

Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte

22. Jahrgang · Heft 1/2 · 1998

Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes

Herausgegeben von
HENNING KRAUSS

in Verbindung mit
BERNARD BRAY
MICHEL DELON
ULRICH MÖLK
FRANÇOIS MOUREAU
HANSJÖRG NEUSCHÄFER
FRITZ NIES
DIETMAR RIEGER

SONDERDRUCK

TILL R. KUHNLE · AUGSBURG

Ernst und Revolte Ein Versuch zum „Existentiellen Messianismus“

[...] es war nicht unmöglich, daß er von ihm einen entscheidenden Rat bekäme, der ihm zum Beispiel zeigen würde, nicht etwa wie der Prozeß zu beeinflussen war, sondern wie man den Prozeß umgehen, wie man außerhalb des Prozesses leben könnte. (Franz Kafka, *Der Prozeß*)

Prolog: Eine ernsthafte Erfahrung

L'hittérisme est la plus grande épreuve – l'épreuve incomparable – que le judaïsme ait eue à traverser [...]. Le sort pathétique d'être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéuctablement rivé à son judaïsme.¹

Mit diesen Worten schildert 1935 Emmanuel Lévinas, was es für ihn bedeutet, angesichts der Bedrohung durch die Nationalsozialisten Jude zu sein. Aus demselben Jahr stammt sein Essay *De l'Évasion*,² in dem ein Schlüsselbegriff aus der Frühphase des französischen Existentialismus seine erste Besetzung erhält: *Innauisé*.

Lévinas hat einen Terminus aus der Literaturgeschichte entlehnt – die romantische Evasion –, um eine Konzeption vorzustellen, die geeignet sei, das gewohnte Denken zu erschüttern: „Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes“.³ Es geht darum, aus dem Sein auszubrechen, die Modalitäten unserer Wahnmehrung zu durchbrechen: Das Sein, das es zu fliehen gilt, ist das einer wohlgeordneten Welt, die sich in einer ontologisch verbrämten Selbstgewißheit erhebt. Wird der Schleier dieses Seins gelüftet, erfahren wir uns in einer Nacktheit, derer wir uns schämen. In dieser Nacktheit findet die Begegnung mit unserer eigenen Unbedingtheit, der Kontingenz, statt; und die Scham, die uns angesichts der Blöße der Existenz befällt, gelangt in

¹ Emmanuel Lévinas in einem Artikel, der in der Zeitschrift *Paix et droit [Revue de l'Alliance israélite universelle]*, n° 8, 1935, erschien, p. 4; zit. nach dem Anmerkungsapparat von Jacques Rolland zur Buchausgabe von Emmanuel Lévinas, *De l'Évasion*, Paris: fata morgana 1982, p. 103.

² Emmanuel Lévinas, „De l'Évasion“, in: *Recherches philosophiques* V, 1935–36, pp. 373–392.

³ Lévinas, „De l'Évasion“, p. 392.



der Erfahrung des Ekelns zu ihrer ursprünglichsten Form – „Dans la nausée la honte apparaît [...] dans toute son originalité“.⁴ Der Körper mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen bedeutet eine besondere Biöße; hier hat man nicht durch sein Verhalten gegen Konventionen verstochen, sondern einzig durch die Tatsache, daß man einen Körper, einen *Leib*, hat – „[...] dans le fait même d'avoir un corps, d'être là“.⁵ Die Übelkeit, der Ekel, fällt demnach mit der unhintergehbaren Erfahrung des eigenen *Leibes*, des Körpers und der Scham zusammen – „Le phénomène de la honte de soi devant soi [...] ne fait qu'un avec la nausée“.⁶ Die alltägliche Reaktion besteht darin, den Ekel zu einem pathologischen Symptom zu erklären; „ontologisch“ gesprochen heißt dies: den Rückzug auf eine vorgegebene Seinsauslegung antreten. Ein anderer, gewissermaßen ein „Arzt“, wird als Garant dieser Seinsauslegung herbeigesieht; das Unerhörte wird als eine klassifizierbare Abweichung vom Gewöhnlichen seiner Bedrohlichkeit beraubt. Dies gilt indessen erst, nachdem der Ekel vorüber ist, denn die Erfahrung des Ekelns selbst zeitigt den vergeblichen Versuch, ihr endgültig zu entrinnen – alle Auswege erweisen sich jedoch als trügerische Seinsformen, denen keine „höhere“ gegenübersteht als eben das im Ekel manifest gewordene *être pur*:⁷

Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé: c'est l'expérience de l'être pur, [...].⁸

Aus dieser Erfahrung des reinen Seins (*être pur*) heraus hilft weder Reflexion noch zweckorientiertes Handeln; man befindet sich an einem regelrechten Nullpunkt, den wir als das Sein-Werden des Seienden, das wir sind, bezeichnen können.

Mais la nausée n'est-elle pas un fait de la conscience que le moi connaît comme un de ses états? Est-ce l'*existence* même ou seulement un *existant*? Se demander cela ce serait oublier l'implication *sui generis* qui la constitue et qui permet de voir en elle l'accomplissement de l'être même de l'étant que nous sommes. Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous, c'est la nausée elle-même. L'irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d'absolu, mais comme l'acte même de se poser: c'est l'affirmation même de l'être. Elle ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction.⁹

Über den Ekel erfahren wir uns – greift man den hier anklagenden Vergleich mit der Leibnizschen Terminologie auf – als Monade: „sans porte sur autre chose“. Die Irreduzibilität der *nausée* steht jedoch jenseits des von Leibniz intendierten

wohlgeordneten Systems von Monaden, jenen Bausteinen der Welt, die diese in ihrer Totalität widerspiegeln. Der Ekel führt an einen Nullpunkt, an dem jeder Weltentwurf hinfällig wird. Für die Erfahrung eines solchen „monadologischen“ Nullpunktes führt Lévinas den Begriff der „Grenz-Situation“ ein, „une situation-limite où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instinct suprême où il ne reste qu'à sortir“.¹⁰ Es ist jedoch gerade nicht das Sein ontologisch verklärter Welterfahrung, dem es zu entrinnen gilt, denn ein solches Sein böte einen, wenn auch mit dem Stigma der Inauthentizität verschenen Ausweg aus der *nausée*: Der „besoin d'évasion“ betrifft zuallererst das in der Nacktheit erfahrene *être pur*, das nicht mehr hintergehbar Sein, ein Sein, das einen *enst-haffen* Status beansprucht, sich aber dem Begriff – insbesondere der Begrifflichkeit der Ontologie – entzieht. Bei Lévinas geht es folglich nicht mehr allein um die „klassische“ Fragestellung der Existenzphilosophie nach der ontologischen Differenz, in der Sein sich als „das Seinlassen des Seienden“¹¹ durch ein Dasein erweist. Der „monadologische“ Nullpunkt Lévinas‘ greift die Situation des „Rufers des Gewissensrufes“ bei Heidegger auf, dessen Dasein sich „im Grunde seiner Unheimlichkeit“ befindet:

Er [der Rufer] ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprünglich gewordene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte „Daß“ im Nichts der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine fremde Stimme.⁹

In Erfahrung der *existence pure* tritt aber die Scham in ihrer Koaleszenz mit dem Ekel an die Stelle des „Unheimlichen“, jenes „Unheimlichen“, das Derrida in einem Aufsatz über Lévinas „cette condition authentique que fuit précisément l'existence neutre du *On*“ nennt.¹⁰ Der *désir d'évasion* setzt nicht Heideggers „Eigentlichkeit“ in Opposition zur „existence neutre du *On*“, sondern meint ein „authentisches“ Erfahrungsmoment in *se*, der *désir d'évasion* kündet von einem *ailleurs*, dessen Annahme es ausschließt, daß im Ekel bereits ein „uneigentliches“ oder „verfallenes“ Dasein transzendiert wäre. Hier ist bei Lévinas eine weitere terminologische Koaleszenz zu verzeichnen: Im Ekel und im *désir d'évasion* tritt *le sérieux* hervor,¹¹ der *Ernst*, der bei Kierkegaard jenes Moment bezeichnet, das sich jeder Definition entziehe und das den Ecclesiasten zu seinem *vanitas*-Ruf veranlaßt habe, das dem alltäglichen Ernst (sic!) formelhafter Wiederholungen entrieben sei.¹² Nach Eugen Drewermann begegnen sich der Kierkegaardsche *Ernst*, die Angst und der Ekel, wie er von Sartre in *La Nausée* (1938) geschildert wird, innerhalb einer Traditionslinie, die in der jahwistischen Urgeschichte gründet:

⁷ Lévinas, „De l'Évasion“, pp. 386sq.

⁸ So faßt Jürgen Habermas in seiner Schrift *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, p. 50, die Position Heideggers zusammen.

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 16/1986, pp. 276sq.

¹⁰ Jacques Derrida, „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas“, in: idem, *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil (Coll. points) s.d. [Erstv. 1967], pp. 117–228, hier: p. 214 (note).

¹¹ Lévinas, „De l'Évasion“, pp. 374sq.

¹² Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Frankfurt a.M.: EVA 1991, p. 133.

det, jener im Buch *Genesis* erzählten „Vorgeschichte“ des Stammvaters Abram, welche die Welt nach dem Sündenfall als eine unwirtliche zeichnet, die sich zu einem „Nullpunkt“ verdichtet, an dem das zukünftige Wirken Gottes in all seinen Möglichkeiten *ex negatio* aufscheint.¹³

Wie gelingt man nun zu der Schlussfolgerung, in der mit der *nausée* artikulierten Erfahrung einen Reflex Lévinas' eigner Situation als Jude zu erkennen, die hier auf die Ebene existenzphilosophischer Diskursivität transponiert wird? Dafür spricht zunächst seine Wortwahl: „être rivé“. Hierin unterscheidet sich Lévinas von der Erfahrung eines Antoine Roquentin, dem Protagonisten von Sartres *La Nausée*, der im Ekel den Einblick in die ununtergehobene Kontingenzerhält.¹⁴ Mit seinem „être rivé à soi-même“ bzw. „être rivé à son judaïsme“ fügt sich Lévinas nicht ohne Vorbehalt in den von Sartre in *L'Etre et le néant* (1943) diagnostizierten Dualismus von Faktizität und Transzendenz, in dem die Freiheit ihr bedingungsloses Residuum hat: Es bleibt ein Faktor, der sich nicht allein auf die einer jeden Seinsbestimmung entgegengesetzte Kontingenzerhält, ein Faktor, der zum Schicksal wird, das es in seinem *Ernst* anzunehmen gilt. D.h. in bezug auf Sartre, daß dieser zwar die Modalität idiosynkratischer Erfahrung mit Lévinas teilt, doch mit *L'Etre et le néant* philosophisch einen anderen Weg geht: Bei Sartre erweist sich das Idiosynkratische in der Erfahrung des Ekels zuallererst als eine Position der Negativität; es destruiert den (ontologischen) Schein. Jede Seinsbestimmung ist für Sartre ein „jouer-à-être“ und von daher immer schon unaufrichtig – „de mauvaise foi“¹⁵; sie kennt keinen *Ernst* jenseits dieses Spiels. Auch Lévinas bezeichnet das Leben zunächst als ein Spiel; doch hinter diesem Spiel lauert ein besonderes Moment des Umschlagsens:

L'existence temporelle prend la saveur indicible. La vérité élémentaire qu'il y a de l'être – de l'être qui vaut et qui pese – se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même du sérieux. Ce qui compte donc dans toute cette expérience de l'être, ce n'est pas la découverte d'un nouveau caractère de notre existence, mais de son fait même, de l'inamovibilité de notre présence.¹⁶

Verweilen wir für einen Augenblick bei dem Begriff des *Ernstes* (*le sérieux*). Pierre Bourdieu identifiziert unsere alltägliche Vorstellung von *Ernst* mit der von einer antizipierend in die Zukunft hineinreichenden Beherrschbarkeit der Welt; er

erkennt in *le sérieux* zuallererst eine soziale Tugend, d.h. eine Konvention.¹⁷ Die (alltägliche) Scham erweist sich als Garant einer solchen Konvention. Wird diese ontologisch verklärt und dient damit der vermeintlich ununtergehobenen Ortsbestimmung einer Handlung und ihrer Träger, so gelangen wir zu jener Auslegung des *Ernstes*, die Sartre vorgenommen hat, wenn es in *L'Etre et le néant* über die Angst (*angoisse*) heißt:

L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même, en ce sens elle est médiation car, quoique conscience immédiate d'elle-même, elle surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'appréhender moi-même comme conscience qui possède une compréhension préontologique de son essence et un sens préjudicatif de ses possibles; elle s'oppose à l'esprit de sérieux qui saisit les valeurs à partir du monde et qui réside dans la substantivation rassurante et choisiste des valeurs.¹⁸

Der „esprit de sérieux“ steht – hierin mit Kierkegaard übereinstimmend – für den Hort trügerischer Seinsauslegung; der Begriff des *Ernstes* bei Lévinas dagegen erhält vor dieser Folie eine vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichende Bedeutung, denn die Erfahrung der *nauisé* meint gerade die Hinnahme einer Erfahrung, *jenseits* einer solchen „chosistischen“ Auslegung von *le sérieux* – oder anders ausgedrückt: Lévinas nimmt das „être rivé à soi-même“ bzw. das „être rivé à son judaïsme“ *ernst*. Aus der Gegenüberstellung im Gebrauch des Begriffs *Ernst* bei Levinas und Sartre resultiert eine eigenständige Duplizität: (1) *Ernst* als Ausdruck chosistischer Besetzung und (2) *Ernst* als der einer solchen Besetzung entgegengesetzte, wahrhafte oder „ernsthaftie“ *Ernst*. Dieser *sérieux* offenbart – was die späteren Schriften Lévinas' verdeutlichen werden – eine Nacktheit, in der die Nacktheit des anderen („autrui“/„l'autre“) aufscheint. Die Suche nach dem „ernsthaften“ *Ernst* steht in der Tradition derjenigen philosophischen Ansätze, die, wie dies Sloterdijk bereits für Diogenes erkennt, „den Ernst des falschen Lebens im falschen Ernst der Philosophie wiederkehren“¹⁹ sehen. Die an Sartre und Lévinas aufgezeigte Duplizität des Begriffes *Ernst* hat Kierkegaard in die Philosophie hineingetragen. Daher sei an dieser Stelle folgende Hypothese formuliert: Im Zentrum eines jeden Denkens, das sich direkt auf Kierkegaard beruft, steht die Suche nach dem wahrhaften *Ernst*, der sich der allgemeinen Scheidung vom Spiel entzieht, der sich aber auch nicht in die Begrifflichkeit von Existenzphilosophie und Existentialismus mit ihrem terminologischen, mitunter kategorial gefaßten Dualismus von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ bzw. „Authentizität“ und „Inauthentizität“ figt.

Der radikale Protestantismus Kierkegaards geht – wenn auch noch nicht explizit – in Lévinas' frühem Essay eine Verbindung mit zentralen Gedanken aus

¹³ Cf. Eugen Drewermann, *Die Strukturen des Bösen III. Die iahwistische Urgeschichte im philosophischer Sicht*, München u.a.: Schöningh 1992, pp. 226sqq.; p. 546.
¹⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, in: idem, *Oeuvres romanesques*, Paris: Gallimard (Pléiade) 1981, 3-210.
¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant. Essai de phénoménologie ontologique*, Paris: Gallimard (Coll. Tel) s.d. [Erstv. 1943], pp. 82-107.
¹⁶ Lévinas, „De l'Évasion“, pp. 374sq.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris: Minuit 1984, p. 46.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, p. 75. Zum „esprit de sérieux“ cf. op. cit., p. 690.

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp (ed) 1983, 929.

²⁰ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die Besetzung des Kierkegaardschen Begriffs *Ernst* bei Chestov und den anderen Kierkegaard-Erzegoten im Frankreich der 30er und 40er Jahre wenn überhaupt, so nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat.

der jüdischen Tradition ein. Gerade Lévinas, der hier wichtige Begriffe der sich herausbildenden Frühphase des Sartreschen Existentialismus vorwegnimmt, wird zum führenden Kopf jüdischen Denkens in Frankreich avancieren. Der im folgenden unternommene Versuch wendet sich einem zentralen Gedanken der jüdischen Tradition zu, der – oft unausgesprochen – die Entwicklung philosophischer Diskurse in Frankreich vom Existentialismus bis zum Postmodernismus begleitet: der Messianismus. Wir sprechen von „Versuch“, da unser Anspruch sich vorerst darauf beschränkt, einige Perspektiven aufzuzeigen, die sich aus dem Rekurs auf jüdisches Denken für das Verständnis philosophischer Diskurse im Ausgang vom französischen Existentialismus ergeben können.

Von der nicht enden sollenden Geschichte

Die Problematik eines falschen *Ernstes* erhellt die Kritik des jüdischen Dichters und Essayisten Benjamin Fondane an der idealistischen Philosophie im allgemeinen und an ihrer Geschichtsphilosophie im besonderen. 1944, kurz vor seiner Ermordung in Auschwitz-Birkenau, hat der mit Léon Chestov befreundete Autor in seiner Schrift *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire* den Begriff *Ernst* („le sérieux“) mit einer Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie in Verbindung gebracht. Dazu zitiert er aus Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – eine Passage, die hier vollständig im Original wiedergegeben sei:

Man hört soviel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so geführt er auch ist, ich werde das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Hussaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es ernst damit, dann wendet sich jene geführte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem finden aber Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schießen wieder auf, und das Gerechte verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.²¹

Fondane zitiert nicht nach dem Original, sondern nach einer Hegel-Anthologie in französischer Sprache. Darin wird „vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte“ mit „devant le sérieux de l'Histoire“²² wiedergegeben. In diesem Ernst der Geschichte erkennt Fondane das Erbe christlicher Philosophie, einer Geschichtsphilosophie mit Hegel als Schibboleth, deren immantes Credo er wie folgt pointiert: „l'Histoire n'est pas faite pour l'homme mais [...] bien au contraire, c'est l'homme qui a été fait pour l'Histoire.“²³

²¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *Werke VII*), Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1989, p. 494.

²² Benjamin Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire“, in: Jean Grenier (ed.), *L'Existence*, Paris: Gallimard 1945, pp. 25–54, p. 32. Das Zitat stammt aus G.W.F. Hegel, *Morceaux choisis* [Lefèvre et Guterman, trad. & éd.], Paris: Gallimard 1936, p. 56.

²³ Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire“, p. 27.

Die Geschichte ist für Fondane ein langer Sonntag, „le Dimanche de l'Histoire“, der nicht enden will. Fondanes Metapher kann wie folgt verstanden werden: In unserer alltäglichen Welt steht der Sonntag für die Entlohnung nach einer langen Arbeitswoche. Jedoch markiert der Sonntag auch den unausweichlichen Beginn einer neuen Arbeitswoche – und affiniert somit den Rhythmus des Produktionsprozesses. Dieser Tag wird bei Fondane zur Metapher für ein Sein unter den Bedingungen äußerster Repression; zugleich erkennt er in ihm – kompensatorisch wie der Sonntag einer Arbeitswoche – ein Sein, das sich in der Sicherheit seiner Vor-Ausgeleugtheit einrichtet. Fondane ruft nach einer Philosophie, die nicht einem trügerischen Unendlichen nachjagt, nach einer *philosophie existentielle*, die eine Philosophie der Unruhe sein soll – „à partir de l'instant où tout enseignement finit, où le Savoir ne répond plus à nos questions, où les hussards sabre au clair ont triomphé sans retour“.²⁴ Man tut wohl auch dem Heidegger-Kritiker Fondane nicht unrecht,²⁵ wenn man seine Vision vom „Dimanche de l'Histoire“, der in unserem Alltag hineinreicht, mit den Begriffen „Gerede“ und „Man“ belegt. Der Unterwerfung unter ein konventionalisiertes Seinsverständnis hält Fondane die Worte des Evangelisten Markus entgegen – „Sabbatum propter hominem factum est et non homo propter Sabbatum“ (Marc. II,27). Wenn Fondane damit die Ansprüche des Menschen „vis-à-vis de l'Histoire, de l'Esprit, de la Loi“²⁶ einklagt, dann knüpft er an die Tradition des aufgeklärten Judentums an,²⁷ welches das Gesetz („la Loi“) von seinem „falschen“ *Ernst* zu befreien sucht. Dieser falsche *Ernst* bedarf einer repressiven Größe zum Garanten: Einzig das Nichts bzw. die Drohung durch das Nichts vermag jene ungeheure Macht auszuüben, die den Menschen am *Ernst* der Geschichte festhalten lässt. Um das individuelle Dasein in einer von der Vorstellung vom Nichts bestimmten Welt adäquat zu fassen, nennt Fondane die Monadologie von Leibniz als Beispiel. „Sans portes ni fenêtres“ sei der Geist für immer isoliert, und der einzige Ausweg käme der Negation des Universums gleich. Fondane spricht, aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* zitiert, von der „Zauberkraft“, die von dem Verweilen des Geistes beim Negativen ausgehe.²⁸ Das Nichts wird zu jener „Art Definitio-

Die Geschichte ist für Fondane ein langer Sonntag, „le Dimanche de l'Histoire“, der nicht enden will. Fondanes Metapher kann wie folgt verstanden werden: In unserer alltäglichen Welt steht der Sonntag für die Entlohnung nach einer langen Arbeitswoche. Jedoch markiert der Sonntag auch den unausweichlichen Beginn einer neuen Arbeitswoche – und affiniert somit den Rhythmus des Produktionsprozesses. Dieser Tag wird bei Fondane zur Metapher für ein Sein unter den Bedingungen äußerster Repression; zugleich erkennt er in ihm – kompensatorisch wie der Sonntag einer Arbeitswoche – ein Sein, das sich in der Sicherheit seiner Vor-Ausgeleugtheit einrichtet. Fondane ruft nach einer Philosophie, die nicht einem trügerischen Unendlichen nachjagt, nach einer *philosophie existentielle*, die eine Philosophie der Unruhe sein soll – „à partir de l'instant où tout enseignement finit, où le Savoir ne répond plus à nos questions, où les hussards sabre au clair ont triomphé sans retour“.²⁴ Man tut wohl auch dem Heidegger-Kritiker Fondane nicht unrecht,²⁵ wenn man seine Vision vom „Dimanche de l'Histoire“, der in unserem Alltag hineinreicht, mit den Begriffen „Gerede“ und „Man“ belegt. Der Unterwerfung unter ein konventionalisiertes Seinsverständnis hält Fondane die Worte des Evangelisten Markus entgegen – „Sabbatum propter hominem factum est et non homo propter Sabbatum“ (Marc. II,27). Wenn Fondane damit die Ansprüche des Menschen „vis-à-vis de l'Histoire, de l'Esprit, de la Loi“²⁶ einklagt, dann knüpft er an die Tradition des aufgeklärten Judentums an,²⁷ welches das Gesetz („la Loi“) von seinem „falschen“ *Ernst* zu befreien sucht. Dieser falsche *Ernst* bedarf einer repressiven Größe zum Garanten: Einzig das Nichts bzw. die Drohung durch das Nichts vermag jene ungeheure Macht auszuüben, die den Menschen am *Ernst* der Geschichte festhalten lässt. Um das individuelle Dasein in einer von der Vorstellung vom Nichts bestimmten Welt adäquat zu fassen, nennt Fondane die Monadologie von Leibniz als Beispiel. „Sans portes ni fenêtres“ sei der Geist für immer isoliert, und der einzige Ausweg käme der Negation des Universums gleich. Fondane spricht, aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* zitiert, von der „Zauberkraft“, die von dem Verweilen des Geistes beim Negativen ausgehe.²⁸ Das Nichts wird zu jener „Art Definitio-

²⁴ Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire“, p. 51.

²⁵ Cf. u.a. Benjamin Fondane, „Martin Heidegger, sur les routes de Kierkegaard et de Dostoïewski“, in: idem, *La Conscience malheureuse*, Paris: Plasma 1979 [Erstv. 1936; Rez. v. Raymond Aron in: *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, 1937, pp. 417–420], pp. 169–198; idem, *Rimbaud le voyou – et l'expérience poétique*, Paris: Plasma 1979, p. 110.

²⁶ Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire“, p. 27. Fondane (*op. cit.*, p. 49) bezieht sich in seinem Essay ausdrücklich auf Kafkas Roman *Der Prozeß*. Cf. dazu auch das Epigraph zu vorliegender Abhandlung (Franz Kafka, *Der Prozeß* (= *Gezammelte Werke*) [hg. von Max Brod], Berlin: Schocken 1965, p. 254).

²⁷ Zu den Traditionslinien moderner jüdischer Religionsphilosophie cf. Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch. Zur messianischen Grundaufführung in der jüdischen Tradition*, Berlin: Akademie Verlag 1995, p. 114.

²⁸ Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire“, pp. 32sq., 34, 53; cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *Werke III*) Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1973, p. 36.

vum“, das nach Ernst Bloch das „schlechthinnige Unsonst des Geschichtsprozesses“ meint.²⁹

Fondane strebt eine *philosophie existentielle* an, die keine Philosophie des „Allgemeinen“ – „du général“ – sein soll, sondern eine Philosophie des dem *hic et nunc* zugewandten „existant (das Seiende)“. M.a.W.: Fondane fordert eine von keinem Idealismus tingierte Philosophie und wendet sich auch gegen das idealistische Selbstverständnis einer existenzphilosophischen Ontologie. Seine *philosophie existentielle* versteht sich als eine Philosophie der Ausnahme, „de l’exception“, die nicht – wie etwa die deutsche Existenzphilosophie – die Frage nach der Authentizität stellt. Die Erfahrung der Ausnahme tritt plötzlich in unserem Alltag; die „exception“ entzieht sich der *ernsthaften* Dialektik von Zufall und Notwendigkeit; sie entzieht sich einer jeden metaphysischen bzw. ontologischen Bestimmung. Am Ende seines Essays zitiert Fondane einen änigmatischen Dialog Kafkas, um seine einer jeden Definition enthobene Vorstellung von der „exception“ zu verdeutlichen:

Tu es réservé pour un grand Lundi! –
Bien parlé, mais le Dimanche ne finira jamais!

Mit dieser Parabel vom „grand Lundi“ greift Fondane, ohne dies explizit zu äußern, auf ein zentrales Element jüdischen Denkens zurück, das hier in seiner „säkularisierten“ Gestalt auftaucht. Der „grand Lundi“, der „Lundi existentiel“, der aus dem langen Sonntag der Geschichte führen soll, meint nichts anderes als den messianischen Zustand: In der traditionellen jüdischen Symbolik steht der achte Wochentag für den Tag der Ankunft des Messias. Die Erfahrung des *être pur* des „besoin/désir d’évasion“ bei Lévinas lässt sich nach unserem dafürhalten bruchlos in diese Vorstellung integrieren, die dem „Dimanche de l’Histoire“ den „Lundi existentiel“ entgegensezt; damit wird auch deutlich, daß der „situation-limite“ nicht jener pathetische Beigeschmack eignet, der den Begriff „Grenzsituation“ in der deutschen Existenzphilosophie mit ihrem „Jargon der Eigentlichkeit“ (Adorno) prägt: Der *désir d’évasion* birgt in sich *ex negativo* die Kunde vom messianischen Zustand.

Das Paradox, das sich im Denken von Lévinas und Fondane manifestiert, erscheint nur als ein solches, wenn seine Elemente auf eine rationale Auslegung zurückgeführt werden. Um dieses Paradox zu ergänzen, sind einige proto-theologische Überlegungen notwendig. An dieser Stelle sei daher darauf hingewiesen, daß in der jüdischen Theologie zwischen – wir folgen hier Micheal Löwy – zwei Tendenzen in der Bewertung des Messianismus unterschieden wird: einem *courant restaurateur*, der den Blick zurück auf ein verlorenes Paradies lenkt, das es wieder herzustellen gilt, und einem *courant utopique*, der sich zu einem noch nie

dagewesenen Zustand, zum radikal Neuen, hinwendet.³¹ Aus heuristischen Gründen wollen wir die Dialektik ausklammern, die beide Tendenzen innerhalb der jüdischen Tradition miteinander verbindet, und uns dem *courant utopique* zuwenden, der mit der fortschreitenden „Säkularisierung“ des Messianismus im Zeichen des Rationalismus einhergeht. Diese Sicht hat Gershon Scholem auf folgende Formel gebracht: „Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein.“³²

Sergio Quinzio erkennt im „säkularisierten Messianismus“ die eigentliche Wurzel der Moderne.³³ Über den Stellenwert des Messianismus innerhalb der jüdischen Tradition unterrichtet die für viele jüdische Denker des 20. Jahrhunderts prägende Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* des Neukantianers Hermann Cohen, die eine säkulare Deutung des Messianismus entscheidend vorbereitet hat. Darin wird der messianische Gedanke in einer Art und Weise dem Vernunftideal unterworfen, die Scholem zu folgender Bemerkung über Cohen veranlaßt hat: „ein echter und ungehemmter Utopist, der das Restaurative völlig liquidierten möchte“³⁴ Für unsere weitere Argumentation sei

³¹ Micheal Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d’affinité élective*, Paris: P.U.F. 1988, p. 24.

³² Gershon Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: idem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (ed.) 1970, pp. 121–167, hier: p. 153.

³³ Sergio Quinzio zeigt auf, wie im Mittelalter das Christentum sein Denken von den apokalyptischen bzw. messianischen Perspektiven des Judentums abzusetzen und diese durch eine providentielle Ökonomie des Heils zu ersetzen suchte: „Nach langen Jahrhunderten dessen, was der katholische Historiker Jean Duimeau als heidnisch-christlichen Synkretismus des Mittelalters interpretiert hat, erwies sich die moderne Welt als Säkularisierung des jüdischen Messianismus, das heißt eines Messianismus, der die sichtbare und greifbare Erlösung der Situation des Menschen anstrebt (von Säkularisierung spreche ich in dem Sinn, daß der Bezug zum Erlösungswerk Gottes aufgegeben wird, selbstverständlich nicht im Sinne eines „matériellen“ statt „spirituellen“ Messianismus)“ (*Die jüdischen Wurzeln der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus 1995, p. 62). Hans Blumenberg hat auf die Problematik des Begriffs „Säkularisierung“ und seiner Entstehungsgeschichte im Kontext einer christlichen Weitsicht hingewiesen (*Die Legitimität der Neuzeit. Erneute Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1996, 9–138). Scholem – der übrigens selbst diesen Begriff auf das Judentum der Neuzeit anwendet – weist auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Judentum und Christentum in der Haltung zum Messianismus hin: „Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßt, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauspiel der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kruz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann“ (Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, p. 121). Der innerweltlich-soziale Aspekt ist demzufolge im Judentum mitgegeben bzw. rückt im Zuge der „Rationalisierung“ des Messianismus in den Vordergrund. Zur Bedeutung des Messianismus als Konstante jüdischen Denkens cf. auch Goodman-Thau, *Zeithbuch* (a.O.).

³⁴ Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, p. 154.

²⁹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 3 Bde. (= *Werkausgabe V*), Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1985, p. 364.

³⁰ Fondane zitiert in diesem Kontext Hegel: „L’idéalisme de la philosophie consiste en la non-reconnaissance du fini comme être véritable“ („Le Lundi existentiel et le Dimanche de l’Histoire“, p. 31)

hier die von Cohen vorgebrachte Kritik am mythischen Denken als Ausgangspunkt gewählt: „Der Mythos feiert die Macht, wie an den Göttern, so auch an Heroen.“³⁵ Der Mythos ist demzufolge Ausdruck einer Religion, die der „Machtanbetung“ huldigt; der Mythos decouriert sich in der analytischen Rückschau als Terror. Greift man diesen Gedanken auf und bezieht ihn auf die Geschichte, dann wird der Mythos zum Ausdruck eines Geschichtsverständnisses, das sich den Hegelschen „Hussaren mit blanken Säbeln“ unterwirft. Eine solche Herrschaft wird von einer jeden Eschatologie zementiert, vor allem aber einer solchen, die in apokalyptische Visionen umschlägt oder umzuschlagen droht: In der Eschatologie kulminiert das mythische Denken. Cohen unterscheidet die Eschatologie folglich strikt vom Messianismus. Während jene die Restituiierung eines verlorenen Paradieses propagiere, mithin also rückwärts gerichtet sei – *courant restaurateur* –, eigne diesem die Dimension Zukunft:

Der Messianismus allein behauptet die Entwicklung des Menschengeschlechts, während das goldene Zeitalter Abwärtsentwicklung ist. Daher ist die übliche Bezeichnung des messianischen Zeitalters, als das goldene, ein grober Irrtum, der den Gedanken geradezu umkehrte.³⁶

In unserem Zusammenhang – wir unterstreichen noch einmal, daß es sich nur um eine proto-theologische Annäherung handeln kann – sei hervorgehoben, daß der Messianismus bei Cohen eine geschichtsphilosophische Antwort auf das darstellt, was wir mit Fordane als den *Ernst* in der Geschichte ausgemacht haben. Von *Ernst* spricht auch Hans Blumenberg in seinen Ausführungen zum gnostischen Mythos der Apokatastasis bei Origenes:

Lange bevor die Geschichten in der Geschichte auch terminologisch aufgehen, und schließlich „die Geschichte“ sogar die Prädikation der Allmacht auf sich zieht, wird der absolute Ernst vorbereitet, der die dichte Konsistenz dieser Wirklichkeit charakterisiert. Selbst Nietzsches Versuch, mit der Lehre von der Wiederkunft des Gleichen die Struktur des mythischen Kosmos zu erneuern, steht unter dem Postulat, dem Ernst der Geschichte als Verantwortung dieser Welt für alle Welten erst sein unentrinnbares Gewicht zu geben. Den Mythos zu wiederholen, bleibt ein Unternehmens des formalen Als-Ob, das seinen Voraussetzungen nicht entkommt.³⁷

Jede Konsistenz aber, letztlich auch die hier von Blumenberg aufgezeigte „dichte Konsistenz“, kennt eine Bedrohung, die den (eschatologischen) *Ernst* der Geschichte zementiert: das Nichts. Aus der Rückschau Fondaues erweist sich das mythische Denken als Kulminationspunkt dieses *Ernstes*. Das „formale Als-

Ob“ tritt in der Mythenkritik „aus den Quellen des Judentums“ bei Cohen noch deutlicher hervor, einer Kritik, die letztlich mit der monotheistischen Offenbarungsreligion gegeben ist: „Nicht nur der philosophische Begriff, vielmehr die religiöse Offenbarung des Gesetzes und der Propheten zerstört das mythische Bild“ (Jacob Taubes).³⁸ Vor dem Horizont einer Offenbarungsreligion gerät jede Apologie des *Ernstes* zur „Machtanbetung“ (Cohen), jede Eschatologie verrät ihr mythisches Erbe – d.h. sie verrät eine „ernsthafte“ Zwecksetzung. Das messianische Zeitalter kann dagegen auch nicht *ex negativo* auf den *Begriff* gebracht werden.³⁹

Die von Cohen geprägte strikte begriffliche Unterscheidung zwischen Eschatologie und Messianismus erweist sich als wirkungsvolles Instrument zur kritischen Analyse ideologisch motivierter Reden mit apokalyptischen Szenarien. Auf dem Hintergrund der Säkularisierung eschatologischer Begrifflichkeit kommt es in bezug auf den jüdischen Messianismus zu einer Umkehr: Dieser erscheint jetzt als eine Antwort auf das mythische Potential der Eschatologie; noch in seiner säkularisierten Form bleibt er auf ein Zukünftiges ausgerichtet, an dem sich Hoffnung aufbaut. Von den eschatologischen Vorstellungen dagegen wirken hauptsächlich apokalyptische Visionen – zumeist als Ausdruck von Geschichtspessimismus – in der Säkularisierung fort. Solche Visionen bieten allenfalls einen schalen Trost, nämlich, wie Blumenberg zugespitzt formuliert, den Trost, nicht von den anderen überlebt zu werden.⁴⁰ Die (säkulare) Apokalypse verpflichtet die Eschatologie – im Sinne der Etymologie des Wortes – auf das Ende: „L'eschatologie dit l'eskhaton, la fin, ou plutôt l'extrême, la limite, le terme, le dernier, ce qui vient *in extremis clore une histoire, une généalogie ou tout simplement une série nombrable*“ (Derrida).⁴¹ In der Fixierung auf das Ende wird aller Sinn aus der Endlichkeit selbst geschöpft; das Individuum steht *vis-à-vis de rien* (Lukács).⁴² Hierin stimmen die pathetischen Reden der deutschen Existenzphilosophie vom „Sein zum Tode“ (Heidegger) und von der „Grenzsituation“ (Jaspers) mit den apokalyptischen Szenarien faschistischer Provenienz überein, denen etwa Walter Benjamin seine materialistische Interpretation des jüdischen Messianismus entgegenhält.

³⁸ Jacob Taubes, „Der dogmatische Mythos der Gnosis“, in: Manfred Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (= Poetik und Hermeneutik IV)*, München: Fink 1971, pp. 145–156, p. 148.
³⁹ Die Kritik an der Geschichtsphilosophie, die mit einem solchen säkularisierten Messianismus-Begriff verbunden ist, leitet zu einer interessanten Diskussion zum politischen Utopismus über, die von Benjamin und Bloch über Martin Buber bis zu den zuletzt veröffentlichten Schriften Derridas reicht.

⁴⁰ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp³ 1986, pp. 78sq.
⁴¹ Jacques Derrida, *D'un Ton apocalyptique adopte naguère en philosophie*, Paris: Galilée 1983, p. 23.
⁴² In seiner Streitschrift *Existentialismus oder Marxismus*, Berlin (DDR): Aufbau-Verlag 1951, hat Georg Lukács die ideologischen Implikationen des Nichts aus der Sicht marxistischer Orthodoxie interpretiert: „Das Nichts ist ein Mythos der niedergehenden, von der Weltgeschichte zum Tode verurteilten kapitalistischen Gesellschaft“ (*op. cit.*, p. 45).

³⁵ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß], Wiesbaden: Föriuer² 1988, p. 288.
³⁶ Cohen, *Philosophie der Vernunft*, p. 337. Cf. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, p. 85.

³⁷ Hans Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, in: Manfred Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (= Poetik und Hermeneutik IV)*, München: Fink 1971, pp. 11–66, p. 57.

In unserem Kontext gilt es hervorzuheben, daß die hier skizzierte „utopische“ Messianismuskonzeption sich gegen jegliche Ökonomie und ihren *Ernst* wendet. Gemeint ist sowohl die (primär christliche) Heils-Ökonomie, die einem provinziellen Entwicklungsplan folgt, als auch die in den Ansätzen zu einer Rehabilitierung mythischen Denkens artikulierte Annahme einer „ewigen Wiederkunft“, die als „Unternehmen des formalen Als-Ob, das seinen Voraussetzungen nicht entkommt“ (Blumenberg), nicht weniger „ökonomischem“ Denken verpflichtet bleibt.⁴³ Wir gebrauchen in diesem Zusammenhang den Begriff „Ökonomie“ in Anlehnung an die Etymologie des Wortes („Haushalt“) für in Topoi gefasste *ernsthafte* (cf. lat./rhet.: *oeconomicus* – „gehörig, richtig“) Abläufe. Als Beispiel seien Manfred Franks Ausführungen zum Topos der „Lebensreise“ genannt:

Drei Phasen artikulieren die Bahn des endlichen Lebens: etwas ist Ursprung, Heimat, Ausgangspunkt (oikos), etwas ist Ziel – und dazwischen dehnt sich eine Bewegung, die den einen Punkt mit dem anderen verbindet.⁴⁴

Der Begriff „Ökonomie“ sei daher wie folgt gefaßt: Er bezeichnet die Annahme von auf kürzestem Weg nach *partiellen Zielen* strebenden Prozessen, denen *notwendige Umwege und Widerstände entgegenstehen*; die Prozesse führen in einem System von Äquivalenzen, die sich ausschließlich quantitativ über gesetzte Einheiten ergeben, zum Ausgleich; die „Ökonomie“ schließt die Hypothese von der Endlichkeit, der Wiederholbarkeit und der Austauschbarkeit der Prozesse ein. Dazu gehört, daß ein jeder Prozeß auf hypothetische Koordinaten bezogen wird, und daß ein jedes „Heraustreten“ aus der ihm bestimmenden Bewegung auf diese verpflichtet bleibt. Ein solches „Heraustreten“ ist damit keine zufällige Abweichung: Es markiert einen notwendigen Umweg, über den sich die hypothetischen Koordinaten erst ergeben – das Beseitigen von Umwegen bzw. Zerstören von Widerständen hätte die Negation der „Ökonomie“ zur Folge! „Ökonomisches“ Denken kann sich in die unterschiedlichsten Entwicklungen einschreiben – so etwa in historische, biographische, psychologische oder wirtschaftliche.

schaftliche. Ihren *Ernst* erhält die „Ökonomie“ aus dem an sie herangetragenen szenifischen oder metaphysischen Anspruch. Eine jede Wahrheitsbehauptung, die sich einzig auf die „Ökonomie“ bezieht, folgt den Regeln einer rhetorisch-topischen Argumentation; die hypothetischen Koordinaten werden zu Konstituenten einer Topik, eines *discours*. Damit können etwa Funktionszusammenhänge von transhistorisch-anthropologischer oder historisch-ideologischer Bedeutung erschlossen werden. Als Beispiele dafür seien genannt: die (transhistorisch-anthropologischen) Umwege der Verschiebung und Verdichtung als Funktionen des psychischen Apparates in der Metapsychologie Freuds und der (historisch-ideologische) Umweg der Ablenkung der Libido auf „sozial nützliche Leistungen“ im Zeichen des Leistungsprinzips.⁴⁵

„Umwage“ und „Umständlichkeiten“, die einem „System von Heilsnotwendigkeiten“⁴⁶ gehorchen, sind vor allem Kennzeichen einer jeden theologischen Ökonomieverortstellung. Das umständliche „System von Heilsnotwendigkeiten“ begründet den *Ernst* einer jeden Eschatologie; von demselben *Ernst* ist auch eine jede Entelechie – so etwa jene, der die Monade „sans porte ni fenêtre“ unterliegt. Vladimir Jankélévitch schreibt mit Blick auf Leibniz über „le Sérieux“:

Aussi le Sérieux, obéissant aux coalescences de l'intérêt et du déterminisme, introduit-il dans l'existence le style lié, l'enchaînement ou, comme on est tenté de dire, le Legato: ce Legato, chez Leibniz, ne s'exprime-t-il pas dans la nature sérielle de l'économie générale? Les modifications qui composent l'Histoire d'une monade sont incluses dans la notion originale de cette monade; et d'autre part les dévenirs des différentes monades sont accordées harmoniquement l'un sur l'autre dans le plan de Dieu.⁴⁷

Wie Sartre in seinem Roman *La Nausée* wendet sich auch Lévinas in seiner Analyse der Existenz gegen die bürgerliche Ideologie. Rousseau und Byron als Kronzeugen anführend, beschreibt Lévinas das bürgerliche Individuum – das sich um die Vorstellung von einem sich selbst genügenden Ich kristallisiert – als ein materialistisches, als ein die Lust für die Sicherheit preisgebendes und als ein an einer von der Gegenwart her gesicherten „Zukunft“ („avenir apprivoisé“) festhaltendes.⁴⁸ Bürgerliche Philosophie klammert sich an das Prinzip der Identität.

⁴³ Es sei hier als Beispiel auf Mircea Eliade verwiesen, der in seinem Buch *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard (Coll. folio essais) s.d. [Erstv. 1949], sich gegen den Gedanken eines linearen Fortschritts sowie gegen die Geschichte als „terrein“ zeitiges Prinzip wendet; er hält dem „jüdisch-christlichen“ Denken mit seiner Annahme einer linearen Zeit die zyklische Zeit archaischer Kulturen entgegen (cf. insbesondere *op. cit.*, pp. 158sqq.). Für Eliade ist der Rekurs auf eine „archaische Ontologie“ gleichbedeutend mit einem Überwinden der Entfremdungserfahrung; dem Judentum lastet er den Stundentitel in die Geschichte an (cf. dazu die gut dokumentierte Untersuchung von Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Lille: P.U.L. 1993, pp. 271sqq.). Eliade spricht von den „apocalypses judéo-chrétiennes“, die nach einer Restituerung des verlorenen Paradieses streben: *Aspects du Mythe*, Paris: Gallimard (Coll. folio) 1991 [Erstv. 1963], p. 87.

⁴⁴ Manfred Frank, *Kaltes Herz – Unendliche Fahrt – Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (ed.) 1989, p. 60.

⁴⁵ Cf. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sig mund Freud*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bibliothek) 1987 [Erstv. engl. 1955, dt. 1957], p. 50.

⁴⁶ Cf. Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, p. 46.

⁴⁷ Vladimir Jankélévitch, *L'Avenir, l'ennui, le sérieux*, Paris: Aubier 1963, p. 201.

⁴⁸ „Le bourgeois n'avoue aucun déchirement intérieur et aurait honte de manquer de confiance en soi; mais il se soucie de la réalité et de l'avenir car ils menacent de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède. Il est essentiellement conservateur, mais il existe un conservatisme inquiet. Il se soucie d'affaires et de science comme d'une défense contre les choses imprévisibles qu'elles recèlent. Son instinct de possession est un instinct d'intégration et son impérialisme est une recherche de sécurité. Sur l'antagonisme qui l'oppose au monde il veut jeter le blanc manteau de sa 'paix intérieure'. Son manque de scrupules est la forme honteuse de sa tranquillité de conscience“ (Lévinas, „De l'évasion“, pp. 372sq.). In diesem Zusammenhang sei – wenn

tät: Identität der Person und Individualität im Bürgertum sind Formen, die allerdurch individuellen Erfahrungen in ein vorgegebenes Raster zu fügen, dem Idiosynkratischen seinen Schrecken zu rauben. Der bürgerliche Identitätsbegriff versteht sich innerhalb der Ordnung eines ausgelegten Seins; er ist – um mit Fonda zu sprechen – bruchlos in den *Ernst* der Geschichte eingefügt, er ist den Regeln des „Dimanche“ unterworfen, der unseren Alltag perpetuiert. Hier ist weder der Blick auf Hermann Cohen hilfreich, der das Ich als ethische Aufgabe, als Herausforderung, als Streben auf ein unendliches Ziel hin, von dem sozialen Ich unterscheidet. Das soziale Ich – und damit das Subjekt als Ich – sei eine Abstraktion.⁴⁹

Das Ich kann daher nichts Höheres und durchaus nichts anderes zu bedeuten haben als nur einen Schritt, eine Stufe im Aufschwung zu dem Ziel, das unendlich ist.⁵⁰

auch in der Argumentation *à rebours* – auf den Text *Zur Judenfrage* von Karl Marx verwiesen: „Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren. Hegel nennt in diesem Sinn die bürgerliche Gesellschaft „den Not und Verstandestaat““ (MEW 1, pp. 365sq.). Das Scheitern einer jeden bürgerlichen Revolution hat Marx auf einen Grundwiderspruch zurückgeführt: „Der Konflikt, in welchem sich der Mensch als Bekennner einer *besonderen* Religion mit seinem Staatsbürgertum, mit den anderen Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befindet, reduziert sich auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem *politischen* Staat und der *bürgerlichen* Gesellschaft. Für den Menschen als *bourgeois* ist das „Leben im Staate nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel“. Allerdings bleibt der *bourgeois*, wie der Jude, nur sophistisch im Staatsleben, wie der *citoyen* nur sophistisch Jude oder *bourgeois* bleibt; aber diese Sophistik ist nicht persönlich. Sie ist die *Sophistik des politischen Staates* selbst. Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürgler ist die Differenz zwischen dem Kaufmann und Staatsbürgler, zwischen dem Taglöhnern und dem Staatsbürgler, zwischen dem Grundbesitzer und dem Staatsbürgler, zwischen dem *lebendigen Individualium* und dem Staatsbürgler“ (MEW 1, p. 355). In *De l'Évasion*, wo Lévinas nicht explizit vom Judentum spricht, wird nüchterndestoweniger eines deutlich: Die Unvereinbarkeit der Idiosynkrasie mit der – aktuellen – politischen Ordnung. Die Brücke zu Marx – gemeinsam mit einer kritischen Würdigung von Sartres *Reflexions sur la question juive* – ist dann zu schlagen, wenn es sich um die Erörterung der Idiosynkrasie als mögliche Ausdrucksform der „condition juive“ handelt, die es als solche dann aus mehreren Perspektiven zu problematisieren gilt. Eine vertiefende Gegenüberstellung der beiden Texte „Zur Judenfrage“ und *Reflexions sur la question juive* ist unseres Wissens noch ein Desiderat der Forschung. Zur Bedeutung Sartres für das Selbstverständnis der französischen Juden in der Nachkriegszeit – cf. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris: Seuil (Coll. pointis) 1983, pp. 16sq.

⁴⁹ Es sei hier auch auf Lévinas' Kritik an der Psychologie hingewiesen (cf. Gérard Bailache, *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris: P.U.F. (Coll. Philosophie d'Aujourd'hui) 1994, pp. 11sq.).

⁵⁰ Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 238. Im Anschluß daran schreibt Cohen: „Wird das Ich etwa dadurch zu einer bloßen Abstraktion? Vielmehr wird es dadurch erst zu einer richtigen Realität gebracht. Abstraktion vielmehr bleibt es innerhalb der Mehrheit und als isoliertes Subjekt. Wenn es dagegen in die Momentaneität eines Aufschwungs eingehoben wird, so kommt es zu einer wahrhaft sittlichen Lebendigkeit. Die Buße ver-

Die hier gezogene Parallele erscheint uns legitim, da die Bestimmung des Ichs durch Cohen sich mit der Vorstellung des idiosynkratischen Nullpunktes trifft, an dem sich der „désir d'évasion“ manifestiert. Was bei Cohen noch allgemein die Abstraktion des sozialen Ichs heißt, gewinnt bei Lévinas eine soziologische Konkretisierung. Lévinas stellt, wenn auch nur ansatzweise, bereits in *De l'Évasion* eine Verbindung zwischen der ideologisch motivierten ontologischen Ortsbestimmung des Bürgers und der politischen Ökonomie her. Den Gedanken greift Sartre in seinem Roman *La Nausée* wieder auf, wenn er das Seinsverständnis des Bürgers – „le salaud“ – mit dem Besitz verknüpft. Durch Besitz und den Erwerb von Besitz errichtet der Bürger ein Bollwerk gegen die Existenz erfahrung. Vergangenheit – und damit Identität – wird zu einem „luxe de propriétaire“, zu einer geschlossenen Schicht von „Sein“, die sich über die Nacktheit der Existenz legt. Zu diesem Sein gehört auch unsere alltägliche Vorstellung von Zeit.

Der Ernst der Weltzeit

In *De l'Existence à l'existant*, einer während des Krieges entstandenen Schrift, erkennt Lévinas in der Alternanz von erwerbsmäßiger Tätigkeit und Freizeit mit ihrer Aura eines nicht hintergehbaren Zyklus das wesentliche Strukturmerkmal der Weltzeit:

L'alternance d'efforts et de loisirs où nous jouissons du fruit des efforts constitue le temps même du monde. Il est monotone car ses instants se valent. Il va vers un dimanche, pur loisir où le monde est donné. Le dimanche ne sanctifie pas la semaine, mais la compense. La situation, ou l'engagement dans l'existence qu'est l'effort, se refoule, se compense et s'amortit, au lieu d'être réparé dans son présent même: c'est l'activité économique.⁵¹

Unsere Welt sei gekennzeichnet von einem Untertonnen des Ichs unter die Gesetzmäßigkeit wirtschaftlichen Handelns; selbst die Religion sei ökonomisch – hier im „volkswirtschaftlichen“ Sinne – geworden. Das Werkzeug („l'outil“) –

schafft dem Menschen dieses neue Leben, das freilich nur in der Seligkeit eines Momentes bestehen kann. Aber dieser Moment kann und soll sich unaufhörlich wiederholen: er darf niemals invertieren, sondern er muß und er kann sich stets verjüngen und erneuern. Diese Stetigkeit, welche die Aufgabe dieses Aufschwungs fordert, befreit das Ich, welches in der Kontinuität der Momente seinen Bestand gewinnt und behauptet, von dem Verdacht einer bloßen Abstraktion. Vielmehr ist alle andere Art der Subjekterscheinung nichts als Gespenst oder Materialisierung. Das Subjekt, als Ich, ist bedingt durch den Moment und durch die Kontinuität der Momente“ (*op. cit.*, pp. 238sq.).

⁵¹ Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, p. 154. Es sei hier darauf hingewiesen, daß gerade die Fahrt des Odysseus – Inbegriff der Ökonomie der Heimkehr – einen von Lévinas wenig geschätzten Mythos darstellt. Jacques Derrida hat dies hervorgehoben: „Mais Lévinas n'aime pas Ulysse ni les ruses de ce héros trop métaphysique“, p. 228, cf. *op. cit.*, p. 142).

eine eindeutige Anspielung auf Heideggers „Zeug“ – verliere seine ursprüngliche Relevanz und stehe nur noch im Dienste einer an das vermittelnde Prinzip der Entlohnung geknüpften Bedürfnisbefriedigung. M.a.W.: Die „Hussaren mit blanken Säbeln“ treten als Garanten der „ernsthaften Wiederholungen“ (Hegel) hinter den Zyklen von Warenproduktion und -austausch zurück. Was Fondane noch mit dem negativ besetzten Begriff der Monade und Cohen mit dem sozialen Ich als Abstraktion umschrieben haben, gewinnt in Lévinas’ *De l’Existence à l’existant* soziologisch an Kontur: Alle Ansätze geißeln den falschen *Ernst* eines von Reifikation gezeichneten gesellschaftlichen Seins. Das Werkzeug wird nicht mehr aus der Perspektive eines besorgenden Umgangs im Sinne Heideggers gesehen, sondern Lévinas erkennt in ihm ein Instrument, das nunmehr einzig dazu diene, Zeit zu verkürzen:

L’outil supprime les temps intermédiaires, il ramasse la durée. Les outils modernes sont des machines, c’est-à-dire des systèmes, des agencements, des ensembles, des coordinations: installations d’éclairage, téléphones automatiques, coordination du rail et de la route. La multiplicité d’organes est le trait essentiel de la machine. Elle résume les instants. Elle fait de la vitesse, elle fait écho à l’impatience du désir.⁵²

Statt jedoch dem Individuum Raum für die Erfüllung seiner Wünsche zu schaffen, tritt die Maschine unerbittlich in den Dienst des von der politischen Ökonomie bestimmten *Ernstes*. Dieses radikale, nummehr zum Selbstzweck gewordene „résumer les instants“ führt in die „dromologische“ Epoche, in die Epoche der Herrschaft der Geschwindigkeit, wie Paul Virilio diese unsere Zeit kritisch pointiert.⁵³ Der eschatologische *Ernst* der *dromocratie* hat nur ein Telos: die Negation aller „Umwega“, die Erhebung der zeitraffenden Maschinen(rie) zum einzigen „Umweg“, die Negation aller Ziele, die Negation einer jeden Ökonomie; gemeint ist die Negation durch die Proliferation von verdinglichtem „Jetzt“ – kurz: die dromologische Apokalypse.

Die Alternanz von Lohnarbeit und Freizeit kennt keine andere Beziehungsform als die beiden Elemente zueinander als denjenigen der Kompensierung. Kompensierung ist nicht zu verwechseln mit Erfüllung oder gar Erlösung; die Hoffnung bleibt und unterwirft sich nicht den Prinzipien von Tausch und Vergeltung:

Mais ce temps de la compensation ne suffit pas à l’espoir. Il ne lui suffit pas que la larme soit essuyée ou la mort vengée; aucune larme ne doit se perdre, aucune mort se passer de résurrection. L’espoir ne se contente donc pas d’un temps composé d’instants séparés, donnés à un moi qui les parcourt pour recueillir dans l’instant suivant, aussi impersonnel que le premier, le salaire de sa peine. L’objet véritable de l’espoir, c’est le Messie ou le salut.⁵⁴

⁵² Lévinas, *De l’Existence à l’existant*, p. 155.

⁵³ Paul Virilio, *Vitesse et Politique. Essai de dromologie*, Paris: Galilée 1977
⁵⁴ Lévinas, *De l’Existence à l’existant*, p. 156. Zur Bedeutung des Messias-Gedankens bei Lévinas sei an dieser Stelle auf folgende Studien verwiesen: Derrida, „Violence et Métaphysique“, pp. 123sq.; Bernhard Taureck, *Lévinas. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 1991, pp. 39 sqq.; Françoise Mies, „Asymétrie et réciprocité: qui est le Messie?“, in: Michel Dupuis (ed.), *Lévinas en contrastes* [Préface de Paul Ricoeur], Brüssel: De Boeck-Wemaël (Le Point philosophique) 1994; Edith Wyschgorod, *Emmanuel Lévinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Den Haag: Nijhoff 1974, pp. 177–189.

Relevanz und siehe nur noch im Dienste einer an das vermittelnde Prinzip der Entlohnung geknüpften Bedürfnisbefriedigung. M.a.W.: Die „Hussaren mit blanken Säbeln“ treten als Garanten der „ernsthaften Wiederholungen“ (Hegel) hinter den Zyklen von Warenproduktion und -austausch zurück. Was Fondane noch mit dem negativ besetzten Begriff der Monade und Cohen mit dem sozialen Ich als Abstraktion umschrieben haben, gewinnt in Lévinas’ *De l’Existence à l’existant* soziologisch an Kontur: Alle Ansätze geißeln den falschen *Ernst* eines von Reifikation gezeichneten gesellschaftlichen Seins. Das Werkzeug wird nicht mehr aus der Perspektive eines besorgenden Umgangs im Sinne Heideggers gesehen, sondern Lévinas erkennt in ihm ein Instrument, das nunmehr einzig dazu diene, Zeit zu verkürzen:

L’outil supprime les temps intermédiaires, il ramasse la durée. Les outils modernes sont des machines, c’est-à-dire des systèmes, des agencements, des ensembles, des coordinations: installations d’éclairage, téléphones automatiques, coordination du rail et de la route. La multiplicité d’organes est le trait essentiel de la machine. Elle résume les instants. Elle fait de la vitesse, elle fait écho à l’impatience du désir.⁵²

Statt jedoch dem Individuum Raum für die Erfüllung seiner Wünsche zu schaffen, tritt die Maschine unerbittlich in den Dienst des von der politischen Ökonomie bestimmten *Ernstes*. Dieses radikale, nummehr zum Selbstzweck gewordene „résumer les instants“ führt in die „dromologische“ Epoche, in die Epoche der Herrschaft der Geschwindigkeit, wie Paul Virilio diese unsere Zeit kritisch pointiert.⁵³ Der eschatologische *Ernst* der *dromocratie* hat nur ein Telos: die Negation aller „Umwega“, die Erhebung der zeitraffenden Maschinen(rie) zum einzigen „Umweg“, die Negation aller Ziele, die Negation einer jeden Ökonomie; gemeint ist die Negation durch die Proliferation von verdinglichtem „Jetzt“ – kurz: die dromologische Apokalypse.

Die Alternanz von Lohnarbeit und Freizeit kennt keine andere Beziehungsform als die beiden Elemente zueinander als denjenigen der Kompensierung. Kompensierung ist nicht zu verwechseln mit Erfüllung oder gar Erlösung; die Hoffnung bleibt und unterwirft sich nicht den Prinzipien von Tausch und Vergeltung:

Mais ce temps de la compensation ne suffit pas à l’espoir. Il ne lui suffit pas que la larme soit essuyée ou la mort vengée; aucune larme ne doit se perdre, aucune mort se passer de résurrection. L’espoir ne se contente donc pas d’un temps composé d’instants séparés, donnés à un moi qui les parcourt pour recueillir dans l’instant suivant, aussi impersonnel que le premier, le salaire de sa peine. L’objet véritable de l’espoir, c’est le Messie ou le salut.⁵⁴

⁵² Lévinas, *De l’Existence à l’existant*, p. 155.

⁵³ Paul Virilio, *Vitesse et Politique. Essai de dromologie*, Paris: Galilée 1977
⁵⁴ Lévinas, *De l’Existence à l’existant*, p. 156. Zur Bedeutung des Messias-Gedankens bei Lévinas sei an dieser Stelle auf folgende Studien verwiesen: Derrida, „Violence et Métaphysique“, pp. 123sq.; Bernhard Taureck, *Lévinas. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 1991, pp. 39 sqq.; Françoise Mies, „Asymétrie et réciprocité: qui est le Messie?“, in: Michel Dupuis (ed.), *Lévinas en contrastes* [Préface de Paul Ricoeur], Brüssel: De Boeck-Wemaël (Le Point philosophique) 1994; Edith Wyschgorod, *Emmanuel Lévinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Den Haag: Nijhoff 1974, pp. 177–189.

Hier erfolgt erstmals im Kontext dieser Argumentation bei Lévinas der explizite Bezug auf die Tradition jüdischen Denkens: Der Messias überwindet durch seine Ankunft die Ökonomie der Sieben-Tage-Woche; sein Tag ist der achte – der „grand Lundi“ Fondane bzw. Kafkas. In dieser Rückbesinnung auf die jüdische Tradition des Messianismus besteht die Konvergenz im Denken von Lévinas und Fondane. Letzterer macht besonders deutlich, daß das Warten auf den „grand Lundi“ keinesfalls als Passivität mißverstanden werden darf; das Bereitsein für die Erfahrung der „exception“ ist gleichbedeutend mit Revolte, Revolte gegen ein jedes Vor-Auslegen von Welt, wie er es in der Philosophie des Idealismus erkennt. In Fondanes Buch *Rimbaud le voyou* heißt es daher über den Begriff „Idée“:

J’appelle: Idée, tout ce qui prétend à la certitude unique, à l’infailabilité, à l’autorité, tout ce qui commande et contraint, tout ce qui opprime et tue, tout ce qui définit la vérité une fois pour toutes, la vérité unique, immuable, interdit le doute, la recherche, l’abstention, soumet les exceptions à la majorité, fait juger l’anormal par le normal, l’individu par la foule, réduit le réel vivant, mourant, à une formule morte, stable, et usé, abuse du principe de contradiction pour rejeter de la société de gré ou de force ... *celui qui souffre et qui s'est révolté*.⁵⁵

Dieses „s’être révolté“ ist nicht zu verwechseln mit der Camussischen Revolte, in der Fondane lediglich ein Wiederaufleben des – aus der analytischen Rückschau sich nunmehr als Ökonomie erweisenden – Mythus zu erkennen vermag. Für ihn ist der Gedanke Albert Camus‘, man müsse sich Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen, ein Skandalon.⁵⁶ Vor dem Hintergrund der in den modernen Messianismuskonzeptionen anklängenden Kritik an ökonomischen Vorstellungen wird Fondane Einwand gegen das Sisyphos-Gleichnis bei Camus deutlich. Mit seinem Gleichnis vertreibe Camus das Absurde aus der Realität und setze statt dessen eine mythische Vorstellung – m.a.W.: Das Gleichnis stellt für Fondane eine Lösung *sub specie intellectus* dar, das hinter Chestov (und Kierkegaard) zurückfällt, auf den sich auch Camus bezieht. Mit seinem glücklichen Sisyphos hat Camus demzufolge zu einem (zymischen) Arrangement mit dem *Ernst* gefunden. Camus‘ Denken in der Kategorie der Revolte und seine Forderung nach einem „vivre le plus“ gipfeln letztendlich in der Akzeptanz der durch den *Ernst* der Ökonomie der Sieben-Tage-Woche reduzierten Hoffnung. Der Dualismus von Absurdität und Revolte bei Camus läuft somit auf das Postulat eines – innerhalb dieser Ökonomie! – quantitativ definierten Telos hinaus: Sein Sisyphos ist der „tragische“ Heros einer – im doppelten Wort Sinn – ökonomisch bestimmten Auffassung von der *conditio humana*; die Revolte decouvert sich als das Einklagen der Entlohnung (Kompensierung). Camus‘ Gleichnis sieht einen Zeitbegriff vor, der, in den Worten Erich Fromms, dem einer Welt des

⁵⁵ Benjamin Fondane, *Rimbaud le voyou – et l’expérience poétique*, Paris: Plasme 1979, p. 114.

⁵⁶ Fondane, „Le Lundi existentiel et le Dimanche de l’Histoire“, pp. 38sqq.

„Habens“ entspricht;⁵⁷ für ihn ist die Zeit ein depravierendes Prinzip: Es richtet sich gegen die Revolte, das Auskosten der Absurdität. Zeitverlust setzt der frühe Camus mit entfremdeter Arbeit gleich. Der Umkehrschluß muß daher zwangsläufig lauten: Die Zeit ist eine käufliche Größe. Die Verbindung von Ökonomie – nunmehr im „volkswirtschaftlichen“ Sinne – und Zeit wird besonders augenfällig in *La Mort heureuse*, wenn es dort heißt:

Avoir de l'argent, c'est avoir du temps. Je ne sors pas de là. Le temps s'achète. Être ou devenir riche, c'est avoir du temps pour être heureux quand on est digne de l'être.⁵⁸

Uad in *L'Étranger* schließlich gibt der zum Tode verurteilte Meursault dem Gefängnisfänger zu verstehen, daß es die zu durchmessende bzw. durchmessene Zeit auszukosten gelte.⁵⁹ Das revoltierende Individuum setzt sich selbst – so der mit Sartre zu formulierende Einwand – als „permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement du temps“⁶⁰, womit sein Festhalten am Ideal der Identität vor der Folie des ihm Gegenwärtigen gemeint ist. Camus sieht die Revolte als das Auskosten der Möglichkeiten innerhalb einer bereits geschlossenen gedachten Zukunft. Der eigene Tod – cf. *La Mort heureuse* – wird zur *conditio sine qua non* seiner Revolte. Camus' Philosophie des Absurden affiniert in letzter Konsequenz die Unterwerfung des Menschen unter eine fremdbestimmte Zeitslichkeit; seine „révolution permanente“⁶¹, jene das absurde Leben kennzeichnende Folge der gegen das Absurde gerichteten Revolten, hat nichts von der Gewalt der Revolution, die (symbolisch) die Uhren anhält,⁶² denn sie fordert aufgrund der quantitativen Bestimmung des Lebens ihre Rechtfertigung durch die Zeit. Wenn es bei Camus heißt, die Welt verschaffe zwei Menschen, die dieselbe Anzahl von Jahren durchleben, immer dieselbe Summe von Erfahrungen,⁶³ so bestätigt er die von Karl Marx analysierte Zeitlichkeit eines der maschinellen Produktion unterworfenen Arbeiters:⁶⁴ Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag Der Ernst der Wiederholung innerhalb einer vom Felsen bestimmten Ökonomie beschränkt die Freiheit des Sisyphos – wie Marx im Kontext seiner Kritik der bürgerlichen Rechtsordnung schreibt – auf

„die Freiheit des Menschen als isolierter und auf sich zurückgezogenen Monade.“⁶⁵ Der Sisyphos Albert Camus' kennt die messianische Hoffnung nicht. Seinem Credo „Il faut s'imaginer Sisyphe hereux“ ist mit Walter Benjamin entgegenzuhalten: „Es schwingt [l. i.] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“⁶⁶

il y a

Kehren wir an dieser Stelle noch einmal zu Emmanuel Lévinas' Aufsatz *De l'évasion* zurück. Er bestimmt die *évasion*, jenes „sortir de l'être“, als eine jenseits aller Teleologie angeseidelte Bewegung. Nachdrücklich grenzt er die *évasion* gegen die Lehre Bergsons vom „élan vital“ ab, da diese zwar von keinem Telos mehr ausgehe, aber dennoch qua Umkehrschluß das teleologische Denken bestätige. Das neue Ziel der Bewegung des „élan vital“ sei lediglich das Unbekannte; die *évasion* dagegen meine das Streben nach einem Ausweg.⁶⁷ Nach Lévinas erfährt sich das Einzelzschicksal angesichts der in der *nausée* erfahrenen offenen Zukunft als ein Sein (*être pur*). Dieses Sein erweist sich als von einer unerträglichen Ausweglosigkeit – wie jede schicksalhafte Bestimmung: Eine solche erscheint vom Ziel her auf ein Werden ausgerichtet, das sich zwar nicht auf einer zwingend vorgezeichneten Bahn bewegt, aber das Ergebnis einer unverzichtbaren Wahl darstellt. M. a. W.: Es handelt sich um die Bewegung, die einem Feld von Möglichkeiten entspringt. Eine falsche ontologische Auslegung liegt dann vor, wenn das Bekannte wie das Unbekannte als Ziel den Rang unumhintergehbarer Seinsbestimmungen erhalten. Der Versuch, aus dem *être pur* auszubrechen, führt zwangsläufig zu einer konventionalisierten Seinsauslegung zurück: Ob *être* oder *être pur* – der Mensch trifft immer auf die unerträgliche Ausweglosigkeit des Seins. Diese Aporie entwickelt sich zur Crux eines jeden Denkens, das sein Ungenügen am Sein erfährt und den dafür adäquaten Ausdruck sucht. Eine Antwort auf die ihrerseits aporetische Bestimmung der *évasion* können wir nun

⁵⁷ Marx, „Zur Judenfrage“ (MEW 1, p. 364).

⁵⁸ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, p. 693. Cf. Emmanuel Lévinas, der in seinen „lectures talmudiques“ davor warnt, in jugendlichem Leichtsinn die nahende Ankunft des Messias mit dem Triumph des Lustprinzips zu verwechseln: „Mais, lorsque la jeunesse exulte et lorsqu'il y a de l'optimisme sur les boulevards, cela ne prouve pas du tout l'approche du Messie. Ne pas confondre érotisme et messianisme! Ces contents de la présence d'une cielne signifient l'un des aspects trompeurs du salut par la jeunesse“ (*Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles Lectures talmudiques*, Paris: Minuit 1977, p. 175).

⁵⁹ Das ganze Zitat lautet: „La propension vers l'avenir, l'au-devant-de-soi contenus dans l'élan, marquent un être voué à une course. L'élan est créateur, mais irrésistible. L'accomplissement d'une destinée est le stigmate de l'être: la destinée n'est pas toute tracée, mais son accomplissement est fatal. On est au carrefour, mais il faut choisir. Nous sommes embarqués. Dans l'élan vital nous allons vers l'inconnu, mais nous allons quelque part, tandis que dans l'évasion nous n'aspirens qu'à sortir“ (Lévinas, „De l'évasion“, pp. 376sq.). NB: Lévinas antizipiert hier die Verwendung von Pascalschen Terminen, wie man sie bei Sartre finden wird.

⁶⁰ Cf. Erich Fromm, *Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, München: dtv 1987.

⁶¹ Albert Camus, *La Mort heureuse* (= Cahiers Albert Camus I), Paris: Gallimard 1971, p. 76.

⁶² Albert Camus, *L'Étranger*, in: idem, *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Paris: Gallimard (Pliéade) 1962, pp. 1125–1212, p. 1209sq.

⁶³ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, in: idem, *Essais*, Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade) 1965, pp. 99–211, p. 138.

⁶⁴ Cf. Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: idem, *Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1991, pp. 691–704, p. 701.

⁶⁵ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 87.

⁶⁶ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, in: MEW 4, Berlin (DDR): Dietz 1969, p. 63–182, p. 85. Cf. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (Sammlung L.) 1986 [Erstv. 1923], p. 179.

mit Blick auf Lévinas' wenig später verfaßten Essay *De l'Existence à l'existant* geben. Der monadologische Nullpunkt⁶⁸ der *nausée* und des *désir d'évasion* indiziert das messianische Moment, das allein die Erfüllung einer jeden Hoffnung erheischt, die nicht mit dem ontologisch tingierten Telos einer Bewegung des Seinsbegehrrens (Sartre: „désir d'être“) zu verwechseln ist. Grundlegend ist hierbei die Annahme, daß nicht die Beziehung zu einer Welt („relation avec un monde“) synonym sei mit der Existenz, sondern daß diese der Welt vorausgehe. Damit gelangt Lévinas zu einer besonderen Einschätzung des apokalyptischen Mythos: „Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être“.⁶⁹ Der Zusammenbruch der Welt(en) verweise weder auf das reine Nichts noch auf den Tod, sondern einzig auf das anonyme Faktum des Seins („je fait anonyme de l'être“), das *il y a*. M.a.W.: Im *il y a* enthüllt sich die Materie und erweist sich als einer jeden zweckrationalen Bestimmung enthoben; sie ist nur noch pure Konsistenz, aber auch von Nacktheit und Häßlichkeit – „Ce qui a de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impensable présence: mais aussi de l'humilité, de la laideur.“⁷⁰ Das *il y a* meint die Anwesenheit in der Abwesenheit von Dingen, ein Kräftefeld, das selbst dort fortwirkt, wo nichts mehr zu- oder vorhanden ist. Auf dieser steten Präsenz des Abwesenden gründet das Gefühl des Grauens („l'horreur“); dem Erfahren des *être pur* im Ekel fällt dabei die Funktion einer Vorstufe zu:

„La „nausée“ comme sentiment de l'existence n'est pas encore une dépersonnalisation; alors que l'horreur met à l'envers la subjectivité du sujet sa particularité d'éant.“

⁶⁸ Bisher haben wir den Widerspruch umgangen, der zwischen den beiden Schriften *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire* von Fondane und *De l'Evasion* von Lévinas in der Besetzung des Begriffs „Monade“ zu verzeichnen ist. Fondane findet sich in Übereinstimmung mit Adorno, wenn dieser über das von „monadologischem Einzelinteresse“ bestimmte Individuum schreibt, es verdanke „seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie“ und spiegle „in seiner Individualisation das vorgeordnete gesellschaftliche Gesetz der se's noch so sehr vermittelten Exploitation wider“ (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bibliothek) 1969, pp. 195sq.). Aus Lévinas' Charakterisierung des Ekel's – „Elle [la nausée] ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction“ (*De l'Evasion*, p. 288) – haben wir auf den Begriff der „Monade“ geschlossen. Noch deutlicher, diesmal explizit in bezug auf den Messianismus, fällt die positive Besetzung des Begriffs bei Walter Benjamin aus: „Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzigt und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er im Zeichen einer messianischen Stillegung des Geschobens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“ („Über den Begriff der Geschichte“, pp. 701sq.). Vor dieser Folie erhält allerdings auch die Monade bei Fondane eine aporetische Bestimmung: Sie ist sowohl das „Wesen“ des vom Nichts bedrohten Daseins als auch *conditio sine qua non* der Erfahrung der „exception“.

⁶⁹ Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, p. 26.

⁷⁰ Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, pp. 91sq.

Elle est la participation à l'*il y a*. A l'*il y a* qui retourne au sein de toute négation, à l'*il y a* „sans issue“.⁷¹

Angesichts des *il y a* gerät die Subjektivität in eine passive Haltung; sie muß den Ekel und das Grauen auf sich nehmen. Jedoch ist diese Hinnahme nicht mit einem endgültigen Urteil zu vergleichen, sondern steht in Verbindung mit einem Auserwähltsein, das in Richtung einer „jouissance“ („Lust“ im Sinne Nietzsches), jenseits der dichotomischen Scheidung von aktiv und passiv, von Subjekt und Objekt, aufbricht. Das *il y a* meint die Abwesenheit von Gott – „la notion de l'*il y a* nous ramène à l'abscence de Dieu, à l'absence de l'*étant*.“⁷² Diese Abwesenheit ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Hoffnungslosigkeit, sondern verweist in eine Region, die sich der philosophischen Begrifflichkeit entzieht, und dennoch von einem intramundanen *hic et nunc* nicht zu trennen ist, jene Region, um die sich das Denken Lévinas' kristallisiert, ohne – wie er an anderer Stelle bestont⁷³ – zu wissen, ob und wann es zu ihr vorgedrungen ist: das Messianische. So gilt als ungewiß, ob der „Auserwählte“, der das *il y a* und dessen ekelhafte Erscheinungsform auf sich nimmt, auch tatsächlich zu dieser Region vorsingt, jedoch wird das *il y a* in seiner Unhintergehbarkeit zum möglichen Element eines messianischen Bewußtseins. In Lévinas' Schrift *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* heißt es daher über den „Auserwählten“:

„L'identité de l'élu c'est-à-dire de l'assigné qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'essence que la négativité elle-même détermine. Pour supporter sans compensation il lui faut l'excèsif ou l'é-curant remue-ménage et encoragement de l'*il y a*.“⁷⁴

Von der Zukunft

Welche Vorstellung von Zukunft liegt nun einem sich gegen die herrschende Zeitvorstellung auflehrenden Denken zugrunde? Die Antwort jüdischer Denker auf das Fortschrittstrauma unterscheidet sich von dem traditionell bürgerlichen bzw. vulgarmarxistischen Ansatz darin, daß sie keine Zusammensetzung einer linearen Bewegung diskontinuierlicher Momente postuliert. Der neue, auf die jüdische Tradition rekurrende Fortschrittsbegriff ist nicht mehr, wie Hermann Cohen schreibt, als Entwicklung für den „Gang der Dinge“ anzusehen. Eine solche Entwicklung setzt ein Ziel voraus, dem sie zustrebtt. Cohens Bild des Messianismus bzw. des messianischen Zeitalters geht von der Idee einer offenen Zukunft aus, die Geschichte nicht mehr als (antizipierende) Rückschau auf einen

⁷¹ Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, p. 100.

⁷² Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, p. 99.

⁷³ Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Paris: Le Livre de Poche (essais) s.d. [Erstv. 1971], p. 328.

⁷⁴ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dne Haag: Nijhof 1974, p. 209.

(paradiesischen) Ursprung begreift, sondern als Überwindung der Diskontinuität und als Hingabe an die Zukunft.⁷⁵

Die Zeit wird Zukunft und nur Zukunft. Dieser Rückgang in die Zeit ist die reinste Idealisierung. Alles Dasein verschwindet von diesem Standpunkt aus. Das Dasein der Menschen hebt sich auf in diesem Sein der Zukunft. So entsteht für das Menschenleben und das Völkerleben der Gedanke der Geschichte.⁷⁶

So weit der Ansatz des Neukantianers Cohen auch von dem einer Philosophie der Existenz entfernt sein mag, so richtet er sich doch gegen eine reduzierte Betrachtung von Zeit und Geschichte, die *per definitionem* an eine Vergangenheit *en soi* im Sinne Sartres gebunden ist, die den ontologischen Ort des (entfernten) Individuums fixiert und dieses, angesichts einer vorgegebenen, der Offenheit der Dimension Zukunft beraubt, gesellschaftlich determinierten Zeit, dagegen Konstituens einer Zeitvorstellung, die von den Dimensionen Vergangenheit und Gegenwart entschlackt ist: „Vergangenheit und Gegenwart verschwinden im Messianismus vor der Zukunft, welche allein das Zeitbewußtsein erfüllt.“⁷⁷ Diese Vorstellung von „Zukunft“ verweigert sich einer jeglichen chosistischen Projektion von Zeit und findet ihre Parallele bei Sartre.⁷⁸ Einem kom-

⁷⁵ Cf. Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 292, p. 206.

⁷⁶ Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 291. Walter Benjamin sucht in *Über den Begriff der Geschichte* diese Anschauung materialistisch umzudeuten, indem er sich von einem Fortschrittsbegriff absetzt, der in dem Zeiterverständnis einer von Entfremdung geprägten Gesellschaft gründet. Mit dieser Anschauung steht er wieder in der Tradition von Hermann Cohen: „Dies ist der Sinn der Zukunft, als der Begründung des wahren, des göttlichen Seins auf Erden: die Zukunft, diese Idee des Seins, stellt das Ideal der Geschichte dar. Kein goldenes Zeitalter, kein Paradies. Beide sind gewesen.“ (Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 292). Die Vorstellung von einer „anderen“ Geschichte macht Jacques Derrida bei Emmanuel Lévinas aus – man achte dabei auf die Verwendung der Begriffe „eschatologie“ und „économie“ (sic!): „Essayer de penser le contraire coupe le souffle. Il ne s'agit pas seulement de penser le *contraire*, qui en est encore complice, mais de libérer sa pensée et son langage pour la rencontre par-delà l'alternative classique. Sans doute cette rencontre qui pour la première fois n'a pas la forme du contact intuitif [...], mais celle de la séparation [...], sans doute cette rencontre de l'imprévisible *lui-même* est-elle la seule ouverte possible du temps, le seul avenir pur, la seule dépense pure *au-delà* de l'histoire comme économie. Mais cet avenir, cet *au-delà* n'est pas un autre temps, un lendemain de l'histoire. Il est *présent* au cœur de l'expérience. Présent non d'une présence totale mais de la *trace*. L'expérience elle-même est donc eschatologique, par origine et de part en part, avant tout dogme, toute conversion, tout article de foi ou de philosophie“ („Violence et métaphysique“, pp. 141sq.).

⁷⁷ Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 337.

⁷⁸ Cf. Emmanuel Lévinas über Bergson und Sartre: „L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir accrédiées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique; l'avenir c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous, ce qui s'empare de nous. L'avenir c'est l'autre“ (zitiert nach Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard 1983, p. 431). Auf diese Passage formulierte Sartre eine ausführliche Erwiderung (cf. *Cahiers pour une morale*, pp. 431sq.).

menden *en-soi* – so unsere alltägliche Vorstellung von „Zukunft“ –, für das Sartre das mit Minuskel (sic!) beginnende Wort „futur“ gewählt hat, geht eine Projektion voraus. Das mit „le futur“ umschriebene *en-soi* hat ontologisch gesprochen den Status eines *futurum post rem*, eines „futur passé d'un Pour-soi ou futur antérieur“. Als Projektion ist dieses *en-soi* von dem der Vergangenheit dadurch geschieden, daß es immer auch nicht sein kann; es ist die Möglichkeit eines Zukünftigen („avenir“). Das vom Chosismus gereinigte „Futur“ – mit Majuskel (sic!) – dagegen, an dem einzige die „Bestimmung“ des *Pour-soi* hervortreten kann, resultiert aus der Zusammenschau der Zeitdimensionen nach folgendem Schema:

Le Futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé) du Pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du „Pour-soi“.⁷⁹

Und dennoch tritt gerade an jenem Punkt, an dem Sartre auf eine dem Judentum entlehnte Metaphorik zurückgreift, der fundamentale Unterschied zu einer jüdisch geprägten *philosophie existentielle* zum Vorschein; gemeint ist Sartres Vergleich des *Pour-soi* mit der jüdischen *conditio*:

On désignait dans le monde antique la cohésion profonde et la dispersion du peuple juif du nom „diaspora“. C'est ce mot qui nous servira pour désigner le mode d'être du Pour-Soi: il est diasporique. L'être-en-soi n'a qu'une dimension d'être, mais l'appartition du néant comme ce qui est éte à coeur de l'être complique la structure existentielle en faisant apparaître le mirage ontologique du Soi.⁸⁰

Sartres Bestimmung der ontologischen Heimatlosigkeit greift zwar auf die jüdische Metapher der Diaspora zurück, bewegt sich aber weiter auf der (ontologischen) Ebene des Seinsbegehrts („désir d'être“), dessen immanentes, wenn auch unerreichbares Telos der Wert („la Valeur“) ist, das Erreichen eines quasigöttlichen *En-soi-Pour-soi*. Sartres ontologische Bestimmung des *Pour-soi* basiert auf dem Dualismus von Faktizität und Transzendenz, dem „être en situation“. Qua Fähigkeit zur Negation ist das *Pour-soi* zur Freiheit verurteilt: Die Negation erfolgt in einem Akt des Entwerfens („projet“), der auf eine intramundane Setzung ausgerichtet ist. Vor der Folie der Unerreichtbarkeit des Wertes gehört das (heroische) Scheitern müssen zur *differentia specifica* des *Pour-soi*. Aus der Sicht einer jüdisch geprägten *philosophie existentielle* drängt sich daher der Einwand auf, daß ein solches Denken letztlich in das idealistische Selbstmisverständnis der Ontologie zurückführen müsse, da die Annahme eines Wertes, ungeachtet seiner Unerreichtbarkeit, den Rückfall in ein teleologisch motiviertes Denken bedeute. Sartres „diaspora“ unterscheidet sich von der jüdischen dadurch, daß in seiner Vorstellung die messianische Hoffnung – noch – keinen Raum hat. Benjamin Fondane kritisiert Sartre, indem er *L'Etre et le néant* in die Reihe derjenigen Rezipienten Kierkegaards stellt, die die Erfahrung der Angst („angoisse“) auf die

⁷⁹ Sartre, *L'Etre et le néant*, p. 166.
⁸⁰ Sartre, *L'Etre et le néant*, p. 176.

Begegnung mit dem Nichts verkürzten. Sein Unbehagen knüpft an Sartres Feststellung an, der Mensch sei eine „passion inutile“ und das *Pour-soi*, „effectivement perpétuel projet de se fonder soi-même et perpétuel échec de ce projet“.⁸¹ Der Autor der *Réflexions sur la question juive* bekennst schließlich in einem 1980 geführten Gespräch mit Benny Lévy, er habe den Messianismus und dessen Bedeutung für das Judentum erst in den Jahren nach der Niederschrift dieses Buches durch die Diskussion mit jüdischen Freunden richtig erfaßt. Sein Bekennnis schließt er mit den Worten:

[...] pour moi le messianisme est une chose importante que les juifs ont pensée, parce que, seuls, de cette manière, mais qui pourrait être utilisée par les non-juifs pour d'autres buts.⁸²

Postscriptum zur Ästhetik

Adorno dient in seiner *Ästhetischen Theorie* der Rekurs auf den Messianismus zur Behauptung seiner Kategorie des „Neuen“ – die das utopische Potential der Kunst einschließt – gegen einen an den Gesetzen des Marktes orientierten Innovationsbegriff:

Ist ein Wahres an Schopenhauers These von der Kunst als der Welt noch einmal, so ist diese Welt in ihrer Komposition aus den Elementen der ersten versetzt, gemäß den jüdischen Beschreibungen vom messianischen Zustand, der in allem sei wie der gewohnte und nur um ein Winziges anders.⁸³

Lévinas bezeichnete die Kunst als eine „existence sans monde“, als einen „exotisme“, der es uns ermögliche, uns in unserer Beziehung zur Welt dieser zu entziehen. Die Verbindung zu seinem Essay *De l'Evasion* ist evident: Die Kunst bietet sich als einen Hort jenseits der unerträglichen Ausweglosigkeit des Seins an. Mimesis heißt für Lévinas: Ein Bild oder eine Erzählung schiebt sich zwischen uns und die dargestellten Gegenstände. Der durch die mimetische Kunst bewirkte „exotisme“ verändere die Art und Weise der Betrachtung:

Les „objets“ sont dehors, sans que ce dehors se réfère à un „intérieur“, sans qu'ils soient déjà naturellement „possédés“. Le tableau, la statue, le livre sont les objets de notre monde, mais à travers eux, les choses représentées s'arrachent à notre monde.⁸⁴

Anstatt zum Objekt vorzudringen, verliere sich die Intention im Empfinden („sensation“) – „et c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique“.⁸⁵ Durch die Gleichzeitigkeit von abwesendem Objekt

und einer eigenen Materialität am Kunstwerk entstünden Dinge („chooses en soi“), die zwar von keiner höheren Ordnung seien, die aber, indem sie das Objekt beiseite schöben, in ein neues Element („un élément nouveau“) führten. Mit dem Entstehen einer nichtmimetischen Kunst konstatiert Lévinas innerhalb dieses „élément nouveau“ einen Wandel, hinter dem sich die in *De l'Evasion* erörterten Aporien des von unerträglicher Ausweglosigkeit gezeichneten Seins zu erkennen geben:

Dans la peinture contemporaine, les choses n'importe plus en tant qu'éléments d'un ordre universel que le regard se donne comme une perspective. Des fissures lézardent de tous côtés la continuité de l'univers. Le particulier ressort dans sa nudité d'être.⁸⁶

Durch diese Malerei hindurch verwirkliche sich auf eindrucksvolle Weise die Deformierung – „c'est-à-dire cette mise à nu“ – der Welt. Die zeitgenössische Malerei drängt also zu jenem Nullpunkt des Seins, an dem ein messianischer Index aufscheint. Lévinas' Ansatz unterscheidet sich darin zumindest wordergrundig von der aus der *Ästhetischen Theorie* Adornos zitierten Messianismus-Metapher;⁸⁷ die Kunst führt bei ihm nicht das utopische Potential des messianischen Zustandes vor Augen, vielmehr nennt sie die Bedingungen für diesen, die *conditio der „Auserwählten“*:

La découverte de la matérialité de l'être n'est pas la découverte d'une nouvelle qualité, mais de son grouillement informe. Derrière la luminosité des formes par lesquelles les êtres se réfèrent déjà à notre „dedans“ - la matière est le fait même de l'*il y a*.⁸⁸

Auf dem Hintergrund einer messianischen Metaphorik in der ästhetischen Theorie sind auch Lyotards kritische Bemerkungen zum avantgardistischen Innovationsparadigma zu sehen: Ästhetische Erfahrung gründe in einem das Erhabene („le sublime“) zeitigen „Ereignis“, sie bedürfe des *now*, der von einer *echten Avantgarde* getragenen Hinwendung zu der Frage „Arrive-t-il?“, die sich in jede Innovation einschreibe, ohne in deren Vollzug eine Antwort zu finden: „Entre deux informations, il n'arrive rien, par définition.“ Der zeitgenössische Kapitalismus habe es vermocht, der Kunst seine verdächtige Zeitvorstellung mit der Annahme indifferenter Einheiten – was der „confusion entre l'innovation et l'*Ereignis*“ gleichkomme – zu oktroyieren und sie davon zu überzeugen, daß eine jede *echte Avantgarde* lediglich in inkommensurablen Lärm abzugleiten drohe, folglich also auch auf dem Kunstmarkt nicht zu reüssieren vermöge.⁸⁹ M.a.W.:

⁸⁶ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 90.

⁸⁷ Cf. dazu jedoch: „Kein daseiendes, erscheinendes Kunstwerk ist des Nichtseienden positiv mächtig. Das scheidet die Kunstwerke von den Symbolen der Religionen, welche Transzendenz der unmittelbaren Gegenwart in der Erscheinung zu haben beanspruchen. Das Nichtseiende in den Kunstwerken ist eine Konstellation von Seiendem“ (Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 204).

⁸⁸ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 90.

⁸⁹ Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Coursières sur le temps*, Paris: Galilée 1988, p. 117.

Die Kunst gehorcht nunmehr den Prämissen der „Warenästhetik“, die nach unablässiger Neuinszenierung von Waren, nach „ästhetischer Innovation“ strebt.⁹⁰ Das richtige Mengenverhältnis zwischen Überraschendem und Altbekanntem macht das Geheimnis künstlerischen Erfolgs aus: „Telle est l'innovation dans les arts: on déséquilibre, au moyen de combinaisons avec d'autres formules en principe incompatibles, au moyens d'amalgames de citations, d'ornementations, de pastiches. On peut aller jusqu'à un kitsch et au baroque“. Waren wie Kunstwerke müssen also ungeachtet des Zwangs zu (ästhetischer) Innovation immer einen hohen Anteil an Redundanzen enthalten, d.h. der Code darf nicht negiert werden; nur so können sie ein Mindestmaß an jener Vertrautheit garantieren, die bei Waren von der Aura des Gebrauchswertes ausgeht. Mit der Verpflichtung des Neuen auf die Gesetze des Marktes – d.h. das Neutralisieren des avantgardistischen „Chocks“ (Benjamin) – sei, so Lyotard, das Erhabene (hier: „sublimité“) nicht mehr in der Kunst, sondern nur noch in der Kunstdbetrachtung beheimatet. Nichtsdestoweniger bleibe der Kunst die von einem numinosen „Arrive-t-il?“ geleitete Erwartung als Konstituens ästhetischer Erfahrung eingeschrieben; Aufgabe der Kunst sei es, auch weiterhin das „Il y a lui-même“ zu erfassen („la tâche de peindre qu'il y a quelque chose qui n'est pas“).⁹¹ Zur Ergänzung sei hinzugefügt: Das avantgardistische Prinzip der Innovation, das im Quiproquo mit der „ästhetischen Innovation“ von Waren aufgeht, läßt Kunst als Ware kat' exochen – nämlich als die Verwirklichung der völligen Abstraktion vom Gebrauchsrecht – erscheinen. Kunst wird somit zum Teil einer Eschatologie der Warenzirkulation; an ihrem Ende steht die Entropie, die repressive „Zauberkraft“ des inkommensurablen Lärms. NB: Schon der reaktionäre Kulturtheoretiker Oswald Spengler hat den zweiten Haupsatz der Thermodynamik zum Inbegriff des einen jeden Zivilisationsprozeß eingeschriebenen Endlichen erhoben:

Das *Weltende als Vollendung einer innerlich nowendigen Entwicklung* – das ist die Götterdämmerung; das bedeutet also, als letzte, als irreligiöse Fassung des Mythos, die Lehre von der Entropie.⁹²

Lyotard spricht von einem „cynisme de l'innovation“, hinter dem sich die Verzweiflung darüber verbirge, daß eigentlich nichts mehr geschehe. Das Festhalten am Innovationsparadigma erklärt er mit einem „Als ob“: „Mais innover consiste à faire comme s'il arrivait beaucoup de choses, à les faire arriver“. Dieses „Als ob“ erscheint bei ihm als eine Form der Unterwerfung unter die „métaphysique du capital“, hinter der er eine Technologie der (verdinglichten) Zeit („une technologie du temps“) ausmacht; dem hält er das „Arrive-t-il?“ entgegen: „Avec l'occurrence, la volonté est défaite. La tâche avantgardiste reste de défaire la présomptio-

tion de l'esprit par rapport au temps. Le sentiment du sublime est le nom de ce dénuement“⁹³ Die Leistung, die er einer neuen Avantgarde abverlangt, ist mehr als ein bloßer Traditionsbruch – einen solchen würde sich die „métaphysique capitaliste“ wieder einverleben! Dem zwangsläufig in Entropie mündenden Innovationsparadigma setzt Lyotard eine vom Geist des jüdischen Messianismus durchdrungene Kunstauffassung entgegen. Entsprechend formuliert er für die Literatur eine *andere Langsamkeit*:

Aller vite, c'est oublier vite, ne retenir que l'information utile par la suite, comme dans la „lecture rapide“. Mais l'écriture et la lecture sont lentes qui s'avancent à reculs dans la direction de la chose inconnue „à l'intérieur“. On perd son temps à rechercher le temps perdu. L'anamnèse est l'antipode – même s'il n'y a pas d'axe commun –, l'autre, de l'accélération et de l'abréviation.⁹⁴

Epilog

[...] l'ultime raison de la violence guerrière sombre-t-elle dans l'abîme de l'extermination d'au-delà de la guerre? Ou la folie de l'extermination conserve-t-elle un grain de raison? C'est la grande ambiguïté d'Auschwitz. C'est la question. [...] la réponse ici serait inconvenante comme l'est probablement toute théodicee.⁹⁵

Mit diesen Worten faßt Lévinas die Fragen und die Antworten zusammen, mit denen Auschwitz zum Kristallisierungspunkt einer jeden Erörterung von Krieg und Gewalt wird: Die Rechtfertigung des Unsagbaren, sich narrativer und diskursiver Aneignung Verweigernden, durch jedwede Theodizee, durch die Hinnahme der „Hussaren mit blanken Säbeln“, durch die Annahme eines eschatologisch bestimmten Leidenswegs erweist sich als der Hohn des falschen *Eristes*, dem allein die lebendige *Anamnesis* entgegenzutreten vermag. Nur die fortwährende Erinnerung an die gnadenlose Vernichtung rette, so Lévinas, den Begriff des Humanismus in Gestalt eines „humanisme hébraïque“. Als solcher dürfe er, eingedenk des jüdischen Leidens, Universalität – „Sa notion demeure laïque“ (sic!) – beanspruchen: [...] le judaïsme se situe toujours au carrefour de la foi et de la logique“⁹⁶ Kurz vor seiner Ermordung in Auschwitz-Birkenau, bereits im Angesicht der Bedrohung, schrieb Benjamin Fondane über die Kapitulation abendländischen Denkens und die Preisgabe eines jeglichen Anspruchs an die Geschichte:

Et les platoniciens d'aujourd'hui ont renoncé à leur tour aux discours vides et aux métaphores de leur maître; nul ne croit de nos jours à la fameuse *anamnesis*. L'homme a renoncé de son plein gré à ses exigences vis-à-vis de l'Histoire, de l'Esprit, de la Loi; il ne pense plus qu'elles aient été faites pour lui.⁹⁷

⁹⁰ Zur Terminologie cf. Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (ed.)² 1972, pp. 48sqq.

⁹¹ Lyotard, *L'Inhumain*, p. 117. Cf. dazu seine Ausführungen zur „Hoffnung“ und zum „Noch nicht“ bei Ernst Bloch: Jean-François Lyotard, *Rudiments païens. Genre disertatif*, Paris: UGE 10/18 1977, pp. 61sqq.

⁹² Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendländes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv¹² 1995 [Erstv. 1922/23], p. 547.

⁹³ Lyotard, *L'Inhumain*, p. 118.

⁹⁴ Lyotard, *L'Inhumain*, p. 10

⁹⁵ Lévinas, *Du Sacré au Saint*, p. 165.

⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel/Le Livre de Poche (coll. „biblio essais“) 1976, p. 381.

⁹⁷ Fondane, „Le Lundi existentielle et le Dimanche de l'Histoire“, p. 27. Zum Stellenwert

Dieser verzweifelte Ausruf Fondañes findet in der Schrift *L'Écriture du désastre* von Maurice Blanchot einen Nachhall, in der dieser die Problematis hervorhebt, sich Auschwitz zu vergegenwärtigen. Dem Christentum hält Blanchot dabei vor, es habe dem Messias die Gestalt Gottes gegeben. Eine solche Identifikation führe in einem weiteren Schritt zur Vergötterung historischer Gestalten. Dies sei Ausdruck von Ungeduld – gemeint ist ein Sich-Auflehnern (Revolte „de mauvaise foi“) gegen den *Ernst* einer Entfremdung zeitigenden Ökonomie, ohne sich jedoch von dieser zu lösen. Das Verhängnisvolle an einer solchen Vorstellung macht Blanchot deutlich, wenn er den politischen „Messianismus“ totalitärer Provenienz als ein Manöver entlarvt, das der Ungeduld angesichts einer der Geschichte jeglichen Sinn raubenden historischen Situation entspringe: *Der Mythos vom Führer entsteht*.⁹⁸ Auf dem Hintergrund einer Kritik am *Ernst* der Geschichte erweist sich die von Blanchot denunzierte Haltung auch als Teil einer perfiden Strategie des Vergessens: Auschwitz wird ein fester Ort im historischen Prozeß zugewiesen, Auschwitz wird zu einem Ereignis unter vielen herabgewürdigt.⁹⁹ Das Eskamotieren der Erinnerung geht einher mit der falschen Projektion des Messias in einen historischen Prozeß, der einzige die „Hussaren mit blanken Säbeln“ kennt. Eine Auschwitz eingedenk bleibende „Anamnesis“ trotzt dagegen jeder rationalistischen oder theologischen „Theodizie“, es erhebt sich der Appell an das Bewußtsein von der umhintergehbareren Verantwortung:

Partout se dissimulent guerre et meurtre, les assassinats se cachent dans tous les petits coins, on tue en cache. Il n'y aurait pas de différence radicale entre la paix et Auschwitz. Je crois qu'on ne va pas plus loin dans le pessimisme. Le mal dépasse la responsabilité humaine et ne laisse même pas de coin intact où la raison pourrait se recueillir.
A moins que cette thèse ne soit précisément un appel à une infinie responsabilité de l'homme, à un inlassable éveil, à une absolue insomnie.¹⁰⁰

der Erinnerung für das jüdische Denken im Angesicht des Holocaust cf. Ruth Küger, *Von hoher und niederer Literatur*, Bonn: Wallstein 1996, pp. 29sq; Harald Weinrich: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München: Beck 1997, pp. 228–256.

⁹⁸ Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1980, p. 216. NB: Lyotard unterstreicht die Sprachlosigkeit, die angesichts der Inkompatibilität zwischen dem jüdischen Diskurs und dem der Nazis herrscht: „L'enchaînement de la phrase SS avec celle du déporté est introuvable parce qu'elles ne peuvent pas relever d'un même discours. L'une et l'autre n'ont aucun enjeu commun. En anéantissant les juifs, le nazisme élimine un régime de phrases où la marque est sur le destinataire (*Écoute, Israël*) et où l'identification du destinataire (le Seigneur) et celle du sens (ce que Dieu veut dire) est une présomption déshonorante et dangereuse. Le genre de discours appellé Cabbale (tradition) est comme interrogation et interprétation aux antipodes de la tradition narrative, sauvage“ (*Le Différend*, Paris: Minuit 1983, p. 157). Der Nazismus ist gleichbedeutend mit einem primitivistischen Rückfall in das mythische Denken: „La dialectique spéculative se bloque dans le genre du récit mythique. Celui-ci ne donne pas de résultat, mais une répétition identitaire. Ce qui n'entre pas dans celle-ci, comme l'idiome juif, n'est pas relevé, mais ignoré, on le pousse à l'oubli. Le mythe n'est pas soluble spéculativement. Il faut l'anéantir, non spéculativement, et il l'a été. Mais la destruction du nazisme laisse après elle aussi un silence: on n'ose pas penser le nazisme parce qu'il a été abattu comme un chien enragé, par police et non conformément aux règles admises par les genres de discours de ses adversaires (l'argumentation du libéralisme, la contradiction du marxisme). Il n'a pas été réfuté“ (*op. cit.*, p. 157). Cf. dazu Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie Verlag 1993, pp. 236sq; Lyotard, *L'Inhumanain*, pp. 115sq.

⁹⁹ Cf. den Schluß von Alain Finkielkrauts Buch über den Barbie-Prozeß in Lyon: *La Mémoire vainc. Du crime contre l'humanité*, Paris: Gallimard: folio (essais) 1989, p. 125.

100 Lévinas, *Du Sacré au Saint*, p. 174.

Résumé

Façonnant une nouvelle terminologie philosophique, E. Lévinas propose, dans son article *De l'Évasion* (1935/36), plusieurs métaphores pour désigner „l'expérience de l'être pur“ en tant que point zéro de toute expérience. C'est notamment par les notions de „nausée“ et de „honte“ développées ici que Lévinas anticipe sur les mots-clés du roman *La Nausée* de Sartre. En 1944, peu avant sa déportation à Auschwitz, le poète et essayiste B. Fondane oppose à la philosophie existentialiste de Sartre, dont il dénonce son idéalisme, ainsi qu'à la pensée de Camus, rejetée pour sa rechute dans le mythe, l'esquisse d'une *philosophie existentielle* tournée vers l'*exception*. Les deux penseurs sont profondément marqués par la tradition judaïque: leurs notions d'*être pur* (dans ses écrits suivants Lévinas parlera surtout d'*il y a*) et d'*exception* s'inscrivent dans la conception d'un „messianisme sécularisé“ (S. Quinzio).

Pour mettre en relief cette conception et son impact sur la pensée moderne, voire post-moderne, une comparaison avec la philosophie judaïque de Hermann Cohen et de ses disciples (Scholem, Benjamin) s'impose. C'est particulièrement Cohen qui souligne l'importance du messianisme juif en tant que *courant uto-pique* (M. Löwy) et foyer d'espérance, à l'encontre de la pensée mythique dont l'eschatologie est l'apogée. Benjamin a recours à cette conception du messianisme afin de la marier au matérialisme dialectique; il la transforme en instrument critique qui permet de démasquer toute eschatologie (apocalyptique) de provenance fasciste. Le messianisme signifie l'affranchissement de la temporalité: les trois dimensions du temps „choisit“ de notre vie désespérément quotidienne cessent d'être les garants de la finitude et de l'aliénation. Il n'y a ni rédemption ni révolution sans que le mouvement de l'Histoire ne se fonde dans l'Avenir (avec majuscule!).

Fondane dénonce le „pouvoir magique“ (Hegel: „Zauberkraft“) du néant qui, selon lui, soumet l'individu à la terreur de l'Histoire. Pour cette raison, il s'en prend à la philosophie sarrienne définissant l'homme comme une „passion inutile“. Seule une *philosophie existentielle* serait une véritable philosophie de l'*exception* et de l'espérance, une philosophie laissant derrière elle la quête, alors inutile, de l'authenticité.

Sartre, à son tour, avouera en 1980: [...] pour moi le messianisme est une chose importante que les Juifs ont pensée, parce que, seuls, de cette manière, mais qui pourrait être utilisée par les non-Juifs pour d'autres buts. „Chez Lévinas et - d'une façon moins explicite - chez Fondane, le recours à la tradition juudaïque signifie une critique de la nature serielle, donc oppressive, de l'économie générale. En art, l'„économisme“ trouve son expression dernière dans un avangardisme prônant le principe de l'innovation qui assimile définitivement la production artistique aux lois de la marchandise. Pour échapper à ce piège, Lyotard reprend la notion d'*il y a* pour circonscrire, face aux apories de la *condition postmoderne*, la véritable tâche avantgardiste.