

Revista . doc

ISSN 1982-8802

Conférence | Tagung | Colóquio

NOSTALGIE ET LE RÊVE EUROPÉEN
SEHNSUCHT UND DER EUROPÄISCHE TRAUM
SAUDADE/NOSTALGIA E O SONHO EUROPEU



Ano IX

nº 6

Julho/Dezembro 2008

Publicação Semestral

Editor

Eduardo Guerreiro B. Losso

Conselho Editorial

Prof. Eduardo Guerreiro B. Losso - UFRRJ, Rio de Janeiro

Prof. Alberto Pucheu - UFRJ, Rio de Janeiro

Prof. André Rangel Rios - UERJ, Rio de Janeiro

Prof. Fabio Akcelrud Durão - UNICAMP, São Paulo

Prof. João Camillo Penna - UFRJ, Rio de Janeiro

Prof. Luiz Fernando Medeiros de Carvalho - UNINCOR, Minas Gerais

Prof. Vera Lins - UFRJ, Rio de Janeiro

Prof. André Luiz Pinto - UERJ, Rio de Janeiro

Conférence | Tagung | Colóquio

NOSTALGIE ET LE RÊVE EUROPÉEN SEHNSUCHT UND DER EUROPÄISCHE TRAUM SAUDADE/NOSTALGIA E O SONHO EUROPEU

Sumário

Apresentação – Eduardo Guerreiro B. Losso 4

Einführung – Thomas Dworschak

Résumé | **Zusammenfassung**

Articles | **Artikel** | **Artigos**

Grußwort

Frauke A. Kurbacher und Karin Wendt

[Text \(htm\)](#)

Du Livre aux livres (ou du rôle de la nostalgie dans la formation d'un écrivain)

Marcel Bénabou

[Texte \(pdf\)](#) | [Zusammenfassung \(htm\)](#)

Sehnsucht und exzentrische Positionalität - Ein Beitrag Plessner'scher Färbung zur Verfaßtheit des Menschen

Richard Scheringer

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Mythos: Gesellschaftliches und politisches Potential der Sehnsucht

Jörg Albrecht

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Sehnsucht nach dem Tod. Der Selbstmord bei Schopenhauer und Mainländer

Sandra Baquedano Jer

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

"Si tu possèdes tout et n'as pas de nostalgie, tu es mort." – Aspects de Hermann Lenz

Thomas Dworschak

[Texte \(pdf\)](#) | [Zusammenfassung \(htm\)](#)

Proust als Phänomenologe - Über Versprechen und Sehnsucht

Martin Schmidt

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Die Grenzen des Menschen und seine Endlichkeit – eine analytische Annäherung an den Begriff der "Sehnsucht"

Martin Palaunec

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Sehnsucht nach der Objektstufe

Johann Gudmundsson

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Negative Theologie und Adornos Ästhetik: Die materialistische Sehnsucht

Eduardo Guerreiro B. Losso

[Text \(pdf\)](#) | [Zusammenfassung \(htm\)](#)

ATOMKRAFT SEHNSUCHT - nostalgie nucléaire

Bruno Antunes

[Texte \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

'Heimweh und Verbrechen' – Oder: Kritische Überlegungen zur bildungspolitischen Dimension von Integrationsfragen

Frauke Annegret Kurbacher

[Text \(pdf\)](#) | [Résumé \(htm\)](#)

Apresentação

Caros Leitores,

A **revista.doc 6** é dedicada ao colóquio franco-alemão "SAUDADE/NOSTALGIA E O SONHO EUROPEU" feito pelo Internationalen interdisziplinären Arbeitskreises für philosophische Reflexion (IiAphR) em parceria com a Maison Heinrich Heine, em Paris. O colóquio ocorreu nos dias 28, 29 e 30 de setembro de 2006, tendo sido organizado por Frauke A. Kurbacher e Karin Wendt, com a co-organização de Thomas Dworschak e Eduardo Guerreiro B. Losso. A organização dessa publicação se deve, portanto, aos mesmos nomes: Frauke A. Kurbacher, Karin Wendt, Thomas Dworschak e Eduardo Guerreiro B. Losso.

Discutimos o conceito de saudade/nostalgia enquanto estado fundamental do homem, aspecto de sua incompletude, assim como abrindo a possibilidade de por ela transitar através do pensamento e da arte.

É um prazer para a **revista.doc** publicar, mais uma vez, trabalhos em âmbito europeu, ratificando nosso caráter internacional, interdisciplinar e contribuindo para a troca intelectual de diferentes culturas que, como foi discutido, possuem problemáticas e anseios (para usar uma palavra ligada ao tema) semelhantes.

Ao público brasileiro, trata-se de uma oportunidade para observar discussões em língua alemã e francesa que nos dizem respeito.

Agradeço a colaboração de todos os participantes e convido os leitores da revista à apreciação e discussão.

Eduardo Guerreiro Brito Losso

Grußwort

Liebe Reflektierende,

So wie es uns eine Freude war, die internationalen Teilnehmer der 4. Tagung der Forschungsreihe „Gebildet. Europa als Bildungsprozess“ zum Thema „Sehnsucht und der Europäische Traum / Nostalgie et le rêve européen“ als Leitung des Internationalen interdisziplinären Arbeitskreises für philosophische Reflexion zu begrüßen, so ist es uns eine eben solche Freude, nun diese genauso internationale Veröffentlichung mit einem Grußwort bedenken zu dürfen.

Die Begriffe „Sehnsucht“ und „nostalgie“ zeigen bereits in der bloß bilingualen Nebeneinanderstellung an, dass es sich hierbei um einen Sachverhalt und ein Phänomen handelt, das einerseits in vielen Sprachen und Kulturen vorkommt und doch zugleich aufgrund seines je so spezifischen kulturell differenten Verständnisses kaum übersetzbar ist. Die rahmenden Themen der Tagung, die Fragen nach ‚Bildung‘ und ‚Europa‘ oder dem ‚Europäischen‘ scheinen auf den ersten Blick nur lose daran angebunden. Im deutschsprachigen Raum wird der Begriff „Sehnsucht“ sehr schnell mit der Epoche der Romantik konnotiert, die in der Tat ein deutscher ‚Exportschlager‘ in Europa und insofern unter Umständen auch ein besonderes ‚europäisches‘ Phänomen ist. Dies führte zu einiger Popularität, die die Differenziertheit dieser Epoche und auch des Begriffs der Sehnsucht oft vergessen ließ. In welchem Verhältnis steht aber so ein romantisch geprägter Begriff, wie differenziert er auch immer zu denken ist, zu den nicht eurozentristischen Fragen nach einer zeitgemäßen Bildung und einem aktuellen Europa?

Sehnsucht birgt eine umfassende und dynamische Zeitstruktur, die sowohl die Regression ins Vergangene, als auch die Progression ins Zukünftige beschreiben kann. Immer aber bleibt sie als Sehnsucht noch in diesen beiden dezentrierenden Bewegungen auf jene Gegenwart und Aktualität bezogen, der sie jederzeit zur Sprengkraft der Veränderung werden kann.

Diese Dynamiken in ihren philosophischen, ästhetischen und ebenso sozialkritischen Aspekten auszuloten, haben sich Teilnehmende aus sechs Ländern getroffen und in verschiedenen Medien (Präsentationen, Filme, Musik, Lesung, Performance, peripatetische Wanderungen) mit einem Furor getagt, der beinahe alle Zeit zu einem ‚nunc stans‘ werden ließ.

Frau Dr. Christiane Deussen und Frau Hedwig Sastre, die uns dafür den wunderbaren Rahmen in der Maison Heinrich-Heine gegeben haben, sei hiermit herzlich gedankt. Thomas Dworschak und Eduardo Brito Losso gilt unser Dank für ihre global ausgerichtete Tagungsorganisation und Leitung, den Teilnehmern für ihren Elan und dem Hausmeister für seinen Langmut bei beinahe mitternächtlichen Sektionssitzungen.

Nicht zuletzt entsprach das Thema auch der Sehnsucht der IiAphR-Veranstalterinnen nach einer Tagung in Paris. Und in diesem Sinne ist auch all jenen unzähligen Unbekannten zu danken, die Paris zu einem Sehnsuchtsort par excellence haben werden lassen.

Frauke A. Kurbacher und Karin Wendt

Im Sommer 2008

SEHNSUCHT UND DER EUROPÄISCHE TRAUM

NOSTALGIE ET LE RÊVE EUROPÉEN

*Tagung des Internationalen interdisziplinären
Arbeitskreises für philosophische Reflexion
in Zusammenarbeit mit der Maison Heinrich Heine
in Paris, 28. - 30. September 2006*

Einführung und Kurzbericht über den Tagungsverlauf

Die Tagung, deren Vorträge nun hier gesammelt vorliegen, thematisierte den Begriff der Sehnsucht als fundamentalen Zustand des Menschen, als Aspekt seiner Unvollkommenheit und, davon ausgehend, die Möglichkeiten, mit ihr umzugehen: sie einerseits fruchtbar zu machen für das Leben und die Kunst; andererseits ihre zerstörerische Kraft zu erkennen.

Die Sehnsucht scheint in der Philosophiegeschichte nur in einer lang vergangenen Zeit eine Rolle gespielt zu haben. Im Idealismus und in der Romantik ist Sehnsucht konstitutiv für die anbrechende Moderne, weil sie der Zerrissenheit des Menschen und dem Verlust der Natürlichkeit entwächst (Schiller); sie ist Ursprung der Religion und der Kunst, indem sie auf das Übernatürliche, Wunderbare geht (Schleiermacher); sie ist unendliches Streben nach moralischer Vollkommenheit (Fichte); Philosophie ist Wissenschaft von der Sehnsucht (F. Schlegel). Nach Hegels Ablehnung aller „schlechten Unendlichkeit“ verschwand die Sehnsucht aber weitgehend aus dem philosophischen Wortschatz – ein Gegenstand im Gefühl, im Zeitgeist, im Kunstschaffen, in der Mystik, im Grübeln jenseits der Systembildungen blieb sie dennoch. Warum sollte es nicht Zeit sein, Sehnsucht ins philosophische Denken (zurück) zu bringen und – nachdem man ihren Begriff einmal von allem Kitsch befreit hat, den er sehr anziehen pflegt, oder über den Kitsch selbst reflektiert hat – zu zeigen, inwiefern sie nicht nur in der Philosophie, sondern auch in gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen relevant ist?

Strukturen wie die Beziehung zwischen Sehnsucht und Enttäuschung oder ihr doppeltes – utopisches und reaktionäres – Potential bieten sich als Ausgangspunkte für diese Untersuchungen an. Letzteres ließe sich beispielsweise als zeitliche Richtung der Sehnsucht beschreiben: wenn sie eine Utopie ist, so kann sie sich freilich einerseits ganz umstürzlerisch und progressiv gebärden – selbst wenn sie sich aus dem Nachträumen der Vergangenheit auf eine solche Weise nährt, daß die Vergangenheit und die Erinnerung wiederum selbst in eine Utopie umgeträumt werden und sich das kritische Potential der Sehnsucht entfaltet. Andererseits birgt der Blick in Richtung Vergangenheit die Gefahr, daß sich nur ihr regressives Potential zeigt und sie so zu rückwärtsgewandter Musealität oder ganz zur Weltflucht gereichen kann. Aus der Sehnsucht und der Enttäuschung und einem mehr oder weniger oder gar nicht angemessenen Verständnis ihnen gegenüber werden reaktionäre Haltungen ebenso geboren wie revolutionäre, und der jeweilige Umgang mit der Sehnsucht, das Wissen um ihre Struktur und Dynamik und die manchmal nötige Entsagung gegenüber ihren ‚Ideen‘ entscheiden zwischen Versöhnung und Terror.

Dem Ort angemessen, fand die Tagung – zum ersten Mal in der Geschichte des Kreises – zweisprachig statt. Wir wollten vermeiden, um der Bequemlichkeit willen Englisch als allgemein, aber auch nur holprig einsetzbare Universalsprache zu verwenden, und stattdessen die Ausdrucksfähigkeiten unserer eigenen Muttersprachen nutzen. (Eigentlich wäre Fünfsprachigkeit angemessen gewesen, aber nicht zu leisten, so daß die japanischen, brasilianischen, chilenischen und portugiesischen Teilnehmer auf Deutsch und Französisch zurückgriffen.) Als Übersetzer wirkten Niels May und Anna Karla; ohne sie wäre die Umsetzung dieses Konzepts kaum möglich gewesen, und ihnen gilt an dieser Stelle unser herzlicher Dank, ebenso Christine Albrecht, die den ersten Kontakt zwischen Frauke Kurbacher und Inez Sastre und Frau Deussen an der Maison Heinrich Heine geknüpft hat.

Mieko Matsumoto hatte für den ersten Beitrag „sehnsüchtige“ Bilder über den Saal verteilt und Fragen vorbereitet, mit denen sie die ganze Teilnehmerrunde einband: Nachdem sie die japanische Etymologie von „Nostalgie“ – einerseits entspricht ihr ein aus dem Chinesischen übernommen, aber schwer auf die westlichen Begriffe zu übertragendes Zeichen, andererseits wird einfach das französische Wort phonetisch nachgebildet – vorgestellt hatte, waren die Anwesenden gefragt, ihre eigenen Assoziationen und Gedanken zu sammeln und vorzustellen. So hatte man Konkretes zur Hand, um anschließend zu sehr grundlegenden Vorträgen überzugehen.

Richard Scheringer nutzte die Anthropologie Hellmuth Plessners, um Sehnsucht als ganz grundlegenden und auch paradoxen Zustand des Menschseins darzustellen. Der für alle lebenden Körper gültige Zustand der „Positionalität“, das heißt der dynamischen, tätigen Beziehung zur Umgebung, ist besonders beim Menschen „exzentrisch“: er ist in seinem Leib und hat ihn auch. Daraus entsteht eine doppelte Beziehung zum Selbst, zur Außenwelt und zur Mitwelt, dem sozialen Raum, indem der Mensch in allen drei Fällen halb auf sich zentriert, halb auf die Welt bezogen ist und nicht ohne diese wirklich sein kann. So muß er stetig schaffend sich beziehen und sein Leben „führen“, weil er immer über sein Werk hinaus ist. Dieser Zwischenzustand, wenn er etwas beendet und nichts Neues angefangen hat, ist die Sehnsucht – selbst ein Paradox, denn sie wird so (als Gedankenprodukt, als Erinnerung, als Utopie) ebenfalls zum Bezugspunkt und zum Werk, dem man gegenübertritt; und so ist sie kein haltbarer Zustand, weil der Mensch nicht im „ortlosen Zwischen“ bleiben kann.

Vom Individuellen zum Kollektiven lenkte **Jörg Albrecht** den Blick. Sein Beitrag berief sich auf die Theorie des Mythos von Georges Sorel sowie auf Spinozas Theorie der Affekte. Mythen sind laut Sorel sozial-politische Institutionen, die in der Lage sind, gesellschaftliche Dynamiken zu erzeugen, und zwar unabhängig von der Übereinstimmung ihres Inhalts mit der Wirklichkeit; vielmehr ist ihre Wirksamkeit auf eine Masse entscheidend und somit der Bezug auf deren „Wollungen“, Hoffnungen oder Sehnsüchte.

Eine kulturkritische und doch sehr auf das Individuum zurückgreifende Perspektive bot **Bettina Voigt**. Sie betrachtete den modernen Menschen als Teil einer narzisstischen Kultur, in der jeder sich nicht nur in einer zufällig und ordnungslos scheinenden Welt findet, sondern auch sich selbst als uneinheitlich und ohne Orientierung. Er bastelt ständig – angetrieben von den Leitbildern seiner Umwelt – an seiner Identität, die nie vollkommen wird. Es entsteht die Sehnsucht nach einem zusammenhängenden und dauerhaften Ich. Dieses wird zum Gegenstand des narzisstischen Kultes; es ist das „sakrale Individuum“ in der postsäkularen Gesellschaft, verschieden für jeden. Ein Weg zur Überwindung dieses zersplitterten Zustandes ließe sich im Dialog und in der Anerkennung des Anderen und seiner Werte finden.

Zwei Vorträge über literarische Stoffe boten am Freitag morgen Illustrationen zu den vorher entfalteten theoretischen Modellen. **Thomas Dworschak** sprach über vier Romane von Hermann Lenz, in denen sich empfindsame, melancholische Charaktere in Umgebungen befinden (insbesondere im Dritten Reich und im Krieg), die ihnen nicht entsprechen. Zum würdevollen Überleben hilft ihnen die Sehnsucht, die die Gegenwart auf Distanz hält und es ihnen erlaubt, einen „inneren Bezirk“ vorzustellen und zu erleben, eine Gegenwirklichkeit mit genauso starker Realität, die aber scheitert und zur Katastrophe führt, wenn man sie verwirklichen will.

Martin Schmidt präsentierte Marcel Proust als einen Autor, der die Sehnsucht nicht nur als unumgänglichen Bestandteil des Lebens erkennt, sondern auch als Grundlage für seine Kunst. Die Enttäuschungen, die der Protagonist beständig erlebt, schicken ihn auf die Suche nach ihren Gründen. In der Betrachtung der Versprechen und Sehnsüchte und ihrer Enttäuschungen zeigt sich, daß die Sehnsucht die Zeitlichkeit des Menschen überhaupt begründet. Wird sie begriffen, ist sie nicht nur Quelle des Leidens: Erinnerungen und Wünsche, die den Stoff der Sehnsucht bilden, reichern das Erleben an und ermöglichen erst Schönheit und Wert und das Wirken des Künstlers. – Ganz zum Abschluss der Tagung trat Martin Schmidt auch als DJ auf und präsentierte den „sehnsüchtigsten Synthesizer“.

Martin Palauneck ging die Sehnsucht mit den Mitteln der Cartesianischen Analysis an. Nimmt man nach und nach alle empirischen Bestimmungen von der Sehnsucht weg, zeigt sie sich als unvermeidlich für den Menschen, weil dieser unvermeidlich endlich ist. So bestimmt sie auch das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Menschen. Weiterhin diente der Vortrag zur Verteidigung der Philosophie, indem die Analysis als philosophische Methode einen Zugang zu Gegenständen – hier beispielhaft: zur Sehnsucht – möglich macht, der den empirischen Wissenschaften ohne eine solche Methode verwehrt bleibt.

Johann Gudmundsson fand die Sehnsucht in der Philosophiegeschichte, und zwar im nach-Kantischen Diskurs. Er deutete den Dualismus Kants als Motivation für eine „Sehnsucht nach der Objektstufe“, die sich in den Werken insbesondere von Schelling, Fichte und Hegel zeigt: die Kluft zwischen Subjekt und Objekt als Sehnsucht des Subjekts, das Objekt völlig zu ergreifen und zu erkennen, soll durch das Konzept der „intellektuellen Anschauung“ oder des „an und für sich“ geschlossen werden. Dieses Konzept verbleibt allerdings selbst auf einer Metastufe, so daß die Objektstufe auf eine praktische Weise (wieder-)gewonnen werden soll. Laut Schelling gelingt dies in Kunst, Dichtung und Religion. – Auf Grundlage dieser Denkstrukturen entwickelte die Sehnsucht große Bedeutung in der Epoche nach Kant und ist somit ebenso aktuell wie die Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus.

Über die „materialistische Sehnsucht“ bei Adorno sprach am Nachmittag **Eduardo Guerreiro B. Losso**. Er stellte sich die Frage nach dem Bezug zwischen Adornos negativer Dialektik und seiner Ästhetik und der „negativen Theologie“. Adornos spricht vor allem eine regressive „Sehnsucht nach Sekurität“ und nach Unmittelbarkeit in der Ästhetik und Ontologie an. Ihr gegenüber aber finden sich das Rauschen und der Rausch: „das echte Streben der Kunst in der Verarbeitung des Scheins“, ohne „Mythos der Melodie“, also als etwas zugleich Undeutliches und Tiefes. Dies steht gegen fixierte Sehnsüchte, wie Adorno sie in Marx' Utopie findet. Nun behauptet oder fordert Adorno „die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen“, wobei es sich um einen Materialismus handelt, der eben keine begrifflichen Festlegungen und fixierten Vorstellungen gestattet und deshalb ein quasi-theologisches „Bilderverbot“ enthält. In Bezug auf Dionysius Areopagita wurde auf eine negative („apophatische“) Theologie hingewiesen, die ebenso keine begrifflichen Festlegungen Gott gegenüber zuläßt; vielmehr verneint sie alle Aussagen über Gott und selbst die Verneinung und kommt so über die Sprache hinaus zu einer mystischen Erfahrung. Das Subjekt

zerstört sich kurzzeitig selbst – ebenso wie im Rausch(en), der (das) als „säkularisierte Eucharistie“ erscheint.

Mit der „Sehnsucht nach dem Tod“ befaßte sich **Sandra Baquedano Jer**. Zuerst stellte sie Schopenhauers Standpunkt zum Selbstmord dar, um dann Philipp Mainländer zu behandeln. Schopenhauer zufolge ist zwar die Verneinung des Willens zum Leben anzustreben, aber diese werde durch den Selbstmord gerade verfehlt, denn letzterer sei lediglich eine Verneinung der Zustände, aber am Ende eine Bejahung des Willens. Es stellt sich die Frage, ob es Schopenhauer hier nicht am grundsätzlichen Verständnis für das Leiden und das Denken dessen fehlt, der sich umbringen will, indem er das Leiden durch Abstraktion seiner Bedeutung beraubt. – Mainländer konzipierte, von Schopenhauer angeregt und ihn umdeutend, eine negative Teleologie, nach der die ursprüngliche Vollkommenheit Gottes entschieden hat, selbst zu zerfallen; ihre Teile sind die Welt, die dem „Gesetz der Schwächung“ – für den Menschen ein „Gesetz des Leidens“ – unterliegen und nach ihrer eigenen Vernichtung streben. Der Wunsch nach dem Tod zeigt sich, erkennt man dieses Gesetz, als fundamentaler als der Wille zum Leben.

José Manuel Gomes Pinto war persönlich nicht anwesend, hatte aber einen kurzen Vortrag unter dem Titel „Sur un problème du passé: le futur du corps humain“ übermittelt. Er bezog sich insbesondere auf das Konzept vom Cyborg, das dadurch entstand, daß der menschliche Körper in der technisierten Welt problematisch wird, indem er deren Erfahrungsmöglichkeiten nicht gewachsen ist. Der griechisch-australische Künstler Stelarc folgerte daraus, daß der Körper durch technische Mittel erweitert werden müsse. In den Begriffen „Cyberculture“ und „Cyberspace“ finden sich Reflexe dieser Gedanken, indem hier neue, erweiterte Erfahrungs-, Kommunikations- und Handlungsformen entstehen, und der Mensch, der sich ihrer bedient, wird zum Cyborg, indem er sich durch die Technik erweitert. Entsteht so ein „Post-Humanismus“? Der Autor meint: nein, denn selbst durch die Erweiterung entsteht kein grundsätzlich neuer Zustand, und das „Post-Humane“ ist immer noch das Humane.

Bruno Antunes entwickelte, sich stark auf den Situationismus beziehend, die „Atomkraft Sehnsucht“ / „Nostalgie Nucléaire“. Das Herz (der Nukleus) der zeitlichen Erfahrung ist der gegenwärtige Moment, den die Kraft der Sehnsucht zu sehen und (be)greifen versucht. „L’aspect mécanique de nos gestes“ macht die Gegenwart unmenschlich und verhüllt nur die Sehnsucht nach Gegenwart. Beispielsweise in Grotowskis Théâtre Laboratoire wird nun versucht, sich von einer solchen Unmenschlichkeit zu befreien, indem eine „Situation“ erzeugt wird, die dem Menschen seine „Psychogeografie“ erlebbar macht; letzteres ist das Ziel des Situationismus, und nicht ein dauerhaftes Werk. Mit Ausschnitten aus Filmen von Guy Debord wurden diese Konzepte veranschaulicht. – Kurzfilme aus eigener Produktion von **Julia Hertäg** trugen weiter dazu bei, aus dem Medium Film einen Impetus für die Tagung zu gewinnen.

Den Samstagmorgen widmeten wir Spaziergängen durch die Stadt der Sehnsucht, teilweise auf eigene Faust, während sich eine Gruppe nach La Défense aufmachte und versuchte, den Ort, den Peter Handke 1972 in dem Aufsatz „Die offenen Geheimnisse der Technokratie“ als Gipfel der Unmenschlichkeit beschrieben hatte, im Hinblick darauf zu betrachten, ob er der Ausdruck einer gescheiterten Utopie sei. Dies war offensichtlich nicht der Fall, und die Vielfalt der Bauwerke und der Ansichtsmöglichkeiten erfreute die Teilnehmer. So drangen wir bis nach Utopia vor, wo allerdings gerade Baustelle war.

Nachmittags sprach **Marcel Bénabou** unter dem Titel „Du Livre aux livres“ über die Rolle der Sehnsucht in seiner Entwicklung als Schriftsteller. Gelähmt von der Faszination des vollkommenen Buches – zum einen der heiligen Schrift, die in seiner

jüdischen Kindheit von großer Bedeutung war, zum anderen von Mallarmés Spruch, alles auf der Welt bestehe, um zu einem Buch hinzuführen –, war es ihm lange unmöglich, seine Schreibprojekte zu verwirklichen. Befreiend wirkte die Begegnung mit Perec und dem Oulipo (Ouvroir de littérature potentielle / Werkstatt der potentiellen Literatur): der unmögliche Schreibvorgang wurde selbst zum Gegenstand des Schreibens, das durch „Zwänge“ befördert wird: vorhandenes Sprachmaterial wird regelgeleitet umgeformt, und aus dem Stoff, der so entsteht, entspringt neue Inspiration. So gelang der Autor zu einer „halb-mallarméschen, halb-proustischen Lösung: ein Werk zu konstruieren, das vom Wunsch zu schreiben handelt und von der Schwierigkeit, gar der Unmöglichkeit, das erträumte Werk zu vollbringen.“

Die Studie „Heimweh und Verbrechen“ von Karl Jaspers war der Ausgangspunkt für die Überlegungen von **Frauke A. Kurbacher**. Diese Studie beschäftigt sich mit Verbrechen, die von 9- bis 14jährigen Mädchen offensichtlich aus Heimweh begangen worden waren. Es stellt sich die Frage, ob das Heimweh oder die Sehnsucht, die diese Straftaten motivieren, nicht extreme Fälle einer „grundlegenden Unverortetheit des Menschen“ seien. Diese Unverortetheit macht es erst möglich, aber auch notwendig, eine selbstgewählte Haltung zu sich und zur Welt einzunehmen. Nach der Lektüre der Jaspers’schen Studie ließe sich vermuten, daß die Haltungslosigkeit und die Sehnsucht, wenn sie in sozial angespannten Lagen unreflektiert bestehen bleiben, grundsätzlich ein Gewaltpotential enthalten. Bildung könnte helfen, diese Energien kreativ zu nutzen. Diese Überlegungen beziehen sich unmittelbar auf aktuelle Diskussionen über Minderheiten, Migranten etc., die sich in der Heimatlosigkeit befinden und unsere gesellschaftliche Verantwortung ihnen gegenüber.

Abschließend bestätigte sich die Vermutung, daß es sich bei der Sehnsucht um weit mehr handelt als um ein veraltetes Konzept der Philosophiegeschichte, sondern daß sie vielmehr auf ebenso schützende wie zerstörerische Weise im Menschen überhaupt wirkt. Solcherart fügte sich die Tagung unter den Titel „Humanität“, der die beiden Jahrestagungen von 2006 überdacht. Im Rahmen der fünfjährigen Reihe „Gebildet – Europa als Bildungsprozeß“ steuerte sie Untersuchungen zu einem Problem bei, das in der Bildung theoretisch eine zentrale Rolle einnimmt und also in der Praxis mehr Beachtung verdient.

Thomas Dworschak

November 2006 / April 2008

Vom BUCH zu den Büchern - oder: Über die Rolle der Sehnsucht in der Bildung eines Schriftstellers

Marcel Bénabou

In meinem Beitrag möchte ich zeigen, wie es mir, nachdem ich lange Zeit durch die Faszination für das unmögliche BUCH gelähmt war, insbesondere dank meiner Begegnung mit dem Oulipo gelang, das Schreiben zu meistern, oder, anders gesagt: wie ich von der Sehnsucht nach dem erträumten BUCH dazu gelangen konnte, wirkliche Bücher zu schreiben, und wie aus dieser Sehnsucht selbst der Antrieb zum Schreiben kam.

Meine Faszination für das BUCH entspringt zwei Quellen. Die eine ist die zentrale Rolle, die das Buch in meiner Kindheit als Jude in Marokko spielte: stets mit dem Heiligen verknüpft, erschien es mir zugleich als Gefäß und Garantie meines Überlebens. Die zweite Quelle hat mit meinen literarischen Studien zu tun; sie beruht auf dem Gedanken Mallarmés, daß „alles auf der Welt existiert, um in ein Buch zu münden.“ Von diesen beiden Modellen verfolgt habe ich sehr schnell festgestellt, dass es mir unmöglich sein würde, ein Werk zu schaffen, das ihnen entsprechen hätte können, und stand davor, mein Schreibvorhaben aufzugeben.

Aber die Begegnung mit Perec und danach mit dem Oulipo haben mein Verhältnis zur Literatur und zur Sprache überhaupt tief verändert. Ich begriff etwas Grundlegendes: daß ich die Lähmung, die die Sehnsucht nach dem BUCH in mir ausgelöst hatte, auf keinen Fall durch den Rückgriff auf eine klassische romanhafte Geschichte überwinden konnte, denn diese würde nie erfüllen, was ich von ihr erwartete. Im Gegenteil: ich mußte mich auf die Suche nach ungewöhnlichen Formen machen, diese klassischen Strukturen verderben, indem ich mir Zwänge auferlegte. So konnte ich entschlossen dieses Problem der Unmöglichkeit angreifen und versuchen, es zu überwinden, indem ich gerade aus ihm das Thema des Buchs machte. Kurz gesagt wollte ich für das Mallarmésche Problem des unmöglichen BUCHS eine halb Mallarmésche, halb Proustsche Lösung finden, das heißt: ein Werk über den Wunsch, zu schreiben, und über die Schwierigkeit – oder gar die Unmöglichkeit –, zum erträumten Werk zu gelangen, entwerfen.

Dies begann 1986 mit Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres, setzte sich 1992 mit Jette ce livre avant qu'il soit trop tard und 1995 mit Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale fort; 2002 folgte Ecrire sur Tamara. Meine letzten Novellen, L'appentis revisité oder Résidence d'hiver setzen diese Serie ganz natürlich fort.

All diese Texte haben zumindest zwei Kennzeichen gemein:

- 1) Indem das erträumte BUCH zum Stoff des wirklichen Buchs wird, scheint in ihnen die Geschichte ihrer eigenen Unmöglichkeit erzählt zu werden.
- 2) Die Methode, nach der sie geschrieben werden konnten, ist die Suche nach Überresten.

Nostalgie et positionnalité excentrique: Une contribution de couleur plessnerienne au sujet de la condition humaine

Richard Scheringer

1. NOSTALGIE (« Sehnsucht »)

Qu'est ce que la nostalgie? – D'après l'Encyclopédie Historique de la Philosophie (« Historisches Wörterbuch der Philosophie »): désir intense de quelque chose, employé surtout si il y a peu d'espoir d'atteindre l'objet désiré.

Nous la « définissons » ainsi: une disposition de la conscience qui contient une direction / orientation, ou bien une aspiration, vers quelque chose qui n'est pas présent (soit dans l'espace, soit dans le temps).

Ainsi, elle sera necessairement problématique de quelque manière.

2. POSITIONNALITE EXCENTRIQUE

est la condition humaine.

« Positional » signifie le fait de devoir prendre une position: le fait d'être en une relation dynamique, active avec un environnement duquel on se délimite. Un corps positional (1) maintient un espace, il ne le remplit pas seulement (2) se trouve mis contre son environnement et non seulement au-dedans; (3) son être transcend lui-même et ses limites. D'après Plessner, chaque être vivant est positional.

« Excentrique » signifie que le fait d'être centré, d'être un corps et d'être dans un corps (la positionnalité) se maintient, mais que l'homme – l'être excentrique – est aussi détaché de ces faits. La positionnalité excentrique suit entièrement le principe de la reflexivité.

Etant homme, d'un côté je suis mon corps, mais d'autre côté je l'ai: je peux en user comme moyen. – Et je sais que je suis mon corps et que je l'ai pourtant. De cette façon, je suis détaché du corps, je suis excentrique. – Cependant, je reste toujours dans mon corps; je n'en peux pas sortir.

Quelle est donc la relation entre moi – étant homme – et mon monde? – « Mon » monde se divise en trois mondes: (1) monde interne (2) monde externe (3) monde commun (monde social et aussi intellectuel).

Dans le monde interne, je m'éprouve d'un côté comme âme (mon Moi interne, toujours présent pour moi), d'autre côté comme expérience (tourné vers moi-même, je ne peux que m'expérimenter, ça veut dire: en des actes particuliers où je me mets en une relation avec moi-même).

Dans le monde externe, je m'éprouve comme corps = « Leib » (centre absolu de l'ici et du maintenant; autour de ce centre, tous les autres corps sont arrangés) et comme corps = « Körper » (un objet entre d'autres objets dans l'espace fixe et inchangeable).

Dans le monde commun, je « construis » mon « moi social » à condition de le délimiter contre les autres, de l'individualiser; mais aussi à condition d'être pour les autres.

Il y a le dilemme d'être dans une situation de vie, mais aussi d'être détaché d'elle parce que nous la saisissons sans la comprendre entièrement.

Il n'existe pas d'issue de ce dilemme. Etant hommes, nous devons encore nous faire ce que nous sommes . Nous ne pouvons pas seulement vivre notre vie, nous devons la mener / conduire. Nous n'avons pas de relation directe avec notre situation de vie.

L'homme est hors balance – excentrique –: il est sans lieu, il se trouve dans le néant. Sa balance doit être créée artificiellement par lui même. Mais les créations ne sont des créations que s'il est possible de les séparer de leur créateur. Ainsi, lorsque l'homme a créé quelque chose, il a fini cette chose et la transcende. Donc, il doit toujours créer quelque chose de nouveau pour ne pas périr dans le néant qu'est l'état d'être dans un milieu qui n'est pas lui-même un lieu.

3. SYNTHÈSE

La nostalgie (« Sehnsucht ») est justement ce milieu sans lieu qui résulte de l'acte de se transcender. Si elle persiste, l'homme ne peut pas être homme parce qu'il reste ou il ne peut pas rester.

Pourquoi est-ce que je ne peux pas rester dans l'état de nostalgie? – En restant dans cet état qui est le fait d'être en relation avec quelque chose de non-présent, je commence déjà de créer le lieu de la nostalgie. Cet acte de création fait naître ce qui pourra se mettre en relation avec moi, ce qui sera en face de moi.

Mythos: le potentiel social et politique de la nostalgie

Jörg Albrecht

La nostalgie peut agir de façon progressive ou régressive; elle peut être en rapport avec des attitudes révolutionnaires autant que réactionnaires. Après la conférence de Richard Scheringer qui a analysé la nostalgie sur le niveau anthropologique comme « un milieu qui n'est pas lui-même un lieu » (« ortloses Zwischen »), je voudrais diriger l'analyse vers le champ social, notamment vers la question de savoir comment des nostalgies collectives sont produites ou guidées vers une certaine direction.

Cette analyse s'effectuera à la suite de la conception du mythe présentée par Georges Sorel (1847-1922) dans les « Réflexions sur la violence » (1906). Contraire aux conceptions qui comprennent le mythe comme histoires sur des dieux ou comme cosmogonies, c'est-à-dire comme narrations phantastiques de valeur plutôt artistique, Sorel conçoit les mythes comme institutions socio-politiques qui ont le potentiel de produire des dynamiques sociales. Cette conception du mythe, distinguée par Sorel de l'utopie, n'est pas déterminée par son contenu ou par sa concordance avec la réalité, mais par les effets qu'il produit dans des groupes sociaux, spécialement en mobilisant les masses. Ici, le mythe n'est pas la description des choses, mais l'expression de volontés, de convictions morales, par un « ordre d'images » qui, en mettant les espoirs et les nostalgies en évidence, produit des opinions et des affections. Pour le syndicaliste Sorel, c'est surtout le mythe de la « grève générale ».

Après un bref retour sur le niveau de l'individu – au moyen de la théorie des affections de Spinoza – je voudrais ébaucher une possibilité de mettre en évidence la transition du mythe à l'affection (par exemple la nostalgie) et à l'action (par exemple la révolution). Pour finir, il sera approprié d'ajouter quelques remarques sur la relation entre le « mythe » et l'« idéologie » et sur les dangers inhérents dans le mythe présenté par Sorel, surtout à l'égard du fascisme.

La nostalgie de la mort. Le suicide dans Schopenhauer et dans Mainländer

Sandra Baquedano Jer

Arthur Schopenhauer juge le suicide une action condamnable. Selon sa « métaphysique de la volonté », il ne représente pas la négation de la volonté universelle, qui prend la place de la rédemption dans sa philosophie (cette négation aurait plutôt lieu dans l'ascétisme). Le suicide est, au contraire, seulement la négation d'une manifestation de la volonté, mais affirme la volonté en général: « L'essence de la négation n'est point le fait de détester les souffrances, mais de détester les plaisirs de la vie. Celui qui se suicide veut la vie, et il est seulement mécontent des circonstances. »

Ce jugement de Schopenhauer est fondé sur sa métaphysique et d'une abstraction théorique qui est probablement hors de la pensée du souffrant qui décide de se suicider. Si la souffrance – par exemple celle d'une maladie inguérissable (soit physique, soit psychique) – est irréversible, elle provoque un désir ou une nostalgie du néant, et ce néant est identifié avec la mort.

Inspiré par la lecture de Schopenhauer, Philipp Batz, nommé Mainländer (1842-1876), a conçu une métaphysique qui pose le suicide sur un plan théologique et cosmologique, en tournant la théologie en athéisme. Dans son œuvre centrale, la Philosophie de la Rédemption (1875), Dieu est vu comme une unité, un « super-être » qui est fatigué de sa perfection et choisit sa propre destruction, le « big bang » dans des termes modernes. Ainsi, le « non-être » (ou néant) est voulu par Dieu même. Le monde consiste des fragments de l'unité primordiale; ces fragments ont le même désir du néant. Ils luttent entre eux et ainsi faiblissent jusqu'à leur destruction, c'est à dire, Mainländer présente une téléologie négative.

Cette « loi de l'affaiblissement » est pour l'Homme une « loi de la souffrance ». La souffrance fait douter l'Homme de sa volonté de vivre; elle décèle une volonté plus essentielle, celle de la mort qui est vue comme une « nuit calme », une libération.

Finalement, il se pose la question: Est-ce que quelqu'un peut mourir pour un argument ontologique, ou même pour une vérité? Galiléo Galilei ne l'a pas fait. Mainländer, au contraire, n'avait pas seulement la théorie d'une telle téléologie négative, mais il l'éprouvait – et ainsi, il s'est suicidé le 1 avril 1876, tout en sachant que la mort n'est pas la conclusion nécessaire de cette métaphysique: « Au-delà du monde, il n'y a ni un lieu de la paix ni un lieu de la souffrance, mais seulement le néant... Par cette vérité, l'un peut être repoussé vers l'affirmation de la volonté, l'autre peut être tiré puissamment vers la mort. »

**„Wenn du alles besitzt und keine Sehnsucht hast, dann bist du tot.“
Ansichten von Hermann Lenz**

Thomas Dworschak

4 Romane / Erzählungen von Hermann Lenz (1913-1998):
Calvaria oder eine Audienz in S., in: *Spiegelhütte* (1962), hier zit. nach der Ausgabe Frankfurt 1999 (Bibliothek Suhrkamp 1323)
Der Tintenfisch in der Garage, Frankfurt (Insel) 1977
Der Kutscher und der Wappenmaler, Köln (Hegner) 1972, hier zit. nach der Ausgabe Frankfurt 1975 (Bibliothek Suhrkamp 428)
Neue Zeit, Frankfurt (Insel) 1975, hier zit. nach der Ausgabe Frankfurt 1979 (Suhrkamp taschenbuch 505)

Calvaria: Der 18jährige Carl Umgelter kommt nach Drommersheim (schwäb. „dromma“ = drüben, jenseits), um „Altertumswissenschaften“ zu studieren. In diesem Buch vermischt Lenz historische Epochen; vor der Stadt liegt eine römische Legion: „Carl hatte die Absicht, dem Kaiser [Marc Aurel] seine Dienste anzubieten [...] Aber dann war Carl wenigstens einmal in die Umgebung des Kaisers vorgedrungen, die er sich eingetaucht in die schläfrig abwartende Stille eines Nachmittags dachte, wenn im Peristyl der Kaiservilla wie bei seiner Großmutter hinterm Roten Herzfleck Amseln und Sperlinge im marmornen Brunnenbecken badeten.“ (*Spiegelhütte*, 96f) Aber statt zu träumen, unterwirft sich Carl der Disziplin der Verbindung „Calvaria“, weil schon sein Vater dort Mitglied war; am liebsten würde er allerdings wieder austreten:

„Du kannst überhaupt nicht mehr richtig vor dich hin trödeln oder dich im Horizont auflösen. Weißt du: wenn du so in die Ferne schaust, wo die Erde zu Luft wird, dann löst du dich auf. Statt dessen heißt's: dem Grußcoment obliegen, grad als wärest du auf dem Kasernenhof.“ (*Spiegelhütte*, 98)

Der Kaiser und der Statthalter Drommersheims repräsentieren das „Vergangenheitsbewußtsein“, das die eine Hälfte von Carls Sehnsucht ist. Das Motto des Statthalters (und des Buchs *Spiegelhütte* insgesamt) ist: „Wer stehenbleibt, rückt weit vor in der Zeit.“

Die andere Hälfte, die „saudade“, wird von Carls Großmutter vertreten. Sie sagt: „Für dich ist es das wichtigste, daß du zum Kaiser kommst. Der Kaiser ist kein Gott, alles andere als das, aber er hat die Saudade. Das, was denen allen fehlt. Den Babyloniern, meine ich. [...] du mußt ihnen sagen: Ihr wollt alles besitzen, ihr wollt alles in Händen halten. Und was haltet ihr, wenn ihr es endlich habt, in euren Händen? Fleisch und Steine... Ich will nichts in Händen halten, ich will es sehen, und zwar überm Horizont, wo das Mañana ist. Ich will die Saudade, das heißt Sehnsucht. Ihr habt ja keine Sehnsucht, ihr seid arm... Wenn du ihnen das sagst, schrumpfen sie zusammen oder zucken mit den Schultern: was will der altmodische Mensch...“

„Das Mañana ist immer stärker. Merk dir das', sagte sie zu Carl. ‚Und das Heute?' fragte er.

„Das Heute hat nur einen Wert für das Mañana. Du weißt, daß das Mañana nirgends existiert? – Also gut, dann weißt du's jetzt.“ (*Spiegelhütte*, 123f) – Wesentlich also: Entsagung, Distanz

Die „Babylonier“, die auch in der „Calvaria“ zahlreich vertreten sind, sind die Feinde des Statthalters, der bestehenden Ordnung, der Sehnsucht (und tragen manchmal Nazi-Uniformen):

Die Babylonier zeigen Charakterzüge, die man als fehlgeschlagene Sehnsucht deuten kann:

- Militarismus, rigorose Disziplin: Festhalten an den Erscheinungen (hier: fixierten

Regeln) der Vergangenheit, Buchstabengläubigkeit, statt das Wesen zu verstehen - Umsturzgelüste gegen den Statthalter aus purer Langeweile, ohne positives Ziel; Meinung eines Babyloniers: „Beachtlicher Mann, aber er weiß zu viel. Das ist langweilig. Wir wollen nichts mehr wissen. Wir lassen uns auf etwas ein und wissen nicht, wohin es führt. [...] er benützt die Vergangenheit nur, um uns klein zu machen. Wir sollen uns ducken vor der großen Vergangenheit. [...] Wir wollen leben und uns nicht darum kümmern, was früher gewesen ist.“ (*Spiegelhütte*, 134) - „Vitalismus“: Langeweile macht unruhig, man will sich bewegen, Kraft zeigen, ohne sich das Ergebnis denken zu können; geht auch in Hedonismus über

Der Tintenfisch in der Garage: Ludwig, 21, studiert im Jahr 1971 Deutsch in Regensburg. Er geht manchmal zu linken Leseabenden, wo ihn die Indoktrinationsversuche verstören; also spaziert er lieber am Donauufer herum. Er liiert sich mit der lockeren Friederike, die einen „Onkel“ hat, der sich als ihr Mann herausstellt; beide machen schmutzige Geschäfte. Friederike flüchtet sich manchmal in Ludwigs Geschichten vom idyllischen Altmühltal, kommt aber nicht richtig aus dem Sumpf heraus, während Ludwig sich nicht hineinziehen läßt, aber auch nicht helfen kann. Schluß des Buchs, nachdem Friederike & Onkel verhaftet worden sind: „Und [Ludwig] zeigte Max einen versteinerten Ammoniten, der auf seinen Kollegheften lag, und sagte: ‚Den beneide ich. Der wäre ich jetzt gerne.‘“ (*Tintenfisch*, 139)

Der Kutscher und der Wappenmaler: spielt ca. 1910, nach dem Ende des 1. Weltkriegs sowie zu Beginn des Dritten Reichs in Stuttgart und Umgebung. – Zu Beginn fährt der Kutscher August Kandel, 47, den Wappenmaler zum Neuen Schloß. Dieser macht ihm einen solchen Eindruck, daß er nie aufhört, an ihn zu denken, obwohl er nie richtig in Kontakt mit ihm getreten ist. – Kandels Nichte Lili, Dienstmädchen, hat eine Affäre mit einem Leutnant. Später heiratet sie einen Vermessungsingenieur, einen soliden, braven Mann. – Ihr Sohn Erich beginnt in den 30er Jahren, in Tübingen zu studieren. Vor den Nazis, die bald an die Macht kommen, graust es ihm, und so versteckt er sich mit Mörrike in seiner Dachbude oder spaziert mit Kandel durch die Landschaft, um sich von früher erzählen zu lassen. Kandel ist da schon alt; aber zum Schluß kauft er sich ein neues Pferd und macht Erich zum Stallburschen. Kandel steht mit der Kutsche einen Tag lang am Hauptbahnhof, erkältet sich und stirbt.

Neue Zeit: Lenz' alter ego Eugen Rapp, Student der Kunstgeschichte in München und von ähnlichem Geist wie Erich (s. o.), muß zu Beginn des 2. Weltkriegs zur Wehrmacht. Er gerät nach Frankreich und verbringt dann fast den Rest des Buchs im Grabenkrieg um Leningrad.

„INNERER BEZIRK“

Während die Sehnsucht in *Calvaria* materielle Stützen hat – den Kaiser, den Statthalter, die Großmutter, das tatsächlich vorhandene Römerlager usw. –, wird sie in den folgenden Büchern ganz nach innen verlegt. Peter Handke beschreibt das in seinem berühmten Artikel *Tage wie ausgeblasene Eier. Einladung, Hermann Lenz zu lesen*, durch den Lenz auf seine alten Tage berühmt wurde: „[...] vor 1964 mit literarischer Technik auch absichtlich zu *Bildern* arrangiert, mit surrealistischen Methoden aus dem Erinnerungszusammenhang abstrahiert, aus dem Erinnerungsbild ein Traumbild gemacht – danach aber, in den späten Büchern jetzt [1973], werden diese arrangierten Traumbilder geduldig wieder aus den Arrangements befreit und, als ursprüngliche Erinnerungsbilder, zugleich beiläufiger und unliterarischer, sinnloser und zugleich sinnfälliger, geschichtlicher und zugleich gegenwärtiger.“ (Handke: *Als das Wünschen noch geholfen hat*, Frankfurt 1974 / 112003, S. 89f)

Indem die Sehnsucht in den von Lenz so genannten „inneren Bezirk“ verlagert wird, ist sie gleichzeitig subtiler und unzerstörbarer, weil ohne Abhängigkeit von der Außenwelt:

„[Friederike:] ‚Du brauchst nicht viel und willst auch nicht mehr haben als du hast... Übrigens kein Wunder, weil du alles hast... Du denkst dir etwas aus und hast es. Du hast deinen Bezirk, wenn du allein bist. Scharf und wild und böse beneide ich dich um deinen Bezirk.‘“ (*Tintenfisch*, 67)

„[Der Onkel:] ‚Vielleicht kommt’s daher [= daß Ludwig immer so gelassen bleiben kann], weil Ihre Familie intakt ist. Dort fühlen Sie sich doch zu Hause, wie?‘ [Ludwig:] ‚Ja, schon... Aber, wissen Sie, das ist nichts für die Dauer... Mir kommt’s oft vor, als meinten viele, wenn sie etwas hätten oder dächten, dann bliebe das für immer. Und für die Dauer eines Lebens haben Sie auch nur sich selbst.‘“ (*Tintenfisch*, 85)

REALITÄT / REALITÄTSVERLUST?

Produziert der Rückzug nach innen nicht den Kitsch, den „Schundroman“? – Lenz läßt seine Protagonisten vielmehr die Realität als „Schundroman“ bezeichnen; der Realität wird die Realität bestritten, die Wirklichkeit vielmehr im Inneren, in der Sehnsucht, im Traum, im Gefühl geortet: „Weil wir uns ducken müssen, holen wir uns die Freiheit aus dem Traum“, sagte Erich. Der brachte immer diese Gegenwart herein und meinte, die sei schmierig; es kam aber doch nur drauf an, wie man sie nahm. Sie beiseiteschieben, wenn sie einen nicht Haut an Haut belästigte, das war am wichtigsten. Und Kandel verriet Erich etwas vom ‚schönen Schein‘, auf den er sich einstellte, um alles Schmierige, das meistens ranzig roch, von sich wegzuschieben. Der schöne Schein half ihm mehr als der häßliche, und heute war der häßliche modern; falsch aber waren vielleicht beide, nur konnte man sich hier nur für den einen oder für den anderen entscheiden, weil es nichts anderes zur Auswahl gab.“ (*Kutscher*, 154)

„Und daß es nun zusammenstürzte und vernichtet wurde, radikal, mit amerikanischen, mit englischen Bomben; auf daß gar nichts mehr übrigbleibe von der alten und von der neuen Zeit; auf daß es klafertief hinuntersauste. Unsinn. Die Erinnerung galt doch fürs ganze Leben. Immer blieben die alten und ewigen Gesetze da, schoben sich zwischen ausgefressene Häuser und machten die Waage gerade.“ (*Neue Zeit*, 347)

Der Krieg verdinglicht die Menschen, sie werden nur hin- und hergeschoben. Die Sehnsucht, die Introversion bringen Eugen Rapp als „Schutzschicht“ einen Abstand zu dieser Absurdität und erhalten ihm seine Menschlichkeit und Selbstachtung, obwohl der Abstand an Gleichgültigkeit grenzt: „Da wurde in einen Menschenkopf eine Maschinenpistolensalve hineingejagt, der Menschenkopf lag neben seinen Füßen, er sah’s von oben her und ganz nahe; und trotzdem schrieb er wenig später Verse, in denen nur ein heller Schein und Schimmer war.

Vielleicht verachtenswert. Du kannst dich nicht empören; doch was hätte es schon genützt, wenn du dich empört hättest. Oder ist es möglich, daß dich eine Schutzschicht auch von der Verzweiflung trennt... Und die mit ihm hier im Sumpf waren, taten, was zu tun war. Es ergab sich und wurde hingenommen, wie beispielsweise dieses, daß die eigene Artillerie zu kurz schoß und eine Granate den Bunker zusammenpreßte, in dem Jussy lag.“ (*Neue Zeit*, 196)

VERNUNFT UND GEFÜHL

So zweifelt er an der Vernunft, zumindest derer, die sich selber für vernünftig halten (wie auch Lenz selber): „Merkwürdig, solch ein Gefühl, nur gerade noch davongekommen zu sein, und wenn

man's genau ansah, war am wichtigsten doch nur dieses Gefühl. Solch ein Gefühl bestimmte alles, und das Ganze wurde auch nur von diesem Gefühl gelenkt: du mußt durchkommen. Erklären, auseinanderhalten und zerlegen, vielleicht wissenschaftlich, brachte niemand fertig; oder er brachte es mit einem Geschwätz fertig, das als scharfsinnig bezeichnet wurde; nach dem Geschwätz aber blieb nur dies eine übrig: das Gefühl." (*Neue Zeit*, 308)

„[Lenz] redete von den Bauspekulationen ringsum, von den Wirklichkeitsmenschen. Endlich sagte er: ‚Vielleicht sind für diese Leute die Projekte nur ein Ersatz für die Träume.‘“ (Handke, a. a. O., 97)

Die Wirklichkeitsmenschen sind eher das Ziel von Lenz' Kritik als die, die sich in den „inneren Bezirk“ zurückziehen: erstere haben die gleiche Sehnsucht usw. und werden davon gelenkt, haben nur nicht die Distanz zur Realität wie die Sehnsüchtigen und wollen ihre (vielleicht hinvernünftelten) Gefühle in die Wirklichkeit pressen. Ergebnisse: s. o. bei den Babyloniern;

WAS TUT MAN MIT DEM WAPPENMALER UND WAS TUT DER WAPPENMALER?

Chiffre: der Wappenmaler, der von Kandel bald als Metapher für alle Sehnsüchte, Ideale, das andere Leben usw. verwendet wird: „Aber wir könnten ihn [= den Wappenmaler] uns halt vorstellen, sozusagen als einen hellen Mann. Weißt du, ich möchte etwas haben, das in der Ferne steht, damit ich drauf zugehen kann.“ – „Also keinen aus Fleisch und Blut?“ – „Eigentlich nicht.“ (*Kutscher*, 101f) „Denn es mußte etwas in der Ferne stehenbleiben, das unerreichbar war; sonst wurde es bloß steinern und blieb nicht mehr so angeschieden [...]“ (*Kutscher*, 15)

die Wirklichkeitsmenschen (auch Lili Mann, s. o.) projizieren ihren Wappenmaler auf reale Personen; im Roman: auf den Kaiser, den „Stahlhelm“, die Nazis. (So sehen wir Kandel selbst an der Sehnsucht scheitern, als er im Alter unruhig wird und sich nach dem Kutschenfahren sehnt; die „Erfüllung“ bringt ihm Enttäuschung und den Tod.) Die wirklich Sehnsüchtigen begnügen sich dagegen (s. o. die Großmutter) mit dem Schauen. Sie kennen die Wirkung der Erinnerung: schon das Jetzt wird deshalb distanziert, ohne Verwertbarkeitsdenken, aus dem Blickwinkel der späteren Nostalgie betrachtet:

„Es ließ sich ertragen, nahe dem Herbstlaub zu sitzen und hinauszuschauen über eine Wasserlache mit moderigem Baumstumpf, hinter dem milchiger Himmel Wolkenfransen hatte, eine Szenerie, die schwieg. Daß du es merkst und allem nahe bist, daß du es anschaust, wirkt sich später aus, wenn du's wieder heraufholst. Es lagert sich allmählich in dir ab.“ (*Neue Zeit*, 196)

und das Jetzt wird so besser erträglich (hier wird Lili von dem Leutnant erpreßt): „Und er [= Kandel] fragte, wie sie [= Lili] es sich vorstelle, später, wenn die Sache mit dem [Leutnant] Süskindt einmal vorbei sei. – ‚Dann hab ich die Erinnerung. [...] Du, ich find es gut, wenn ich in das, was jetzt ist, immer schon ein bißchen spätere Erinnerung hineinscheinen lasse. Dann nehm ich's leichter... Und es ist ja auch nicht so besonders wichtig, was ich jetzt mitmache.‘“ (*Kutscher*, 40)

ZWEI FRAGEN AN DIE SEHNSUCHT

¿ In den Romanen wirkt sie insbesondere als Hilfsmittel in ungünstigen Umständen. Was bleibt von ihr, wenn es jemandem gutgeht? (Kann man sie als ein Exerzitium betrachten, das den Geist auf schlechtere Zeiten vorbereitet?)

¿ In den Romanen sieht es aus, als sei sie Teil einer Charakteranlage. Muß man sie nicht eher auch als intentionale Haltung auffassen können, die es den Wirklichkeitsmenschen oder den gelangweilten und „nichtssüchtigen“ Babyloniern, erlaubt, besser mit ihren Wappenmalern umzugehen? So wäre sie eine Übung der

Geduld, Entsagung und Betrachtung, die für jeden notwendig ist, insofern jeder einen Wappenmaler hat.

Proust comme phénoménologue: A propos des promesses et de la nostalgie

Martin Schmidt

Dans cette conférence, je voudrais traiter la signification et le rôle du désir („Sehnsucht“) dans la „Recherche“ de Proust. Une des expériences essentielles du protagoniste est celle de la relation entre le désir et la déception: la vie ne tient pas ses promesses. En recherchant les raisons de cette déception et les objets de son désir, il arrive à montrer de façon vraiment phénoménologique une structure fondamentale de l'existence humaine: la temporalité. Il ne se contente pas de la présupposer, mais il lui donne un sens et la rend compréhensible en regardant avec subtilité tous ses fonctionnements et ses conséquences. Par suite, le désir gagne une valeur originaire. Il n'est plus seulement une souffrance éveillée par la finitude de la vie humaine, mais il devient constitutif pour la beauté et la valeur des choses et des personnes mêmes. Outre le concept du désir il sera par conséquence nécessaire de discuter sa relation avec la mémoire en général et spécialement avec l'acte de la composition de cette œuvre.

Les limites de l'homme et sa finitude – un rapprochement analytique au concept de la « nostalgie »

Martin Palaunec

Les philosophes ne cessent de souligner combien il est important de clarifier les fondements du problème que l'on discute. Bien sûr, cela comprend la critique de la discipline de la philosophie même. Celui qui entre avec ses études de manière impertinente dans le champ d'une autre science (par exemple celui des sciences naturelles) n'échoue pas seulement dans cette autre discipline, mais aussi dans son propre champ.

Pour cette raison, la question « Qu'est-ce la signification philosophique de la conception de la nostalgie? » ne peut être traitée que si nous avons discuté la question « Qu'est-ce la philosophie? »

Notre appui sera surtout Descartes, notamment le Discours de la Méthode et les Méditations de Prima Philosophia.

J'essayerai, en utilisant la méthode cartésienne de l'analysis, de montrer que la nostalgie se fonde sur la finitude de l'homme et touche donc les problèmes de la condition humaine, de l'essence de l'homme, de sa relation vers le monde et – s'il est encore permis de prononcer cela aujourd'hui – vers Dieu. Exprimé de façon séculière, cela signifie que nous ne pouvons pas concevoir l'existence humaine sans la nostalgie.

Ce faisant, je ne voudrais pas m'étendre sur les résultats particuliers – on trouverait ceux-ci exprimés de façon plus élégante et concise dans l'œuvre de Descartes – mais je voudrais en outre expliquer la valeur de ces réponses et montrer à quoi la philosophie peut servir dans nos jours bien qu'elle paraisse avoir perdu d'importance dans le discours public, comparée avec les sciences modernes. Ici, la nostalgie sert comme exemple pour un sujet que les sciences modernes ne savent pas traiter sans user de méthode philosophique.

Nostalgie du niveau objectif

Johann Gudmundsson

Ce discours traite du niveau objectif, du méta-niveau et de leur relation. La thèse centrale est que les débats de l'idéalisme allemand – dans les œuvres de Fichte, Schelling et Hegel – sont des discussions de ce problème, en particulier relativement à Kant. Surtout dans sa théorie dualiste de la conscience, il se révèle quelque chose d'insuffisant pour les idéalistes. Il y a un abîme infranchissable entre ce que l'on est (conscience de soi sur le niveau objectif, « an sich ») et l'expérience de soi-même (sur le méta-niveau, « für sich »). Cette situation n'est point satisfaisante dans un système philosophique. A plusieurs élans, les idéalistes allemands s'efforcent de trouver une façon de penser dans laquelle le savoir sur le méta-niveau soit égal à ce qu'il traite (« contemplation intellectuelle », « an und für sich »). Cela est la réalisation théorique – elle-même sur un niveau très méta – de la nostalgie du niveau objectif. Il reste alors la nostalgie du niveau objectif dans la vie pratique qui ne peut s'accomplir que si les pensées de la philosophie idéaliste reprennent elles-mêmes leur place dans la vie. Cette situation renvoie aux arts, à la poésie et à la religion ; d'après Schelling, ceux-ci s'accomplissent dans la réalité, alors que la philosophie ne se fait valoir que dans la théorie, c'est à dire dans l'idéalité.

A partir de cette structure de pensée la nostalgie et ses variations ont pu développer tant d'importance dans l'époque post-kantienne. Autant l'idéalisme allemand est redevenu actuel dans nos jours, autant la nostalgie est beaucoup plus qu'une conception historique.

Negative Theologie und Adornos Ästhetik: Die materialistische Sehnsucht

Eduardo Guerreiro Brito Losso

Es gibt nicht wenige Dissertationen über die Beziehung zwischen Theodor Adorno und Theologie: ungefähr zehn, und natürlich viele Artikel darüber. Der Grund ist, dass er ambivalent und unklar über das Verhältnis zwischen seiner dialektischen Materialismus und die christliche und jüdische Theologie war, deswegen findet man verschiedene Thesen darüber heraus.

Es ist aber zwar schwer zu finden, wer die echte Dialektik zwischen Materialismus und Theologie inmitten seiner Religion- und Metaphysikkritik wiederaufzubauen vorschlägt. Es ist nicht eine leichte Aufgabe: Adorno hat eine Religionskritik so radikal als Marx gemacht und hat auch die eschatologische und positive Utopie bei Marx kritisiert, die metaphysisch er genannt hat, aber andererseits hat er, ähnliches als Benjamin und zusammen mit Horkheimer, ein neues Bedürfnis der theologischen Spur in der Philosophie entdeckt. Horkheimer hat nach dem Adornos Tod gesagt, dass eine neue Weise der negativen Theologie in der Kritischen Theorie gedacht wird, die eine "Sehnsucht nach dem ganz Anderen" fühlt.

Ich verfolge die Horkheimers Spur - nämlich die "negative Theologie"- in Adornos Philosophie, besonders in seiner Ästhetik, deswegen beschäftige ich mich nicht mit der moralischer Problematik. Um diesen Zweck zu erreichen, analysiere ich spezifisch das Sehnsuchts-Motiv. Dann, meine Fragen sind: Gibt es eine negative Theologie bei Adorno? Negative Dialektik ist eine Weise von der negativen Theologie? Wenn die Hypothese plausibel ist, welche wäre ihre Konsequenz in Adornos Ästhetik? Was bedeutet daher das "materialistische Sehnsucht" der mutmaßlich negativen Theologie in der negativen Dialektik?

ATOMKRAFT SEHNSUCHT - nostalgie nucléaire

Bruno Miguel Gouveia Antunes

Depuis longtemps (et certainement depuis Einstein) qu'on n'envisage plus la « physis » exclusivement dans son versant spatiale, mais bien aussi dans son versant temporel. Je n'ai pas l'intention de me pencher sur la course à l'énergie (ou à l'armement) **atomique**, nucléaire. Je n'ai pas non plus l'intention de me pencher sur la guerre en Iraq, dont le prétexte était (on se souvient bien) de chercher à voir des armes nucléaires, là où il n'y avait pas. Je veux me pencher sur la temporalité (aussi bien que sur la spatialité), sur le cœur **central, nucléaire**, de toute possibilité de nostalgie: le moment présent; et analyser comment la **force** de la nostalgie peut **chercher à voir**, où et quand.

Regarder comment s'écrasent nos rêves d'éternité; comment se coupe le fil de notre existence dans la distance future dont on ne connaît pas la mesure, mais dont on s'approche, involontairement; comment la séparation s'insinue parmi notre entourage et nous enlève chaque instant qu'on voit partir, vers la distance irrécupérable du passé, involontairement: c'est regarder combien il se rend „*inhumain*“, au quotidien, „*l'aspect mécanique de nos gestes*“, involontairement.

Nous pouvons, volontiers, cependant, chercher à libérer la „vie“ de la mortification de chaque instant, et les méthodologies **surréalistes, situationnistes**, et la *via negativa* du **Théâtre Laboratoire** (de Grotowski) l'expérimentèrent : ces « **enfants perdus** » cherchèrent à libérer leurs vies (et la vie de ceux et celles avec qui ils ont partagé leurs vies) de cette intromission de „*inhumain*“ au cœur de la manifestation même de la vie humaine, de cette intromission qui rend „*mécanique*“, „*l'aspect de nos gestes*“, „*éloignant dans une représentation*“, virtuelle, automate et autiste, „*tout ce qui*“ pourrait être **collectivement, viscéralement** et „*directement vécu*“. Où? Ici, au cœur nucléaire de toute possibilité de nostalgie: le corps humain dans l'environnement **psycho géographique** du présent.

Et tant que nous ne vivons pas directement, les distractions spectaculaires, que nous programment les journées les semaines, les années et enfin la mort, ne servent qu'à camoufler notre attente latente:

notre *Atomkraft Sehnsucht* envers le présent.

***Nostalgia et crime* – hypothèses philosophiques sur l'éducation et son importance dans la politique de l'intégration**

Frauke Annegret Kurbacher-Schönborn

La disserteration psychologique de Karl Jaspers sur le sujet de *Nostalgia et crime* (*Heimweh und Verbrechen*) éclaire le problème de la précarité cachée dans les phénomènes de la nostalgie et le mal du pays. Plusieurs cas de crime extrêmement brutaux, commis sans raison apparente par des jeunes femmes et déjà expliqués dans la psychologie pré-freudienne par la nostalgie, inspirent la question anthropologique si l'homme est au fond précaire, 'sans lieu' ('unverortet'). C'est ce problème qui lui donne la possibilité, mais aussi la contrainte, de trouver une orientation.

Dans l'histoire de la philosophie, la réflexion théorique a toujours discuté si des attitudes spécifiques pussent aider à trouver une telle orientation dans la vie. La conception de la nostalgie – que Jaspers analyse du point de vue psychologique tant que philosophique et trouve qu'elle idéalise ce qui est dans le lointain et à la fois refoule le présent – se relève comme particulièrement explosive si celui qui a la nostalgie ne sait pas traiter de façon créative la situation difficile d'être loin du pays, ou même s'il ne sait pas exprimer ses sentiments dans cette situation. Cette incapacité renvoie aux questions de l'éducation ou de la culture: celle-ci permettraient de trouver une attitude avec laquelle celui qui a une nostalgie tellement fatale pourrait traiter et soi-même et le monde; une attitude dont le manque provoque les crimes mentionnés.

Les études de Jaspers provoquent la question si chacun qui est écarté de son pays ('heimatlos') possède un tel potentiel de violence, violence qui essaierait de restituer l'état qui est l'objet de la nostalgie sans savoir que cet état n'existe que dans l'imagination. Ainsi, cette question transcende le cadre anthropologique et entre dans les discussions actuelles sur les réfugiés, le droit d'asile, la migration etc. A partir de ces réflexions de Jaspers qui concernent la relation entre la possibilité d'une attitude de l'éducation, on peut attribuer à nos sociétés une responsabilité spécifique – non seulement juridique ou politique – de fournir et de nourrir une éducation qui permettrait de trouver l'orientation décrite en haut. Cette responsabilité reste encore à être analysée.

Du Livre aux livres

ou du rôle de la nostalgie dans la formation d'un écrivain

Marcel Bénabou

Je voudrais dire d'abord mes remerciements à mon amie Frauke Kurbacher qui a eu l'idée de m'associer à cette manifestation, et à Thomas Dworschak qui a eu la gentillesse d'accepter sans hésitation le thème que je lui proposais. Un thème dont je craignais qu'il ne parût un peu marginal et un peu léger par rapport à vos graves préoccupations de philosophes. Il s'agit en effet du rôle qu'a joué une certaine forme de nostalgie dans ma vie d'écrivain. Je vais donc être amené, puisque l'on m'y a autorisé, à parler principalement de mon itinéraire personnel. Un sujet qui a provoqué parfois des réactions intéressantes à rappeler. Je pense par exemple à ce sentiment de surprise exprimé par un de mes proches amis, Jacques Roubaud, qui, dans un passage de son livre *Mathématiques* (p 59), évoque un personnage appelé Marcel Bénabou et le caractérise comme quelqu'un qui "après n'avoir écrit aucun de ses livres... s'est mis brusquement à les écrire tous (ou presque)". Sans doute a-t-il jugé qu'il y avait dans ce parcours quelque chose d'assez singulier pour mériter d'être noté. Singularité que d'ailleurs le même Roubaud a entrepris d'expliquer dans un article ultérieur, intitulé « Déduction de Marcel Bénabou, auteur oulipien »¹. C'est donc là ce qui m'amène à me faire l'historien de mon propre cheminement, pour montrer comment, après avoir été longtemps paralysé par la nostalgie du Livre impossible, j'ai finalement pu, en particulier grâce à ma rencontre avec l'Oulipo, reconquérir peu à peu la maîtrise de mon écriture. En un mot, comment j'ai pu passer de la nostalgie du Livre Rêvé (avec un grand L et un non moins grand R) à l'écriture de quelques livres réels et faire, de cette nostalgie même, le moteur de l'écriture de ces livres.

Je me permettrai de commencer par un aveu : lorsque j'ai commencé à écrire, je ne croyais pas sérieusement que le livre était l'aboutissement normal, légitime, de tout projet d'écriture. Même la très simple et innocente expression "écrire un livre" m'intriguait et m'irritait ; elle me semblait étrange, mensongère et je faisais mon possible pour éviter de m'en servir. En toute rigueur, me disais-je, on ne devrait pouvoir l'employer qu'au passé, lorsqu'est attestée matériellement, et d'une manière incontestable, l'existence de l'objet (livre) auquel a abouti l'action qu'implique le verbe (écrire). Cette incertitude persistante quant au résultat final de l'acte d'écrire, je l'avais

¹ Jacques Roubaud, « Déduction de Marcel Bénabou, auteur oulipien », *Le Magazine littéraire*, mai 2001.

très tôt résumée en un aphorisme : “il y a loin de la page au livre”. Elle n’était pas seulement liée, dans mon esprit, à des considérations de maîtrise technique ou de savoir-faire. Certes je savais bien que, pour reprendre la vieille et juste formule de La Bruyère, “c’est un métier que de faire un livre comme de faire une pendule”. Mais dans ce domaine très particulier qu’était alors à mes yeux la littérature, le “métier” même ne suffisait pas, et je considérais que c’était précisément cela qui faisait la spécificité de l’objet “livre” par rapport à l’objet “pendule”.

J’avais donc, on le voit, une conception particulière du livre. Conception à laquelle j’étais parvenu par deux voies apparemment sans rapport, mais qui se sont révélées fortement convergentes : la voie de l’enfance et la voie des études.

La première voie est celle qui m’a mené à la conviction inébranlable qu’il existe un lien entre le livre et le sacré. Elle est le résultat de mon éducation juive, et de quelques épisodes marquants de mon enfance (que j’évoque ici très brièvement, mais qui ont fait l’objet de développements plus longs dans mon *épopée familiale*). Le premier livre que j’ai tenu entre mes mains n’était ni un livre d’images ni un abécédaire, mais bien un livre de prières, le livre de prières de mon père, à l’aide duquel ma mère avait entrepris de m’enseigner l’alphabet hébraïque : c’est donc dans ce livre que j’ai appris à lire et d’emblée se sont confondues dans mon esprit la lecture et la prière. De même, le premier acte qui ait été lié expressément pour moi à la notion de “péché”, ce fut d’avoir un soir laissé tomber par terre ce livre, ce qui me valut une de mes rares réprimandes de la part de ma mère. J’avais ainsi d’emblée compris que si le bon usage d’un livre pouvait ouvrir l’accès au sacré, la moindre négligence en ce redoutable domaine pouvait provoquer de fâcheuses conséquences. Plus tard, au cours des années pieuses de mon enfance, j’ai trouvé de nouveaux livres, aussi sacrés, à toutes les étapes, et ce mot se chargeait, d’année en année, d’une importance et d’une solennité toujours plus grandes. Au point de devenir, à certains moments, vital. J’avais été fortement marqué par ce rite qui consistait, au cours de la prière du premier jour de l’année religieuse, à implorer Dieu pour obtenir d’être inscrit, sur “le Livre de Vie”, et qui faisait donc du Livre, d’une certaine façon, le réceptacle et le garant de ma propre survie...

Ces impressions d’enfance, malgré la force de leur impact initial, s’étaient à la longue estompées du fait de la distance que j’avais prise, à l’âge de dix-sept ans, avec

toute ma vie antérieure : en quittant le Maroc, j'avais quitté ma famille, et en quittant ma ville j'avais abandonné toute pratique religieuse. Mais ces impressions me sont revenues en mémoire beaucoup plus tard, tout à fait au terme de mes longues années d'études littéraires, lorsque m'est apparue, à propos du livre, la deuxième voie, liée à la conception mallarméenne, qui du coup ne me surprit guère. Je jugeais parfaitement juste et évidente l'assertion de Mallarmé selon laquelle "tout au monde existe pour aboutir à un livre"². Je me trouvais particulièrement disposé à y souscrire puisque j'avais été intimement persuadé, depuis l'enfance, que tout, au monde, n'existait que par dérivation à partir d'un Livre. Le Livre que je savais être l'alpha de toutes choses en devenait l'oméga. Mais à ce changement, il ne perdait rien de son importance. Bien au contraire. J'adoptais comme des règles absolues les trois caractères qui aux yeux de Mallarmé doivent définir ce Livre : 1) il doit être objectif, ce qui évidemment m'interdisait les commodités de l'autobiographie ; 2) il doit traiter de la totalité des choses existantes, ce qui m'obligeait à essayer d'intégrer, dans un même et gigantesque ensemble, le moi et le monde, le temps et l'espace ; 3) il doit être ordonné selon une structure forte "architectural et prémédité", ce qui ne laisse aucune place au hasard ou à la fantaisie.

En tenant compte de ce double bagage, on comprend aisément pourquoi, à mes yeux, tout assemblage de feuillets noircis n'accédait pas nécessairement au statut privilégié de Livre.

Bien entendu, lorsque j'entrepris d'écrire, je me heurtais rudement à l'impossibilité absolue de parvenir à quelque chose qui puisse être, si peu que ce soit, conforme à ce modèle grandiose. Le livre est hors d'atteinte, par définition. En fait, j'avais en tête divers projets de romans, plus ambitieux et plus complexes les uns que les autres, au nombre desquels une "éducation sentimentale" et une "saga familiale". Mais, je dois l'avouer, quelle que soit la souplesse du genre romanesque, souplesse cent fois signalée par les théoriciens comme par les praticiens de la chose littéraire, ce genre réputé si malléable s'obstinait à me demeurer inaccessible. Comme s'il prenait plaisir à se hérissé, à mon approche, de défenses inexpugnables. J'eus certes un moment d'espoir lorsque l'on annonça (à grands sons de trompe, comme il se doit, car la nouvelle était de

²Mallarmé, *La Revue Blanche*, 1891

taille) la mort du roman : cette mort me semblait devoir logiquement s'accompagner de la naissance d'un nouveau genre, qui avait chance d'être, celui-là, plus accessible pour moi que son défunt prédécesseur. Peut-être, me suis-je alors dit, soulagé, peut-être allais-je enfin pouvoir sortir de l'impasse dans laquelle j'étais enfermé, celle de n'être qu'un écrivain toujours futur. L'espoir fut de courte durée. Tous les mauvais traitements que les nouvelles écoles littéraires (en gros le "nouveau roman" et ses épigones) avaient pu infliger au roman classique (mort du héros, dispersion du temps et de l'espace, dislocation du récit, et j'en passe) ne l'avaient pas le moins du monde tué ; il continuait à fleurir, de saison en saison, aux devantures des libraires et à faire les délices de lecteurs par milliers. Il me fallait donc m'accommoder de cet état de fait. Et plutôt que d'entretenir mon vieux rêve utopique d'un genre littéraire radicalement nouveau, chercher désormais une forme d'écriture mieux accordée à mes capacités.

C'est ici qu'intervient la rencontre (qui a posteriori me paraît véritablement providentielle) avec Georges Perec, et la découverte, progressive, de notre goût commun pour une certaine forme d'écriture, celle qui met en avant des notions comme celle de contrainte, guère prisée en ce temps-là dans notre entourage, lequel était fortement marqué par l'influence du marxisme et se défiait donc de toute tentation formaliste. Dans notre commune recherche de nouveaux pères et de nouveaux repères, nous fumes ainsi entraînés de Mallarmé à Roussel, de Roussel à Leiris et à Queneau. Ainsi s'est mis en place le processus qui devait, tout naturellement, nous mener à franchir les portes de l'Oulipo et à y trouver la famille dont nous avons l'un et l'autre, pour des raisons différentes, la nostalgie³.

Les Oulipiens se sont un jour eux-mêmes définis comme *des rats qui ont à construire le labyrinthe dont ils se proposent de sortir*.⁴ En fait, depuis sa création, l'OULIPO s'est donné une tâche principale "la recherche de formes, de structures nouvelles et qui pourront être utilisées par les écrivains de la façon qui leur plaira"⁵. L'écrivain oulipien est celui qui non seulement obéit, comme tout écrivain ou presque, aux règles les plus communément admises (celles qui sont inhérentes à la langue qu'il

³Voir la préface à *Presbytère et prolétaires*. *Cahiers Georges Perec*, 3, éditions du Limon, 1989

⁴OULIPO, *La littérature potentielle*, Créations, re-crétions, récrétions, Gallimard (1ère édition, 1973; 2ème édition 1988), p. 36.

utilise, et au genre littéraire qu'il a choisi d'illustrer), mais qui se croit tenu d'y ajouter des règles supplémentaires, qu'il invente ou qu'il emprunte à la tradition, règles qui sont appelées "contraintes". Pourquoi l'oulipien a-t-il besoin de ce surcroît de règles ? Tout simplement parce que l'expérience lui a appris que la contrainte, loin d'être une gêne, une entrave, un obstacle qui agirait au détriment du sacro-saint "contenu", peut constituer pour lui un facteur de libération⁶.

La rencontre avec l'Oulipo et avec les Oulipiens m'amena à explorer divers domaines du langage et à me lancer dans un certain nombre de manipulations, dont je ne citerai que les principales.

- La « littérature semi-définitionnelle » (LSD), qui consiste à remplacer, dans un énoncé donné, chaque mot par une de ses définitions⁷.

- La « poésie antonymique », qui consiste à remplacer, dans un poème donné, chacun des mots par un de ses antonymes possibles (Ex : Mallarmé, *L'Azur* devient *La Gueule*)

- La fabrication à l'infini d'aphorismes nouveaux, en utilisant comme matrices les moules d'aphorismes existants (Ex : « un peu de a éloigne de b , beaucoup en rapproche ; a est la continuation de b par d'autres moyens ») et en changeant le vocabulaire.

-La fabrication de « locutions introuvables » en remplaçant un syntagme d'une locution par un autre prélevé sur une autre locution.

- Les « alexandrins greffés »,obtenus en greffant des hémistiches appartenant à deux alexandrins différents : Ex : Sur le vide papier sont les chants les plus beaux

Cette série d'explorations, ou plutôt ce travail, apparemment gratuit et arbitraire, sur les ressources cachées du langage, allait à la longue modifier mon regard sur les projets d'écriture que j'avais jusque là entretenus. En m'attaquant ainsi au langage dans ses bastions les mieux défendus, parce que les plus figés, je découvrais que je pouvais adapter, à mon désir de dire, même les énoncés apparemment les plus étrangers, les plus rebelles à l'appropriation.

⁵ *La littérature potentielle*, p.38

⁶ Sur ces points, je me permets de renvoyer à mon article "La règle et la contrainte", *Pratiques* , n° 39, octobre 1983, 101-106

⁷ Voir *Presbytère et prolétaires. Cahiers Georges Perec*, 3, éditions du Limon, 1989

C'est ainsi que j'en suis venu à comprendre une chose fondamentale : la paralysie qui avait été créée chez moi par la nostalgie du Livre, je ne pourrais en aucun cas la surmonter par le recours à une narration romanesque classique, qui ne serait jamais à la hauteur de ce que j'en attendais. Au contraire, il me fallait partir à la recherche de formes inhabituelles, pervertir ces formes classiques en m'imposant des contraintes. Ce qui me détermina à attaquer de front ce problème de l'impossibilité, et à tenter de le dépasser en en faisant précisément le sujet même du livre. En somme, il me fallait apporter, au problème mallarméen du Livre impossible, une solution mi-mallarméenne mi-proustienne : c'est-à-dire construire une œuvre sur le désir d'écrire et sur la difficulté, voire sur l'impossibilité, d'aboutir à l'œuvre rêvée. Faire du Livre rêvé le sujet du livre réel. Mais sans tomber pour autant dans le gouffre de l'abstraction et les subtilités raffinées de la théorie. C'est ainsi que j'ai pu produire, par approximations successives, quelques livres réels, dont la série constitue à mes yeux un ensemble cohérent. Ces livres, qui se présentent tous plus ou moins comme les débris d'un grand Livre inabouti, ces livres où la réflexion sur le livre en train de se faire est partie intégrante du livre, ne renoncent pas pour autant à raconter une véritable histoire. Je pourrais dire que, pour se faire une idée de ce qu'aurait pu être le Livre, il faut prendre la peine de lire entre les livres comme on lit entre les lignes.

Cela a commencé en 1986 avec *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*⁸, s'est poursuivi successivement en 1992 avec *Jette ce livre avant qu'il soit trop tard.*,⁹ en 1995 avec *Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale*¹⁰, et en 2002 avec *Ecrire sur Tamara*¹¹. Et mon tout récent recueil de nouvelles, *L'appentis revisité*¹² s'inscrit tout naturellement dans cette série.

Tous ces textes ont ceci en commun : leur principal héros est le livre, et ils font une large place, dans leur structure générale comme dans le détail de leurs pages, à des contraintes (ou à des jeux de langage assimilables à des contraintes) de type oulipien. Comme l'indiquent clairement les titres, ces livres sont bâtis autour du rapport au livre.

⁸*Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*, Hachette, collection Textes du XXème siècle, 1986

⁹*Jette ce livre avant qu'il soit trop tard.*, Seghers, collection Mots, 1992

¹⁰*Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Seuil, collection Librairie du XXème siècle, 1995

¹¹*Ecrire sur Tamara* PUF 2002

Un rapport dont j'ai cherché à en éclairer les deux principales facettes. La première facette, celle du rapport au livre que l'on écrit ou que l'on essaye d'écrire, avec toutes les difficultés liées à cette étrange et périlleuse activité qu'est devenue l'écriture¹³ : c'est ce qui a mené d'abord à *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*, puis à *L'épopée familiale* et enfin à *Ecrire sur Tamara*. Dans les trois cas, le narrateur, en expliquant en détail les raisons qui l'ont empêché d'écrire tel ou tel de ses livres, finit par écrire un livre qui contient chaque fois en creux, comme dans les poèmes perecquiens obéissant à la contrainte dite de « la belle absente »¹⁴, celui qui n'a pas été écrit. La seconde facette, celle du rapport au livre que l'on lit ou que l'on essaye de lire, avec, ici encore, l'ensemble des difficultés, voire des menaces, liées à cette non moins étrange et non moins périlleuse activité qu'est aujourd'hui la lecture¹⁵ : c'est ce qui a mené à *Jette ce livre avant qu'il soit trop tard*. Ici, le narrateur raconte ses démêlés avec un mystérieux livre, qui semble n'avoir pour fonction que de décourager, avec obstination, toute tentative de lecture, un livre dont il pourrait indirectement et sans le savoir, être lui-même l'auteur.

De plus, si le rapport au livre est le thème dominant de ces livres, il est aussi massivement présent dans la méthode qui a présidé à la rédaction de ces livres. Méthode qui se caractérise par la place qui est faite aux livres des autres, sous les formes les plus diverses : allusions à des titres de livres, citations mises en exergue, citations exhibées comme telles, courts fragments légèrement modifiés ou franchement détournés de leur sens original, glissés subrepticement dans certaines pages. Tout le travail d'écriture s'est fait dans le cadre d'un dialogue quasi permanent avec des écritures antérieures (avec quelques interlocuteurs privilégiés, qui reviennent d'un livre à l'autre : Raymond Roussel¹⁶, Jean-Pierre Brisset¹⁷, Michel Leiris, Raymond Queneau, Georges Perec)

J'ai pu, par exemple, me doter d'une méthode de travail qui repose sur la dislocation phonique d'un mot ou d'un énoncé donné. Ce sont des «variations

¹² *L'appentis revisité*, Berg International, 2003

¹³ Il m'est difficile d'oublier que Michel Leiris l'a "considérée comme une tauromachie".

¹⁴ in Georges Perec, *Beaux présents belles absentes*, Le Seuil, 1994, 7-8

¹⁵ Il m'est difficile d'oublier que Valéry Larbaud l'a très justement qualifiée de "vice impuni".

¹⁶ *Comment j'ai écrit certains de mes livres*

¹⁷ Jean-Pierre Brisset : *Oeuvres complètes*, Les Presses du Réel à Dijon, 2001.

homophoniques» sur le mot "littérature" qui m'ont successivement donné les séquences "lis tes ratures" (du verbe lire) et "lie tes ratures" (du verbe lier qui ont engendré tout un chapitre de *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*, intitulé « Remembrements¹⁸ », sur les fiches, couvertes de corrections et de ratures, qu'il faut sans cesse relire et d'année en année retravailler, jusqu'à ce que surgisse enfin le lien logique qui permet d'en regrouper quelques unes pour les transformer en texte, et m'a par la même occasion suggéré la méthode à employer pour sortir de la paralysie dans laquelle je me trouvais. Ce premier pas fut rapidement suivi d'un autre, tout aussi déterminant. Un de mes premiers incipit, quand je me suis mis à écrire, avait été cette phrase qui se voulait proustienne : "Longtemps, j'ai rêvé de vrais chefs d'œuvre". J'avais si souvent répété cette phrase dans ma tête que je l'ai un jour, tout à fait involontairement, transformée en : "Longtemps, j'ai ravaudé des déchets d'œuvre". Et cette idée d'un livre issu des débris de projets antérieurs, inaboutis, s'est immédiatement imposée à moi. Elle me confirmait dans une méthode que j'ai même pu reprendre, sous des formes légèrement modifiées, dans mes livres suivants.

Ce qui me donne l'occasion d'aborder un point qui m'est particulièrement cher, celui de mon rapport aux restes, aux déchets, et plus généralement celui du recyclage. Problème central de notre modernité. C'est un point sur lequel je voudrais m'attarder un instant, car il m'a amené à un débat avec quelques amis psychanalystes et lacaniens. Après la publication de *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*, la revue lacanienne *l'Ane* me fit l'honneur d'en publier une recension particulièrement favorable¹⁹. L'on me créditait en effet d'un *refus subtil et finalement fécond, qui s'accorde fort bien à la leçon de Joyce reprise par Lacan : faire litière de la lettre, puisque de letter elle vire à litter, déchet*. En un mot, le refus de *poubellication*. Or, malgré ce très satisfaisant satisfecit qui m'était ainsi accordé, je me dois de confesser que mon rapport à la « poubellication » n'est pas exactement le même, en l'occurrence, que celui qui était dénoncé par Lacan et ses disciples. Certes, comme Lacan, et en bon oulipien attentif à la structure des mots, je ne puis que constater le lien étroit qui unit les mots *letter* (lettre) et *litter* (déchet). Mais il n'y a aucune raison de considérer ce rapport comme univoque : il

¹⁸ *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres* Hachette, 1986, réédité aux PUF en 2002

¹⁹ Christian Verecken *l'Ane*, janvier 1987

peut se faire dans les deux sens, de l'un à l'autre ou de l'autre à l'un. Lacan a choisi de souligner le processus de dégradation qui fait passer de *letter* à *litter* (déchet). J'ai tendance, au contraire, à mettre en avant le processus de réhabilitation, de recyclage, qui permet de passer de *litter* à *letter*, c'est-à-dire du déchet à l'œuvre littéraire. Et je n'hésiterais pas à énoncer cette hypothèse: « Et si, en fin de compte, faire de la littérature, n'était rien d'autre que d'élever la *litter* (le déchet) au niveau de la *letter* (lettre) ? ». En énonçant cette hypothèse, il me semble que je retrouve l'intuition de ce cabaliste qui proposait une interprétation originale, fascinante à mes yeux, du premier verset de la Genèse. En pratiquant l'anagramme sur le premier mot de ce verset, **Béréshit**, il obtient **Béshérit**, qui veut dire : « **avec des restes** ». Ce qui permet de traduire ainsi le premier verset : « **avec des restes, Dieu créa le ciel et la terre** ». Les restes, les déchets, sont donc ici matériau de construction, et non résidus de destruction. C'est donc cette méthode que j'ai personnellement employée pour la construction de mes livres, dont chacun se présente comme l'assemblage de fragments provenant de mes tentatives inabouties.²⁰ .

Au terme de ce parcours personnel, je voudrais revenir à mon problème de départ, celui de la nostalgie : on voit donc par quels cheminements j'ai tenté de la contourner en en faisant le moteur de mon écriture, sans jamais y réussir pleinement puisque, quoi que je fasse, mon écriture dit la nostalgie de l'œuvre, et ne dit pas grand chose d'autre... Devrais-je dire : « hélas ! » ou bien « heureusement » ? Ce n'est pas à moi d'en juger.

²⁰ Voir en particulier *Jacob, Menahem et Mimoun, Une épopée familiale*, Seuil, 1995

Sehnsucht und exzentrische Positionalität

Ein Beitrag Plessner'scher Färbung zur Verfaßtheit des Menschen

Richard Scheringer

Richard Scheringer, geboren 1981, verheiratet seit 2006, ein Kind.
Seit 2001 Studium der Philosophie, seit 2003 auch der Kulturwissenschaften in Leipzig.
Besondere Interessen: philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie.

1. SEHNSUCHT	38
2. EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT	39
a) Positionalität	39
b) Exzentrizität	39
3. SYNTHESE – WAS HAT EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT MIT SEHNSUCHT ZU TUN?.....	42

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, eine Verbindung zwischen Sehnsucht und der menschlichen Verfaßtheit herzustellen. Wir wollen uns deshalb zu Beginn erlauben, ganz unbedarft nach der Sehnsucht zu fragen, resp. wie man sie umschreiben kann. Daraufhin werden wir Plessners Bestimmung des Menschen als exzentrisches positionales Wesen heranziehen, diese kurz erläutern, um dann im Anschluß zu untersuchen, was das für den Menschen als „sehnsüchtiges Wesen“ bedeutet.

1. SEHNSUCHT

Stellen wir uns also zunächst die Frage, was Sehnsucht ist.

Im Historischen Wörterbuch der Philosophie heißt es, das Wort bezeichne „ein[en] hohe[n] grad eines ...heftigen verlangens nach etwas, besonders wenn man keine hoffnung hat, das verlangte zu erlangen, oder wenn die erlangung ungewisz, noch entfernt ist“¹ Man sieht also, Sehnsucht läßt sich beschreiben als Sehnen, Streben, Verlangen, ein Gerichtetsein eines Bewußtseins auf Etwas. Und wenn man sinnvoll von Sehnsucht sprechen möchte, darf dieses Etwas nicht ohne weiteres zu erlangen sein. Das Ersehnte muß also räumlich, und, oder zeitlich, wenigstens ein Stück weit, vom Hier-Jetzt entfernt sein.

Wir führen also folgende vorläufige Definition ein: Sehnsucht ist eine aktuelle Disposition des Bewußtseins, die sich durch eine Gerichtetheit, oder ein Streben auf etwas Nicht-Hieriges oder Nicht-Jetziges, idealerweise sogar beides, auszeichnet.

¹ Ritter, J. und K. Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se-Sp. Basel. 1995. S. 165f.

Damit ist auch klar, daß wir es mit einem grundsätzlich problematischen Zustand zu tun haben, problematisch zumindest für die Person, die Sehnsucht hat, denn sie möchte etwas, daß sie nicht haben kann.

Dies soll zur Einführung genügen, im kommenden soll das Vokabular, das Helmuth Plessner zur Bestimmung des Menschen benutzt, eingeführt werden.

2. EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT

Plessner bestimmt den Menschen als exzentrisch positionales Wesen. Dies setzt sich aus den Begriffen positional und exzentrisch zusammen, daher wollen wir zunächst erläutern, was *positional* bedeutet, um uns im Anschluß daran der speziellen exzentrischen Positionalität widmen.

A) POSITIONALITÄT

Positionalität ist die gemeinsame Eigenschaft aller lebendigen Körper. Im Gegensatz zu toten Körpern grenzen diese sich von ihrer Umgebung selbst ab. Dies können sie aber nur im Werden, im Prozeß, und nur indem sie sich aber gerade auf das Umfeld, gegen das sie sich abgrenzen beziehen.² Positionalität ist ein ständiges Positioneinnehmensmüssen, eine aktive, dynamische Bezogenheit auf ein Umfeld, von dem sich abgrenzt wird.

Kurz gesagt, der lebendige Körper nimmt immer eine *Position* ein: Statt einfach nur raumerfüllend, ist er raumbehauptend³, er ist *gegen* seine Umgebung gestellt, statt bloß in sie hinein⁴ und der Prozeß ist die Weise seines Seins⁵.

B) EXZENTRIZITÄT

Das gilt, wie bereits bemerkt, für alle organischen Körper. Die spezifisch Menschliche Form der Positionalität ist allerdings die exzentrische.⁶ Die Exzentrische Positionalität ist eine Steigerungsform der zentrischen Positionalität, welche Plessner bereits den höheren Tieren zuschreibt.

² Plessner, Helmuth: Der Mensch als Lebewesen. in: ders.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart. 1982. (ML). S. 9.

³ Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/New York. ³1975. (SdOM). S.131.

⁴ SdOM. S. 131.

⁵ SdOM. S. 132.

⁶ ML. S. 10.

Diese zeichnet sich dadurch aus, daß es eine phänomenale Mitte gibt, von der aus das Positioneinnehmen geschieht. Aus dieser Mitte heraus wird der eigene Körper auf das Umfeld bezogen, es gibt schon eine Art von Abgehobenheit vom eigenen Körper, d.h. er präsentiert sich unter einem Doppelaspekt.⁷ Das (höhere) Tier *ist* einerseits Körper, andererseits *hat* es ihn auch, d.h. es kann über ihn verfügen. Allerdings geht es noch völlig im Hier-Jetzt auf, „... es erlebt nicht – sich.“⁸

Exzentrisch heißt nun, daß diese Zentrierung, des Leibseins und Im-Leibseins immer noch voll vorhanden ist, aber daß der Mensch auch davon abgehoben ist. Das exzentrische positionale Wesen ist völlig nach dem Prinzip der Reflexivität organisiert.⁹

Der Mensch ist, zentrisch, in sich. Aber er ist auch von diesem Zentrum abgehoben, über dieser Mitte stehend, *ex*-zentrisch.

Was aber heißt das nun für den Menschen? Genauer: Was habe ich, als rückbezügliches Selbst, für ein Verhältnis resp. für Verhältnisse zu mir selbst?

Zum einen habe ich ein gewissermaßen dreifaches Verhältnis zu mir und meinem Körperleib. Einerseits *bin* ich mein Leib, andererseits *habe* ich ihn auch, d.h. ich kann über ihn verfügen, ihn als Mittel einsetzen. Drittens, *weiß* ich aber darum, daß ich „ich bin“ und „mich habe“, und kann mich so sehen, bin von mir selbst abgehoben.¹⁰ Diese Abgehobenheit reicht aber nicht so weit, daß ich ganz außer mir stünde, ich bin nach wie vor „drin“, in meinem Leib.

So kann ich mich auf äußere Objekte beziehen, etwas mit ihnen anstellen, sie erkennen, oder nur auf mich wirken lassen, genauso kann ich mich auf mich selbst beziehen, und versuchen, mich selbst zu erkennen. Dabei verbleibe ich aber doch in mir selbst, und kann so doch nie ganz hinter mich selbst kommen.

Entsprechend meinem dreifachen Verhältnis zu meinem Leib, zerfällt mein Weltbezug auch in eigentlich drei Welten, in denen ich je ein spezifisches Doppelverhältnis zu mir selbst habe. Diese drei Weltaspekte tragen, zumindest bei

⁷ Vgl. ML. S. 9.

⁸ ML. S. 9.

⁹ ML. S. 10.

¹⁰ SdOM. S. 293.

Plessner, die Namen Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt.¹¹ Wir wollen aber an dieser Stelle nur auf Aspekte der Innen- und Außenwelt eingehen.¹²

Die zwei Aspekte, unter denen ich mich in meiner nicht-räumlichen Innenwelt wahrnehme, lauten Seele und Erlebnis¹³. Mich als Seele wahrzunehmen heißt, ich nehme mein Ich als zwar schon veränderliches, trotzdem aber unteilbares, immer und (für mich) ewig Vorhandenes wahr. Dies kann ich aber trotzdem immer nur im Erlebnis, d.h. in partikularen, zeitlich eng begrenzten Akten der Bezugnahme.¹⁴

In der räumlichen und materialen Außenwelt nehme ich mich gleichermaßen als Leib und Körper wahr. Als Leib bin ich der absolute Mittelpunkt der Außenwelt, um den herum sich alles entsprechend dem oben-unten, links-rechts, vorn-hinten anordnet. Gleichzeitig aber, als Körper, bin ich nur ein Ding unter vielen Dingen, an einer beliebigen Stelle des einen Raum-Zeit-Kontinuums, durch das ich mich bewege.¹⁵

Diese Gegensätze, oder Doppelaspekte, bestehen immer und sind nicht auflösbar.¹⁶ Die Einheit der Person ist keine vermittelnde Sphäre, sondern ein echter Bruch der menschlichen Existenz.¹⁷ Es ist also nicht so, daß ich mich für die eine oder andere Perspektive entscheiden kann, sondern sie sind immer beide vorhanden.

Dies soll uns zu den komplizierten Welt-Ich-Verhältnissen des Menschen genügen, die Doppelhaftigkeit des menschlichen Daseins ist klar geworden. Die Frage, die sich aufzudrängen scheint, ist folgende: Wie kann ich, als Mensch, dieser, meiner, Lebenssituation gerecht werden?

Wir wollen im folgenden nicht im entferntesten den Versuch machen, diese Frage lebenspraktisch zu beantworten, denn sie ist jedem Menschen selbst aufgegeben.¹⁸

Was sie aber zeigt, ist das Dilemma, das die exzentrische Position des Menschen mit sich bringt. Wir sind von unserer Lebenssituation abgehoben und können sie überblicken und trotzdem stecken wir eben doch trotzdem genau in dieser

¹¹ Ebd.

¹² Die Mitwelt, als die „Geist“ fundierende „Sphäre“ des Menschseins wird in SdOM. S. 302ff. behandelt. Ein Eingehen auf sie würde an dieser Stelle, trotz aller Relevanz, zu weit führen.

¹³ SdOM. S. 295.

¹⁴ SdOM. S. 296.

¹⁵ SdOM. S. 294f.

¹⁶ SdOM. S. 296.

¹⁷ SdOM. S. 292.

¹⁸ SdOM. S. 309.

Lebenssituation, müssen sie leben. Wir können sie zwar überschauen, aber trotzdem nie ganz durchschauen.¹⁹ Dem Dilemma können wir nicht entkommen. Als Menschen leben wir in einer Gebrochenheit.²⁰ Wir müssen uns zu dem, was wir schon sind, erst noch machen. Dies können wir aber nur im Vollzug.²¹ Wir können unser Leben also nicht einfach nur leben, sondern müssen es führen.²²

Mit der Reflexivität der exzentrischen Positionsform ist dem Menschen also die Direktheit und Unmittelbarkeit zu seiner Lebenssituation verloren gegangen. Er lebt sozusagen immer im Ungleichgewicht, ist ortlos, konstitutiv heimatlos, im Nichts stehend. Deshalb muß er etwas werden und das schafft er nur mit Hilfe der künstlichen Dinge, dem Werk.²³

Aber auch hier macht sich wieder die Dialektik des exzentrischen Daseins geltend. Denn künstliche Dinge sind eben nur als solche existent, wenn sie zwar einerseits auf ihren Erzeuger verweisen, aber doch soweit von ihm ablösbar sind, daß sie ihm als objektiver Tatbestand entgegentreten können.²⁴

Damit ist der Mensch, sobald er Dinge schafft, produziert, eben sobald sie geschaffen sind auch schonwieder über sie, und damit über sich selbst, hinaus²⁵ und muß neue Dinge schaffen, um nicht wieder im Zwischen der Ortlosigkeit unterzugehen.

3. SYNTHESE – WAS HAT EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT MIT SEHNSUCHT ZU TUN?

Was hat also die Sehnsucht mit der exzentrischen Positionalität, d.h. der Menschlichen Verfaßtheit, zu tun?

Wie wir gesehen haben, bringt es das Menschsein mit sich, daß man immer im Ortlosen-Zwischen steht. Das heißt natürlich nicht, daß wir permanent merken, daß wir uns im Nichts befänden, doch diese Situationen, in denen sich die latente Unbestimmtheit unserer Verfassung bemerkbar macht, treten immer wieder auf. Und hier haben wir unsere Antwort. Sie lautet:

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² SdOM. S. 310.

²³ SdOM. S. 310f.

²⁴ vgl. SdOM. S. 311.

²⁵ SdOM. S. 341.

Die Sehnsucht *ist* dieses Ortlose Zwischen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus ist, und doch nicht aus sich hinaus kann.

Als Gefühl, oder aktuelle Bewußtseinsdisposition, wie sie zu Beginn eingeführt wurde, hält sie freilich nur an, bis der Mensch sich wieder daran macht etwas Neues anzufangen. Das ändert grundsätzlich nichts an ihrer Permanenz. Problematisch ist das für den Menschen nur, wenn sie eben als aktuelle Bewußtseinsposition anhält. Wird sie als solche zum Dauerzustand, dann kann der Mensch nicht mehr Mensch sein, da er sich gewissermaßen selbst ins Nichts des Zwischen verortet. Er verweilt dann, wo er nicht verweilen kann.

Nun drängt sich aber die Frage auf, was, wenn er (der Mensch), doch in der Sehnsucht verweilt, und sich in ihr vertieft? Diese Frage drängt nach einer gewissen Genauigkeit.

Wenn ich in einem Gefühl der Sehnsucht verweile, passiert es normalerweise, daß ich anfangs, einen Ort der Sehnsucht zu kreieren, der wahrscheinlich nicht zu erreichen ist, oder vielleicht irgendwann einmal. Insofern manifestiert sich das Verlangen, die Gerichtetheit aber in etwas konkretem, und man *schafft* ja gerade etwas, dadurch, daß man sich auf diesen Ort richtet, ihn errichtet. Und sobald ich damit fertig bin, erinnere ich mich an mein „Gedankenkonstrukt“, es tritt mir als Geschaffenes, wenigstens als geschaffene Erinnerung wieder gegenüber. Ich habe mich also wieder vom Ortlosen Zwischen „abgelenkt.“

Das „in der Sehnsucht verweilen“, ist also nach unser hier gemachten Einführung gar keine Sehnsucht, sondern das Schaffen von etwas künstlichem, wenn auch nicht vollständig nach außen objektiviertem.

Das ändert natürlich nichts daran, daß es normalerweise Sehnsucht genannt wird. Wir sehen aber, daß es eigentlich unproblematisch geworden ist. Wirklich problematisch ist die Sehnsucht nur dann, wenn sie den Menschen davon abhält, sein Leben zu führen.

Mythos

Gesellschaftliches und politisches Potential der Sehnsucht

Jörg Albrecht

Jörg Albrecht, geboren 1978, seit 2001 Studium der Philosophie und Religionswissenschaft in Leipzig.

1. Einleitung

Wenn man Sehnsucht nicht auf der subjektiven Ebene behandeln möchte, d.h. wenn man Sehnsucht nicht als ein individuelles Phänomen auffassen will; wenn man davon spricht, daß Sehnsucht sich progressiv oder regressiv gebärden kann, daß sie sowohl mit revolutionären wie auch mit reaktionären Haltungen zu tun haben kann; kurz: wenn man von ihrem gesellschaftlichen und politischen Potential spricht, ihrem Potential zur Veränderung des Bestehenden: dann muß man Sehnsucht als kollektives Phänomen bzw. kollektive Sehnsüchte betrachten. Individuelle Sehnsüchte können für den Einzelnen sehr bedeutend, vielleicht sehr schmerzhaft sein. Aber sie stehen zunächst in keinem Zusammenhang zu gesellschaftlichen oder politischen Veränderungen (was nicht ausschließt, daß es zufällige Überschneidungen geben kann).

Das Ziel des Aufsatzes besteht darin, in einer sozialen Dimension über die Sehnsucht nachzudenken. Das betrifft im Prinzip die Frage, wie es dazu kommen kann, daß individuelle Sehnsüchte verschiedener Individuen (eines bestimmten Kollektivs) ähnliche Inhalte haben bzw. auf die gleichen Gegenstände gerichtet sind und zwar in einem solchen Maße, daß es zur Entfaltung einer sozialen Dynamik führen kann. Ich versuche daher ein Modell zu konstruieren, welches veranschaulichen soll, wie es zur Entstehung von kollektiven Sehnsüchten und ihrer Transformation in kollektive Handlungen kommt. Dabei handelt es sich um mehrere Schritte:

1.) Die Problematik der Erzeugung von sozialer Dynamik soll anhand eines Konzeptes des französischen Syndikalisten und Sozialphilosophen Georges Sorel erhellt werden, welches er „Mythos“ nennt. Dieses Konzept weicht drastisch von den herkömmlichen Auffassungen über Mythen ab, gewinnt aber eben genau dadurch seinen Reiz. Sorel unterscheidet sorgsam (wenn auch eigenwillig) zwischen Mythos und Utopie, auch das soll zum besseren Verständnis seines Konzeptes dargestellt werden. Für Sorel ist der „Mythos“ die Voraussetzung und das wesentlich motivierende Element für kollektive Handlungen, die zu einer sozialen Dynamik führen.

2.) Dieser Übergang vom „Mythos“ zur „Revolution“ (Sorels Vorstellung einer wünschenswerten sozialen Dynamik) bleibt jedoch etwas dunkel. Meine Überlegung ist, daß in diesem Übergang die *Sehnsucht* als ein „Affekt“ im Sinne Spinozas eine zentrale Rolle spielt. Durch ein Zurückgehen auf die individuelle Ebene der Sehnsucht soll eine Möglichkeit skizziert werden, den Übergang vom „Mythos“ zum „Affekt der Sehnsucht“ und von der Sehnsucht zur Handlung (z.B. der Revolution) zu veranschaulichen.

Abschließend sind ein paar Bemerkungen zum Verhältnis von „Mythos“ und „Ideologie“, sowie zur Gefährlichkeit des sorelschen Mythos (im Hinblick auf den Faschismus) angebracht.

2. Die Mythostheorie Georges Sorels

Zuerst ist festzuhalten, daß es bei Sorels „Mythos“ um eine soziale, politische Institution geht. Bevor ich mich den Merkmalen des Mythos zuwende, welche Sorel angibt, möchte ich jedoch zum besseren Verständnis abgrenzen, was mit „Mythos“ in diesem Sinne *nicht* gemeint ist. Ich möchte deshalb kurz drei Mythoskonzepte zur Veranschaulichung skizzieren, von denen dann im Rest des Aufsatzes nicht mehr die Rede sein wird.

2.1 Ausschlüsse

1) Die naheliegendste Assoziation beim Stichwort „Mythos“ ist die griechische Mythologie, das heißt im Allgemeinen „Göttergeschichten“ oder „Weltenstehungsbeschreibungen“ (Kosmogonien), welche auch in anderen Kulturen zu finden sind. Diese werden gemeinhin als schöne, kunstvolle Phantasiegeschichten aufgefaßt, die aber allerhöchstens im Kern irgendwelche (historischen oder menschlichen) „Wahrheiten“ enthalten.

2) Unter Philosophen ist es sehr beliebt, den Übergang vom Mythos zum Logos,

vom mythischen Denken zum logischen Denken zu diskutieren. Darunter versteht man dann den Unterschied zwischen einer bloß überzeugenden Rede und einer argumentativen Rede. Während der Mensch im mythischen Denken in eine übergreifende, göttliche Ordnung gestellt ist, tritt er im logos-orientierten Denken aus ihr heraus und beginnt die Wirklichkeit rational zu begreifen. Auch dieser „Ursprungsmythos“ der Philosophie ist, obwohl an sich sehr interessant, nicht weiter Gegenstand dieses Aufsatzes.

3) Schließlich gibt es noch die Vorstellung, genährt vor allem durch das Bekanntwerden sog. schriftloser Kulturen und ihrer „Naturreligionen“, daß die Entstehung von Mythen durch eine kindliche, primitive oder unzivilisierte, auf jeden Fall nicht-wissenschaftliche Mentalität zurückzuführen sei, welche auf diese Weise auf die übermächtigen Erscheinungen der Natur reagiert, ihnen Leben zuspricht oder sie gar vergöttlicht.

2.2 Sorels „Mythos“

Zunächst eine kurze biographische Bemerkung: Georges Sorel (1847 bis 1922) war als Ingenieur im französischen Staatsdienst tätig, schied freiwillig vorzeitig aus und beschäftigte sich alsdann mit philosophischen, politischen und soziologischen Studien. Er veröffentlichte hauptsächlich politisch-philosophische Schriften. Geprägt wurde sein Denken von Proudhon, Marx, Nietzsche und Bergson. Sorel sieht im Syndikalismus den einzigen Weg aus der Krise des Proletariats, durch die Wiederherstellung der Möglichkeit einer Revolution, welche die (parlamentarisch gewordenen) Sozialisten nicht mehr mit zu tragen vermögen. Die „Réflexiones sur la violence“ (deutsch „Über die Gewalt“)¹, in denen das Mythoskonzept formuliert ist, erschienen 1908.

Diese Wahrnehmung einer sozialen Krise, welcher der herkömmliche Sozialismus nicht mehr abhelfen kann, ist Ausgangspunkt der Überlegungen. Sorel spricht nun von

¹ Georges Sorel: *Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von George Lichtenheim*. Frankfurt 1981. Zu den biographischen Angaben vgl. im „Nachwort“ von Lichtenheim ebd., S. 355-367.

„sozialen Mythen“, die offensichtlich notwendig seien, um die Menschen aus ihrer Apathie herauszureißen, in der sie verharren würden, egal wie groß ihre Not auch sei.

„Solange es keine von den Massen aufgenommenen Mythen gibt, kann man unbegrenzt von Empörungen sprechen, ohne doch jemals irgendeine revolutionäre Bewegung hervorzurufen [...]“²

Damit ist schon die grundlegende Funktion des Mythos bestimmt, es geht also um die Aktivierung oder Mobilisierung von sozialen Einheiten („Massen“), um die Motivierung zu kollektiver Aktivität. Sorel meint:

„[...] die Menschen, die an den großen sozialen Bewegungen teilnehmen, stellen sich ihre bevorstehende Handlung in Gestalt von Schlachtbildern vor, die den Triumph ihrer Sache sichern.“³

Wesentlich für den Mythos ist also die Bildhaftigkeit, welche die Möglichkeiten der Sprache übersteigt. Dies geschieht durch die Erzeugung einer „Ganzheit“ im Mythos, die durch bloße „Intuition“ in der Lage ist „Gesinnungen“ oder „Leidenschaften“, also Affekte hervorzurufen. „[Mythen] sind keine Beschreibungen von Dingen, sondern Ausdrücke von Wollungen.“⁴ Sie verleihen Hoffnungen und Sehnsüchten, die sich an bevorstehende Handlungen knüpfen, reale Anschaulichkeit.

Als historische Beispiele für die Mythen bzw. ihre Wirksamkeit nennt Sorel (1) die Weltuntergangserwartung im Urchristentum, (2) die Vorstellung der Katholiken der Geschichte als Folge von Schlachten zwischen Satan und Christus bzw. Satan und Kirche, d.i. der „Mythos der streitenden Kirche“, (3) die Reformation und (4) die französische Revolution. Dabei ist die Übereinstimmung des *Inhaltes* des Mythos mit der Wirklichkeit völlig irrelevant.

„Man vermag zwar leicht einzusehen, daß die wahren Entwicklungen der großen Revolution keineswegs den bezaubernden Bildern ähneln, die ihre ersten Jünger in Begeisterung versetzt hatten; aber hätte die Revolution ohne diese Bilder siegen können?“⁵

² Ebd., S. 40.

³ Ebd., S. 30.

⁴ Ebd., S. 41.

⁵ Ebd., S. 142.

Tatsächlich läßt sich an vielen historischen Beispielen zeigen, daß die Vorstellungen und Erwartungen welche die Menschen zur Teilnahme an sozialen Dynamiken motivieren, sich von den Ergebnissen jener Umwandlungen sehr unterscheiden. Wahrscheinlich handelt es sich dabei sogar um den Normalfall. Jedoch können nicht schon allein deswegen diese Veränderungen pauschal negativ beurteilt werden. Deshalb sei es wichtig,

„[...] daß man nicht versuchen darf, derartige Systeme von Bildern zu analysieren, so wie man eine Sache in ihre Bestandteile zerlegt: daß man sie vielmehr als ein Ganzes historischer Kräfte nehmen und sich insbesondere davor hüten muß, die nachher vollzogenen Taten mit den Vorstellungen zu vergleichen, die vor der Handlung gegolten hatten.“⁶

Auch der Weltuntergang, den die ersten Christen erwarteten, ist nicht eingetroffen. Jedoch hat sich das Christentum intensiv ausgebreitet. Einziges Kriterium für die Beurteilung von Mythen sei daher ihre Wirksamkeit.

„Man muß also die Mythen als Mittel einer Wirkung auf die *Gegenwart* beurteilen; jede Auseinandersetzung über die Art und Weise, wie man sie inhaltlich auf den Verlauf der Geschichte anzuwenden vermöchte, ist ohne Sinn.“⁷

An dieser Stelle ist also die Grundkonzeption des sorelschen Mythosbegriffes gegeben, jene, welche auch die größten Verständnisschwierigkeiten bereitet. Wieso ist es irrelevant, ob der Mythos mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht? Wo bleibt jedes mögliche kritische Potential des Mythosbegriffs, wenn man ihn nur im Hinblick auf seine Wirksamkeit beurteilen kann? Hierin liegt aber gerade das Besondere von Sorels Mythosbegriff. Er definiert ihn nicht inhaltlich, sondern von seiner *Form* oder *Struktur* her, welche sich in der Wirksamkeit manifestiert. Wichtig ist natürlich festzuhalten, daß die betreffende Gruppe an die Wirklichkeit des Mythos *glaubt*. Doch kann man hier einfach von einer hinterhältigen Täuschung, einer Manipulation sprechen? Für Sorel, so scheint es, ist es eine notwendige Täuschung, um Veränderung überhaupt möglich zu machen. Zeigte doch seine eigene Erfahrung, daß die

⁶ Ebd., S. 31.

⁷ Ebd., S. 142.

ausgebeutete Bevölkerung zwar um die wirklichen Verhältnisse weiß, jedoch ohne einen Mythos in Apathie versinkt und nicht fähig ist, Veränderungen herbeizuführen. Auf die Problematik des Mißbrauches, werde ich am Schluß des Aufsatzes kurz eingehen. Kritisches Potential hat Sorels Mythosbegriff, denke ich, dennoch. Da sich seine Bestimmung nicht an inhaltlichen Merkmalen orientiert, eröffnet er die Möglichkeit, die im sorelschen Sinne *mythische*, d.h. motivierende, aktivierende Kraft von Erzählungen oder Bildern zu beurteilen. Denn sowohl diese, welche nicht mit der (z.B. historischen) Wirklichkeit übereinstimmen, als auch jene, welche tatsächlich „wahr“ sind, können im gleichen Maße als politisches (und damit interessengeleitetes) Mittel eingesetzt werden.

2.3 „Mythos“ und „Utopie“

Sorel gibt sich Mühe, den „Mythos“ sorgfältig von der „Utopie“ abzugrenzen, wenngleich dies schwierig sei, „[...] weil es nur selten Mythen gegeben hat, die von jeder utopischen Beimischung vollkommen frei waren.“⁸ Utopien sind nach Sorel:

„[...] Erzeugnis einer intellektuellen Arbeit; [...] Werk von Theoretikern, die sich nach Beobachtung und Erörterungen der Tatsachen bemühen, ein Muster aufzustellen, mit dem man die bestehenden Gesellschaften vergleichen kann, um das Gute und Schlechte zu messen, das sie enthalten.“⁹

Die Utopie sei eine „Zusammenstellung von Institutionen“, um juristische Abwägungen über diese anstellen zu können; sie sei eine „auseinandernehmbare Konstruktion“, welche die Einpassung in bestehende Strukturen erlaubt.

„Während unsere gegenwärtigen Mythen die Menschen dazu führen, sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören, ist es stets die Wirkung der Utopie gewesen, die Geister auf Reformen hinzulenken, die durch teilweise Umänderung ins Werk gesetzt werden können; [...].“¹⁰

Dadurch sind die Utopien an der Wirklichkeit überprüfbar, können in Teile zerlegt und

⁸ Ebd., S. 41

⁹ Ebd., S. 41.

¹⁰ Ebd., S. 41.

analysiert werden und auf diese Weise widerlegt werden. Offensichtlich hat Sorel keinen positiven Begriff von „Reform“, da damit doch nur das Bestehende erhalten werden solle und eine wirkliche Veränderung verhindert werden würde. Durch die Zerlegbarkeit und Überprüfbarkeit, sprich die Kontrollierbarkeit, hat die „Utopie“ keine Kraft zur wirklichen Veränderung. Hier befindet sich der Hauptunterschied zum Mythos:

„Ein Mythos kann nicht widerlegt werden, da er im Grunde das gleiche ist wie die Überzeugungen einer Gruppe, da er Ausdruck dieser Überzeugungen in der Sprache der Bewegung ist, und da es folglich nicht angeht, ihn in Teile zu zerlegen, wie sie bei einem Plane historischer Beschreibungen Verwendung finden könnten.“¹¹

2.4 Zusammenfassung

An dem Beispiel vom „Mythos des Generalstreiks“, das auch gleichzeitig der Zweck Sorels Mythostheorie zu sein scheint, werden die Merkmale des Mythos zusammengefaßt.

„[Wir wissen] in der Tat, daß der Generalstreik sehr wohl das ist, was ich gesagt habe: der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist: das heißt eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen heraufzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat. Die Streiks haben im Proletariat die edelsten, tiefsten und bewegendsten Gesinnungen erzeugt, die es besitzt; der Generalstreik faßt sie sämtlich in einem Gesamtbild zusammen und verleiht eben durch ihre Zusammenstellung jeder von ihnen ihr Höchstmaß an Spannkraft. Indem er sehr brennende Erinnerungen besonderer Konflikte aufruft, färbt er alle Einzelheiten der sich dem Bewußtsein darbietenden Gestaltung mit einem hochgespannten Leben. Wir erlangen so jene Intuition des Sozialismus, die die Sprache nicht in vollkommen klarer Weise zu geben vermochte – und wir erlangen sie in einer in

¹¹ Ebd., S. 42.

einem Nu wahrgenommenen Ganzheit.“¹²

Hinzu kommt aber noch die Fähigkeit des Mythos, gesellschaftlich polarisierend zu wirken. Die „Gesinnungen“, welche der Mythos erzeugt, sind nicht bloß positiv zugewandter, unterstützender Natur. Je nach gesellschaftlicher Position können sie auch negativer, ja feindseliger Natur sein. Der Mythos verlangt geradezu nach einer Positionierung. Hierdurch werden die Grenzen zwischen den verschiedenen betroffenen Gruppen oder Klassen deutlich.

„Der Streik bringt hier neue Klarheit; er scheidet, besser als die täglichen Lebensumstände, die Interessen und Denkweisen der zwei Lohnempfängergruppen; [...].“

„Aber alle jene Gegensätze gewinnen einen Ausdruck ungemeiner Klarheit, [...]: dann ist die Gesellschaft allerdings auf einem Schlachtfelde in zwei, und nur zwei, Lager geschieden. Keine philosophische Erklärung der in der Praxis beobachteten Tatsachen könnte so lebendige Einsichten zutage fördern wie das so einfache Bild, das die Aufrufung des Generalstreiks vor Augen stellt.“¹³

3. Spinoza und die Affekte

Im Folgenden möchte ich mich zurück auf die individuelle Ebene begeben und hier ein paar Überlegungen zu den Affekten, insbesondere zu dem der Sehnsucht anstellen. Dafür nehme ich Spinoza (1632-1677) und seine Theorie der Affekte in Anspruch, welche er im dritten Buch seines Hauptwerkes „Ethik“ formuliert hat.¹⁴ Diese

¹² Ebd., S. 145.

¹³ Ebd., S. 152.

¹⁴ Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. Lateinisch – Deutsch, neu übers. u. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999. Darin besonders: *Dritter Teil. Von dem Ursprung und der Natur der AFFEKTE*. S. 218-371. Ich zitiere auf die nachstehende Weise mit folgenden Abkürzungen: Angabe des Teils der *Ethik* (z.B. E III); Angabe des entsprechenden Abschnittes wie *Lehrsatz* mit Nummer (z.B. LS 52), *Definition* (mit Nummer), *Beweis*, *Folgesatz*, *Anmerkung* (gegebenenfalls mit Nummer), *Definitionen der Affekte* mit Nummer (z.B. Def.Aff. 6); schließlich die Seitenzahl der genannten

ungewöhnliche Nebeneinanderstellung, um nicht zu sagen Zusammenzwingung, zweier so unterschiedlicher Autoren wie Sorel und Spinoza rechtfertigt sich aus meinem pragmatischen Ansatz, ein erklärendes Modell konstruieren zu wollen. Spinoza bietet sich in diesem Zusammenhang deshalb besonders an, weil für ihn die Affekte das Wesen des Menschen ausmachen und sein Tätigsein in der Welt maßgeblich bestimmen.

„Denn ein jeder handhabt alles von seiner Affektivität her; wer von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, weiß nicht, was er will, und wer von gar keinem Affekt [angetrieben wird], läßt sich aus nichtigem Anlaß hierhin oder dorthin treiben.“¹⁵

Daß für Spinoza alle Handlungen aus Affekten resultieren, macht ihn für die Frage, wie der Mythos das Handeln der Menschen motivieren kann, besonders interessant.¹⁶ Wie der Übergang vom Mythos zur Handlung genau zustande kommt, wird bei Sorel, wie erwähnt, nicht deutlich ausgeführt. Den Zusammenhang von Mythos und Affekten deutet er allerdings an: „[...] wenn aber Massen in *Leidenschaft* geraten, dann kann man ein Gemälde beschreiben, das einen sozialen Mythos darstellt.“¹⁷ Hierher rührt meine Überlegung, daß der Affekt die Transformation vom Mythos zur kollektiven Handlung

Ausgabe der *Ethik*. Spinozas „Theorie der Affekte“ kann ich im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes nur sehr ungenügend und oberflächlich darstellen. Deshalb muß ich mich an dieser Stelle mit dem Hinweis auf weiterführende Literatur begnügen. Das wären z.B. Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg 1992. und Michael Schrijvers: *Spinozas Affektenlehre*. Bern u. Stuttgart 1989.

¹⁵ E III, LS 2, Anmerkung, S. 233.

¹⁶ Daß eine Handlung aus einem Affekt folgt, ist eine wesentliche Setzung, auf welcher meine Überlegung beruht. In Spinozas System ist dieser Zusammenhang unproblematisch, da er den „freien Willen“ leugnet und daher die Affekte die wirklichen Ursachen menschlichen Handelns sind. Für meine Überlegung ist eine so problematische Annahme nicht notwendig. Daß Affekte einen Einfluß auf menschliches Verhalten haben, ist sicherlich unbestritten und hier völlig ausreichend. Es geht nur darum, zu veranschaulichen, wie der Übergang zwischen Sorels „Mythos“ und einer tatsächlichen kollektiven Handlung gedacht werden kann. Dieser Übergang findet aber nicht mit mechanischer Notwendigkeit statt, weder auf der kollektiven Ebene als auch noch viel weniger auf der individuellen Ebene. Tatsächlich führt eben auch nicht jeder Mythos zu einer kollektiven Handlung.

¹⁷ Sorel, *Über die Gewalt*, S. 39 [Hervorhebung meinerseits].

leistet.

3.1 Was ist ein Affekt?

Spinoza versteht unter „Affekt“ jegliche *Affektion*¹⁸ des Körpers bzw. Geistes, durch welche die Wirkungsmacht des Körpers bzw. Geistes vergrößert oder verkleinert wird:

„Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“¹⁹

Daß unter Affekt sowohl die Affektionen des Körpers als auch die *Ideen* dieser Affektionen verstanden werden, folgt aus dem *Parallelismus der Attribute* „Ausdehnung“ und „Denken“,²⁰ nach welchem Körper und Geist nur verschiedene, wahrnehmbare Ausformungen der selben, einen Substanz sind.

Grundlegend und für uns ungewöhnlich unterscheidet Spinoza zwischen *aktiven* und *passiven Affekten*, das heißt „Aktivitäten“ und „Leidenschaften“, von welchen das Individuum in unterschiedlicher Weise Ursache ist und welche mit unterschiedlich adäquater Erkenntnis der wirklichen Ursachen des Affektes verbunden sind.

„Wenn wir also die adäquate Ursache irgendeiner dieser Affektionen sein können, verstehe ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine

¹⁸ Eine für das Verständnis der Affekttheorie Spinozas wichtige Unterscheidung, ist diejenige zwischen „affectio“ und „affectus“. „Affectus“ wird mit *Affekt* (also Stimmung, Gefühl oder Gemütszustand) wiedergegeben und „affectio“ mit *Affektion* (also Eindruck, Einwirkung, Befall oder Erregung).

¹⁹ Spinoza, E III, Definition 3, S. 223.

²⁰ Auf Spinozas Ontologie und den Parallelismus kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: „[...] daß, was auch immer von einem unendlichen Verstand als eine Essenz der Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. Dann gilt auch, daß ein Modus von Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding sind, aber in zwei Weisen ausgedrückt.“ E II, LS 7, Anmerkung, S. 111.

Leidenschaft.“²¹

Im folgenden sollen uns nur die Leidenschaften interessieren, da der Mythos auch in der Sicht Sorels kein Gegenstand der adäquaten (rationalen) Erkenntnis für das Individuum darstellen würde. Außerdem spricht er an der oben zitierten Stelle explizit von der Leidenschaft. Erst recht ist nicht das Individuum Ursache des durch den Mythos hervorgerufenen Affektes, weshalb es sich nicht um eine Aktivität im Sinne Spinozas handeln kann. Deshalb ist im Folgenden mit dem Wort „Affekt“ *immer* die „Leidenschaft“ gemeint, was auch dem alltäglichen Sprachgebrauch mehr entgegen kommt. Spinoza definiert den (passiven) Affekt folgendermaßen:

„Ein Affekt, der eine Leidenschaft des Gemüts genannt wird, ist eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht, und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken.“²²

3.2 Zusammensetzung der Affekte („Leidenschaften“)

Neben der Unterscheidung zwischen *passiven* und *aktiven Affekten* differenziert Spinoza *Grundaffekte* (primäre Affekte) und *abgeleitete Affekte* (sekundäre Affekte). Die drei *Grundaffekte*, von denen aus er alle anderen (oder herkömmlichen) Affekte „ableitet“, sind *Begierde* (cupiditas), *Freude* (laetitia) und *Trauer* (tristitia). Die Definitionen von Freude und Trauer lauten:

Freude ist ein „Übergang des Menschen von einer geringeren zu einer größeren Vollkommenheit.“

Trauer ist ein „Übergang des Menschen von einer größeren zu einer geringeren Vollkommenheit.“²³

Von diesen Grundaffekten her leitet Spinoza – in Relationen zu Ursachen, Ähnlichkeiten, Gegenständen, Bezogenheiten auf Körper oder Geist, Vorstellungen,

²¹ E III, Definition 3, S. 223.

²² E III, Allgemeine Definition der Affekte, S. 369.

²³ E III, Def.Aff. 2 und 3, S. 339.

Ideen usw. – die Zusammensetzungen der Affekte ab. So kann er die in der Alltagssprache gebräuchlichen Affekte durch die drei Grundaffekte erklären und kommt darüber hinaus zu Affektzusammensetzungen, die gar keine sprachliche Entsprechung haben.²⁴ Dabei geht er nach einer eigentümlichen, nicht unbedingt nachvollziehbaren Methode vor, welche er als „geometrische“ bezeichnet.²⁵ Die Bandbreite der Ergebnisse reicht dabei von enttäuschend bis überraschend interessant. Anhand einiger Affektdefinitionen soll ein Eindruck von Spinozas Vorgehen gegeben werden.

Das Gegensatzpaar von *Liebe* (amor) und *Haß* (odium) wird folgendermaßen definiert:

„Liebe ist Freude unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache.“

Und „Haß ist Trauer unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache.“²⁶

Das ist sozusagen die einfachste Stufe der Herleitung der Affekte aus den Grundaffekten. Eine direkte Bedeutung für das Thema des „Mythos“ haben folgende Beispiele. Es geht ja um die Frage, wie der Mythos in der Lage ist, Affekte zu erzeugen. Zunächst das Gegensatzpaar von *Hoffnung* (spes) und *Furcht* (metus), welches schon wesentlich komplexer zusammengesetzt ist:

„Hoffnung ist eine unbeständige Freude, die der Idee einer zukünftigen oder vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Ausgang wir in bestimmter Hinsicht im Ungewissen sind.“

Und „Furcht ist eine unbeständige Trauer, die der Idee einer zukünftigen oder vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Ausgang wir in bestimmter Hinsicht im Ungewissen sind.“²⁷

3.3 Der Affekt der „Sehnsucht“ und kollektive Assoziationen

²⁴ „Die Definitionen von Eifersucht und der sonstigen Schwankungen des Gemüts übergehe ich hier stillschweigend, teils weil sie einer Zusammensetzung von Affekten, die wir bereits definiert haben, entspringen, teils weil die meisten von ihnen keine Namen haben.“ E III, Def.Aff. 48, Erläuterung, S. 369.

²⁵ „[...] und ich werde menschliche Handlungen und Triebe geradeso betrachten, als ginge es um Linien, Flächen oder Körper.“ E III, Vorwort, S. 221.

²⁶ E III, Def.Aff. 6 und 7, S. 343.

²⁷ E III, Def.Aff. 12 und 13, S. 345.

Schließlich komme ich zur Definition Spinozas für den Affekt der *Sehnsucht* (desiderium):

„Sehnsucht ist eine Begierde, anders formuliert ein Trieb, irgendein Ding zu besitzen, die von der Erinnerung an dieses Ding genährt und zugleich von der Erinnerung an andere Dinge, die die Existenz des ersehnten Dinges ausschließen, gehemmt wird.“²⁸

Wenngleich diese Bestimmung eher zu den banaleren Beispielen der Affektrekonstruktionen Spinozas gehört, ist sie jedoch für den Zusammenhang mit dem Mythos äußerst interessant. Man kann festhalten, daß die äußeren Ursachen für die Affekte *Hoffnung* und *Sehnsucht*, also Affekte, die eine direkte Bedeutung für das Mythoskonzept von Sorel haben, „Ideen“ und „Erinnerungen“ sind. Dabei ist nach Spinoza Erinnerung „[...] nichts anderes als eine gewisse Verkettung von Ideen“, die „[...] in dem Geist gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht.“²⁹

Diese „Verkettung“ versucht Spinoza durch eine auf uns eher belustigend wirkende Theorie der Assoziation zu erläutern, welche auch verständlich machen soll, „[...] warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges unmittelbar in den Gedanken eines anderen Dinges verfällt, das mit dem ersten gar keine Ähnlichkeit hat.“³⁰ Als Beispiel für diese Verkettung wählt er die Sprache, also die Verbindung von einem Wort (z.B. den Schall des Wortes „pomum“) und die Vorstellung eines entsprechenden Gegenstandes (für einen Römer, wie Spinoza sagt, der Gedanke an eine „Frucht“) obwohl diese zwei Sachen überhaupt keine Gemeinsamkeit besitzen, „außer daß der Körper desselben Menschen von diesen beiden Dingen häufig affiziert worden ist, d. h. daß dieser Mensch oft das Wort 'pomum' gehört hat, während er gerade die Frucht sah.“ Diese Verkettungen, die also mit Gewohnheiten und Ordnungen von Vorstellungsbildern zu tun haben, können sehr individuell sein, so daß Pferdespuren im Sand z.B. einen Soldaten an einen Reiter und schließlich an Krieg erinnern, während dagegen ein Bauer von dem Gedanken an ein Pferd und einen Pflug schließlich in den

²⁸ E III, Def.Aff. 32, S. 359.

²⁹ E II, LS 18, Anmerkung, S. 147f.

³⁰ Zitate des gesamten Absatzes aus E II, LS 18, Anmerkung, S. 147ff.

Gedanken an einen Acker verfallen wird. Aber wie das Beispiel der Sprache nahelegt, gibt es auch kollektive Assoziationen, d.h. „Verkettungen von Ideen“ oder eben „Erinnerungen“, die bei einer entsprechenden Gemeinschaft von Individuen den gleichen (bzw. sehr ähnlichen) Inhalt haben.

4. Schlußbetrachtung

Versuchen wir also zum Ausgangspunkt zurückzukehren. Ich hatte mit Sorel Mythen als politisch-soziale Institutionen bestimmt, die in der Lage sind gesellschaftliche Dynamik (oder Veränderung) zu erzeugen. Das geschieht nicht automatisch, ich hatte bestimmte Merkmale angegeben, die mit dem Mythos verknüpft sind. Das waren neben der Bildhaftigkeit und Sprache des Mythos, seine Fähigkeit zu Polarisieren und *Affekte* hervorzurufen. Worüber ich mich nicht geäußert habe, ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Verbreitung des Mythos und seine Aufnahme durch die „Massen“, weil es mir hier nicht darum ging, eine Anleitung zur Erzeugung gesellschaftlicher Dynamik zu geben.

Der zentrale Bezugspunkt war die Reflexion über die Sehnsucht. Die soziale Dimension habe ich ergänzt durch einen Blick in die „vie affective“, wie es bei Sorel heißt, das Gemütsleben, aber auf individueller Ebene, wofür ich die hilfreiche Analyse der Affekte von Spinoza hinzugezogen habe. Damit hoffte ich ein Modell geben zu können, wie der Übergang von Sorels „Mythos“ (als politisch-soziale Institution) über die „Sehnsucht“ (als kollektiver Affekt) zur kollektiven Handlung (als gesellschaftliche Aktion) gedacht werden kann. Der sorelsche Mythos, welcher als kollektive Erzählung oder Vorstellung, die für die Mitglieder der betreffenden Gruppe einen verpflichtenden Charakter trägt, d.h. er wird geglaubt (denn der „unwiderlegbare“ Mythos entspricht ja den Überzeugungen der Gruppe), ruft auf der individuellen Ebene einen Affekt hervor. Dabei entspricht der Inhalt des Mythos in Spinozas Sprache der „Erinnerung“, einer „Verkettung von Ideen“ also einer Assoziation, welche bei allen Angehörigen der betreffenden Gruppe gleich ist (gleich in dem Sinne, wie sie die „gleiche“ Sprache sprechen), weshalb man von einem kollektiven Affekt sprechen kann, „wenn Massen in

Leidenschaft geraten“. Dieser kollektive Affekt entlädt sich in einer kollektiven Handlung, wobei „kollektiv“ in Spinozas mechanistischer Sicht meinen würde, daß alle Individuen, welche genau den gleichen Affekt haben, deswegen dieselbe Handlung ausführen müßten. Nun darf man sich die Mitglieder der betrachteten Gruppe aber nicht wie eine Armee synchronisierter Roboter vorstellen. Es ist absolut unmöglich, daß mehrere Individuen *genau* den gleichen Affekt haben können, denn dazu müßten sie *genau* den gleichen Affektionen ausgesetzt sein, was selbst unter Laborbedingungen nicht zu verwirklichen wäre. Selbst bei Spinoza ist angelegt, daß man mehrere Affekte (aus unterschiedlichen Affektionen resultierend) gleichzeitig haben kann und daß diese sich mischen. Die Individuen können sich daher nie absolut synchron verhalten. So besteht die kollektive Handlung in einer Tendenz, einer allgemeinen Richtung, während in der Tat auf der individuellen Ebene sehr unterschiedliche Motivationen und Handlungen vorliegen können.

Schließlich drängt sich eine weitere, begriffliche Frage auf: Was ist der Unterschied zwischen „Mythos“ und „Ideologie“? So scheint gerade im politischen Kontext „Ideologie“ treffender zu sein. Bemerkenswert ist im Hinblick auf die historischen Beispiele, welche Sorel für Mythen gibt, daß er nicht streng zwischen Religion und Politik zu unterscheiden scheint. Immerhin hat beides mit Überzeugungen und Werten, mit „Wollungen“ zu tun. Mein Vorschlag wäre, daß man Ideologie und Mythos nicht in formaler oder struktureller Hinsicht unterscheiden kann. Es scheint sich eher um historische Verwendungsweisen der Wörter zu handeln.³¹ „Ideologie“ war seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts deutlich negativ konnotiert (so auch bei Sorel) während „Mythos“ in der Folge der Romantik deutlich positivere, zumindest neutrale Züge trug. Jedoch könnte man bei Sorel einen Hinweis auf einen möglichen Unterschied zwischen Ideologie und Mythos in einem oben bereits angeführten Zitat finden: „[Wir wissen] in der Tat, daß der Generalstreik sehr wohl das ist, was ich gesagt habe: der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist [...]“. Wenn man hier Sozialismus als Ideologie bestimmen würde, dann verhielte sich aus Sorels Sicht der Mythos zur

³¹ Vgl. dazu U. Dierse; R. Romberg: *Ideologie*. In: „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWPh), Bd. 4. Basel 1976, Sp. 158-185 und W. Burkert; A. Horstmann: *Mythos, Mythologie*, in: HWPh, Bd. 6. Basel 1984, Sp. 281-318.

Ideologie wie der Generalstreik zum Sozialismus.

Es ist jedoch abschließend notwendig, noch einmal darauf hinzuweisen, daß Sorel sein Mythoskonzept absichtlich nicht inhaltlich bestimmt hat und das hierin sowohl die intellektuelle Leistung Sorels besteht (z.B. in der Möglichkeit der Rezeption des Konzeptes in einer wertneutralen Religionswissenschaft) als auch eben daraus die großen Gefahren (des Mißbrauches) des sorelschen Mythos (mit seiner Rechtfertigung der Gewalt) resultieren: diesen Aspekt möchte ich kurz noch ansprechen. Eine Rezeption der sorelschen Gedanken fand u.a. durch Mussolini im italienischen Faschismus statt. Deswegen mögen manche in Sorel einen Protofaschisten sehen. Ob das zutreffend ist oder nicht, das Problem ist klar: eine offene Anleitung zur Erzeugung gesellschaftlicher Dynamik kann eben auch von jedem verwendet werden.

Sehnsucht nach dem Tod

Der Selbstmord bei Schopenhauer und Mainländer

Sandra Baquedano Jer

„Eine Erfahrung an der sich die Duplicität unsers Bewußtseins deutlich macht ist unsre in verschiedenen Zeiten verschiedene Gesinnung gegen den Tod. Es giebt Augenblicke wo, wenn wir den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht Jeder sein Leben mit Klagen über die Nothwendigkeit des Todes zubringe. -In andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. - In beiden haben wir Recht. In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein, in die Identität Eines Ichs verknüpft ist.“¹ Der junge Arthur Schopenhauer stellt uns das bessere Bewusstsein als eine Art des Bewusstseins dar, das uns vom Schmerz befreien kann, welcher im empirischen Bewusstsein leidet. Darauf verweist das Bessere vom besseren Bewusstsein, welches zum Trost anbietet mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod zu denken. Es bietet einen Trost für das Leben an, der unmöglich durch das empirische Bewusstsein zu bekommen ist: „Das empirische vernünftige Bewußtsey (..) wirklich keines Trostes fähig.“² In dieser Weltanschauung ist das empirische Bewusstsein in der Täuschung und Falschheit des Lebens versunken und Schopenhauer sieht in ihm eine epistemologische Blindheit, der die Erkenntnis fehlt. Das empirische Bewusstsein ist nicht nur das Bewusstsein der wirklichen Welt, sondern auch diese selbe Welt. Die Sehnsucht nach dem Tode entsteht aus dem Eindruck, den er in dem empirischen Bewusstsein von dem Leben und der Welt hat.

Die Reaktion auf den Schmerz des Bewusstseins des Lebens äußert sich von Anfang an mittels einer anonymen Verneinung des Lebens d.h mittels des besseren Bewusstseins und seiner entsprechenden Sehnsucht nach dem Tode, dessen Prolongation und Vertiefung schlicht und einfach später von Schopenhauer benannt wird: Der Weg der Verneinung des Willens zum Leben. Das bedeutet, dass faktisch

¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. I „Frühe Manuskripte“ (1804-1818) Hrsg. von Arthur Hübscher Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985. S. 68

² A. a. O., S. 110

das bessere Bewusstsein die Verneinung des Willens vorweg nimmt, ohne schon diesen Terminus gebraucht zu haben.

In einer ersten Instanz soll man die Duplizität des Bewusstseins (besseres - empirisches Bewusstsein) nicht als eine „Spaltung des Bewusstseins“ verstehen, sondern als zwei Verhaltensmöglichkeiten des Bewusstseins zum leidenden Subjekt. Das „bessere Bewusstsein“ ist das Erlangen der Schmerzverminderung des „empirischen Bewusstseins“. Wegen der Unmöglichkeit einer Verbesserung des empirischen Bewusstseins, versucht dies das „bessere Bewusstsein“ nicht. Da dieser Versuch unvermeidlich die Bejahung des empirischen Bewusstseins impliziert, muss das „bessere Bewusstsein“ die Wirklichkeit verlassen, weil das empirische Bewusstsein nicht nur die Bedingung ist, die es ermöglicht, den Schmerz zu erkennen und zu empfinden, sondern es ist außerdem das Bedingende, das uns zwingt, in ihm zu verharren. Somit ist diese vergängliche Unterbrechung des Schmerzes der metaphysische Trost, den man nur durch das bessere Bewusstsein erreichen kann, dies impliziert notwendigerweise das Verlassen des empirischen Bewusstseins. Trotzdem, alles Verlassen, sei es faktisch oder imaginär, ist eine Art und Weise des Lassens, was notwendigerweise eine wesentlichere Beziehung des Eigentums zu einem Etwas impliziert. In diesem Fall impliziert das Verlassen des empirischen Bewusstseins nichts weniger als das Bewusstsein aufzugeben, welches man von der Realität hat. In diesem Sinne ist das bessere Bewusstsein wie ein φάρμακον νηπεντής, das dem Menschen erlaubt, mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod zu denken und sich auf unmittelbare Weise, jedoch nur für einen Augenblick, nicht nur vom Schmerz, sondern auch von der Belagerung des Wollens, bekannt als Wunsch, und der Vernunft, die sich unter seiner Herrschaft befindet, zurückzuziehen, all dies außerhalb des empirischen Bewusstseins. Die Verlängerung und Vertiefung dieser effektiven, aber vergänglichen Schmerzverminderung ist das, was Schopenhauer später die Verneinung des Willens zum Leben nennt. Das bessere Bewusstsein ist jene flüchtige Ekstase, die sozusagen in anonymer Weise und im Kern alle zukünftigen Formen der Verneinung des Willens zum Leben vereint.

Aber unter der Metaphysik des Willens wird der Selbstmord nicht als ein Signal betrachtet, dass man aufhören *will* zu leben, sondern ganz im Gegenteil; es ist die

beweiskräftigste Manifestation, ein Leben ohne Leiden zu akzeptieren und zu bejahen. Nun, wenn es die Umstände nicht erlauben, dieses Leben zu genießen oder in extremeren Fällen, wenn sie es nicht erlauben die leidenden Bedingungen zu überwinden, so handelt das Individuum, laut Schopenhauer, gemäß seiner Natur wie der „metaphysische Wille“, dem, da er sich außerhalb des *principium individuationis* befindet, das Verweilen eines jeden Individuums an sich gleichgültig ist. Dies letztgenannte könnte uns zu einem scheinbaren Widerspruch führen, wenn wir das Ende des Willens im Sein verewigt sehen, durch viele Individuen, die dazu beitragen, die Spezies zu erhalten. Eine solche Behauptung ist dennoch leicht widerlegt oder erklärt, wenn wir bedenken, dass nicht jedes Individuum für die Spezies brauchbar und deshalb von Nutzen ist, jenes Objektiv des Willens zu erfüllen. Schopenhauer sagt: „der *Selbstmord*. Weit entfernt Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“³

Für Schopenhauer ist die Tatsache, dass dem Willen, vor allem durch das Phänomen der Geburt und des Todes, niemals die Manifestation fehlen wird, das ausreichende Argument, um den Selbstmord zu verdammen. Damit verneint sich das Individuum, im besonderen das Ich zerstört sich, aber der Wille verneint sich nicht, ebensowenig die Spezies. Mit anderen Worten ist die willentliche Zerstörung des Körpers die augenscheinliche und phänomene Zerstörung der direktesten Objektivation des Willens, während dieser, das Ding an sich, indem es nicht verneint wird, intakt bleibt. Indem der Wille nicht verneint wird, ist das Nichts illusorisch: „Er glaubte sich und seine Not/ Zu lösen durch den Tod./ Wie hat er sich betrogen!/ *Hier* stand er hinterm Busch versteckt;/ *Dort* steht er bloß und

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1986, (im folgenden SW) *Die Welt als Wille und Vorstellung* § 69, S. 541

unbedeckt,/ Und alles, was ihn hier geschreckt,/ Ist mit ihm hingezogen. –/ Wie hat er sich betrogen!“⁴

Die Verurteilung der moralischen Ordnung, die aus der Metaphysik des Willens entsteht, besteht daraus, dass der Selbstmörder nicht aufhören kann zu *wollen*, er bejaht in seinem Unglück die *Lust* ein glückliches Leben geführt zu haben, ohne Qualen, aber in dem Maße, dass er schon „nichts“ in ihm befriedigen kann, hebt er die Erscheinung von ihm in dieser Zeit und diesem Raum auf, indem das Ding an sich intakt bleibt. Der Selbstmörder verabscheut das Leiden, während der Asket die Genüsse des Lebens verachtet. Der Erste bejaht den Willen zum Leben, indem er seine Erscheinung aufhebt, d.h., indem er nur das Leben zerstört, stattdessen verneint der Zweite das Wesen des Lebens, was das „Wollen zu leben“ bedeutet.

Es ist ein Leiden, das unerträglich wird, ein Leiden, das man wie etwas Absolutes erlebt, kann es nicht unterlassen jenes Bedürfnis zu erzeugen, das ich einfach vitale Begierde des Nichts nenne. Dies führt uns dazu zwischen jener vitalen Begierde als Ursprung und jenen Gefühlen und Streben, die sie hervorruft, zu unterscheiden. Wir könnten sagen, dass der Selbstmord in der Mehrheit der Fälle eine Verbindung all dessen ist, d.h. eine Leidenschaft für ein subjektives Nichts, aber wir dürfen nicht das metaphysische Leiden vergessen, mit dem sich jene vitale Begierde des Nichts identifiziert, die dem vorausgehen konnte, indem mit ihm jene Bedürfnisse dimensioniert werden, die sich unter der Entscheidung des Verlassen des Lebens verbergen konnten.

Ich denke, dass viele Menschen, bevor sie Selbstmord begingen, sich vorstellten, dass die Ausführung der besagten Tat, den Beginn einer Existenz eines neuen Lebens implizieren könnte. Mit noch mehr Schwierigkeiten vielleicht, dachten sie gleichgültig an dieses Leben, da dies selbst es war, was unerträglich geworden ist. Dass der Selbstmord nicht nur von Personen, die durch „eine geistige Traurigkeit vermint“ waren (unabhängig davon, ob dies eine psychopathologische Erklärung hat oder nicht), leicht auszuführen ist, lässt mich darüber nachdenken, dass dem eine ernste und besonnene Reflexion vorausging, die sich in der Stille ein ums andere Mal in eine mentale

⁴ Matthias Claudius: *Auf einen Selbstmörder*. Sämtliche Werke. Verantwortlich für die Textredaktion:

Gewohnheit wandelte, die diese vitale Sehnsucht nach dem Nichts hervorbrachte. Es ist wahr, dass die mentalen Gewohnheiten stärker sind als die physischen, aber das Bedürfnis des Nichts äussert sich nicht immer als eine offensichtliche Hoffnungslosigkeit. Dennoch verbleiben wir in letzterem. Es gibt darin keine Schlechtigkeit, es ist eine offenkundigere, ersichtlichere Sensibilität, aber deshalb nicht oberflächlich. Wer könnte keine Traurigkeit, aber auch eine gewisse Gelassenheit daran empfinden, dass jemand stirbt, wenn man denjenigen einen unerträglichen Schmerz leiden und erdulden sieht, wenn wir wissen, dass dies besagte Leiden irreversibel ist? Euripides sagte einmal: λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω⁵ (Gott wird mich lösen, wenn ich es wünsche). Ich sehe darin nur, dass der Tod hier die Lösung für das Problem des Lebens ist.

Wenn es sich um ein Leiden geistiger Art handelt, erreicht der Schmerz oft nicht die Oberfläche des Wehklagens. Wir, die wir ein solches Wesen umgeben, riskieren wie hypnotisiert zu erscheinen durch solch eine Stille, die die besagten „Menschen vor dem Abgrund“ begünstigt, mit der Show des Lebens abzuschließen und somit unerwartet und überraschend die Szenerie aller Zeiten zu verlassen. So wie es einmal einen Mario gab, der die Szenerie wegen eines Zauberes verlassen musste.⁶ Artaud sagt uns in seinem Buch *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft*. „Ferner nimmt man sich das Leben nie allein./ Nie wurde jemand allein geboren./ Ebenso wenig stirbt man allein.“⁷

Aber es ist klar, dass vor dem Selbstmord das Absurde Sinn erhalten kann, die kleinsten Details können sich in entscheidende Varianten verwandeln. Man braucht ein gleichgültiges Publikum, dessen Passivität wie ein Stimulus agiert haben könnte, um mit dem letzten Akt, d.h. dem Selbstmord, zu enden und aus der Bühne hervorzutreten, wo sich die Show des Lebens abspielt. Man müsste wissen,

Jost Perfh. Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1974, S. 624 f.

⁵ Euripides, *Bacchae*, Edit. E. Christian Kopff. BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1982, S. 21 (498).

⁶ Vgl. Th. Mann, *Mario und der Zauberer*. Ich sehe in der Figur des Zaubers den Willen zum Leben und in den Pseudozuschauern die kollektive Hypnose, zu der seine Behauptung führen kann bis wir unerschrocken einen Mann bemerken, der sich umgebracht hat und wir uns bewusst werden, dass wir ein gleichgültiger Zuschauer mehr waren, dass wir ein aktiver Teil des Schauspiels waren.

⁷ Vgl. A. Artaud, *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft* und andere Texte und Briefe über Baudelaire, Coleridge, Lautréamont und Gérard de Nerval. Übers. von Franz Loechler. Matthes & Seitz Verlag, München 1988. S. 52

ob an dem selben Tag, an dem jemand Selbstmord beging, diese Person auf einen Anruf oder einen Brief wartete, den sie nicht erhielt oder dass einfach ein Verwandter oder eine Freund mit ihr in einem gleichgültigen Ton sprach.

Schopenhauer verurteilt den Selbstmord von seiner Metaphysik aus, aber wir dürfen nicht vergessen, dass derjenige, der ein solch intensives Leiden erduldet, jegliche Metaphysik und jegliche individuelle und ewige Lebensprojektion vergisst. Das ewige Leben zu verewigen würde bedeuten, die Qual in die Länge zu ziehen. Es ist genau gesagt der *Glauben* im Willen zum Leben, welcher den Selbstmord als einen nutzlosen und egoistischen Akt verurteilt, auch hinsichtlich psychiatrischer Krankheiten⁸, obwohl der Philosoph weiß, welche Arten von Schmerzen der Wahnsinn mit sich bringt. „Der Wahnsinn ist der *Lethe* übergroßer Schmerzen“⁹, aber eines Schmerzes, der nicht physischer Art ist.¹⁰

Wenn Schopenhauer die praktischen und unmittelbaren Auswirkungen des Selbstmordes annulliert, entfernt er sich in seiner Abstraktion nicht von der betreffenden Thematik des Schmerzes, dennoch theoretisiert er sie so lange, bis sie sich in eine Abstraktion umwandelt, und es ist genau von da an, dass er ihn als „eine ganz vergebliche und törichte Handlung“ verdammt. Der Selbstmord erscheint mir auf keine

⁸ Vgl. SW II, § 32, S. 515 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

⁹ A. Schopenhauer, Vorlesungen über Die gesammte Philosophie, d. i Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste. In vier Theilen. Erster Theil: Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. München: Pieper 1990, S. 396. „Der ‚Lethe‘ heißt das ‚Vergessen‘. Während Lethe heute weitgehend im Feminin (die Lethe) angegeben wird, verwendet Schopenhauer den Maskulin (der Lethe), welcher auf der mythologischen Vorstellung des Lethedflusses, aus dem die Toten in der Unterwelt Vergessenheit tranken, beruht.“ M. Zentner, *Die Flucht ins Vergessen, Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, S. 222. Die Verletzung dieser „übergroßen Schmerzen“ würde die „Zerrüttung des *Gedächtnisses*“ (HN I, (148) S. 88) erklären.

¹⁰ „Da der Gegenstand *großen geistigen* Schmerzes doch immer nur im *Gedächtniß* liegt, (deshalb auch die Thiere desselben nicht fähig sind, da sie nur in der Gegenwart leben) so erklärt es sich wie aus solchem Schmerz *Wahnsinn* wird (...) indem der Mensch im Uebermaß der Quaal gleichsam das Gedächtniß von sich wirft und so im Wahnsinn Erleichterung findet“ (HN I, (243) S. 146 f.). Wir stellen fest, dass Schopenhauer diese Argumentation in der Linie eines Speziesismus entwickelt. Wir weichen von dieser Linie ab, da, wie wir bereits vorher behauptet haben, die Tiere jene Arten von Schmerz erleiden können. Sie erleiden Störungen und psychische Krankheiten, wie z.B. den Autismus, der sich an gefangenen Tieren beobachten ließ, wie z.B. in zoologischen Einrichtungen, im Zirkus oder im Labor. Dennoch enthält die Weltanschauung Schopenhauers im Vergleich zu anderen Kanons der traditionellen Philosophie, die auf einem angeborenen Speziesismus basieren, ein niedrigeres Niveau des Speziesismus, da ja das Wesentliche der Wille ist, d.h. eine Essenz, die dem Menschen und allen nicht-menschlichen Lebewesen gemein ist, und das, was uns unterscheidet, gehört zu einer sekundären Ordnung: d.h. der Vernunft.

Art und Weise „eine ganz vergebliche und törichte Handlung“¹¹ bezüglich schizophrener Krankheiten oder des manisch-depressiven Kreislaufs, wie z.B. die bipolare Depression oder anderer mit ähnlicher Beschaffenheit. Wenn wir uns außerdem in den Fall des Schizophrenen versetzen, der sich selbst tötet, zerstört dieser ein Ich, das nicht nur aus ihm entweicht, ohne dass er es beherrschen kann, sondern in den meisten Fällen verwandelt sich dieses in seinen schlimmsten Feind.¹² In dieser Tatsache wird sich meiner Meinung nach das Bild des offensichtlichsten Widerspruchs widerspiegeln, den der Wille erleidet, mit sich selbst zu leben. Das wäre „das Meisterstück der Maja“¹³, da ja außerhalb dieses Kampfes um jeden Preis, der sich in der Verschiedenartigkeit der Objektivationen ergibt, das Individuum in diesem Fall den Krieg gegen sich selbst erklärt, um es mit diesen Worten auszudrücken.

Unter der Weltanschauung eines metaphysischen Willens zeige ich als ein Gegenargument den Fall des Wahnsinns und in Hinblick darauf die Abwesenheit von Bedingungen zu nennen, die es erlauben eine bessere Erkenntnis oder ein kontinuierliches Bewusstsein zu erreichen, das es erlaubt den Willen zu verneinen. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir den Wahnsinn als Beispiel erwähnen, um auf jene Fälle hinzuweisen, in denen man weder ein Bewusstsein an sich besitzt, noch eine Erkenntnis erlangt, die die Verneinung des Willens zum Leben ermöglicht, in dem Maße dass Schopenhauer den Selbstmord als eine Irrung verdammt, die sich aus der Art des Umgangs mit dem Leiden ergibt, in dem die Möglichkeit aufgehoben wäre, dem Weg zu folgen, der die besagte Verneinung erlaubt: „Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe.“¹⁴ Im Vorhergehenden wird die Tatsache hervorgehoben, dass der Wille nur durch die Erkenntnis oder das Bewusstsein zerstört werden kann und kein Akt der Gewalt kann dieses Ziel erreichen. Deshalb hält sich Schopenhauer hauptsächlich bei den Konsequenzen ontologischer Art auf. Er delegitimiert damit die praktischen und unmittelbaren Auswirkungen, die der Selbstmord mit sich bringt, da ja innerhalb dieser

¹¹ SWI, § 69 p. 542 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

¹² Vgl. R. D. Laing, *Das geteilte Selbst* „Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn“ (Das falsche Selbst-System).

¹³ SWI, § 69, S. 542 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

¹⁴ SWI, § 69, S. 542 f. (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

Weltanschauung nur die Verneinung des Willens zum Leben *definitiv* den Schmerz beenden kann, der das Phänomen des Lebens bedeutet. Dennoch aber kann man mit der Eliminierung seines Phänomens nicht sein Wesen beenden.

Paradoxerweise führt ein „Schüler“ Schopenhauers, der so gut den Sinn und die Bedeutung der Verneinung des Willens zum Leben abwägen konnte, dieses besagte Bewusstsein zu einer gefährlichen Antinomie, über die wir nicht hinweggehen dürfen. Der „Schüler“: „Im Februar 1860 kam der große, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer? Wer war Schopenhauer? Den Namen hatte ich noch nie gehört. Ich blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Zitate in einem Text, der mich traumbevangen macht.“¹⁵

Im Jahre 1860 ist Mainländer 18 Jahre alt. Es wird bezüglich des Lebens Philipp Batz (so sein echter Name) vielleicht nützlich sein, einige biographische Daten zu benennen. Er war das jüngste Kind unter sechs Geschwistern, drei von ihnen begingen späterhin Selbstmord.¹⁶ Seine erste Bildung erhielt er auf der Realschule zu Offenbach, seiner Geburtsstadt. Ab 1856 besuchte er die Handelsschule in Dresden. Zwei Jahre später reiste er über Frankreich nach Italien, um eine Stelle in einem Handelshause in Neapel anzutreten. In dieser bedeutenden „neapolitanischen Zeit“, die ungefähr fünf Jahre umfasst, entdeckt Mainländer Schopenhauer. Er kehrt dann nach Offenbach zurück und war im Geschäft seines Vaters tätig. Im Jahre 1868 zieht er nach Berlin um. Einige Jahre später kehrt er nach Offenbach zurück, um sein Hauptwerk abzufassen und tritt dann freiwillig bei den Halberstädter Kürassieren ein. Im November 1875 kehrt er definitiv nach Offenbach zurück und schloss den zweiten Band seines Hauptwerkes: *Die*

¹⁵ Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*. Hrsg. von Ulrich Hostmann, Edition Sonderwege bei Manuscriptum, Leipzig 2004, S. 8 f. Hostmann zitiert die Abhandlung von Fritz Sommerlad. „Aus dem Leben Philipp Mainländers“. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen (1898) S. 98 in „Die modernen Pessimisten als *décadents*“ Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung.

¹⁶ Einige Biographen sprechen von fünf, andere von sechs. Vgl. Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*, S. 8. Vgl. „Aus dem Leben Philipp Mainländers“ aus Fritz Sommerlad, S. 94

Philosophie der Erlösung ab. „Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kants und Schopenhauers und Bestätigung des Buddhismus und des reinen Christentums. Jene philosophischen Systeme werden von ihr berichtigt und ergänzt, diese Religionen von ihr mit der Wissenschaft versöhnt. Sie gründet den Atheismus nicht auf irgendeinen Glauben, wie diese Religionen, sondern, als Philosophie auf das Wissen, und ist deshalb der Atheismus von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet worden.“¹⁷

Für Mainländer ist die Moral Christi gar nichts anderes als „Anbefehlun^g langsamen Selbstmords“¹⁸ und man wird deshalb, wenn man noch den prophezeiten Untergang der Welt zu Hilfe nimmt, geradezu aussprechen können, dass nicht nur Christus, sondern auch Buddha den Selbstmord *sensu allegorico* mittels ihrer Leben ausgedrückt haben.

Mainländer hatte eine eigene Vorstellung von der Entstehung der Welt, demnach entstand sie nicht durch den göttlichen Schöpfungsdrang, sondern ist das Ergebnis eines metaphysischen Erschöpfungswillens. Zu Beginn steht ein unfassbarer Umschwung von zeit- und raumloser Vollkommenheit in ein Nichts, welches nur schwer zu verwirklichen ist. In dieser Weltanschauung ist „Gott“ seines eigenen „Über-Seins“ überdrüssig und wählt selbstmörderisch und selbstherrlich die absolute Katastrophe, die so unglaublich energiereich in ihrer Entladung ist, dass sie in der heutigen Wissenschaft als Big Bang oder der Urknall bezeichnet wird. Die Parallele von Unwiderrufbarkeit und Unumkehrbarkeit dieses Urknalls reicht über seine allschöpferische Kraft bis zur Vernichtung alles Vorherigen, welches nur noch als kleiner werdende „Hintergrundstrahlung“ vorhanden ist.¹⁹

Tatsache ist, dass das Bewusstsein Mainländer im Verlauf des Lebens daran erinnert, dass die Nichtexistenz besser ist als die Existenz, und diese Erkenntnis, die dazu führt, dass der Mensch es verneint, sich zu verewigen und dazu neigt, sich selbst zu vernichten, verzehrt letztendlich den großen Kreis der Erlösung des Seins: wir alle sind Fragmente eines Gottes, der sich wie der „Big Bang“ zu Beginn der

¹⁷ Ph. Mainländer, Schriften, *Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, Georg Olms Verlag. Hildesheim, Zürich, New York 1996, S. VIII

¹⁸ A. a. O., Bd II, S. 218

Zeit selbst zerstört, begierig danach, nicht zu sein: „diese einfache Einheit ist gewesen; sie ist nicht mehr. Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt. (...) Ferner sind wir nicht mehr in Gott; denn die einfache Einheit ist zerstört und tot. Dagegen sind wir in einer Welt der Vielheit, deren Individuen zu einer festen Kollektiv-Einheit verbunden sind.“²⁰

Mainländer ist sich dennoch der Grenzen bewusst: es *existierte* wirklich eine einfache Einheit, dennoch ist es nicht mehr möglich etwas über sie vorherzusagen. Mit anderen Worten: das, was jene Existenz war, ist etwas, nach dem Mainländer nicht strebt, es aufzuklären. Er behauptet nur, sein „Sein war Übersein“²¹, und dass es keinem Sein ähnelt, das wir begreifen können, denn alles Sein, das man kennt, ist ganz im Gegenteil bewegtes Sein, ein Werden.

Mainländer resümiert seine zentralen Theorien: den Zerfall der Einheit in die Vielheit, den Übergang des transzendenten Gebietes in das immanente, den Tod Gottes und die Geburt der Welt in den folgenden Punkten.

- 1) Gott wollte das Nichtsein;
- 2) sein Wesen war das Hindernis für den sofortigen Eintritt in das Nichtsein;
- 3) das Wesen mußte zerfallen in eine Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein haben;
- 4) in diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen miteinander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft;
- 5) das ganze Wesen Gottes ging in die Welt über in veränderter Form, als eine bestimmte Kraftsumme;
- 6) die ganze Welt, das Weltall, hat Ein Ziel, das Nichtsein, und erreicht es durch kontinuierliche Schwächung seiner Kraftsumme;
- 7) jedes Individuum wird, durch Schwächung seiner Kraft, in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkte gebracht, wo sein Streben nach Vernichtung erfüllt werden kann.

¹⁹ Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*, S. 15

²⁰ Ph. Mainländer, *Schriften, Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 108

²¹ A. a. O., Bd. I, S. 320

Aus dem Vorhergenannten ergibt sich eine Weltanschauung, die die Universalgeschichte wie die dunkle Agonie der Fragmente begreift, die zu einem Gott gehörten, und die demzufolge an die Zerstörung der Welt, des Ichs appelliert als ein Ziel, den besagten Prozess der Zerstörung zu beschleunigen. „Das Gesetz der Schwächung der Kraft ist Weltall-Gesetz. Für die Menschheit heißt es Gesetz des Leidens.“²² Nur eine Teleologie der Vernichtung könnte jenen Schmerz, dessen Entwicklung ein irreversibles Leiden ist, erleichtern.

Für Mainländer gibt es im Wesentlichen keine spirituelle Erhabenheit in der Ordnung des Ineinandergreifens, deshalb kann man nur mit der totalen Trennung des Selbst zusammenarbeiten. Und wie erreicht man dies? Durch die Selbsterstörung oder Selbsttrennung. Für Mainländer ist der Schmerz kein *δέυτερος πλοῦς*, er ist nur ein Teil des Ineinandergreifens, das damit endet, sich selbst zersetzen zu müssen. Deshalb verteidigt Mainländer seine eigene Metaphysik. „Die wahre metaphysische Bedeutung der Welt, das Credo aller Guten und Gerechten, ist die Entwicklung der Welt mit der Menschheit an der Spitze. Die Welt ist Durchgangspunkt, aber nicht zu einem neuen Zustand, sondern zur Vernichtung, die selbstverständlich außerhalb der Welt liegt: sie ist metaphysisch.“²³ Die selbsterstörerische Phantasie Mainländers stützt sich auf die Verwandlung der Konzepte der Verneinung durch die Zerstörung. Der Wille zum Tod ist die Bewusstseinswerdung des Lebens als ein Mittel, um die Freiheit oder die Trennung des Ineinandergreifens durch den Tod zu erreichen. Innerhalb dieser Weltanschauung ist jedes Ding in der Welt unbewußter „Wille zum Tod“. Die Welt bewegt sich, „als ob“ sie eine Endursache hatte, aber das, was man in Wahrheit will, ist nicht das Leben, denn es ist nur die Erscheinung des Willens zum Tode. Dieser Wille zum Tode nun findet sich nicht nur in einem verborgenen Menschen, sondern er bringt auch Tag für Tag das Ineinandergreifen des Willens zum Leben in Verwirrung. Dennoch beginnt die Erlösung im Leben mit der Bewusstwerdung, dass das Wesentliche nicht mehr jener Wille ist, der als Ende das Leben hat, sondern jener, der als Mittel zum Tode dient. Das Leben ist nichts weiter als ein

²² Ph. Mainländer, a. a. O., Bd. II, S. 510

²³ A. a. O., Bd. II, S. 509

langsamer Todeskampf, in welchem sich täglich zeigt, dass immer der Tod gewinnt. „Ich möchte ferner alle windigen Motive zerstören, welche den Menschen abhalten können, die stille Nacht des Todes zu suchen, und wenn mein Bekenntnis, daß ich ruhig das Dasein abschütteln werde, wenn die Todessehnsucht in mir nur um ein wenig noch zunimmt, die Kraft haben kann, einen oder den anderen meiner Nächsten im Kampfe mit dem Leben zu unterstützen, so mache ich es hiermit.“²⁴

Camus würde im Sinne des gleichen Bekenntnisses fast ein Jahrhundert später hinzufügen: „Sich in bestimmter Absicht, wie im Melodrama, umbringen heißt: ein Geständnis ablegen. Es heißt gestehen, daß man vom Leben überwältigt wird oder das Leben nicht begreift.“²⁵ Dennoch weisen beide Äußerungen Unterschiede auf. Tatsache ist, dass Mainländer auf mehr als tausend Seiten eine genaue *Teleologie der Vernichtung* erarbeitete. In dieser Teleologie der Vernichtung manifestiert sich seine absolute Überzeugung, die Erlösung für das Problem der menschlichen Existenz geschaffen zu haben. „Auf dem Grunde sieht der immanente Philosoph im ganzen Weltall nur die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung, und es ist ihm, als höre er deutlich den Ruf, der alle Himmelsphären durchdringt: Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben! und die trostreiche Antwort darauf: ihr werdet alle die Vernichtung finden und erlöst werden.“²⁶

Die Todesliebe von Mainländer ist die volle Unanfechtbarkeit im Leben oder das seligste herrlichste Gottvertrauen: „Wer den Tod nicht fürchtet, der stürzt sich in brennende Häuser; wer den Tod nicht fürchtet, der springt ohne Zaudern in tobende Wasserfluten; wer den Tod nicht fürchtet, der wirft sich in den dichtesten Kugelregen; wer den Tod nicht fürchtet, der nimmt unbewaffnet den Kampf mit tausend gerüsteten Riesen auf – mit einem Worte, wer den Tod nicht fürchtet, der allein kann für andere etwas tun, für andere bluten und hat zugleich das einzige Glück, das einzige begehrenswerte Gut in dieser Welt: den echten Herzensfrieden.“²⁷

²⁴ A. a., O., Bd. II, S. 218

²⁵ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, S. 10 f.

²⁶ Ph. Mainländer, Schriften, *Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 335

²⁷ A. a., O., Bd. II, S. 251 f.

Camus behauptet: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie.“²⁸ Damit stellte er ein Problem auf, das bei Schopenhauer nicht zur Selbsterstörung führt, sondern zur Selbstverneinung. Obwohl die Weltanschauung Schopenhauers sehr pessimistisch erscheint, sucht man nicht die unmittelbare Aufgabe und Selbsterstörung des Lebens, sondern einen Weg innerer Kämpfe, der den Schmerz verneint, den dieses Phänomen hervorruft. Innerhalb dieser Auffassung gehen dem Selbstmord Motive voraus, die von einem wollenden Ich kommen und sichtbar durch die individuellen Barrieren des *principium individuationis* gekennzeichnet sind, aber abgesehen von dem Phänomen ist dies letztendlich nur eine grundlose Ursache. Genauer gesagt deshalb, weil es nicht wert ist, das Leben zu leben und weil das Unbegreifliche und das Schmerzhafte uns in ihm übersteigen. Somit muss seine Existenz verneint werden, das, was es erschafft und nicht das spezielle Phänomen dieses, das in einem lebt und immer leben wird, zerstören. Wenn die Anhänglichkeit an das Leben in der Mehrheit der Fälle stärker zu sein scheint als alles Elend der Welt, und obwohl man der Meinung ist, dass das Leben es nicht wert ist, gelebt zu werden, gibt es nur Wenige, die nach dieser Prämisse übrig bleiben, da das Wollen des Lebens nicht mehr impliziert als das, was derjenige von ihm will. Auf dieser Tatsache beruht das, was wir heute als Wesentlichkeit des Willens besprechen. Anstatt uns zu fragen, ob es das Leben wert ist oder nicht, gelebt zu werden, müssen wir die Tatsache feststellen, dass das Leben niemals für alle Menschen als lebenswert erschien.

Camus sagt, dass er viele Menschen sterben sah, da sie glaubten, dass das Leben es nicht wert ist, gelebt zu werden, obwohl sie zu einer Zeit die Überzeugung hatten, dass es das sei. Dennoch behauptet er: „Ich kenne niemanden, der für den ontologischen Beweis gestorben wäre. Galilei, der eine schwerwiegende wissenschaftliche Wahrheit besaß, leugnete sie mit der größten Leichtigkeit ab, als sie sein Leben gefährdete.“²⁹ Klaus Thomas erscheint in seinem Buch *Menschen vor dem Abgrund* vorsichtiger, indem er an Hegesias erinnert, dem man den

²⁸ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, S. 9

signifikativen Spitznamen *Peisithanatos* gab, da er, wie es sein Name sagt, ein Mann war, der vollkommen überzeugt war, sich zu töten und genau das hat er getan, da er glaubte, dass das Glück, welches so oft von den Menschen gepriesen wird, einfach unerreichbar war und niemals erreicht worden ist. Dennoch gibt auch Klaus Thomas etwas schwankendes zu erkennen: „Es gibt wenige, die für den ontologischen Beweis bereit wären, zu sterben.“³⁰

Kann wirklich jemand für ein ontologisches Argument sterben? Kehren wir zum Jahr 1876 zurück. Genau am 1. April, dem Vorabend des Neudrucks der „Philosophie der Erlösung“ setzte Philipp Mainländer seinem Leben ein Ende. Die Physiker werden heute und morgen seine phantastische Sensibilität wertschätzen können, um das mythopoetisch auszudrücken, was die Wissenschaft heute Big Bang nennen würde oder auch Entropiezuwachs, außerhalb jeglicher Einbringung, die er so in Bezug auf die Chaostheorie, des Urknallkonzepts und der Postulate, die eine Verbindung mit den Gesetzen der Thermodynamik benennen, ausdrücken konnte. Trotzdem bin ich mir dessen bewusst, dass der Big Bang oder die Urknalltheorie die mythopoetische destruktive Phantasie des katastrophalen Beginns, die von Mainländers als Selbstmord erlebt wurde, mathematisiert und verrechnet. Diese Tatsache erlaubt uns gleichzeitig seine mythopoetische Sensibilität als Ausdruck eines theoretisierten und erlebten metaphysischen Leidens zu erkennen. In der Beschleunigung des Gesetzes der Schwächung, das im Falle der Menschen in das „Gesetz des Leidens“ übersetzt wird, sehe ich jenen metaphysischen Schmerz, der mich daran hindert, irgendeine Strafe gegen die ontologische Schlussfolgerung zu geben, die seinen Selbstmord legitimierte. Ironisch zu behaupten, dass dieser Akt begangen wurde, um sein Werk zu erheben, ist ein Urteil, das noch weniger eine Reflexion betreffen würde, die versucht, sich des eigenen Wesens dieser besagten Phantasie bewusst zu sein. Er führte in dieser seine phantastische dichterische und mythopoetischen Sensibilität aus. „Jenseits der Welt ist weder ein Ort des Friedens, noch ein Ort der Qual, sondern nur das Nichts. (...) Dies kann ein neues

²⁹ Ebd.

³⁰ K. Thomas, *Menschen vor dem Abgrund*, Ein Arzt und Psychotherapeut berichtet aus der Praxis der Selbstmordverhütung. Christian Wegner Verlag, Hamburg 1970, S. 28

Gegenmotiv und ein neues Motiv sein: diese Wahrheit kann den einen in die Bejahung des Willens zurücktreiben, den anderen machtvoll in den Tod ziehen.“³¹

³¹ Ph. Mainländer, Schriften, *Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 350 f.

« Si tu possèdes tout et n'as pas de nostalgie, tu es mort. »

Aspects de Hermann Lenz

Thomas Dworschak

Thomas Dworschak, né en 1983 à Waiblingen au Wurtemberg,
depuis 2003 études d'indologie, de philosophie et des études culturelles
aux universités de Leipzig et de Pise.

Domaines d'intérêt : esthétique, éthique et théories du comportement, littérature, scholasticisme
bouddhique, poésie hindi.

Hermann Lenz est né à Stuttgart en 1913, a passé son enfance dans la petite ville de Künzelsau dans le nord-est du Wurtemberg et a étudié la théologie au début, puis l'histoire de l'art et la littérature allemande à Heidelberg et Munich de 1933 à 1940. À ce temps-là, il a écrit ses premiers poèmes, angoissé par la dictature nazie sous laquelle il vivait alors. Quand il était soldat dans la deuxième guerre mondiale, il continuait à écrire des poèmes et de la prose qui essayaient d'échapper à ce présent horrifiant en conjurant l'atmosphère de la poésie de Mörike et l'ère de l'empire de Habsburg. Après la guerre, il continuait à écrire, mais il devait gagner ses vivres en travaillant comme secrétaire pour deux associations d'écrivains jusqu'à 1972 et en publiant des œuvres occasionnelles, comme des critiques littéraires pour la radio. À cette époque-là, il publiait un livre – pour la plupart des romans courts – plus ou moins tous les deux ans, mais ceux-ci ne se vendaient jamais bien. Pendant que la littérature réaliste fleurissait dans les années cinquante, et encore plus dans les années soixante avec leur intérêt pour l'expérience, Lenz était considéré comme un artiste plus ou moins à l'écart. Quelquefois, il recevait des critiques favorables, soulignant l'intensité de son style, mais souvent, on lui reprochait un manque d'attention pour la situation présente avec ses problèmes, et les nostalgies dont je vais parler le faisaient paraître un réactionnaire.

L'attention du public s'est tournée vers Lenz en 1973, quand Peter Handke, un des plus connus des écrivains de la jeune génération, a publié son essai *Invitation à la lecture de Hermann Lenz (Tage wie ausgeblasene Eier. Einladung, Hermann Lenz zu lesen)*, toujours cité comme le tournant dans la vie de Lenz ; après, les éditeurs majeurs Insel et Suhrkamp ont commencé à publier ses livres. En 1978, Lenz a reçu le prix Büchner, qui est le prix littéraire le plus important en Allemagne. Il est mort en 1998.

La reproche d'être un écrivain réactionnaire est probablement causée par une attitude qui marque généralement les protagonistes dans les romans de Lenz. Cette attitude est dominée par des pensées et des rêves nostalgiques dont l'objet est très souvent la cité de Vienne dans les dernières décades de l'Empire habsbourgien, parfois aussi la monarchie de Wurtemberg – et finalement le Portugal qui fournit le mot clé de « saudade ». Toutefois, ces contenus nostalgiques ne sont qu'une partie d'un caractère qui marque ces personnages. Ici, je voudrais démontrer les formes que prend une telle nostalgie et

comment elle agit dans les personnages et les contextes différents de quatre romans que j'ai élus un peu par hasard.

Le premier d'eux est assez antérieur aux autres et montre des différences notables ; pour cette raison, j'en parle un peu plus pour ensuite pouvoir comparer mieux les différences dans le traitement du sujet.

Calvaria ou une audience à S. (*Calvaria oder eine Audienz in S.*) est la deuxième de trois parties romanesques du livre *Cabane des miroirs* (*Spiegelhütte*), publié en 1962. L'histoire joue vers le début du vingtième siècle dans la ville de Drommersheim, un nom qui probablement contient le mot suabien « dromma », c'est : « par-delà ». Dans cette ville, on trouve l'atmosphère calme d'une ville médiévale, mais aussi un camp avec des légions romaines. Le désir du protagoniste, l'étudiant Carl Umgelter, est d'entrer là-bas pour être reçu par le commandeur et pour trouver un travail chez l'empereur Marcus Aurelius – ce mélange des époques historiques caractérise « Cabane des miroirs » mais ne sera plus mis en œuvre par Hermann Lenz plus tard ; j'y reviendrai. – La raison de ce désir n'est pas l'argent ou l'honneur, mais la fantaisie « des environs de l'empereur qu'il imaginait comme plongés dans le calme assoupi d'un après-midi, quand dans le péristyle – tout comme chez sa grand-mère derrière la « Tache rouge de cœur » – des merles et des pierrots se baignaient dans le bassin de marbre » (*Calvaria*, p. 96).

Un contraire partiel de ces rêveries est la corporation « Calvaria » dont Carl est un membre parce que son père l'avait déjà été. Ce qui repousse Carl, c'est la discipline qui lui force par exemple à être toujours attentif quand il se promène dans la rue pour ne pas manquer à tirer son chapeau quand il rencontre quelqu'un d'un rang supérieur ; attention totalement opposée à son désir de « s'évaporer dans l'horizon » (98) en marchant. L'antipathie contre cette discipline et contre la vie de groupe souvent un peu vulgaire et rude le font songer à quitter la Calvaria, mais de l'autre côté, il sent qu'il est indispensable de rester dans cette institution traditionnelle pour obtenir un jour un emploi chez l'empereur. C'est que l'empereur et le gouverneur de la ville sont les représentants principaux d'une attitude que Lenz appelle la « conscience du passé » ; celle-ci forme une partie de l'attitude nostalgique de Carl, dirigée en ce cas vers l'empereur et s'exprimant en forme de loyauté envers le gouverneur dont la devise est : « Celui qui s'arrête (ou : qui reste en place), avance beaucoup dans le temps ».

L'autre partie de l'attitude nostalgique est la « saudade » expliquée et vécue par sa grand-mère, une sud-américaine d'origine portugaise. Voici quelques phrases tirées de ses propos : « Pour toi, c'est le plus important que tu arrives jusqu'à l'empereur. L'empereur n'est pas un dieu [...] mais il a la saudade. C'est ce qui manque à tous les autres ; aux Babyloniens [...] Tu dois leur dire : Vous voulez posséder tout, vous voulez tenir tout dans les mains. Et, quand vous l'aurez obtenu finalement, qu'est-ce que vous tenez dans vos mains ? De la chair et des pierres... Je ne veux rien tenir dans les mains, je veux le voir au-dessus de l'horizon, là où se trouve le mañana. Je veux la saudade, ça veut dire la nostalgie (« Sehnsucht »). Vous n'en avez pas, vous êtes pauvres [...] »

« Le mañana est plus fort toujours. Retiens ça », elle dit à Carl.

« Et l'aujourd'hui ? » il demanda.

« L'aujourd'hui ne vaut rien, sauf pour le mañana. Tu sais que le mañana n'existe nulle part ? – Bien, alors tu le sais maintenant. » (*Calvaria*, p. 123-124)

On voit très clairement que le renoncement, le détachement ou la distance sont des traits essentiels de la nostalgie ainsi décrite. Dans *Calvaria*, les implications de cette description sont un peu obscurcies par le fait que les objets de la nostalgie sont présents et vivants ; ainsi, la nostalgie de Carl peut se fixer sur quelque part du monde matériel, ce qui serait justement opposé aux propos de la grand-mère. On verra dans les autres romans comment la nostalgie se tourne vers l'intérieur et se rend ainsi à la fois moins manifeste et plus ferme.

Dans tous les textes dont je parle la nostalgie n'est pas seulement une attitude positive ; bien qu'elle soit indispensable pour les protagonistes, elle est aussi ambiguë et dangereuse et échoue facilement. Ainsi, on peut distinguer des traits de la nostalgie même chez ses ennemis. Ici, c'est le « babylonisme » mentionné par la grand-mère : un mouvement qui envahit aussi la « Calvaria ». Il comprend des traits presque paradoxes (d'abord, n'oublions pas de noter que Lenz quelquefois fait allusion à des uniformes nazies que portent les Babyloniens) :

Il y a une sorte de militarisme, représenté par exemple par un officier de la corporation qui aimerait punir rigoureusement toute négligence de la discipline – cette rigueur n'est pas acceptée par les officiers plus « conscients du passé » qui tendent à prendre la discipline comme règlement qui devrait plutôt être obéi avec l'esprit qu'avec le comportement. La « conscience du passé », le respect pour la tradition comme élément

de la nostalgie, échoue en s'attachant aux *phénomènes* de la tradition – ici, des règles qu'elle fixe – sans penser à son essence.

Le deuxième trait est un élan révolutionnaire contre le gouverneur ; un des Babyloniens explique : « Un homme respectable, mais il sait trop. Ça nous ennue. Nous ne voulons plus rien savoir. Nous commençons quelque chose sans savoir où il mène. » (*Calvaria*, p. 134) Au fait, cela n'explique rien ; le babylonisme ne révèle pas d'idées positives, mais repousse seulement la situation présente. On pourrait dire que la nostalgie – étant dirigée plutôt vers le passé et le demain – a aussi un penchant à une telle négation. Mais si elle garde la distance vers ses propres contenus, elle ne développe pas l'élan destructif qui se trouve dans le babylonisme. En plus, elle a plutôt la tendance d'*enrichir* le présent ; chaque chose ou devient un appui pour les pensées nostalgiques ou reste indifférente et ne provoque pas d'aggression .

La négation pure se montre dans le « vitalisme » : le présent est décrié comme décadent et ennuyeux par les Babyloniens, et pour le changer, il faut montrer de l'énergie sans qu'on sache avec quel but. Ce serait un culte de la force qui est une caractéristique des mouvements fascistes. De l'autre côté, les Babyloniens tendent vers l'hédonisme : c'est ce que la grand-mère a décrit quand elle a parlé « de la chair et des pierres ».

Dans tous ces points se montre une sorte de superficialité, un vide de l'esprit ; il n'y a qu'une insatisfaction qui produit des actes quelconques. Contraire au Babylonien, celui qui a la vraie nostalgie n'a pas besoin d'agir ; et je voudrais remarquer que la majorité des protagonistes de Lenz agissent assez peu : plutôt, ils se laissent traîner par la situation. C'est encore plus clair dans les trois autres livres que j'ai pris comme exemples.

Le premier (ici, et non dans la séquence de la parution) s'appelle *La seiche dans le garage* (*Der Tintenfisch in der Garage*), paru en 1977. D'après l'auteur, le titre est un proverbe espagnol qui signifie quelqu'un qui se trouve dans un environnement inapproprié. Cette personne est Ludwig, très semblable à Carl de *Calvaria* : il a vingt et un ans et fait les études de littérature allemande à Regensburg, probablement le modèle de Drommersheim, étant la même sorte de ville médiévale. C'est l'année 1971, et on trouve Ludwig des fois dans des soirées littéraires où se produisent les nouvelles œuvres néo-marxistes, socio-critiques etc. ; mais Ludwig voit dans ces événements plutôt des

rituels d'un groupe qui veut établir sa façon de penser chez ceux qui ne sont pas complètement sûrs d'eux-mêmes. Alors, Ludwig se tient à part et préfère de se promener aux rives de la Danube et dans la ville. Il rencontre une jeune femme, Friederike, avec laquelle il commence une liaison amoureuse, attiré par son caractère gai et vif. D'autre part, Friederike aime le calme de Ludwig ; elle lui fait raconter des histoires sur l'idyllique vallée de l'Altmühl où ses parents ont une auberge, et elle cherche refuge dans cette nostalgie de Ludwig. Plus tard, il se révèle que Friederike est déjà mariée avec un homme qu'elle avait présenté à Ludwig en disant que c'était son oncle et que les deux font des affaires plus ou moins criminelles. L'oncle-mari essaie de faire entrer Ludwig dans ces affaires, même en le menaçant pendant qu'ils font une promenade en ville, mais Ludwig résiste en songeant à la vieille salle de la mairie et en imaginant une scène dans laquelle il serait secrétaire dans une séance du conseil de l'empire au seizième siècle. A la fin, Friederike et son compagnon veulent quitter la ville, mais sont arrêtés par la police ; Ludwig reste, mélancolique et rêveur, et ainsi protégé contre le désespoir.

Le deuxième est *Le cocher et le peintre d'armoiries (Der Kutscher und der Wappenmaler)*, publié en 1972. Ce roman comprend trois parties qui jouent en 1910 environ, après la Première guerre mondiale et au début de la dictature nazie, toutes à Stuttgart et ses environs nord-ouest. Au début, le cocher August Kandel, âgé de quarante-sept ans, conduit un homme au château royal. Cet homme lui fait une étrange impression : il porte un sac démodé, parle à lui-même avec un accent viennois, et ses traits de visage sont durs et strictes, mais Kandel sent qu'il est un homme respectable et qui exige le respect parce qu'il veut entrer au château par le portail du front et non par l'entrée des domestiques. C'est le peintre d'armoiries. Kandel n'entre jamais vraiment en contact avec lui, mais il ne cesse de songer à lui.

Kandel a une nièce, Lili, qui est la deuxième protagoniste. Dans la première partie, elle est employée comme domestique chez une famille noble et s'amourache d'un lieutenant. Pourtant, pendant la guerre elle se marie avec un arpenteur qui est, d'après Kandel, un homme aimable et comme un paysan : un homme ferme et stable dans une époque d'insécurité.

La troisième partie, au début des années trente, traite la relation entre Kandel et le fils de Lili qui a dix-huit ou vingt ans alors. Ce garçon, Erich, commence des études à Tübingen et les abandonne plus tard pour devenir libraire ; pendant que le nazisme pervade l'université et toute la société, il cherche à se chacher du monde : il reste dans sa chambre ou dans la librairie où il travaille ; il lit Mörike et fait des promenades sur la campagne avec son grand-oncle qu'il fait raconter des histoires inventées qui jouent à Vienne dans l'époque de la monarchie. Tout ce qui se passe dans le monde lui fait horreur, et pour cette raison, il se perd de plus en plus dans les pensées du passé.

A la fin, Kandel, retiré depuis des années, a l'étrange idée de s'acheter un nouveau cheval et de reprendre son travail d'autrefois ; Erich devient son valet d'écurie, mais pour quelques jours seulement : c'est novembre, Kandel est atteint par une fièvre en attendant devant la gare, et il meurt, pendant qu'Erich recoit l'appel à l'armée.

Presque la même époque est le sujet de *Temps nouveau* (*Neue Zeit*), publié en 1975 comme troisième tome d'une série de romans autobiographiques. Il y a encore un étudiant, Eugen Rapp, qui s'oppose silencieusement au nazisme, un peu comme Erich dans le livre précédent : il n'entre pas dans les corporations nazies ; il adopte un style de vie plutôt élégant, décrié comme « décadent » par ceux qui sont au pouvoir ; et sa fiancée est une fille juive. Tandis que l'histoire d'Erich a été coupée courte avec la mort de Kandel, nous apprenons dans *Temps nouveau* comment une telle vie continue dans les circonstances abhorrées. Eugen Rapp reçoit l'appel à l'armée qui lui mène au début en France, puis en Russie dans les environs de Leningrad où il reste pour la plupart du livre ; une dernière offensive absurde dans l'Ouest au printemps de 1945 finit avec son emprisonnement par l'armée américaine.

Ce qui aide tous les protagonistes nommés à supporter les situations défavorables est une forme de nostalgie. Elle est prononcée comme telle – « Saudade » et « Sehnsucht » – dans *Calvaria*, pendant que ces mots n'apparaissent plus avec la même importance dans les autres romans ; toutefois, les protagonistes agissent – ou plutôt : pensent – d'une manière semblable. Lenz appelle le concept qui marque leur attitude « le champ intérieur » (« der innere Bezirk »).

J'ai mentionné que Lenz a altéré sa méthode après *Cabane de miroirs*. Ce changement concerne la représentation des images et des pensées de la nostalgie. Nous avons vu que celles-ci ont un objet ou un appui réels dans *Calvaria* : il y a le camp romain, le commandeur de la légion, le gouverneur, les accessoires de la vie dont rêve le protagoniste, par exemple un vélo à grande roue que sa grand-mère lui donne comme cadeau.

Peter Handke décrit dans son article *Invitation à la lecture de Hermann Lenz* le changement mentionné : « avant 1964, les images sont arrangées intentionnellement avec une technique littéraire, elles sont abstraites de la cohérence mémorielle en utilisant des méthodes surréalistes ; l'image mémorielle est faite une image de rêve – mais après [...] ces images arrangées de rêve sont libérées patiemment des arrangements pour devenir, étant maintenant des images originelles de la mémoire, à la fois plus accidentelles et moins littéraires, dénuées de sens et à la fois plus évidentes, plus historiques et à la fois plus présentes. » (Handke, *Als das Wünschen noch geholfen hat*, p. 89-90 ; disons en passant que Handke compare ce non-arrangement avec la manière de Proust, que Lenz avait lu dans sa jeunesse.)

La nostalgie est devenue alors immatérielle, et elle se place entièrement dans le champ intérieur. Dans *Calvaria*, on trouve des personnages comme la grand-mère, le baron Röhl qui est un des anti-babyloniens dans la corporation, le gouverneur et l'empereur qui représentent la nostalgie tout en étant des personnes d'un certain pouvoir ; ils peuvent protéger Carl contre les Babyloniens, mais ils sont eux-mêmes en danger. Au contraire, le champ interne est à la lettre ou-topía, le non-lieu. Ainsi, il est plus subtil, mais à la fois plus stable ; dans ces romans, Lenz le décrit souvent comme indéstructible.

Dans *La seiche dans le garage*, Friederike dit à Ludwig : « Tu n'as pas besoin de grand-chose et tu ne veux pas avoir plus que ce que tu as... C'est pas surprenant parce que tu as déjà tout... Tu imagines quelque chose et tu l'as. Tu as ton champ quand tu es seul. Je t'envie [...] ton champ. » (*Tintenfisch*, p. 67) – Plus tard, l'oncle lui demande si c'est à cause de son famille intacte qu'il peut toujours rester calme, mais Ludwig explique : « Oui... mais vous savez que c'est pas pour toujours... Il me paraît souvent que beaucoup de gens pensent que ce qu'ils ont et ce qu'ils pensent restera toujours. Et pour la durée de la vie vous n'avez que vous-même. » (*Tintenfisch*, p. 85)

Toutefois, il est clair que la nostalgie peut bien rester impassible contre le monde normal et brutal – ici, la criminalité ; dans les autres livres, le nazisme et la guerre –, mais elle n’arrive pas à le changer.

On pourrait donc juger le recul dans le champ intérieur comme une régression dans l’irréalité. Dans l’art, cette régression pourrait produire le « Schundroman », le roman de quatre sous, sentimental et nostalgique à la mauvaise manière ; mais Lenz déclare carrément le contraire : c’est la réalité qui est le « Schundroman », et la nostalgie et le champ interne servent à ne pas se laisser irriter ou même détruire par elle. La nostalgie essaie de faire perdre la réalité de son importance : « ‘Comme nous devons nous tapir, nous prenons la liberté du rêve’, dit Erich. Il faisait toujours entrer ce présent et pensait qu’il était crasseux ; mais c’était important seulement comment on le prenait. Le plus important était de le pousser à côté quand il ne lui molestait pas peau à peau. Et Kandel découvrit à Eric quelque chose sur la ‘belle apparence’ à laquelle il s’habituaient pour pousser loin toute la crasse [...] La belle apparence l’aidait plus que la laide apparence, et la dernière était moderne aujourd’hui ; mais peut-être toutes les deux étaient fausses, seulement, ici on ne pouvait choisir entre l’une et l’autre d’elles parce qu’il n’y avait pas d’autre choix. » (*Kutscher*, p. 154)

Dans *Temps nouveau*, il paraît à Eugen Rapp que les hommes soient tournés lentement en choses dans la guerre : ils abandonnent la pensée et l’action parce qu’ils sont dirigés par des forces lointains et incompréhensibles. Le lecteur prend la position des soldats qui reçoivent des ordres, se déplacent avec leurs unités de bataille, construisent des lignes etc. sans comprendre la raison de ce qu’ils font ; et pour la plupart de ces années, ils ne font rien.

Mais Eugen Rapp reste dans cet environnement au front russe bien qu’on lui offre plusieurs fois un déplacement ou un avancement ; il préfère le calme de son bataillon auquel il s’est habitué – passant la guerre sans tirer son fusil une seule fois –, et il écrit des poèmes et des histoires qui jouent dans la Vienne habsburgienne, pendant que sa fiancée travaille comme forçate (elle fait le nettoyage des trams à Munich) et Munich et sa ville natale Stuttgart sont détruits par les bombes. Il repousse le choc en raisonnant : « La mémoire était valide pour toute la vie. Les lois anciennes et éternelles restaient toujours, se forçaient entre les maisons détruites et mettaient la balance en équilibre. »

(*Neue Zeit*, p. 347) La mémoire, le rêve de Vienne, la contemplation du paysage pendant qu'il est de faction – tout ça lui donne l'équanimité qui empêche qu'il devienne une chose, même si l'indifférence progresse avec l'habitude de la guerre ; qui empêche aussi le désespoir, puisque plusieurs fois dans le livre on trouve la phrase : « Et il n'y avait pas de délivrance. » La nostalgie sert comme « couche protectrice », de même manière que le « champ interne » de Ludwig, mais le style de Lenz a des traces amères ici : « On tira une salve de mitrailleuse dans une tête d'homme, cette tête était à côté de ses pieds, il le vit de dessus et de très proche ; et tout de même, un peu plus tard il écrit des lignes dans lesquelles n'était que de la lueur claire [...] Tu ne peux pas t'indigner ; mais ça aurait sert à quoi si tu t'étais indigné. Ou est-il possible que ta couche protectrice te sépare aussi du désespoir... Et ceux qui étaient ici dans le marais avec lui faisaient ce qui était à faire. Il se passait et on l'acceptait, par exemple le fait que la propre artillerie tira trop court et une grenade cassa la casemate où se trouvait Jussy [un ami d'Eugen, et un viennois]. » (*Neue Zeit*, p. 196)

L'absurdité de la guerre, tout en se trouvant à côté des pieds du protagoniste, est tenue à distance par la nostalgie ; et comme l'absurdité se dérobe à la réflexion, il ne reste de ce temps que cette pensée d'Eugen après qu'il a reçu un message de sa fiancée qu'elle avait failli être tuée par une ruine qui s'est écroulée : « Etrange, ce sentiment de justement être échappé, et si on le regardait de plus près, ce n'était que ce sentiment qui était le plus important. Un tel sentiment déterminait tout, et la chose entière était dirigée seulement par ce sentiment : tu dois te débrouiller. L'expliquer, l'analyser et le diviser, peut-être de façon scientifique : personne n'arrivait à faire ça ; ou il y arrivait avec des bavardages qui seraient appelés perspicaces ; mais après le bavardage, il ne restait qu'une seule chose : le sentiment. » (*Neue Zeit*, p. 308) Lenz même avait ces doutes sur la raison, au moins de ceux qui se jugent eux-mêmes comme raisonnables et réalistes. Dans l'essai cité, Handke rend une partie d'une conversation avec lui : « il parlait des spéculations immobilières dans l'alentour, des hommes de la réalité. Finalement, il dit : 'Peut-être, les projets ne sont qu'un succédané des rêves pour ces gens.' » (Handke, *Als das Wünschen noch geholfen hat*, p. 97)

Les « hommes de la réalité » sont plutôt l'objet de la critique de Lenz que ceux qui se reculent dans leur champ interne. Au fait, les hommes de la réalité ont les mêmes nostalgies et les mêmes sentiments, mais il les portent dans le monde extérieur, souvent

sans être conscients des sentiments et en se prenant comme raisonnables ; nous avons vu quelques exemples chez les Babyloniens dans *Calvaria*.

Un symbole étrange pour cela est le peintre d'armoiries qui ne cesse de visiter les rêves de Kandel. Il devient la métaphore de toute nostalgie et de tout espoir : « Nous pouvons l'imaginer, comme un homme clair, pour ainsi dire. Tu sais, je veux avoir quelque chose qui soit dans le lointain pour que je puisse aller dans sa direction. » - « Ça veut dire : personne en chair et en os ? » - « Au fond, non. » (*Kutscher*, p. 101-102) C'est parce que « quelque chose devait rester dans le lointain, inaccessible ; autrement, cela se pétrifierait et ne serait plus tellement illuminé. » (*Kutscher*, p. 15) Les hommes de la réalité qui jouent un rôle dans le roman ont eux aussi leurs peintres d'armoiries : pour l'un, c'est l'empereur détrôné, pour l'autre, le « Stahlhelm », une groupe nationaliste paramilitaire... et ainsi, l' « homme clair », s'il se manifeste en chair et en os à ceux qui ne comprennent pas qu'il doit essentiellement rester immatériel, devient celui qui amène l'obscurité. Au contraire, les gens de nostalgie ne cherchent pas cette manifestation, mais ils sont contents de regarder ce qui est autour d'eux et dans eux. Ils connaissent l'effet de la mémoire qui est un effet pour l'avenir – tout comme la grand-mère dans *Calvaria* l'a déclaré : « L'aujourd'hui ne vaut rien, sauf pour le mañana. » Ainsi, Eugen Rapp regarde calmement le paysage russe en pensant : « Que tu le remarques et que tu es proche de tout, que tu le regardes – ça produira un effet plus tard quand tu le ressors. » (*Neue Zeit*, p. 196) De la même manière, Lili s'arrange avec l'inquiétude que son lieutenant lui inspire : « Et [Kandel] lui demanda comment elle imaginait le temps après que cette affaire avec [le lieutenant] Süskindt serait finie un jour. – 'Puis, j'aurai le souvenir. [...] Écoute, je trouve ça bien, si je fais briller dans ce qui est maintenant un peu des souvenirs de plus tard. Je le prends plus à la légère alors... Et c'est pas tellement important, ce qui se passe avec moi maintenant.' » (*Kutscher*, p. 40)

Les citations que je viens de donner montrent pour la plupart une nostalgie positive, qui aide et qui sauve. Toutefois, elle reste évidemment problématique dans quelques aspects dont je nomme ces deux :

premièrement, elle ne joue un rôle que dans des situations précaires. Comment la nostalgie se développerait-elle dans un contexte favorable à une personne, même heureux ? Si on n'a plus besoin de refuge ou de couche protectrice, deviendrait-elle

inutile ? – On peut affirmer. Toutefois, l’attitude nostalgique pourrait être comme un exercice de l’esprit pour les jours plus sombres, une préparation.

deuxièmement, elle ne paraît pas être une attitude qui serait disponible à tout le monde ; Lenz la décrit plutôt comme un trait de caractère inné, bien que sa manière délibérément brumeuse ne permet pas de telles généralisations. Toutefois, il faut se demander si elle pourrait aussi être une attitude intentionnelle : une attitude de détachement et de réflexion libre. Cette attitude est assez importante aussi pour ceux dont le caractère est moins incliné vers le champ interne parce que chacun a son « peintre d’armoiries » – mais comment est-ce qu’on s’arrange avec lui ? A ce point, la nostalgie peut échouer. J’ai nommé les Babyloniens comme exemples ; mais Kandel en est aussi un quand il essaie encore une fois de reprendre son métier de cocher qui est devenu démodé depuis longtemps ; il ne se contente plus avec le souvenir – au contraire, l’ennui de l’âge lui fait inquiet, et en donnant libre cours à l’inquiétude, celle-ci lui pousse à des actions qui ne lui apportent que de la désillusion : le froid du novembre et l’étonnement des gens qui font des photos de lui, mais préfèrent les taxis avec moteur et chauffage pour se faire conduire. Plus grave est le cas de ceux qui prennent des personnes réelles pour leur peintre d’armoiries : c’est le cas de ces réactionnaires qui veulent vraiment restituer le passé sans remarquer que cette réalité restituée ne serait que des débris ; c’est aussi le cas de ceux qui ont nourri le nazisme avec leurs espoirs, comme le mari de Lili, cet homme stable et assuré. C’est le cas de tous ceux qui perdent la distance et le détachement vers le présent matériel.

La nostalgie et les espoirs qu’elle produit – et encore les espoirs non-nostalgiques, eux aussi compris dans le mot « Sehnsucht » – deviennent paradoxalement pulvérisés si on les pose dans la réalité ; leur intégralité est leur état incomplet, opposé à l’idée d’un bonheur matériel, parce que celle-ci fera naître l’ennui et la désillusion. Ici, il s’agit d’un élément mental qui est une constante anthropologique, et pour cette raison, il faut apprendre à s’arranger avec elle par la voie de la patience, du renoncement et de la contemplation pour accepter la nostalgie. Ce ne sont même pas les personnages de Hermann Lenz qui peuvent inspirer au lecteur cette attitude ; c’est l’écriture qui possède une étrange qualité calmante, et ainsi c’est l’expression même de l’écrivain qui porte avec elle la nostalgie et son accomplissement à la fois.

Œuvres citées (toutes les citations ont été traduites par l'auteur) :

Peter Handke, *Als das Wünschen noch geholfen hat*, Frankfurt, 1974 ; *Invitation à la lecture de Hermann Lenz* est repris dans ce recueil sous le titre *Jemand anderer : Hermann Lenz*.

Hermann Lenz, *Calvaria oder eine Audienz in S.*, en: *Spiegelhütte* (1962), cité d'après la pagination de l'édition publiée à Frankfurt en 1999 (Bibliothek Suhrkamp 1323)

—, *Der Tintenfisch in der Garage*, Frankfurt (Insel), 1977

—, *Der Kutscher und der Wappenmaler*, Köln (Hegner), 1972, cité d'après la pagination de l'édition publiée à Frankfurt en 1975 (Bibliothek Suhrkamp 428)

—, *Neue Zeit*, Frankfurt (Insel), 1975, cité d'après la pagination de l'édition publiée à Frankfurt en 1979 (suhrkamp taschenbuch 505)

Proust als Phänomenologe

Über Versprechen und Sehnsucht

Martin Schmidt

28. September 2006

1 Thema

In meinem Vortrag möchte ich auf Bedeutung und Funktion der Sehnsucht in Prousts „Recherche“ eingehen. Eine der zentralen Erfahrungen, die der Protagonist macht, ist der Zusammenhang aus Sehnsucht und Enttäuschung: Das Leben hält seine vermeintlichen Versprechen nicht ein. Indem Proust sich auf die Suche nach den Gründen dieser Enttäuschung und den Gegenständen seiner Sehnsucht macht, legt er in geradezu phänomenologischer Vorgehensweise eine Grundbeschaffenheit menschlichen Daseins frei: die Zeitlichkeit. Dabei postuliert er nicht einfach die Zeitlichkeit als solche, sondern gibt ihr in der feinen Betrachtung all ihrer Funktionen und Folgen einen Sinn, macht sie verstehbar. Aus dieser Figur heraus gewinnt auch die Sehnsucht einen eigenen Wert. Sie ist nicht länger nur ein Leiden an der Begrenztheit des menschlichen Lebens, sondern wird für Schönheit und Wert der Dinge und Personen selbst konstitutiv. Im Zuge der Betrachtung wird daher neben dem Begriff der Sehnsucht selbst, sein Zusammenhang mit Erinnerung allgemein und insbesondere dem Verfassen des Werkes zu erörtern sein.

2 Vortragstext

Bevor ich in das Thema einsteige, möchte ich ein paar Anmerkungen zu meiner Herangehensweise und zu der Ausrichtung des Vortrags machen. So dürfte wichtig sein, dass ich kein Literaturwissenschaftler bin. Aus der Sicht dieser Disziplin wird meine Bearbeitung Prousts ungenügend sein und Fehler aufweisen. Auch mit dem Stand der Proustforschung bin ich nicht vertraut. Zu Beginn meiner Lektüre der Recherche habe ich mir ein kleines Bändchen zur Einführung gekauft und es nach wenigen Seiten weggelegt und schließlich verschenkt. Dies mag, insbesondere, wenn man einen Vortrag zu halten hat, nicht besonders klug sein. Auch die sicherlich existierenden Verfilmungen möchte ich auf keinen Fall sehen. Kurz: Dieses Werk bedeutet mir persönlich sehr viel und wie es einem so oft mit solchen Kunstwerken, die einen berühren geht, möchte man das Feld nicht dem geschäftigen Geschwätz der Literaturwissenschaftler, Kunsthistoriker oder Musikkritiker überlassen. Trotzdem möchte ich mit diesem Vortrag keine persönliche Leseerfahrung - die trotzdem ohne Frage eine große Motivation für mich darstellt - mitteilen, sondern als Philosoph an den Text herantreten - Was im Grunde auch nichts anderes ist, als in den geschwätzigen Chor einzustimmen. Aber ich denke, es lohnt sich.

Ich habe meinen Vortrag „Proust als Phänomenologe - Über Versprechen und Sehnsucht“ genannt. Mein Aufhänger für das Thema war zunächst der Eindruck, dass trotz der fortwährenden Enttäuschung, die Marcel erlebt, in der Beschreibung der Wünsche und Sehnsüchte selbst eine große Wertschätzung dieser liegt. Die feine und ausführliche Art und Weise der Beschreibung erzeugt eine eigene Welt, die zwar in der Wirklichkeit kein Pendant findet (bzw. finden kann) aber trotzdem eine große Wirkkraft und Faszination entfaltet. Man mag einwenden, dass die Tatsache, dass Fantasie faszinieren kann, trivial sei. Für Prousts Werk bekommt das Zusammenspiel von Sehnsucht und Enttäuschung jedoch ein ganz besonderes Gewicht. Seine Feststellung, dass das Leben seine Versprechungen nicht einhält, nehme ich als Ausgangspunkt - quasi als „phänomenalen Befund“ - meiner Ausführungen.

Es fällt beinahe schwer ein Beispiel auszuwählen, so oft und in so vielen Spielarten findet sich das Motiv der enttäuschten Sehnsucht in der Recherche: Sei es ein verheißungsvoller Name, die Vorfreude auf ein Konzert oder eine Geschichte einer Liebe. Die Sehnsucht richtet sich dabei immer auf etwas, das nicht verfügbar ist; also nicht mehr, noch nicht oder nicht hier ist. Dabei ist die räumliche Distanz im Grunde auch eine zeitliche; etwas ist noch nicht

oder nicht mehr hier.¹ Man könnte sagen, sie entspringt aus der menschlichen Begrenztheit, doch das ist nicht mein Thema.

Sehnsucht und Enttäuschung geben der ganzen Recherche den Rahmen vor, indem sie das Motiv für die Suche nach der verlorenen Zeit bilden. Der Schmerz, den die Enttäuschung hinterlässt, drängt zum Nachfragen, was seine Gründe sind. Das Gefühl, etwas verloren zu haben, fordert zur Suche heraus.

Um zu verdeutlichen, worum es Proust geht, möchte ich drei zentrale Zitate lesen:

Sehnsucht und Enttäuschung: (Proust, 1981a, S.19-35)

Sicher sagte meine Mutter, weil sie meiner Niedergeschlagenheit beim Herannahen der Weihnachtsferien bemerkte, wo ich, wie diese mir angekündigt, Gilberte nicht sehen sollte, eines Tages, um mich zu zerstreuen, zu mir: „Wenn es immer noch so sehr dein Wunsch ist, die Berma zu sehen, ...“

Einsicht /Wiederfinden: (Proust, 1984, S.271-272)

Ich hatte zu sehr die Unmöglichkeit an mir selbst erlebt, in der Wirklichkeit zu erreichen, was auf dem Grunde meines Inneren ruhte; ...

Madeleines (Proust, 1981b, S.63-67)

Viele Jahre hatte von Combray außer dem, was der Schauplatz und das Drama meines Zubettgehens war, nichts für mich existiert, als meine Mutter an einem Wintertage, an dem ich durchfrohren nach Hause kam, mir vorschlug, ich sollte entgegen meiner Gewohnheit eine Tasse Tee zu mir nehmen.

Obwohl der ganze erste Abschnitt eine einzige große Enttäuschung darstellt, ist die Beschreibung doch sehr ergreifend und scheint als solche selbst sehr wertvoll. Doch was ist ihr Gehalt? Warum führt diese Art der Erfahrung zu der scheinbar notwendigen Einsicht ein literarisches Werk zu verfassen?

Ausgehend von der unmittelbaren Erfahrung² der Enttäuschung führt die Suche Marcel zunächst an die verschiedensten Orte und in die unterschied-

¹Prousts Beschreibung des Automobils und die damit einhergehende Veränderung des Verhältnisses von räumlicher und zeitlicher Distanz verdeutlicht dies.

²„Unmittelbar“ ist hier nicht als „unverfälscht“ oder „ursprünglich wahr“ zu lesen. Es geht allein darum, zu betonen, dass diese Erfahrung systematisch vor der Möglichkeit der Reflexion liegt. Damit bleibt unbestritten, dass eine Reflexion auf die Art und Weise der Wahrnehmung zurückwirken kann.

lichsten menschlichen Beziehungen, woraus wiederum immer neue Sehnsüchte und Enttäuschungen resultieren. Eine ganz bestimmte Art der nicht willkürlich erzeugbaren Erfahrung, nennen wir sie „Madeleine-Erfahrung“, bringt den Anstoss auf andere Art oder an anderer Stelle zu suchen. (Es gibt nicht viele dieser Erlebnisse in der Recherche, sie lassen sich an einer Hand abzählen.) Marcel spürt, dass das, was diese Erfahrung ausmacht nicht in dem Tee oder den Madeleines zu finden ist, sondern nur in ihm selbst. Das bedeutet, dass diese Erlebnisse auf die Innerlichkeit der Gegenstände der Sehnsucht verweisen, indem sie unvorhergesehen aber umso intensiver Bezüge etablieren, die nicht den Dingen selbst anhaften. Die Suche nach den Gründen und Gegenständen der Sehnsucht wird nach diesen Erlebnissen gleichsam in die Innerlichkeit verlegt. Jedoch liegt zwischen dem ersten Madeleine-Erlebnis und der Einsicht, worauf diese eigentlich verweisen eine sehr große Zeitspanne. Diese Einsicht ist zum einen ein Wendepunkt auf der Ebene der Erzählung, da er die Motivation Marceles, einen Roman der Erinnerung zu schreiben, darstellt - zum anderen ist es besonders auf theoretischer Ebene ein recht folgenreicher Schritt.

Doch was ist damit gewonnen? Was bedeutet diese Betonung der Innerlichkeit und was für Konsequenzen hat sie? Die Antworten die Proust hier gibt, zeigen sich erst nach und nach. Zunächst ist die Suche nach der verlorenen Zeit lediglich verlagert. Dem jungen Marcel ist noch nicht klar, was ihm genau durch die in Tee getauchten Madeleines widerfährt. Die einschneidende und viel später eintretende Einsicht Marceles ist, dass die Gegenstände seiner Sehnsucht nicht im Raum (also an verschiedenen Orten) sondern vielmehr in der Zeit verteilt sind. Bedenkt man die Struktur der Sehnsucht und die Begriffe, die diese beschreiben, so liegt dies eigentlich nahe: Es ist ein Bezug auf ein *nicht mehr* oder ein *noch nicht*.

Indem auf diese Weise Sehnsucht mit Zeitlichkeit verknüpft wird, ergibt sich eine spannende Folgerung: Sehnsucht wird zu der Art und Weise ist, wie Menschen (ihre) Zeitlichkeit erfahren. Oder muss man sogar sagen, erst durch Sehnsucht sind Menschen zeitlich? Wenn es auch schwierig ist, diese Frage in philosophischer Manier an Proust heranzutragen, so gibt es doch einige Hinweise, die für die zweite Variante sprechen. Würde Proust etwa von einer objektiven (vielleicht im Sinne einer physikalischen) Zeit ausgehen, so wäre alle Sehnsucht eitel und müsste vernünftigerweise als eine Täuschung abgetan werden. Die Zeit liefe ab und wir würden einen bestimmten Abschnitt davon wahrnehmen. Die verlorene Zeit wäre verloren. Punkt.

Nun heißt der letzte Band der Recherche „Die wiedergefundene Zeit“ und dies hoffentlich nicht ohne Grund. Wenn wir nun, wie Proust, in phänomenologischer Manier davon ausgehen, dass dasjenige was keine Reflexion hintergehen kann, die unmittelbare Erfahrung ist, so folgt daraus, dass, da Seh-

sucht eine solche Grunderfahrung ist, Zeitlichkeit zu einem Charakteristikum menschlicher Innerlichkeit wird.³ Indem die Sehnsucht sich auf Gegenstände bezieht und somit gleichsam in die Zeit erstreckt, macht sie Zeit überhaupt erst zu etwas, das Menschen verstehen, ja überhaupt erfahren können. Die Möglichkeit Vergangenes zu wiederholen, also zu erinnern, ist für Proust der Beweis, dass - salopp gesagt - die Redensart „vorbei ist vorbei“ nicht ohne weiteres zutrifft.

Man kann also zusammenfassend sagen, Zeitlichkeit sei nicht in der Welt oder an den Dingen, sondern in der Innerlichkeit, also in den Wahrnehmungen und Einbildungen zu suchen. Wäre sie ein Gegenstand oder eine Eigenschaft der Welt, so wäre die Suche notwendig vergeblich. Ist sie aber in der Innerlichkeit zu suchen, so gibt es Mittel und Wege, sie wieder zu finden: Dieses Mittel ist für Proust die Erinnerung.

Diese Einsicht ändert zwar nichts daran, dass Sehnsucht Leiden und Schmerz verursacht, sie verleiht ihr jedoch einen ganz anderen Stellenwert. Um die volle Bedeutung für Prousts Werk zu fassen zu bekommen, muss noch ein weiterer Aspekt der Sehnsucht in den Blick gebracht werden. Dazu ist es hilfreich, zu untersuchen, worauf die Sehnsucht eigentlich zielt. Zunächst hat sich gezeigt, dass sie sich auf Dinge, die in der Zeitlichkeit des Betrachters aufgehoben sind, richtet. Nun kommt hinzu, dass Proust dieses Motiv nicht nur für die Zeitlichkeit annimmt, sondern generell davon ausgeht, dass die Dinge der Welt nur einen indifferenten Stoff abgeben, dem das Denken erst seine Bedeutung gibt. Besonders deutlich wird diese schwerwiegende These an seiner Idee von Schönheit.

Dieses zeigt uns, wie die Schönheit von einer Frau weicht, die wir nicht mehr lieben, und in einem Gesicht sich niederläßt, das andere häßlich finden. (Proust, 1984, S.317)

So ist also auch Schönheit nichts, was den Dingen anhaftet, sondern ebenfalls in der Innerlichkeit des Wahrnehmenden zu finden. Marcells Erfahrung von Sehnsucht und Enttäuschung zeigt nun, dass das, worauf sich die Sehnsucht richtet, schön wird und nicht umgekehrt. Bezogen auf das Beispiel könnte man auch sagen: Die Sehnsucht legt die Schönheit auf das Gesicht. Diese, sagen wir, Funktion der Sehnsucht liegt in ihrem Wesen, Bezüge herzustellen.

Nimmt man diese beiden Aspekte der Sehnsucht zusammen, ergibt sich zugegeben ein tragisches Bild. Indem etwas Gegenstand der Sehnsucht wird, bekommt es eine Anziehungskraft und Schönheit, die es sonst nicht erlangen könnte. Dies passiert allerdings um den Preis, dass nur etwas, das nicht jetzt ist, Gegenstand der Sehnsucht sein kann.

³Zumindest gilt das für den Aspekt der Zeitlichkeit, um den es Proust geht. Es ließe sich sicherlich diskutieren, ob dies der einzige interessante Aspekt ist.

Man mag nun fragen, ob diese tragische Struktur notwendig ist. Warum sollte sich die Bewegung des Geistes, die etwas schön macht, nicht auf Dinge in der Gegenwart richten können? Hier ist es nicht leicht, auf theoretischer Ebene zu antworten. Mit Sicherheit lässt sich lediglich sagen, dass die zu Grunde liegende Erfahrung Marceles diese Struktur vorgibt. Es lassen sich zwar weitere Argumente finden, die Grundlage ist aber eine Erfahrung und keine Theorie.

Nun habe ich mit dem Titel des Vortrags versprochen zu sagen, warum ich Proust einen Phänomenologen nenne. Zum einen ist es die Methode seiner Suche. Ausgehend von einer inneren Erfahrung macht er sich daran, die Gründe für diese herauszuarbeiten. Dabei lässt er sich nicht (zumindest nicht explizit) von Vorstellungen, wie die Welt oder der Mensch *eigentlich* sei, leiten, bzw. beirren. Insbesondere sein starker Bezug auf die Madeleine-Erlebnisse, in denen *sich etwas zeigt*, verdeutlichen dies. Dies ergibt einen mutmaßlichen theoretischen Unterbau des Werkes, der stark an phänomenologische Grundideen erinnert.

Literatur

[Proust 1981a] PROUST, Marcel: *Im Schatten junger Mädchenblüte*. Erste Aufl. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1981 (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 2.1)

[Proust 1981b] PROUST, Marcel: *In Swanns Welt*. Erste Aufl. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1981 (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 1)

[Proust 1984] PROUST, Marcel: *Die wiedergefundene Zeit*. Erste Aufl. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1984 (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 7)

Die Grenzen des Menschen und seine Endlichkeit

eine analytische Annäherung an den Begriff der „Sehnsucht“

Martin Palauneck

Martin Palauneck, geboren 1982, seit 2003 Studium der Philosophie,
Mathematik und theoretischen Physik in Leipzig und in Basel.
Besondere Interessen: Logik, Philosophie der Mathematik und Ethik.

Welche Methode ist der Philosophie angemessen?

Bevor wir uns Hals über Kopf in philosophische Reflexionen zur „Sehnsucht“ stürzen, sollten wir zunächst einmal innehalten, und uns überlegen, ob dieser Aufwand überhaupt einen Sinn hat. Jedes mittelständische Unternehmen beauftragt vor größeren Vorhaben erst einmal eine Nutzenanalyse, um zu prüfen, ob die geplante Arbeit sich ökonomisch vertreten lässt. Warum sollten wir als philosophische Freiberufler nicht ähnlich sinnvoll mit Zeit und Geld haushalten?

Daher möchte ich die Frage vorneweg stellen: „Ist »Sehnsucht« prinzipiell ein philosophischer Begriff?“ Anscheinend gibt es nämlich Themen und Begrifflichkeiten, die sich für eine philosophische Untersuchung mehr eignen als andere: Würde ich hier einen Vortrag zur Philosophie des Golfstromes anbieten, wäre wohl eine gewisse Skepsis Eurerseits angebracht, ob ich Euch nicht auf den Arm nehmen will.

Schließlich scheint sich in der Gesellschaft die Ansicht durchzusetzen, dass ein Philosoph sich nicht zu allem und jedem äußern muss, ja dass seine Beiträge wirklich nicht ständig erwünscht sind.

Diese Forderung nach fachlicher Zurückhaltung und Bescheidenheit ist vergleichsweise neu: Noch vor knapp tausend Jahren hätte wohl kaum jemand eine strikte Abgrenzung der Fächer verlangt. Von der Antike bis weit ins Mittelalter gilt die Philosophie als eine Universaldisziplin, sie wird lediglich von den „praktischen Wissenschaften“ wie Jurisprudenz oder Medizin getrennt, die stark auf ihre Anwendung im Beruf ausgerichtet sind.

Philosophie gilt als Lebensform der reinen *theoria*, also der wissbegierigen Betrachtung der Welt. Ein Überbleibsel dieser Begriffsgeschichte können wir bis ins 20. Jahrhundert verfolgen, wenn an der Universität Leipzig eine Dissertation in der Theoretischen *Physik* natürlich mit einem Doktor der *Philosophischen* Fakultät ausgezeichnet wird. Spätestens aber seit Anfang des 17. Jahrhunderts drängt die experimentelle Methode auf den Markt der Wissenschaften und erschüttert das Deutungsmonopol der Philosophie.

In der Folge dieser Entwicklung spalten sich zahlreiche Einzelwissenschaften von der Philosophie ab, zunächst Physik, Biologie und Chemie, später aber auch Politologie, Soziologie und andere Natur- oder Gesellschaftswissenschaften.

Diese neuen Disziplinen erzielen mit ihrer experimentell-empirischen Arbeitsweise erstaunliche Erfolge und tragen zu einem gewaltigen Fortschritt bei, dessen Potential auch heute bei weitem nicht ausgeschöpft ist. Im öffentlichen Interesse haben diese Wissenschaften ihrer alten Mutter Philosophie mittlerweile längst den Rang abgelaufen, jedenfalls was Akzeptanz und Ansehen betrifft.

Die Philosophie gerät so zunehmend unter Rechtfertigungszwang, aber das muss uns ja nicht unbedingt bedrücken. Wir wollen uns vielmehr auf den eigentlichen Kern der Philosophie rückbesinnen, damit wir nicht in fremden Gefilden wildern, in denen die neuen Teilwissenschaften einen Heimvorteil genießen.

Was heißt das jetzt konkret? Ich werde bei meiner philosophischen Untersuchung des Begriffs der „Sehnsucht“ – und ich bitte Euch hier erst einmal darum, mir zu glauben, dass es sich wirklich um einen philosophische Begriff handeln könnte – all jene Aspekte aussparen, die sich durch experimentelle Methode oder empirische Datenauswertung am besten beleuchten lassen, also all jene Bereiche, die unter die Betrachtung der Biologie, Verhaltensforschung, Psychologie, Kulturanthropologie oder ähnlicher Wissenschaften fallen.

Das ist nun natürlich eine rein negative Bestimmung meines Vorgehens, und ich hoffe, dass es mir gelingen wird, meinen Punkt etwas genauer zu treffen.

In manchen philosophischen Schulen herrscht auch heute noch die Auffassung vor, der Philosoph müsse einen reichen Schatz an Lebenserfahrung besitzen und daraus seine Erkenntnisse schöpfen, die er dann einem etwas unbedarften Publikum in Form von klugen Sprüchen weitergeben kann. Die Vertreter dieser Ansicht haben natürlich eine gewisse Idealvorstellung eines ergrauten, weisen Mannes vor Augen und berufen sich gerne auf antike Vorbilder. Ich kann mich jedoch nicht des Eindrucks erwehren, dass jene ihr Bild eher von Vasenmalereien und Wandmosaiken als aus einschlägigen Texten beziehen, und möchte daher gegen jene Ansicht folgende Einwände vortragen:

1. Insofern diese vermeintlich philosophisch aufbereitete Lebenserfahrung irgendeinen Anspruch auf Allgemeinheit erhebt, sind die Erlebnisse eines Einzelnen natürlich von geringerem Erkenntniswert als die gesammelten Eindrücke vieler Einzelner. Somit können wir derartige Fragestellungen besser mit einer Art empirischer Sozialforschung betrachten als mit einer gut gemeinten Lehnstuhlphilosophie.
2. Es mag ja durchaus gewisse Erfahrungen geben, die einen zutiefst individuellen Charakter aufweisen und sich daher nicht mit den zuvor genannten Methoden erfassen lassen. Wir können sie eben nicht vom Erleben des einzelnen Subjekts abtrennen. So scherzt schon Aristoteles, dass die Liebe nur sehr unzureichend mit dem Kochen des Blutes im Herzen zweier Menschen beschrieben werden kann.

Wir müssen dann aber auch zugleich akzeptieren, dass wir Aussagen zu solchen Themen zwar durchaus interessant finden können, aber wir dürfen notwendigerweise keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben. Das heißt aber nichts anderes, als dass wir mit solchen Sätzen das Gebiet der Wissenschaft verlassen.

Also können wir jetzt genauer fragen: Was bleibt uns von der Philosophie, wenn wir sie als strenge Wissenschaft betreiben wollen?

- Wir dürfen und wollen nicht solche Bereiche tangieren, die durch eine experimentelle oder empirische Methode der Nachforschung besser erschlossen werden können.
- Andererseits sind für uns auch solche Erfahrungen ungeeignet, die rein subjektiv bleiben müssen. Vielleicht können diese lyrisch-literarisch aufgearbeitet werden, aber das sollten wir lieber dem begabten Dichter überlassen.

Zusammengefasst heißt dies: Wir werden weder auf Erfahrungen und Wahrnehmungen zurückgreifen, die messbar und quantifizierbar sind, noch auf solche, die ausdrücklich nicht messbar und quantifizierbar sind. Somit folgt für uns: wir dürfen auf *überhaupt keine* Erfahrungen zurückgreifen.

Damit bewegen wir uns aber durchaus auf klassischem Terrain der Philosophie:

Untersucht wird keine Empirie, sondern die logischen Grundlagen, die aller Empirie vorausgesetzt sind.

Die Analysis der Sehnsucht

Was bedeuten diese Vorgaben, wenn wir sie auf den Begriff der Sehnsucht anwenden?

Wir werden uns darauf beschränken, die logischen Qualitäten des Begriffs zu beleuchten, das sind die Bedingungen, anhand derer wir den Begriff der Sehnsucht überhaupt denken können. Mit anderen Worten, wir untersuchen die *a priori*-Grundlagen, mittels derer die Erfahrung der Sehnsucht erst möglich wird.

Das mag jetzt noch ein wenig abstrakt klingen, aber ich werde gleich diese Abstraktion mit Inhalt füllen.

Die Vorarbeit und programmatische Grundlagenklärung haben jetzt natürlich einen etwas breiteren Raum eingenommen, aber das ist durchaus üblich in der Philosophie.

Die eigentliche Aufschlüsselung des Begriffs der „Sehnsucht“ kann nun rasch und zügig erfolgen. Jedenfalls einfacher, als dies möglich wäre, wenn wir bei unserem Vorhaben im Dunkeln tappen würden.

Zusätzlich werden wir uns aber bescheiden genug zeigen, dass wir die folgenden Schritte nicht allein unternehmen wollen. Ich werde bei unserem Nachdenken einen großen Klassikers zu Hilfe nehmen, nämlich René Descartes. Dieser bietet sich aus zwei Gründen besonders für uns an:

Erstens suchen wir nach *a priori*-Wissen, und Descartes ist ein anerkannter Meister des *a priori*.

Zweitens wird das kartesische Werk selbst von einer tiefen Sehnsucht angetrieben, nämlich vom Streben nach einem gesicherten, unerschütterlichen Wissen. Descartes sucht einen Urgrund, auf den wir uns bei der Erforschung der Welt bedenkenlos verlassen können. Wir werden die „Sehnsucht“ also mit einer Methode untersuchen, die selbst aus einer Sehnsucht entstanden ist.

Was sind nun die für uns interessanten Eigenschaften der Sehnsucht? Descartes empfiehlt uns für solche Fälle die Methode der *Analysis*. Dabei gehen wir vom problematischen Begriff aus, zerlegen ihn in seine Bestandteile und schlüsseln diese solange auf, bis wir sie mittels axiomatischer Sätze herleiten können.

Zuerst betrachten wir dafür zwei einfache Fälle von Sehnsucht:

„Anton sehnt sich nach seiner Kindheit.“

und: „Bert hat Sehnsucht nach Amerika.“

Beide Sätze setzen jeweils voraus, dass Anton kein Kind mehr ist, und Bert sich zum Zeitpunkt der Äußerung eben nicht in Amerika aufhält.

Folglich impliziert die Sehnsucht eine grundlegende Differenz zwischen dem, was (oder wo) der Betroffene ist, und dem, wonach er sich sehnt.

Vielleicht mag es bestimmte Sonderfälle geben, bei denen diese Differenz nicht sehr deutlich zu Tage tritt, etwa wenn jemand sich zwar in Washington befindet, sich aber nach dem fiktiven Amerika seiner Träume oder der Wildwest-Filme sehnt. Aber auch in solchen Fällen können wir mit etwas begrifflicher Mühe rasch die zugrunde liegende Differenz aufdecken.

Weiter gilt: Damit diese Differenz vorliegen kann, muss eine bestimmte Begrenzung des Subjekts vorliegen.

Erstens muss es im entsprechenden Bereich endlich sein; d.h., wenn jemand nicht in Amerika ist, setzt dies voraus, dass er räumlich begrenzt ist, also nicht überall zugleich sein kann.

Zweitens darf diese Begrenzung nicht absolut sein: Unserem Sehnsüchtigen muss zumindest bewusst sein, dass es außerhalb seiner Grenzen noch etwas gibt, nach dem er sich sehnen kann.

Die Notwendigkeit einer Grundlegung im a priori

Soweit erscheinen uns die Grundbedingungen klar und einfach, wenn nicht sogar trivial. Nun dürfen wir aber die besonderen Einschränkungen der philosophischen Methode nicht vergessen, über die ich eingangs gesprochen habe:

Wenn wir uns über die Begrenzung des Sehnsüchtigen unterhalten, über seine Endlichkeit, dann dürfen wir diese Begriffe nicht aus der Erfahrung beziehen:

Eine beliebte Sehnsucht, von der Medizin und Theologie gleichermaßen profitieren, stellt ja bekanntermaßen der Wunsch nach einem verlängerten oder ewigen Leben dar. Diese Sehnsucht speist sich aus unseren Begegnungen mit dem Alter und dem Tod, die uns im Leben immer wieder schmerzlich treffen. Dieses Wissen ist aber somit rein empirisches Wissen: Weshalb sollte ein Mensch, der nie Tod und Verlust erfahren hat, auch eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben verspüren? Er weiß ja gar nicht, dass sein Leben beschränkt ist.

Ähnlich verhält es sich mit der Sehnsucht nach fernen Städten und Ländern: Wir müssen zunächst die Erfahrung machen, dass es mehr als einen Ort gibt, und dass wir nicht überall zugleich sein können.

Wenn wir dieses Wissen erst dadurch erhalten können, dass wir Erfahrungen machen, wenn es also der Erfahrung nachgeordnet ist, dann kann es natürlich keine Vorbedingung eben dieser Erfahrung sein.

Das bedeutet auch, dass diese Art von Sehnsucht nicht auf rein logischen Bedingungen beruht, sondern auf solchen, die mit denen der Sinnlichkeit vermischt sind.

Etwa um eine Sehnsucht nach der Kindheit zu empfinden, muss ein Mensch die Veränderungen der Adoleszenz und des Alters erleben, er muss diese entstehende Kluft zum Kindsein erfahren, die er nicht mehr überschreiten kann.

Stellen wir die Sehnsucht aber auf diese empirische Grundlage, so begeben wir uns in die Gefahren, die ich anfangs beschrieben habe: Entweder verlieren wir uns in unseren subjektiven Betrachtungen, die für andere Menschen womöglich nett zu hören sind, aber darüber hinaus kaum praktischen Nutzen aufweisen. Oder wir wagen uns mit einem pseudowissenschaftlichen Vorgehen auf Gebiete und schwadronieren über

Themen, die etwa mit der Medizin oder der Psychologie weitaus besser zu erklären wären.

Um Skylla und Charybdis zu entgehen, stelle ich deshalb hier die zutiefst kartesische Frage: Gibt es eine Grundstruktur der Sehnsucht, über die wir etwas erkennen können, ohne auf sinnliche Wahrnehmungen, auf Erfahrungen oder unsere Perzeptivität zurückgreifen zu müssen?

Mit den Schlussfolgerungen, die wir bereits zuvor gezogen haben, heißt das: Gibt es eine Endlichkeit des Menschen, die er nicht erst erfahren muss, sondern die immer schon in ihm angelegt ist?

Das kartesische Cogito

Im berühmten vierten Abschnitt seines „Discours de la Méthode“ formuliert Descartes den Satz „je pense, donc je suis“, der vor allem in der lateinischen Fassung „cogito ergo sum“ seinen Siegeszug durch die Weltgeschichte der Philosophie angetreten ist.

Allerdings herrscht bei den Philosophen und Nichtphilosophen eine gewisse Uneinigkeit darüber, wie denn dieser Satz zu verstehen sei. Einige halten ihn für einen sophistischen Fehlschluss, andere für einen atemberaubenden Beweis der eigenen Existenz, wiederum andere lediglich für eine gut formulierte, aber leere Phrase.

All diese Verwirrung ist sehr zu bedauern, denn sie ließe sich einfach durch einen Blick in den Text aufklären.

Im Abschnitt II.6 der „Meditationes de Prima Philosophia“ schreibt Descartes, dass er sich keinesfalls dafür interessiere, ob er nun existiert oder nicht (das wäre wohl sogar für einen Philosophen eine recht kuriose Frage). Vielmehr möchte er wissen, was er ist, beziehungsweise, was er *mit Sicherheit* ist. Für Descartes bedeutet diese Formulierung immer, dass er nicht auf Wahrnehmungswissen, auf perzeptive Erkenntnis zurückgreifen will, sondern – kantisch gesprochen – nach den *a priori*-Bedingungen unserer Existenz sucht.

Die Antwort auf seine Frage liefert Descartes gleich mit: ich bin ein *res cogitans*, und dies liegt eigentlich klar auf der Hand: „Ich denke, also bin ich ein denkendes Ding.“

Die meisten anderen Bestimmungen unserer Menschlichkeit können wir nur durch unsere Sinnlichkeit erfahren, wir sehen also, dass wir zwei Arme und zwei Beine haben, wir spüren, dass unser Körper Wärme ausstrahlt und dass wir Schmerzen empfinden, wenn wir uns verletzen.

Dass wir denken, bemerken wir aber nicht zufällig, indem wir etwa fühlen, wie wir die Stirn in Falten legen oder hören, wie wir vor uns hinhimmeln.

Vielmehr wissen wir, dass wir denken, allein dadurch, dass wir denken.

Dies ist genau der Ausgangspunkt, nachdem wir gesucht haben. Wenn wir nun als Nächstes fragen, ob in unserer Bestimmung als *res cogitans* zugleich enthalten ist, dass wir endliche Wesen sind, dann verfolgen wir unsere Spur weiter.

Descartes stellt übrigens die gleiche Frage, nur formuliert er sie hübscherweise etwas anders – und daran können wir sehen, dass sich zwar die gesellschaftlichen Vorzeichen der Philosophie verändert haben, nicht aber ihre Grundprobleme: „Woher weiß ich, dass ich nicht selbst Gott bin?“ (vgl. Med. III, 32). Mit anderen Worten: Woher weiß ich, dass ich kein unendliches, also unbeschränktes Wesen bin?

Descartes zeichnet zunächst einen einfachen Weg zur Beantwortung vor: Anscheinend muss ich ja zuerst fragen und überlegen, ob ich begrenzt bin. Wäre ich aber wirklich unbegrenzt, dann wüsste ich doch die Antwort gleich, und müsste nicht vorher nachdenken.

Dieser Einfall ist allerdings etwas zu billig. Schließlich behaupten wir damit, dass Gott sich selbst keine Fragen stellen kann, weil er ja allwissend ist. Nur wäre dies der Fall, dann wäre Gott auch nicht mehr allmächtig, und dies widerspricht klar seiner Unendlichkeit.

Warum sind wir keine allmächtigen Götter? Eine solche Vorstellung gibt es übrigens im radikalen Idealismus, für den die wirkliche Welt nur in unserer Vorstellung existiert, und wir somit alle Dinge durch unsere Einbildungskraft geschaffen haben.

Warum ist dies aber gerade nicht der Fall? Gehen wir nochmals an den Ausgangspunkt zurück:

Wir sind denkende Wesen, folglich sind wir auch handelnde Wesen, denn natürlich ist das Denken eine Form der Handlung. Eine Handlung bedeutet nun aber zugleich Veränderung, denn wo sich nichts verändert, da tut sich auch nichts.

Für viele Scholastiker wäre hier der Fall schon erledigt, denn sie behaupten: Gott ist perfekt, und was perfekt ist, wird durch Veränderung nur schlechter. Ergo verändert sich Gott nicht, und wenn wir uns ändern können, ist dies der beste Beweis dafür, dass wir nicht identisch mit Gott sind.

Ich bitte aber auch hier um Vorsicht: Solch ein Dogma impliziert, dass Gott sich nicht verändern kann. Wir gehen aber gerade davon aus, dass er allmächtig ist.

Wir sehen, das Wesen Gottes ist nicht gerade leicht für uns zu ergründen.

Zum Glück müssen wir dies hier an dieser Stelle auch nicht, denn es fehlt uns zur Vollendung des Gedankengangs nur ein kleiner Schritt:

In jedem Ding, das sich verändert, muss es etwas geben, das erhalten bleibt: So bleibt ein Kirschbaum, der im Frühling weiß blüht und im Herbst sich rot verfärbt, immer ein Kirschbaum. Gäbe es bei einer Veränderung keine Sache X, die im Prinzip erhalten bliebe, so würden wir nicht davon sprechen, dass X sich verändert, sondern wir würden sagen:

„Zuerst war da ein X, das ist jetzt weg; dafür haben wir nun ein U.“

Nehmen wir an, wir verändern uns, und nennen den Anfangszustand: das „alte Ich“, sowie den Endzustand das „neue Ich“. Wer sorgt nun dafür, dass etwas über die Veränderung hinweg erhalten bleibt, wer garantiert die Kontinuität des „Ichs“?

Das „neue Ich“ kann es nicht sein, denn es entsteht ja erst durch die Veränderung. Das „alte Ich“ kann es auch nicht sein, denn es verschwindet schließlich genau in jenem Moment, in dem die Veränderung eintritt.

Wir scheinen hier mit einem merkwürdigen Phänomen konfrontiert zu werden. Vielleicht besitzt das „alte Ich“ eine geheimnisvolle Kraft, mit der es wirken kann, obwohl es längst verschwunden ist?

Nein, diese Kraft kann es nicht besitzen. Warum muss dies so sein? Ich bitte Euch, Euch noch einmal an den Ausgangspunkt zurück zu erinnern: Ich bin ein *res cogitans*, ein denkendes Wesen, alles was ich wesentlich bin, muss daher in meinem Denken zu finden sein. Wenn wir über diese geheimnisvolle Kraft verfügen würden, dann wäre sie ein Teil unseres Denkens, wir würden sie daher genau kennen. Descartes schließt daraus, dass es einen Gott geben muss, der unser „Ich“ über die Veränderungen hinweg erhält. Der Schöpfungsakt ist nicht genug, es muss auch eine Macht geben, die den

Dingen Bestand verleiht. Wir können auch etwas angemessener für unsere säkulare Welt formulieren: Unsere Existenz ist nicht vollständig in unsere Hände gegeben. Wir sind nicht in der Lage, uns selbst aus dem Nichts zu erschaffen, wir können uns auch nicht gänzlich aus der Zeitlichkeit befreien, wir können nicht unsere eigene Fortdauer garantieren. Wir sind darauf angewiesen, dass wir in der nächsten Sekunde immer noch dasselbe „Ich“ sind, mit dem wir uns in diesem Moment identifizieren.

An dieser Stelle können wir nun endlich Luft schöpfen. Wir haben die beiden Grundlagen bestimmt und hergeleitet, auf denen die Sehnsucht basiert: Zum einen unsere eigene Endlichkeit, unsere Unfähigkeit, die Ursache der eigenen Existenz zu sein. Zum anderen die Gewissheit, dass es eben diese Ursache geben muss, dass heißt, die Kenntnis einer grundlegenden Fähigkeit, die über unser Vermögen geht.

Wir haben also nicht nur rein *a priori* erkannt, was wir sind, sondern auch, was wir nicht sind. Aus diesem Bewusstsein unserer Unzulänglichkeit kann die Sehnsucht erwachsen, die wir gesucht haben.

Schluss

Nun könnte von Euch der Einwand kommen: Was gewinnen wir denn, wenn wir den Begriff der Sehnsucht derart reduzieren? Ein Konzept, das zugegebenermaßen äußerst vielschichtig und facettenreich schillert, entkleiden wir Schicht um Schicht, bis wir das bloße logische Skelett in den Händen halten. Betreiben wir damit nicht eine Verarmung der Begrifflichkeit, eine Verödung unseres Denkens?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass wir eine bescheidene Philosophie betreiben, die gar nicht den Anspruch erhebt, alle Aspekte eines Problems zu klären. Wir haben die Charakterisierung der Philosophie ja gerade dadurch gewonnen, dass wir sie von allen anderen Wissenschaften abgegrenzt haben; und somit gestehen wir auch den anderen Disziplinen ihre Kompetenz und ihren Geltungsanspruch zu.

Was ist aber der spezifische Nutzen unseres Ansatzes? Wenn wir die Endlichkeit und das Bewusstsein der Endlichkeit als logische Stützpfiler der Sehnsucht hervorheben, zeigen wir damit auch zugleich, wie die Sehnsucht in unserem Denken verwurzelt ist. Wir untersuchen nicht nur unsere persönlichen Befindlichkeiten, nicht unsere kulturellen Eigenheiten, ja nicht einmal die Merkmale unserer historischen Epoche.

Wir haben den Ehrgeiz, den notwendigen, unabtrennbaren Kern unseres Denkens aufzudecken;

Wir wollen herausfinden, was es heißt, überhaupt ein denkendes und endliches Wesen zu sein, eben was es heißt, ein „Mensch“ zu sein. Wenn wir dabei sehen, dass der Ansatz der Sehnsucht in diesen Bedingungen verwurzelt ist, zeigen wir zugleich, dass sie grundlegender Teil der *conditio humana* ist.

Manch einer mag uns vorwerfen, dass wir nur einen Bruchteil des Verständnisses von „Sehnsucht“ für uns erarbeitet haben. Dafür ist dieser Bruchteil aber einer fern aller historischen, religiösen, kulturellen oder sonstigen vergänglichen Zufälligkeiten. Wir haben versucht, einen Blick auf die Ewigkeit zu erhaschen. Und das ist genau die Aufgabe, die uns die Philosophie seit ihren Anfängen stellt.

Sehnsucht nach der Objektstufe

Johann Gudmundsson

Johann Gudmundsson, geboren 1983,
seit 2003 Studium der Philosophie und Germanistik in Leipzig und Reykjavik.
Besondere Interessen: Metaphysik, Privationstheorie, Religionsphilosophie.

Objektstufe – dieses Wort klingt leer, unbestimmt, und so wird es Aufgabe dieses Vortrags sein, es den Intentionen des Autors gemäß mit Inhalt zu füllen. Es gehört zum Begriff der Sehnsucht, dass sie einerseits eine Einstellung, in unserem Fall ein Sehnen, ist; andererseits gibt es das, was ersehnt wird. Im folgenden wird die Sehnsucht nach der Objektstufe erörtert, die wir übrigens auch oft haben, die wir zudem auch bewusst als unsere Kultur gestaltende Kraft haben sollten. Wie also will ich Objektstufe verstanden wissen? Erste Intuitionen lassen vermuten, dass es um Objekte im Sinne von Gegenständen geht, so dass das Thema dieses Vortrags die Sehnsucht nach den Gegenständen oder Dingen (z.B. nach Steinen, Stühlen oder irgendwelchen anderen Dingen) sei; dies ist jedoch ungereimt.

Objektstufe ist der Gegenbegriff zu Metastufe (vielleicht in Anlehnung an Tarski's Unterscheidung von Objektsprache und Metasprache für seine Wahrheitssemantik). Um die Begriffe *Objektstufe*, *Metastufe* und die Relation zwischen beiden zu erläutern, werde ich etwas über die Form von Philosophie als kritischem Denken sagen. Der Philosophie als Theorie geht es um die Erfüllung der Sehnsucht nach der Objektstufe in der Theorie. Insofern als Theorie selbst immer höchst metastufig ist, muss die Philosophie aus sich hinauswachsen und einen Stoß in die Praxis, d.h. die Objektstufe, geben. Dies wäre die Erfüllung der Sehnsucht nach der Objektstufe in der von individuellen und gemeinschaftlichen Lebensvollzügen gelebten Praxis. Diese Sehnsucht kann die Philosophie nie stillen, und als deren Reich sind eher Kunst und Religion zu betrachten welche metastufiges Wissen von der Objektstufe auf nicht-theoretische (implizite) Weise vergegenwärtigen. Hier schließt sich eine Kulturkritik an mit der These, dass eine Gesellschaft, zu deren Lebensform es nicht gehört, ebendiese Lebensform auf nicht-theoretische und dennoch dem Anspruch nach richtige Weise in den Lebensvollzügen zu vergegenwärtigen, implizit neurotisch ist. Zudem möchte ich zeigen, dass die Relation zwischen Objektstufe und Metastufe zentrales Thema der nachkantischen deutschen Philosophie war unter den Stichworten *an sich* und *Objekt*, und *für sich* (*für mich*) und *Subjekt*. Die Schlagworte *Intellektuelle Anschauung* (*Subjekt-Objekt*) und *an und für sich* stehen für metastufiges Wissen, welches

inhaltsgleich ist mit dem, wovon es handelt (der Objektstufe) und dann auch für die Idee, dass das was weiß dasselbe ist wie das Gewusste.

Wenn wir über etwas reden, so haben wir a) *das, worüber geredet wird* und b) *die Rede oder das Urteil darüber*. In einem ersten Anlauf möchte ich a) Objektstufe und b) Metastufe nennen. Wenn wir über einen Gegenstand reden, so haben wir diesen und das richtige oder falsche Urteil über diesen. So ist es auch mit Handlungen; über diese können wir mehr und minder angemessen urteilen. Philosophie ist nun häufig eine metastufige Destruktion überschwänglicher, zu abstrakter und dadurch unangemessener metastufiger Urteile innerhalb der Objektstufe für die Philosophen (für Philosophen kann alles, selbst metastufige Urteilspraktiken, widerum zur Objektstufe werden). Destruiert und kritisiert wird dadurch, dass man auf die Objektstufe (die Phänomene, die Objektstufe innerhalb der metastufigen Objektstufe) zeigt und dadurch aufweist, wie angemessener über diese zu urteilen ist. Dabei geht es natürlich immer auch darum, auf unbemerkte begriffliche Inkonsistenzen aufmerksam zu machen und so unsere Begriffe zur Inhaltsgleichheit mit dem zu bringen, wovon sie handeln. Die Objektstufe soll also adäquat in der expliziten Metastufe zur Geltung gebracht werden, so dass dem Inhalt nach beide zusammenfallen. In der Philosophie ist also die Sehnsucht nach der Objektstufe die Sehnsucht nach der Metastufe, da nur durch diese die Objektstufe zur expliziten Darstellung gebracht und somit angeeignet - d.h. die Sehnsucht gestillt - werden kann. Diese Sehnsucht haben wir und sollten wir als Kultur, die selbstbewusst sein will, auch haben. Das Wort Sehnsucht scheint mir hier hier geeignet, etwa im Gegensatz zu Begierde, da bei der Begierde schon ausgemacht ist worauf sie geht, bei der Sehnsucht jedoch nur eine undeutliche Ahnung am Werk ist. Wenn man philosophiert, so ist man sich am Anfang über die Resultate noch nicht im klaren; diese werden also ersehnt.

Nun folgt ein Ultrakurzreferat über Kant und den Deutschen Idealismus. In kurzen Zügen möchte ich nachzeichnen, wie das Thema der Objektstufe-Metastufe-Relation als solcher seinen Ausgang nahm bei der Frage um den Status des Wissens, das man von sich selbst hat. Innerhalb der kantischen Metaphysik entsteht das Problem, dass eine unversöhnbare Zerrissenheit besteht zwischen dem, was man ist, und dem, wie man sich auf erfahrungsfähige Weise erscheint. Das Projekt von Kants theoretischer Philosophie besteht darin, den Bereich möglichen Wissens abzustecken. Diesen Bereich nennt Kant

Erfahrung. Diese konstituiert sich aus raumzeitlich gegebenen sinnlichen Anschauungen (Objektstufe) und begrifflichen Urteilen über diese (Metastufe). Diese begrifflichen Urteile können wahr oder falsch sein im Hinblick auf die adäquate Darstellung der passiv gegebenen Anschauungen oder Erscheinungen. Sie sind der Bereich möglichen Wissens. Urteile, deren Richtigkeit nicht durch einen Bezug auf gegebene Anschauungen überprüft werden kann, sind leer; mit Wissen haben sie nichts zu tun. Die Krux von Kant ist nun, dass seine eigene Philosophie (um etwas zu sein was gewusst werden kann) insgeheim ein Wissen voraussetzt, welches zwar ein nicht-willkürliches begriffliches Wissen ist, jedoch nicht unter den kantischen Begriff des Erfahrungswissens fällt. In seiner Theorie proklamiert Kant, dies sei unmöglich; wenn man aber an dem festhält, was in der Theorie gesagt wird, so ist die Theorie selbst etwas, was nicht gewusst werden kann (ein Widerspruch). In dem Paralogismus-Kapitel der *Kritik der Reinen Vernunft* wird dies besonders deutlich. Hier sagt Kant, wir können kein Wissen haben von dem, was wir *sind* (als Ding an sich), sondern nur davon, wie wir uns *erscheinen* (jeweils für mich). Insgeheim beansprucht Kant aber ein Wissen von dem was wir sind, wenn er sagt, dass das transzendente Ich als das, was man ist, die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen ist, von denen man Wissen haben kann. Johann Gottlieb Fichte war mit dieser Situation nicht zufrieden, insbesondere da er daran arbeitete, die herausragende Rolle des Selbstbewusstseins für eine systematische Philosophie herauszuarbeiten. Dabei ging es vor allem darum, die prekäre Lage Kants dadurch zu retten, dass dessen transzendentes Selbstbewusstsein in das Reich des Wissbaren zurückgeholt wurde. Da dieses Wissen ein nicht-sinnliches ist, und Wissen nur Wissen sein kann, wenn es nicht willkürlich ist, für diese nicht-Willkür nach Kant jedoch durch Anschauungen gesorgt wird, so brauchte Fichte den Begriff der nicht-sinnlichen, also *intellektuellen Anschauung*. Intellektuelle Anschauungen sind *begriffliches Wissen*, und somit rücken sie übrigens in die Nähe dessen, was Wittgenstein *Grammatik* nennt. In der intellektuellen Anschauung von mir selbst fällt das an sich (Subjekt) mit dem für mich (Objekt) zusammen, da hier das metastufige Wissen, das ich von mir als Redegegenstand habe inhaltsgleich ist mit dem, was ich im denkenden Vollzug als Subjekt bin. Das Wissende und das Gewusste sind hier dasselbe. In der intellektuellen Anschauung weiß man sich als Subjekt-Objekt. So jedenfalls die Idee, welche philosophisch gesehen als eine Art Erfüllung der Sehnsucht nach der

Objektstufe angesehen werden kann. Von hier aus könnte man versuchen, zentrale Themen der Geschichte des Deutschen Idealismus als Geschichte der Debatte um die Objektstufe-Metastufe-Relation zu rekonstruieren (ein sehr interessantes Unterfangen, by the way). Schelling interessiert dann weniger die intellektuelle Anschauung als Erkenntnisquelle, sondern der Gedanke, dass das Wissende und das Gewusste dasselbe sein kann was Hegel so ausdrückte, das etwas im an sich sein auch ein für sich Seiendes sein könne.

Bisher habe ich davon gesprochen, dass in der Theorie das, was über etwas gesagt wird mit dem, worüber es gesagt wird, übereinstimmen kann dadurch, dass man es mit einer Art Inhaltsgleichheit zu tun hat. Doch das stimmt nur zum Teil wie selbst Schelling wusste, welcher sagte, dass Philosophie das Absolute zwar *ideal* (d.h. in der Theorie) vergegenwärtigen könne, wohingegen Kunst und Religion dies auf *reale* Weise könnten. Und auch Kierkegaards Kritik an Hegels allzu objektivem Denken liegt wohl darin begründet, dass Hegel es zwar ganz gut schafft, die Form des Denkens und der Welt dem Denken verfügbar zu machen und sich so in der Theorie der Objektstufe zu nähern, andererseits aber Gefahr läuft die Reibung zwischen der höchst metastufigen Theorie und unseren individuellen und gemeinschaftlichen Lebensvollzügen nicht herzustellen. Der Punkt besteht darin, dass, selbst wenn ich metastufig die Objektstufe in der Theorie adäquat zur Darstellung bringen kann, immer noch ein Unterschied besteht zwischen der nicht-theoretischen gelebten objektstufigen Praxis und der metastufigen Theorie. Richtiges Wissen über den Lebensvollzug ist nicht der Vollzug selbst. Andererseits wäre es wünschenswert dass ein richtiges Wissen über die Form der Welt und die *Conditio Humana* innerhalb unserer Lebensvollzüge eine Rolle spielt, dass dieses Wissen in der Weise wie wir leben vergegenwärtigt wird. Zudem sollte dieses Wissen richtig sein, also in der Theorie als richtiges ausgewiesen werden können. Zum Teil kann die Philosophie hier vielleicht weiterhelfen, Sokrates und Wittgenstein haben sich darin versucht. Zum Teil scheinen Kunst und Religion das aber besser zu können. In diesen wird unsere Lebensform auf *reale* Weise vergegenwärtigt, und zum Teil sogar gefeiert. Einer Kultur, die nicht über Kunst und Religion verfügte, wären wesentliche Ausdrucksmittel der lebensbedeutsamen Darstellung ihrer eigenen Form genommen. Was wir hier brauchen, ist der Stoß aus der Philosophie ins Leben, der Stoß ich die Objektstufe, nun verstanden als nicht explizites, gelebtes Wissen über uns selbst. Dies

ist die Erfüllung der Sehnsucht nach der Objektstufe in der Praxis. Insofern es immer schon Kunst und Religion gab, so kann es nur Aufgabe der Philosophie sein, durch Wissen von der Objektstufe in der Theorie zu der Einsicht zu gelangen, dass dieses Wissen in der Objektstufe vergegenwärtigt werden muss, soll unsere Kultur gesund sein, und sodann die Vernünftigkeit von Praktiken und Institutionen, in denen gerade dies auf mehr oder minder gute Weise geleistet wird, auszuweisen und diese somit zu unterstützen.

Negative Theologie und Adornos Ästhetik

Die materialistische Sehnsucht

Eduardo Guerreiro Brito Losso

Eduardo Guerreiro Brito Losso Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Programa de pós-graduação do Instituto de Letras da UERJ, post-doc Stipendium an der FAPERJ

Es gibt nicht wenige Dissertationen über die Beziehung zwischen Theodor Adorno und Theologie: ungefähr zehn, und natürlich viele Artikel darüber. Der Grund ist, dass er ambivalent und unklar über das Verhältnis zwischen seinem dialektischen Materialismus und der christlichen und jüdischen Theologie war, deswegen findet man verschiedene Thesen darüber heraus. Einige sind für einen theologischen Aspekt in Adornos Werk, andere dagegen. Man liebt Theologen, die versuchen Adornos Materialismus an der Theologie anzunähern, andere sind gegen Adorno und zeigen einen Widerspruch des Materialismus in seinem Werk. Man kann auch Materialisten finden, die, gegen Adorno, eine Verpflichtung gegenüber der Theologie zeigen, um seinen Materialismus mißzutruauen. Das ist auch nicht selten zu lesen, Materialisten, die verneinen oder vermindern theologische Spuren bei Adorno. Es ist aber zwar schwer zu finden, wer die echte Dialektik zwischen Materialismus und Theologie inmitten seiner Religion- und Metaphysikkritik wiederaufzubauen vorschlägt. Es ist nicht eine leichte Aufgabe: Adorno hat eine Religionskritik so radikal als Marx gemacht und hat auch die eschatologische und positive Utopie bei Marx kritisiert, die metaphysisch er genannt hat, aber andererseits hat er, ähnliches als Benjamin und zusammen mit Horkheimer, ein neues Bedürfnis der theologischen Spur in der Philosophie entdeckt. Horkheimer hat nach dem Adornos Tod gesagt, dass eine neue Weise der negativen Theologie in der Kritischen Theorie gedacht wird, die eine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ fühlt¹.

Dieser Vorschlag ist meine Möglichkeitshorizont aber noch nicht meine Intention. Ich will nicht über die Beziehung zwischen der Theologie und Adornos Werk insgesamt diskutieren. Ich verfolge die Horkheimers Spur – nämlich die „negative Theologie“- in Adornos Philosophie, besonders in seiner Ästhetik, deswegen beschäftige ich mich nicht mit der moralischen Problematik. Um diesen Zweck zu erreichen, analysiere ich spezifisch das Sehnsuchts-Motiv. Dann, meine Fragen sind: Gibt es eine negative Theologie bei Adorno? Negative Dialektik ist eine Weise von der negativen Theologie? Wenn die Hypothese plausibel ist, welche wäre ihre Konsequenz in Adornos Ästhetik?

¹ Der Spiegel, August 19, 1969, „Himmel, Ewigkeit und Schönheit.“ Interview mit Max Horkheimer; Der Spiegel, Nr. 1/2/1970.

Was bedeutet daher das „materialistische Sehnsucht“ der mutmaßlich negativen Theologie in der negativen Dialektik?

Normalerweise, wenn Adorno das Wort „Sehnsucht“ benutzt, bedeutet ein regressives Gefühl, das rückwärts gewandt ist. In dem Buch *Prismen*, „Arnold Schönberg“ heißt der Essay, Adorno vergleicht die atonale Musik Schönbergs mit der tonalen seiner Zeitgenosse:

Aber der Schein des Natürlichen, des musikalischen *ordo*, den sie im Bewußtsein der Adepten als schlechte Erbschaft der Tonalität annimmt, die selber schon nicht Natur, sondern Produkt der Rationalisierung war, ist bloßes Zeugnis der Schwäche, der hilflosen **Sehnsucht** nach Sekurität².

In eine irreversible Fortschritt der Form in der Musik ist es unmöglich, eine alte Modell aufrecht zu erhalten. Im Jugendstil widerfährt die Spitze der moderne Krise im modernen Kunstwerk. Die schlechte Reaktion dagegen ignoriert einfach die Krise und verewigt die Illusion des Natürlichen einer historischen Modell. Die „Sehnsucht nach Sekurität“ möchte kein Leiden in der Kunst erkennen und ausdrücken, auch der ästhetische Schock vermeiden.

In Bezug auf Philosophie, Adorno sieht eine regressiv Sehnsucht in der Heideggers „neuen Ontologie“ und ihrer Kultus der Ursprung. Ich zitiere das Kapitel „das ontologische Bedürfnis“ in der *negative Dialektik*:

Ihre Wirkung wäre aber nicht zu verstehen, käme ihr kein nachdrückliches Bedürfnis entgegen, Index eines Versäumten, die Sehnsucht, beim Kantischen Verdikt übers Wissen des Absoluten solle es nicht sein Bewenden haben. Als man in der Frühzeit der neu-ontologischen Richtungen mit theologischer Sympathie von Auferstehung der Metaphysik redete, lag das noch krud, aber offen zutage³.

Adorno sagt, dass die Zertörung der philosophische Terminologie „Subjekt-Objekt“ in Heideggers Ontologie problematisch ist, weil er keine Unterschied zwischen

² ADORNO, Theodor W.. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 10, 1: Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild.* Frankfurt am Main, 1977, s. 175.

³ ADORNO, Theodor W.. *Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.* Frankfurt am Main, 1973, s. 69.

beiden macht, und deswegen wird seine Philosophie eine neue Weise des Subjektivismus, trotz ohne das zu behaupten. In diesem Sinne versäumt Heidegger die kantische Spaltung, um die Kritik der Metaphysik zu ermöglichen, und fällt in eine Auferstehung der Metaphysik ab, obwohl Heidegger eine Zertörung der Metaphysik vorschlug. Was für Sehnsucht sieht man hier? Es wäre eine Sehnsucht nach dem Ursprung ohne Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, Vernunft und Sinneswahrnehmung, Sprache und Welt. Bei Adorno gibt es keine Zeit ohne Trennung und Vermittlung. Odiseus hat schon die List der Vernunft und der Mythos ist schon eine Rationalisierung. Aber das ist nicht meine Aufgabe der Unterschied zwischen Heidegger und Adorno tief aufzuklären. Man erwähnt dafür das Buch bei Hermann Mörche⁴.

Über Schönberg noch einmal, Adorno opponiert die ästhetische Erfahrung der neuen Musik gegen die Sehnsucht der wagnerischen Mythos:

Ganz unwagnerisch, entspringt seine Musik aus dem zeugenden Rausch, nicht der sehrenden Sehnsucht: unersättlich im Gewähren⁵.

Nach diesen Beispiele, es scheint, dass Adorno immer dieses Wort in Bezug auf eine regressiv-metaphysische Nostalgie benutzt. Wer Sehnsucht fühlt, könnte nicht die ästhetisch, philosophisch oder soziale Bewegung der Geschichte akzeptiert, erbt immer die Illusion der Ewigkeit der vergangenen Form oder Inhalt. Es wäre nicht mehr als eine bürgerliche Bedürfnis nach Sicherheit in der Kunst, die die schwache Romantik ausdrückt, oder die Bedürfnis nach der Ursprung in der Philosophie.

Aber man bemerkt andere Verwendung, obwohl subtil sei. Erste Kapitel des Buchs *Negative Dialektik* setzt Adorno die Anstrengung des Begriffs in der dialektischen Philosophie gegen der künstlerischen Sehnsucht entgegen.

Der philosophische Begriff läßt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begriffslose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht. Organon des Denkens und gleichwohl die Mauer zwischen diesem und

⁴ Mörche, Hermann . *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart, 1981.

⁵ ADORNO, Theodor W.. Band 10.1, 1977, s. 155.

dem zu Denkenden, negiert der Begriff jene Sehnsucht. Solche Negation kann Philosophie weder umgehen noch ihr sich beugen. An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen⁶.

Anders als die problematische Vermischung zwischen Poesie und Philosophie bei Heidegger Adorno unterscheidet die Sehnsucht der Kunst nach begriffslosen Unmittelbarkeit und den unvermeidlichen Begriff der Philosophie, die nur durch den Begriff gegen sich selbst denken kann. Jetzt die Sehnsucht ist nicht ein regressives Gefühl, sondern das echte Streben der Kunst in der Verarbeitung des Scheins, um eine unmittelbare Erfahrung zu erreichen. Die ästhetische Erfahrung der Moderne ist spezifisch des Rauschs, *Rausch der Sprache*, in Beziehungen mit dem homonymischen Wort, Rauschen (Rausch entsteht aus ‚rusch‘, bedeutet Rauschen) in Schönbergs Musik oder in der Borchardt Poesie. In dem Essay über Rudolf Borchardt Adorno zitiert einen Vers aus dem Gedicht „Pause“ (1907): „Ich habe nichts als Rauschen“. Der Vers ist bedeutend bei Adorno. Er enthält die ästhetische Erfahrung der Moderne inmitten der Sprache.

Die unvergleichliche Zeile »Ich habe nichts als Rauschen«, aus dem Jugendgedicht 'Pause', führt tief in seine geistige Verhaltensweise, nach Borchardts eigenen Worten in den »Schmerz, in dich zu lauschen«. Sprache durchrauscht ihn wie ein Strom⁷.

In anderen Essay über Eichendorff liebt man:

Rauschen war sein Lieblingswort, fast eine Formel; das Borchardtsche »Ich habe nichts als Rauschen« dürfte als Motto über Vers und Prosa Eichendorffs stehen. Dies Rauschen jedoch wird von der allzu hastigen Erinnerung an Musik versäumt. Rauschen ist kein Klang sondern Geräusch, der Sprache verwandter als dem Klang, und Eichendorff selber stellt es als sprachähnlich vor⁸.

⁶ ADORNO, Theodor W.. Band 6, s. 27.

⁷ „Die beschworene Sprache Zur Lyrik Rudolf Borchardts“. In: ADORNO, Theodor W.. *Band 11: Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main, 1974, s. 536.

⁸ ADORNO, Theodor W.. *Ibidem*, s. 83.

Wenn Adorno „Geräusch“ und nicht „Musik“ meint, bedeutet nicht, dass es von keiner Musik das Rauschen erfährt, weil Schönbergs Werk erzeugt rausch, sondern die Musik vor dem Jugendstil. Das ist die Wirkung der, kann man sagen, dissonanten Prinzip der Sprache in der Zeit ihrer Autonomie, ohne starre Kompromiss mit der Bedeutung, wie die Strophe der „Pause“ ausdrücklich sagt: »Ich habe nichts als Rauschen/ Kein Deutliches erwarte dir;/ Sei dir am Schmerz genug, in dich zu lauschen.«. (Wenn das Gedicht sich auf „dir“ bezieht, dies „dir“ ist das Rauschen). Es gibt keine Mythos der „Melodie“ in der verbalen Sprache, sondern Geräusch, etwas krudes und tiefes gleichzeitig.

Diese ästhetische Erfahrung, die rein aus der Sprache entspringt, ereignet sich nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der philosophische Text. Man kann in Nietzsches Prosa das vermuten, aber nein. Adorno erfährt solches Rausch des Rauschen in der Hegels Bewegung des Begriffs, Sein Prozess in der philosophischen Sprache und ihre Verflechtung von Form und Inhalt. In *Drei Studien zu Hegel* schreibt er:

Als sublimierter Geist tönt die Person vom Auswendigen, Leibhaftigen so wie nur große Musik: Hegels Philosophie rauscht. Wie bei seinem ihm hörigen Kritiker Kierkegaard könnte man von einem spirituellen Leib reden⁹. S. 5, 294

Dann verschafft nicht nur Literatur die Erfahrung des Rauschen. Hegels Geist wird in seinen eigenen Sprache einverleibt und seine Lektüre gestattet einen geistigen Rausch in der Verwirklichung der Sprache.

Das ist nicht ungehörig zu fragen, inwieweit den Rausch der streng philosophischen Arbeit wie ein Opposition gegen das persönliche Leiden funktioniert. In der *Frankfurter Adorno Blätter VIII* gibt es Adornos „Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943- 1969“, die nicht bei Lebzeiten veröffentlicht wurden. Eine interessiert uns:

Während der 10 Tage in Überlingen fühle ich, wie sehr bei mir die Arbeit ein Rauschmittel ist, das mich über eine sonst fast unerträgliche Schwermut und

⁹ ADORNO, Theodor W.. Band 5, s. 294.

Einsamkeit hinweghilft. Ich fürchte, das ist das Geheimnis meiner sogenannten Produktivität¹⁰(31.3.1960).

Diese Konfession hilft das Rauschbegriff zu verstehen, aber fordert uns eine andere Frage heraus: ist dieser Rausch zu der Adornos philosophischen Askese eine Weise des Glücks oder nur eine Ausgleich für die Schwermut? Die Frage bleibt ohne Antwort, aber sie öffnet uns ein wichtiges Problem: welche ist die Beziehung zwischen der Sehnsucht und dem Glück? Über Marx hat er in der *Negative Dialektik* geschrieben:

Die Aporie erstreckt sich auch auf den teleologischen Begriff eines Glücks der Menschheit, welches das der Einzelnen wäre; die Fixierung des eigenen Bedürfnisses und der eigenen Sehnsucht verunstaltet die Idee eines Glücks, das erst aufginge, wo die Kategorie des Einzelnen nicht länger sich in sich verschlösse.

Glück ist keine Invariante, nur das Unglück ist es, das sein Wesen hat an der Immergleichheit. Was an Glück intermittierend vom bestehenden Ganzen geduldet oder gewährt wird, trägt vorweg die Male der eigenen Partikularität¹¹. Alles Glück bis heute verspricht, was noch nicht war, und der Glaube an seine Unmittelbarkeit ist dem im Wege, daß es werde¹¹.

Das Problem in Marxs Utopie ist die Fixierung der eigenen Sehnsucht. Das Glück ist eine Unterbrechung des bestehenden Ganzen, und alles Glück ist eine Spur der nicht-Bestehenden (ÄT, 7, 55). Man muss die Ästhetische Theorie erinnern (7, 128ff, 200). Adorno sagt, dass die Kunstwerk nicht wie andere Dinge ist; sie hat ein Nichtseiende in der Seienden, das eine negative Utopie enthält (Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, p. 360-1). Geheim ist besonders diese „Glaube“ an der Unmittelbarkeit des Glücks. Wenn das Glück immer mittelbar ist, d. h., zum Beispiel, abhängig von der strengen Arbeit, folglich, dann ist ein unmittelbares Glück glaubwürdig, aber existiert nicht. Der Adornos sogenannte Pessimismus scheint hier nicht so starr, weil sogar eine Glaube ausgesagt wird. Aber

¹⁰ ADORNO, Theodor W.. TIEDEMANN, Rolf. *Frankfurter Adorno Blätter VIII*. München, 2003, s. 13.

¹¹ ADORNO, Theodor W.. Band 6, s. 345-346.

wenn solche Glück keine Invariante ist, ist auch bilderlos. Es bleibt unter der Bilderverbot.

Jetzt können wir einen Abschnitt im *Negative Dialektik* lesen, wo Adorno eine sonderbare Gegenseitigkeit zwischen Theologie und Materialismus vorschlägt. Es gibt eine echte gegenseitige Einbeziehung der beiden Begriffe, die zwar erstaulich und geheimnisvoll scheint.

Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil: nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist¹².

Der Materialismus, der Adorno hier erwähnt, ist anders als Marx, weil keine positive Utopie hat. Seine negative Utopie ist ein Aspekt der Bilderverbot in der Philosophie. Ohne Zweifel, das ist nicht einfach eine neue Theologie: das ist eine extreme Negativität der Materialismus, die die Theologie trifft, jedoch nicht in Übereinstimmung mit der Positivität der theologische Dogma. Was übrig bleibt also wäre eine neue Weise der negativen Theologie.

In der theologische Tradition, ist negative Theologie nicht eine Negation der Gottes Existenz, sondern ein anderer Weg, um Gott zu erfahren, d.h., in diesem Sinn, ein mystischer Weg. Gott hat, in der Sprache, einige Attribute, die die positive oder kataphatische Theologie postuliert: Güte, Leben, Sein, Einsein, Allmächtiges, usw. Die Negative oder apophatische Theologie verneint diese Attribute, weil die Gottes Erhabenheit nicht adäquat in der Sprache gelegt werden kann, wie Dionysius Areopagita vorschägt:

Wir sagen also (von Gott) aus, daß die Allursache, die auch alles transzendiert, weder wesenlos noch leblos, weder sprachlos noch vernunftlos ist. Sie ist auch kein Körper, besitzt weder Gestalt noch Form, weder Qualität noch Quantität noch

¹² ADORNO, Theodor W.. Band 6, s. 207

Gewicht. ... Noch höher aufsteigend sagen wir von ihr (der Allursache) aus, daß sie weder Seele ist noch Geist, ihr ist auch weder Einbildungskraft, Meinung, Vernunft oder Denken zuzuschreiben. Sie ist weder Zahl noch Ordnung ... Sie ist weder lebendig noch mit Leben identisch. Auch sie ist nicht sein, nicht Ewigkeit, nicht Zeit. ... Auch ist sie weder mit Wahrheit, noch mit Herrschaft oder Weisheit gleichzusetzen. Sie ist weder eines noch Einheit, weder Gottheit noch Güte. ... Sie gehört weder dem Bereich des Nichtseienden noch dem des Seienden an¹³.

Ralf Stolina, in dem Buch *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*. (Berlin, 2000, s.17) erklärt:

Mit der Negation der Negation, dem dritten Stadium des Erkenntnisprozesses, ist die Schwelle von ersten Moment negativer Theologie, der Negation, zum zweiten, dem ekstatischen Moment, erreicht.

Diese Verneinung ist dann ein Weg, nicht besser Gott zu denken, sondern durch die Sprache die Vernunft und die Sprache verlassen, um eine mystische Erfahrung zu erreichen. Noch einmal Stolina:

Die erlangte Gotteserfahrung und –erkenntnis findet ihren Ausdruck lediglich, und darin liegt die innovative Sprachkraft des Areopagiten, in sprachlichen Formen, die die Bewegung der Transzendenz auf den jenseitigen Gott hin anzeigen; er selbst aber bleibt jedem sprachlichen Ausdruck entzogen¹⁴.

Aber dieses Schweigen ist kein „Abbruch der Beziehung“ zwischen Gott und Mystiker, sondern das Moment selbst der Erfahrung. Die Glaubenserfahrung erfährt Gott in seiner Mitteilung an (s.158), die keine absolute Erfahrung des Göttlichen ist (s. 149), sondern nur ein bestimmenden Gemeinschaft mit Gott innerhalb seines weltanschaulich-religiösen Horizontes. Deswegen wird nie eine konkrete Erkenntnis und Gott bleibt immer verborgen. Aber das Wichtigste hier ist, dass „die Grenze der Sprache“ „mithin nicht die Grenze der Erfahrung“ ist (s.18).

¹³ AREOPAGITA, Dionysius. *Über die Mystische Theologie*. Stuttgart, 1994, s.79-80.

¹⁴ STOLINA, Ralf, s. 26.

In diesem Sinn, versucht Negative Theologie die Unmittelbarkeit ähnliches wie die moderne Kunst bei Adorno. Aber die negative Theologie verneint nicht das Dogma, deswegen soll man eine moderne negative Theologie nach der Religionskritik im Fall Adorno denken oder Adorno keine wirklich negative Theologie hat. Weder eine noch andere Möglichkeit vermindert die Rolle der Frage der negativen Theologie in Adornos Philosophie. Adorno folgt noch:

Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd¹⁵.

Wenn Adorno Idealismus jetzt schreibt, denkt er nicht nur an Schelling, Fichte und Hegel, sondern auch an der Utopie bei Marx¹⁶. Andererseits hat sein Materialismus eine merkwürdige Sehnsucht nach der Auferstehung des Fleisches. Bemerkt man, dass dieses „Fleisch“ die Erfüllung der materiellen Bedingung ist, die den Geist frei lassen würde. Aber man kann auch einen ästhetischen Aspekt vermuten. Die Erfahrung des Rauschs in der literarischen und philosophischen Sprache der Moderne wäre ein relatives (kein absolutes) Glück in der Existenz gegen die Atomisierung der Individualität in der verwalteten Welt und erzeugt eine sozusagen sekularisierte „Eucharistie“. Die momentane Zertörung des Ichs, der Subjektivität, in der modernen Kunst konstituiert die Bedingung der Möglichkeit solches Glücks, deshalb ist dieses sozusagen dionysische Glück mit der apollinischen Arbeit nicht leicht, sondern tragisch. Wenn die Kunst eine gewisse Erfüllung der Unmittelbarkeit als begriffslos erfahren lässt, zerstört sie das Subjekt in der Bewegung der Sprache und des Scheins und erreicht einen Rausch.

Es gibt nicht wenige Momente in Adornos Werk, wo er ausdrücklich sagt, dass er eine gewisse negative Theologie in seiner Philosophie oder eine ästhetisch sekularisierte Mystik berücksichtigt, zum Beispiel in der *Philosophische Terminologie*:

Das ist eine Art der Anschauung, wie sie in den Kontroversen zwischen meinem alten Freund Tillich und mir eine sehr große Rolle spielt, der von Jugend auf eine

¹⁵ ADORNO, Theodor W.. Band 6, s. 207.

¹⁶ BLOCH, Ernst. *Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt am Main, 1978, s. 361.

gewisse Tendenz hat, die sogenannte negative Theologie eigentlich deshalb, weil sie eine negative Theologie ist, unmittelbar mit der Theologie selber gleichzusetzen. Horkheimer hat diesen Fehlschluß einmal sehr prägnant formuliert: Wenn Gott abwesend ist, dann muß es doch einen geben; den wenn es keinen gäbe, dann könnte er nicht abwesend sein¹⁷.

Oder in der Essay über Borchardt:

Die Substanz kristallisiert sich in der Sprache an sich, als wäre es die wahre Sprache der jüdisch-mystischen Lehre. Das verleiht seinen Gebilden den beharrlichen, bis heute fragenden Rätselcharakter¹⁸.

Endlich hat Ulf Liedke – einer der besseren Forscher über das Verhältnis zwischen Adorno und Theologie – entdeckt, dass es in einer Zwischenabschnitt der letzten Teil der *Negative Dialektik* Manuskript folgerichtig heißt: „Negative Dialektik ist negative Theologie“¹⁹.

Er hat diesen Satz jedoch nicht veröffentlicht. Vielleicht möchte er das Geheimnis beibehalten. Bleibt es uns übrig nur eine Sehnsucht nach der Aufklärung.

¹⁷ ADORNO, Theodor W.. *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Band 2*. Frankfurt am Main, 1974, s. 167.

¹⁸ ADORNO, Theodor W.. Band 11, s. 136.

¹⁹ ADORNO, Theodor W.. *Negative Dialektik, Meditationen zur Metaphysik*, 1.Fassung vom 3. Teil (III), TWAA, Ts 16070. In: LIEDKE, Ulf. *Naturgeschichte und Religion: eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Berlin: Lang, 1997, s. 439.

ATOMKRAFT SEHNSUCHT

nostalgie nucléaire

Bruno Miguel Gouveia Antunes

Depuis longtemps (et certainement depuis Einstein) q'on n'envisage plus la « physis » exclusivement dans son versant spatiale, mais bien aussi dans son versant temporel. Je n'ai pas l'intention de me pencher sur la course à l'énergie (ou à l'armement) **atomique**, nucléaire. Je n'ai pas non plus l'intention de me pencher sur la guerre en Iraq, dont le prétexte était (on se souvient bien) de chercher à voir des armes nucléaires, là où il n'y avait pas. Je veux me pencher sur la temporalité (aussi bien que sur la spatialité), sur le cœur **central, nucléaire**, de toute possibilité de nostalgie : le moment présent ; et analyser comment la force de la nostalgie peut **chercher à voir**, où et quand.

La nostalgie au temps présent

“...No future for you!”
(*God Save the Queen*,
Johnny Rotten – Sex Pistols)

Vivre directement se désire, d'après Debord

et s'impose par une profonde nostalgie.

Mais si sa nostalgie est le pathos de l'éloignement vers le passé des moments que (affectivement et) en effet nous avons occupé et partagé « sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps¹ », elle est aussi l'espoir futur de révolution, de « coloniser le présent par le futur » et elle est surtout, toujours et à tout moment, le sabotage des mécanismes qui nous éloignent du présent « **directement vécu** ».

Sabotage que devient **détournement**² : reterritorialisation dans un autre contexte tel que les « **objets trouvés** » du dadaïsme de Marcel Duchamp l'ont provoqué (bien que les « **objets sauvages** » des trouvailles ethnologiques déviés des continents colonisés vers les marchés-aux-puces³ ou vers musées européens⁴) inspirant une méthodologie découvrant la « **psycho géographie**⁵ » : la « **dérive**⁶ ». La **dérive** est une méthodologie expérimentale de réappropriation du corps dans l'environnement, dans l'espace-temps du présent.

Il s'agit de se « territorialiser », comme plus tard Deleuze écrira. Il s'agit de situer l'utopisme, celui de croire qu'un mode de vivre plus direct serait possible, et que l'on pourrait l'essayer, l'expérimenter, dans un « **topos** », un lieu, une réappropriation collective du corps, du temps et de l'espace, ici, au présent. Le propos de la « **mise en situation**⁷ » proviendrait alors de la nostalgie envers un âge d'or ?

- oui, de la nostalgie envers le présent.

¹ titre d'un film de Debord de 1959

² 'S'emploie par abréviation de la formule : détournement d'éléments esthétiques préfabriqués. Intégration de productions actuelles ou passés des arts dans une construction supérieure du milieu. Dans ce sens il ne peut y avoir de peinture ou de musique situationniste, mais un usage situationniste de ces moyens. Dans un sens plus primitif, le détournement à l'intérieur des sphères culturelles anciennes est une méthode de propagande, que témoigne de l'usure et de la perte d'importance de ces sphères.' (*Internationale Situationniste*, n°1)

³ Rappelons nous du récit de la "dérive" (voir note n°6) à travers le marché-aux-puces dans André Breton, *Nadja*.

⁴ "Vers 1905, Picasso acquiert un masque de l'Afrique occidentale. Elle est belle, toute surfaces et cylindres. Il découvre le cubisme. (D'autres versions de l'histoire localisent l'épiphanie dans le vieux "Troca") (James Clifford, *Sur le Surréalisme Ethnographique*). Le "Troca" désigne le Musée du Trocadéro.

⁵ 'Etude des effets précis du milieu géographique, consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement des individus' (*Internationale Situationniste*, n°1)

⁶ 'Mode de comportement expérimental lié aux conditions de la société humaine : technique du passage hâtif à travers des ambiances variés. Se dit aussi, plus particulièrement, pour désigner la durée d'un exercice continu de cette expérience.' (*Internationale Situationniste*, n°1)

⁷ 'Moment de la vie, concrètement et délibérément construit par l'organisation collective d'une ambiance unitaire et d'un jeu d'événements' (*Internationale Situationniste*, n°1)

1. La Nouveauté et l'Oubli

Avant de faire le point sur les recherches les plus actuelles dans les domaines que nous voudrions embrasser, il est utile de poser quelques questions préalables.

À propos de performances musicales de l'Antiquité menant à un état de libération psychosomatique, en *Music and Trance*, Gilbert Rouget écrit le suivant: „*For this American edition, I have brought certain corrections to the original French version. A few additions have been made as well. But the only change of some importance concerns the chapter on Greek antiquity, which has been somewhat augmented and reshaped.*“

On peut ici observer l'actualisation permanente du travail d'un chercheur. Des conclusions et des observations qui auraient été couchés par écrit, dans des versions précédentes, d'un livre, peuvent être modifiées, réécrites, si de nouvelles formulations qui semblent mieux traduire les découvertes émergent entre-temps, et... qu'on peut encore découvrir d'autres possibilités de formulation en travaillant avec un outil différent: une langue étrangère.

Je voudrais revenir sur cette perspective d'un savoir collectif qui s'actualiserait au coeur des institutions qui le recherchent... Cette perspective est fondée sur un préjugé, une „prémisse“: la prémisse que le savoir évolue. Qu'un individu apprend. Qu'il sait plus quand il vieillit que quand il était enfant. Prémisse que nous projetons sur le collectif à une échelle historique: l'humanité acquiert progressivement un savoir. Un savoir qui s'actualise...

Gilbert Rouget a précisément „actualisé“ le chapitre sur l'antiquité Grecque. Voyons ce qu'il avait à dire de neuf sur le sujet:

„That the word mania among the ancient Greeks meant what I have been calling „trance“ throughout this book is something that will become apparent as this chapter proceeds.

[...]

*This said, what did the word mania mean for Plato? The answer is to be found partly in Timaeus and partly in the Phaedrus. In the Timaeus (86b), having given a general account of the diseases of the body (soma nosemata), he turns to those of the soul (psyche), whose specific disease, he says, is dementia (anoia), which is of two kinds: either **euphoria** (mania) or ignorance (amathia).*

[...]

The Following is what Socrates says:

*Besides, indeed from these very diseases [noson] and great woes [ponon] that certainly originate [ek] in ancient offences [menimaton] committed by someone in some lineages [genon], **trance** [mania], [the very one] that come upon those who [usually] indulge it by giving them the prophetic power [propheteusasa], secures [eureto] deliverance [apallagen] through the use of prayers to gods and of cults [celebrated in their honour]; thus [othen], resulting indeed in purifications [katharmon] and rites [teleton], it [**trance**] brings recovery [exante apoiese] to the one who welcomes it [echonta] for the present as well as for time to come, securing [euromene] for him who was correctly entranced and possessed [orthos manenti te kai kataschomeno] release [lysin] from [his] troubles.“*

Il est intéressant d'observer que l'on peut „actualiser“ notre savoir sur un thème comme le **trance**, chez des cultures lointaines dans l'espace, sur des peuples habitant d'autres horizons, dont la géographie ne peut pas affecter notre disposition psychique (puisqu'elle n'est pas

expérimentée par nous, du dedans des confins des horizons géographiques de notre expérience quotidienne). Le travail de certains anthropologues et ethnologues ne fut autre que se rendre à ce „lointain ailleurs“, vers cette autre atmosphère d’une culture lointaine, qui prend place quelque (autre) part dans l’espace: ailleurs, sur le même globe.

Mais, il est encore plus surprenant de vérifier que l’on s’efforce d’„actualiser“ nos connaissances sur des cultures qui jour après jour, seconde après seconde, pendant des siècles et des millénaires, se sont éloignées de nous, vers le passé. Cela correspond au travail des historiens, des archéologues, des paléontologues... Rouget, en se penchant sur l’antiquité Grecque, essaye d’avoir une approche à la fois temporelle et spatiale: une approche spacio-temporelle. Cependant, personne ne pourra jamais en savoir plus sur l’expérience de quelqu’un des membres d’une société lointaine, que les membres eux-mêmes de cette société qu’il est en train d’étudier...

Dans *The Wisdom of Wyrð*, le psychologue Brian Bates étudie une Antiquité, bien moins lointaine : les *Saga* scandinaves...

« *But at the time this saga was set, Christianity was the official religion, and Thorbiorg had no singers with her.*

*In the early north-west European female tradition, seeresses such as Thorbiorg seem to rely on voice chanting, or song. Another account of seidr describes a lone seeress called Heidr, who travelled to divinatory ceremonies with thirty trained singers, half men and half women, taking this **trance**-inducing and spirit-catching function to a sophisticated level. (...) And the soundscape is created live, for the very first and last time in its precise formation ; a unique performance which has the immediacy of performance art ... »*

Ainsi, il y a qui peuvent nous traduire Platon ou Snorri Sturluson avec beaucoup d’érudition, mais personne ne pourra, malheureusement, jamais en connaître plus des sociétés de l’antiquité Grecque, ou Scandinave, que quelqu’un qui aurait vécu ces époques-là et dans ces espaces-là. Bien que nous nous retournons vers ces époques-là, nous „résidons“, malgré tout, dans cette „époque-ci“. S’il est possible, bien que difficile et problématique, de réaliser de la „recherche sur le terrain“ n’importe où sur la planète (et peut-être même chez soi), il n’est possible de devenir un „observateur participant“ qu’au présent, et nulle part ailleurs (dans le temps).

Par conséquent, il devient extrêmement difficile d’admettre que le savoir évolue irréversiblement au fur et à mesure qu’on vit, au fur et à mesure que le temps passe, au fur et à mesure que l’histoire s’écoule vers on ne sait quel futur. On apprend, certes, mais on oublie tout autant. Et on se languit en s’éloignant des instants vécus, en se rendant compte que nous ne sommes plus là.

Une actualisation du savoir ne correspond donc pas forcément à une chronologie infaillible. Un texte plus récent ne rend pas forcément moins actuel un texte plus ancien, sauf s’il présente des „outils“ plus efficaces pour nous permettre de saisir la complexité de notre expérience dans la *psycho-chrono-géographie* de l’horizon d’expérimentation où nous nous situons actuellement.

Cependant, justement parce que nous ne résidons pas dans la spacio-temporalité des antiquités Grecques ou Scandinaves, il se peut que la lecture que par exemple Gilbert Rouget ou Brian Bates font de textes d’écrivains de sociétés disparus, nous aide à mieux comprendre ce que de tels auteurs de ces sociétés exprimaient dans ses textes, ce qu’ils savaient à propos du **transe**.

De la même façon, personne mieux qu'Artaud ne pourra décrire l'expérience de **transe** qu'il a lui-même vécue, en participant dans le rituel du **peyotl** chez les Tarahumaras dans les années (mil neuf cent) 30, expérience qui changea pour toujours sa vision du théâtre et du rôle que le théâtre pourrait jouer dans le drame des „sociétés où règnent les conditions modernes de production“ (drame que Debord, dans les années 50 traduit par „**spectacle**“).

Néanmoins, les oeuvres de ceux qui ont commenté Artaud et Debord nous sont d'une aide précieuse dans notre effort d'interprétation. A commencer par les commentaires que Vaneigem tisse à propos d'Artaud, ensuite, la méthode expérimentale de recherche théâtrale mise en oeuvre par Grotowski (la „via negativa“ du „théâtre laboratoire“) soumettant à l'épreuve pratique son interprétation des propos avancés par Artaud; et enfin, d'une façon générale, tous ceux qui ont consacré leur attention à la compréhension des thèmes directement ou indirectement impliqués dans l'objet de notre recherche: „la nostalgie au présent“...

Il ne faut pas non plus oublier qu'Artaud, Debord et Grotowski, commentent, ou critiquent, eux-mêmes, aussi, des auteurs qui les ont précédés (parfois de quelques millénaires), et qu'il nous faudra également nous pencher sur ces auteurs.

L'héritage bibliographique qui est à la base de notre recherche n'est pas nécessairement une progression chronologique. Il se peut que des textes contemporains (comme le poème **punk** cité ci-dessus, extrait d'une chanson que Johnny Rotten écrivit tant qu'il était le chanteur des Sex Pistols : „God save the Queen“, et qui leur a valu d'être censurés dans les « media » britanniques, et mis en prison⁸) présentent des outils efficaces pour la compréhension de la situation spatiale et temporelle des réseaux intersubjectifs de notre psychisme; il se peut aussi, qu'on retrouve chez des auteurs tels qu'Échyle (cité par Artaud) ou Hérodote d'Halicarnasse (cité par Debord) des clefs que la rouille de l'histoire, la culture, ne sabota toutefois à plus jamais.

Un an avant sa mort, Artaud exigea une tonne d'héroïne comme « dédommagement de frets » pour les tortures qu'on lui a fait subir pendant son „incarcération psychiatrique“⁹. Il est mort avant de recevoir son dû, mais nous savons aujourd'hui qui en a hérité et qui l'a prise, cette tonne d'héroïne. Homère chantait antan les „Lotophages“, Lou Reed chante, jusqu'aujourd'hui, l'héroïne, sans équivoque...

Pourquoi les institutions psychiatriques, et les psychiatres institués, torturèrent-ils si cruellement Artaud, parce qu'il leur a écrit une lettre offensive les condamnant¹⁰? Pour répondre à cette question il n'y a que deux possibilités, que deux faces d'un scalpel: soit Artaud était fou, soit notre positiviste de société sombre dans une hallucination collective, avec nous tous, là (ici), endormis : « *...there is no future and England is dreaming* » (Johnny Rotten, *God Save the Queen*).

Ou bien, en actualisant notre logique formelle par l'ajout de deux autres catégories, déjà connues des tibétains depuis des millénaires (soit ni vrai ni faux, soit vrai et faux en même

⁸ Dans les années 70 la chanson "God Save the Queen" des Sex Pistols, qui reconnaissent avoir été influencés par ce que Debord appela "la direction réellement expérimentale de l'activité situationniste", fut censurée dans les médias britanniques sous l'administration de Margaret Thatcher, qui d'ailleurs a mis Johnny Rotten (le chanteur) et Malcom McLaren (le "anti" "manager" du groupe) en prison.

⁹ Artaud resta 10 ans contre son gré, isolé et enfermé, dans plusieurs hôpitaux psychiatriques français.

¹⁰ Antonin Artaud, 'Lettre aux directeurs des Hôpitaux Psychiatriques', publié dans le n°2 de Révolution Surréaliste

temps) : personne n'est un aliéné (ni la Reine, ni Dieu tout impuissant, qu'il la sauve), parce que nous serions tous des aliénés.

Nous nous éloignons en nous aliénant, à chaque instant, des instants mêmes qui passent: ce que nous savons est égal à ce que nous apprenons, moins ce que nous avons oublié. Il n'a aucune garantie qu'on n'aurait pas été plus sages, tant que nous étions enfants... Il n'a aucune garantie que la perspective selon laquelle nous concevons nos mondes aujourd'hui soit meilleure que celle que nous avions tant que nous (l'humanité) étions „petits“ (ou „primitifs“). Ce n'est pas tellement l'érudition, le but vers lequel nous tendons notre projet, mais plutôt la justesse. Ne confondons pas justesse avec justice: Artaud est déjà mort, personne ne peut plus le rendre ce qu'on lui enleva (et qu'il ne chiffrera pas en francs, euros, ou dollars, mais bien en héroïne) : une tonne de „...*than thank god that I'm good as dead, and thank god that I'm not aware, and thank your god that I just don't care[...] and I guess, I just don't know, oh and I guess that I just don't know...*“

(Lou Reed, *Heroine*)

2. *Intermonde, Inconscient Social, Préconscience.*

Lou Reed met ici en rapport « mort », « dieu », « inconscience », « deviner » et « savoir ». Si nous revenons sur la traduction que Gilbert Rouget a fait des textes platoniques, socratiques, nous découvrirons que ce sont les mêmes concepts qui sont mis en rapport chez Lou Reed et chez Socrate, étant clair que Lou Reed s'adonna la *transe* (mania) en injectant de l'héroïne. Artaud, lui aussi, étant un opiomane déclaré (le *laudanum* étant, aussi bien que la *héroïne*, un dérivé de l'*opium*).

Par contre, si Platon reparte son analyse de la pathologie entre « maladies du corps » et « maladies de l'esprit », le discours d'Artaud se place au-delà de cette dichotomie (il procède à une « scatologie ontologique », comme nous verrons plus loin). Donc, si nous pouvons admettre qu'Artaud se procure des expériences de transe (mania) ayant pour but une certaine purification (catharsis), il faut cependant penser les contours de cette purification en dehors d'une axiologie qui opposerait le corps à l'esprit, en dehors de la connotation entre ce qui est pur avec l'âme, et ce qui est impur avec le corps. Il faut plutôt penser à une purification (catharsis) des perceptions, tel que William Blake l'énonça dans *The Marriage of Heaven and Hell*, dont Aldous Huxley extraira les titres de ses deux écrits soumis au thème de son expérience de la perception sous l'effet des drogues hallucinogènes, notamment la mescaline et l'acide lysergique (L.S.D.) : *The Doors of Perception*, et *Heaven and Hell*. Il faut considérer *La Danse du Peyotl* qu'Artaud aurait « mangé » au Mexique et régurgité en livre, comme un récit marqué par l'expérience des drogues agissant sur une modification de la qualité des perceptions, présentant des parallèles avec la démarche de Huxley dans *The Doors of Perception*:

« ...It was in 1886 that the German pharmacologist, Ludwig Lewin, published the first systematic study of the cactus, to which his own name was subsequently given. Anhalonium Lewinii was new to science. To primitive religion and the Indians of Mexico and the America Southwest it was a friend of immemorially long standing. Indeed, it was much more than a friend. In the words of the early Spanish visitors to the New World, 'they eat a root which they call Peyotl, and which they venerate as though it were a deity'.

Why they should have venerated it as a deity became apparent when such eminent psychologists as Jaensch, Havelock Ellis and Weir Mitchell began their experiments with **mescaline**, the active principle of **peyotl**. True, they stopped short at a point well this side of idolatry; but all concurred in assigning to mescaline a position among drugs of unique distinction. Administered in suitable doses, it changes the quality of consciousness more profoundly and yet is less toxic than any other substance in the pharmacologist's repertory...

(Huxley décrit son expérience sous mescaline et conclue ☺ :)

...Reflecting on my experience, I find myself agreeing with the eminent Cambridge philosopher, Dr. C. D. Broad, 'that we should do well to consider much more seriously than we have hitherto been inclined to do the type of theory which Bergson put forward in connection with **memory** and sense **perception**. The suggestion is that the function of the brain and nervous system and sense organs is in the main **eliminative** and not productive. Each person is at each moment capable of **remembering** all that has ever happened to him and of perceiving everything that is happening everywhere in the universe...

...That which, in the language of religion is called 'this world' is the universe of reduced awareness expressed and, as it were, petrified by language. The various 'other worlds', with which human beings erratically (en **dérive**, dirait Debord) make contact are so many elements in the totality of the awareness belonging to **Mind at large**. »¹¹

Nous voici sur un seuil délicat, aux frontières (psycho géographiques) entre le conscient et l'inconscient (comme l'appela Freud), celui de l'expérimentation de « **by-passes** » (comme disait Huxley) entre les deux. Sur le dépassement de ces frontières, les situationnistes écrivirent le suivant :

¹¹ Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, London, 1956

« La direction réellement expérimentale de l'activité situationniste est l'établissement, à partir de désirs plus au moins nettement reconnus, d'un champ d'activité temporaire favorable à ces désirs (un **laboratoire**, dirait Grotowsky). Son établissement peut seul entraîner l'éclaircissement des désirs primitifs, et l'apparition confuse de nouveaux désirs dont la racine matérielle sera précisément la **nouvelle réalité** constitué par les constructions situationnistes. Il faut donc envisager une sorte de **psychanalyse à des fins situationnistes**, chacun de ceux qui participent à cette aventure devant trouver des désirs d'ambiance précis pour les **réaliser, à l'encontre** des buts poursuivis par les courants issus **du freudisme**. Chacun doit chercher ce qu'il aime, ce qui l'attire (et la encore, au contraire de certaines tentatives d'écriture moderne – Leiris par exemple -, ce qui nous importe n'est pas la **structure individuelle** de notre esprit, **ni l'explication** de sa formation, c'est son **application** possible dans les situations construites). »¹²

Pour mieux comprendre comment « envisager une sorte de **psychanalyse à des fins situationnistes** », dans la thèse 51 de *La Société du Spectacle*, Debord se réfère explicitement à Freud :

« La victoire de l'économie autonome doit être en même temps sa perte. Les forces qu'elle a déchaînées suppriment la **nécessité économique** qui a été la base immuable des sociétés anciennes. Quand elle la remplace par la nécessité du développement économique infini, elle ne peut que remplacer la satisfaction des premiers besoins humains sommairement reconnus (la force de la **faim** – comme exemplifiait Artaud¹³) par une fabrication ininterrompue de pseudo-besoins qui se ramènent au seul pseudo-besoin du maintien de son règne. Mais l'économie autonome se sépare à jamais du besoin profond dans la mesure même ou elle sort de l'**inconscient social** qui dépendait d'elle sans le savoir. 'Tout ce qui est conscient s'use. Ce qui est inconscient reste inaltérable. Mais une fois délivré, ne tombe-t-il pas en ruines à son tour ?' (Freud) »

Raoul Vaneigem, dans *Traité du Savoir-vivre à l'usage des Jeunes Générations* (un des livres situationnistes les plus lus et auquel un certain juif allemand s'est explicitement référé provoquant un certain « scandale » pendant une visite ministérielle à l'Université de Nanterre, en 1968 déclanchant les plus référés que connus, événements de Mai) se referant, par contre, à Artaud, appellera « **intermonde** » à ce trouble horizon psycho géographique où tombe en ruines l'**inconscient social** délivré:

« L'**intermonde** est le terrain vague de la subjectivité. Il contient la cruauté essentielle (...) En bon explorateur de l'esprit, **Artaud** rend parfaitement compte de ce combat douteux : 'L'inconscient ne m'appartient pas, sauf en rêve, et puis, tout ce que je vois en lui et qui traîne, est-ce une forme marquée pour naître ou du malpropre que j'ai rejeté ? Le subconscient est ce qui transpire des prémisses de ma volonté intérieure, mais je ne sais pas très bien qui y règne, et je crois bien que ce n'est pas moi, mais le flot des volontés adverses qui, je ne sais pas pourquoi, pense en moi et n'a jamais eu d'autres préoccupations au monde et d'autre idée que de prendre ma place, à moi, dans mon corps et dans mon moi. Mais dans le préconscient où leurs tentations me malmènent, toutes ces mauvaises volontés, je les revois, mais armée cette fois de toute ma conscience, et qu'elles déferlent sur moi, que m'importe puisque maintenant, je

¹² Internationale situationniste, 1, p. 11

¹³ « Avant d'en revenir à la culture je considère que le monde a faim, et qu'il ne se soucie pas de la culture ; et que c'est artificiellement que l'on veut ramener vers la culture des pensées qui ne sont tournés que vers la faim. ...Le plus urgent ne me paraît pas tant de défendre une culture dont l'existence n'a jamais sauvé un homme du souci de mieux vivre et d'avoir faim, que d'extraire de ce que l'on appelle la culture, des idées dont la force vivante est identique à celle de la faim. » (Antonin Artaud, *Le Théâtre et la culture*)

me sens là... J'aurais donc senti qu'il fallait remonter le courant et me distendre dans ma préconscience jusqu'au point où je me verrai évoluer et désirer.' Et Artaud dira plus loin : "Le peyotl m'y a mené". L'aventure du solitaire de Rodez¹⁴ résonne comme un avertissement. »

Raoul Vaneigem, *Traité du Savoir-vivre à l'usage des Jeunes Générations*

3. Scatologie Ontologique

Après être libéré de son incarcération psychiatrique, Artaud se présentera encore publiquement, pour une inoubliable "conférence" dans le Théâtre du Vieux Colombier (Rue du vieux Colombier, à Saint Germain des Près) : "L'Histoire vécue d'Artaud le Momo" et enregistrera un programme de radio, que ne viendrait pas à être diffusé¹⁵, mais qui s'appellerait « **Pour en finir avec le jugement de dieu** ». À cette émission ne manquaient pas des chants phonétiques d'une sorte de chamanisme *post-moderne*, et des références explicites à son apprentissage avec les indiens de la Sierra Tarahumara, au Mexique, avec lesquels Artaud vit pendant deux années dans la décennie de 30, étant pour cela le premier européen à être bien accueilli et à avoir partagé sa vie « *sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* » avec celle de cette société (pré-colombienne) actuelle (Artaud, pour expliciter son expérience sous Peyotl chez les Tarahumaras, forge la notion de "corps sans organes", laquelle deviendra si cruciale pour la philosophie de Deleuze).

Dans *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Artaud ouvre une polémique virulente à caractère ontologique : « *La ou ça sent l'être, ça sent la merde* », dit-il au début de la cinquième partie. C'est une provocation, bien entendu, mais pas aussi gratuite que ce qu'elle en a l'air. Il se confronte, par moyen de cette phrase à toute une tradition **ontologique** (véhiculé par la scolastique médiévale, s'inspirant de Platon), qui sépare la notion de corps de la notion d'âme, valorisant l'âme, en la faisant correspondre à la pureté, et dépréciant le corps, le faisant correspondre au malpropre, à l'impur. De même, la tradition philosophique scolastique, quand elle se penche du côté de l'ontologie, elle tend à faire correspondre la notion d'**être** à la notion de dieu.

La pensée d'Artaud est clairement un effort de surpasser la dichotomie entre corps et esprit, que la scolastique a diffusé pendant des siècles et jusqu'à nos jours. Le surpassement de la scolastique le mène à s'intéresser par certaines cultures non-européennes lesquelles n'eussent pas été aussi profondément marquées par ce préjugé idéologique (scission entre corps et esprit), que celles du monde « occidental ». Ceci, en accompagnant le mouvement qui mena plusieurs surréalistes à s'intéresser à la recherche ethnographique, sur le champ, ou à fréquenter les réunions du Collège de Sociologie, « créée par Bataille, Leiris, Roger Caillois », attitude que l'anthropologue James Clifford¹⁶ désigna par surréalisme ethnographique.

¹⁴ Artaud demeura longues années enfermé à l'Hôpital Psychiatrique de Rodez.

¹⁵ De la même façon, par exemple, que les Sex Pistols furent censurés dans les radios britanniques. (voir note n°8)

¹⁶ « *Le surréalisme est le complice secret de l'ethnographie – pour le bien ou pour le mal – dans la description, l'analyse et l'extension des bases de l'expression et du sens du XXème siècle.* » (James Clifford, *Sur le Surréalisme Ethnographique*)

La dichotomie (corps/âme) ne se résume pas à une question strictement chrétienne, et même pas strictement religieuse. Par moyen de ce texte, aux tournures parfois insulteuses, Artaud va articuler cette problématique avec un horizon plus vaste, vu que la question de la scission entre corps et âme est en rapport (tel qu'Artaud l'énonce) avec la dichotomie (propre/malpropre) laquelle s'articule avec bien d'autres binômes qui nous importera thématiser :

(clair/obscur) ; (conscient/inconscient) ; (scientifique/magique)...

Notons que, déjà dans le latin, le binôme (propre/malpropre) – (mundo/imundo) – prenait une connotation explicitement ethnocentrique et xénophobe : le mot « mundo » (propre) a évolué (dans les langues novi-latines) de façon qu'il est venu à signifier la totalité de la Terre (le monde), pourtant pour les romains cela signifiait seulement le monde « connu », voir même seulement l'Empire, et que tout le reste était pourtant taché de malpropreté...

En ce qui concerne la philosophie ontologique contemporaine, si nous comparons, par exemple, la philosophie ontologique de Heidegger (notamment *Sein und Zeit*) à cet écrit Artaudien, nous serons frappés par certaines similarités, surtout sur le choix de l'objet de recherche. Pour les deux, il s'agit de l'être vivant. Mais tandis que Heidegger s'intéressera à déterminer qu'est-ce que l'être, chez l'être vivant, Artaud s'intéressera plutôt de déterminer, déjà depuis *Le Théâtre et son Double* qu'est-ce que le **vivant** : 'il faut avoir un os et il faut ne pas avoir peur de montrer l'os' (Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*).

Il y a donc chez Artaud une problématisation philosophique fondamentale, **ontologique**, qui se penche sur l'être vivant ; sur l'être humain, en vie : il y a chez lui une préoccupation **anthropologique**, un effort pour comprendre le phénomène humain à sa source, à la racine même de la vie, chez l'être humain.

Puis il y a des particularités méthodologiques dans la démarche d'Artaud. Bien que Heidegger ait pratiqué certains exercices corporels (il confesse qu'il plongeait ses mains, en Hiver, dans des seaux d'eau glacé pour « sentir le *dasein* »), le gros de sa démarche reste cependant « contemplative », ce qui reste, d'ailleurs bien typique dans le contexte de l'histoire de la philosophie. La démarche Artaudienne est marquée par l'action. Cela reste atypique dans l'histoire de la philosophie, on est tenté d'approcher la démarche d'Artaud de celle de certaines écoles pour lesquelles la philosophie était synonyme de mettre en pratique une façon d'agir (je pense aux pythagoriciens, et aux écoles de la période Hellénique : cyniques, stoïques...)

Artaud pratiqua, donc, une méthodologie de recherche bien particulière, axé sur le théâtre. Nous pouvons dire, alors, qu'il s'agit d'une méthodologie théâtrale, bien que, et cela deviendra clair, pas *exclusivement* théâtrale. Si on peut dire qu'Artaud est mené d'une motivation philosophique à caractère anthropologique, on peut, aussi bien, dire qu'il est mené (jusqu'au Mexique) par une motivation anthropologique à caractère philosophique (Heidegger a été mené jusqu'en Grèce, mais n'a pas quitté le bateau par peur de décevoir son expectative...).

En considérant Artaud, si sa démarche philosophique reste atypique dans le domaine de la philosophie, sa démarche anthropologique reste, aussi bien atypique dans le domaine de l'anthropologie (ne nous occupons pas ici de résoudre les éternels débats pour différencier anthropologie, ethnographie et ethnologie, contentons nous d'accepter ce que ces disciplines ont en commun).

James Clifford le plaça parmi ceux qu'il désigna de « éthno-surréalistes » traçant un parallèle entre « Afrique Fantôme¹⁷ » et « **La Danse du Peyotl**¹⁸ ». Cela est pertinent dans le sens où Artaud a prêté une contribution majeure pour le surréalisme, et dans le sens où le surréalisme s'assume en tant que méthodologie de recherche – « le surréalisme est une activité » (André Breton).

Si on cherche à caractériser la méthodologie de recherche surréaliste, il faut, avant tout, prendre en considération la façon dont Freud a préparé le terrain, créant des nouvelles catégories pour comprendre le psychisme, tels que « **conscient** », « **inconscient** », « **sous-conscient** »... Les surréalistes faisaient notamment recours à l'hypnose pour libérer le psychisme des forces qui inhibent et censurent l'expression, à l'exemple de ce qui fut pratiqué le siècle d'avant par les psychanalystes sur ses patients. Parmi autres expériences, les surréalistes élaborèrent sous hypnose des textes poétiques non-soumis à une autocensure, technique qu'ils appelaient de « écriture automatique ». Il s'agissait, avant tout, d'explorer les ressources « sous conscientes » de notre psychisme, c'est de la recherche, même « scientifique », dans une certaine dimension (selon Breton).

Revenant sur **Artaud**, bien qu'il publia des textes, il restait méfiant envers le penchant à caractère « littéraire » des expériences d'écriture automatique. Pour lui il s'agissait aussi de libérer l'expression, mais pas du tout en réduisant les moyens d'expression à l'écriture. Il faudrait prendre l'être vivant tout entier en tant que « medium » pour l'expression, en commençant par l'expressivité corporelle. Là on comprend pourquoi il s'intéressa particulièrement pour le théâtre.

Le surréalisme est, donc, une activité de recherche dont certains, notamment Artaud, ont ressenti le besoin, justement à l'époque où « toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production » (Débord) faisait expérimenter le monde en tant que « collage » (Max Ernst)¹⁹ de fragments séparés²⁰. Le surréalisme naît de l'expérience vécue de la séparation (« spectaculaire » comme Débord, plus tard, la caractérisa), de la fragmentation de l'expérience humaine en plusieurs plateaux séparés.²¹

Voici comme Walter Benjamin, lequel fréquenta le milieu ethno surréaliste parisien, entre les deux guerres, décrit l'expérience dans le monde devenu industrialisé :

«Une génération qui était encore allée à l'école en tramway hippomobile se retrouvait à découvert dans un paysage où plus rien n'était reconnaissable, hormis les nuages et au milieu, dans un champ de forces traversé de tensions et d'explosions destructrices, le minuscule et fragile corps humaine. Cet effroyable déploiement de la technique plongea les hommes dans une pauvreté tout à fait nouvelle» (Walter Benjamin, *Expérience et pauvreté*)

4. Le Corps Tirailé

„A film actor passes directly from a great love scene to madness. He has killed a man, put his sword into the scabbard, and orders his servant to bring him a cup of wine. He has hardly

¹⁷ Leiris, *Afrique Fantôme*, Paris, 1934.

¹⁸ Artaud, *La danse du Peyotl*.

¹⁹ « *La jonction de deux réalités, inconciliables en apparence, sur un plan que apparemment ne combine pas avec elles...* » (Max Ernst, "What is the mechanism of collage?")

²⁰ Voir, le film de Guy Débord, de 1961, *Critique de la Séparation*.

²¹ Consulter à ce propos, Deleuze et Guattari, *Mil Plateaux*.

drunk it when the news comes that his son has been killed. He will suffer, but for not more than thirty seconds. How has this come about? The „empty spaces” have been edited out. A great film - like Shakespearean play - is composed only of meaningful scenes. The fact that action of Shakespeare’s plays is so condensed requires a particular kind of acting.“
(Jan Kott, *Shakespeare our Contemporary*)

“Dans cette monstrueuse et dérisoire Carte du Tendre, c’est la recherche d’un personnage qui est proposé à travers ses existences successives.”
(Debord, *Mémoires*)

Au chapitre „*Shakespeare - Cruel and True*“ de *Shakespeare our Contemporary* Jan Kott reconnaît un rapport entre **vérité** et **cruauté** dans le théâtre de Shakespeare. Kott fut contemporain et compatriote de Grotowski, lequel déploya sa „**via negativa**“ « *Pour un Théâtre Pauvre* », en menant une antithèse dialectique en opposition à l’artifice : cherchant à débarrasser le théâtre des moyens technologiques qui sont le support de l’artifice. Il considéra cette réduction un acheminement vers se qu’il désigna „théâtre pauvre“ : l’antithèse de la „technologisation“ de la communication. Cependant cette communication resta elle même encore soumise à la mise en scène propre à l’art (ou artifice) théâtral.

„Why are we concerned with art? To cross our frontiers, exceed our limitations, fill our emptiness - fulfil ourselves. This is not a condition but a process in which what is dark slowly becomes transparent. In this struggle with one’s own truth, this effort to peel off the life-mask, the theatre, with its full-fleshed perceptivity, has always seemed to me a place of provocation.“
Gerzi Grotowsky, *Towards a Poor Theatre*, p.21.

Il s’agit, donc, d’un effort pour arracher le masque qui recouvre la vie (avant tout, le „masque technologique“) que se déploie par la voie de la négation, une antithèse dialectique que Grotowski précise ici par le mot „**provocation**“.

Cette même potentialité „provocatrice“ du théâtre est reconnue tacitement par Debord, quand il cite Shakespeare au début du chapitre V de „La Société du Spectacle“, titré „*Temps et histoire*“ : « **O gentilshommes, la vie est courte... Si nous vivons, nous vivons pour marcher sur la tête des rois.** » *Shakespeare (Henry IV)*. Avec „Shakespeare, notre contemporain“, Jan Kott présente une analyse de l’oeuvre shakespearienne, d’où ressort ce même principe de „transgression“, ce moment antithétique que Grotowski désigna par „provocation“.

Tandis que Debord déclare – *“Nous ne voulons pas travailler au spectacle de la fin d’un monde, mais à la fin du monde du spectacle”* (I.S. n° 3) – Kot²², lui, il met en relation le théâtre de Shakespeare et le cinéma. Il défend que „*the beginnings of Elizabethan Tragedy had been very similar to the beginnings of film*“. Ce qui est sans doute très intéressant pour l’étude des rapports entre ces deux formes d’expression artistique (théâtre et cinéma).

²² *Here we have a man writing about Shakespeare’s attitude to life from direct experience. Kott is undoubtedly the only writer on Elizabethan matters who assumes without question that every one of his readers will at some point or other have been woken by the police in the middle of the night. I am sure that in the many million words already written about Shakespeare – almost precluding anything new being said by anyone anymore – it is still unique for an author discussing the theory of political assassination to assume that a producer’s explanation to his actors could begin : « A secret organization is preparing an action... You will go to Z and bring a case with grenades to house No. 12. »* (Peter Brook, Préface à l’édition anglaise du livre de Jan Kott, „*Shakespeare Our Contemporary*“)

Mais, outre la richesse intrinsèque de cette approche, émerge aussi, dans ce passage de Kott, une question bien plus vitale et bien plus globale, puisqu'elle concerne tout le monde en général et tout un chacun en particulier. Ce que nous pourrions formuler comme suit: pourrions-nous vivre une vie composée uniquement de „scènes significatives“, dans laquelle, à l'instar de ce que Kott appelle un „superbe film - comme les pièces shakespeariennes“, tous les „espaces vides“, tous les temps morts, seraient éliminés? Et, si „l'action dans les pièces de Shakespeare est tellement condensée qu'elle demande (à l'acteur) une façon particulière de jouer“, est-ce que la vie, dont on „condenserait l'action“, ne demanderait-elle pas également une façon particulière d'agir?

Étant clair que les recherches dadaïstes, surréalistes et situationnistes, visaient surtout, déterminer comment les recherches „artistiques“ peuvent contribuer à perfectionner la vie en action (et plus précisément les rapports sociaux), et pas tellement comment la vue de l'action peut contribuer à perfectionner l'art. Plus que de se pencher sur l'art en général, nous avons choisi de nous pencher sur le théâtre à travers Artaud, puisqu'il a choisi de prendre le corps, son corps à lui, et tant que **medium**. La citation de Jan Kott (cf. ci-dessus) illustre bien les raisons de notre choix. Il s'agit de parvenir à une „**compression du temps**“ (c'est ainsi que Peter Brook nommait ce que Jan Kott désignait par „action [...] tellement condensée“). Cependant, si Brook s'est essentiellement intéressé à „l'intensification de l'énergie“ sur scène (encore une expression de son cru, mais dont il reconnaît avoir puisé les racines chez Antonin Artaud), nous nous pencherons plutôt sur „l'intensification de l'énergie“ hors de la scène, ou alors sur cette scène omniprésente des rapports sociaux, comme Shakespeare le formulait: „*the world is a stage*“.

Dans les textes d'Albert Camus sur l'absurde, notamment „*Le Mythe de Sisyphe*“, nous avons retrouvé une description que nous pourrions prendre comme point de départ d'un projet de recherche menant sur la réappropriation des facultés psycho corporels réprimés, atrophiés, et relégués à un seuil subliminal, un intermonde, qui n'est pas un non lieu de l'âme, mais des **forces viscérales**, tels que la **faim**²³.

« *Le spectacle, dit Hamlet, voilà le piège où j'attraperai la conscience du roi. Attraper est bien dit. Car la conscience va vite ou se replie. Il faut la saisir au vol, à ce moment inappréciable où elle jette sur elle-même un regard fugitif. L'homme quotidien n'aime guère à s'attarder. Tout le presse au contraire. Mais, en même temps, rien plus que lui-même ne l'intéresse, surtout dans ce qu'il pourrait être. De là son goût pour le théâtre, pour le spectacle, où tant de destins lui sont proposés dont il reçoit la poésie sans en souffrir l'amertume. Là du moins, on reconnaît l'homme inconscient et il continue à se presser vers on ne sait quel espoir. L'homme absurde commence où celui-ci finit, où, cessant d'admirer le jeu, l'esprit veut y entrer. Pénétrer dans toutes ces vies, les éprouver dans leur diversité, c'est probablement les jouer. Je ne dis pas que les acteurs en général obéissent à cet appel, qu'ils sont des hommes absurdes, mais que leur destin est un destin absurde qui pourrait séduire et attirer un cœur clairvoyant.* » (Albert Camus, *Essais, Le Mythe de Sisyphe, L'Homme Absurde, La Comédie*, Gallimard, Paris, 1965, p.158).

Dans ce passage, Camus met en relation plusieurs „mots clés“ pour ouvrir l'horizon de notre thématique: le *spectacle*, la *conscience*, le *théâtre*, le *jeu*, la *vie*. Notre but est précisément d'observer attentivement le processus selon lequel s'opère la fuite précipitée de la „conscience“ vers „tant de destins“ virtuels, qui nous sont proposés par le „spectacle“²⁴.

²³ (voir note n°13)

²⁴ Au sens du terme „spectacle“, tel que Guy Debord fait correspondre „le spectacle“ à „l'annonce“ de la totalité de la vie des sociétés modernes: „1. Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions

Paradoxalement, nous chercherons à déceler quel est ce magnétisme qui sert à „séduire et attirer un cœur clairvoyant“, quel autre mène „l’homme inconscient“ „à se presser vers on ne sait quel espoir“, et quel peut être le rapport entre ces diableries et le théâtre : “Dans cette monstrueuse et dérisoire Carte du Tendre, c’est la recherche d’un personnage qui est proposé à travers ses existences successives.” (Debord, *Mémoires*)

Rappelons-nous que la thématique de l’émancipation du geste, approfondie par Artaud dès « Le Théâtre et son Double », avait déjà été énoncée, quand Marcel Mauss²⁵ dénonce l’évidence de la formation culturelle de nos gestes, dans « Les Techniques du Corps ». Marcel Mauss qui avait stimulé directe et indirectement le milieu (où initialement Artaud émerge) ethno surréaliste parisien (beaucoup de “ethnologues surréalistes” furent disciples de Mauss). Ici nous nous proposons de penser le rapport entre technique et technologie, c’est-à-dire : entre le corps et l’environnement, étant donné que l’industrialisation a rendu l’environnement, à plusieurs sens, technologique :

„Les hommes aussi secrètent de l’inhumain. Dans certaines heures de lucidité, l’aspect mécanique de leurs gestes, leur pantomime privée de sens rend stupide tout ce qui les entoure. Un homme parle au téléphone derrière une cloison vitrée ; on ne l’entend pas, mais on voit sa mimique sans portée : on se demande pourquoi il vit.“ (Albert Camus, *Essais, Le Mythe de Sisyphe, Un Raisonnement Absurde, Les Murs Absurdes*, Gallimard, Paris, 1965, p.108).

„Une *mimique sans portée*“, voilà qui, au théâtre, serait complètement dérisoire. Bien au contraire, „l’attirance“ théâtrale provient de l’effort de pousser plus loin la „*portée*“ de la „*mimique*“. Nous retrouvons, ainsi, dans ces passages, avec une clarté bienvenue, la description de la tension étouffante, qui constitue le fil de notre problématique: la tension entre „l’*humain*“ et le „*mécanique*“ et, dans l’axe de cet étirement, la *mimèse*.

Nous n’avons cependant pas l’intention de faire l’exégèse de la philosophie de Camus dans notre projet. Ces deux passages nous permettent de présenter le point de départ de notre recherche avec une concision remarquable, voilà pourquoi nous les avons cités. Le développement de cette problématique nous amène toutefois vers d’autres domaines... Mais, dans un monde où „l’aspect mécanique de nos gestes“ est si vite oublié, ne nous pressons pas de franchir notre point de départ. Avant de quitter l’œuvre de Camus „vers on ne sait quel espoir“, attardons-nous encore un peu, un rien, sur son „Sisyphe“, ce qui nous aidera à comprendre avec quelle motivation nous nous acheminons dans notre démarche, en rendant plus clair ce que Camus désigne par « absurde » :

„Vivre, c’est faire vivre l’absurde. Le faire vivre c’est avant tout le regarder. Au contraire d’Eurydice, l’absurde ne meurt que lorsqu’on s’en détourne. L’une des seules positions philosophiques cohérentes, c’est ainsi la *révolte*. Elle est un affrontement perpétuel de l’homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence de une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes. Cette *révolte* n’est que l’assurance d’un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l’accompagner.“

(A. Camus, op. cit., p. 138).

modernes de production s’annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s’est éloigné dans une représentation.“ (Guy Debord, *La Société du Spectacle*, §1.)

²⁵ « “Les enfants sont entraînés... à contrôler des réflexes... inhiber ses peurs... sélectionner arrêts et mouvements”. Cette recherche de la projection du social sur l’individuel doit investiguer le plus profond des coutumes et des conduites » (Claude Lévi Strauss, ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’, in Marcel Mauss, *Les Techniques du Corps*)

5. La Nostalgie au coeur de l'Absurde

Regarder l'absurde c'est regarder comment s'écrasent nos rêves d'éternité; comment se coupe le fil de notre existence dans la distance future dont on ne connaît pas la mesure, mais dont on s'approche, involontairement; comment la séparation s'insinue parmi notre entourage et nous enlève chaque instant qu'on voit partir, vers la distance irrécupérable du passé, involontairement. C'est regarder combien il se rend „*inhumain*“, au quotidien, „*l'aspect mécanique de nos gestes*“, involontairement.

Nous pouvons, volontiers, cependant, chercher à libérer la „vie“ de la mortification de chaque instant, et les méthodologies surréalistes, situationnistes, et la *via negativa* du Théâtre Laboratoire (de Grotowski) l'expérimentèrent : ils cherchèrent à libérer leurs vies (et la vie de ceux et celles avec qui ils ont partagé leurs vies) de cette intromission de „*l'inhumain*“ au coeur de la manifestation même de la vie humaine, de cette intromission qui rend „*mécanique*“, „*l'aspect de nos gestes*“, „*éloignant dans une représentation*“, *virtuelle, automate et autiste, „tout ce qui“* pourrait être **collectivement, viscéralement** et „*directement vécu*“. Où ? Ici, au coeur nucléaire de toute possibilité de nostalgie : le corps humain dans l'environnement psycho géographique du présent retrouvant la présence.

Et tant que nous ne vivons pas directement, les distractions spectaculaires, que nous programment les journées les semaines, les années et enfin la mort, ne servent qu'à camoufler notre attente latente:

notre *Atomkraft Sehnsucht* envers le présent.

Bruno Miguel Gouveia Antunes 2006 Berlin

„Heimweh und Verbrechen“

Oder: Kritische Überlegungen zur bildungspolitischen Dimension von Integrationsfragen“

Frauke Annegret Kurbacher-Schönborn

Frauke Annegret Kurbacher, promovierte Philosophin (Studium in Münster, Promotion in Wuppertal), lebt zur Zeit in Berlin, derzeit Arbeit an einem Habilitationsprojekt zu einer "Theorie der Haltung". Dozentin an verschiedenen philosophischen Seminaren (FU Berlin, Leipzig, Wuppertal, Münster etc.), Forschungs- und Stipendiaufenthalte in Brasilien, New York und Paris, internationale Vortrags- und Tagungstätigkeit, Gründerin des zusammen mit Karin Wendt geleiteten iAphR, Mitglied des DFG-Netzwerkes zur „Liebesemantik“ (Leitung: Kirsten Dickhaut, Gießen). Besondere Forschungs- und Publikationsschwerpunkte: Aufklärungsphilosophie, kritische Revisionen der Subjekt- und Personentheorien im Hinblick auf Interindividualität, sozialphilosophische Themen von Freundschaft und Liebe und Hannah Arendt-Forschung.

Publikationen (Auswahl): Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenz-hermeneutischer Perspektive. Hildesheim/Zürich/New York 2005; Was ist Haltung? In: www.theomag.de Dezember 2006; Herausgabe der Dissertation von: Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Hildesheim/Zürich/New York 2006

Thesen

Bildung ermöglicht es uns, eigenes kreatives Potential kennenzulernen, zu erschließen und im Krisenfall einzusetzen. Beide Momente, das der Möglichkeit und des Bedürfnisses nach Bildung und das der Möglichkeit und des Bedürfnisses nach Kreativität sind Menschen existentiell. Sie gehören anthropologisch gesehen zu ihrer Verfaßtheit. Der Ausschluß von diesen beiden: Bildung und Kreativität, die der Anleitung, Übung und des freien Raumes zur Gestaltung bedürfen, kommt von hierher betrachtet einem Verbrechen gleich.

Rahmungen

Stoff und Thema des Vortrags für die Tagung in Paris war in einer Art neugierig-naiven Enthusiasmuses schnell gefunden, sogar die These oder die Thesen, die das Thema der Tagung: Sehnsucht, mit dem Generalthema der Forschungsreihe: europäische Bildung, und dem internationalen, interdisziplinärem Umfeld verbinden, war spontan vorhanden. Das Eintauchen in diese Thematik hat sich dann jedoch ebenso umgehend als weitaus problematischer und den Begründungszusammenhang als antinomischen erwiesen. Das heißt gleichwohl nicht, daß ich von den eingangs genannten Thesen abrücken möchte, es müssen nur gleichzeitig, geradezu polyphon die Schwierigkeiten benannt werden, die parallel dazu auftauchen.

Sofern ich behauptet habe, daß es sich bei Überlegungen zu Bildung und Kreativität um menschlich Existentielles handelt, und insofern die noch wenig ausgefeilte These im Raum steht, daß beides etwas mit Sehnsucht zu tun hat - und eventuell auch spezifisch etwas mit Europa oder dem Europäischen -, und sofern unter Sehnsucht zunächst ein Gefühl zu verstehen ist, geht es hier im Groben und Ganzen um einen Beitrag zu einer Philosophie der Gefühle, die sich wiederum als Teil einer kritischen Revision der traditionellen Subjektphilosophie begreift. Auch wenn vieles im Folgenden zu psychologischem Terrain gehört, geht es mir aber gerade dennoch um einen subjekt- und personentheoretischen Ansatz, der nicht von vornherein nach einer Pathologie Ausschau hält, sondern dem kritischen Moment von Sehnsucht kritische Verfahren an die Seite stellen möchte.

Sehnsucht läßt sich sowohl als Gefühl als auch als Haltung beschreiben und im Besonderen als Grundhaltung problematisieren. Unter Haltung verstehe ich zunächst einmal schlicht die menschliche Fähigkeit sich mit allen seinen menschlichen Kräften: den Sinnen, den Gefühlen, dem Denken, dem Wollen, dem Handeln und dem eigenen Körper halten zu können, und d.h. vor allem, sich orientieren zu können. Vor dem Hintergrund von Haltung sind all unsere Fähigkeiten urteilskräftig und damit konstitutiver Bestandteil unserer Orientierungskompetenz. Es wird sich zeigen, daß das Phänomen der Sehnsucht zunächst weniger etwas mit unserer

Fähigkeit zur Orientierung zu tun hat, sondern ganz im Gegenteil besonders mit dem Phänomen der Haltlosigkeit verbunden ist. Aber gerade in und durch Haltlosigkeit zeigt sich eine Sehnsucht nach Orientierung.

Aus einem noch zu erörternden Grund weist das Gefühl der Sehnsucht u.a. auf eine menschliche Dimension, die uns weniger genehm ist als die der Bildung und Kreativität, die aber zugleich mit im Raum steht. - Sie weist auf das, was Georg Büchner in einer brennenden Frage zusammengedrängt hat: Was ist es, was in uns (Menschen) mordet, stiehlt, hurt und lügt?! Sehnsucht steht in diesem Sinn auch für den Grenzgang, für die Möglichkeit vom Testen und zum Überschreiten von Grenzen.

Ferne und Fremde – Zu einer Typologie von Sehnsucht

Sehnsucht weist in einer ersten Betrachtung überhaupt auf Energie, auf ein spezifisches oder unspezifisches Streben und Begehren. Diese Dynamik eines teils unbesetzten und unbesetzbaren Freiraums wird auch durch Figuren des Aussetzens, Verschiebens, Vertagens, Verzögerns, Ausspannens, Hinhaltens, Zurückhaltens in der Sehnsuchthematik kenntlich. In diesem Leerraum kann – wie wird noch zu zeigen sein – Verbrechen, menschliche Möglichkeit zur Verfehlung und kriminelle Energie Platz finden.

Im Folgenden möchte ich daher den Zusammenhang von Bildung, Sehnsucht und Verbrechen als einer spezifischen Frage von Selbstverhältnissen und Verhältnissen zur Welt nachgehen, kurzum als Haltungfrage perspektivieren und reflektieren. Meine Gedanken beziehen sich hierbei im Besonderen auf Karl Jaspers und Julia Kristeva.¹

Was aber ist an der genannten Grundkonstellation von Bildung, Integration, Politik und Sehnsucht – hier in Form des Heimwehs – im Besonderen so problematisch?! All dies bezeichnet – phänomenologisch betrachtet - die Frage nach dem Fremden. Von der Problematik des Fremden als besondere Form des Anderen aber wissen wir, daß die Assimilation die Auflösung des Fremden als eigenes bedeuten würde, und die Integration die gemeinsame Veränderung mit dem Fremden. Kristeva hat als Lösung für dieses Problem einer unweigerlichen Absorption des Fremden die Entdeckung des Fremden im Eigenen vorgeschlagen, aber immer bleibt die Schwierigkeit, wie dem Fremden als Fremden Gerechtigkeit getan werden könnte, denn da, wo ihm entgegengegangen wird, ist er letztlich kein wirklich Fremder mehr, sondern etwas als Ähnliches an ihm erkannt, und wo er ausgeschlossen wird, da ist er eben auch nicht angenommen und vielleicht auch nicht gerecht behandelt. Dem Fremden innerhalb einer Gemeinschaft als Fremden Gerechtigkeit widerfahren

¹ Karl Jaspers: Heimweh und Verbrechen (1909). Mit Essays von Elisabeth Bronfen und Christine Pozsár. München 1995. [Künftig zitiert: Jaspers: Heimweh.] Und Julia Kristeva: Étranger à nous-mêmes. Paris 1988. Dt.: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a.M. 1990.

zu lassen, das ist die antinomische Frage. – Sie bildet die nur scheinbar oder wirklich unlösbare Hintergrundfrage des hier Behandelten.

Doch was ist die Frage der Denkfigur Sehnsucht, - worauf weist sie hin? Das Grundproblem der Sehnsucht ist die Präsenz, die Gegenwart. Sehnsucht hat als empfundenen Gefühl u. U. sogar absolute Präsenz, aber das, worauf sie verweist, ist weit entfernt in der Gegenwart oder in der Zukunft, vielleicht sogar in einem Jenseits oder in einem unbestimmten Anderswo, einer unabsehbaren Ferne. Unbestimmtheit ist ihr Signum sowohl, was ihre eigene Gefühlsdimension anbelangt als auch den Gegenstand ihres Interesses. Von hier aus kann sie kraftvoller, energetischer Motor, Motivation für Handlungen werden, etwas, das aus der Gegenwart in ein fernes Künftiges fortreibt, oder in kräftiger, starker Erinnerung an ein vergangenes Einstmals utopisches Potential für ein Noch-Nicht entwickelt, auf das ich mich zu bewege. Von der Unbestimmtheit lauert jedoch auch die Gefahr der Erschlaffung, ohne konkretes Ziel wird u. U. jede Handlungsmotivation gebremst, als fiktive, utopische unhaltbar, es bleiben Frustration und Resignation in der Gegenwart. Starker Antrieb bei gleichzeitig aufgehaltener, zurückgehaltener Entladung kennzeichnen so ein in sich selbst verdrehtes, vielleicht sogar stillgestelltes, ein sich selbst anhaltendes Moment von Sehnsucht. Sehnsucht kommt zunächst einmal per definitionem nicht zur Erfüllung, dieses stehende Ziehen, ziehendes Stehen ist ihr Grundzustand, gegenwärtige Unruhe ist ihre Präsenz. Davon wäre eine andere Sehnsucht zu unterscheiden, die mich antreibt und in einem Künftigen doch erfüllt wird. Sehnsucht kann uns an die explosive und radikale und gar nicht harmlose Kraft und Wucht zurückgehaltener Gefühle erinnern, deren Brisanz innerhalb einer mit dem Begriff Sehnsucht konnotierten und oft zu Kitsch verharmlosten Romantik-Rezeption verlorengelht. Dabei scheint noch bei ihren Hauptvertretern wie z. B. Joseph von Eichendorff diese Kraft von Sehnsucht in den Lösungsangeboten seiner Protagonisten an den Romanenden auf: zumeist in Form der Weltflucht: Klostereintritt, Auswanderung oder Suizid. Selbst wenn unsere Welt die beste aller möglichen sein sollte, so zeigt der romantisch Sehnsüchtige doch, daß sich in ihr nur schwerlich oder gar nicht leben läßt. Seine Sehnsucht ist damit immer auch Kritik am Bestehenden, die allerdings ob ihrer Unbestimmtheit auch je kaum einen Weg in aktuelle Tat- und Veränderungskraft findet.

Als Fernweh hat das Zukunftsgerichtete seinen Ort in der Sehnsucht, als Heimweh die Rückwendung nach einem unwiderbringlichen Ort, zumeist den der eigenen idealisierten Kindheit. In ihrer Unbestimmtheit ist Sehnsucht damit auch eine Sehnsucht nach dem ‚Warenoch-nie‘.

Haltlosigkeit und Verbrechen

Karl Jaspers führt mit einer Analyse von Fallbeispielen junger Straftäterinnen zwischen 9 und 22 Jahren vor, wie wichtig die eigene emotionale Bindung an sich selbst in Form eines ‚Bei-sich-seins‘ für ein Selbstverhältnis ist, und daß ebenso das Gegenteil – die fehlende emotionale Selbstbindung - vorkommen kann, die eine Basis für Unabsehbares darstellt. Weiterhin macht er deutlich, daß diese erstrebenswerte Haltung eines ‚Bei-sich-seins‘ nicht voraussetzungslos ist, sondern Bildung bereit gestellt sein muß, um über diese Haltung im Sinne einer Kreativität auch aktiv verfügen zu können.

Nachdem vor allem im Ausgang von Kant der Einstellungs- und Haltungswechsel als problematisches Insignum der Moderne philosophisch behandelt ist, wird in Bezug auf die Problematik der Interkulturalität das Gegenteil der zuvor beschriebenen aktiven Momente von Haltung deutungsrelevant, nämlich die ‚Haltlosigkeit‘. Sie wird von Hannah Arendt unter die besondere Problematik des modernen Menschen geordnet. Hierzu geben Karl Jaspers Studien zu „Heimweh und Verbrechen“ bedenkenswerten – von Arendt nicht in dieser Weise perspektivierten - Aufschluß. Anlässlich einer Anzahl von Fallbeispielen unmotiviert scheinender und extrem brutaler Straftaten junger Mädchen und Frauen, für die bereits die ältere Psychologie vor Freud Sehnsucht und Nostalgie, kurz: Heimweh, als Erklärung bereit gestellt hat, stellt sich die anthropologische Frage nach einer grundlegenden Unverortetheit des Menschen, die ihm Orientierung einerseits ermöglicht, aber überhaupt auch erst nötig werden läßt, und deren theoretische Betrachtung immer wieder im Laufe der Philosophiegeschichte spezifische Haltungen als Orientierungshilfe in der Lebenswelt diskutiert hat.

Die aus sozialem Notstand zur Arbeit in fremden Familien genötigten Mädchen, meist unauffällig, lieb bis schüchtern und arbeitsam, kommen in der Fremde nicht zurecht. Teilweise bitten sie nach Hause zu dürfen, teilweise klagen sie, manche möchten nachts nicht alleine schlafen. Über kurz oder lang legen sie Brände oder töten die ihnen anvertrauten Pflegekinder. Als Grund geben sie später ‚Heimweh‘ an. Jaspers bemerkt wiederholt den ökonomischen und den Bildungsnotstand der jungen Straftäterinnen.

Das Konzept der Sehnsucht – in der psychologisch-philosophisch gefärbten Sicht Jaspers - eine Mischung aus Idealisierung des Fernen und Nicht-Gegenwärtigen bei gleichzeitiger Verdrängung und Unterdrückung des Gegenwärtigen - gewinnt offenbar besonders prekäre Brisanz, wenn es an Bildung mangelt, die es dem sich Sehrenden ermöglichen könnte, kreativ mit der schwierigen Situation des In-der-Fremde-Seins umzugehen, oder auch bloß einen Ausdruck für das Empfundene zu finden. Dem sich so auf diese fatale Art Sehrenden ist also keine Haltung möglich, die ihn mit sich und der Welt umgehen ließe. Elisabeth Bronfen fragt angesichts der jasperschen Studien, inwiefern nicht jeder Heimatlosigkeit grundsätzlich so ein

mögliches Gewaltpotential innewohnt, mit dem der Versuch unternommen wird, durch einen Kraft- und Gewaltakt den Zustand zu erzeugen, auf den die Sehnsucht nostalgisch zurückweist, uneingedenk, daß dieser Zustand nirgends als in der eigenen Einbildungskraft existiert.² Gerade mit dem Verweis auf die Heimatlosigkeit greifen diese Fragen über den anthropologischen Rahmen hinaus bis in aktuelle Diskussionen über Vertriebene, Asylanten etc. und rühren zugleich an unsere gemeinschaftliche und gesellschaftliche Verantwortung. Mit Jaspers Überlegung zum Zusammenhang von möglicher Haltung und tatsächlicher Bildung wird diese Frage nach Haltlosigkeit ganz anders – als bloß juristisch oder politisch – auf unsere Gemeinschaften als in einer spezifischen Bildungsverantwortung stehend zurückreflektiert, deren genaue Analyse noch aussteht. Daran würden wohl Überlegungen zu Gewalt und Gerechtigkeit als potentielle Haltungen anschließen.

Dezentrierung und Zentrierung - Haltungsperspektiven

Karl Jaspers' psychologische Dissertation zu einem auffälligen Phänomen historischer Gerichtsbarkeit, Medizin und Psychologie, nämlich Straftaten, die aus Heimweh begangen wurden, veranlaßte ihn also zur näheren Betrachtung, was für Bedingungen zusammen kommen müssen, um aus einem – vielleicht von fast jedem einmal erlittenen – Heimweh Nährboden für ein Verbrechen werden zu lassen. In diesem Zusammenhang fiel der Blick auf den fehlenden sozialen und Bildungsgrad bei den jungen, teils wirklich noch sehr kleinen Verbrecherinnen, und das Fehlen der Gesellschaft an dieser Stelle.

Bei genauerer Analyse scheint das Beobachtete jedoch weitaus komplexer. So fällt – aus subjektphilosophischer Sicht – z. B. das Fehlen einer Bezugsperson, der Aspekt des fehlenden Vertrauens und Vertrautsein ebenso ins Gewicht wie der der Bildung. Dies veranlaßt dazu, noch einmal phänomenologisch über Sehnsucht als eine mögliche Voraussetzung für Verbrechen nachzudenken.

Sehnsucht kann dabei als spezifisches Selbstverhältnis beschrieben werden, das gerade ein Potential zum Nicht-bei-sich-sein, zur Abtrennung vom eigenen Gefühl, durch Verbote, falsche Rahmenbedingungen oder einen Zusammenbruch der bisherigen äußeren wie inneren Welt aufweist. Es läßt sich aber ebenso als Selbstverhältnis auffassen, das sich einer eigenen Dynamik zu möglicher Veränderung gerade im Begreifen und Spüren eines Verlusts oder Mangels bewußt wird.

Wo genau liegt die Verbindung zwischen beidem: Sehnsucht und Verbrechen? Sie scheint gemäß der zuvor gezeigten Typologie von Sehnsucht wiederum in einem bestimmten, nämlich fehlenden Bezug zur Präsenz, zur Gegenwart, zur Realität zu liegen. Mit einem

² Siehe Elisabeth Bronfens Essay: Fatale Widersprüche. In: Jaspers: Heimweh. S. 7-25.

Bedenken des Phänomens Sehnsucht läßt sich über die subjektive, innere Verfassung nachdenken, die es für ein Verbrechen benötigt. – Die Verbindung von Verbrechen und Sehnsucht wird hier offenbar in einer bestimmten Disposition vermutet, die ein inneres außer-Kraft-treten von sonst geltenden, subjektiv-verbindlichen Normen und Richtlinien, ein Fehlen persönlicher Orientierung auf Grund von fehlender persönlicher Bindung etc. beschreibt. Einerseits bindet also dieses unbestimmte Sehnen schon, aber andererseits doch nicht aktuell in derselben Konkretion einer wirklichen Bindung, wie der zu einer anderen Person. Das Sehnen bezieht den Sehrenden nur auf etwas, was ihm nicht zur Verfügung steht.

Ersehntes und Erinntes

In der konkreten Betrachtung der jasperschen Kriminalfälle zeigt sich nun bemerkenswerter Weise Folgendes: Alle Mädchen können das Sehnsuchtsgefühl, das Heimweh vor der Tat nicht eingestehen, und zwar offenbar nicht nur vor anderen, sondern vor allem vor sich selber nicht. Dafür gibt es Gründe und es hat vor allem Auswirkungen. Die Mädchen wissen, und einige haben es sogar ausprobiert, daß ihr Gefühl als Begründung für eine Rückkehr an den Heimatort und ins Elternhaus nicht akzeptiert wird. Es wird nicht anerkannt. Es sich selbst einzugestehen, hieße aber, das Gefühl zu fühlen und mit ihm die aufsteigenden Bedürfnisse von Nähe, Vertrautheit und Intimität und den Schock des Verlusts dessen, worauf sich diese Gefühle beziehen, und von denen klar ist, daß sie nicht befriedigt werden, und die gerade daher so schmerzhaft und unerträglich sind. Sie können z. T. weder in der Fremde noch in der Nähe erfüllt werden, denn bei den aus sozialer Not verlassenen Elternhäusern handelt es sich in der Regel keineswegs um problemlose Heimstätten. Das Gefühl (der Sehnsucht) zu fühlen hieße hier wohl, den Verlust zu realisieren (und z. T. auch die Härte der eigenen Eltern). Die Mädchen lösen sich also – um die Situation zu ertragen - von diesem eigenen Gefühl in einem Akt der Selbstverleugnung - oder psychologisch beschrieben: Verdrängung - und damit von der letzten Orientierung, die sie noch in der Fremde als Fremde hatten. Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes nicht bei sich. In der Fremde sind sie aber auch nicht, da die uneingestandene Sehnsucht gleichwohl wirkt, und sie alles Präsenze nur vor dem Hintergrund des Verlusts, des Nicht, des Nicht-Mehr in einer Art Verzerrung und Verschiebung wahrnehmen. Das Ersehnte oder Erinntes ist jedoch oft nicht weniger verschoben, weil es durch die Erfahrung der Fremde an Idealität gewinnt, die in besonderem Maße aufrecht gehalten werden muß, um mit der Fremderfahrung nicht auch noch das Heimatliche in einer Desillusionierung einzubüßen. Aus dieser bedrückenden Zwangslage, in der ein Gedanke oder eine beiläufige Bemerkung schon den Charakter eines Unumgänglichen, eines Plans, einer Notwendigkeit erlangen kann, versuchen sich die kleinen Fremden durch eine Tat zu befreien, die in erschütternder, unsinniger

und gleichzeitig aus ihrer inneren Lage doch sinniger Logizität, die eigene Rückkehr unabdingbar werden lassen soll. Die Fremde soll in einer Weise verändert werden, die den eigenen Aufenthalt als nutzlos erscheinen läßt und damit die Rückkehr notwendig provoziert. Unbedacht bleibt dabei – aus verständlicher fehlender Einsicht – daß genau diese von Daheim z. T. gar nicht gewollt oder ökonomisch möglich ist. Das Heimische selbst ist zum unerreichbar Fremden geworden und die Verzweiflung der Taten scheint genau dies auch paradoxer Weise ‚unbewußt zu reflektieren‘. - Aus diesem Grund kann die Parallele zur Unbehautheit des Menschen überhaupt gezogen werden, der nur wie ein Nomade, ein Landstreicher und Taugenichts nicht nur die Welt, sondern das Leben selbst durchstreift, um es in die Unbestimmtheit, aus der er kam, auch wieder zu verlassen. Und gleichzeitig kann die Parallele nicht gezogen werden, denn anders als bei den von Jaspers herangezogenen Fallbeispielen verbindet sich mit dieser soeben genannten allgemeinen Vorstellung vom ortlosen Menschen gerade nicht unbedingt die Vorstellung des Nicht-bei-sich-Seins. Die Kunst, die für Menschen daraus abzuleiten wäre, scheint ja nun im Besonderen die, in sich beheimatet zu sein, wenn doch alles andere nur den Status des ‚Durchgangs‘ hat – aber genau dies ist den kleinen Straftäterinnen verwehrt - bzw. sie verwehren es sich dann letztlich selbst durch die Abtrennung vom eigenen Gefühl. Einmal geschieht dies durch das Gefühlsverbot, das aus ihnen, den einst lieben und arbeitsamen Kindern, renitente Entwicklungsgestörte werden läßt, zum anderen durch den fehlenden Zugang zur Bildung und Selbstbildung überhaupt, die fehlenden ökonomischen und sozialen Rahmenbedingungen, und zum Dritten durch ein unausgewogenes Verhältnis äußerer wie innerer Be- und Entgrenzungen. In der Grenzsituation, die das erstmalige Erlebnis der Fremde für sie bedeutet, treffen in monströser Weise äußere und innere Restriktion aufeinander und sorgen offenbar für ein Phänomen totaler Entgrenzung, in dem Brandschatzung, -stiftung und Mord möglich werden; Taten, von denen in fataler Weise erhofft wird, eine alte verlorene Ordnung wieder herstellen zu können. Jaspers beschreibt in sehr eindrücklicher Weise, daß eben die neue Umgebung durch ihre Unvertrautheit noch völlig ohne Wert für die Täterinnen ist. Sie wissen in dieser Hinsicht wirklich nicht, was sie tun, haben keinen Begriff vom fremden Menschenleben außerhalb ihres Erfahrungshorizonts.

Beheimatung im Ästhetischen und Zwischenmenschlichen

Nun steht aber der Mechanismus der Verdrängung, der Verschiebung etc. Menschen überhaupt zu Gebote, und wird offenbar von Seelen in Situationen ergriffen, in denen das Empfinden des Gefühls nicht erträglich, und unter Umständen sogar lebensbedrohlich wäre. Die Herstellung eines inneren Selbstbeheimatetseins ist offenbar nur über Reintegration dieser Gefühle zu bewerkstelligen, zu meistern. Es scheint nur mäßig sinnvoll, für diese menschliche Möglichkeit

grundsätzlich das Pathologische heranzuziehen. Bildung, die nicht im geringen Maße auch ästhetische und ästhetische Bildung wäre, bzw. eine, die überhaupt ästhetischen Zugang zur Bildung vermittelte, könnte hingegen Ausdrucksmöglichkeiten bereitstellen, könnte die Verschiebung wie die Rückbindung oder Auflösung kreativ gestalten, ohne sie gänzlich, weder Gefühl noch Transformation, zu verschweigen.

Interessanterweise zeigen die jasperschen Fälle ja auch, daß das oder die Fremde bereits vor der Haustür liegt; z. T. sind die Mädchen kaum mehr als eine Stunde Fußweg von ihren Elternhäusern entfernt. D. h., es wäre darauf zu reflektieren, wie uns Welt und wir darinnen fremd und heimisch werden können und dafür stehen nicht erst seit Hannah Arendt: Verstehen, Gespräch und Liebe im Raum, die immer auf ein wechselseitiges Verhältnis bauen. Durch die innere Gefühlsablösung sind die kleinen beschriebenen Fremden aber in noch weiterer Weise isoliert als durch ihre äußeren Umstände ohnehin schon. In diesem Zustand, ähnlich wie dem von mir auch bereits andernorts beschriebenem Zustand der Indifferenz, ist ihnen alles möglich.³ Es sind Zustände ohne Angst und Scham, sie liegen bereits jenseits davon. In anderen Zusammenhängen, wie dem der sexuellen Perversion beispielsweise (Kristeva zieht z. B. Parallelen vom Fremden zum Masochisten) läßt sich einmal zeigen, daß es hier nur um Machtverhältnisse und nicht um Erotisches oder Sexuelles geht. Der leidvoll empfundenen Ferne vom eigenen Gefühl wird der Zustand des Reizes, Sinnenreizes entgegengesetzt, der jedoch das Defizit nicht wirklich füllen kann, und daher in einer Art Zwangs- und Suchtstruktur immer weiter und heftiger aufgesucht wird. Anflüge davon finden sich auch in einigen der oben genannten Straftaten.

Gleichzeitig ist gerade Jaspers als Philosoph später ein großer Kritiker von Haltungen als Versuchen, sich in sich selbst - und damit auf Dauer notwendig in unaufrichtiger Weise – ‚einzuhausen‘. Dennoch wird klar, daß es von hierher auch gesellschaftlich gesehen, eine sinnvolle Anforderung an ein ‚bei-sich-sein‘ gibt, in sich Zuhause zu sein, zu wissen, was man tut als Bedingung der Möglichkeit von Verantwortlichkeit. Es bleibt nur zu fragen, wie dies sinnvoll aussehen kann, und wie es sich befördern läßt?! Bildung und persönliche Bindung und Bindungen scheinen nicht die schlechtesten Antworten zu sein.

³ Siehe: Frauke A. Kurbacher: Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenzhermeneutischer Perspektive. Hildesheim/Zürich/New York 2005. S. 266-269.