aber wenigstens quasi-paradiesische Momente *in* der Zeit gewonnen? Ist nicht zumindest das ganze Leben in den wohlhabenden Staaten des Westens (abzüglich Millionen von Armen, prekär Lebender, Abgehängter, »Überflüssiger«[14]…) *im Vergleich* zu früheren Zeiten »das reinste Paradies«, wie eine gängige Floskel besagt? Leben wir nicht wirklich – vergleichsweise – in einem Paradies, wo kaum (absolute) Armut herrscht, wo man Anspruch auf die Gewährleistung elementarer Rechte hat, wo man sich gegen alles und jedes versichert, über alle Maßen Freizeit genießt und eine einigermaßen komfortable Bleibe hat? Wer sich mit einem solchen, *komparativen* Begriff des Paradieses nicht zufrieden gibt, um auf einem *absoluten* Begriff zu insistieren, der sich nicht auf innerweltlichen, allemal befristeten Wohlstand reduzieren lässt, muss sich gegebenenfalls Unbescheidenheit vorhalten lassen.

Für alle, die sei es als aus dem Paradies Vertriebene, sei es als in die Welt Geworfene und ungefragt in sie Hineingeborene leben, muss es eine nicht nur lebenspraktisch entscheidende Frage sein, ob sie wenigstens vorübergehend und als Vorübergehende eine Bleibe finden – »where [we] shall dwell secure [and] without fear«, um John Miltons *Paradise lost* zu zitieren.[15] Ist es zu bestreiten, dass diese Frage für Millionen im sogenannten Westen, wo das Leben noch vor nicht allzu langer Zeit *solitary, poor, nasty, brutish and*

14 Angeblich eine genuin russische, auf Iwan S. Turgenjew zurückzuführende Erfindung; vgl. L. Schestow, *Apotheose der Grundlosigkeit* [1905] *und andere Schriften*, Berlin 2015, 33, 148. Schestow bezeichnet in *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013, 98, die Überflüssigkeit als »das Schlimmste«. Doch spätestens seit Thomas R. Malthus' Bevölkerungstheorie von 1798 und seit den im 19. Jahrhundert festzustellenden demografischen Entwicklungen greift die entsprechende Erfahrung quasi epidemisch um sich. Der schweizer Historiker Jacob Burckhardt führt sie allerdings in seiner *Griechischen Kulturgeschichte* bereits auf den antiken »Pessimismus« zurück (vgl. J. Burckhardt, *Zum Sehen geboren…*, München ^{3}1946, 74; H. Bude, A. Willisch [Hg.], *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«,* Frankfurt/M. 2008).

15 Milton, *Das verlorene Paradies*, 720.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

short gewesen ist[16], eine sehr verlässliche Antwort gefunden hat? Übersteigt das Leben in Wohlfahrtsstaaten des Westens nicht in vielfacher Hinsicht bei weitem, was man vordem überhaupt für möglich gehalten hat? Ist nicht das für unmöglich Gehaltene insofern Wirklichkeit geworden?

Gewiss: das will niemand zugeben, im Vergleich zu Anderen bereits im Paradies zu leben. Immer muss es anderswo sein – stereotyp etwa auf tropischen Inseln, die sich bei näherem Hinsehen doch wie in der Karibik als Orte größter Armut entpuppen. Das Paradies kann nur sein, wo man nicht hinsieht. Im Übrigen ist es heruntergekommen zur touristischen Floskel »paradiesischer Verhältnisse«, mit denen man Andere (zunehmend vergeblich) neidisch machen will. Wo ist man dem ›wirklichen Leben‹ ferner als gerade dort, wo es sich ein indifferenter Konsumismus gut gehen lässt, dessen Freiheit von Sorgen, Furcht, Arbeit[17] und Widerständen jeglicher Art in Sonderzonen für Wohlhabende allenfalls auf deren politische Ignoranz schließen lässt? Wo diese aber im Luxus nur noch sich selbst genießen und in keiner Weise mehr darauf zählen können, beneidet zu werden, entzaubert sich die geläufige Assoziation von Wohlstand und paradiesischen Verhältnissen selbst und wird als soziale Armut erkennbar. So stellt sich heraus, dass den Reichen nichts *mehr* fehlt, als gerade der (soziale) Reichtum, der für kein Geld der Welt käuflich zu haben ist.

Das bedeutet nicht, dass nun umgekehrt in der Armut ohne Weiteres sozialer Reichtum zu finden wäre. Nichts hat so sehr Sehnsüchte nach einem Paradies befeuert wie die Armut; nichts aber auch das Paradies derart diskreditiert wie Aussichten auf dessen absolute Verwirklichung in näherer Zukunft jenseits aller Armut. Daraus hat man den Schluss gezogen, wo von praktisch zu bewerkstelligenden Paradiesen *nicht im Bewusstsein ihrer Unrealisierbarkeit* die Rede ist, habe man allen Grund, alarmiert zu sein und sich darauf einzustellen, die Flucht ergreifen zu müssen. Die »selbstbewusste Ankündigung der absoluten Verwirklichung von Idealen ist das Alarmzeichen für eine unheilvolle Verfälschung«.[18] Das Paradies kann Paradies

16 Auf welche Zeit diese bekannte hobbesianische Phrase bis heute anwendbar ist, bleibe dahingestellt.

17 Vgl. *Jesaia* 54, 11-17.

18 Kraus, *Spuren*, 104.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur bleiben, solange es niemand praktisch herbeizuführen verspricht und die »notwendige Gebrechlichkeit« der menschlichen Verhältnisse nicht übersehen wird. »Wer dagegen aufsteht«, heißt es bei Christa Wolf, »muß zum Verbrecher werden«.[19]

Insofern kann Paradies niemals ein politischer, sondern allenfalls ein anti-politischer Begriff sein, der benennt, wohin Politik nicht reicht, was politisch nicht zu bewerkstelligen ist und wo sich die menschlichen Verhältnisse ihrer restlosen Politisierung widersetzen. Davon sollte man sich allerdings keine derart naive Vorstellung machen, wie sie bei Bertrand Russel anklang, als er schrieb: »There lies before us, if we choose, continued progress in happiness, knowledge and wisdom. Shall we instead choose death because we can not forget our quarrels? I appeal as a human being to human beings. Remember your humanity and forget the rest. If you can do so the way lies open to a new Paradise; if you cannot, nothing lies before you but universal death.«[20] Dagegen wurde eingewandt, »man is inescapably a political animal. There is no separable ›human nature‹ or ›humanity‹ which makes it possible to forget politics.«[21]

3. Zeit geben – im Zeichen der Übermacht des Politischen

Das Politische muss man nicht »vergessen«, um davon überzeugt sein zu können, dass Politik nicht unser Schicksal ist, wie man mit Napoleon behauptet hat[22], bzw. dass sie uns nicht rückhaltlos und restlos erfasst. Es gibt Frei-Räume des Nicht-Politischen, die vor dem Zugriff politischen Verhaltens, politischer Macht und Gewalt in Schutz zu nehmen sind, wo man Andere ›sein‹ und ›in Frieden lässt‹ – was keineswegs als irenische Passivität zu verstehen ist. Es handelt sich um ein paradoxerweise höchst aktives Lassen – das wir stets Anderen zu verdanken haben.

Im Gegensatz zum Augenblick, der zum Verweilen einlädt oder zur Bequemlichkeit verführt, wie es Goethes *Faust* andeutet, stellt sich ein Frei-Raum des Nicht-Politischen nicht von allein ein. Er

19 C. Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1981, 51.
20 Zit. n. B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War,* London 1979, 62.
21 Ebd., 63.
22 J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Stuttgart 2006, 525.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfordert, dass Zeit eingeräumt, gegeben und gelassen wird – so wie es angesichts von Kunstwerken zu erfahren ist, die allerdings von sich aus gar nichts ›tun‹. Jedoch sind sie die Spur Anderer, die uns vermittels ihrer hinterlassenen Werke zu sehen, zu lesen und zu hören geben und es auf diese Weise überhaupt erst ermöglicht haben, dass uns Zeit bleibt. Zeit zu sehen und zu hören, die wir ›haben‹, wenn wir sie uns ›nehmen‹, was je nur möglich ist, weil man sie uns ›gegeben‹ hat.

Kunst gibt Zeit. Sie lässt Zeit, sie lässt kommen und gehen wie im Museum, lädt aber dazu ein, zu bleiben, wenigstens einstweilen. Das Bleiben-dürfen ist uns geblieben – inmitten einer scheinbar nichts mehr verschonenden Verzeitlichung und einer nahezu allgegenwärtigen Gewalt der politischen Verhältnisse. Ihnen zum Trotz zehrt das ästhetische Bleiben-dürfen von der Aura eines Anderen der Zeit-Gewalt und der Gewalt-Zeit[23] mitten in Zeit und Gewalt. Beidem kann es kein paradiesisches Anderes der Zeit mehr entgegensetzen, wohl aber eine Inversion von innen heraus. Mitten in der Zeit-Gewalt, die uns durch ihr endloses Vergehen beherrscht und schließlich umbringt, und mitten in einer Gewalt-Zeit, die kaum mehr Inseln der Gewaltlosigkeit erkennen lässt, dürfen wir – vorübergehend – bleiben, wo man uns dazu eingeladen hat.

Heißt das, dass ich mich hier einer ›paradiesischen‹ Idealisierung der Kunst bzw. der Künste oder künstlerischer Praxis schuldig gemacht habe? Nicht unbedingt. Denn die kreativsten Impulse ästhetischen Schaffens können nach wie vor aus der Negativität der Verlassenheit, der Verlorenheit, der Empörung und der Verzweifelung keimen.[24] Davon, dass sich Einzelne, die all dem ausgesetzt sind, *eigens ästhetisch aussetzen*, hängt ihre ganze Vitalität ab. Darüber hinaus hängen auch Betrachter von Bildern, Hörer von Musik und

23 Zu beiden Begriffen vgl. Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

24 Vgl. das Kap. XII in diesem Bd., sowie Vf., *Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens. Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität*, in: *Philosophy and Society/Filozofija i Društvo 3* (2015), 677-700.
www.doiserbia.nb.rs/(X(1)A(KApyqAMP1AEkAAAAOTk3O-TUyM2YtMTM5YS00ZjExLWIyZGUtZGZiNDQxNzZhMjI0wzxjvan7O9_QY-lEM7unutJP2aXg1))/img/doi/0353-5738/2015/0353-57381503677L.pdf.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leser:innen von Büchern von ästhetischen Objekten ab, die, mit Franz Kafka zu sprechen, »auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie ein Selbstmord«.[25]

Vielleicht ist jedes ästhetische Objekt, das aus jener Negativität hervorgegangen ist und mit Leben bezahlt wurde, eine Art (Teil-)Suizid, in dem der Künstler bzw. die Künstlerin einen Tod (von vielen) gestorben ist, indem er bzw. sie es von sich abgetrennt und seinem Schicksal in der Welt der Anderen überlassen hat. Vielleicht kann er oder sie *ihnen* nur so Zeit geben dafür, angesichts des Kunstwerks, sehend oder hörend, zu verweilen, d.h. zu bleiben im Horizont sozialer Zeit, die es je nur gibt, wo Zeit gelassen wurde, die sich niemand je selbst verschaffen könnte.[26] Zu bedenken zu

25 F. Kafka, Brief an Oskar Pollak, Prag, 27. Januar 1904. Vollständig lautet das Zitat: »Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir zur Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns.« www.literatpro.de/prosa/161116/an-oskar-pollak-prag-27-januar-1904-mittwoch.

26 Die vorangegangenen Überlegungen sind eine Antwort auf die anlässlich der *Vienna Art Week* des Jahres 2018 unter dem Titel *Promising Paradise* mit den folgenden Worten aufgeworfene Frage, ob das Paradies nur »ein Bild, ein romantischer Traum von etwas« ist, »das nie war und nie sein wird, aber dennoch im schönsten nur erdenklichen Licht erstrahlt? Und gibt es tatsächlich keinen irdischen Ort, der dem Paradies entspricht? Kennt nur die Sehnsucht dieses geheimnisumwitterte Land – ein Hirngespinst? –, um das sich so viele Mythen ranken und zu dessen Wesen es gehört, dass es sich nicht offenbart? So oder ähnlich könnte man das Zitat des symbolistischen Malers Edward Burne-Jones aus dem *Fin de siècle* paraphrasieren. Auf der Suche nach dem Paradies gibt es zwei, eher unzuverlässige Wegweiser: die Sehnsucht und das Versprechen. […] Geht es um ein viel versprechendes Paradies oder vielmehr um ein Paradies, das versprochen wird? Um ein Paradise *found* oder ein Paradise *lost*? Ersteres wäre eine Affirmation des sowieso schon ziemlich idealisierten quasi unerreichbaren und stets nur in der Abwesenheit existierenden Ortes, also eigentlich eines Nicht-Ortes. Eines seelischen Residualraumes, der sowohl in individuellen als auch in kollektiven Fantasien auf einer jahrtausendealten, kulturgeschichtlichen Tradition fußt. Er wird entweder als verlorenes Reich der Unschuld ohne Kenntnis von Scham und Sühne zurück in die Vergangenheit projiziert oder als Ereignis in der Zukunft, in einer Zeit nach dem Tod, als Erlösungsmetapher hypostasiert. Das Versprechen vom Paradies als existentielle Möglichkeit kann auch als rhetorisches Stilmittel der Überredung verwendet werden, als manipulative Option, die sich für politische Zwecke instrumentali-

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben ist hier in aller gebotenen Kürze nur dies: ob nicht ästhetische Erfahrung insofern eine zutiefst soziale ist, die nur möglich wird, wo uns Zeit gegeben wurde, wenigstens für die Dauer dieser Erfahrung zu bleiben – auf die Einladung Anderer hin, auf deren Spuren sie sich bewegt. Ob das die letzte Spur eines Paradieses ist, in dem wir nicht nur vorübergehend bleiben dürften? Das bleibe dahingestellt.

---

sieren lässt. Die Hoffnung auf eine einlösbare Utopie wird wie ein Mikrochip in die Köpfe von Menschen implementiert, das Begehren der Einzelnen verwandelt sich in eine gesamtgesellschaftliche Teleologie. Die europäische Geschichte ist gepflastert mit fragwürdigen politischen Versprechungen, die sich einem ungebremsten Machtstreben und einer persuasiven Rhetorik verdanken und gerade heute wieder den rechtsnationalen und populistischen Diskurs beherrschen.« Das trifft gewiss zu, ist aber in dieser Form einseitig; denn es lässt sich zeigen, dass sich zumal demokratische Lebensformen nur als ständig zu vollziehende Versprechen rekonstruieren lassen, die als solche keineswegs in gewaltträchtiger Art und Weise auf eine utopische Zukunft abzielen müssen. Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XV. – »Da es kein eindeutiges, reales Pendant, keine wirkliche Entsprechung dieses *Locus amoenus* in den kanonischen Texten vieler Religionen gibt, entfaltet der Topos des Paradieses seine größte Sogwirkung in der Vorstellungskraft – in den Bildern der Imagination. Wahrscheinlich ist er auch deshalb so geeignet für ästhetische Bearbeitungen wie man sie in der bildenden Kunst, dem Film, der Literatur und der Musik finden kann. Ein Hauptanliegen der Kunst war schon immer das Visionieren von phantastischen Paralleluniversen oder der Traum von einer besseren Welt«, heißt es im Exposé der besagten Veranstaltung. Ob die seinerzeit aufgerufenen Beispiele – von Paul Gaugins Exotismen über Sir Edward James' »Hort der Glückseligkeit« und die artifiziellen Paradiese des Fotografen Peter Bialobrzeski bis hin zum Konzeptkünstler Peter Kees mit seinen (ironisch) abgesteckten wenigen Quadratmetern Erde als »poetischer Gegenentwurf zur Verderbtheit der Zivilisation« (P. Kees, *Botschaft von Arkadien*, Berlin 2017) im Geringsten überzeugen, ist hier nicht zu beurteilen.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epilog

Die menschliche Sensibilität […] *zu beschränken* […]
– ein solches Unterfangen kann nur ein mediokres Wesen begeistern.[1]

Vergiss nicht das Versprechen,
das dieses Leben birgt.[2]

Von menschlichen, sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Lebensformen ist seit langem viel die Rede; weit weniger aber davon, was in und mit ihnen auf dem Spiel steht – abgesehen von der Frage, ob und wie man ihnen auch zugehört, Mitglied und gewisser Rechte teilhaftig ist. Nach dem hier entfalteten Verständnis steht, basaler noch (aber zweifellos mit diesen Fragen verschränkt), die Lebbarkeit eigenen und fremden Lebens dabei auf dem Spiel, nicht zuletzt auch des eigenen *als eines fremd bleibenden* und fremden Lebens, das Andere im Horizont einer globalen *multitude* gleichwohl in Anspruch nimmt, besonders dann, wenn es wie das vieler Geflüchteter auf den Status eines geradezu welt- und sprachlosen, insofern nackten Lebens zurückgeworfen zu werden droht. Dabei handelt es sich allerdings nicht um einen bloßen ›Rückfall‹ in eine frühere, ursprüngliche Nacktheit. Denn als ein solches Leben kommt niemand zur Welt, zur Welt der Anderen, die das In-der-Welt-sein auf Dauer verlässlich verbürgen müssten. Gerade die gegenwärtig im Zeichen millionenfach Flucht- und Migrationsbewegungen quasi epidemisch um sich greifende Erfahrung, dass das zunehmend weniger gelingt, ruft eine leidenschaftliche Zugehörigkeit zur Welt (Kap. I), aber in kritischer Distanz zu ihr, auf den Plan, die normalisiertes Zusammenleben empfindlich stören und unterbrechen muss (Kap. II), um überhaupt Gehör finden zu können. Darauf hat besonders Jacques Rancière in vielen Beiträgen zur politischen Theorie hingewiesen, die auf eine unabdingbare Sensibilisierung politischer Lebensformen

1 L. Schestow, *Apotheose der Grundlosigkeit* [1905] *und andere Schriften*, Berlin 2015, 69.

2 I. Kertész, *Ich – ein anderer*, Reinbek 1999, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht zuletzt für diejenigen aufmerksam macht, welche noch keine Stimme oder keine Stimme mehr haben (Kap. IV). Das sind allerdings nicht nur die »Unbekannten«[3], die Rancière in immer neuen Konfigurationen »ins Universum der sprechenden Wesen« einziehen sehen möchte, wo niemals für alle gleichermaßen Platz sein wird[4], sondern auch die im doppelten Sinne »Unerhörten«[5], zu denen wir aufgrund unaufhebbarer Welt-Fremdheit möglicherweise alle gehören, auch wenn normalisiertes Zusammenleben das weitgehend in Vergessenheit fallen lassen kann und wenn vielen daran ausgesprochen liegt, sich *nicht* auf Dauer mit einem Status radikaler ›Ander(s)heit‹ abfinden zu müssen – in einer niemals ganz auszuräumenden Unzugehörigkeit, aus der heraus wieder andere wahrscheinlich die stärksten Impulse ästhetischer, poetischer, literarischer und musikalischer Kreativität empfangen.[6] Kreativität ist nach diesem Verständnis nicht primär eine Angelegenheit ›der Kunst‹, ihrer angeblichen Autonomie oder Souveränität (von deren Einheit man sich kaum noch eine nachvollziehbare Vorstellung machen kann) oder der Künste, um die es nicht viel besser steht, als vielmehr eines leidenschaftlich gelebten, unerhört um Ausdruck ringenden Lebens, das dem Zusammenleben mit Anderen keinesfalls ›restlos‹ zugehören kann. Dennoch muss es nach dem hier entfalteten Verständnis seine Bezüge zu sozialem und politischem Leben keineswegs ganz preisgeben. In seiner Weltfremdheit, Unzugehörigkeit, ja Verlassenheit (wie sie von vielen Malern, Musikern und

3 Siehe Anm. 26 zu Kap. IV in diesem Bd.

4 Und wohl auch nicht ›Platz sein‹ sollte, wenn man bedenkt, wie sehr inzwischen im Zeichen der sog. Neuen Medien die Spielräume freien Sichäußerns missbraucht werden. Nichts hat »das Soziale« derart in Verruf gebracht wie gerade diese weltweite Erfahrung. Gerade die sog. Sozialen Medien tragen wesentlich zur Zersetzung des Sozialen bei, so wie sie vielfach genutzt werden. Insofern hat der bei Autoren wie Rancière (aber auch bei Advokat:innen der »Subalternen« etc.) oft festzustellende emphatische Ton viel von seiner Überzeugungskraft eingebüßt.

5 In Anlehnung an François Jullien formuliert, der allerdings primär von *dem Unerhörten* (*L'inoui*) handelt; vgl. *Das Unerhörte. Oder die andere Bezeichnung für das so anödende Wirkliche*, Wien 2022.

6 Keineswegs nur für das Talent gilt, was Siegfried Lenz festgestellt hat, nämlich dass es »angewiesen [ist] auf produktive Einsamkeit, auf trennende Asozialität« (in: *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg 1970, 43).

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schriftsteller:innen selbst beschrieben worden ist[7]) kann es doch zumindest – auch ohne jegliche politische ›Funktionalisierung‹ – im Interesse an einer originären Welt-neu-bildung arbeiten, die umso dringlicher erscheint, wie die einst als ›kosmisch‹ begriffene Welt selbst verloren zu gehen und in Unweltlichkeit oder Weltlosigkeit umzuschlagen drohte (Kap. V). Sei es infolge der modernen Physik, sei es infolge ihrer sattsam beschriebenen Entzauberung, Verdinglichung und Ökonomisierung, wo am Ende alles seinen Preis haben muss, verkaufbar und vermarktet wird. Dagegen kann eine Rückbesinnung auf elementare Anforderungen an eine gastliche Welt (Kap. VI) Einspruch einlegen, ohne deren Gewährleistung wir niemals hätten zur Welt kommen können. Auf diesem Denkweg muss man weder die Gewalt beschönigen, die unsere Welt verfinstert, noch auch erneut jene unaufhebbare Alterität einer/s jeden leugnen. Im Gegenteil: von letzterer her wird überhaupt erst die Gastlichkeit als radikale verständlich – und zwar als durch praktisches Leben einzulösendes Versprechen, sich eben dieser Gewalt zu widersetzen (Kap. VII). Nachdem in dieser Perspektive in Teil A zwischen den begrifflichen Ecksteinen Ästhetik, Politik und Welt auf Spielräume entsprechend sensibilisierter Lebensformen aufmerksam gemacht wurde, sind in Teil B zwischen dem von selbst sich ergebenden, aber auch gewaltsam herbeigeführten Vergehen, dem alles überantwortet ist (Kap. VIII, IX), Register des Sehens und Hörens, der Bildlichkeit (Kap. X), der Malerei und der Musik (Kap. XI, XII), des Theaters (Kap. XIII) sowie von ›Kunst‹ im Allgemeinen (Kap. XIV) zur Sprache gekommen – Register, derer sich ein dem Vergehen und der Gewalt ausgesetztes Leben bedienen kann, um beidem nicht vollkommen wehrlos ausgeliefert bleiben zu müssen.

Das kann allerdings gewiss nicht das letzte Wort in dieser Angelegenheit sein.

Wir sind zwar zur Welt gekommen und können *wieder* zur Welt kommen, um fortan ›zur Welt‹ zu sein, wie es Phänomenologen beschrieben haben, aber wir sind, folgen wir Philosophen wie Em-

7 Man denke nur an den eingangs zitierten Imre Kertész, der von einer seiner Romanfiguren (und indirekt gewiss von sich selbst) sagte: »Ist meine Existenz nicht unerhört, ist sie nicht der Rede wert« (*Ich – ein anderer*, 91). Verlangte sie aber nicht auch ›erhört‹ zu werden – umwillen einer trotz allem (Auschwitz etc.) ›Lebbarkeit‹ versprechenden sozialen Welt?

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

manuel Levinas, Bernhard Waldenfels und François Jullien, niemals ganz ›von dieser Welt‹, nie ganz assimilierbar, integrierbar, inkludierbar und begreifbar. *In* der Welt *bleiben wir vielmehr ›außerhalb‹*[8], auch wenn das in dieser Hinsicht offenbar Wohlmeinende nicht recht wahrhaben wollen – wie im Zeichen einer mit den besten Absichten propagierten »Politik der Differenz« und der Anerkennung, der Würde einer/s jeden und der Inklusion, die niemanden mehr unberücksichtigt, ›draußen‹ und ›zurück‹ lassen will. Nichts, so hat es den Anschein, fürchten Verfechter radikaler, unaufhebbarer Alterität demgegenüber mehr als gerade dies: ganz und gar im Sozialen und Politischen, in Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen jeglicher Art aufgehen zu sollen. Das Soziale ist ihrer Auffassung nach weniger unser »Erscheinungsraum« (Hannah Arendt), der Raum unseres originären In-Erscheinung-tretens (vorausgesetzt, dieses wird uns auch eingeräumt), als vielmehr der Raum unseres *Ver-scheinens* (*désapparaître*), in dem wir als Integrierte, Anerkannte usw. angeblich nur *verkannt* werden können.[9] Demgegenüber wird verlangt, dass uns unsere »Unvertrautheit« zurückgegeben werden soll und dass man die »Außenständigkeit des Anderen« gelten lassen soll, so dass »das Unerhörte des Anderen ganz ungehemmt plötzlich«, im Prinzip jederzeit, »auftauchen« kann.[10]

Liegt aber darin wirklich nur ein Versprechen, ja eine Verheißung, oder unter Umständen auch eine Drohung? Schließlich behaupten auch furchterregende Machthaber auf ihre Art eine Art Außenständigkeit, indem sie ihre Macht vielfach diskret und unsichtbar derart ausüben, dass sie sich wie ein Gerücht verbreitet, ohne sich effektiv ›orten‹ zu lassen. Eine politisch unbedachte Apologie des »Unerhörten« des Anderen droht zu übersehen, dass es auch als arkanes Medium unumschränkter Macht wirken könnte, die niemals ihre Macht abzugeben bereit ist, wie es jede demokratische Lebensform verlangt, die ihren Namen verdient.

Und sie droht zu übersehen, wie sehr auch die außerordentliche Alterität eines/r jeden darauf angewiesen bleibt, in einer solchen, für diese Alterität sensibilisierten Lebensform wahrgenommen, zugelassen, beachtet und gewürdigt zu werden. Das Soziale ist kein

8 Jullien, *Das Unerhörte,* 28, 83.
9 Ebd., 87.
10 Ebd., 108, 123.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bereich unseres Zusammenlebens, in dem von radikaler Alterität nicht mehr die Rede sein dürfte. Im Gegenteil: Wenn der Artikel 1 des Deutschen Grundgesetzes verlangt, die Würde des Menschen zu achten, so könnte man das ohne Weiteres auch so verstehen: jede/n angesichts ihrer/seiner Alterität zu achten, auch unter dem »Auge des Gesetzes«[11], auch in der Gesellschaft, auch in diversen Gemeinschaften und im Familialen bzw. Familiären, wo sich keineswegs jede(r) auf eine durchgängige, oft doch nur eingebildete ›Vertrautheit‹ reduziert sehen möchte. Wie dagegen die Unvertrautheit, das Unerhörte des Anderen praktisch zu achten ist, dafür kann es kein Rezept geben, nur eine an-archische kulturelle Praxis, die müsste zeigen können, was jede(r), schlicht gesagt, ›davon hat‹, angesichts seines unerhörten Andersseins, Andersdenkens, Andersliebens und sonstigen Verhaltens geachtet zu werden.

Nicht wenig spricht dafür, dass es viele damit selbst nicht aushalten und dass sie sich lieber ins ›Identitäre‹ flüchten, so als wäre es gerade das Schlimmste, ›Anderer‹ zu sein und bleiben zu müssen. So ›gut gemeint‹ es sein mag, jede(n) in ihrer bzw. seiner Alterität beachten und achten zu wollen, man sollte nicht die tiefgreifende Ambiguität übersehen, die gerade darin liegt. Unerhörte Alterität beschwört auch großes Erschrecken herauf: angesichts Anderer, die *partout* nicht ›unaufhebbar‹ anders bleiben wollen, und seitens derer, die sich zunehmend unerhörter Macht und unerhörten Machthabern ausgesetzt sehen, ohne ihnen ausgeliefert sein zu wollen. So kann die Flucht der Einen ins Identitäre, wo sie vor unberechenbarer Alterität sicher zu sein glauben, sie aber umso rücksichtsloser auf Andere projizieren können, mit denen sie nichts zu tun haben wollen, mit einer durchgreifenden Ermächtigung jener einhergehen, die sich sehr erfolgreich im Hintergrund halten. Von beiden Seiten stehen die skizzierten Spielräume sensibilisierter Lebensformen gegenwärtig außerordentlich unter Druck. Beide Seiten versprechen sich offenbar nichts von einem so weit wie möglich ›sensibilisierten‹ Zusammenleben. Im Gegenteil drohen sie es zu ersticken. Grund genug, alles zuvor Bedachte im Bewusstsein dieser Gefährdung erneuter Revision zu unterziehen.

11 M. Stolleis, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nachweise

Kapitel I: eine frühere Fassung ist erschienen in: Elke Bippus, Jörg Huber, Roberto Nigro (Hg.), *Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit*, Zürich, Wien 2013, 69–94.

Kapitel II wurde in einer früheren Version veröffentlicht in der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 60,* Heft 2 (2015), 183–205.

Kapitel III geht zurück auf einen Vortrag *Zur sinnlichen Dimension des Politischen bei Jacques Rancière* im Rahmen eines Workshops zu Jacques Rancière über *Politik – Ästhetik – Pädagogik* in den Franckesche Stiftungen Halle auf Einladung der Philosophischen Fakultät III, Erziehungswissenschaften, Institut für Pädagogik, der Universität Halle-Wittenberg, am 14. November 2014. In einer früheren Fassung ist der Text erschienen in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 61*, Nr. 1 (2016), 11–38.

Kapitel IV ist in einer früheren Fassung erschienen in: Erik M. Vogt, Michael Manfé (Hg.), *Jacques Rancière und die Literatur*, Berlin, Wien 2020, 89–109.

Kapitel V geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Verloren in einer unweltlich gewordenen Welt? Löwiths Diagnose neuzeitlichen Weltverlusts mit Blick auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur* im Rahmen der internationalen Tagung *Das Naheliegende denken* anlässlich des 50. Todestages von Karl Löwith im Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg, 13.-16. Mai 2023. Erstveröffentlichung.

Kapitel VI geht zurück auf einen Vortrag über *Kulturelles Leben und seine dark sides. Beobachtungen zum gegenwärtigen kulturtheoretischen Optimismus* im Rahmen des von Barbara Mittler und Philipp Stoellger geleiteten Projektes *›Kultur neu denken – Reenvisioning the (Trans-)Cultural – C'est quoi la (trans-)culture?‹* am *Centrum für Transkulturelle Studien* der Universität Heidelberg, 18. Oktober

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2018. Eine frühere Fassung ist in Belgrad erschienen unter dem Titel *Zu den dark sides ›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie*, in: *Filozfija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; doi.org/10.2298/FID2004515L

Kapitel VII ist in einer früheren Fassung erschienen in: Günter Gödde, Jörg Zirfas, Eike Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Stuttgart 2023, 285–302.

Kapitel VIII geht zurück auf einen hier stark überarbeitet eingegangenen Rezensionsaufsatz zur Philosophie der Trauer und der Melancholie, zuerst erschienen in: *Philosophische Rundschau 69,* Heft 2 (2022), 138–163.

Kapitel IX geht ursprünglich zurück auf eine in Verbindung mit Bernhard Waldenfels veranstaltete Ringvorlesung zum Thema *Zeiterfahrung und Zeitdeutung* am Philosophischen Institut der Universität Bochum am 17. Januar 1995. Eine frühere, hier sehr stark überarbeitet vorliegende Fassung ist erschienen in: *Phänomenologische Forschungen NF I/2* (1996), 198-220.

Kapitel X ist in einer früheren Fassung erschienen in: Philipp Stoellger, Jens Wolff (Hg.), *Bild und Tod. Bd. II. Zu einer Grundfrage der Bildanthropologie*, Tübingen 2016, 665-696.

Kapitel XI ist in einer früheren Fassung erschienen in: Johannes Bennke, Dieter Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

Kapitel XII ist in einer früheren Fassung erschienen in: Marco Gutjahr (Hg.), *Die Ambivalenz von Bild und Klang. Ästhetische Relationen in der Moderne,* Bielefeld 2021, 35–68.

Kapitel XIII geht zurück auf einen Impulsvortrag zum Thema *Gastlichkeit des Theaters? Randbemerkungen zur Frage, wozu es ›einlädt‹ – von außen betrachtet* auf Einladung des Deutschen Bühnenvereins im Rahmen des Künstlerischen Ausschusses im Theater Heidelberg, 18. Oktober 2022. Erstveröffentlichung.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XIV geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Vom Verlust und Versprechen des Paradieses zur ästhetischen Erfahrung des Bleibens Oder Kunst als Gabe sozialer Zeit* im Rahmen des Kunstfestivals *Vienna Art Week 2018* zum Thema *Promising Paradise* im Museum für Angewandte Kunst, Wien, 20. November 2018. Frühere, hier wiederum stark revidierte Fassungen sind erschienen in: *Lettre International 124,* Frühjahr (2019), 112–115, sowie in gekürzter und überarbeiteter Fassung unter dem Titel *Residuale paradiesische Momente*, in: *Journal Phänomenologie 51* (2019), 39–45.

Epilog: Erstveröffentlichung.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Siglen

ÄD	Welsch, W., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ^{4}1995.
AS	Rancière, J., *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin ^{2}2008.
BM	Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.
CC	Levinas, E., *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1,* Paris 2009.
DU	Rancière, J., *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.
DW	Löwith, K., *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.
E	Levinas, E., *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3,* Paris 2013.
EM	Cassirer, E., *An Essay on man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], New York 1954.
ET	Dober, B., *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019.
EZ	Rancière, J., *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009.
FW	Rancière, J., *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*, Berlin, Zürich 2010.
G	Pinker, S., *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013.
GMW	Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche,* Göttingen 1967.
HA	Agamben, G., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1,* Frankfurt/M. 2012.
JS	Levinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.
KR	Bohrer, K. H., *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989.
KSA	Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1–15* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

KW	Rancière, J., *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008.
LD	Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989.
M/1, 2	Haftmann, W., *Malerei im 20. Jahrhundert 1* [1954], München ^{6}1979; *Malerei im 20. Jahrhundert 2* [1965], München ^{3}1980.
MP	Rancière, J., *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich, 2011.
MuG	Taureck, B. H. F., *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.
NG	Ranciere, J., *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens,* Frankfurt/M. 1994.
NP	Fink, E., *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart ^{3}1973.
P	Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994.
PA	Rancière, J., *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010.
PdA	Georg, J., *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021.
PL	Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«,* Bern ^{2}1954.
PS	Levinas, E., *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres. T. 2,* Paris 2009.
S	Löwith, K., *Sämtliche Schriften. Bd. 8,* Stuttgart 1981.
S 4	Foucault, M., *Schriften in vier Bänden. Dits et ecrits*, *Bd. 4*, Frankfurt/M. 2005.
SM	Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977.
SW 1–3	Foucault, M., *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Bd. 3: Die Sorge um sich,* Frankfurt/M. 1986.
TG	Fink, E., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974.
TU	Levinas, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987.
UÄ	Rancière, J., *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007.
UG	Levinas, E., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ÜV	Schmidt, I., *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019.
ZT	Rancière, J., *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Adamowitsch, A., *Henkersknechte. Das Glück des Messers oder Lebensbeschreibungen von Hyperboreern*, Frankfurt/M. 1988.

Adler, H., Zeuch, U. (Hg.), *Synästhesie. Interferenz - Transfer - Synthese der Sinne*, Würzburg 2002.

Adorno, T. W., *Über einige Beziehungen zwischen Musik und Malerei* [1965], in: ders., *Musikalische Schriften I-III. Gesammelte Schriften 16*, Frankfurt/M. 1997, 628-642.
– *Ist die Kunst heiter?,* in: *Versuch, das ›Endspiel‹ zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1973, 7–15.
– *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. 1975.
– *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975.
– *Minima Moralia. Notizen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt/M. 1978.
– *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt/M. 1978.

Agamben, G., *Der Mensch ohne Inhalt* [1970], Berlin 2012.
– *Profanierungen*, Frankfurt/M. 2005.
– *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*, Berlin 2010.
– *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1,* Frankfurt/M. 2012.

Agier, M., *On the Margins of the World. The Refugee Experience Today*, Cambridge/UK, Malden/US 2008.

Aischylos, *Prometheus*, Paderborn 1964.

Albrow, M., *Das globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007.

Alexijewitsch, S., *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016.
– *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft*, Berlin ^{3}2021.

Allerbeck, K., Hoag, W., *Generationen und ihre Welten*, in: *Denkanstöße ´87*, München, Zürich 1986, 45–49.

Amery, C., *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*, Reinbek 1978.

Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen,* München 1956.

Anderson, B., *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998.

Arendt, H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ^{4}1985.
– *Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken*, München, Zürich ^{2}1989.
– *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, Zürich 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Menschen in finsteren Zeiten*, München, Zürich 2001.
– *Was ist Politik?,* München, Zürich 2003.
– *We Refugees*, in: *South as A State of Mind*, Heft 6 (2015); South Magazine Issue %236 [documenta 14 %231] – documenta 14.htm; dt. in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, 7-21.

Ariès, P., *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984.

Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München 1983.
– *Metaphysik*, Stuttgart 1984.
– *Politik*, Reinbek 1994.
– *Topik*, Stuttgart 2004.
– *Nikomachische Ethik*, Reinbek ^{4}2013.

Askani, H.-C., *Altérité,* in: L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne,* Paris 2013, 106–122.

Auerbach, E., *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* Bern ^{2}1959.

Baberowski, J., *Räume der Gewalt,* Frankfurt/M. ^{4}2017.

Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris 1948.
– *Poétique de l'espace*, Paris ^{4}1964.
– *La Poétique de la rêverie*, Paris ^{3}1965.

Barthes, R., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990.
– *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M. 2005.
– *Wie zusammen leben. Simulation einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976–1977*, Frankfurt/M. 2007.

Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*, Ithaka 1991.

Baumgarten, A. G., *Theoretische Ästhetik* [1750/58], Hamburg ^{2}1988.

Beck, U., *Was ist Globalisierung?,* Frankfurt/M. 1997.

Beierwaltes, W., *Einleitung*, in: F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1982, 3–49.
– *Das Denken des Einen*, Frankfurt/M. 1985.

Benjamin, W., *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. ›Dichtermut‹ - ›Blödigkeit‹*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 21-41.
– *Über den Begriff der Geschichte*, ebd., 251-263.
– *Programm eines proletarischen Kindertheaters*, in: *Über Kinder, Jugend und Erziehung*, Frankfurt/M. ^{6}1982, 79–86.

Berger, J., *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin ^{11}2009.

Berlin, I., *Herder and the Enlightenment,* in: *The Proper Study of Mankind*, London 1998, 359–435.

Bernet, R., *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Biernoff, S., *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017.

Bilstein, J., *Die im Dunklen sieht man nicht*, in: K. Westphal et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 55–66.

Blanchot, M., *L'Athéisme et l'écriture*, in: *La Nouvelle Revue Française 179* (1967), 820 f.
– *Sade*, Berlin 1986.
– *Die Schrift des Desasters*, München 2005.
– *Der literarische Raum*, Zürich 2012.

Bloch, E., *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, Frankfurt/M. [4]1977.

Blom, I., *Stil als Ort. Eine Neudefinition der Frage nach Kunst und Sozialität*, in: K. Gludovatz, D. v. Hantelmann, M. Lüthy, B. Schieder (Hg.), *Kunsthandeln*, Zürich 2010, 165–180.

Blom, P., *Die Unterwerfung. Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur,* München 2024.

Blumenberg, H., *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale 10,* Nr. 7 (1953), 434 ff.
– *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6,* Bonn 1960.
– *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit,* Wiesbaden 1961.
– *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in: H. Kuhn, F. Wiedmann (Hg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim a. Glan 1962, 37–57.
– *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Bd. 1,* Frankfurt/M. 1981.
– *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54.
– *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. [2]1983.
– *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996.
– *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.
– *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.
– *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009.
– *Quellen, Ströme, Eisberge,* Berlin 2012.
– *Schriften zur Technik,* Berlin 2015.
– *Die nackte Wahrheit*, Berlin [3]2020.
– *Realität und Realismus*, Berlin [2]2020.
– *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Berlin 2022.

Böckenförde, E.-W., *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt/M. 1999.

Boehm, G., *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit,* Heidelberg 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1988.
Boelderl, A. R., *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2007.
Bohrer, K. H., *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989.
– *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt/M. 1996.
Boltanski, L., Chiapello, È., *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003.
Bostridge, I., *Schubert's Winter Journey. Anatomy of an Obsession,* London 2015.
Bourdieu, P., *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt/M. 1987.
– *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993.
– Wacquant, L. J. D., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M. 2006.
Brecht, B., *Stücke, Bd. III*, Berlin, Weimar 1967.
Broch, H., *Leben ohne platonische Idee (1933),* in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe Bd. 10/1,* Frankfurt/M. 1977, 46–52.
Bröckling, U., Feustel, R. (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld 2010.
Brombach, I., Setton, D., Temesvári, C. (Hg.), *»Ästhetisierung.« Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010.
Brown, W., *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015], Berlin ^{2}2021.
Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1973.
– *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1989.
Bude, H., Wieland, K., *Kompromisslos und gewaltbereit*, in: *Die Zeit,* No. 11 (2021), 48.
– Willisch, A. (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«,* Frankfurt/M. 2008.
Bühler, A., *Über die Verwertbarkeit völkerkundlicher Sammlungen für kulturhistorische Forschungen*, in: C. A. Schmitz (Hg.), *Kultur,* Frankfurt/M. 1963, 17–32.
Burckhardt, J., *Zum Sehen geboren…,* München ^{3}1946.
Bürger, P., *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. ^{2}1980.
Burkard, F.-P., *Einleitung: Die Interpretation der Kultur*, in: ders. (Hg.), *Kulturphilosophie,* Freiburg, München 2000, 9–24.
Burke, P., *Die italienische Renaissance und die Herausforderung der Postmoderne,* in: G. Schröder, H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen,* Frankfurt/M., New York 2001, 27–38.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Butler, J., *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death,* New York 2000.
– *Frames of War. When is Life Grievable?,* London, New York 2009.

Casey, E. S., *Getting back into Place*, Bloomington 1993.
– *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles 1998.

Cassirer, E., *Heidegger-Vorlesung (Davos), März 1920*, in: *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, Hamburg 2014, 3-76.
– *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Darmstadt ^{7}1954.
– *An Essay on man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], New York 1954.
– *The Myth of the State*, New Haven, London 1946.
– *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1977.

Celan, P., *Atemwende*, Frankfurt/M. 1967.

Cézanne, P., *Briefe*, Zürich 1979.
– *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe*, Mittenwald 1980.

Chladenius, J. H., *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752; Nachdruck Wien, Köln, Graz 1989.

Cicero, M. T., *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003.

Claus, J. (Hg.), *Kunst heute*, Reinbek 1965.

Claviez, T., *Transcending Transcendence, or: Transdifferances. Limping toward a Radical Concept of Hospitality*, in: ders. (ed.), *The Conditions of Hospitality. Ethics, Politics and Aesthetics on the Treshold of the Possible,* New York 2013, 24-41.
– *Introduction. ›Taking place‹ - Conditional/Unconditional Hospitality*, ebd., 1-9.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford 1956.

Colquhoun, R., *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, London 1986.

Comay, R., *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018.

Dalferth, I. U., *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011.

Därmann, I., *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1995.

Däumer, M., Kalisky, A., Schlie, H. (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

Deissler, A., Vögtle, A. (Hg.), *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1985.

Delhom, P., *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– Hirsch, A. (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

Derrida, J., *Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 351–379.
– *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'*, ebd., 121-235.
– *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.
– *Der Entzug der Metapher*, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 317-355.
– *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«,* München 1987.
– *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988.
– *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1992.
– *Points de suspension: entretiens*, Paris 1992.
– *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
– *Gestade,* Wien 1994.
– *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995.
– *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997.
– *Aporien. Sterben – auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefaßt sein*, München 1998.
– *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien 1999.
– *Responsabilité et hospitalité*, in: *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes –*, Paris 1999, 111-124.
– *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001.
– *Le principe d'hospitalité*, in: *Papier Machine*, Paris 2001, 273-277.
– *Une hospitalité à l'infini*, ebd., 97-106.
– *Hostipitality,* in: G. Anidjar (Hg.), *Jacques Derrida: Acts of Religion*, New York, London 2002, 356-420.

Detel, W., *Macht, Moral und Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/M. 1998.

Didi-Huberman, G., *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg,* Berlin 2019.

Dober, B., *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019.

Domin, H., *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 2009.

Düchting, H., *Bilder nach Musik - Zum Problem der Visualisierung musikalischer Eindrücke*, in: J. Jewanski, N. Sidler (Hg.), *Farbe - Licht - Musik. Synästhesie und Farblichtmusik*, Bern 2006, 399-406.

Duméry, H., *Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Freiburg, München 1959.

Düring, I., *Aristoteles*, Heidelberg 1966.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Düsing, W., *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 185–228.

Eckermann, J. P., *Gespräche mit Goethe*, Stuttgart 2006.

Ehrenberg, A., *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2012.

Eichel, P., *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995.

Eliot, T. S., *Notes towards the Definition of Culture*, London 1948.

Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Zürich 1985.

Engelmann, P. (Hg.), *Philosophien*, Wien 1985.

Epikur, *Brief an Herodot*, in: *Briefe. Sprüche. Werkfragmente* (gr./dt.), Stuttgart 1985, 4–39.

Esquirol, J. M., *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021.

Eßbach, W., Fischer, J.,Lethen, H. (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2002.

Faulkner, W., *Wilde Palmen*, Frankfurt/M. 1962.

Fiedler, C., *Schriften über Kunst*, Köln 1977.

Fink, E., *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart ^{3}1973.
- *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974.
- *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«,* Frankfurt/M. 1977.
- *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977.
- *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, München 1979.
- *Existenz und Co-Existenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft,* Würzburg 1987.

Finley, M., *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.

Földényi, L. F., *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019.

Fontane, T., *Der Stechlin. Roman*, München ^{3}1993.

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?,* Frankfurt/M. 1988.

Foucault, M., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M. 2004.
- *Schriften in vier Bänden. Dits et ecrits, Bd. IV, 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005.
- *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009.
- *Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst* [1983], in: S 4, 658–686.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit* [1983], in: S 4, 461–498.
– *Foucault* [1984], in: S 4, 776–782.
– *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* [1984], in: S 4, 875–902.
– *Sexualität und Wahrheit, Bd. 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M. 1986.
– *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.
– *Das Denken des Draußen*, in: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 130–156.
– *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. [7]1988.

Franck, G., *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1988.

Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen,* Frankfurt/M. 1989.

Freyer, H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart 1956.

Friedrich, A., *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015.
– *Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 1469–1492.

Friedrich, H., *Die Struktur der modernen Lyrik*, Reinbek [8]1977.

Frisch, M., *Kultur als Alibi*, in: *Öffentlichkeit als Partner*, Frankfurt/M. [3]1970, 15–24.
– *Stich-Worte*, Frankfurt/M. 1985.

Früchtl, J., *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M. 1996.

Gabel, M., Joas, H. (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, Freiburg, München 2007.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975.

Geier, M., *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz,* Reinbek 1997.

Geiger, T., *Formen der Vereinsamung*, in: *Arbeiten zur Soziologie. Methode - Moderne Großgesellschaft - Rechtssoziologie - Ideologiekritik*, Neuwied, Berlin 1962, 260-292.

Gellner, E., *Nationalismus und Moderne*, Hamburg 1995.

Georg, J., *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021.

Gerhardt, V., *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.

Goethe, J. W., *West-östlicher Divan*, Frankfurt/M. [8]1988.

Goffman, E., *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen,* Frankfurt/M. 1980.

Goldschmidt, G.-A., *Vom Nachexil*, Göttingen 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Goldstein, K., *Über den gegenseitigen Einfluss motorischer und sensorischer Vorgänge. Mit kinematographischen Vorführungen*, in: *Bericht über den X. Kongress für experimentelle Psychologie in Bonn, April 1927*, Jena 1928, 116 ff.

Gosewinkel, D., *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016.

Gould, S. J., *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde,* München 1992.

Grassi, E., *Kunst und Mythos* [1957], Frankfurt/M. 1990.

Graumann, C. F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

Greiner, U., *Die Lust, an allem schuld zu sein*, in: *Die Zeit,* No. 43 (2018), 52.

Greisch, J., *Hermeneutik und Metaphysik,* München 1993.

Grimm, J., *Die fünf Sinne*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum 6* (1948), 1-15.

Groethuysen, B., *Philosophische Anthropologie* [1931], Darmstadt 1969.

Grüny, C., *Figuren von Differenz. Philosophie zur Musik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57,* Nr. 6 (2009), 907-932.

– *Kunst des Übergangs. Philosophische Konstellationen zur Musik*, Weilerswist 2014.

Gruß, M., *Synästhesie als Diskurs. Eine Sehnsuchts- und Denkfigur zwischen Kunst, Medien und Wissenschaft,* Bielefeld 2017.

Gulian, C. I., *Mythos und Kultur*, Frankfurt/M. 1981.

Gülke, P., *Musik und Abschied*, Kassel, Basel, London ^{5}2018.

Gunsilius, M., *Come together? Verhältnisses des Versammelns im Kinder- und Jugendtheater,* in: K. Westphal et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 375–389.

Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1978.

– *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983.

– *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. ^{2}1997.

Hadot, P., *Überlegungen zum Begriff der ›Selbstkultur‹,* in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1991, 219–227.

– *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt/M. 2002.

Haftmann, W., *Skizzenbuch. Zur Kultur der Gegenwart*, München 1960.

– *Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens* [1950], Hamburg, Frankfurt/M. 1961.

– *Malerei im 20. Jahrhundert 1* [1954], München ^{6}1979.

– *Malerei im 20. Jahrhundert 2* [1965], München ^{3}1980.

– *Der Mensch und seine Bilder. Aufsätze und Reden zur Kunst des 20. Jahrhunderts*, Köln 1980.

– *Das Musikalische in der Malerei des 20. Jahrhunderts*, ebd., 83-117.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Verfemte Kunst. Bildende Künstler der inneren und äußeren Emigration in der Zeit des Nationalsozialismus*, Köln 1986.

Hamacher, W., *Mit ohne Mit,* Zürich 2021.

Hamann, B., *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München, Zürich [5]2002.

Harrison, R. P., *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003.

Hart Nibbrig, C., *Ästhetik des Todes*, Frankfurt/M. 1995.

Hartung, G., *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. [4]1980.
– *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, *Werke, Bd. 4* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Vorlesungen über Ästhetik I, Werke, Bd. 13* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994.

Heidegger, M., *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984.
– *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«,* Bern [2]1954.
– *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
– *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens,* Tübingen 1969.
– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61*, Frankfurt/M. 1985.
– *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen [7]1988.
– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989), 237–269.

Heinemann, F., *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?,* Stuttgart [2]1954.

Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.

Held, K., *Treffpunkt Platon*, Stuttgart [2]1990.

Herder, J. G., *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, in: *Sämtliche Werke VIII*, Hildesheim 1967, 16.
– *Über Bild, Dichtung und Fabel* [1786], in: *Werke in zehn Bänden, Bd. 4*, Frankfurt/M. 1994, 631-677.

Herzfeld, M., *Afterword*, in: M. Candea, G. da Col (eds.), *The return to hospitality. Strangers, guests, and ambiguous encounters, Special Issue »The*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

return to hospitality«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute 18* (2012), 210–217.

Hess, W., *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Reinbek 1986.

Hobbes, T., *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig 1949.

Hoffmann, C., *Alles, was wir nicht erinnern*, München 2022.

Hofmannsthal, H. v., Burckhardt, C. J., *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1956.

Hölderlin, F., *Die Weisheit des Traurers*, in: *Werke*, Tübingen o. J., 91.
– *Hyperions Schicksalslied*, ebd., 252.

Honneth, A., *Sozialphilosophie*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd. 2*, Berlin 2008, 1234–1241.

Horkheimer, M., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* [1935], in: *Gesammelte Schriften, Bd. 3, Schriften 1931-1936*, Frankfurt/M. 1988, 259.
– *Zum Begriff der Vernunft* [1952], in: ders., *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 47–58.
– *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974.
– Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969.

Hossenfelder, M., *Einleitung*, in: Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt/M. 1985, 9–88.

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977.
– *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg ^{2}1982.
– *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917),* Hamburg 1985.

Huxley, A., *Wordsworth in the Tropics*, in: *Collected Essays*, New York 1960, 1-10.

Hyde, L., *The Gift. How the Creative Spirit Transforms the World*, Edinburgh 2006.

Imdahl, M., *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: *Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei*, Mittenwald 1981, 9-50.

Institut für Sozialforschung (Hg.), *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen,* Frankfurt/M. 1983.

Irigaray, L., *Welt teilen*, Freiburg, München 2010.

Irrgang, B., *Technik*, in: P. Kolmer, A. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3*, Freiburg, München 2011, 2167–2179.

Ivinson, G., *Staging Affects for Kid's Postmigrant Theatre*, in: K. Westphal et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 123–137.

Jamme, C., Schneider, H. (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‹*, Frankfurt/M. 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Janicaud, D., *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie,* Wien, Berlin 2014.

Janke, W., *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung,* Frankfurt/M. 1984, 229-260.

Jankélévitch, V., *Ravel*, Reinbek 1980.
– *Austerität und Dekadenz*, in: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004, 186-239.
– *Der Tod*, Frankfurt/M. 2005.
– Berlowitz, B., *Quelque part dans l'inachevé*, Paris 1978.

Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955.

Jauß, H. R. (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste. Poetik und Hermeneutik Bd. 3*, München 1968.
– *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts ›À la recherche du temps perdu‹. Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Frankfurt/M. 1986.
– *Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis*, in: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik,* Frankfurt/M. 1991, 71–90.

Jay, M., *Downcast Eyes. The Denigration of vision in twentieth-century french thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

Jewanski, J., *Von der Farbe-Ton-Beziehung zur Farblichtmusik*, in: ders., N. Sidler (Hg.), *Farbe - Licht - Musik*, Bern 2006, 131-210.
– Sidler, N. (Hg.), *Farbe - Licht - Musik. Synästhesie und Farblichtmusik*, Bern 2006.

Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ^{3}1982.
– *Medizin, Technik und Ethik*, Frankfurt/M. 1987.
– *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994.

Judt, T., Snyder, T., *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015.

Jullien, F., *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003.
– *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens,* Zürich, Berlin 2004.
– *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Zürich, Berlin 2005.
– *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013.
– *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle*, Paris 2016.
– *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*, Paris 2016; dt.: *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, Berlin 2017.
– *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *L'inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris 2019; dt.: *Das Unerhörte. Oder die andere Bezeichnung für das so anödende Wirkliche*, Wien 2022.

Jünger, E., *Das Antlitz des Krieges*, Berlin 1930.
– *Strahlungen III. Kirchhorster Blätter. Jahre der Okkupation*, München 1966.

Kafka, F., Brief an Oskar Pollak, Prag, 27. Januar 1904; www.literatpro.de/prosa/161116/an-oskar-pollak-prag-27-januar-1904-mittwoch
– Brief an Max Brod, in: *Wort und Sinn*, Paderborn 1968, 420 f.
– *Das Schloß. Gesammelte Werke, Bd. 3*, Frankfurt/M. 1976.
– *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Gesammelte Werke, Bd. 4, Erzählungen,* Frankfurt/M. 1976, 200–218.

Kahn, A. E., *Licht und Schatten auf einem langen Weg. Pablo Casals. Erinnerungen aufgezeichnet von Albert E. Kahn*, Frankfurt/M. 1971.

Kaiser, J., *Glenn Gould*, in: K. Stadler (Hg.), *Lust an der Musik*, München, Mainz ^{6}1989, 259–270.

Kamper, D., *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik,* München 1973.

Kant, I., *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, in: C. W. Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* [1796], Frankfurt/M. 1984, 227–225.
– *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976.
– *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690.
– *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977.

Kästner, Erhart, *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1973.

Kästner, Erich, *Das Zeitalter der Empfindlichkeit*, in: *»Was nicht in euren Lesebüchern steht…«,* Frankfurt/M. 1968, 41 f.

Kees, P., *Botschaft von Arkadien*, Berlin 2017.

Keintzel, B., Liebsch, B. (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg, München 2010.

Kermode, F., *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, London 1979.

Kersting, W., Langbehn, W. (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007.

Kertész, I., *Ich – ein anderer*, Reinbek 1999.

Kesting, H., *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kierkegaard, S., *Über den Begriff der Ironie*, Frankfurt/M. 1976.
– *Entweder – Oder. Teil I*, München 1988.
– *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken 2*, Gütersloh ^{2}1989.

Kiwitz, P., *Lebenswelt und Lebenskunst*, München 1986.

Klemperer, V., *LTI*, Stuttgart ^{26}2015.

Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F., *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/M. 1992.

Knopp, S., Schulze, S., Eusterschulte, A. (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016.

Koch, E., *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters,* Berlin, New York 2006.

Konersmann, R., *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt/M. 2006.

Koschorke, A., *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Frankfurt/M. 1990.

Kracauer, S., *Soziologie als Wissenschaft* (1922), in: *Schriften 1,* Frankfurt/M. 1971, 7–101.

Kraus, W., *Die Spuren des Paradieses. Über Ideale*, Frankfurt/M. 1988.

Kuhn, H., *Das Sein und das Gute*, München 1962.

Kulenkampff, J., *Metaphysik und Ästhetik: Kant zum Beispiel*, in: A. Kern, R. Sonderegger (Hg.), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M. 2002, 49–80.

Langner, J., *Lyonel Feininger. Segelschiffe. Einführung*, Stuttgart 1962.

Las Casas, B. de, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981.

Latour, B., *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014.

Leibniz, G. W., *Die Theodizee,* Leipzig 1879.
– *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II*, Hamburg ^{3}1966.
– *Monadologie*, Stuttgart 1979.

Lenz, S., *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg 1970.

Lessenich, S., *Theorien des Sozialstaats zur Einführung*, Hamburg 2012.

Levinas, E., *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935] (frz./dt.), Freiburg 2005.
– *Die Zeit und der Andere* [1946/7], Hamburg 1984.
– *Vom Sein zum Seienden* [1947], Freiburg, München 1997.
– *Totalité et infini. Essai sur l'extéritorité* [1961], La Haye 1980; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987.
– *La réalité et son ombre*, in: *Revue des sciences humaines*, no. 185 (1982), 103-117; auch in *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1992; dt.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 105-124.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986.
– *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55.
– *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ^{2}1987.
– *De la sensibilité*, in: *Hors sujet*, Paris 1987, 162–171.
– *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München, Wien 1988.
– *Das Diabolische gibt zu denken*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse,* Frankfurt/M. 1988, 101–105.
– *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
– *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie,* Wien, München 1991.
– *Ohne Sein, ohne Haben - Jean Wahl*, ebd., 143-171.
– *Entre nous*, Paris 1991; dt.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995.
– *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.
– *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
– *Stunde der Nationen, Talmudlektüren*, München 1994.
– *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.
– *Über die ›Ideen‹ von E. Husserl*, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 37-78.
– *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007.
– *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1,* Paris 2009.
– *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres. T.2,* Paris 2009.
– *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3,* Paris 2013.

Lévi-Strauss, C., *L'origine des manières de table,* Paris 1968.

Liebsch, B., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.
– *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.
– *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73–98.
– *Kultur im Zeichen des Anderen oder Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundprobleme und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 1-23.
– *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.
– *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285–307.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.
- *Zur Wiedergewinnung der Trauer. Trauer als Quelle politischer Sensibilität? Eine Skizze*, in: *Scheidewege 36* (2006/7), 109-122.
- *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.
- *Menschliche‹ Lebensformen (heute). Umrisse einer bedenkenswerten intertextuellen Ironie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 61*, Heft 4 (2008), 393-410.
- *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.
- *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg, München 2008.
- *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010.
- *Lebensform/Lebenskunst,* in: P. Kolmer, A. G. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, *Bd. 2,* Freiburg, München 2011, 1404–1418.
- *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.
- *Technologien des Selbst* versus *Passivität als das Andere des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung,* in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn – winter* (2012/3), 101–131.
- *Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen - in historischer Perspektive*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 99*, Heft 2 (2013), 152-172.
- *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik,* in: *Philosophische Rundschau* 60, Heft 2 (2013), 91–129.
- *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014.
- *Was uns unwiderstehlich antreibt. Eine Standortbestimmung im Rückblick auf Unruhe und Begehren im Diskurs der Neuzeit*, in: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Poetiken und Politiken des Triebs*, Berlin 2014, 19–42.
- *Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens. Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität*, in: *Philosophy and Society/Filozofija i Društvo 3* (2015), 677-700.
- *Veranderte Existenz in der Geschichte der Gewalt. Zur Historizität der Existenzphilosophie im Lichte neuerer Reaktualisierungsversuche*, in: *International Yearbook for Hermeneutics/Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 14* (2015), 255–280.
- *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 70,* Nr. 7 (2016), 618-643.
- *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.
- Zeit-*Gewalt und* Gewalt-*Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹,* Freiburg, München ^{2}2017.
- *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; *Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018.
- (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.
- *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.
- *Heimat für Heimatlose? Politische Überlegungen zur Literatur der Verlassenheit*, ebd., Kap. II.
- *Menschen - verzeitlicht, entsetzt. Umrisse gegenwärtiger Historisierung anthropologisch-medialen Denkens,* in: P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019, 79-116.
- *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion 1* (2019), 191-212.
- *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018,* Wiesbaden 2019, 129-156.
- *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020.
- *Zahllose Verluste. Zur politischen Dimension der Trauer*, in: *Scheidewege 50* (2020/1), 348–365.
- (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt,* Hamburg 2023.
- *Auskehr aus ›heilloser‹ Weltgeschichte? Karl Löwith,* ebd., 304–316.
- *Exil – Welt – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5: Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–282.
- *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte,* Gießen 2023, 85–96.
- *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.
- *Aussichten einer Pathologie der Technik. Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung,* in: *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. V.
- *Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte. Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen*

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz, Baden-Baden 2024, 59–130.
– *Mytho-poetisches Leben. Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung,* in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 996–1066.
– *Herrscht‹ Krieg ‑ seit jeher, gegenwärtig und auf immer? ›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind*, in: *›Die‹ Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten,* Baden-Baden 2024, Kap. II.
– *Epilog. Aus politischer Verzweifelung (neue) Hoffnung?,* ebd., 735–768.
– *Selbstdestruktive Gewalt und Krieg im Anthropozän. Ohne Rücksicht auf die Natur, gegen die Natur und sich selbst*, in: O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven,* Berlin 2024, 23–46.
– *Was auf dem Spiel steht: die Erde oder die Welt. Maurice Merleau-Pontys Fragen nach einer anderen Natur in den Vorlesungen am Collège de France (1956–1960) – aus heutiger Sicht,* in: *Journal Phänomenologie 61* (2024), 10–25.
– *Auf der Spur einer ›nomadischen Wahrheit‹ richtigen Lebens: Maurice Blanchot und die Geschichte menschlicher Welt-Fremdheit*, in: M. Gutjahr (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot*, Würzburg (i. V.).
– Bajohr, H., *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 633–659.
– Hetzel, A., Sepp, H. R. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011.
– Staudigl, M. (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.
– – Stoellger, P. (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte ‑ Kulturelle Praktiken ‑ Kritik*, Weilerswist 2016.
– Stegmaier, W., *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.

Link, J., *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen ^{4}2013.

Loraux, N., *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

Löwith, K., *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften. Bd. 8,* Stuttgart 1981, 1–18.
– *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* [1935], ebd., 32–71.
– *Natur und Geschichte*, in: *Die Neue Rundschau 62*, Heft 1 (1951), 65–74.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.
– *Wozu heute noch Philosophie?* [Interview], in: *Spiegel 43* (1969); www.spiegel.de/kultur/wozu-heute-noch-philosophie-a-69d79250-0002-0001-0000-000045520624?context=issue
– *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche,* Göttingen 1967.
– *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971.
– *Jener Einzelne: Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 539–556.
– *Sämtliche Schriften, Bd. 3. Wissen, Glaube und Skepsis: zur Kritik von Religion und Theologie,* Stuttgart 1985.
– *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989.
– *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, Berlin 2019.

Lyotard, J.-F., *Der Widerstreit*, München ^{2}1989.
– *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994.
– *Die Rechte des Anderen*, in: S. Shute, S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 1996, 171–182.
– *Das Inhumane*, Wien ^{3}2006.

Malka, S., *Emmanuel Levinas. Eine Biografie*, München 2003.

Malraux, A., *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956.

Manguel, A.*, Bilder lesen. Eine Geschichte der Liebe und des Hasses*, Reinbek 2002.

Mann, T., *Achtung, Europa!,* in: *Essays. Bd. 2. Politische Reden und Schriften*, Frankfurt/M. 1977, 162–172.

Mannheim, K., *Konservatismus*, Frankfurt/M. 1984.

Marcel, G., *Die Erniedrigung des Menschen*, Frankfurt/M. 1957.

Marchart, O., *Die politische Differenz*, Frankfurt/M. 2010.

Marivaux, P. C. de, *Der philosophische Vagabund* [1727], in: *Betrachtende Prosa,* Frankfurt/M. 1988.
– *Le spectateur français (1721–1724)*, ebd., 9–187.

Marrou, H.-I., *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg, München 1973.

Mason, P., *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016.

McCarthy, T., *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/M. 1980.

Meister Eckhart, *Mystische Schriften,* Frankfurt/M. 1991.

Menke, C., *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 2008.

Mercier, L. S., *Leichenbegängnisse*, in: P. Maigler (Hg.), *Besuch bei Toten. Ein imaginärer Friedhof*, Frankfurt/M. 1985, 16–21.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966.
– *L'Œil et l'esprit*, Paris 1964; dt.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.
– *Natur und Logos: der menschliche Leib*, in: *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 124–128.
– *Die Prosa der Welt*, München 1984.
– *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986.
– *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000.

Metzger, H.-K., *Schönberg und Kandinsky. Ein Beitrag zum Verhältnis von Musik und Malerei* [1963], in: ders., *Musik wozu. Literatur zu Noten* (Hg. R. Riehm), Frankfurt/M. 1980, 181-207.

Meyer, R. (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?,* Frankfurt/M. 1996.

Milton, J., *Das verlorene Paradies. Werke* (engl./dt.), Frankfurt/M. 2008.

Mitford, J., *Der Tod als Geschäft. The American Way of Death*, Frankfurt/M., Berlin 1966.

Mitscherlich-Schönherr, O., Cojocaru, M.-D., Reder, M. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024.

Moravia, S., *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

Morin, E., *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München, Zürich 1974.
– Kern, A. B., *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*, Wien 1999.

Morris, I., *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots,* London 2014.

Moscovici, S., *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1990.

Müller, H. (Hg.), *Exil. Asyl. Tatort Deutschland. Texte von 1933 bis heute – eine literarische Anthologie,* Gerlingen 1994.

Müller, M., *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens,* Freiburg, München 1980.

Müller-Schöll, N., *Das Kind als Diktator: Walter Benjamins Kindertheater der Potenzialität*, in: K. Westphal, et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 161–183.

Mulot, T., *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper, T. Atzert, S. Karakayali, V. Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden, 2011, 227–262.

Münkler, H., *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Der grosse Krieg. Die Welt 1914–1918*, Reinbek 2015.

Myers, C. S., *Zwei Fälle von Synästhesie* [1914/5], in: A. Skrjabin, *Briefe. Mit zeitgenössischen Dokumenten*, Leipzig 1988, 384-388.

Nancy, J.-L., *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987.
– *Der Sinn des Politischen*, in: W. Pircher (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt,* Wien 1999, 119-140.
– *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003.
– *singulär plural sein*, Berlin 2004.
– *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008.
– *Philosophische Chroniken*, Berlin, Zürich 2009.
– *Wer hat Angst vor Gemeinschaft?*, Berlin 2009.
– Schérer, R., *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Berlin 2008.

Nestle, W., *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig 1938.

Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 1–15* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980.
– *Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, 9–156.
– *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: KSA 1, 243–334.
– *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA 3, 343–652.
– *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5, 9–244.
– *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA 5, 245–412.
– Nachgelassene Fragmente 1869–1874. KSA 7.
– Nachgelassene Fragmente. Frühling–Sommer 1875, in: KSA 8, 9–278.

Nizon, P., *Van Gogh in seinen Briefen*, Frankfurt/M. 1977.

Oberprantacher, A., *Von der Kunst, nicht so visualisiert zu werden. Interferenzen an der Grenze (der Sensibilität)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018, 377-396.

Orwell, G., *Inside the Whale*, in: *Selected Essays*, London 1957, 9-50.

Osterhammel, J., *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München ^{5}2010.

Otto, S., *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewusstseins*, Hamburg 2007.

Pascal, B., *Gedanken* (Hg. W. Rüttenauer), Birsfelden-Basel, o. J.

Paskins, B., Dockrill, M., *The Ethics of War,* London 1979.

Patočka, J., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988.
– *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991.
– *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg*, in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte,* Berlin 2010, 141–160.
– *Europa und Nach-Europa*, Baden-Baden 2024.

Peperzak, A., *To the Other*, West Lafayette 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Perpeet, W., *Kulturphilosophie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 20* (1976), 42–99.

Pessoa, F., *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006.
– *Der See des Besitzens I*, ebd., 474.

Pinker, S., *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013.

Platon, *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 2*, Reinbek ^{32}2008, 539–609.

Plessner, H., *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* [1923], in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1980, 7–316.
– *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924], Frankfurt/M. 2002.
– *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* Frankfurt/M. 1979, 276–363.
– *Zur Anthropologie des Schauspielers* [1948], ebd., 205–219.
– *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie,* Stuttgart 1982.

Plotin, *Enneaden;* www.zeno.org/Philosophie/M/Plotin/Enneaden.

Plotke, S., Ziem, A. (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2013.

Plumpe, G., *Der tote Blick. Zum Diskurs der Photographie in der Zeit des Realismus*, München 1990.

Polanyi, K., *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944], Frankfurt/M. 1978.
– *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.

Poliakov, L., *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993.

Quiring, B. (Hg.), *Theatrum Mundi. Die Metapher des Welttheaters von Shakespeare bis Beckett,* Berlin 2013.

Rancière, J., *Die Gemeinschaft der Gleichen*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 101–132.
– *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens,* Frankfurt/M. 1994.
– *Gibt es eine politische Philosophie?*, in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93.
– *Politique, identification, subjectivation,* in: *Aux bords du politique*, Paris 1998, 83–92.
– *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000, 97–112.
– *Le Partage du sensible – esthétique et politique*, Paris 2000; dt.: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin ^{2}2008.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.
- *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International 5* (2003), 5-7.
- *Das ästhetische Unbewußte*, Berlin, Zürich 2006.
- *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007.
- *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008.
- *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008.
- *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009.
- *Die Politik der Bilder*, Berlin, Zürich ^{2}2009.
- *Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida*, in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the time of the political*, Durham, London 2009, 274–288.
- *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010.
- *Die stumme Sprache. Essay über die Widersprüche der Literatur*, Zürich 2010.
- *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*, Berlin, Zürich 2010.
- *Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie*, in: I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (Hg.), *»Ästhetisierung«. Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010, 23–40.
- *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*, Zürich, 2011.
- *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?,* in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490.
- *Geschichtsbilder. Kino, Kunst, Widerstand*, Berlin 2013.
- *Peuple ou multitudes?* [Entretien avec E. Alliez]; multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&idarticle=39.

Rauterberg, H., *Hüter des falschen Friedens*, in: *Die Zeit*, No. 7 (2020), 54.

Regel, G., *Das Phänomen Paul Klee*, in: P. Klee, *Kunst-Lehre*, Leipzig 1987, 5–34.

Reinhardt, A., *Kunst-als-Kunst*, in: J. Claus (Hg.), *Kunst heute*, Reinbek 1965, 81 ff.

Reißer, U., Wolf, N. (Hg.), *Kunst-Epochen. 20. Jahrhundert II*, Stuttgart 2003.

Richir, M., *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 86–110.

Ricœur, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947.
- *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne,* in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67.
- *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.
- *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974.
- *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* (2006), mars-avril, 98–109 (zuerst veröffentlicht in *Christianisme social* [1956]).
- *L'homme révolté* [1956], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1999, 121–136.
- *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg, München ^{2}1989.
- *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg, München ^{2}1988.
- *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323.
- *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137.
- *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974.
- *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques* (1993), 57–69.
- *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295.
- *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus I* [1969], München 1973, 11–36.
- *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273-289.
- *Introduction*, in: *Au carrefour des cultures. Les cultures et le temps*. Études préparées pour l'UNESCO, Paris 1975, 19-41.
- *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177.
- *La métaphore vive,* Paris 1975.
- *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55. Hommage à Pierre Burgelin*, no. 1 (1975), 13–26.
- *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics,* The Hague 1975, 92–108.
- *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 4* (1978), 449-463.
- *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117.
- *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 4* (1978), 449–463.
- *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34.
- *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979.
- *Imagination et métaphore,* in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887.
- *Zeit und Erzählung. Bd. I. Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988.
- *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991.
- *The Self in psychoanalysis and in phenomenological philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6* (1986), no. 3, 437–458.
- *L'identité narrative*, in: *Esprit* no. 7–8 (1988), 295–304.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988/1990], in: *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, 295–312.
– *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.
– *De la métaphysique à la Morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 4* (1993), 455-477.
– *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78.
– *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.
– *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le Crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* Paris 1998, 23–30.
– *Paul Ricœur: un parcours philosophique*. Propos recueillis par F. Ewald, in: *Magazine littéraire*, no. 390 (2000), 20–26.
– *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000] München 2004.
– *Le Juste 2*, Paris 2001.
– *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76/7 (2003), 127–141.
– *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006.
– *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (2006), 20–29.
– *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass [frz./dt.], Hamburg 2011.
– Marcel, G., *Entretiens*, Paris 1968.

Riedel, M. (Hg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, Bd. 1, 2*, Freiburg 1972.
– *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [1960], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976.
– *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990.

Rilke, R. M., *Briefe über Cézanne*, Frankfurt/M. 1983.

Ritter, H., *Notizhefte*, Berlin ^{7}2011.

Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.
– *Philosophie & die Zukunft. Essays,* Frankfurt/M. ^{2}2001.
– *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019.

Rosanvallon, P., *Die Gesellschaft der Gleichen* [2011], Berlin 2017.

Rosenberg, R., *Ikonik und Geschichte. Zur Frage der historischen Angemessenheit von Max Imdahls Kunstbetrachtung*; archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2006/193/

Roth, J. K., *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018.

Röttgers, *Der Standpunkt und die Gesichtspunkte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXVII* (1994), 257–283.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002.

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.), *Künste unserer Zeit: Studium generale an d. Univ. Heidelberg, Vorträge im Sommersemester 1983*, Heidelberg 1985.

Sabanejew, L., *Prometheus von Skrjabin*, in: W. Kandinsky, F. Marc (Hg.), *Der Blaue Reiter* [1912], München, Zürich [5]1986, 107–125.

Sachs, N., *Das Leiden Israels*, Frankfurt/M. 1996.

Safranski, R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt/M. 2009.

Sahl, H., *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit*, Hamburg 1991.
– *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*, München 2008.

Salmann, E., *Im Bilde sein. Absolutheit des Bildes oder Bildwerdung des Absoluten?,* in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München [2]1995, 209–232.

Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris 1996.
– *Gesammelte Dramen*, Reinbek 1970.

Sauer, I., *Passagen: Gehen – Weitergehen. Künstlerische Positionierungen in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den FLUX-Residenzprojekten*, in: K. Westphal et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 339–354.

Schestow, L., *Apotheose der Grundlosigkeit* [1905] *und andere Schriften*, Berlin 2015.
– *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* [1937], Berlin 1994.
– *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013.

Scheurle, C., *How dare we? Eine zukünftige Ästhetik des Kinder- und Jugendtheaters wagen*, in: K. Westphal et al. (Hg.), *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkultuell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 207–220.

Schiller, F., *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [1784]*;* www.projekt-gutenberg.org/schiller/anstalt/anstalt.html
– *Über das Pathetische* [1793], in: *Sämtliche Werke Bd. 5*, München 1962, 512–537.
– *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 1984.
– *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart 1984.

Schlegel, F., *»Athenäums«-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005.
– *Lucinde. Ein Roman*, Stuttgart 2008.

Schlieter, J., *Ästhetische Handlungen: Ost und West*, in: R. Elberfeld, G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik, Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2010, 319–337.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schlögel, K., *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002.
– *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik,* Frankfurt/M. [5]2016.

Schmidt, I., *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019.

Schmidt-Bergmann, H. (Hg.), *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek 2009.

Schmitt, C., *Politische Romantik* [1919], Berlin [3]1968.
– *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991.

Schneider, R., *Verhüllter Tag*, Köln 1956.
– *Die Offenbarung*, Berlin 2007.

Schrott, R., *Finis terrae*, München 1997.

Schwartz, M., *Ethnische »Säuberungen« in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2013.

Schweitzer, B., *Vom Sinn der Perspektive*, Tübingen 1953.

Sedlmayr, H., *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit,* Berlin 1955.

Selman, R. L., *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt/M. 1984.

Seneca, *De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens* (lat./dt.), Stuttgart 1977.

Shusterman, R., *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1994.

Silverman, K., *The Treshold of the Visible World,* New York, London 1996.

Simmel, G., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/M. 1987.
– *Die Großstädte und das Geistesleben* [1903], in: *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim 1998, 119–134.

Snyder, T., *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010.

Sontag, S., *Kunst und Anti-Kunst*, Frankfurt/M. [6]2003.
– *Regarding the Pain of Others,* New York 2003.

Spiewak, M., *Was nicht in der Zeitung steht*, in: *Die Zeit,* No. 40 (2018), 35 f.

Spinney, L., *1918. Die Welt im Fieber. Wie die spanische Grippe die Gesellschaft veränderte*, München [4]2020.

Spinoza, B. de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976.

Spitz, R., *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr*, Stuttgart [6]1980.

Starobinski, J., *Das Leben der Augen*, Berlin, Frankfurt/M., Wien 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Staudigl, M. (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2020.

Steiner, G., *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das* Unmenschliche [1967], Frankfurt/M. 1973.

– *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972.

Sternberger, D., *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt/M. 1976.

Stoellger, P., *Passivität aus Passion*, Tübingen 2010.

Strasser, S., *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 218–265.

Strauss, B., *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit,* München, Wien 2004.

– *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014.

Strauss, L., *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe*, Hamburg 2022.

Stuckenschmidt, H. H., *Twentieth Century Music*, New York, Toronto 1979.

Tardieu, J., *Mein imaginäres Museum*, Frankfurt/M. 1979.

Taureck, B. H. F., *Emmanuel Levinas*, Hamburg ^{3}2002.

– *Philosophieren: Sterben lernen?*, Frankfurt/M. 2004.

– *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

– Liebsch, B., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

Taylor, C., *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996.

Thadden, E. v., *Schnee war gestern. In der Klimakrise greift ein beklemmendes Gefühl um sich: Die Traurigkeit über das, was verloren geht*, in: *Die Zeit,* No. 12 (2020), 39.

Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980.

– *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887/^{8}1935], Darmstadt 1979.

Toulmin, S., *Kosmopolis,* Frankfurt/M. 1991.

Toynbee, A. J., *Kultur am Scheidewege*, Berlin 1958.

Trabant, J., *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990.

Trautmann, F., *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft,* in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011, 181–200.

Valéry, P., *Eupalinos oder der Architekt*, Frankfurt/M. 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vargas Llosa, M., *Die geheimen Aufzeichnungen des Don Rigoberto*, Frankfurt/M. 1997.
– *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*, Berlin 2013.

Verbitsky, H., *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016.

Veyne, P., *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990.

Vico, G., *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1744], Reinbek 1966.

Vries, H. de, *Levinas über Kunst und Wahrheit*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 99–129.

Waldenfels, B., *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.
– *Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.
– *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992.
– *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998.
– *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000.
– *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010.
– *Hyperphänomene*, Berlin 2012.

Wallace-Wells, D., *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019.

Walt, S. v. d., Menke, C. (Hg.), *Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts,* Frankfurt/M. 2007.

Weber, A., *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1946.

Weisman, A., *Die Welt ohne uns. Reise über eine unbevölkerte Erde*, München 2009.

Wellek, R., *Konfrontationen. Vergleichende Studien zur Romantik*, Frankfurt/M. 1964.

Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno,* Frankfurt/M. 1985.

Welsch, W., *Das Ästhetische – eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?,* in: ders., I. Frenzel (Hg.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München 1993, 13–47.
– *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ^{4}1995.
– *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012.

Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie* [1926], München ^{4}1970.

Whitehead, A. N., *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1982.

Wind, E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven 1958.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Winnicott, D. W., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, London 1965.

Winter, J., Sivan, E. (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century,* Cambridge 1999.

Winter, L. de, *Ein gutes Herz*, Zürich 2013.

Wittram, R., *Das Interesse an der Geschichte,* Göttingen ^{2}1963.

Wohler, A., *Synästhesie als ein strukturbildendes Moment in der Kunst des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Malerei und Musik*, Münster 2010.

Wohlfart, G., *Kunst ohne Kunst*, in: R. Elberfeld, G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2010, 137–150.

Wohlzogen, C. v., *Die eigentlich metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Levinas*, in: M. Endreß (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*, Frankfurt/M. 1995, 130–154.

Wolf, C., *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1981.

Wondratschek, W., *Trauerfeier,* in: P. Maigler (Hg.), *Besuch bei Toten. Ein imaginärer Friedhof*, Frankfurt/M. 1985, 68–72.

Wrangham, R., *Die Zähmung des Menschen. Warum die Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019.

Wurgaft, B. A., *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia 2016.

Ziegler, E., *Verboten. Verfemt. Vertrieben. Schriftstellerinnen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, München 2010.

Žižek, S., *Krzysztof Kieslowskis ›Blau‹ oder die Wiederherstellung der Phantasie*, in: G. Schröder, H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen,* Frankfurt/M., New York 2001, 129-148.

Zusätzliche Internetquellen

contrapunkt-online.net/alexander-skrjabin-und-seine-mystische-farbenkunst/

de.wikipedia.org/wiki/Illiberale_Demokratie

en.wikipedia.org/wiki/Always_Look_on_the_Bright_Side_of_Life

www.doiserbia.nb.rs/(X(1)A(KApyqAMP1AEkAAAAOTk3OTUyM2YtMTM5YS00ZjExLWIyZGUtZGZiNDQxNzZhMjI0wzxjvan7O9_QYlEM7unutJP2aXg1))/img/doi/0353-5738/2015/0353-57381503677L.pdf.

www.goethezeitportal.de/wissen/projektepool/intermedialitaet/intermedialitaet-synaesthesie/synaesthesie-in-der-literaturwissenschaftlichen-forschung.html

www.icmp.int/where-we-work/europe/western-balkans/bosnia-and-herzegovina/

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

www.minas-mainz.de/html/lectures/lecture_09.htm

www.panarchy.org/toynbee/challenge.html

www.poetryfoundation.org/poems/51294/waiting-for-the-barbarians.

www.skleber.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/DiePlastik.pdf.

www.theguardian.com/environment/2020/dec/02/humanity-is-waging-war-on-nature-says-un-secretary-general-antonio-guterres.

www.welt.de/geschichte/article143762289/Ueber-Srebrenicas-Todesgruben-ist-Gras-gewachsen.html

www.zeit.de/news/2018-06/22/italiens-innenminister-nennt-migranten-menschenfleisch-180622-99-839625

www.zeit.de/news/2018-08/16/fall-sami-a-grenzen-des-rechtsstaates-ausgetestet-180816-99-569716. www.fnp.de/nachrichten/politik/NRWs-oberste-Richterin-besteht-auf-Unabhaengigkeit-der-Justiz;art673,3078372

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sachregister

Abgeschiedenheit 49, 430
Abschied (*à-dieu*) 271 f., 279, 281, 283, 288 f., 291 ff., 300, 352 f., 355, 369
Abschiedlichkeit 285, 300, 345, 352 f.
Abwesenheit 46, 50, 216, 284, 312, 317, 319, 327, 347, 352, 367 f., 382 f., 386, 461
acedia 68, 456
Affekt 114, 444
Affiziertwerden 168 f., 315, 322, 325
Aisthesiologie/Ästhesiologie 46, 54 f., 83
aísthesis 28 ff., 37, 39, 41 ff., 53 f., 86, 62, 78, 100, 103, 117 f., 378, 402, 405, 409, 420
Alterität 14 ff., 36, 50, 56, 83, 107 ff., 228, 231 ff., 235, 241, 251, 255 f., 260 ff., 265, 293, 315 f., 382, 386, 390 f., 399, 428, 465 ff.
– d. Wiederholung 316
Ambiguität 374, 398, 367
Anarchie/-isch 44, 79, 105, 390, 402, 428
Anästhetisierung 40, 51
Anderheit 107, 109 f., 349, 352, 357 ff., 360 ff.
Andersheit 83, 107 ff., 170, 386, 390, 394
Anerkennung 14, 27, 90, 92, 99 f., 118, 237, 331, 466
– Kampf um ~ 99
Animal symbolicum 196 f., 210
Anonymität 136, 396 f.
Anteil 93 ff., 99 f., 103, 107
Anteilslose 91, 94 ff., 101 f., 111, 116
Anteilslosigkeit 93, 95 f., 100
Anthropologie 160, 197, 203, 217 f., 252, 369
Anti-Helden 131
Antike 156, 160 f., 247, 255 f., 258
Anti–politisch 133
Antlitz (*visage*) 339, 380, 382 f.
Apathie 22, 81, 139
Apologie d. Differenz 316
Archäologisch 21, 59, 195, 303
– /–teleologisch 42, 50
Archie/*arché* 124, 157, 195, 201
Ästhetik d. Existenz 21–25, 28, 34–38, 42 f., 47 f., 50 f.
Ästhetische Erziehung 42, 61, 75
Ästhetischer Staat 62, 74, 81
Ästhetisierung 40 ff., 56, 78 ff., 83, 106
Atheismus d. Sehens 387
Aufenthalt 16, 171, 215 f., 225, 239, 345, 446
Aufmerksamkeit 14, 114 f., 137, 370, 391, 442
– Kultur d. ~ 39
Aufteilung (*partage*) 86, 89, 95 f., 99, 133 f.
– d. Sinnlichen 89, 96, 99
Auge d. Begriffs/*oculi mentis* 180, 303, 378, 407

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Augmentation iconique (Dagognet) 305
Ausgesetztsein 16, 139, 182, 204, 206, 220 f., 235, 238 f., 435, 437, 452
Ausnahmezustand 77
Äußerste, d. 213
Autonomie 44, 322, 437, 464

Band (*vinculum*) 66, 332
Bedeutsamkeit 172, 270 f.
Befindlichkeit 166, 273, 297
Beliebige 117, 122 f., 126, 131, 141
Besitz 62, 65, 76, 82, 328, 384, 434, 446
Bewohnbarkeit 171, 239
Bilderverbot 387
Bildlichkeit 333, 342, 346, 347–351, 361–366, 369 ff., 390, 414, 418, 424, 426
Biologie 11, 59 f., 197, 253
Bleibe (*demeure*) 16, 129, 135 f., 146 f., 172, 225 ff., 250 f., 257, 370, 382, 384, 457
Brüder/-lichkeit 139, 141

Chiasma/-tisch 46, 61, 68, 78, 190, 423 f., 427, 436 f.
Co-Existenz 223 f.
conatus essendi 167, 355
condition humaine 284, 290
convivialité 235, 264

Demokratie 65, 118 f., 124, 179, 181, 186, 240
dêmos 102, 126
Depolitisierung/-t 89, 230 f.
Depression 21, 81
Desaster 12, 151, 245, 249, 323, 343, 357, 432
Des-Identifikation 13
Diachronie 198, 352 ff., 371
Dissens 80, 86, 99 ff., 105, 110 f., 117 f., 122, 124
Distanz, historische 162, 311 f., 313 f., 318
Dritte 102, 228, 257, 239

Einbeziehung 101, 116
Einbildungskraft (*imaginatio*) 368, 418, 455
Einräumen/-ung 163, 224 f., 229, 237
Einsamkeit 48, 138, 221, 464
Emanzipation 114, 134, 408
Empfänglichkeit 86
Empörung 114, 330, 460
Entäußerung 44
Ent–Begrenzung (Taureck) 428
Entgegenwärtigung 352, 356
Entzauberung 171, 465
Entzug 203, 352, 354, 356 ff., 366, 370, 429
Erde 59, 126, 149–155, 163, 166, 171, 174, 205, 219, 221, 224, 229, 238 f., 355, 384, 420, 430, 433, 449
Ereignis 218, 296, 298, 304, 311, 317, 355, 408, 434, 461
Erscheinung (*phaenomenon*) 73, 86, 156, 161, 432
– in ~ treten 93, 98 f., 103, 106 f., 109, 111, 114, 216 f., 220, 365, 368 f., 466
Erscheinungsraum 445, 466
Erwiderung 93, 98, 110, 132, 138
Ethizismus 109, 115
Ethos 102, 125, 135, 216, 447
Europa 47, 163, 186, 434, 439, 447
Exil 13, 135, 148 f., 173, 221, 239, 241, 285
Existenzial/-lien 31 f., 284, 426

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exposition 433, 449
Expressivismus 14, 251

Filiation 58 f.
Fleisch u. Wort 127 f.
Flüchtling 92, 147, 163, 169, 174, 183, 214, 240 f., 285
forma vivendi 67
Fotografie 106, 307, 346, 348, 350, 366 f., 380, 388
Fraglichkeit 62
Freiheit, beschämte 252, 262
Fremdheit 20, 107, 110, 136, 154, 231, 241, 373, 397, 399, 427, 429
– radikale ~ 13 f., 378, 397
Frühromantik 61, 77
Futurisierung 159

Gabe 224, 226
– d. Verantwortung 227, 257, 260, 354, 357, 362
Gastlichkeit (*hospitalité*) 146, 163, 171, 215, 226– 237, 239, 250, 264 f., 439 f., 446 f., 451 f., 465
Gattung 59, 151 ff., 161, 194– 199, 201, 211 f., 218, 223, 339, 350, 356
– -sgeschichtlich 410
Geburt 9, 11 f., 205, 210, 225 f., 239, 249, 262, 264, 293, 450, 452
Gedächtnis 58 f., 302, 336, 386
Gegebene, d. 10, 86, 91, 95 f., 117, 165, 329, 362, 403, 405
Gegenwärtigung 195, 340, 354, 407
Gehör finden 93, 96, 106, 122, 133, 136, 463
Gemeinschaft (*koinonia*) 56, 64, 66 f., 77, 82, 92, 102, 114, 116, 125 f., 134 f., 137, 364, 467
Gemeinsinn 116
Genozid 177, 260, 282, 343
Geschichtskritik 257, 432
Geschichtswissenschaft 301, 304, 323
Gesetz d. Anderen 109
Gewalt
– d. Konflikts 116
– –geschichte 32, 177, 182, 335
– –verhältnisse 211, 214 f.
– –verzicht 186
Gewesenheit 311, 313
Gleichgültigkeit 81, 140, 154, 156, 164, 219, 246, 281, 306, 318 f., 382
Gleichheit 97 f., 110, 140 f.
Grausamkeit 290, 367
Grausamste, d. 213
Grenzen d. Sichtbaren 108

Haben 172
Heimatlosigkeit 62, 214 f., 382 f., 432
Hermeneutik 11, 14, 136, 369, 406
Herrschaft 150, 152, 154, 169, 195, 199, 381, 449
– d. Zeit 271, 457
Herstellung 26
hexis 70
historia 301
Historik 308, 325
Homo 213
– *absconditus* 197
– *capax* 404
– *faber* 170
– *humanus* 216
– *mensura*–Satz 160
– *sapiens* 151, 153
Hören 99, 113, 321, 391 f., 395, 403 f., 407 ff., 412 ff., 426, 435, 443
– zuhörendes ~ 443 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hospitalität 439, 447
Humanismus 33 f., 215, 248
humanitas 216, 277

Identitär(e), d. 192 f., 232, 240 f., 467
Ikonologie 329, 425
il y a 227, 396
imagines 341
imago 332, 368
Indifferentismus 110, 140
Indifferenz 32, 81, 134, 139, 156, 209, 218 f., 270, 298, 306, 323, 326, 360, 382, 384, 390
Indiskret/-ion 359, 361
Infinition 428
Inhumane, d. 212 f.
Inklusion 98, 101, 135, 137, 226, 466
Intensität 22, 246, 414
Interimaginität 428

Juridismus 10, 71

Kindheit 12, 332, 410 f., 456
Koexistenz, politische 92, 105, 228
Kompossibel/-ilität 85, 88 f.
Konsens 89, 94, 122
Kontingenz 21, 27, 32, 103, 116 f., 140, 195 f., 210, 270, 356, 368, 429
Kosmos 156, 158, 161 f., 171
Kreativität 69, 202, 305, 464
Kreis/-prozess 129, 199
Krieg 82, 149, 251, 255, 262, 312, 356, 382, 451
– gegen d. Natur 151 f.
Kulturkritik 13, 170, 187, 227
Kulturtheorie/-philosophie 176 f., 188, 192, 205, 209, 213, 227, 260, 377
Künstlerkritik (Boltanski/Chiapello) 77
Kunstwerk 26, 38, 43, 50, 247, 387, 394

Lebbarkeit (*livability*) 11, 14, 16, 44 f., 47 f., 51, 54 f., 57, 62, 77 f., 80, 83, 116, 204 f., 259, 437, 463, 465
Lebenskunst 15, 29, 51, 71, 73, 75, 78, 244 f., 247, 252, 260, 262 f.
Lebensraum 141, 229, 240
Lebenswelt 167
Leiden 47, 80, 111, 113, 243 ff., 251, 253, 262, 286, 295
– aus ~ lernen *(πάθει μάθος)* 244
Lesen 136, 138, 315, 328, 412
Literarizität 123 f., 129 f., 133 ff., 137, 140 f.
Logos d. ästhetischen Welt 45

Macht 97 f., 129, 147, 154 f., 158, 161, 252, 262, 289, 359 ff., 363, 370 f., 407, 415, 444 f., 459, 466 f.
– -verzicht 62, 82
Maler 49, 426, 431
Medien 112, 208, 341, 414, 464
Melancholie 68, 128, 271, 278, 280, 283 ff., 296 ff., 300, 397
Menge *(multitude)* 103, 131, 133
Metapher 151, 179, 305 f., 317, 413, 418, 422 ff., 427, 429
Metaphorisierungen 423
Mimesis (I–III) 128, 132 f., 137
Mitgliedschaft 102, 135
Mitsein (*être–avec/-en–commun)* 110, 168
Musikalität 396, 398, 403, 421
Mythos 327, 336, 347

Nachbar/-schaft 141, 203, 215

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nächster 174, 215 f., 300
Nachträglich/-keit 9, 104, 106, 191, 194, 197 f., 222, 229 f., 237, 241, 292, 305, 308, 316, 320, 322, 331, 368, 373
Naivität 194, 411, 416
Namenlose 102, 114, 135
Naturalität d. Natur 167
Naturwissenschaft 148
Nazis/-mus 12, 127
Negativität 35, 111, 113, 116, 178, 182, 202 f., 206, 209, 211, 244, 271, 355, 432, 460 f.
– d. Zeit 354, 356
Neu–Beschreibung 318
Neugeborene 169, 221, 231, 233, 241, 257, 446
Neugier 114, 202
– historische ~ 318, 321
Neuzeit 20, 85, 89, 156, 157, 162, 213, 252, 262
Nicht–Indifferenz 109, 291, 319, 324, 326, 335, 353, 360, 362, 371, 382 f.
Normalisierung 56, 63, 70 ff., 76–80, 208, 392, 450
Normalismus 82
Not 38, 80, 111, 113

Objektivierung 44, 313, 328
Occasionalität 31
Odyssee 129, 386
Ökonomie 30, 39, 207, 228, 281, 454
Ökonomisierung 40, 82, 129, 465
Okulare Regimes 350
Ontogenetisch 408, 410 f.
Ontologie 88, 165, 221, 231, 354, 369, 376 f.
– a–humane 217 f.
– d. Bildes 360, 369
– d. Daseins 33, 46, 353
– d. Sorge 50
– d. Sozialität/Co– Existenz 223 f.
– direkte ~ 217, 220
– historische ~ 27, 32
Optimismus 183 f., 187, 189, 276 f.

Paradies 153, 453–461
Passivität 20, 86, 411, 442 f., 454, 459
Pathische, d. 12, 41, 105
Pathologie d. Technik 170
Pathologische, d. 12, 41
Pathos (*páthos*) 12, 31, 43, 53, 105, 330, 433
Perspektivität 87, 89 f., 100, 302
Phänomenalisierung 351
Phänomenalität 87, 365
physis 146, 158 ff., 174
Phylogenetische Perspektive 59
Physik 146, 155, 157, 173 f., 196, 208, 426, 465
Plastik 106, 380, 383, 387, 390 f., 398
Poetisches Leben 31, 37
Poetizität 127, 426
poíesis vs. *techne* 26
Polis/*pólis* 158, 174
Politische, d. 10, 78, 90, 92, 94, 101 f., 105 ff., 115, 129, 145, 160, 427, 434, 459, 466
Politizität 124, 130, 134
Polizeilich 92, 94, 99, 105, 110, 116, 133
Präsentistisch 23, 26, 28, 47, 61
Präsenz 116, 129, 270, 339, 358, 362, 366, 371, 387, 390, 392, 407, 448 f.
Prosa d. Welt 49
Psychologie 166, 185, 295, 408

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rahmung/Um– ∼ 332 f., 448–452
réalité humaine 33
Rebellion 131, 138
Refiguration 133, 437
Regeln 67–75, 428
religio 67
Repräsentation 29 f., 38, 41 ff., 48, 128, 139, 308, 317, 339, 354, 357 f., 371, 399, 449
Romantik/-er 24, 31 f., 35, 50, 183, 278, 295, 384, 396 f., 410, 416, 419, 430, 433
Rückkehrlosigkeit 394 f.

Sagen 93, 314 f., 330, 401, 425
Schweigen 157, 314, 384, 390, 429
Seele 81, 178, 181, 185, 195, 246, 353, 394, 420, 441
– d. Gedächtnisses 314
Sehen
– identifizierendes 379
– sehendes (Imdahl) 326, 330, 351, 361, 369, 378, 392, 402, 404 f., 408
Seinsverlassenheit 214
Selbigkeit 35, 48, 89, 232
Selbstdestruktivität 153, 206, 208
Selbsterhaltung 55, 69, 144, 167 f., 231, 252, 262, 270
Selbstheit 36 f., 232
Sensibilisierung 14, 39, 50, 104 ff., 195, 463
Sensibilität 31, 35, 39, 47 ff., 86, 104 f., 185, 208, 294 f., 403, 409, 411, 431, 435 ff.
Sensorien 86, 104 f., 114
Sentimentalität 135, 271
Shoah 255 f., 258 ff.
Sichtbarkeit 93 ff., 104, 112, 117, 136, 178, 325 f., 347, 350 f., 358, 360, 363, 369 ff., 405 ff.
Sinnlichkeit 29, 55, 86
Sorge um sich 24, 31, 34, 43, 46 f., 50, 247 ff., 286, 300
Souverän/-ität 108, 286 f., 292 f., 300, 375, 464
Soziabilität 212
Soziale, d. 464
Sozialphilosophie 57, 146, 224
Soziation 217, 228
Spektakuläre, d. 111, 177
Spuren 50, 205, 311, 313–318, 462
Staat 23, 62 f., 65, 74, 81, 141, 145, 240, 254, 445
Sterblichkeit 147, 218, 222 f., 280 ff., 288, 291 ff., 318, 323, 326, 332, 335, 339, 344 f., 347, 356 f., 364 f., 369, 371, 393
Stil 21, 23, 25, 39, 78 f.
Stimme (*phoné*) 92 f., 96, 105 f., 113 f., 116 f., 127 f., 131 ff., 135, 241, 259, 391, 464
Streit 92 f., 100 f., 208, 217, 221
studium vs. punctum 324 f., 349, 379, 402
Subjektivierung 105, 118, 123
sujet capable 404
Synästhesie 409, 413
Synchronisierung 352, 355

Technizität 153, 162, 170
Technologie(n) 25, 40, 61, 194, 265
– d. Selbst (Foucault) 23, 71, 245
Teilhabe 92 f., 95, 101, 273
Teleologisch 21 f., 42, 50, 61, 64, 74, 197
Tertialität 225, 228
Thanatologie 9, 287

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theatrum mundi 441
theoría 19, 60, 146, 156, 160, 162, 171, 247, 253, 272, 378
Tod
– arbeitender ~ 344
– betrauerter ~ 344
– d. Anderen 291 f., 323, 326, 344 f., 348, 358
– großer ~ 344
– Nähe d. ~ 338, 341 f., 345, 367, 371
– politischer ~ 90, 97, 99, 104, 122 f.
– statistischer ~ 344
– u. Bild 332 f., 351, 360 f., 365, 367, 369 ff.
Transkulturalität 191 f., 238, 241
Transzendenz 107, 311, 356 f., 361
Treue 304

Überlieferung 160, 260, 276, 303, 315, 407, 442, 456
Überrest 307, 310, 314 f., 353
Übersehenwerden 135
Umwelt 10, 163 f., 167, 410
Unausweichlichkeit, faktische 109
Unbekannte, d. 14, 47, 132 f., 136, 231, 442, 464
Unerhört(e), d. 14, 466 f.
Unlebbar/-keit 55, 113, 135, 203
Unrecht 102 f.
Unsichtbarkeit 94 f., 102, 112, 361
Unverfügbarkeit 354, 443
Utopie 135, 141, 171, 200, 454, 462

Veranderung 35 f., 107, 231
Verantwortung (*répondre à*/*répondre de*) 169 f., 226, 243 f., 248, 253, 257, 260, 265, 288, 290, 319, 356 f., 362, 364, 398
Verdinglichung 314, 465
Verfehlen 37, 353, 361
Vergangenheit, unvordenkliche 156, 237, 319, 380, 453 f.
Vergänglichkeit 271 f., 276, 278 ff., 283–288, 290 ff., 299 f., 350
Vergegenwärtigung 287, 304, 313, 340 f., 351, 354, 357 f., 381
Vergehen 278 f., 284, 288, 290 ff., 310 f., 313, 322, 326, 352, 355, 370, 392 f., 460, 465
Vergleich 108, 419 f., 422
Vergleichgültigung 108, 140, 319, 35
Verlassenheit (*déréliction*) 138, 149, 214 f., 221, 262, 333, 420, 430, 432, 434, 460, 464
Vernichtung 103, 147, 200, 249, 287, 292, 298, 331 f., 336, 343, 355, 367
Verrechnen/-nung 97, 101
Verschwinden 90, 154, 169, 176, 200, 294, 315, 331, 335, 340, 355
Versöhnung 29 f., 48, 86, 368
Verspätung 356
Versprechen 14, 56, 113, 126, 134, 225, 239, 257, 290, 445 f., 454, 461 f., 465 f.
– d. Moderne 49, 283
Vertrauen in Andere 172, 261
Vertrautheit 172 f., 467
Vertriebene 453, 457
Verzweifelung 245 f., 271, 336, 460
Vitalität 69, 73, 80, 83, 101, 206, 460
Volk 101, 125 ff., 129, 131, 133, 140 f., 192
Vorübergehen/-de 11, 290, 352 f., 369, 371, 393, 457

Welt
– -Fremdheit 15, 162 f., 192 f., 464
– gastliche ~ 15, 141, 465
– geteilte ~ 10, 15, 55, 95, 239, 307

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– soziale ~ 10, 162, 465
– wahrgenommene ~ 165
Weltkrieg
– Erster ~ 147, 176, 199, 282, 417
– Zweiter ~ 32, 145, 147, 149, 155, 176
Weltlichkeit d. Welt 172, 432
Weltverlust 143, 149 f., 164, 172 f., 224
Widerfahrnis 62, 73, 80, 169, 239, 244, 251, 292 f., 296, 322, 324, 349, 374
Widerstand 12 f., 28, 40, 97, 102 f., 113, 129, 251, 430
– d. Anderen 355 f.
Widerstreit (*différend*) 30, 80, 103, 204, 206
Wirklichkeit 13, 31, 39 f., 51, 56, 95, 111, 129, 144, 182, 300, 321, 396, 401, 405, 425 f., 429 ff., 451, 458
– d. Vergangenen 304 f., 309, 316 f.
Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein 315
Würdigung 90, 100, 331 f., 334

Zählen 100, 124, 134
Zählung 115, 124, 130
Zeitbefund 330 f.
Zeit–Kunst 392, 396
Zeugenschaft 302, 336, 340, 349, 353, 358 f., 362, 364 f., 370 f.
Zugehörigkeit 10, 12, 98, 102, 135, 173, 223, 311
– leidenschaftliche ~ 12, 15, 463
Zusammenleben 10 ff., 56, 60, 99, 143, 168, 170, 174, 194, 203, 228, 238 f., 252, 451, 463 f., 467
Zwanglosigkeit 62, 72 f., 75

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Namenregister

Abel 455
Adamowitsch, A. 175
Adorno, T. W. 30, 47 f., 69, 130, 187 f., 200, 206, 271, 367, 393, 413 f.
Agamben, G. 11, 53–71, 75 ff., 345, 456
Agier, M. 98
Aischylos 275, 307, 440
Alain 279
Alberti, L. B. 87
Alexijewitsch, S. 147
Althusser, L. 138
Amery, C. 154
Améry, J. 149, 332
Anaximander 384
Anders, G. 148 f., 295
Antigone 102
Anton Reiser (lit. Figur) 131
Apollinaire, G. 421
Archibald (theatr. Figur) 449
Arendt, H. 11, 15, 20, 26, 91, 93, 95, 98, 148 f., 171, 274, 334 f., 466
Ariès, P. 281, 298, 323, 344
Aristoteles 20 ff., 25, 53–65, 70, 83, 87, 131, 146, 195, 409, 424
Aron, R. 55, 451
Artaud, A. 22, 430, 449
Auerbach, E. 127

Baberowski, J. 179 f.
Bach, J. S. 392, 394
Bachelard, G. 166, 303, 305
Bacon, F. 162, 321, 388, 433
Baldwin, J. M. 136
Ballanche, P. 96
Barthes, R. 97, 115, 307, 323 ff., 333 f., 345, 347 ff., 358-366, 369, 379
Bataille, G. 22, 54
Baudelaire, C. 31, 432
Baumgarten, A. G. 28, 37, 41, 378
Bazin, A. 360
Beaufret, J. 213
Beauvoir, S. de 287
Beckett, S. 331, 334,
Beethoven, L. v. 392, 416
Benhabib, S. 39
Benjamin, W. 78, 126, 206 f., 284, 320 ff., 325, 328, 445
Berdjajew, N. 171
Bergson, H. 346, 385
Bialobrzeski, P. 462
Blanchot, M. 31 f., 135, 182, 211, 223, 283, 291, 353, 357 f.
Bloch, Ernest 394
Bloch, Ernst 290 f., 295
Blom, I. 79
Blom, P. 150
Blumenbach, J. F. 74
Blumenberg, H. 15, 59, 143, 149 ff., 155 ff., 162, 165, 169 f., 172 f., 170, 172 f., 270, 290, 300, 375, 469
Böckenförde, E.-W. 215
Boehm, G. 39, 406

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Boethius 269, 281
Bohrer, K. H. 31 f., 278, 296, 352
Boltanski, L. 77
Boucher, F. 418
Bourdeau, L. 131
Bourdieu, P. 104, 113, 204, 258
Brahms, J. 392 f., 403
Brandt, R. 223
Brecht, B. 101, 111, 449
Britten, B. 393
Broch, H. 146
Brown, W. 173
Bruch, M. 394
Burckhardt, C. J. 294
Burckhardt, J. 144, 457
Burdach, K. F. 60
Burdon, E. 17
Bürger, P. 83
Burke, P. 191
Burne-Jones, E. 461
Butler, J. 11, 41, 55, 77, 363

Camus, A. 33, 157, 271, 283, 286
Canetti, E. 289, 299, 359
Casals, P. 394
Casey, E. S. 162, 312, 314
Cassirer, E. 25, 192, 196 f., 210 ff., 253, 409
Castel, L.-B. 419
Castoriadis, C. 312,
Cavafy, C. 207
Cederman, L.-E. 186
Celan, P. 425
Cézanne, P. 37 f., 44, 49, 411, 430
Chagall, M. 431
Chaplin, C. 67
Chiapello, È. 77
Chladenius, J. M. 87, 89, 302
Chopin, F. 393, 403, 416
Cicero, M. T. 66
Čiurlionis, M. K. 420
Collingwood, R. B. 315 f., 320 ff.
Comay, R. 295 f., 298
Comte, A. 210 f.
Condillac, É. De 196

d'Holbach, P. T. 150
Da Vinci, L. 87
Dagognet, F. 305
Därmann, I. 346
Darth Vader (fikt. Figur) 178
Debord, G. 111 f., 177
Debussy, C. 414, 416 f., 422, 428
Defoe, D. 281
Deleuze, G. 105, 126, 138 f., 140 f., 218
Derrida, J. 219, 227, 234, 256, 275, 277, 291, 294, 296, 342 f., 347, 352, 360, 371, 407
Descartes, R. 158, 165, 167, 321, 384, 429
Deucalion 239
Diderot, D. 181
Didi-Huberman, G. 306 f., 323 ff., 328–336
Dilthey, W. 12, 309, 321
Dix, O. 433
Dober, B. 270 f., 290, 293
Doesburg, T. v. 405
Domin, H. 148, 172, 439
Don Quichotte 131
Droysen, J. G. 305, 307 f., 310, 325
Dubuffet, J. 433
Dürer, A. 87
Durkheim, É. 340

Einstein, A. 157

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eliot, T. S. 175 f., 188, 193, 231
Emerita, G. 115
Esquirol, J. M. 147

Farocki, H. 330, 336
Faulkner, W. 274 f.
Fauré, G. 393
Feininger, L. 421
Fichte, J. G. 158, 296
Fiedler, C. 405, 408
Fink, E. 58, 216–220, 223 ff., 340, 344, 346, 353, 356, 370
Flaubert, G. 139
Flusser, V. 335
Földényi, L. F. 280, 283 f.
Fontane, T. 274 f.
Fortini, F. 85
Foucault, M. 22–28, 32–36, 38, 42, 45 f., 48, 50, 61, 75, 79, 128, 245, 247, 254, 344, 363
Franck, G. 39, 49, 115
Franco, F. 394
Freud, S. 150, 283, 289, 296, 299
Freyer, H. 229
Friedländer, S. 259
Friedrich, C. F. 396
Friedrich, H. 182
Frisch, M. 176, 450
Fuller, S. 331
Furet, F. 304

Gadamer, H.-G. 54, 238, 315, 320, 338
Galilei, G. 157
Gauguin, P. 38, 410, 421
Geiger, T. 134
Genet, J. 449
Georg, J. 288
Gerhardt, V. 25
Giacometti, A. 284, 388
Giotto (di Bondone) 380
Goebbels, J. 176
Goethe, J. W. 82, 127, 280, 288, 341 f., 431, 459
Goffman, E. 441, 450 f.
Gogh, V. v. 38, 431
Goldschmidt, G.-A. 148, 172
Goldstein, K. 55, 409
Gorz, A. 289
Gould, S. J. 59
Goya, F. 47
Grabbe, C. D. 271
Grassi, E. 166
Greiner, U. 183
Grieg, E. 416
Grimm, J. 127, 412
Grimm, W. 127, 412
Groethuysen, B. 25
Grüny, C. 54, 403
Gruß, M. 410, 418 f.
Gulian, C. I. 272 f., 275
Gülke, P. 55
Gurwitsch, A. 55
Guterres, A. 151

Habermas, J. 57 f., 89, 100, 165, 265, 269
Hadot, P. 247
Haeckel, E. 66
Haftmann, W. 405 f., 410 f., 412, 420 ff., 426, 431–437
Hamacher, W. 92
Hamann, J. G. 425
Hannibal Lecter (fikt. Figur) 178
Harrison, R. P. 277
Hart, M. 133
Hart Nibbrig, C. 341, 367, 393

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hartman, G. 329
Hartmann, V. 417
Hauff, W. 445
Hegel, G. W. F. 14 f., 24, 29, 31, 37 f., 53 f., 63, 74, 83, 87, 99, 102, 129, 131, 143, 165, 180 f., 184, 187, 206, 209, 238, 256, 264, 269, 277 f., 282, 288, 291, 295 f., 298, 303 f., 314, 338, 355, 375 f., 378, 407
Heidegger, M. 21, 31–35, 58, 69, 77, 87, 110, 136, 143, 146, 149, 158, 164 f., 174, 199, 213–220, 248 ff., 253 f., 256, 286 f., 298, 309 f., 313, 339, 352, 354, 376, 385, 406, 413, 426, 430, 433
Heine, H. 273, 305
Heisenberg, W. 155
Heraklit 217
Herder, J. G. 14, 38, 127, 176, 196, 409, 412, 426
Hermes 275
Herodot 301
Hertz, R. 340
Hesse, H. 289
Hilberg, R. 259
Himmler, H. 331
Hirsch, E. 31
Hitler, A. 145, 155, 175, 186, 205, 251
Hobbes, T. 57 f., 299
Hoelzel, A. 421
Hofmannsthal, H. v. 294
Hölderlin, F. 126, 140, 146, 163, 166, 271, 291, 441
Holst, G. 416
Homer 127, 275
Honneth, A. 57 f.
Horkheimer, M. 148, 153, 206
Hugo, V. 126
Huntington, S. 189
Husserl, E. 45, 55, 79, 87, 146, 158, 249 ff., 254, 256, 261, 278, 311, 342, 377, 407
Huxley, A. 215

Idle, E. 178
Imdahl, M. 325, 359, 361, 379, 402
Irigaray, L. 99
Iwanow, W. 420

Jaar, A. 115
James, E. 462
James, W. 346
Janáček, L. 416
Jankélévitch, V. 187, 291, 340, 356, 403, 411, 418, 422, 430
Jaspers, K. 33, 195
Jauß, H. R. 83, 456
Jay, M. 350, 370, 379, 407
Jellinek, E. 440
Jonas, H. 169 f., 235, 257, 260, 269, 288, 291
Jorn, A. 19
Joyce, J. 129
Judt, T. 186
Jullien, F. 9, 11, 14, 69, 190 f., 464, 466
Jünger, E. 277

»K.« (lit. Figur) 131
Kain 455
Kant, I. 28, 41, 53, 74 f., 86 ff., 100, 165, 186, 258, 300, 368, 429, 439
Kästner, Erhart 199, 296
Kästner, Erich 294
Keegan, M. 285
Kees, P. 462
Kepler, J. 157
Kermode, F. 127
Kern, A. B. 188, 275

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kertész, I. 463, 465
Kesting, H. 191
Kiefer, A. 284
Kierkegaard, S. 23, 31, 45 f., 56, 77, 83, 143, 245, 376
Kjellén, R. 66
Klee, P. 346, 373, 402, 411, 422, 434
Klemperer, V. 184
Klibansky, R. 281
Kline, F. 411
Knight, L. U. 151
Kofman, S. 260, 343
Kooning, W. de 411
Kopernikus, N. 150, 157, 160
Körner, C. G. 72
Kracauer, S. 146, 303 ff., 320 f., 323, 327 f., 371
Kurzweil, R. 272

Lamarck, J.-B. de 60
Landsberg, P. L. 339
Lang, B. 79
Laokoon 383
Las Casas, B. de 213
Leibniz, G. W. 87 ff., 91, 303
Leiris, M. 22
Lenz (lit. Figur) 131
Lenz, S. 464
Lessing, T. 168
Levi, P. 332
Levinas, E. 11, 32 ff., 46, 56 f., 87, 91, 107, 109 f., 128, 146, 182, 187, 218, 225, 227, 229, 243 f., 248–265, 280, 287, 289 f., 294, 306, 319, 344, 349, 352–366, 370, 373–387, 389–394, 396 ff., 402 ff., 466
Lévi-Strauss, C. 152, 273
Link, J. 77
Loraux, N. 90, 103
Löwith, K. 15, 143-148, 150, 153, 155-165, 167, 171 ff., 374 f.
Lü Benzhong 72
Luhmann, N. 138
Luther, M. 56
Lyotard, J.-F. 30, 47, 103, 109, 121, 301, 411

Madame Bovary (lit. Figur) 131
Maeterlinck, M. 428
Malewitsch, K. 410
Mallarmé, S. 129
Malraux, A. 19, 44 f., 47 f., 338 f., 366, 380, 405
Malthus, T. R. 457
Mandelstam, O. 126
Manguel, A. 329
Mann, M. 179
Mann, T. 294
Mannheim, K. 31
Marc, F. 434
Marcel, G. 33
Marin, J. 431
Marion, J.-L. 87
Marivaux, P. C. de 243, 280
Marquard, O. 290
Marrou, H.-I. 309 f., 325
Marx, K. 283
Mason, P. 153
Masson, A. 432
Matta, R. 433
Maupertuis, P. L. M. 196
Mead, G. H. 89
Meister Eckhart 291, 353
Menenius 288
Mephisto (lit. Figur)

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mercier, L. S. 281
Merleau-Ponty, M. 9, 11, 26, 33, 39, 45 f., 55, 78 f., 88, 91, 172 f., 217, 227, 289, 311, 351 f., 356, 378, 383, 409, 413, 431
Messiaen, O. 394
Miller, H. 205
Milton, J. 453, 457
Mitford, J. 276, 281
Mitscherlich, A. 283
Mitscherlich, M. 283
Mittler, B. 189
Modigliani, A. 433
Molly Bloom (lit. Figur) 131
Montaigne, M. de 213, 287, 289, 293
Montesquieu, C. L. 418
Morin, E. 188, 203, 275
Morris, I. 177, 185
Moscovici, S. 161, 340
Motherwell, R. 411
Mozart, W. A. 393, 418
Müller, M. 164
Müller, W. 163
Münchhausen, B. v. 279
Mussorgsky, M. 417 f.

Nabokov, V. 284
Nancy, J.-L. 11, 58, 92, 110, 139, 192, 204, 216, 218 f., 223, 228, 276
Napoleon 458
Nay, E. W. 419, 423, 436
Negri, A. 133
Newton, I. 157
Nietzsche, F. 12, 50, 81, 145, 156, 158 f., 160 f., 165, 187, 217, 219, 270, 273 f., 279 f., 284, 292, 294 f., 335, 353, 375, 425, 429
Nolde, E. 422
Nolte, E. 310
Norman Bates (fikt. Figur) 178
Novalis 183, 419
Nussbaum, M. 287

Oceane (lit. Figur) 274, 276, 299
Orbán, V. 240
Orpheus 327, 347, 432
Orwell, H. 205
Otto, S. 368

Panofsky, E. 281
Patočka, J. 58, 106, 276, 306, 318 f., 323, 451
Pavese, C. 432
Perse, S.-J. 182
Pessoa, F. 19, 217
Petrarca, F. 25
Pfeiffer, G. 249
Picasso, P. 388, 411, 433
Pinder, W. 295
Pinker, S. 177 f., 184 ff.
Pissaro, J. A. C. 44
Platon 22, 60, 180, 264, 343, 397, 407
Plessner, H. 54 f., 66, 160, 409, 446
Plotin 181, 291, 424
Polanyi, K. 207
Poliakov, L. 127
Pollak, O. 461
Pollock, J. 411
Polybios 301
Popper, K. 25
Protagoras 160
Proust, M. 312, 456

Quintillian 66

Rancière, J. 11, 15, 79–82, 85 f., 89–106, 108–119, 121–131, 133 ff., 137–141, 363, 449 f., 463 f.

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rauterberg, H. 432
Ravaisson, F. 167
Ravel, M. 417 f.
Rembrandt, H. v. R. 48
Ricœur, P. 11, 14 f., 32 f., 70, 77, 88, 108 f., 129, 132 f., 137 f., 143, 147, 149, 151, 157, 166–171, 173, 188, 196, 203, 214, 232, 236, 243 f., 252, 254 f., 264, 275, 283, 288 f., 299, 305 f., 309, 311, 313 ff., 317, 319, 325, 330, 345, 352, 364, 368, 397, 404, 418, 425 f., 428, 453
Rilke, R. M. 34, 271, 337, 353, 370
Rimbaud, A. 126
Rimington, A. W. 419
Rimsky-Korsakov, N. 417
Ritter, H. 150
Rorty, R. 35, 47, 150, 160, 245, 318
Rosai, A. 433
Rosanvallon, P. 135
Rosling, H. 184
Roth, J. K. 179
Rouault, G. 432
Rousseau, H. 411
Rousseau, J.-J. 196
Runge, O. P. 419
Rüsen, J. 303
Russell, B. 154

Sachs, N. 260, 271
Sade, M. de 68
Sahl, H. 121, 149
Salvini, M. 240, 447
Sartre, J.-P. 32 f., 109, 214, 249, 286 f., 311, 383, 433 f., 451
Satie, E. 416
Saxl, F. 281
Schäzing, F. 151
Schelling, F. W. J. 280, 286
Schestow, L. 56, 143, 180, 295, 379, 457, 463
Schiller, F. 13, 29, 42, 53, 62, 72–75, 80, 83, 134
Schlegel, F. 31, 295, 384, 454
Schlögel, K. 150, 163
Schmitt, C. 31, 95, 144
Schneider, R. 269, 456
Schopenhauer, A. 292
Schubert, F. 163, 392 f., 396
Schuhmann, R. 416
Schulze, O. W. (s.a. Wols) 41
Schwartz, M. 192
Sedlmayr, H. 420, 430
Sémelin, J. 180
Seneca 20, 66
Shakespeare, W. 441
Shahn, B. 432
Sharon, A. 260
Shusterman, R. 42, 81
Simmel, G. 39, 81, 206, 270
Simplizissimus (lit. Figur) 131
Skrjabin, A. 403, 419 f. 423, 430
Sloterdijk, P. 80, 111, 113
Snyder, T. 186, 357
Sokrates 25, 264
Sontag, S. 47, 79, 284, 348, 363
Sophokles 102
Spengler, O. 191
Spinoza, B. de 153, 165, 167, 444
Spitz, R. 409
Spiewak, M. 21
Spranger, E. 148
Stalin, J. 184, 186, 205
Stegmaier, W. 263
Steiner, G. 175 ff., 188, 206 f., 296
Stephen Daedalus (lit. Figur) 131

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stoellger, P. 20, 41, 189, 343, 368, 372
Strauss, B. 13, 441
Strauss, L. 145 f., 157
Strawinski, I. 414, 417
Susman, M. 260

Taureck, B. H. F. 151, 260, 292, 340, 422, 425, 428 ff.
Telemann, G. P. 419
Terenz 212
Themistokles 275
Thomas v. Aquin 424 f.
Thukydides 301
Tieck, L. 419
Titus Livius 96
Tönnies, F. 65
Toynbee, A. J. 188, 191
Treviranus, G. R. 60
Tschaikowski, P. 416
Turgenjew, I. S. 457
Twain, M. 178

Valéry, P. 147, 294
Vargas Llosa, M. 176 f., 188, 208
Veyne, P. 91, 318
Vico, G. 125, 127, 277, 429
Voltaire 104
Vulpian, A. 413

Wackenroder, W. H. 419
Wahl, J. 260
Waldenfels, B. 11, 55, 88, 106, 305, 356, 361, 407, 466
Wallace-Wells, D. 150 f., 153, 174
Weber, A. 273
Wellmer, A. 48
Welsch, W. 30, 39 f., 47 f., 54, 78, 160, 163, 341
Werner, H. 408, 421
White, H. 317
Wieviorka, A. 328
Wilde, O. 165
Williams, R. V. 403
Wils, J.-P. 340
Wind, E. 191
Winnicott, D. W. 10
Wittgenstein, W. 70, 287
Wittram, R. 320
Wolf, C. 459
Wolf, C. F. 74
Wohlfart, G. 72
Wols (s. Schulze, O. W.) 411, 432 f.

Xenakis, I. 394
Xenophanes 424
Xenophon 301

Young, I. M. 39

Žižek, S. 196
Zweig, S. 147, 149, 171

https://doi.org/10.5771/9783495991428 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY