

Der vorliegende Text stellt eine erste Rohfassung der Hauptargumentationslinie des zweiten Kapitels meiner Dissertation dar. Ihm geht im ersten Kapitel eine detaillierte Deutung der Abschnitte ‚Die Wahrheit der Aufklärung‘ und ‚Die Absolute Freiheit und der Schrecken‘ im Bildungskapitel der Phänomenologie des Geistes voraus, welche – ebenfalls anhand der Guillotine und ihrer Verarbeitung durch Hegel – die Logik der abstrakten Humanisierung der französischen Revolution als Resultat der Aufklärung, allgemeiner Wille, negatives Tun und Tod bestimmt. Daran schließt das vorliegende Kapitel in mehrfachem Sinne an – ich hoffe es ist dennoch verständlich genug, um es auch für sich stehend diskutieren zu können.

Das Projekt widmet sich insgesamt der Analyse moderner Zeitverständnisse auf einer formalen Ebene, mit dem Ziel, daraus im zweiten (Groß-)Teil der Arbeit eine Kritik modernen Geschichts- und Fortschrittsdenkens zu entfalten. Der erste Teil der Arbeit – stärker noch in den Kapiteln 1 und 3 – ist im Wesentlichen eine Deutung der späteren Kapitel der Phänomenologie des Geistes. Dabei geht es mir nicht um eine Hegel-Interpretation in exegetischer Absicht, sondern um systematische Ressourcen für einen Vorschlag einer materialistischen Geschichtsphilosophie als Überschreitung des Idealismus aus sich selbst heraus.

Der vorliegende Text ist noch ‚roh‘, zum einen in dem Sinne, dass bislang weitgehend auf (zusätzliche) Sekundärliteraturverweise verzichtet wird, zum anderen in dem Sinne, dass die ‚objektseitige‘ Betrachtungsebene – welche an die Vernichtung des Objekts in der Figur der absoluten Freiheit anschließt – noch fehlt und vor allem die Subjekt-Seite des moralischen Subjekts in Frage steht. Es fehlen – so erwart- wie leider unvermeidbar – auch noch ein paar Verweise und Fußnoten. Vor allem der Schlussteil des vorliegenden Textes, welcher sich momentan nur auf einen Text von Adorno bezieht, soll mit weiteren Texten von Benjamin und Adorno noch ausgebaut werden – auch um die bisher nur angedeutete Überleitung zur Figur des dialektischen Bildes eigens zu begründen. Vielen Dank fürs Lesen, ich freue mich auf die Diskussion!

II. Angstbereitschaft und die Rettung vor Paris (Surrealismus)

„An der Moderne wirkt paradox, dass sie, stets schon im Bann der Immergleichheit von Massenproduktion, überhaupt Geschichte hat“.1

Die Aufklärung, verstanden als Abstraktion von der konkreten Unfreiheit des Ancien Régime, zeigt sich unter der Lupe der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* als mit einer Form revolutionärer Freiheit aufs engste verbunden, welche den Schrecken der Terrors hervorgebracht hatte. Hegels Kritik gilt dabei sowohl einer Form der negativen Freiheit wie auch des mit ihr verbundenen Gestaltungsglaubens, welcher über die Nützlichkeit vermittelt meint, sich die Welt untertan machen zu können, indem der Widerstand des Objekts negiert wird. Als das Mahnmal dieser Freiheit zeigt sich der platte Tod unter der Guillotine. Was aber bedeutet diese Form, diese Analyse des entstehenden bürgerlichen Denkens, für heutige Gesellschaftsordnungen und die sie

1 Theodor W. Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, in: Ders., *Noten zur Literatur I*, Gesammelte Schriften (hg. v. Rolf Tiedemann), Band 11, Frankfurt am Main 1974 S. 101-105, S. 103.

strukturierenden Vorstellungen? Die Antwort darauf, so die These dieser Arbeit, kann in den prävalenten und universalisierten Vorstellungen von Zeit und Geschichte in der Moderne gefunden werden. Das zweite Kapitel der Arbeit soll daher zum einen zeigen, wie sich in der Geburtsstunde der bürgerlichen Moderne – der französischen Revolution – eine neue Zeitvorstellung manifestiert. Es soll außerdem gezeigt werden, auf welche Art und Weise diese Zeitvorstellung in den Gesellschaften des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts fortwirkt, und wie sich die Formatierung des modernen Zeitverständnisses im Verhältnis zu dem Moment absoluter Freiheit unter der Guillotine gewandelt hat.

Es gibt einen kleinen Text von Adorno von 1956, in dem er explizit auf Hegels Verständnis der absoluten Freiheit Bezug nimmt. Er tut dies vor dem Hintergrund der Frage nach der Geschichte der Moderne. An ihr wirke es „paradox“, dass sie trotz der Realität der „Immergleichheit der Massenproduktion überhaupt Geschichte hat.“ Die Moderne sei Ausdruck einer Subjektivität, „die mit der Welt auch sich selbst fremd geworden ist.“ Angesichts dessen, was Adorno die totale Verdinglichung nennt – deren Beziehung zur Nützlichkeit einer Untersuchung wert scheint – verweist er auf den Satz aus der Phänomenologie, welcher die im ersten Kapitel dieser Arbeit untersuchten Umstände zusammenfasst: „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat“.² Was die Bemerkung Adornos für die Zwecke der vorliegenden Arbeit relevant werden lässt, ist ihr Kontext. Nicht nur verbindet Adorno die Kritik an der absoluten Freiheit mit einer Bestimmung des modernen Geschichtsverständnisses, vor allem stellt er diese Betrachtungen *Rückblickend auf den Surrealismus* an.³ Im folgenden Kapitel könnte es mir darum gehen zu erläutern, weshalb es nach Adorno gerade der Surrealismus ist, welcher die Entschleierung dieser modernen Verhältnisse zu bewirken vermag. Darum wird es aber nicht gehen können. Es kann, folgt man Adorno, nur darum gehen, warum der Surrealismus die Entschleierung dieser modernen Verhältnisse bewirken konnte. Der Text ist – anders als derjenige Benjamins, auf den Adorno wie so oft mehr indirekt als direkt Bezug nimmt – in einem kaum zu unterschätzenden Sinne *rückblickend* auf den Surrealismus geschrieben. Die ebenso zentrale wie auf den ersten Blick undurchsichtige Stelle, welche dies erläutert, lautet:

„Nach der europäischen Katastrophe sind die surrealistischen Schocks kraftlos geworden. Es ist, als hätten sie Paris durch Angsbereitschaft gerettet: Der Untergang der Stadt war ihr

2 PhG, S. 436; Adorno, *Rückblickend auf den Surrealismus*, S. 104.

3 So auch der Titel des Aufsatzes, zuerst erschienen in: *Texte und Zeichen* (6. Heft), 1956.

Zentrum. Will man danach den Surrealismus im Begriff aufheben, so wird man nicht auf Psychologie, sondern auf die künstlerische Verfahrungsweise zurückgehen müssen.“⁴

Das Vorhaben des vorliegenden Kapitels wird sein, diese zwei Sätze zu interpretieren. Anhand der hier aufgespannten Beziehung lässt sich die postrevolutionäre Transformation des modernen Zeitverständnisses auf der *Darstellungsebene* erläutern. Der Genealogie dieser Transformation widmet sich der spätere zweite Teil der Arbeit; ihre methodische Grundlegung liefert das abschließende Kapitel des ersten Teils.

Bevor jedoch die zeitliche Struktur der Rückwirkung und ihre Beziehung zum Surrealismus erläutert werden kann, bevor gesagt werden kann, welche Rolle die Angstbereitschaft dabei spielt, gilt es zunächst überhaupt die spezifische Zeitstruktur der Revolution zu erkunden (II.1). Anschließend, als zweiter Schritt der Vorbereitung, wird sich diese Zeit, von außerhalb der Revolution betrachtet, als verpasste Zeit zeigen (II.2). Erst die Struktur der verpassten Zeit ermöglicht es, die Verbindung von Zeit, absoluter Freiheit und moderner Warenwelt greifen zu können (II.3).

1. Moment der Guillotine

Um die paradigmatische Zeitstruktur der bürgerlichen Revolution aufzuspüren, wollen wir zu dem Befund zurückkehren, den wir am Ende des ersten Kapitels verlassen hatten. Man kann den Einsatz der Guillotine auch als einen Punkt betrachten, als einen Zeit-Punkt. So deutet ihn der französische Kunsthistoriker Daniel Arasse in seinem 1987 erschienenen Buch „La Guillotine et l’imaginaire de la terreur“ (deutsch: „Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit“). Er stellt sich der Frage, was an der Guillotine, welche doch schmerzfreier tötet als zuvor, so erschreckend sei. Die Frage ist naheliegend und von der Warte der Hegel-Interpretation des ersten Kapitels aus gesehen notwendig, da der Schrecken der absoluten Freiheit entscheidend im Moment dieser Form der Maschinisierung des Tötens kulminiert. Der reale Ausdruck des Schreckens, welcher der Moderne innewohnt, ist also dieses Moment – und folgt man Arasse, zugleich dieser Moment. Die Schnelligkeit des Beils macht die Hinrichtung unsichtbar, macht sie zum „punctum temporalis“.⁵ Es gibt keinen sichtbaren Hinrichtungsvorgang, aber eine andauernde (räumlich) Präsenz:

⁴ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 102/103.

⁵ Arasse, Guillotine, S. 51.

„An der Guillotine manifestiert sich ein Paradox, die Nichtigkeit der Entfernung“. Der *in der Zeit* unteilbare Punkt, den man „Moment der Guillotine“ nennen könnte, mißt *im Raum* 14 Fuß Höhe. Auf seinen Pfeiler thronend macht das Fallbeil die zeitlich nicht genauer vorstellbare Dimension des Augenblicks räumlich sichtbar, es ist gewissermaßen die räumliche Verkörperung des Augenblicks.“⁶

Der Zeitpunkt kann nicht betrachtet werden, ein Punkt entzieht sich – Arasse verweist auf Aristoteles⁷ – der Beobachtung. Er beschreibt daher die Instantiierung dieser Präsenz aus der Warte ihrer unmittelbaren Vergangenheit und Zukunft – vom Schauspiel der Vor- und Nachbereitung der Hinrichtung her.⁸ Arasse schildert es als ein Ritual, welches seine volle symbolische und politische Bedeutung mit der Hinrichtung des Königs erhält.⁹

Arasse arbeitet eine Argumentationslinie der Ankläger des Königs heraus, mittels derer die „Revolutionäre die Voraussetzungen für den Tod des Königs schufen“. ¹⁰ Dazu nutzten sie gerade seine vorgebliche Immunität, die Unverletzlichkeit seines Körpers, welche auf der Vorstellung der Inkarnierung der Nation im Körper des Königs beruhte. Vermöge der Selbstaffirmierung dieser sakralen Aura der Verkörperung der Nation durch den König habe sich, so Robbespierre, der König bereits selbst verurteilt, indem er sich außerhalb der Nation gestellt habe. Diese Selbstverurteilung wiederum beruht auf der Prämisse der Republik. Entsprechend schreibt der spätere Urheber des *Terreur* 1792, „der Sieg und das französische Volk haben entschieden, daß er allein der Rebell war: er ist bereits verurteilt; oder aber die Republik kann nicht freigesprochen werden.“¹¹ Auf die zeitliche Struktur dieser Verurteilung werde ich im weiteren Text zurückkommen. Vorerst ist festzuhalten, dass die Anklage im Prozess gegen Ludwig XVI gerade an seiner sakralen Position ansetzt, um ihn ob deren Usurpation zu verurteilen bzw. als bereits durch das Faktum der Revolution verurteilt anzuerkennen.

⁶ Arasse, Guillotine, S. 52.

⁷ „[S]o ist auch der Jetztpunkt einerseits potentiell Teilungsprinzip der Zeit, andererseits Prinzip sowohl der Begrenzung der beiden Zeitstücke [Vergangenheit/Zukunft] wie der Einheit (der einen Zeit). [...] dort, wo der Jetztpunkt seine Stätte hat, hat sie auch der Abstand vom Jetztpunkt.“ Aristoteles, Physikvorlesung, Berlin 1983, S. 119-122; zitiert nach Arasse, Guillotine, S. 52, 183/184.

⁸ So auch die zeitgenössische Berichterstattung, da der Moment selbst im Wortsinne unfassbar bleibe. Arasse, Guillotine, S. 78/79.

⁹ „Weniger durch die erste politische Hinrichtung von Collenot d’Agremont als vielmehr durch die Enthauptung vom 21. Januar 1793 wird die Maschine als Instrument der Politik eingeführt. Ein Verwendungszweck, der sich, wie wir sehen werden, die mechanische Beschaffenheit der Maschine und ihr Erscheinungsbild (Schafott, Pfeiler, Schneide) zunutze macht, um der Guillotine die Bedeutung eines Emblems zu verleihen.“ Arasse, Guillotine, S. 68.

¹⁰ Arasse, Guillotine, S. 73.

¹¹ Robbespierre-Zitat. [G S. 72 FN 111]

Die absolutistische Vorstellung der Sakralität des Königtums wird auch durch Hegel in der Phänomenologie aufs Korn genommen¹². Sie unterscheidet sich nach Arasse von der feudalen Struktur dadurch, dass die Repräsentation nicht als symbolische, sondern als tatsächliche vorgestellt wird. So vertritt der König „den Staat nicht nur symbolisch, der König ist der Staat, das heißt, beide sind in der Vorstellung identisch. Der Monarch stellt eine Menschwerdung der Nation dar, und diese Präsenz auf Erden läßt das monarchische Mysterium mit dem der Eucharistie eng verwandt erscheinen.“¹³ Arasse stellt in diesem Satz – worauf er nicht explizit eingeht – eine Verbindung der Hinrichtung Ludwigs mit der Kreuzigung Jesu her. Die Argumentation der Republikaner, welche die Sakralität der Königswürde zum Anlass des praktischen Ausschlusses aus der Nation durch die Guillotine motiviert, bezeichnet er allerdings mehrfach als „Opferfeier“ und zugleich als „Tauffeier“ der Republik.¹⁴ Demzufolge findet bei der Hinrichtung des ehemaligen Königs, der zwar als Bürger Capet zum Platze geführt, aber doch mit all der Ritualhaftigkeit eines Königs hingerichtet wird, eine Art *translatio sacri* statt. Arasse spricht von einem „Transfer des Sakralen“¹⁵: „Die Desakralisierung des Königs durch seine Hinrichtung bewirkte die Sakralisierung der Republik durch diesen Gründungsakt.“¹⁶ Die Spezifik dieser Übertragung wiederum liegt in der mechanischen Natur des Vorganges. Hochgradig mit Sakralität und Symbolik aufgeladen wird Louis Capet von der Königsstraße auf den Platz der Revolution gebracht, um vor dem versammelten Volk in einem unsichtbaren Moment, vermittelt durch eine simple mechanische Vorrichtung, das Ende zu finden. Ein „platter“ Tod, der zugleich an Bedeutung übertoll ist.

„Durch die maschinelle Köpfung Ludwigs XVI. wird ein Exempel statuiert, das die Ausnahmestellung des Monarchen demonstrativ negiert. Die Inszenierung des Geschehens ist feierlich, aber der Prozeß selbst und das Instrument sind gewöhnlich. Sicherlich wird das Schafott gemäß der Regel, eine politische Hinrichtung bedürfe auch eines politischen Ortes, von seinem ehemaligen Standort auf der Place du Carousel zum Symbolträchtigen Revolutionsplatz verlegt. Die Maschine jedoch bleibt die alte, Planken, Bohlen und Schneide sind bereits *gebraucht*.“¹⁷

12 Hegel beschreibt die Entwicklung vom Feudalismus zum Absolutismus über das Verhältnis des edelmütigen Bewusstseins zur Staatsmacht, bzw. im Zusammenspiel von ‚Monarch‘ und ‚Vasall‘. Sie entwickelt sich unter der Hand weiter zur leeren Form des Verhältnisses von Staatsmacht und Reichtum. Hier kommt der „Punkt des Selbsts“ (S. 379) bereits vor, der „leere Name“ (S. 380) der Macht ist alles, was dem Höfling (edelmütiges Bewusstsein) bleibt, und das „reine Ich ist absolut zersetzt.“ (S. 382); PhG, S. 373-390. Vgl. Pinkard, *Sociality of Reason*, S. 160-165.

13 Arassen, Guillotine, S. 72.

14 Arasse betont die Einigkeit der monarchistischen und republikanischen Quellen und Zeitzeugenberichte; beide Seiten heben den Charakter eines feierlichen Opfers hervor. Arasse, Guillotine S. 73, 76.

15 Arasse, Guillotine, S. 72.

16 Arasse, Guillotine, S. 74.

17 Arasse, Guillotine, S. 74, meine Hervorhebung.

Diese Dialektik von Sakralität und Banalität trägt Züge dessen, was im ersten Kapitel anhand des Kampfes der Aufklärung mit dem Glauben in der Phänomenologie des Geistes beschrieben wurde. Die sakrale Aura – die Götzen des Glaubens in Hegels Beschreibung – verwandeln sich unter dem technischen Blick der rationalistischen Vernunft der Aufklärung. Aus dem Totem wird in der Kritik der reinen Einsicht ein Stück Holz;¹⁸ aus dem König von Gottes Gnaden ein Stück Fleisch.¹⁹ Die Guillotine zeigt sich auch in der kunsthistorischen Betrachtung als der große Gleichmacher der Abstraktion: „Durch die Guillotine wird Ludwig dem allgemeinen Gesetz unterworfen, wobei nicht so sehr der Tod an sich, sondern der Tod durch die Maschine den Bürger Capet mit den anderen gleichstellt.“²⁰ In der Beschreibung Arasses spiegelt sich der platte Tod, welcher **mit** Hegel im ersten Kapitel analysiert worden war. Der Tod lässt sich nun aber zusätzlich zu seiner abstrakt-menschlichen Natur als mechanisch vermittelt begreifen. Die Maschine ist simpel, geometrisch strukturiert²¹ und *gebraucht*. Die Betonung des Gebrauchs in den Berichten zeigt an, wie sich die Figur der Nützlichkeit in der Form der absoluten Freiheit aufhebt. Die Gestaltbarkeit der Welt der abstrakten Gleichheit ist auf die Form der Naturbeherrschung und Nutzbarmachung angewiesen. Doch die Mechanisierung des Todes, selbst im prägnanten Fall des unnatürlichen, sakralen Körpers, zeigt nicht nur erneut die von Hegel beschriebenen Verbindungen an, sie verdeutlicht auch eine spezifische Zeitstruktur. Das „maßlose Privileg der Sakralität“ des Königskörpers wird erst vollständig dadurch widerrufen, dass es nicht bei der Hinrichtung Ludwigs des XVI. bleibt. Vielmehr ist die Hinrichtung des Bürgers Capet nur wirkmächtig als Beginn einer *Serie*. Die einzigartige Besonderheit des Königs wird dadurch erst wirklich negiert, dass es sich nicht um eine einzige grandiose Tat, um ein Werk des Königsmordes gehandelt haben wird, sondern um die retroaktiv konstruierte Ursprungshandlung einer Abfolge von Abstraktionen von konkreten Körpern hin zu einem allgemeinen Willen.

Die Zeitstruktur der Guillotine ergibt sich aus dem im ersten Kapitel bereits herausgearbeiteten Paradox von Individualität und Allgemeinheit, welches dem jakobinischen Programm zugrunde liegt. Das Programm ermöglicht zum einen die Individualität, indem es die ständischen Ordnungen und Kollektivierungen des Ancien Régime im Rahmen des aufgeklärten Programms der Humanisierung aufhebt. Zum anderen fordert das Programm der jakobinischen Partei in seinem (verkürzten) Verständnis Rousseaus zur praktisch gestaltenden Verkörperung des Allgemeinwillens

18 PhG, S. 409.

19 Arasse, Guillotine, S. 109.

20 Arasse, Guillotine, S. 74.

21 Arasse, Guillotine, S. 76.

auf. Dabei soll die politische Verkörperung des Allgemeinwillens *in jedem Individuum* geschehen, was wiederum in einer Abstraktion vom konkreten Einzelnen resultiert.

Das Paradox zeigt sich darin, dass selbst für die Auslöschung des Individuellen dieses zunächst konstruiert und respektiert werden muss. Angesichts der zunehmenden Zahl von Verurteilungen gab es Bestrebungen, Guillotinen mit mehreren Fenstern (dem Rahmen, welcher jeweils eine Schneide hielt) herzustellen. Arasse berichtet von den diesbezüglichen Vorbehalten des Sicherheitsausschusses von Bordeaux und folgert:

„Die Guillotine kann und darf aus Prinzip nur ein Fenster haben, wobei das Prinzip hierbei das altbekannte der Menschlichkeit ist, aber von nun an auch desjenige des revolutionären Gesetzes: Die „beschleunigte“ Guillotine verstößt gegen die Prämisse der Individualität der Opfer; und deren Respektierung ist nicht nur ein Gebot der „Menschlichkeit“, sondern auch eine notwendige Voraussetzung für die jakobinische Justiz.“²²

Das Individuum kann nur für die Abweichung verurteilt werden, wenn es abweichen kann. Nur wenn an den Delinquenten der Anspruch gestellt werden kann, den Gemeinwillen als Individuum zu verkörpern, kann er sich vor der Revolution verschulden. Das Volk als Kollektiv kann dies laut Robbespierre nicht, da es sich mit seinem Willen anders verhält.²³ So schreibt er einerseits: „Es liegt in der Natur der Dinge, daß jeder einzelne Körper, jedes Individuum einen eigenen Willen hat, der sich vom Gemeinwohl unterscheidet, und daß es versucht diesen durchzusetzen.“²⁴ An anderer Stelle wiederum erklärt er, dass „das Volk, um die Gerechtigkeit und die Gleichheit zu lieben, keine große Tugend [braucht], es genügt, daß es sich selber liebt.“²⁵ Die Guillotine kann also ihre Funktion als Instrument eines Tugendterrors nur ausüben, wenn sie die Untugendhaften individuell straft und darin ihre Individualität, welche sie voraussetzen muss, vernichtet. Daher verzichteten die Jakobiner bspw. auch verhältnismäßig konsequent auf Massenerschießungen von Deserteuren.²⁶ Aus diesem Grund könne, folgert Arasse, „die Guillotine aus Prinzip nur ein Fenster haben“, wie es im obigen Zitat heißt. Dieser Umstand einer stets zu wiederholenden Abstraktion von jedem einzelnen Individuum bedingt die zeitliche Logik der Guillotinierungen als „Aneinanderreihung“ oder „Serie“.²⁷

22 Arasse, Guillotine, S. 105.

23 Arasse, Guillotine, S. 106.

24 Robbespierre Verweis.

25 Robbespierre Verweis.

26 [BELEG]

27 Arasse, Guillotine, S. 105.

„Dadurch, daß die Verurteilten einer nach dem anderen enthauptet werden, wozu man sie einen nach dem anderen aufs Schafott steigen läßt und bei jedem die gleiche Prozedur wiederholt, führt die Guillotine vor, daß der niederzuwerfende Feind niemand anderes als jenes Individuum ist, das seinem Einzelwillen zum Schaden der Allgemeinheit des Vorzug gibt. [...] Dabei bekräftigt sie die allgemeine Gleichheit desto deutlicher, als ihr Mechanismus die Einzigartigkeit des hinzurichtenden Individuums zunichte macht. Alle nur denkbaren Formen einer individuellen Sterbestunde werden auf die schnelle, mechanische Wiederholung des einen, immergleichen Todes reduziert.“²⁸

Die Abstraktionsleistung der Guillotine beruht also auf einer Logik der Wiederholung. Ein einzelner Tod durch das Beil war ein historisches Ereignis, ein Königsmord ein Fanal, eine konkrete Tat, ein Werk.²⁹ Drei Elemente konstituieren demgegenüber die unwirkliche – un-werk-hafte – Natur des Todes durch die Guillotine. Zum einen ist der Tod mechanisiert, der Henker tritt nicht mehr als traditioneller Gegenpart des Königs³⁰ auf, die Gehilfen bedienen die Maschine nur auf seine generelle Anweisung hin. Zum zweiten ist der Tod quantitativ relativiert. Der Seriencharakter reduziert das Fanal des Ereignisses reduziert zu dem immergleichen Ablauf eines Rituals, welcher nur durch Unfälle und Abweichungen bestätigt wird. Zum dritten ist der Tod qualitativ relativiert. Keine „individuelle Sterbestunde“, sondern ein nicht fassbarer, unwirklicher Moment macht den Tod aus.

In diesen drei Hinsichten ist der Tod durch die Guillotine leer und bedeutungslos. Zugleich aber erhält sich in ihm etwas, nämlich der sakrale Widerschein der alten Königswürde, „[d]enn die Sakralität des Königs, um die es bei der Urteilsfindung und Hinrichtung ging, übertrug sich auf die Guillotine.“³¹ Vermittelt wird dieser Transfer des Sakralen durch den (und das) Moment der Guillotine, durch den „dem Auge verborgenen Augenblick“, welcher „die Wahrung des Geheimnisses garantiert, das alles Sakrale umgibt.“³² Durch die „Wiederholung dieses Gründungsopfers“³³, des Beginns der Reihe erst bekommt die Guillotine ihre revolutionäre Bedeutung – ihre eigene Form der Sakralität. Die Hinrichtung des Königs verknüpft ihre Repetitionen, verwandelt die Elemente, die einzelnen Hinrichtungen von einer losen Abfolge zu

28 Arasse, Guillotine, S. 108/109.

29 Zum Verhältnis von Werk und dem negativen Tun der absoluten Freiheit unter der Guillotine, siehe Kapitel 1.

30 Roger Callois beschreibt die „[d]ie geheime Nähe zwischen der würdigsten und der verrufensten Persönlichkeit des Staates“. Die intime Verbindung von Souveränität und Henker überlebt freilich die Profanisierung durch die Guillotine – obschon in anderer Form – wie sowohl Callois als auch der weitere Text dieser Arbeit zeigen werden. Roger Callois, Soziologie des Henkers, in: Das Collège de Sociologie. 1937–1939, Denis Hollier (hrsg.), Berlin 2012, S. 469–488, insbes. S. 478–488, Zitat S. 478.

31 Arasse, Guillotine, S. 74.

32 Arasse, Guillotine, S. 77.

33 Arasse, Guillotine, S. 118.

einer Serie. Jede Guillotiniertung nimmt rückblickend Bezug auf die Hinrichtung Ludwigs des XVI. Die Zeitform der Guillotine ließe sich also als die Verknüpfung unwirklicher Elemente durch einen gemeinsamen Anfang vorläufig beschreiben. Im Folgenden werde ich anhand der Behandlung der Thematik durch Rebecca Comay dieser Zeitform als einer Zeitform der verpassten Zeit weiter nachgehen.

2. Verpasste Zeit

In ihrem 2010 erschienenen Buch „Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution“ kommt Rebecca Comay auf die beschriebene zeitliche Struktur zunächst als einer Schwierigkeit für das Revolutionsverständnis Kants zu sprechen.³⁴ So entscheidend das Revolutionsverständnis aus der Ferne für Kant ist,³⁵ so unbegreiflich ist ihm das Ereignis der Revolution, da es für ihn theoretisch ausgeschlossen ist (da eine Revolution dem Prinzip des Rechts widerspricht) und sich doch unweigerlich ereignet hat.³⁶ Während Kant immer wieder erwägt, wie man die revolutionären Akte in Frankreich doch in eine Art Kontinuität einpflegen könnte, widersetzt sich diesen Bestrebungen der Königsmord vom 21. Januar 1793. Er widersetzt sich darin nicht als ‚Normalfall‘ des Königsmordes, bei dem nur der Körper des Königs beschädigt wird, aber die Institution der Sakralität des Königtums intakt bleibt, sondern er widersetzt sich, weil es sich um eine „förmliche Hinrichtung“ des Königs handelt, welche durch den bereits beschriebenen Prozess im Konvent legitimiert wird und nach Kants Verständnis das Recht als solches verurteilt.³⁷ Comay beschreibt den Prozess ähnlich wie Arasse, geht aber einen entscheidenden Schritt weiter; ihr zufolge vereinigen sich der wirkliche und der sakrale Körper des Königs erst im Moment seiner Hinrichtung:

„Dieses Ereignis ist mit all dem Prestige und der Rätselhaftigkeit der Inkarnation ausgezeichnet. Die absolute Monarchie wird nachträglich, im Moment der ach-so gewöhnlichen Hinrichtung des Königs zur Vollendung gebracht. Louis wird zum absoluten Monarchen eben in dem Moment, in dem er als der Bürger Capet stirbt.“³⁸

³⁴ Rebecca Comay, Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution, Konstanz 2018.

³⁵ Darauf wird später genauer eingegangen.

³⁶ Comay, Geburt der Trauer, S. 80.

³⁷ Sie zitiert dazu in einer Fußnote eine interessante Anmerkung Kants aus dem unveröffentlichten Text „Reflexionen über die Rechtslehre“, in der Kant die oben bereits kommentierte Rolle des Königs als außerhalb der gesellschaftlichen Totalität stehend beschreibt. Comay, Geburt der Trauer, S. 75, 81.

³⁸ Comay, Geburt der Trauer, S. 82.

?

Zur Erläuterung gibt sie die zuvor bereits diskutierte Beschreibung, dass die Legitimität der Revolution nur sichergestellt werden könne, wenn die Vollstreckung das Urteil und das Urteil die die Anklage hervorbringe.³⁹ Die Bedingungen all dieser Schritte liegen erst vor, wenn der König nicht mehr sakral sein würde, sondern als Bürger Capet und Usurpator hingerichtet werden kann – was nur in einem Akt geschehen kann, bei dem der König (als absoluter Monarch) seine Sakralität an die Revolution übertragen kann – und dafür eben, muss er König gewesen sein, bevor er hingerichtet wurde. Im Moment der Hinrichtung also verschmelzen sich Louis Capet und Ludwig XVI. zu einem Körper – ein durchaus rätselhafter Vorgang der Inkarnation. Umso mehr, als wir mit Arasse gesehen (bzw. eben nicht gesehen) hatten, da der Vorgang hinter dem Schleier des nicht erblickbaren Augenblicks verborgen bleiben wird. Comay nennt diesen Vorgang ein Urteil im Futur II:

„Der Prozess steckt das prekäre Grenzgebiet zwischen zwei unvereinbaren Ordnungen ab – den fragilen Punkt, wo Gerechtigkeit in der Balance zwischen Legitimität und Macht auf dem Spiel steht. Was der Prozess ausstellt, ist das Futur II einer gesetzlichen Bestimmung, die erst im Moment ihrer Anwendung erfunden worden sein wird und die Zirkularität eines Syllogismus, der sein Antezedens erst durch seine Folgerung begründet haben wird.“⁴⁰

Von der Warte des Prozesses bedeutet das: Louis Capet wird absoluter Monarch gewesen sein. Der Punkt, welcher Vergangenheit und Zukunft trennt, offenbart sich hiermit als ein Punkt, der eine kontinuierliche Struktur des Rückverweises auf retroaktiv Geschaffenes begründet: Die Operation, welche alle Guillotinierungen des *Terreur* mit der Hinrichtung des Königs verbindet. Die Banalität, welche in der Wiederholung die Ent-Sakralisierung des Königs bestätigt und seine Individualität negiert, stabilisiert den Raum für die Sakralität der Nation und der Revolution für einige Zeit. Diese Stabilität ist freilich hochprekär, wie mit Hegel bereits im ersten Kapitel erläutert wurde – nicht zufällig beschleunigen sich daher auch die Hinrichtungen im Versuch, den zugrundeliegenden Suizid der Revolution aufzuhalten. Nach so viel Tod aber wird es Zeit, zum Punkt zurückzukommen. Natürlich zum Zeit-Punkt. Mit der Futur II Struktur der Hinrichtung erhält dieser weitere Bedeutung. Er zeigt sich nicht nur als unsichtbarer Augenblick, sondern auch als ein (notwendig?) verpasster Zeitpunkt.

Um die Zeit der Revolution als verpasste Zeit zu verstehen, muss der Blick auf den Raum jenseits von Paris ausgeweitet werden. Comay geht es nicht allein um eine innerfranzösische Perspektive

³⁹ Comay, Geburt der Trauer, S. 82-84.

⁴⁰ Comay, Geburt der Trauer, S. 86.

sondern wesentlich um das Verhältnis des deutschen Idealismus zur französischen Revolution. Entscheidend ist für sie die bei der deutschen Intelligenz der Zeit beliebte Ansicht, dass eine Revolution in Deutschland zu vollziehen nicht nötig sei, da die Revolution mit der Reformation im Geiste bereits vollzogen sei – und man sich daher mit Reform begnügen könne.⁴¹ Es gibt solche Anwendungen von Hegel selbst, beispielsweise im Abschnitt zur Weltgeschichte in der Enzyklopädie, wo er es eine „Torheit neuerer Zeit“ nennt, „eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben“.⁴² Comay sieht in diesen Formulierungen und im an sie anschließenden performativen Selbstwiderspruch einer Revolutionsbegeisterung bei gleichzeitiger Abwehrreaktion einen Ausdruck der „Deutschen Misère“.⁴³ In der deutsch-französischen Beziehung zwischen den Teilnehmer*innen der Revolution und den deutschen Teilnehmer*innen „dem Wunsche nach“⁴⁴ äußert sich ihr zufolge ein gedoppeltes Verpassen der Zeit. Die französische Revolution ist zum einen in sich unzeitgemäß und verpasst ihr revolutionäres Moment beständig, da sie, wie oben beschrieben, auf die Übertragung einer Sakralität vertrauen muss, die sie selbst erst retroaktiv herstellt. In der nachbarlichen Perspektive verdoppelt sich diese verpasste Zeit darin, dass die Logik dieser Voraussetzung bereits in der Reformation vorgeformt wurde, zugleich aber die Voraussetzungen für eine tatsächliche bürgerliche Revolution nicht gegeben sind – und es dem protestantischen Idealismus eigen ist, diese auch nicht entstehen zu lassen. Diese Konstellation, diese „Unzeitigkeit zu erläutern“, ist für Comay der „glühende Kern der Philosophie Hegels“. Hegel „zwingt uns“, schreibt sie, die der protestantischen Betrachtung der Revolution zugrunde liegende Ideologie ernst zu nehmen, und zielt darauf ab die traumatische Struktur dieser verpassten Erfahrung, dieses Anachronismus, herauszuarbeiten.⁴⁵

=>

Hierbei macht sie bei Hegel eine Unterscheidung zwischen Melancholie (dem Selbstmissverständnis der französischen Aufklärung) und Trauer (dem Selbstverständnis der deutschen Aufklärung) aus. Im folgenden werde ich mich bemühen diese hegelianische These Comays auszuführen, um anschließend – mit Adorno und Benjamin – den Versuch zu unternehmen, auch das Selbstverständnis der deutschen Aufklärung als ein Missverständnis offenzulegen. Surrealismus ist, wenn man Adorno folgt, die Form dieser Offenlegung.

3. Melancholie und Trauma

41 Comay, Geburt der Trauer, S. 9-53.

42 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel (Hrsg.), Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S. 360.

43 So der Untertitel der Einleitung; Comay, Geburt der Trauer, S. 9-19.

44 Kant, Zum Streit der Fakultäten, 2.6, A 144. Vgl. zur Deutung dieser Passage: Christoph Menke, Die Gegenwart der Revolution, in: Am Tag der Krise. Kolumnen, Berlin 2018, S. 67-76;

45 Comay, Geburt der Trauer, S. 18/19.

Der Unterschied zwischen Melancholie als französischer Bearbeitung und Trauer als der deutschen Variante der Bearbeitung der negativen Kraft der absoluten Freiheit resultiert aus verschiedenen Strukturen des Verpassens der Zeit. Die Struktur der Melancholie muss dabei die Zerstörung in der Erinnerung der Zerstörung stets wiederholen.

„Der Kreislauf war endlos. Zerstörung musste sehr bald selbst erinnert werden. Wie sollte man die radikale Negativität des revolutionären Ereignisses bewahren? Wie sollte man den Amnesie-Riss innerhalb der Geschichte übertragen – wie eine Tradition der Unmöglichkeit von Tradition einführen? [...] Da revolutionäre Artefakte nicht mit den Ereignissen Schritt hielten, wurden sie umgehend obsolet und mussten folglich zerstört, und die Zerstörung wiederum erinnert, geheiligt, und verewigt werden, die Ruinen sorgfältig konserviert in ihrem entweihten Zustand.“⁴⁶

Comay führt Ereignisse wie die Exhumierung einer Bronzetafel an, auf der die Menschenrechtserklärung proklamiert worden war. Bereits begraben, wurde sie im Jahre 1793 erneut ausgegraben um sie zeremoniell zu zerstückeln und „ihre zerbrochenen Fragmente als „historisches Monument“ in den festen Bestand der Nationalarchive auf[zunehmen].“⁴⁷ Die Musealisierung der Revolution führt die Zeitstruktur der Guillotine über die Revolution hinaus fort: der stete Rückbezug auf die vorschnell säkularisierte Sakralisierung der Guillotine, welche sich in jeder Instanz ihrer Wiederholung zeigt.⁴⁸ Comay selbst zieht die Verbindung der Wiederholung zur Guillotine, wenn sie einige Seiten später die Notwendigkeit einer Enthauptung sogar von Toten zum Zweck ihrer Entindividualisierung beschreibt, mit dem Ziel, diese der Guillotine nicht entkommen zu lassen: „Als gälte es die Unsicherheit der Unterscheidung zwischen den Lebenden und den Toten zu beweisen, mussten sogar Leichen getötet und Statuen enthauptet werden. [...] Die Wiederholung deutet auf die vielgestaltige Logik des Todestriebes: Jeder Tod ist ein zweiter Tod, die Toten sind nie wirklich tot genug.“⁴⁹

Aus der hegelschen Warte jenseits des Rheins ist die französische Aufklärung zu dieser Struktur verdammt, weil sie den Kampf mit dem Glauben nur äußerlich geführt hat, die Lehren des in der Phänomenologie beschriebenen Kampfes aber nicht in sich aufgenommen hatte. Der spätere Hegel meint diese Lehren, wenn er in der Enzyklopädie den Mangel an Reformation in der französischen

⁴⁶ Comay, Geburt der Trauer, S. 122.

⁴⁷ Comay, Geburt der Trauer, S. 123.

⁴⁸ Vgl. oben Kapitel 2.1.

⁴⁹ Comay, Geburt der Trauer, S. 141.

Revolution beklagen wird. Die französische Aufklärung wird, wie in Kapitel 1 dargestellt, von Hegel anhand der Positionen von Deismus und Materialismus erklärt, welche ihre Einheit nicht zu reflektieren vermögen. Im Rahmen dieser Behandlung deutet Hegel an, was verpasst wird. Das Beharren auf dem jeweiligen Ausgangspunkt der beiden Ausprägungen der Aufklärung – (vom prädikatlosen Absoluten und vom prädikatlosen Einzelnen)⁵⁰ trennt die Betrachtungen, obwohl sie eine Einheit bilden könnten. Simply put: Eine Seite sagt, alles ist Gott und eine Seite sagt, alles ist Materie; beide Aussagen meinen das gleiche (und sind beide gleich leer).⁵¹ Das Problem der (französischen) Aufklärung ist laut Hegel, dass sie auf diesen Umstand nicht reflektiert: „Würde sie darauf reflektieren, [...] so würde sich die Beziehung des Jenseits in der Bestimmung eines *äußeren Seienden* auf das Bewußtsein ergeben und hiermit als dasselbe, was *reine Materie* genannt wird; das fehlende Moment der *Gegenwart* wäre gewonnen.“⁵² Die Fülle läge in der Verbindung, aber das Verbindungsstück fehlt. Es fehlt als Moment der Gegenwart, es entzieht sich wie der Augenblick des Todes im Fall der Guillotine. Deshalb ist auch der Tod leer, oder wie Hegel schreibt, platt.⁵³

=> Dieser Prozess wurde im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit als abstrakte Humanisierung oder abstrakte Säkularisierung beschrieben. Die französische Aufklärung muss abstrakt bleiben, weil sie die gegenseitige Bezugnahme und wechselseitige Transformation, die im Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben bereits enthalten ist, nicht realisiert oder reflektiert. Realisierung – also die Bezugnahme auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse – geht nach Hegel nur durch Reflexion. Die reflektierende Bezugnahme auf das Verhältnis von Aufklärung und Glauben basiert auf der Öffnung für gegenseitige Veränderung – ein Prozess, für den als religionsseitiges Vorbild bei Hegel die Reformation angeführt wird. Sein das Verhältnis von Aufklärung und Religion betreffender Konterpart ist die deutsche Aufklärung, welche Hegel im Moralitykapitel der Phänomenologie behandelt:

„[S]o geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußtsein Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken der sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.“⁵⁴

⁵⁰ Für eine genauere Erläuterung des Kontextes dieser Stelle vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit.

⁵¹ Diese Einheit darzustellen ist das – oder zumindest ein – Ziel des absoluten Wissens, vgl. Kapitel 3.

⁵² PhG, S. 427.

⁵³ Comays Ausführungen zu diesem Umstand finden sich etwas verstreut auf S. 129/130 (zu Hegel) und S. 141/142 (zur Guillotine); der hier hergestellte Zusammenhang wird von ihr nicht hergestellt; Comay, Geburt der Trauer.

⁵⁴ PhG, S. 441.

Im Gegensatz zu den Spaltungen der französischen Aufklärung „weiß“ sich das Bewusstsein hier „als das vollkommene und vollständige Wesen“; es hat sich die Einheit seiner Ausgangspunkte vom prädikatlosen Absoluten und vom prädikatlosen Einzelnen bewusst gemacht. Es erkennt die Werke des allgemeinen Willens, das negative Tun, den platten Tod, als abstrakte Übertragung der sakralen Ordnung ins menschliche – und damit als sein eigenes, Tun. Allerdings macht das Bewusstsein der Moralität macht sich diese Einheit nur subjektiv bewusst – als seine eigene Einheit und ist daher eine Neuauflage der weltflüchtigen Figuren in der Phänomenologie. Die Kritik Hegels an der „schönen Seele“ gipfelt in der Schwindsucht – auf englisch: consumption.⁵⁵ Für das Anliegen dieser Arbeit entscheidender als Hegels Kritik an der Romantik ist aber ein anderer Punkt aus dem obigen Zitat vom Übergang des Bildungs- ins Moralitätskapitel: Die „Unwirklichkeit als das Wahre“. Comay arbeitet die zeitliche Bedeutung dieser Bestimmung heraus.

Ihr zentraler Gedanke ist derjenige, dass die „zeitliche Dissonanz“ der Revolution, der Augenblick der Guillotine, welcher das „Davor und Danach“ voneinander trennt einen Ort bezeichnet, der immer schon leer war.⁵⁶ Das stellt Hegel heraus, wenn er die Leere der absoluten Monarchie im Bildungskapitel und die *translatio* dieser Leere in die aufgeklärte Ordnung beschreibt: „Geschichte darf hier folglich weder als fortschreitende Anhäufung von Bedeutung verstanden werden, noch als Rückgang in eine substantielle Fülle. Sie präsentiert sich selbst vielmehr als unbewusste oder ausgeblendete Übertragung einer Leere.“⁵⁷ Die deutsche Philosophie tritt an, die beständige Wiederholung dieser leeren Übertragung im Terreur zu durchbrechen, indem sie „die rationale Wahrheit der Religion“ aus der Warte der Unwirklichkeit artikuliert.⁵⁸ Der Geist gibt den Anspruch auf, mittels seines allgemeinen Willens als wirklichem Willen die Welt zu gestalten.

Comay fasst diese Bewegung als eine traumatische Bearbeitung der Erfahrung der Revolution. Sie definiert diese folgendermaßen:

„Wir können den Wandel von absoluter Freiheit zu Moralität als eine stellvertretende Bindung von Trauma verstehen: Deutschland versucht einen Verlust zu betrauern, den Frankreich nur verleugnen konnte, und somit ein Projekt zu vollenden, das auf seinem eigenen Boden zu zwanghafter Wiederholung verdammt ist. [...] Die nichtige Wirklichkeit

55 Comay lässt die doppelte (englische) Bedeutung zwischen der Krankheit und der Konsumsphäre im Kapitalismus deutlich anklingen, Comay, Die Geburt der Trauer, S. 223.

56 Comay, Geburt der Trauer, S. 150-153, unter Fortführung eines Motivs Claude Leforts in: Claude Lefort, Le Temps de la Reflexion, Paris 1981.

57 Comay, Geburt der Trauer, S. 153.

58 Comay, Geburt der Trauer, S. 165.

der französischen revolutionären Existenz findet ihr Nachspiel in der Unwirklichkeit der deutschen philosophischen Existenz.“⁵⁹

;) Die *Stellvertretung* ist entscheidend: Getrauert wird nicht von denen, welche die Revolution und den Terror unmittelbar erfahren – oder ausgeübt – haben, sondern stellvertretend aus der Ferne. Und als *Nachspiel*. Die Philosophie, welche die durch die Aufklärung transformierte Religion – also den Protestantismus – aufzunehmen in der Lage ist, macht die Erfahrung nicht selbst, sondern steht an der Seitenlinie. Von dieser aus betrachtet sie die Struktur der Verfehlung jenseits des Rheins und erschrickt – nicht umsonst heißt Hegels Kapitel ‚Die absolute Freiheit und der Schrecken‘. Die Gruselgeschichte gehört zur Guillotine wie das Popcorn zum Action-Kino, Spielzeugminiaturen und Cartoons eingeschlossen.⁶⁰ Die Revolutionäre haben keine Zeit zu erschrecken (der erschreckende Augenblick lässt sie nicht zu), die Zuschauer können darin verweilen.⁶¹

Aus diesem Schrecken ergibt sich etwas, das Comay „nachträgliche Angst“ nennt. Ich verstehe diese so: Das Subjekt der Moralität erkennt die Re-Konstruktion des Subjekts des Bildungskapitels vom Terror her: „Terror wird auf diese Weise nachträglich zur Möglichkeitsbedingung des sich-selbst-wollenden-Willens.“⁶² Erst dieses Erkennen des Geschehens im Bildungskapitel durch das moralische Bewusstsein konstruiert nachträglich das Subjekt der Aufklärung als eines Subjekts vor seiner Selbstvertilgung. Damit ist die Einheit des Subjekts erreicht, das revolutionäre Subjekt ist in der Rekonstruktion ein Subjekt nach der Reformation. Aber es ist eben zugleich, da es rückwirkend erst aus der Erfahrung des Schreckens begriffen werden kann, das Subjekt vor der Revolution – und damit vor seiner eigenen Selbstvernichtung. Davor hat das Subjekt Angst.⁶³ Der unzeitgemäße Umstand der deutschen Betrachtung führt dabei eine Unzeitgemäßheit zweiter Ordnung ein. Wie bei einer Hegel-Interpretation zu erwarten, handelt es sich um einen Fortschritt in der Reflexion. Die deutschen Idealisten wissen um die unzeitgemäße Lage, um das zeitlich-örtliche Verfehlen von Reformation und Revolution. Aus diesem Wissen um die Verfehlung der Veränderung der Religion durch die Reformation (in ihrer Deutung: der Reflexivwerdung der Religion vor der Aufklärung) und der Nichtveränderung der praktisch werdenden Aufklärung durch die Religion (welche

59 Comay, Geburt der Trauer, S. 166.

60 Comay schreibt, es sei es gerade ihr „Lakonismus“ der Unnachgiebigkeit, welcher „Armatur für eine immer einfallsreichere Flut von Möglichkeiten“ bereithielte: „Augenzeugenberichte, Anekdoten, Witze, wissenschaftliche Spekulationen, psychiatrische Fallgeschichten, Cartoons, Spielzeuge, Mausefallen, Brotschneidemaschinen, Modestaments und Theateraufführungen.“ Comay, Geburt der Trauer, S. 138/139.

61 „Aber das Trauma wird letztlich vom historischen Beobachter und ihm selbst zugefügt.“ Comay, Geburt der Trauer, S. 283.

62 Comay, Geburt der Trauer, S. 169/170.

63 Comay schreibt: „Das verschüttete Nicht-Subjekt der absoluten Freiheit wird als ein ängstliches Subjekt wiedergeboren.“ (Comay, Geburt der Trauer, S. 170). Allerdings wird meiner Interpretation nach das Subjekt erst durch diese ins Vorrevolutionäre verpflanzte Geburt zu einem wiedergeborenen. Geburt und Wiedergeburt passieren also eigentlich gleichzeitig, werden aber bei der Konstruktion des Subjekts verschieden zeitlich verortet.

stattdessen die alte Sakralität des Katholizismus fortführt und stets, in jedem revolutionären Moment wieder auf sie zurückkommt), kann die deutsche Perspektive um diesen Umstand *trauern* und ihn damit erinnern und aufnehmen, ohne die Zerstörung stets wiederholen zu müssen. Anstatt die Zerstörung zu wiederholen, wird sie aufgeschoben; Comay nennt es die Zeitlichkeit der ‚suspense‘.⁶⁴ So Hegels Kritik der kantischen Moral und des unerreichbaren Ziels ihres Strebens, Comay schließt:

„Tod [...] wird im gleichen Zug umworben und beständig aufgeschoben: Seine Notwendigkeit wird zugleich anerkennt und verdeckt. Moralischer Aufschub ist das Spiegelbild der Hast der Guillotine, jedoch erzielen beide das gleiche Ergebnis: Wo der eine den Tod auf eine ewig fliehende Zukunft vertagt, erklärt der andere ihn als immer schon vergangen.“⁶⁵

4. Rückblick

! Der Surrealismus, so wie ihn die Vertreter der ersten Generation der kritischen Theorie verstanden, exponiert und skandalisiert das Verpassen der Revolution, das Verpassen der revolutionären Zeit –
indem hinter sie zurückgegangen und sie damit bis zur Unendlichkeit aufgeschoben wird. Die Moralität führt die Hemmung in die Struktur der Zeit ein. Die nachträgliche Angst, welche zur vorträglichen Angst, wird äußert sich darin, dass das Subjekt gehemmt ist, die Welt selbst zu
! gestalten. Dadurch wird sich nichts ändern – die Zeit der Revolution wird nicht kommen, sie wird
! => immer schon gewesen sein. Diese „Immergleichheit“ welche das gehemmte deutsche Biedermeier
produziert, zeigt sich dennoch als unglaublich produktiv: Stets müssen neue Aufgaben, neue Materialien erzeugt werden, neue Vorbereitungen getroffen werden, um ja nicht mit der wirklichen Umgestaltung anzufangen. Der Kapitalismus sublimiert die Angst, sein Hinauszögern wächst in den Himmel. Produktives Nichtverändern, in Adornos Worten: „Immergleichheit der Warenproduktion“.⁶⁶ Es ist hier nicht die Stelle, zu begründen warum es sich mit dem Kapitalismus so verhält. Aber nach den Ausführungen über die verpasste Zeit der Revolution mag es an der Zeit sein, zu versuchen zu verstehen, warum es „paradox“ wirkt, dass die Moderne im Bann dieser

⁶⁴ Comay, Geburt der Trauer, S. 171.

⁶⁵ Comay, Geburt der Trauer, S. 186.

⁶⁶ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 103.

Immergleichheit „überhaupt Geschichte hat“.67 Die Rückblickende Betrachtung des Surrealismus ist der Schlüssel. Er skandalisiert die Hemmung, indem er zunächst ihre Antithese exponiert:

„Das Subjekt, das im Surrealismus weit offener und ungehemmter am Werk ist als in den Träumen, wendet seine Energie gerade an seine Selbstauslöschung, zu der es im Traum keiner Energie bedarf; dadurch gerät alles gleichsam objektiver als im Traum, wo das Subjekt, vorweg abwesend, was immer begegnet hinter den Kulissen umfärbt und durchdringt.“68

Zunächst scheint es so, als gingen die Surrealisten – passend zum Standort – einfach hinter die deutsche Aufklärung zurück: Selbstauslöschung, absolute Freiheit, Guillotine. Doch Adorno macht nicht ohne Grund den Punkt gegen Bretons Selbstdeutung: Der Traum ist nicht, worum es geht.69 Die „Dingwelt“ des Surrealismus „gerät objektiver“ als im Traum – es handelt sich also nicht die Objektlosigkeit der absoluten Freiheit. Das Subjekt ist nicht „vorweg abwesend“, es wird nicht erst nachträglich von Deutschland als vor der Revolution entstandenes konstruiert. Es geht ungehemmter ans Werk als dieses es könnte – aber doch nur ungehemmter, nicht aber ungehemmt. Der Komparativ ist wichtig. Denn die Spannung der zwei verpassten Zeiten, so Adornos Lesart, drückt sich gerade im Surrealismus aus:

„Das frei über sich verfügende, jeder Rücksicht auf die empirische Welt ledige, absolut gewordene Subjekt enthüllt sich im Angesicht der totalen Verdinglichung, die es vollends auf sich und seinen Protest zurückwirft, selber als Unbeseeltes, virtuell als das Tote. Die dialektischen Bilder des Surrealismus sind solche einer Dialektik der subjektiven Freiheit im Stande objektiver Unfreiheit.“70

Adorno fragt sich anschließend an diese Zeilen, ob die Surrealisten wohl die *Phänomenologie des Geistes* kannten – und zitiert aus dem Abschnitt zur absoluten Freiheit.71 Doch das kann nicht

67 Wie zu Beginn des Kapitels zitiert, schreibt Adorno: „An Moderne wirkt paradox, daß sie, stets schon im Bann der Immergleichheit von Massenproduktion, überhaupt Geschichte hat.“ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 103.

68 Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 102.

69 „Ihn [den Surrealismus] auf die psychologische Traumtheorie nivellieren, unterwirft ihn bereits der Schmach des Offiziellen. Dem versierten: Das ist eine Vaterfigur, gesellt sich das befriedigte: Kennen wir schon, und was bloß Traum sein soll, läßt allemal, wie Cocteau erkannte, die Realität unbeschädigt, mag ihr Bild noch so beschädigt sein. Jene Theorie verfehlt aber die Sache selbst. So träumt man nicht, keiner träumt so.“ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 101/102.

70 Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 104.

71 Wie in der Einleitung des Kapitels erwähnt, es geht um den Satz: „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat.“ Adorno, Rückblickend

bedeuten, dass die Surrealisten nur die Kritik an der französischen Aufklärung und an der verpassten Zeit der Guillotine üben würden. Das Subjekt der absoluten Freiheit lebt erneut, aber nicht unter den Bedingungen der Revolution, sondern unter den Bedingungen der Unfreiheit, der „totalen Verdinglichung“. Nicht der platte Tod, sondern der „virtuelle“ ist adressiert, der unmerkliche Tod im Einverständnis mit der Unfreiheit.⁷² Was der Surrealismus zu offenbaren in der Lage ist, ist das Gebundensein des moralischen Subjekts der verdinglichten postrevolutionären Moderne an die Dialektik der beiden Aufklärungen – an diejenige vor und nach der Revolution zugleich.

„Nach der europäischen Katastrophe sind die surrealistischen Schocks kraftlos geworden. Es ist, als hätten sie Paris durch Angstbereitschaft gerettet: Der Untergang der Stadt war ihr Zentrum.“⁷³

Die Ablösung⁷⁴ der Melancholie durch Trauer ist keine Lösung. Sie rettet vor dem Kreislauf der Zerstörung, indem sie jede Verwirklichung des Werks der Freiheit ad infinitum hinauszögert, in beständiger Bereitschaft, die sich aus Angst nicht mehr realisieren will: „Rettung durch Angstbereitschaft“ wie Adorno schreibt. Sie aber macht den Surrealismus in Adornos Deutung nicht aus, es geht ihm nicht länger um den Schock. Das psychologische, der Eindruck der Unmittelbaren Erfahrung, den Breton in seiner Selbstdeutung und den surrealistischen Manifesten durch die Verbindung mit dem Traum in Stellung bringt,⁷⁵ ist Adorno suspekt.⁷⁶ Die Dialektik der beiden verpassten Zeiten lässt sich für Adorno, spätestens nach der „europäischen Katastrophe“ des Faschismus, von Auschwitz, nicht (mehr) psychologisch ausdrücken. Der Untergang der Stadt – die selbstzerstörerische Dynamik des Revolutions-Paris, war ihr Zentrum. Adorno aber schreibt *Rückblickend* – once again: nach der europäischen Katastrophe, nach der Zentralisierung von Paris, nach der Zeit, in der der deutschen Perspektive noch die Rolle des Zuschauenden zukommen konnte, eine Rolle, mit der 1929 noch Walter Benjamin seinen Essay über den Surrealismus beginnen konnte.⁷⁷ Das *Davor* und *Danach* sind aber wiederum mit einer Entwicklung der

auf den Surrealismus, S. 104; PhG, S. 436.

72 Auch Comay bringt die deutsche Unwirklichkeit als „formale Virtualisierung der Wirklichkeit durch den Kantischen moralischen Willen“ zur Sprache. Comay, Geburt der Trauer, S. 166.

73 Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 102.

74 Comay, Geburt der Trauer, S. 155.

75 André Breton, Manifest des Surrealismus, in: Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909–1938), Wolfgang Asholt/Walter Fähnders (Hrsg.), Stuttgart 2005, S. 329–331.

76 Vgl. Juliane Rebentisch, Die Liebe zur Kunst und deren Verkennung, Adornos Modernismus, in: Texte zur Kunst (Nr. 52), Dez 2003, S. 69–85.

77 „Der deutsche Betrachter steht nicht an der Quelle. Das ist seine Chance. Er steht im Tal. Er kann die Energien der Bewegung abschätzen.“ Damit nimmt Benjamin die Rolle des Zuschauers ein – allerdings auch er schon zum letzten Mal. Sein Text ist untertitelt als „letzte Momentaufnahme“ und in den auf die genannten folgenden Sätzen

Ökonomie verbunden. War die französische Reform gerahmt vom aus dem Merkantilismus entstehenden Bürgertum und der kapitalistischen Erschließung der bürgerlichen Lebensweise, so sind es nun die objektivierenden Bedingungen der Kulturindustrie, welche die Perspektive bestimmen, von der aus zurück geblickt wird. Unter diesem Gesichtspunkt ist es statt der Psychologie die „Verfahrungsweise“, von der aus der Surrealismus rückblickend seine Bedeutung für die kritische Theorie der Nachkriegszeit gewinnt.

„Will man danach den Surrealismus im Begriff aufheben, so wird man nicht auf Psychologie, sondern auf die künstlerische Verfahrungsweise zurückgehen müssen. Deren Schema sind aber fraglos die Montagen. Leicht ließe sich zeigen, daß auch die eigentlich surrealistische Malerei mit deren Motiven operiert und daß das diskontinuierliche Aneinanderfügen von Bildern in der surrealistischen Lyrik Montagecharakter hat.“⁷⁸

! Die vom Surrealismus ausgestellte Diskontinuität bricht die Verknüpfung der Bilder der Moderne zur Serie auf, wodurch sie die Logik der modernen Zeitstruktur, die Verknüpfung der Momente der Guillotine mit ihrem Anfang in der Sakralität des Königs zu exponieren vermag, in dem er sie zur Kenntlichkeit verfremdet. Die „eigentlich surrealistische Praxis“ macht aus, dass sie die Bilder des neunzehnten Jahrhunderts – also den langen Jahrhunderts des Aufschubs und der Re-Evaluation der Bilderserien aus dem Paris vom Ende des vorigen Jahrhunderts „mit ungewohnten [Elementen] versetzt,“ welche dem „Schreck das Vertraute, das: Wo habe ich das schon einmal gesehen? verliehen“ haben.⁷⁹ Die Nähe zur Psychoanalyse sieht Adorno nicht im Traum sondern „im Versuch, durch Explosionen Kindheitserfahrungen aufzudecken“.⁸⁰ Der Fetischcharakter, den Adorno hier am Werk sieht, heftet sich an vergangene Subjektivität: „Diese Bilder sind nicht sowohl die eines Inwendigen als vielmehr Fetische – Warenfetische – an die einmal Subjektives, Libido sich heftete. An ihnen, nicht durch die Selbstversenkung, holen sie die Kindheit hinauf.“⁸¹ Die Erinnerung geschieht nicht durch die Selbstversenkung, sondern verbindet das Trauma mit der tatsächlichen Warenwelt der Gegenwart, den traumatischen Verlust der Freiheit mit den objektiven

wird die Beobachterrolle schon als eine bestimmt, welche aus der „Krisis der Intelligenz, genauer des humanistischen Freiheitsbegriffs“ nach Westen schaut. Benjamin, Surrealismus, S. 295.

⁷⁸ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 102/103.

⁷⁹ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 103. Damit tangiert das Verfahren des Surrealismus den, wie es in „Der Essay als Form“ heißt, „von Naturbeherrschung und materieller Produktion gemodelte[n] Geist“, welcher sich in der Moralität „der Erinnerung an jenes überwundene Stadium, die ein zukünftiges verspricht“ gewidmet hat und durch sein „spezialistisches Verfahren gerade seinen spezifischen Gegenständen gegenüber“ gelähmt ist. Adorno, Essay als Form, S. 16.

⁸⁰ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 103.

⁸¹ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 104; zur Rolle von Fetisch und Pornographie in Adornos Ästhetik vgl. Rebentisch, Die Liebe zur Kunst.

Bedingungen der Unfreiheit. In diesem Sinne hat die Moderne Geschichte; nicht als Weltabwendung, sondern als das Verschnittene, das „Veraltete“, dass der Surrealismus in seiner Aufnahme der Dialektik zwischen dem Willen der Absoluten Freiheit und dem objektiven Resultat der Aufklärung in der objektiven Unfreiheit der Konsumgesellschaft findet. Vor der Feststellung, mit der wir das Kapitel begonnen hatten, dass es „an der Moderne paradox“ wirke, dass sie „überhaupt Geschichte hat“ steht: „Zu diesem Effekt hilft aber das Veraltete.“⁸² Der Surrealismus „errettet das Veraltete“⁸³ er stellt den Anachronismus der aufgeklärten Moderne aus.

„Wohl sind es *imagines*, die er erbeutet, aber nicht die invarianten, geschichtslosen des unbewußten Subjekts, zu denen die konventionelle Auffassung sie neutralisieren möchte, sondern geschichtliche, in denen das Innerste des Subjekts seiner selbst als dessen Auswendiges, als Nachahmung eines Gesellschaftlich-Geschichtlichen innewird. ‚Geh Joe, mach die Musik von damals nach‘.“⁸⁴

Angesichts der Offenlegung der Geschichte der Moderne, welche sie selbst in der anscheinenden Immergeleichheit oder Invarianz verschleiert, lässt sich ihre Zeitstruktur und Geschichtsauffassung erkennen. Diese zeigte sich mit Arasse als die dem Auge entwundene Zeit im Moment der Guillotine, welche sich nur in der Rückbetrachtung errahnen lässt – und darin entgegen ihrer Profanisierung ein sakrales Erbe bewahrt. Die Form dieser Rückbetrachtung wurde anschließend anhand des idealistischen Verständnisses der Aufklärung und von Hegels Kant-Kritik als Form der verpassten Zeit bestimmt. Was Comay und Adorno in Anknüpfung an Hegel auf unterschiedliche Weise vergegenwärtigen, sind Zustände einer in Folge des Schreckens absoluter Freiheit verpassten und verpassenden Zeit, die ihre Nachgeborenen dazu verdammt, in einer endlos erscheinenden Wiederholung ihrer Agonie zu verharren – einer überaus geschäftigen Agonie, die nicht denn Weg einer weltzugewandten Intervention in die versteinerten Verhältnisse zu finden vermag. Adornos Noten zum Surrealismus zeigen die Möglichkeit an, dieses Verpassen praktisch zu begreifen und zu veranschaulichen. Geschichtliche *imagines*, dialektische Bilder – die Benjamin-Verweise sind so unverhohlen wie oft – lassen die Möglichkeit einer überschreitenden Kritik der modernen Zeit aufscheinen. Dieser Spur folgt das kommende, dritte Kapitel der Arbeit, welches zu Hegel und seiner Bestimmung der Moderne als einer *Galerie der Bilder* zurückkehrt.

⁸² Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 103.

⁸³ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 105.

⁸⁴ Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 105.

Gliederung (Entwurf/Arbeitsstand):

I. Idealismus über Idealismus hinaus – eine materialistische Lesart der Phänomenologie des Geistes

1. Absolute Freiheit unter der Guillotine (Idealismus)

- PhG Die Wahrheit der Aufklärung / Die absolute Freiheit und der Schrecken
- Guillotine als Sinnbild der abstrakten Negation
- Abstrakter Objektbezug als Erbe der franz. Revolution

2. Angstbereitschaft und die Rettung vor Paris (Surrealismus)

- Verarbeitung des Schreckens als Trauma (Moralität u. Protestantismus / Comay)
- Verleugnung des Gegenstandes in der Warenwirtschaft
- Spuren gegenständlicher Geschichte (Adorno/Benjamin über Surrealismus)

3. Eine Galerie der Bilder (Materialismus)

- Geistesgeschichte im Rückblick
- Darstellungform der PhG: Eine Galerie der Bilder
- Denken und Geschichte – Materialistische Methode

II. Zeit jenseits der Zeit – eine postchristliche Lesart der Gegenwart

1. Mythos und Moderne (Aufklärung)

- Retroaktive Voraussetzung des Anfangs (Malabou über Kant)
- Die Durchbrechung der mythischen Zeitordnung
- Notwendige Unbestimmtheit – Grund als Abgrund (Adorno)

2. Widerstand und Wiederholung (Christentum)

- Widerstand als Wiederholung (Comay/Freud/Hegel)
- Christliche Zeit als lineare Zeit (Malabou zu Hegel)
- Moderne als wiederkehrende Verfehlung der Gegenwart

3. Ende und Anfang (Eschatologie)

- Tilgung der Zeit (Hegel)
- Eine eschatologische Aufgabe (Benjamin/Taubes)
- Materialisierung der Geschichte

Fazit und Ausblick