

Die Erfindung des Neuen.

Zur Kritik der »historischen Wahrheit«

ANDRÉ MICHELS

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. Vgl. dazu seinen Beitrag in diesem Band.

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

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

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

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

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

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

15. Vgl. ebd., S. 46.

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

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

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

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

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

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

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

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

19. Vgl. ebd., S. 53.

20. Vgl. ebd., S. 54.

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

III.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

Die Fiktion gilt nur innerhalb bestimmter Grenzen, an der die

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

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

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33. Vgl. ebd., S. 29.

34. Vgl. ebd., S. 28.

35. Vgl. ebd., S. 29.

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

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

VI.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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