

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 wohl gemerkt, 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. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg, München 1988.

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.

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.

gesicherten globalen Friedens⁸, sei es in einem mit revolutionärer Gewalt überstürzt erzwungenen Jenseits jeglicher Lohnarbeit⁹, 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 Gegenwart¹¹, 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).

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 Tschchow*, 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 ³1946, 74; H. Bude, A. Willisch [Hg.], *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«*, Frankfurt/M. 2008).

15 Milton, *Das verlorene Paradies*, 720.

short gewesen ist¹⁶, 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, Arbeit¹⁷ 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. *Jesaja* 54, 11–17.

18 Kraus, *Spuren*, 104.

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 hat²², 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.

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 mittels 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-Zeit²³ 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 Verzweiflung 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\(KApyqAMPIAEkAAAAOTk3O-TUyM2YtMTM5YS00ZjExLWlyZGUtZGZiNDQxNzZhMjI0wzxjvan7O9_QY-IEM7unutJP2aXgl\)\)/img/doi/0353-5738/2015/0353-57381503677L.pdf](http://www.doiserbia.nb.rs/(X(1)A(KApyqAMPIAEkAAAAOTk3O-TUyM2YtMTM5YS00ZjExLWlyZGUtZGZiNDQxNzZhMjI0wzxjvan7O9_QY-IEM7unutJP2aXgl))/img/doi/0353-5738/2015/0353-57381503677L.pdf).

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 Hirngespinnst? –, 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 Paradies *found* oder ein Paradies *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-

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 Gauguins 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.