

KATHRIN BUSCH,
IRIS DÄRMANN (Hg.)

»pathos«

Konturen eines
kulturwissenschaftlichen
Grundbegriffs

Kathrin Busch, Iris Därmann (Hg.)
»pathos«

KATHRIN BUSCH, IRIS DÄRMANN (Hg.)

»pathos«.

**Konturen eines kulturwissenschaftlichen
Grundbegriffs**

[transcript]

Mit freundlicher Förderung der Fritz Thyssen Stiftung.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung & Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Lektorat: Steffen Rudolph
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-698-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei
gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet:
<http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis
und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

INHALT

Einleitung

KATHRIN BUSCH UND IRIS DÄRMANN

7

An Stelle von ...

BERNHARD WALDENFELS

33

Ansteckung und Widerfahrnis. Für eine Ästhetik des Pathischen

KATHRIN BUSCH

51

Berührung - Entblößung. Von der Pathik der Bilder bei Maurice Blanchot

EMANUEL ALLOA

75

Penthesilea weint. Zur pathischen Repräsentation bei Kleist

MARIANNE SCHULLER

93

Heimweh und Nostalgie

RUDOLF BERNET

103

Wahnsinn und Tod

MICHAEL TURNHEIM

119

Exponiertes Pathos. Pathos als Horizont von Ethos und Logos in der Mystik - und die Probleme seiner Exposition

PHILIPP STOELLGER

143

**Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase.
Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie**

IRIS DÄRMANN

161

**Praktiken der Passiones. Geistbesessenheit und der Geist
ethnographischer Feldforschung**

HEIKE BEHREND

183

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

199

EINLEITUNG

KATHRIN BUSCH UND IRIS DÄRMANN

Ist es heute üblich, den »gesamten Bereich menschlicher Tätigkeiten« als den genuinen »Gegenstand der Kulturwissenschaft«¹ anzusehen, so wird mit dieser voraussetzungsvollen Grenzziehung all dasjenige vernachlässigt, was sich unter den griechischen Wörtern *πάθος* und *πάθημα* in der Bedeutung von Widerfahrnis, Passivität und Leidenschaft versammelt. Eine solche Privilegierung der Handlungs- und Herstellungskategorien führt zum Ausschluss alles dessen, was als Affekt und Ereignis nicht nur jede Tätigkeit in unterschiedlicher Weise begleitet, sondern auch als Anstoß und Ermöglichungsgrund menschlicher Praxis und Poesis in Betracht gezogen werden muss.

Auch die heutige Repräsentationsdebatte krankt an den Folgen dieser kulturwissenschaftlichen Exklusion des Pathischen. Kann der Begriff der Repräsentation als kulturwissenschaftliches Schlüsselkonzept gelten, so zeichnen sich an ihm – nicht zuletzt unter dem Eindruck der sogenannten performativen Wende – konstruktivistische und voluntaristische Verkürzungen ab. Es ist daher lohnend, die in der gegenwärtigen Repräsentations- und Performativitätsdebatte ausgegrenzte Dimension des Pathischen ins Blickfeld zu rücken und den intrikaten Zusammenhängen zwischen Pathos und Repräsentation nachzugehen.

Die kulturwissenschaftliche Marginalisierung des Pathos stellt zweifellos ein Erbe der europäischen Philosophie dar. Der griechische Begriff *πάθος* meint »Widerfahrnis« und bezeichnet all das, »was einem Seien- den zukommt bzw. zustößt«, er benennt »jede Form des Erleidens im Gegensatz zum Tun« und schließt den gesamten Bereich der Leidenschaften und Affekte mit ein.² Er bezeichnet sowohl die mit allen Ereignissen und Widerfahrnissen verbundene Passivität als auch eine Sphäre der Affektivität und des (Er-)Leidens. Mit der europäischen Erfindung des Menschen als eines tätigen, handelnden und selbstbestimmten

1 Hartmut Böhme/Peter Matussek/Lothar Müller: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000, S. 106.

2 Rainer Mayer-Kalkus: »Pathos«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1989, Sp. 193.

Wesens wird neben seinem »affektiven Getriebensein« auch jenes passive Behandelt- bzw. Bestimmtwerden und Ergriffensein an den Rand gedrängt, das »sich im Herzen des menschlichen Bestimmendseins vollzieht«.³ So wie die Leidenschaften traditionellerweise der Vernunft untergeordnet werden, wird die Passivität der Spontaneität und dem Tätigsein nachgeordnet. In dem Maße, in dem die freiheitliche Selbstbestimmung des europäischen Menschen ins substantielle Zentrum seiner moralisch-politischen Existenz gestellt wird, kann das Bestimmtwerden durch Widerfahrnisse und heteronome Leidenschaften nur als störend gelten.

I. Die Austreibung des Pathos aus der europäischen Philosophie

Die abendländische Philosophie beginnt als »Patho-logie«⁴, als repressiver Diskurs, der die Patheme (im Sinne affizierender Ereignisse)⁵ entwirrt, ihre Kräfte philosophisch aneignet und so kontrollierbar macht (wie die *mania* im *Phaidros*). Und sie beginnt, wie man weiß, als ein dem Theater, der Dichtung und der Malerei unermüdlich den Krieg erklärender Sprechakt. Nach Platon äußert die tragische Dichtkunst ebenso wie das mimetische Bild »die Kraft, die es hat« (*Politeia* 602c), im affektiven Seelenteil, um es zur Rebellion gegen den vernünftigen Seelenteil zu verleiten. Dass die tragische Kunst vor allem auf die Erregung starker Affekte, nämlich auf die Erzeugung von »Jammern und Schaudern« zielt, hatte Platon bereits aus dem Munde des Rhapsoden Ion vernommen: Werde etwas Jammervolles vorgetragen, füllten sich die Augen der Zuhörer mit Tränen, »wenn aber etwas Schreckliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.« (*Ion* 535c) Der Wucht der tragisch inszenierten und aufgerührten Leidenschaften setzt Platon bekanntlich die tugend- und vernunftstabilisierende Apathie und – bis zum unwahrscheinlichen Nachweis seines orthopädischen Nutzens für das Gemeinwesen – die Exklusion des Theaters und der Malerei aus der vernünftig regierten Polis entgegen.

Auch wenn Platon in der nur fragmentarisch überlieferten und esoterischen Schrift über die *Poetik* kein einziges Mal genannt wird, scheint Aristoteles dort, aber auch im 8. Buch der *Politik* mit dem Bann, den

3 Martin Seel: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 279.

4 Roland Barthes: »Sitzung vom 18. März 1978«, in: ders., Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, herausgegeben von Eric Marty, Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc, übersetzt von Horst Brühmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 139.

5 »to pathéma: das affizierende Ereignis«. Ebd., S. 134.

Platon über die Tragödie und die orgiastisch wirksame Aulosmusik (*Nomoi* 790c-e) verhängt hat, brechen und die affektive Unschädlichkeit der Kunst unter Beweis stellen zu wollen. Die kathartische Zweckbestimmung der Tragödie hat eine offenkundig therapeutische Funktion,⁶ sofern sie die mit Lust verbundene Erregung und Entladung von Jammern und Schaudern hervorrufen, das Gemüt zeitweilig von derartigen Affekten reinigen und sich auf diese Weise ein Zustand affektiven Gelöstseins einstellen kann (*Poetik* 1449b). Platons Antitheatralität pflanzt sich bei Aristoteles indes nicht nur im Modus erklärter Feindschaft gegenüber der tragischen Inszenierung und einer »Sanktionierung« der Tragödie als »Le-sedrama«⁷ fort: »Die Inszenierung vermag zwar die Zuschauer zu ergreifen; sie ist jedoch das Kunstloseste und hat am wenigsten mit der Dichtung zu tun. Denn die Wirkung der Tragödie kommt auch ohne Aufführung und Schauspieler zustande« (*Poetik* 1450b 15ff.). Indem Aristoteles die Unschädlichkeit der Tragödie demonstriert und sie zu einem »nützlichen« Purgativ »zwei[er] unmäßig aufgestaute[r] krankhafte[r] Affekte« erklärt hat, bleibt er zweifellos in der Platonischen Pathologie gefangen. Vor allem für Nietzsche ist der mit der Katharsis ineingesetzte Vorgang der Schwächung, Auflösung, ja des Verlustes einer pathischen Spannung (»tonicum«) oder Disposition höchst fragwürdig, die ihrerseits von Aristoteles als problematisch bewertet und deshalb ausgetrieben werden sollen. Das »große Mißverständnis des Aristoteles« beruht auf der platonischen Stigmatisierung der Leidenschaften und der daraus folgenden Einsicht in die vermeintliche Notwendigkeit ihres Exorzismus, als dessen bloßes Mittel nunmehr die tragische Kunst missbraucht wird.⁸ Hierbei dienen die mythischen Bilder gerade dem Versiegen der Affekte durch ihre dichtungstheoretisch kontrollierte Evokation.

- 6 Zur »pathologisch«-therapeutischen Interpretation der aristotelischen Katharsis, die nicht zuletzt für die »kathartische Methode« Breuers und Freuds von zentraler Bedeutung ist, siehe die immer noch bahnbrechende Untersuchung Jacob Bernays (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Reprint der Ausgabe Breslau 1858, herausgegeben von Karlfried Gründer, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag 1970, S. 7) und seinen einschlägigen Hinweis auf *Politik* 1342 a: »Nun sehen wir an den heiligen Liedern, daß wenn dergleichen Verzückte Lieder, die eben das Gemüth berauschen, auf sich wirken lassen, sie sich beruhigen, gleichsam als hätten sie ärztliche Cur und Katharsis erfahren.« (In der Übersetzung Bernays)
- 7 Friedrich Nietzsche: Nachlass Winter 1869 – 70 – Frühjahr 1870, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 7, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, New York/München: de Gruyter/dtv 1967-77/1988, 3[66], S. 78 (im Folgenden als KSA).
- 8 Friedrich Nietzsche: Nachlass Frühjahr 1888, KSA 13, 15[10], S. 410.

In Kants System der Künste umreißt das »gereimte Trauerspiel« jene Stelle, an der sich »die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst gehört, mit der Schönheit vereinigt[t]«. ⁹ Die Reinheit des Geschmacksurteils fordert freilich nicht nur für die Tragödie, sondern auch für jede andere schöne oder erhabene Kunst eine von Reiz und Rührung, das heißt eine von jeder Katharsis der Affekte und Leidenschaften gänzlich unabhängige Beschaffenheit. Das gilt auch und zumal für das moralische Gesetz. Die von jedem Pathos gereinigte Opsis des Gesetzes bringt die »Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet«, ¹⁰ zustande. Die ausdrücklich »Opfer« genannte »Gewalt«, die das moralische Gesetz »der Sinnlichkeit antut«, ¹¹ bewirkt ein negatives »Gefühl« des Schmerzes bzw. der Demütigung. ¹² Ihm korrespondiert ein positives »Gefühl«, nämlich das der moralischen Erhebung auf der intellektuellen Seite. Es macht »die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder« aus. ¹³ Das Subjekt »demütigt« sich, wenn es sich erhebt, und es erhöht sich gerade dadurch, dass es sich vor dem Gesetz erniedrigt und für es aufopfert. Dieses Ineinander von Erniedrigung auf der sinnlichen und »Erhebung« ¹⁴ auf der intellektuellen Seite bezeichnet Kant als »Achtung fürs Gesetz«, die es selbst einflößt. Es soll damit gerade kein sinnlich-»pathologisches«, ¹⁵ sondern ein »durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl« ¹⁶ darstellen. Kant verpflichtet die Kritik der praktischen Vernunft auf einen gefühllosen Gefühlsmodus der Vernunft, der als Antriebskraft in letzter Konsequenz von der Unverzichtbarkeit des Affekts für die Möglichkeit moralischen Handelns zeugt. Er erklärt die »gänzliche Freiheit und Unabhängigkeit« von Sinnlichkeit, Gefühl und Begehren zum »allgemeinen Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens« und favorisiert daher, ganz ebenso wie Platon, die Tugend der »moralischen Apathie«, ¹⁷ die der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit zum dauerhaften Sieg ver helfe.

Nietzsches Denken legt, zumindest in der europäischen Philosophie, wohl zum ersten Mal Zeugnis von der bewegenden Macht des Pathos ab, die sowohl eine transformierende als auch eine visionäre Potenz entfaltet. In seiner *Geburt der Tragödie*, die es auf die Infragestellung einer

9 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin: de Gruyter 1968, S. 325.

10 Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Bd. V, S. 76.

11 Kant: Kritik der Urteilskraft, S. 270.

12 Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 73.

13 Ebd., S. 79.

14 Ebd., S. 80.

15 Ebd.

16 Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. IV, S. 401.

17 Kant: Die Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S. 408.

ganzen Tradition der moralisch-»pathologischen« Deutung der tragischen Katharsis abgesehen hat, drängt die Tragödie erklärtermaßen »nicht zur Handlung«, sondern zum »Pathos«:¹⁸ Pathos ist zugleich das, was den dionysischen Schwärmern geschieht, als auch dasjenige, was sie metamorphisch verwandelt und empfänglich macht für die Entladung visionärer Bilder. »Das Pathos der Musik«,¹⁹ das gewaltsam in den Satyrchor einschlägt, führt zu einer »Gesamt-Erregung« und Steigerung des »Affektsystems [...]: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Mal entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurierens, Verwandeln, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich herausstreibt.«²⁰ Mit dem im Feld der dionysischen Musik anstelle des Katharsisbegriffs verwendeten Begriffs der »Entladung« stellt Nietzsche offensichtlich keine Reinigung oder gar Austreibung, sondern eine Intensivierung der Affekte und die »Entfesselung zweier künstlerischer Gewalten« im Menschen in Aussicht, die über ihn – »ob er will oder nicht [verfügen]«: den »Zwang zur Metamorphose« und den »Zwang zur Vision«.²¹ Für Nietzsche bedeutet Pathos nicht nur Passivität und Widerfahrnis, sondern es ist zugleich auch Affizierbarkeit, Empfänglichkeit und, wie er später mit einem neuen Wort sagen wird: »Erfindsamkeit«.²² Dieser gemischten Rede von Kraft und Sinn, Leiden und Gestalten, Ereignis und Setzung, trägt auch die ebenso plural wie differentiell zu denkende Willen-zur-Macht-Hypothese Rechnung: » – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos ist die elementarste Tatsache, aus der sich ein Werden, ein Wirken erst ergibt.«²³

Man hebt das in seiner begrifflichen Hierarchie durch so viele klassische Autoren solide begründete Gegensatzpaar von Handeln (*poiein*) und Leiden (*paschein*), von Bewegen (*kinein*) und Bewegtwerden (*kineisthai*), von *actio* und *passio*, nicht einfach dadurch aus den Angeln, dass man das Erleiden, das Widerfahrnis und widrige Ereignis an die vorherige Stelle der Handlung, des Aktes und der Aktion setzt. Schenkt man den Etymologen Glauben, dann verweist das lateinische Verbum *agere*, *ago* auf die alte Tätigkeit der Hirten, die »eine Herde in Bewe-

18 Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, KSA 1, 12, S. 85.

19 Ebd., 6, S. 49.

20 Nietzsche: Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, KSA 6, 10, S. 117.

21 Nietzsche: Nachlass Frühjahr 1888, 14[36], S. 235f.

22 Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden, KSA 5, S. 161.

23 Nietzsche: Nachlass Frühjahr 1888, 14[98], S. 275. Vgl. dazu vor allem die Interpretation von Gilles Deleuze in: Nietzsche et la Philosophie, Paris: Gallimard 1962, S. 69-72.

gung setzen«, sie voran- und vor sich hertreiben.²⁴ Kurzum: es hilft nichts, die Stelle der Herde einzunehmen, schlechterdings zum Patienten werden zu wollen, um den Hirten seines souveränen Standes zu berauben und ihn selbst der Herde einzugliedern.

Das chiasmatische Ineinander, das zwischen Praxis und Pathos, Handeln und Leiden, besteht, verbietet den Gedanken eines selbst unbeweglichen *primum mobile*, eines bei sich selbst anfangenden Bewegers, bei dem allein eine »wirkliche«, das heißt: ungerührte »Tätigkeit« zu finden ist (*Metaphysik* XII 7, 1072a 24ff.).

Ist die Empfänglichkeit und Sensibilität für Anderes, für Abweichungen, Kraftunterschiede, Intensitäten und Differenzen, die damit das Gegenteil von Apathie und Indifferenz darstellen, selbst noch ein Vermögen, eine Fähigkeit und ein Können? Muss die *passibilité* und *passion* ihrerseits aktivisch, im Rückverweis auf ein Subjekt und einen Akteur gedacht werden, der die Fähigkeit, aktiv zu sein und zu handeln, gerade zurückweist, um sich stattdessen der Passivität, dem Leiden, dem Bewegt- und Fremdbestimmtwerden hinzugeben? Bedarf es eines zu kultivierenden Vermögens zu leiden, um leiden oder Gefühle haben zu können, kurz: muss man das Nichtkönnen selbst noch können und einüben? Dieser Selbstwiderspruch²⁵ des Vermögens, unermöglichend zu sein, löst sich von dem Moment auf, da man, wie Nietzsche es im übrigen auch tut, dem Pathischen einen irreduziblen Vorrang gegenüber jedem Können und für die Möglichkeit des Könnens einräumt: Das Pathos stellt sich gerade da ein, wo das Subjekt nicht mehr können kann und seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten beraubt ist. »Wir können nur, wofür wir nichts können«, so Benjamin.²⁶ Das Können erweist sich damit als eine Investitur des Leidens und der Aktivität. Es muss auf eine Sphäre des Erleidens zurückgeführt werden, wie auch Husserls »genetische« bzw. »erklärende

24 Alfred Ernout und Antoine Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 2. Auflage Paris: Klincksieck 1939, S. 25-29; siehe dazu Jean Starobinski: *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaares*, übersetzt von Horst Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 19.

25 Auf die Extrapolation dieses Selbstwiderspruchs des Könnens steuert Derridas Auseinandersetzung mit Jeremy Bentham's Frage nach dem Tier und genauer: der Frage danach, ob diese leiden können (»Can they suffer?«) zu. Zu fragen: »Können sie leiden?« heißt in letzter Konsequenz zu fragen: »Können sie nicht können?« Jacques Derrida: »Das Tier, welch ein Wort!«, in: *Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum Dresden, Ostfildern-Ruit*, ohne Jahr, S. 191-209, hier S. 200.

26 Walter Benjamin: »Die Wiederkehr des Flaneurs«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Kritiken und Rezensionen*, herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 194-199, hier S. 198.

Phänomenologie« zeigt. Denn die aktive Genesis ist fundiert in einer »Sphäre der puren Passivität«,²⁷ die ihrerseits eine passive Genesis durchläuft. Zwischen den Dingen und dem Subjekt, der Intersubjektivität und der Welt, bildet sich ein »affektives Relief«, dem unterschiedliche »affektive Perspektiven«²⁸ eingeschrieben sind. Merleau-Ponty hat im Hinblick auf seine Theorie des Leibes, Levinas in seiner dem fremden Anspruch des Anderen gewidmeten Ethik, Waldenfels in seiner Phänomenologie des Pathischen an die genetische Phänomenologie Husserl angeknüpft. Namentlich Waldenfels erinnert an den wörtlichen Sinn von *afficere*: Affekt und Affektion verweisen auf ein An-tun und An-gehen, auf ein Widerfahrnis, das jemandem zustößt und ihn in Mitleidenschaft zieht, ohne dass dieses widrige Ereignis der Gegenständlichkeit der Außenwelt oder der Innerlichkeit des Subjekts zugeordnet werden könnte. Der Affekt hat etwas von einem Einfall, der mir kommt und mich überkommt. Er kommt von woanders her, weder aus dem vertrauten Milieu, in dem ich mich bewege, noch auch aus meiner subjektiven Innenwelt, und weist damit eine starke Nähe zum Fremden auf. Die Affektion spielt sich zwischen Subjekt und Objekt ab. Das Subjekt ist stets und zuallererst ein Patient, der bestimmten Erfahrungen unterworfen ist und bestenfalls im Eingehen auf das, was ihn angeht, was ihn trifft und in ihm wirkt, zu einem vermögenden Subjekt wird, welches nur mit Verspätung jenes etwas, von dem es betroffen ist, *als etwas* identifizieren kann.²⁹ »Pathos bedeutet, daß wir von etwas getroffen sind, und zwar derart, daß dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.«³⁰

Diese Streiflichter mögen genügen, um deutlich zu machen, dass wir es mit einer durchaus mächtigen, aber beileibe nicht hermetisch geschlossenen europäischen Tradition zu tun haben, die die Aktivität der Passivität, die Handlung dem bloßen Erleiden, die Autonomie der Heteronomie, die Vernunft der Sinnlichkeit und Affektivität, das Subjekt dem Objektsein gegenüberstellt und die der mit der Heimsuchung eines Widerfahrnisses verbundenen Ohnmacht durch die Selbstmächtigkeit, Selbstkontrolle und Selbstbestimmung des Akteurs, durch sein Können

27 Edmund Husserl: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, in: Husserliana, Bd. XI, herausgegeben von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, S. 342.

28 Ebd., S. 172, S. 168.

29 Vgl. Bernhard Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 14-34.

30 Bernhard Waldenfels: »Zwischen Pathos und Response«, in: ders., Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 34-55, hier S. 43.

und Vermögen, zu entkommen versucht. Die Minimaalexistenz, die das Pathos innerhalb der europäischen Philosophie zu führen gezwungen war, spiegelt sich indes in den aktuellen Kulturwissenschaften und hier insbesondere in der Repräsentations- und Performativitätsdebatte wider.

II. Pathische Repräsentation

Das große Interesse, das die Repräsentationsproblematik im 20. Jahrhundert disziplinübergreifend auf sich gezogen hat, rührt an eine bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende *Krise* des klassischen Dispositivs der Repräsentation, die zum einen mit einer systematischen *Kritik* des traditionellen Repräsentationsbegriffs und zum anderen mit seiner radikalen *Neubestimmung* einhergeht. In den auf Platon zurückgehenden europäischen Repräsentationskonzepten herrschte bekanntlich die unverkennbare Tendenz vor, Bild, Sprache oder Schrift als mimetisches Abbild der Wirklichkeit (bzw. schon bestehender Ideen, Bedeutungen, Sachverhalte), als trügerischen Schein oder schattenhaften Nachtrag von Realität, als bloße Wiedergabe von Präsentem, als reproduktive Darstellung von bereits Sichtbarem oder Vorhandenem zu denken. In diesen klassischen Bestimmungen wird Repräsentation auf eine zweitrangige, nachträgliche und auxiliäre Instanz reduziert, die sich einem ursprünglichen Sein, einer originären Wirklichkeit oder einer früheren Gegenwart unterzuordnen hat, an der sie jeweils paradigmatisch gemessen wird. Unter dem Eindruck technischer Medien wie Photographie und Kinematographie, der Entdeckung außereuropäischer Kunst und der Begegnung mit fremdkulturellen Repräsentationspraktiken führt die Krise und Kritik der abbildlichen Repräsentation sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht zur Entwicklung und Ausarbeitung neuer Darstellungskonzepte.³¹ In dem Maße, in dem jede Repräsentation immer mehr leistet, als nur eine vorgängige und selbstgenügsame Realität oder eine bereits feststehende Bedeutung wiederzugeben, tritt ihre produktive, konstitutive, wenn nicht konstruktive Tragweite zutage. Das der Darstellung Voraus-

31 Bekanntlich deckt der semantische Gehalt des Wortes »Repräsentation« ein Spektrum ab, das, mindestens im Deutschen, von der »Darstellung« zur »Vorstellung« und »Vergegenwärtigung« bis hin zur »Stellvertretung« reicht (siehe den Artikel »Repräsentation« in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Sp. 790-854). Wenn der Fokus im folgenden auch auf den Teilbereich der »Darstellung« gerichtet ist, so lässt sich eine analoge Entwicklung der Befragung und Umwertung auch für die beiden anderen Bedeutungsdimensionen nachweisen. Vgl. dazu Kathrin Busch: »Pathische Repräsentation«, in: Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 2 (2006), S. 349-375.

liegende ist – um zu sein, was es jeweils ist – in unumgänglicher Weise auf seine Darstellung angewiesen, so dass der repräsentierte Sachverhalt als Erzeugnis, Produkt, Effekt der Repräsentation zu gelten hat. In diesem Sinne handelt es sich jeweils um eine originäre Darstellung ohne paradigmatisches Modell.³² Insofern die Wirklichkeit nur auf dem Umweg über Sprachen, Bilder, Symbole, Codes und Medien zugänglich ist und sich der unmittelbar-direkte Zugriff auf Reales außerhalb jeder repräsentierenden Anordnung verbietet, hat man mit Lacoue-Labarthe von einer »incontournable nécessité de la re-présentation«³³ und mit Derrida von der »clôture de la représentation«³⁴ auszugehen. Darüber hinaus muss jeglicher Repräsentation der Charakter der Hervorbringung, Erzeugung, Herstellung und Konstruktion von Wirklichkeiten, Sichtbarkeiten, »(epistemischen) Dingen« (Rheinberger), historischen Vergangenheiten, von Sinn und Bedeutung usf. zugesprochen werden. Mit der Kritik an ihrer rein reproduktiven Funktion und der Betonung ihrer konstruktiven Leistungen rücken im Gegenzug die aktiven und formierenden Momente der Darstellung in den Vordergrund. Repräsentationen bestimmen nicht nur dass, sondern auch wie und welche Wirklichkeiten uns jeweils zugänglich respektive nicht zugänglich werden.

Wenn die Repräsentationsproblematik aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht so sehr eine erkenntnistheoretische und ontologische, als vielmehr eine Frage kultureller Praxis und medialer Technik ist, so verweist der Begriff der Technik unzweideutig auf den Herstellungs- und der Begriff der Praxis auf den Handlungs- bzw. Vollzugsaspekt von Repräsentation. Namentlich die performative Wende innerhalb der Repräsentationsdebatte akzentuiert diese beiden Komponenten, wenn etwa Rheinberger vom »Hergestelltsein [...] kultureller Symbolräume und Bedeutungssysteme«³⁵ und von der Repräsentation als kultureller Tätigkeit spricht und Hart Nibbrig unter Rückgriff auf Austins Sprechakt-

32 Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe: »A Jean-François Lyotard. Où en étions-nous ?«, in: ders., *L'imitation des Modernes*. Typographies II, Paris: Éditions Galilée 1986, S. 257-285, hier S. 283.

33 Philippe Lacoue-Labarthe: »La Scène est primitive«, in: ders., *Le sujet de la philosophie*. Typographies I, Paris: Éditions Galilée 1979, S. 187-216, hier S. 206.

34 Jacques Derrida: »Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation«, in: ders., *L'écriture et la différance*, Paris: Éditions du Seuil 1967, S. 341-368.

35 Hans Jörg Rheinberger/Bettina Währg-Schmidt/Michael Hagner: »Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur«, in: dies. (Hg.), *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 7-21.

theorie Repräsentation explizit als einen »performativen Akt« bezeichnet, »der etwas hervorbringt, was es vorher so nicht gab.«³⁶

An der Nahtstelle der Poiesis bzw. der originären Hervorbringung verbindet sich die Repräsentations- mit der Performativitätsdebatte. Austin möchte mit dem »garstigen Wort« *to perform*, das soviel bedeutet wie: »eine Handlung vollziehen«,³⁷ den neu entdeckten Tatbestand zum Ausdruck bringen: *saying something is doing something*. Etwas tun, indem man etwas sagt, bedeutet zugleich: etwas hervorbringen, das nicht zuvor in der Wirklichkeit existiert und bereits der Fall ist. Hatte Aristoteles zwischen Praxis und Poiesis mit Blick auf den Selbstzweck der Handlung und den externen Zweck der Herstellung noch eindeutig unterschieden (*Nikomachische Ethik* 1140b) und hatte Hobbes wiederum die (politische) Handlungssphäre zugunsten der künstlichen Herstellung (des *Leviathan*) depotenziert, so hat die performative Handlung – als »aktionales Sprechen« und als sprachliches Tun – eine zugleich hervorbringende und herstellende Kraft.³⁸

Die kulturwissenschaftliche Debatte um Performativität geht über diese Entdeckung Austins noch hinaus: Auch die Aus- und Aufführung

36 Christiaan L. Hart Nibbrig: »Zum Drum und Dran einer Fragestellung. Ein Vorgeschmack«, in: ders. (Hg.), *Was heißt >Darstellen<?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-14, hier S. 9. Siehe auch den ansonsten höchst lehrreichen Band: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft* (herausgegeben von Uwe Wirth, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002), in dem die Frage des Affekts freilich ausgeblendet bleibt, und dies, obwohl der Sprechakt von Austin selbst als eine Angelegenheit der Kraft ausgewiesen wird und es um illokutionäre und perlokutionäre Wirkungen geht.

37 John L. Austin: »Performative Äußerungen«, in: *Gesammelte philosophische Aufsätze*, übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam 1989, S. 305-327, hier S. 305.

38 Etwas mit Worten bzw. durch Worte zu tun, ist durchaus etwas anderes, als etwas ohne Worte zu tun: Wenn der christliche Schöpfergott Licht erzeugt, indem er sagt: »Es werde Licht«, dann unterscheidet sich dieser Sprechakt vom Anzünden einer Lampe, die einen dunklen Raum illuminiert. Um die Differenzen zwischen Handeln und Sprechen nicht völlig aufzulösen, zugleich aber eine chiastische Verschränkung zwischen beiden in Betracht ziehen zu können, spricht Waldenfels von einer »genuin praktischen Rede«, von einem Sprechen, das *als* Handeln fungiert, und einem Handeln, »das selbst *als* Sprechen verstanden wird«. Daher kann man von »Sprechhandlungen und Handlungssprachen« (Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 84) sprechen, die auf der Schwelle von Geste und körperlichem Ausdruck (als gemeinsamer Schicht leiblicher Erfahrung) Übersetzungen, Austauschbeziehungen, Kombinationen, Übergänge zwischen Wort und Tat, Sprechen und Handeln, zulassen, ohne dass beide Sphären je vollständig zur Deckung gebracht werden könnten.

eines *speech act*, der inszenatorische, darstellerische und rituelle Charakter performativer Akte wird als ein spezifischer Modus der Herstellung und Hervorbringung von Wirklichkeit gedeutet. Das rituelle Script und die performative Formel sind konstitutiv auf ihre wiederholte Aus- und Aufführung angewiesen. Die supplementäre Ersetzung des konventionellen Verfahrens durch rituelle Ausführung und theatrale Darstellung gehört zum Performativ selbst. Damit ist auch die performative Äußerung nicht vor jener unauslotbaren Kraft supplementärer Aushöhlung und Veränderung gefeit, wie sie Derrida für die Beziehung von Original und Repräsentation geltend gemacht hatte. Der Sprechcharakter ist kein notwendiges Kriterium für Performativität.³⁹ Zwar stellen für Austin selbst Performative hauptsächlich Sprachhandlungen dar. Doch kennt er durchaus Beispiele für bloß gestische, manuelle und nichtsprachliche Performative. Sprachlich oder nicht, Performative generieren bekanntlich soziale, rechtliche, politische oder moralische Verpflichtungen und haben eine wirkungsverleihende Kraft (*have effect, being effective, take effect*), die etwas schon Vorhandenes und bereits Bestehendes transformiert. Dabei hängt die wirkungsverleihende Macht von Performativen nicht von selbstmächtigen Personen ab, die sich einsam ihre Intentionen erfüllen, aber auch nicht davon, »daß die Worte (bloß) als äußeres, sichtbares Zeichen eines inneren geistigen Aktes fungierten.«⁴⁰ Es ist die idiomatische Formel, die rituelle Vorschrift oder konventionelle Handlungsanweisung selbst oder: »das Äußern bestimmter Wörter«,⁴¹ aus der Performative ihre Wirksamkeit beziehen: Die Verpflichtung und spezifische Kraft erwächst, wie schon Durkheim in seiner Genealogie des europäischen Vertragsrechts unterstrichen hat, »aus der verwendeten Formel« selbst:

39 Die Frage, ob der Sprechcharakter aus Sicht Austins ein notwendiges oder nur hinreichendes Kriterium für Performativität darstellt, bildet den Ausgangspunkt der instruktiven Untersuchung von Markus H. Wörner: *Performative und sprachliches Handeln. Ein Beitrag zu J. L. Austins, Zur Theorie der Sprechakte*, Hamburg: Buske 1978.

40 John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte*, übersetzt von Eike von Savigny, 2. Auflage, Stuttgart: Reclam 1979, S. 32.

41 Vgl. ebd., S. 35. Austin fällt freilich hinter diese Einsicht in die wirkungsverleihende Kraft von kodifizierten Formeln und konventionellen Handlungssequenzen wieder zurück, wenn er die »Ernsthaftigkeit« und das heißt: den inneren geistigen oder emotionalen Zustand zu einer der »notwendigen Bedingungen« für das geglückte Zustandekommen von Performativen erklärt. Vgl. dazu auch Jonathan Culler: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, übersetzt von Manfred Mombert, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, S. 128ff.

»Diese Formel schafft die bindende Wirkung«,⁴² ganz ebenso verhält es sich mit jenen zeremoniellen und rituellen Praktiken, die etwa von der Vorstellung getragen sind, dass die Aufnahme derselben Substanz, Verpflichtungen oder verwandtschaftliche Beziehungen zwischen einander fremden Personen stiftet: »Der Brauch, aus einem Glas zu trinken, findet sich noch heute in zahlreichen Heiratszeremonien. Und der Brauch, einen Vertrag dadurch zu besiegeln, daß man gemeinsam trinkt, hat wahrscheinlich denselben Ursprung. Gleiches gilt für den Handschlag.«⁴³

Hatte Austin es selbst auch versäumt, in ausreichendem Maße die rituelle Aus- und Aufführung der Sprechakte von alltäglicher Interaktion und Performativität zu unterscheiden,⁴⁴ und handstreichartig alle fingierten, zitierten und inszenierten Sprechakte aus seiner Untersuchung ausgeschlossen, um die Ernsthaftigkeit der normalen Sprechakte vor einer irreduziblen Fiktionalität und Theatralität abzuschirmen,⁴⁵ so hat er doch die entscheidenden Stichworte für ein neues Denken von kulturell wirksamen Handlungsmodi geliefert, die zugleich den Charakter einer Hervorbringung und eines inszenierten Ereignisses⁴⁶ tragen.

»Performativität«, »Performance« und »Performanz« sind ohne Frage in den letzten Jahren zu Schlüsselkategorien der Theater-, Kunst- und Kulturwissenschaften, der Ritual- und Genderforschung sowie der mo-

42 Émile Durkheim: *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, übersetzt von Michael Bischoff, herausgegeben von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 252f.

43 Vgl. ebd., S. 249.

44 Siehe dazu insbesondere Sybille Krämer: »Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität«, in: U. Wirth (Hg.), *Performanz*, S. 323–346, hier S. 333f.

45 Jacques Derrida: »Ereignis, Signatur, Kontext«, in: *Randgänge der Philosophie*, übersetzt von Gerhard Arehns u.a., Wien: Passagen 1988, S. 291–314, hier S. 308ff.

46 In *Die unbedingte Universität* räumt Derrida zwar ein, dass ein Performativ »das Ereignis, von dem es spricht, hervorbringt. [...] Man muß sich umgekehrt vor Augen führen, daß wo immer es einen Performativ gibt, kein Ereignis stattfinden kann.« Derrida denkt hier an ein radikales, wenn nicht unmögliches Ereignis, das die rituellen und institutionellen Voraussetzungen, die »passenden Umstände« und Kontexte, von denen, Austin zufolge, das Gelingen der Performative abhängt, unterbricht und überschreitet. Die Performative im Austinschen Sinne könnten die Konventionen und Ordnungen, die »Horizonte des Möglichen«, aus denen sie hervorgehen, dagegen nur bestätigen und bekräftigen. Der frühe Derrida hätte an dieser Stelle freilich die ersetzende und transformierende Kraft des Supplements bzw. der Iterabilität am Werk gesehen: Die Wiederholung und Ausführung der idiomatischen Formel höhlt diese aus und vermag sich an die Stelle des »Originals«, der rituellen Vorschrift usf. zu setzen. Jacques Derrida: *Die unbedingte Universität*, übersetzt von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 73.

deren Ästhetik aufgestiegen. Sie haben den Blick für den Aufführungs-, Darstellungs- und Inszenierungscharakter von kulturellen Praktiken, Handlungen und Ereignissen geschärft und sich als Analyseinstrumente der theatralischen Dimension von Kultur bewährt. Die mit der Untersuchung von »Kultur als Aufführung«⁴⁷ befassten Kunst- und Kulturwissenschaften diagnostizieren namentlich für das 20. Jahrhundert »Performativitätsschübe«⁴⁸ in den Künsten, in Politik und technischen Medien, die Texte, Dokumente und Monumente als Arenen und Austragungsorte kultureller Selbstverständigung verdrängt haben sollen. Dabei ist es vor allem ein Verdienst der Theaterwissenschaft, die genannten Begriffe und Kategorien nicht nur für die Geschichte, die Institution des Theaters und die unterschiedlichsten Aufführungseignisse auf der Bühne, sondern vor allem für die performative Seite von Kultur insgesamt fruchtbar gemacht zu haben: Jahrmarktsspektakel, Karneval und Zirkus, Gottesdienste, Strafrituale der Neuzeit, die höfische Kultur der Repräsentation, Totenkulte, die *Défilés* der *Haute Couture* und Alltagsmode, politische Masseneignisse, Militärzeremonien und Nationalfeiertage, sportliche Events und Spiele, soziale Rollenspiele, leibliche Intersubjektivität und Interaktion, Gastlichkeit und familiäres Dispositiv, um nur wahllos einige Beispiele zu nennen: hier überall waltet und wirkt, jedenfalls aus Sicht des *performative turn* in den Kulturwissenschaften, eine irreduzible, mithin implizite Theatralität und Performativität, die den institutionell eingerichteten und explizit markierten Ort des Theaters überschreitet.

Der *performativ turn* unterscheidet damit zwischen einer Performativität bzw. Theatralität im engeren und weiteren Sinne. Dasselbe lässt sich für den *linguistic turn*, den *iconic*, den *interpretive turn* und für alle anderen *turns* (*medial*, *postcolonial*, *spatial* etc.)⁴⁹ feststellen: sie alle lenken die Aufmerksamkeit von Sprache, Bild, Text, Medium, Raum etc. im traditionellen Verständnis fort, hin zu einer unhintergehbaren Sprachlichkeit, Bildlichkeit, Medialität oder Textualität, die überall da am Werk ist, wo Kultur ins Spiel kommt oder auf dem Spiel steht. Mit dem Auftritt des *performativ turn* werden die vorangegangenen *turns* freilich nicht einfach überflüssig und durch ein angemesseneres kulturelles Deutungsmuster abgelöst. Die unterschiedlichen Perspektivierungen von Kultur, die im übrigen im Glauben an die Konstruiertheit von Kultur ihre

47 Erika Fischer-Lichte: »Einleitung. Theatralität als kulturelles Modell«, in: dies. et al. (Hg.), *Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften*, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2004, S. 7-26, hier S. 9.

48 Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 22ff.

49 Siehe dazu jetzt die lehr- und facettenreiche Darstellung von Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Schnittmenge finden, haben vielmehr zur systematischen Profilierung des selbst unbestimmten Kulturbegriffs beigetragen. Sie besitzen damit alle ihre je eigene Plausibilität und, wie das bei Perspektiven stets der Fall ist, ihre je eigene Begrenztheit. Was ihnen nicht zuletzt hinzuzufügen ist, ist die Berücksichtigung des pathischen Reliefs, aus dem etwa Sprechakte oder die Aus- und Aufführungen von rituellen Scripts hervorgehen sowie das heimsuchende Ereignis, das Repräsentationen und Performative selbst darstellen, und schließlich die Affekte, die sie ihrerseits hervorrufen und bilden können.

Zwar sollen die konstitutiven, produktiven und konstruktiven Dimensionen von Repräsentation nicht im mindesten in Abrede gestellt werden. Doch geht es unter der Fokussierung pathischer Repräsentation um eine Rehabilitierung des Affektiven und der Passivität, die nicht nur Folgen für die europäische und neuzeitliche »Emphase« der Handlungs- und Herstellungskomponenten⁵⁰ innerhalb der Repräsentations- und Performativitätsdebatte haben könnte, sondern auch an der These von der »Geschlossenheit der Repräsentation«, der vollständigen Konstruierbarkeit und Machbarkeit⁵¹ von Kultur Zweifel anmeldet.

Die Dimension des Pathischen kann in dreierlei Hinsicht fruchtbar gemacht werden: So ist (1) die genealogische Frage nach der Entstehung von Repräsentationen und Performativen zu stellen, wobei pathische Ereignisse als Anstöße und Auslöser für deren Erfindung und Transformation geltend zu machen sind. Ferner ist (2) die affektebildende Macht der Darstellung des Pathischen aus der Perspektive unterschiedlicher Kulturen, politischer Systeme und Darstellungsmedien zu thematisieren. Schließlich können (3) Reichweite und Grenzen der pathischen Wirksamkeit in eigen-, fremd- und interkultureller Hinsicht abgesteckt werden. Dabei hebt der genealogische Aspekt auf die »grundlegende Bedeutung des griechischen Wortes *pathos*« als zustoßendes Ereignis und Widerfahrnis ab. Die konstitutive Bedeutung der affektebildenden Darstellung des Pathischen korrespondiert mit der semantischen Bedeutung des Wortes im Sinne von Leidenschaften, während die rezeptive Frage nach der pathischen Wirksamkeit auf den dritten Bedeutungsgehalt des

50 Siehe dazu die einschlägige Skizze von Fritz W. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 26 (1984), S. 297-313, hier S. 313; sowie Wilhelm E. Mühlmann: »Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem«, in: Jürg Zutt (Hg.), Ergriffenheit und Besessenheit, Bern/München: Francke 1972, S. 69-79.

51 Vgl. dazu jetzt auch Mihran Dabag/Kristin Platt (Hg.): Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt, München: Fink 2006.

Wortes, nämlich auf die Passivität, auf »das Erleiden im Unterschied zum Tätigsein« abzielt.⁵²

(1) Wer die Möglichkeit von Realität und ihre Erfahrung zu einer Sache reiner Konstruktion macht und sie einer geschlossenen Repräsentationsordnung überantwortet, für den kann sich die genealogische Frage nach ihrer Entstehung und Notwendigkeit in letzter Dringlichkeit nicht mehr stellen. Verweist sie doch auf ein Außerhalb der Repräsentation bzw. auf deren Unterbrechung. In welcher Weise kann – unter der Voraussetzung eines originären Repräsentationsverständnisses – von einem Außerhalb der Repräsentation gesprochen werden? Ein solch' originäres Repräsentationsverständnis erlaubte es nicht nur, ein verändertes Konzept von Referentialität und eine genetische Perspektive zu entwickeln, sondern verspräche auch, den historisch-kulturellen Differenzen zwischen verschiedenen Repräsentationsordnungen gerecht zu werden.⁵³ Bernhard Waldenfels führt die Möglichkeit und Dringlichkeit von Repräsentation auf »pathische Widerfahrnisse« zurück, die sich nicht nur ihrer vollständigen Darstellung widersetzen, sondern auch den Intentionen, Berechnungen und Konstruktionen der Darstellenden (bzw. Dargestellten) entgehen.⁵⁴ Dasjenige, »worauf« eine neue kulturelle und inter-

52 Zu dieser dreifachen sematischen Reichweite des Wortes »pathos« siehe die instruktiven Überlegungen von B. Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S. 14f.

53 Vgl. Iris Därmann: *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München: Fink 1995, S. 325.

54 Für die Möglichkeit eines gemäßigten Konstruktivismus, der den Bezug zu einer gewissen Referentialität nicht aufgegeben hat, vgl. die zu Unrecht in Vergessenheit geratene Abhandlung Wilhelm Diltheys (Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht [1890], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, herausgegeben von Georg Misch, 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, S. 139-240): Alles, was von außen mit der bezwingenden Kraft des Bestimmenden, Lastenden, Erlittenen (S. 102), Undurchdringlichen (S. 105), Ungewollten, Unerwarteten, Plötzlichen (S. 116), Gewalt samen (S. 131), Affizierenden (S. 137) und Hemmenden den eigenen Willensvorgängen und Intentionen widerstreitet, kann in den Augen Diltheys den Umfang einer Widerstandserfahrung annehmen, in der uns jeweils etwas »Fremd-Selbständiges gegenübertritt«, das »nicht in uns selber gelegen« ist (S. 116): »Nur was auf uns wirkt, ist für uns da.« (Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie [ca. 1875-1894], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XXI, herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 325) Dieser in die Widerstands- und Hemmungserfahrung gelegte, unkonstruierbare »Geschehens«-charakter (GS V, S. 117) von Erfahrung stößt dem Bewusstsein dadurch zu, dass dieser den eigenen Intentionen widerstreitet. Als Widerfahrnis leistet die Widerstandserfahrung nicht nur der Trennung zwischen Selbst und Außen sowie

subjektiv gültige Repräsentationsordnung jeweils »antwortet«,⁵⁵ entzieht sich als pathisches oder traumatisierendes Widerfahrnis seiner restlosen Dar-, Aus- und Herstellbarkeit genauso wie dem Zugriff der betroffenen Subjekte. Die Repräsentation beginnt anderswo als beim Akt oder Akteur. Aus diesem Grund auch lässt sich die Kluft zwischen *passio* und *actio* mithilfe der Repräsentation niemals ganz schließen.

(2) In einer gewissen Spannung zu dieser phänomenologischen Skizze des pathischen Entstehungsherd des von Repräsentation steht die medienhistorische Frage der Konstitution von Leidenschaft, der Provokation von Affekten und der Bildung von Pathologien durch diskursive, literarische, bildliche, gestische, rituelle Repräsentationen des Pathischen selbst, das, wie etwa die romantische Liebe,⁵⁶ die Hysterie,⁵⁷ die ekstatische Formation politischer Massen⁵⁸ oder aber Besessenheitskulte⁵⁹ zeigen, der medial-kulturellen Informierung und Erfindung offensteht. Dabei unterliegt die kulturell-mediale Invention und Intervention auf dem Niveau der Affekte und Leidenschaften den medialen Vorgaben, Gesetzmäßigkeiten, Konventionen und Modalitäten der jeweiligen Repräsentationssysteme.

Alle Kunst – die Repräsentation im Theater, im Ritual, im Kult, in der Malerei, in der Literatur, in der Photographie, im Kino oder auf der

dem Auftritt von Selbst- und Weltbewusstsein Vorschub. Es bezeichnet für Dilthey, auch wenn er die Fremdheit und Widerständigkeit des Widerfahnisses allzu rasch mit hermeneutischen Aneignungsoperationen annulliert, vor allem den rechtmäßigen Ursprung des Glaubens an eine unabhängige Realität der Außenwelt. Siehe dazu: Bughart Schmidt: Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, zu Diltheys Realitätsabhandlung insb.: S. 67-77. Zum Motiv der Hemmung und des Widerstands bei Husserl und der relevanten Tradition, die von Schelling und Fichte zu Herbert über Maine de Biran bis hin zu Freud und Heidegger reicht, siehe die lehrreiche Studie von Ulrich Kaiser: Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie, München: Fink 1997.

- 55 Bernhard Waldenfels: »Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie«, in: ders. und Iris Därmann (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik, München: Fink 1998, S. 35-49, hier S. 49.
- 56 Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- 57 Georges Didi-Huberman: Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière, Paris: Éditions Macula 1982.
- 58 Michael Gamper: Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930, München: Fink 2007.
- 59 Fritz W. Kramer: Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika, Frankfurt am Main: Athenäum 1987. Vgl. jetzt auch ders.: Schriften zur Ethnologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Straße – bezeichnet daher den Ort, wo den Affekten nicht nur eine jedermann zugängliche Sichtbarkeit und Prägnanz verliehen, sondern wo sie – auf stets unkalkulierbare Weise – hergerichtet, ausgestellt, aufgeführt, aufgerührt, gebildet und hervorgebracht werden. Jede Repräsentation, in der der Affekt auf diese Weise insistiert, ist ein Pathem, ein affizierendes Ereignis, das fassungslos macht und die Seele für die Existenz des Körpers entblößt. Mag die Herrichtung und Hervorbringung der Affekte auch noch so sehr auf ihre Verfügbar- und Kalkulierbarmachung zielen, so durchbricht die Repräsentation in ihren unberechenbaren Wirkungen das mit ihrem frontalen Gegenüberstand verbundene »Pathos der Distanz« und bringt so erneut den Körper, die Berührung und die affektive Heimsuchung in das Register des Zuschauens, Betrachtens, Lesens ein.

(3) Repräsentationen verdanken sich nicht nur pathischen Widerfahrungen; von ihnen können ihrerseits pathische Wirkungen ausgehen, die die Rezipienten zuallererst zu Behandelten und Patienten machen.⁶⁰ Darauf haben vor allem jene Bildtheoretiker des 20. Jahrhunderts aufmerksam gemacht, die, wie Barthes,⁶¹ Benjamin,⁶² Derrida,⁶³ Didi-Huberman,⁶⁴ Heidegger,⁶⁵ Lacan,⁶⁶ Merleau-Ponty⁶⁷ oder Waldenfels⁶⁸ von einer Blickumkehrung ausgehen und damit einen aus dem Bild kommenden Blick geltend machen, dem unterschiedliche (nämlich verletzende, chokante, beunruhigende, dämonische, pazifizierende und heilende)

60 Alfred Gell: *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon 1998.

61 Roland Barthes: *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris: Gallimard 1980, S. 49.

62 Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 12. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 38.

63 Jacques Derrida: »Kraft der Trauer«, übersetzt von Michael Wetzels, in: Michael Wetzels und Herta Wolf (Hg.), *Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten*, München: Fink 1994, S. 13-35, hier S. 30.

64 Georges Didi-Huberman: *Was wir sehen blickt uns an*, übersetzt von Markus Sedlaczek, München: Fink 1999.

65 Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 3, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, S. 92-94.

66 Jacques Lacan: *Das Seminar, Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, übersetzt von Norbert Haas, 2. Auflage Weinheim: Quadriga 1987, S. 107, S. 123.

67 Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, herausgegeben und übersetzt von Hans Werner Arndt, Hamburg: Felix Meiner 1984, S. 13-43, hier S. 21.

68 Bernhard Waldenfels: »Der beunruhigte Blick«, in: ders., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 124-147, hier S. 129.

Wirksamkeiten zugemessen werden. Dieses andere Denken des Bildes, das auf eine Auseinandersetzung mit den neuen technischen Bildmedien und mit jener modernen Kunst des 20. Jahrhunderts zurückgeht, die sich ihrerseits der Aneignung vor allem der afrikanisch-ozeanischen Kunst verdankt, weist nicht zuletzt Affinitäten zu außereuropäischen Bildverständnissen und fremdkulturellen Darstellungspraktiken auf. Nicht nur gibt es in der europäischen Malerei, in der asiatischen oder amerikanisch-indianischen Kunst zahlreiche explizite Darstellungen von solchen (bösen) Bilderblicken. Die pathische Wirksamkeit von Photographien, Inkantationen, Kunst- und Kultgegenständen, Spiegeln, Amuletten, Tätowierungen, Sakramenten und Reliquien wird darüber hinaus weltweit in jeweils lokalen Kulturen, bei Praktiken des Heilens, Schadens, Strafens, bei Totenfest- und Erinnerungszereemonien, der Eucharistie, Wahnsystemen oder aber in der zeitgenössischen und modernen Kunst zum Einsatz gebracht.

Die Untersuchung dieser drei Fragestellungen aus der Perspektive unterschiedlicher kulturwissenschaftlich orientierter Disziplinen wie die Ethnologie, Psychoanalyse, Literatur- und Bildwissenschaft, die Soziologie und Philosophie könnte der Repräsentationsdebatte neue Impulse geben, die eine Neubewertung der Handlungs- und Herstellungskategorien durch den Rekurs auf die Dimension des Pathischen erlauben und die Frage pathischer Repräsentation in interkultureller sowie historisch-genealogischer Perspektive betreffen.

III. Zu den Beiträgen dieses Bandes

Bernhard Waldenfels nähert sich in seinem Beitrag *An Stelle von...* der pathischen Repräsentation über die Stellvertretung, die zum »Grundbestand unserer Erfahrung« gehöre, da sie eine konstitutive Rolle bei der Genese des Subjekts im Verhältnis zum Anderen spiele: Seinen eigenen Stand vermag das Subjekt nur dadurch zu erlangen, dass es an die Stelle des Anderen tritt. Spuren dieser pathisch-originären Substitution lassen sich selbst in den sogenannten sekundären oder normalen Formen der Stellvertretung im Sinne eines Überschusses ausfindig machen, wie Waldenfels' einschlägige Interpretation der Figuren des Rechtsanwalts, des Analytikers, Übersetzers, Zeugens und ethnologischen Feldforschers augenfällig macht.

In ihrem Text *Ansteckung und Widerfahrnis. Für eine Ästhetik des Pathischen* widmet sich Kathrin Busch vor einem philosophiegeschichtlichen Hintergrund der auffälligen Wiederbelebung von Leidenschaften

und Affekten in der zeitgenössischen Kunst und ihrer Theorie. Ausgehend vom Begriff der Ansteckung, der als Gegenbegriff zur »Katharsis« nicht die Linderung, sondern die Hervortreibung von Leidenschaft benennt, kann angesichts der gegenwärtigen Hinwendung zum Pathischen eine Verschiebung von der bildlichen Repräsentation der Affekte hin zu impliziten Formen affektgeladener Darstellungen aufgezeigt werden. Wie beispielhaft anhand der Werke von Francis Bacon und Bruce Nauman deutlich wird, gewinnt die gegenwärtige Kunst ihre pathische Wirksamkeit nicht aus der Abbildung des Pathos, sondern aus pathisch zu nennenden Verfahrensweisen.

Emanuel Alloa argumentiert demgegenüber für ein Ergriffenwerden durch Bilder aufgrund ihrer faszinierenden Ähnlichkeit. In *Berührung und Entblößung. Die Pathik der Bilder bei Maurice Blanchot* geht er von einer Ambivalenz der Bilder aus, die in ihrer distanzierenden und affizierenden Kraft zugleich besteht: Einerseits können Bilder der repräsentationalen Verfügung über Welt und damit als Mittel der Bemächtigung dienen, andererseits kommt ihnen eine affektive Berührungsqualität zu, die den Betrachter seines Könnens beraubt. Alloa zeigt, wie Blanchot die – vor allem in Anschluss an Heidegger kritisierte – Repräsentationslogik im Hinblick auf ein Denken bildlicher Präsenz zu durchkreuzen sucht, ein Denken, das das Bild mit dem Unbekannten und Unverfügbaren in Beziehung setzt.

Marianne Schuller entwickelt in *Penthesilea weint. Zur pathischen Repräsentation bei Kleist* eine Interpretation des Kleistschen Trauerspiels, das sie als ein Fragment über die Träne liest. Penthesilea beginnt zu weinen, bevor sie eigentlich weiß, was sie Achill angetan hat. Damit inszeniert Kleist das Wirken einer gewissen pathischen Vorträglichkeit: In Analogie und Differenz zu Freuds Begriff der traumatischen Nachträglichkeit liegt das zu Tränen rührende Widerfahrnis bei Kleist zeitlich vor jeder bewussten Erfahrung. Das Weinen wird daher nicht wie bei Hegel als Ausdruck eines Schmerzes und seiner Neutralisierung vorgestellt, sondern bezeugt ein »Ausdrucksloses«, das Schuller mit dem unvorordenklichen Riss im Subjekt und anderen Figuren des Zerteilens und Zerspringens in Verbindung setzt, welche Sprache, Ausdruck und Bedeutung allererst ermöglichen.

In *Heimweh und Nostalgie* erfolgt der Zugang zum Pathischen über Sehnsüchte, wie sie sich angesichts räumlich oder zeitlich erfahrener Abwesenheit herausbilden. Nach Rudolf Bernet sind sie an eine spezifische Struktur des Begehrens gebunden, die darüber verfügt, dass das scheinbar Verlorene erst nachträglich seinen begehrenswerten Charakter erhält. Daher gewinnt auch Heimat ihre Bedeutung vor allem im Heimweh. Erst die Trauer um das Gewesene setzt es in seiner Einmaligkeit ins

Recht. Bernet unterstreicht, dass im Heimweh die Sehnsucht einem nostalgischen Schmerz angesichts der eigenen Vergänglichkeit entspringt. Die Nostalgie aber sei keine pathologische Antwort auf Verlusterfahrungen, sondern eine Grundform menschlichen Selbstbewusstseins. Sie sei eine Art der Trauer, die nicht dem Anderen, sondern dem eigenen Selbst und seiner unwiderbringlichen Vergangenheit gelte.

Auch Michael Turnheim geht in *Wahnsinn und Tod* der Beziehung zur eigenen Vergänglichkeit nach. Dabei taugt der Todesbezug gerade nicht zur Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn. Unter Rekurs auf verschiedene Texte von Derrida weist er nach, dass dem »normalen« Verhältnis zum Tod etwas notwendig »Zwiespältiges« und Verrücktes anhaftet. Wie namentlich am »Fall Schreber« deutlich wird, wohnt der Psychose ein Wissen um die Undenkbarkeit der eigenen Abwesenheit inne, die implizit und uneingestanden selbst für das »eigentliche« Sein zum Tode gilt. Turnheim legt Nachdruck darauf, dass eine hierarchische Unterscheidung zwischen »gesunden« und »pathologischen«, »eigentlichen« und »uneigentlichen« Beziehungen zum eigenen Tod nicht aufrecht zu erhalten ist.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive stellt Philipp Stoellger das Pathische als ein Drittes dar, das sich weder der Vernunft noch der Ethik vollständig zuordnen lässt. In *Exponiertes Pathos. Pathos als Horizont von Ethos und Logos in der Mystik und die Probleme seiner Exposition* untersucht er die Leidenstheologie und Passivitätsrhetorik bei zwei Vertretern der deutschen Mystik, nämlich bei Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Ihre Reflexionen auf Vermögen, Sinn und Funktion des Leidens heben auf ein Pathos ab, das quer zur Korrelation von Aktivität und Passivität steht. Das als »Urpassivität« und Gabe namhaft gemachte »Gottleiden« erlaubt nicht nur Bezüge zum Passivitätsdiskurs in der von Husserl gestifteten und bis zu Levinas und Marion reichenden phänomenologischen Tradition, sondern auch ein Verständnis heutiger Leidensdarstellungen in den Medien.

In *Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase* geht Iris Därmann der Bedeutung des rituellen Opfers in Durkheims Religionssoziologie nach. In Seitenverwandtschaft zu Nietzsches Tragödienschrift entwickelt Durkheim eine sakrale Besessenheitstheorie von Gesellschaft, indem er das rituelle Opfer auf die Erfahrung der *effervescence* reduziert: Die liminale Grenzerfahrung der ekstatischen Auflösung jeder gesellschaftlichen Ordnung ist zugleich der symbiotische Entstehungsherd von Gesellschaft und moralischer Dichte. Dabei haben die unterschiedlichen ästhetischen, dramatischen und rituellen Darstellungsformen die schöpferische Kraft, die ekstatische Eintracht des Sozialen selbst hervorzurufen und zu bewirken. Auch wenn Durkheims Repräsentationstheorie des

Sozialen wesentliche Züge der performativen Konzepte im Gefolge Austins vorwegnimmt, so bleibt sein Versuch, die soziale Sphäre im Namen einer kollektiven Ekstase zu reauratisieren, in politischer Hinsicht zu tiefst unangemessen und prekär.

Heike Behrend thematisiert aus ethnologischer Perspektive die innerhalb der Kulturwissenschaften vorherrschende Privilegierung des Handelns gegenüber dem Erleiden und Behandelndwerden. In *Praktiken der Passiones. Geistbesessenheit und der Geist ethnographischer Feldforschung* analysiert sie das Erleiden von Handlungsmacht ausgehend von Formen der Besessenheit, die nicht nur in außereuropäischen Gesellschaften, sondern auch innerhalb der ethnographischen Forschung – wenn auch nur als Randerscheinung – virulent sind. Solche, vielfach auch kinematographisch provozierten Trancen und »inversen Aspekte des Handelns« reichen von der Hingabe und Einfühlung über Selbstvergessenheit bis hin zur Ergriffenheit und Überwältigung. Behrend kann nicht zuletzt am Beispiel des ethnographischen Filmemachers Jean Rouch zeigen, dass und wie kinematographische Trance und Besessenheit als Methoden der Erforschung des kulturell Fremden eingesetzt werden.

Wir danken der Fritz-Thyssen-Stiftung für die Unterstützung unserer Tagung »Pathische Repräsentation« und den großzügig gewährten Druckkostenzuschuss. Unser besonderer Dank gilt Steffen Rudolph für die sorgfältige Druckformatherstellung.

Literaturverzeichnis

- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte, übersetzt von Eike von Savigny, 2. Auflage Stuttgart: Reclam 1979.
- Austin, John L.: »Performative Äußerungen«, in: Gesammelte philosophische Aufsätze, übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam 1989, S. 305-327.
- Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Barthes, Roland: La chambre claire. Note sur la photographie, Paris: Galimard 1980.
- Barthes, Roland: Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, herausgegeben von Eric Marty, Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc, übersetzt von Horst Brühmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 12. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Benjamin, Walter: »Die Wiederkehr des Flaneurs«, in: Gesammelte Schriften, Bd. III: Kritiken und Rezensionen, herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 194-199.
- Bernays, Jacob: Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Reprint der Ausgabe Breslau 1858, herausgegeben von Karlfried Gründer, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag 1970.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000.
- Busch, Kathrin: »Pathische Repräsentation«, in: Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 2 (2006), S. 349-375.
- Culler, Jonathan: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, übersetzt von Manfred Mombberger, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.
- Dabag, Mihran/Platt, Kristin (Hg.): Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt, München: Fink 2006.
- Därmann, Iris: Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte, München: Fink 1995.
- Derrida, Jacques: »Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation«, in: ders.: L'écriture et la différance, Paris: Éditions du Seuil 1967, S. 341-368.
- Derrida, Jacques: »Ereignis, Signatur, Kontext«, in: Randgänge der Philosophie, übersetzt von Gerhard Arehns u.a., Wien: Passagen 1988, S. 291-314.
- Derrida, Jacques: »Kraft der Trauer«, übersetzt von Michael Wetzell, in: Michael Wetzell und Herta Wolf (Hg.), Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten, München: Fink 1994, S. 13-35.
- Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität, übersetzt von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Derrida, Jacques: »Das Tier, welch ein Wort!«, in: Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum Dresden, Ostfildern-Ruit, ohne Jahr, S. 191-209.
- Didi-Huberman, Georges: Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière, Paris: Éditions Mactula 1982.

- Didi-Huberman, Georges: Was wir sehen blickt uns an, übersetzt von Markus Sedlaczek, München: Fink 1999.
- Dilthey, Wilhelm: Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), in: Gesammelte Schriften, Bd. V, herausgegeben von Georg Misch, 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, S. 139-240.
- Dilthey, Wilhelm: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894), in: Gesammelte Schriften, Bd. XXI, herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- Durkheim, Émile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, übersetzt von Michael Bischoff, herausgegeben von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Ernout, Alfred/Meillet, Antoine: Dictionnaire étymologique de la langue latine, 2. Auflage Paris: Klincksieck 1939.
- Fischer-Lichte, Erika: »Zwischen ›Text‹ und ›Performance‹«, in: dies. (Hg.), Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2001, S. 9-23.
- Fischer-Lichte, Erika: »Einleitung. Theatralität als kulturelles Modell«, in: dies. et al. (Hg.), Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2004, S. 7-26.
- Fischer-Lichte, Erika: Ästhetik des Performativen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Gamper, Michael: Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930, München: Fink 2007.
- Gell, Alfred: Art and Agency. An Anthropological Theory, Oxford: Clarendon 1998.
- Hart Nibbrig, Christiaan L.: »Zum Drum und Dran einer Fragestellung. Ein Vorgeschmack«, in: ders. (Hg.): Was heißt ›Darstellen‹?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-14.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, in: Gesamtausgabe, Bd. 3, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991.
- Husserl, Edmund: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, in: Husserliana, Bd. XI, herausgegeben von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- Kaiser, Ulrich: Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie, München: Fink 1997.
- Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Berlin: de Gruyter 1968.

- Kramer, Fritz W.: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 26 (1984), S. 297-313.
- Kramer, Fritz W.: Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika, Frankfurt am Main: Athenäum 1987.
- Kramer, Fritz W.: Schriften zur Ethnologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Krämer, Sybille: »Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität«, in: Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 323-346.
- Lacan, Jacques: Das Seminar, Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, übersetzt von Norbert Haas, 2. Auflage Weinheim: Quadrige 1987.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: »La Scène est primitive«, in: ders.: Le sujet de la philosophie. Typographies I, Paris: Éditions Galilée 1979, S. 187-216.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: »A Jean-François Lyotard. Où en étions-nous ?«, in: ders.: L'imitation des Modernes. Typographies II, Paris: Éditions Galilée 1986, S. 257-285.
- Mayer-Kalkus, Rainer: »Pathos«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1989, Sp. 193.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, herausgegeben und übersetzt von Hans Werner Arndt, Hamburg: Felix Meiner 1984, S. 13-43.
- Mühlmann, Wilhelm E.: »Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem«, in: Jürg Zutt (Hg.), Ergriffenheit und Besessenheit, Bern/München: Francke 1972, S. 69-79.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, New York/München: de Gruyter/dtv 1967-77/1988.
- Rheinberger, Hans Jörg/Wahrig-Schmidt, Bettina/Hagner, Michael: »Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur«, in: dies. (Hg.): Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 7-21.
- Schmidt, Bughart: Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Seel, Martin: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

- Starobinski, Jean: Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaars, übersetzt von Horst Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Waldenfels, Bernhard: »Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie«, in: ders. und Iris Därmann (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik, München: Fink 1998, S. 35-49.
- Waldenfels, Bernhard: »Der beunruhigte Blick«, in: ders.: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 124-147.
- Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Waldenfels, Bernhard: »Zwischen Pathos und Response«, in: ders., Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 34-55.
- Wirth, Uwe: Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Wörner, Markus H.: Performative und sprachliches Handeln. Ein Beitrag zu J. L. Austins, Zur Theorie der Sprechakte, Hamburg: Buske 1978.

AN STELLE VON ...

BERNHARD WALDENFELS

Konzepte, die im Schwange sind, zeichnen sich gewöhnlich durch ein besonderes Maß an Unbestimmtheit aus, dem sie ihre Attraktivität verdanken. Sie sind weniger Termini und Konstrukte als vielmehr Attraktoren, die von sich aus Bewegungen auslösen. Vielleicht gehört auch dies zur pathischen Wirksamkeit von Repräsentationen, mit der sich unsere Überlegungen befassen. Auf den ersten Blick betrachtet umgibt den Begriff der Repräsentation ein Begriffsfeld, das einem Begriffdschungel gleicht. Das beste Zeugnis dafür liefert der Artikel »Repräsentation« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Versucht man Schneisen in diesen Dschungel zu schlagen, so schälen sich vier Bedeutungskerne heraus, die sich im Deutschen mit Vorstellung, Darstellung, Vergewärtigung und Stellvertretung wiedergeben lassen. Die Repräsentation übt ganz verschiedene Funktionen aus, wenn sie den Abstand zwischen realem Gegenstand und mentalem Akt, zwischen der Gegenwart und der raum-zeitlichen Ferne sowie den Abstand zwischen dem Status des Selbst und dem des Anderen zu überbrücken hilft. Darin stecken eine Menge begrifflicher Voraussetzungen, darunter die Neigung, mit Gegensätzen wie Innen und Außen, Aktiv und Passiv zu operieren, als ginge es darum, eine zerbrochene Ehe zu kitten. Versucht man nun, Repräsentation mit dem Pathischen zusammenzudenken, so nehmen die Spannungen noch zu. Das Pathos taucht in unserer Gegenwart auf wie ein Meteor von einem griechischen Stern, so wie umgekehrt die klassischen Griechen mit dem, was wir Repräsentation nennen, nicht viel anzufangen wussten.¹ Diesen Verlegenheiten entkommen wir am besten, wenn wir uns auf die Sache selbst einlassen, so wie sie uns in wissenschaftlichen Diskursen, in den verschiedensten Institutionen, in kulturellen Praktiken und darüber hinaus in der philosophischen Reflexion sowie speziell in der phänomenologischen Beschreibung begegnet. Ich selbst werde im folgenden von der zumeist als marginal eingestuften Variante der Stellvertretung ausgehen, und dies in der Erwartung, dass die Repräsentation

1 Einfache Wendungen wie εἶναι ἀντί τινος (wörtlich: an Stelle von etwas/jemand sein) oder ο ἀντί τινος ον (wörtlich: der an Stelle von etwas/jemand Seiende) verlocken nicht zu streng begrifflichen Festlegungen.

dort ihren pathischen Charakter auf eine spezifische Weise verrät. Manches davon wird sich sicherlich auf die restlichen Varianten des fraglichen Begriffsfeldes übertragen lassen.²

1. Das Rätsel der Stellvertretung

Ausdrücke wie »an Stelle von« oder »anstatt« (*αντί τινος*, *in loco*, *au lieu de*, *instead of*) geben eine relationale Ortsbestimmung wieder: »x steht an Stelle von y«. Doch würden wir dabei stehen bleiben, so würden wir uns auf die Perspektive eines neutralen Beobachters zurückziehen. Stellvertretung bedeutet mehr, nämlich dass *jemand* an *jemandes* Stelle tritt. Die Stelle, von der hier die Rede ist, bedeutet also keine bloße Raumstelle innerhalb eines homogenen, messbaren Raumkontinuums, sie bezieht sich auf den privilegierten Ort des Hier: hier, wo jener sich aufhält, der »hier« sagt. Es ist der Ort, von dem aus man wahrnimmt, sich bewegt, spricht, agiert und an dem man sich im vollen Sinne dieses Wortes befindet. Das Demonstrativpronomen »hier« markiert einen Ort in der Welt und keinen beliebigen Raumpunkt. An die Stelle eines Anderen treten bedeutet zugleich, in eine fremde Welt eintreten.

Das Rätselhafte der Stellvertretung liegt nun darin, dass ich *zugleich* dort bin, wo der Andere ist. In der Stellvertretung vertauschen wir nicht Standort gegen Standort. Ich bin nicht dort, wo der Andere war oder sein wird wie bei einer koordinierten Tanzbewegung oder wie in einem Gedankenaustausch, wo Sprecher und Hörer ihre Position wechseln, vielmehr bin ich eben dort, wo der Andere gerade ist, *uno loco*. Ich bin dort nicht etwa, indem ich mir vorstelle, ich sei dort. Ich bin dort auch nicht, indem ich mich verstehend oder einführend in die Lage des Anderen hineinversetze. Stellvertretung ist aber ebensowenig mit der Fürsorge zu verwechseln, die laut Heidegger für den Anderen einspringt oder ihm vorausspringt.³ Sie fügt sich schließlich auch nicht in einen gemeinsamen Ort ein, den ich als Bett, Haus oder Stadt mit dem Anderen teile. Wie aber ist es möglich, dass ich dort bin, wo der Andere weilt, wenn doch die leib-körperliche Situierung zur Individualität und die Okkupation eines bestimmten Ortes zur Ausbildung einer Eigenheitssphäre gehört? Käme die Stellvertretung nicht einer Enteignung des Anderen gleich?

2 Ich verweise insgesamt auf folgende Vorarbeiten: Bernhard Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, speziell auf die Kapitel I, 6 und VIII, 13, und auf das Kapitel »Pathos und Response«, in: Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

3 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 7. Auflage 1953, § 26.

Kann ich dort sein, wo der Andere ist, ohne ihm gleichsam auf die Füße zu treten und ihn von seinem Platz zu verdrängen? Impliziert Stellvertretung nicht, dass ich dort bin, wo du bist und *wo ich nicht sein kann*? Die Unmöglichkeit, die sich hier andeutet, ruft nach Gegenmaßnahmen. Stellvertretung ja, so möchte man meinen, aber dann eine normalisierte Stellvertretung, die das Unmögliche möglich macht und uns nicht in einen Wolkenhimmel des Unmöglichen entrückt.

II. Normale Stellvertretung

Das Rätsel der Stellvertretung scheint sich zu lösen, wenn man sie als etwas Sekundäres betrachtet, so dass man *nicht eigentlich* dort ist, wo der Andere sich aufhält. Dieses Verfahren gleicht der Herabstufung von Zeichen und Bildern auf sekundäre Hilfsmittel, die lediglich der Vor- und Darstellung dienen.⁴ Stellvertretung beschränkt sich dann darauf, dass ich primär dort bin, wo der Andere nicht ist, und nur sekundär dort, wo der Andere ist, und umgekehrt würde das gleiche gelten.

Dabei sind verschiedene Varianten der Stellvertretung zu unterscheiden. Wenig problematisch erscheint die *provisorische* und *retrospektive* Form der Stellvertretung, die sich auf bestimmte Lebensphasen beschränkt. Jemand tritt an die Stelle des Anderen, sofern diese *noch nicht* oder *nicht mehr* selbsttätig von ihm eingenommen wird. So spricht der Vormund für den Unmündigen, der Nachlassverwalter für den Verstorbenen. Ähnliches gilt für Ausfälle der Bewusstlosigkeit und der Unzurechnungsfähigkeit, die nach einer *auxiliaren* Form der Stellvertretung verlangen. Der Stellvertreter füllt die leere Stelle aus, allerdings nicht vollständig; denn als Person ist der Andere – so heißt es – zwar vertretbar, aber nicht ersetzbar. Eine vollständige Vertretung würde den Anderen als Stelleninhaber auslöschen; es gäbe niemanden zu vertreten, und die Stellvertretung würde sich selbst aufheben. Doch auf welche Weise gelingt es uns, an die Stelle des Anderen zu treten und diese dennoch für ihn freizuhalten?

Eine Antwort liefert die Stellvertretung im Sinne der *Delegation*; sie spielt sich zwischen zwei Personen ab, die jede für sich auf eigenen

4 Geht man einen Schritt weiter und erhebt man das Sekundäre zum Primären, so dass *statt* des Raumdinges ein Bild oder ein Zeichen gegeben ist (vgl. Edmund Husserls »Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums«, in: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, herausgegeben von Karl Schuhmann, in: Husserliana, Bd. III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, § 43), so bleibt von der Stellvertretung nichts zurück als nur ein schwacher Schatten.

Füßen stehen. Doch selbst hier gibt es gewisse Vorstufen. So kann einer spontan für den Anderen einspringen, ohne dessen Zustimmung abzuwarten. Doch der Status eines Stellvertreters verlangt mehr. Stellvertretung im vollen Sinne kommt dadurch zustande, dass jemand Rechte, Pflichten und Zuständigkeiten auf einen Anderen überträgt, sei es in einer informellen Absprache, sei es in einem förmlichen Vertrag, sei es in einer allgemeinen Wahl von Volks- oder Standesvertretern. Ähnlich wie beim Vertrag kann die Übertragung *ad hoc*, zeitlich befristet oder auf unbestimmte Dauer ausgesprochen werden. Übertragen lässt sich dabei nur etwas, was sich von der Person dessen, der zu vertreten ist, ablösen lässt, also in erster Linie eine Funktion, die nicht an gerade diesen Funktionsträger gebunden ist. Die Stellvertretung hat insofern einen sekundären Charakter, als sie von dem zu Vertretenden ausgeht und an seine Verantwortlichkeit gebunden bleibt. Ich kann eine Befugnis per Unterschrift, notfalls auch durch ein einfaches Zeichen, delegieren, ich kann auch das Unterschriftenrecht abtreten, so dass ein anderer »im Auftrag« zeichnet, ich kann aber nicht die Unterschrift selbst delegieren, ohne meine Personenrechte preiszugeben. Der Andere kann nur dann in meinem Namen sprechen, wenn ich meinen Namen behalte; als bloßer Funktionsträger wäre ich ersetzbar. Auch die vorsorgliche und nachträgliche Stellvertretung, von der zuvor die Rede war, orientiert sich an der Stellvertretung mündiger und lebender Personen, und zwar in der Weise, dass der Vormund die Zustimmung des Mündels vorwegnimmt und der Erblasser im Sinne des Verstorbenen entscheidet. Dass die Stellvertretung Spielräume eröffnet für eigenes Ermessen, aber auch für eine paternalistische Betreuung, für eigenmächtige Verfügungen, für die Verfolgung eigener Interessen und für Lug und Trug, gehört zu den Risiken des sozialen Lebens und seiner institutionellen Verankerung.⁵

Die normalen Formen der Stellvertretung begegnen uns vor allem im Bereich von Recht und Politik. Bekanntlich ist weder die Repräsentationsform der parlamentarischen Demokratie noch deren Urform unumstritten, wenn wir an Rousseau oder den frühen Marx denken. Bekundet der Volks- und Gemeinwille sich unmittelbar als er selbst, so ist eine Repräsentanz nicht nur überflüssig, sie erscheint vielmehr als ein Ausdruck der Verfremdung.⁶ Doch auch dann, wenn die institutionelle

5 Hobbes geht davon aus jemand, der im Staat eine fremde Person vertritt, dies entweder in dessen Auftrag oder ohne dessen Auftrag tut (*De homine*, 15, 2). Zum Verhältnis von Vormundschaft und Gewalt vgl. Alfred Hirsch: *Recht auf Gewalt*, München: Fink 2004, S. 223-230.

6 Die Tatsache, dass Rousseau den Ursprung des Staates ähnlich vermittlungslos denkt wie den Ursprung der Sprache, ist ein Indiz dafür, dass die verschiedenen Varianten der Repräsentation nicht unverbunden nebeneinander stehen. Vgl. hierzu das große Rousseau-Kapitel in Jacques Derrida:

Stellvertretung als unumgänglich erachtet wird, bleibt sie normalerweise in einer autonomen Selbsttätigkeit fundiert. Erst die Subsistenz, dann die Substitution, so lautet die Rangfolge. Die stellvertretende Rede und das stellvertretende Tun sind sozusagen Leihgaben auf Widerruf. So unterscheidet Hobbes zwischen einer natürlichen Person, die im eigenen Namen spricht und handelt, und einer fingierten Person, die dies stellvertretend im Namen eines Anderen tut.⁷ Beruht die Stellvertretung auf der Einwilligung des Vertretenen, so fügt sie sich ein in einen Dialog, der in seinem Kern als vertretungsfrei zu denken ist, ähnlich wie man ihn als herrschaftsfrei zu denken pflegt. Missbräuchliche Formen der Stellvertretung sind dann Formen, die zu bekämpfen und einzudämmen sind. Das Pathische, dem unser Augenmerk gilt, tritt nur an den Rändern des symmetrisch angelegten Verstehens- und Verständigungsgeschehens auf oder in der pathologischen Form der Abhängigkeit. Sokrates besteht darauf, dass die Gesprächspartner ebenso wie ich selbst als Einzelne für das Gesagte zeugen, ohne sich auf fremde, möglicherweise falsche Zeugen zu verlassen (*Gorgias* 472 b-c). Die Wahrheit spricht für sich selbst. Ferner bedarf es zwischen uns keines Richters, wir sind Richter und Redner in einer Person (*Politeia* 348 b). So hat der klassische Dialog für die Stellvertretung nicht viel übrig, und daran ändert sich auch nichts, wenn dieser sich in einen regelgeleiteten Diskurs verwandelt.

III. Originäre Stellvertretung

Als originär bezeichne ich eine Stellvertretung, aufgrund derer man seinen eigenen Stand gewinnt, indem man zugleich an die Stelle des Anderen tritt. Man spricht für sich und von sich aus, indem man zugleich für den Anderen und von ihm aus spricht. Die erwähnte Unmöglichkeit, die darin bestünde, dass ich dort bin, wo der Andere ist, wäre keine bloße Chimäre. Doch wie ist dies denkbar?

Vorweg müssen wir auf eine Unterscheidung zurückgreifen, die wir aus der Linguistik, aber auch von Lacan und Levinas her kennen, nämlich auf die Unterscheidung von Sagen und Gesagtem oder von Aussagen und Aussage. Das *Gesagte* entspricht dem intentionalen oder propositionalen Gehalt, den ich in einem eigenen Sprechakt übernehmen und an

Grammatologie, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hans Zischler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 171 ff.

⁷ Vgl. *Leviathan*, I, 16, und *De homine*, 15, 1. Die Rolle der Fiktion gibt allerdings viele Fragen auf. Vgl. dazu Iris Därmann: »Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' *Leviathan*«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hg.), *Die Machbarkeit der Welt*, München: Fink 2006, S. 72-92.

Stelle des Anderen aussprechen oder ausführen kann. Ein Advokat vertritt seinen Mandanten, indem er sich dessen Interessen zu eigen macht. Den fremden Sprechakt kann ich an Stelle des Anderen vollziehen, indem ich sage, was der Andere meint, was er aber nicht selbst sagen kann, und indem ich mich für das entscheide, was der Andere will, aber nicht selbst verfechten kann. Das, was der Stellvertreter sagt und tut, muss im Sinne dessen sein, den er vertritt, selbst wenn diese Übereinstimmung mehr oder weniger hypothetisch bleibt. Wir vertreten einander im Medium des Gesagten und im Horizont des Sagbaren. Eine originäre Stellvertretung würde sich dagegen auf der Ebene des Sagens abspielen, und zwar in der Weise, dass mein eigenes Sagen sich mit dem fremden Sagen *überdeckt*. Die Überdeckung von eigenem und fremdem Sagen meint etwas anderes als die Übernahme eines gemeinsamen Sinngehaltes. Indem ich spreche, spricht zugleich der fremde Anspruch aus mir. Würden eigenes und fremdes Sagen sich völlig decken, so schwände das, was allgemein als repräsentative Differenz, als Differenz zwischen Repräsentiertem und Repräsentant zu bezeichnen ist.⁸ Die Stellvertretung wäre damit hinfällig. Würden ich und der Andere *una voce* sprechen, so würden wir nicht mehr füreinander sprechen.

Mit der Ebene des Sagens betreten wir den Bereich des *Pathischen*. Insofern das Sagen wie auch das Tun nicht bloß einen bestimmten Sinn hat und bestimmten Regeln folgt, sondern hier und jetzt stattfindet und mich anspricht und herausfordert, hat es selbst den Charakter eines *Pathos* oder eines *Widerfahrnisses*, und es verleiht mir, dem es widerfährt, den Charakter eines *Patienten* im weiten Sinn dieses Wortes. Ich gebrauche in diesem Zusammenhang das griechische Wort *Pathos*, das nicht nur das passive Erleiden, sondern auch das verletzende Leiden und die Steigerungsform der Leidenschaft bezeichnet. Das lateinische Wort Affekt kommt dem nahe, wenn man es nicht als subjektiven Zustand versteht, sondern – ähnlich wie es schon bei Husserl und Heidegger geschieht – als ein An-tun, An-rufen und An-gehen, auf das wir zu antworten haben. Vom Pathischen zu unterscheiden ist das *Pathetische* als eine Ausdrucksform, aber nicht notwendigerweise gesteigerte Ausdrucksform des Pathischen. Davon zu unterscheiden ist weiterhin das *Pathologische*, das eine Skala von Abarten der Erfahrung aufweist; diese reicht von der Antwortlosigkeit der Apathie, wenn das Pathos versiegt, bis zur Antwortblockade, wenn das Pathos uns in Bann schlägt. Ein Widerfahrnis, von dem wir getroffen oder affiziert werden, rührt stets an das Unmögliche, sofern es den Spielraum unserer eigenen Möglichkeiten durchbricht, sofern es über unsere Erwartungen und Befürchtungen hinausgeht und unsere Entwürfe und Vorkehrungen hinter sich lässt. Die überschüssige

8 Siehe B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung, S. 34.

Unmöglichkeit, die sich hier inmitten der Erfahrung abzeichnet, nenne ich *gelebte Unmöglichkeit*. Sie steht im Gegensatz zur logischen, ontologischen, praktischen oder technischen Unmöglichkeit, die an den gegebenen Bedingungen scheitert.⁹

Die originäre Stellvertretung hat teil an dieser gelebten Unmöglichkeit, und zwar genau in dem Maße, wie sie pathische Züge annimmt. Sie zeichnet sich nämlich nicht dadurch aus, dass ich einen fremden Ort aufsuche und ihn von mir aus einnehme, wie es in der normalen Stellvertretung geschieht, sondern dadurch, dass ich *von dem fremden Ort ausgehe*. Ich gehe von dort aus, *wo ich nicht sein kann*, wo der fremde Blick, das fremde Wort, die fremde Geste entspringt, also all das, was mich trifft. Auf gewisse Weise bin ich selbst der oder die Andere, den oder die ich vertrete. Die Anderen sind keine Duplikate meiner selbst, sondern Doppelgänger, die mir aus einer unerreichbaren Nähe entgegenkommen. Wenn wir in solchen Fällen noch von Repräsentation sprechen wollen, so sollten wir dies nicht tun, ohne ihr deutliche Züge einer Depräsentation zuzusprechen.¹⁰ Außerdem verdoppelt und vervielfältigt sich das Pathische, das der Stellvertretung anhaftet. Indem ich von der An-/Abwesenheit Anderer affiziert werde, werde ich zugleich von dem affiziert, was diese affiziert. *Das Pathos des Fremden potenziert sich in einem fremden Pathos*, so etwa, wenn ich von der Freude oder dem Erschrecken des Anderen erfasst werde. Sympathie und Antipathie und erst recht Konsens und Dissens sind nachträgliche Antwortformen, die aus der Tiefe des Pathos aufsteigen.¹¹ Wenn ich antwortend von dem ausgehe, was mir von anderswoher widerfährt, so bedeutet dies ferner, dass ich selbst niemals völlig an meinem Platze und am rechten Platz (*in loco*) bin. Der Andere, von dem ich affiziert bin, ist mir, wie Jean Laplanche es nennt, förmlich implantiert. So wie der Verführer oder die Verführerin selbst der Verführung unterliegt, so unterliegt der Vertretende selbst immer schon einer Vertretung. Auch der Vertretungsprozess potenziert sich.¹² Schließlich kann der Spagat der Stellvertretung extreme Formen

9 Vgl. meinen Beitrag »Gelebte Unmöglichkeit« in: Christa Rohde-Dachser/Franz Wellendorf (Hg.), *Inszenierungen des Unmöglichen. Theorie und Therapie schwerer Persönlichkeitsstörungen*, Stuttgart 2004.

10 Diese kann verschiedene Formen annehmen als Vorstellung des Unvorstellbaren, als Darstellung des Undarstellbaren, als Vergegenwärtigung dessen, was sich entgegenwärtigt, und schließlich als Vertretung des Unvertretbaren.

11 Kant spricht von dem »fruchtbaren Bathos der Erfahrung« (*Prolegomena* A 204); wenn wir uns ein Wortspiel erlauben wollen, so können wir ebenso gut von einem Bathos des Pathos sprechen.

12 Zur allgemeinen Verführungstheorie vgl. Jean Laplanche: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, übersetzt von Udo Hock, Frankfurt am Main: Fischer 1996, dazu meinen Kommentar in

annehmen: in der *Überidentifikation* mit dem Anderen, die es mir nicht mehr erlaubt, für den Anderen einzustehen, in der *Abspaltung* vom Anderen, die aufgrund der Fremdheitsanteile in mir selbst eine Selbstspaltung einschließt. In der von mir gewählten Sprache würde ich wechselweise von einem Pathos ohne Response und einer Response ohne Pathos oder von einem Fremddort ohne Eigenheit und von einem Eigenort ohne Fremdheit sprechen, allerdings nur in Form einer asymptotischen Annäherung; andernfalls würde die Erfahrung förmlich in Stücke gehen.

Die Konsequenz, die sich aus diesen Überlegungen ziehen lässt, lautet: Die Stellvertretung gehört nicht minder zum Grundbestand unserer Erfahrung wie die Medialität von Bildern und Zeichen. Dem originären Supplement im Sinne von Derrida entspricht eine ebenso originäre Substitution. Bei Levinas bildet die Substitution ein Charakteristikum des Ethischen, dessen exzessive Wirkung auf hyperbolische Weise als Geißelschaft oder als Besessenheit durch den Anderen bestimmt wird.¹³ Darauf im einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es kommt mir lediglich darauf an zu zeigen, dass es eine radikale Form der Unvertretbarkeit gibt, die über institutionelle Repräsentationsformen ebenso hinausgeht, wie die Bildlichkeit und Zeichenhaftigkeit den Rahmen bestimmter Bild- und Zeichenkulturen überschreitet. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass in unserer westlichen Tradition der Begriff der Stellvertretung eine starke religiöse und theologische Vorprägung aufweist. Dazu gehört der Sühnegeranke: Jesus als Opferlamm, vorbereitet durch den altbiblischen Sündenbock, außerdem die Repräsentationskraft der Eucharistie¹⁴ und die Stellvertretung Gottes auf Erden in Gestalt der Kirche und ihrer Amtsträger, die sich in weltlichen Herrschern von Gottes Gnaden fortsetzt. Allgemein lässt sich feststellen, dass die religiöse Aura eines Phänomens davon zeugt, dass dieses überdeterminiert ist und den Rahmen der gewöhnlichen Ordnung überschreitet. Die Frage, wie eine

Bernhard Waldenfels: *Idiome des Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, Kap. 13: »Der verführerische Andere«.

- 13 Vgl. Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974; dt. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, Kap. IV. Was die ethische Bedeutung angeht, so müssen wir uns allerdings hüten, das »für« der Stellvertretung geradewegs als Negation von »gegen« und im Sinne eines »zugunsten von« zu verstehen. Während das lateinische Wort *pro* ähnlich wie das deutsche »für« eine solche Deutung nahelegt, weist das griechische Wort *αὐτί*, das in vielen Komposita »gegen« bedeutet, eher in die andere Richtung. Dies spricht dafür, die substitutive und die altruistische Bedeutung von »für« auseinanderzuhalten.
- 14 Selbst die Realpräsenz bedeutet eine Inkorporation, die eine bestimmte Form medialer Vermittlung einschließt.

Säkularisierung denkbar ist, die nicht in der bloßen Normalisierung stecken bleibt, stellt sich auch hier.

IV. Figuren der Stellvertretung

Abschließend seien einige Übergangsformen der Stellvertretung präsentiert, an denen die Vielfalt des zu behandelnden Phänomens deutlich zutage tritt. Es handelt sich durchweg um Figuren des *Dritten*, die in das Verhältnis von Selbst und Anderem, von Eigenem und Fremdem eingreifen, ohne eine abschließende Vermittlung herbeizuführen. Allgemein ist festzustellen, dass die Rolle eines originären und nicht bloß subsidiären Stellvertreters nur dann zum Zuge kommt, wenn niemand völlig an seinem Ort ist. Es gibt dann ein Sprechen für den Anderen, das nicht im Sprechen mit Anderen und im Sprechen über Andere aufgeht. Dies bedeutet zugleich, dass der Dritte angerührt und angesprochen ist von dem, den er vertritt. In diesem Sinne ist der Dritte eine Übergangsfigur, die immerzu die Grenzen der Ordnung überschreitet, die sie repräsentiert, solange sie sich nicht auf die Normalform der Stellvertretung zurückzieht. Die originäre Form der Stellvertretung verbindet sich mit einer radikalen Form der Fremdheit, die man als Ungeselligkeit in der Geselligkeit bezeichnen kann.¹⁵

Der *Rechtsanwalt* gilt gemeinhin als Prototyp eines Stellvertreters. Er vertritt vor Gericht die Rechtsansprüche und Interessen seines Mandanten, gleichgültig, ob dieser als Kläger oder als Beklagter auftritt. Die Anwaltschaft ist eine Einrichtung, die sich nicht von selbst versteht. An den Gerichten Athens war es üblich, sich selbst recht und schlecht zu verteidigen, selbst wenn man sich Gerichtsreden aufsetzen ließ; ganz ähnlich nahmen die Bürger in der Volksversammlung persönlich an der Beratung und Beschlussfassung teil. Die Repräsentanz nimmt erst im alten Rom deutliche Konturen an. Doch auch dort, wo eine eigene Rolle des Anwalts vorgesehen ist, tritt der Kläger oder der Beklagte anfänglich für sich selbst ein, indem er den Anwalt mit seiner Sache beauftragt, und er tritt endgültig für sich selbst ein, indem er einem Rechtsvergleich zustimmt oder ihn ablehnt und indem er das Urteil entgegennimmt. Der Urteilsspruch verträgt keinen Stellvertreter. Der Anwalt verlässt den Prozess gleichsam als Gewinner oder Verlierer zweiter Ordnung. Dies entspricht genau dem, was wir als normale Stellvertretung bezeichnen.

15 Zur einschlägigen Unterscheidung zwischen dem Anspruch des Fremden und der Rolle des Dritten und zur Verschränkung dieser beiden Dimensionen vgl. Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, Kap. 5.

Dennoch läuft auch dies nicht ganz so einfach ab. Der Prozess geht aus von einer Verletzung, die *als Rechtsverletzung* deklariert und *in einen Rechtsfall* verwandelt wird. Er geht also aus von einem Ereignis, das im Recht seinen spezifischen Ausdruck findet, aber nicht durch das Recht hervorgebracht wird. Verletzungen persönlicher Art, die mehr darstellen als bloße Rechtsverletzungen und Gesetzesverstöße, setzen den Rechtsprozess in Gang, ohne dass sie sich in ihm erschöpfen. Eine Beleidigung kann rechtlich bestraft und wiedergutmacht, aber nicht per Rechtspruch getilgt werden. Es gibt einen Überschuss an Gerechtigkeit, der die Rechtsprechung davor bewahrt, den Mechanismen einer bloßen Rechtsmaschine zu verfallen. Wäre der Anwalt ein bloßer Schachspieler, dem es einzig um Sieg oder Niederlage geht, so wäre der Winkeladvokat der beste Anwalt. Es bedürfte keiner Anwaltskammer, die ähnlich wie die Ärztekammer bei der Zulassung von Berufsvertretern mitwirkt und auf die Einhaltung eines Berufsethos achtet.

Die Tätigkeit des *Therapeuten*, ob in der allgemeinen Funktion des Arztes oder in der speziellen Rolle des Analytikers, bewegt sich ebenfalls in einem institutionellen Rahmen, doch lässt auch dieser sich nicht fügenlos schließen. Ähnlich wie der Klient des Anwalts wartet auch der Patient oder der Analysand mit Beschwerden, Störungen und Leiden auf, die sich *in Krankheitsfälle* verwandeln, ohne dass sie als bloße Krankheitsfälle abgestempelt werden können. Subsysteme, die von Leitdifferenzen wie gesund/ungesund oder rechtmäßig/unrechtmäßig gesteuert werden, sind keine Lebensbereiche, sondern Sinnkonstrukte. Deshalb ist der Dritte mehr als die jeweilige Verkörperung eines Codes, sei es als *homo medicinalis*, als *homo legalis* oder als *homo oeconomicus*.¹⁶ Nehmen wir die spezielle Rolle des Analytikers, die bei Freud und in seinem Gefolge aufs genaueste bedacht wird. Der Analytiker ist weit entfernt davon, als der Andere aufzutreten, der das Begehren des Analysanden auf sich zieht, als wäre die Behandlung eine Fortsetzung der Lebenskämpfe mit anderen Mitteln. Der Analytiker verkörpert eine Instanz, die für etwas steht, das er nicht selber ist. Damit reduziert er sich aber keineswegs auf einen neutralen Dritten, der die Belange einer allgemeinen Gesellschaftsmoral vertritt, als wäre er ein Sittenrichter. In diesem Falle wäre er nur ein Verstärker jener Ordnung, die auch ohne ihn in Kraft ist. Vielmehr vollzieht sich die Analyse auf den Wegen von Übertragung und Gegenübertragung. Die Übertragung ist ein Zwischengeschehen besonderer Art. Sie besteht nicht darin, dass der eine mit eigener Stimme, der andere mit einer Metastimme spricht, als ginge es um eine bloße Reflexion *à deux*, vielmehr kommt es zu einer *Überlagerung* all jener Stim-

16 Diese Menschenkonstrukte gilt es zu relativieren, ohne sie – wie Marx es noch tut – an einem »totalen Menschen« zu messen.

men, in denen Affekte und Konflikte ihren Ausdruck finden. Der Analytiker *steht für Andere*, mit denen der Analysand seine oftmals uralten Konflikte austrägt. Es treten auch Affektverschiebungen auf, so wenn jemand einen Anderen »an Bruders statt«, das heißt wie seinen Bruder liebt (vgl. lat. *aliquem diligere fratris loco*). Die Verlagerung der Konflikte erlaubt es, Gelebtes nicht zwanghaft zu wiederholen, sondern es neu durchzuspielen. Der Ort des Leidens, den das Gespräch umkreist, entzieht sich sowohl dem Analysanden wie dem Analytiker, und auf gewisse Weise gilt dies auch für das Verhältnis von Patient und Arzt. Ein Pathos erwirbt man nicht wie eine Kenntnis oder ein Können, und es stellt auch kein Problem dar, das auf seine Lösung wartet. Der Analytiker vertritt nicht das Unersetzliche einer Person, wohl aber vertritt er das *Unvertretbare eines Pathos*, auf das er als Analytiker antwortet. Träte der Analytiker auf als der *Andere ohne den Dritten*, so würde ihm die nötige Distanz fehlen, um den Analysanden zu eigenen Antworten zu nötigen; träte er auf als *Dritter ohne den Anderen*, so würde die Nähe schwinden, die es verhindert, dass das Leiden des Patienten sich auf einen bloßen Normalfall für Gesundheitsexperten reduziert. Was zunächst nach einem Spezialproblem aussieht, gehört generell zum therapeutischen Prozess. Der Arzt, der ein Missbefinden diagnostiziert und es bei seinem klinischen Namen nennt, spricht immer schon stellvertretend für den Patienten, dem Widriges oder Bedrohliches widerfährt, und dies gilt auch dann, wenn den Patienten die eigene Stimme verlässt. Übertragungen gehören schließlich zur Unalltäglichkeit des Alltags. Die Frage, wer mit wem spricht, verweist auf ein Tiefengeschehen, an dem frühe Identifikationen, Verführungen, Projektionen und Introjektionen ebenso beteiligt sind wie das *quis pro quo* parasitärer Gefühle. Jedes Gespräch, nicht nur das diplomatische Gespräch, ist doppelbödig, ja hybrid.¹⁷

Der *Übersetzer* schwebt nicht über den Sprachen wie ein Geist über den Wassern, so polyglott er auch sein mag. Er bewegt sich zwischen den Linien. Wenn er laufend von einer Ausgangs- in eine Zielsprache übersetzt, welche Sprache vertritt er dann, und wo steht er selbst? Wer *übersetzt*, setzt *über* an ein fremdes Ufer, wie Heidegger es in seiner Heraklit-Vorlesung formuliert.¹⁸ Er vertritt einen Redner oder einen Autor in einem Sprachbereich, der diesem mehr oder weniger unzugänglich ist.

17 Ich verweise auf das Kapitel »Hybride Formen der Rede«, in: Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. Den Gedanken einer Hybridisierung der Rede entnehme ich der Literaturtheorie von Michail Bachtin. Ferner verweise ich auf meine Behandlung »parasitärer Leidenschaften« in: Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

18 Martin Heidegger: *Heraklit* (GA 55), Frankfurt am Main: Klostermann 3. Auflage 1994, S. 447 f.

Dies gelänge ihm nicht, wollte er sich sozusagen als zweiter Autor aufspielen, es gelingt ihm nur dann, wenn das zu übersetzende Wort in der Übersetzung hörbar wird und das Gesagte oder Geschriebene auf neue Weise zur Sprache kommt. Walter Benjamin verlangt von einer guten Übersetzung, dass sie »durchscheinend« sei.¹⁹ Das besagt, dass sie nicht an die Stelle des Originals tritt und dass sie immerzu etwas von ihrer Herkunft verrät. Die potenzierte Form eines Pathos des Pathos macht sich auch hier bemerkbar, da bereits der Autor etwas zur Sprache bringt, was ihn zum Schreiben und Sprechen anregt, ohne dass es ihm verfügbar ist wie eine Erbschaft. Je mehr eine Übersetzung sich dem Informationsaustausch annähert, umso mehr verschwindet die anfängliche Asymmetrie zwischen Ausgangs- und Ankunftssprache, und umso mehr verschwindet das Pathische, das am Sagen und Schreiben, am Hören und Lesen haftet und nicht an bloßen Gehalten, die übermittelt werden. Die Suche nach sprachlichen Äquivalenten, also nach gleichwertigen Ausdrücken, lässt sich pragmatizieren und bis zu einem gewissen Grad auch automatisieren, wenn man das Ungleiche vernachlässigt gleich Tauschgebühren und Spesen, die in jedem Tauschgeschäft anfallen. Die Fremdheit, die der *parole parlante* innewohnt, reduziert sich dann auf bloße Abweichungen vom Normalcode einer *parole parlée*. Aber auch eine Übersetzung, die sich auf das Fremde einlässt, bewegt sich zwischen den Extremen. Sie sucht ihren Weg zwischen einer Übergenauigkeit und einer allzu großen Freiheit, und jede Übersetzung kennt Glücksfunde, in denen es von Text zu Text zu einer Osmose kommt.

Eine besonders aufschlussreiche Übergangsfigur stellt der *Zeuge* dar, der – wie das lateinische Wort *testis* besagt – als der Dritte dabeisteht. Zeugenaussagen werden vor Gericht herangezogen, wenn etwas anderswo stattgefunden hat, ohne dass jene, die es zu beurteilen haben, anwesend waren. Zeuge ist, wer etwas mit eigenen Augen gesehen oder mit eigenen Ohren gehört hat.²⁰ Gegenwartshistoriker stellen Zeitzeugen vor, die im Gegensatz zu den Nachkommenden noch dabei waren. Zeugenaussagen und Zeugenberichte lassen sich durch anonyme Indizien und Quellenfunde ergänzen und überprüfen. Doch wäre dies alles, so wären Zeugen zwar faktisch unentbehrlich in Anbetracht unserer beschränkten Erfahrung, doch prinzipiell wären sie entbehrlich. Zeugen hätten lediglich gesehen und gehört, was man unter geeigneten Umständen selbst hätte sehen und hören können. Diese Art der Stellvertretung wäre

19 Vgl. ausführlich dazu: Alfred Hirsch: Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas, München: Fink 1995.

20 Platon erklärt im *Theaitet* (201 b–c) die Notwendigkeit des Gerichtszeugen mit einer mangelnden Autopsie, die uns vom Notbehelf des Hörensagens abhängig macht.

wiederum ganz und gar sekundär. Reduziert man die Erfahrung auch noch auf Erfahrungsdaten, so kann man am Ende Monitoren einsetzen, um Erfahrungslücken zu füllen. Überwachungsapparate sind zuverlässiger als jeder lebendige Zeuge; da sie nicht verstehen, vor allem aber auch nicht unter dem leiden, was sie registrieren, dokumentieren sie hemmungslos und schonungslos alles, was ihrem Programm entspricht. Bei Zeugen, die in das verwickelt sind, was sie bezeugen, sieht es anders aus.

Die Grundkonstellation der Zeugenschaft lässt sich wie folgt beschreiben. Jemand bezeugt etwas, was Anderen geschehen ist oder von ihnen getan wurde, und er bezeugt es gegenüber Anderen, die nicht dabei waren. Der Zeuge äußert sich offensichtlich nicht als *Täter*, denn dann käme das Zeugnis einem Geständnis oder einem Bekenntnis gleich; jeder Beklagte hat deshalb das Recht, in eigener Sache das Zeugnis zu verweigern.²¹ Er fungiert aber auch nicht als bloßer *Beobachter*, und dies aus mehreren Gründen. Der Zeuge, der von fremder Erfahrung spricht, bezieht sich auf *Widerfahrnisse*, die jemandem zugestoßen sind, und auf *Taten*, die jemandem zugeschrieben werden. Dabei kann es sich um Naturkatastrophen handeln wie den Ausbruch des Vesuvs, den der ältere Plinius am Rande des eigenen Todes aufgezeichnet hat, oder um Taten wie die Ermordung der Witwe durch Raskolnikow. Zum Zeugnis gehört ein gewisser Grad an Unwiederbringlichkeit. So kann jemand zum Zeugen einer Entdeckung werden, nicht aber zum Zeugen entsprechender Experimente, da diese prinzipiell als wiederholbar gelten.²² Der Zeuge gibt also wieder, was Andere getan oder erlitten haben. Doch zugleich hat er für das Bezeugte einzustehen. Dabei muss er eine hinreichende *Glaubwürdigkeit* ausstrahlen, die von den Adressaten der Zeugenaussage nicht durch eigene Gewissheit ersetzt werden kann. Zeugnisempfänger sehen sich gezwungen, sich auf fremde Aussagen zu verlassen. Die Verteidigung vor Gericht, die keine epistemische Sicherheit schafft und lediglich die moralische Gewissheit erhöht, unterscheidet sich deutlich von der Abnahme von Fingerabdrücken oder auch von dem Gebrauch eines sogenannten Lügendetektors, der strenggenommen nicht die Lüge auf-

21 Auch Heideggers »daseinsmäßige Bezeugung«, die nicht auf einen Zeugnisakt zurückgeht, sondern einem »Selbstseinkönnen« verhaftet ist (vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 54), trifft die Sache der Zeugenschaft nur zum Teil.

22 Wenn wir die Naturgeschichte in Betracht ziehen, wird die Sache auch für den Naturwissenschaftler komplizierter. Bei Fossilien etwa sprechen wir von Funden, die weniger weit vom Zeugnis entfernt sind als das Experiment und die zwar nicht »gemacht« werden, wie man Erfahrungen macht, aber auch nicht, wie man Experimente anstellt.

deckt, sondern nur die Aufregung beim etwaigen Lügen.²³ Es kommt ein weiteres hinzu, das für unsere Thematik von besonderem Gewicht ist. Der Zeuge ist kein Reporter, der sich aus freien Stücken oder auftragsgemäß für bestimmte Vorfälle interessiert, vielmehr *wird* man zum Zeugen. Natürlich kann der Berichterstatter jederzeit in die Zeugenrolle gedrängt werden.²⁴ Auf jeden Fall geht die Zeugenschaft aus von einem Widerfahrnis, sei es ein Verkehrsunfall, ein Überfall, eine Körperverletzung oder ein Ausbruch kollektiver Gewalt. Wie wenig der Zeuge mit einem unbeteiligten Beobachter gleichzusetzen ist, zeigt sich auch darin, dass jemand, der zum Zeugen eines Geschehnisses wird, unter Umständen wegen unterlassener Hilfeleistung gerichtlich oder zumindest moralisch zur Verantwortung gezogen werden kann. Wir sprechen von ohnmächtigen, auch von gleichgültigen Zeugen; bloßer Zaungast ist niemand, sobald er mit etwas konfrontiert wird, das sein Eingreifen erfordert. Der Zeuge ist also in das Geschehen verwickelt, von dem er Zeugnis ablegt. Er spricht *von* einem Ereignis *her*, wenn er *über* dieses spricht. Hier stoßen wir abermals auf eine originäre Form der Stellvertretung. Der Zeuge antwortet auf ein Widerfahrnis als jemand, der indirekt beteiligt ist, und er antwortet auf spezifische Weise, indem er nicht nur in die jeweilige Situation nach Kräften eingreift, sondern etwas nachträglich in den Blick oder zur Sprache bringt – oder eben dies alles unterlässt. Dass Zeugnisse im Falle von Unglück, Unheil und Untaten ein besonderes Gewicht haben, mag damit zusammenhängen, dass Opfer in besonderem Maße nicht nur auf Hilfe, sondern auch auf Zeugen angewiesen sind.²⁵ Einen Grenzfall stellt das Blutzugnis dar, dass als emphatische Form der Zeugenschaft den generellen Namen Martyrium für sich beansprucht. Man kann in diesem Falle von Überzeugungsopfern sprechen, wie wir von Überzeugungstätern zu reden pflegen. Es liegt auf der Hand, dass das Martyrium die Ernsthaftigkeit einer Überzeugung verbürgt,

23 Bekanntlich finden die Aufzeichnungen von Lügendetektoren, die sich inzwischen durch raffiniertere Verfahren wie die neuronale Introspektion verfeinern lassen, an unseren Gerichten keine Verwendung. Ähnliches gilt für Aussagen, die durch Folter erpresst wurden. In Anlehnung an Aristoteles, der unter Zwang ausgeführte Handlungen als »gemischte Handlungen« bezeichnet (vgl. *Nik. Ethik*, III, 1), könnte man in unserem Falle, in einer ersten Annäherung, von gemischten Zeugenaussagen sprechen.

24 Der Irakkrieg hat auch in dieser Beziehung zu Rollenverwischungen geführt, indem er die Möglichkeit vorsah, Reporter bei Kriegshandlungen wie dem Panzervorstoß als Zeugen mitzuführen. Auch sogenannte Life-Sendungen verdienen als Mischformen der Nachrichtenübermittlung ein besonderes Interesse.

25 Eine besonders perverse Form der Zeugenregelung, von der aus Pakistan berichtet wird, sieht vor, dass Frauen ihre Vergewaltigung nachweisen müssen, dass aber nur männliche Zeugen zugelassen werden.

nicht aber deren Wahrheit. Auch für fixe und fanatische Ideen finden sich durchaus Blutzügen, darunter die Selbstmordattentäter, die neuerdings zum politischen Alltag gehören. Nicht selten werden Blutopfer in Blutzügen umgetauft. Viele traditionellen Kriegsdenkmäler sind Dokumente einer verordneten Stellvertretung: Gestorben für Volk und Vaterland oder auch für den Führer.

Nehmen wir als letztes Exempel den *Feldforscher*. In der Ethnologie pflegt man seit den Erkundungsreisen von Boris Malinowski von *teilnehmender Beobachtung* zu sprechen, und auch die Soziologie hat längst diese Methode adoptiert. Eine solche Mischform aus Nähe und Distanz schließt aus, dass der Feldforscher ethnische Bräuche, Riten und Ausdrucksformen nur von außen beobachtet, als käme er von einem fremden Stern; denn dies hätte zur Folge, dass alles Fremde und Fremdartige in ein Bezugssystem gezwängt wird, das zwar einen universalen Anspruch erhebt, in dem sich aber ebensooft der »Herren eigener Geist« spiegelt. »Fremde Monde der Vernunft« verblassen, wenn die Sonne einer einzigen Vernunft alles überstrahlt.²⁶ Teilnehmende Beobachtung kann andererseits nicht bedeuten, dass der Feldforscher konvertiert oder dass er einfach »mitmacht«. Es bedarf einer gewissen Distanz, einer besonderen Form der ethnologischen Epoché, um das Fremde als Fremdes in den Blick zu bekommen und dem Fremden als Fremdem zum Ausdruck zu verhelfen. Das eigentliche Problem liegt in dem Zugleich von Nähe und Distanz, das sich nicht in einem Dritten aufheben lässt. Der Forscher forscht und schreibt *über* jene, *mit* denen redet und mit denen er in beschränktem Maße auch zusammenlebt. Es bedarf der Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Handlungsfeld, aber dieses fungiert zugleich als Beobachtungsraum. Ich habe in diesem Zusammenhang von einem Doppelspiel, auch von einem Doppelblick, einem Doppelgehör und eine Doppelrede gesprochen. Der Versuch, der hier unternommen wird, droht bei einem halbherzigen Kompromiss zu enden wie bei Malinowski selbst, der in seinen Tagebüchern zu jenen Vorurteilen zurückkehrt, die er sich auf dem Boden der Forschung versagt hat. Wenn etwas dem entgegensteht, so ist es wiederum die Möglichkeit einer originären Stellvertretung. Dies besagt nunmehr, dass die ethnologische Darstellung auf ihre Weise antwortet, nämlich in Form einer *Fremddarstellung*, die vom Fremden ausgeht, *das* sie wohl oder übel im Rahmen einer bestimmten Ordnung behandelt.²⁷ So besehen wäre der Ethnologe eine Art kultureller

26 Ich verweise auf die jüngst erschienene Untersuchung von Iris Därmann mit ihrem Marcel Mauss entlehnten Titel: *Fremde Monde der Vernunft*. Die ethnologische Provokation der Vernunft, München: Fink 2005.

27 Vgl. dazu das Kapitel »Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung« in: Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, S. 117-151 bzw. in: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*,

Dolmetscher. Dabei haben wir Europäer uns nicht vorzuwerfen, dass wir uns als Europäer gebärden, vorzuwerfen ist uns aber die Neigung, den Ort, von dem aus wir sprechen, schlechterdings zu europäisieren, zu amerikanisieren, was heute vielfach unter dem Deckmantel der Globalisierung geschieht. So kommt es dazu, dass wir selbst nie wirklich an Stelle von... sprechen, sondern immer nur vom eigenen Ort aus und dass selbst Fremdhheitsforscher wie die Ethnologen sich vielfach in ihre eigenen Fremdhheitsdeutungen und Fremdhheitskonstrukte einkapseln. Doch wenn wir von Anderem und Fremdem sprechen, sprechen wir vom Anderen her, gleichgültig, ob wir es wollen oder nicht. Somit entpuppt sich der Eurozentrismus wie jede Art von Ethnozentrismus als eine verdrängte Form der Stellvertretung.

Literaturverzeichnis

- Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): Fremderfahrung und Repräsentation, Weilerswist: Velbrück 2002.
- Därmann, Iris: Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Vernunft, München: Fink 2005.
- Därmann, Iris: »Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' Leviathan«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hg.), Die Machbarkeit der Welt, München: Fink 2006, S. 72-92.
- Derrida, Jacques: Grammatologie, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hans Zischler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 7. Aufl. 1953.
- Heidegger, Martin: Heraklit, in: Gesamtausgabe, Bd. 55, 3. Auflage Frankfurt am Main: Klostermann 1994.
- Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas, München: Fink 1995.
- Hirsch, Alfred: Recht auf Gewalt. Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes, München: Fink 2004
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, herausgegeben von Karl Schuhmann, in: Husserliana, Bd. III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976.

Weilerswist: Velbrück 2002, S. 151-182. Es ergibt sich eine deutliche Verwandtschaft zum Motiv der »Passiones« bei Fritz W. Kramer und zu der Forschungsweise, wie sie von Heike Behrend vorgeführt wird.

- Laplanche, Jean: Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse, übersetzt von Udo Hock, Frankfurt am Main: Fischer 1996.
- Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974; dt. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992.
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Waldenfels, Bernhard: »Hybride Formen der Rede«, in: ders., Vielstimmigkeit der Rede, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 152-170.
- Waldenfels, Bernhard: »Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung«, in: ders., Vielstimmigkeit der Rede, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 117-151.
- Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Waldenfels, Bernhard: »Gelebte Unmöglichkeit« in: Christa Rohde-Dachser/Franz Wellendorf (Hg.): Inszenierungen des Unmöglichen. Theorie und Therapie schwerer Persönlichkeitsstörungen, Stuttgart: Klett-Cotta 2004.
- Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Waldenfels, Bernhard: Idiome des Denkens, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Waldenfels, Bernhard: Schattenrisse der Moral, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

ANSTECKUNG UND WIDERFAHRNIS. FÜR EINE ÄSTHETIK DES PATHISCHEN

KATHRIN BUSCH

Das Pathische, die Leidenschaften, Affektivität und das Gefühl haben in der kunsttheoretischen Diskussion eine auffällige Aktualität erlangt. Titel wie »Pathos, Affekt, Gefühl. Emotionen in den Künsten«, Neuerscheinungen wie »Aufruhr der Gefühle. Leidenschaften in der zeitgenössischen Fotografie und Videokunst« oder »Mediale Emotionen«¹ – Bücher, die alle in den letzten zwei Jahren erschienen sind, verweisen auf ein verstärktes Interesse der Kunstwissenschaften am Pathos im Sinne der Leidenschaft. Man kann in dieser Konjunktur – mit Marie-Luise Angerer – ein regelrechtes Begehren nach dem Affekt am Werk sehen, welches »mit einer Krise gesellschafts- und kommunikationstheoretischer Modelle [einhergeht], die in erster Linie auf die Verständigungsleistungen eines vernunftgeleiteten Diskurses«² gerichtet waren. Die Frage des Affekts scheint eine Rückkehr zu Sinnlichkeit und Körperlichkeit anzuzeigen, die vor allem in der Diskussion um immersive Strategien der Bildkünste deutlich vernehmbar ist.³ Das Eintauchen in ein Werk, das in

-
- 1 Klaus Herding/Bernhard Stumpfhaus (Hg.): Pathos, Affekt, Gefühl. Emotionen in den Künsten, Berlin/New York: de Gruyter 2004; Wiebke Ratzeburg (Hg.): Aufruhr der Gefühle. Leidenschaften in der zeitgenössischen Fotografie und Videokunst, Braunschweig: Appelhaus 2004; Oliver Grau/Andreas Keil (Hg.): Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound, Frankfurt am Main: Fischer 2005.
 - 2 Marie-Luise Angerer: »Affekt und Begehren oder: was macht den Affekt so begehrenswert«, in: e-Journal Philosophie der Psychologie, www.jp.philo.at/texte/AngererM1.pdf (13.2.2006), S. 1.
 - 3 Der Begriff der Immersion meint das Eintauchen in eine Umgebung. Er wurde geprägt, um die virtuelle Versetzung in künstliche Welten in der Flugsimulation oder beim Computerspiel zu bezeichnen. Wenngleich der Begriff der Immersion mit der Erzeugung simulierter Wahrnehmungswelten aufgekommen ist, lässt er sich für Bildräume wie Videoinstallationen oder Panoramen, aber auch hinsichtlich architektonischer Räume geltend machen, um deren suggestives Vermögen zu unterstreichen. Sloterdijk definiert Immersion als ein Verfahren der Entgrenzung von Bildern zu Umgebungen, in die man eintauchen kann. Vgl. Peter Sloterdijk: »Architektur als Immersionskunst«, in: *archplus* 178 (2006), S. 58-61.

der zeitgenössischen installativen Kunst – insbesondere in der begehbaren Video-Installation – gegeben ist, verleiht der Frage nach der pathischen Wirksamkeit von Kunst eine bemerkenswerte Virulenz. Während von der modernistischen Kunstkritik die Bezugnahme auf den Betrachter einer vehement zurückgewiesenen Wirkungsästhetik zugeschlagen wird, nutzen zeitgenössische Künstler vermehrt die affektive Einbindung der Rezipienten und geben damit Anlass für eine Wiederaufnahme einer Ästhetik unter dem Blickwinkel des Pathischen.⁴ Damit ist aber zugleich ein Wiederaufleben der Problematisierung von Affektlenkung durch Bilder und ihrer Suggestionspotentiale verbunden.⁵ Die altbekannte Angst vor affektiver Überwältigung durch visuelle Repräsentationen kehrt also mit der wiedererwachten Thematisierung der Leidenschaften gleichfalls zurück.

Neben dieser Furcht artikuliert sich aber auch ein deutliches Begehren in der Wiederbetonung des Affektiven, das vom Versprechen einer neuen, unabweisbaren Unmittelbarkeit durch das Affektive und Obsessive angetrieben wird. Das immersive Eintauchen und Hineingezogenwerden in Kunstwerke, die kein Gegenüber mehr bilden, sondern als Installationen, Videoprojektionen oder interaktive Bildräume den Rezipienten umgeben oder aufnehmen, scheint gleichermaßen verführerisch und verhängnisvoll: Verführerisch in der affektiven Intensität, verhängnisvoll in der angeblichen Beeinträchtigung des Reflexionsvermögens. Die Steigerung bildlicher Suggestion bedeute zugleich das Ende der Distanz als unhintergebar Voraussetzung jeglicher Kritikmöglichkeit. Je mehr Affektion, desto mehr Immersion, desto weniger Urteilsvermögen. Dass,

4 Vgl. diesbezüglich auch das Heft »Betrachter innen«, Texte zur Kunst 58 (2005), das einer Auseinandersetzung um Immersion und Betrachterstatus gewidmet ist.

5 Der Erforschung affektiver Wirkungen von Bildern auf ihre Betrachter kommt allerdings nicht nur in den Kunst- und Medienwissenschaften wachsende Bedeutung zu, sondern auch in den Neurowissenschaften entdeckt man die Emotion und ihre Visualisierung als neuen Untersuchungsgegenstand, seitdem man das Gefühl der Kognition als untrennbar zugehörig erkannt zu haben meint (vgl. Andreas Keil/Oliver Grau: »Mediale Emotionen. Auf dem Weg zu einer historischen Emotionsforschung«, in: O. Grau/A. Keil (Hg.), Mediale Emotionen, S. 7-19; hier S. 13). Man sei sich allerdings einig, dass »etwa bildlich repräsentierte und produzierte Emotionen zwar wichtige Entscheidungsgrundlagen determinieren, doch u.U. – nach entsprechender Stimulanz – übersteigerte emotionale Reaktionen evozieren, die in der Lebenswelt des Individuums keine eindeutige Entsprechung besitzen, eine innere Distanz unterminieren und zu schädlichen Entscheidungen und Handlungen für Individuum und Gesellschaft beitragen können« (ebd., S. 15). Gefühle, so lässt sich folgern, bleiben gefährlich, selbst wenn – wie formuliert wird – »Emotionen eine Kerndimension des Erlebens« (ebd., S. 10) darstellen.

wie Benjamin meinte,⁶ kritische und genießende Haltung auch ineins fallen können oder dass ein Gefühl ein Moment der Krisis zu evozieren vermag und also für Kritik nicht zwingend reflexiver Abstand vonnöten ist, weil auch Gefühle distanzieren können, all diese Möglichkeiten werden zugunsten einfachster, altbekannter Gegenüberstellungen, hier: Ratio, Autonomie, Distanz – da: Gefühl, Suggestibilität, Involviertheit, aufgegeben. Was dabei jedoch vernachlässigt wird, ist, dass Gefühle alles andere als unmittelbar, nämlich kulturell formiert und ihrerseits auf »Deutung angewiesen sind«⁷ und dass das Pathos als Widerfahrnis verstanden nicht nur berührt und vereinnahmt, sondern auch aufstören und befremden kann.⁸

Während sich in der Diskussion um Affektivität und Immersion vielfach ein Begehren nach der Überwindung der Gespaltenheit des Subjekts zugunsten von Selbstpräsenz artikuliert,⁹ soll demgegenüber im folgenden mit dem Begriff der ästhetischen Ansteckung für eine Hinwendung zum Pathos im Sinne von Widerfahrnis argumentiert werden, wobei das so verstandene Pathos weder Unmittelbarkeit verspricht noch das Subjekt sich selbst näherbringt, sondern mit Fremdheit und Selbstentzug verbunden ist. Und eben deshalb ist von ästhetischer Ansteckung auszugehen, weil damit sowohl eine affektive Übertragung wie eine obsessive Befremdlichkeit angesprochen ist.

1. Ästhetische Ansteckung

Ansteckung meint Übertragung durch Berührung und soll im Folgenden als Modell für ästhetische Affektion und Mitteilung verstanden werden. Die Idee, dass man von Bildern oder Kunstwerken berührt, begeistert oder auch befremdet wird, erhält durch das Konzept der ästhetischen Ansteckung eine Zuspitzung. Es scheint geeignet, nicht nur das geläufige Sender-Empfänger-Modell zu unterlaufen, sondern auch den Topos der

6 Vgl. Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 33.

7 Sigrid Weigel: »Phantombilder. Gesicht, Gefühl, Gehirn zwischen messen und deuten«, in: O. Grau/A. Keil (Hg.), *Mediale Emotionen*, S. 242-276, hier S. 242. Weigel kritisiert in ihrem Beitrag, dass die große Beachtung, welche die Affekte in den Neurowissenschaften erfahren, mit einer »Aufwertung des Gehirns« unter Vernachlässigung der kulturellen, interpretativen und sozialen Dimension von Gefühlen einhergeht – insofern nämlich letztere sich gerade nicht auf »neuronale Zustände« reduzieren lassen.

8 Zum Begriff des Pathos siehe Bernhard Waldenfels: »Zwischen Pathos und Response«, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, S. 34-55.

9 Vgl. M.-L. Angerer, »Affekt und Begehren«, S. 10.

Rezeption als individueller Form der Aufnahme und Verarbeitung zu verschieben.¹⁰ Ansteckung vollzieht sich oftmals unbemerkt, vor allem aber ungewollt und unbewusst. Während der Rezipient klassischerweise seine Autonomie gegenüber dem Gegenstand der Betrachtung wahrt, um ein ästhetisches Urteil zu fällen, operiert Ansteckung demgegenüber mit Affektion und unterwandert die für Reflexionsprozesse scheinbar notwendige Distanz. Werden Aufnehmen und Begreifen als Tätigkeiten dem rezipierenden Subjekt zugeschrieben, so erzeugt demgegenüber Ansteckung eine Form der unwillkürlichen und emotiven Involviertheit,¹¹ die mit einer zwar nicht unbedingt intendierten, aber vitalen Anteilnahme einhergeht.¹² Gemäß dem medizinischen Begriff der Ansteckung ist der virale Erreger außerdem ein Fremdkörper, der sich in den Organismus einnistet und ihn verändert. Ansteckung stellt daher eine Berührung durch Fremdes oder Anderes dar, die eine Transformation des Eigenen, ein Anderswerden zur Folge hat. Im Unterschied beispielsweise zur ästhetischen Einfühlung kann sich solche Transformation bis in körperliche Vorgänge hinein auswirken. Ansteckung vermag außerdem als Gegenbegriff zur hermeneutischen Ästhetik zu fungieren, insofern nicht Verstehen oder Auslegen des Mitgeteilten ausschlaggebend ist, sondern Ansteckungsprozesse diesseits von Verständigung wirksam werden.¹³

-
- 10 Vgl. Mirjam Schaub/Nicola Suthor: »Einleitung«, in: Mirjam Schaub/Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München: Fink 2005, S. 9-21, hier S. 9.
 - 11 Benannt ist damit ein anderes Modell der Rezeption. Ein Übertragungsge-
schehen ohne Sender und Empfänger, und damit auch ohne die oftmals kri-
tisierte Verteilung von aktiven Produzenten auf der einen und bloß passi-
vem Rezipienten auf der anderen Seite.
 - 12 Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und
Schizophrenie*, Berlin: Merve 1997, S. 329.
 - 13 In neuester Zeit kann man die Übertragung des Begriffs der Ansteckung in
die Kulturwissenschaften verfolgen (vgl. M. Schaub/N. Suthor: »Einlei-
tung«, S. 11). Die Attraktion von Ansteckung im Sinne der Ausbreitung
»von Ideen, Informationen, Affekten und Sensationen« durch Bilder, Texte
oder Räume verläuft parallel zu einer auffälligen Angst vor Infektionen auf
globaler Ebene. Nicht nur ansteckende Krankheiten werden als Bedrohun-
gen im Weltmaßstab wahrgenommen, sondern auch die elektronische Da-
tenverarbeitung und die für jegliche Informationen möglichst offenen, digi-
talen Kommunikationswege sind für Viren anfällig. Die Durchlässigkeit
globalisierter Prozesse geht einher mit einem Kontrollverlust der Über-
tragungswege. Ansteckung ist demnach ein höchst ambivalenter Begriff. Die
unterschiedliche Bewertung der unkontrollierten und unabsehbaren Über-
tragungen gibt den Ausschlag, ob man Ansteckung als neue Form subjekt-
loser Kommunikation befürwortet oder sie als globale Bedrohung einzu-
dämmen sucht.

Für die Einführung des Modells der Ansteckung als Metapher ästhetischer Erfahrung spricht neben den anfangs erwähnten Diskursen um Suggestion und emotionale Involvierung der Betrachter die Tatsache, dass sich die Bedeutung der Leidenschaften und Affekte für die Künste seit der Moderne verschoben hat. Eine affektive Einbindung vollzieht sich in der zeitgenössischen Kunst, so die leitende These, nicht mehr durch die bildliche Repräsentation von Leidenschaften, also nicht über das dargestellte Motiv, sondern vielmehr durch implizite Übertragungen. Aufgrund der damit bezeichneten Unterschreitung von Repräsentation und der an sie gebundenen Distanz ist es nicht verwunderlich, dass das Modell der Ansteckung im kunsttheoretischen Diskurs in dem Augenblick erhöhte Aufmerksamkeit erhalten kann, in dem der Begriff der Immersion als Herausforderung der modernistischen Ästhetik sich Platz verschafft. Anders als die Vorstellung von Immersion beinhaltet die Idee der ästhetischen Ansteckung jedoch das Moment der befremdenden Transfiguration des Eigenen als einem gleichsam skandalösen Aspekt, insofern nämlich eine im Eigenen schlummernde Fremdheit durch die Ansteckung von Außen wachgerufen wird.

Mit der Figur der Ansteckung soll unterstrichen werden, dass sich bei aller eindringlichen Berührung, auf welche die zeitgenössische Kunst abzielen mag, dennoch kein unmittelbares Aufgehen im Gesehenen einstellt. Die Unterschreitung von reflexionsgewährender Distanz, die im affektiven Getroffensein gegeben ist und die ein Moment der ästhetischen Lust darstellt, hat weder ein gänzlich passives Eintauchen in das Werk zur Folge, noch gewährt es ein unterschiedsloses Verschmelzen mit der dargebotenen Bildwelt oder ihren Atmosphären. Die Rehabilitierung des Affektiven ausgehend vom Begriff der Ansteckung soll demnach ohne das problematische Anliegen, im Affekt eine Unmittelbarkeit wiedererstehen zu lassen, verfolgt werden. Ein kurzer Rückgriff auf die Affektlehre der klassischen Ästhetik mag die Unterschiede zur affektiven Ansteckung in der Kunsttheorie des 20. Jahrhundert deutlich hervortreten lassen.

II. Kunst und Leidenschaft

In der klassischen Ästhetik des 18. Jahrhunderts wird im Rückgriff auf die Aristotelische Poetik und die Tradition der Rhetorik die Erregung von Affekten zum Zweck der Kunst erklärt. In den Ästhetiken dieser Zeit findet sich ausführlich behandelt, wie Leidenschaften durch die Kunst geweckt und wie sie sich auf den Betrachter übertragen können. Insbesondere die sichtbare Darstellung von Affekten sichert solche Wirksam-

keit. Bei Johann Georg Sulzer etwa gehört es zur Aufgabe der Kunst, Leidenschaften zu stimulieren oder gegebenenfalls zu besänftigen.¹⁴ Die ästhetische Absicht untersteht der Bildung der Leidenschaften und zwar sowohl als ihre Reizung und Hervortreibung wie auch als ihre Milderung und Läuterung. Das über die Künste zu erreichende Ziel sei der Ausgleich der Seele, indem auf habitualisierte Empfindungen vermittels Darstellungen eingewirkt und andere Sensibilisierungen vorgenommen werden. Das zugrundeliegende Verständnis von Leidenschaften ist dabei ein dezidiert kulturalistisches und nur unter solcher Voraussetzung kann die Kunst ein wirksames Medium der Habitualisierung von Leidenschaften werden. Ein Mittel ihrer Reizung, dem Sulzer wirkungsästhetisch argumentierend die größte ansteckende Kraft attestiert, ist die undeutliche, assoziationsreiche Darstellung von Anlässen, Folgen oder dem Ausdruck leidenschaftlichen Erregtseins. Deutlich fassbare Darstellungen würden demgegenüber das Gemüt erkalten lassen, so dass alles, was das Herz ansprechen und Assoziationen wecken soll, verworren, undeutlich oder fragmentarisch zu sein und einer gewissen Überfülle und Überreizung folgend »der Vorstellungskraft viel auf einmal«¹⁵ zuzumuten hätte. Die Überforderung der Sinnlichkeit, die in den Ästhetiken des Erhabenen ihre theoretische Ausarbeitung finden wird, wird hier als Voraussetzung ästhetischen Genießens eingefordert. Dementsprechend wird auch bedacht, dass ästhetische Lust, nicht nur dem Leid ähnlich sei, sondern gerade angesichts des Schrecklichen erzeugt wird. Sulzer, der Lukrez' klassisches Beispiel eines vom Ufer aus betrachteten Schiffsunglücks aufnimmt, sieht den Lustgewinn nicht allein schon dadurch begründet, dass man sich selbst vom Leid unberührt weiß, er meint vielmehr, »daß der Mensch überhaupt eine Neigung hat, leidenschaftliche Szenen, sie seyen angenehm oder unangenehm, zu sehen«,¹⁶ weil es allein schon lustvoll ist, »die Würksamkeit und die Kräfte der Seele«¹⁷ zu empfinden. Ästhetische Lust stelle sich durch eine Anregung der Seelenkräfte ein, allein indem man spüre, dass man vitale Kräfte besitzt. »Deshalb haben alle Leidenschaften, in sofern die Seele sich thätig dabey erzeiget, wie unangenehm sie sonst seyn mögen, etwas das uns gefällt.«¹⁸ Das Gefühl der eigenen Kraft und die Lust am Spüren selbst bilden den Grund des Genusses, der durch den Anblick von dargestelltem Leid und Leidenschaften ausgelöst wird. Die affektive Erregung dürfe allerdings eine bestimmte Heftigkeit nicht überschreiten. Das Gebot der »schicklichen

14 Vgl. Johann Georg Sulzer: *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (Leipzig 1774), Hildesheim: Olms 1967, S. 223.

15 Ebd., S. 224.

16 Ebd., S. 234.

17 Ebd.

18 Ebd.

Mäßigung«¹⁹ bleibt bei Sulzer – trotz des von ihm unterstellten Begehrens, Kräfte zu empfinden – doch die Regel und wird nicht zugunsten des Exzessiven überschritten. Dennoch lässt sich hier eine doppelte Gestalt der Ästhetik erblicken, in der neben die Katharsis als reinigendes Prinzip die Ansteckung tritt. Der Abfuhr der Leidenschaften steht eine Erregung durch ihre Darstellung zur Seite, die als kontagiös gewertet werden muss.

Den Bruch mit dieser Tradition führt Kants *Kritik der Urteilskraft* herbei, die eine Abwendung von der ästhetischen Affekttheorie vollzieht und das reine Geschmacksurteil als Reflexionsurteil ausweist und damit die aufklärerische Unterordnung und Kontrolle der Affekte zugunsten des Verstandes vorantreibt. Im reinen Geschmacksurteil folgt die Lust bekanntlich nicht aus den Sinnen, weder aus Reiz noch Rührung,²⁰ sondern entspringt dem »freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes«²¹. Aus dem Schönen gänzlich verbannt, spielt die affektive Wirksamkeit zwar in die Ästhetik des Erhabenen hinein, sie verbleibt jedoch gegenüber der Reflexion von untergeordneter Bedeutung. Ansteckung als ästhetische Kategorie verschwindet damit um 1800, mit dem Ende der Wirkungsästhetik aus der kunstphilosophischen Reflexion.²² Erst mit Nietzsche wird unter Rückgriff auf die antike Tragödientheorie die affektive Erregung erneut ins Spiel gebracht und im Sinne einer Ansteckung gedacht, die eine Stimulans rauschhafter Zustände betreibt.

In den Ästhetiken des 20. Jahrhunderts lassen sich weitere Reformulierungen des Verhältnisses von Gefühl und Reflexion finden, in denen die Intensivierung des Affektiven vor allem bei Freud, Artaud und Deleuze erneut Aktualität erlangt.

So nimmt Freud in seinen der Kunst gewidmeten Studien im Rückgriff auf die antike Katharsislehre die Frage nach dem Verhältnis von Affekt und Darstellung auf, um den affektiven Anteil an der künstlerischen Hervorbringung wie ihrer Wirkung näher zu bestimmen. Die Darstellungen von Leidenschaften interpretiert Freud als »Eröffnung von Lust- und

19 Ebd., S. 235.

20 »Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht.« Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band X, Frankfurt am Main 1989, S. 138 (B 38). Zur Kritik an der Marginalisierung der Empfindung seit Kant vgl. Konrad Paul Liessmann: *Reiz und Rührung. Über ästhetische Empfindungen*, Wien: Facultas 2004.

21 I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, S. 132 (B 29).

22 Vgl. Erika Fischer-Lichte: »Zuschauen als Ansteckung. Katharsis oder Ansteckung«, in: M. Schaub/N. Suthor/E. Fischer-Lichte (Hg.), *Ansteckung*, S. 35-50, hier S. 41.

Genußquellen aus unserem Affektleben«²³, die uns jenseits der Kunst verschlossen blieben. Im Unterschied zur antiken Tragödie sind jedoch die Affekte, die sich in modernen Werken artikulieren und den Rezipienten ergreifen, nach Freuds Einsicht gerade unbewusst. Dem modernen Kunstgenuss liegt ein Moment der bloß impliziten Darstellung zugrunde. Freud vertritt die interessante und weitreichende These, dass mit »Fort-schreiten der Verdrängung im Seelenleben der Menschheit«²⁴ die Aufmerksamkeit des Kunstbetrachters von der Bloßlegung der verborgenen Regung abgelenkt werden müsse. Diese Bedingung einer »abgelenkten Aufmerksamkeit« wird von ihm als »wichtigste [...] Formbedingung«²⁵ der Kunst namhaft gemacht. Ergriffenheit durch das Werk stellt sich dann ein, wenn das, was ihr zugrundeliegt, sich dem Rezipienten mitteilt, ohne ihm bewusst zu werden. Künstlerische Darstellungen sind in dem Maße von affektiver Wirksamkeit für ihre Rezipienten, wie ihrer Produktion selbst ein unbewusster Affekt zugrunde liegt. Dieses Moment einer gleichzeitigen Verheimlichung und Mitteilung des unbewussten Affekts ist darstellungstheoretisch insofern relevant, als nun die anrührende Kraft derjenigen Darstellungen erklärbar wird, denen keine Abbildung von Gefühlen zugrunde liegt.

Bereits für Nietzsches *Geburt der Tragödie* lässt sich nachweisen, dass die Ebene der Repräsentation zugunsten der affektiven »Ansteckung«²⁶ in den Hintergrund rückt, insofern für seine Ästhetik weniger der tragische Gegenstand als die Übertragung des Rauschzustandes ausschlaggebend ist. Auch Aby Warburg, der Nietzsches Ästhetik bildtheoretisch auslegt, macht die ansteckende Wirksamkeit des Pathos für die Malerei weniger an zentralen Bildmotiven fest als an marginalen Einzelheiten. In seiner Einleitung zum *Mnemosyne-Atlas*²⁷ zeigt er für die sogenannten Pathosformeln, die er als »Ausdrucksformen des maximalen Ergriffenseins« und als »Engramme leidenschaftlicher Erfahrung«²⁸ bezeichnet, dass sich noch in den durch Darstellung scheinbar gebannten Affekten der Kunst ein »Prägrand unheimlichen Erlebens«²⁹ abzeichnet.

23 Sigmund Freud: »Psychopathische Personen auf der Bühne«, in: ders., *Bildende Kunst und Literatur*, Studienausgabe Bd. X, Frankfurt am Main: Fischer 1994, S. 163-168, hier S. 163.

24 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main: Fischer 1987, S. 224.

25 S. Freud: »Psychopathische Personen auf der Bühne«, S. 167f.

26 Friedrich Kittler: »Pest und Cholera«, in: Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hg.), *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München: Fink 2000, S. 377-387, hier S. 382.

27 Aby Warburg: *Der Bilderatlas Mnemosyne. Gesammelte Schriften*, Band II.1, hrsg. v. Martin Warnke, Berlin: Akademie-Verlag 2000, S. 3-6.

28 Ebd., S. 3.

29 Ebd.

Obwohl die Kunst – wie Kultur überhaupt – nach Warburg eine Distanzierungsleistung gegenüber dem Affekt erbringen soll, ist diese nun aber weder restlos noch gesichert, denn die pathischen Darstellungen können sich in »Sprengmittel« und ansteckende »Erregungsbilder«³⁰ wandeln. Sie bewahren nicht nur überwundene Affektregungen auf, sondern können sie auch immer wieder neu entzünden. Auch hier hat man es mit einer Form subkutaner Infizierung zu tun, denn der »Prägrand unheimlichen Erlebens« zeigt sich tatsächlich nicht im Gegenstand der Bilder, sondern in der Behandlung unauffälliger Details. Wenn dem ungeschulten Blick die Gestaltung dieser randständigen Elemente zwar nicht ins Auge springt, geht von ihnen doch ein befremdliches Wirken aus. In den Pathosformeln macht sich daher nicht nur die Kontrolle, sondern auch die Widerspenstigkeit des Pathos gegenüber seiner assimilierenden Formierung bemerkbar und bringt sich als unheimlich wiederkehrendes Moment ins Spiel.

In aller Ausdrücklichkeit hat aber vor allem Artaud das Prinzip der Ansteckung als Modell künstlerischer Mitteilung entworfen, indem er das Theater mit der Pest verglichen hat. Wenn Artaud die Kunst als »echtes Illusionsmittel« wiedereinzusetzen sucht, so nicht vermittels dessen, was sie zeigt, sondern durch »direkte« Einwirkung auf die Sensibilität, die jenseits von Repräsentation und Sinnhaftigkeit verbleiben soll. Das Schauspiel überträgt sich auf den Betrachter wie eine ansteckende Krankheit. Diesseits von aktiver Rezeption soll es den Betrachter affizieren und von ihm Besitz ergreifen. Die nicht nur körperliche, sondern vor allem psychische Ansteckung, auf die Artaud sein Augenmerk richtet, wird vor allem ungeahnten Leidenschaften zum Durchbruch verhelfen. Aufgrund dieser Hervortreibung des Verworfenen muss die Kunst als ansteckend gelten, denn sie entbindet die Virulenz verdrängter Emotionen. Deshalb kann man sagen, dass bei Artaud die ästhetische Ansteckung weniger auf eine unmittelbare Teilhabe am Dargestellten, als auf die Freisetzung von Verworfenem im Betrachter zielt. Artauds Entwurf unterscheidet sich dadurch deutlich von der klassischen Ästhetik, welche die Leidenschaften unter das Maß der kathartischen Läuterung gebracht hatte. Wenn nach der bekannten Formulierung von Aristoteles die Kunst durch Leidenschaftsdarstellungen im Betrachter »Jammern und Schaudern hervorruft und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt«, ³¹ dann bestimmt die traditionelle Ästhetik die Kunst

30 Werner Kaegi: »Das Werk Aby Warburgs«, in: Neue Schweizer Rundschau (1933), S. 283-293, hier S. 288.

31 Vgl. Aristoteles: Poetik, übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 2003, S. 19. Das Ziel ist hier die Linderung und Abfuhr der Affekte und keineswegs wie bei Artaud ihre Hervortreibung und Steigerung. Gemäß der klassischen Ästhetik sollen die Leidenschaften entweder

zum Prinzip der Impfung, die einer tatsächlichen Ansteckung durch Leidenschaften vorzubeugen hat. Demgegenüber wird seit Artaud in der zeitgenössischen Kunst vielfach eine unkontrollierte Ansteckung intendiert, um den im Betrachter »schlummernden Konflikte[n]«³² zum Ausbruch zu verhelfen. Anstatt die durch leidenschaftliche Erregung bedrohte Integrität der Person wiederherzustellen, wird die »Ruhe der Sinne«³³ aufgestört und mit dissoziierender Wirkung das »komprimierte Unbewußte«³⁴ freigesetzt. Im Gegensatz zur kathartischen Reinigung oder Abfuhr der Leidenschaften, aber auch in Unterschied zum Ideal des rechten Ausgleichs der Affekte wird mit Ansteckung ein prekärer Zustand intendiert und das Entfachen einer »Krise«³⁵ angestrebt. Anstelle von Mäßigung und Homöostase geht es um »Destabilisierung«³⁶, Verunsicherung und Befremdung. In dieser Funktion der Auslösung einer »Krise« ist der Begriff der Ansteckung – die Doppelgestalt von Ansteckung und Katharsis in der Geschichte der Ästhetik der Leidenschaften vorausgesetzt – der für die zeitgenössischen Künste gewichtigere Begriff.³⁷

Gegenüber der, in die antike Rhetorik zurückreichenden, »ästhetischen Pathologie«³⁸ der klassischen Ästhetik zeichnet sich ihre zeitgenössische Variante dadurch aus, dass zum einen die pathische Wirksamkeit nicht aus der Repräsentation gewonnen wird und dass zum zweiten die induzierte Affektivität weniger dem Ausgleich der Erregbarkeiten als

ethisch veredelt, also sublimiert oder aber im abgesonderten Bereich der Kunst geregelt, in verträglicher Dosis verabreicht werden, um sie für das wirkliche Leben unschädlich zu machen.

32 Antonin Artaud: »Das Theater und die Pest«, in: ders., *Das Theater und sein Double*, übers. v. Gerd Henniger, Frankfurt am Main: Fischer 1969, S. 17-34, hier S. 30.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 34.

36 E. Fischer-Lichte: »Zuschauen als Ansteckung«, S. 49.

37 In einem geläufigen Verständnis meint der Begriff der Ansteckung »einen Vorgang, bei dem im Wahrnehmenden eben die Empfindungen ausgelöst werden, die er am Körper des Wahrgenommenen ausgedrückt findet.« (E. Fischer-Lichte: »Zuschauen als Anstecken«, S. 40) Fischer-Lichte gilt die Körperlichkeit im Ansteckungsprozesses als unhintergehbare Voraussetzung und es ist die Wirkung auf den Körper, die, nach ihrem Dafürhalten, den Gebrauch des Begriffs »Ansteckung« rechtfertigt. Dass die Grundbegriffe einer solchen Ästhetik der Ansteckung »Körperlichkeit und Liminalität« (ebd., S. 50) sind, mag ihrer Fokussierung auf Theater und Performance-Kunst geschuldet sein. Bemerkenswert ist ihr Plädoyer, dem Begriff der Ansteckung eine ebenbürtige Theoretisierung wie der Katharsis zukommen zu lassen.

38 Vgl. Dieter Kliche: »Ästhetische Pathologie. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 42 (2000), S. 197-229.

vielmehr ihrer Aufstörung dient. Der Begriff der Ansteckung mag für beide Momente eintreten.

III. Ansteckende Kunst

Für die zeitgenössische Kunst lässt sich zeigen, dass sie erst dort ihre größte Ansteckungskraft entfaltet, wo es nicht zu einer direkten Abbildung von Leidenschaften kommt. Als Beispiel mag zum einen die Malerei von Francis Bacon dienen, die sich auf visueller Ebene ganz im Sinne von Artaud als ansteckende Kunst verstehen lässt. Zum anderen soll mit Bruce Nauman ein Vertreter der zeitgenössischen installativen Kunst herangezogen werden.

Bacon sucht mit seiner zwar nicht abbildlichen, aber dennoch an der menschlichen Figur und ihrer Deformation orientierten Malerei »unmittelbar in das Nervensystem einzudringen«³⁹ und er meint, dass dafür die repräsentierende Funktion von Bildern überschritten werden müsse. Denn eine abbildende, illustrative Darstellung teile sich durch den Verstand mit, »während eine nichtillustrative Form zunächst auf die Empfindung einwirkt und dann erst langsam zum Wirklichen durchsickert.«⁴⁰ Solche Malerei kann die »Ventile des Gefühls [...] entriegeln und dadurch den Betrachter mit gesteigertem Gefühl in das Leben zurückschicken.«⁴¹ Bei Bacon geht es demnach um eine Entzündung und Intensivierung der Leidenschaft, die jedoch eigenartig gegenstandslos verbleibt und dadurch einer genaueren Fassbarkeit entgeht. Denn Bacons Malerei wirkt weniger über Abbildlichkeit als über deren Destruktion⁴² und die affektive Wirksamkeit seiner Bilder entfacht sich maßgeblich an der formauflösenden Darstellungsweise [Abb. Francis Bacon: *Head II* (1949)]⁴³.

39 Francis Bacon, in: David Sylvester: Gespräche mit Francis Bacon, übers. v. Helmut Schneider, München: Prestel 1982, S. 59.

40 Ebd., S. 58.

41 Ebd., S. 18.

42 Vgl. Gilles Deleuze: Francis Bacon. Logik der Sensation, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1995, S. 28.

43 Aus: Francis Bacon. Ausstellungskatalog Staatsgalerie Stuttgart/Nationalgalerie Berlin, London: The Trustees of the Tate Gallery/Thames & Hudson 1985, S. 41.

Francis Bacon: *Head II*, 1949Francis Bacon: *Pope shouting*, 1951

So wie Bacon auf der Ebene der Figuration mit der gewaltsamen Deformation der Gestalt arbeitet, so auf materieller Ebene mit einem groben Umgang mit der Farbe: er wirft sie auf das Bild, verwischt sie mit Lappen oder kratzt sie mit der Scheuerbürste auf.⁴⁴ Die Farbe soll nicht mehr »unter das Joch einer [wiedererkennbaren] Form gespannt«⁴⁵ werden. In Bezug auf seine Malerei ist vielfach bemerkt worden, dass die »rationale Erfassung des Bildes«⁴⁶ aufgrund dieser Heftigkeit im Umgang mit dem Material und dem »Eigenleben der Farbe«⁴⁷ missglücke, die Bilder aber gerade hieraus ihre Intensität beziehen. Deleuze bemerkt: »Die gesamte Materie selbst wird expressiv«⁴⁸. Das Kunstwerk verkörpere sich zu

44 Vgl. Nicola Suthor: »Francis Bacon. Life hurts«, in: Rudolf Preimesberger/Hannah Baader/Nicola Suthor (Hg.), *Porträt*, Berlin: Reimer 1999, S. 440-451, hier S. 446.

45 Olivier Berggruen: »Picasso und Bacon. Das andere Ich malen«, in: Wilfried Seipel/Barbara Steffen/Christoph Vitali (Hg.), *Francis Bacon und die Bildtradition*, Mailand: Skira 2003, S. 71-83, hier S. 72.

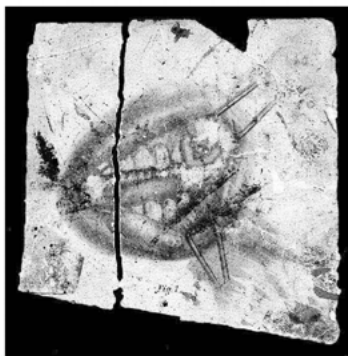
46 Invar-Torre Hollaus: »Zwischen Inszenierung und Intimität. Kompositionsstrategien in Francis Bacons Selbstbildnissen und Portraits«, in: Francis Bacon. *Die Portraits*, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2005, S. 110-126, hier S. 110.

47 F. Bacon, in: D. Sylvester: *Gespräche*, S. 18. Das mit dem »Eigenleben der Farbe« verbundene künstlerische Prinzip des Zufalls lässt sich auf produktionsästhetischer Ebene als pathische Darstellungsweise bezeichnen, bei der dem »Produzenten« mehr geschieht oder zustoßt, als dass er willentlich hervorbringt. »Bacons Idealvorstellung wäre demnach ein Portrait, das sich aus der Farbe selbst erschafft.« (I.-T. Hollaus: »Zwischen Inszenierung und Intimität«, S. 118)

48 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs/Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 195.

einem »Block von Empfindungen«⁴⁹, der nicht mehr mimetisch oder referentiell auf einen außerhalb des Werkes bestehenden Gefühlszustand verweist, gleichwohl aber die pathische »Macht der Malerei«⁵⁰ verwirklichte. Man kann bei Bacon gewissermaßen von einer affektgeladenen Darstellung im Unterschied zur Darstellung von Affekten sprechen.

Wenn Bacon dennoch »im Schrei einen der höchsten Gegenstände der Malerei«⁵¹ sieht, dann eben nicht als bildliche Repräsentation des Schrecklichen oder als unmittelbarer Ausdruck eines schmerzhaften Gefühls, sondern als Darstellung der Heimsuchung von »unsichtbaren und unspürbaren Kräften, die jedes Schauspiel stören und sogar den Schmerz und die Sensation übersteigen.«⁵² [Abb. Francis Bacon: *Pope shouting*, 1951]⁵³ Galt der Schrei als Ausdruck von Schmerz lange als durch die Malerei nicht abzubilden, weil bildlich nichts anderes sichtbar wird als ein aufgerissener, verzerrter Mund, der notwendigerweise entstellend sei und aufgrund seiner Hässlichkeit eine mitleidende Anteilnahme seiner Betrachter verwehre,⁵⁴ so nutzt Bacon gerade dieses deformierende Motiv für die ansteckende Wirkung seiner Malerei. Dass es dabei nicht in erster Linie um die Expression eines Gefühls geht, zeigt sich an der Vorgehensweise beispielsweise der Serie von Papstbildern.



Mundkrankheit



Sergej Eisenstein: Panzerkreuzer Potemkin, 1925

49 Ebd., S. 196.

50 G. Deleuze: Francis Bacon, S. 29.

51 G. Deleuze: Francis Bacon, S. 41.

52 Ebd.

53 Aus: Francis Bacon. Die Portraits, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, S. 43.

54 So die bekannte Argumentation bei Gottlob Ephraim Lessing: Laokoon, Stuttgart: Reclam 1990, insb. S. 20.

Bacon hat für die Darstellung schreiender Münder verschiedene photographische Vorlagen verwendet, die von medizinischen Fachbüchern mit abgebildeten Mundkrankheiten und Zungenprothesen [Abb. Mundkrankheit]⁵⁵ bis zu jenem bekannten Standbild aus Eisensteins *Panzerkreuzer Potemkin* (1928) [Abb. Sergej Eisenstein: *Panzerkreuzer Potemkin*]⁵⁶ reicht, dessen Funktion als Vorlage für Bacons Papstbilder deutlich nachvollziehbar ist.⁵⁷ Die verrutschte Brille der sterbenden Kinderfrau, das blutende Auge sowie der aufgerissene Mund kehren in verschiedenen Papst-Darstellungen wieder [Abb. Francis Bacon: *Pope II* (Pope shouting), 1951]⁵⁸, für die Bacon bekanntlich außerdem eine fotografische Reproduktion von Diego Velázquez' Bild von *Papst Innozenz X* (1650) nutzt.⁵⁹



Francis Bacon: *Pope II* (pope shouting), 1951

Das, was schreien macht, bleibt ausgespart und ist auch außerhalb des Bildes gar nicht fassbar. Es ist ein Pathos, das erst im Bild Gestalt

55 Aus: Francis Bacon. Die Portraits, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, S. 22.

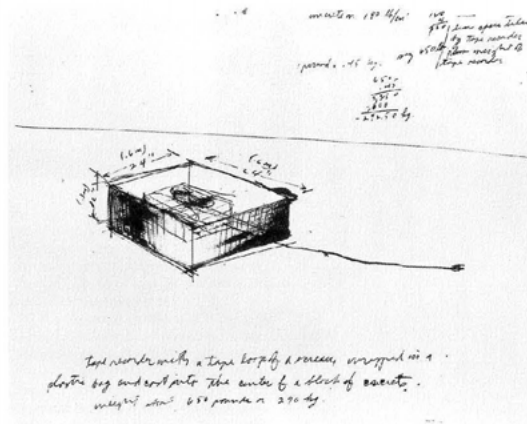
56 Aus: Bruce Nauman. Image/Text 1966-1996, Ausstellungskatalog Kunstmuseum Wolfsburg, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 1997, S. 58.

57 Zum Schrei bei Bacon vgl. Barbara Steffen: »Der Schrei«, in: W. Seipel/B. Steffen/Ch. Vitali (Hg.), Francis Bacon und die Bildtradition, S. 147-150.

58 Aus: Francis Bacon. Die Portraits, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg: Christians 1998, S. 43.

59 Auch die Überlagerung verschiedener photographischer Bildvorlagen, die Bacon ihrerseits deformiert, knickt, übermalt oder gar zerreißt, unterwandert die referentielle Funktion der einzelnen Motive.

gewinnt – ganz im Sinne der bekannten Formulierung von Paul Klee, dass die Malerei nicht etwas Sichtbares wiedergebe, sondern allererst sichtbar mache. Im dargestellten Schrei wird demnach ein zuvor unsichtbares und ungreifbares Widerfahrnis oder Drängen eingefangen und vermittelt der Darstellung auf den Betrachter übertragen. Mit Deleuze, dessen Ästhetik sich an Empfindung und Sensation orientiert,⁶⁰ kann man vor diesem Hintergrund der Kunst berechtigtermaßen die Befähigung zum Erfinden bisher unbekannter Affekte zuschreiben.⁶¹ In der Malerei Bacons entgleiten die Affekte dennoch ihrer Abbildbarkeit, sie sind nur als Kräfte den bildlichen Deformationen ablesbar. Das Pathische ist in Bacons Bildern daher als das Unrepräsentierbare präsent. Damit tritt aber die befremdliche Entzogenheit des scheinbar unmittelbar Empfundenen umso deutlicher hervor. Im Bild artikuliert sich in dem Maße die Alterität des Pathischen, wie es seiner Repräsentation entgeht.



Bruce Nauman: *Concrete Tape Recorder*, 1968 (Foto und Skizze)

Auch bei Bruce Nauman findet man eine Auseinandersetzung mit dem Schrei, die sich von einer direkten Darstellung des Schrecklichen

60 Vgl. insb. G. Deleuze: Francis Bacon, S. 27ff.

61 Vgl. G. Deleuze/F. Guattari: »Perzept, Affekt und Begriff«, S. 207.

entfernt, wenn er ein Tonbandgerät mit aufgezeichnetem Schrei in einen Betonkubus versenkt. Die Arbeit *Concrete Tape Recorder* (1968) [Abb. Foto und Skizze]⁶² hat man im Kontext der Minimal Art zu betrachten, in welcher der Kubus gleichsam zum Proto-Objekt avanciert ist. Der minimalistische Kubus steht gewissermaßen für das Objekt der reinen Wahrnehmung, die scheinbar frei von gesellschaftlichen, geschlechtlichen oder affektiven Bedingungen lediglich auf ihre eigenen Strukturen verwiesen wird. Angesichts des rein formal aufgefassten dreidimensionalen Objekts wird im Minimalismus insbesondere das Verhältnis von Sehen und körperlicher Bewegung im Raum erfahrbar gemacht. Nauman fertigt einen solchen Kubus aus Beton an, wobei ein Tonbandgerät mit der endlosen Bandschleife eines Schreis in eine Plastiktüte gewickelt in der Mitte des Kubus eingegossen ist.⁶³ Der Schrei ist selbstverständlich nicht zu hören – lediglich eine Schnur mit Stecker verweist noch auf das im Inneren befindliche Gerät. Das Werk zeugt von einer kunstgeschichtlichen Konstellation, in der für Nauman weder die dezidierte Affektabstinenz der Minimal art befriedigend noch eine Rückkehr zur Expressivität möglich erscheint. Das Motiv des im Beton erstickten Schreis ist, selbst wenn er sinnlich nicht wahrnehmbar ist, von hoher affektiver Kraft, nimmt er doch das unheimliche Motiv des lebendig Begrabenseins auf. Nauman entzieht den Schrei der Wahrnehmbarkeit und macht aus ihm ein Denkbild, das zum einen ohne den beschreibenden Titel, also ohne Vermittlung der Sprache gänzlich unwirksam verbliebe und zum anderen jedoch die bloß scheinbare Affektabstinenz der Minimal art demaskiert.⁶⁴

Nauman ist in diesem Kontext aber auch deshalb relevant, weil man seine Raumarbeiten und Video-Installationen als Beispiele für die immersive Einbeziehung des Betrachters herangezogen und sie mit Artauds Theater der Grausamkeit verglichen hat.⁶⁵ Seine Raumarbeiten, die wie eine Bühne ohne die trennende Rampe zum Betrachter erscheinen, zielen

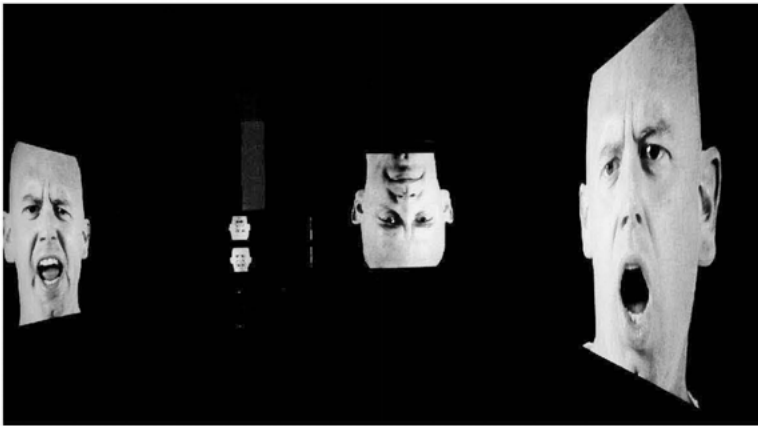
62 Aus: Bruce Nauman. Versuchsanordnungen. Werke 1965-1994, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg: Christians 1998, S. 83 u. 85.

63 So der beschreibende, alternative Titel derselben Arbeit: »Tape Recorder with a Tape Loop of a Scream Wrapped in a Plastic Bag and Cast into the Center«.

64 Aus kunsttheoretischer Sicht hat Didi-Huberman gezeigt, dass die Minimal art entgegen der gängigen Lesweise eine beunruhigende Wirksamkeit aufweist, vgl. Georges Didi-Huberman: Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes, übers. v. Markus Sedlaczek, München: Fink 1999.

65 Vgl. Friederike Wappler: »Ein Denken des Körpers, das sich selbst reflektiert, gerät ins Rotieren«, in: Bruce Nauman. Versuchsanordnungen, S. 83-94, hier S. 83.

auf die Partizipation des Rezipienten ab.⁶⁶ Der Betrachter ist in die Installationen einbezogen, die zu »psychophysischen Versuchsanordnungen«⁶⁷ werden und in denen er eine vor allem verstörende Erfahrung mit der als Medium der Überwachung eingesetzten Videotechnik machen kann. Der Abstand zwischen dem Betrachter und »der Verdichtung des Kunstwerkes«, den man als »ästhetische Distanz« bezeichnet,⁶⁸ ist in diesen Video-Installationen aufgehoben. Die Frage der immersiven Kraft der zeitgenössischen Künste lässt sich deshalb anhand der Arbeiten von Nauman exemplarisch diskutieren und, wie gezeigt werden soll, einer anderen Interpretation zuführen.



Bruce Nauman: *Anthro/Socio (Rinde Facing Camera)*, 1991

Als Beispiel mag die Video-Installation *Anthro/Socio* [Abb. Bruce Nauman: *Anthro/Socio*, 1991]⁶⁹ fungieren, die auf der Documenta 9, 1992 in

66 Insbesondere die begehbaren Video-Installationen nutzen die Einbeziehung des Betrachters in die Arbeit, indem dieser entweder durch simultane Kameraaufzeichnung und Wiedergabe seinem eigenen Abbild auf Monitoren innerhalb der Installation wiederbegegnet, oder aber in anderen Arbeiten die projizierten Bildräume begehen kann.

67 Uwe M. Schneede: »Bruce Nauman. Eine kleine Einführung«, in: Bruce Nauman. Versuchsanordnungen, S. 9-17, hier S. 15.

68 Ebd., S. 11.

69 Aus: Bruce Nauman. *Image/Text 1966-1996*, Ausstellungskatalog Wolfsburg, S. 28f. Es gibt zwei Versionen der Video-Installation *Anthro/Socio*. Bei der zunächst 1992 in Kassel ausgestellten und sich inzwischen in der Hamburger Kunsthalle befindlichen so genannten europäischen Version mit dem Untertitel *Rinde Spinning*, auf die sich in diesem Text bezogen wird, dreht sich der Performer Rinde Eckert während des Gesangs um die eigene Achse. Bei der so genannten amerikanischen Version, die bereits

Kassel zu sehen war, und die den Vorzug besitzt, mit einer sehr eindringlichen Tonspur versehen zu sein. Sie besteht aus drei wandfüllenden Projektionen und sechs Monitoren, die im Raum verteilt jeweils zu zweit aufeinander und mit der Bildfläche zu jeweils einer der Wände aufgestellt sind. Aufgrund dieser Anordnung kann der Betrachter zum einen nicht alle Projektionen und Monitore gleichzeitig einsehen und zum anderen ist er genötigt, sich in die Installation hineinzubegeben, um die Bildschirme zu betrachten, dabei wendet er den Wandprojektionen jeweils seinen Rücken zu. Auffallend ist der laute Ton der Arbeit, der einem, schon bevor man den Raum betritt, entgegenkommt. Ein insistierender Sprechgesang wird von dem Opersänger Rinde Eckert vorgetragen, der sich währenddessen um seine eigene Achse dreht und dessen aufgezeichneter, angeschnittener, kahlrasierter Kopf sowohl auf den Monitoren wie auf der Projektionen wiedergegeben wird, wobei es sich um drei verschiedene Aufzeichnungen handelt, die jeweils auf einer der Wände und auf den Monitoren jeweils einmal aufrecht und auf dem Kopf stehend zu sehen sind. Die Sätze sind ambivalente Appelle, die sich an Soziologie und Anthropologie adressieren: »Help me, hurt me, Sociology«, »Eat me, Feed me, Anthropology« und »Feed me, Help me, Eat me, Hurt me«. Durch die verschiedenen akustischen Quellen entsteht ein dreidimensionaler Klangraum, in dem sich die verschiedenen Sätze überlagern. Der Inhalt des obsekrierenden Gesangs verweist auf die an Machtverhältnisse gebundene Wissenschaft vom Menschen und seines Zusammenlebens, die, wie Foucault aufgewiesen hat, ambivalent sowohl den Menschen als Subjekt konstituiert wie diszipliniert.⁷⁰ Wissen allein bietet keinen Ausweg aus den gewaltsamen Konstellationen, es hat vielmehr Anteil an ihnen, so könnte man in Abgrenzung zu der bekannten Gegenüberstellung von Vernunft und Affekt interpretieren. Die Involvierung des Betrachters ebenso wie die hohe Affektivität der Arbeit ist bezeichnend für sie. Der Betrachter muss in den Bildraum eintreten, um alle Teile der Arbeit betrachten zu können, er muss, will er die Arbeit erfassen, den Aufbau der Monitore umrunden und wiederholt damit seinerseits die kreisende Bewegung des Sängers. Dabei gerät er selbst immer auch in das projizierte Bild hinein. Er kann nicht umhin den Beamer-Strahl zu kreuzen, seinen Schatten auf das Bild zu werfen und dadurch die Projektion zu stören. Durch die Videoprojektion verschwindet zugleich der Realraum und verwandelt sich in einen »videoanimierten

1991 im Museum of Modern Art, New York gezeigt wurde, mit dem Untertitel *Rinde Facing Camera*, fällt die Rotation des Performers weg.

70 Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt am Main 1989.

Raum«⁷¹, wobei die dargestellte Rotation der Figur eine Destabilisierung dieses Raumes bewirkt. Die räumlich geschaffene Unübersichtlichkeit und die Gleichzeitigkeit verschiedener Bilder des scheinbar gleichen Vorgangs tragen außerdem zum Orientierungsverlust bei.⁷² Der eindringliche Ton, mit Kopfstimme vorgetragen, erinnert in Gleichförmigkeit und Wiederholung an Techniken der Tranceevokation und damit an Formen der Überschreitung oder Auflösung des Subjektstatus. Insgesamt wird mit der hohen Affektivität weniger ein verführerischer Illusionsraum geschaffen, in den es einzutauchen gilt, als vielmehr die von Artaud beschworene Krise durch Ansteckung evoziert. Die Widersprüchlichkeit des Appells, der insistierende Gesang und die räumliche Verunsicherung erzeugen eine »Verwirrung«⁷³, die den Betrachter alarmiert, gar attackiert und ihn hindert, sich in den Bildraum immersiv einzulassen. Die Gegenüberstellung von Affekt und Vernunft wird gestört: Der affektiv gefärbte Appell in Form der paradoxen Bitte wird an die Wissenschaften adressiert, so dass sich das ambivalente Begehren mit der für Rationalität einstehenden Wissenschaften verknüpft, während die affektive Involvement des Betrachters ihn zu einem »gesteigerten Bewußtsein seiner selbst und der Situation«⁷⁴ zwingt. Und dies ohne eigentlich zu wissen, was einem geschieht: »Alles, was man weiß, ist, daß man an einen Ort gestoßen wird, der einem völlig unvertraut ist, und daß dies Angst auslöst.«⁷⁵ Nicht dem Wissen, sondern dem Gefühl der Bedrängnis kommt hier kritisches Potential zu.

Schlussbemerkung

Die Leidenschaften sind in der Geschichte der europäischen Philosophie sowohl als eine den Menschen überwältigende Macht gefürchtet als auch umgekehrt als Einbruch in die Rationalität begrüßt worden.⁷⁶ Wenn behauptet werden kann, dass über den »Anteil des Pathos an der *aisthesis*«

71 F. Wappler: »Ein Denken des Körpers«, S. 93.

72 Karl Schawelka: »Der Körper als Komplize und Widersacher. Bruce Naumans Videoinstallationen«, in: Im Blickfeld 1 (1994), S. 89-109, hier S. 99. Der Text von Schawelka bietet eine ausführliche Beschreibung und beachtenswerte Interpretation von *Anthro/Socio*.

73 Ebd., S. 98.

74 Bruce Naumann, zitiert nach: Uwe M. Schneede: »Bruce Nauman. Eine kleine Einführung«, S. 15.

75 Ebd.

76 Ralph-Rainer Wuthenow: Die gebändigte Flamme. Zur Wiederentdeckung der Leidenschaften im Zeitalter der Vernunft, Heidelberg: Winter 2000, S. 7.

in der Geschichte der Ästhetik nicht nur »leidenschaftlich gestritten«,⁷⁷ sondern die pathische Wirkung zunehmend verdrängt wird, dann lässt sich gleichwohl zeigen, dass sich Spuren einer ästhetischen Affektenlehre bis in das 20. Jahrhundert erhalten haben und angesichts der zeitgenössischen Künste zunehmend Bedeutung erlangen. Dabei gilt es festzuhalten, dass zum einen die pathische Wirksamkeit jedoch nicht mehr wie in der antiken Rhetorik oder ästhetischen Affektenlehre des 18. Jahrhunderts vornehmlich aus der Darstellung gewonnen wird, sondern als latente Ansteckung wirksam ist. Zum anderen ist aber auch nach Verschiebungen im Begriff des Pathos oder des Pathischen selbst zu fragen. Neben Waldenfels, der im Pathos das Moment des Widerfahrnisses akzentuiert und Deleuze, der Affekt und Sensation als desubjektivierende Kräfte auffasst, ist auch an Heidegger zu erinnern, der eine grundlegende Umwertung der Leidenschaft vollzieht, indem er das *pathos* nicht psychologisch als subjektiven Gefühlszustand deutet,⁷⁸ sondern als Stimmung, die als ein »sich Be-stimmen« lassen gerade »die Grundart [bezeichnet], wie wir außerhalb unserer selbst sind.«⁷⁹ Eine solche veränderte Konturierung des Pathischen ist kunsttheoretisch insofern relevant, als damit dasjenige bezeichnet wird, was als Aufstörung oder Beunruhigung wirksam ist, ohne sich als solches dingfest machen zu lassen. Die Hinwendung zum Pathos in seiner Befremdlichkeit hat zur Konsequenz, dass es mit dem zeitgenössischen Konzept der pathischen Ästhetik um die Dimension von Widerfahrnis oder Ereignis jenseits der Selbstmächtigkeit des schaffenden oder rezipierenden Subjekts geht.

Literaturverzeichnis

Angerer, Marie-Luise: »Affekt und Begehren oder: was macht den Affekt so begehrenswert«, in: e-Journal Philosophie der Psychologie, www.jp.philo.at/texte/AngererM1.pdf (13.2.2006).

Aristoteles: Poetik, übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 2003.

77 D. Kliche: »Ästhetische Pathologie«, S. 201. Kliche zeichnet den Umbruch in der Begriffsgeschichte nach, der sich mit der Verschiebung des Begriffs »pathologisch« in der Bedeutung des Affektiven hin zum Krankhaften vollzieht.

78 Vgl. Martin Heidegger: Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen: Neske 1988; dazu: Cathrin Nielsen: »Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den Zollikoner Seminaren«, in: Phänomenologische Forschungen (2003), S. 149-169; Paola-Ludovika Coriando: Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen, Frankfurt am Main: Klostermann 2002.

79 Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen: Neske 1989, S. 119.

- Artaud, Antonin: »Das Theater und die Pest«, in: ders., *Das Theater und sein Double*, übers. v. Gerd Henniger, Frankfurt am Main: Fischer 1969, S. 17-34.
- Francis Bacon. Ausstellungskatalog Staatsgalerie Stuttgart/Nationalgalerie Berlin, London: The Trustees of the Tate Gallery/Thames & Hudson 1985.
- Francis Bacon. Die Portraits, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2005.
- Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Berggruen, Olivier: »Picasso und Bacon. Das andere Ich malen«, in: Wilfried Seipel/Barbara Steffen/Christoph Vitali (Hg.), *Francis Bacon und die Bildtradition*, Mailand: Skira 2003, S. 71-83.
- Coriando, Paola-Ludovika: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Klostermann 2002.
- Deleuze, Gilles: *Francis Bacon. Logik der Sensation*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1995.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs/Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1997.
- Didi-Huberman, Georges: *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*, übers. v. Markus Sedlaczek, München: Fink 1999.
- Fischer-Lichte, Erika: »Zuschauen als Ansteckung. Katharsis oder Ansteckung«, in: Mirjam Schaub/Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München: Fink 2005, S. 35-50.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt am Main 1989.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main: Fischer 1987.
- Freud, Sigmund: »Psychopathische Personen auf der Bühne«, in: ders., *Bildende Kunst und Literatur*, Studienausgabe Bd. X, Frankfurt am Main: Fischer 1994, S. 163-168.
- Grau, Oliver/Keil, Andreas (Hg.): *Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound*, Frankfurt am Main: Fischer 2005.
- Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske 1988.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen: Neske 1989.
- Herding, Klaus/Stumpfhaus, Bernhard (Hg.): *Pathos, Affekt, Gefühl. Emotionen in den Künsten*, Berlin/New York: de Gruyter 2004.
- Hollaus, Invar-Torre: »Zwischen Inszenierung und Intimität. Kompositionsstrategien in Francis Bacons Selbstbildnissen und Portraits«, in:

- Christoph Heinrich (Hg.), Francis Bacon. Die Portraits, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2005, S. 110-126.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Band X, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Kaegi, Werner: »Das Werk Aby Warburgs«, in: Neue Schweizer Rundschau (1933), S. 283-293.
- Keil, Andreas/Grau, Oliver: »Mediale Emotionen. Auf dem Weg zu einer historischen Emotionsforschung«, in: Oliver Grau/Andreas Keil (Hg.), Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound, Frankfurt am Main: Fischer 2005, S. 7-19.
- Kittler, Friedrich: »Pest und Cholera«, in: Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hg.), Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie, München: Fink 2000, S. 377-387.
- Kliche, Dieter: »Ästhetische Pathologie. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 42 (2000), S. 197-229.
- Lessing, Gottlob Ephraim: Laokoon, Stuttgart: Reclam 1990.
- Liessmann, Konrad Paul: Reiz und Rührung. Über ästhetische Empfindungen, Wien: Facultas 2004.
- Bruce Nauman. Image/Text 1966-1996, Ausstellungskatalog Kunstmuseum Wolfsburg, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 1997.
- Bruce Nauman. Versuchsanordnungen. Werke 1965-1994, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg: Christians 1998.
- Nielsen, Cathrin: »Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den Zollikoner Seminaren«, in: Phänomenologische Forschungen (2003), S. 149-169.
- Ratzeburg, Wiebke (Hg.): Aufruhr der Gefühle. Leidenschaften in der zeitgenössischen Fotografie und Videokunst, Braunschweig: Appelhans 2004.
- Schaub, Mirjam/Suthor, Nicola: »Einleitung«, in: Mirjam Schaub/Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips, München: Fink 2005, S. 9-21.
- Schawelka, Karl: »Der Körper als Komplize und Widersacher. Bruce Naumans Videoinstallationen«, in: Im Blickfeld 1 (1994), S. 89-109.
- Schneede, Uwe M.: »Bruce Nauman. Eine kleine Einführung«, in: Bruce Nauman. Versuchsanordnungen. Werke 1965-1994, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg: Christians 1998, S. 9-17.
- Sloterdijk, Peter: »Architektur als Immersionskunst«, in: archplus 178 (2006), S. 58-61.
- Steffen, Barbara: »Der Schrei«, in: Wilfried Seipel/Barbara Steffen/Christoph Vitali (Hg.), Francis Bacon und die Bildtradition, Mailand: Skira 2003, S. 147-150.

- Sulzer, Johann Georg: Allgemeine Theorie der schönen Künste (Leipzig 1994), Hildesheim: Olms 1967.
- Suthor, Nicola: »Francis Bacon. Life hurts«, in: Rudolf Preimesberger/Hannah Baader/Nicola Suthor (Hg.), Porträt, Berlin: Reimer 1999, S. 440-451.
- Sylvester, David: Gespräche mit Francis Bacon, übers. v. Helmut Schneider, München: Prestel 1982.
- Bernhard Waldenfels: »Zwischen Pathos und Response«, in: ders., Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, S. 34-55.
- Wappler, Friederike: »Ein Denken des Körpers, das sich selbst reflektiert, gerät ins Rotieren«, in: Bruce Nauman. Versuchsanordnungen. Werke 1965-1994, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg: Christians 1998, S. 83-94.
- Warburg, Aby: Der Bilderatlas Mnemosyne. Gesammelte Schriften, Band II.1, hrsg. v. Martin Warnke, Berlin: Akademie-Verlag 2000, S. 3-6.
- Weigel, Sigrid: »Phantombilder. Gesicht, Gefühl, Gehirn zwischen messen und deuten«, in: Oliver Grau/Andreas Keil (Hg.), Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound, Frankfurt am Main: Fischer 2005, S. 242-276.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Die gebändigte Flamme. Zur Wiederentdeckung der Leidenschaften im Zeitalter der Vernunft, Heidelberg: Winter 2000.

BERÜHRUNG - ENTBLOßUNG. VON DER PATHIK DER BILDER BEI MAURICE BLANCHOT*

EMANUEL ALLOA

I.

In *L'Espace littéraire*¹ umkreist Maurice Blanchot jene merkwürdige Ambivalenz, die das Sehen auszeichnet: »Sehen setzt Distanz voraus, eine trennende Entscheidung, die Möglichkeit, nicht in Berührung zu sein und somit die Vermischung zu vermeiden«, entgeht das Sehen doch stets, so Blanchot, dem Bereich des Unmittelbaren (EL 28). Doch unausbleiblich und umgekehrt ist jedes Sehen zugleich auch als Überbrückung der Distanz eine Begegnung, eine Berührung (*une touche*) und ein »Kontakt« auf Entfernung. Aus der Distanz heraus reichen wir im Sehen an die Sache heran, allerdings im Modus bzw. im Medium des Bildes, das wir von der Sache haben, sowie das Bild der Sache *uns* umgekehrt buchstäblich *hat*. Die Möglichkeit des Begreifens ist im Zwischenreich der Bilder stets nur um den Preis des Ergriffenwerdens zu haben, das Blanchot auch als die dem Bilde eigene Kraft zum Faszinieren beschreibt. Ein Bild geht uns an, es betrifft und berührt uns und lässt unser Ausgreifen in ein passives Ergriffensein umschlagen.

Jenes Faszinosum, das die taktvolle Distanz der Fernwahrnehmung zusammenschrumpfen lässt, beschreibt Blanchot ebenfalls als »Passion des Bildes«, das er – möglicherweise mit einem verhaltenen Wink auf Baudelaire – zum Grundmoment seiner literarischen Poetik erhebt.² Was

* Eine frühere Fassung dieses Textes erschien unter dem Titel »Bare Exteriority. Philosophy of the image and the image of philosophy in Martin Heidegger and Maurice Blanchot«, in: *Colloquy 10* (2005), Themenheft »Blanchot the Obscure«, S. 69-82.

1 Maurice Blanchot: *L'Espace littéraire*, Paris: Gallimard 1955 (im Folgenden abgekürzt als EL).

2 Maurice Blanchot: *Le livre à venir*, Paris: Gallimard 1959, S. 114. Man fühlt sich an Baudelaire's berühmten Tagebucheintrag aus *Mon cœur mis à*

ist uns ein Bild? – diese Frage bildet gleichsam den äußeren Rahmen, den strukturellen Zusammenhalt von Blanchots frühem (und ins Deutsche noch immer unübersetzten) Hauptwerk, *L'Espace littéraire*. Die Bildfrage, die im Anfangskapitel aufgeworfen wird, kehrt dort am Ende in jenem Zusatzkapitel *Les deux versions de l'imaginaire* wieder, in dem die Blanchot-Kritik zu Recht einen theoretischen Grundlagentext erkannte. Der Einbildung wohnt, so heißt es dort, eine intrinsische Ambivalenz, eine stets umschlagende Duplizität inne, insofern es ein menschliches Urvermögen bezeichnet, das zugleich stets nur um den Preis eines drohenden Unvermögens zu haben ist. Als endliches Wesen ist der Mensch darauf angewiesen, das, was seinen Horizont übersteigt, einzurahmen und zu begrenzen, um dazu eine Umgangs- und Zugangsweise zu haben. Das Bild ist somit in eben dem Maße eine Möglichkeit, den unbeschränkten Fluss zu beschränken, als es selbst eine, wie Blanchot sich ausdrückt, »Grenze am Unbestimmten« (EL 340f.) darstellt. Dank einer solchen Einsäumung verfügen wir über das, was uns nicht gegenwärtig gegeben ist und was uns nicht zur Verfügung steht. Im Bild als begrenzter Vorstellung wird das Mannigfaltige stillgestellt und das Unverfügbare handhabbar.

Obwohl sie beide nie beim Namen genannt werden, ist es dennoch relativ offensichtlich, auf welche zwei bildphilosophischen Vorgänger Blanchot in diesem Zusammenhang anspielt. Zum einen steht die Theorie des Imaginären von Jean-Paul Sartre Pate, demzufolge das Bild durch eine »wesentlichen Armut« gekennzeichnet ist. Jene »Armut« des Bildes darf allerdings nicht als Schwäche verstanden werden, sie ist vielmehr eine Form der Komplexitätsreduktion. Sartres Paradebeispiel für Bildlichkeit ist daher auch die Karikatur, die das »Wesen« der Person besser zu erfassen vermag als ein realistisches Photo. Jenes Anhalten des realen Flusses, jene Diskretisierung des analogen Kontinuums ist Sartre zufolge nicht wieder umkehrbar: Ich mag mir zwar geistig durchaus plastisch die Kuppel des Pariser Pantheons vorstellen, dennoch werde ich nie aus dem Gedächtnisbild heraus rekonstruieren können, wie viele einzelne Säulen die Kuppel umsäumen.³ Zum anderen setzt sich Blanchot immer wieder

nu erinnert: »Glorifier le culte des images (ma grande, mon unique, ma primitive passion).«

- 3 Zu Sartres Einfluss auf Blanchots Bildtheorie vgl. Manola Antonioli: »Imaginaire et mimésis«, in: dies., *L'Écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Paris: Kimé 1999, S. 70-94. Zum sartreschen Gedanken einer wesentlichen Armut des Bildes vgl. vom Verf.: »Imagination zwischen Nüchternheit und Fülle. Jean-Paul Sartres negative Theorie der Einbildungskraft auf dem Prüfstein von Tintoretts Malerei«, in: Toni Bernhart/Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Invention*, Paragana (2006) Beiheft 2, S. 13-27.

mit dem heideggerschen Gedankengut auseinander (jedes Mal wenn von *certaines philosophies contemporaines* die Rede ist, kann an dieser Stelle der Name Martin Heidegger eingesetzt werden). Insbesondere die Überlegungen zum Bild als repräsentationaler Verfügung sind hier wohl mit Heideggers Analysen zum Zeitalter des Weltbildes in Verbindung zu bringen. Der entscheidende Zug in Heideggers Herleitung des neuzeitlichen Weltbildes aus dem Begriff der Vorstellung (und diese Herleitung wurzelt selbst wiederum, wie noch zu zeigen sein wird, in der Interpretation des Schemabegriffs in *Kant und das Problem der Metaphysik*) besteht darin, in der Vorstellung die »ursprüngliche Nennkraft wieder herauszuhören« und sie buchstäblich zu lesen als ein Vor-sich-hin-Stellen. Für Heidegger ähnelt das Vor-Stellen, mit dem die Welt ergriffen und begriffen werden kann, stark einem Her-Stellen, das in einem Akt der Produktion dasjenige erst hervorbringt, was als Entgegenstehendes begriffen werden soll. Indem es aus dem Selbst hervorgeht und ihm nichts Fremdes beigemischt ist, droht das Vorstellungsbild niemals zu beunruhigen, da der Boden des Vertrauten nie verlassen wird und das Risiko, von Unbekanntem affiziert zu werden, von Anbeginn ausgeschaltet ist. Repräsentation als Selbst(vor)stellung käme somit einer Politik der Apathie gleich.

Blanchot, der diesen Überlegungen zweifellos sehr nahe ist, besteht indessen darauf, dass die zwei Momente des Bildes – das Gefangensein und die Verfügbarkeit – nicht antithetisch gedacht werden dürfen, sondern dass beide innig miteinander verbunden sind und ständig ineinander umschlagen können. Narziss, dem nichts anderes gilt als sein eigenes Bild, das er vor Augen hat, und der somit als die Verkörperung der Selbstrepräsentation überhaupt angesehen werden könnte, ist seinem Spiegelbild jedoch gleichermaßen hoffnungslos ausgeliefert, da die glorreiche Selbstrepräsentation in einer distanzlosen Befangenheit endet. Umgekehrt – das zeigt Blanchot in einer bemerkenswerten Interpretation der Sirenen des Odysseus, die *Le livre à venir* als Frontispiz vorangestellt ist und die leider allzu oft im Schatten von Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* steht – geht man fehl, wenn man die Sirenenepisode lediglich als Versinnbildlichung der reinen Verführung und der Selbstaufgabe versteht. Die Sirenen singen und ihr Gesang zieht uns an, nicht aber als betörende List, sondern als Hinweis auf einen möglichen, künftigen Raum, den der Seefahrer erst noch erreichen muss. Der Sirenengesang ist daher unvollkommen, weil er uns zu einer Überfahrt auffordert und die Entfernung sichtbar werden lässt, die noch vor uns liegt.⁴ Der Gesang der Sirenen lässt ein Bild aufscheinen. Zu fragen bleibt, warum dieses und andere Bilder *wirken*, warum sie uns offensichtlich be-

4 M. Blanchot: *Le livre à venir*, S. 9-11.

rühren. Blanchots Antwort darauf ist zugleich einfach und verstörend, da sie zu sämtlichen (nicht erst modernen) Versuchen, Bildlichkeit nicht mehr bloß mimetisch zu fassen, quer liegt. Für Blanchot berührt uns das Bild, weil es die Sache berührt. Anders gesagt: Im Bild berühren wir die Sache, von der das Bild ein *Abbild*, ja, mehr noch, ein *Abguss* ist.

In *L'espace littéraire* entfaltet Blanchot daher seine Bildtheorie auch an einem zunächst verwunderlichen Beispiel: der Totenmaske. Welch geschichtsphilosophische Tragweite in diesem Beispiel liegt wird allerdings erst ersichtlich, wenn man sich von Blanchot anfangs noch einmal abwendet, um zunächst die Genese der Heideggerschen Weltbildthese nachzuvollziehen.

II.

1926, in dem selben Jahr also, wo Maurice Blanchot in Straßburg den jungen Levinas kennen lernt, der ihn in Husserls und Heideggers Denken einführen und mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden wird, stellt Martin Heidegger in Marburg eine Kantinterpretation vor, in der sich bereits abzeichnet, auf welche Weise er sein Projekt der »Freilegung« der abendländischen Philosophie durchzuführen gedenkt. In der Hochburg des Neukantianismus sucht Heidegger die erkenntnistheoretische Prägung der Philosophie aus ihren Grundfesten zu heben, indem er unter dem, was er als lediglich aufgetroffene epistemologische Maske begreift, einen anderen Kant zum Vorschein zu bringen trachtet. In jenem zweiten Teil der Vorlesung *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*⁵, auf dessen Grundlage das spätere Kantbuch ruht, führt Heidegger vor, wie die Frage der Metaphysik bei Kant zu stellen sei, worin das Problem bestehe und wie die »Verendung« der Metaphysik im kantischen Denken vorweggenommen sei.

Bekanntlich sieht Heidegger in dem zuvor gewöhnlich als »unwesentlichen Zusatz« aufgefassten Schematismuskapitel das verbindende Scharnier nicht nur des gesamten Aufbaus der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern der drei Kritiken überhaupt. Heideggers Fixierung auf den Schematismus, von der es oftmals – und maßgeblich von neukantianischer Seite – hieß, sie verrate mehr über den Interpretanten als über das Interpretamen, bekommt dennoch durch einen späten Tagebucheintrag Kants Rückendeckung. Wenige Jahre vor seinem Tod 1804 vermerkt Kant zum Schematismus-Kapitel: »Ich halte dies Capitel für eines der

5 Martin Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), GA Bd. 21, Frankfurt am Main: Klostermann 1995.

wichtigsten.«⁶ In dem Schematismus-Kapitel, in dem die Einbildungskraft als Synthesis vom Mannigfaltigen in der Anschauung und dem Verstandesbegriff dargelegt wird, ist für Heidegger zum einen die Verankerung einer Präsenzmetaphysik des Vor-Gestellten angelegt, zum anderen aber bereits ein möglicher Fluchtpunkt daraus erkennbar, insofern die Zeitlichkeit das Vor-Handene stetig aufschiebt und durch die Zeitlichkeitsstruktur der Synthesis das endliche Dasein über sich selbst hinausgeht. Welchen Eklat diese radikale Neuinterpretation im Davoser Disput mit Ernst Cassirer im Jahre 1929 bewirken sollte, ist bekannt, nicht zuletzt durch Levinas' eigenes Zeugnis, der Blanchot darüber nach seiner Rückkehr aus Davos ausgiebig informierte. An der Einbildungskraft, die Kant als »*exhibitio originaria*« bestimmt, zeitigt sich für Heidegger zugleich das unauflösbar mit der Geschichte der abendländischen Metaphysik verbundene Denken der von einer Subjektivität sich selbst gegenüber adäquat produzierten *Vorstellung*, zugleich jedoch auch – wie Heidegger in Davos erklärt – »der *Darstellung*, des freien Sichgebens«.

Mit der Analyse des »Schema-Bildes« verfolgt Heidegger ein Doppeltes: Zum einen soll das Wesen der auf dem Wahrheitsmodell einer Angleichung von Innen und Außen errichteten Präsenzmetaphysik vor Augen geführt werden, zum anderen unter diesem Gebäude eine andere Wahrheitskonzeption ans Licht gebracht werden, welche Kants Kennzeichnung der Einbildungskraft als »*exhibitio originaria*« wörtlich auffasst als »originäres Sichdarbieten«. Diese beiden gegensätzlichen Wahrheitsauffassungen – denn um die Wahrheitsfrage geht es in der Marburger Vorlesung – sind laut Heidegger bei Kant derart ineinander verschränkt, dass es erst einer philosophischen Hermeneutik bedarf. Diese Hermes-Kunst übersetzt Heidegger denn auch nicht zufällig mit »Auslegungskunst«. In der freilegenden Auslegung kommt unter der Einbildungskraft als Vorstellungskraft des bereits Gegebenen ein unbekanntes Bild hervor, ein Bild, das zuvor nicht sichtbar war und sich nun von selbst offen legt. Dieses neue Kantbild jedoch sei dem Königsberger Philosophen – so der Vorwurf des Marburger Neukantianismus – nicht mehr ähnlich. Oder ist es womöglich gar so, dass Kant seinem eigenen Bild nicht mehr ähnelt? Wenn man diese Frage einmal außen vor lässt, so besteht der entscheidende Zug in Heideggers Auslegung immerhin darin, unter der Behandlung eines erkenntnistheoretischen Vermögens tatsächlich die Bildproblematik herauspräpariert zu haben. Der Fokus verlagert

6 Immanuel Kant: Handschriftlicher Nachlass, in: Kant's Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Berlin: Reimer u.a. 1902ff. Abteilung III, Bd. XVIII: Metaphysik, S. 686. Vgl. dazu auch Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA Bd. 3, Frankfurt am Main: Klostermann 1998, S. 113.

sich somit von einer *Vorstellungsfrage* zu einem *Darstellungsproblem*. Als Darstellung verstanden muss das Schema-Bild nun als ein Modus des Abbildens aufgefasst werden.

Da sich indessen die Rezeption von Heideggers Kant-Interpretation an der Frage festbiss, ob sie überhaupt zulässig sei und Kant nicht völlig entstelle, fand das Beispiel, mit dem Heidegger seine Charakterisierung des Schema-Bildes als Abbild einleitet, seinerseits kaum Beachtung.⁷ Dort, wo sich Heidegger mit einem beliebigen Beispiel begnügen könnte (an anderer Stelle ist von einem Landschaftsbild oder einer Photographie die Rede), führt er einen Fall an, der auf den ersten Blick alles andere als selbstverständlich ist: »Ein bestimmter Modus des Abbildens ist auch die Totenmaske z.B.«⁸ Jean-Luc Nancy hat darauf hingewiesen, dass Heidegger wohl (wie im Übrigen viele seiner Zeitgenossen) über Ernst Benkards zeitgleich veröffentlichte Buch *Das ewige Antlitz* auf das Phänomen der Totenmasken aufmerksam geworden war.⁹ Die im Schiller-Archiv in Marbach aufbewahrten Masken berühmter Persönlichkeiten von der Renaissance bis ins 20. Jahrhundert sind darin abgelichtet, darunter einige für Heidegger ausschlaggebende Autoren wie etwa Friedrich Nietzsche, allerdings in der von der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche nachbearbeiteten Fassung, die die Entstellungen der Krankheit mindern soll. Am nachhaltigsten wird Heidegger aber offenbar von der Pascals Totenmaske geprägt, die er in der Vorlesung als konkreten Einzelfall einer Totenmaske anführt. Doch warum dieses befremdliche Beispiel der Totenmaske als Exemplifizierung der Abbildung?

Ein erster Grund liegt nahe. Das Verfahren der Totenmaske garantiert die physische Abformung des Gesichts und somit eine objektive Adäquation an den Toten. Durch diese Abbildung der Totenmaske, die »selbst wieder abgebildet, nachgezeichnet oder photographiert werden« kann, vermag ich »durch diese Photographie des Abbildes hindurch direkt das primär Dargestellte und Gemeinte, nämlich das Antlitz des Toten selbst und ihn selbst zu sehen.« Die Totenmaske verfügt über einen außerordentlichen *effet de réel*, wodurch nicht nur der Betrachter über die materielle Beschaffenheit hinwegsieht und das Abgebildete als ein Reales wahrnimmt, sondern das »Verenden« des Daseins selbst aufgehalten wird, indem der Anblick den Toten verlebendigt. Welches Antlitz aber

7 Eine Ausnahme bildet hier Jean-Luc Nancys Aufsatz »Die Einbildungskraft hinter der Maske«, in: ders.: *Am Grund der Bilder*, übers. v. E. Alloa, Berlin/Zürich: Diaphanes 2006, S. 135-164.

8 M. Heidegger: *Logik*, S. 361.

9 Ernst Benkard: *Das ewige Antlitz*. Eine Sammlung von Totenmasken, mit einem Vorwort von G. Kolbe, Berlin: Frankfurter Verlagsanstalt 1926. Etwas ausführlicher wird die gesellschaftlich-literarische Rezeption dieses Buches in meinem bereits zitierten Aufsatz »Bare exteriority« behandelt.

hat das Denken? Lässt sich ein Lebenswerk in einem Gesicht ablesen? Das Motto, das Kant seiner ersten Kritik voranstellte, dürfte Heidegger noch deutlich in Erinnerung sein: *De nobis ipsis silemus* – nicht an der Kontingenz seines Lebens und seines Körpers sei der Philosoph zu messen, sondern an seinem Denken. Während Heidegger die Totenmaske als Emblem von Bildlichkeit überhaupt gewählt hatte, so greift er sich nun als Musterbeispiel für das Bild des Philosophen Pascals Totenmaske heraus. Im Gegensatz zu Théodore Géricault, dessen Todesqualen ewig eingemeißelt bleiben, ist auf der Maske des mit 39 Jahren gestorbenen Pascal nichts zu vermuten von den unerträglichen Schmerzen, die dessen Sterben begleiteten. Die Ruhe, die das Antlitz des Autors der *Pensées* ausstrahlt, wurde wiederholt als Ausdruck einer Transzendierung des Schmerzes gedeutet. So stellt auch Elias Canetti in seinen Tagebüchern 1927 fest, die Photographie von Pascals Totenmaske in Benkards Buch sei kein Bild vom Individuum Pascal, sondern stünde für etwas anderes: »Hier hat der Schmerz seine Vollendung erreicht, hier hat er seinen langgesuchten Sinn gefunden.«¹⁰ Auch für Heidegger verweist Pascals Totenmaske auf etwas anderes, nämlich auf eine Ablösung des abbildlichen Mimetismus und auf eine sinnstiftende Verstandeskraft, die nicht mehr auf Ähnlichkeit angewiesen ist.¹¹

Langsam wird nun ersichtlich, warum die Totenmaske zur exemplarischen Verkörperung des Schematismus⁷ werden konnte: Als ein sowohl ähnliches als auch unähnliches Bild vermittelt die Totenmaske zwischen empirischer Sinnesmannigfaltigkeit und verstandesmäßiger Begriffseinheit. Die anfängliche Beunruhigung durch die Totenmaske wird mithin zu einem taktischen Element in der argumentativen Beweiskette; ihre Fremdheit wird diskursiv normalisiert und eingeebnet. In dem Kantbuch taucht das Pascal-Beispiel jedenfalls nicht mehr auf. Ist diese Blindheit für den Denker vom Sein-zum-Tode Absicht oder nicht? Die Frage muss offen bleiben. Fest steht jedenfalls, dass Heidegger den Abgrund, den er mit seinem Beispiel aufreißt, voreilig wieder schließt.

10 Elias Canetti: Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931, München/Wien: Hanser 1980, S. 273.

11 M. Heidegger: Logik, S. 362.

III.

Als Heideggers Verleger Günther Neske 1959 eine Festschrift zu Heideggers siebzigstem Geburtstag herausgibt, trägt Maurice Blanchot einen Ausschnitt aus *L'attente l'oubli* (zu Deutsch *Warten Vergessen*)¹² bei. Aus diesem bruchstückhaften, alle Gattungsgrenzen sprengenden Dialog, an dem Blanchot gerade arbeitet und in dem Heideggers Denken immer wieder filigran durchschimmert, entnimmt Blanchot wiederum ein Fragment, das er Heidegger als widerspiegelndes Prisma entgegenbringt. So sehr sich die Motive anfänglich ähneln, so sehr man Heideggers Themen wiederzuerkennen glaubt, so sehr versperrt sich der Text andererseits zunehmend der Spiegelung und zwingt den Leser auf eine andere, opake und bilderlose Fläche. Der rätselhafte Punkt, um den *Warten Vergessen* kreist, ist die Erwartung einer Offenbarung, die an Heideggers *Aletheia* gemahnt, einer Wahrheit, die sich Bahn bricht über den Fluss des Vergessens, über *Lethe* hinweg, aus der Dunkelheit ins helle Licht (*phos*) des offenbaren Phänomens (*phainesthai*). Doch je länger man dem fieberhaft rekursiven Schreiben von *Warten Vergessen* folgt, desto deutlicher wird, dass die bevorstehende Offenbarung niemals eintreten wird, da sie je schon *Bevorstehendes* ist. Als sinnbildliche Verkörperung dient die Wiederauferstehung des Lazarus, die Blanchot einige Jahre zuvor in *L'espace littéraire* als Allegorie des Leseakts interpretiert.

Jedes Lesen, so die Allegorie, sei ein verzweifelter Wunsch nach Erhellung, ein Versuch, den verborgenen Sinn an den Tag zu bringen, so wie Christus Lazarus auffordert: *Lazare, veni foras* – Lazarus, komm hervor – und werfe den Grabstein um. »Den Grabstein umwerfen scheint die Aufgabe des Lesens zu sein: ihn durchsichtig werden zu lassen, ihn aufzulösen mit einem bohrenden Blick, der mit Schwung hindurch dringt« (EL 257). Einen Autor lesen bestünde dann darin, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen (Blanchot spricht von *déblaiement*), ihn »freizulegen«, damit sich dieser von selbst auslegt. In diesem Außen scheint Blanchot Heidegger zu berühren; gerade hier wendet er sich jedoch auch auf raffinierte, doch nicht minder radikale Weise von ihm ab. Das Lesen ist, so Blanchot, ein schwindelerregender Augenblick, der der unvernünftigen Geste ähnlich ist, mit der wir bereits geschlossene Augen erneut auf das Leben hin öffnen wollen (*ouvrir à la vie des yeux déjà fermés*). Der Wunsch, etwas zu lesen, was dort nicht zu lesen, etwas zu sehen, was dort nicht zu sehen ist, muss als *Folie du jour*, als Wahnsinn

12 Maurice Blanchot: »L'Attente«, in: Günther Neske (Hg.), Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Pfullingen: Neske 1959, S. 217–224. Maurice Blanchot: *L'Attente l'oubli*, Paris: Gallimard 1962 (dt. *Warten Vergessen*, übers. v. J. Hübner, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987).

am hellen Tage gelten. Nun besteht der thaumaturgische Effekt des Lesens nicht im geringsten darin, sagt Blanchot, dass »die leichenhafte Leere« zu neuem Leben erweckt und die »wohlgewobenen Leinen« abgeworfen werden, sondern dass das Grab, selbst nachdem der Stein beiseite geschoben wurde, noch immer verschlossen bleibt bzw. immer schon, wie Kafkas Tor des Gesetzes, *offen stand*. Kein sichlichtendes Mysterium, sondern die Erfahrung einer undurchdringlichen Blöße, die stets schon präsent ist, wie es in *Warten Vergessen* heißt: »die Präsenz [...] war umgekehrt so sehr von jeglichem Mysterium frei, dass es das Mysterium bloßlegte [*mettre à découvert*], ohne es zu entdecken [*sans le découvrir*].«¹³ Kein sich-entbergendes Geheimnis, sondern die Entblößung der ausbleibenden Evidenz. Diese Art von Öffnung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie umso offener liegt als sie verschlossen bleibt, dass sie umso transparenter ist, als sie sich auf nichts hin öffnet (EL 258). Das Grabmal (*sema*) ist kein Zeichen (*sema*) für den dahinter liegenden toten Körper (*soma*), der durch das Hervorkommen zu neuem Leben und Sinn zurückkehrt; vielmehr zerschellt an der nackten Fläche des Grabsteins die Verweisstruktur des Sinns überhaupt. Lazarus kommt nicht nach Draußen, er *ist* bereits das *foras*, das Außen, eine von der Endlichkeit absolute Äußerlichkeit des Sinns. Das Grabmal ist kein Zeichen eines Durchgangs, kein Versprechen eines Durchblicks mehr, sondern ein radikaler Verschluss, der Verschluss des Endlichen. Im stummen Gegenüber wird meine eigene Möglichkeit entmachtet. Während wir »im Lichte des Tages« immer neu anzufangen vermögen, immer neu die Dinge zu durchdringen suchen, hält uns plötzlich das Entgegentreten einer Mauerfläche oder eines Gesichts in einem Bann gefangen, der uns auf unsere radikale Passivität zurückwirft: »Wenn wir ein Gesicht oder ein Stück Mauer anschauen, passiert es uns dann nicht zuweilen, dass wir uns dem hingeben, was wir sehen, dass wir dem Gesehenen ausgeliefert und angesichts dieser seltsam stummen und passiven Präsenz machtlos sind? Durchaus, doch dann ist die betrachtete Sache in ihrem Bild zusammengebrochen, dann kehrte sie an den Grund der Machtlosigkeit zurück, wo alles zusammenfällt« (EL 343). Das Gefangensein durch die Faszination des Bildes gründet in der Vorgängigkeit des *es gibt* vor jedem *ich kann*. Jene Präsenz, die einen gefangen hält, ohne selbst jemals greifbar zu sein, wird in der Widerfahrnis des Literarischen eindringlich. Erst weil das Bild die Entmachtung des Tuns ist, kann man von der Literatur als Raum der Bilder sprechen.

Am Ende der Einleitung von *L'espace littéraire* spitzt Blanchot daher die Frage nach der Literatur auf die Frage des Bildes zu – so wie einst Heidegger die Frage nach der Metaphysik der Präsenz ebenfalls auf

13 M. Blanchot: *L'Attente*, S. 224.

die Bildfrage zuspitzte. Freilich stechen die Unterschiede ins Auge. Während Heidegger in der schöpferischen Einbildungskraft noch die Möglichkeit sah, die Philosophie gegen die Auslieferung an das *Zeitalter des Weltbildes* zu retten, in der die Welt zum bloßen Bild wird, beansprucht Blanchot vielmehr, diese Umkehrung im poetischen Raum noch zu radikalisieren. Dort, wo Heidegger in der Kunst die Ins-Werk-Setzung der Wahrheit zu vernehmen meint, ist für Blanchot die Kunst stets eine Erfahrung der Irre.

Was also geschieht in der literarischen Sprache mit dem Bild? Die Rede von der bildlichen Sprache in der Poesie sei missverständlich. Poesie schaffe keine Metaphern oder Gleichnisse, genau genommen enthalte sie kein einziges Bild. In ihr ist vielmehr, wie sich Blanchot in *Le livre à venir* ausdrückt, die Welt selbst zum Bild geworden.¹⁴ Die Bilder der poetischen Sprache verweisen auf kein Außen, sie sind selbst ihr eigenes Außen, ein Bild des Bildes, »ein Bild der Sprache – und nicht etwa eine bildliche Sprache –, oder auch eine imaginäre Sprache, eine Sprache, die niemand spricht, d.h. die von ihrer eigenen Absenz her spricht, so wie das Bild vor dem Hintergrund der Absenz der Sache erscheint, eine Sprache, die sich auch an den Schatten der Ereignisse richtet und nicht an ihre Wirklichkeit, und zwar dadurch, dass die Worte, die sie zum Ausdruck bringen keine Zeichen sind, sondern Bilder, Wortbilder und Worte, wo die Dinge zu Bildern werden [*où les choses se font images*]« (EL 32). Läuft man indessen, wenn man die Sprache zu ihrem eigenen Bild werden lässt, nicht Gefahr, die alte Ansicht zu wiederholen, wonach das Bild »nach der Sache« kommt? An dieses Problem knüpft der Zusatz *Les deux versions de l'imaginaire* an: »Danach« bedeutet, dass sich die Sache erst entfernen muss, damit sie wieder begriffen werden kann« (EL 343). Indem Blanchot auf dem Bildwerden des Dings besteht, setzt er Heideggers Gedanken der Distanz fort, welche das *stans* des Gegenüberstehens unterminiert.

Entfernung ist mithin für Heidegger nur vorübergehend, insofern sie immer schon *Ent-Fernung*, d.h. Aufhebung der *Ferne* ist; für Blanchot hingegen ist die Entfernung (*l'éloignement*) im Herzen der Sache selbst (*au coeur de la chose*). Das Ding, das wir in der lebendigen Bewegung eines begreifenden Tuns ergreifen, wird durch die Bildwerdung zu einem unzeitgemäßen Anderswo, nicht bloß als zu einem Fern-Ding oder zu einem Ding *in* der Entfernung, sondern zu einem Ding *als Entfernung* (*cette chose comme éloignement*). Das Bild ist kein lebendiger Stellvertreter eines momentan Abwesenden, sondern die »Wiederkehr dessen, was nicht wiederkommt« (EL 343). An anderer Stelle bedient sich Blanchot der Unterscheidung von Bachelard (der sie sich wiederum bei Min-

14 M. Blanchot: *Le livre à venir*, S. 25.

kowski borgt) in *résonance* und *retentissement*. Auf das Bild übertragen heißt dies, dass das Bild niemals ein Echo des Bekannten sein kann (*résonance*), sondern im Gegenteil ein Heraustreten aus sich bewirkt, das Blanchot als *retentissement* kennzeichnet (EI 470). Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, warum Blanchot als Erläuterung seines Bildverständnisses zu einem Beispiel greift, das von gewöhnlichen Bildauffassungen denkbar weit entfernt ist. Ein Beispiel, das fast verstörend nah an Heidegger ist.

IV.

»L'image, la dépouille« (EL 343) – das Bild ist die Leiche (*la dépouille*), das Entblößte (*le dépouillé*). Die Leiche ist kein Bild, das Blanchot einführt, um seinen Bildbegriff zu illustrieren, vielmehr setzt sein Beispiel das Bildverständnis selbst außer Kraft. Auf den ersten Blick, schreibt Blanchot, ähnelt das Bild freilich nicht der Leiche. Doch möglicherweise entspricht die leichenhafte Ähnlichkeit der Ähnlichkeit des Bildes (EL 344). Unheimlich ist die Erfahrung buchstäblich als Suspension des Vertrauten. Dort und zugleich weder hier unten noch dort oben ist der Tote, weder hier noch anderswo. »Die leichenhafte Präsenz stellt eine Beziehung her zwischen hier und nirgendwo« (ebd.). Während der Anblick der Leiche den Betrachter buchstäblich versetzt, bleibt die Leiche dennoch unumstößlich *da*. Nur widerwillig verlegt man die Leiche in ein anderes Zimmer; der Tote nimmt den Ort in Beschlag, er füllt den Raum mit seiner leiblichen Gegenwart. Obgleich die Leiche so sehr an den Zustand des Dings getreten ist wie nur möglich – sie wird auf dem Totenbett ausgestreckt, ausgestattet –, obgleich der Tote zur reinen Passivität geworden ist; er scheint sich nun unbegrenzt bewegen zu können und die Macht der Lebenden erstarren zu lassen. Am Ort des Todes halten alle alltäglichen Handlungen inne. So wie ein beschädigtes Werkzeug zu seinem eigenen Bild wird, weil es nicht mehr im Gebrauch verschwindet und somit zuallererst als es selbst *erscheinen* kann, so ist der Tote ein Bild seiner selbst, ein Bild, an dem die Unmöglichkeit des Werks, des Bildens *erscheint*. Unerträglich ist an der Erscheinung des Beschädigten (*abîmé*), dass er einen Abgrund (*abîme*) aufreißt: hinter der Erscheinung liegt nichts mehr, auf das zurückgegriffen werden könnte. Im bloßen Außen des Beschädigten kann man nicht verweilen, jedes Versprechen auf einen Ort jenseits davon bleibt verwehrt. Die Leiche beunruhigt das Heim (*la demeure*), weil das Verbleiben in der Bleibe (*demeurer*) nicht mehr gestattet ist. Unheimlich ist die Leiche, weil dem Toten die Stätte fehlt, die Erscheinung des Toten ist eine Heimsuchung, kein Hier vermag

mehr Heim zu sein. Die Leiche mag zwar auf dem Bett aufgebahrt sein, sie breitet sich zugleich auch im ganzen Zimmer, im ganzen Haus aus (EL 348). Man fühlt sich in diesen Bemerkungen an Poes *The Fall of the House of Usher* erinnert, wo der Tote umhergeistert, den Lebenden die Luft nimmt, und das Haus schließlich zum Einsturz verdammt. In der Unfähigkeit, am eigenen Ort zu verweilen, *irrt* der Kadaver umher. Rastlos, *irrend*, *irrig* ist alles an der Leiche.

Der Begriff der *Irre* ist Heidegger und Blanchot gemeinsam. Heidegger prägt ihn in *Vom Wesen der Wahrheit*, um zu betonen, dass die Wahrheitssuche immer ein *Irren* im *Irrtum* impliziert.¹⁵ Das Irren erhebt Blanchot hingegen zur Wahrheit des Bildes, zur Wahrheit der Literatur. Die Literatur räumt keinen Raum ein, an dem man sich aufhalten könnte, stets bleibt man an dessen Gestade, an dessen Rändern. Folglich durchbricht der Anblick der Leiche das Ähnlichkeitsverhältnis, da ich den Verstorbenen im maskenhaft erstarrten Gesicht nicht mehr wiederzuerkennen vermag. Paradoxerweise kehrt jedoch in dem Augenblick, wo das zwischenmenschliche Verhältnis zerrissen wird, der Verstorbene zurück und beginnt, »sich selbst ähnlich zu sein« (EL 346).

Ist »sich selbst«, fragt Blanchot, hier nicht ein falscher Ausdruck? Müsste man nicht eher sagen: dem ähnlich, der er als Lebender war? Eben darum geht es dem Autor von *L'Espace littéraire* jedoch: Erst wenn der Tote zum unpersönlichen, anonymen Neutrum wird, wird er sich selbst ähnlich. In dem Augenblick, wo sich das Selbst ähnelt, entfernt es sich in eine gefährliche Zone des Neutrums, wo es in sich »verirrt ist« wie sein eigener Geist, ein *revenant*, der sich selbst überlebt und nur noch in der eigenen Wiederkehr nachwirkt. Das Verenden des menschlichen Daseins, das sich in der Leiche entblößt, markiert daher keine existentielle Zäsur, sondern ein stetiges Aufschieben des Endes. Gegen »bestimmte zeitgenössische Philosophien« (gemeint ist Heidegger), welche in der Endlichkeit des Daseins die Möglichkeit des Verstehens und des Sich-Entschließens der Wahrheit sehen – »als sei die Wahl zwischen dem Tod als Möglichkeit des Verstehens und dem Tod als Grauen des Unvermögens auch schon die Wahl zwischen der unfruchtbaren Wahrheit und dem Sichausdehnen des Unwahren« (EL 351) –, ist das Sterben für Blanchot niemals das Ende, sondern vielmehr die Unmöglichkeit eines Endes und somit jeder »Entschlossenheit«. Der Tod ist unumgänglich und doch unzugänglich, angesichts des Todes »sterbe *ich* nicht«. *Ich* bin von meiner Fähigkeit zu sterben beraubt, da nicht *ich*, sondern *man* im Tode stirbt und immer wieder stirbt (EL 202). Ständig

15 Martin Heidegger: »Vom Wesen der Wahrheit« (1931/32), in: ders., Wegmarken, Frankfurt am Main: Klostermann 1967, S. 177-203.

bleibt der Tod also Blanchot zufolge etwas Äußerliches, ohne jemals zu einer authentischen Erfahrung werden zu können.

Das Bild wäre also ein anderer Name für das Außen, das Außen ein anderer für das Bild. Worin nun unterscheidet sich das Bild als Außen von Heideggers Bildbegriff? In den Kant-Analysen besteht Heideggers entscheidender Schachzug darin, die Metaphysik der Präsenz, welche in der Repräsentation für ein Selbst bzw. Repräsentation des Selbst für es selbst gipfelt, durch die Zeitlichkeit der Einbildungskraft zu konterkarieren (Das Kantbuch darf daher nicht als Vorbereitung, sondern als der angekündigte und nie ausgeführte zweite Teil von *Sein und Zeit* gelten, der die zeitliche Dimension des Daseins mit der Hermeneutik der historischen Tradition verbindet). Das Beispiel der Todesmaske nun dient Heidegger dazu, das Adäquationsdenken der Ähnlichkeit von Repräsentierendem und Repräsentiertem zu durchbrechen. Im Antlitz des Toten blitzt etwas unwiederbringlich Entferntes auf, das mir nichtsdestotrotz gegeben ist. Die Struktur des »sichzeitigenden« Gebens ist wesensmäßig eine zeitliche Struktur, die der Unmittelbarkeit der Präsenz diametral entgegengesetzt ist. Vom »*mir ist der Gegenstand präsent*« zum »*es gibt*« verwandelt Heidegger die Egologie in eine Phänomenologie des anonym erscheinenden Seins. Das Verborgene und Entfernte kommt in der Ereignishaftigkeit des *es gibt* in die eigentliche Präsenz, insofern das Ereignis nicht nur ein Zeitgeschehen ist, sondern das eigentliche Sich-Ereignen als das Sich-Eigen-Werden. Im Anblick der Totenmaske kehrt das Dasein in sein Selbst als endliche Existenz ein.

Auf den ersten Blick scheint Blanchot wieder in die von Heidegger gezeiöelte Präsenzmetaphysik zurückzufallen. Auf dem Antlitz des Toten erscheint nichts mehr, es stellt das Ende jeder Erscheinung dar und die Rückkehr in eine unumstößliche Immanenz der nackten Präsenz. Die Präsenz, die Blanchot anvisiert, ist dennoch dem traditionellen Repräsentationsdenken denkbar unähnlich. Keine Präsenz, über die ein Subjekt verfügen würde, weil er sie selbst pro-duziert hätte (*pro ducere*: vor sich stellen), aber auch kein heideggisches In-die-Präsenz-Kommen einer Ferne als hier und jetzt Gegebenes. In Blanchots Schreiben ist nie etwas »gegeben«, vielmehr persistiert so etwas wie die Insistenz der Nicht-Gebbarkeit. Die Leiche ist nicht *gegeben*, sondern vielmehr »unmittelbar«, insofern sie nicht als Erscheinendes in eine Mitte treten kann.

V.

Niemand hat den abgründtiefen Riss, der Heidegger und Blanchot – diese in vielerlei Hinsicht so ähnlichen Autoren – teilt, gründlicher ermessen können als derjenige, der selbst von Anbeginn zwischen beiden stand: Emmanuel Levinas. In seinen Aufsätzen über Blanchot vermochte Levinas zu zeigen, dass sich Heidegger und Blanchot zunächst in der Stellung unterscheiden, die sie jeweils dem Außen einräumen. Heidegger entdeckt, dass er anhand einer »Äußerlichkeit« des philosophischen Diskurses (dem Bildproblem) die abendländische Tradition aus den Angeln zu heben vermag. Wenn das Repräsentationsdenken auf Unmittelbarkeit beruht, so wird durch das Ereignis des Sichgebens eine konstitutive *Distanz* ins Denken eingeführt. So umstürzlerisch es auch daherkommt, bleibt Heideggers Denken in Levinas Augen dennoch unvermeidbar dem Herrschaftsdenken verpflichtet. Noch im phänomenologischen Grundgedanken, den Heidegger für sich in Anspruch nimmt, sieht Levinas eine sublimale Rettung des Repräsentationstheorems, da jede Erscheinung, so fern sie auch sein mag, stets eine Erscheinung *für mich* bleibt: »Selbst das Fremdeste und Befremdlichste bietet mir bereits, durch seine Erscheinung, einen Anknüpfungspunkt, es unterwirft sich mir.«¹⁶ In dieser topologischen Verankerung im Hier und Jetzt meint Levinas den Grund ausmachen zu können, warum Heideggers Denken bis zuletzt ein Denken des Wohnens, der Rast und der Bleibe ist.

Die Sprengkraft von Blanchots Ansatz liegt für Levinas hingegen darin, dass das Außen nicht lediglich in ein Anderswo verlegt, sondern dass es jeglicher Verortbarkeit entzogen wird. Blanchot sei somit der Denker des Nomadischen *par excellence*, für den die Literatur weniger zum Exil wird als sie umgekehrt die Grundbestimmung des Menschen als exilhafte Existenz ausstellt. Das »heideggersche Universum«, das trotz aller Beteuerungen des späteren Heideggers ein Denken des Fundaments und der Grund-Lage bleibt, werde in Blanchots Werk »entwurzelt« (*déraciné*).¹⁷ Übrig bleibt ein nomadischer, »ortloser Aufenthalt« (*séjour sans lieu*) im Wüstenhaften, ein »Tagen« (*séjourner*) dort, wo die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht verschwimmt. Das literarische Werk ent-deckt nicht die Wahrheit, sondern es legt im Gegenteil eine wesentliche Dunkelheit offen, die Dunkelheit der Irre. »Angesichts der Dunkelheit, an die die Kunst erinnert, löst sich – so wie auch angesichts des Todes – das ›Ich‹, dieser Machtträger, in ein anonymes ›Man‹ auf

16 Emmanuel Levinas: *Sur Maurice Blanchot*, Paris: Fata Morgana 1975, S. 13.

17 Ebd., S. 25.

und verteilt sich über einen Boden des Suchens«. ¹⁸ Dieses Außen, in welches der Leser entführt wird, ist keine Rückseite eines Innen mehr, keine Nacht, die zum Tag gehört und auf ihn folgt, sondern eine »zweite Nacht« (EL 220-224), absolut losgelöst von jeder Erhellung. In dieser zweiten Nacht – dem Raum des »zweiten Todes« und des Doubles der Leiche – bahnt sich im Undeutlichen nicht mehr das Wahre an, vielmehr stellt sich das Dunkle selbst als das aus, was nicht mehr leuchtet.

In Michel Foucaults berühmt gewordenen, Maurice Blanchot gewidmeten Aufsatz *Das Denken des Außen*, in dem er seine eigene theoriepolitische Methodik verfestigt, wird der enge Zusammenhang zwischen der Machtfrage und dem Bildproblem deutlich hervorgehoben. Blanchots Versuche deutet Foucault als Bemühung, das klassische Repräsentationsdenken zu entmachen, um sowohl die Machtfrage als auch die Bildfrage, den zwei Kehrseiten des Repräsentationalismus, zu sprengen. Das Denken des Außen könne nicht länger eine Macht sein, die »unablässig Bilder hervorbringt und aufleuchten lässt«, sondern müsse vielmehr eine Kraft sein, die sie entmachtet, die ihr Gewicht ausdünnt. ¹⁹

Die Diagnosen Heideggers und Blanchots wären somit anfänglich verwandt – ein Zeitalter des abbildenden Weltbildes zu denunzieren –, die Auswege indessen stehen sich antinomisch gegenüber. Der Umgang mit dem Beispiel der Totenmasken legt zwei völlig unterschiedliche Umgänge mit der »Hinterlassenschaft« offen. Für Heidegger sind die Totenmasken ein Ausgangspunkt, um unter dem erstarrten Bild des Vergangenen eine ungesehene Lebendigkeit an den Tag zu befördern; Blanchot hingegen sucht bis an den Punkt zu gelangen, wo jede Bildproduktion, wo jede Einbildungskraft angehalten wird. Heidegger beeindruckt in Benkards Band zuallererst Pascals Totenmaske, in dem sich die Anschauung von der Ähnlichkeit löst, um dem Begriff (der Angst oder des Schmerzes) nahe zu kommen. Blanchot jedoch ist von der Totenmaske fasziniert, mit der Benkard sein Buch abschließt: die einzige anonyme Maske des jungen, in der Seine ertränkten Mädchens, die so genannte *Inconnue de la Seine*, die viele Literaten zu inspirierten Seiten anregte. Diese Photographie des unpersönlichen und doch so unmittelbar ergreifenden Antlitzes des Todes hing stets, wie Blanchot in einem seiner späteren Texte bezeugt, über seinem Schreibtisch im südfranzösischen Èze. ²⁰ Weder universeller Begriff noch persönliche Individualität, spie-

18 Ebd., S. 22.

19 Michel Foucault: »Das Denken des Außen« (1966), übers. v. M. Bischoff, in: ders., Schriften I: 1954-1969, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 670-697, hier S. 677.

20 Vgl. Maurice Blanchot: *Une voix venue d'ailleurs*, Paris: Gallimard 2002, S. 15.

gelt die *Inconnue* Blanchots Schreiben des blanken Neutrums wieder, dieses Neutrum, das Blanchot in seiner akademischen Abschlussarbeit über die Philosophie der Skeptiker kennen gelernt hatte, bei denen die Gleich-Gültigkeit (*isosthenie*) der Kräfte zu einem Nullpunkt des Weder-Oder (*ne...uter*), an dem sich die Kräfte gegenseitig in Schach halten und weder gesagt (*dit*) noch widersprochen (*contredit*) werden kann. Übrig bleibt einzig und allein ein Entsagen (*dédire*) an jeglichen Diskurs.

Zu Recht wurde dieser Habitus der Enthaltung, den die antiken Schulen der Skepsis aber auch der Stoa hochhielten und der in der Moderne in literarischen Gestalten wie Melvilles *Bartleby* nachlebte, mit einer gewissen Form von Souveränität in Verbindung gebracht, mit einem gewissen Erhabenheit über die Welt der Affekte. Blanchots gesamtes Oeuvre (und zwar sowohl in den kritischen Schriften als auch in den Romanen) durchschreitet immer wieder den Abstand zwischen den Widerfahrnissen des Pathischen und der a-pathischen Stillstellung der Affekte, zwischen einer Pathologie der Berührung und einer Souveränität des Unberührbaren. Diese weite Spanne überbrückt Blanchot mit einem einzigen Begriff, dem »Bild«, der immer wieder changiert zwischen einem entäußernden Vor-Sich-Stellen der Repräsentation und einer Ek-stase, einem »Außer-sich-sein« (*être hors de soi*) durch das uns von außen affizierende Bild (EL 352). Wenngleich Blanchot zu jenen gehören dürfte, die uns mit aller Deutlichkeit immer wieder an die »Geburt des Bildes aus dem Pathos«²¹ erinnern, so führt er jedoch auch unmissverständlich vor, dass uns Bilder nicht nur (im wittgensteinschen Sinne) »gefangen halten« oder in einen Zustand einer bloßen Empfänglichkeit versetzen (wie das einige Passivitätsromantiker in Blanchot zu lesen meinen) sondern dass Bilder Antworten und Reaktionen provozieren, die ihrerseits produktiv und wirksam werden können. Jenseits eines ungebändigten Schöpferturns einerseits und einer radikalen Passivität andererseits lassen sich bei Blanchot vielmehr Ansätze zu einer allgemeinen *Pathik* des Bildlichen finden, deren Ausarbeitung noch bevorsteht.

21 Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 225.

Literaturverzeichnis

- Alloa, Emanuel: »Imagination zwischen Nichtung und Fülle. Jean-Paul Sartres negative Theorie der Einbildungskraft auf dem Prüfstein von Tintoretos Malerei«, in: Toni Bernhart/Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Invention*, Paragrana (2006) Beiheft 2, S. 13-27.
- Antonioni, Manola: »Imaginaire et mimésis«, in: dies., *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Paris: Kimé 1999, S. 70-94.
- Blanchot, Maurice: *L'Espace littéraire*, Paris: Gallimard 1955.
- Blanchot, Maurice: *Le livre à venir*, Paris: Gallimard 1959.
- Blanchot, Maurice: »L'Attente«, in: Günther Neske (Hg.), *Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag*, Pfullingen: Neske 1959, S. 217-224.
- Blanchot, Maurice: *L'Attente l'oubli*, Paris: Gallimard 1962 (dt. *Warten Vergessen*, übers. v. J. Hübner, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987).
- Blanchot, Maurice: *Une voix venue d'ailleurs*, Paris: Gallimard 2002.
- Canetti, Elias: *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931*, München/Wien: Hanser 1980.
- Foucault, Michel: »Das Denken des Außen« (1966), übers. v. M. Bischoff, in: ders., *Schriften I: 1954-1969*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 670-697.
- Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925/26)*, GA Bd. 21, Frankfurt am Main: Klostermann 1995.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, GA Bd. 3, Frankfurt am Main: Klostermann 1998.
- Heidegger, Martin: »Vom Wesen der Wahrheit« (1931/32), in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann 1967, S. 177-203.
- Kant, Immanuel: *Handschriftlicher Nachlass*, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Berlin: Reimer u.a. 1902ff., Abteilung III, Bd. XVIII: *Metaphysik*.
- Levinas, Emmanuel: *Sur Maurice Blanchot*, Paris: Fata Morgana 1975.
- Nancy, Jean-Luc: »Die Einbildungskraft hinter der Maske«, in: ders., *Am Grund der Bilder*, übers. v. E. Alloa, Berlin/Zürich: Diaphanes 2006, S. 135-164.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

PENTHESILEA WEINT. ZUR PATHISCHEN REPRÄSENTATION BEI KLEIST

MARIANNE SCHULLER

Wie es heißt, ist Kleists Trauerspiel *Penthesilea* (1808) angesiedelt »bei Troja«.¹ »Troja«: das ist Schauplatz und Topos nicht nur für einen Krieg, sondern dafür, dass der Krieg am Anfang der griechisch-abendländischen Kultur steht. Auf diesen durch die homerische *Ilias* und ihre literarische Tradition geprägten Mythos² referiert das Trauerspiel nicht nur durch sein Figurenpersonal, sondern auch durch die Angabe des Spielortes. Die Szenenanweisung, die sich, abgesetzt durch einen Strich, unterhalb des Personenverzeichnisses findet, lautet: »Scene: Schlachtfeld bei Troja.«³

Wird durch das »bei« eine Nähe zum Ort des antiken Mythos aufgerufen, so wird diese orientierende Angabe gleich zu Beginn des Stückes, in den ersten beiden Versen, irritiert: »ANTILOCHUS. Seid mir begrüßt, ihr Könige! Wie geht's / Seit wir zuletzt bei Troja uns gesehn?«⁴ Haben sich die Könige, die »von der einen Seite« und »von der andern«⁵ auftreten, einst bei Troja gesehen? Liegt Troja woanders als die Szene? Ist also die Szene hier, wo die Griechen aus entgegen gesetzten Richtungen kommend, zusammentreffen? Wird mit diesen sich notwendig stellenden Fragen der referentielle Status des antiken Mythos undeutlich, so scheint sich im Gegenzug der Status des Textes als »Bei-Ordnung« zu bestimmen.

-
- 1 Heinrich von Kleist: *Penthesilea*. Ein Trauerspiel, in: Heinrich von Kleist *Sämtliche Werke*, Brandenburger Ausgabe [= BKA], hrsg. von Roland Reuß/Peter Staengle/Ingeborg Harms, Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern, Bd. I/5 1992, S. 8. (im folgenden zitiert als BKA I/5 mit Seiten- und Versangaben).
 - 2 Kleist hat sich wesentlich auf Benjamin Hederich gestützt, aber er hat eine entscheidende Verschiebung vorgenommen: Während bei Hederich *Penthesilea* von Achill getötet wird, vertauscht Kleist die Positionen: hier ist es *Penthesilea*, die Achill tötet und zerreißt. Vgl. Benjamin Hederich: *Gründliches Mythologisches Lexikon* (1770), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986.
 - 3 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 8.
 - 4 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 9 /1-2.
 - 5 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 9.

Wie hier zu Beginn des Textes die Frage nach der Referenz auftaucht, so durchwirkt sie bereits die Szenenanweisung: Diese bezieht sich nicht nur auf den mythischen Kriegsschauplatz, sondern sie inszeniert, wie Roland Reuß gezeigt hat⁶, zugleich eine Selbstbeschreibung des Textes als Szene. Liest man nämlich den Doppelpunkt als Ersetzung der Kopula ›ist‹, dann rückt das Syntagma »Schlachtfeld bei Troja« in die Funktion eines Prädikats: Die Szene ist ein Schlachtfeld bei Troja: »Der Ort des Theaters schlechthin wird lokalisiert ›bei Troja‹.«⁷ Aber das ›ist‹ ist nicht geschrieben, sondern da, an der Stelle der Verbindung, steht ein Doppelpunkt. Der Doppelpunkt stellt eine Art durchbrochener Linie, eine Bruchlinie dar, die Trennung und Übergang gleichermaßen figuriert: Die ›Szene‹ als ein bestimmter Ort innerhalb des Theaters auf der einen und das Syntagma »Schlachtfeld bei Troja« auf der anderen Seite. Kann die Verbindung nur in der Figur eines Sprungs hergestellt werden, so wird diese Transposition zugleich als Aufführung des metaphorischen Verfahrens lesbar: Die Metapher ist gekennzeichnet durch einen Sprung im Doppelsinn des Wortes von Auseinander-Schlagen und Überspringen.⁸ Damit führt die Szenenanweisung ihrerseits das sprachlich-metaphorische Prozessieren auf, dem Schlag und Sprung nicht äußerlich, sondern inhärent sind. Die Sprache, die bei Kleist immer wieder in martialer Metaphorik erscheint⁹: ein Schlachtfeld. In dem Maße, wie ›Schlacht‹, ›Schlagen‹, ›Schlag‹ etymologisch mit ›Geschlecht‹ verknüpft ist¹⁰, steht

6 Vgl. Roland Reuß: »Im Geklüfft«. Zur Sprache von Kleists ›Penthesilea‹, in: Brandenburger Kleist-Blätter 5 (1992), S. 3-27. Die folgenden Überlegungen gehen auf Reuß zurück.

7 R. Reuß: »Im Geklüfft«, S. 4.

8 Es fällt natürlich schwer, hier nicht an Nietzsches Metaphernkonzeption, bzw. Beschreibung der Metapher zu denken; vgl. Friedrich Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin: dtv/de Gruyter 1980, Bd. 1, S. 875-890.

9 Vgl. etwa: »Und überhaupt wird jeder, der, bei gleicher Deutlichkeit, geschwinder als sein Gegner spricht, einen Vorteil über ihn haben, weil er gleichsam mehr Truppen als er ins Feld führt.« Heinrich von Kleist: »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: ders., Sämtliche Werke und Briefe [= SW], hrsg. von Helmut Sembdner, 2 Bde, München: Hanser 1993, Bd. 2, S. 319-324, hier S. 323. – Vgl. hierzu die hervorragende Magisterarbeit von Daniel Eschkötter: Flussgrenze und Sprachstrom. Politik, Topographie und ästhetische Rhetorik in Heinrich von Kleists ›Penthesilea‹ und ›Herrmannsschlacht‹, Universität Hamburg 2006, S. 3.

10 Vgl. Johann Christian Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Leipzig: Breitkopf u.a. 1793, Schlacht, III Sp. 1479; vgl. auch Martin Heidegger: »Die Sprache im Ge-

auch die ›Liebe‹ bei Kleist unter der zwieschlächtigen Figur des Kampfes. Nimmt sich danach das Kompositum ›Geschlechterkampf‹ fast wie eine Verdoppelung aus, so führt nach Kleist gerade das Überspringen des Sprungs (in) der Metaphorizität zu einer ›absoluten Zerstörung‹ (Jacques Lacan). In dem Maße, wie bei Kleist Figuren des Pathischen als Widerfahrnis einer Zerbrechlichkeit im Modus des Auseinandertretens, Zerteilens und Zerspringens etwas entstehen lassen, wirkt seine Literatur einem Denken entgegen, das »einzig in der Synthesis, der Komposition, seine ordnende Kraft entfaltet.«¹¹

Gegen Ende des Trauerspiels findet sich eine eher beiläufige und unscheinbare Szene, welche, dem vorherrschenden Darstellungsmodus des Dramas entsprechend, in der Form einer Teichoskopie vorgestellt wird.¹² Penthesilea hat Achill in einem Duell getötet und den toten Achill zerrissen. Penthesilea weiß nichts von dem, was sie getan hat: weder dass sie Achill getötet, noch dass die den Toten zerrissen, noch einmal getötet hat. Nach diesem unsäglichen Akt heißt es in der Rede einiger Amazonen aus dem Gefolge der Königin:

Die erste Amazone.

Sie schweigt –

Die Zweite.

Ihr Auge schwillt –

Die Dritte.

Sie hebt den Finger,

Den blutigen, was will sie – Seht, o seht!

Die Zweite.

O Anblick, herzerreißender, als Messer!

Die Erste.

dict. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht«, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1990, S. 35-82, bes. S. 49f.

11 Vgl. Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, hier S. 10.

12 Die Studie »Wie ein Riß der Granatfrucht. Bacon mit Lacan« von Elisabeth Weber setzt mit einer Lektüre dieser Sequenz der *Penthesilea* ein, welche die hier vorgeschlagene Lesart angeregt hat. Vgl. Elisabeth Weber: »Wie ein Riß der Granatfrucht. Bacon mit Lacan«, in: *Frag.mente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 34 (1990) (= x/y Zwiespalt der Geschlechter), S. 177-184.

Sie wischt sich eine Thräne ab.

Die Oberpriesterinn. (an Prothoes Busen zurück sinkend)

O Diana!

Welch eine Thräne!

Die erste Priesterinn.

O eine Thräne, du Hochheil'ge,

Die in der Menschen Brüste schleicht,

Und alle Feuerglocken der Empfindung zieht,

Und: Jammer! rufet, daß das ganze

Geschlecht, das leicht bewegliche, hervor

Stürzt aus den Augen, und in Seen gesammelt,

Um die Ruine ihrer Seele weint.¹³

Penthesilea weint. Sie weint, bevor sie weiß, was sie getan hat. Sie weint vor dem Wissen. Damit ist auch die Frage nach dem Grund gestellt – warum weint Penthesilea? – und danach, wer oder was weint in Penthesilea? Penthesilea, die Königin? Penthesilea, die Kriegerin? Die Liebende? In dem Maße, wie wir nicht wissen können, warum und worüber Penthesilea weint, in dem Maße, wie wir nicht wissen können, wer oder was in Penthesilea weint, in dem Maße ist Penthesileas Weinen auch an keinen Adressaten, auf kein Ziel, auf keinen Zweck hin gerichtet. Weinen erscheint nicht als Tun, vielmehr als Widerfahrnis. Es passiert; es findet statt. Es findet statt *nach* der Tötung des Toten und *vor* dem Anblick der zerrissenen Leiche. Es findet statt in einem Zwischen-Raum und in einer Zwischen-Zeit, einem Zwischen, das durch die Tränen gebahnt wird. Wie Penthesileas ausdrücklich sagt, versiegen die Tränen sobald die durch den Tränenstrom gebahnte Bruchlinie überschritten sein wird. Nachdem sie die zerrissene Leiche Achills gesehen hat, heißt es:

Penthesilea

Das aber will ich wissen,

Wer mir so gottlos neben hat gebuhlt! –

Ich frage nicht, wer den Lebendigen

Erschlug; bei unsern ewig hehren Göttern!

Frei, wie ein Vogel, geht er vor mir weg.

Wer mir den Todten tödtete, frag' ich,

Und darauf gieb mir Antwort, Prothoe.

[...]

wer diesen Jüngling,

13 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 172/73/2779-2789.

Das Ebenbild der Götter, so entstellt,
Daß Leben und Verwesung sich nicht streiten,
Wem er gehört, wer ihn so zugerichtet,
Daß ihn das Mitleid nicht beweint, die Liebe
Sich, die unsterbliche, gleich einer Metze,
Im Tod noch untreu, von ihm wenden muß:
Den will ich meiner Rache opfern. Sprich!¹⁴

Nicht den Toten will Penthesilea rächen, sondern den getöteten Toten. Bezogen auf das Weinen gesprochen heißt das: Penthesilea will die Unmöglichkeit der Tränen rächen. Die Unmöglichkeit einer Bahnung, eines Strömens, die Unmöglichkeit der Eröffnung einer Bewegung und Beweglichkeit, die Unmöglichkeit einer Zerbrechlichkeit, die, wie die Abfolge des Textes zu lesen gibt, im logischen Sinne ›vor‹ jeder Erfahrung liegt und als dieses logische ›Vor‹ Erfahrung konstituiert. Nicht die Tränen sind es, sondern es ist das Tränenlose, das von einer Gewalt hinter der Gewalt des Todes zeugt: von der Gewalt der Zerstörung des Todes, der »absoluten Zerstörung« (Lacan), gegen die sich die Figur der Antigone zur Wehr setzt.

Die Szene des Kleistschen Textes, in welcher, der Erzählung der Amazone zufolge, Penthesilea sich eine Träne wegwischt, öffnet sich auf einen (unvorstellbaren) Ort, der ›vor‹ der für eine Erfahrung notwendigen Selbstpräsenz und Geistesgegenwärtigkeit liegt; noch hat nichts eine Richtung, einen Sinn, eine Ausdruckhaftigkeit:

M e r o e

Jetzt steht sie lautlos da, die Grauensvolle,
Bei seiner Leich', umschnüffelt von der Meute,
Und blicket starr, als wär's ein leeres Blatt,
Den Bogen siegreich auf der Schulter tragend,
In das Unendliche hinaus, und schweigt,
Wir fragen mit gesträubten haaren, sie
Was sie gethan? Sie schweigt. Ob sie uns kenne?
Sie schweigt. Ob sie uns folgen will? Sie schweigt.
Entsetzen griff mich, und ich floh zu euch.¹⁵

Die Tränen oder genauer: die Fähigkeit zu weinen gilt Humanisten, Mediziner und Psychologen wie das Lachen als eines der distinktiven Merkmale der Gattung Mensch. Bei Kleist aber sind die Tränen nicht Ausdruck einer bereits stattgefundenen Erfahrung, eines zerreißen-

14 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 183/2916-2936.

15 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 164/2694-2703.

Gefühls oder des Widerstreits von Affekten. Vielmehr sind die Tränen der Transport einer Widerfahrnis als etwas, »das uns ohne unser eigenes Zutun zustößt und entgegenkommt«,¹⁶ als ein »Getroffensein durch Fremdes, das alle Sinnggebung und Zielsetzungen übersteigt«,¹⁷ das, ein Ausdrucksloses, Erfahrung, Trauer, Ausdruck gibt. Die Träne bahnt einen Riss, der das eine vom anderen trennt und verbindet: ein Wort von einem anderen Wort, ein Wort von einer Tat, das Wissen von einem Zustand, der durch kein Wissen eingeholt werden kann.

Was aber geschieht, wenn man das eine mit dem anderen verwechselt, wie es Penthesilea zuvor, »vor« der durch die Träne markierten Bruchlinie, »getan« hat? Wenn man Bisse und Küsse, weil sie sich reinem, verwechselt?

Penthesilea

Ich habe mich, bei Diana, bloß versprochen,
Weil ich der raschen Lippe Herr nicht bin;
Doch jetzt sag' ich Dir deutlich, wie ich's meinte:
Dies, du Geliebter, war's, und weiter nichts.
(sie küsst ihn)¹⁸

Wenn Gretchen im *Faust* die Tötung ihres Kindes in einem Wahn, der sie moralisch entlastet, vollzieht, so wird Penthesilea ihre Tat nachträglich in wohl gesetzter Rede als ein Vergreifen analysieren, das sie auf sich nimmt:

Penthesilea.

Wie Manche, die am Hals des Freundes hängt,
Sagt wohl das Wort: sie lieb' ihn, o so sehr,
Daß sie vor Liebe gleich ihn essen könnte;
Und hinterher, das Wort beprüft, die Närrinn!
Gesättigt sein zum Eckel ist sie schon.
Nun, du Geliebter, so verfuhr ich nicht.
Sieh her: als i c h an deinem Halse hieng,
Hab' ich's wahrhaftig Wort für Wort gethan;
Ich war nicht so verrückt, als es wohl schien.¹⁹

Die Träne, die Kleists Penthesilea weint, heilt oder verkleistert den Riss, den sie bahnt und bezeugt, nicht. Vielmehr schafft sie eine Differenz, die

16 B. Waldenfels, Bruchlinien, S. 15.

17 B. Waldenfels, Bruchlinien, S. 10.

18 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 187/2986-2989.

19 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 188/2991-2298.

ihrerseits erzeugt: Sprache, Erfahrung, Subjekt. Aber hieße das, dass die Tränen eine verloren gegangene Einheit beweinten? Ein Ganzes, das zerrissen würde? Bei Kleist erweist sich diese hypothetische Ganzheit, welche die Voraussetzung einer Teilungslogik bildet, als illusorisch. Als eine Illusion freilich, die in der ›Natur der Sprache‹ liegt: Wenn die Sprache durch die Möglichkeit der Ersetzung, bzw. der Verwechslung des einen durch ein anderes ausgezeichnet ist, wenn ein Wort durch ein anderes, wenn das Wort durch die Tat ersetzt werden kann, dann ist damit strukturell die Möglichkeit der Metapher im allgemeinen ebenso wie die Möglichkeit des Zusammenfalls, der Überspielung von Differenz, des Überspringen des Sprungs, gegeben. Die Möglichkeit, etwas »Wort für Wort« tun zu können, impliziert die prinzipielle Unmöglichkeit auszuschließen, daß man »das eine für das andere greifen« kann. Versprechen, Vergreifen, Versehen: Das sind, so Kleist, die der Sprache inhärenten Prozeduren:

Penthesilea.

So war es ein Versehen. Küsse, Bisse,
Das reimt sich, und wer recht von Herzen liebt,
Kann schon das Eine für das Andre greifen.²⁰

Die Tränen der Kleistschen Penthesilea also bewegen sich entlang der Bruchlinie dieses ›für‹, sie bewegen sich am Riss der Metaphorizität. Dort, wo Küsse und Bisse tatsächlich zusammenfallen, zusammenstürzen – und von nichts ist im Trauerspiel *Penthesilea* mehr die Rede als vom Fall, Zusammenfall und Sturz –, dort, wo Penthesilea diese Gleichung bewusst ausspricht und affirmiert, dort weint sie nicht, dort stürzt nicht mehr und nie wieder das leicht bewegliche, das lebendige Geschlecht der Tränen hervor. Dort ist sie, noch vor ihrem Tod, nicht mehr lebendig.

Die Tränen sind nur in einer durch sie eröffneten Zwischenzeit möglich und nur in einem Zwischenraum, an der Bruchlinie, die zwei Wörter voneinander und ein Wort von dem trennt, was es benennt. Penthesileas Tränen versiegen, als sie jene Linie überschreitet. Die Tränen der Penthesilea bahnen, zeichnen eine zerbrechliche Grenze, einen Riss im Subjekt, der durch das Subjekt als eines sprechenden Wesens hindurchgeht. An dieser Bruchlinie inkompatibler, unassimilierbarer Zeiten und Maße, zu dieser (unvorstellbaren) Un-Zeit und an diesem (unvorstellbaren) Nicht-Ort ist es nicht das Ich, das weint; vielmehr bezeugen die Tränen die wesentliche und nicht messbare Anachronie zwischen dem Weinen und sich selbst, zwischen der Weinenden und einem ›Ort‹, den wir als solchen nicht kennen. Dieser sich entziehende Ort ist es, der mit dem Kleistschen Trauerspiel *Penthesilea* aufkommt: Damit eine Figur in Er-

20 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 187/2981-2983.

scheinung treten kann, wird ein Riss passiert gewesen sein: Losriss von einem Platz ›vor‹ dem Platz, von einer Stimme ›vor‹ der Artikulation, von einem Ausdruckslosen ›vor‹ dem Ausdruck, von einer Zeit ›vor‹ der Zeit. Wenn die Szene eine Statt findet, dann wird es Tränen, Risse, Losrisse gegeben haben: Unerinnerbares, aber für die Inskription von Gedächtnis wirksames Ereignis, welche als Entzug des Ursprungs eine Logik des Ursprungs, der Identität, der Figur allererst ins Werk setzt.

Hatte Goethe beklagt, dass Kleist einer der Dramatiker sei, »die auf ein Theater warten, welches da kommen soll«, ²¹ so wird nicht nur die Abwehr, sondern wird auch die Hellsicht dieser Bemerkung spürbar. Denn als ein Theater der Bruchlinien hört der Kleistsche Text nicht auf, sich auf das zu öffnen, was er konstituiert: Sprachlichkeit und Welterfahrung, Subjekt und symbolische Ordnung, Gesetz, Mythos, Geschichte, Politik, Liebe. Der Riss, das Widerfahrnis einer schmerzhaften Wunde – wo findet er statt?

Prothoe.

Was in ihr walten mag, das weiß nur sie,
Und jeder Busen ist, der fühlt, ein Rätsel.
Des Lebens höchstes Gut erstrebte sie,
Sie streift', ergriff es schon: die Hand versagt ihr,
Nach einem andern noch sich auszustrecken. –
Komm, magst du's jetzt an meiner Brust vollenden.
– Was fehlt dir? Warum weinst du?

Penthesilea.

Schmerzen, Schmerzen –

Prothoe.

Wo?

Penthesilea.

Hier. ²²

Das regieanweisungslose »Hier« lässt jene unmöglich erscheinende Bruchlinie – als Bruch zwischen Schrift und Bühne, zwischen Sichtbarkeit und dem, was sich der Sichtbarkeit wie auch der unsichtbaren Vorstellung entzieht – aufscheinen, welche die Szene des Trauerspiels als jenen Nicht/Ort des Zwischen hervorbringt, welche die Worte im unfassba-

21 Johann Wolfgang von Goethe: Briefe, in: Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abtlg, 20. Bd., Weimar: Böhlau 1896 [= Weimarer Ausgabe, Bd. 113], S. 15-16.

22 H. v. Kleist: BKA I/5, S. 76/1285-1293. Mit dieser Beobachtung beziehe ich mich auf D. Eschkötter: Flussgrenze und Sprachstrom, bes. S. 61f.

ren und undarstellbaren Hier der Szene versammelt und verstreut. Es ist ein Theater, das nicht aufhört zu kommen, weil es, wie die Träne in der Schrift, nicht ankommt. Tränen, so Kleist, sind nicht zu schreiben, weil sie das sind, was das Schreiben eröffnet. Kleist in einem Brief vom 4.8.1806: »Ja, wenn man Thränen schreiben könnte – doch so –.«²³

Literaturverzeichnis

- Adelung, Johann Christian: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Leipzig: Breitkopf u.a. 1793.
- Eschkötter, Daniel: Flussgrenze und Sprachstrom. Politik, Topographie und ästhetische Rhetorik in Heinrich von Kleists »Penthesilea« und »Herrmannsschlacht«, Universität Hamburg 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Briefe, in: Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abtlg, 20. Bd., Weimar: Böhlau 1896 [= Weimarer Ausgabe, Bd. 113].
- Hederich, Benjamin: Gründliches Mythologisches Lexikon (Leipzig 1770), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986.
- Heidegger, Martin: »Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht«, in: ders., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen: Neske 1990, S. 35-82.
- Kleist, Heinrich von: Penthesilea. Ein Trauerspiel, in: Heinrich von Kleist Sämtliche Werke Bd. I/5, Brandenburger Ausgabe [= BKA], hrsg. von Roland Reuß/Peter Staengle/Ingeborg Harms, Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern 1992.
- Kleist, Heinrich von: Briefe, Bd. 2, in: BKA IV/2, hrsg. von Roland Reuß/Peter Staengle, Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern 1999.
- Kleist, Heinrich von: »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: Heinrich von Kleist Sämtliche Werke und Briefe [= SW], hrsg. von Helmut Sembdner, 2 Bde, München: Hanser 1993.
- Nietzsche, Friedrich: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin: dtv/de Gruyter 1980, S. 875-890.

23 Kleist in einem Brief vom 4. August 1806 an Karl von Stein, in: H. v. Kleist, BKA IV/2, hrsg. von Roland Reuß und Peter Staengle, Briefe, Bd. 2, Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern 1999, S. 411-415, hier S. 414.

- Reuß, Roland: »Im Geklüfft«. Zur Sprache von Kleists ›Penthesilea‹, in: Brandenburger Kleist-Blätter 5 (1992), S. 3-27.
- Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Weber, Elisabeth: »Wie ein Riß der Granatfrucht. Bacon mit Lacan«, in: Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse 34 (1990) (= x/y Zwiepsalt der Geschlechter), S. 177-184.

HEIMWEH UND NOSTALGIE¹

RUDOLF BERNET

Einem Gefühl von »Heimweh« bin ich nicht etwa erstmals nach meiner Übersiedlung von der Schweiz ins Ausland begegnet. Ferienlager unter der Leitung militärisch geschulter Primarlehrer machten mich schon früh mit diesem »Weh« bekannt. Dem in einem von der Gemeinde aufgekauften Großhotel mit Aussicht auf die Berner Alpen etwas verloren umherirrenden Kinde wurde die Benennung seines Unbehagens als »Heimweh« vom Lagerleiter und den Kameraden mit unverkennbarem Spott gleich mitgeliefert. Mein gegenwärtiges Heimweh nach den Orten und der Zeit meiner Schweizer Jugendjahre hält sich allerdings in Grenzen, und in den verschiedenen Sprachen, deren ich mich alltäglich bediene, gibt es für »Heimat« nicht einmal einen äquivalenten Ausdruck. Es sind eigentümlicherweise eher die in der Schweiz verbliebenen Familienmitglieder und Jugendfreunde, die sich dafür interessieren, »ob ich denn kein Heimweh verspüre?« Sie gehen offenbar davon aus, dass demjenigen, der im Ausland lebt und die Schweiz noch immer als seine Heimat betrachtet, ein Gefühl von »Heimweh« nicht erspart bleiben könne. Aber was ist denn eigentlich der Gegenstand dieser Sehnsucht und die Ursache dieses Wehs? Unterscheidet sich das Heimweh wesentlich vom Liebesweh oder gar von einem Fernweh? Und wenn schon Weh an der Heimat, gibt es denn überhaupt eine Heimat ohne Trauer über deren Verlust, ohne nostalgische Erinnerung an verflossene Zeiten, ohne absichtliche oder unbewusste Verzögerung der Rückkehr? Ist das Heimweh vielleicht nichts anderes als die Folge einer in die Vergangenheit projizierten Idealvorstellung oder Utopie von Heimat?

Wer sich dem Thema »Heimweh« über das Studium der historischen Quellen annähert, wird allenthalben belehrt, dass »das Wort »Heimweh« in dem schweizerischen Dialekt des 17. Jahrhunderts entstanden ist« und über Jahrhunderte hinweg in der (vor allem psychiatrischen) Literatur als

1 Erstveröffentlichung in: Martin Heinze/Dirk Quadflieg (Hg.): Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge, Berlin: Parodos 2006.

»Schweizerkrankheit« bezeichnet wurde.² Die von Karl Jaspers in seiner Inaugural-Dissertation erstellte Übersicht über die psychiatrische Heimwehliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts enthält zwar viele köstliche Varianten, die Jaspers spürbar mit ironischer Distanz referiert, im Großen und Ganzen ist sie jedoch ein und demselben einfachen Modell verpflichtet: Heimweh entsteht nach einem meist unfreiwilligen Verlassen der Heimat und äußert sich in einer mangelnden Anpassung oder Akklimatisierung an die neuen Lebensumstände. Paradebeispiel ist die Unschuld vom Lande, die sich als Dienstmädchen in der Großstadt nicht wohl fühlt, ihre Arbeit mit immer größerer Abneigung verrichtet, nachts im einsamen Bette viel weint und möglicherweise schließlich das Haus ihrer »Herrschaften« anzündet, um diesem unerträglichen Zustande ein Ende zu machen.

Phantasievoller zeigen sich die Seelenärzte erst bei der Erkundung der Auslösefaktoren sowie der Ursachen dieses geheimnisvollen Übels. Es wird oft darauf hingewiesen, dass es sich um eine schwelende Krankheit handelt, die ganz plötzlich unter dem Eindruck »des magischen Zaubers der vaterländischen Musik« ausbrechen kann: »Bei den Schweizern ist es der Kuhreihen³, bei den Tirolern das Jodeln und die Kuhglocken, bei den Steyern der Wechselgesang über die Berge, bei den Schotten die Sackpfeife.«⁴ Als psychologische und soziale Ursachen des Heimwehs werden meist die Herkunft aus einfachen Verhältnissen in der Provinz, der Mangel an geistiger Bildung und Anpassungsfähigkeit, eine besonders große Empfindsamkeit für die ersten starken Eindrücke des Lebens

2 Vgl. das sehr ausführliche Referat der »Heimwehliteratur« bei Karl Jaspers: Heimweh und Verbrechen (1909). Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1963, S. 1-84.

3 Der »Kuhreihen« (franz.: *ranz des vaches*) ist ein Schweizer Hirtengesang, der über Haydens »Jahreszeiten« (1801), Beethovens Pastoralsymphonie (1806) und Wagners »Tristan« (1859) auch Eingang in die klassische Musik gefunden hat. Die berühmteste Beschreibung findet sich bei Jean-Jacques Rousseau in dessen *Dictionnaire de musique* (1768). Ich zitiere nach der Ausgabe *Œuvres complètes*, Band V (Pléiade): »*Ranz-des-Vaches*: Air célèbre parmi les Suisses, et que leurs jeunes Bouviers jouent sur la Cornemuse en gardant le bétail dans les montagnes.« (S. 1006); »[...] le célèbre *Ranz-des-Vaches*, cet Air si chéri des Suisses qu'il fut défendu sous peine de mort de le jouer dans leurs Troupes, parce qu'il faisoit fondre en larmes, désertir ou mourir ceux qui l'entendoient, tant il excitoit en eux l'ardent désir de revoir leur pays. [...] Ces effets qui n'ont aucun lieu sur les étrangers, ne viennent que de l'habitude, des souvenirs, de mille circonstances qui, retracées par cet Air à ceux qui l'entendent, et leur rappelant leur pays, leurs anciens plaisirs, leur jeunesse, et toutes leurs façons de vivre, excitent en eux une douleur amère d'avoir perdu tout cela.« (S. 924)

4 K. Jaspers: Heimweh und Verbrechen, S. 12.

sowie die Prägung durch die Szenerie einer großartigen Landschaft erwähnt. Aber auch der Erkundung der Lokalisierung des Heimwehs im Gehirn, der Appetitlosigkeit als Folge des schwachen Säuregehaltes des Magensafts, der durch das Absterben der Lebensgeister im Blut bewirkten Lustlosigkeit und der durch die Luftveränderung verursachten Beengung des Atmens wird viel Aufmerksamkeit geschenkt. Eine kleine Kostprobe aus der Jasperschen Zusammenfassung von Scheuchzers Abhandlung »Vom Heimweh« in dessen *Seltsamer Naturgeschichten des Schweizerlandes wöchentliche Erzählung* (1705) möge hier genügen:

Die eigentliche Ursache des Heimwehs ist nach ihm die Änderung des Luftdrucks. Die Schweizer leben in den Bergen in feiner leichter Luft. Ihre Speisen und Getränke bringen auch in den Körper diese feine Luft hinein. Kommen sie nun ins Flachland, so werden die feinen Hautfäserchen zusammengedrückt, das Blut wird gegen Herz und Hirn getrieben, sein Umlauf verlangsamt und, wenn die Widerstandskraft des Menschen den Schaden nicht überwindet, Angst und Heimweh hervorgerufen. [...] Zur Behandlung empfiehlt er auf Grund seiner Meinung neben psychischer Beeinflussung Transport auf höher gelegene Berge und innerliche Darreichung von Stoffen, die »zusammengepresste Luft enthalten«, um von innen den Druck im Körper zu erhöhen, z.B. Salpeter, Pulver, jungen Wein. Anhangsweise spricht er vom Heimweh der Walfische, die in südlichen Gewässern ebenfalls infolge Druckänderungen an diesem Übel erkranken.⁵

Es fällt auf, dass nicht alle Psychiater in der auch uns im Folgenden noch beschäftigenden Frage mit Scheuchzer einig sind, ob nämlich die Rückkehr in die Heimat ein wirksames Mittel gegen das Heimweh darstellt. Sieben Jahre vor Scheuchzer findet sich beim Philosophen Kant schon die folgende Bemerkung über das Heimweh der Schweizer, welche die traditionelle Auffassung der Seelenärzte prägnant zusammenfasst und zugleich die Heimwehforschung, beinahe beiläufig, in eine ganz neue Richtung weist:

Das Heimweh der Schweizer [...], welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, da sie dann nach dem späteren Besuche derselben sich in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, dass sich dort alles sehr geändert habe, in der Tat aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobei es doch merkwürdig ist, dass dieses

5 K. Jaspers: Heimweh und Verbrechen, S. 5.

Heimweh mehr die Landleute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterschaften verbundenen Provinz, als diejenigen befällt, die mit Gelderwerb beschäftigt sind und das *patria ubi bene* sich zum Wahlspruch machen.⁶

Kant verknüpft in diesem bemerkenswerten Zitat die Rede von »den Örtern« der Jugendjahre unmittelbar mit dem Hinweis darauf, dass man die »Jugend dort nicht wiederum hinbringen« könne, weil man selber inzwischen eben älter geworden sei. Auch spricht er nicht nur von einer enttäuschenden Heimkehr, sondern auch davon, dass nicht diese Heimkehr, sondern vielmehr die »getäuschte Erwartung« einen vom Heimweh »heilt«. Wir tun also gut daran, im Folgenden bei der Beschreibung der Faszination durch den heimatlichen Geburtsort die Dimension von Zeit und Vergänglichkeit nicht außer Acht zu lassen. Nicht nur weil der Geburtsort seinen Charme möglicherweise wesentlich der Zugehörigkeit zu unserer Vergangenheit verdankt, sondern vor allem, weil das Bewusstsein von der eigenen Vergangenheit möglicherweise ein Weh oder eine Sehnsucht erregt, für die es keine Heilung gibt.

Eine phänomenologische Beschreibung des Heimwehs wird zuerst auf die *räumliche* Dimension dieses Gefühls, Gemütszustandes oder dieser Stimmung aufmerksam machen wollen. Heimweh ist ein schmerzhaftes Gefühl, das sich aus der Erfahrung der Distanz zwischen der gegenwärtigen Situation und der fernen Heimat ergibt. Die Vorstellung einer Heimat ist immer mit dem Ort der eigenen Herkunft und letztlich dem eigenen Geburtsort verbunden. Heimat ist ein *locus natalis*, der spontan als ein den individuellen Menschen kennzeichnenden *locus naturalis* verstanden wird. Als Ort der Herkunft ist die Heimat zugleich der Ort, wo man hingehört. Nach der Aristotelischen Lehre vom »*topos*« verfügt schon jeder materielle Körper über einen solchen Ort, der ihm eigen ist und der sich deswegen von seiner Lage und Orientierung (»*thesis*«) in einem homogenen geometrischen Raum unterscheidet. Aristoteles macht in seiner *Physik* selbst schon beinahe den Schritt vom *topos* zum Heimweh, wenn er ausführt: »*echei tina dunamin*« – der Ort hat eine gewisse Kraft, ein gewisses Streben.⁷ Er meint damit: Es zieht jeden Körper an den Ort, wo er natürlicherweise zuhause ist, und deswegen liegt der letzte Maßstab jeder Bewegung in der Entfernung oder Annäherung an diesen *locus naturalis*.

Das »Weh« im Heimweh bezieht sich also auf die Sehnsucht nach der fernen Heimat, wo man zuhause wäre. »Nur wer die Sehnsucht kennt, weiß was ich leide« spricht Mignon zu ihrem Geliebten, und nur

6 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg: Meiner 2000, A 86.

7 Aristoteles: *Physica*, Hamburg: Meiner 1987, Buch IV, 1; 208b10 sq.

wer keine Heimat hat, wie Papageno in Mozarts *Zauberflöte*, weiß nichts von dieser Sehnsucht:

Tamino: Aber wie nennt man eigentlich diese Gegend?

Papageno: Das kann ich dir ebenso wenig beantworten, als ich weiss, wie ich auf die Welt gekommen bin.

Tamino (lacht): Wie? Du wüsstest nicht, wo du geboren oder wer deine Eltern waren?

...

Tamino: Aber wie lebst du?

Papageno: Vom Essen und Trinken wie alle Menschen.

Die bei Jaspers referierte Geschichte der Heimwehliteratur zeigt, dass die Seelenärzte nicht nur den Ursachen, sondern auch den verschiedenen Weisen, in denen Heimweh erlebt wird, große Aufmerksamkeit geschenkt haben. So kann man sich etwa dem Leiden unter der Entfernung von der Heimat passiv und willenlos ergeben oder man kann sich aktiv nach der Rückkehr in die Heimat sehnen. Der Psychiater Meyer schreibt (1855):

Der Jammer des Exilierten, dem der Sieg einer feindlichen Partei das Vaterland geraubt, die Trauerlieder eines Ovid, selbst die kläglichen Episteln Ciceros aus der Verbannung haben nichts gemein mit der betäubenden Hilflosigkeit eines Nostalgischen. Wir haben schon oben die Lächerlichkeit berührt, das Heimweh als die Sehnsucht eines zarten Gemüts nach der erhabenen Szenerie und dem idyllischen Leben einer heimatlichen Landschaft aufzufassen.⁸

Es gibt demnach also »betäubendes« oder primitives Heimweh nach Kuhglocken und erhabenes Heimweh nach der Wiedereinsetzung in eine verantwortungsvolle Tätigkeit in der Heimat, Heimweh aus Unfähigkeit und Heimweh aus Gram über unbenutzte Fähigkeiten, Verzweiflung des Soldaten in fremden Heeresdiensten und pflichtbewussten Dienst am Vaterland in der Fremde, selbstverschuldetes Verlassen der Heimat und ungerechte Verbannung usw. Unbefragt bleibt bei all diesen (keineswegs unproblematischen) Unterscheidungen jedoch, ob das Heimweh tatsächlich durch die Entfernung von der Heimat verursacht wird und durch die Rückkehr in die Heimat geheilt werden kann. Verursacht durch das Verlassen der Heimat, strebend nach einer Rückkehr in die Heimat, fügt sich das Heimweh dem gängigen Bilde zufolge zum Kreis einer *Rundreise*.

Mit dem Bewusstsein von der Fragwürdigkeit dieses allzu einfachen Bildes meldet sich zugleich der Verdacht, dass der Hinweis auf rein

8 K. Jaspers: Heimweh und Verbrechen, S. 15.

räumliche Verhältnisse dem Verständnis des Heimwehs nicht genügt. Es könnte sich nämlich durchaus so verhalten, dass die Anziehungskraft der Heimat nicht Grund, sondern vielmehr Folge der Sehnsucht wäre. Erst im Verlangen nach der verlassenen oder verlorenen Heimat würde einem diese Heimat wirklich teuer. Auch ist keineswegs sicher, dass der Weg der Ausreise in die Fremde und der Weg der Rückreise in die Heimat sich spiegelbildlich zueinander verhalten, d.h. sich nur durch die Richtung der Bewegung voneinander unterscheiden. Wenn dieses Bedenken berechtigt ist, so wird auch zweifelhaft, ob der heimatliche Ort der Abfahrt und der Ankunft eines durch Heimweh geplagten Reisenden sich je decken können. Vielleicht ahnt der in der Fremde an Heimweh Leidende schon, dass die Heimkehr mit Enttäuschungen verbunden sein könnte; vielleicht verschiebt er deswegen gerne die Heimkehr und überlässt sich stattdessen lieber seinen bitteren oder süßen Träumen? Vielleicht verlässt er, endlich am Ziele seiner Sehnsucht angelangt, schon bald wieder allzu gerne die heimatlichen Gefilde?

Notwendige Voraussetzung für eine fruchtbare Behandlung dieser Fragen ist der Verzicht auf die natürliche Neigung, das Heimweh als Ausdruck eines unbefriedigten *Bedürfnisses* zu verstehen. Für leibliche Bedürfnisse gilt, dass sie eine deutliche Ursache haben und dass sie sich auf bestimmte Arten von Gegenständen beziehen, welche das Bedürfnis zu befriedigen vermögen. Bedürfnisse sind somit Mangelerfahrungen, in denen einer bestimmten Not ein befriedigendes Objekt so gut entspricht, dass mit der Erreichung des Objekts auch die Not verschwindet. So sind etwa Durst, Flüssigkeit, Trinken die Stationen einer solchen Rundreise des sich befriedigenden Bedürfnisses. Das Heimweh passt schon deswegen nicht in dieses Schema, weil die eigene Heimat – anders als etwa die Flüssigkeit – kein bloß spezifisches, sondern vielmehr ein individuelles bzw. singuläres Objekt ist. Auch sexuelles Begehren oder die Liebe lassen sich nicht in das Schema des Kreislaufs einer Bedürfnisbefriedigung zwingen. Das Liebesobjekt ist mehr Ursache als Erfüllung des Begehrens, und durch seine Neigung zur Idealisierung des Liebesobjekts versagt sich dieses Begehren die Möglichkeit einer endgültigen Befriedigung. Die Unerreichbarkeit des Liebesobjekts hat zur Folge, dass das Begehren zwar ein Ziel aber kein Ende hat. Mit Aristoteles gesprochen ist das Begehren eine *energeia atele*s. Anders als der mit Glück gesegnete Jäger oder Fischer, der seine Beute stolz nach Hause trägt, ist dem Reisenden auf dem Liebespfad jede Rück- und Rundreise verwehrt. Vielmehr sucht der Liebende, was er schon hat, und er entfernt sich in seinem Suchen immer weiter von einem Wiederfinden des Gesuchten.

Wie steht es nun diesbezüglich mit dem Heimweh? Handelt es sich um eine Art von Liebesweh oder um ein unbefriedigtes bzw. frustriertes

Bedürfnis? Letztere Auffassung scheint in der von Jaspers referierten psychiatrischen Tradition vorzuherrschen, wo man davon auszugehen scheint, dass die Entfernung aus der Heimat die wirkliche und echte Ursache des Heimwehs ist. Allerdings verrät der sich zuweilen meldende Zweifel an der heilsamen Wirkung einer Rückkehr in die Heimat ein gewisses Unbehagen über die Angleichung des Heimwehs an eine leibliche Mangelserfahrung. Die neuere psychoanalytische Literatur hat vor allem den Gründen des Verlassens der Heimat besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wohl weil sie sich davon eine Aufklärung der aggressiven Komponente im Heimweh versprach.⁹ Das Heimweh wird damit in die Nachbarschaft der Melancholie gerückt, was uns noch beschäftigen wird. Einzig unkonventionelle Philosophen wie Vladimir Jankélévitch verstehen das Heimweh oder die Nostalgie von vornherein als Niederschlag einer unglücklichen Liebesgeschichte, in der, wie so oft, der Kontrast zwischen häuslichem Glück und Abenteuerlust den Reisenden nicht zur Ruhe kommen lässt.¹⁰

Überzeugendstes Argument für diese letztere Auffassung ist wohl der Umstand, dass der eigene Geburtsort und die eigene Heimat – gerade wie beim Liebesobjekt – erst von der Sehnsucht her ihre außergewöhnliche Bedeutung gewinnen. Damit ist nicht nur gemeint, dass ein Besitz einem erst dann teuer wird, wenn man ihn verloren hat, sondern dass überhaupt erst die Sehnsucht nach dem verlorenen Objekt im Nachhinein den Reizwert dieses Objekts konstituiert. Eigentlich liebenswert wird die Heimat erst im Heimweh. Ursprünglicher Besitz und nachträglicher Verlust allein genügen einer Erklärung des Wertes, welches das Heimweh der Heimat zuschreibt, ebenso wenig wie der Hinweis auf ihren landschaftlichen Reiz oder die in der Heimat herrschenden ungezwungenen Umgangsformen. Die Lacan'sche Psychoanalyse hat also Recht, wenn sie das Objekt des Begehrens als ein verlorenes Objekt bezeichnet, das man unter dieser Form früher gar nie besessen hat und auch nicht besitzen konnte, weil es überhaupt nicht existierte.

Wenn nun aber das Heimweh einem solchen Verlust der Heimat entspringt, durch den man die Heimat allererst schätzen und lieben lernt, dann ist mit einer Rückkehr in die Heimat notwendig auch die Gefahr einer *Enttäuschung* verbunden. Mit Kant gesprochen ist man beim »späteren Besuche« der heimatlichen »Örter« zwar vom Heimweh »geheilt«, aber zugleich enttäuscht, weil man sich durch das Heimweh über den Eigenwert der Heimat hat täuschen lassen. *Die Heimat, in die man zurückkehrt, ist nämlich nie identisch mit der Heimat nach der man sich in der*

9 Julia Kristeva: *Etrangers à nous-mêmes*, Paris: Gallimard 1991.

10 Vladimir Jankélévitch: *L'irréversible et la nostalgie*, Paris: Flammarion 1974.

Fremde gesehnt hat; und die Heimat, nach der man sich gesehnt hat, ist ebenfalls nie identisch mit der ursprünglichen Heimat, die man einst verlassen hat. Mit einer Reise hin und zurück oder einer Rundreise hat das Heimweh und seine angebliche Heilung somit nicht das Mindeste gemein.

Das bekannteste literarische Beispiel einer durch die Sehnsucht nach dem häuslichen Herd und der treuen Gattin getriebenen scheinbaren Rundreise ist zweifellos die Odyssee. Man darf aber nicht vergessen, dass Odysseus sich durch Calypso, Circe und Nausikaa auf der Rückreise nicht ungern hat aufhalten lassen und dass Homer sich darüber ausschweigt, ob Odysseus, wieder glücklich mit Penelope vereint, es zuhause lange ausgehalten hat. Bezeichnenderweise fehlt in Homers Epos auch das Moment der Enttäuschung bei der Rückkehr nach Ithaka nicht. Man denkt meist nur daran, dass Odysseus von den eigenen Untertanen und den Freiern seiner Gattin nicht erkannt wurde, nicht aber daran, dass er das Ithaka, nach dem er sich ein halbes Leben lang gesehnt hatte, selbst nicht wiedererkannte:

Da erwachte der edle Odysseus,
Ruhend auf dem Boden der lange verlassenen Heimat.
Und er kannte sie nicht; denn eine Göttin umhüllt ihn
Rings mit dunkler Nacht, Zeus' Tochter, Pallas Athene. [...]
Alles erschien daher dem ringsumschauenden König
Unter fremder Gestalt: Heerstrassen, schiffbare Häfen,
Wolkenberührende Felsen und hochgewipfelte Bäume.¹¹

Es ist wohl nicht ganz abwegig, mit Jankélévitch zu vermuten, dass es Odysseus mit Penelope ähnlich ergangen sein könnte wie mit Ithaka. Nicht nur weil die ergraute Gefährtin der jungen Frau, die er einst verlassen musste, nur noch vage ähnlich sieht, sondern auch weil die Realitätsprüfung des Idealbildes, das Odysseus sich in den langen Jahren der Trennung von seiner Gattin und sie sich von ihm gemacht hatten, für beide Teile eine heikle Sache gewesen sein dürfte.

Ergibt sich aus unseren bisherigen Überlegungen also, dass die sicherste Strategie, um vom Heimweh und von den dadurch verursachten Täuschungen und Enttäuschungen verschont zu bleiben, darin besteht, zuhause zu bleiben? Aber stimmt es wirklich, dass die räumliche Entfernung, der Kontrast zwischen dem eigenen Aufenthalt in der fremden Ferne und dem Leben der in der vertrauten Heimat verbliebenen Verwandten, das Verlassen des unersetzbaren *locus natalis* die einzigen

11 Homer: Odyssee, in der Übertragung von Johann Heinrich Voss, Stuttgart/Berlin: Cotta 1909, XIII. Gesang, 187-191.

Verlusterfahrungen sind, die ein nostalgisches Begehren und damit die Idealisierung eines unerreichbaren Gegenstandes verursachen können? Ist nicht der Lauf der Zeit für uns Sterbliche eine ununterbrochene Erfahrung von der Vergänglichkeit der Dinge sowie unserer selbst, welcher das Begehren nach der verlorenen Zeit wie ein Schatten folgt? Verknüpft sich nicht im Heimweh die Erfahrung der räumlichen Entfernung von der Heimat in innigster Weise mit der Erfahrung von der *Unumkehrbarkeit der Zeit*? In der Tat: verbunden mit dem Bewusstsein der zeitlichen Vergänglichkeit lastet die räumliche Entfernung doppelt schwer auf dem Herzen, weil erst damit die Unmöglichkeit einer Rückkehr in die ursprüngliche Heimat vollends deutlich wird. Oder wie Kant es ausdrückt: Man kann zwar an den Ort seiner Jugend zurückkehren, nicht aber die eigene »Jugend dort [...] wiederum hinbringen.« Auch wenn die Rückreise in die Heimat denselben Weg nehmen würde wie die Ausreise, so unterscheiden sich die beiden Bewegungen von einem Ort zum andern nicht nur durch ihre Richtung, sondern auch durch den unüberwindlichen zeitlichen Abstand, der sie voneinander trennt.

Der Hinweis auf die Entfernung von der Heimat allein, auf die Schwierigkeit sich in der Fremde zurechtzufinden, der Neid auf die Daheimgebliebenen, die einen haben ziehen lassen, auf die Sehnsucht nach Bergen und Folklore genügt also nicht zum Verständnis des Heimwehs. Man sollte sich auch in diesem Falle davor hüten, die Symptome der Krankheit mit deren Ursachen zu verwechseln. Es könnte durchaus sein, dass der Fixierung auf den heimatlichen Ort der Wunsch zugrund liegt, dort nach Belieben ein- und ausreisen zu können und so die eigene Ungebundenheit zu bewahren. Es ist also wohl weder Zufall noch bloße Willkür, wenn die psychiatrische Literatur immer wieder das Schlafwandeln als ein typisches Symptom der Heimwehkranken erwähnt. Aufgespreizt zwischen dem *locus natalis* als dem unerreichbaren Ziel seiner Sehnsucht einerseits und der Fremdheit seiner gegenwärtigen Umgebung andererseits flüchtet sich der Heimwehkranke weniger in ein Doppelleben (wie einige Seelenärzte behaupten) als in die Traum- oder Wahnwelt einer süß-sauren *Ortlosigkeit*.

Ist es dann aber nicht nahe liegend, noch einen weiteren Schritt zu tun und hinter der halluzinatorischen Vorstellung von den heimatlichen Lebensumständen eine Flucht vor der Vergänglichkeit des eigenen Lebens zu vermuten? Ist das Heimweh letztlich nicht getragen von der Wunschvorstellung, in der Heimat wieder ganz der Alte bzw. Junge zu sein? Der im Heimweh herbeigesehnte *locus natalis* oder *naturalis* ist somit vielleicht nicht mehr als ein Alibi ohne *ibi*, d.h. ein magischer Ort, welcher der vergänglichen Zeit enthoben ist. Die Heimat, nach der man sich sehnt, wäre somit weder eine ewige Heimat noch die Gegend der

eigenen geschichtlichen Herkunft, sondern ein allzeitlicher Aufenthaltsort. Nur wer, bewusst oder unbewusst, unter der Vergänglichkeit des eigenen Lebens leidet, träumt von einer allzeitlichen Gegenwart; und nur wer mit der vergänglichen Zeit nicht zurechtkommt, träumt von einem Ort an dem der Zahn der Zeit nicht nagt.

Aber vielleicht haben wir uns durch die Auffassung vom Heimweh als Krankheit dazu verleiten lassen, seine kompensatorische Funktion allzu sehr in den Vordergrund zu stellen. Spricht aus der Sehnsucht nach der Heimat nicht eine spontane Wertschätzung des Vergangenen, die uns allen mehr oder weniger vertraut ist? Bedenkt man, dass unsere Vergangenheit, genau betrachtet, eine Ansammlung von Erfahrungen ist, die wir zugleich zum ersten und zum letzten Mal gemacht haben, so verliert diese Wertschätzung des Vergangenen um seiner Vergangenheit willen viel von ihrer Sonderbarkeit. Man muss sich bloß davor hüten, aus der Unumkehrbarkeit der Zeit auf ihre Linearität schließen zu wollen. Zwar kommt die Zwei und die Drei immer nach der Eins, aber schon Aristoteles hat gesehen, dass erst die Zwei und die Drei aus der Eins eine Zahl machen. Auf unsere Lebenszeit angewendet bedeutet dies, dass wir erstmalige Erlebnisse erst im Nachhinein und dann gerade um ihrer Erstmaligkeit schätzen lernen. Diese *Erstmaligkeit* ist in Wahrheit nur die Kehrseite des Phänomens, das wir bisher als Verlust und Unzugänglichkeit des Objekts des Heimwehs kennen gelernt haben. Wenn dem aber so ist, so wird auch deutlich, dass sich der Wert einer Erstmaligkeit überhaupt erst dann bilden kann, wenn die Vergangenheit Gegenstand eines nachträglichen sehnächtigen Begehrens geworden ist. Das Heimweh als Sehnsucht nach dem *locus natalis* der Heimat steht somit in einem ganz wesentlichen Zusammenhang mit der *nachträglichen* Faszination für den Ort unserer *ersten* Atemzüge, des *ersten* Wortes, der *ersten* Begegnung mit einem Schmetterling.

Man wird mir zurecht den Einwand machen wollen, ich sei zu schnell vom sehnächtigen Bewusstsein von der Vergänglichkeit der Zeit zu erstmaligen Erfahrungen gesprungen und ich hätte damit den Begriff des Heimwehs auf unzulässige Weise auf jede Art des Bedauerns über das endgültige Vorübersein der Vergangenheit ausgeweitet. Ich lasse diesen Einwand gelten, möchte aber zu bedenken geben, dass die Erstmaligkeit nur eine besondere Form der *Einmaligkeit* ist. Zwar ist nur der erste Kuss erstmalig, aber auch der zweite und dritte bleiben einmalig. Eine einmalige Erfahrung ist immer auch eine letztmalige und somit im spezifisch zeitlichen Sinne ebenfalls erstmalig, auch wenn man früher oder später ähnliche oder inhaltlich gleiche Erfahrungen macht. Besteht man auf der topischen Bestimmung der Heimat und auf der Ausrichtung des Heimwehs auf erstmalige Erfahrungen, so liegt es nahe, die Seh-

sucht nach einmaligen Erlebnissen der Vergangenheit vom Heimweh zu unterscheiden und als »Nostalgie« zu bezeichnen.

»Nostos« heißt auf Griechisch »Heimkehr« oder »Rückkehr«, und wenn damit ein »algos«, d.h. ein Schmerz verbunden ist, so muss die Nostalgie als das Leiden unter einer *unmöglichen Rückkehr* verstanden werden. Was wir als »Unumkehrbarkeit« der Zeit bezeichnet haben, ist nichts anderes als die Unmöglichkeit einer Rückkehr in die Vergangenheit. Versteht man diese Unmöglichkeit genauer als ein Unvermögen, d.h. als eine gehemmte »*dynamis*« im Sinne von Aristoteles, so wird deutlich, dass es sich bei der Nostalgie um ein unrealisiertes und unrealisierbares Begehren nach einer Aufhebung der vergänglichen Zeit handeln muss. Man sehnt sich schmerzlich nach der verfliegenen Zeit sowie nach den unwiederbringlich vergangenen Erfahrungen, und erst diese Sehnsucht verleiht den einmaligen Erlebnissen der Vergangenheit ihren unschätzbaren Wert.

Wenn Bergson zu Recht behauptet, dass unser Leben uns nur als vergangenes bewusst wird,¹² so ist die Nostalgie also kein pathologisches Randphänomen, sondern die Grundform menschlichen *Selbstbewusstseins*. Gerade weil die Dynamik unseres Lebens so angelegt ist, dass wir uns zumeist mit dem beschäftigen, was noch getan werden muss, und wir uns folglich in der Gegenwart außerhalb unserer selbst bewegen, gehören wir uns selbst nur in den Erfahrungen zu, die ein und für alle Male vorüber sind. Unsere Vergangenheit ist in unserem vergänglichen Leben unser einzig bleibender Schatz, aber jeder Versuch über diesen Schatz zu verfügen, ist immer auch mit einer Verlusterfahrung verbunden. Wenn wir uns nur in dem zugehören, was wir waren und bereits nicht mehr sind, dann wird verständlich, warum wir unsere Erinnerungen an vergangene Erlebnisse so sorgsam hüten und warum das Selbstbewusstsein vom Schmerz der unmöglichen Rückkehr und somit auch des *Selbstverlusts* begleitet wird. Ein solches nostalgisches Selbstbewusstsein wird uns in Prousts unzähligen Beschreibungen von Erinnerungen, in denen sich unser Selbst immer weiter diffraktiert anstatt sich zu einer identischen Einheit zu kristallisieren, meisterhaft und unvergesslich vorgeführt.

Wie schon das Heimweh, so kennt auch die Nostalgie verschiedene Spielarten, unter denen sich auch pathologische Züge ausmachen lassen. So wie es ein »betäubendes« oder primitives Heimweh nach Kuhglocken gibt, so gibt es auch eine weinerliche und selbstgefällige Form der Nostalgie. Man kann sich im Schmerz und im Bedauern über die unrettbar verlorene eigene Vergangenheit ganz behaglich einrichten und, was bei Baudelaire »Spleen« heißt, als eine eigentliche Lebensart kultivieren. Die

12 Henri Bergson: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Presses Universitaires de France ⁷²1965.

geistlichen Ratgeber des Mittelalters nennen dieses Wohlgefallen am eigenen Leiden unter der Vergänglichkeit und den sich daraus ergebenden Überdruß an der Welt »*acedia*«. Diese *acedia* wird von ihnen als eine besonders heimtückische Versuchung dargestellt, vor welcher der Ordensmann sich durch fleißige Arbeit und eifriges Beten schützen soll.¹³

Eine sich im Schmerz über den Verlust der Vergangenheit und in der Verurteilung der Gegenwart gefallende Nostalgie ist alles andere als ein *Erinnerungsprozesses*. Wer sich an vergangene Geschehnisse und Erlebnisse erinnert, vergegenwärtigt sich die Vergangenheit als *Vergangenheit*. Er lässt sich freudig davon überraschen, dass ihm das Vergangene nicht ganz verschwunden ist. Er wundert sich dankbar darüber, dass seine früheren Erfahrungen durch ein unbewusstes Gedächtnis treu aufbewahrt wurden und dass er sich der vergangenen Geschehnisse in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit und nicht bloß in pauschaler und undifferenzierter Allgemeinheit zu entsinnen vermag. Der sich im Gespinnst seines Spleens einwickelnde, unversöhnliche Nostalgiker hingegen ist der Erinnerung schon deswegen nicht fähig, weil er die Vergänglichkeit der Zeit nicht akzeptiert. Seine Sehnsucht gilt einer unerreichbaren vergangenen *Gegenwart*, sein Herzenswunsch entstammt der *Leugnung* der Vergänglichkeit und Unumkehrbarkeit der Zeit. Während in der Erinnerung die Vergangenheit als *Vergangenheit* in der Gegenwart neu aufersteht, ist der griesgrämige Nostalgiker durch die Vergangenheit als verschwundene *Gegenwart* so sehr gefesselt, dass er deren erinnernde Vergegenwärtigung als Verrat an der Einmaligkeit einer einstigen Gegenwart entrüstet von sich weist. Seine Art, sich auf »die gute alte Zeit« zu berufen, ist eine Beschwörung einer unzugänglichen Anwesenheit und Wirklichkeit, in deren Schatten die gegenwärtige Wirklichkeit zu einem bloßen Schein verblasst. Die Erinnerung dagegen zelebriert nicht den Verlust einer allein selig machenden vergangenen Gegenwart, d.h. eine unzugängliche Anwesenheit, sondern ganz im Gegenteil, eine zugängliche Abwesenheit, nämlich die Gegenwart der Vergangenheit als Vergangenheit. Um nochmals Proust zu zitieren: Die »Seligkeit« (*félicité*) der (unabsichtlichen) Erinnerung ergibt sich aus der Gnade (*secours d'en haut*) der »Auferstehung« (*résurrection*) der *Gegenwart eines Abwesenden*.¹⁴ Die genannte pathologische Form der Nostalgie hingegen grämt sich über die *Abwesenheit der einstigen Gegenwart*.

13 Paul Ricœur: La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris: Editions du Seuil 2000, S. 92: »L'*acedia* est cette sorte de paresse, de lassitude, de dégoût à quoi risque de succomber le religieux qui ne prie ni ne travaille.«

14 Vgl. Rudolf Bernet: »L'encadrement du souvenir (Husserl, Proust et Barthes)«, in: ders., La vie du sujet, Paris: Presses Universitaires de France 1994, S. 243-265.

Man könnte die Beschreibung dieses Kontrasts weiter vertiefen durch den Hinweis auf die verschiedene Rolle, die das *Vergessen* im Erinnerungsprozess einerseits und im selbstgerechten Leiden des lebensmüden Nostalgikers andererseits spielt. Man kann mit Nietzsches *Zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung* sicher mit Fug und Recht behaupten, dass wer der Erinnerung fähig sein will, auch muss vergessen können. Aus dieser Sicht entpuppt sich die genannte Unversöhnlichkeit bzw. Leugnung der Vergänglichkeit der Zeit bei unserem Nostalgiker zugleich als eine Unfähigkeit zum Vergessen der Vergangenheit. Wie man die Vergangenheit nur als Vergangenheit erinnern kann, so kann man sich auch mit dem Vergessen der Vergangenheit nur dann versöhnen, wenn man akzeptiert, dass sie vorbei und vorüber ist. Für denjenigen, der sich verachtungsvoll von der Gegenwart abwendet und nur die gute alte Zeit der einstigen Gegenwart als echte Wirklichkeit gelten lässt, impliziert das Vergessen der Vergangenheit die Gefahr eines absoluten Wirklichkeitsverlusts. Vielleicht ist es denn auch die geheime Angst vor einem solchen Wirklichkeitsverlust, die den unversöhnlichen Nostalgiker dazu bewegt, sich so krampfhaft an der Vergangenheit fest zu halten. Wenn die Gegenwart Schiffbruch erlitten hat und die Zukunft nur Unheil verspricht, so erscheint das Festklammern an der Einmaligkeit der einstigen Gegenwart die einzige Rettung vor dem Untergang. Es erübrigt sich, im Einzelnen auszuführen, wie diese Abart der persönlichen Nostalgie sich zu einer politischen Ideologie verhärten kann, in der die Ideale des Nationalismus verherrlicht und verbissen gegen jede Art von Multikulturalität verteidigt werden.

Wie verhält sich nun aber das nostalgische Bedauern der guten alten Zeit bzw. das »betäubende« oder primitive Heimweh zur *Trauer* und zur Trauerarbeit? Freud schreibt in seinem Aufsatz über »Trauer und Melancholie«: »Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.«¹⁵ Ist nun aber das von Freud erwähnte Trauern um den Verlust des geliebten Vaterlandes dasselbe wie das Heimweh oder die Nostalgie? Oder muss man vielleicht gerade umgekehrt das primitive Heimweh und die unversöhnliche Nostalgie als Ausdruck einer Unfähigkeit zur Trauer bezeichnen? Der Trauernde wie der Nostalgiker wird die Klage »Und die ganze Welt ist mir vergällt« gleichermaßen als einen passenden Ausdruck seiner eigenen Verlusterfahrung empfinden. Aber die ferne Heimwelt des vom Heimweh nach Kuhglocken Geplagten ist keineswegs gestorben. Ganz im Gegenteil: Sein Gram besteht darin, dass das alte Leben in seiner Heimat auch ohne ihn

15 Sigmund Freud: Gesammelte Werke, Bd. X, Frankfurt am Main/London: Fischer⁶1973, S. 428f.

lustig weiter seine gewohnten Gang geht. Wie Jaspers in vielen Krankengeschichten ausführlich dokumentiert, beschäftigt sich der Heimweh- kranke ununterbrochen mit dem, was jetzt zuhause gerade passiert.

Die anspruchsvollere Form der Nostalgie als Sehnsucht nach den einmaligen Geschehnissen des eigenen vergangenen Lebens dagegen kann durchaus mit einer Todeserfahrung verglichen werden. Sie mündet denn auch, wie die Trauer, in eine Idealisierung des verlorenen Guts. Aber lässt sich das Absterben des eigenen vergangenen Lebens wirklich mit dem Hinsterben einer geliebten Person vergleichen? Man wird unter anderem einwenden wollen, dass das Zaubermittel der Erinnerung versagt, wenn es darum geht, die Verstorbenen wieder zu neuem Leben zu erwecken. Auch die sehnsüchtigen Erinnerungen an die Toten gelten in Wahrheit noch dem Versuch, sich mit dem endgültigen Verlust des Anderen zu versöhnen. Wenn der anspruchsvolle Nostalgiker sich im Gegensatz zum griesgrämigen Nostalgiker dank der Erinnerung mit dem Vergangensein seiner eigenen Vergangenheit versöhnt, so geht es dabei um die Verarbeitung eines Selbstverlusts. Dies ist zwar durchaus Aufgabe einer eigenen Trauerarbeit, aber diese beschäftigt sich mit der Vergänglichkeit der eigenen Lebenszeit und somit indirekt mit dem eigenen Tod – nicht mit dem Tod eines Anderen.

Eine Form der Trauer, in der dieser Unterschied zwischen dem Tod des Anderen und dem eigenen Tod verwischt wird, führt in die *Melancholie*. Der Melancholiker und der lebensmüde Nostalgiker haben so viel miteinander gemein, dass die Annäherung der pathologischen Formen des Heimwehs an die Melancholie innerhalb der klassischen Psychiatrie nicht erstaunt. Beiden bleibt nämlich eine echte Trauerarbeit fremd, weil sie keine Versöhnung mit dem Verlust anstreben, sondern sich ganz im Gegenteil in der Auflehnung gegen das Unabänderliche und in aggressiver Zerstörungsarbeit gefallen. Ihre Klagen sind, wie Freud zu Recht bemerkt, »Anklagen«.¹⁶ Während aber unser griesgrämiger Nostalgiker nur über die Gegenwart schimpft und sich ängstlich an die Sehnsucht nach der Vergangenheit klammert, macht die Zerstörungsarbeit des Melancholikers auch vor sich selbst nicht Halt. Der Nostalgiker dünkt sich heimlich im Verlust der eigenen Vergangenheit noch reich, während der Melancholiker, wie Freud wiederum treffend bemerkt, sich durch »eine außerordentliche Herabsetzung seines Ichgefühls, eine großartige Ichverarmung« auszeichnet.¹⁷

Die Besorgtheit über primitive, bedenkliche, verdächtige oder pathologische Ausdrucksformen von Heimweh und Nostalgie sollen uns aber nicht daran irre machen, dass es durchaus einen unbeschwerten Gebrauch

16 S. Freud: Bd. X, S. 434.

17 S. Freud: Bd. X, S. 431.

dieser rückwärts blickenden Formen der Sehnsucht gibt. Man kann sich nach der eigenen Heimat und nach der eigenen Jugend sehnen und sich zugleich in den gegenwärtigen Lebensumständen ganz wohl fühlen. Auch lernt man erst im Alter erstmalige und einmalige Erlebnisse der eigenen Vergangenheit richtig schätzen. Man bedauert dabei die frühere Achtlosigkeit gegenüber dem eigenen Leben übrigens nicht weniger als den Umstand, dass dies alles nun vorbei und vorüber ist. Nicht die Rückkehr in die Heimat, nicht das krampfhaftes Ankämpfen gegen die Vergänglichkeit des menschlichen Lebenslaufs lindern das Leiden, von dem man meistens auch gar nicht geheilt werden will. Nur die Trauerarbeit an der eigenen Kindheit und Jugendzeit versöhnt mit dem eigenen Altern und macht reif für die beglückende Erfahrung der Erinnerung an längst vergessene Begebenheiten des eigenen Lebens. Das Weh wandelt sich in Wohl, wenn die Erinnerung uns im Traume schenkt, was uns das wirkliche Leben für immer versagt. Warum soll man die Beschwerden und Enttäuschungen einer tatsächlichen Rückkehr in die Heimat auf sich nehmen, warum soll man sich am Vergangensein der Vergangenheit zu Tode grämen, wenn einem der Wunsch zu einer Heimkehr in die verlorene Zeit wie in einem Traum in Erfüllung gehen kann? In einer geglückten Erinnerung verdichten und sublimieren sich die Heimat und die eigene Jugend zu einer glücklichen Traumgestalt. Ich schließe mit einem Auszug aus einem Gedicht von Heinrich Heine, das den Titel trägt: »In der Fremde«:

...Ich hatte einst ein schönes Vaterland.
Der Eichenbaum
Wuchs dort so hoch, die Veilchen nickten sanft.
Es war ein Traum.

Das küsste mich auf deutsch, und sprach auf deutsch
(Man glaubt es kaum
Wie gut es klang) das Wort: »Ich liebe dich!«
Es war ein Traum.¹⁸

18 Heinrich Heine: »In der Fremde«, in: ders., Neue Gedichte. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Hamburg: Hoffmann und Campe: 1983, S. 73.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles, *Physica*, Hamburg: Meiner 1987.
- Bergson, Henri: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Presses Universitaires de France ⁷²1965.
- Bernet, Rudolf: »L'encadrement du souvenir (Husserl, Proust et Barthes)«, in: ders., *La vie du sujet*, Paris: Presses Universitaires de France 1994, S. 243-265.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*, Bd. X, Frankfurt am Main/London: Fischer ⁶1973.
- Heine, Heinrich: »In der Fremde«, in: ders., *Neue Gedichte. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Hamburg: Hoffmann und Campe: 1983.
- Homer: *Odyssee*, in der Übertragung von Johann Heinrich Voss, Stuttgart/Berlin: Cotta 1909.
- Jankélévitch, Vladimir: *L'irréversible et la nostalgie*, Paris: Flammarion 1974.
- Jaspers, Karl: *Heimweh und Verbrechen* (1909). *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1963.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg: Meiner 2000.
- Kristeva, Julia: *Etrangers à nous-mêmes*, Paris: Gallimard 1991.
- Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Editions du Seuil 2000.
- Rousseau, Jacques: *Dictionnaire de musique* (1768). *Œuvres complètes*, Band V (Pléiade), Paris: Gallimard 1959.

WAHNSINN UND TOD

MICHAEL TURNHEIM

Es war freilich ein Widerspruch, [...] aber doch nur ein logischer Widerspruch, was nicht viel besagt.¹

I. Verrücktheit des Kommen-Sehens

An einer Stelle seines Kommentars von Catherine Malabous Buch *L'avenir de Hegel* spricht Derrida vom Verhältnis zwischen Verrücktheit und Tod. Für Hegel gebe es eine »Verrücktheit der Seele«, die darin besteht, die Zukunft zu antizipieren, ohne den Tod kommen zu sehen. Derrida stellt die Frage, ob diese Verrücktheit der Seele *eine* Verrücktheit *innerhalb* des Voraussehens darstellt, das heißt eines bestimmten Moments der anthropologischen Entwicklung (Hegel: nicht »gewöhnnte« Seele),² bei dem das Subjekt noch nicht weiß, dass es selbst endlich ist; oder ob diese Verrücktheit die »Verrücktheit *des* Kommen-Sehens im allgemeinen, des Kommen-Sehens selbst ist, das sich derart *von sich selbst unterscheidet* (*diffère de lui-même*)«.³ Es geht also darum, ob ein bestimmtes Verhältnis zum Tod (»den Tod nicht kommen sehen«) als verrücktes Frühstadium aus der später erreichten Normalität ausgeschlossen werden soll oder ob nicht eher, wie Derrida es anzunehmen scheint, unserem Verhältnis zur Zukunft und zum Tod notwendigerweise etwas Zwiespältiges und deshalb auch insgesamt Verrücktes anhaftet. Die von Malabou hervorgehobene Doppelbedeutung des französischen Ausdrucks *voir venir* (einerseits »berechnend voraussehen«, andererseits »auf sich zukommen lassen«, »sich überraschen lassen«) kann im Sinne einer

1 Sigmund Freud: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, S. 111.

2 »[...] und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist.« (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. III, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 187 [§ 410])

3 Jacques Derrida: »Le temps des adieux«, in: *Revue philosophique* Nr. 1 (1998), S. 3-47, hier S. 22.

solchen durch die notwendige Gleichzeitigkeit zweier Haltungen erzeugten Verrücktheit verstanden werden.

Es ist wesentlich für den Gedanken, den Derrida hier entwickelt, dass er sich nicht vereinheitlichen lässt. Derrida bestreitet einerseits nicht, dass ein Voraussehen der Zukunft, welches nicht die eigene Endlichkeit mit einbezieht, verrückt ist. Aber er sagt gleichzeitig auch, dass die Seele – sofern sie den Tod voraussieht *und* nicht voraussieht – sowohl verrückt als auch nicht verrückt und somit *im allgemeinen* verrückt ist. Das Eigenartige an Derridas Darstellung des Verhältnisses von Vernunft und Wahnsinn besteht also darin, dass sie sich gewissermassen von demjenigen, worüber gesprochen wird, anstecken lässt. Denn indem es die notwendige Gleichzeitigkeit zweier Haltungen behauptet, erscheint Derridas Denken – obwohl es gleichzeitig, wie jegliches Denken, nicht verrückt zu sein beansprucht⁴ – *selbst* als verrückt. Das mag beunruhigen (»performativer Widerspruch«!) – aber wäre es nicht noch verrückter, eine notwendige Verrücktheit *nicht* ins Denken aufzunehmen? Um einen solchen Ausschluss zu verhindern, erwägt Derrida die Möglichkeit einer »tieferen Vernunft«⁵, die – könnte man sagen – durch die Aufnahme einer *gewissen* Verrücktheit vernünftiger (und das heißt dann auch: weniger verrückt) wäre als die »klassische« Vernunft. Strebt der so genannte Dekonstruktivismus, indem er nicht auf Eindeutigkeit reduzierbare, so genannte »ultra-transzendente« Begriffe wie Iterabilität oder *différance* entwickelt, nicht letztlich eine solche gleichzeitig verrückte und nicht verrückte »tiefer« Vernunft an?

Das Verhältnis von Vernunft, Wahnsinn und Tod ist eine Frage, die bereits in Derridas frühen Texten über Foucault und Artaud gegenwärtig ist. »Die Beziehung zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod ist eine Ökonomie, eine Struktur von *différance*, deren Originalität respektiert werden muss«, heißt es dort.⁶ Gewiss, die »unökonomische Ver- ausgabung« des Wahnsinns wird, sobald wir von ihr sprechen wollen, unweigerlich ihren Platz in einer »Ökonomie«, das heißt in einem

4 Gewiss: »Der Satz ist seinem Wesen nach normal.« (Jacques Derrida, »Cogito et histoire de la folie«, in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967b, S. 51-97, hier S. 83; dt. »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 53-101, hier S. 87) Aber das Denken kann versuchen, sich so nahe wie möglich beim »Missbrauch, den der Gebrauch der Sprache darstellt«, zu halten (ebd., S. 94; dt. S. 98). Selbst wenn Derrida mit Bedeutungsschwankungen des Wortes »Verrücktheit« spielt, hat die Eigenart seiner Vorgangsweise mit einem Nicht-Vergessen der die Unvernunft ausschließenden Gewalt zu tun, welches Auswirkungen auf das Sprechen vom Wahnsinn zeitigt.

5 Ebd., S. 59 und S. 68; dt. S. 61 und S. 71.

6 Ebd., S. 95; dt. S. 99.

geregelten Haushalten mit Gedanken finden. Aber indem Derrida von »Ökonomie« spricht, behauptet er auch das Bestehen mehrerer möglicher Formen der Aufteilung, deren Verhältnis zueinander nicht als Hierarchie aufgefasst werden kann. Und sofern diese Aufteilungsformen durch eine »Struktur von *différance*« markiert werden, tritt in Derridas Darstellung des Verhältnisses von Vernunft, Wahnsinn und Tod eine jegliche Vereinheitlichung aussichtslos machende Spaltung in Erscheinung.

Worum es im Weiteren gehen wird, ist die Frage, wie sich Derridas gleichzeitig verrücktes und nicht verrücktes Denken auf das Verständnis jener spezifischen Verrücktheit, die man als Kliniker »Psychose« nennt, auswirken könnte. Einerseits besteht kein Zweifel, dass wir als Kliniker Unterscheidungen zu treffen haben. Aber gleichzeitig ist es vielleicht nicht notwendig, diese Unterscheidungen – und speziell jene, die einen Bezug auf den Tod betreffen – in hierarchischer Weise auf einen Unterschied zwischen einer »wahrhaften« und »nicht wahrhaften« Einstellung zurückzuführen. Ich werde also in den folgenden Überlegungen über Wahnsinn und Tod versuchen, so nahe wie möglich bei einer »gemeinsamen Wurzel«⁷ von Vernunft und Wahnsinn zu bleiben, wodurch vermieden werden soll, die Psychose als bloße Abweichung vom eigentlich Menschlichen einzustufen.

Es ist offensichtlich, dass eine solche Sichtweise einer breiteren Strömung angehört, die bereits vor Derrida bestanden hat, und dass die Psychoanalyse eine der Komponenten dieser Strömung darstellt. Falls es, wie Derrida selbst schreibt, eine »innere Spaltung der Freudschen Gesetze«⁸ gibt, so ist auch die psychoanalytische Zugangsweise zur Psychose als ein »verrücktes« Denken der Verrücktheit und gleichzeitig als eine »tiefer« Vernünftigkeit bezüglich dieses Phänomens einzustufen.⁹ Allerdings gibt es innerhalb der analytischen Erklärungen Nuancen, die eine gleichzeitige Nähe und Ferne in Bezug auf Derrida bewirken, und die besonders deutlich an Lacans Theorie hervortreten.

Lacans Text *Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht* stellt zweifellos heute noch eine überzeugende Deutung des Phänomens der Psychose dar. Bei aufmerksamer Lektüre lässt sich feststellen, dass auch Lacans Sichtweise auf der Unterschei-

7 Ebd., S. 62; dt. S. 65.

8 Jacques Derrida: *Mal d'archive*, Paris 1995: Galilée, S. 142.

9 Vgl. J. Derrida: »Cogito et l'histoire de la folie«, S. 61; dt. S. 63f. (»eine Psychiatrie, die sich, und sei es auch in noch so geringem Masse, geöffnet hat«); und die nachträglichen Bemerkungen über diese Stelle in Jacques Derrida: »Être juste avec Freud«, in: *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Galilée 1996a, S. 96; dt. »Gerecht sein gegenüber Freud«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 63f.

dung zweier subjektiver Haltungen gegenüber dem Tod beruht. Es gibt für Lacan einerseits ein durch die spezifisch menschliche »Vorzeitigkeit der Geburt« erzeugtes »Aufklaffen«, durch welches »das menschliche Tier« fähig wird, sich als sterblich vorzustellen. Dieses imaginäre Verhältnis zum Tod wird unterschieden von einer durch das Symbolische eröffneten Möglichkeit, sich als »Subjekt zum Tod« (*sujet à la mort*) zu konstituieren.¹⁰ Aufgezeigt wird dies anhand einer Re-Lektüre des Freudschen Ödipuskomplexes. Insofern sich das Subjekt imaginär im Phallus mit seinem »Sein als Lebewesen« identifiziert, kann die so genannte »Vater-Metapher« und die durch sie erzeugte Infragestellung des phallischen Bildes als ein Übergang vom tödlichen Aufklaffen des Imaginären zu einem eigentlichen Übernehmen des Todes aufgefasst werden. Indem das phallische Bild, mit dem das Subjekt sich zunächst als Komplement des Anderen identifizieren wollte, als vom Körper des Anderen ablösbares Element symbolisiert wird, entsteht ein leerer Platz im »Anderen« (als »Ort des Signifikanten«), an dem das Subjekt »unter dem Modus des Toten«¹¹ in der Struktur aufscheint.

Lacans Theorie der Psychose beruht bekanntlich auf der Annahme eines durch »Verwerfung des Namens-des-Vaters« bewirkten Verfehlens der Vater-Metapher und einem daraus resultierenden Ausbleiben der Herstellung der phallischen Bedeutung. Entsprechend reduziert sich das psychotische Verhältnis zum Tod auf die »tödliche Schärfe« der imaginären Spiegelbeziehung zum anderen. Die anhand von Daniel Paul Schrebers *Denkwürdigkeiten* analysierte Auslösung der Psychose wird von Lacan dadurch erklärt, dass ein Subjekt, das nicht über das erste, dem Imaginären zugeordnete Verhältnis zum Tod hinausgegangen ist, eine verspätete und deshalb katastrophenartige Begegnung mit dem zweiten, dem Symbolischen zugeschriebenen Aspekt des Todes macht. »Solche Karriere«, schreibt Lacan ironisch bezüglich dieser Verspätung, »nimmt man nicht wieder auf mit gestandenen Fünzig, ohne dabei einiges Befremden zu empfinden.«¹²

Es gibt also entsprechend Lacans Theorie zwei Beziehungen zum Tod, deren erste insofern Hegels nicht den Tod kommen sehender »verrückten Seele« gleicht, als das imaginäre Verhältnis zum Tod sich hier auf das passive Erleben der eigenen Vernichtung (»zerstückelter Körper«) angesichts der scheinbaren Vollkommenheit des anderen beschränkt. Dadurch steht es im Gegensatz zur Anerkennung der eigenen

10 Jacques Lacan: »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«, in: *Écrits*, Paris: Seuil 1966, S. 552; dt. »Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht«, in: *Schriften II*, Olten: Walter Verlag 1975, S. 85.

11 Ebd., S. 552; dt. S. 84.

12 Ebd., S. 568; dt. S. 101.

Endlichkeit, zu welcher das »Subjekt zum Tod« gelangen soll. Die Auflösung der Psychose würde also darauf beruhen, dass die »verrückte Seele« in einer spezifischen Lebenssituation verspätet auf die symbolische Dimension des Todes stößt. Paradigmatisch ist hier eben Schreber, der in reifem Alter zum Senatspräsidenten ernannt wird. Um durch seine Ernennung zu einem anderen werden zu können, hätte er als »Subjekt zum Tod« instande sein müssen, zunächst einmal »nichts«, das heißt ein durch den Verzicht auf die phallische Identifizierung hergestellter leerer Platz zu sein und dadurch der Bedeutung des neuen Namens zu erlauben, sich niederzulassen. Da er aufgrund der »Verwerfung« nicht über diese symbolischen Voraussetzungen verfügt, stürzt Schreber durch die Zerstörung der bis dahin wirksamen imaginären Identifizierungen kurz nach seiner Ernennung in den Wahnsinn.

An mehreren Stellen der *Écrits* betont Lacan, dass er das Verhältnis zwischen den Stadien des Ödipuskomplexes, denen man auch die beiden Formen der Beziehung zum Tod zuschreiben kann, im Sinn einer »Aufhebung« (als gleichzeitiger »Abschaffung« [*annulation*] und »Erhebung« [*élévation*]) versteht.¹³ Selbst wenn die Spannungen der imaginären Beziehung als erstem Verhältnis zum Tod immer fortbestehen, impliziert deren »Aufhebung« im Symbolischen die prinzipielle Möglichkeit der Ersetzung des ersten Verhältnisses zum Tod durch das zweite. Dass der Wahnsinn von Lacan als Überschreitung einer Grenze von Freiheit und somit als jeweils offen stehende Möglichkeit der menschlichen Existenz angesehen wird,¹⁴ schließt nicht aus, dass der Verzicht auf solche Freiheit den Zugang zum einzig »wahrhaften« Verhältnis zum Tod erlaubt. Die ursprünglich verrückte Seele, könnte man sagen, vermag im Normalfall als »Subjekt zum Tod« ihre Verrücktheit im entscheidenden Moment hinter sich zu lassen. Es gibt zwar Gleichzeitigkeit zweier Verhältnisse zum Tod, aber die Beziehung zwischen diesen beiden Verhältnissen wird – anders als bei Derridas Verrücktheit des Kommen-Sehens »im allgemeinen« – letztlich hierarchisch aufgefasst. So wenn Lacan unter Berufung auf Heidegger betont, dass der wahrhafte Tod als »unüberholbare Möglichkeit des Daseins« im Gegensatz steht zum Tod als »irgendwann fälligem Termin des Lebens des Individuums«.¹⁵

13 Jacques Lacan: »La signification du phallus«, in *Écrits*, S. 691f.; dt. »Die Bedeutung des Phallus«, in: *Schriften II*, S. 127f.

14 »Nicht nur kann das Wesen des Menschen nicht ohne den Wahnsinn begriffen werden, es wäre auch nicht das Wesen des Menschen, wenn es nicht, als Grenze seiner Freiheit, den Wahnsinn in sich trüge.« (J. Lacan: »D'une question etc.«, S. 575; dt. S. 108)

15 Jacques Lacan: »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse«, in: *Écrits*, S. 318; dt. »Funktion und Feld des Sprechens und der

Trotz wesentlicher Unterschiede zwischen der Auffassung des Todes bei Lacan und Derrida, gibt es – speziell in dem frühen Buch *Die Stimme und das Phänomen* – einiges, was als Nähe zu Lacan erscheinen kann. Das Wort »Tod« hat in dieser bekanntlich einer Auseinandersetzung mit Husserls Zeichentheorie gewidmeten Untersuchung zweifellos mehrere, zumindest teilweise unterscheidbare Bedeutungen.¹⁶ Es meint erstens eine »irreduzible Nicht-Gegenwärtigkeit«, deren Bestehen Derrida aus Husserls eigener Darstellung der Zeitlichkeit und der Intersubjektivität ableitet.¹⁷ Derridas Bemerkungen über Sichtbarkeit und Räumlichkeit¹⁸ gehören hierher, auch die Formel von der »anzeigenden Sprache« als »Prozess des Todes, der in den Zeichen am Werk ist«, als »anderer Name für die Beziehung zum Tod«.¹⁹ Die von Husserl mit eindrucksvoller Rigorosität behauptete Unzugänglichkeit fremden Erlebens (des »Eigenwesentlichen des Anderen«²⁰; der Hörer erlebt nicht das Erlebnis des Sprechers²¹), von Derrida zum allgemeinen, das heißt auch für die Erfahrung des anscheinend Eigenen geltenden Prinzip erhoben, könnte ebenfalls dieser ersten Bedeutung des Wortes Tod zugeordnet werden. Von diesem Betonen der durch das Zeichen eingeführten Heterogenität, der möglichen Abwesenheit des Objekts und der Unverträglichkeit von Zeichen und Ereignis,²² geht man dann, zweitens, zur möglichen Abwesenheit des Subjekts über. Das Wort »ich« gehört aufgrund seiner prinzipiellen Wiederholbarkeit der Sphäre der Idealität an und muss wie andere Worte (»wie immer«, schreibt Derrida)²³ auch in Abwesenheit seines Objekts (des empirischen Ichs) funktionieren können. Und drittens betont Derrida dann auch, dass diese als Tod qualifizierte mögliche Abwesenheit des Subjekts »zunächst einmal«, wie er sagt, gegeben sein, und dass sie sogar

Sprache in der Psychoanalyse«, in: Schriften I, Olten: Walter Verlag 1973, S. 164.

- 16 Es gibt »mehr als einen Tod« bei Derrida, schreibt Catherine Malabou (»L'imprenable question ou se prendre à mourir«, in: *Etudes françaises*, 38/1-2 [2002], S. 135f.). Derrida selbst spricht von der »Möglichkeit dieses ›Todes‹ und alles dessen, was durch dieses Wort angezeigt wird« (Limited Inc., Paris: Galilée 1990b, S. 119).
- 17 Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, Paris: PUF 1967a, S. 5; dt. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 14.
- 18 Ebd., S. 37; dt. S. 49f.
- 19 Ebd., S. 44; dt. S. 57.
- 20 Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner 1995, S. 111.
- 21 Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen, II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 34.
- 22 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 55; dt. S. 69.
- 23 Ebd., S. 106; dt. S. 127.

»in gewisser Weise erlebt werden muss, damit ein Verhältnis zur Gegenwart im allgemeinen sich herstellen kann.«²⁴

Dass Derridas Auffassung sich für klinische Überlegungen anbietet, lässt sich an einem Beispiel zeigen, das den bereits erwähnten Schreberschen *Denkwürdigkeiten* entnommen ist. Schreber berichtet dort über einen von ihm so genannten »Denkzwang«, der unter anderem darin besteht, dass »irgendwelche angebrochene Phrasen« in seine Nerven hineingeworfen werden und er sich dann bemühen muss, »dasjenige, was zu einem den menschlichen Geist befriedigenden vollendeten Gedanken noch fehlt, zu suchen.« Es handelt sich z.B. um das Schreber halluzinatorisch aufgedrängte Satzbruchstück »Nun will ich mich«, welches von ihm vervollständigt werden muss zu: »Nun will ich mich darin ergeben, dass ich dumm bin.« Oder: »Sie sollen nämlich«, was ergänzt werden soll zu: »Sie sollen nämlich dargestellt werden als Gottesleugner, als wollüstigen Ausschweifungen ergeben usw.«²⁵ Die Frage ist also, warum es in Schrebers Erfahrung des Sprechens zu einem Schnitt kommt. Warum erscheint ein Sprachphänomen, von dem wir annehmen, dass es Schrebers eigenes Produkt ist, als etwas, wofür er – insofern der erste Teil überhaupt nicht von ihm stammen soll und der zweite Teil ihm aufgezwungen wird – nicht die Verantwortung übernehmen kann?

Lacan betont, dass die Unterbrechung der Sätze genau dort erfolgt, »wo die Wortgruppe endet, bei der man von Index-Termen sprechen könnte«. Der Satz kommt also, bevor er ergänzt wird, nicht über denjenigen Teil hinaus, in welchem solche Index-Ausdrücke oder *shifter*²⁶ (Terme wie »ich« oder »nun«, »die im Kode die Stellung des Subjekts bezeichnen ausgehend von der Mitteilung selbst«) ihre Funktion ausüben. Aufgrund der Kontextabhängigkeit der Bedeutung dieser Ausdrücke bleibt die Bestimmung des sprechenden Subjekts zunächst unbestimmt oder »oszillierend«.²⁷ Solange der Satz nicht vollendet ist, erscheint es noch möglich, den Satzteil nicht oder nicht ausschließlich auf die eigene Person zu beziehen.²⁸ Gerade weil die Bedeutung vorläufig noch relativ offen bleibt,

24 Ebd., S. 60; dt. S. 75.

25 Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Oswald Mutze 1903, S. 217f. – Für eine detaillierte Analyse dieses Beispiels, vgl. »Denkzwang«, in: Michael Turnheim, *Das Scheitern der Oberfläche*, Zürich/Berlin: diaphanes 2005, S. 99-112.

26 Vgl. Roman Jakobson: »Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb«, in: *Form und Sinn*, München: Fink 1974, S. 35ff.

27 J. Lacan: »D'une question préliminaire etc.«, S. 535; dt. S. 67.

28 Wie ich im oben zitierten Aufsatz »Denkzwang« (S. 108-112) ausgeführt habe, bleibt aufgrund der Doppelfunktion der von Derrida betonten Iterabilität (Wiederholbarkeit *und* Alteration) die subjektive Zuschreibung der

manifestiert sich im Satzanfang der Druck am stärksten, die – entsprechend Derridas Sichtweise – für die Realisierung der »lebendigen Bedeutung« geforderte Bedingung eines Verschwindens des Subjekts, das heißt dessen »Todes«, zu erfüllen. Im Augenblick ihrer Konfrontation mit den für die Psychose charakteristischen erstarrten imaginären Identifizierungen, welche nicht die Anerkennung der Möglichkeit des eigenen Todes enthalten, erweisen sich die den *shifter* enthaltenden Satzteile als stumme, entleerte und gerade deshalb beunruhigende Zeichen, die nichts zu »erwecken« instande sind als die Drohung einer verspäteten und somit unerträglichen Tötung des Subjekts.

Die Unterbrechung und halluzinatorische Umwandlung des Satzes würde also darauf beruhen, dass bei Schreber die für die Realisierung der Bedeutung notwendige Bedingung des Erlebens der eigenen Abwesenheit oder des eigenen Todes (Lacan: »Subjekt zum Tod«; Derrida: »Erleben meines Verschwindens im allgemeinen«) nicht gegeben ist. Und damit sind wir natürlich wieder bei der Frage, die ich zu Beginn gestellt habe. Wie ist das Fehlen dieser Bedingung zu verstehen? Bestimmen wir die Psychose dadurch, dass sich ein wahrhaftes Verhältnis zum Tod nicht herzustellen vermochte? Wenn wir uns auf ein solches Kriterium der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit beschränken, wäre psychotisches Sprechen im Gegensatz zum normalen ein unverantwortliches Sprechen, eine Art Sprachvirtuosität ohne subjektive Absicherung. Es wäre ein Sprechen, welches aufgrund eines Abweichens von einer Norm das mögliche Fehlen der Bedeutungserfüllung nicht durch eine gewissermassen exemplarische Negativität (Tod, Kastration) abdeckt, in welcher sich die Wahrheit der menschlichen Existenz verkörpert.²⁹ Aber wie verhält es sich in klinischer Hinsicht mit demjenigen, was wir eingangs hinsichtlich des Verhältnisses zum Tod über eine »Verrücktheit des Kommen-Sehens im allgemeinen« gesagt haben?

Ausdrücke prinzipiell offen, was bereits ausschließt, den halluzinatorischen Mechanismus als bloße Abweichung von einer Norm anzusehen.

- 29 Bezüglich der Bedeutungserfüllung der Bedeutungsintention schreibt Husserl: »Der Wechsel gleichsam, der auf die Anschauung ausgestellt ist, wird eingelöst.« (Logische Untersuchungen, II/1, S. 56; vgl. J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 103; dt. 124). Hält man sich an die »klassische« Lacansche Theorie, so erscheint das »Wesen« der Bedeutung, anders als bei Husserl, in der einzig den Bedingungen des Sprechens angemessenen »phallischen« Bedeutung mittels welcher das Subjekt die Möglichkeit seiner eigenen Abwesenheit (»Tod«) als Wahrheit anerkennt. Die Frage ist, ob es genügt, den Tod zum universellen Signifikat zu machen, welches jetzt schon alle im Sprechen ausgestellten Wechsel einzulösen instande wäre.

II. »Wesen« und »Akzidentelles«: ein ewiges Hin- und Herschwanken vermeiden

Geoffrey Bennington meint, dass der Tod bei Derrida »radikal entdramatisiert und um sein traditionelles existentielles Pathos gebracht wird«. ³⁰ Der Ausdruck »Tod« sei lediglich »eine schnelle Weise«, eine Art Kürzel also, um »von Abwesenheit in ihrer radikalsten Möglichkeit« zu sprechen. ³¹ Das ist wohl nicht falsch, klingt aber doch ein bisschen wie ein vom späteren Derrida her motiviertes Understatement. Denn Derrida schreibt ja, wie wir gesehen haben, dass »die Möglichkeit meines Verschwindens im allgemeinen in gewisser Weise erlebt werden muss, damit ein Verhältnis zur Gegenwart im allgemeinen sich herstellen kann.« ³² Dieses »Erleben« des Verschwindens deutet zumindest eine Nähe zu Heidegger und dem ihm folgenden »klassischen« Lacan der fünfziger Jahre an. Aber gleichzeitig beeindruckt gerade angesichts solcher Nähe Derridas Zurückhaltung bezüglich der sich anbietenden Möglichkeit, einfach dasjenige, was er später Heideggers »präskriptive« Äußerungen über den Tod nennen wird, ³³ gegen Husserl vorzubringen. Und wir wissen natürlich, dass das Verhältnis zu Heidegger von Anfang ein differenziertes war.

Ganz allgemein kann man sagen, dass die Funktion des Todes für Derrida mit demjenigen zusammenhängt, was er (anerkennend) als eine bei Husserl waltende »Sprachfreiheit« (*liberté de langage*) ³⁴ bezeichnet, welche impliziert, dass man sprechen kann »ohne zu wissen«. Husserls Unterwerfung unter den Intuitionismus (das von ihm postulierte Ziel einer »ihrem Gegenstand adäquaten Anschauung«) ³⁵ unterdrückt nicht dasjenige, was man »das freimütige Sprechen einer Rede nennen könnte, selbst wenn diese falsch und widersprüchlich ist.« Gemeint ist damit (in der Ausdrucksweise von Husserls frühen Texten) die Anerkennung der Möglichkeit einer gewissen »Gegenstandslosigkeit« (Bedeutungsinten-

30 Geoffrey Bennington: *Interrupting Derrida*, London/New York: Routledge 2000, S. 186.

31 Geoffrey Bennington: *Legislations*, London/New York: Verso 1994, S. 285. In dem posthum veröffentlichten Buch *L'animal donc que je suis* (Paris: Galilée 2006, S. 84) kommt Derrida auf seinen frühen Text zurück, beschränkt sich jedoch darauf, zu betonen, dass ein »ich bin tot« vom *cogito ergo sum* impliziert wird.

32 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 60; dt. S. 75.

33 Jacques Derrida: *Apories*, Paris: Galilée 1996b, S. 115; dt. *Aporien*, München: Fink 1998, S. 107.

34 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 100; dt. S. 120; einige Seiten weiter dann »Freiheit der Sprache« (*liberté du langage*) (vgl. ebd. S. 108; dt. S. 130).

35 Ebd., S. 110; dt. S. 131.

tion ohne Bedeutungserfüllung) und die Zulassung »widerspruchsvoller« Ausdrücke (die nicht als »sinnlos« disqualifiziert werden).³⁶ »Entgegen der gesamten philosophischen Tradition weist Husserl nach, dass das Sprechen auch dann ein Sprechen mit vollem Recht ist, vorausgesetzt, es gehorcht bestimmten Regeln, die nicht unmittelbar als Erkenntnisregeln gegeben sind.«³⁷

Wir haben es also bei Husserl zunächst mit einer Art Großzügigkeit hinsichtlich dessen zu tun, was auf der Ebene der Rede als möglich zugelassen wird. Entsprechend Derridas Vorgangsweise, frühere und spätere Texte Husserls synchron zu lesen, wäre das ein konstantes Vorgehen, welches nicht nur die Untersuchungen über das »einsames Seelenleben«, sondern auch die »phänomenologische Reduktion« bestimmt. Denn als Auswirkung dieser gleichen Sprachfreiheit kann man den für den späteren Husserl wesentlichen Versuch auffassen, zu einer Idealität (zu einem Wesen unabhängig von der tatsächlichen Existenz)³⁸ vorzustoßen, »die ist, die genau deshalb in der *Identität* ihrer *Gegenwärtigkeit* endlos *wiederholt wird*, wiederholt werden kann, weil sie *nicht existiert*, nicht *reell* ist [...]«.³⁹ Bei der »Apodiktizität der transzendental-phänomenologischen Beschreibung« gehe es darum, den »eigentümlichen und nicht empirischen Raum eines Nicht-Fundaments über der irreduziblen Leere sichtbar zu machen, von der aus die Sicherheit der Gegenwärtigkeit in der metaphysischen Form der Idealität entschieden wird und von der sie sich ablöst (*s'enlève*)«.⁴⁰ Selbst wenn die Ablösung (die mögliche »Gegenstandslosigkeit« der Ausdrücke, das »Nicht-Fundament« des Idealen) insofern nur »pro-visorisch«⁴¹ bleibt, als die in ihr gewonnen Idealitäten auf eine (allerdings unendlich hinausgeschobene und als letztlich unerreichbar angesehene) Adäquation von Bedeutung und Anschauung hinstreben sollen,⁴² gibt es also bei Husserl (wie dann später bei der unter

36 E. Husserl: Logische Untersuchungen, II/1, S. 54f.

37 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 100; dt. S. 120.

38 Vgl. Jacques Derrida: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl«, in: Alter Nr. 8 (2000a), S. 77. – Paradox des »phänomenologischen Projekts«: Es geht darum, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes von einer Innerlichkeit her zu beschreiben (J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 22f.; dt. S. 34f.).

39 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 4; dt. S. 12.

40 Ebd., S. 5f.; dt. S. 14 (Übersetzung leicht verändert). Ablösung, denn die Idealität »existiert nicht in der Welt und kommt auch nicht aus einer anderen Welt« (ebd., S. 58; dt. S. 73). In Derridas Einleitung zu *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF 1962, S. 33) ist die Rede von der »nicht fiktiven Irrealität des Wesens«.

41 Jacques Derrida: La voix et le phénomène, S. 109; dt. S. 130.

42 »In ein und derselben Bewegung beschreibt Husserl die Emanzipation der Rede als Nicht-Wissen und streicht sie aus.« (Ebd., S. 109; dt. S. 130)

seinem Einfluss entstandenen Systemtheorie) eine entschieden gegen herkömmliche Ontologie gerichtete Geste.⁴³

Für Derrida stellt die Möglichkeit meiner Abwesenheit die Bedingung der sich in der transzendentalen Idealität manifestierenden Sprachfreiheit dar. Was »ist«, ist – »als Nicht-Realität, als Nicht-Existenz des Idealen«⁴⁴ – auch vor meiner Geburt und nach meinem Tod da. Insofern würde sich »mein Tod« in der Herstellung der Transzendentalität »verbergen«. Ich weiß, ich *muss* wissen, sogar »erleben«, dass es Gegenwärtigkeit in meiner eigenen Abwesenheit gibt.⁴⁵ »Das transzendente Ziel (*fin*) kann sich nur erscheinen und sich entfalten unter der Bedingung der Sterblichkeit, eines Verhältnisses zur Endlichkeit als Ursprung der Idealität.«⁴⁶ Als Bedingung des Transzendentalen nimmt der Tod (als »anderer Namen« des Lebens) also, wie Derrida es zumindest implizit sagt, eine »ultra-transzendente« Stellung ein.⁴⁷

Aber hier muss man einen weiteren Schritt machen. Denn Derridas Originalität besteht darin, das Ultra-Transzendente und somit auch den Tod nicht einfach ein neues, sozusagen dem alten vorgeschaltetes Transzendentales aufzufassen, sondern die großen metaphysischen Gegensätze, und eben auch diejenigen zwischen Empirischem und Transzendentelem, in Frage zu stellen. Wie ist das zu verstehen? Am Schluss des Buches⁴⁸ schreibt Derrida, dass in Husserls eigener Sichtweise die von ihm postulierten »wesentlichen Unterscheidungen«, unter anderem auch diejenige zwischen Anzeichen und Ausdruck,⁴⁹ *de facto* niemals respektiert werden. Die Möglichkeit der Unterscheidung wird »unendlich aufgeschoben«, denn vorläufig wird noch alles von den Anzeichen konta-

43 Um die »Irrtümer« der Ontologie zu vermeiden, »die sich durch die Jahrhunderte fortschleppen«, schreibt Husserl selbst, soll man anerkennen, »daß der intentionale Gegenstand *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden« (E. Husserl: Logische Untersuchungen, II/1, S. 424f.). Dabei kämpft Husserl gegen zwei Fronten: einerseits gegen den Empirismus, der die Objektivität der idealen Bedeutungen durch Berufung auf die Sinnesdaten bestreitet; andererseits gegen den Rationalismus, welcher die Objektivität aus einem ewigen, jenseits der Erfahrung und der Geschichte angesiedelten Ort der Ideale ableitet (vgl. J. Derrida: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique«, S. 72).

44 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 59; dt. S. 74.

45 Ebd., S. 60; dt. S. 75.

46 Jacques Derrida: »Les fins de l'homme«, in: Marges de la philosophie, Paris: Minuit 1972, S. 147.

47 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 14; dt. S. 25.

48 Ebd., S. 113; dt. S. 135f.

49 Anzeichen sind für Husserl bekanntlich Zeichen, die nichts ausdrücken, weil sie – im Gegensatz zu *Ausdrücken* – keine Bedeutung mit sich führen.

minierte. Die »Aporie« (Bennington nennt sie *slightly tricky*, das heißt »etwas verzwickte«)⁵⁰ besteht für Derrida darin, dass die Unterscheidungen einerseits *de facto* niemals eingehalten werden; dass sie sich aber andererseits insofern *de jure* und *idealiter* auslöschen, als sie als Unterscheidungen nur von der als vorläufig angesehenen Unterscheidung zwischen Recht und Tatsache leben. Am Schluss des Prozesses sollen sich ja Recht und Tatsache decken. Die Unterscheidung zwischen Ideal und Tatsache kann also *niemals* eingehalten werden – weder »jetzt« (*alles* wird vom Anzeichen kontaminiert, meint zumindest Derrida, der hier einen von Husserl eingeschlagenen Weg gewissermaßen zu Ende geht), noch »am Schluss« (tendenziell zumindest wäre schließlich *nichts mehr* kontaminiert). Die »Möglichkeit« der »wesentlichen Unterscheidungen« ist ihre »Unmöglichkeit«. Anders gesagt – für Husserl soll es *jetzt* die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem geben, aber es gibt sie nur im Hinblick auf eine künftig durch Verschwinden des Unreinen (und somit auch des Unterschieds) erreichbare Reinheit. Das ganze Unternehmen wird also letztlich von einem Wunsch nach Reinheit bestimmt, und zur Erfüllung dieses Wunsches führt Husserl Unterscheidungen (zwischen Tatsache und Recht, zwischen Empirischem und Transzendentelem) ein, die sich niemals in Form eines reinen Gegensatzes aufrechterhalten lassen. Das endlose Aufschieben der Erfüllung des *Ideals* (an deren Möglichkeit – im Sinn eines »absoluten Wissens« – Husserl darüber hinaus nicht glaubt)⁵¹ erzeugt die (*tatsächlich* gar nicht aufrechterhaltbare) Differenz zwischen Gesetz und Tatsache.

Man könnte hier freilich einwenden, dass Derrida im Namen der »konkreten Phänomene« (z.B. der tatsächlich immer bestehenden Verflechtung von Anzeige und Ausdruck) die Berechtigung von Husserls »wesentlichen Unterscheidungen« bestreite, und dass eine Phänomenologie, die sich mit der bloßen empirischen Beschreibung der Phänomene begnüge, sich rasch erschöpfen würde.⁵² Dabei würde man aber übersehen, dass Derrida insofern kein Empirist ist, als er davon ausgeht, dass es (letztlich aufgrund der prinzipiellen Iterabilität der Ausdrücke) *a priori*, das heißt gesetzmäßig unmöglich ist, zur »idealen Fülle« (*plénitude*

50 G. Bennington: *Legislations*, S. 41.

51 Von der angestrebten Ersetzbarkeit jedes subjektiven Ausdrucks durch objektive Ausdrücke meint Husserl, dass sie »nicht nur aus Gründen des praktischen Bedürfnisse, etwa wegen ihrer Umständlichkeit, unterbleibt, sondern dass sie in weitestem Ausmaß faktisch nicht ausführbar ist und sogar für immer unausführbar bleiben wird« (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 90; zitiert in J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 112f.; dt. S. 134f.).

52 Vgl. Rudolf Bernet: »La voix de son maître (Husserl et Derrida)«, in: *La vie du sujet*, Paris: PUF 1994, S. 275.

idéale), das heißt im speziellen Fall zum »Wesen« des Ausdrucks zu gelangen.⁵³ Nicht die Tatsache, dass es den reinen Ausdruck empirisch (*de facto*) niemals gibt, sondern die *prinzipiell* (*de jure*) immer bestehende und deshalb auch auf die Tatsachen (auf das *de facto*) selbst Auswirkungen zeitigende Möglichkeit der Unreinheit hält Derrida Husserl (und auch Austins Theorie des *speech acts*) entgegen. Das schließt freilich nicht aus, dass die Fülle des Ausdrucks als »Telos« *angestrebt* werden kann, aber dasjenige, was man unter Telos versteht, »muss anders gedacht werden«.⁵⁴ Denn solches Streben wäre genauso wie die Auswirkungen der Möglichkeit seines Scheitern als *Teil* des Phänomens aufzufassen, das wir zu erklären haben, was es dann ungerechtfertigt erscheinen lässt, das Ziel solchen Strebens – die »ideale Fülle« – zum Wesen zu erklären.⁵⁵

Derrida fordert also eine neue Art über das Verhältnis von Struktur und Ereignis, von Gesetz und Tatsache zu sprechen, genauer: er versucht, »gleichzeitig die Regel und das Ereignis zu denken«.⁵⁶ Deutlich wird das anhand seines Umgangs mit einem Wort, das man bei Husserl findet – »eventuell«. Husserl schreibt: »Stellen wir uns auf den Boden der reinen Deskription, so gliedert sich das konkrete Phänomen des sinnbelebten Ausdrucks einerseits in das *physische Phänomen*, in welchem sich der Ausdruck nach seiner physischen Seite konstituiert, und andererseits die *Akte*, welche ihm die *Bedeutung* und *eventuell* die *anschauliche Fülle* geben, und in welchen sich die Beziehung auf eine ausgedrückte Gegenständlichkeit konstituiert.«⁵⁷ Einerseits haben wir hier dasjenige, was wir als Husserls Großzügigkeit bezeichnet haben (Intention und Intuition bilden nicht *unbedingt* »eine innig verschmolzene Einheit«)⁵⁸, aber andererseits wissen wir auch, dass das »eventuelle« Fehlen der Anschauung nur

53 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 122.

54 Ebd., S. 233. – »[...] quasi »automatische« Allianz zwischen dem Zufälligen und der Notwendigkeit, zwischen dem Akzidentellen (*l'accident*) und dem Wesen« (J. Derrida: »Le temps des adieux«, S. 6).

55 Grob gesagt meint Derrida, dass es ganz einfach *falsch* wäre, das Wesen mit »Fülle« gleichzusetzen und damit die Folgen der Möglichkeit des Scheiterns der Erfüllung zu vernachlässigen. Diese *brutale* Behauptung der Notwendigkeit, das Abweichende zu berücksichtigen, zeugt letztlich von der Forderung, das Wirken ursprünglicher (das heißt sinnbildender) Gewalt nicht zu vergessen und erscheint deshalb letztlich doch *sanfter* als der erst durch Vergessen solcher Gewalt ermöglichte behutsame Umgang mit den normalisierten Phänomenen. Die Auswirkung solchen Nicht-Vergessens von Gewalt ist nicht anderes als die eingangs erwähnte (leicht) verrückte »tiefere« Vernunft.

56 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 216.

57 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 37; vgl. J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 101 und S. 108; dt. S. 121 und S. 130.

58 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 39.

vorläufig zugelassen wird, das heißt aus dem angestrebten und jetzt schon als gültig angesehenen Ideal von Objektivität ausgeschlossen bleiben soll. Das Fehlen der Anschauung wird zwar als Möglichkeit zugelassen, gehört aber doch dem problematischen Bereich der »Krisis« an. Obwohl Derrida das »Krisenhafte« des Fehlens, des Scheiterns nicht bestreitet, weigert er sich konstant, es als aus der Idealität ausschliessbaren »Unfall« (*accident*), als »faktuelle [das heißt: bloss die Tatsachen betreffende] und empirische Anomalie«⁵⁹ anzusehen. Derrida stellt der *vorläufigen* Möglichkeit Husserls (dem »eventuell«) eine *notwendige* Möglichkeit gegenüber – die »Möglichkeit ist nicht bloss eine empirische Eventualität«.⁶⁰ Es muss jetzt nicht unbedingt so sein, wird aber immer so sein können. Das Bedeuten impliziert nicht nur nicht die Anschauung des Gegenstandes (Husserl selbst gesteht zu, dass sie »eventuell« fehlen kann), sondern schließt sie von seinem Wesen her aus.⁶¹ Obwohl dadurch anscheinend die Husserl zugeschriebene »Freiheit der Sprache« nur weiter vorangetrieben wird, führt das in Wirklichkeit insofern zu in einer prinzipiell anderen Auffassung, als das empirische Ereignis, das Fehlen der »anschaulichen Fülle«, und zwar in seiner nicht bestrittenen »Krisenhaftigkeit«, ins Gesetz mit einbezogen wird⁶² – die »Krisis ist kein Unfall, keine faktuelle und empirische Anomalie der gesprochenen Sprache, sie ist auch die positive Möglichkeit und die »innere« Struktur [...]«.⁶³ Es geht also darum – wie Derrida bezüglich Austins sagt, der ähnlich wie Husserl das Risiko des Scheiterns aus dem Gesetz ausschließen will – durch eine neue Sichtweise das ewige Hin- und Herschwanken zwischen Wesen und Unfall zu vermeiden.⁶⁴

Diese Aufnahme der Möglichkeit des Akzidentellen (des Scheiterns, der Abwesenheit, des Todes) in das Gesetz lässt weder das Ereignis noch das Gesetz unberührt. Weil es sich lediglich um eine *Möglichkeit* handelt, wird dieser spezielle Typ von *de jure* dadurch, dass ich *de facto* da sein (oder leben) mag, nicht beeinträchtigt. Aber gleichzeitig wird das *de facto* selbst, nämlich die Tatsache meiner Gegenwärtigkeit (oder meiner Lebendigkeit) durch die notwendige Möglichkeit meiner Abwesenheit

59 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 33.

60 Ebd., S. 32.

61 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 102; dt. S. 123.

62 Beim Berücksichtigen des Scheiterns, Verfehlen etc. gehe nicht um abweichende Fälle, denen man ein »allgemeines Gesetz« gegenüberstellt, sondern um »eine *allgemeine*, in die Struktur der Positivität, der Normalität, des »standard« eingeschriebene Möglichkeit« (J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 246).

63 Ebd. S., 33; ähnlich: Jacques Derrida: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée 2000b, S. 83 (Fußnote).

64 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 41.

(und meines Todes) modifiziert, »kompliziert, gespalten, kontaminiert, angenagt (*parasité*)«.⁶⁵ Was »eventuell« (als eventuelle Möglichkeit) passieren könnte, hat *immer* (in jedem Fall geltende) Auswirkungen.⁶⁶ Das bringt den »klassischen Gegensatz« zwischen der Tatsache und dem Recht durcheinander.⁶⁷ Es gibt weder »reines«, von Abwesenheit und Tod nicht betroffenes Leben, noch – wie wir noch genauer sehen werden – »reinen«, »als solchen« erfahrbaren Tod.

Das Wort »ultra-transzendental« meint also nicht ein neues »Super-Transzendentes«, sondern betrifft eine Destabilisierung des Gegensatzes zwischen Empirischem und Transzendentelem. Es gibt kein »reines« Ereignis (das Ereignis wird immer schon durch seine prinzipielle Wiederholbarkeit seiner Einmaligkeit beraubt: es gibt »transzendente Erfahrung«)⁶⁸, und es gibt kein »reines« Gesetz (der Einschluss der notwendigen Eventualität des Scheiterns macht die Idee zu etwas frei Schwebendem, das nicht mehr in »regulativer« Weise an das Ziel der Wahrheit oder der Erkenntnis angebunden ist). Ich deute hier nur an, dass der Husserlsche Ausdruck »nicht reeller Erlebnisbestand«⁶⁹ und dasjenige, was Saussure als »Lautbild« (*image acoustique*)⁷⁰ bezeichnet, für Derrida dem derart umschriebenen Zwischenbereich (der »Eigenart eines gewissen Ortes«)⁷¹ angehören.

65 Ebd., S. 97.

66 Ebd., S. 112f.

67 Ebd., S. 97.

68 Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Paris: Minuit 1967c, S. 89.

69 Als *Noema* »ist das Bild nicht eine Realität, die eine andere Realität verdoppelt«, sondern ein »nicht reeller Erlebnisbestand« (J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 50; dt. S. 64, unter Berufung auf: Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer 1980, S. 213 [§ 102]).

70 Bezüglich des Begriffs »Lautbild« haben manche Linguisten Saussure dafür kritisieren wollen, nicht einfach zwischen dem der Welt angehörenden »erscheinenden Ton« und dem »reinen«, den linguistischen Gesetzen konformen Phänomen zu unterscheiden, sondern einen psychologieverdächtigen Zwischenbereich einzuführen. Derrida dagegen besteht auf der Unterscheidung zwischen »erscheinendem Ton« (materieller Aspekt der Wahrnehmung) und dem Lautbild als »Erscheinen des Tons«, das der *nicht gereinigten* Erfahrung des *Ideals* entspricht. »Die Differenz zwischen Invarianz und Variabilität [des Lauts] trennt nicht die beiden Bereiche voneinander« – wäre das der Fall, so würde es jeweils unvollkommene Realisierungen eines in seiner Stellung unangetasteten Ideals geben –, »sondern sie teilt sie beide innerhalb ihrer selbst auf.« (De la Grammatologie, S. 95; vgl. auch J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 50; dt. S. 64; und den sehr aufschlussreichen Kommentar in Richard Beardsworth: *Derrida & the political*, London/New York: Routledge 1996, S. 9f.).

71 J. Derrida: *De la grammatologie*, S. 93.

III. Verschiedene Weisen, mit dem unmöglichen Tod umzugehen

In Benningtons Worten wird der Tod »durch eine in Derridas Denken konstante Schwenkung zum Quasi-Transzendentalen des Transzendentalen selbst und ist derart überhaupt nicht mehr im strengen Sinn empirisch oder transzendental.«⁷² Vom transzendentalen Standpunkt (im Sinn Husserls) aus gesehen, erscheint der Tod nachträglich nur als etwas Empirisches und Äußerliches, als ein »weltlicher Unfall«.⁷³ Falls der Tod im Sinn der »notwendigen Möglichkeit« aufgefasst werden kann,⁷⁴ die, wie wir gesehen haben, in das Gesetz aufgenommen wird, so besteht kein Zweifel, dass er *nicht* einen *bloßen* »weltlichen Unfall« darstellt. Die Überschreitung des Weltlichen, der Zugang zur universellen Gegenwärtigkeit und Wiederholbarkeit birgt in sich die notwendige Möglichkeit meiner Abwesenheit und meines Todes. Deshalb wird die Transzendentalität (im Sinn Husserls) als bloßer »Effekt« dargestellt, der »sich notwendigerweise an die Schrift und an den derartig analysierten ›Tod‹ bindet.«⁷⁵ Die »Endlichkeit« ist die verborgene Bedingung, der »Ursprung« des Transzendentalen.⁷⁶ Womit wir freilich wieder bei der Frage sind, inwiefern und inwieweit dieser Tod »erlebt« werden kann oder soll.

Um diese Frage kreist bekanntlich Derridas Buch *Aporien*, im Wesentlichen eine sehr nuancierte Analyse von *Sein und Zeit*, speziell der berühmten Heideggerschen Formel: »Der Tod ist die Möglichkeit der

72 G. Bennington: *Legislations*, S. 285; vgl. Leonard Lawlor: *Derrida and Husserl*, Bloomington: Indiana University Press 2002, S. 206.

73 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 9; dt. S. 18; vgl. auch ebd., S. 114; dt. S. 137.

74 »Die Aussage ›ich bin lebendig‹ wird von meinem Totsein begleitet, und ihre Möglichkeit erfordert die Möglichkeit, dass ich tot bin, und umgekehrt.« (Ebd., S. 108; dt. S. 129) Dieser schwierige Satz scheint zu unterscheiden zwischen einem für das Sprechen insgesamt (das heißt für jede Aussage, und so auch für die Aussage »ich bin lebendig«) strukturell notwendigen Tod und einem empirisch möglichen Tod. Die sprachliche Ablösung (»Sprachfreiheit«) bringt den Tod mit sich und impliziert, dass man »Falsches« sagen kann – im speziellen Fall, dass ich lebendig bin obwohl ich (»strukturell« auf jeden Fall und möglicherweise auch schon empirisch) tot bin.

75 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 28.

76 Vgl. Jacques Derrida: »Genèse et structure« et la phénoménologie«, in: *L'écriture et la différence*, S. 251; dt. S. 257f. – Für Bennington würde das Paradox darin bestehen, dass die Bewegung des Transzendentalen durch die notwendige Möglichkeit meines Todes zwar in Gang gesetzt wird, dass aber traditionellerweise die Auswirkung dieser Bewegung darin besteht, mein Sein als wesentlich unsterblich und nur akzidentell dem Tod ausgesetzt zu bestimmen (G. Bennington: *Legislations*, S. 30).

schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.«⁷⁷ Um zu zeigen, was bei Derrida aus dieser Möglichkeit der Unmöglichkeit wird, möchte ich zunächst vier sehr dichte Sätze – jedes Wort zählt hier – aus Heideggers Aufsatz *Das Ding* zitieren, die – obwohl sie aus einer viel späteren Zeit stammen – genau jene Elemente enthalten, die Derrida an *Sein und Zeit* »dekonstruierbar« erscheinen: »Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.«⁷⁸ Der Mensch, und nur er, behauptet also Heidegger, »kann« – im Sinn eines »Vermögens«, das heißt einer Fähigkeit – sterben, wobei dieses spezifisch menschliche Sterbensvermögen mit einer Eigenart der Erfahrung, nämlich der Möglichkeit der Erfahrung (des) »Als solches« *im allgemeinen*, hier der Erfahrung des »Todes als Tod«, in Zusammenhang gebracht wird.⁷⁹ Weil dem Tier, für das Heidegger unterstreicht, dass es nicht sprechen kann,⁸⁰ das »Als solches« prinzipiell nicht zugänglich ist (weder der »Stein als Stein« noch der »Tod als Tod«),⁸¹ kann es auch nicht im strengen Sinn (»eigentlich«) sterben, sondern nur »verenden«. Aber wer sagt uns, dass die Fähigkeit, den Tod zu benennen, nicht genauso gut zu einer Heuchelei (*dissimulation*), zu einer Versperrung in Bezug auf das »Als solche« des Todes wie zu dessen Offenbarung beiträgt?⁸² Wie Derrida zeigt, setzt ein sich dann immer weiter ausbreitender Auflösungsprozess ein, sobald die Möglichkeit des »Als« (des »Als solches«) im allgemeinen, das heißt für das Lebendige insgesamt und somit auch für den Menschen, in Frage gestellt wird. Entsprechend gehen wir durch eine Art Abmagerung des Pathos vom »Tod als Tod« (»eigentliches Sterben«) als Möglichkeit der Erfahrung des Unmöglichen (das heißt von einer Aporie *als solcher*) im Sinn eines »Vermögens«, über zum Tod als unmöglicher Erfahrung. Es kommt zu einem Dahinschwinden des protzigen Heideggerschen Könnens (»Seinkönnen«) als Vermögen, den Tod zu

77 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1972, S. 250.

78 Martin Heidegger: »Das Ding«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1954, S. 177.

79 »Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt.« (Ebd., S. 181)

80 Martin Heidegger: »Das Wesen der Sprache«, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1959, S. 215; vgl. Jacques Derrida: *Apories*, S. 69; dt. S. 64.

81 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA, 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, S. 289f.

82 J. Derrida: *Apories*, S. 132f.; dt. S. 122f. – »Und kann man nicht [...] genauso legitim sagen, dass das Eine-Welt-Haben auch für den Menschen die Bedeutung einer unheimlichen Weltentbehrung (*privation de monde*) hat, und dass die beiden Werte nicht zueinander im Gegensatz stehen?« (Jacques Derrida: *De l'esprit*, Paris: Flammarion 1990a, S. 63)

»übernehmen«, und damit auch zu einem Durchlässigwerden der strengen Grenze, die Tier und Mensch voneinander trennen soll.⁸³

Damit soll die Analytik des Daseins nicht diskreditiert, sondern ihr lediglich eine andere Stellung zugeschrieben werden als es üblicherweise der Fall ist.⁸⁴ Der Tod ist für Derrida wie für Heidegger die »Möglichkeit des Unmöglichen«, nur versteht Derrida diese Formel unter anderem auch anders als Heidegger selbst, nämlich als »die *Möglichkeit des Erscheinens als solchen der Unmöglichkeit als solche zu erscheinen*.«⁸⁵ Die Heideggersche »Möglichkeit des Unmöglichen« lässt sich nicht mehr von der »Unmöglichkeit des Möglichen« unterscheiden.⁸⁶ Der Tod ist jederzeit möglich und lässt in radikaler Weise (»Einzigartigkeit« des Todes)⁸⁷ eine doppelte Unmöglichkeit in Erscheinung treten: Er zeigt, dass das »Als solches« niemals möglich ist (weder für das Tier noch für den Menschen) und dass es für das Erfahren des Todes, weil ich ja schon tot bin, ohnehin immer notwendigerweise zu spät ist.⁸⁸ Wenn am Tod in einzigartiger Weise die allgemeine Unmöglichkeit des »Als solches« an den Tag tritt, so zeigt sich gerade an ihm – anders als Heidegger es haben will – das irreduktibel Uneigentliche. Um Uneigentlichkeit geht es, weil es im Augenblick der Unmöglichkeit des Daseins auch nicht mehr das diesem zugeordnete »Als solches« geben kann, was heißt, das der Tod die Unmöglichkeit des »Als solches« *als solche* hervortreten lässt. Ist diese Unmöglichkeit des »Als solches« nicht ein anderer Name dessen, was Derrida als »Urtrauer«⁸⁹ bezeichnet? Wir trauern immer schon um die den Verlust dessen, was eigentlich, unmittelbar und gegenwärtig hätte sein sollen (und es in Wirklichkeit niemals war), und so können wir auch – paradoxerweise – um den Tod (den »Tod als Tod«) trauern.⁹⁰ Wodurch sich dann auch eine Art Brücke herstellt zwischen der Analytik des Daseins und der Freud'schen Auffassung des Todes.⁹¹

83 Man könnte hier vielleicht rückblickend ergänzen, dass die Formel vom »Erlebt-werden-müssen« des eigenen Verschwindens aus *Die Stimme und das Phänomen* noch nicht die notwendige »Verrücktheit des Kommens-Sehens« in sich aufnimmt.

84 J. Derrida: *Apories*, S. 64; dt. S. 58.

85 Ebd., S. 133; dt. S. 122.

86 Rodolphe Gasché: »L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida«, in: *Etudes françaises* 38/1-2 (2002), S. 119.

87 J. Derrida: *Apories*, S. 87 und S. 128; dt. S. 80 und S. 117.

88 Vgl. ebd., S. 128; dt. S. 118.

89 Ebd., S. 75 und S. 111; dt. S. 69 und S. 102; vgl. auch J. Derrida: »Le temps des adieux«, S. 38f.

90 Vgl. ebd. S. 21.

91 J. Derrida: *Apories*, S. 72, S. 111 und S. 137; dt. S. 66, S. 102, und S. 127. – Gemeint ist hier, dass Freud *sowohl* die Vorrangstellung der Trauer (als Reaktion auf den Tod des *anderen*) betont *als auch* die Existenz eines To-

Diese Unmöglichkeit des »eigentlichen Sterbens« (oder, um die eingangs zitierte Formel zu wiederholen: die daraus resultierende »Verücktheit des Kommen-Sehens im allgemeinen«) und das damit verbundene Dahinschwinden von Grenzen kann auch nicht folgenlos bleiben für die Unterscheidung zwischen klinischen Phänomenen, um die es mir hier geht. Allerdings sagt uns Derrida auch sehr deutlich, dass das Durchlässigwerden der Grenzen nicht heißt, dass wir nicht mehr unterscheiden können: »Gemeinsamer Zug [zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem] bedeutet nicht Homogenität, sondern Unmöglichkeit einer absolut reinen und streng genommen unüberschreitbaren Schranke [...].«⁹² Dekonstruktion respektiere bis zu einem bestimmten Punkt die Regeln dessen, was sie dekonstruiert, es sei das die ihr eigene doppelte Geste.⁹³ Wer kann zum Beispiel bestreiten, dass ich mir selbst im Weg stehen kann, im Sinne dessen, was Heidegger eine »Versteifung auf die je erreichte Existenz«⁹⁴ nennt? Es ist offensichtlich, dass es verschiedene, voneinander unterscheidbare Grade solcher Versteifung gibt (eine extreme Form wäre die zuvor besprochene rein imaginäre Identifizierung des Psychotikers), und dass sie mit einem jeweils eigenartigen – deswegen aber nicht notwendigerweise mehr oder weniger »wahrhaften« – Verhältnis zum Tod zusammenhängen.

Versuchen wir also eine unterscheidende Klinik mit Grenzübergängen. Das Paradox wäre folgendes: Die für die Psychose bestimmende extreme *Uneigentlichkeit*, die Verkennung des Todes, welcher nicht einmal mehr – wie im »gewöhnlichen« Verfall – die prinzipielle Anerkennung der Möglichkeit der eigenen Abwesenheit verborgen innewohnt (die »eventuelle« Gegenstandslosigkeit des Wortes »Ich« würde hier, wie man gesehen hat, schlechthin undenkbar bleiben), führt zu einer viel radikaleren Erfahrung des Todes als sie dem »Normalen« zugänglich ist, das heißt in gewissem Sinn zur *eigentlichen* Erfahrung des Todes. Weil er nichts »kommen sieht«, überfällt der Tod den Psychotiker, und zwar schon im »Leben«, zu Lebzeiten. Nicht nur Schrebers Sätze brechen aufgrund der Undenkbarkeit der eigenen Abwesenheit ab (was bereits einer Art Todeserfahrung gleicht), sondern das Leben selbst. Mitte März 1894 taucht in den von Schreber gehörten Stimmen das Wort »Seelenmord«

destriebs behauptet (vgl. ebd. S. 74; dt. S. 68: »doppeltes Freudsches Postulat«). Für eine Analyse der Komplexität von Freuds Äußerungen zu diesem Thema, vgl. vom Verfasser: Das Andere im Gleichen, Stuttgart: Klett-Cotta 1999, S. 16-39; sowie »Freuds später Pazifismus«, in: Das Scheitern der Oberfläche, S. 161-177.

92 J. Derrida: *Apories*, S. 132; dt. S. 121.

93 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 280f.

94 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 264.

auf.⁹⁵ Was sich in diesem Ausdruck vage andeutet, nimmt präzisere Form an: »Ich habe die Erinnerung«, schreibt Schreber, »dass mir etwa Mitte März 1894, als der Verkehr mit übersinnlichen Kräften bereits in ziemlicher Stärke hervorgetreten war, ein Zeitungsblatt vorgelegt wurde, in dem so etwas wie meine eigene Todesnachricht zu lesen war; ich fasste diesen Vorgang als einen Wink auf, dass ich auf irgendwelche Rückkehr in die menschliche Gesellschaft nicht mehr zu rechnen habe.«⁹⁶ Gleichzeitig wird Schreber von den auf ihn einwirkenden übersinnlichen Instanzen veranlasst, »gewisse, seltsam klingende Beschwörungsformeln auszusprechen, wie: ›Ich bin die erste Lepraleiche und führe eine Lepraleiche‹ [...].«⁹⁷

Lacan, der diese Stelle kommentiert, spricht von einem »Tod des Subjekts«⁹⁸ – die nicht mehr haltbare Identifizierung bricht in der Folge der Auslösung der Psychose zusammen, das vorpsychotische Leben bricht buchstäblich ab. Hätte Schreber über Heideggers Todesphilosophie nicht Ähnliches sagen können wie der verrückte Antonin Artaud über Lewis Carrolls Texte: dass es bloss oberflächliche Wortspielereien seien, die ihm im Vergleich zu seinem eigenen Erleben des Todes kindisch erscheinen?⁹⁹ Aber zu solchem Erleben kommt es, wie wir gesehen haben, ohne dass das Subjekt – im Sinne von Heidegger Analytik des Daseins – eine »Wahrheit«, nämlich diejenige des sich »enthüllenden« Todes, »auf sich genommen« hätte. Was Lacan als »Tod des Subjekts« bezeichnet, ist ein Weltuntergang, der das Dasein, welches etwas (z.B. die Möglichkeit seiner eigenen Unmöglichkeit) »als solches« zu erleben imstande wäre, mit sich gerissen hat. Aber ist es nicht die einzige Weise, den Tod als Untergang des »Als solches« zu Lebzeiten zu erleben?

Schreibers Erfahrung unterscheidet sich also zweifellos von demjenigen, was Heidegger für das »Dasein« formuliert, bei welcher die Vorstellung der eigenen Abwesenheit (»Möglichkeit der Unmöglichkeit«) – selbst wenn ihr ausgewichen wird – sich als unumgänglich erweist: »Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.«¹⁰⁰ Gilt diese Formel aber wirklich allgemein? Könnte man nicht sagen, dass die alltägliche Erscheinungsform dieses (normalen) »Übernehmens« des Todes, nämlich die »Furcht«, dem Psychotiker zumindest tendenziell abgeht? Furchtlos stürzt er sich in sprachliche Situationen, die ihm nachträglich zur tödlichen Schlinge werden: Denkwang, Seelenmord. Umgekehrt zeichnet sich die »normale« Situation gerade dadurch aus, dass

95 D. P. Schreber: Denkwürdigkeiten, S. 23.

96 Ebd., S. 81.

97 Ebd., S. 92.

98 J. Lacan: »D'une question préliminaire etc.«, S. 567; dt. S. 100.

99 Vgl. Gilles Deleuze: La logique du sens, Paris: Minuit 1969, S. 104.

100 M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 245.

für sie dasjenige, was sie »übernimmt« (was ihr also – trotz des Verfalls – als Möglichkeit von *Eigentlichkeit* innewohnen soll), zumindest in Derridas Sichtweise nicht »als solches«, das heißt *nicht eigentlich* erfahrbar ist: Verrücktheit *des* Kommen-Sehens im allgemeinen.

Obwohl es einen deutlichen Unterschied gibt, lässt sich die *Hierarchie* zwischen Normalem und Pathologischem also nicht aufrechterhalten – entweder erweist sich die zwar denkbare Erfahrung des Todes letztlich als unmöglich oder es kommt zur tödlichen Erfahrung des Undenkbaren. Im Sinn eines solchen Chiasmus (oder solcher sich selbst auslöschender Grenzen)¹⁰¹ verstehe ich Derridas Bemerkungen über Artaud: Es gebe bei ihm einen Extremismus, der die »alltägliche« Metaphysik untergräbt, aber nicht mehr als die »Normalität« mit ihr bricht und sogar zu extrem metaphysischen Forderungen, z.B. derjenigen eines von jeglicher Heterogenität befreiten »Körpers ohne Organe« (den Derrida anders als Deleuze interpretiert) führt.¹⁰² So besehen, entsprechen Normalität und Psychose nicht einem jeweils wahren oder falschen Verhältnis zum Tod, sondern eher zwei verschiedenen Weisen, mit dem unmöglichen Tod umzugehen.

Literaturverzeichnis

- Beardsworth, Richard: Derrida & the political, London und New York: Routledge 1996.
- Bennington, Geoffrey: Interrupting Derrida, London und New York: Routledge 2000.
- Bennington, Geoffrey: Legislations, London und New York: Verso 1994.
- Bernet, Rudolf: »La voix de son maître (Husserl et Derrida)«, in: ders., La vie du sujet, Paris: Presses Universitaires de France 1994, S. 267-296.
- Deleuze, Gilles: La logique du sens, Paris: Minuit 1969.
- Derrida, Jacques: L'origine de la géométrie, Paris: PUF 1962.
- Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, Paris: Presses Universitaires de France 1967a; dt. Die Stimme und das Phänomen, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques: »Cogito et histoire de la folie«, in: L'écriture et la différence, Paris: Seuil 1967b, S. 51-97; dt. »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, übersetzt von Ulrich Köppen, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 53-101.
- Derrida, Jacques: De la Grammatologie, Paris: Minuit 1967c.

¹⁰¹ J. Derrida: Apories, S. 129; dt. S. 119.

¹⁰² Vgl. Jacques Derrida: »Artaud, oui...«, in: europe Nr. 873-874 (2002), S. 23-38, hier S. 26.

- Derrida, Jacques: »Les fins de l'homme«, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, S. 129-164.
- Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Flammarion 1990a.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Paris: Galilée 1990b.
- Derrida, Jacques: *Mal d'archive*, Paris: Galilée 1995.
- Derrida, Jacques: »Être juste avec Freud«, in: *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Galilée 1996a, S. 90-146; dt. »Gerecht sein gegenüber Freud«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 59-127.
- Derrida, Jacques: *Apories*, Paris: Galilée 1996b; dt. *Aporien*, übersetzt von Michael Wetzels, München: Wilhelm Fink 1998.
- Derrida, Jacques: »Le temps des adieux«, in: *Revue philosophique* Nr. 1 (1998), S. 3-47.
- Derrida, Jacques: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl«, in: *Alter* Nr. 8 (2000a), S. 69-84.
- Derrida, Jacques: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée 2000b.
- Derrida, Jacques: »Artaud, oui...«, in: *europe* Nr. 873-874 (2002), S. 23-38.
- Derrida, Jacques: *L'animal donc que je suis*, Paris: Galilée 2006.
- Freud, Sigmund: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Anna Freud u.a., Bd. XII, Frankfurt am Main/London 1940 ff., S. 27-157.
- Gasché, Rodolphe: »L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida«, in: *Etudes françaises* 38/1-2 (2002), S. 103-121.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: »Das Ding«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1954, S. 163-181.
- Heidegger, Martin: »Das Wesen der Sprache«, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1959, S. 157-216.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1972.
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in: *Gesamtausgabe* 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner 1995.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer 1980.

- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Tübingen: Max Niemeyer 1993.
- Jakobson, Roman: »Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb«, übersetzt von Gabriele Stein, in: Form und Sinn, München: Wilhelm Fink 1974, S. 35-54.
- Lacan, Jacques: Écrits, Paris: Seuil 1966.
- Lacan, Jacques: »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«, in: Écrits, a.a.O., S. 531-584; dt. »Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht«, übersetzt von Chantal Creusot und Norbert Haas, in: Schriften II, Olten: Walter 1975, S. 61-117.
- Lacan, Jacques: »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse«, in: Écrits, a.a.O., S. 237-322; dt. »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse«, übersetzt von Klaus Laermann, in: Schriften I, Olten: Walter 1973, S. 71-169.
- Lacan, Jacques: »La signification du phallus«, in: Écrits, a.a.O., S. 685-696; dt. »Die Bedeutung des Phallus«, übersetzt von Chantal Creusot, Norbert Hass und Samuel M. Weber, in: Schriften II, a.a.O., S. 119-133.
- Lawlor, Leonard: Derrida and Husserl, Bloomington: Indiana University Press 2002.
- Malabou, Catherine: L'avenir de Hegel, Paris: Vrin 1996.
- Malabou, Catherine: »L'imprenable question ou se prendre à mourir«, in: Études françaises 38/1-2 (2002), S. 135-144.
- Schreber, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, Leipzig: Oswald Mutze 1903.
- Turnheim, Michael: Das Andere im Gleichen, Stuttgart: Klett-Cotta 1999.
- Turnheim, Michael: Das Scheitern der Oberfläche, Zürich/Berlin: Diaphanes 2005.
- Turnheim, Michael: »Denkzwang«, in: Das Scheitern der Oberfläche, a.a.O., S. 99-112.
- Turnheim, Michael: »Freuds später Pazifismus«, in: Das Scheitern der Oberfläche, a.a.O., S. 161-177.

EXPONIERTES PATHOS. PATHOS ALS HORIZONT VON ETHOS UND LOGOS IN DER MYSTIK - UND DIE PROBLEME SEINER EXPOSITION

PHILIPP STOELLGER

I. Zur Perspektive des Pathos

Zur Eigentümlichkeit der Perspektive, in der Johannes Tauler und Heinrich Seuse exemplarisch »mit Pathos vom Pathos« sprechen – vom Leid aus auf dasselbe hin – gehört ein gravierender Horizontwandel. Seit der Antike gab es zwei Vorschläge für den Interpretationshorizont, in den jedes Leiden zu integrieren und so zu reduzieren war: *Logos* und *Ethos*.

Man kann das Erfahrungsspektrum des Pathos *logifizieren* bzw. entsprechend exkludieren. So etwa, wenn die Affekte als irrationale Turbulenzen als das Fremde der Vernunft ausgeschlossen werden. Dasselbe geschieht in großzügiger Inversion, wenn man die eigentümliche Logizität oder Rationalität der Affekte entdeckt und sie demgemäß als Funktion des Logos inkludiert (und dabei zugleich purifiziert und korrigiert).

Man kann (freilich nicht alternativ) auch das heterogene Erfahrungsspektrum *ethisieren* und dann entsprechend in- bzw. exkludieren. Wenn unerwünschte Affekte wie Zorn und Wut als ethisch hinderlich oder als eines Menschen nicht würdig exkludiert werden, geschieht der Interpretationsstruktur nach Vergleichbares wie in ihrer Inklusion. Für letztere steht Aristoteles und seine Tradition. Wenn man nicht *aus* Pathos, aber doch mit Pathos (nicht aus, aber mit Neigung beispielsweise) handeln soll, zeigt das in der Inklusion doch, von wessen Gnaden Pathos bzw. *Pa-*the zugelassen werden: von Seiten eines entsprechenden Begriffs des Guten und des entsprechenden Ethos.

Beide Horizonte der »Arbeit am Pathos«, Logos wie Ethos, werden vermutlich erstmals in der deutschen Mystik Taulers und Seuses überschritten oder unterlaufen: indem vom Pathos aus auf es hin interpretiert wird, das heißt *indem das Pathos zum Horizont wird*, demgegenüber Ethos und Logos sekundär erscheinen; sei es, indem sie aus dem Pathos hervorgehen, sei es, indem sie es hinter sich lassen und verdrängen, oder

sei es schließlich, indem sie in Wissen und Wollen als Resonanzen vorgängigen Pathos verstanden werden. Diesen Horizontwandel und die eigentümliche Perspektive der deutschen Mystik, exemplarisch etwas zu exponieren und zu entfalten, ist Sinn und Funktion der folgenden Ausführungen.

II. Topik des Pathos

Was meint das semantisch übercodierte »Leiden« bei Tauler und Seuse? Kurz gesagt gilt in jeder Hinsicht: Leben ist Leiden, im Besonderen ist christliches Leben Leiden, und final ist das Gottlieben Leiden. Aber der *Sinn* des Leidens ist grundsätzlich verschieden, auch wenn die Phänomene verwechselbar sind. Generell aber gilt, daß *alles* Leiden *als sinnvoll* angesehen wird, was erst die hermeneutische Aufgabe provoziert, den jeweiligen Sinn zu finden. Elementar ist Leiden das schmerzvolle Widerfahrnis, körperlich wie seelisch sowie gewöhnlich und außergewöhnlich.¹ Exemplarisch definiert Seuse: »das nenne ich Leid und Herzeleid, wovon der Wille mit wohlbedachter Absicht befreit sein möchte«.² Diese Bestimmung gründe aber nicht ursprünglich im Willen des Menschen, sondern letztlich sei alles Leiden zu verstehen nach dem Willen Gottes,³ von dem es gegeben werde: »es ist zu verstehen nach der ordnungsgemäßen Einordnung des preisgegebenen Eigenseins in den Willen der hohen Gottheit«.⁴

Zur Schwierigkeit der Interpretation trägt die häufige und nicht selten mehrsinnige *Paradoxierung* des Leidens bei. In Seuses Weisheitsbüch-

- 1 Vgl. Heinrich Seuse: Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von G. Hofmann, Einführung von Emmanuel Jungclaussen, Einleitung von Alois Maria Haas, Zürich/Düsseldorf: Patmos 1999 (= 1966), S. 263: »die ungewöhnlichen, die auf so verborgene Weise mir Seele und Geist einengen«. Vgl. Johannes Tauler: Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Alois Maria Haas, Einsiedeln: Johannes³1987 (Hofmann); Johannes Tauler: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, herausgegeben von Ferdinand Vetter, Dublin/Zürich: Weidmann²1968 (Vetter); Johannes Tauler, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger, Olten: Walter 1983; und dazu Christine Pleuser: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin: Erich Schmidt 1967.
- 2 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119.
- 3 Vgl.: »es ist ze verstene nah dem ordenlichen usgene der sinsheit in den willen der hohen gotheit« (Heinrich Seuse: Deutsche Schriften, herausgegeben von Karl Bihlmeyer, Frankfurt am Main: Minerva²1961, S. 95).
- 4 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119.

lein antwortet die »ewige Weisheit« dem »Diener«: »Schmerzte Leiden nicht, so hieße man es nicht Leiden. Es ist nichts Schmerzvolleres als Leiden, und nichts Erfreulicheres, als Leiden überstanden zu haben. Leiden ist ein kurzer Schmerz und eine lange Freude. *Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet*«⁵ (»Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt«).

Die Finalität oder Gerichtetheit des Leidens ergibt sich aus der Ordnung des *desiderium naturale*, der Rückkehr zu Gott. Der Lebensweg des Menschen ist des Heiles voll im Weg der Bekehrung, Läuterung und Überfahrt. In der *Bekehrung* schmerzt das Ende des alten Lebens im Anfang des neuen. In der *Läuterung* ist das Leiden *ohne Tröstung* der Preis der Entwertung, das heißt der Lösung von der Welt und den eigenen Eigenschaften; damit ist es die negative Seite der Hinwendung zu Gott. In der *Überfahrt* oder der Vervollkommnung *endet* das Leiden der Läuterung – aber es *bleibt* ein Leiden: die *finale Koinzidenz* von Lieben und Leiden im *Gottleiden*, dem höchsten Punkt der Leidensmystik. *Woher* und *Woran* gelitten wird, ist dementsprechend unterscheidbar:

1) In der Welt wird gelitten *durch die Welt* bzw. die Menschen. Dabei erhält das Leiden stets einen *perspektivischen* Sinn: Sünder und Gläubige leiden in verschiedenem Sinne.⁶

a) Aus *Sünde* wird »an und für sich« an sich selbst und an der Welt gelitten.⁷ Ein Beispiel dafür ist der unvorbereitete Sterbende:⁸ »Soviel dich nun eigener Mangel dahin zieht, daß du Sünde tust, wovon jedem Menschen, der sündigt, billig Leid und Trübsal zuteil wird, so viel fehlt dir noch an dieser Vollkommenheit; soweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens.«⁹

b) Aus *Liebe* zu Gott leidet der Mensch nicht mehr an sich, sondern an der Welt, aber in anderem Sinne als aus Sünde. Das Beispiel dafür ist

5 Vgl. ebd., S. 263, kursiv P.S.; original: H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 249.

6 Ebd., S. 120. Vgl. »O weh, wie bist du, Leiden und Leiden, doch einander so ungleich! Herr, du allein bist der Leidende, der durch eigene Verschuldung nie Ursache zum Leiden gab; ach, wer aber ist der, der sich rühmen dürfte, nie eine Ursache für sein Leiden gegeben zu haben« (ebd., S. 116f.).

7 Ebd., S. 261.

8 Ebd., S. 290ff.

9 Ebd., S. 119 (H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 94f.: »als vil du aber sünd midest und dir selben dar inne us gast und in daz vergast, da du noh leid noh swarheit maht haben, denne daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist, daz dir ellú ding ein luter frid sind, so ist dir reht in der wahrheit«).

Seuses *vita*. Er erleidet ungerechterweise üble Nachrede und Verfolgung.¹⁰ Das wird, wenn nicht als Schickung Gottes, so doch als von Gott zugelassene Prüfung interpretiert, wie in der »Fußtuchvision« angekündigt: »Eines Tages sah ich mit meinen inneren Augen den göttlichen Richter auf seinem Stuhl sitzen, und gemäß seiner Zulassung wurde zwei bösen Geistern die Macht gegeben, Euch zuzusetzen in Gestalt der beiden Oberen, die Euch Leid antaten. Da rief ich zu Gott und sprach: »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde«.¹¹ Solus Christus ist der *unschuldig* Leidende, daher hat sein Leiden *sakramentale* Wirkung, so daß die Gläubigen »durch deine leidenden, blutenden Wunden reingewaschen und unschuldig werden jeder Missetat«.¹²

2) Angesichts dessen, daß einen die Leiden nicht nur selbst-, sondern auch gottvergessen werden lassen können, erscheint ihre Wirkung ambivalent: sie könnten auch vom Antichrist stammen.¹³ Seuse allerdings führt *alle* Leiden auf Gottes Handeln oder Zulassen zurück. Gott verfährt mit ihm, »als ob er den bösen Geistern und allen Menschen erlaubt habe, ihn zu quälen«.¹⁴ Der Teufel¹⁵ will sich zwar an Seuse rächen für sein Gottlieben, wie auch eine »Schar teuflischer Geister«, aber Maria offenbart ihm hingegen: »Sie können ihm nichts tun ohne meines lieben Kindes Zulassung; was der ihm fügt, das ist und wird sein Höchstes und Bestes«.¹⁶ Das heißt, Leiden können zwar vom Teufel initiiert sein, von ihm gewollt und dem Menschen zugefügt – aber nicht ohne *Zulassung* Gottes, der darin letztlich handelt und »alles zum Besten wenden« wird, so die tröstliche Hoffnung. Daß in dieser von Hiob inspirierten Inklusion *aller* Leiden die Hoffnung als Trost leitend ist, dürfte einleuchten; daß dieselbe Rede allerdings in ihrer Wirkung auch erschrecken kann, gleichfalls.

3) Letztlich sei es demnach immer *Gott*, von dem das Leiden stammt: »Gott verhängt etwa über einen Menschen schwere Leiden gänzlich ohne

10 Ebd., S. 92ff.

11 Ebd., S. 96.

12 Ebd., S. 117.

13 Vgl. Valentin Groebner: Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter, München/Wien: Hanser 2003, S. 121ff.: zeigt, in der Antichrist-Literatur werden die Leiden geschildert, die er den Gläubigen zufügt.

14 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 88; V. Groebner: Ungestalten, S. 152ff., erscheint ihm ein »schmutziger Mohr mit feurigen Augen«, der »gar teuflisch« spricht: »Ich bin der Geist der Lästerei, und du sollst schon merken, was ich will« (ebd., S. 153); dito. erscheint eine »höllische Gestalt mit einem Bohrer«, den sie ihm in den Mund hineindrehen will (ebd., S. 88f).

15 Ebd., S. 137f.

16 Ebd., S. 138.

dessen Schuld«, um ihn zu erproben, oder um seines Lobes willen.¹⁷ Paradigma dafür ist das Leiden des unschuldigen Jesus. Nur, mit welchem Recht wird das auf *alles* Leiden *aller* Christen übertragen? Das einzige Argument ist die *Allwirksamkeit* Gottes.¹⁸ Diese totale Rationalisierung könnte man für eine scholastische Tradition halten, die aber in der Passivitätsrhetorik der Mystik als Topos der Tröstung in Anfechtungen umgesetzt wird.

Gottes Liebe wirkt den Sündern als Strafe, den Gläubigen als Güte, je nach Glaube oder Unglaube.¹⁹ Alle Leiden durch die Welt bzw. die Menschen gelten letztlich als Leiden durch Gott, sei es durch seine Gerechtigkeit (Strafe) oder seine Liebe (Gnade). Der Übergang wird *nachvollziehbar* durch die Passionsmeditation bzw. deren *imitatio* wie in Seuses *vita*; und er wird *vollzogen* durch die Einwilligung in das Leiden, das geduldigliche bzw. gelassene Tragen derselben, also im Glauben *coram Deo* zu leiden.

Das gewollte wie das zugefallene Leid wird darin *umgewandelt*, indem es »um Gottes Willen« erlitten wird. Der Rekurs auf den »freien Willen« zur Übernahme des Leidens ist allerdings wenig überzeugend. Wird damit doch anscheinend eine basale Rezeptionswilligkeit und -fähigkeit vorausgesetzt, die doch unterlaufen oder gebrochen wird durch die Widerfahrnisse. Würde so nicht das Pathos in den Horizont eines »potenten« Ethos oder spekulativen Logos gestellt?

Um diese Ambiguität zu vermeiden, müßte die Einwilligung als *Antwort* auf die Leiden verstanden werden, in denen bereits die Liebe wirksam ist. Auf die Frage des Dieners (Seele), »welches Leiden meinst du, das so inniglich nützlich und gut ist«, antwortet die Weisheit: »Ich meine damit jegliches Leiden, sei es freiwillig übernommen oder ohne Zutun zugefallen, wenn ein Mensch aus der Not eine Tugend macht, daß er das Leid ohne meinen Willen nicht loswerden wolle und es zu meinem ewigen Lobe nutze in liebevoller demütiger Geduld; und je williger das geschieht, um so edler und mir wohlgefälliger ist es.«²⁰ Ausgegangen wird von der *kontingenten Widerfahrung*, die ursprünglich nicht-intentional ist, aber intentional übernommen werden kann. Aus dem so widerfahrenden Leid als Not soll der Mensch eine Tugend machen: Es nicht wider Willen Gottes loswerden wollen und es in der Haltung der Geduld und Demut zum Lobe Gottes nutzen. Je williger das geschehe, um so edler und Gott wohlgefälliger sei es.

17 Ebd., S. 154.

18 Ebd., S. 120 (H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 95: »der es alles tut, der es alles ist«).

19 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 246.

20 Ebd., S. 262.

Hinter der Ordnung der Widerfahrungen des Leidens zeigt sich eine *metaphysische Ordnung* von Gott und Welt, letztlich die Heilsökonomie als Ökonomie der Leiden. Damit ist eine mehrfache »Einordnung« des Leidens möglich: 1) Das Leid *an* den Dingen schützt vor einer sündigen Neigung *zu* den Dingen. Dieses Leiden ist eine von Gott den Dingen beigegebene Widerwärtigkeit, die den Menschen von seiner Neigung zu den Dingen abhalten soll, um ihn *ex negativo* zu Gott zu führen. Daher führt 2) dasselbe Leid heilspädagogisch zur Abwendung von den Dingen und Zuwendung zu Gott. Und 3) wird für das Leiden von Gott Lohn versprochen. Damit scheiden sich ein »sündiges« und ein »gläubiges« Leiden: um der Dinge willen oder meinetwillen und um des Anderen und um Gottes Willen.

Auch wenn mit der Grundfigur basaler Rezeptionsfähigkeit des Menschen gebrochen wird, wird dieser Bruch durch die metaphysische Ordnung doch umfassen und vermitteln. Es ist nicht mehr die Fähigkeit des Menschen, sondern die Ordnung des Heils, die den Vermittlungshorizont bildet, auch über das Zerbrechen des Menschen hinaus. Statt aber diese Einordnung der Widerfahrnisse zu einer anderen *Ordnung* führen zu lassen, werden in der Logik des Tausches »Verdienst und Lohn« in Aussicht gestellt. Damit werden die Möglichkeiten der Umbesetzung des Interpretationshorizonts unterschritten.

III. Lassen und Nicht-lassen-Können

Es ist Tauler und Seuse zufolge nicht so, daß der Mensch »einfach leiden« würde und könnte.²¹ Das *natürliche* Leiden an sich und der Welt

21 Vgl. zur Orientierung: Antoinette Vogt-Terhorst: Der bildliche Ausdruck in den Predigten J. Taulers, Breslau: Marcus 1920; Heribert Christian Scheeben: »Zur Biographie J. Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen: Driewer 1961, S. 19ff.; Heribert Christian Scheeben: »Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler, S. 37ff.; Charlotte Schrupp: Das Werden des »gotformigen« Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik, Diss. phil. Mainz 1962; Mathilde Allweyer: Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951; Albert Auer: Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich, Bd. 3, Salzburg: Igonta 1947; Albert Auer: Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 2, St. Ottilien: Eos 1952; Margret Brügger: Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955; Josef Quint: »Mystik und Sprache«, in: DVS 27 (1953), S. 48-76; Walter

»aus Sünde« ist so unstrittig, wie der Deutung fähig und bedürftig. Das *soteriologisch* qualifizierte Leiden (»an« Gott) hingegen ist nicht eine unversehrte natürliche Möglichkeit. Darin liegt der Bruch mit der »aristotelistischen« wie »thomistischen« Pathostheorie, die eine unversehrte Rezeptivität voraussetzte. »Im Menschen ist das natürliche Verhältnis von *liden/würken* in bezug auf Gott durch die Erbsünde verloren gegangen. Soll Gott im Menschen *würken*, so muß dem Menschen das Vermögen zum *liden* neu geschenkt werden. Das Vermögen wird geschenkt im Hl. Geist. Dieser muß sich selbst den *grunt* bereiten, weil alle Erkenntnisbilder, die die Vernunft aus den Dingen gewinnen kann, das Inkommensurable nicht zu fassen vermögen. Besitzt die Vernunft aber die Bilder *mit eigenschaft*, so kann der *grunt* nicht empfänglich gemacht werden, der Mensch muß erst *entwerden*«. ²²

Menschsein ist für gewöhnlich »im Werden«, und Werden heißt, im Tätigsein *tun* und im Empfangen tätig *leiden*. So ist im Erkennen der Erkennende leidend, sofern das Erkannte in seine Form einprägt. Tauler erläutert das entsprechend: »Wan wenne zwei süllent eins werden, so muos sich daz eine halten lidende und daz ander würkende«. ²³ Insoweit sind Leiden und Wirken auch in der »deutschen Mystik« *korrelativ und durch eine basale Rezeptivität vermittelt*. ²⁴

Diese Rezeptivität ist aber *post lapsum* nicht mehr unversehrt. Das führt in die *Paradoxie*, daß das Vermögen zum Leiden geschenkt werden muß kraft des heiligen Geistes. Darin wird die Logik der Korrelation wie des Tausches überschritten durch die Logik der Gabe. Aber um für diese Gabe *empfänglich* zu sein, müsse der Mensch erst *entwerden*. Die *Negation* des »eigenschaftlich« Seins ist *prima facie* Aufgabe des Menschen. Die *Konstitution* der transzendentalen Bedingung für das »Gottleiden« hingegen, die Gabe der soteriologischen Rezeptivität, ist Werk des Geistes. Dennoch schleicht sich eine Ambiguität ein, wenn die Ermöglichung der Ermöglichung die Aufgabe des Menschen sei. Gilt hier die Dynamik: bei noch so großer Gabe eine immer noch vorgängigere aktive Bereitung dazu?

Es heißt bei Tauler: »Dieser liebereiche Heilige Geist kam in die Jünger und in alle, die für ihn empfänglich waren, mit solchem Reichtum, so großer Fülle, solchem Überfluß und überflutete sie innerlich. [Es war,] wie wenn der Rhein, nachdem man Wehr und Hindernis entfernt, seinen freien Lauf nähme. So wie er dann mit vollem überströmendem Erguß

Rohkohl: Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle 1922; A. Auer: Leidenstheologie im Spätmittelalter.

22 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 74.

23 J. Tauler: Vetter 9, vgl. S. 143, S. 380, S. 24, S. 182.

24 Dazu wäre zu vergleichen Eckharts Lehre von der »leidenden Vernunft«.

dahinflöbe, rauschend, als ob er alles ertränken und überfluten wolle und alle Täler füllen und die Gründe, die zuvor waren: so tat auch der Heilige Geist den Jüngern und allen, die er für sich empfänglich fand». ²⁵ Eine *basale Rezeptivität* ist zwar erforderlich, aber *nicht* als faktische Dynamis der Kreatur vorausgesetzt, sondern in derselben erst zu schaffen – auf welche Weise auch immer. Insofern wird hier mit der (früh)augustinischen Unterstellung eines *liberum arbitrium* ebenso gebrochen wie mit der thomistisch vorausgesetzten Rezeptivität. Die Hamartiologie wird grundlegend für die Anthropologie, nicht die Schöpfungslehre. Aber dadurch entsteht Klärungsbedarf hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch im »Entwerden«.

Der Mensch müsse initial selber tätig sein in der Form des *Lassens*. Zwar ist damit richtig gesehen, daß »wir etwas tun«, indem wir Lassen. *Lassen ist Tun*. Damit ergibt sich aber eine *cooperatio* von Mensch und Geist in der Konstitution der Möglichkeitsbedingung des Wirkens des Geistes. Entleeren und Entleerenlassen wirken zusammen, ansonsten ist der Mensch nicht empfänglich. Die vom Geist gewirkte Rezeptivität ist die strukturelle Bedingung des Gottleidens. Aber die Bedingung der Konstitution der Rezeptivität ist duplizit: eine *doppelt bedingte* Entleerung, bedingt durch eine verdoppelte Aktivität des eigenen Lassens wie der Wirkung des Geistes. Die menschliche Beteiligung an der Genese dieser Ermöglichung ist das Lassen des »eigenschaftlichen« Seins. Da aber das Lassen selber noch ein Tun ist, führt dies mit der *Verdopplung* des eigenen Lassens zu einem Regreß. Denn auch das Lassen muß noch gelassen werden – womit *perpetuiert* wird, was doch gelassen werden soll. Nichts mehr zu tun im Sinne einer »Nichtung« des Tuns ist selber noch Tun und wird es immer bleiben. Damit würde das Problem der Eigenaktivität nicht nur verschoben, sondern verewigt – woraus sich die Bedingung der Unmöglichkeit ergibt, mit Lassen und Nichtstun die Neuschöpfung zu interpretieren.

Tauler scheint zwischen zwei Modellen zu schwanken: dem der *Minimierung* der Aktivität und der *Annihilierung* der »eigenschaftlichen« Aktivität. Die Wendung »in sein lauterer Nichts sinken« ist eine Figur der Minimierung, in der sich das Tun zur Selbstausslöschung gegen sich selber wendet. Die »konfuse« Implikation wäre, daß es zwischen Minimierung und Annihilierung ein Kontinuitätsverhältnis gäbe, wohingegen die Minimierung immer perpetuiert, was nur *ab extra et altero* unterbrochen werden kann. Kritisch gesehen hieße das eine Dualisierung von Schöpfer und Schöpfung wie von Natur und Gnade. Zur Realisierung der Gnade bedürfe es der Annihilierung der Kreatürlichkeit. Das scheint ein schlechter und schlichter Fehlschluß zu sein aufgrund eines Unterschei-

25 J. Tauler: Hofmann, S. 170.

dungsmangels: denn die »korrupte« Kreatürlichkeit bedarf der Annihilierung, genauer gesagt, der Überwindung ihrer *corruptio*, nicht aber der Kreatürlichkeit selber.

Die *Aporie* der Konfundierung zweier Modelle sah Tauler selber. Gälte, je mehr der Mensch »entwird«, werde er desto mehr für Gottes Wirken empfänglich, so würde selbst in der Askese das »eigenschaftliche« Sein und Wirken noch wirksam bleiben. »Die neuplatonisch gedachte Bewegung zurück in Gott ist am reinsten im *liden* möglich.«²⁶ Mit Tauler gesagt: »es ist besser liden denne wûrken.«²⁷ Erst wenn das Leiden als das Andere des Wirkens bzw. Tuns präzisiert wird und *nicht* als indirekte Funktion der Minimierung der Eigenaktivität konfundiert wird, kann es seine »heilsame« Wirkung entfalten. In aller Deutlichkeit wird diese Differenz zur ganzen Korrelation von Tun und Leiden aber erst in der Figur der *quer* stehenden Figur des *Gottleidens* entfaltet werden.

Es bleibt hier das negative Paradox, daß auf dem Weg zur *unio* alle natürlichen Reste und deren Eigendynamik im Menschen als »selbständige, ichbezogene, partikulare« Momente gelten, die nicht das Gottesverhältnis befördern, sondern behindern. Daher kann es nicht um mystische »Techniken der Vergottung« gehen, die nur disfunktional sein könnten.²⁸ Denn dabei würde die humane Aktivität im Lassen intensiv gesteigert – bis in ihren Kollaps hinein, also die Aktivität selbstbezüglich paralyisiert. Was »von innen« als Perpetuierung eines Selbstwiderspruches erscheint, soll aber vom *Anderen der eigenen Aktivität* herrühren, also eine *erlittene Gelassenheit* sein: »Die höchste Stufe der Gelassenheit ist Gottergebenheit in Verlassenheit.«²⁹ (»Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit.«)³⁰ Das gelassen akzeptierte Leid bleibt nicht mehr fremd, bedrohlich und »eigentlich fremdbestimmend«. Es wird angeeignet und als paradoxer Index des Heilswegs anerkannt, mit der Zweideutigkeit, daß das Anzeichen mit dem Weg selber wechselt werden kann.

Wie also Entwerden, wenn das *Lassen* wie die *Annihilierung* zu einer Aporie führt? Die Aporie, das Tun nicht Lassen zu können, weil Lassen noch Tun ist, kann nicht mit einer Forcierung des Lassens oder einer Anihilation des Tuns »gelöst« werden. Auch im Modell der Gelassenheit bleibt das Paradox der »Intentionalität gegen die Intentionalität« präsent. So wenig man im Modell von Gesetz und Gehorsam zur Gnade »über-

26 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 75; wobei genau das »möglich« prekär unklar ist.

27 J. Tauler: Vetter, S. 315.

28 Vgl. Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie 1997, S. 86.

29 H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 248 (vgl. S. 13).

30 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 231, vgl. ebd., S. 90f.

gehen« konnte, sowenig ist das in der Gelassenheit *möglich* – denn als »Möglichkeit« bleibe auch sie eine Sublimierung der Intentionalität. Erst wenn man ihre *Unmöglichkeit* gewahr würde, zeigte sich, daß sie wenn, dann ermöglicht *wird*. Andernfalls bleibt das »Leiden an den Eigenschaften« dominant, in denen sich manifestiert, daß der Mensch nicht von sich lassen kann.

IV. Gottleiden als regulative Urpassivität

Erst von der »bekehrten« Umbesetzung aus sind im Rückblick die Interpretamente des »Lassens«, »Entwerdens« und ihrer Verwandten der *Re-lecture* zugänglich. Dafür ist das entscheidende Regulativ zu erläutern, das als heilsame Passivität Ethos wie Logos der deutschen Mystik bestimmt:

»Alles *liden* und *entwerden* in der Nachfolge Christi zielt letztlich auf *liden* als transzendenten Überstieg, auf das *gotliden*. *gotliden* ist – theologisch verstanden – Erfahren Gottes, *cognitio dei experimentalis*.³¹ Die Doppeldeutbarkeit des »Gottleidens« besteht darin, daß es einerseits als Strukturformel der Passivität gilt und als deren »höchster Punkt« jenseits aller Aktivität liegt, genauer gesagt: *quer* zu allen Korrelationen von Aktivität und Passivität im Selbst- wie Weltverhältnis. Auch sofern es korrelative Aktivität und Passivität im Gottesverhältnis geben mag, etwa im Leben des Christen als »*cooperatores die*«, ist die basale oder quer stehende »Urpassivität« davon zu unterscheiden. Andererseits ist das »Gottleiden« nicht nur eine Strukturformel, eine gleichsam transzendente Bestimmung in erfahrungsfreier Reinheit. Sie ist – wie vielleicht das Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher – durch und durch leibhaftig und affektiv getönt. Und das wiederum in doppeltem Sinn: einerseits ist »gotliden« auch »unlustvolles« Leiden im Abschied vom Alten als Übergang zum Neuen, im Entzug der Vollendung sowie in Anfechtung und Versuchung auf dem Weg des christlichen Lebens. Andererseits ist »gotliden« initial und final ein *Gottlieben*. Hier erst ist »in *liden* nüt *liden*«. ³² Daher kann hier die Sprache der Minne, die Liebesmetaphorik, zum Tragen kommen.

Das von *Tauler* gepredigte »gotliden« gilt als Befreiung von der – als »selbstisch« qualifizierten – Individualität durch das *Wirken* Gottes, das uns gegeben ist als *Leiden* Gottes (im *Genitivus objectivus*), in dem der Mensch sein Wesen gewinnt. Erst diese hamartiologisch-soteriologische Verdoppelung macht die Metapher des *Gottleidens* möglich. Denn sonst

31 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 76.

32 J. Tauler: Vetter, S. 49.

wäre es ein in und an der Welt Leiden, letztlich ein Leiden an den Eigenschaften des Selbst. Nur wenn *Gott* erlitten wird, kann Leiden zur Freude werden, weil das Gottleiden ein *Gottlieben* ist. So verstanden ist das Gottleiden eine *prägnante Paradoxierung* im Modus religiöser Rede.

Lexikalisiert heißt es bei Grimm, die Wendung stehe »in mystischer sprache für das verhalten des gläubigen, der ›gott erleidet‹, d.h. gott auf sich wirken lässt«. ³³ Das verdunkelt aber, daß nicht ein Lassen primär ist, sondern alles »Lassen« bereits *Antwort* ist auf das Wirken Gottes. Wenn diese Unterscheidung klar ist, folgt die Frage, wie denn das quer stehende Leiden zum »horizontalen« Leiden in Selbst und Welt ins Verhältnis gesetzt werden kann. ³⁴

1. Ist das quer stehende »gotliden« nur eine interpretative Abstraktion des mundanen, korrelativen Leidens? Oder gar nur eine metaphysische Verdoppelung dessen in einer Hinterwelt? 2. Oder ist das »gotliden« eine transzendente Bestimmung, gewonnen in der theologischen Reflexion, als deren mehrdeutige Instantiierungen die mundanen Leiden gelten sollen? 3. Ist das »gotliden« eine Metapher für den *Sinn* des mundanen Leidens, in der es *coram deo* gebracht und verstanden wird? 4. Könnte das »gotliden« eine bezeugende oder bekennende Formulierung sein für die passive Gegebenheit Gottes und die entsprechend erfahrene Kreatürlichkeit? 5. Oder ist das »gotliden« der höchste Punkt der mystischen Gotteserfahrung, die als Finalbestimmung alles Leiden ausrichtet auf sein Worumwillen?

Es besteht jedenfalls eine hermeneutische Interferenz zwischen dem korrelativen Leiden an Selbst und Welt mit dem quer dazu stehenden »gotliden«. Daher *kann* man behaupten: »Aus der Sicht des *gotliden* wird alles Wirken ein Wirken Gottes, alles *liden* ein *gotliden*«. ³⁵ Nur wäre so eindeutig zu schließen gefährlich, weil dann auch das Leiden am Übel und unter den prekären Wirkungen des Gesetzes (Röm 7) verwechselt werden könnte mit dem »*gottliden*«. Gefährlich ist daher, alles mögliche und wirkliche Leiden als Metapher oder gar exemplarische Vollzüge des »*gottliden*« zu verstehen. Wenn Gott und »Teufel« nicht ununterscheidbar werden sollen, muß aus der Gerichtetheit des »*gotliden*« eine Unterscheidungs- und Orientierungskraft folgen, um Leiden (als Strafe) von Leiden (als im Heilsweg mitgesetzte) zu unterscheiden vom Gottleiden. ³⁶

Die klarste, aber am Phänomen nicht »ablesbare« Unterscheidungsleistung des »*gottliden*« scheint zu sein, daß alles Leiden damit *coram*

33 Grimm: Gottleiden, IV, 1,5 (=ND 8), 1355 (i.O. kursiv).

34 Vgl. dazu eingehend unten VI, 1e.

35 Chr. Pleuser: Begriff des Leides, S. 77.

36 Vgl. A.M. Haas: Gottleiden, S. 127ff.

deo verstanden wird und sich dadurch unterscheidet in heilloses, strafendes und heilvolles Leiden. »So wer Got nu nüt will liden in sinre gerehtekeit und sinen urteilen, on allen zwifel er vellet eweclichen under sine gerehtekeit und in sin ewig urteil ... Durch Got lident, wan leident wir uns werlichen under Got, so entwurde uns kein liden noch nüt unlidlich.«³⁷ Irritierender Weise wird damit nicht »am Phänomen« des Leidens ersichtlich, worum es sich handelt. So unbefriedigend das ist, entspricht es einer durchaus sinnvollen *Epoché*.

Die eigentliche Pointierung, daß Gottleiden *Gottlieben* sei, würde dieser *Epoché* allerdings zum Opfer fallen. Dem Betroffenen wird in »Leib und Seele« klar werden, woher und wohin er leidet. Was einem Beobachter paradox oder absurd scheinen kann, soll an drei besonderen Paradoxierungen von Seuse noch vor Augen geführt werden. Bei ihm heißt es: »es betütet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben.«³⁸ Darin wird alles Leiden als *Gabe* zurückgeführt auf Gott – und damit letztlich als Liebeshandeln umgeformt. Leiden ist *dann* nicht mehr in der Logik des Tauschs eine Strafe für die Sünde, sondern jenseits der »Kehre« nur noch vorübergehend und »eigentlich« Ausdruck der Liebe Gottes. Daß das ein Bekenntnis oder Zeugnis ist, keine am Phänomen gewonnene »Deutung«, dürfte klar sein.

Um nachvollziehbar zu werden, bedarf es der Einsicht in eine weitere Paradoxierung: »Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt.«³⁹ Nur wenn das noch zu erleidende Leiden als im Grunde überwundenes gilt, bedeutet es nicht mehr eigentlich Leiden, sondern es ist nur noch die Spur des Alten auf dem neuen Weg. Diese *Malitätsminimierung* steht im Zeichen der soteriologischen *Malitätsbonisierung*: »daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist.«⁴⁰ Wo genau liegt dann die

37 J. Tauler: Vetter, S. 397. »Wer also Gott nicht ertragen will in seiner Gerechtigkeit und in seinen Urteilen, der verfällt ohne Zweifel für alle Ewigkeit seiner Gerechtigkeit und seinem Urteil ... Leidet Gottes Willens wegen; denn litten wir, indem wir uns Gott wahrhaft unterwürfen, so wäre uns kein Leiden und überhaupt nichts unerträglich« (Hofmann, S. 385f.).

38 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 64. »Es bedeutet Leiden und nochmals Leiden und noch mehr Leiden und wieder und immer noch Leiden, das dir Gott schenken will« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 92).

39 Vgl. ebd., S. 249. »Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 263).

40 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 95; »soweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119).

Pointe dieser Leidinterpretation? Widerfahrung in Erfahrung zu überführen? Also das Zufallende in soteriologischer Perspektive anzudeuten? Gar aus der Not eine theologische Tugend zu machen? Das Leiden an sich und der widrigen Welt *vor Gott* zu bringen und final als »Gottes Leiden« und »Gott Erleiden« zu interpretieren? Oder geht sie soweit, das menschliche Leid als soteriologisch wirksam zu interpretieren – und damit überzuinterpretieren?

Der Ambiguität menschlichen Leidens begegnet Seuse mit christologischer Vereindeutigung: Christi Leiden aus Liebe bildet den zentralen Topos, *von dem her* die Leiderfahrung des Christen als von Gott zugelassen oder sogar geschickt verstanden werden kann, *auf den hin* sie als heilspädagogisch sinnvoll interpretiert werden soll, um *final* das Leid vom widrigen Zufall in anerkanntes und angenommenes Leid zu *verwandeln* (also die Einstellung und den Umgang mit ihm zu verändern) und damit zum *süßen* Leid werden zu lassen.⁴¹ Das *simlose* Leiden wird kraft der christologischen Interpretation in *simvolles* verwandelt. Die *Kontingenz* des Leidens wird damit *reduziert* im Rückgang auf dessen Herkunft und Ziel. Das Leiden wird *nobilitiert* als Zeichen besonderer Erwählung. Auf die Frage, warum Gott das ungerechte Leiden des gerechten Seuse zulassen könne, antwortet Gott (in einer Vision): »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde.«⁴² Damit wird das von Gott geschickte wie zugelassene Leiden zum *medium salutis*: der Vergottung in christologischer Konzentration. Nicht die selbstgestaltete *imitatio* bzw. Nachfolge Jesu ist ursprünglich, sondern das »nachgebildet Werden« durch Gott.

V. Probleme der Exposition des Pathos. Der Körper des Papstes als lebende Reliquie

Eine Gegenprobe auf die prekäre Dynamik der Exposition des Pathos bot 2005 der sterbende Papst. Was tat Papst Johannes Paul II., was ließ er zu und was konnte er bewirken, wenn er seinen sterbenden Leib exponierte mit aller Macht der Medien? Die Ambiguitäten, die sich in der Exposition des Leidens seit den Märtyrer- und Heiligenlegenden stets von neuem einstellen, können auf dem Hintergrund der Mystik verständlicher werden als ohne ihn.

Es war der *cantus firmus* einschlägiger Äußerungen von Kirchenoberhäuptern, Theologen, Medienprofis oder Politikern, zu begrüßen,

41 Süße ist als Trost zu übersetzen.

42 H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 96.

was der Papst tat bzw. was die Medien mit ihm taten: den alten und kranken Körper zur Schau zu stellen. Zu begrüßen sei das, weil damit gegen den *mainstream* der »modernen Gesellschaft« wie den der Medien angegangen werde, Krankheit, Alter und Tod zu verschweigen und nicht sichtbar werden zu lassen. Damit werde nicht nur ein Teil unserer Wirklichkeit verdrängt, sondern eine normative Selektion unserer Kommunikation und Wahrnehmung demonstriert: Leiden zu verdrängen, statt es sich manifestieren zu lassen, um daran zu »lernen« oder sich zumindest damit auseinandersetzen zu können. Der *ganze* Mensch als Objekt der Medien gilt »plötzlich und unerwartet« als wünschenswert, nicht nur die Jungen, Schönen und Reichen. Ob das nur gilt, weil es der medienwirksame Papst war, an dem hier ein Exempel statuiert wurde, oder ob das auch gelten würde, wenn ein amerikanischer Expräsident krank und sterbend vor Augen gestellt würde, oder gar noch unbedeutendere Zeitgenossen, ist fraglich. Zwar ist mit dieser Horizonsweiterung der Wirklichkeitswahrnehmung bzw. ihrer medialen Konstruktion ein plausibler Punkt getroffen. Aber dennoch scheint damit eine Mehrdeutigkeit erstaunlich eindeutig positiv reduziert zu werden.

In Tradition der *Legenda aurea* ist die Darstellung außerordentlichen Leidens nicht nur eine Erinnerung zum Zwecke der Wiederholung und Durcharbeitung der gern verdrängten Schattenseiten humanen Daseins. Die Erinnerung des *memento mori* gehört ohnehin zum Sonntag eines jeden Christenmenschen. Die Heiligenviten wie exemplarisch Seuses *vita* haben eine besondere Funktion: sie sind narrative Exempla der *imitatio Christi*, Vorbilder im Glauben und Leben, deren Vorbildlichkeit sich verdichtet in ihrem »heroischen« Gehorsam selbst im größten Leiden. Damit übernehmen oder übersetzen sie die Funktion desjenigen *exemplum*, von dem der Hebräerbrief schreibt, daß Christus im seinem Leiden den Gehorsam lernte: »So hat auch Christus ... in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist auch erhört worden, weil er Gott in Ehren hielt. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt« (Hebr 5,5ff.).

Auf dem Hintergrund dieser – in der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit dominierenden – »*Exemplum*-Christologie« und deren narrativer Verbreitung in den Heiligenlegenden wirkt die Exposition eines leidenden Körpers bis in den Tod wenig überraschend, auch wenn die Medien wechseln. *Diese exempla* erweisen sich als konvertibel in die neuen Medien. Neu ist allerdings, daß die Legendenbildung mittlerweile »live« geschieht, in Echtzeit und zu Lebzeiten. Damit wird mehr getan, als in unserer Wirklichkeit Verdrängtes zur Wahrnehmung zu bringen. Es wird – gleich ob nolens oder volens – eine Heiligsprechung medial antizipiert

und inszeniert. Der außerordentliche Gehorsam im äußersten Leiden wird zum Inbegriff des willentlich getragenen Leidens – bis dahin, daß an Ostern 2005 der Körper des Papstes den *corpus Christi* zu überlagern schien, zumindest in den Medien. Wurde da der Stellvertreter zur »Reinkarnation« dessen (gemacht?), dessen Tod und Auferstehung gefeiert wird?

Man kann hier in aller *benevolentia* eine exemplarische und erbauliche »Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern im Leiden« sehen, von der Thomas sprach.⁴³ Aber in den multimedialen Passionsfestspielen wird der Schausteller der Passion, derjenige, an dem die Passion vor Augen geführt wird, zur Verkörperung dessen, den er doch nur darstellen soll. Thomas meinte noch: *Christum per passionem suam initiavit ritum christianae religionis*.⁴⁴ Gilt das von neuem in dieser Neuinszenierung des Leidens und Sterbens seines Stellvertreters?

Jedenfalls wird eines beinahe undenkbar: Daß bei aller Vorbildlichkeit im Tragen seines Leidens der Papst *nicht* für die Anderen litt, sondern »an und für sich«. Theologisch gesprochen ist sein Tod seiner eigenen Sünde Sold. In dem Maße aber wie er als Heiliger inszeniert wurde, war undenk- und unsagbar, daß er um seiner eigenen Sünde willen stirbe, und nicht als Stellvertreter für die Welt. Dieses *Exemplum* bekommt in seiner virtuellen Heiligsprechung durch die Medien eine gefährliche Eigendynamik: Er wurde je länger desto deutlicher zum *sacramentum*. In jeder Fürbitte, mit jedem »Bitten und Flehen«, das der Papst »mit lautem Schreien und mit Tränen« vor Gott brachte, wurde er ununterscheidbarer von dem, den sein Vorgänger dreimal verraten hatte. Was unterscheidet diesen »heroic death« noch von dem am Kreuz?

Wenn ein weiß gewandeter, anscheinend Sündloser den Weg allen Fleisches gehen muß, wird eine Passion »ohne Juden und Römer« inszeniert, gewissermaßen eine politisch korrekte Passionsgeschichte. Dieser Tod kann keine Strafe sein – wofür auch? –, sondern nur ein Leiden des Stellvertreters *für* die Seinen, wenn nicht gar für Alle. Es wird nolens oder volens ein *Sinn* »zugeschrieben«, der in theologischer Tradition *solo Christo* vorbehalten ist.

Beiläufig geschieht dabei noch etwas anderes. Denn die Vermittler dieser Passion, die neuen Schriften gewissermaßen, sind die AV-Medien. Keine Exposition des stellvertretenden Leidens ohne sie. Daher vollzieht sich hier auch eine latente Nobilitierung der Medien, nachdem deren »Reality-TV« in die Krise geraten ist. Statt aus Containern wird aus der heiligen Stadt berichtet. Eine Selbstdarstellung der Medien und ihres Mediums: dem Körper des Papstes und derer, die dessen Sinn vermitteln.

43 STh III q 49, a 3.

44 STh III q 62, a 5 (q. 63 a 8).

In theologischer Perspektive läßt sich kaum vermeiden, hier eine Sakramentalisierung der Medien dieses exponierten Heilsgeschehens zu entdecken. Mit dem kleinen Unterschied allerdings, daß sich in diesem Fall die Medien *selbst* einsetzen, ohne Stifter und ohne Stiftungsakt.

Literaturverzeichnis

- Allweyer, Mathilde: Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951.
- Auer, Albert: Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich, Bd. 3, Salzburg: Igonta 1947.
- Auer, Albert: Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 2, St. Ottilien: Eos 1952.
- Brügger, Margret: Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955.
- Groebe, Valentin: Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter, München/Wien: Hanser 2003.
- Haas, Alois Maria: Gottleiden. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt am Main: Insel 1989.
- Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie 1997.
- Pleuser, Christine: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin: Erich Schmidt 1967.
- Rohkohl, Walter: Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle: Naumburg 1922.
- Scheeben, Heribert Christian: »Zur Biographie J. Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen: Driewer 1961, S. 19ff.
- Scheeben, Heribert Christian: »Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler, a.a.O., S. 37ff.
- Schrupp, Charlotte: Das Werden des »gotformigen« Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik, Diss. phil. Mainz 1962.
- Seuse, Heinrich: Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Emmanuel Jungclaussen, Einleitung von Alois Maria Haas, Zürich/Düsseldorf: Patmos 1999 (=1966).
- Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, herausgegeben von Karl Bihlmeyer

er, Frankfurt am Main: Minerva [Nachdruck von Stuttgart 1907] 1961.

Tauler, Johannes: Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Alois Maria Haas, Einsiedeln: Johannes ³1987.

Tauler, Johannes: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, herausgegeben von Ferdinand Vetter, Dublin/Zürich: Weidmann ²1968.

Johannes Tauler, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger, Olten: Walter 1983.

Vogt-Terhorst, Antoinette: Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers, Breslau: Marcus 1920.

Quint, Josef: »Mystik und Sprache«, in: DVS 27 (1953).

DIE GEBURT DER GESELLSCHAFT AUS DEM TAUMEL DER EKSTASE. DAS RITUELLE OPFER IN DURKHEIMS RELIGIONSZOLOGIE

IRIS DÄRMANN

Der Begründer der französischen Soziologie, Émile Durkheim, hat, wie niemand zuvor, auf die innere Erosion der kontraktualistischen Modelle und die unumgänglichen, nichtvertraglichen Momente des Gesellschaftsvertrages aufmerksam gemacht.¹ Ja, man geht nicht fehl in der Annahme, daß die Soziologie Durkheims aus der kritischen Auseinandersetzung mit Rousseaus *contrat social* und der Zurückweisung des Kontraktualismus insgesamt hervorgegangen ist. Was aber hält Durkheim den kontraktualistischen Modellen entgegen? Seine erste Erfindung von sozialer Kohärenz setzt bekanntlich auf die durch die moderne Arbeitsteilung freigesetzten Effekte »organischer Solidarität«.² Seine letzte Erfindung und Genealogie von Gesellschaft verdankt sich hingegen jener »Erleuchtung«,³ die ihm die Lektüre von William Robertson Smith' 1889 erschienenen *Lectures on the Religion of the Semites* bereitet und »eine Grenzlinie in der Entwicklung seines Denkens« markiert hat. In Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1911) steht die Religion als erste Quelle des sozialen und moralischen Lebens und die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel gemeinsamer Ekstase auf dem Spiel. In Seitenverwandtschaft zu Nietzsches Tragödienschrift entwickelt er eine sakrale Affekt- und Besessenheitstheorie von Gesellschaft,⁴ die auf ihre Weise

-
- 1 Émile Durkheim: »Le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau«, in: *Revue Metaphysique et de Morale* XXV (1918), S. 1-23, S. 129-161, hier S. 159-161, S. 165, S. 196-198.
 - 2 Émile Durkheim: *De la division du travail social* (1893), Paris: PUF 1930. Zu den biologischen Implikationen dieses »organischen« Verständnisses von Solidarität siehe Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München: Fink 2004, S. 107ff.
 - 3 Émile Durkheim: »Lettres«, in: *Revue néo-scholastique* XIV (1907), S. 606-607, S. 612-614, hier S. 613.
 - 4 Claude Lévi-Strauss: *La Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF 1962, S. 102; dt. *Das Ende des Totemismus*, übersetzt von Hans Naumann, Frankfurt am

die Massenpsychologie eines Le Bon oder Sighele wiederholt. Die liminale Grenzerfahrung der ekstatischen Auflösung jeder gesellschaftlichen Ordnung ist für Durkheim jedoch zugleich der symbiotische Entstehungsherd von Gesellschaft und moralischer Dichte. Auch wenn man diese ekstatische Genealogie von Gesellschaft in allen entscheidenden Punkten zurückweisen muß, so läßt sich Durkheims Repräsentationstheorie des Sozialen jedoch nicht so ohne weiteres von der Hand weisen, nimmt sie doch wesentliche Grundzüge der performativ-rituellen Konzepte im Gefolge Austins vorweg.

1. Durkheims religionswissenschaftliche Wende

Die *Lectures on the Religion of the Semites* haben innerhalb der Durkheimschen Soziologie erklärtermaßen ein Beben ausgelöst. Im Lichte dieses »gewaltigen Buches«,⁵ dessen Ausstrahlungskraft sich auch Freud in *Totem und Tabu* nicht entziehen konnte,⁶ sah sich Durkheim genötigt, alle seine »vorangehenden Untersuchungen mühevoll umzuarbeiten«, um der Religion jenen Platz zuzusprechen, der ihr aufgrund ihrer gesellschaftsbegründenden Funktion zukommen müsse.⁷ Durkheim ruft aber auch die Arbeiten der englischen und amerikanischen Ethnographie, namentlich die Untersuchungen von Baldwin Spencer und F.J. Gillen über die totemistische Religion der australischen Arunda und Luritja zu Kronzeugen seiner Hinwendung zur Religionssoziologie auf, der er die Einsicht in den ekstatischen Entstehungsherd der Gesellschaft verdankt. Gilt Durkheim der Totemismus als »die primitivste und einfachste Religion« überhaupt, so scheint er ihn in einer für die viktorianische Ethnologie insgesamt bezeichnenden »allochronischen« Geste in historisch-evolutionäre Distanz zu den zeitgenössischen europäischen Gesellschaften zu bringen, um ihm damit jede »Zeitgenossenschaft« zu verweigern.⁸ Durk-

Main: Suhrkamp 1962, S. 94, spricht hier mit Bezug auf Durkheim von »einer Affekt-Theorie des Sakralen«.

- 5 Jacob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1993, S. 127.
- 6 Zu Freud, Durkheim, Canetti und Robertson Smith siehe Erhard Schüttel: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*, München: Fink 2005, S. 107ff.; zu Freud und Robertson Smith vgl. Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005, S. 199ff.
- 7 É. Durkheim, »Lettres«, S. 613.
- 8 Vgl. dazu die ethnologiehistorischen Zeitanalysen von Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press 1983.

heim reklamiert den Totemismus jedoch im Gegenteil als eine »Elementarreligion«, die mit der Wucht ihrer ethnographischen Präsenz den Status einer »aktuellen, und nahen Wirklichkeit«⁹ annimmt und eine Gleichsetzung aller Religionen ohne stabile Hierarchisierungen und evolutionistische Fortschrittsideen erzwingt. Mehr noch als ein Spiegel, in dem sich etwa ein zeitgenössischer europäischer Totemismus zu erkennen gibt (234/228), erweist sich freilich diese älteste und elementare Religion als ein »Vexierbild«,¹⁰ in dem das totemistische Opfer ins Abendmahl, das Totemwappen in die Nationalflagge, die *intichiuma*-Zeremonie in den »Kult der Vernunft« der Französischen Revolution (306/294f.) oder aber die kollektive Ekstase in die »Hysterie« der modernen Massensformationen umspringt, so daß die europäischen und westaustralischen Gesellschaften unaufhörlich ihre Plätze zu vertauschen scheinen. Daher vermag auch der semantische Gehalt des »Primitiven« oder »Archaischen« die eigenen Gesellschaften und Nationalstaaten nicht vor jener Heimsuchung zu bewahren, die die chiastische Gleichzeitigkeit des Zivilisierten und Primitiven – des Primitiven im Zivilisierten und des Zivilisierten im Primitiven – für Europa darstellt. Führt sie doch – gewollt oder nicht – zu einer bis dahin unerhörten Primitivisierung der europäischen und zu einer Zivilisierung der australischen Gesellschaften, die zu einer Art Paradigma in Sachen einträchtiger »Totalität« und moralischer Korporativität aufsteigen. Daher sieht Durkheim in den zeitgenössischen australischen Gesellschaften nicht nur die Ursprungsphantasie von der im arbeitsteiligen Europa zerstörten egalitären Gemeinschaft und Einswerdung in einem einzigen sozialen Körper realisiert, sondern schickt die europäischen Gesellschaften auch durch eine Veränderung und Verwandlung besonderer Art.

Welche eklatante Leerstelle konnten die Arbeiten von Robertson Smith, Spencer und Gillen innerhalb der Durkheimschen Soziologie füllen?

9 Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF 1990, S. 1; dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 17 (im folgenden mit franz./dt. Seitenzahlen).

10 Siehe dazu Erhard Schüttelpelz, »Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Emile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti«, in: Annette Keck et al. (Hg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, Tübingen: Günther Narr 1999, S. 273-295, hier S. 275.

Gleich in mehrfacher Hinsicht bricht William Robertson Smith¹¹ mit den gängigen Opfertheorien seiner Zeit: methodisch durch die Priorität des Ritus vor dem Mythos; inhaltlich durch die Zurückweisung dreier Spekulationen, die die viktorianische *armchair-anthropology* über die ursprüngliche Institution des Opfers angestrengt hatte. So bestimmte Edward B. Tylor 1871 in *Primitive Culture* das Opfer als eine kalkulierte Operation, dessen ökonomische Logik der Formel des *do ut des* entspricht. Mit dieser Interpretation des ursprünglichen Opfers als eines Tauschgeschäftes mit der Gottheit konnte sich die Vorstellung vom rituellen Menschenopfer nahtlos verbinden.¹² Denn je höher und wertvoller die Gabe sein soll, die die Gläubigen von der Gottheit zu erhalten sich versprechen, um so kostbarer muß auch das dargebrachte Opfer sein – im äußersten Fall ein Menschenopfer, das die Opfertheoretiker nicht selten mit einem anthropophagischen Akt verbinden. Eine solche Auslegung des Opfers entspricht einer Fortschritts- und Sublimierungsgeschichte, die an ihren Anfang das blutigste und grausamste Zeremoniell, in seine Mitte eine symbolische Opferung stellt und schließlich, an ihrem Ende, die Verwindung jeder Opferpraxis gekommen sieht, so daß das »eigentliche Abendland« gewissermaßen erst »dort beginnen [konnte], wo das rituelle Opfer endete«.¹³ Es ist das zur Vergebung aller Sünden vergossene Blut Christi, mit dessen einzigartigem Opfer das definitive Ende aller rituellen Opfer gesetzt sein soll, auch wenn die unendliche »Wiederholung« und Nachahmung des Kreuzopfers¹⁴ in der katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche durch Eucharistie und Transsubstantiation die Auffassung einer endgültigen Abschaffung des rituellen Opfers durch den Opfertod Christi augenscheinlich Lügen straft.

Robertson Smith hat nun mit all diesen drei Annahmen – (1) das ursprüngliche Opfer als Tauschgeschäft mit der Gottheit, (2) als grausames

11 Zum folgenden vgl. Iris Därmann, »Wie man wird, wie man ißt. Opfermahlzeit, Kannibalismus und Identifizierung bei William Robertson Smith und Sigmund Freud«, in: Monika Fludernik et al. (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*, Würzburg: Ergon 2002, S. 121-153.

12 Edward B. Tylor: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Vol. II (1871), London: John Murray 1913, S. 379ff.

13 Jean-Luc Nancy: »L'insacrifiable«, in: ders., *Une pensée finie*, Paris: Éditions Galilée 1990, S. 9-105, hier S. 67; dt. »Was nicht geopfert werden kann«, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, in: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 47-80, hier S. 48.

14 Richard Schenk: »Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie«, in: ders. (Hg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Canstatt: Fromman-Holzboog 1995, S. 193-250, hier S. 197.

Menschenschöpfer und (3) die Entwicklung des rituellen Opfers als Fortschrittsgeschichte im Sinne seiner endgültigen Verwindung – gebrochen. Dabei macht er die Möglichkeit des Opfers als ökonomische Operation bzw. Tribut an die Gottheit (1) von der Ausbildung einer Eigentumsordnung abhängig, die die Vorstellung der »Verschiebung von Vermögenswerten«¹⁵ in eine höhere Sphäre erst etabliert hat. Gegenüber der nomadischen Existenzweise der von ihm mit Blick auf das ursprüngliche Opfer untersuchten »semitischen Gesellschaften« muß diese Eigentumsordnung als sekundär angesehen werden. Ferner ist die von ihm betriebene »Amalgamierung« von Totemismus und Opfermahlzeit¹⁶ an der Absicht orientiert, das Tieropfer (2) nicht als ein Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer in Anschlag zu bringen, sondern über die totemistisch belegte Verwandtschaft zwischen dem Totemtier, der Gottheit und ihrer Anhänger die Ursprünglichkeit des Tieropfers zu behaupten. In Anbetracht der Sekundarität des Menschenopfers fügt sich schließlich (3) die von Robertson Smith skizzierte Entwicklung in eine Verfallsgeschichte des zunehmend unethischer werdenden, weil auf private Interessen eingeschränkten Kalkulationsopfers¹⁷ und in seine Bemühung ein, die »rohesten Völker« von jedem Kannibalismusverdacht freizusprechen.¹⁸

Seine Interpretation des in der *Narratio* des Heiligen Nilus belegten »Kamelopfers« der Sarazenen geht von der verwandtschaftsbegründenden Einrichtung der »Tischgenossenschaft« aus, die sich in den arabischen Gesetzen der Gastfreundschaft manifestiert. Durch die »Handlung des gemeinsamen Essens und Trinkens«¹⁹ werden aus zuvor einander Fremden mindestens solange »Brüder«, solange die von allen gemeinsam genossene Speise als im Körper verbleibend gedacht wird, weshalb es zur »Festigung des zeitweiligen Bandes« ihrer Wiederholung bedarf. Die entschieden »ethische Bedeutung«²⁰ der gemeinsamen Mahlzeit sieht Robertson Smith in der Stiftung und Bewahrung von sozialen, mit kategorialer Verbindlichkeit ausgestatteten »absoluten Verpflichtungen«, die auf der Grundlage der Teilhabe (*methexis* oder Partizipation) »an einer gemeinsamen Leiblichkeit« von Fleisch, Blut, Bein und Milch jeden Fremden in einen verwandten Stammesgenossen verwandeln und das

15 Burkhard Gladigow: »Die Teilung des Opfers«, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984), S. 19-43, hier S. 21.

16 Cl. Lévi-Strauss: *Le totémisme aujourd'hui*, S. 4; dt. S. 10.

17 William Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*. First Series: *The Fundamental Institutions* (1889), London: Adam and Charles Black 1907, S. 393; dt. *Die Religion der Semiten*, übersetzt von R. Stübe, Freiburg i.Br./Leipzig/Tübingen: J.C.B. Mohr 1899, S. 303.

18 Ebd., S. 367; dt. S. 280.

19 Ebd., S. 265; dt. S. 204.

20 Ebd., S. 270f.; dt. S. 207.

»Band« der Gemeinschaft je auf's Neue befestigen können. Im Unterschied zur Institution der Tischgemeinschaft läßt Robertson Smith bei der Opfermahlzeit noch zusätzlich die totemistische Gottheit an der gemeinsamen Tafel Platz nehmen. Die Gottheit selbst wird »als ein Wesen des gleichen Stammes wie seine Anhänger« betrachtet, dessen allen »gemeinsames Leben« durch die Aufnahme eines Teils vom Leben des – für gewöhnlich mit Nahrungstabus belegten – Opfertieres erhalten und besiegelt wird.²¹ So gerät die Opfermahlzeit mit Gott zu einem »Fest der Verwandtschaft«, wenn nicht zu einem protochristlichen Abendmahl »in a very crude and materialistic form«.²² Damit kann es als Modell einer ethischen Versammlung und heiligen Kommunion ansonsten getrennter Individuen gelten, deren Einswerdung sich durch die Aufnahme der »gleichen Substanz« vollzieht.

Durch den Rekurs auf den Totemismus hat Robertson Smith²³ bereits selbst eine Brücke von den frühesten rituellen Opfern in der Vorzeit Europas zu den zeitgenössischen »primitiven Gesellschaften« geschlagen, die Durkheims Religionssoziologie mittels einer Überblendung der *intichiuma*-Zeremonie mit der Opfermahlzeit aufgreift und erhärtet. Robertson Smith hat jedoch auch eine folgenreiche Angleichung des rituellen Opfers an das moralische Opfer betrieben und die »primitiven« bzw. frühesten Opfersysteme auf diese Weise christianisiert. Insofern für Durkheim der soziale Habitus des Verzichts und der Geist der Selbstverneinung die moralische Wahrheit jedes rituellen Opfers bereitstellt, sucht er diese Angleichung durch eine Identifizierungsoperation noch zu überbieten, um so soziologisches Kapital aus seinen religionswissenschaftli-

21 Ebd., S. 275; dt. S. 210.

22 Diese einschlägige Passage aus der Erstausgabe der *Lectures on the Religion of the Semites* (London 1889, S. 393) mußte in der 2. Auflage (1894) gestrichen werden, weil sie eine für das Christentum unerträgliche Affinität zwischen dem totemistischen Opfermahl und dem christlichen Abendmahl behauptete; siehe dazu Robert Alun Jones: »Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: an historical context for The elementary forms of the religious life«, in: *Journal of History of Behavioral Sciences* 17 (1981), S. 184-205, hier S. 190.

23 Zum Totemismus vgl. W. Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, S. 124 ff.; dt. S. 87 ff. John F. MacLennan gilt als Begründer des Totemismus. Die von ihm entwickelte »totemistische Hypothese«, nach der sich die frühesten Gesellschaften aus »Stammesgruppen« zusammengesetzt und eine jede ein verwandtes Tier bzw. eine Pflanze zum Symbol ihrer Einheit erhoben haben soll (»The Worship of Animals and Plants«, in: *Fortnightly Review* 6 [1870], S. 407-427, S. 562-582; sowie in *Fortnightly Review* 7 [1870], S. 194-216), hat Robertson Smith, der mit ihm befreundet war, erstmals in seinem Artikel »Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament« (in: *Journal of Philology*, Bd. 9, Heft 17 [1880]) auf die semitische Religion angewendet.

chen Studien zu schlagen. Im Interesse einer solchen disziplinären Überbietung ist Durkheims *Hommage* an Robertson Smith keineswegs frei von Kritik und Ambivalenz.

II. Die Gesellschaft ist das Totem

In größter Engführung zu der von Spencer und Gillen beschriebenen totemistischen Zeremonie rekonstruiert Durkheim ausführlich die zwei aufeinanderfolgende »Phasen« des *intichiuma*, bevor er auf jene »Revolution« zu sprechen kommt, die Robertson Smith innerhalb der zeitgenössischen Opfertheorien ausgelöst habe. Dabei gilt ihm die *intichiuma*-Zeremonie der Arunta selbst als ein Opfer, das, der Interpretation von Spencer und Gillen gemäß, nicht an eine übernatürliche, göttliche Macht, sondern an die Ahnen adressiert sei²⁴ und der Aufgabe diene, die Vermehrung und das Wachstums des jeweiligen Kollektiv-Totem zu sichern. Durkheims Darstellung der *intichiuma*-Zeremonie steht in einem zweifachen Gegensatz zu Robertson Smith' Opfermahlzeit, die er in dieser Hinsicht relativieren und soziologisch übersetzen wird: Dient das australische Opfer, in deren Zentrum das Blut der Teilnehmer eine ausschlaggebende Rolle spielt, in seiner »ersten Phase« dem vorrangigen materiellen Zweck, die Fruchtbarkeit der Totemgattung auch für das kommende Jahr sicher zu stellen,²⁵ dann handelt es sich ohne Frage um einen heiligen Tribut und eine ökonomische Operation in dem von Robertson Smith' präzisierten Sinne des *do ut des*. Durkheim unterstreicht im übrigen, daß die Darbietung des Blutes nicht selten mit mimetischen und dramatischen Praktiken verbunden sei, denen er, wie noch zu sehen sein wird, eine ekstatische Repräsentations- bzw. Performativitätstheorie widmet:

Bei den Wonkgongaru gibt es einen Klan, der ein Fisch als Totem hat. Auch hier spielt das Blut die Hauptrolle im *intichiuma* dieses Totem. Nachdem sich der Häuptling zeremoniell bemalt hat, tritt er in ein Wasserloch und setzt sich nieder. Dann durchbricht er sich mit kleinen, spitzen Knochen den Hodensack und die Haut rund um den Nabel. »Das Blut, das aus diesen verschiedenen Wunden fließt, bereitet sich im Wasser aus und läßt Fische entstehen.« (473/448)²⁶

24 Baldwin Spencer/F.J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia* (1899), reprint Oosterhout N.B.: Humanities Press Inc. 1969, S. 170.

25 Ebd., S. 169.

26 Siehe ebd., S. 287f.

Der zweite Akt der *intichiuma*-Zeremonie bzw. der darauffolgende Zeitabschnitt scheint ebenfalls in einem gewissen Gegensatz zum alimentären Kommunionopfer Robertson Smith' zu stehen, zeichnet er sich doch durch eine »Verschärfung des gewöhnlichen Verbotssystems« aus, die sich insbesondere auf die totemistischen Nahrungstabus erstreckt. Ihre Einhaltung wird mit besonderer Strenge überwacht werden, da deren Übertretung die Wirksamkeit des Ritus gefährden könnte, wie Durkheim – Spencer und Gillen pharaphrasierend – unterstreicht: Während es den Clanmitgliedern außerhalb der *intichiuma*-Zeremonie mit gewissen Einschränkungen durchaus erlaubt sein soll, »a small portion« des Totem zu essen, »which is always regarded by the native as just the same as himself«,²⁷ ist dessen Konsumtion freilich für die Dauer der ganzen Zeremonie untersagt. Dieser *rite de passage* wird freilich mit einem rituellen Essen beendet, das der kulinarischen Wiedereingliederung in die profane Sphäre dient:

Einige Proben der Totempflanze oder des Totemtieres werden dem Klanhäuptling gebracht, der sie feierlich ißt und essen muß. Käme er dieser Aufgabe nicht nach, verlöre er die Kräfte, um den *intichiuma* wirksam zu zelebrieren, d.h. alljährlich die Gattung zu erneuern. [...] Im allgemeinen wird der Ritus hernach durch die Totemleute wiederholt oder zum mindesten durch die Alten. Ist die Feier beendet, werden die außerordentlichen Verbote wieder aufgehoben. (479/453)

Dagegen hatte Robertson Smith betont, daß der Genuß des heiligen Totemtieres nur unter der exklusiven Bedingung der Opfermahlzeit, nicht aber zu den gewöhnlichen Mahlzeiten gestattet sei. Aus Gründen, die sogleich noch deutlicher werden sollen, ist es Durkheims ganzes Bestreben, die beiden eigentlich unvereinbaren Konzepte des Opfermahls und der totemistischen Eßgemeinschaft an der Nahtstelle zwischen Besessenheit und Verwandtschaft miteinander zu verknüpfen, um eine moralische Theorie des rituellen Opfers zu entwerfen, deren soziologische Wahrheit in der affektiven Konstitution und Rekonstitution des sozialen Körpers besteht. Daher behauptet Durkheim nicht nur eine Familienähnlichkeit zwischen dem zeitgenössischen australischen *intichiuma* und der ältesten religiösen Institution der Opfermahlzeit in der Vorzeit Europas, sondern glaubt im *intichiuma* selbst die elementarsten »Keime« und Bestandteile eines jeden Opfersystems wiedererkannt zu haben (489/462). Damit aber scheint sich die *intichiuma*-Zeremonie durchaus dazu zu eignen, die Theorie von Robertson Smith »im Detail« einzuschränken (481/455) und

27 Ebd., S. 168.

zu »entkräften«.²⁸ Im Namen einer radikal immaterialistischen Interpretation des Opfers ist es ihm nicht nur daran gelegen, den Nachdruck, mit dem Robertson Smith die gemeinsame Mahlzeit mit Gott bedacht hatte, abzuschwächen und in seiner »Einseitigkeit« zu desavouieren (126f./130). Durkheim ist auch bestrebt, die von diesem verabschiedete Opferlogik im Sinne des heiligen Tributs und der Verzichtleistung erneut zu rehabilitieren, um darin schließlich »den wahren Grund einer so großen Institution zu erkennen.« (486/460) Daraus erhellt, warum das *intichiuma* als »primitives Opfer« für Durkheim aus zwei wesentlichen, aber zeitlich getrennten Operationen besteht, die in den elaborierteren Opfersystemen jedoch untrennbar zusammengehören: nämlich die Kommunion, die in Wahrheit ein Akt der Kommunikation mit dem heiligen Prinzip oder der Gottheit darstellt (489/462), und die Darbietung bzw. Gabe an die jeweils heilige Instanz, die sich zwar an der zirkulären Logik des *do ut des* orientiert, jedoch ohne auf eine interessengelenkte, utilitaristische Tauschoperation reduziert werden zu können (495/468). Man sieht, wie sich die Gewichtungen beinahe unmerklich verschieben. Hatte Robertson Smith die heilige Eßgemeinschaft noch zur wesentlichen rituellen Praxis der verwandtschaftsbegründenden Kommunion erhoben, so erklärt Durkheim sie nurmehr zu »eine der wesentlichen Bestandteile des Opfers«, bei dem es freilich nicht auf die gemeinsame Aufnahme der gleichen alimentären Substanz, sondern auf die »Kommunikation mit dem heiligen Prinzip« ankommt, das im Totemtier »wohnt« (482/456). Dieses Totem-Prinzip aber hatte Durkheim bereits zuvor in Anlehnung an die Ethnographie Codringtons²⁹ mit dem melanesischen *mana*, der Vorstellung einer anonymen, immateriellen, allgegenwärtigen und hochwirksamen Kraft *par excellence*, kurzgeschlossen (276f./268 f.), deren Äquivalente er weltweit zirkulieren sieht, so etwa in dem bei den Huronen geläufigen Wort *orenda*, im Begriff des *manitu* der Algonkin, dem *wakan* der Sioux oder im indischen Wort *brahman*. Die Reduktion der alimentären auf eine »mythische Substanz« verhilft Durkheim zu jener konsequenzenreichen soziologischen Übersetzung, deren Überschüsse er im Folgenden nur noch vermehren und verwalten muß. Sie wird nämlich zu jener unpersönlichen Kraft erklärt, von der jedes Clan-

28 É. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 486; dt. S. 459: »infirmen«, d.h. »entkräften«, »aufheben«, »für ungültig erklären« – sagt das französische Original, »bestätigen« hingegen fälschlicherweise die deutsche Übersetzung.

29 Robert Henry Codrington: *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, S. 118f. »There is a belief in a force altogether distinct from physical force [...] It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural. [...] it shews itself in physical force, or in any kind of power or excellence which a man possesses.«

mitglied seine »soziale Rolle« bezieht und die daher seine *ganze persona* ausmacht:

Ein Mann des Känguruhclans glaubt, er fühlt, daß er ein Känguruh ist; durch diese Qualität definiert er sich. Sie bestimmt seinen Platz in der Gesellschaft. Um sie zu erhalten, muß er von Zeit zu Zeit seiner Substanz ein wenig vom Fleisch dieses Tieres einzuverleiben. Einige Teilchen genügen übrigens, nach der Regel: *Ein Teil gilt soviel wie das Ganze.* (482 f./456)

Indem Durkheim das Fleisch des Opfertieres zum Träger des heiligen Totemprinzips und jener übernatürlichen Kraft erhebt, die über den sozialen Rang des Einzelnen verfügt, gerät die von ihm interpretierte Opfermahlzeit zum soziophagen Akt und zur Feier der ganzen Gesellschaft. Denn das *mana* ist Durkheims Emblem und »bildhafter Ausdruck« (323/309) für die aus der Besessenheit des Gesellschaftskörpers freigesetzten »kollektive Kraft« (519/489), mit der die Gläubigen, freilich ohne es selbst zu wissen, im Opfer kommunizieren.

Dem von der kommensalen Kommunion bzw. Kommunikation mit der ekstatischen »Kraft« des sozialen Körper unterschiedenen Akt der Darbietung des Opfertieres verleiht Durkheim ebenfalls eine moralisch-soziale Dimension. Dabei nimmt er eine markante Position zwischen Tyler und Robertson Smith ein: Während für Edward B. Tyler das rituelle Tauschgeschäft mit der Gottheit den Ausgangspunkt für die evolutionäre Entwicklung des moralischen Opfers bezeichnet, sieht Robertson Smith das moralische Opfer, dessen ganze Wahrheit sich freilich erst in der eucharistischen Kommunion enthüllen wird, bereits auf gewisse Weise im rituellen Opfer realisiert. Die Opferlogik des *do ut des* gehört für ihn hingegen in die Verfallsgeschichte einer utilitaristischen Korruption des Opfers durch private Interessen. Durkheim bringt indes das Kunststück fertig, die zirkuläre Struktur des *do ut des* selbst moralisch aufzuladen. Dabei fungiert die jeweilige Totemgattung abermals als »Metapher« für die »Totemgottheit« namens Gesellschaft. Die physische Wirkung, die die Totemmitglieder der *intichiuma*-Zeremonie zuschreiben, nämlich die Fruchtbarkeit der Totemgattung zu garantieren, entspricht zwar dem Selbstverständnis der Gläubigen, oder besser gesagt: der Interpretation der Ethnographen, ist aber aus der erkenntnistheoretischen Perspektive der Durkheimschen Soziologie schlichtweg falsch, da sie die wesentlich »moralische und soziale Bedeutung« des Ritus verschleiert (527/498).

Mit der Darbietung des getöteten Tieres bzw. der Pflanze sucht der Gläubige, wie Durkheim unterstreicht, das Lebensprinzip seines Totem zu sichern. Von der Weiterexistenz der Totemgattung hängt umgekehrt aber auch die Existenz des Clans und seiner Mitglieder ab. Damit sie

weiterleben können, darf die Totemgattung nicht sterben; damit die Totemgattung sich alljährlich fortpflanzt, bedarf sie der Opfergaben. Demnach »brauchen« die heiligen Wesen den Opferkult genauso wie die Menschen.³⁰ Doch was der Gläubige seinen heiligen Wesen in Wahrheit gibt, ist nicht das Opfer des getöteten Tieres oder das Opfer des Blutes, »das er aus seinen Adern fließen läßt: es ist sein Denken«. Die religiösen Riten haben für Durkheim den Zweck, den Glauben an die heiligen Wesen wachzuhalten und periodisch zu erneuern. Wie es in der berühmten Formulierung heißt, sind die heiligen Wesen und Gottheiten für Durkheim nichts anderes »als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft« (495/468).³¹ Diese soziologische Übersetzung des »Rituallebens in nicht-religiöse und soziale Begriffe« trifft nunmehr auf den vollendeten Kreis des *do ut des*, der das Leben des sozialen Körpers und seiner Glieder bestimmt: »Einesteils bezieht das Individuum das beste seiner selbst von der Gesellschaft, ohne die es »in seine Tierhaftigkeit zurück[fallen]« müßte; nur von ihr empfängt er seine Sprache, seine Moralität, sein Wissen, seinen Glauben, seine Gefühle und Überzeugungen; »andererseits existiert und lebt die Gesellschaft nur in und durch die Individuen. Erlöscht die Idee der Gesellschaft im Bewußtsein der einzelnen Individuen, werden die Glaubensüberzeugungen, die Überlieferungen, die Aspirationen der Kollektivität von den einzelnen nicht länger empfunden und geteilt, dann stirbt die Gesellschaft.« Wie die heiligen Wesen, so ist auch die Gesellschaft »nur in dem Maße wirklich, als sie einen Platz im menschlichen Bewußtsein einnimmt.« (495f./468f.)

Mit diesen Überlegungen schließt Durkheim fast nahtlos an die frühere Opfertheorie von Hubert und Mauss an, die im rituellen Opfer sowohl einen »nützlichen Akt« als auch eine moralische »Obligation«

30 Weil die Gottheit die Opfernden ebenso brauche, wie umgekehrt die Opfernden ihre Gottheit, hatten Hubert und Mauss das Opfer ausdrücklich als *contrat*, als vertragliches Tauschgeschäft mit der Gottheit bezeichnet. Henri Hubert/Marcel Mauss: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), in: Marcel Mauss, *Œuvre 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit 1968, S. 193-307, hier S. 305.

31 Steven Lukes zitiert in seiner umfangreichen Studie *Émile Durkheim. His Life and Work (a historical and critical study)*, Stanford, Cal.: Stanford University Press 1985 S. 35) Evans-Pritchard: »It was Durkheim and not the savage who made society into a god.« Niklas Luhmann hat, wie bereits viele andere Leser vor ihm, gegenüber Durkheims Religionssoziologie den Einwand erhoben, daß sie »eine funktionale Definition des Religionsbegriffs (z.B. durch Integration) entwickelt, die Mühe hat, die Funktion der Religion zu unterscheiden von der Funktion, die das Gesellschaftssystem selbst erfüllt.« Niklas Luhmann: »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: *Soziologische Aufklärung 3.: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1981, S. 293-308, hier S. 301.

erkannt haben wollten: »In jedem Opfer gibt es einen Akt der Selbstverneinung, weil der Opfernde auf etwas (von sich) verzichtet und es gibt.« Die im Opfer vollzogene Selbstpreisgabe und Unterwerfung unter eine rituelle Verpflichtung geschieht indes nicht ohne »egoistische Vorbehalte«, da das, was der Opfernde »von sich gibt, ein Teil dessen [ist], was er empfängt.«³² Aus diesem Grund auch »vermischt sich« für Hubert und Mauss im rituellen Opfer an die Gottheit »die Interesselosigkeit mit dem Interesse.« Dagegen realisiert sich im »Opfer des Gottes«,³³ das Hubert und Mauss als »den höchsten Ausdruck und die ideale Grenze der bedingungslosen Selbstverneinung« begreifen, das dem Menschen Unmögliche, nämlich die Abwesenheit jeglichen »egoistischen Kalküls«: »Denn der Gott, der sich opfert, gibt sich ohne ein Zurück.«³⁴ Dieses im Opfer des Gottes erfüllte moralische Ideal radikaler Selbstpreisgabe vermag – mehr noch als das Opfer an Gott – die für das kollektive Leben so entscheidende moralische Anforderung des Verzichts und der Entsagung ins Bewußtsein jedes Einzelnen einzutragen und mit jedem rituellen Opfer wiederzubeleben. Das rituelle Opfer ist in diesem Sinne das performative Merkzeichen und Symbol für die »Aufopferung« des eigenen Begehrens,³⁵ freilich nicht aus Achtung vor dem Gesetz,³⁶ sondern aus Achtung vor der gebieterischen »moralischen Autorität« der Gesellschaft, »die Gegenstand einer wirklichen Ehrfurcht ist«: »Sie verlangt, unter Mißachtung unserer Interessen, daß wir ihr dienen, und unterwirft uns allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfern, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre.« (295/285) Jedes rituelle Opfer, sei es nun ein Stühne-, Reinigungs-, Erstlingsopfer oder aber eine Opfermahlzeit vor bzw. mit der Gottheit, inszeniert und mobilisiert durch die rituelle Abtretung eines persönlichen Teils von sich (Blut, Haare) oder Besitzstückes die Bereitschaft zu jenen moralischen »Opfern, Entbehrungen und Anstrengungen«, die die Gesellschaft jedem Einzelnen abverlangt. Durkheim verspricht sich von der performativen Wirkung des rituellen Opfers

32 H. Hubert/M. Mauss: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, S. 304.

33 Ebd., S. 283ff.

34 Ebd., S. 305.

35 Wegen dieser verinnerlichten Gewalt gegen sich selbst, die das Opfer des Begehrens des Anderen und damit das Opfer des Anderen selbst fordert, konnte Nietzsche mit Recht sagen: »der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit.« Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, 2. Abhandlung, 6, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Frankfurt am Main/New York: Walter de Gruyter Verlag/dtv 1967-77, S. 300.

36 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter 1910ff., S. 83f. u.ö.

freilich auch eine Art Interiorisierung des exterioren moralischen Zwangs, den die Gesellschaft auf die Individuen ausübt: »Sie bewegt uns nicht nur von außen. Da aber die Gesellschaft nur in den individuellen Bewußtseinen und durch sie existieren kann, muß sie uns durchdringen und sich in uns organisieren. Damit wird sie ein integraler Teil unseres Wesens, erhöht und vergrößert es.« (299/289) Der Kategorische Imperativ wäre demnach nichts anderes als die ins Innere verlegte, internalisierte moralische Macht der Gesellschaft. Die Interiorisierung der moralischen Autorität und Durchdringung der Individuen mit Gesellschaft ist für Durkheim jedoch nicht in erster Linie eine Sache des kollektiven Sinns oder der sozialen Bedeutungen, sondern zuallererst eine Angelegenheit erhöhter »Kraft« und intensiver »Energie«. Die affektiven Verwandlungszustände, die über den Weg der Trance, Ekstase, Raserei und Besessenheit dem Eintritt in eine Sphäre Vorschub leisten, in dem der Einzelne als singuläres Individuum abtritt und »von der Masse mitgerissen« (572/536) wird, stellen für Durkheim jene außerordentlichen Ressourcen bereit, aus der die Einswerdung der Gesellschaft, ja der soziale Körper selbst hervorgehen. Daher betont er auch die Unbestimmtheit und Unspezifität der religiösen und mithin auch politischen Riten, die alle demselben Zweck der Versammlung und Vereinigung der ansonsten getrennten Individuen dienen: »Wie komplex die Manifestationen des religiösen Lebens auch seien, es ist im Grunde eins und einfach. Es [das religiöse Leben, I.D.] antwortet überall einem gleichen Bedürfnis [...] In allen seinen Formen hat es das Ziel, den Menschen über sich hinauszuhoben und ihn ein höheres Leben führen zu lassen, als jenes, das er führen würde«, wenn er ausschließlich seinen egoistischen Neigungen und vitalen Lebensinteressen nachgehen müßte (592/555). Dieses Bedürfnis, das die soziale »Morphologie« und den »Rhythmus des sozialen Lebens« bestimmt, ist das Bedürfnis nach permanenter Versammlung: »Die Gesellschaft kann das Gefühl, das sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt. Aber sie kann diese Versammlungen nicht ständig abhalten. Die Lebensbedürfnisse erlauben ihr nicht, ohne Ende versammelt zu bleiben. Sie zerstreut sich also, um sich auf's Neue zu versammeln.« (499/471)

Allein infolge des Umstandes ihrer konzentrierten Versammlung wird die Gesellschaft von sich selbst affiziert und in ihrer Einswerdung von sich selbst besessen. Die Affektion eines jeden Individuum durch die spiegelbildliche Affektion aller anderen ereignet sich zugleich mit der Selbst-Affektion der Gesellschaft: Indem sich die einzelnen Individuen unter Preisgabe ihrer Individualität gegenseitig durchdringen und von einer einzigen Bewegung erschüttert werden, stellt sich die überschwengliche kollektive Erregung, die zugleich mit der Erregung bzw. Entstehung

des Kollektivs zusammenfällt, als eine den einzelnen überschreitende, ihn transformierende, anonyme und fremde Macht dar. Diese wird allerdings nicht – wie es aus soziologischer Perspektive geboten und angemessen wäre – mit dem »sozialen Körper« selbst, sondern mit eben jener wirksamen Kraft identifiziert, von der die Ausdrücke *mana*, Totem, Jahwe oder Gottvater Zeugnis ablegen. Der mit dem kritischen Extremfall obsessiver Einswerdung und Selbstaffektion bezeichnete Ursprung der Gesellschaft geht daher mit einer wesentlichen Selbstverkennung ihrer selbst einher, die die Geburt der Religion einleitet. Denn die affektiven Kräfte, die der »soziale Körper« durch den Verlust der Singularität der Einzelnen und ihrer rauschhaften Initiation als soziale Wesen freisetzt, schreibt sich dieser azephale Körper eben nicht selbst, sondern einer exterioren heiligen Macht zu. Ohne es selbst zu wissen, symbolisiert, hypostasiert und transfiguriert sich die Gesellschaft in der Vorstellung der Totemgottheit selbst, und sie handelt eigentlich nur von sich, wenn sie die religiösen Riten praktiziert.

Durkheims sakrale »Affekt-Theorie« stellt den Vertragstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts die soziologische »Wahrheit« eines pathischen Ursprungs der Gesellschaft entgegen, in dem lediglich die religiöse Selbstverkennung unwirksam gemacht werden müßte, um mit einem Minimum an aufgeklärter Rationalität Schritt halten zu können. Die erkenntnistheoretische Frage, die Durkheim mit der Religion aufwirft, zielt auf eine Identifizierung der Gesellschaft mit sich selbst und mithin auf die Erfindung von performativen Praktiken, Riten, Spektakeln und Symbolen, die die Entstehung der Gesellschaft aus der amorphen Choreographie der Besessenheit unverstellt, das heißt als sie selbst zur Darstellung bringen. Die unterschiedlichen ästhetischen, rituellen und dramatischen Darstellungsformen (543ff./510ff.), in denen die Gesellschaft sich selbst wiederfindet und rekreiert, erschöpfen sich für Durkheim daher nicht in der bloßen Abbildung gesellschaftlicher Eintracht, sondern sie haben die »schöpferische« Kraft, diese Eintracht selbst zu bewirken und wiederherzustellen (510/482). Ohne die Dinge allzusehr zu forcieren, kann man Durkheim das Verdienst zuerkennen, die performative Kraft der rituellen, oralen, mimetischen oder dramatischen Darstellungen entdeckt zu haben, wenn er unterstreicht, daß diese nicht nur »bequeme Mittel sind, um das Gefühl zu verdeutlichen, das die Gesellschaft von sich hat; es dient auch dazu, um dieses Gefühl hervorzurufen: es ist dessen konstitutives Element.« (329/315)

Dabei läßt Durkheim, wie nach ihm Bataille, die Möglichkeit der Kunst,³⁷ die er zuallererst auf die Darstellung ekstatischer Einswerdung und der unzerreißbaren Bindungen sympathetischer Einheit verpflichtet, selbst aus der Ekstase hervorgehen: Der »heftige und turbulente« Überschwang, mit dem die Gesellschaft jeweils die rituelle Feier ihrer selbst begeht, läßt einen »Überschuß übrig, der sich in zusätzliche, überflüssige und verschwenderische Werke umsetzt«, sich »ziellos verbraucht« und »in Kunstwerken«, Symbolen, Metaphern, Tätowierungen, kurz: Darstellungen aller Art entlädt (545/513). Der kommunikative Verkehr zwischen den einzelnen, in sich verschlossenen Bewußtseinen muß dabei den Umweg über solche performativen Darstellungen gehen: »Damit dieser Verkehr auch zu einer Kommunion wird, das heißt zu einer Verschmelzung aller Einzelgefühle zu einem Gemeingefühl, müssen die Zeichen, die sie ausdrücken, selbst wieder in einem einzigen und alleinigen Zeichen verschmelzen.« (329/315) Als solche verdichteten Zeichen sozialer Dichte gelten ihm nicht zuletzt das Totemwappen bzw. Emblem des Tiers oder der Pflanze, vor allem aber die Fahne, die als repräsentativer Teil des Ganzen, jene »Gefühle hervorruft, die das Ganze«, nämlich das Vaterland, evoziert (328/314).

Anders als Robertson Smith, der die Möglichkeit von Gesellschaft aus der kulturellen Institution der Tischgemeinschaft und näherhin der totemistischen Opfermahlzeit mit der Gottheit hervorgehen läßt, flacht Durkheim die spezifische Bedeutung der unterschiedlichen Riten soweit ab, daß deren exklusive Funktion darin aufgeht, den »sozialen Körper« im Fieber einer gemeinschaftlichen Erregung in Brand zu stecken, an dem er sich je auf's Neue selbst entzündet. Um die Realität derartiger Ekstasen wahrscheinlicher zu machen, greift er auf einschlägige ethnographische Darstellungen Spencers, Gillens u.a. zurück, die ihm über die Beschreibungen zeremonieller Feste mit ihrem rhythmischen Trommeln, mit Gesang, nächtelangem Tanz und sexuellen Rasereien ein Bild solcher rituellen Ausnahmezustände verschaffen (474/449).³⁸ Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß dieses Bild für die Durkheimsche Schule der Soziologie insgesamt geradezu Vorbildcharakter annimmt und zugleich den Verlust ekstatischer Gemeinschaftserfahrungen in Europa markiert:

Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder, besser noch, die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzen-

37 Vgl. dazu das Kapitel »Sacrifice Art and Eroticism« in Michèle H. Richman: *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, London: University of Minnesota Press 2002, S. 155ff.

38 Vgl. auch B. Spencer/F. J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia*, S. 314f.

der und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre [...], [das] in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen, realisiert werden kann.³⁹

Dieses für Europa errichtete (primitive, faszinierte) Idealbild erhellt, daß Gesellschaft im gründenden Ereignis ihrer »wahrhaften Realisation« kein interessegeleitetes Zweckbündnis, kein Zusammenschluß von Bedürfnissen, nicht die gerechte Verteilung von Aufgaben und Eigentum, ja nicht einmal die intime Kommunikation ihrer Mitglieder untereinander darstellt, sondern nur durch die im Taumel der Affekte geschehende symbiotische Verschmelzung aller zu einem »einzigsten Leib und einer einzigen Seele«⁴⁰ möglich sein soll. Die Entstehung der Religion macht für Durkheim nicht nur die Urszene der Gesellschaft im »komplizierten Ballett [ihrer] Ekstasen«⁴¹ greifbar, sondern weckt auch das nostalgische Begehren nach derartigen Erfahrungen der *effervescence*⁴², die er durch die Erfindung neuer Feste, neuer performativer Darstellungen und das heißt neuer Ekstasen auch in Europa wiederbeleben und unter die

39 Henri Hubert/Marcel Mauss: »Esquisse d'une théorie générale de la magie« (1902/03), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1973, S. 5-137, hier S. 126; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978, S. 45-179, hier S. 165. Das soziologische Phantasma dieser magischen Einswerdung wird wie folgt ausstaffiert: »Seine [des ganzen sozialen Körpers] rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Zieles übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei, ganz abgesehen von dem tiefen Eindruck, den der Takt, die Musik und der Gesang hinterlassen.«

40 Ebd.

41 Marcel Mauss: »Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de »moi«« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, S. 332-361, hier S. 343; dt. »Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und das »Ich««, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978, S. 223-254, hier S. 233.

42 In einer gemeinsam mit Henri Beuchat verfaßten Studie hatte Mauss den für Durkheims Religionssoziologie so entscheidenden Begriff der *effervescence*, den man mit »Gärung«, »Aufschäumung«, »Aufregung« bzw. »Aufwallung« ins Deutsche übersetzen kann, bereits verwendet: »Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale« (1904/05), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, S. 389-477, hier S. 470; dt. »Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zu sozialen Morphologie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, S. 182-278, hier S. 271.

Auspizien eines politischen »Kults« eingerückt sehen will. Nicht zufällig beruft er sich daher, wenn er seiner Erwartung auf eine demokratisch und moralisch einmütig verfaßte Gesellschaft Ausdruck verleiht und Vorstellungen »zukünftiger Feste und Zeremonien« (610/571) beschwört, auf die durch die Festzyklen der Französischen Revolution freigesetzten Massenbegeisterungen für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Dabei weiß er nur zu gut, daß die heftige kollektive Erschütterung der Leidenschaften in Zeiten »revolutionärer und schöpferischer« *effervescence* sich auf völlig unkalkulierbare Weise immer auch in »gewalttätigen und unmäßigen Handlungen [blutrünstiger Barberei]« entladen und einen »harmlosen Bürger« in »einen Henker« verwandeln kann (301/290f.).

Es liegt auf der Hand, daß Durkheims Versuch, die politische Sphäre im Namen einer neuen demokratischen Einmütigkeit und *volonté générale* zu reauratisieren, zutiefst unangemessen ist und höchst prekär bleibt. Die kollektive Ekstase ist nicht in und durch sich selbst bereits moralisch in dem von Durkheim präzierten Sinne; sie schwört sich nicht *per se* auf Allgemeinwohlinteressen, sozialen Opfergeist und Zugehörigkeitsgefühlen gegenüber der Gesellschaft ein. Einmal erscheint sie als »wüstes Fanal zu Aufruhr und Reaktion«, ein anderes Mal ist sie »unsichere Leitfigur von Revolutionen und Volksfronten«. Die »gute Masse« läßt sich nicht strikt von der »schlechten Masse« unterscheiden, auch wenn alle theoretischen und politischen Anstrengungen, das »Volk« vom amorphen »Haufen« oder der panischen Masse zu trennen und mit Ausschluß zu quittieren, diese ursprüngliche und unauflösbare Ambivalenz der Masse ordnungspolitisch zu unterlaufen versucht haben.⁴³

So kündigt Durkheims Religionssoziologie in einer gegenüber den faschistischen Massenformationen theoretisch völlig ungeschützten Weise den Eintritt in das »Zeitalter der Massen«⁴⁴ an: »Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden.« (611/572)

Es ist daher nicht weiter erstaunlich, daß gegenüber Durkheim in den dreißiger Jahren der Vorwurf erhoben worden ist, ein »wissenschaftlicher

43 Auf diesen, wie er es nennt, »biopolitischen Bruch« zwischen Volk als ausgeschlossener Klasse und Volk als Souverän macht Agamben im Anschluß an Hannah Arendt aufmerksam: »Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist.« Giorgio Agamben: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, übersetzt von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: Diaphanes 2001, S. 37.

44 Gustave Le Bon: La Psychologie des Foules (1985), Paris: PUF 1975, S. 2; dt. Psychologie der Massen, 15. Auflage, Stuttgart: Kröner 1982, S. 2.

Vorläufer des Faschismus« gewesen zu sein. Auf diese Protofaschismus-anklage des amerikanischen Soziologen und früheren Schülers Svend Ranulf hat Marcel Mauss anstelle von Durkheim, der damals bereits verstorben war, unter Einräumung einer gewissen Schuld und Blauäugigkeit am 6. November 1936 in einem Brief geantwortet:

Durkheim, et après lui, nous autres, nous sommes, je le crois, les fondateurs de la théorie de l'autorité de la représentations collective. Que de grandes sociétés modernes, plus ou moins sorties du Moyon Age d'ailleurs, puissent être suggestionnées comme des Australiens le sont par leurs danses, et mises en branle comme une ronde d'enfants, c'est une chose qu'au fond nous n'avions pas prévue. Ce retour au primitif n'avait pas été l'objet de nos réflexions. Nous nous contentions de quelques allusions aux états de foules, alors qu'il s'agit de bien autre chose. Nous nous contentions aussi de prouver que c'était dans l'esprit collectif que l'individu pouvait trouver base et aliment à sa liberté, à son indépendance, à sa personnalité et à sa critique. Au fond, nous avions compté sans les extraordinaires moyens nouveaux. [...] Je *crois* que tout ceci est une véritable tragédie pour nous, une vérification trop forte de choses que nous avions indiquées, et la preuve que nous aurions dû plutôt attendre cette vérification par le mal qu'une vérification par le bien.⁴⁵

Aus Sorge um das trennende und aus seiner Sicht zerstörerische Potential von Interessen-Konflikten, diskursiven Auseinandersetzungen und Klassenkämpfen läßt Durkheim die Gesellschaft aus einem einzigen enthusiastischen Affekt hervortreten, der sich in den Metaphern, performativen Darstellungen, Symbolen und Spektakeln kollektiver Eintracht verdichten soll, um dem pathischen Ereignis der Geburt der Gesellschaft je auf's Neue Gestalt zu verleihen und – darin ist Durkheim ganz Rousseauist – die Identifikation mit dem großem Ganzen zu ermöglichen.⁴⁶ Indem

45 Unter der Maßgabe, den letzte Zusatz mitaufzunehmen, hat Mauss Ranulf die Veröffentlichung des Briefes gestattet. Svend Ranulf, »Scholarly Fore-runners of Fascism«, in: *Ethics* 50 (1939), S. 16-34.

46 Jean-Jacques Rousseau: *Économie politique* (1755), in: Charles Edwyn Vaughan (Hg.), *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Bd. I, Edited from the original manuscripts and authentic editions, Cambridge 1915, (Reprint, New York: Franklin), S. 255f.: »Wenn man sie [die Menschen] z.B. rechtzeitig übt, ihr Individuum nur durch seine Beziehung zum Staatskörper zu betrachten und ihre eigene Existenz gleichsam nur als einen Teil der seinen zu erfassen, dann könnten sie endlich dazu kommen, sich in gewisser Weise mit dem größeren Ganzen (*le plus grand tout*) zu identifizieren (*s'identifier*), und sich als Glieder des Vaterlandes (*membres de la patrie*) zu fühlen und es mit jenem köstlichen Gefühl zu lieben, das jeder isolierte Mensch nur für sich selbst hat, und ihre Seele ständig zu diesem großen Gegenstand zu erheben und derart jene gefährliche Disposition

Durkheim in letzter Konsequenz alle religiösen Riten und Institutionen auf diese eine und einigende Ekstase verpflichtet, verpaßt er die Chance auf eine Soziologie kultureller Institutionen, die der Analyse der gesellschaftlich konstitutiven Leidenschaften der Teilung, Mitteilung und Verteilung einen gebührenden Platz zuweist. Die beunruhigende Frage lautet demnach nicht, wieviel Teilung eine Gesellschaft erträgt, bis sie schließlich auseinanderbricht, sondern es geht um die affektiv bindende Kraft des Teilens selbst und der Trennung singulärer Individuen. Durkheims soziologische Rehabilitation der Leidenschaften ist daher nicht völlig von der Hand zu weisen: Gesellschaft, in welcher kulturellen Manifestation auch immer, ist stets eine Sache und Angelegenheit der Affekte, die jedoch nicht, wie in Platons *Politeia*, auf einer affektiven Homogenität im gemeinsamen Erleiden von Trauer und Freude,⁴⁷ sondern auf der affektiven Teilung, der ursprünglichen Trennung und irreduziblen Heterogenität ihrer Glieder beruht.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, übersetzt von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: Diaphanes 2001.
- Beuchat, Henri/Mauss, Marcel: »Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale« (1904/05), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 389-477; dt. »Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zu sozialen Morphologie«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 182-278.
- Codrington, Robert Henry: *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891.
- Därmann, Iris: »Wie man wird, wie man ißt. Opfermahlzeit, Kannibalismus und Identifizierung bei William Robertson Smith und Sigmund

(*amour propre*), aus der all unsere Laster hervorgehen, in eine hohe Tugend verwandeln.«

- 47 Das höchste staatliche Gut ist für Platon bekanntlich die konfliktfreie Einheit der polis. Dabei hebt er für die Wächter- und Regentenklasse, deren affektiver Gleichklang für die Eintracht der gesamten polis (unter Ausschluß des dritten »Nährstandes«) steht, auf eine »Gemeinschaft von Freude und Trauer« ab (*Politeia* 461e ff.), die die Trennung der Individuen und die durch Arbeitsteilung bewirkte Teilung der polis verhindern soll. Ein entscheidendes Mittel zur Herstellung einer solchen affektiven Homogenität ist die Güter-, Kinder- und Frauengemeinschaft, das heißt eine repressive Politik des oikos, deren Ziel gerade in der Vernichtung des oikos besteht.

- Freud«, in: Monika Fludernik et al. (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*, Würzburg: Ergon 2002, S. 121-153.
- Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005.
- Durkheim, Émile: *De la division du travail social* (1893), Paris: PUF 1930.
- Durkheim, Émile: »Lettres«, in: *Revue néo-scholastique XIV* (1907), S. 606-607.
- Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1911), Paris: PUF 1990; dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Durkheim, Émile: »Le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau«, in: *Revue Metaphysique et de Morale XXV* (1918), S. 1-23, S. 129-161.
- Fabian, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press 1983.
- Gladigow, Burkhard: »Die Teilung des Opfers«, in: *Frühmittelalterliche Studien 18* (1984), S. 19-43.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), in: Marcel Mauss, *Œuvre 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit 1968, S. 193-307.
- Hubert, Henry/Mauss, Marcel: »Esquisse d'une théorie générale de la magie« (1902/03), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 5-137; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 45-179.
- Jones, Robert Alun: »Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: an historical context for The elementary forms of the religious life«, in: *Journal of History of Behavioral Sciences 17* (1981), S. 184-205.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter 1910ff.
- Le Bon, Gustave: *La Psychologie des Foules* (1885), Paris: PUF 1975; dt. *Psychologie der Massen*, 15. Auflage, Stuttgart: Kröner 1982.
- Lévi-Strauss, Claude: *La Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF 1962; dt. *Das Ende des Totemismus*, übersetzt von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962.
- Luhmann, Niklas: »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: *Soziologische Aufklärung 3.: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1981, S. 293-308.

- Lukes, Steven: *Émile Durkheim. His Life and Work*, a historical and critical study, Stanford, Cal.: Stanford University Press 1985.
- Lüdemann, Susanne: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München: Fink 2004.
- Nancy, Jean-Luc: »L'insacrifiable«, in: *Une pensée finie*, Paris: Éditions Galilée 1990, S. 9-105; dt. »Was nicht geopfert werden kann«, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, in: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 47-80.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritischen Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Frankfurt am Main/New York: Walter de Gruyter Verlag/dtv 1967-77.
- MacLennan, John F.: »The Worship of Animals und Plants«, in: *Fortnightly Review* 6 (1870), S. 407-427, S. 562-582; sowie in: *Fortnightly Review* 7 (1870), S. 194-216.
- Mauss, Marcel: »Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de »moi«« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 332-361; dt. »Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und das »Ich««, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, a.a.O., S. 223-254.
- Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1973; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1 und 2, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978.
- Platon: *Werke in acht Bänden*, griechischer Text von Auguste Diès, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- Taubes, Jacob: *Die Politische Theologie des Paulus*, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1993.
- Ranulf, Svend: »Scholarly Forerunners of Fascism«, in: *Ethics* 50 (1939), S. 16-34.
- Richman, Michèle H.: *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, London: University of Minnesota Press 2002.
- Robertson Smith, William: »Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament«, in: *Journal of Philology*, Bd. 9, Heft 17 (1880).
- Robertson Smith, William: *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions* (1889), London: Adam and Charles Black 1907; dt. *Die Religion der Semiten*, übersetzt von R. Stübe, Freiburg i.Br./Leipzig/Tübingen: J.C.B. Mohr 1899.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Économie politique* (1755), in: Charles Edwyn Vaughan (Hg.): *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Bd.

- I, Edited from the original manuscripts and authentic editions, Cambridge 1915 (Reprint, New York: Franklin).
- Schenk, Richard: »Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie«, in: ders. (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1995, S. 193-250.
- Schüttpelz, Erhard: »Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Emile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti«, in: Annette Keck et al. (Hg.), Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, Tübingen: Günther Narr 1999, S. 273-295.
- Schüttpelz, Erhard: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960), München: Fink 2005.
- Spencer, Baldwin/Gillen, F.J.: The Native Tribes of Central Australia (1899), reprint Oosterhout N.B.: Humanities Press Inc. 1969.
- Tylor, Edward B.: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, Vol. II (1871), London: John Murray 1913.

PRAKTIKEN DER PASSIONES. GEISTBESESSENHEIT UND DER GEIST ETHNOGRAPHISCHER FELDFORSCHUNG

HEIKE BEHREND

Edgar Allan Poes Geschichte vom Sturz in den Malstrom diene zwei Wissenschaftlern, dem Soziologen Norbert Elias und dem Ethnologen Stephen Tylor, zur Veranschaulichung von zwei unterschiedlichen Positionen wissenschaftlicher Forschung und Beobachtung. Während Elias die Leistungsfähigkeit von Beobachtung zur Rettung aus dem Malstrom beim Überlebenden hervorhebt, der sein Entsetzen und seine Todesangst in eine »fast unnatürliche Neugier« verwandeln kann, verbündet sich Tylor mit denen, die im Malstrom versinken, weil ihnen Selbstbeherrschung, Affektkontrolle und rettende Beobachtung nicht gelingen wollten.¹

Es ist kein Zufall, daß sich der Ethnologe Tylor mit den dem Malstrom hilflos Ausgelieferten und Versinkenden solidarisiert, gehört er doch zu den Wissenschaftlern, die in den 1980er Jahren radikal sowohl die Methoden der ethnographischen Feldforschung als auch die textuelle Praxis der Ethnographie kritisierten. Der teilnehmende Beobachter ist ihm ein schielender Ethnograph, »der mit gegabelten Augen sieht«. Durch die »visualistische Vorliebe der Wissenschaft«, ihren Empirismus des »Mit-den-eigenen-Augen-gesehen-Habens« und des »Selber-dagewesen-Seins« erscheint er zwar als handlungsmächtig, aber um den Preis, gleichzeitig die sehenden und miteinander sprechenden Subjekte auslöschten zu müssen.² Damit Ethnographie Deskription wird, muß der Ethnologe den konstitutiven Akt der Schrift leugnen und damit notwendig die Deskription selbst obskur werden lassen.³ Gegen den schielende Ethnographen setzt Tylor die ethnographische Arbeit als Bruch mit der All-

-
- 1 Heike Kämpf: »Die Inversion des Blicks. Überlegungen zum Theorieeffekt ethnologischer Begriffe«, in: Paideuma 49 (2003), S. 87-104, hier S. 94.
 - 2 Stephen A. Tylor: Das Unaussprechliche. Ethnographie. Diskurs und Rhetorik in der postkolonialen Welt, übersetzt von Thomas Seibert, München: Trickster 1991, S. 87, S. 95.
 - 3 Vgl. ebd., S. 95.

tagswelt, als eine Reise ins Herz der Finsternis, »wo Fragmente des Phantastischen im Strudel des desorientierten Bewußtseins des Initanden herumwirbeln, bevor er im Malstrom anlangt, wo er sein Bewußtsein im Augenblick der wunderbaren und erlösenden Vision verliert, um schließlich, bewußtlos, wieder an der vertrauten, doch für immer transformierten Küste seiner Lebenswelt ausgesetzt zu werden.«⁴ Gegen die szientistische Ideologie greift er auf den Topos der Initiation zurück, des Ethnographen als Initanden, der sich – bewußtlos – dem Malstrom hingibt, bis der ihn wieder ausspuckt.

Tylors Einspruch gegen die wissenschaftliche Vereinnahmung der ethnographischen Arbeit ist in seiner romantischen Evokation als eine Abart der eskapistischen Fiktion zu lesen⁵ und selbstverständlich zum Scheitern verurteilt. Doch bringt er gegen die problematische Privilegierung der Handlungskategorien (insbesondere der Beobachtung) das Spektrum des Pathischen, des Erleidens und der Passivität ins Spiel. Tatsächlich wäre zu fragen, ob dem wissenschaftlichen Handeln nicht etwas anderes vorausgeht, nämlich das Behandelt-Werden, das Erleiden von Handlungen anderer. Nicht zuletzt der englische, früh verstorbene Alfred Gell hat in seinem 1998 erschienenen Buch *Art and Agency* einen relationalen Begriff von *agency*, das heißt Handlungsmacht, eingeführt, der immer auch auf sein Gegenstück, *patienthood*, nämlich auf das Erleiden der Handlungen anderer, verweist. In komplexen Netzwerken und intermedialen Verbünden erhalten Personen, Gegenstände und Zeichen Handlungsmacht bzw. erleiden Handlung. Unterschiedlich verteilte Handlungsmacht zirkuliert zwischen ihnen und damit auch unterschiedliche Grade des Erleidens derselben. Dabei bewirkt die Komplementarität von Handlung und Behandelt-Werden keine Symmetrie und keine Isometrie der entstehenden »Handlungs-Beziehungen«.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden zum einen zur Rehabilitierung des weitgehend ausgeschlossenen Pathischen beitragen und in der deutschen und französischen Ethnologie eine eher marginalisierte Tradition nachzeichnen, die die andere Seite des Handelns, das Erleiden des Handelns anderer, ins Zentrum stellt und vorführt, wie szientistische Selbstermächtigung in eine Erfahrung des Pathischen umschlägt.⁶ Zum anderen werde ich zeigen, daß die Repräsentationen des

4 Vgl. ebd., S. 194.

5 James Clifford/George Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1986.

6 Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005, S. 66ff. Ich möchte Iris Därmann und Matthias Wittmann, der mich auf das Buch von Ute Holl aufmerksam machte, sehr herzlich für freundlichen Kommentar und Anregung danken.

Pathischen auffallend häufig auf die kulturelle Praxis von Trance und Geistbesessenheit zurückgreifen. So wie sich Fremdgeister in Besessenheitskulten in Afrika in ihren Medien verkörpern, so ließen sich auch (einige wenige) westliche Ethnographen von der Praxis der Geistbesessenheit der von ihnen Ethnographierten ergreifen. Sie setzten sich den Mächten der fremden Kultur aus, die sie zwangen, sie zur Darstellung zu bringen. Ethnograph und Ethnographierte teilten die Überwältigung durch die je fremden Mächte. Am Beispiel von Jean Rouchs Praxis der *Ciné-Trance* möchte ich zusätzlich noch die pathische Wirksamkeit von westlichen technischen Medien in Afrika ins Spiel bringen. Tatsächlich liesse sich das Kino auch als eine Trancetechnik der westlichen Kultur beschreiben.⁷ In Afrika setzte Rouch die Kamera ein, um afrikanische Besessenheitsrituale aufzuzeichnen, an denen er als Besessener im Zustand der *Ciné-Trance* gleichwohl teilhatte. Gefilmte Besessenheit und getanzte Kinomatographie fusionierten im sinnlichen Rausch und im technischen Rauschen.⁸ Gerade die kinematographische Technik, die Verschaltung seines Körpers mit der Kamera, erlaubte ihm, sich zu verwandeln und den fremden Geistern hinzugeben und eine reziproke Ethnographie zu entwickeln, die sich durch transkulturelle *feedbacks* immer wieder selbst korrigierte.⁹

I. Historischer Exkurs

Betrachtet man vor dem Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Ausschließung des Pathischen die Geschichte der Herausbildung ethnographischer Methoden im Zuge kolonialer Expansion und Unterwerfung, dann läßt sich zeigen, wie die zunehmende Systematisierung der Reisetätigkeit, die Ausdifferenzierung eines Fragenkatalogs und einer intensivierte Reflektion der Beobachtersituation ein souveränes, zumindest anfänglich meist männliches forschendes Subjekt herausbildete, das mehr oder weniger gewalttätig handelte, damit das Fremde sich ihm (er-)gab. Als professionalisierter Abenteurer und kolonialer Held, allein »unter Wilden«, gelang es dann in den 1920er Jahren vor allem Bronislaw Malinowski, dem Begründer der modernen Ethnologie, die »Methode der teilnehmende Beobachtung« zum *non plus ultra* der Ethnologie zu machen. Diese Methode, die Tylors schielenden Ethnographen hervor-

Auch dem IFK in Wien möchte ich meinen Dank für die (intellektuelle) Gastfreundschaft und die vielfältige Unterstützung aussprechen.

7 Ute Holl: *Kino, Trance und Kybernetik*, Berlin: Brinkmann und Bose 2002, S. 25f.

8 Vgl. ebd., S. 41.

9 Vgl. Ebd., S.132.

brachte, bestand vor allem aus in sich widersprüchlichen Handlungsanweisungen, die den, der sie anwendete, ermächtigte, ein scheinbar gesichertes, positives Wissen über die Anderen zu erlangen. Sie diente auch dazu, Unsicherheiten und Angst in der Fremde zu mindern und insbesondere zu verhindern, daß der Ethnograph zum passiven Objekt der Anderen werden konnte. Mit Malinowski erreichte die Emphase ethnographischen Forschens als Handeln ihren Höhepunkt. Denn mit der posthumen Veröffentlichung seines Tagebuches im Jahre 1967 rückte die andere, vorher ausgeblendete Seite der ethnographischen Feldforschung in den Vordergrund, die die inversen Aspekte des Handelns, nämlich das »Leiden« des Ethnographen in und an der Fremde sowie das Scheitern der Feldforschung als romantische Flucht und Initiation in ein anderes Leben beschreibt.

II. Pathische Praktiken der Ethnologie

Doch gab es bereits vor Malinowski insbesondere in Deutschland und etwas später auch in Frankreich eine Tradition, die – zwar eher marginal – der Emphase des Handelns die Hingabe an das Fremde entgegensetzen suchte. Ich möchte sie mit Leo Frobenius beginnen lassen, der nicht zufällig den Neuromantikern und Expressionisten zuzurechnen ist und in der empathischen Tradition von Johann Gottfried Herder und Adolf Bastian steht. Frobenius formulierte die Vorstellung vom *Paideuma*, einer spezifischen Seele, die einer jeden Kultur eigen sei – wie schon vorher Herder den »Volkgeist«. Die Angehörigen einer Kultur würden unbeußt zu Trägern dieses *Paideuma* und hätten kaum Handlungsspielraum, denn die Kultur sei übermächtig, sie präge ihre Mitglieder, nähme sie in Besitz. Entsprechend verstand Frobenius die ethnographische Erforschung Afrikas denn auch vor allem als (weibliche) Hingabe an das Fremde, der er sich in einem Maße verschrieb, das an Raserei grenzte. Im Zustand der Ergriffenheit bereiste er Afrika, aufgeregt und zitternd, durchdrungen vom Fremden, die Felszeichnungen in Höhlen der Sahara abpausend, dabei – meist liegend – am »Urakt« der Schöpfung partizipierend.

In Frankreich ist als Vertreter einer eher pathischen Tradition vor allem auf Michel Leiris hinzuweisen, der als Mitglied der surrealistischen Bewegung (seit 1924 als Dissident) an der berühmten Expedition »Dakar-Djibuti« (1931-33) teilnahm und in dem 1934 veröffentlichten Tagebuch *Afrique Fantôme* darüber berichtete. Dieses Tagebuch verfaßte er in der »automatischen Schreibweise« der Surrealisten, versuchte also eine

Technik des Schreibens ins Spiel zu bringen, die die passive Empfänglichkeit des Schreibenden ins Zentrum stellt.

Die automatische Schreibweise wurde bereits vor den Surrealisten von Spiritisten praktiziert, die von Geistern oder anderen okkulten Mächten ergriffen und gelenkt, diverse Nachrichten aus dem Jenseits zu Papier brachten.¹⁰ Tatsächlich sabotierten die Spiritisten vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und nach dem ersten Weltkrieg die Vorstellung von einem selbstverantwortlichen Individuum, von Autorschaft und Werkbegriff, denn die Geister deutscher Dichter zögerten nicht, Texte, die diese zu Lebzeiten verfaßt hatten, als Geist bzw. Medium fortzuschreiben.¹¹ So erschienen 1883 durch Vermittlung eines Mediums verfaßte Verse von Friedrich Schiller, Theodor Körner, Friedrich Rückert und eine Prophezeiung von Ernst Moritz Arndt. Postmortal verfaßte Gedichte waren keine Seltenheit; eines zum Beispiel trug die Unterschrift »Euer Eduard, jetzt Egon«.¹² Nicht nur menschliche (meist weibliche) Geistmedien, auch »intelligente Tische« waren in der Lage, mit Hilfe eines unterlegten Papiers und eines am Tischbein befestigten Bleistifts selbsttätig zu schreiben.¹³

Die automatische Schreibweise der Surrealisten, die das Unbewusste an die Stelle von Geistern setzte, hinderte Leiris nicht, in seinem Tagebuch auch eine radikale Kritik an den Methoden der ethnographischen Feldforschung zu formulieren. Der distanzierte Blick des ethnographischen Beobachters setze, so schrieb er, die Ethnographierten zu Objekten herab, während die Gespräche mit ihnen polizeilichen Verhören glichen. Er stellte fest, daß koloniale Macht und Gewalt sowie die ethnographischen Methoden eine wirkliche Teilnahme am afrikanischen Leben, so wie er es sich noch in Paris erhofft hatte, verhinderten. Sein Wunsch nach Verwandlung und einer »Verschmelzung« mit Afrika blieb unerfüllt.

Gegen Ende der Expedition, als er sich mehrere Monate in Gondar in Äthiopien aufhielt, um dort den Zar-Besessenheitskult zu erforschen, gelang es ihm, das Phantasma von der Verschmelzung mit dem Anderen, in doppelter – allerdings gebrochener Weise – zu erfahren. Zum einen erlebte er hier die eigene Teilnahme am Kult als Anverwandlung an den

10 Vgl. Alex Owen: *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late nineteenth Century England*, London: Virago 1989.

11 Heike Behrend: »Joseph Weißenberg, der göttliche Meister. Eine deutsche Version der *Maitres Fous*«, in: Heike Behrend (Hg.), *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin: Philo 2001, S. 119-130.

12 Adolf Kurzweg: *Die Geschichte der Berliner »Gesellschaft für Experimental-Psychologie«*, Diss. FU Berlin, 1976, S. 54f.

13 Vgl. ebd., S. 21.

Gegenstand, nämlich als Besessenheit. Bei verschiedenen Besessenheits-seancen glaubte er sich selbst besessen, wurde zum »Pferd« (Medium) eines Geistes und trank das Blut des Opfertieres (allerdings ohne aufzuhören, dabei ethnographische Notizen zu machen). Zum anderen verliebte er sich in die Tochter der Kultführerin und glaubte sich auch von ihr besessen. Doch wieder setzte ein Prozess der Desillusionierung ein, als er bemerkte, daß die Besessenheitszeremonie nicht eigentlich authentisch war, sondern für ihn inszeniert worden war, um in den Besitz seines Geldes zu kommen. Der Aufenthalt in Gondar führte ihn zu der Einsicht, daß der eigentliche Besessene er selbst war, besessen vom Phantom Afrika.

Die wenigen Versuche europäischer Ethnologen wie Frobenius und Leiris, gegen die dominante Emphase des Handelns das Pathische der Fremderfahrung zu setzen und sich überwältigen zu lassen, erfolgten durch den Rekurs auf Besessenheit. In ihren pathischen Praktiken mischten sie westliche Formen der Besessenheit und des Rausches, wie sie sich insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in allen möglichen christlichen und sekularisierten Formen epidemisch verbreitet hatten, mit der »wilden« Praxis derer, die die »Objekte« ihrer Forschung waren. Doch insbesondere Leiris mußte sich das Scheitern und die Unmöglichkeit eingestehen den eigenen Kulturtechniken und den literarischen, ikonologischen und medialen Ordnungen, denen er die Objekte seiner Untersuchung unterstellt hatte, zu entziehen.¹⁴

III. Kleiner Exkurs zur Geistbesessenheit

Geistbesessenheit ist nur eine spezielle Form des Außer-Sich-Seins. Sie bildet zusammen mit Ergriffenheit, Inspiration, Trance und Traum ein Kontinuum verschiedener Zustände, die einen je unterschiedlich starken Bruch mit dem Alltagsleben vollziehen, verschiedene Grade von Selbstvergessenheit ins Spiel bringen und zum Zweck der Verwandlung in eine Gottheit, zum Heilen oder Schaden und zur Generierung eines besonderen Wissens dienen.

Geistbesessenheit ist eine heute in westlichen Kulturen eher marginale, in außereuropäischen jedoch oft zentrale Praxis, die – wie in einem Gedächtnistheater – verstorbene Personen, Fremde oder vergangene Ereignisse meist im kultischen Kontext in Geistmedien vergegenwärtigt. Geistbesessenheit, eine Körpertechnik, eingebunden in ein Ritual, läßt sich auch als eine Form indirekter Kommunikation beschreiben, weil im Zustand der Geistbesessenheit etwas gesagt und getan wird, für das der Sprecher und Handelnde nicht verantwortlich gemacht werden kann,

14 U. Holl: Kino, Trance und Kybernetik, S. 125.

denn es ist – zumindest aus lokaler Perspektive – der Geist, der spricht und handelt und nicht das Medium. Geistbesessenheit ist ein Diskurs des Nicht-Ich, der sich aber eines Ichs zu seiner Manifestation bedient, dessen Status demjenigen von Apparaten entspricht, die ein Feld von Sichtbarkeit und Hörbarkeit organisieren. Geistbesessenheit führt das Paradox vor Augen und Ohren, daß eine Person gleichzeitig ist und nicht ist, was sie vorgibt zu sein. Sie ist eine Praxis zu sprechen, ohne das Subjekt der Rede zu sein und zu wissen, ohne Subjekt des Wissens zu sein. Die eigene Handlungs- und Redemacht wird aufgegeben, um eine fremde zu erlangen. Im Zustand der Geistbesessenheit erleidet der Besessene Sprache und Handlung eines anderen.

Geistmedien, wie andere Medien auch, haben somit den Status von Hybriden oder Quasi-Objekten (Michel Serre), die sich der Alternative von bloßem Ding und sinngebendem Subjekt entziehen. Gleichzeitig entziehen sie sich auch der einfachen Alternative von Aktivität und Passivität und oszillieren stattdessen als verteilte Handlungsmacht bzw. *patienthood* zwischen den am Ritual beteiligten Personen, Geistern und Dingen.

In Afrika, aber auch in spiritistischen Zirkeln in Europa wird Geistbesessenheit anfänglich meist als Krise oder Krankheit vom Medium erfahren, das dann durch die Initiation in den Kult des Geistes geheilt werden kann. Während der Initiation lernt die/der Besessene dann, den Geist als äußere Macht anzuerkennen und in einem Wechselspiel von Unterwerfung und Ermächtigung zu domestizieren.

Oft ist die Identität des neuen Geistes am Anfang noch unsicher. Erst nach und nach gibt er sich in Träumen und Visionen zu erkennen und stellt seine Forderungen nach einer bestimmten Kleidung, Parfüm, besonderen Nahrungsmitteln und anderen Paraphernalia, in denen er sich als soziale Person zunehmend materialisiert und sinnliche Präsenz – Hörbarkeit, Geruch und Sichtbarkeit – erlangt.

In einem zweiten Schritt lernt der Initiand dann, den Geist zu dissoziieren, also als Veräußerung der Ursache wieder abzutrennen und ihn in einem Schrein zu bannen. Heilung heißt nicht das Verschwinden oder die Vertreibung des Geistes, sondern seine zyklische Addressierung, Aneignung und Bannung. Die anfängliche Krise oder (traumatische) Erfahrung wird im Geist externalisiert und im sozialen Gedächtnis, im Pantheon der Geister oder Gottheiten, objektiviert. Das Erinnernte oder das, was beeindruckte, erschreckte oder traumatisierte, tritt als eine äußere Macht auf, die sich dem Besessenen aufzwingt und durch Affekte an den Körper

gebunden ist. Godfrey Lienhardt¹⁵ und Fritz Kramer¹⁶ haben mit der Theorie der *passiones* gerade diesem Aspekt Aufmerksamkeit geschenkt. Mit *passiones* bezeichnen sie das Erleiden, den inversen Aspekt des Handelns. Bestimmte Erfahrungen, Ereignisse oder Dinge, die eine Person treffen, beeindruckend oder ergreifend, erscheinen als Darstellungen von *passiones*, von äußeren Mächten, die als Geister bei der ergriffenen Person Anerkennung finden. Der Wille zur Ähnlichkeit und die westliche Vorstellung von Mimesis sowie vom kreativen Menschen verkehren sich hier: Es handelt sich nicht darum, daß die Besessenen jemanden oder etwas absichtsvoll imitierten. Sie sind im Gegenteil dem Zwang zur Hervorbringung von Ähnlichkeit ausgeliefert.¹⁷

IV. Der heiligen Geist und seine Macht

Der Westen kennt eine lange Tradition christlicher Geistbesessenheit, die im Sprachwunder zu Pfingsten ihren Anfang nahm. Zu Pfingsten ergriff der heilige Geist die versammelten Gläubigen, nahm die babylonische Sprachverwirrung zurück und ließ sie in Zungen reden. Immer wieder in der Geschichte des Christentums nahmen religiöse Erneuerungsbewegungen Bezug auf Pfingsten und ließen sich – gegen den toten Buchstaben im Buch aller Bücher – vom heiligen Geist in Besitz nehmen. Tatsächlich scheint, wie Ernst Benz bemerkte, dem heiligen Geist ein beunruhigendes, revolutionäres, auf Neugestaltung drängendes, unberechenbares, nicht in Institutionen und Traditionen endgültig festzulegendes Element innezuwohnen.¹⁸

Die unvergleichliche Macht des christlichen Gottes sowie des heiligen Geistes verbietet Mimesis. Man kann diesen Gott und Geist nicht imitieren, also auch im Zustand der Besessenheit nicht darstellen. Entsprechend zurückgenommen sind denn auch die Formen der Verkörperung und die Stimmen des heiligen Geistes. Während in Afrika in »paganen« Formen der Besessenheit jeder Geist eine eigene Persönlichkeit mit einer bestimmten Kleidung, Paraphernalia, Gestik und Sprache besitzt, kann der heilige Geist als Person nicht eigentlich dargestellt werden. Er äußert sich vor allem in der Glossolalie, dem Reden in Zungen, einer Art

15 Godfrey Lienhardt: *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Oxford University Press 1961.

16 Fritz Kramer: *Der rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt am Main: Athenäum 1987.

17 Vgl. ebd., S. 188.

18 Ernst Benz: »Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums«, in: Adolf Portmann/Rudolf Ritsema (Hg.), *Norms in a Changing World*, Leiden: Brill 1977, S. 137-182, hier S. 139.

zu sprechen, um des Sprechens willen, die nichts mitteilt außer den Akt der Kommunikation selbst. Es geht hier jedoch weniger um Kommunikation, als vielmehr darum, die Präsenz des heiligen Geistes vorzuführen. Es handelt sich also um eine phatische Form der Kommunikation, um eine Übertragung, deren Botschaft die Tatsache der Übertragung ist. »Die Geräusche der Andersheit«,¹⁹ die aus dem Körper des Besessenen dringen, heben die Autonomie des Sprechers auf, machen ihn zum Objekt der Äußerungen eines Anderen, des heiligen Geistes.

Während in paganen Kulturen in der Antike und in Afrika mit der Geistbesessenheit die völlige Selbstvergessenheit des Mediums einhergeht, das sich nach der Besessenheit an nichts erinnern kann und ihm deshalb Kultführer oder Zuschauer berichten müssen, was es als Geist sagte und tat, kennzeichnet das christliche ekstatische Sprechen in Afrika wie in Europa eine nur partielle Amnesie, die immer noch eine Reflektion des Geschehens ermöglicht. Zwar wird der Körper von einer äußeren Macht, dem heiligen Geist, ergriffen, dabei aber die Kontinuität und Einheit der Person nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Die vom heiligen Geist Erfüllten sprechen nicht mehr aus eigener Kraft, aber sie nehmen sehr wohl wahr, was sich in ihrem Umkreis ereignet und können sich später auch daran erinnern. Somit ermöglicht die Besessenheit durch den heiligen Geist ein Reflexivwerden der Kommunikation, eine teilweise Selbstvergewisserung. Sie verhindert den radikalen Bruch, die radikale Verwandlung in einen Anderen – wie in den »paganen« Geistbesessenheitskulturen in Afrika – und nähert sich dem christlichen Ideal eines selbstverantwortlichen Subjekts an.

V. Spiritismus und Kino

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der zunehmenden Marginalisierung, Pathologisierung und Medikalisierung von Geistbesessenheit im Westen nachzuzeichnen. Diese Geschichte ist jedoch immer wieder von Phasen gekennzeichnet, in denen Geister verstärkt in Erscheinung traten. Nachdem die Geister von Toten durch die Ausgliederung in Friedhöfe außerhalb der Städte von ihren lebenden Verwandten getrennt worden waren, kehrten sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts massenhaft in die Städte und dort in die Wohnzimmer, Salons und Labors der

19 Michel de Certeau: »Vocal Utopias: Glossolalias«, in: *Representations* 56 (1996), S. 29-47, hier S. 30.

Lebenden zurück.²⁰ Auch während und nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs erlebte der Spiritismus eine Renaissance. In einer Zeit der kollektiven Verunsicherung insbesondere in Deutschland, die Ulrich Linse so vorzüglich beschrieben hat, traten neben Geistmedien auch Propheten, sogenannte Kohlrabi-Apostel und später die Inflationsheiligen auf, um Wundersehnsucht und Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod zu befriedigen.²¹

Tatsächlich muß der Spiritismus nicht nur als eine globale, sondern auch alternative religiöse Bewegung angesehen werden, die im christlichen Versprechen der Auferstehung nach dem Tod gründete, aber gleichzeitig weit darüber hinausging – viel zu weit nach Ansicht der etablierten Kirchen – weil sie die Kommunikation und den direkten Kontakt mit den Toten organisierte.²²

Während von Geistern Ergriffene zunehmend medikalisiert wurden und in Psychiatrien verschwanden, entstand jedoch ein neuer, vor allem technischer Medienverbund, das Kino, das es erlaubte, »Seelen tanzen zu lassen«.²³ Wie Ute Holl gezeigt hat, kann das Kino als eine Trancetechnik unserer Kultur verstanden werden, die die normativen und imaginären Zeiträume, denen wir im Alltagsleben unterworfen sind, systematisch bearbeitet und verschiebt.²⁴ Das Kino entstand als Verlängerung eines Dispositivs, das sich menschlicher Seelen und Psychen (statt Geister) als Bewegungschronograph und Rhythmusmaschine bemächtigte.²⁵ Im Kino wird der Zuschauer in Erregung und Trance versetzt, ohne auf die technischen Bedingungen aufmerksam gemacht zu werden, die diesen Zustand befördern. Hinter seinem Rücken steigern technische Apparaturen die Funktionen älterer Seelen- und Geistervorstellungen, verwandeln ihn und lassen ihn erfahren, was es heißt besessen oder in Trance zu sein.

20 Thomas Laqueur: »Cemeteries and the Decline of the Occult: From Ghosts to Memory in the Modern Age«, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 4, 2003, S. 37-52.

21 Ulrich Linse: Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre, Berlin: Siedler 1983; Ulrich Linse: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Indus-triezeitalter, Frankfurt am Main: Fischer 1996.

22 Neil Matheson: »The Ghost Stamp, the Detective and the Hospital for Boots. Light and the Post-War Battle Over Spirit Photography«, in: Early Popular Visual Culture 4/1 (April 2006), S. 37.

23 U. Holl: Kino, Trance und Kybernetik, S. 31.

24 Vgl. ebd., S. 23.

25 Vgl. ebd., S. 29.

VI. »Verkehrte« Ethnographie

Die Ausschließung des Pathischen in den offiziellen Praktiken der ethnographischen Feldforschung führte dazu, daß es für westliche Ethnologen »im Feld« in Afrika als Wiederkehr des Verdrängten zu einem Faszinosum werden konnte. Als weitgehend ausgegrenzte Praxis kehrte es als Praxis von »Wilden« außerhalb Europas in ethnologischen Forschungen wieder und übte offensichtlich einen Zwang auf die Forschenden aus, dem sie sich kaum entziehen konnten.

Ich möchte im Folgenden den von der Besessenheit besessenen Ethnologen Jean Rouch²⁶ vorstellen und vor dem Hintergrund interkultureller Transferprozesse und Spiegelungen verschiedene Dimensionen pathischer Praktiken behandeln und dabei insbesondere auf das Zusammenspiel von technischen und personalen Medien eingehen. Im Gegensatz zu Leiris (und vielen anderen), stellt Rouch ein Beispiel für ein glückliches und weitgehend geglücktes »going native« dar. Das Gelingen seiner »geteilten Ethnologie« ist nicht zufällig dem Einsatz technischer Medien geschuldet. Mit Hilfe einer Filmkamera praktizierte er ein »going cinematographic«, das auch die Männer und Frauen am Niger mit einschloss²⁷ und sie in Cineasten verwandelte, die kompetent über Schnitttechniken, Kommentar, Filmmusik etc. sprechen konnten.

Jean Rouch wurde 1917 in Paris geboren. Während seiner Ausbildung als Ingenieur und Brückenbauer besuchte er in Paris am *Musée de l'Homme* Lehrveranstaltungen des Ethnologen Marcel Griaule, der die bereits erwähnte Expedition Dakar-Djibuti leitete (an der auch Michel Leiris teilgenommen hatte). Obwohl er nie direkt, wie Leiris, der surrealistischen Bewegung angehörte, war er ihrem Einfluß dennoch ausgesetzt und bezog sich später in seiner filmischen Arbeit direkt auf sie. Im Jahr 1941, während des Zweiten Weltkriegs, bereiste er zum ersten Mal Westafrika. Am Niger lernte er die Besessenheitskulte der Songhai kennen und mit ihnen nicht nur die Möglichkeit, ein Anderer, eine Gottheit, zu werden, sondern auch eine Form der Überwältigung, ein Sich-Verlieren im Anderen, zuzulassen.

Mit einer 16mm-Bell&Howell, die er auf einem Flohmarkt erstanden hatte, begann er zu filmen, nicht nur, um sich auf diese Weise der Gewalt der Schrift zu entziehen, sondern auch, um mit Hilfe einer »teilnehmenden Kamera« am ethnographischen Geschehen teilzuhaben und so gleichzeitig die Subjekte seiner Ethnographie in den Prozess des Filmens

26 Michael Taussig: *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*, übersetzt von Regina Mundel und Christoph Schirmer, Hamburg: EVA 1997, S. 251.

27 U. Holl: *Kino, Trance und Kybernetik*, S. 124ff.

mit einzuschließen. Seine bereits erwähnte Neigung zum Surrealismus mag seinen Blick auf das Zufällige, das Nicht-Wesentliche, das Nicht-Notwenige und das Nicht-Beabsichtigte gelenkt haben. Filmbilder zu finden bzw. sich den Bildern hinzugeben, wurde für ihn eine surrealistische Tätigkeit, die Kamera ein *stylo automatique*. Aus dem Ingenieur wurde ein Filmemacher-Ethnologe, der zu den Gründern und wichtigsten Vertretern des ethnographischen Films und der Visuellen Anthropologie zählt.

In einem seiner Filme, in *Petit à Petit* von 1969, hat Jean Rouch in einer interkulturellen Komödie die ethnographischen Methoden in ihrer Gewaltsamkeit zum Thema gemacht. Er zeigt einen afrikanischen Ethnographen in Paris, der dort eine Feldforschung über die »Pariser Wilden« und ihre Probleme beim Wohnen in Hochhäusern durchführt. Durch die Vertauschung von Subjekt- und Objektpositionen finden spiegelbildlich die ethnographischen Methoden bei denjenigen Anwendung, die sie entwickelt haben. Durch die Umkehrung der Perspektive, die die Europäer zum Objekt der Feldforschung macht, wird dem westlichen Ethnographen der Spiegel vorgehalten und er kann erkennen, was es heißt, ethnographische Methoden erleiden zu müssen.

VII. Ciné-Trance

Als ich Ende der 1970er Jahre in Paris bei Jean Rouch am *Comité du Film Ethnographique* studierte, wurde ich eingeladen, an einer Veranstaltung teilzunehmen, die sich *camera gymnastique* nannte. Zusammen mit der Frau des Pantomimen Marcel Marceau hatte Rouch verschiedene gymnastischen Übungen entworfen, die Filmkamera, menschlichen Körper und die Praxis des Filmens auf eine neue Weise zusammen brachten. In einer Turnhalle in Nanterre übten sich zukünftige Filmemacher-Ethnologen mit einem Backstein – anstelle der Kamera – auf der Schulter in einem merkwürdigen Tanz. Sie bewegten sich langsam oder schnell im Raum, drehten und wendeten den Körper, schraubten ihn nach oben oder unten oder rollten vorwärts und rückwärts auf dem Boden. Die Kameragymnastik diente, wie mir erklärt wurde, dem Zweck, den technischen Apparat und den menschlichen Körper so zu verbinden, daß die Kamera zum Körperteil würde. Person und Kamera sollten ununterscheidbar werden (das große Vorbild war Michel Brault, ein kanadischer Kameramann, der morgens, wenn er aufstand, nicht nur seine Kleidung anlegte, sondern auch die Kamera »anzog« und dann das Frühstück – mit der Kamera auf der Schulter – zubereitete und einnahm) und die Kontrol-

le und Beweglichkeit des Körpers ohne zusätzliche technische Hilfsmittel wie Stativ, Schienen oder Dolly ermöglichen.

Rouch setzte die Kamera als Kamera-Auge²⁸ ein, um das ethnographische Geschehen aufzuzeichnen und gleichzeitig daran teilzunehmen. Ziel war weniger die distanzierte Beobachtung durch das Kamera-Auge, als vielmehr eine veritable *unio mystica*, die er in Afrika am Niger in den Besessenheitszeremonien der Songhai kennengelernt hatte. Gegen die (koloniale) Trennung von Subjekt und Objekt in der Feldforschung, die er in dem bereits erwähnten Film *Petit à Petit* kritisiert hatte, versuchte er, sich den Geistern, Menschen, Landschaften, Tieren und Dingen am Niger auszusetzen, sich von ihnen mit der Kamera überwältigen zu lassen, sich mit der Kamera dem Fremden hinzugeben. Wenn Rouch in Afrika eine Besessenheitszeremonie filmte, dann wurde er vom Geschehen ergriffen und fiel in *Ciné-Trance*, einen *terminus technicus*, den er erfand. Doch indem er *Ciné-Trance* zum methodischen Prinzip erhob, schränkte er die Hingabe an das Fremde auf einen kontrollierten Taumel ein, der – wie die christliche Besessenheit durch den heiligen Geist – Reflexion und einen gewissen Grad an Selbstkontrolle nicht aufgab.

VIII. Der Geist der Kamera

Während der Kolonialzeit beobachteten Ethnologen in Afrika nicht nur *Séances* von altbekannten Naturgeistern, Ahnengeistern und Fremdgeistern, sondern sie wurden immer wieder auch Zeuge der »Erfindung« neuer Geister. Dabei stellte sich heraus, daß insbesondere technischen Apparaten westlicher Herkunft eine besondere Macht zukam, die Besessenheit auslösen konnte. So konnte der Geist eines Flugzeugs, eines Bulldozers oder einer Lokomotive von einer »beeindruckten« Person Besitz ergreifen und ihr den Willen nehmen. Manchmal genügte der Anblick einer Zigarette, um Frauen im kolonialen Kenia in den Zustand der Besessenheit zu versetzen.²⁹ Auch Filmbilder teilten diese Macht. Als Jean Rouch Filme über Besessenheitsrituale zu den Gefilmten in Afrika zurückbrachte und sie im Dorf auf einer Leinwand vorführte, zwangen die Filmbilder die anwesenden Geistmedien, die sich auf der Leinwand wiedererkannten, augenblicklich in den Zustand der Besessenheit zu fallen. Der in den Filmbildern externalisierte Geist der Bilder ergriff die Medien und ließ sie als Besessene die Macht der Filmbilder erfahren.

28 Er übernahm den Begriff von Dziga Vertov.

29 Grace Harris: »Possession ›Hysteria‹ in a Kenyan Tribe«, in: *American Anthropologist* 59 (1957), S. 1046-1066.

Nicht nur Filmbilder, auch die Anwesenheit von Rouchs Kamera konnte Besessenheit auslösen. Offensichtlich gehörten Filmbilder und Kamera zu den neuen »*dieux de la technique*« und »*dieux de la force*«, denen Rouch im Ritual der Hauka begegnet war (und die er im Film *Les Maitres Fous* gefilmt hatte). In dem Film *Tourou et Bitti*, ein Film über ein Besessenheitsritual am Niger, ist zu sehen, wie die Anwesenheit der Kamera die Besessenheit eines Priesters, die auszubleiben drohte, erzeugt. Selbst die Musiker, die versuchten, den Geist mit einer ihm eigenen Melodie anzulocken, mußten nach zahlreichen Versuchen aufgeben. Erst als Rouch die Kamera anstellte und auf den Priester richtete, stellte sich endlich der Geist ein. Offensichtlich stimulierte die Präsenz der Kamera das Medium bzw. dessen Geist und zwang ihn, unmittelbar zu erscheinen.

In einem Text zum Begriff der sozialen Person bei den Songhai³⁰ versuchte Rouch, die eigene Person als Ethnograph und Filmemacher in die lokale Theorie der sozialen Person zu übersetzen. So wie nach lokalen Vorstellungen im Rahmen eines Besessenheitsrituals der Geist sich seinem Medium nähert und dessen *bia* (Schatten, Doppel, Bild, Geist) mit der blutigen Haut eines geopfertem Tieres einhüllt, um sich an seine Stelle zu setzen, so nähme der Filmemacher mit seiner Kamera – anstelle der Haut – die *bia* der Leute, die er filme. Der Mann, der die *bia* der Gefilmten nimmt, wäre also eine andere, fremdere Darstellung des Mannes mit der Kamera.³¹ Um nicht als Hexer, der die *bia* seiner Opfer stiehlt und frißt, identifiziert zu werden, mußte er in einen Gabentausch mit den Gefilmten treten und ihnen die genommenen Bilder zurückbringen. Zum Programm von Rouchs »geteilter Ethnographie« gehörte denn auch, Filmbilder nicht nur zu nehmen, sondern sie auch zurückzugeben. Tatsächlich führte er seine ethnographischen Filme den Gefilmten immer wieder vor, die diese kommentierten und kritisierten und damit neues ethnographisches Wissen erzeugten, das Rouch als *feedback* wiederum in seine Filme und Texte einbaute. Seine spezifische Methode bestand also darin, die Kinematographie nicht nur als aufzeichnendes, sondern auch als transkulturell rückkoppelndes Verfahren einzusetzen, das sich immer wieder selbst korrigierte.³² Die fragile Reziprozität eines Nehmens und Zurückgebens von Filmbildern bewahrte ihn und seine Kamera davor, als

30 Jean Rouch: »Essay über die Verwandlung der Person, des Besessenen, des Magiers, des Hexers und des Filmemachers«, in: Kinemathek: Film und Ethnographie 60 (1982), S. 2-13.

31 Erhard Schüttpeitz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven, München: Fink 2005, hier S. 312.

32 U. Holl: Kino, Trance und Kybernetik, S. 132.

Dieb, Kannibale oder Hexer mit Seelenklauapparatur – wie in so vielen kolonialen Beispielen belegt³³ – identifiziert zu werden.

Der Filmemacher und seine Kamera wurden also nicht nur in die Besessenheitsrituale integriert, sondern sie erfuhren auch in je unterschiedlichem Maß Verwandlung und Besessenheit: Eine Beschwörung des Geistes von Apparaten und maschineller Kraft, die aber zugleich Personen sind. In einem komplexen Wechselspiel von »geistiger« Ermächtigung und Entmündigung wurde Rouchs Kamera zu einem Geist, der seinerseits Besessenheit erzeugte. Die mimetische Kraft der Kamera verband und spiegelte sich in der mimetischen Kraft eines afrikanischen Besessenheitsrituals.³⁴ In dieser kolonialen Welt, in der die Kamera auf von Geistern Besessene trifft, werden wir im Film Zeuge der westlichen Wiedergeburt des mimetischen Vermögens durch die moderne mimetische Maschinerie.³⁵ Ein ethnologischer Filmemacher und seine Kamera verlieren sich in *Ciné-Trance* beim Filmen eines afrikanischen Besessenheitsrituals, während ein afrikanischer Priester vom Geist der Kamera ergriffen wird und wir im Kino von der Macht der Filmbilder Rouchs heimgesucht werden. Westliche und afrikanische Alteritäten spiegeln sich wechselseitig, verlieren sich in einem mimetischen Strudel, in dem jeder sich gezwungen sieht, der Andere zu werden.

Literaturverzeichnis

- Behrend, Heike: »Joseph Weißenberg, der göttliche Meister. Eine deutsche Version der *Maîtres Fous*«, in: dies. (Hg.), Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin: Philo 2001, S. 119-130.
- Behrend, Heike: Seelenklau: Zur Geschichte eines interkulturellen Transfers, in: Johannes Bilstein/Matthias Winzen (Hg.), Seele. Multiple Räume, Baden-Baden: Verlag für moderne Kunst Nürnberg 2004, S. 72-79.
- Benz, Ernst: »Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums«, in: Adolf Portmann/Rudolf Ritsema (Hg.), Norms in a Changing World, Leiden: Brill 1977, S. 137-182.

33 Heike Behrend: Seelenklau: Zur Geschichte eines interkulturellen Transfers, in: Johannes Bilstein/Matthias Winzen (Hg.), Seele. Multiple Räume, Baden-Baden: Verlag für moderne Kunst Nürnberg 2004.

34 M. Taussig: Mimesis und Alterität, S. 241.

35 Vgl. ebd.

- Clifford, James/Marcus, George (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1986.
- Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005.
- de Certeau, Michel: »Vocal Utopias: Glossolalias«, in: *Representations* 56 (1996), S. 29-47.
- Harris, Grace: »Possession ›Hysteria‹ in a Kenyan Tribe«, in: *American Anthropologist* 59 (1957), S. 1046-1066.
- Holl, Ute: *Kino, Trance und Kybernetik*, Berlin: Brinkmann und Bose 2002.
- Lienhardt, Godfrey: *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Oxford University Press 1961.
- Kämpf, Heike: »Die Inversion des Blicks. Überlegungen zum Theorieeffekt ethnologischer Begriffe«, in: *Paideuma* 49 (2003), S. 87-104.
- Kramer, Fritz: *Der rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt am Main: Athenäum 1987.
- Kurzweg, Adolf: *Die Geschichte der Berliner »Gesellschaft für Experimental-Psychologie«*, Diss. FU Berlin 1976.
- Laqueur, Thomas: »Cemeteries and the Decline of the Occult: From Ghosts to Memory in the Modern Age«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 4, 2003, S. 37-52.
- Linse, Ulrich: *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin: Siedler 1983.
- Linse, Ulrich: *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt am Main: Fischer 1996.
- Matheson, Neil: »The Ghost Stamp, the Detective and the Hospital for Boots. Light and the Post-War Battle Over Spirit Photography«, in: *Early Popular Visual Culture* 4/1 (April 2006).
- Owen, Alex: *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late nineteenth Century England*, London: Virago 1989.
- Rouch, Jean: »Essay über die Verwandlung der Person, des Besessenen, des Magiers, des Hexers und des Filmemachers«, in: *Kinemathek: Film und Ethnographie* 60 (1982), S. 2-13.
- Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München: Fink 2005.
- Taussig, Michael: *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*, übersetzt von Regina Mundel und Christoph Schirmer, Hamburg: EVA 1997.
- Tylor, Stephen A.: *Das Unaussprechliche. Ethnographie. Diskurs und Rhetorik in der postkolonialen Welt*, übersetzt von Thomas Seibert, München: Trickster 1991.

HINWEISE ZU DEN AUTORINNEN UND AUTOREN

Emanuel Alloa studierte Philosophie, Geschichte, Kunstgeschichte und Kulturwissenschaft in Freiburg, Padua und Berlin. An der Universität Paris I – Sorbonne absolvierte er einen Master de Recherche zu Maurice Merleau-Ponty. Seit 2005 ist er an der Universität Paris VIII – Saint Denis Lehrbeauftragter für Kunsttheorie. Verschiedene Artikel zu Problemen der Bildwissenschaft, der Phänomenologie und zu Wahrnehmungstheorien der Antike und Moderne. Mitherausgeber der elektronischen Zeitschrift ATOPIA (<http://www.atopia.tk>).

Heike Behrend ist seit 1994 Professorin am Institut für Afrikanistik der Universität zu Köln. Sie lehrte u.a. in Berlin, Bayreuth und Mainz; sie hatte 1993 und 1997 eine Gastprofessur an der École des Hautes Études in Paris und arbeitete 2004 als Senior Research Fellow am African Studies Programme der Northwestern University in Evanston in den USA und 2007 am IFK (Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften) in Wien. Sie forschte vor allem in Kenia, Uganda, Ghana und Nigeria und arbeitet zur Zeit über religionsethnologische Themen und moderne Medien in Afrika.

Rudolf Bernet ist Ordinarius für Philosophie an der Universität Leuven (Belgien) und Direktor des Husserl-Archivs. Er lehrte als Gastprofessor in Nizza, Kopenhagen, Rom, Boston und New York. Seine zahlreichen Zeitschriftpublikationen bewegen sich vor allem auf dem Gebiet der Phänomenologie sowie auch der Psychoanalyse. Besondere Forschungsinteressen: Subjektivität, Bewusstsein, Trieb und Gefühl, Zeit, Kunst. Wichtigste Buchpublikationen: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1994; *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, F. Meiner, ²1996 (gemeinsam mit I. Kern und E. Marbach); *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Presses Universitaires de France, 2004. Herausgeber von: Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, F. Meiner, 1985; Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, Kluwer, 2001 (gemeinsam mit D. Lohmar); *Edmund Husserl: Critical*

Assessments of Leading Philosophers, 5 Bände, Routledge, 2005 (gemeinsam mit D. Welton und G. Zavota).

Kathrin Busch ist seit 2002 Juniorprofessorin für Kulturtheorie an der Universität Lüneburg. Nach ihrem Studium der Philosophie an der Universität Hamburg war sie Stipendiatin im Graduierten Kolleg *Phänomenologie und Hermeneutik* an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 2007 hat sie eine Gastprofessur für künstlerische Transformationsprozesse an der Universität der Künste Berlin inne. Publikationen: *Geschicktes Leben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München: Fink 2004; Herausgabe des Schwerpunktheftes zu *Jacques Derrida. Journal Phänomenologie* 23 (2005); *Martin Heidegger – Otto Pöggeler. Der Briefwechsel*, Frankfurt am Main: Klostermann (in Vorbereitung; gemeinsam mit Christoph Jamme als Hg.); Aufsätze zur französischen Gegenwartsphilosophie, Raumtheorie und Ästhetik.

Iris Därmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kulturtheorie der Universität Lüneburg; 2005/2006 Visiting Fellow am IFK Wien; SS 2006 Gastdozentin an der Forschungsstelle Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären der Universität Konstanz; WS 2006/07 Vertretungsprofessur am Institut für Theater-, Film- und Fernsehwissenschaft der Universität zu Köln; ab Oktober 2007 Kollegiatin im Wissenschaftskolleg Universität Konstanz. Veröffentlichungen: *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte* (Diss.), München 1995; *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie* (Habil.), München 2005; *Figuren des Politischen* (in Vorbereitung); (Hg. mit Bernhard Waldenfels) *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998; (Hg. mit Christoph Jamme) *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002; (Hg. mit Steffi Hobuß und Ulrich Lölke) *Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive*, New York/Amsterdam 2004; (Hg. mit Christoph Jamme), *Kulturwissenschaften. Theorien, Konzepte, Autoren*, München 2007.

Marianne Schuller ist Professorin für Literaturwissenschaft an der Universität Hamburg. Zwischenzeitlich Dramaturgin am deutschen Schauspielhaus in Hamburg und am Bremer Theater am Goetheplatz. Gastprofessuren in den USA. Neben den »klassischen Feldern« der Literaturwissenschaft, inklusive Genderforschung, liegen die Forschungsinteressen im Grenzgebiet von Literatur und Wissen (Medizin, Psychiatrie, Anthropologie und Psychoanalyse). Letzte Buchpublikationen (Auswahl): *Wahn – Wissen – Institution II. Zum Problem der Grenzziehung*, Bielefeld 2007

(gemeinsam mit Karl-Josef Pazzini, Michael Wimmer) *Wahn – Wissen – Institution. Undisziplinierbare Annäherungen*, Bielefeld 2005 (gemeinsam mit Karl-Josef Pazzini, Michael Wimmer); *Mikrologien. Philosophische und literarische Figuren des Kleinen*, Bielefeld 2003 (gemeinsam mit Gunnar Schmidt); *Kleist lesen*, Bielefeld 2003 gemeinsam mit Nikolaus Müller Schöll); *Singularitäten. Literatur – Wissenschaft – Verantwortung*, Freiburg i. Br. 2001 (gemeinsam mit Elisabeth Strowick). Mitherausgeberin der Reihe »Psychoanalyse« (gemeinsam mit Karl-Josef Pazzini, Claus-Dieter Rath) im transcript-Verlag, Bielefeld.

Philipp Stoellger, geboren 1967, PD Dr. theol., Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Frankfurt am Main; 1999 Promotion; 2005 Habilitation; Privatdozent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Geschäftsführer und Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich; Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik. Forschungsthemen: Hermeneutik der Differenz; Anthropologie; Bildtheorie. Veröffentlichungen: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39, Tübingen 2000. *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Zürich (Habil.) 2005; erscheint 2007 bei Mohr Siebeck, Tübingen. Herausgaben: *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000; *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004; *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Interpretation Interdisziplinär 1, Würzburg 2004; *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004; *Interpretation in den Wissenschaften*, Würzburg 2005; *Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005; *Ästhetik der Kritik oder: Verdeckte Ermittlung*, Zürich 2007; *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg 2007; *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007.

Michael Turnheim arbeitet in Paris und Wien als Psychoanalytiker. Regelmäßige Lehrtätigkeit als Universitätsdozent der Medizinischen Universität Wien. Zahlreiche Veröffentlichungen über klinische und historische Fragen der Psychoanalyse. Veröffentlichungen: *Freud und der Rest* (1993); *Versammlung und Zerstreuung* (1996); *Das Andere im Gleichen* (1999); *Das Scheitern der Oberfläche* (2004). Deutscher Übersetzer von Lacans Seminar *Die Psychosen*. Herausgeber der Schriften des Psychoanalytikers Herbert Silberer (1984).

Bernhard Waldenfels, geb. 1934 in Essen. Studium der Philosophie, Psychologie, klassischen Philologie und Geschichte in Bonn, Innsbruck, München und Paris. Seit 1976 Professor für Philosophie in Bochum, seit 1999 emeritiert. Gastprofessuren u. a. in Hongkong, Louvain-la-Neuve, New York, Prag, Rom und Wien. Veröffentlichungen u.a.: *Phänomenologie in Frankreich* (1983, ²1998); *In den Netzen der Lebenswelt* (1985, ³2005); *Der Stachel des Fremden* (1990, ³1998); *Antwortregister* (1994); *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995); *Topographie des Fremden* (1997); *Grenzen der Normalisierung* (1998); *Sinnesschwellen* (1999); *Vielstimmigkeit der Rede* (1999); *Leiblichkeit des Selbst* (2000); *Verfremdung der Moderne* (2001); *Bruchlinien der Erfahrung* (2002); *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (2004); *Idiome des Denkens* (2005); *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2006). Sammelbände zu Derrida, Foucault, Husserl, Merleau-Ponty und Schütz. Mitherausgeber der »Philosophischen Rundschau«.

Kultur- und Medientheorie

Christian Kassung (Hg.)
Die Unordnung der Dinge
Eine Wissens- und
Mediengeschichte des Unfalls
Dezember 2007, ca. 400 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-721-9

Marcus S. Kleiner
Im Widerstreit vereint
Kulturelle Globalisierung als
Geschichte der Grenzen
Dezember 2007, ca. 150 Seiten,
kart., ca. 16,80 €,
ISBN: 978-3-89942-652-6

Kristiane Hasselmann
Die Rituale der Freimaurer
Performative Grundlegungen
eines bürgerlichen Habitus im
18. Jahrhundert
Dezember 2007, ca. 300 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-803-2

Annett Zinsmeister (Hg.)
welt[stadt]raum
mediale inszenierungen
November 2007, ca. 160 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 16,80 €,
ISBN: 978-3-89942-419-5

Kati Röttger,
Alexander Jakob (Hg.)
Theater und Bild
Inszenierungen des Sehens
November 2007, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-706-6

Gunnar Schmidt
Ästhetik des Fadens
Zur Medialisierung eines
Materials in der
Avantgardekunst
November 2007, ca. 120 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 13,80 €,
ISBN: 978-3-89942-800-1

Geert Lovink
<zero comments>
Elemente einer kritischen
Internetkultur
Oktober 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-804-9

Torben Fischer,
Matthias N. Lorenz (Hg.)
**Lexikon der »Vergangen-
heitsbewältigung« in
Deutschland**
Debatten- und Diskurs-
geschichte des National-
sozialismus nach 1945
Oktober 2007, ca. 380 Seiten,
kart., ca. 31,80 €,
ISBN: 978-3-89942-773-8

Lars Koch (Hg.)
**Modernisierung als
Amerikanisierung?**
Entwicklungslinien der
westdeutschen Kultur
1945-1960
Oktober 2007, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-615-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und Medientheorie

Thomas Ernst,
Patricia Gozalbez Cantó,
Sebastian Richter,
Nadja Sennewald,
Julia Tieke (Hg.)
SUBversionen
Zum Verhältnis von Politik und
Ästhetik in der Gegenwart

Oktober 2007, ca. 400 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-677-9

Lutz Hieber,
Dominik Schrage (Hg.)
**Technische Reproduzier-
barkeit**

Zur Kultursoziologie
massenmedialer
Vervielfältigung
Oktober 2007, ca. 190 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-714-1

Laura Bieger
Ästhetik der Immersion
Raum-Erleben zwischen Welt
und Bild. Las Vegas,
Washington und die White City
September 2007, ca. 250 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-736-3

Christian Bielefeldt,
Udo Dahmen,
Rolf Großmann (Hg.)
PopMusicology
Perspektiven der
Popmusikwissenschaft
September 2007, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-603-8

Christoph Lischka,
Andrea Sick (eds.)
Machines as Agency
Artistic Perspectives
September 2007, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-646-5

Tara Forrester
The Politics of Imagination
Benjamin, Kracauer, Kluge
August 2007, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-681-6

Jürgen Hasse
Übersehene Räume
Zur Kulturgeschichte und
Heterotopologie des
Parkhauses
August 2007, ca. 220 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-775-2

Kathrin Busch,
Iris Därmann (Hg.)
»pathos«
Konturen eines
kulturwissenschaftlichen
Grundbegriffs
August 2007, 204 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-698-4

Immacolata Amodeo
Das Opernhafte
Eine Studie zum »gusto
melodrammatico« in Italien
und Europa
August 2007, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-693-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und Medientheorie

Ramón Reichert

Im Kino der Humanwissenschaften

Studien zur Medialisierung
wissenschaftlichen Wissens

August 2007, 220 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-647-2

Marcus Krause,
Nicolas Pethes (Hg.)

Mr. Münsterberg und Dr. Hyde

Zur Filmgeschichte des
Menschenexperiments

August 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-640-3

Stephan Günzel (Hg.)

Topologie.

Zur Raumbeschreibung in den
Kultur- und Medienwissen-
schaften

August 2007, 318 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-710-3

Gunther Gebhard,
Oliver Geisler,
Steffen Schröter (Hg.)

Heimat

Konturen und Konjunkturen
eines umstrittenen Konzepts

August 2007, ca. 170 Seiten,
kart., ca. 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-711-0

Hans Dieter Hellige (Hg.)

Mensch-Computer-Interface

Zur Geschichte und Zukunft
der Computerbedienung

August 2007, 360 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-564-2

Marc Ries,

Hildegard Fraueneder,
Karin Mairitsch (Hg.)

dating.21

Liebesorganisation und
Verabredungskulturen

Juli 2007, 250 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-611-3

Thomas Hecken

Theorien der Populärkultur

Dreißig Positionen von Schiller
bis zu den Cultural Studies

Juni 2007, 232 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-544-4

Meike Kröncke, Kerstin Mey,
Yvonne Spielmann (Hg.)

Kultureller Umbau

Räume, Identitäten und
Re/Präsentationen

Juni 2007, 208 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-556-7

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

