

Maurice Blanchot

DAS RECHT UND DIE PFLICHT

Blanchot betonte 1960 in einem Interview für das Nachrichtenmagazin *L'Express* – ein Interview, das damals nicht publiziert wurde –, dass er die Erklärung über das Recht auf Ungehorsam im Algerienkrieg¹ als ein unpolitischer Schriftsteller unterzeichnet hat und „nicht als engagierter Schriftsteller, nicht einmal als ein in politischen Kämpfen engagierter Bürger, sondern als ein nicht politischer Schriftsteller, der sich veranlasst sah, zu Problemen Stellung zu nehmen, die ihn wesentlich angehen“.²

In der Erklärung, die anfangs 121 Schriftsteller und Schriftstellerinnen, Künstler und Künstlerinnen sowie Hochschullehrer und Hochschullehrerinnen unterschrieben, wurde auf ein Recht auf Ungehorsam hingewiesen: Ein Recht, das allen Menschen die Möglichkeit einräumt, den Kriegsdienst im Kolonialkrieg Frankreichs gegen das algerische Volk zu verweigern. In der Erklärung heißt es zur Kriegssituation, in der sich Frankreich damals befand: „Der Algerienkrieg ist weder ein Eroberungskrieg noch ein Krieg zur nationalen Verteidigung, sondern er ist fast gänzlich zur Aktion einzig der Armee und einer Kaste geworden, die sich einer Eroberung nachzugeben weigert, deren Sinn selbst die zivile Regierung anzuerkennen bereit ist, indem sie dem allgemeinen Zusammenbruch der Kolonialreiche Rechnung trägt.“³

Wenn man hier einmal all die Fragen nach der Autorenschaft der Erklärung, die Fragen zur historischen Situation des algerischen Befreiungskampfes gegen

1 Blanchot 2007a, S. 37ff. Am 6. September 1960 wurde das sogenannte *Manifest der 121* in der Zeitschrift *Vérité-Liberté* unter dem Titel *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie* veröffentlicht. Zu den Frauen und Männern, die die Erklärung unterzeichneten gehörten u.a. Antelme, Beauvoir, Blanchot, Boulez, Breton, Damisch, Duras, Lanzmann, Lefèbre, Leiris, Masson, Pontalis, Robbe-Grillet, Sagan, Sarraute, Sartre, Simon, Vernant und Vidal-Naquet.

2 Blanchot 2007a, S. 47.

3 Blanchot 2007a, S. 38 (Hervorhebungen im Original).

die Kolonialmacht Frankreich und den damaligen innerfranzösischen Verhältnissen zwischen der Regierung und der Armee beiseitelässt, so stellt sich die Frage, warum Blanchot gegenüber der Interviewerin Chapsal darauf bestand, dass er die Erklärung nicht als ein politisch engagierter Bürger oder als ein politischer Schriftsteller unterschrieb? War der Akt der Unterzeichnung für Blanchot keine politische Handlung, obwohl heute alles dafürspricht, dass Blanchot zusammen mit Mascolo und Schuster selbst die Erklärung verfasste?⁴ Betrachtete Blanchot den Widerstand gegen den Kolonialkrieg Frankreichs womöglich als einen unpolitischen Akt, der nicht einmal die Wesenszüge einer Gegenpolitik, einer Anti-Politik oder eines politischen Gegenentwurfs trug?

In der Erklärung, die zur Kriegsdienstverweigerung während des Algerienkrieges aufrief, ist von einem Recht die Rede, das nicht mit einer Pflicht verwechselt werden darf. Im Interview mit Chapsal erläuterte Blanchot den Unterschied zwischen Recht und Pflicht folgendermaßen: „Eine Verpflichtung verweist auf eine innere Moral, von der sie gedeckt, garantiert und gerechtfertigt ist; wenn es eine Pflicht gibt, muss man nur noch die Augen schließen und sie blind befolgen; dann ist alles einfach. Das Recht verweist im Gegenteil nur auf sich selbst, auf die Ausübung der Freiheit, deren Ausdruck es ist; das Recht ist eine freie Macht, für die jeder, für sich selbst, gegenüber sich selbst, verantwortlich ist, nichts ist schwerwiegender. Deshalb muss man sagen: Recht auf Ungehorsam.“⁵

Blanchot unterschied zwischen einer moralischen bzw. politischen Pflicht und einem freien und unbedingten Recht. Während die Pflicht einem gewissen Automatismus folgt, bei dem das verpflichtete Subjekt sogar mit geschlossenen Augen den Forderungen nachkommen kann, so ist der Mensch, der sein Recht sucht und auf seinem Recht besteht, auf sich selbst verwiesen. In diesem Sinne gibt es eine Einsamkeit des Menschen bzw. eine Einsamkeit des Schriftstellers, auch die des Schriftstellers Blanchot.⁶ Diese Beziehung des Menschen zum

4 Vgl. Blanchot 2007a, S. 40.

5 Blanchot 2007a, S. 48.

6 In der Schrift *Die wesentliche Einsamkeit* kam Blanchot auf die Aufgabe der Schriftsteller und Schriftstellerinnen sowie deren Einsamkeit zu sprechen. Dort heißt es: „Der Schriftsteller [...] opfert in sich das ihm eigene Sprechen, dies allerdings, um dem Allgemeingültigen seine Stimme zu leihen [...]. Wenn das Schreiben die Entdeckung des nicht zu Beendenden ist, dann überschreitet sich der Schriftsteller, der in diesen Bereich eintritt, nicht auf das Allgemeingültige hin. Er geht nicht in Richtung einer sichereren, schöneren, besser gerechtfertigten Welt, in der sich alles nach der Klarheit des rechten Lichtes anordnen würde. Er entdeckt nicht die schöne

Recht ist ungleich schwerwiegender, vielleicht auch beschwerlicher, als wenn der Mensch in einer Pflicht stünde und seiner Verpflichtung nachkäme, denn in der Beziehung zum Recht verläuft nichts automatisch und geregelt. Weder die mit der Pflicht verbundenen Forderungen, die von außen herangetragen werden, noch das verinnerlichte Pflichtgefühl geben an, wie sich der Mensch zu verhalten hat, wenn er auf sein Recht bestehen möchte. Gegenüber dem Recht ist der Mensch allein verantwortlich und auf sich selbst zurückgeworfen.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Pflicht und Recht differenzierte Blanchot nicht nur zwischen Gehorsam und Verantwortung, sondern unterschied auch zwischen einer politisch-moralisch geregelten und einer singulär zu verantwortenden Handlung: Das Bestreiten der politischen Pflicht fällt in die schwerwiegende Verantwortung des singulären Menschen.

BLANCHOT UND BATAILLE

Über Blanchots Biografie wurde bereits einiges zusammengetragen.⁷ Dabei wurde nicht nur darauf aufmerksam gemacht, wie groß sein Einfluss auf seine Kollegen und Kolleginnen in der Philosophie und Literatur war, es wurde auch stets auf seine Auseinandersetzungen mit dem Politischen hingewiesen. Zu diesen politisch relevanten Aktivitäten und Positionierungen in Blanchots Leben gehörten seine journalistischen Tätigkeiten in anti-deutschen, anti-nationalsozialistischen und radikal-konservativen Zeitschriften und Zeitungen, das Verstecken der Ehefrau von Levinas und deren Tochter vor den Nationalsozialisten während der deutschen Okkupation Frankreichs, seine Mitgliedschaft in der Résistance wie auch sein Engagement gegen den Algerienkrieg und zur Zeit der 1968er Bewegung.

Blanchots Beschäftigung mit Heidegger wurde nicht nur für Levinas, Nancy und Derrida wegbereitend.⁸ Auch wenn sich diese Beschäftigung mit Heidegger eher am Neutralen, am Tod und am Anderen abarbeitete und weniger an Hei-

Sprache, die auf ehrbare Weise für alle spricht. Was in ihm spricht, ist jene Tatsache, dass er auf die eine oder andere Weise nicht mehr er selbst ist, er ist schon niemand mehr. Das *Er*, das sich anstelle des *Ich* setzt, das ist die Einsamkeit, dem Schriftsteller die Kraft des Werkes widerfährt.“ Blanchot 2010, S. 101 (Hervorhebungen im Original).

7 Vgl. Hill 1997, S. 10ff. Vgl. ebenso Hill 1996, S. 1ff, insbesondere auch Coelen 2007.

8 Vgl. Gill 1996.

deggers Analyse des Mitseins, so bleibt dennoch danach zu fragen, inwiefern sich Blanchots Auseinandersetzung mit Heidegger auf dessen philosophische Gedanken zum Politischen auswirkte? Abgesehen von Blanchots politischen Interventionen stellt das Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* seine ausführlichste schriftstellerische Auseinandersetzung mit dem Politischen dar. Wie Blanchot jedoch selbst betonte,⁹ schloss der Text allerdings an eine Kritik Nancys an Batailles Konzeption der Gemeinschaft an und stellt keine explizite Auseinandersetzung mit Heideggers Mitsein und dessen Depolitisierung der *Politeia* dar. Im ersten Abschnitt des Buches *Die uneingestehbare Gemeinschaft* setzte sich Blanchot, wie schon Nancy ein halbes Jahr zuvor in dem Buch *La communauté désœuvrée* [dt. *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*],¹⁰ mit Batailles politischen Konzeptionen und dessen *Acéphale*-Gesellschaft auseinander. Im zweiten Teil des Buches beschäftigte sich Blanchot hingegen mit Duras' Buch *Die Krankheit Tod*.¹¹

Batailles Untersuchungen zum Politischen, wie auch die Aktivitäten der *Acéphale*-Gesellschaft, haben sich zu Beginn des Zweiten Weltkriegs im Umkreis des Surrealismus und des französischen Antifaschismus, aber auch in bedeutendem Ausmaß unter Einfluss der Philosophie Nietzsches und Hegels sowie durch die Rezeption der französischen Ethnologie (Durkheim, Leiris, Mauss, Ri-

-
- 9 Vgl. Blanchot 2010, S. 13. Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass Blanchot Teile des Buches schon vor der Veröffentlichung von Nancys Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* zur Publikation in der Zeitschrift *Le Nouveau Commerce* freigab. Dabei handelte es sich um die letzten Abschnitte des Buches, in denen er sich mit Duras' Erzählung *Die Krankheit Tod* beschäftigte. Auch wenn Blanchot sein Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* als eine Volte gegen Nancy verstand, so war die Auseinandersetzung mit Duras' Theaterstück eigentlich eine Erwiderung und ein Einwand zu den Darstellungen einer Beziehung zum Anderen, die Levinas als eine Beziehung der Verantwortung beschrieb. Bei Blanchot ist die Beziehung ein Desaster. Vgl. Nancy 2015b, S. 50, Hill 1997, S. 197ff und S. 266 und Blanchot 1983.
- 10 Nancy 2018. Eine erste deutschsprachige Übersetzung der französischen Erstausgabe des Buches *La communauté désœuvrée* (vgl. Nancy 1986) erschien 1988 unter dem Titel *Die undarstellbare Gemeinschaft* (vgl. Nancy 1988). Im Jahr 2018 erschien eine Neuübersetzung der erweiterten französischen Auflage aus dem Jahr 2004. Vgl. Nancy 2004.
- 11 Duras 2000.

vière) entwickelt.¹² Gleichwohl Blanchot seine Auseinandersetzung mit Batailles Konzept des Politischen nur skizzenhaft in seinem Buch dokumentierte, so werden zumindest drei Dinge deutlich: 1. Blanchot teilte Batailles Kritik am traditionellen Begriff des Politischen. Beide lehnten es ab, die Gemeinschaft als eine „beschränkte Form der Gesellschaft“ zu beschreiben. Nach Ansicht beider Autoren, strebt die Gemeinschaft nach keiner „kommuniellen Verschmelzung“.¹³ Bataille wies schon 1933/1934 in dem Aufsatz *Die psychologische Struktur des Faschismus* auf eine unauslöschbare und nicht zu assimilierende Heterogenität des Sozialen hin. In dem Aufsatz heißt es: „Die Einheit, Prinzip der *Homogenität*, ist nur tendenziell realisierbar [...]“.¹⁴ – Die Heterogenität innerhalb des Politischen und des Staates hat zur Folge, dass der Souverän keine politischen Entscheidungen treffen kann, um die Gemeinschaft zu einer Einheit bzw. zu einem Werk zu versammeln, wovon nicht nur der Staatsrechtler Schmitt ausging. In Schmitts *Verfassungslehre* heißt es zur Bildung einer politischen Einheit durch die souveräne Entscheidungsgewalt: „Eine solche Verfassung ist eine bewußte Entscheidung, welche die politische Einheit durch den Träger der verfassungsgebenden Gewalt für sich selber trifft und sich selber gibt.“¹⁵ Aus Batailles Analyse der nicht zu assimilierenden Heterogenität des Sozialen schloss Blanchot, dass die Heterogenität der Gemeinschaft eine Verschmelzung zu einem Werk verhindert.¹⁶ 2. Blanchot nahm Batailles Hinweis auf, dass es für jedes Wesen ein „Prinzip der Unvollständigkeit“¹⁷ gibt, von dem schon Sokrates, Platon und Aristoteles ausgingen. 3. In enger Beziehung zu Batailles Formulierung eines Prinzips des Ungenügens und der Unvollständigkeit steht das Opfer, worauf Blanchot mit Nachdruck hinwies.¹⁸

DAS PRINZIP DES UNGENÜGENS

Im Gegensatz zur traditionellen Philosophie des Politischen, bestritt Bataille die Möglichkeit einer beschränkten Politik, deren Streben es ist, die Heterogenität

12 Die Quellenlage und Rezeption zu Bataille und der *Acéphale*-Gesellschaft ist leider recht spärlich. Vgl. Bischof 2010 und Moebius 2006.

13 Blanchot 2007b, S. 25.

14 Bataille 1978, S. 24 (Hervorhebungen im Original).

15 Schmitt 1993, S. 21.

16 Vgl. Blanchot 2007b, S. 25.

17 Blanchot 2007b, S. 16.

18 Vgl. Blanchot 2007b, S. 31.

des Sozialen aufzulösen und zum Verschwinden zu bringen: Diese Auseinandersetzung mit der Politischen Philosophie führte Bataille insbesondere mittels Kojévés Hegel-Lektüre.¹⁹ Auch wenn das Ansinnen politischer Kräfte darauf abzielt, entweder einzelne heterogene Elemente des Sozialen aus dem Politischen auszuschließen (mittels Verbannung, Unterdrückung, Verleugnung bzw. Vernichtung), oder eine Politik der Verschmelzung (mittels Assimilierung, Disziplinierung, Integration oder Fusionierung) zu betreiben, so ist jede soziale Homogenität im Prinzip „eine labile, durch Gewaltakte und überhaupt durch innere Konflikte jederzeit störbare Form“.²⁰ Der Staat kann die heterogenen Kräfte nur auf Zeit in Schach halten, ganz im Sinne Hegels, der im Zusammenhang dieses Problems vom „Pöbel“ sprach: Ein Pöbel, der aus der Struktur der Anerkennung heraus fällt und den Staat gefährden kann.²¹ So heißt es in der Bataille-Lektüre bei Blanchot: Eine „homogene Gesellschaft ist unfähig, in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden.“²²

Bataille machte deutlich, dass die Politik souveräner Gewalt nur ein Element unter anderen heterogenen Elementen innerhalb des Politischen bildet und hob hervor: „Die einfache Tatsache der Herrschaft von Menschen über Menschen impliziert die *Heterogenität* des Herren“.²³ Dem lässt sich hinzufügen, dass die Entwicklung der Souveränität ein anderes Element als sie selbst, eine Andersheit, eben die Knechtschaft voraussetzt. Im Jahr 1955 nahm Bataille nochmals seine Auseinandersetzung mit Hegel in der Untersuchung *Hegel, der Tod und das Opfer* auf.²⁴

Trotz der Unmöglichkeit einer beschränkten Politik, trotz der heterogenen Elemente des Sozialen, die eine politische Einheit unmöglich machen, stellte Blanchot entlang der Schriften Batailles nochmals die Frage: „Ich frage nochmals für Bataille: weshalb *Gemeinschaft*? Die Antwort ist klar genug: *Auf dem Grunde jedes Wesen herrscht ein Prinzip des Ungenügens* [...] (ein Prinzip der Unvollständigkeit). Merken wir uns: es ist ein *Prinzip*, das die Möglichkeit eines Wesens beherrscht und regelt.“²⁵

19 Vgl. Kojève 1975.

20 Bataille 1978, S. 12.

21 Vgl. hierzu insbesondere Ruda 2011, S. 65ff.

22 Bataille 1978, S. 23 (Hervorhebungen im Original).

23 Bataille 1978, S. 22 (Hervorhebungen im Original).

24 Die Untersuchung erschien zuerst in der Zeitschrift *Deucalion*. Vgl. hier die dt. Übersetzung: Bataille 2018a.

25 Blanchot 2007b, S. 16 (Hervorhebungen im Original).

Blanchot führte die Frage nach der Gemeinschaft noch einmal auf das Grundprinzip der Politischen Philosophie zurück, das da lautet, dass der Mensch sich selbst nicht genug ist. Dies war ein Prinzip, das in der antiken Staatszwecklehre (Sokrates, Platon, Aristoteles) diskutiert wurde, das aber ebenso in der klassischen Vertragsdebatte (Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant) von Bedeutung war und auch für die Kritiker und Kritikerinnen der Vertragstheorie seine Relevanz besaß. Blanchot wies allerdings mit Nachdruck darauf hin, dass Batailles Wort vom „Prinzip des Ungenügens“ nichts mit einem Zustand des Mangels zu tun hat, der nach einer sozialpolitischen Korrektur drängt, wovon die traditionelle Politische Philosophie ausgeht. Der unvollständige Mensch ist nicht zu ergänzen, weder durch die Ehe, durch Freundschaften, noch durch die Gesellschaft und erst recht nicht durch politische Maßnahmen und Institutionen. Batailles Prinzip des Ungenügens geht nicht mit einer „Notwendigkeit der Vollständigkeit“²⁶ einher. Blanchot hob hervor: „Das ungenügende Wesen sucht sich nicht mit einem anderen zu verbinden, um mit ihm zusammen eine ganzheitliche Substanz zu bilden. Das Bewusstsein des Ungenügens geht aus der Infragestellung seiner selbst hervor, die den anderen oder einen anderen braucht, um zustande zu kommen.“²⁷

Ausgehend vom Grundprinzip des Ungenügens, reformulierte Bataille die Politische Philosophie der Gemeinschaft im Sinne einer nietzscheanischen Umwertung des Politischen. Das ungenügende Wesen ist kein Wesen, das als Subjekt die Anerkennung anderer Wesen sucht und seinen Horizont konsumistisch erweitert, um in einer Gemeinschaft mit Anderen einen vollständigen Zustand anzustreben. Hingegen gehört in Batailles Überlegung zum Prinzip der Unvollständigkeit, dass stets andere Wesen da sind – die stets bei mir und mit mir sind –, die die Substanz eines Wesens, aber ebenso den vollständigen Zustand einer Gemeinschaft bestreiten. Blanchot resümierte: „Das Wesen strebt nicht nach Anerkennung, sondern nach Bestreitung: um zu existieren, begibt es sich zum anderen, der es bestreitet und es manchmal negiert [...]“²⁸

Die Neuinterpretation des politischen Grundprinzips besagt, dass das existierende Wesen die Gemeinschaft anderer Wesen sucht, verlangt und braucht, um von ihnen in der Existenz bestritten und angefochten zu werden. Das Wesen strebt weder nach der Anerkennung anderer Wesen innerhalb der Gemeinschaft, noch garantiert die Gemeinschaft die Anerkennung ihrer Individuen. Weder befinden sich die Wesen in einer Gemeinschaft, um Anerkennung zu suchen und

26 Blanchot 2007b, S. 16.

27 Blanchot 2007b, S. 16.

28 Blanchot 2007b, S. 17.

um Andere anzuerkennen, noch wird die Gemeinschaft von ihren Individuen anerkannt. Mit der Umwertung des Politischen, mit dieser Neuinterpretation des politischen Grundprinzips vom Ungenügen, handelt es sich nun um eine Gemeinschaft, die kaum noch als eine Gemeinschaft zu bezeichnen ist. Oder wie Blanchot Bataille zitierte: Sie ist „die Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben.“²⁹

Die Anerkennung hatte bei Bataille im Rahmen der Frage nach der Gemeinschaft, worauf Blanchot hinwies, keinerlei Bedeutung. Im Gegensatz dazu ist diese Anerkennung innerhalb der Theorie des Gesellschaftsvertrags, sowie der hegelschen Rechts Theorie und jener des Kommunitarismus von großer Bedeutung. So gehört zwar die Bestreitung der Existenz bei Bataille zum Grund eines jeden Wesens, dennoch lässt sich dieses Ungenügen nicht anerkennen. In Batailles Gemeinschaftsforderung geht es keinesfalls darum, dass sich das einzelne Wesen als ein endliches und sterbliches Wesen erkennt und anerkennt, sich in seiner Endlichkeit wahrnimmt und bejaht. Ebenso ging es Bataille nicht um die gegenseitige Anerkennung der Menschen untereinander, hinsichtlich ihrer Rechte und ihrer Würde.

In einer anderen Hinsicht hat die Bestreitung auch nichts mit einer Feindschaft, nichts mit einem Kampf zwischen den Wesen, und einer Frage des Feindes zu tun, wie Schmitt diese Konstellation als die wesentlich politische herausstellte. Die Tötungsmöglichkeit durch den Feind formt nicht die Gestalt der politischen Gemeinschaft. Blanchot schrieb jedoch: „Nicht mein Verhältnis zu mir selber als endliches Wesen oder als Bewußtsein, dem Tod zu gehören oder zum Tode bestimmt zu sein, sondern meine Anwesenheit bei dem Anderen, der sich im Sterben absentiert. Anwesend dem nahezubleiben, der sich im Sterben endgültig entfernt, den Tod des Anderen auf mich zu nehmen als den einzigen Tod, der mich angeht, das ist es, was mich außer mich bringt und was die einzige Trennung ist, die mich in ihrer Unmöglichkeit dem Offenen einer Gemeinschaft öffnen könnte.“³⁰

DIE STELLVERTRETUNG

Unverkennbar arbeitete Blanchot jene Elemente aus Batailles Untersuchung zur Gemeinschaft heraus, die an Levinas' Philosophie der Ethik denken lassen; hingegen er Heideggers Sein zum Tode, und damit auch dessen Analyse vom

29 Blanchot 2007b, S. 47.

30 Blanchot 2007b, S. 21f.

Mitsein – ein Mitsein, das sich im Vorlauf zum Tod befindet –, von sich wies. Ebenso beruht die Gemeinschaft, von der hier in Blanchots Bataille-Analyse die Rede ist, weder auf Strukturen der Anerkennung, auf ästhetischen Prinzipien, oder auf Beziehungen der Gleichheit. Stattdessen hob Blanchot zwei andere Momente hervor, die eine Gemeinschaft ermöglichen, von der sich aber kaum sagen lässt, ob sie noch eine Gemeinschaft ist: 1. Die Anwesenheit bei einem Sterbenden. 2. Den Tod eines Anderen zu sterben.

In beiden Beziehungsverhältnissen, die hier angesprochen sind, geht es um Trennungen und Abschiede, die die Beziehungen zwischen Menschen auflösen und ins Offene des Todes gehen lassen. Blanchot schrieb: „Wenn aber die Beziehung des Menschen zum Menschen aufhört, eine Beziehung des Gleichen zum Gleichen zu sein, sondern den Anderen als einen Unbeugsamen einführt, der sich in seiner Gleichheit stets asymmetrisch zu dem verhält, der ihn in Betracht zieht, dann setzt sich eine ganz andere Art der Beziehung durch und erzwingt eine andere Gesellschaftsform, die man kaum noch wagen wird, *Gemeinschaft* zu nennen.“³¹

Während die Ethik bei Levinas durch ein asymmetrisches Verhältnis zwischen den Menschen bestimmt ist, da das Antlitz des Anderen den Menschen zur Geisel nimmt, so stellte Blanchot in der Diskussion um Batailles Ausführungen zur Gemeinschaft den Tod des anderen Menschen heraus. Auch Derrida betonte in seiner Blanchot-Analyse, dass die Freundschaft – und nicht nur die Freundschaft zwischen Blanchot und Bataille, sondern auch die Gastfreundschaft im weitesten Sinne – „die Erfahrung des Todes“³² voraussetzt.

Levinas wies darauf hin, dass Blanchots Arbeiten zur Literatur, Philosophie und Ethik stets im starken Maße einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger entsprangen. Im Gegensatz zu Heidegger – der zumindest in den 1930er bis hinein in die 1950er Jahre in seinen Schriften zur Kunst und zur Dichtung einen Werkbegriff entwickelte, mit dem er ein Lichten des Seins zu retten und darzustellen versuchte –, führten kritische Lektüren zu Hegel, Marx und eben zu Heidegger Blanchot zu einer Ablehnung des Werkbegriffs, in deren Folge er vom Zerschlagen des Werks³³ sprach. Aus der Erfahrung des Todes, im Überleben, das fast nichts bewahrt, lässt sich kein Werk, keine Vollständigkeit, gewinnen. Die Erfahrung des Todes ist jene Erfahrung, die nichts zu verstehen gibt

31 Blanchot 2007b, S. 12 (Hervorhebungen im Original).

32 Derrida 2011, S. 81.

33 Vgl. Blanchot 1991, S. 66. Ausführlich wurde Blanchots Auseinandersetzung mit Hegels und Heideggers Bestimmungen des (Kunst-)Werks von Hill dargestellt. Vgl. Hill 1997, S. 103ff. Vgl. auch Davies 1996.

und von der nichts vernommen werden kann. Die Erfahrung des Todes unterbricht jede Arbeit an einem Werk, bevor eine Vollständigkeit und somit eine Präsenz des Werks erreicht wäre. Mithin lässt jene Erfahrung weder ein Seiendes noch ein Sein, aber auch keinen Entzug von Sein erscheinen. Sie ist eine Erfahrung von nichts: Eine Erfahrung, die nichts erfährt. Eine Erfahrung ohne eine Erfahrung.

Das, was die Gemeinschaft nun begründet, ist nicht die gegenseitige Anerkennung der Sterblichkeit, ob nun als Herr oder Knecht. Sie ist auch nicht das Produkt eines kommunikativen Aktes, der per Vertragsschluss Rechte einräumt und Rechte einschränkt, wie sie auch nicht aus der Tatsache resultiert, ein gemeinsames Schicksal miteinander zu teilen, z.B. den Tod und die Sterblichkeit. Die Gemeinschaft, die Blanchot mit Batailles Hilfe zu denken versuchte, ist auch weit vom Mitsein, das Heidegger als ein notwendiges und schicksalhafter Zusammensein menschlichen Daseins beschrieb, entfernt und sollte nicht damit verwechselt werden. Denn im Gegensatz zu Blanchot und Bataille, sah Heidegger das menschliche Zusammensein unter dem Zwang stehend, angesichts der Selbstverbergung des Seins, sich zu einem Staat zusammenzuschließen. In der *Rektorsrede* spitzte Heidegger diese staatstragende und staatsorientierte Analyse des Mitseins in folgender Weise zu: „Die Fragwürdigkeit des Seins überhaupt zwingt dem Volk Arbeit und Kampf ab und zwingt es in seinen Staat, dem die Berufe zugehören.“³⁴

Batailles Gemeinschaftsforderung verabschiedete sich von all den damals bestehenden Staats-, Vertrags- und Souveränitätstheorien. Blanchot hob dabei hervor, dass die Gemeinschaft keine Gemeinschaft ist, die von Göttern, Gesetzgebern oder Helden gestiftet wird. Auch wenn die Geburt und der Tod jene Ereignisse sind, die für eine Gemeinschaft bestimmend sind, so sind es nicht der eigene kommende *Tod* oder der *Tod* eines anderen Menschen, die dabei relevant sind. Das, was die Gemeinschaft ausmacht, ist der Moment, „der Nächste des Sterbenden zu sein“.³⁵ Blanchot notierte: „Wozu dient sie [die Gemeinschaft; Anm.d.V.]? Zu nichts, wenn nicht dazu, den Dienst am Anderen bis in den Tod hinein gegenwärtig zu halten, damit der Andere nicht einsam zugrunde geht, sondern sich dabei vertreten findet, wie er gleichzeitig einem Anderen diese Stellvertretung gewährt, die ihm zuteil geworden ist. Die Stellvertretung im Sterben ist das, was die Kommunion ersetzt.“³⁶

34 Heidegger 1983a, S. 16.

35 Blanchot 2007b, S. 23.

36 Blanchot 2007b, S. 25.

Die Gemeinschaft ist kein Ort der Souveränität oder souveräner Handlungen und Entscheidungen. Bataille brach mit den überlieferten Souveränitätstheorien, von Platon über Machiavelli und Hobbes bis hin zu Schmitt. In der ausführlichen Studie zu Batailles *Acéphale*-Gesellschaft betonte auch Bischof: „*Acéphale* bricht insofern offen mit der tradierten Souveränitätstheorie, als er die Götterdämmerung und den Königsmord emphatisiert. Wer annahm, Bataille habe damals nur einen negativen Begriff von Souveränität besessen, sieht sich eines Besseren belehrt, denn es ging ihm schon in der Zeit von *Acéphale* nicht mehr nur um eine beschränkte Souveränität, wie es die militärische, die nationalistische, die völkische und selbst noch die religiöse sind, vielmehr hat er im Mythos von *Acéphale* ein neues Gesellschaftsmodell skizziert, das aus der Aufhebung der Prinzipien des Nationalstaates erst hervorgeht.“³⁷

Blanchot stellte Batailles Anliegen heraus, eine völlig andere Gesellschaft zu entwerfen, einen neuen Mythos von Gemeinschaft zu schaffen, indem er Levinas' Begriff der „Stellvertretung“³⁸ aufgriff. Denn mit der Stellvertretung ist ein Verhältnis zwischen den Menschen angesprochen, das in prinzipieller Weise – wie keine andere Beziehung – jeden einzelnen Menschen in Frage stellt. Zur Stellvertretung heißt es bei Levinas: „Der Gedanke der Stellvertretung bedeutet, daß *ich* mich an die Stelle des Anderen setze, daß sich aber niemand als Ich an meine Stelle setzen kann.“³⁹

Wenn man bereit ist, Blanchots Kommentar zu Batailles Gemeinschaftsforderung zu folgen, so entspricht der Gedanke der Stellvertretung dem Prinzip des Ungenügens. Die Idee der Stellvertretung geht davon aus, dass jeder einzelne Mensch grundsätzlich von anderen Menschen – zumindest von seinem nächsten Menschen, dessen Gemeinschaft er braucht –, in seiner Souveränität in Abrede gestellt und bestritten wird. Damit Gemeinschaft entsteht, muss das Ich außer sich geraten, sich verausgaben und sich verlieren. Oder wie Levinas auch formulierte: „Das Ich wird verfolgt und ist im Prinzip verantwortlich für die Verfolgung, die es erleidet.“⁴⁰

So wie der ungenügende Mensch, den Bataille beschrieb, die Nähe der anderen Menschen sucht, um von diesen in seiner Existenz als souveränes Wesen bestritten zu werden, so wies Blanchot darauf hin, dass auch dem Menschen, den Levinas als Stellvertreter beschrieb, die Verantwortung für den anderen Menschen nicht als etwas Zufälliges oder Äußerliches zustößt. Bei Levinas heißt es:

37 Bischof 2010, S. 106 (Hervorhebungen im Original).

38 Levinas 1992b, S. 219ff.

39 Levinas 1985, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

40 Levinas 1985, S. 105.

„Die Verantwortung für die Anderen, die kein Unfall ist, der einem *Subjekt* zustoßt, sondern die in ihm dem *Sein* vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können. Ich habe nichts getan und bin doch schon immer betroffen gewesen: verfolgt [...]. Die Verantwortung in der Besessenheit ist eine Verantwortung des Ich für das, was das Ich nicht gewollt hat, das heißt für die Anderen.“⁴¹

Nichts kann den Menschen mehr in Frage stellen und damit seine Verantwortung erzwingen, ihn außer sich geraten lassen und in seine Verantwortung platzieren, wie die Nähe zu Sterbenden. Dass Bataille das Prinzip des Ungenügens mit der Anwesenheit bei einem Sterbenden bzw. mit dem Tod eines Anderen in Beziehung setzte, belegte Blanchot mit einem Zitat aus Batailles Schriften: „Sieht er seinesgleichen sterben, so kann ein Lebender nur *außer sich* weiterleben.“⁴²

Die Nähe des Sterbenden lässt den Überlebenden in seiner Ekstase (Wahn, Trauer, Leid, Besessenheit, Lachen, Freude usw.) zurück, als einen Überlebenden, der weder bei sich ist, noch beim Anderen verweilt. Und dennoch findet der Lebende einzig in dieser Ekstase eine Gemeinschaft, die er mit dem Sterbenden teilt: eine Gemeinschaft sich trennender Wesen. Nach Bataille entspringt die Bindung der Gemeinschaft aus dem Moment ihrer Auflösung, und nicht aus der Angst der Individuen vor dem Sterben: keinesfalls braucht die Gemeinschaft die Tötung oder den Tod des Anderen.

DER TOD DES SOUVERÄNS

Da Bataille mit seiner Gemeinschaftsforderung weder an eine tradierte Souveränitätslehre anknüpfte, noch eine Gegenlehre beschränkter Politik nach den Mustern des Staates entwarf, musste er nochmals auf den mythischen Grund des Politischen zurückkehren, aus dem die politische Souveränität, und mit ihr der Souverän hervorgingen und von dem traditionelle Theorien des Politischen ausgehen. So wandte sich Bataille dem Opfer zu, das die Gemeinschaft, aber auch die Souveränität braucht, um sich zu gründen und zu konstituieren, um sich als eine politische Institution einzurichten. Hier am Ursprung der Souveränität wie auch am Ursprung der Gemeinschaft setzte Bataille, geschult an der Philosophie

41 Levinas 1992b, S. 253 (Hervorhebungen im Original).

42 Bataille zitiert nach Blanchot 2007b, S. 22 (Hervorhebungen im Original). Im Original heißt es: „S’il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*.“ Bataille 1976, S. 245 (Hervorhebungen im Original).

Nietzsches', seine Umwertung des Souveräns an: durch die Entfesselung des Opfers, den Tod Gottes, die Zerschlagung der Souveränität, das Köpfen des Souveräns. In diesem Sinne formulierte Bataille 1937 die erste der *Propositions sur la mort de Dieu* [Thesen über den Tod Gottes]: „*Acéphale* drückt auf mythologische Weise die der Zerstörung geweihte Souveränität aus, den Tod Gottes.“⁴³

Das Bild des *Acéphale* zeigt einen kopflosen Mann, mit einem Totenkopf an der Stelle des Geschlechts, auf seinem Bauch ein Labyrinth, in der einen Hand einen Dolch und in der anderen Hand ein flammendes Herz. Diese kopflose, gleichsam mythische Figur zeichnete Masson im Jahr 1936 nach einer Idee Batailles für ein Zeitschriftenprojekt.⁴⁴ Mit dem Namen *Acéphale* wurde einerseits eben jene Zeitschrift benannt, die von Bataille, Masson und Klossowski ins Leben gerufen wurde, andererseits trug die von Bataille schon am 21. Januar 1936, am Jahrestag der Enthauptung von Louis XVI., gegründete Geheimgesellschaft den gleichen Namen.

Diese quasi ursprüngliche Gestalt des kopflosen *Acéphale* zeigt die höchste Souveränität in ihrer Enthauptung, und somit auch die Kopflosigkeit jeglicher Souveränität. Das entflammte Herz, der Dolch und das Labyrinth betonen den Exzess und den Wahnsinn, denen sich der enthauptete Souverän preisgibt. Blanchot schrieb erläuternd: „Die Beraubung des Kopfes schloß also nicht nur den Primat dessen aus, was der Kopf symbolisierte: des Befehlshabers, der vernünftigen Vernunft, des Kalküls, des Maßes und der Macht, einschließlich der Macht des Symbolischen, sondern den Ausschluß selber, verstanden als überlegter und souveräner Akt, der die Oberhoheit in der Form ihres Niedergangs restauriert hätte.“⁴⁵

Wie schon Blanchot erwähnte, war das Opfer für Bataille ein zwingender Begriff. Jedoch stand das Opfer für Bataille weder im Zusammenhang einer Selbsttötung,⁴⁶ noch in Bezug zu gewaltsamen Exzessen und Tötungen anderer Wesen durch einen Souverän, dem als Gesetzgeber innerhalb der traditionellen

43 Bataille 1937, S. 20 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Bischof 2010, S. 81.

44 Vgl. Bischof 2010, S. 45.

45 Blanchot 2007b, S. 33.

46 Es sei hier auf das sich hartnäckig haltende Gerücht hingewiesen, dass sich Bataille selbst angeblich während eines Treffens der *Acéphale*-Gesellschaft enthaupten lassen wollte. Bischof wies in ihrem Buch zur *Acéphale*-Gesellschaft auf die dürftigen Indizien bezüglich des Gerüchts hin, sammelte eine Vielzahl von Hinweisen und Dokumenten zu den Zerwürfnissen und Intrigen innerhalb der Gesellschaft und machte vor allem klar, dass Batailles Begriff des Opfers nichts mit einer Tötung zu tun hat. Vgl. Bischof 2010, S. 125ff.

Politischen Philosophie das Privileg zuerkannt ist, ob akut oder virtuell, ob in Friedenszeiten oder während des Krieges, über Leben und Tod zu richten. So verstanden, kann Batailles Begriff des Opfers nicht mehr einer Theorie beschränkter Politik dienen. Vor allem war der Begriff des Opfers nunmehr der politischen Souveränität aus der Hand geschlagen. In der Tradition einer abendländischen Theorie des Politischen hing das Schicksal des Opfers von einer souveränen Entscheidung ab, die zwischen Freund und Feind unterscheidet, den Feind aus der Gemeinschaft verbannt und ihn zur Tötung freigibt.⁴⁷ Blanchot verwies in seinem Bataille-Kommentar in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle in Batailles Buch *Theorie der Religion*, in der es heißt: „Opfern heißt nicht töten, sondern preisgeben und geben.“⁴⁸

Bataille hat das Opfer wie den Exzess und die Überschreitung in den verschiedensten Bereichen untersucht, u.a. im Religiösen, in der Erotik, in der Literatur, in der Kunst und im Politischen. Hier, in Blanchots Überlegungen zur Gemeinschaft, wird im engen Sinne auf den sozialen Exzess verwiesen, auf einen Menschen, der außer sich ist, der sich preisgibt und sich für Andere verausgabt. Das bedeutet aber auch, dass es Bataille wie Blanchot um die Ekstase im Sinne einer Verneinung selbstständiger und isolierter Wesen ging. So geriet die Kommunikation des Menschen bei Blanchot zu einer Erfahrung, die nichts gewinnt – weder Informationen noch Wissen –, die sich aber radikal verausgabt. Eine Erfahrung, die nichts manifestiert, weder ein Erfahrbares noch ihren eigenen Vorgang. Blanchot schrieb: „Nun ist *die Basis der Kommunikation* nicht notwendig das Sprechen und nicht einmal das Schweigen, das sein Grund und seine Interpunktion ist, sondern das Dem-Tode-Ausgesetztsein, nicht mehr das meine, sondern das des Anderen, dessen lebendige und allernächste Anwesenheit bereits die ewige und unerträgliche Abwesenheit ist, die keine Trauerarbeit vermindert.“⁴⁹

In dieser basalen Erfahrung von Kommunikation taucht der Mensch außer sich auf, als ein Wesen, das für Andere und bei Anderen da ist: Als Mensch ist er der Stellvertreter der Anderen. Ein Stellvertreter, der nicht an und für sich selbst da ist. Als ein Ersatz ist er weder er selbst noch etwas Anderes. Er verweilt bei den Sterbenden und ist für sie da, deren Abschiednehmen zugleich bindet wie

47 Mit unterschiedlichen Konsequenzen bezogen sich Derrida und Agamben auf Theorem des politischen Dezisionismus. Vgl. Agamben 2002, S. 151. Ebenso vgl. Derrida 2000a, S. 158ff.

48 Bataille 1997a, S. 43, zitiert nach Blanchot 2007b, S. 31. Vgl. hierzu auch Hill 1997, S. 202.

49 Blanchot 2007b, S. 48 (Hervorhebungen im Original).

entbindet. Diese Hingabe ist die grenzenlose Preisgabe, der sich jedes Subjekt, jede Souveränität, jedes Ich ausgesetzt sieht. Diese Preisgabe ist das Opfer, das allererst eine Gemeinschaft stiftet.

Ohne ein Opfer wird es keine Gemeinschaft geben. Nur das Opfer kann die Gemeinschaft, die unbeschränkte Gemeinschaft, stiften. Zugleich ist jenes Opfer, das diese Gemeinschaft stiftet, ein Opfer, das die Gemeinschaft auflöst. Als Opfer geraten die Subjekte derart außer sich, dass sie zwar die Gemeinschaft stiften, zugleich verflüchtigen sich die Subjekte der Gemeinschaft in ihrer Preisgabe. Das Außer-Sich der Subjekte ist deren Abschiednehmen. Blanchot schrieb: „Die Gabe oder die Preisgabe ist so beschaffen, daß letzten Endes nichts mehr zu geben oder preiszugeben ist [...]“.“⁵⁰

Im Opfer wie in der Gabe herrscht eine kontradiktorische Ambiguität. Im Hergeben und Preisgeben, das noch im Geben jenes hergibt, was es nicht hat, ist der Exzess des Gebens jene leere Geste des Gebens, die nichts zu geben weiß. In der Gabe gibt es die Auslöschung des Gebens. Abgabe, Ausgabe, Aufgabe. Letztlich ist die Bindung der Gemeinschaft der Abschied, die Auflösung des Gemeinsamen, das Beiwohnen bei der Entbindung des Verbindlichen. Das, was die Beziehungen knüpft, ist zugleich jenes, was die Beziehungen zersetzt. In diesem Sinne wies Blanchot auf Batailles Geheimnis der Gemeinschaft hin: „Die Abwesenheit von Gemeinschaft ist nicht das Scheitern der Gemeinschaft: sie gehört zu ihr als ihr extremes Moment oder als Prüfung, die sie ihrem notwendigen Verschwinden aussetzt.“⁵¹

Für Bataille war *Acéphale* jenes Experiment, das an dem Geheimnis der Gemeinschaft arbeitete, am Geheimnis ihres Verschwindens.

HEGEL, KOJÈVE UND BATAILLE

Bataille besuchte zwischen 1933 und 1939 die Vorlesungen von Kojève, in denen die Kategorie der Negativität in Hegels *Phänomenologie des Geistes* herausgearbeitet wurde. Der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit lag auf den Begrifflichkeiten des Begehrens, der Negation und des Todes. In der existenzialistischen Auslegung Kojèves wurde das Tun des Menschen als Negativität verstanden. Kojève hob hervor: „[D]ie negierende Tätigkeit ist nicht bloß destruktiv. Denn wenn die aus der Begierde geborene Tat zum Zwecke der Befriedigung ei-

50 Blanchot 2007b, S. 32.

51 Blanchot 2007b, S. 32.

ne objektive Wirklichkeit zerstört, schafft sie doch an deren Stelle eine subjektive Wirklichkeit.“⁵²

Der Mensch negiert durch sein Handeln die natürliche Gegebenheit, der er gegenübertritt. Er verändert sie, durch seine Kämpfe und mittels der Arbeit. Durch Zerstörungen, Modellierungen und Aneignungen wird die Natur zu seiner objektiven Wirklichkeit. Letztlich muss der Mensch, so Hegel, seine eigene Natur negieren, um Mensch zu werden: Das heißt, um Mensch zu werden, muss der Mensch das Tier in sich töten. Kojève verwies auf Bemerkungen Hegels in seinen *Jenaer Schriften*: „Die menschliche Wirklichkeit ist also letztlich die *Wirklichkeit des Todes*: der Mensch ist nicht nur *sterblich*, sondern ist die Verkörperung des *Todes*; er *ist* sein eigener Tod. Und im Gegensatz zum *natürlichen*, rein biologischen Tod ist *der* Tod, der der Mensch ist, ein *gewaltsamer*, zugleich bewusster und freiwilliger Tod. Der menschliche Tod, der Tod des Menschen, und folglich seine ganze wahrhaft menschliche Existenz sind daher, wenn man so will ein *Selbstmord*.“⁵³

In der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* notierte Hegel sodann auch, dass es der Mensch ist, der das Tote festhält, das Tote nicht scheut und letztlich am Toten verweilt.⁵⁴ Das, was den Menschen auszeichnet, ist demnach, dass der Mensch die Negation ist, die negierend am Negierten verweilt. Nur dieses Verharren des Menschen, der weder der Negation, noch der Vernichtung seiner eigenen Natur ausweicht, lässt ihn ein freies Individuum werden, das somit eine Geschichte besitzt. Sie ist eine Geschichte der Negation und der Zeitlichkeit, und eben auch eine Geschichte der Vernichtung und des Sterbens. Nur diese Haltung dem Tod gegenüber, die der Mensch einnimmt, kennzeichnet das menschliche Sein. Für die Freiheit und Vollkommenheit des Menschen ist kein transzendentes, jenseitiges Ereignis oder Sein bestimmend. Für Hegel ist es die Haltung des Menschen zum Tod, die seine Existenz und sein geistiges Wesen ausmacht. Viel später wird Heidegger von einem Mitsein sprechen, das im Sturm standzuhalten hat, nah dem Abgrund. Kojève war von der Bedeutung der heideggerschen Analyse des Vorlaufs zum Tod für seine Hegel-Interpretation überzeugt.⁵⁵

Zum zentralen Element dieser Negativität, die der Mensch bei Hegel darstellt, wurde in Kojèves Auslegung jedoch das von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* erwähnte Verhältnis zwischen Herr und Knecht. Den sozialpolitischen Effekt, den die negierende Tätigkeit des Menschen erzeugt, fasste Kojève

52 Kojève 1975, S. 21.

53 Kojève 1975, S. 262 (Hervorhebungen im Original).

54 Vgl. Hegel 1983, S. 36.

55 Vgl. Bischof 2010, S. 267.

in einen historischen Entwicklungsbogen zusammen: „Der Mensch wurde geboren und die Geschichte begann mit dem ersten Kampf, der mit dem Auftauchen eines Herrn und eines Knechtes endete. Das heißt, daß der Mensch ursprünglich immer entweder Herr oder Knecht ist; und es gibt keinen wirklichen Menschen, wo es nicht einen Herrn *und* einen Knecht gibt. (Zumindest muß man zu *zweien* sein, um *menschlich* sein zu können.)“⁵⁶

Der Mensch ist nur Mensch, sofern er sich anderen Menschen aufdrängt, um sich von ihnen anerkennen zu lassen. Auf der Suche nach Anerkennung zwingt er letztlich anderen Menschen gewaltsame Auseinandersetzungen auf, aus denen sich eine sozial-politische Konstellation ergibt, die die Beteiligten entweder zu Herren oder Knechten macht. Diese Konstellation zwingt jeden einzelnen Menschen, sich in der Unterscheidung zwischen Herr und Knecht zu verorten. Dieses Opfer müssen die Menschen bringen, um etwas Gemeinsames hervorzubringen. Entweder ist der Mensch im Kampf verwickelt, riskiert sein Leben und wird aus dem Kampf als Souverän hervorgehen, sofern er nicht getötet wird. Oder er gibt den Kampf auf, riskiert nicht sein Leben, und wird zum Knecht des Herrn. In diesem Fall wird der Mensch als Knecht seinen Tod aufschieben und so sein Sterben verzögern.

Kojève wies allerdings auf eine eklatante Falle hin, in die sich der Mensch begibt, sobald er sein Leben riskiert, um im Kampf mit Anderen seine Anerkennung als Mensch zu finden. Die einzige Anerkennung, die der Mensch im Kampf erfährt und im Höchstfall erfahren kann, ist die Anerkennung durch Knechte, Verlierer, Unterlegene und Tote, vorausgesetzt dass diese trotz Unterlegenheit und Gehorsam überhaupt eine Anerkennung leisten können und nicht als Leichen und Kadaver hinterlassen werden. Um aber Mensch zu sein, müsste sich der Mensch von anderen Menschen, die frei in ihren Handlungen sind, anerkennen lassen, und nicht von Knechten und dergleichen. So schloss Kojève: „Kurz, dem Herrn gelingt es nie, sein Ziel zu realisieren, das Ziel, für das er sein eigenes Leben einsetzt. Der Herr kann nur in dem Tod und durch den Tod – *seinen* Tod oder den Tod seines *Gegners* – befriedigt werden. Doch man kann nicht völlig befriedigt werden durch das, was in dem *Tod* und durch den *Tod ist*. Denn der Tod *ist* nicht, der Tote *ist* nicht. Und was *ist*, was lebt, das ist nur ein Knecht. [...] die Herrschaft ist eine existentielle Sackgasse.“⁵⁷

Auch wenn sich Bataille intensiv mit Hegel und Kojèves Hegel-Interpretation auseinandersetzte, so positionierte sich er „mit seiner Neufassung der

56 Kojève 1975, S. 61 (Hervorhebungen im Original).

57 Kojève 1975, S. 64 (Hervorhebungen im Original).

Negativität“⁵⁸ in Widerspruch zu ihnen. Am 5. Februar 1938 hielt Bataille einen Vortrag zur sozialen Struktur⁵⁹ am *Collège de Sociologie* in Paris und führte aus, dass Hegel den Geist als im Wesentlichen homogen darstellte, wobei jedoch neuere Arbeiten der Psychoanalyse, der Soziologie und der Ethnologie ihn andere Schlüsse ziehen ließen. Wie schon in dem Aufsatz *Die psychologische Struktur des Faschismus* aus den Jahren 1933/1934, stellte Bataille im Vortrag die Bedeutung der Heterogenität des Geistes wie auch die des Sozialen heraus: Mit der Konsequenz, dass die Negativität, von der Bataille sprach, eine andere Negativität war und nicht der Negativität entsprach, von der Hegel bzw. Kojève ausgingen.

Bereits einige Monate zuvor, am 4. Dezember 1937, hielt Kojève ebenfalls am *Collège de Sociologie* einen Vortrag zu Hegels Begriffen, zum Ende der Geschichte und zur Bedeutung der historischen Gestalt Napoleons bei Hegel.⁶⁰ Bataille reagierte auf Kojèves Vortrag mit einem *Brief an X., der mit einer Hegel-Vorlesung beauftragt ist*,⁶¹ in dem er explizit auf seine von Hegel und Kojève abweichende Vorstellung der Kategorie Negativität einging. Bei Bischof heißt es hierzu: „Bataille wirft in seinem Brief die entscheidende Frage auf, was aus der Negativität wird, wenn die Geschichte abgeschlossen und das absolute Wissen erreicht ist. Verschwindet sie einfach? Oder besteht sie weiterhin als eine *négativité sans emploi*, als Negativität ohne Verwendung, das heißt: als arbeitslose Negativität, die allmählich auch ihre Vertreter, die Intellektuellen, zu Arbeitslosen macht? Er selbst lässt keinen Zweifel daran, für welche Möglichkeit er plädiert. Eine Negativität, die als Bedingung der menschlichen Existenz erkannt worden ist, kann nicht einfach verschwinden, wenn die Geschichte an ihr Ende gelangt ist, es sei denn dieses Ende wäre auch das des Menschen.“⁶²

Die Frage, die Bataille mit der Negativität aufwarf – eine Negativität, die am Ende der Geschichte nicht verschwinden kann –, ist die folgende: Gibt es eine Negativität, die weder zu den dialektischen Prozessen der Arbeit, noch des Kampfes gehört, eine Negativität, die sich nicht in das hegelsche System einfassen lässt? Dabei war eine Negativität gemeint, die dem hegelschen Diskurs entkommt, sich nicht ins Sein setzen kann, aber dennoch Bataille vor das Problem ihrer Darstellung stellte. Bataille versuchte diese „arbeitslose“ und keiner Souveränität unterstellte Negativität in der Erotik, im Lachen, in den Tränen ausfindig

58 Vgl. Bischof 2010, S. 263ff, insbesondere S. 271.

59 Vgl. Bataille 2012c, S. 130ff.

60 Vgl. Kojève 2012, S. 63ff.

61 Vgl. Bataille 2012a, S. 75ff.

62 Bischof 2010, S. 275 (Hervorhebungen im Original).

zu machen.⁶³ Dabei ging es ihm um eine Negativität, die nicht befriedigt und nicht erfüllt, sondern das Subjekt zerrüttet, in Ekstase treibt und zersetzt. In diesem Sinne ist die Negativität bei Bataille als eine zu verstehen, die keine Handlung des Menschen, also keine eines handelnden Subjekts ist. Sie ist nicht anzuwenden und zu benutzen, sie ist nichts Hervorbringendes, nichts Intendierendes. Sie untersteht keinem „Impuls des Handelns“.⁶⁴

1955 kam Bataille in seinem Aufsatz *Hegel, la mort et le sacrifice* wieder auf jene Fragen zurück, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Negativität und der Dialektik von Herr und Knecht bei Hegel ergaben. Seine Untersuchung eröffnete er mit einem Zitat aus den *Jenaer Systementwürfen*, aus einem Abschnitt, dem der Herausgeber Horstmann den Titel *Der Geist nach seinem Begriffe* gab. In diesem Zitat beschrieb Hegel den dunklen Charakter der Menschheit: „Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies ist die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – reines Selbst, – in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, – dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor und, verschwinden ebenso – Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“⁶⁵

In dieser Untersuchung aus seiner Zeit in Jena, in der sich Hegel in Anspielung auf Fichte und Schelling mit der Anschauung von Dingen im Raum beschäftigte und sich einen frühen Begriff vom Geist machte, beschrieb er den Menschen selbst als jene Nacht, als jene dunkle Seite der Negativität, die sich der Natur entgegensetzt. In dieser Entgegensetzung und Widersetzung werden die Dinge der Natur zu Bildern der menschlichen Anschauung. Mit der Negation der Natur tauchen die Bilder auf, um wieder zu verschwinden, um nichts weiter als dieses Verschwinden zu sein. Dennoch belässt es Hegel nicht beim Verschwinden der Bilder. Im Gegenteil, die Bewegung der Negativität wird vom Menschen nach außen in die Natur projiziert und setzt sich als ein schöpferisches Tun durch. Aus der Negativität im Inneren des Menschen, die die Bilder zum Verschwinden reiht, ergeben sich zum einen die Poesie, zum anderen eine Handlung, die sich als ein Kampf, aber auch als Arbeit ausagiert.

Während für Hegel der Tod eine Manifestation der Negativität darstellte, von der sich der Geist nicht abwendet – der Romantik warf er vor, dass ihr Blick

63 Vgl. Bataille 2012b, S. 112ff.

64 Bischof 2010, S. 276.

65 Hegel 1987, S. 172.

nicht am Tod verweilt –, so widersprach ihm Bataille an diesem Punkt und hielt Hegel entgegen, dass der Tod in Wahrheit nichts offenbart. Er schrieb: „Die privilegierte Manifestation der Negativität ist der Tod, der Tod offenbart in Wahrheit nichts. Im Prinzip ist es der Tod seines natürlichen und animalischen Seins, der den Menschen sich selber offenbart, aber diese Offenbarung ereignet sich niemals. Denn ist einmal das animalische Wesen, das trägt, gestorben, hat auch das menschliche Wesen aufgehört zu sein. Damit sich der Mensch schließlich sich selber offenbarte, müsste er sterben, er müsste es aber tun, indem er am Leben bleibt – indem er zusieht, wie er aufhört zu sein. In anderen Worten, der Tod selbst müsste (Selbst-)Bewußtsein werden, in genau dem Augenblick, wo er das bewußte Wesen vernichtet.“⁶⁶

Der Tod macht keinen Sinn. Weder stellt sich der Sinn in einer Logik von Souveränität, Kampf und Anerkennung ein, noch lässt er sich durch eine Ökonomie der Arbeit herstellen, nachdem der Kampf zwischen dem Herrn und dem Knecht beendet wurde, der Knecht die Arbeit des Herrn verrichtet und damit seinen Tod aufschiebt. Die Beschäftigung mit Hegels Logik des Sinns ließ Bataille in seiner Analyse auflachen. Derrida kommentierte Batailles Intervention: „Lächerlich ist die *Unterwerfung* unter die Evidenz des Sinns, unter die Macht dieses Imperativs: daß es Sinn gibt, daß nichts endgültig durch den Tod verlorengelht, daß dieser sogar die Bedeutung der *abstrakten Negation* enthält, und daß die Arbeit, die durch die Aufschiebung des Genusses dem Einsatz Sinn, Ernst und Wahrheit verleiht, immer möglich sei. Diese Unterwerfung ist das Wesen und das Element der Philosophie der Onto-Logik Hegels. Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der absoluten, umkehr- und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns ist das absolut Komische.“⁶⁷

Derrida betonte diesen Moment, der Bataille in ein Gelächter ausbrechen ließ.⁶⁸ Bataille brach aber nicht nur in ein Gelächter aus, er wies auch auf die Lächerlichkeit hin, mit der Hegel am Sinn des Todes festhielt. Dabei ging es um jenen Moment, in dem die Vernunft vom Kampf auf Leben und Tod ablässt und sich dem Herrn unterwirft, um in eine Welt der Arbeit einzutreten. In dem Buch *Die Tränen des Eros* führte Bataille aus: „Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat Hegel darauf hingewiesen, daß die sich aus der Versklavung des Menschen herleitenden Rückwirkungen des Krieges auch eine günstige Seite hatten. Nach Hegel hat der heutige Mensch mit der kriegerischen Aristokratie der Frühzeit wenig

66 Bataille zitiert nach Derrida 1976, S. 390. Vgl. Bataille 1988, S. 336, ebenso Bataille 2018a, S. 49f.

67 Derrida 1976, S. 389 (Hervorhebungen im Original).

68 Vgl. Derrida 1976, S. 387.

gemein. Der heutige Mensch ist im wesentlichen ein Arbeiter. Selbst die Reichen und die herrschenden Klassen arbeiten im allgemeinen, wenigstens in bescheidenem Maße. Jedenfalls ist es der Sklave und nicht der Krieger, der als der wahre Schöpfer des materiellen Wohlstands und der Zivilisation kraft seiner Arbeit die Welt und mit der Welt sich selbst verändert hat.“⁶⁹

Nancy schloss in Anknüpfung an Batailles Aufsatz *Hegel, la mort et le sacrifice* an und formulierte in seiner Studie *The Unsacrificeable*: „But finitude is not a *moment* in a progress or an economy. A finite existence does not have to let its meaning spring forth through a destructive explosion of its finitude. Not only does it not have to do so; in a sense it cannot even do so: through rigorously, through according to its *Ereignis*, *finitude* signifies that existence cannot be sacrificed.“⁷⁰

In der rigorosen Zurückweisung einer ökonomischen Rationalität in Bezug auf Fragen der menschlichen Sozialität, ob sie nun mit Formen des Kampfes, der Anerkennung oder dem Opfer rechnet oder mit dem Aufschub des Todes und der Arbeit, wies Bataille auf Manifestationen des Zusammenlebens hin, die ambivalent bzw. aporetisch strukturiert sind. Bataille schrieb in das menschliche Zusammenleben eine Ökonomie von Verausgabung und Verschwendung ein, eine Ökonomie, die jedwede Instanzen oder Strukturen unverschont lässt. Blanchot bezeichnete diese Momente einer unbeschränkten Ökonomie, die von Bataille beschrieben wurden, als eine Bestreitung der Existenz, die nur eine negative Gemeinschaft zulässt: Eine Gemeinschaft derjenigen, die keine Gemeinschaft haben. Diese Ökonomie, die ihren Haushalt verschwendet, nannte Bataille auch eine Bewegung von Abstoßung und Anziehung. Darüber hinaus betonte Bataille in seinem Vortrag über *Die soziale Struktur*, den er am *Collège de Sociologie* hielt, jedoch ein weiteres Element, das das menschliche Zusammenleben auszeichnet: „[...] der Kern der menschlichen Siedlung ist nicht nur der Mittelpunkt einer Bewegung von Abstoßung und Anziehung im periodischen Rhythmus. Ebenso verdient es Aufmerksamkeit, daß dieses Zentrum die Fähigkeit besitzt, Leichname anzuziehen – jedesmal, wenn ein Todesfall den normalen Gang der allgemeinen Existenz unterbricht.“⁷¹

69 Bataille 1993, S. 64f.

70 Nancy 1991a, S. 35 (Hervorhebungen im Original).

71 Bataille 2012c, S. 140.

BLANCHOT LIEST DURAS

Im zweiten Teil des Buches *Die uneingestehbare Gemeinschaft* beschäftigte sich Blanchot mit Duras' Erzählung *Die Krankheit Tod*. Auch in dieser Lektüre nahm er Batailles Forderung nach einer Gemeinschaft auf. Doch bevor er auf Duras' Text zu sprechen kam, brachte Blanchot die Forderung des *Acéphale*-Experiments mit dem Aufbruch im Mai 1968 im Zusammenhang, mit einem Ereignis also, das die „erlaubten oder erwarteten sozialen Formen umstieß“.⁷² Mit der Zerstörung der Gesellschaft, die in jenen Tagen anbrach – auch wenn sie nur eine kurze Zeit währte –, zeigte sich eine „*explosive Kommunikation*“.⁷³ Eine „Offenheit, die es einem jeden ohne Unterschied der Klasse, des Alters, des Geschlechts oder der Bildung erlaubte, mit dem Erstbesten zu verkehren wie mit einem bereits geliebten Wesen, gerade weil er der Unbekannt-Vertraute war.“⁷⁴

Blanchot beschrieb dieses spontane Zusammenkommen als eine „noch nie gelebte Art von *Kommunismus*“,⁷⁵ der sich jenseits eines kalkulierten Nutzens, ohne ein angestrebtes Ziel und ohne Arbeit an einem Projekt manifestierte. Es war ein Kommunismus, der sich nicht am Ende der Geschichte, nach all den Kämpfen und dem Arbeiten, einstellt, sondern sich in der Unterbrechung der hegelschen Dialektik, im Abbruch der Kämpfe und des Arbeitens ereignete. Dieses kommunistische Zusammensein fern von einer Ökonomie ließ es zu, dass die Unterschiede zwischen den Klassen und den Geschlechtern, in der Bildung und im Alter wie jene, die aus der Herkunft und Abstammung resultieren, keine Bedeutung mehr hatten. Emphatisch hob Blanchot hervor, dass jeder etwas zu sagen hatte: „Das Sagen hatte Vorrang vor dem Gesagten. Die Poesie war alltäglich geworden.“⁷⁶ Ständig wurden Treffen und Foren abgehalten, auf denen debattiert, diskutiert und gestritten wurde, rücksichtslos gegenüber Formen der Konvention und der Autorität.

Ohne Naivität wies Blanchot darauf hin, dass sich zwar mit der Macht- und Gestaltlosigkeit der 68er-Ereignisse eine politische Schrankenlosigkeit etablierte, jedoch wurde diese spontane und uneingeschränkte Kommunikation nicht gefördert und durch nichts geschützt, um sich von Dauer ereignen zu können. So heißt es bei Blanchot: „Alles wurde akzeptiert. Die Unmöglichkeit, einen Feind zu erkennen, eine besondere Form der Feindschaft in Rechnung zu stellen – das be-

72 Blanchot 2007b, S. 54.

73 Blanchot 2007b, S. 54 (Hervorhebungen im Original).

74 Blanchot 2007b, S. 54.

75 Blanchot 2007b, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

76 Blanchot 2007b, S. 55.

lebte, aber beschleunigte die Auflösung, die im Übrigen nichts aufzulösen brauchte, seitdem das Ereignis stattgefunden hatte. Das Ereignis? Und hatte es denn stattgefunden?⁷⁷

Diese Art von Kommunismus, wenn er sich überhaupt je ereignete, konnte nicht von Dauer sein. Er verwirklichte sich, „um sich sogleich zu verlieren“.⁷⁸ Diese Gemeinschaft, die sich in jenen Tagen ereignete, so parallelisierte Blanchot das Geschehen vom Mai 1968 mit Batailles Gemeinschaftsforderung, dieses Volk ohne Dauer, dieser schrankenlose Kommunismus war da und zugleich wieder verschwunden. Er verschwand, ohne Strukturen oder Fundamente zu hinterlassen, auf denen eine kommende Gemeinschaft hätte bauen, auf denen sie sich stabilisieren hätte können. Diese Gemeinschaft kommt wie sie geht: spontan und unkalkulierbar. Deshalb wird das Volk, dieser machtlose Souverän, von allen Instanzen der Macht gefürchtet. Im Ereignis des Kommunismus erfindet sich die Gemeinschaft stets neu und verwirft im gleichen Moment alle sozialen Instanzen und Strukturen. In seinem Auftreten behauptet das Volk, die Grundlage des Sozialen zu sein. Ebenso löst es in seinem souveränen Verschwinden das Soziale auf und entzieht allen Instanzen und Strukturen die Macht.

Nach seinen Ausführungen zu Batailles Gemeinschaftsforderung wie auch nach den Anmerkungen zur „machtlosen Macht“⁷⁹ des Volkes kam Blanchot mit der Lektüre von Duras' Theaterstück *Die Krankheit Tod* auf die Liebenden zu sprechen. Dem Volk trotz aller Unterschiede vergleichbar, bildet die Welt der Liebenden ebenfalls eine Gemeinschaft, die sich dem Sozialen und dem Staat, all deren Institutionen der Macht entzieht. Ohne dass Blanchot es explizit betonte, setzte er in dem Duras-Kommentar seine Überlegungen zum Problem der Negativität fort, jene Negativität, die bereits Bataille anhand Hegels diskutierte.⁸⁰

77 Blanchot 2007b, S. 56.

78 Blanchot 2007b, S. 58.

79 Blanchot 2007b, S. 59.

80 Nancy gab hingegen zu bedenken, dass Blanchot aus der Frau in Duras' Theaterstück eine Christus-Figur machte. Nancy betonte: „[Die Frau] gibt ihren Körper dem Mann, wie Christus uns seinen Körper gegeben hat, in einer unvordenklichen (*immémorial*) Weise. [...] Er schreibt, dass der Körper der Frau mythisch ist. Und die Frau scheint zum Mythos zu werden durch ihre Verwandlung in Christus. Und für diese Interpretation zeichnet sich Blanchot wirklich verantwortlich: Die Gabe des Körpers und das Verschwinden der Frau werden ganz explizit mit dem Tod Christus verglichen.“ Nancy 2015b, S. 51f (Hervorhebungen im Original).

Hegel bestimmte die Ehe, und damit auch die Familie, als eine erste Rechtsform.⁸¹ Die Welt der Liebenden, um die es Blanchot in der Auseinandersetzung mit Duras hingegen ging, ist bei weitem keine Keimzelle des Staates, keine erste Rechtsform einer sittlichen Gemeinschaft. Im Staat und für den Staat gibt es die Liebe nicht, so wie das Liebespaar für den Staat auch keine Rechtsbeziehung bildet. Für den Staat ist die Liebe keine Rechtsordnung, auf die er Einfluss ausüben, in die der Staat bestimmend und regelnd eingreifen könnte. Hegel sprach von der Natürlichkeit und Lebendigkeit der Liebe. Obzwar das Liebespaar eine Gemeinschaft ist, ein Zusammensein mit einem Anderen oder einer Anderen, wohnt dem Paar ein asozialer Zug inne, wodurch es der Gesellschaft und dem Staat entrückt ist. So muss Hegel in dem Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zwischen der Liebe, einer leidenschaftlichen Liebe, und der Ehe differenzieren: „[D]ie Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.“⁸²

Liebespaare kümmern sich nicht um die Welt der Anderen, um Nachbarn, um soziale Konventionen, um die Gesellschaft oder um den Staat. Dieser Paarwelt sind die Rivalitäten, das Teilen, das Ressentiment, die Regeln, das Recht, der Ausgleich, die Kompromisse wie auch die Welt der Zwecke etwas Äußerliches und Fremdes. Zu der den Liebespaaren äußerlichen Ehe gehören aber auch die Dauer, die Verantwortung, das Eigentum, das Vermögen und die Sorge, die immer auch eine Vorsorge ist. Erst der Dritte wirft (wie auch alle folgenden Personen) die Fragen nach einer gerechten Aufteilung auf und führt die Kämpfe um eine Verteilung in die Welt der Paare ein. Schon Kant verwies darauf, dass der Krieg und der Streit erst mit der Anwesenheit des Dritten auftauchen.⁸³ Auch Levinas machte deutlich, dass „das Wort *Gerechtigkeit* viel eher in der Beziehung mit dem Dritten angebracht [ist] als in der Beziehung mit dem Anderen“,⁸⁴ mit dem Nächsten. Allerdings insistierte er darauf, dass im Anderen stets der Dritte schon von vornherein gegenwärtig ist, denn „im Erscheinen des Anderen als solchen sieht mich und geht mich bereits der Dritte an“.⁸⁵

81 Vgl. Hegel 1970, S. 307ff.

82 Hegel 1970, S. 310.

83 Vgl. Kant 1993c, S. 86.

84 Levinas 1985, S. 101 (Hervorhebungen im Original).

85 Levinas 1985, S. 102.

Und dennoch, trotz dieser Bedürfnislosigkeit an Welt, trotz des Reduktionismus auf eine Zweierheit, dieser asozialen Eigenheit der Liebespaare, deren Sinn sich um die Zweisamkeit dreht, liegt ihnen auch ein Moment inne, der sie stets zu einer Trennung bereit sein lässt. So schnell und spontan die leidenschaftliche und sinnliche Begegnung mit einer zufälligen Person zustande kam, so schnell können sich die Bande zwischen den Paaren auch wieder lösen. Die Geselligkeit des Liebespaares ist eine „stets zur Trennung bereiten Verbindung“,⁸⁶ wie Blanchot schrieb. Hegel wies auf die Launenhaftigkeit und Vergänglichkeit der Liebe hin.

Im Zusammenhang jener Gemeinschaften, die sich durch die Liebe finden und schon von Anfang an in Trennung leben, notierte Blanchot in Anknüpfung an Debray das Wort von der „dürren Einsamkeit der anonymen Kräfte“.⁸⁷ Die dürre Einsamkeit der liebenden Zweisamkeit stellt eine derart „singuläre Beziehung“⁸⁸ dar, die in einem Antagonismus zur Ehe und zur Familie steht. Während die Ehe und die Familie von Dauer sein sollen – sofern die Ehe an die Familie und an die Vorsorge, und damit an das Zeugen von Kindern und an deren Erziehung, wie bei Hegel, geknüpft ist – und als Formen der Sittlichkeit dem Zufälligen und Sinnlichen entwachsen sind, so wohnt der Liebe die fatale Aporie inne, dass ihr Verlangen und ihre Obsession, dem Anderen oder der Anderen nah zu sein, scheitern muss und die „Form der Unmöglichkeit zu lieben annimmt“.⁸⁹

Ob nun Duras' Theaterstück *Die Krankheit Tod* mit diesem Scheitern und dieser Unmöglichkeit der Liebe zu tun hat, ließ Blanchot offen. Jedoch war ihm Duras' Text Anlass genug, sich mit der *uneingestehbaren Gemeinschaft* zu beschäftigen, mit jener Gemeinschaft, deren Geheimnis es ist, verschwunden zu sein und nicht zu existieren, eine Gemeinschaft, die Blanchot schon in Batailles *Acéphale*-Projekt wirken sah.

Es ist nicht sicher, um was für eine Gemeinschaft es sich handelt, die Duras in ihrem Stück beschrieb. Die Differenzierung zwischen Liebe und Ehe scheint nicht unbedingt zu helfen. Die Beziehung, die von Duras durchgespielt wurde, lässt alle hegelschen Unterscheidungen zwischen der Liebe und der Ehe verschwimmen. Während sich für Hegel die Ehe durch einen Vertragsabschluss und in ihrer Dauerhaftigkeit auszeichnete, galt ihm die Liebe als kurzweilig, launen-

86 Blanchot 2007b, S. 59.

87 Blanchot 2007b, S. 60. Leider gab Blanchot keine Referenz zu Debray an.

88 Blanchot 2007b, S. 60.

89 Blanchot 2007b, S. 61.

haft, jedoch als jene Vereinigung zwischen Menschen, die „nur unter Lebendigen“⁹⁰ stattfindet.

In Duras' Stück wird nun eine kurz andauernde, aber körperlich-sinnliche und leidenschaftliche Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau vorgeführt. Vermutlich treffen sie sich in einem Hotelzimmer. Die Beziehung ist intim. Dass es sich bei der Frau um eine Prostituierte handelt, wird kategorisch verneint: „Sie [die Frau; Anm.d.V.] schüttelt den Kopf.“⁹¹ Auch wenn es die Frau ablehnt, als eine Prostituierte behandelt und verstanden zu werden, so hat sie sich doch für die Nächte, die sie mit dem Mann verbringt, bezahlen lassen. Zwischen dem Mann und der Frau gibt es einen Vertrag, in dem sie vereinbaren, mit dem Mann bezahlte Nächte zu verbringen. Hingegen gibt es keinerlei Hinweise dafür, dass diese „Beziehung auf Zeit“ einer Ehe oder einer lebendigen Liebe, einer Liebe zwischen Lebendigen, entspricht. Obwohl: Es gibt einen Vertrag. Es gibt ein gewisses Vermögen. Die Verteilung des Geldes spielt eine Rolle. Wiederum besteht die Beziehung der Beiden nur für ein paar Tage. Zudem ist die Welt der Liebenden derart abgeschlossen, dass sie sich nur auf sich selbst beziehen.

Irgendwann weckt der Mann die Frau und fragt sie, „weshalb sie dem Vertrag der bezahlten Nächte zugestimmt habe. Sie antwortet mit schlaftrunkener, fast unhörbarer Stimme: Weil ich, von dem Augenblick an, da Sie mich anredeten, sah, daß Sie befallen waren von der Krankheit Tod.“⁹²

Mit der Bemerkung, dass sie, die Frau, dem Vertrag zustimmte, und damit auch auf die für ein paar Tage und Nächte andauernde Gemeinschaft mit dem Mann einging, weil er von der Krankheit Tod befallen war, entfernte sich Duras von all dem, was Hegel über die Liebe und die Ehe sagte. Duras' Liebende sind keine Lebendigen, die füreinander da sind. Die Frau breitet sich vor dem Mann, durch einen Vertrag geregelt, für Geld aus. „Sie sagt: Ich bin doch da, schauen Sie, ich bin vor Ihnen. Sie sagen: Ich sehe nichts. Sie sagt: Versuchen Sie zu sehen, das ist im Preis inbegriffen.“⁹³

Hegel musste hingegen der Ehe die Lebendigkeit der Liebe voraussetzen. Er beschrieb die Ehe als eine verrechtlichte und sittliche Liebe, jedoch musste er diese Liebe der Ehe voraussetzen, damit auch sie eine Gemeinschaft von Lebendigen bleibt. In Anerkennung des Vergänglichen und Launenhaften einer Liebe, die eine Ehe von Lebenden voraussetzt, musste Hegel die Ehe mit einer ihr äü-

90 Hegel 1986, S. 245.

91 Duras 2000, S. 29.

92 Duras 2000, S. 29.

93 Duras 2000, S. 27.

berlichen Hürde stützen und schützen: „Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht absolut, sondern schwankend und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich. Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit aufs höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht-erhalten.“⁹⁴

Woran krankten die Liebenden nun bei Duras? Von welcher Krankheit ist der Mann befallen, so dass die Frau den Vertrag einging, der die bezahlten Nächte regelt? Blanchot kam zu dem Schluss, dass der Mann daran stirbt, „nicht gelebt zu haben, er stirbt, ohne daß sein Tod der Tod irgendeines Lebens wäre (er stirbt also nicht oder sein Tod beraubt ihn eines Mangels, von dem er niemals Kenntnis erlangen wird)“.⁹⁵

Obwohl der Mann tot ist, will er versuchen zu lieben, will er versuchen die Frau zu lieben. Tagelang, wochenlang, auch ein Leben lang. Jedoch lehrt sie ihn die Einsamkeit. Sie zeigt ihm die Einsamkeit, je näher er ihr kommt. Letztlich weiß er nicht, „ob dieser neue Körper, den er erreicht, ohne ihn erreichen zu können, ihn weniger einsam macht oder ihn im Gegenteil einsamer werden läßt“.⁹⁶ Er entdeckt mit ihr, dass es möglich ist, nicht zu wissen, obwohl er sie mit seinen Augen ansieht, obwohl seine Hände sie berühren, obwohl sein Körper ihren Körper berührt.

Etwas später stellt der Mann der Frau die Frage: „[...] wie das Gefühl, zu lieben, entstehen könne. Sie antwortet Ihnen [dem Mann; Anm.d.V.]: Vielleicht durch einen jähen Riß in der Logik des Universums. Sie sagt: Niemals durch den Willen. Sie fragen: Könnte das Gefühl, zu lieben, auch noch durch etwas anderes entstehen? Sie flehen sie an zu reden. Sie sagt: Durch alles, den Flug eines Nachtvogels, einen Schlaf, einen Traum, das Nahen des Todes, ein Wort, ein Verbrechen, durch einen selber, durch das Ich, plötzlich, ohne, daß man weiß, wie einem geschieht. Sie sagt: Schauen Sie. Sie öffnet die Beine, und zwischen ihren Beinen sehen Sie endlich das Dunkel der Nacht. Sie sagen: Da war sie, die schwarze Nacht, da ist sie. Sie sagt: Komm. Sie kommen. In ihr, weinen Sie wieder. Sie sagt: Hör auf zu weinen. Sie sagt: Nehmen Sie mich, damit es getan ist. Sie tun es, Sie nehmen sie. Es ist getan. Sie schläft wieder ein.“⁹⁷

94 Hegel 1970, S. 315.

95 Blanchot 2007b, S. 89. Vgl. Duras 2000, S. 29f.

96 Blanchot 2007b, S. 91.

97 Duras 2000, S. 65.

Letztlich wird die Frau verschwinden. Nachdem alles vollbracht ist, nachdem alles getan ist, wird sie in der Nacht entschwinden: „Sie ist in der Nacht gegangen. Der Abdruck des Körpers ist noch in den Tüchern, kalt.“⁹⁸

Blanchot schloss sein Buch nach den Untersuchungen zur *Acéphale*-Gemeinschaft, zu den Gemeinschaften vom Mai 1968 und zu den Liebenden bei Duras mit dem Befund ab, dass eine *uneingestehbare Gemeinschaft* bedeutet, dass diese Gemeinschaft „sich nicht eingesteht, oder aber daß sie so beschaffen ist, daß es keine Geständnisse gibt, die sie enthüllen, da man jedesmal, wenn man von ihrer Seinsweise gesprochen hat, ahnt, daß man nur das an ihr erfaßt hat, was sie als verfehlt existieren läßt“.⁹⁹

Die Gemeinschaft, wie sie Blanchot mit Bataille und Duras aufzuzeigen versuchte, ist ein Zusammensein, das keinerlei Geständnis über seine Beschaffenheit, über seinen Status, abgibt. Egal welche methodischen Zugänge gewählt werden, die Gemeinschaft wird keinerlei Geständnisse abgeben. Und dennoch wird über ihre Seinsweise viel geschrieben und gesprochen. Diskurs über Diskurs. Diese Beredsamkeit ist ihr Schweigen, das nichts preisgibt. Das Zusammensein ist eine Gemeinschaft mit ungewissem Ausgang. Von der Gemeinschaft werden wir nicht wissen, um was für eine Gemeinschaft es sich handelt. Und dennoch, so Blanchot, besitzt das beredte Schweigen „eine zwingende politische Bedeutung [... die ...] uns nicht erlaubt, uns nicht für die Gegenwart zu interessieren, die, indem sie unbekannte Räume der Freiheit eröffnet, uns für neue, stets bedrohte, stets erhoffte Beziehungen verantwortlich macht, zwischen dem, was wir Werk nennen, und dem, was wir Werklosigkeit nennen.“¹⁰⁰

Diese Gemeinschaft gründet weder auf der Anerkennung zwischen den Subjekten noch auf der Entscheidung einer Souveränität, oder auf einer Gemeinschaft der Not, zu der die Menschen im Sturm der Gefahr zusammenrücken, sondern vielmehr auf ihrer ihr selbst unbekannten Öffnung. Das ist ihre Chance. Sie ist keine Vision oder visionär, vielmehr ist sie eine Negativität: Ein Desaster. Ein Desaster ohne ein Ende und ohne Offenbarung. Eine Apokalypse ohne Apokalypse.¹⁰¹ In dem Sinne ist die Gemeinschaft eine Gemeinschaft jener, die keine Gemeinschaft haben. Sie ist eine Gemeinschaft des Exils: mit Menschen, die ihr Asyl als Tote und nicht als Lebendige dort finden, wo sie nie Zuhause sein werden.

98 Duras 2000, S. 67.

99 Blanchot 2007b, S. 97.

100 Blanchot 2007b, S. 97f.

101 Vgl. Hill 1997, S. 208.