

FRIEDRICH BALKE

„WELTGESCHICHTLICHE TOTENBESCHWÖRUNG“.
DER AKT DER WIEDERHOLUNG UND DIE MACHT DES
ANACHRONISMUS IN GESCHICHTE UND LITERATUR

Zum modernen Selbstverständnis gehört die Gewissheit: Geschichte wiederholt sich nicht. Immer weniger lässt sich aus dem, was gewesen ist, ableiten, was sein wird. Der Beitrag fragt danach, ob sich das in diesem Sinne Neue, das die Geschichte produziert, tatsächlich im Gegensatz zur Wiederholung bestimmen lässt, oder ob nicht, auf einer Linie von Kierkegaard und Deleuze ein komplexeres Verständnis von Wiederholung benötigt wird, die sich von jeder Identitätsform und Repräsentation unterscheidet, um die Produktion des Neuen in der Geschichte fassen zu können. Dort, wo die moderne Geschichtsschreibung den Kampf gegen den Anachronismus auf ihre Fahnen geschrieben hat, behindert sie ein operatives Verständnis der Wiederholung, das sie nicht vom Wiederholten her, sondern vom Vorgang der Wiederholung aus konzipiert. Sie glaubt Ereignisse und Handlungen danach beurteilen zu können, ob sie in ihrer jeweiligen Zeit oder Epoche überhaupt *möglich* waren. Die folgenden Überlegungen befragen daher die Rolle von Fiktionen, die mit den historischen Aprioris und diskursiven Einheiten, die Ereignissen und Texten ihren Platz und ihre Zeit zuweisen, experimentieren und damit die Maxime herausfordern, dass zwar alles geschehen darf, aber nur zu seiner Zeit.

I. Historische Wiederholung: Reflexionsbegriff oder Dramatisierung

Gibt es für den Akt der Wiederholung in der neuzeitlichen oder gar modernen Geschichte noch einen Platz? Der begriffsgeschichtliche *mainstream*, wie er durch Reinhart Koselleck inzwischen in die historischen Lehr- und Schulbücher Eingang gefunden hat, will uns Folgendes glauben machen: Einstmals hat sich die Geschichte wiederholt, hat sich in Zyklen und Kreisläufen vollzogen, ereignete sich nichts Neues unter der Sonne, konnte man in der Geschichte die Lehrmeisterin des Lebens, *Magistrae Vitae*, verehren. Der Topos der das Leben belehrenden Geschichte hatte so lange Bestand, die überlieferte Historie konnte als „Beispielsammlung“ so lange ausgeschlachtet werden, wie ein „durchgängiges Vorverständnis menschlicher Möglichkeiten in einem durch-

gängigen Geschichtskontinuum“ zu unterstellen war.¹ Was immer sich auch in diesem Geschichtskontinuum ereignen, wie groß der soziale Wandel auch ausfallen mochte: Die Konstanz historischer Vorgegebenheiten war so übermächtig, dass vor diesem Hintergrund von Invariabilitäten „eine potentielle Ähnlichkeit irdischer Ereignisse“² garantiert war. Vor diesem Hintergrund wird die Moderne dann als jene historische Erfahrung bestimmt, in der eine Epoche erstmals aus der „Kontinuität einer früheren Zeitweise herausbricht“³ und die Vergangenheit, wie es Tocqueville formuliert hat, aufhört, „*ihr Licht auf die Zukunft zu werfen*“⁴. Die Historie büßt unter solchen Verhältnissen ihre Exemplarität ein und wird ‚singulär‘, mit der berühmten Begriffsprägung Kosellecks: Sie nimmt die Form eines Kollektivsingulars an, dem nicht länger ein Subjekt oder ein Objekt zugeordnet ist. „*Über den Geschichten ist die Geschichte*“ resümierte Droysen später diesen Vorgang.⁵ Die Geschichte als Kollektivsingular wird historisch in einem Augenblick erfunden, als auch andere wirkungsmächtige Singularisierungen, die sich „sozial und politisch gegen die ständische Gesellschaft richteten“, um sich griffen: „[A]us den Freiheiten wurde die Freiheit, aus den Gerechtigkeiten die eine Gerechtigkeit, aus dem Fortschreiten (les progrès im Plural) der Fortschritt, aus der Vielzahl der Revolutionen ‚La Révolution‘.“⁶ In einem Staat wie dem unsrigen, wird der französische Revolutionär Sieyès schreiben, „gibt es keine Vergangenheit“⁷, schlicht deshalb, weil das Ereignis der Revolution so unerhört ist, dass man in der bisherigen Geschichte vergeblich nach einem Vorbild suchen würde. Koselleck hat seine diesbezüglichen Überlegungen abschließend mit einer Figur erläutert, der zufolge sich „die Zuordnung von Erfahrung und Erwartung im Laufe der Geschichte verändert hat“⁸. Kosellecks ‚große These‘ lautet demgemäß, „daß sich in der Neuzeit die Differenz zwischen Erfahrung [die immer noch in der Abfolge der Generationen eingebunden war, F. B.] und Erwartung zunehmend vergrößert, genauer, daß sich die Neuzeit erst als eine neue Zeit begreifen läßt, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.“⁹

Während sich also die *alte* Geschichte so darstellt, als gelte in ihr das ‚Gesetz‘ der ewigen Wiederholung und als sei sie, mit Nietzsche zu sprechen, von einem „Geist der Schwere“ erfüllt, kontrastiert mit diesem Befund eine sehr andersartige konzeptuelle Ausarbeitung des Begriffs der Wiederholung, die

¹ Reinhart Koselleck, „Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“ (1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., 1984, S. 38-66: 40.

² Ebd.

³ Ebd., S. 47.

⁴ Ebd. [Herv. i. O.].

⁵ Ebd., S. 50 [Herv. i. O.].

⁶ Ebd., S. 54.

⁷ Ebd., S. 61.

⁸ Ebd., S. 354.

⁹ Ebd., S. 359.

sich nicht in dem erschöpft, was ebenfalls Nietzsche das „Leier-Lied“¹⁰ der Wiederholung nannte. Auf einer Linie von Kierkegaard, Nietzsche (ewige Wiederkehr), Freud (Wiederholungszwang), Benjamin (Reproduzierbarkeit) und Deleuze (Differenz und Wiederholung) kann man beobachten, wie der Begriff der Wiederholung sich von den Begriffen der Identität, des Gegensatzes, der Analogie und der Repräsentation löst, und eine neue Qualität gewinnt, für die bei Deleuze häufig der Begriff des Theatralen einsteht. Interessanterweise nimmt Deleuze diese Annäherung der Wiederholung und des Theatralen (für die das komplexe Verhältnis der Bühnenhandlung zum Text und zu den Regieanweisungen eintreten mag) im Zusammenhang mit Überlegungen zur Rolle der Wiederholung in der Geschichte vor, wie sie sich in einem erstmals 1852 veröffentlichten Text von Karl Marx finden, der sich mit dem Staatsstreich Louis Bonapartes beschäftigt. *Der achtzehnte Brumaire* schreibt bereits mit seinem Titel das Ereignis dieses Staatsstreichs, dessen Hauptakteur der Neffe des großen Napoleon war, in den zum Zeitpunkt des Ereignisses längst nicht mehr gültigen Revolutionskalender ein, um auf diese Weise seinen Anachronismus hervorzuheben. Gegen die „falsche abstrakte Bewegung oder Vermittlung der Hegelianer“ setze Marx eine Idee, „die er eher andeutet als entwickelt“,

eine wesentlich theatralische Idee: Sofern die Geschichte ein Theater ist, bilden die Wiederholung, das Tragische und Komische in der Wiederholung eine Bedingung der Bewegung, unter der die ‚Akteure‘ oder ‚Helden‘ etwas wahrhaft Neues in der Geschichte hervorbringen.¹¹

Wenn Deleuze unablässig betont, dass die Wiederholung die „Grundkategorie der zukünftigen Philosophie“ werden müsse und dass sie ein „theatralisches Konzept“ sei, dann stellt er sich damit unmittelbar in die Nachfolge Kierkegaards, der 1843 über die Wiederholung schreibt: „Die Wiederholung ist die neue Kategorie, welche entdeckt werden soll.“ Was er die „Dialektik der Wiederholung“ nennt, die ganz „leicht“ sei, heißt bei Deleuze, der den Begriff der Dialektik wegen seiner Kontamination mit dem Hegel’schen Systemdenken vermeidet, ihre Dramatisierung: „[D]as, was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu dem Neuen“¹².

Worum geht es bei der Wiederholung in der Geschichte, mit der Marx seinen *Achtzehnten Brumaire* beginnen lässt? Für Deleuze besteht die Leis-

¹⁰ Friedrich Nietzsche, „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, hg. v. Karl Schlechta, München, 1977, S. 463 und S. 465: Seine Tiere nennt Zarathustra „Drehorgeln“, weil sie die Lehre von der ewigen Wiederkehr mit dem „Leier-Lied“ von Werden und Vergehen, ontologisch gesprochen: der Vorstellung vom „Rad des Seins“, verwechseln. Vgl. auch Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, 1992, S. 21 f.

¹¹ Ebd., S. 26.

¹² Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*, Frankfurt/M., 1984 [1843], S. 23.

tung des Textes darin, die Wiederholung nicht länger als einen „*Reflexionsbegriff*“¹³ des Historikers zu handhaben, wie es Koselleck tut, der eine Geschichte im Modus der Wiederholung und eine im Modus der laufenden Produktion von Neuem unterscheidet, anders gesagt: eine Geschichte voller „Wiederholungstatsachen“ auf der einen, und eine, in der die Geschichte dem Gesetz einer abstrakten Beweglichkeit gehorcht. „Der Historiker“, schreibt Deleuze, „mag wohl empirische Korrespondenzen zwischen Gegenwart und Vergangenheit suchen; wie ergiebig es auch immer sein mag, bildet dieses Netz aus historischen Korrespondenzen Wiederholung doch nur durch Gleichartigkeit und Analogie.“¹⁴ Deleuze unterscheidet davon eine Form der Wiederholung, in der diese

die historische Bedingung [ist], unter der etwas Neues wirklich entsteht. Die Ähnlichkeit zwischen Luther und Paulus, zwischen der Revolution von 1789 und der Römischen Republik usw. offenbart sich nicht in der Reflexion des Historikers, vielmehr sind die Revolutionäre zunächst für sich selbst dazu bestimmt, sich als ‚wiedererstandene Römer‘ zu erleben, bevor sie zur Tat fähig werden, die sie durch Wiederholung im Modus einer eigenen Vergangenheit begonnen haben, also unter Bedingungen, unter denen sie sich notwendig mit einer Gestalt der historischen Vergangenheit identifizierten.¹⁵

Wenn Deleuze feststellt, „*die Wiederholung ist eine Bedingung der Tat, bevor sie zu einem Reflexionsbegriff wird*“¹⁶, dann trifft dies zwar eine Dimension der Ausführungen bei Marx, es verfehlt aber deren Ambivalenz, denn Marx ist gerade nicht bereit, die von ihm entdeckte oder sichtbar gemachte Dimension der Geschichte als eine unaufhebbare Dimension historischen Geschehens zu behandeln. Marx behandelt die Wiederholung, anders als ein akademischer Historiker wie Koselleck, zwar nicht ausschließlich als Reflexionsbegriff, sondern bestimmt sie zugleich als einen Modus ausgerechnet *revolutionärer* historischer Praxis, die ja Koselleck zufolge dadurch zu definieren wäre, dass sie jeden Bezug auf historische Vorbilder durchschneidet.

Und wenn sie gerade damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.¹⁷

¹³ Deleuze (1992), *Differenz und Wiederholung*, S. 124 [Herv. i. O.].

¹⁴ Ebd., S. 123.

¹⁵ Ebd., S. 123 f.

¹⁶ Ebd., S. 124 [Herv. i. O.].

¹⁷ Karl Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in: ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8, hg. v. Rosa-Luxemburg-Stiftung/Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e.V., Berlin, 1973, S. 115.

Ausgerechnet für die Revolutionäre soll gelten: „Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.“¹⁸ So sehr Marx also auch die Mitwirkung der ‚toten Geschlechter‘ an der Aufführung der neuen Weltgeschichtsszene betont, der Tenor seiner Ausführungen lässt keinen Zweifel daran, dass ihm ein Modus geschichtlicher Praxis vorschwebt, der zukünftig Rückgriffe dieser Art in den Fundus der alteuropäischen Masken und Bühnencharaktere überflüssig machen soll. Die revolutionäre Geschichte, die alle bisherige Geschichte übersteigen und überwinden wollte, war im eminenten Sinne eine „weltgeschichtliche Totenbeschwörung“, weil die Revolutionäre noch „Anfänger“ in ihrer revolutionären Sprache waren und nur im „römischen Kostüme und mit römischen Phrasen die Aufgaben ihrer Zeit“ vollbringen konnten, die Marx als die „Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft“ bestimmt. Die „Gespenster der Römerzeit“, heißt es, haben die „Wiege“ dieser Gesellschaft gehütet, es hatte des „Heroismus“ nur bedurft, „um sie auf die Welt zu setzen“.¹⁹

Interessanterweise nimmt Marx mit dieser Einschränkung der Wiederholung auf den Moment der Gründung oder Geburt der neuen Gesellschaftsformation eine Auffassung vorweg, die dann im 20. Jahrhundert bei François Furet und den *Annales*-Historikern eine große Rolle spielen wird. Sie waren angetreten, das zu durchbrechen, was Furet die „Vermächtnishistoriographie“²⁰ nennt, indem sie das marxistische Reenactment der Französischen Revolution einer fundamentalen historiografischen Kritik unterzogen. Die Französische Revolution zu *denken*, heißt, ihr nicht wiederum Maske und Kostüm zu entwenden, um all die historischen Ereignisse aufzuführen, die mit der Oktoberrevolution und den antikolonialen Befreiungsbewegungen die Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts bestimmten. Furet wünscht sich eine „Abkühlung“²¹ der Französischen Revolution, ihre ‚Entmythologisierung‘:

Es ist höchste Zeit, sie der elementaren Bedeutungen zu entledigen, die sie selbst ihren Erben vermacht hat, um ihr jenes andere *primum movens* des Historikers, die geistige Neugier und die unbeschwerte Beschäftigung mit der Vergangenheit wiederzugeben.²²

Warum, so fragt sich der Leser, werden die abgeleiteten, von weither kommenden Bedeutungen bei Furet die „elementaren Bedeutungen“? Und was heißt es, sich mit einem Ereignis wie der Französischen Revolution „unbeschwert“ zu beschäftigen, also offenbar mit dem Ereignis als solchem, unbelastet von all den späteren Zuschreibungen, die Historiker und politische Ideologen vorgenommen haben, wenn sie das Ereignis für ihre Zwecke und Ma-

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., S. 116.

²⁰ François Furet, *1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1980, S. 18.

²¹ Ebd., S. 19.

²² Ebd., S. 18.

chenschaften ‚ausbeuteten‘? Aber wie ist eine derartige, unbeschwerte Beschäftigung möglich, wenn die historischen Akteure selbst, die das Ereignis aufführten, dies nur vermochten, wenn sie in den antiken Fundus der Historie (Kostüme, Schlachtrufe) griffen? Und ist zuletzt nicht auch Furets kritische Arbeit an den vorliegenden ‚partiischen‘ Geschichten der Französischen Revolution von einem Phantasma der Wiederholung geprägt, wenn er dem Ereignis seine ursprüngliche Bedeutung ‚wiedergeben‘ will? Furet beruft sich zwar nicht auf die römische Geschichte und ihre Historiker, wie es die französischen Revolutionäre taten, wenn sie Livius als einen ihrer Leitfäden heranzogen. Er beruft sich stattdessen auf Tocqueville, der das Ereignis der Revolution aus dem *Ancien Régime* ableitet. Auch Furet sieht sich also genötigt, einen Schritt zurückzutreten, wenn er Tocqueville als den Kronzeugen einer anderen Revolutionsgeschichtsschreibung bemüht, der das merkwürdige Privileg zukommt, bereits in ihren Perspektiven und ihrer methodischen Nüchternheit das Pathos der *nouvelle histoire* vorwegzunehmen, die die lange Dauer oder den kontinuierlichen Prozess zugunsten des hektischen Ereignisses privilegiert. Wenn die *nouvelle histoire* also einerseits unablässig den epistemologischen Bruch betont, der sie von aller ereignis- und subjektzentrierten Historiografie der Haupt- und Staatsaktionen trennt, wenn Furet das Pathos der geistigen Distanz methodisch mit dem ‚Verfahren eines Ethnologen‘ in Verbindung bringt, von dem die Historiker lernen sollen, das Ereignis ‚mit fremden Augen‘ zu sehen, dann stellt er die neue Geschichte doch andererseits durchaus in ‚eine Beziehung der Identifizierung, sei es akzeptierter oder abgelehnter Kindschaft‘²³.

„Tocqueville kritisiert also grundsätzlich jegliche Revolutionsgeschichte, die auf dem Erleben der Revolutionäre basiert.“²⁴ Wenn wir Furet *heute* lesen, sehen wir schnell, dass Tocqueville der *akzeptierte* Vater der *nouvelle histoire* ist, obwohl er die revolutionäre Mythologie eines radikalen Neuanfangs dadurch zerstört, dass er die Revolution zwar vom Erleben der Revolutionäre abkoppelt, aber in ihren ‚wesentlichen‘ infrastrukturellen Aspekten als eine ‚unfreiwillige‘ Auswirkung des *Ancien Régime* begreift. Er präsentiert, wie die Revolutionäre selbst, ebenfalls lauter ‚Wiederholungstatsachen‘, die den Leser davon überzeugen sollen, dass das, was an der ‚Revolution‘ vermeintlich grundlegend ist („ein Verwaltungsstaat, der eine ideologisch egalitäre Gesellschaft regiert“²⁵) in Wahrheit

schon sehr weitgehend durch die Monarchie bewerkstelligt [wurde], bevor die Jakobiner und das Kaiserreich es vollendeten. Und das, was man ‚Französische Revolution‘ nennt, jenes registrierte, datierte, als Morgenröte aufgeblasene Er-

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 24.

²⁵ Ebd.

eignis, ist nur eine Beschleunigung der vorher begonnenen politischen und gesellschaftlichen Entwicklung.²⁶

Die Transformation einer hektischen Ereignisfolge in den Gegenstand einer Geschichtswissenschaft, die sich von den großen Namen der revolutionären Protagonisten und ihrer Gegenspieler befreit hat, setzt, wie Jacques Rancière gezeigt hat, voraus, die Reden und die Aufführungen, die das revolutionäre Ereignis begleitet haben, in einen Bericht zu überführen, aus dem jeder Exzess der Wörter und die Redepositionen und Redefiguren der Akteure durch die referenzverbürgenden Sprechakte des Historikers getilgt sind. Die Utopie, auf der eine historiografische Rede beruht, die sich des Theaters der Wörter und der Wiederaufführungen dessen, was schon einmal zu einem anderen Zeitpunkt gesagt wurde (römische Republik), vollständig entschlägt, ist die „Utopie einer Wissenschaft, deren Kategorien ihrem Gegenstand adäquat wären, weil sie genau in ihre Zeit fielen.“²⁷

II. Der Einschluss des Ereignisses in die Zeit

Eine mit der Soziologie und der Geografie im Bündnis stehende Historiografie hat im 20. Jahrhundert aus der Geschichte ein Prinzip für die Bestimmung der Möglichkeit und Unmöglichkeit von Objekten, Haltungen und Ereignissen machen wollen. Alles, was sich überhaupt ereignet, hat für sie *seinen* Platz und *seine* Zeit. Der chronikalen ebenso wie der epochalen Form der Zeitwahrnehmung liegt ein normatives, ‚polizeiliches‘ Prinzip zugrunde. Dass alles zu seiner Zeit (und an seinem Ort) geschieht, beweist die *gute Moral* dieser Geschichte, die die Geschichtsschreibung nicht verwirren darf. Im 20. Jahrhundert verbindet eine von Frankreich ausgehende *nouvelle histoire* diese ordentliche Zeit mit einer bestimmten Vorstellung vom Raum: Der Raum fungiert hier als die Gesamtheit verlangsamer, das Ereignis relativierender und funktionalisierender Kräfte, die die Zeit der Geschichte nicht nur pluralisiert, sondern die hektischen Rhythmen dessen, was sich an der Oberfläche der Geschichte abspielt, zugunsten einer sogenannten *longue durée* und ihrer Generationen und Zeitalter übergreifenden Serien und Perioden in den Hintergrund treten lässt. Die Geografisierung der Geschichte und die „Territorialisierung des Sinns“²⁸ sollen garantieren, dass jedes Wort, das gesprochen und einer bestehenden Macht entgegengeschleudert wird, also jeder politische Sprechakt immer nur die eingeschränkte Weltsicht, die Interessen und Leidenschaften derer verrät, die es verwenden.

²⁶ Ebd.

²⁷ Jacques Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M., 1994, S. 51.

²⁸ Ebd., S. 100.

Vor diesem Hintergrund besteht die Intervention Rancières in der Konsequenz, mit der er in seinen Arbeiten zur Poetologie des Wissens die Frage der Häresie in einem zugleich wissenschaftlichen und politischen Sinn erneuert. Gibt es eine Alternative, so lautet seine Frage, zum Vorgehen des Inquisitors, der die Häresie berufsmäßig verfolgt, und zum Vorgehen des Historikers, der sie auf methodisch nicht minder strenge, aber weniger grausame Weise zum Verschwinden bringt?

Der Inquisitor beseitigt die Häresie, indem er sie ausrottet – er brandmarkt sie, bringt sie hinter Schloß und Riegel, tötet sie. Der Historiker dagegen beseitigt sie, indem er sie Wurzeln schlagen läßt. Er entzieht sie gewissermaßen nachträglich der Verfolgung, indem er sie in die Farbe der Erde und der Steine hüllt, indem er sie von ihrem Ort ununterscheidbar macht. Hieran verdeutlicht sich das grundlegende Verhältnis der Historiographie der Mentalitäten zur Häresie. Der Historiker der Mentalitäten begegnet der Häresie nicht als einem besonderen Revier seines Territoriums; er begegnet ihr in der Identität der Möglichkeitsbedingung und der Unmöglichkeitsbedingung eines solchen Territoriums.²⁹

Lucien Febvre, einer der Begründer der *Annales*-Schule, hat den Anachronismus als „von allen Sünden die Todsünde“ genannt – und zwar im Vorwort eines Buches, das am Fall Rabelais' das *Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert* behandelt. Der Untertitel, in dem Febvre bereits seine Lösung dieses Problems vorwegnimmt, lautet *Die Religion Rabelais'*, eine Formulierung, mit der er allen entgegentritt, die Rabelais einen „Prozeß wegen Atheismus und antichristlicher Gesinnung“³⁰ gemacht haben, ihm gegenüber also in der Rolle von Richtern, aber nicht von Historikern aufgetreten sind. Anders als vor Gericht, wo es um die Zuschreibung von Täterschaft und die Zumessung eines Strafmaßes geht, besteht die Aufgabe der Historiker Febvre zufolge darin, zu ermitteln, ob die einer Anklage zugrunde liegende Tat oder der zur Verhandlung anstehende Sachverhalt historisch überhaupt möglich gewesen war, in unserem Fall also, ob es historisch überhaupt sein konnte, dass Rabelais ein Ungläubiger war. Febvre will die juristische Frage „*Trifft es zu, daß*“ durch die Frage „*Wie ist es möglich, daß*“³¹ ersetzen bzw. die letztere Frage der ersteren vorschalten. „Nehmen wir die Akten erneut vor, studieren wir sie mit aller Sorgfalt.“³² Denn selbst, wenn es in den Akten Zeugnisse dessen gibt, was aus heutiger Sicht unzweifelhaft den Tatbestand des Unglaubens erfüllt, kommt doch alles darauf an, hier nicht zu schnell zu urteilen und die – transzendente – Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Unglaubens zu stellen. Im Hinblick auf das Zeitalter Rabelais' ist Febvre sich völlig sicher, dass es für die Menschen des 16. Jahrhunderts – „im Gegensatz zur heutigen Zeit, in der

²⁹ Ebd., S. 109 f.

³⁰ Lucien Febvre, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, Stuttgart, 2002, S. 31.

³¹ Ebd., S. 30 [Herv. i. O.].

³² Ebd., S. 31.

man wählen, sich für oder gegen das Christentum entscheiden kann“ – „keine Wahl“ gab:

Ob man es wollte oder nicht, ob man es sich klarmachte oder nicht, man war von Geburt an ins Christentum eingetaucht wie in ein Bad, aus dem man nicht einmal beim Tod entkam [...]. Von der Geburt bis zum Tod spannte sich eine ganze Kette von Zeremonien, Traditionen, Gepflogenheiten und Gebräuchen, die allesamt christlich oder christlich eingefärbt waren, den Menschen auch wider seinen Willen banden, ihn auch dann gefangen hielten, wenn er sich frei dünkte und vor allem sein Privatleben einengten.³³

Die Rhetorik, der sich Febvre bedient, um seine Auffassung mit Evidenz zu versehen, ist auffällig. Das historische Präsens und eine quasi-ethnografische Deskriptionstechnik überwiegen:

Ein Kind wird geboren. Es lebt. Unverzüglich trägt man es zur Kirche und taufte es unter dem Geläut der Glocken, die ihrerseits vom Bischof unter dem Wohlgeruch von Weihrauch und Myrrhe feierlich getauft und mit heiligem Öl gesalbt worden sind und bei profanen Anlässen nicht geläutet werden dürfen.³⁴

„Geburt und Tod, aber auch alles, was der Mensch in seinem normalen Alltagsleben betreibt, trägt den Stempel der Religion. Der Mensch isst – und die Religion umgibt seine Ernährung mit Vorschriften, Riten und Verboten.“³⁵ Die Religion, kurz gesagt, beherrscht das Leben, Fühlen und Denken der Menschen im großen Ganzen wie im kleinsten Detail, sie ist, so ließe sich mit Marcel Mauss sagen, ein *fait social total*. „Und das öffentliche Leben?“, fragt Febvre, um gleich zu antworten: „Muß hier daran erinnert werden, wie stark der Staat in seiner Substanz, seinem Geist und Aufbau noch vom Christentum geprägt war“?³⁶ Was für die Kirchenglocken galt, traf genauso auf den König an der „Spitze Frankreichs“ zu: Beide wurden „gesalbt mit heiligem Öl“³⁷. Febvre, um das Argument seines fünfhundertseitigen Buches in den Worten Rancières zusammenzufassen, „inszeniert die Zeit Rabelais’ als die Zeit, die ihm die Möglichkeit genommen hat, ungläubig zu sein.“³⁸ Rabelais war kein Ungläubiger, weil er kein Ungläubiger sein konnte, denn seine gesamte Existenz erhielt von der Zeit, der er angehörte, ihre Färbung – ganz gleich, was Akten und Archive, also Geschriebenes und Dokumentiertes in seinem Fall an Aussagen enthalten mögen, die bei jurisdischer Betrachtung das Kriterium der Häresie erfüllen würden. Was als Unglaube von den religiösen Autoritäten wahrgenommen worden sein mag, war nicht als Unglaube *gemeint*, weil der Glaube, der für die Historiker zählt, sich nicht in der Dimension des Diskurses,

³³ Ebd., S. 296.

³⁴ Ebd., S. 297.

³⁵ Ebd., S. 299.

³⁶ Ebd., S. 305.

³⁷ Ebd., S. 306.

³⁸ Jacques Rancière, „The Trouble with Ana“, in: Friedrich Balke/Benno Wagner (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil historischer Vergleiche. Der Fall Bonn – Weimar*, Frankfurt/M., New York, NY, 1997, S. 35-49: 41.

sondern allein in derjenigen des Milieus und der prädiskursiven Mentalitäten und alltäglichen Verhaltensweisen dokumentiert. Lucien Febvres Historikerkollege Marc Bloch fasst die Analytik der historiografischen Unmöglichkeit in dem Satz zusammen: „Die Menschen sehen ihrer Zeit ähnlicher als ihren Eltern.“³⁹ Ein Ungläubiger zur Zeit Rabelais' zu sein, kann daher nur bedeuten, „seiner Zeit nicht anzugehören, d. h. nicht zu existieren“⁴⁰.

Nun ist das 16. Jahrhundert mit seinen Konfessionsspaltungen und Wahrheitskriegen weit davon entfernt, nichts als ein Zeitalter des (allseitig geteilten) Glaubens zu sein. Dem trägt der *Annales*-Historiker dadurch Rechnung, dass er die (publizistische) Praxis des Unglaubens und der Heterodoxie als ein Privileg der Gelehrten behandelt: Nur diejenigen, die professionsbedingt und in der Form expliziter theologischer Aussagenbildung mit der kirchlichen Dogmatik umgehen, können gegen sie mit Vorsatz verstoßen. Die große Mehrheit des gemeinen Volkes ist dazu verurteilt, in der Wahrheit des Glaubens zu leben, ohne sie zu wissen, also ohne dass sich ihnen ihr Glaube überhaupt in der Dimension von Wahrheit und Falschheit oder Wahrheit und Lüge erschließt. Man könnte auch sagen, das gemeine Volk existiert in einem bestimmten Sinne außerhalb des Raums der Literatur bzw. eines Sprechens, das an Bücher und Buchstaben bzw. die *littera* gebunden ist. Es existiert daher auch außerhalb der Fiktion, und wo es Fiktion gibt, wie im Falle Rabelais', ist es die Aufgabe des professionellen Historiografen, sie umgehend in ein Dokument (der Lebensumstände seines Autors und der kollektiven Mentalität einer Epoche) zu verwandeln und damit den Akzeptabilitätsbedingungen historischen Sinnverstehens zu unterwerfen.⁴¹ Michel de Certeau hat darauf hingewiesen, dass die abendländische Geschichtswissenschaft „mit der Fiktion im Kampf“ liegt, was nicht bedeute, dass sie sich anmaßt, die Wahrheit zu sagen, sondern dass sie ihre eigene Existenzberechtigung aus der fortwährenden und unabschließbaren Korrektur der Irrtümer bezieht, die für sie eben die Irrtümer der Fabeln sind: „So gesehen, stellt die Fiktion innerhalb einer Kultur das dar, was die Historiografie als Irrtum einsetzt, um ihren eigenen Bereich abgrenzen zu können.“⁴² Die Fiktion entsteht historisch erst in dem Moment, in dem der ihr zugrunde liegende literarische Text als ein unverbindliches Spiel (der Fantasie) betrachtet wird, das nur um den Preis zugelassen werden kann, dass es auf jeden Wahrheits- und Machtanspruch verzichtet.

Das Volk tritt für den Historiker der *Annales*-Schule, die den Prozess gegen die Fabel-Historie unter Aufbietung vor allem quantitativ-statistischer Methoden mit verstärktem Ehrgeiz führt, allein in der Funktion auf, das Faktische, also eine bestimmte Vorstellung davon, was überhaupt der Fall sein *kann*, dar-

³⁹ Zit. n. ebd., S. 42.

⁴⁰ Ebd., S. 43.

⁴¹ Vgl. dazu, Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M., 1973, S.14 f.

⁴² Michel de Certeau, „1. Die Geschichte: Wissenschaft und Fiktion“, in: ders., *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*, neu durchgesehene und erweiterte 2. Aufl., Wien, 2006, S. 33-40: 33.

zustellen. Das ‚gemeine Volk‘ kann im Hinblick auf die historische Wahrheit, die es verkörpert, niemals irren (wollen). Schaut man sich die rhetorische Struktur der Sätze an, mit deren Hilfe Febvre den Glauben des Volkes bzw. die Unmöglichkeit seines Unglaubens für den Leser anschaulich vor Augen stellt, fällt neben ihrer Kürze vor allem die fehlende oder minimale temporale Kennzeichnung auf, die dem Leser die Zeit Rabelais’ als ein absolutes Präsens aufzwingt, „dem zu entkommen unmöglich ist, es sei denn, man gehört seiner Zeit nicht an, d. h. es sei denn, man existiert nicht“⁴³. Die Verwissenschaftlichung der Geschichte, wie sie die *Annales*-Schule auf ihre Fahnen geschrieben hatte, besteht in der rigorosen (aber zugleich unmöglichen) Tilgung aller literarischen Operatoren und der Verwandlung des historischen Berichts in ein Register. Register verwandeln Gesagtes in Gegebenes. Register: keine Erzählung mehr, Ende der Literatur. Die ontologische Basisoperation des Registers besteht darin, ständig Gesagtes in Gegebenes zu verwandeln. Die spanischen Passagierregister des 15. Jahrhunderts etwa sind auch deshalb für das methodische Problem des historiografischen Anachronismus ein so ergiebiger Fall, weil hier, mitten im Herzen des 16. Jahrhunderts und der ihm zugeschriebenen Unmöglichkeit des Unglaubens und mitten im Herzen des Registers, das alles den staatlichen Instanzen Erzählte in unzweifelhaft Gegebenes verwandelt, die ‚Pest‘ der Fiktion und eines „generellen Fiktionalitätsverdachts“⁴⁴ ausbricht. Wer garantiert, dass den Daten, die die Register über die auskunftspflichtigen auswanderungswilligen Subjekte speichern, „irgendetwas im Realen entspricht“⁴⁵? Auch die *Annales* und Lucien Febvre parasitieren am Wahrheitseffekt des Registers, indem sie den Modus des historiografischen Sprechens strikt außerhalb der Ordnung des Literarischen – verstanden als die Technik der Zuordnung von Ereignissen zu Subjekten – situieren und dennoch nicht den Verdacht ausschließen können, dass das historiografische Register der Ort der systematischen Lügen und Täuschungen bzw. der Unzuverlässigkeit seiner ‚Quellen‘ ist.

Dass die Geschichte selbst, noch bevor sie von professionellen Historikern *geschrieben* wird, im Medium der Fiktionen bzw. dem theatralen „Apparat der Wiederholung“⁴⁶ operiert, der gerade nicht „das Selbe“ wiederkehren lässt, wird heute kaum noch bestritten. Nicht dass auch Klio dichtet, ist hier der entscheidende Befund, sondern dass die historische Materie selbst, wie wir sie in den Archiven antreffen, ein fiktives Organisationsniveau aufweist. Natalie Zemon Davis hat sich der Praxis französischer Gnadengesuche im 16. Jahrhundert angenommen und im Einzelnen verfolgt, wie es verurteilten Kapitalverbrechern gelang, ihren Kopf aus der Schlinge zu ziehen. Sie mussten zu diesem Zweck die Geschichte, die sie zu der Tat geführt hatte, aus ihrem subjek-

⁴³ Rancière (1997), *The Trouble with Ana*, S. 42.

⁴⁴ Vgl. Bernhard Siegert, *Papiere und Passagiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München, 2006, S. 77.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Deleuze (1992), *Differenz und Wiederholung*, S. 26.

tiven Blickwinkel erzählen und durch eine dramatisierte Wiederholung dessen, was ihnen zugestoßen war und sie außer sich geraten ließ, in sogenannten *lettres de rémission* versuchen, an den Gerichten vorbei, die die Täter längst verurteilt hatten, das Ohr des Königs zu gewinnen.⁴⁷ Der amerikanische Originaltitel der Untersuchung von Zemon Davis lautet bezeichnenderweise *Fiction in the Archives* (nicht: *on the basis of*) – der mich hier interessierende Aspekt betrifft den Status und die Wirkung dieser Archivfiktion. Die Fiktion, in der die spezifische literarische Strategie der *lettres de rémission* eingebettet ist, bezieht sich nicht, wie man denken könnte, auf das Wunder der königlichen Begnadigung als vielmehr auf das Verfahren selbst, in dem die ‚subjektive‘ Wahrheit des Bittstellers – entgegen der Feststellungen des Gerichts – die Kraft erlangte, ein paradoxes ‚Bündnis‘ mit der Quelle aller staatlichen Autorität herbeizuführen und ein rechtmäßig zustande gekommenes Urteil der monarchischen Bürokratie suspendieren konnte.

III. Geschichte: Kopie der Literatur

Jorge Luis Borges hat in seinen 1941 erschienenen *Fiktionen (Ficciones)* die Rückverwandlung der Geschichte in Literatur bzw. die Rückführung der Geschichte auf ihre literarische Basis zum Gegenstand verschiedener Erzählungen gemacht. Das „Thema vom Verräter und vom Helden“ behandelt auf gerade einmal vier Seiten eine Episode aus der irischen Geschichte des 19. Jahrhunderts.⁴⁸ Es geht Borges nicht darum, die Geschichte pauschal mit der Literatur zu identifizieren, sondern der Literatur ein Modell zu entnehmen, das es erlaubt, all die Tilgungen an einer historiografischen Erzählung rückgängig zu machen, die die Historiker vornehmen, um die von ihnen konstituierte Bericht-Rede von der Heterogenität der Stimmen und Wortergreifungen zu trennen, die sich in den Papieren der sogenannten „Quellen“ finden. Die Historiografie ist von der Macht der Fiktion nicht deshalb affiziert, weil sie wie die Dichter lügt, sondern weil sie die Macht ausübt, den Status eines Diskurses oder einer Aussage zu bewerten und eine Rede danach zu beurteilen, ob sie ‚in ihre Zeit‘ fällt oder nicht, berechtigt ist oder nicht, einen wissenssoziologisch angebbaren Ort bewohnt oder bloß einen bedeutungslosen oder ‚ideologischen‘ Exzess der Wörter manifestiert.

Borges' Erzählung spielt unter irischen Verschwörern: Sie fingiert einen Erzähler namens Ryan, der 1944 die Geschichte seines Urgroßvaters, des Rebellenführers und Verräters an der eigenen Sache Fergus Kilpatrick, zu schreiben unternimmt. Im Verlauf seiner Recherchen entdeckt der Erzähler rätsel-

⁴⁷ Natalie Zemon Davis, *Der Kopf in der Schlinge. Gnadengesuche und ihre Erzähler*, Frankfurt/M., 1991, S. 22-29.

⁴⁸ Jorge Luis Borges, „Thema vom Verräter und vom Helden“, in: ders. (Hg.), *Fiktionen (Ficciones). Erzählungen 1939-1944*, Frankfurt/M., 1992, S. 112-116.

hafte Umstände, die die Ermordung seines Helden umgeben: Weder wurde die Tat von der Polizei aufgeklärt (vielmehr geht das Gerücht, dass der Mord an Kilpatrick von ihr selbst verübt wurde) noch kam die Tat für den Ermordeten völlig überraschend, denn er wurde, wie einst Julius Caesar am Vorabend seiner Ermordung durch die Verschwörer um Brutus, durch einen Brief, den er freilich nicht las, gewarnt; Vorzeichen und Gerüchte aller Art deuteten auf das bevorstehende Ereignis hin, darunter vor allem solche, die unmittelbar auf die Intervention eines bestimmten literarischen Sprechens verweisen: „Gewisse Worte eines Bettlers, der mit Kilpatrick am Tage seines Todes sprach, waren von Shakespeare in der Tragödie *Macbeth* vorgebildet worden“.⁴⁹ Und Borges kommentiert dieses Ereignis mit den Sätzen: „Daß die Geschichte die Geschichte kopiert haben sollte [wie es Marx für das Verhältnis von Französischer Revolution und römischer Geschichte beschrieben hatte, F. B.], war schon bestürzend genug; daß die Geschichte die Literatur kopieren soll, ist unaßbar...“⁵⁰.

In welchem Ausmaß sie das in diesem Fall tut, offenbart der Rest der kurzen Erzählung, der das Rätsel des Attentats auf Kilpatrick löst: Der Anführer der Rebellion gegen die britische Vorherrschaft wird „mit unwiderleglichen Beweisen“ des Verrats überführt; die Hinrichtung des Verschwörers soll aber, so der Plan, der Verschwörung selbst zugutekommen, indem man sie mit Zustimmung Kilpatricks in der Form eines Attentats organisiert, „unter absichtlich dramatischen Umständen, die sich der Phantasie des Volkes einprägen und die Rebellion beschleunigen sollten“⁵¹. Um nicht alle Details der Hinrichtungszereemonie neu erfinden zu müssen, plagiiert James Alexander Nolan, dem der Erzähler diesen Plan zuschreibt, einen Dramatiker, nämlich ausgerechnet und einmal mehr „den englischen Feind William Shakespeare“: „Er übernahm Szenen aus *Macbeth*, aus *Julius Caesar*“.⁵² Jede der Handlungen, „die im Nachruhm fort dauern sollten, war von Nolan vorherbestimmt. Hunderte von Schauspielern arbeiteten mit dem Protagonisten zusammen [...] Die Dinge, die sie sagten und taten, überdauern in den Geschichtsbüchern, im leidenschaftlichen Gedächtnis Irlands.“⁵³

Mit dieser spektakulären Auflösung einer dramatischen historischen Episode, die in methodischer Hinsicht die Frage nach den literarischen Anteilen jeder historischen Dramatisierung aufwirft, ist die Erzählung noch nicht zu Ende; denn Ryan, der ja die „Abfassung einer Biographie des Helden“ plant, beschließt, die spärlichen Hinweise auf diese große Inszenierung in Nolans hinterlassenen Papieren zu „verschweigen“. Stattdessen veröffentlicht er „ein

⁴⁹ Ebd., S. 114.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 115.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

Buch, das dem Ruhm des Helden gewidmet ist; auch das war, vielleicht, vorgesehen“⁵⁴, lautet der letzte Satz der Erzählung.

IV. Ursprüngliche Wiederholung: *Don Quijote*

Die Häresie, bemerkt Rancière an einer Stelle, ist „ein Stück Sprache, das sich mit einem anderen nicht mehr zusammenfügt, Kind ohne Mutter, vom Körper getrennte Stimme, vom Ort getrennter Körper“⁵⁵. Genau dieses eigentümliche Mutter-Kind-Verhältnis taucht in dem Satz auf, der sich in Borges' Erzählung „Pierre Menard, Autor des *Quijote*“ findet, die 1939 verfasst und 1944 in die Sammlung der *Ficciones* aufgenommen wurde. Der Gegenstand der Erzählung ist ein Fall von exzessivem Anachronismus, der die äußersten Konsequenzen aus der schlimmsten aller Sünden zieht, gegen die die *nouvelle histoire* ihr wissenschaftliches Pathos mobilisiert. Eine Sache kann und darf dieser Auffassung zufolge nur existieren, wenn die Zeit ihre Möglichkeit zulässt. Demgegenüber wirft Borges' Erzählung schon in ihrem Titel die Frage nach der historischen Unmöglichkeit auf: Kann man der Autor eines Textes sein, den man nicht selbst geschrieben hat, dessen Urheber man nachweislich nicht ist?

Borges' Titel ist auf den ersten Blick nichts anderes als eine Lüge, denn nicht ein (fiktiver) Pierre Menard ist der Autor des *Quijote*, sondern ein Spanier des 17. Jahrhunderts namens Miguel de Cervantes Saavedra. Pierre Menard, ein fiktiver Romancier des 20. Jahrhunderts, kann unter gar keinen Umständen der Autor eines Werks aus der Zeit zwischen 1605 und 1615 sein. Menards Vorhaben beschreibt die entscheidende Passage der Erzählung folgendermaßen:

Er wollte nicht einen anderen *Quijote* verfassen – was leicht ist –, sondern d e n *Quijote*. Unnütz hinzuzufügen, daß er niemals eine mechanische Transkription des Originals ins Auge faßte; er wollte es nicht kopieren. Sein bewundernswerter Ehrgeiz war es, ein paar Seiten hervorzubringen, die – Wort für Wort und Zeile für Zeile – mit denen von Miguel de Cervantes übereinstimmen sollten.⁵⁶

Was kann es heißen, einen Roman oder auch nur einen Satz von seinem historischen Ort loszureißen und ihn Wort für Wort zu wiederholen, noch einmal zu schreiben, ohne ihn deshalb aber bloß abzuschreiben oder mechanisch zu transkribieren? Im Unternehmen Menards fallen äußerste Treue zum Werk mit dem äußersten Willen zu seiner Usurpation zusammen. Eine langjährige, lebenszehrende Arbeit, die in ihrem Ergebnis durch nichts von einer bloßen Abschrift des Romans unterschieden sein wird, soll doch etwas ganz anderes sein als eine bloße Kopie.

⁵⁴ Ebd., S. 116.

⁵⁵ Rancière (1994), *Die Namen der Geschichte*, S. 102.

⁵⁶ Jorge Luis Borges, „Pierre Menard, Autor des *Quijote*“, in: ders. (Hg.), *Fiktionen (Ficciones). Erzählungen 1939-1944*, Frankfurt/M., 1992, S. 35-45: 39.

Menard will, dass man den Roman liest, „als hätte Menard ihn erdacht“. Darum ist der Text, den Menard wiederholt, zugleich derselbe und ein vollkommen anderer. Menard will zeigen, um es in der Logik Febvres zu sagen, dass man den *Quijote* aus seiner Zeit, die ihn möglich machte, herauslösen, dass man ihn aufs Neue, unter historisch völlig veränderten Bedingungen hervorbringen kann und dass dieselben Sätze, auf diese Weise wiederholt, zu Trägern radikal neuer Bedeutungen werden können, dass die Zeit also nicht die Möglichkeit hat, ein kulturelles Objekt in sich einzuschließen und es sich soweit anzugleichen, dass es außerhalb ihrer unmöglich und undenkbar wird. Eine Sache, ein Geschehen, eine Eigenschaft kann nur existieren, so argumentiert Febvre, wenn sie ihrer Zeit angehören, wenn ihre Zeit ihre Existenz erlaubt. Borges' Erzähler kann dagegen über das – fragmentarische – Ergebnis der lebenslangen Bemühungen Menards sagen: „Der Text von Cervantes und der Text von Menard sind Wort für Wort identisch, aber der zweite ist nahezu unendlich viel reicher.“⁵⁷ Unendlich viel reicher ist er, weil derselbe Satz unter den Bedingungen seiner (erneuten) Niederschrift vier Jahrhunderte nach seiner Verfassung durch Cervantes ein völlig neues Bedeutungsfeld oder ‚Referential‘ eröffnet:

Den *Quijote* zu Beginn des 17. Jahrhunderts verfassen war eine vernünftige, notwendige, vielleicht schicksalhafte Unternehmung; zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist es nahezu unmöglich. Nicht umsonst sind seitdem dreihundert Jahre voll der verwickeltesten Tatsachen vergangen. Unter ihnen, um nur eine zu nennen, eben der *Quijote*.⁵⁸

Wenn der Erzähler Menards *Quijote* einen höheren Grad an Subtilität attestiert, dann deshalb, weil der Roman in der kulturellen Situation Menards ein ganz anderes assoziiertes Gebiet⁵⁹ an Äußerungen aufruft als zu derjenigen Cervantes: „Eine Aussage hat stets Ränder, die von andern Aussagen bevölkert sind.“⁶⁰

Borges zitiert nun als Beispiel für diese diskursive Differenz, die sich durch die Identität der jeweiligen Sätze, die Cervantes und Menard schreiben, zur Geltung bringt, einen Satz aus dem 9. Kapitel des Ersten Teils des *Quijote*, in dem die Geschichte als Mutter der Wahrheit bezeichnet wird, „Nebenbuhlerin der Zeit, Archiv aller Taten, Zeugin des Verflossenen, Vorbild und Anzeige des Gegenwärtigen, Hinweis auf das Künftige“. „Verfaßt im 17. Jahrhundert“, erläutert der Erzähler, „ist diese Aufzählung ein bloß rhetorisches Lob auf die Geschichte“⁶¹. Bei Menard dagegen, der den Satz unverändert wiederholt, ist der Gedanke „verblüffend“, weil er, „Zeitgenosse von William James“, die Geschichte „nicht als eine Erforschung der Wirklichkeit, sondern als deren Ur-

⁵⁷ Ebd., S. 43.

⁵⁸ Ebd., S. 42.

⁵⁹ Vgl. Foucault (1973), *Archäologie des Wissens*, S. 139-145.

⁶⁰ Ebd., S. 142.

⁶¹ Borges (1992), Pierre Menard, Autor des *Quijote*, S. 43.

sprung“ definiere: „Die historische Wahrheit ist für ihn nicht das Geschehene, sie ist unser Urteil über das Geschehene.“⁶² Für Menard ist die Geschichte nicht länger Exempelsammlung, sie hat sich, und damit komme ich noch einmal auf den Beginn meiner Überlegungen zurück, in einen Kollektivsingular verwandelt, der jeden Aspekt der Wirklichkeit durchdringt und der einzige Weg zur wahren Erkenntnis unseres eigenen Zustandes ist. Michel Foucault hat in *Les Mots et les choses* das Auftauchen eines neuen Typs von Historizität an den „Grenzen der Repräsentation“ beschrieben. Dieser neue Typ von Geschichte ist Fundamentalgeschichte insofern als die Zeitlichkeit hier kein Aspekt des Seins ist, sondern das Sein bloß ein Aspekt der Zeitlichkeit, Resultat dessen, was Koselleck einen „Zeitigungsprozeß“⁶³ nennt und was Foucault der europäischen Kultur als die Erfindung einer spezifischen „Tiefe“ bzw. einer „dunklen Vertikalität“⁶⁴ zuschreibt.

Wie man unschwer sieht, ist Menards Neufassung der entsprechenden Formulierung des Cervantes ausgerechnet das Credo der wissenschaftlichen Revolution, die die *nouvelle histoire* vollzieht, wenn sie die Geschichte zur „Mutter der Wahrheit“ erhebt. Der Satz von Febvres Historikerkollegen Marc Bloch „Die Menschen sehen ihrer Zeit ähnlicher als ihren Eltern“ (ausweislich der Auskunft des Verfassers ein „arabisches Sprichwort“) entfaltet die Wahrheit der Geschichte gleichfalls im Medium einer genealogischen Ähnlichkeit und stabilen Abkunftsbeziehung. Die historische Wahrheit der *nouvelle histoire*, wiewohl ihre Programmatik und ihr Methodenkanon unzweifelhaft aus dem 20. Jahrhundert stammen, war bereits um 1605 buchstäblich formulierbar. „Menard“, resümiert der Erzähler am Schluss, „hat (vielleicht ohne es zu wollen) durch eine neue Technik die abgestandene und rudimentäre Kunst des Lesens bereichert: die Technik des vorsätzlichen Anachronismus und der irrtümlichen Zuschreibungen.“⁶⁵

Schließlich: „Warum ausgerechnet der Quijote?, wird unser Leser sagen“⁶⁶, heißt es an einer Stelle in Borges' Erzählung. Ist es ein Zufall, so möchte man daher fragen, dass diese exzessive Form der dichterischen Mimesis, die sich über alle autorschaftsgestützte Werkherrschaft⁶⁷ hinwegsetzt; einer Mimesis, in der das Werk eines Schriftstellers von einem späten Nachfolger Besitz ergreift, von Borges am Beispiel des *Don Quijote* erzählt wird? Über den *Quijote* schreibt Foucault in der *Ordnung der Dinge*: „Als langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe, ist er gerade den offenklaffenden Büchern entkommen. Sein ganzes Wesen ist nur Sprache, Text, bedruckte Blätter, bereits

⁶² Ebd.

⁶³ Koselleck (1984), *Historia Magistra Vitae*, S. 143.

⁶⁴ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M., 1971, S. 308.

⁶⁵ Borges (1992), Pierre Menard, Autor des *Quijote*, S. 45.

⁶⁶ Ebd., S. 40.

⁶⁷ Vgl. Heinrich Bosse, *Autorschaft ist Werkherrschaft*, Paderborn, 1981.

geschriebene Geschichte.“⁶⁸ Don Quijote, die Figur des gleichnamigen Romans, untersteht also demselben Zwang zur literarischen Verkörperung wie drei Jahrhunderte später Menard, der den Don Quijote nicht bloß ‚äußerlich‘ kopieren, sondern in sich selbst wiedererstehen lassen will, was eine unendliche Aufgabe bedeutet:

Das Buch ist weniger seine Existenz als seine Aufgabe. Unablässig muß er es konsultieren, damit er weiß, was er tun und sagen soll und welche Zeichen er sich selbst und den anderen geben kann, um zu beweisen, daß er gleicher Natur ist wie der Text, aus dem er hervorgegangen ist. Die Ritterromane haben ein für allemal die *Vorschrift* seines Abenteuers geliefert.⁶⁹

Man erkennt das Kalkül, das Borges ausgerechnet zum *Don Quijote* greifen lässt: Denn was dem Ritter von der traurigen Gestalt von den Büchern, die er liest und die von ihm Besitz ergreifen, abverlangt wird, das verlangt das Buch, in dem seine büchergestützten Abenteuer niedergeschrieben sind, dem Pierre Menard ab. Der Roman selbst verdankt sich der von Cervantes im Roman fingierten Übersetzung eines fingierten arabischen Manuskripts. Eines der drei von Menard nachgeschaffenen Kapitel, das 9. Kapitel des ersten Teils, berichtet über diesen fiktiven Manuskriptfund und die Anfertigung der Übersetzung.⁷⁰ Menard, der neue Autor des *Quijote*, erscheint seinerseits nicht anders als ein langer magerer Graphismus, der seine gesamte Existenz der Aufgabe unterstellt, ein Werk bis zur literarischen Selbstverleugnung in absoluter Buchstabentreue zu wiederholen, das sich seinerseits bereits in jenem Raum des Außen aufhält, der durch die Gesamtheit der Diskurse definiert wird, die eine historisch längst vergangene, ritterliche Lebensform wiederholten. „Don Quijote“, schreibt Foucault, „liest die Welt, um die Bücher zu beweisen“⁷¹. Pierre Menard, Borges' fiktiver Held und erneuter Autor des *Quijote*, liest den Roman des Cervantes', um ihn als das Buch zu beweisen, das die mechanische Wiederholbarkeit am Ursprung der modernen Literatur und ihrer autorschaftsgestützten Werkherrschaft selbst offenbart.

Literatur

Borges, Jorge Luis, „Pierre Menard, Autor des Quijote“, in: ders. (Hg.), *Fiktionen (Ficciones). Erzählungen 1939-1944*, Frankfurt/M., 1992, S. 35-45.

⁶⁸ Foucault (1971), *Die Ordnung der Dinge*, S.78.

⁶⁹ Ebd. [Herv. i. O.].

⁷⁰ Miguel de Cervantes Saavedra, *Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha*, Frankfurt/M., 1979, S. 124-127.

⁷¹ Foucault (1971), *Die Ordnung der Dinge*, S. 79.

- Ders., „Thema vom Verräter und vom Helden“, in: ders. (Hg.), *Fiktionen (Ficciones). Erzählungen 1939-1944*, Frankfurt/M., 1992, S. 112-116.
- Bosse, Heinrich, *Autorschaft ist Werkherrschaft*, Paderborn, 1981.
- Certeau, Michel de, „1. Die Geschichte: Wissenschaft und Fiktion“, in: ders., *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*, neu durchgesehene und erweiterte 2. Aufl., Wien, 2006, S. 33-40.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha*, Frankfurt/M., 1979.
- Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung*, München, 1992.
- Febvre, Lucien, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, Stuttgart, 2002.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M., 1971.
- Ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M., 1973.
- Furet, François, *1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1980.
- Kierkegaard, Sören, *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*, Frankfurt/M., 1984 [1843].
- Koselleck, Reinhart, „Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“ (1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., 1984, S. 38-66.
- Marx, Karl, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in: ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8, hg. v. Rosa-Luxemburg-Stiftung/Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e.V., Berlin, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, hg. v. Karl Schlechta, München, 1977.
- Rancière, Jacques, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M., 1994.
- Ders., „The Trouble with Ana“, in: Friedrich Balke/Benno Wagner (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil historischer Vergleiche. Der Fall Bonn – Weimar*, Frankfurt/M., New York, NY, 1997, S. 35-49.
- Siegert, Bernhard, *Papiere und Passagiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München, 2006.
- Zemon Davis, Natalie, *Der Kopf in der Schlinge. Gnadengesuche und ihre Erzähler*, Frankfurt/M., 1991.