

Christoph Menke

# THEORIE DER BEFREIUNG

Suhrkamp



Erste Auflage 2022  
Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2022

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des  
Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58792-8

www.suhrkamp.de

## Inhalt

Der Kampf der Befreiung . . . . .	9
I. Ästhetik der Befreiung . . . . .	19
1. Anfangen. Der Auszug aus der Knechtschaft . . . . .	27
2. Faszination. Die Befreiung des Sehens . . . . .	109
Zwischenstand I . . . . .	224
II. Zwei Modelle: Ökonomie und Religion . . . . .	237
3. Befreiung zur Selbständigkeit. <i>Breaking Bad</i> . . . . .	243
4. Befreiung als Gehorsam. <i>Exodus</i> . . . . .	344
Zwischenstand II . . . . .	463
III. Ein Begriff radikaler Befreiung . . . . .	471
5. Im Rückblick: Eine Idee und zwei Modelle . . . . .	476
6. Die Verwirklichung der Befreiung . . . . .	525
Ausblick: Politik . . . . .	577
Anmerkungen . . . . .	581
Dank . . . . .	704
Namenregister . . . . .	705
Ausführliches Inhaltsverzeichnis . . . . .	707

## 5. Im Rückblick: Eine Idee und zwei Modelle

Dieses Kapitel ist im Rückblick geschrieben. Es ist ein Rückblick auf die Analysen und Argumente, durch die ich in den vorhergehenden beiden Teilen den Begriff der Befreiung aus ihrer Erzählung zu bestimmen versucht habe. Dabei haben die Überlegungen in Teil I gezeigt, dass die radikale Befreiung ein ästhetischer Begriff ist: das Programm einer Ästhetik der Befreiung. Sie versteht die Befreiung als einen Bruch mit der sozialen Definition und Existenz des Subjekts, der sich in der Erfahrung des Ungewöhnlichen vollzieht; dieses Programm reformuliere ich in Abschnitt (a) dieses Kapitels. Im zweiten Teil wurde untersucht, zu welchen Denk- und Lebensweisen das Programm einer solchen radikalen Befreiung aus der sozialen Existenz führt. Hier ließen sich zwei extreme Konzeptionen unterscheiden, die den Begriff der radikalen Befreiung in entgegengesetzter Weise verstehen: als Individualisierung und als Singularisierung. Das Paradigma der ersten Konzeption ist der ökonomische Mensch, dem es um seine Selbständigkeit geht, das Paradigma der zweiten Konzeption die religiöse Existenz, die ihre Nichtigkeit bekundet. Beide sind die entgegengesetzten Figuren einer radikalen, antisozialen Befreiung; das werde ich in Abschnitt (b) nachzeichnen. Aus ihrem Gegensatz ergibt sich – in Abschnitt (c) – das Programm, die Dialektik der radikalen Befreiung zu denken. Dieses Programm soll die Konstruktion eines Begriffs der radikalen Befreiung einlösen. Das geschieht in Kapitel 6.

Es bedarf einer Vorbemerkung dazu, wie ich im Folgenden verfare. Ich rekapituliere in den Abschnitten (a) und (b) dieses Kapitels zunächst die wesentlichen Bestimmun-

gen, die in den Teilen I und II des Buches entwickelt worden sind. Dabei zeichne ich nicht noch einmal den Weg nach, durch die diese Bestimmungen gewonnen worden sind. Ich fasse aber das zuvor Dargestellte auch nicht nur zusammen. (Das ist bereits in den beiden »Zwischenständen« jeweils am Ende von Teil I und II geschehen.) Ich skizziere vielmehr das Gerüst einiger argumentativer Schritte – ich *abstrahiere* von allen Erläuterungen, Begründungen und Lektüren und versuche nur, die begrifflichen Resultate festzuhalten; hier wird daher nichts mehr erläutert und begründet. Diese Abschnitte verhalten sich zu den Überlegungen in den vorangegangenen beiden Teilen, die den gewundenen Pfaden verschiedener Erzählungen folgen, daher so wie nach Hegel die Philosophie der Geschichte zur Historie: Die Philosophie der Geschichte muss »sich mit Abstraktionen behelfen, epitomieren, abkürzen, nicht bloß in dem Sinne, daß Begebenheiten und Handlungen wegzulassen sind, sondern in dem anderen, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator bleibt«.<sup>3</sup> Es geht um eine Abkürzung, ja Verkürzung, die die zentralen Gedanken gewissermaßen kahl hervortreten lassen soll, um daraus abzuleiten, wie der Begriff der radikalen Befreiung weiter zu entfalten ist. Einen Vorblick auf diese weitere Entfaltung gibt der Abschnitt (c). Er skizziert die widersprüchliche Lage, in die die beiden Erzählungen im zweiten Teil – *Breaking Bad* und *Exodus* – das Denken der Befreiung erneut geführt haben.

### (a) Analytik: Gewohnheit und Erfahrung

Die Ästhetik der Befreiung besteht aus zwei Schritten. Der erste Schritt ist eine Kritik: Die Ästhetik der Befreiung kritisiert die (»griechische«) Konzeption der Befreiung als Sub-

jektivierung. Denn diese Konzeption führt nicht aus der Knechtschaft heraus. Sie führt aus der Knechtschaft nur so hinaus, dass sie eine neue Form der Knechtschaft hervorbringt. Der Grund dafür liegt darin, dass sie die Freiheit des Anfangens, des Neuen, der Spontaneität nicht verstehen kann (oder will). Der zweite Schritt ist konstruktiv. Er erläutert die Freiheit des Neuanfangens durch den ästhetischen Begriff der Erfahrung: Die Befreiung vollzieht sich in der Erfahrung – die Erfahrung ist die Befreiung. Zugleich zeigt die Ästhetik der Befreiung, weshalb die Befreiung über die Erfahrung hinausgehen muss. Sie muss zum Denken werden.

### Kritik der Subjektivierung

*Vorbemerkung:* Das Ausgangsproblem ist das Paradox der Befreiung. Wir haben gesehen: Die Befreiung, das Werden der Freiheit, kann weder eine eigene, selbstbewusste Tat (»Revolution«) noch ein passiv erlittenes Geschehen (»Evolution«) sein. Eine erste Lösung dieses Paradoxes besteht darin, die Befreiung als einen Akt der Bewusstmachung zu verstehen. Sich zu befreien heißt demnach, sich die Befreiung bewusst zu machen, die bereits geschehen ist; die Befreiung ist nachträglich, sie folgt sich selbst nach. Das ist das dialektische Modell der Befreiung, das die Geschichte der westlichen Freiheit bestimmt. Danach befreien sich die Knechte von der Herrschaft, indem sie sich dessen bewusst werden, handeln zu können. Freiheit heißt in diesem Modell: praktische, subjektive Freiheit – das Selbstbewusstsein des Könnens.

§ 1 Handeln zu können heißt, Fähigkeiten zu haben. Fähigkeiten werden durch *Gewöhnung* erworben; *Gewöhnung* heißt Befähigung. Die gewöhnende Befähigung erfolgt durch einen

zweifachen, in sich gedoppelten Prozess der Aneignung: die Aneignung der körperlich-seelischen Natur des Selbst und die Aneignung der sozialen Normen, die definieren, was eine Handlung ausmacht (worin ihr Gutes besteht). Die Fähigkeiten des Selbst sind der Effekt und der Ausdruck dieser doppelten Aneignung: Fähig zu sein heißt, sich so selbst führen zu können, dass man etwas ausführen kann. Solche Fähigkeiten erwirbt das Selbst durch Gewöhnung; Fähigkeiten sind Gewohnheiten, und Gewohnheiten verbinden Natur und Norm. Sie sind die Integration von Natürlichkeit und Normativität. Ein anderes Wort dafür ist »Disziplinierung«.

§ 2 Die disziplinierende Gewöhnung bringt Subjekte hervor. Ein Subjekt zu sein heißt, der Urheber oder Ursprung von Handlungen zu sein. Das ist das Subjekt durch seine Fähigkeiten. Soweit das Subjekt etwas tun kann, kann es dieses auch wollen: Es kann seine psychisch-somatischen Impulse so lenken, dass sie sich auf das Gute richten, das die Handlung nach den gegebenen sozialen Normen definiert. Die Aneignung der inneren Natur ist zugleich die der sozialen Norm. Das Subjekt ist nur der Urheber seiner Vollzüge, weil es ein fähiges soziales Mitglied ist. Weil die Subjektivierung durch Gewöhnung erfolgt, bedeutet »Subjektivierung« Sozialisierung (und »Sozialisierung« Subjektivierung). Beides fällt in der disziplinierenden Gewöhnung in eins.

§ 3 Die Vollzüge des Subjekts sind Handlungen, und Handlungen sind Akte des Bestimmens. Etwas zu bestimmen und sich zu bestimmen heißt gleichermaßen, einer Regel, einem Gesetz zu folgen; es heißt, etwas Allgemeines zu besondern. In seinen Bestimmungsakten verwirklicht das Subjekt seine Fähigkeiten, also Gewohnheiten; Fähigkeiten sind Fähigkeiten des Bestimmens, oder Gewohnheiten sind Gewohnheiten des Bestimmens. Die Gewohnheiten bestimmen, wie wir bestimmen: wie wir etwas Allgemeines, eine Regel, auf beson-

dere Fälle anwenden oder besondere Fälle unter ein Allgemeines bringen.

§ 4 Das Selbst befreit sich aus der Knechtschaft, indem ihm seine Befähigung bewusst wird. Ein Knecht zu sein heißt, das Prinzip seiner Vollzüge außer sich zu haben: in dem Herrn, dessen Befehle ihn führen. Ein Knecht zu sein – also: als ein Knecht zu *gelten* – heißt daher, nicht selbst zu handeln. Die Knechte bewegen sich und bewirken etwas, aber sie handeln nicht – sie können es nicht; sie haben keine Fähigkeiten und Gewohnheiten. Sobald dem Selbst zu Bewusstsein kommt, dass es – in Wahrheit – handeln, sprechen, wollen usw. kann, hört es daher auf, ein Knecht zu sein. Die Befreiung besteht in dem Bewusstsein, handeln zu können. Handeln zu können ist das Resultat einer disziplinierenden Gewöhnung; das ist der erste Schritt der Subjektivierung. Der zweite Schritt, der die Subjektivierung vollendet, besteht im Selbstbewusstsein des Handelnskönnens. Das ist der Schritt der Befreiung.

*Kommentar:* Der Befreiung geht daher die Disziplinierung voraus. Das ist die (»dialektische«) Lösung des Ausgangsproblems. Die Befreiung besteht darin, die Gewöhnung ins Bewusstsein zu heben – sich die Disziplinierung bewusst zu machen und dadurch als eigene Tat zu beanspruchen; sich also durch die Emanzipation des Bewusstseins von einer Wirkung zur Ursache, zum Subjekt, zu machen. Die Gewöhnung ist die List der Vernunft. Sie bringt die Befreiung durch die Disziplinierung hervor.

§ 5 Die befreiende Bewusstmachung der Gewöhnung ist notwendig unvollständig. Weil sie nachträglich ist, ist sie immer nur punktuell und partiell. Die Gewohnheit im Ganzen kann nicht bewusst werden. Die befreiende Bewusstmachung ist daher nicht totalisierend. Deshalb ist die Befreiung, die durch die Emanzipation des Bewusstseins erfolgt, als Subjektivierung, zugleich ein Prozess der Selbstspaltung. In der

bewussten Zueignung der Gewöhnung spaltet sich das Subjekt in seinem Inneren in Eigenes und Fremdes. Denn indem das Subjekt sich der Gewohnheit in einer Hinsicht bewusst wird, setzt es sich diese in der anderen Hinsicht uneinholbar voraus – die Bewusstmachung *setzt* die Gewohnheit, als ihr vorgehend, voraus. Die Emanzipation des Bewusstseins ist zugleich die Hervorbringung des Nicht- oder Unbewusstseins: die *Dialektik der Subjektivierung*.

§ 6 Die Dialektik der Subjektivierung ist der Umschlag von Subjektivität in Identität. Weil die Gewohnheit in der Bewusstmachung zugleich unbewusst gemacht, als äußerliche vorausgesetzt wird, produziert die Emanzipation des Bewusstseins mit der, ja durch die selbstbewusste Subjektivität eine präsubjektive, unbewusste, soziale Identität. Zwar übt das Subjekt seine Fähigkeiten selbstbewusst aus; es hat sie sich zu eigen gemacht. Zugleich aber determinieren seine Fähigkeiten, was das Subjekt ist, was es wollen und tun kann; die Fähigkeiten des Subjekts, die es durch Gewöhnung erworben hat, sind seine Gewohnheiten, die es ausmachen. Sie bilden die nicht- oder unbewusste Identität des Subjekts, die es bestimmt: die es in allem, was es selbstbewusst tut, reproduzieren muss.

§ 7 Das zeigt sich an den Bestimmungsvollzügen des Subjekts. Es definiert, wie das Subjekt etwas (eingeschlossen sich selbst) als etwas bestimmt. Etwas als etwas zu bestimmen heißt, es als das Besondere eines Allgemeinen, den Fall einer Regel zu fassen. Wenn dies durch die Fähigkeiten oder Gewohnheiten, die die Identität des Subjekts bilden, äußerlich determiniert ist, dann werden auch die Bestimmungsvollzüge des Subjekts zu einer bloßen Wiederholung des in der Fähigkeit oder Gewohnheit Vorgegebenen: Der Akt des Bestimmens wird äußerlich subsumierend. Das Subjekt, das durch seine Gewohnheiten identifiziert ist, verfährt identifizierend. Seine Bestimmungsvollzüge sind gewohnheitsmäßig. Sie wie-

derholen das Immerselbe. Sie unterstehen dem Gesetz der Identität.

§ 8 Indem das Selbst die Gewöhnung, die ihm disziplinierend geschehen war – deren Effekt oder Produkt es ist –, im Bewusstsein wiederholt, eignet es sich die Gewöhnung als eigene Tat und selbstbewusste Fähigkeit an. Das ist der Prozess der Subjektivierung. Die Dialektik der Subjektivierung ist ihr Umschlag in die Identifizierung. Denn die Fähigkeiten, die das Subjekt durch die disziplinierende Doppelaneignung seiner inneren Natur und der sozialen Normen gebildet hat, bilden seine Identität – seine Gewohnheiten. Das Subjekt reproduziert diese Identität, indem es etwas identifiziert: indem es etwas gewohnheitsmäßig bestimmt. Im Prozess der Subjektivierung befreit sich das Selbst von seiner Unterwerfung unter den Herrn. Denn in diesem Prozess wird sich das Selbst bewusst, dass es handeln kann; dass es autonom und also kein Knecht ist. Aber diese Befreiung erfolgt nur um den Preis einer neuen Knechtschaft: der Knechtschaft der Gewohnheit, der Identität; des Zwangs zur leeren Wiederholung – der Knechtschaft des Schicksals.

§ 9 Weil die Befreiung, die im Bewusstsein der Gewöhnung erfolgt, in neue Unfreiheit umschlägt, kann die Befreiung nicht von der Gewöhnung ausgehen. Sie muss durch die Gewöhnung hindurch und über die Gewöhnung hinausgehen. Die Befreiung kann nicht als Bewusstsein der Gewohnheit und damit als Subjektivierung durch Sozialisierung definiert werden. Sie muss zur Befreiung des Selbst von der sozial-subjektiven Identität werden; sie muss das Selbst zur Nichtidentität befreien. Das ist die Forderung der *radikalen Befreiung*. Die Befreiung ist radikal, wenn sie den Bannkreis der Gesellschaft und des Subjekts (die durcheinander definiert sind) sprengt. Die radikale Befreiung desozialisiert und desubjektiviert das Selbst.

§ 10 Die Logik der Unfreiheit ist die Logik der Identifizierung: Die Bestimmungsvollzüge des durch Gewöhnung befreiten Subjekts sind darin unfrei, dass sie von dem Gesetz der Identität beherrscht werden. Die radikale Befreiung aus der Gewohnheit hingegen unterbricht den Reproduktionszwang der Identität. Die radikale Befreiung ist ein Hiatus, eine Katastrophe im Bestehenden. Sie setzt das Bestimmen vom Gesetz der Identität frei, das unsere Gewohnheiten beherrscht. Die Befreiung aus der Gewohnheit ist daher die Befreiung zu einem Bestimmen, das nicht wiederholend subsumiert, sondern – jedes Mal wieder – neu anfängt. Die Befreiung ist radikal, weil (oder wenn) sie die Befreiung zum Anfangen ist.

§ 11 Indem die radikale Befreiung mit dem Gewohnheitsgesetz des identifizierenden Bestimmens bricht, beendet sie die Geschichte der Freiheit, die die Befreiung als Subjektivierung (durch Sozialisierung) begriffen hat. Denn Subjektivierung heißt Befähigung, Befähigung heißt Gewöhnung: Es gibt keine Subjektivität ohne Gewohnheit und Fähigkeit, also ohne Identität; es gibt kein selbstbewusstes Bestimmen, kein subjektives Tun, das nicht vom Gesetz der Identität beherrscht ist. Also ist die Befreiung von der Identität auch die Befreiung von der Subjektivität. Die radikale Befreiung beruht auf keiner Gewohnheit, sie übt keine Fähigkeit aus. Die Kraft der radikalen Befreiung ist eine nichtsoziale und nichtsubjektive Kraft.

§ 12 Die Befreiung als Subjektivierung bringt die Freiheit der Autonomie hervor. Dabei heißt Autonomie, den sozialen Normen zu folgen, die das Selbst sich angeeignet hat (und die so, als angeeignete, das Streben des Subjekts ausmachen oder konstituieren: Indem das Subjekt sich die sozialen Gesetze aneignet, eignet es sich zugleich seine innere Natur an). Die Freiheit der Autonomie ist daher die soziale Freiheit: die Freiheit des sozialen Mitglieds. In der radikalen Befreiung

hingegen wirkt die Freiheit der Spontaneität. Das ist die Freiheit des unterbrechenden Anfangens, das ebenso nicht mehr wie noch nicht von den Gesetzen des identifizierenden Bestimmens beherrscht ist; die Freiheit, deren Wirken das Selbst desubjektiviert, die es desozialisiert. Sie ist die Freiheit des Neuen: etwas (oder sich) zu bestimmen, ohne eine Gewohnheit des Bestimmens fortzusetzen. Die Freiheit des Neuen heißt nicht, etwas oder sich immer anders zu bestimmen, sondern es jedes Mal wie zum ersten Mal zu tun.

*Kommentar:* Bis zu diesem Punkt ist die Idee der radikalen Befreiung nur eine Annahme oder eine Forderung. Sie ist aber nicht grundlos. Die Forderung der radikalen Befreiung folgt aus zwei Einsichten und einer Voraussetzung. Die erste Einsicht besagt, dass das Gesetz der Gewohnheit das Gesetz der Identität und damit knechtend ist. Die zweite Einsicht besagt, dass die befreiende Subjektivierung selbst in die knechtende Identifizierung umschlägt. Wenn daher – das ist die Voraussetzung – an dem Impuls der Befreiung, der die Subjektivierung antreibt, festgehalten werden soll, folgt aus den beiden Einsichten, dass die Befreiung – die die Subjektivierung, die Sozialisierung, die Gewöhnung usw. antreibt und hervorbringt – sich gegen die Subjektivierung, das heißt: gegen die Sozialisierung, die Gewöhnung usw., richten muss. Die Idee der Befreiung treibt über die Subjektivierung hinaus, die sie hervorgebracht hat. Bei der Subjektivierung stehen zu bleiben heißt daher, die Idee der Befreiung preiszugeben. Die radikale Befreiung tritt nicht ergänzend oder fortsetzend zur Befreiung in der Subjektivierung hinzu. Die Subjektivierung wird überhaupt erst befreiend werden, wenn die Befreiung – das heißt »radikal« – über sie hinausgeht.

## Ästhetik der Befreiung

*Vorbemerkung:* Die radikale Befreiung ist eine Forderung des Denkens. Wenn es überhaupt Befreiung geben soll, dann muss die Befreiung radikal sein und über die Subjektivierung hinausgehen. Zugleich aber kann diese Forderung des Denkens nicht als eine Forderung an das Subjekt verstanden werden. Denn die radikale Befreiung kann nicht eine Tat sein, die das Subjekt ausführen soll. Oder um eine Tat werden zu können, muss sie bereits erfahren worden sein. Die Forderung nach der radikalen Befreiung gründet in ihrer Erfahrung – ihrer Wirklichkeit, ihrem Sein. So denkt die Ästhetik die Befreiung. Die Ästhetik beschreibt und untersucht die Befreiung, die sich in der Erfahrung vollzieht, und die Ästhetik geht über die Befreiung in der Erfahrung hinaus, indem sie sie denkt.

§ 1 Der Begriff der radikalen Befreiung ist ein ästhetischer Begriff: Die radikale Befreiung ereignet sich. Das heißt, dass sie sich in der *Erfahrung* vollzieht. Die radikale Befreiung muss nicht erst (und sie kann nur deshalb) getan werden, weil sie sich schon in der Erfahrung vollzieht. Die Erfahrung – jede wahre Erfahrung – ist ein Vollzug radikaler Befreiung. Indem wir etwas erfahren, befreien wir uns schon. Als ästhetische beginnt die Theorie der radikalen Befreiung deshalb damit, die Erfahrung zu untersuchen.

§ 2 Die Erfahrung ist der ästhetische Gegenbegriff zur Gewohnheit (in der die Befreiung als Subjektivierung gründet). Die ästhetische Grundbestimmung der Erfahrung lautet: Die Erfahrung, jede wahre Erfahrung, ist die Erfahrung eines Unbestimmten – von etwas, das nicht gewohnheitsmäßig bestimmt werden kann. Weil das, was erfahren wird, nicht gewohnheitsmäßig bestimmbar ist, ist die Erfahrung der Abbruch der subjektiven (Bestimmungs-)Aktivität. Die Erfah-

rung geht hinaus über das Bestimmen; sie ist nichts anderes als dies Hinausgehen. Der Moment, in dem das geschieht, ist der Moment der Faszination. In der Faszination erleidet ein Selbst den Abbruch seiner Bestimmungsaktivität und bejaht dieses Erleiden. Die Faszination ist die Lust am Erleiden der Unbestimmtheit.

§ 3 Die positive Bestimmung dieser Lust besagt, dass die Faszination die Erfahrung des Wirklichen ist. Die Erfahrung geht hinaus über die Realität, die wir gewohnheitsmäßig bestimmen. Sie ist die Erfahrung, dass etwas – so – nicht bestimmt werden kann: das Dasein des Unbestimmten; die Existenz der Negativität, als Ding oder Ereignis; dieses hier nicht als etwas Bestimmtes, sondern als Unbestimmtes. Weil das Unbestimmte, das sich jeder Bestimmung entzieht, uns aber in der Erfahrung erscheint, ist das Wirkliche, Unbestimmte, das wir erfahren, zugleich das Bestimmbare. In der faszinierenden Erfahrung erscheint uns die reine Möglichkeit des Bestimmens. Indem wir dies erfahren, werden wir von dem Gesetz der Identität befreit. Wir werden selbst bestimmbar – bestimmungsfrei.

§ 4 Die Erfahrung des Wirklichen ist befreiend, weil sie das Selbst und seinen Gegenstand in einen Zustand der Bestimmbarkeit versetzt. In seiner Faszination bejaht das Selbst diesen Zustand; es empfindet Lust an ihm. Das ist die Lust der radikalen Freiheit. Denn die Bestimmbarkeit, die das Selbst in der Faszination erfährt, unterbricht nicht nur das Bestimmen, sondern ermöglicht es. Sie ermöglicht ein Bestimmen, das nicht eine Fähigkeit ausübt, also einer Gewohnheit folgt, sondern neu anfängt; das also eine – darin neue – Bestimmung allein aus der Möglichkeit des Bestimmens hervorbringt. Die Freiheit anzufangen, die Freiheit der Spontaneität, ist mithin nicht eine Kraft, die das Selbst ursprünglich hat, sondern die sich zwischen Selbst und Wirklichem ereig-

net. Die Spontaneität ist ein Effekt des Wirklichen, ein Effekt der Erfahrung. Die Spontaneität ist rezeptiv.

§ 5 Die ästhetische Begründung der radikalen Befreiung in der Erfahrung begrenzt sie zugleich. Als ästhetische ist die radikale Befreiung begrenzt: Sie ist auf die Gegenwart der Erfahrung begrenzt. Denn wenn sich die Befreiung in der Erfahrung vollzieht, dann ist sie durch die Gegenwart des Erfahrenen bedingt; sie hängt davon ab und ist darauf beschränkt, dass etwas Wirkliches gegenwärtig ist – gegenwärtig da ist. Die Befreiung in der Erfahrung ist daher kontingent und transitorisch. Weil die Erfahrung davon abhängt, dass etwas Wirkliches erscheint, löst sich die Befreiung in der Erfahrung mit dessen Verschwinden auf. Die ästhetische Befreiung vergeht wie im Rausch.

§ 6 Um wahrhaft befreiend zu sein, muss die Erfahrung daher ein Gedächtnis ausbilden: Sie muss die Befreiung nicht nur gegenwärtig vollziehen, sondern festhalten und erinnern. Wenn sie das tut, wird die Erfahrung zum *Denken*; denn der Gedanke ist das Gedächtnis der Erfahrung. Der Prozess des Denkens besteht darin, aus der Erfahrung der radikalen Befreiung den Gedanken der radikalen Befreiung zu entwickeln.

§ 7 Die Befreiung nicht nur gegenwärtig zu erfahren, sondern sie zu denken heißt, danach zu fragen, was es bedeutet, dass es sie gibt; es heißt, nach der Bedeutung der Faszination zu fragen. Das ist die Frage nach dem Selbst: die Frage danach, wer die Befreiung erfährt; wie das Selbst ist, wie es sich verstehen und begreifen muss, wenn es in der Faszination seine Befreiung erfährt. In der Faszination erleidet das Selbst eine Wirkung; es erleidet die Wirkung eines unbestimmten Gegenstands, die es bestimmbar macht. Wenn es dieses Erleiden als seine Befreiung erfährt, dann bejaht das Selbst sein Erleiden. Es bejaht, so zu sein, wie es durch das Erleiden dieser Wirkung wird: Es sieht darin, unbestimmt-bestimmbar



gemacht worden zu sein, sein Sein – seine Wahrheit. Indem das Selbst seine Befreiung in der Erfahrung denkt, denkt es also sich selbst auf neue Weise. Es begreift sich als einen Effekt: als einen Effekt, der sich bejaht.

§ 8 Die Befreiung in der Erfahrung zu denken heißt, sie nicht gegenwärtig zu vollziehen, sondern sie zu erinnern. Das heißt aber nicht, von ihr zu wissen, sondern sie in sich zu wiederholen. Das Denken, das über die Erfahrung hinausgeht, geht daher aus der Erfahrung hervor. Das Denken der Befreiung setzt sich nicht an die Stelle der Erfahrung. Es ersetzt sie nicht; das Denken steht nicht über oder jenseits der Erfahrung. Das zu behaupten ist die Position des Idealismus: Das Denken hat hier die Erfahrung zum Gegenstand und damit hinter sich. Die Befreiung zu denken heißt aber nichts anderes, als von der Erfahrung zum Denken überzugehen und daher zur Erfahrung zurückzugehen. Deshalb bedeutet, die Befreiung zu denken, die sich in der Erfahrung vollzieht, zugleich das Denken zu befreien. Es befreit das Denken dazu, in sich das Erleiden derjenigen Wirkung zu wiederholen, die uns in der Erfahrung befreit. Diese Wirkung kommt von außen. Das Denken der Befreiung ist daher das Denken des Außen: Das Denken der Befreiung ist – strukturell, seiner Form nach – materialistisch.

*Kommentar 1:* Am Anfang steht das Paradox der Befreiung. Die Befreiung kann weder eine Tat noch ein Geschehen sein. Wenn die Befreiung aber nicht getan werden kann, muss sie geschehen sein, und wenn sie nicht geschehen kann, muss sie getan werden. Die erste Auflösung des Paradoxes ist das griechisch-westliche Modell der Emanzipation des Bewusstseins. Darin geht die Gewöhnung, die das Selbst befähigt und zum Subjekt macht, der Befreiung voraus; die Befreiung besteht darin, sich der Gewöhnung bewusst zu werden, und setzt sie sich daher, als ihr Unbewusstes, voraus. Subjektivität

schlägt in Identität um. Die Ironie (oder Tragödie) der dialektischen Befreiung ist die selbstgemachte Knechtschaft der Identität. Deshalb setzt die Ästhetik der Befreiung nicht bei der Gewohnheit, sondern bei der Erfahrung an, in der sich das Subjekt von seinen Gewohnheiten und damit seiner Identität befreit. Die Erfahrung ist befreiend, weil sie passiv ist. In ihr erleidet das Selbst die Wirkung des unbestimmt Bestimmbaren: Es erleidet die Kraft des Anfangens; die Spontaneität ist erlitten, ein Effekt. Daher wird die Erfahrung erst befreiend, indem sie bejaht und damit erinnert wird – indem also über sie hinausgegangen wird; die Erfahrung wird zu der Befreiung, die sie ist, indem sie gedacht wird. Auch die Ästhetik der Befreiung verbindet daher Geschehen und Tat. Auch sie versteht die Tat der Befreiung als nachträglich; sie folgt dem Geschehen der Befreiung. Aber nicht, indem es im Bewusstsein angeeignet wird – denn dies schlägt in die Voraussetzung einer unbewussten Identität um –, sondern indem es im Denken wiederholt wird: indem das Denken das Erleiden (und damit das Außen) nicht aneignend auflöst, sondern es bejaht.

*Kommentar 2:* Deshalb beantwortet die Ästhetik der Befreiung auch die Frage nach dem Sein und Werden der Freiheit anders. In dem dialektischen Modell ist das Sein der Freiheit ein Resultat. Es ist das Resultat einer Bewusstwerdung. Diese Bewusstwerdung ist schöpferisch. Sie ist aber zugleich an das rückgebunden, was sie sich bewusst macht – die Gewöhnung. Wenn sich zu befreien heißt, sich seiner selbst bewusst zu werden, dann setzt sich die Bewusstwerdung die Gewöhnung voraus. Oder wenn das dialektische Modell die Bewusstwerdung als bestimmte Negation versteht, dann bleibt sie, wie auch immer verwandelnd, an ihren Ausgangspunkt, das Negierte, zurückgebunden. Das aber ist die Freiheit in unfreier Gestalt: Das dialektische Modell kann die Einheit

von Sein und Werden im Wesen der Freiheit nur so denken, dass es die Freiheit mit der Unfreiheit, der Herrschaft oder Knechtschaft, kontaminiert. Im Gegensatz dazu zeigt das ästhetische Modell, dass die Freiheit in der Erfahrung der Faszination unmittelbar da ist. Die Erfahrung der Faszination ist das affirmative Sein der Freiheit. Sie ist es aber nur deshalb, weil sie zugleich das Werden der Freiheit, die Freiheit als Befreiung, als Negation ist. Denn es gibt die Erfahrung der Faszination nur nach der Gewöhnung, nach der Subjektivierung; sie befreit uns von deren Gesetz der Identität. In der Erfahrung der Faszination sind wir frei, unmittelbar und affirmativ, *und* wir befreien wir uns in ihr, vermittelt und negativ (oder negatorisch). In der Erfahrung fallen Freiheit und Befreiung, Freisein und Freiwerden in eins. Und *trotzdem* – oder gerade deshalb – muss die Befreiung über die Erfahrung hinausgehen: muss die Freiheit erst noch werden. Denn die Lust der Faszination verspricht, uns von der Gewohnheit zu befreien. Aber dieses Versprechen kann sie nicht einlösen; sie fällt in die Gewohnheit zurück. Die Befreiung in der Erfahrung verrät sich selbst.<sup>4</sup> Die Befreiung muss also genau deshalb über die Erfahrung der Faszination hinausgehen, weil diese Erfahrung befreiend *ist*. Die Ästhetik der Befreiung sagt: Die Freiheit wird erst noch, weil sie schon geworden ist; weil das Werden der Freiheit, das die Erfahrung der Faszination hervortreibt, über sie hinaustreibt. Die Erfahrung der Befreiung muss über sich hinausgehen. Sie muss zur Entscheidung für die Befreiung werden. Sich für die Befreiung zu entscheiden heißt, sie als die eigene Wahrheit – die Wahrheit des Selbst – zu verstehen, also die radikale Befreiung zu denken.

## (b) Diagnostik: Individualisierung oder Singularisierung

*Vorbemerkung:* Es gibt eine Vielzahl ganz verschiedener Weisen, die radikale Befreiung zu denken und zu praktizieren. In Teil II des Buches werden zwei extreme Antworten rekonstruiert, die kaum unterschiedlicher sein können, ja einen scharfen Gegensatz bilden. In ihrer Rekonstruktion geht es zum einen darum, Spielräume des Denkens zu gewinnen: zu verstehen, wie dieselbe Frage bereits beantwortet wurde, und daraus zu lernen, wie sie beantwortet werden könnte und sollte, um nicht zu schnell den Wegen zu folgen, die die eigenen Traditionen und Gewohnheiten des Denkens vorgeben. Es geht um eine Übung in Variation, um eine Lockerung der Denkgelenke. Aber es geht zum anderen auch darum zu zeigen, dass die Forderung der radikalen Befreiung eine geistige, kulturelle und politische Kraft ist, ohne die sich die gegenwärtige Welt nicht verstehen lässt. Denn unsere Welt, gegen die sich die Forderung der radikalen Befreiung richtet, ist selbst aus dieser Forderung hervorgegangen. Wir müssen die Gegenwart so verstehen, dass sie bereits das Ergebnis von Versuchen radikaler Befreiung ist. Das ist ebenso vergewissernd wie verwirrend. Es ist vergewissernd, weil es besagt, dass die Forderung der radikalen Befreiung weder willkürlich noch idiosynkratisch ist; sie ist geschichtlich wirksam. Und es ist verwirrend, weil es die Forderung der radikalen Befreiung ihres guten Gewissens beraubt; ihre Radikalität verbürgt nicht, dass sie gut und gerechtfertigt ist. Denn sie bringt neue Formen der Knechtschaft hervor.

§ 1 Die radikale Befreiung beginnt in der Erfahrung (und geht aus ihr hervor). Die Erfahrung ist die Erfahrung des Außen. »Außen« heißt: außerhalb des Subjekts (und damit außerhalb des Sozialen). Das kann auf zwei entgegengesetzte Wei-

sen bestimmt werden. Die Bestimmung des ersten Modells besagt: Das befreiend erfahrene Außen ist die Natur des Selbst; dasjenige, was das Selbst von Natur aus ist. Die Bestimmung des zweiten Modells besagt: Das befreiend erfahrene Außen ist die Transzendenz des Selbst – das Andere als das Höhere.

Beide Bestimmungen deuten die Erfahrung – die Erfahrung des Außen – so, dass wir darin einen Ruf hören. Das ist der Ruf des Gewissens, der das Selbst aus seiner bisherigen Existenz herausruft. Nach der ersten Bestimmung sagt dieser Ruf: Werde, wer du von Natur aus bist – nicht länger ein sozialer Teilnehmer, der sich an der Erfüllung geteilter Normen orientiert, sondern ein lebendiges, sich erhaltendes und verwirklichendes *Individuum*. Das Individuum ist eine (oder die) biologische Einheit: Das Individuum ist die sich selbst produzierende und reproduzierende Einheit des Organismus. Diese Einheit will das Selbst zurückgewinnen. Nach der zweiten Bestimmung sagt der Ruf der Befreiung: Werde, wer du für den Anderen bist – nicht länger ein autonomes Subjekt, das sich durch die Aneignung der sozialen Normen selbst regiert, sondern eine *Einzelne*, außerhalb der sozialen Gemeinschaft. Die Einzelne ist durch den transzendenten Anderen da. Die Befreiung besteht darin, sich zum Anderen umzuwenden und darin einzeln, »singulär« zu werden. Darin verbinden beide Bestimmungen eine negative (§ 2) und eine positive Seite (§ 3).

§ 2 Die *negative Seite der radikalen Befreiung* besagt, dass beide, das sich selbst verwirklichende Individuum und die nur dem Anderen antwortenden Einzelnen, »Idioten« sind – keine Bürger, keine Teile oder Glieder eines Gemeinwesens. Ihre Befreiung ist die Befreiung von der sozialen Freiheit. Beide, das Individuum und der Einzelne, wollen keine Subjekte, keine sozialen Glieder mehr sein. Denn ein Subjekt

zu sein heißt, das Vermögen zur je besonderen Verkörperung des herrschenden Allgemeinen, seiner Gesetze, zu besitzen. Es ist eine gute Teilnehmerin der Gesellschaft, oder es ist sittlich. Indem es sittlich wird, verliert das Subjekt aber, was es in Wahrheit ist; es verliert die Wahrheit seiner Existenz. Deshalb muss die radikale Befreiung nicht weniger als der Auszug aus der Sittlichkeit sein; die Befreiung ist die Suspension des Ethischen. Diese befreiende Entsittlichung hat zwei entgegengesetzte Richtungen, die ineinander umschlagen können (und sich in manchen Figuren kreuzen können; Goethes Faust ist eine solche Figur<sup>5</sup>).

§ 3 Der Gegensatz dieser beiden Richtungen bestimmt die *positive Seite der radikalen Befreiung*. Das erste Modell begreift die Befreiung aus der Sittlichkeit so, dass das Selbst seine Einheit als ein Individuum zurückgewinnt, die es im Sozialen – indem es zum Subjekt, das heißt zum Teilnehmer wurde – verloren hat. Daher heißt »Befreiung« hier: Individualisierung (oder Reindividualisierung). Sich zu individualisieren, zu einem Individuum zu machen bedeutet, sich die Eigenschaften und Vermögen, die das Selbst erworben hat, indem es zu einem Subjekt sozialisiert wurde, so zu eigen zu machen, dass sie – wieder – die Momente einer individuellen, organisch-lebendigen Ganzheit sind. Es bedeutet also, die eigenen Vermögen nicht gemäß ihrer sozialen Normativität, die sie immanent konstituiert, zu gebrauchen, sondern allein dazu, sich selbst zu erhalten und zu steigern. Das zweite Modell hingegen begreift die entsittlichende Desubjektivierung als Singularisierung. Singulär oder singularisiert zu werden bedeutet, in der Öffnung für einen unbedingten, also unerfüllbaren Anspruch die eigenen Vermögen preiszugeben. Die Teilnahme am Sozialen ermächtigt das Selbst. In der Beziehung zum transzendenten Anderen hingegen erfährt das Selbst, dass es in Wahrheit nichts kann und ist; das Selbst er-

fährt seine Nichtigkeit. Indem es dem Ruf des Anderen antwortet, wird das Selbst jeder Bestimmung entblößt. Das heißt: Es wird singular. Die Individualität ist die Einheit, die sich selbst erhält. Die Singularität ist der leere, bloße Rest, der bleibt, wenn die Gattung, also die soziale Allgemeinheit, abgezogen wird.

§ 4 Die beiden Modelle der befreienden Entsittlichung bringen zwei Lebensformen, zwei Existenzweisen hervor, die einander scharf entgegengesetzt sind.

Die Individualisierung bringt ein Selbst hervor, dem es um sich selbst geht. Durch seine Gewöhnung hat das Selbst Vermögen erworben, die es sozial befähigen, aber zugleich ihrem sozialen Gesetz unterstellen (und damit dem Urteil der anderen ausliefern). Daher sollen die Vermögen – die das Subjekt definieren – in der Individualisierung entsozialisiert werden: Das Individuum entwendet seine Vermögen ihrer sozialen Bestimmung und gebraucht (oder missbraucht) sie allein zu seiner individuellen Selbstreproduktion. Diese Inversion der Teleologie, vom sozial definierten Guten zur individuellen Selbsterhaltung, ist die neuzeitliche Grundbestimmung der Ökonomie: *Das befreite Individuum ist der ökonomische Mensch*. Ihm geht es um seine Selbststeigerung, seine Vitalität.

Die Singularisierung hingegen bringt ein Selbst hervor, das nichts als seine Beziehung (eine Beziehung ohne Beziehung; denn sie ist nicht wechselseitig) zum Anderen ist. Durch seine Gewöhnung hat das Selbst Vermögen erworben und sich dabei das soziale Gesetz, das sie definiert, angeeignet; es kann daher nun selbst im Namen des Gesetzes handeln. Es ist zum Subjekt geworden, das das Gesetz auslegen und erfüllen kann. Der singularisierende, das heißt, radikal vereinzelnde Ruf des Anderen zerstört dieses Selbstvertrauen. Die singular Einzelnen wissen sich abhängig von einem Ande-

ren, der sie unendlich überragt und dem sie deshalb folgen oder dienen: *Der befreite Einzelne ist der religiöse Mensch*. Er erfährt in der Befreiung seine Selbsttranszendierung, seine Heiligung.

Darin liegt die gegenwartsdiagnostische Bedeutung der beiden Modelle radikaler Befreiung. Sie besteht in der These, dass die modern entgrenzte Ökonomie und die monotheistisch verschärfte Religion Existenzweisen sind, die aus einer Bewegung radikaler Befreiung hervorgegangen sind. Diese beiden Existenzweisen stehen untereinander ebenso in einem Gegensatz, wie sie beide im Gegensatz stehen zur subjektiven Existenz des sozialen Teilnehmers. Die moderne Ökonomie und die monotheistische Religion sind verfeindete Feinde der Gesellschaft.

§ 5 Beide Modelle der radikalen Befreiung sind Operationen der *Differenz* (i), die sie prozessual, als *Selbstentzweiung*, verstehen (ii).

(i) Das erste Modell beschreibt die Befreiung durch die Differenz von sozialer und individueller Existenz. Dabei konzipiert es die Individualität nach dem Bild des Lebewesens, des Organismus, der seine Einheit autopoietisch reproduziert. Das erste Modell verortet das Außen des Sozialen *vor* dem Sozialen und bestimmt es als Natur. Die Befreiung-durch-Individualisierung ist naturalistisch. Das zweite Modell hingegen deutet die Befreiung durch die Differenz von unbedingtem Anspruch und sittlichem Gesetz. Dass der Anspruch unbedingt ist, heißt, dass er unerfüllbar ist; er überschreitet, ja sprengt das Subjekt. Das zweite Modell verortet das Außen des Sozialen *über* dem Sozialen und bestimmt es als Transzendenz. Die Befreiung-als-Singularisierung ist transzent.

(ii) Beide Modelle verstehen die Differenz – deren Logik sie konstituiert – als Prozess. Die Differenz muss vollzogen

werden; »Differenz« bedeutet Differenzierung. Diesen Prozess versteht das erste Modell so, dass die Befreiung uns aus unserer sozialen Existenz herausführt und einen natürlichen Zustand wiederherstellt. Das zweite Modell hingegen versteht die befreiende Selbstentzweiung so, dass wir eine Erfahrung erinnernd wiederholen, die wir immer schon vergessen haben – die immer nur als verschwindende gegenwärtig war. Deshalb bleibt nach dem zweiten Modell die Befreiung im Vollzug. Die beiden Modelle unterscheiden sich nicht nur inhaltlich – darin, wie sie die befreiende Differenz (und damit die Richtung der Befreiung; siehe § 3 dieses Abschnitts) bestimmen. Sie unterscheiden sich auch modal – dadurch, wie sie den Prozess der Befreiung vollziehen: restaurativ oder revolutionär, als Rückkehr oder als unendliche Öffnung.

§ 6 Beide Befreiungsprozesse scheitern. Sie scheitern auf ganz verschiedene Weise, aber aus demselben Grund: Sie scheitern an der Wiederkehr des Sozialen, der Normativität oder Subjektivität (alles drei ist dasselbe), deren Herrschaft sie durchbrechen wollen.

Die Individualisierung bringt den ökonomischen Menschen hervor. Der ökonomische Mensch will seine durch soziale Gewöhnung erworbenen Vermögen in die natürlich-biologische Einheitsform des Individuums zurückführen. Weil es ihm darin nur um seine Vermögen geht, weil die Ontologie des Vermögens aber sozial ist, bleibt das ökonomische Individuum dem sozialen Urteil ausgeliefert. Seine Existenz ist daher strukturell krisenhaft. Die ökonomische Befreiung endet in dem selbst geschaffenen Zwang einer potentiell unendlichen Selbststeigerung. *Das ökonomische Individuum unterliegt dem Gesetz der Serie.*

Die Singularisierung bringt den religiösen Menschen hervor. Der religiöse Mensch gehorcht dem transzendenten Gebot. Dieses gehorchende Hören ist ein Akt erinnernder Wie-

derholung; denn das Gebot ist der Grund, der immer schon in der Errichtung sozialer, sittlicher, also gesetzlicher Ordnungen vergessen wurde. Um gegen das Vergessen im Gesetz anzukommen, muss deshalb das Erinnern selbst zum Gesetz werden: Das religiöse (Ur-)Gesetz schreibt vor, das Gebot vor dem und gegen das Gesetz zu erinnern. Damit kehrt die Gesetzesform der sozialen Normativität, gegen die sich die singularisierende Befreiung gerichtet hat, durch die Befreiung zurück. Die religiöse Existenz ist daher paradox. Ihre Befreiung endet damit, sich in den endlosen Kreislauf von Gebot und Gesetz, Befreiung und Knechtschaft zu verstricken. *Die religiöse Existenz unterliegt der Macht des Schicksals* (die sie durchbrechen wollte).

*Kommentar:* Beide, die Individualisierung, die den ökonomischen Menschen, und die Singularisierung, die den religiösen Menschen hervorbringt, sind Modelle der radikalen Befreiung. Das verstehen sie in scharf entgegengesetzter Weise: als Wiederherstellung der natürlichen Form und als Öffnung für das transzendente Gebot. Beide Modelle sind extremistisch.

Verlangt der Gegensatz dieser Modelle daher nicht nach einer Entscheidung? Aber kann es hier überhaupt eine Entscheidung geben? Und wenn nicht: Bedeutet das, dass sich die Idee der radikalen Befreiung in Widersprüche verstrickt, die sich nicht auflösen lassen, und dass diese Idee daher preisgegeben werden muss? Dass sich die Idee der radikalen Befreiung nur so begreifen lässt, dass sie entweder die natürliche Einheit des Individuums wiederherstellen will oder das Selbst dem Exzess der normativen Unbedingtheit ausliefern muss? Und dass daher beide Modelle gleichermaßen abwegig sind? Das erste Modell führt in einen reduktionistischen Naturalismus, der sich in einer bloß ökonomischen Existenz der Vermögenserhaltung und Vermögenssteigerung verwirk-

licht. Das zweite Modell führt in einen normativen Absolutismus, der sich in einen leeren Kreislauf der Gesetzesdurchbrechung und Gesetzeswiederherstellung verstrickt. Das sind zwei Formen des Scheiterns der radikalen Befreiung, zwischen denen sich unsere Gegenwart bewegt.<sup>6</sup>

### (c) Dialektik: Der Widerspruch der radikalen Befreiung

Wenn man zwischen den beiden Modellen der radikalen Befreiung weder entscheiden kann noch – deshalb – die Idee der radikalen Befreiung preisgeben will, kann man immer noch versuchen, aus ihrem Gegensatz etwas zu lernen: wie sich der Begriff der radikalen Befreiung besser verstehen lässt. Denn beide Antworten führen über sich hinaus; sie sind wahr und unwahr zugleich. Beide Antworten sind wahr, weil sie eine Einsicht hervorbringen, die sich nur durch sie gewinnen lässt. Und sie sind unwahr, weil sie diese Wahrheit nicht fassen können; die Einsicht, die sie hervorbringen, sprengt sie. Die beiden Modelle der radikalen Befreiung zu begreifen heißt daher, der Bewegung zu folgen, die durch sie über sie hinausführt – mit dem Ziel, einen Begriff der radikalen Befreiung zu gewinnen, der von dem Gegensatz der beiden Modelle nicht zerrissen wird, weil er ihn in sich enthält (oder ihn aufhebt).

In den beiden Modellen ist diese Bewegung, die sie in Frage stellt, jedoch ganz verschieden. Darin ist ihr Gegensatz asymmetrisch. Die Dialektik, die zwischen den beiden Modellen herrscht, die sie trennt und verbindet, ist schräg – eine quere Dialektik –, weil die *innerhalb* der Modelle wirkende Dialektik dort jeweils ganz anders operiert. Die Dialektik

der ökonomischen Befreiung ist »passiv« (Herbert Marcuse). Die dialektische Bewegung »geht über die [ökonomische Befreiung] hinweg, ohne daß diese sie aufnehmen und sich in ihr weitertreiben kann«;<sup>7</sup> sie bleibt stecken, sie zerstört nur und bringt nichts hervor. Die Dialektik der religiösen Befreiung hingegen ist aktiv, über sich hinausgehend, also progressiv.

Dieser Unterschied der beiden Dialektiken lässt sich zunächst formal anzeigen. Das erste Modell, die Befreiung als Individualisierung, bleibt in dem Widerspruch stecken. Die Befreiungsbewegung der Individualisierung erleidet ein Schicksal, das sie ebenso selbst hervorbringt, wie es ihr fremd erscheinen muss. Sie kann es nicht verstehen; sie gerät in eine Sackgasse, aus der sie nicht herausfinden kann. Das Schicksal der ökonomischen Existenz bringt daher zwar eine Wahrheit hervor. Aber weil sie diese Wahrheit nicht begreifen kann, hat die Befreiungsbewegung der Individualisierung keine Zukunft. Die Wahrheit, die sie hervorbringt, kann nur von außen formuliert und bewahrt werden: im Bruch mit der ökonomischen Existenz, und zwar von der religiösen Befreiungsbewegung aus. Denn zwar führt auch das zweite Modell der radikalen Befreiung an den Punkt, der seine religiöse Prämisse in Frage stellt. Aber zugleich kann die Singularisierung über die religiöse Existenz, die sie hervorgebracht hat, hinausgetrieben werden; sie kann fortgesetzt werden. Und wenn man dies tut, geschieht etwas Überraschendes: Wenn die Singularisierung bis zu dem Punkt radikalisiert und vorangetrieben wird, an dem sie die Form der religiösen Existenz hinter sich zurücklässt (oder genauer: hinter sie zurückgeht), entdeckt sie genau in diesem Moment die Wahrheit der ökonomischen Existenz (die diese selbst nicht begreifen kann, weil sie die Figur der Individualisierung, aus der die ökonomische Existenz hervorgeht, sprengt). Indem

die befreiende Singularisierung über die religiöse Existenz hinausgetrieben wird, holt sie zugleich die Erfahrung ein, die die ökonomische Existenz an ihrem Ende machte, ohne sie begreifen zu können.

Die Wahrheit, die über das Befreiungsprogramm der Individualisierung hinausführt, ist also für die ökonomische Existenz selbst bloß negativ. Diese Wahrheit – *ihre* Wahrheit, das Urteil über die ökonomische Existenz: die Wahrheit, die sie verurteilt – ist ihr selbst unzugänglich. Das religiöse Modell hingegen, die Befreiung als Singularisierung, führt so über sich selbst hinaus, dass es dabei zugleich auch über den Widerspruch zwischen den beiden Modellen hinausführt: weil die befreite, »singulär« Einzelne die Wahrheit der ökonomischen Befreiung zu erkennen und aufzunehmen vermag – indem sie den Naturalismus dieses Modells entökonomisiert (und entbiologisiert). Daher gehört dem religiösen Modell die Zukunft; die Wahrheit, die es hervorbringt und die es zugleich sprengt, ist progressiv.

Dieses formale Schema der asymmetrischen Dialektik, die sich zwischen den beiden Modellen der radikalen Befreiung entfaltet, muss nun inhaltlich beschrieben werden. Das heißt, als Erfahrung. Was erfahren wir in den Erzählungen der beiden Befreiungsbewegungen? Wir erfahren, wie die Befreiungsbewegungen beginnen, zu welcher Existenzweise sie führen und wodurch sie diese Existenzweise am Ende wieder in Frage stellen. Aber diese Infragestellung hat für beide einen ganz verschiedenen Sinn.

## Die Dialektik der Ökonomie: Serialisierung

Die Befreiung als Individualisierung bringt die ökonomische Existenz hervor. Ich habe vorgeschlagen, diese Existenzform nicht inhaltlich – durch das, was sie will –, sondern ontologisch zu bestimmen: In der ökonomischen Individualisierung geht es darum, dass ein Selbst zu den Bestimmungen, die es durch soziale Gewöhnung gewonnen hat, das natürliche Verhältnis zurückgewinnt, das die biologische Einheit des Organismus ausmacht; dass es seine natürliche Identität wiederherstellt. Die sozialen Bestimmungen des Selbst sind seine Vermögen. Durch sie vermag es etwas, durch sie ist das Selbst ein Subjekt. Und zugleich auch der Normativität, dem sozialen Gesetz, das das Vermögen definiert, unterstellt. Davon will sich das Selbst befreien, indem es seine Vermögen entsozialisiert – also: sie desubjektiviert, von ihrer Normativität befreit – und sie sich als individuelle aneignet: Sie sollen *seine* werden, das heißt Medien allein seiner Selbstreproduktion, so wie es die natürlichen Kräfte des Organismus, des biologischen Individuums sind. Damit bringt die Befreiung-als-Individualisierung eine Existenz hervor, die deshalb – im modernen Sinn des Wortes – »ökonomisch« genannt werden kann, weil dies eine Existenz ist, die nicht um eines Zwecks oder Guten, sondern um der bloßen Erhaltung des Selbst und seiner Vermögen willen lebt. »Ökonomisch« meint daher einen Vollzug reiner Selbstreproduktion (so wie »biologisch« die Autopoiesis des Organismus bezeichnet); der ökonomische Mensch ist das absolute Individuum. Weil aber alle Vermögen sozial definiert sind – »Dies ist ein Vermögen« ist ein soziales Urteil: das Urteil des anderen –, wird er um seiner Selbsterhaltung willen zu einer Serie von Handlungen getrieben, deren Logik (und Zeitlichkeit) die Einheit des Individuums immer wieder, also unendlich aufschiebt. Der Effekt

der Individualisierung ist die Serialisierung der Existenz (und damit ihre Deindividualisierung). Ihre individuelle Einheit löst sich in eine Serie sich potentiell unendlich wiederholender Versuche auf, sich durch ihre Selbststeigerung selbst zu erhalten.

In diesem Ende, dem Umschlag in eine serielle Existenz, liegt die – negative – Wahrheit des Programms der ökonomischen Befreiung. Indem es das Selbst dazu anhält, sich seine sozial definierten Vermögen individuell anzueignen, bringt es das Gegenteil hervor: eine Folge, die von einem Gesetz radikaler Äußerlichkeit beherrscht wird; die Serie ist die äußerliche Folge. Deshalb sagt Jean-Paul Sartre über die Form der Serie, die Serie als Form, dass sie nicht begriffen und durch den, der sie erfährt, nicht angeeignet werden kann. »Kein Begriff kann von der Serie gebildet werden.«<sup>8</sup> Die Elemente einer Serie sind daher keine »Glieder«; sie sind nicht *mit* anderen, *in* einem sie einbegreifenden Allgemeinen. Und weil die Einheit einer Serie, das heißt: die Serie als eine Einheit, nicht begriffen werden kann, sind die Elemente einer Serie nicht nur einander gegenüber äußerlich, sondern ebenso äußerlich ist die Serie gegenüber dem Selbst, dessen Existenz oder Wirklichkeit sie ist. »Serialisierung« heißt, dass die Existenz und das Selbst einander »fern« sind. »[D]as Seriell-sein [gewinnt], als strenge Alterität innerhalb jeder lebendigen Beziehung, seine Kraft aus der *praktischen Entfernung*, das heißt aus dem ungreifbaren Gewimmel der anderen Beziehungen.«<sup>9</sup> Weil das Selbst die Serie – die Serie, die seine eigene Existenz ist: die Serie als Existenz des Selbst – nicht begreifen kann, ist es ihr gegenüber strukturell ohnmächtig. Die ökonomische Befreiung »führt uns logisch zur Erfahrung der Ohnmacht als reale Verbindung zwischen den Gliedern der Serie«.<sup>10</sup> Das Selbst hat keine Macht über die Serie seiner Handlungen. Es erleidet sie, passiv.

Kurzum: Die Serie der Ereignisse, in die sich dem Selbst, das sich zu seiner Individualität befreien will, seine Existenz auflöst, ist für es (wie) eine Natur. Denn die Natur ist das für uns nur äußerlich Gegebene, das sich nicht in die Einheit des Begriffs fassen lässt. Genauer: Als serielle ist seine Existenz für das Selbst wie eine *andere* Natur. Denn die Einheit der Individualität war die biologische Formbestimmung derjenigen Natur, die das Selbst durch seine Subjektivierung-als-Sozialisierung verloren hatte und deren Form oder Einheit es wiedergewinnen wollte. Die Befreiung durch Individualisierung war der Versuch, das Selbst zu (re)naturalisieren. Im Umschlag der Individualisierung in die Serialisierung geschieht daher eine zweite, andere Naturalisierung. Das ist eine Naturalisierung des Selbst, die die biologische Einheit und Form der Individualität sprengt. Der Versuch, die biologische Einheitsform der Individualität wiederzugewinnen, bringt eine antiorganische Natürlichkeit hervor: die »anorganisch[e] Materialität«<sup>11</sup> des Seriellen. Die Naturalisierung des Selbst – so erfährt es – ist nicht die Wiederherstellung einer verlorenen Einheit, sondern der Selbstverlust in Verkettungen, die sich zu keiner Einheit fügen. Die Existenz in der Serie ist dynamisch, infinit, permutabel – eine Lebendigkeit, die unlebendig ist: die Lebendigkeit des Untoten.

Die Wahrheit, die durch die Dialektik der Befreiung-als-Individualisierung hervorgetrieben wird, besteht also darin, dass ihre biologische Renaturalisierung der sozialen Existenz scheitert – und dass sich in diesem Scheitern ein Gegensinn der Naturalisierung zeigt. Indem die biologisch, das heißt individualisierend verstandene Naturalisierung scheitert, gewinnt sie einen ganz anderen Sinn und Gehalt. Die Naturalisierung verändert sich; die Natur des Selbst – das, was das Selbst als seine Natürlichkeit oder seine Natur erfährt – wird selbst eine andere. An die Stelle der natürlichen Einheits-



form des Individuums, die das Selbst wiedergewinnen wollte, ist die ebenfalls, aber anders naturhafte Verkettungsform der Serie getreten. Das, so zeigt sich am Ende, heißt es, »naturhaft« zu existieren. Es heißt, in Serien verstrickt zu sein, deren Glieder, Verkettungen und Verschiebungen einander äußerlich sind.

Damit sind wir bei der entscheidenden Frage. Sie lautet: Hat die Wahrheit über die ökonomische Befreiung – dass die Naturalisierung der Existenz nicht in ihrer Individualisierung, sondern in ihrer Serialisierung besteht – nur eine negative oder auch eine positive Bedeutung? Eines ist klar: Aus der Perspektive dieses Befreiungsprogramms selbst ist dies eine *bloß* negative Erfahrung; es erfährt in der Serialisierung sein Scheitern. Aber ist dies das letzte Wort über dieses Programm? Zeigt sich also im Effekt der Serialisierung nur die Unwahrheit eines Befreiungsprogramms, das eine natürliche Form wiederherstellen will? Oder verbirgt sich in diesem Effekt eine positive, das heißt: die Befreiung weiterführende Wahrheit – eine Wahrheit, die das ökonomische Befreiungsprogramm selbst nicht zu fassen vermag, die sich vielmehr nur erfassen lässt, indem von außen auf es zurückgeblickt wird?

Auf diese Fragen gibt es zwei Antworten. Die erste – negative – Antwort versteht die Serialisierung der Existenz, mit der die ökonomische Befreiung endet (oder *verendet*), als einen Zustand bloßer Unfreiheit. Sie ist die Unfreiheit in reiner, weil extremer Form. Die seriell gewordene Existenz ist dies deshalb, so lautet das Argument der ersten Antwort, weil sich in ihr eben in extremer Form zeigt, was Naturalisierung in Wahrheit ist. In der Form der Serie gelangt zur Anschauung, was *die* Naturalisierung – alle und jede Naturalisierung – ist: Das Selbst zu naturalisieren heißt, es zu einer Existenz zu verdammen, in der es äußerlich, entfremdet, ohnmächtig

ist; die Naturalisierung bringt eine Existenz hervor, die sich – also: ihre Sozialität – nicht begreifen kann. Dass das naturalisierte Selbst sich in seiner Existenz nicht begreifen kann (oder sie ihm gegenüber äußerlich, »entfernt« ist), heißt aber nichts anderes, als dass seine Existenz, eben aufgrund ihrer Serialisierung, nicht Teil einer sozialen Praxis ist – dass sie nicht an einer sozialen Praxis teilhat. Denn sich zu begreifen und sich als Teil einer Praxis zu begreifen, ist nach Sartre ein und dasselbe: »Im Begriff ist nämlich jeder der Gleiche wie die Anderen, insofern er er selbst ist.«<sup>12</sup> Die soziale Praxis ist dialektisch. Dass die Serie einen »natürlichen Verlauf« nimmt, heißt dagegen – schreibt Stanley Cavell –, dass sie »undialektisch« ist.<sup>13</sup> Das kritische Urteil, dass sich in der Serialisierung der Existenz nichts anderes als die Unwahrheit des Naturalisierungsprogramms zeigt, erfolgt mithin im Namen der sozialen Praxis; »Praxis« ist der Gegenbegriff zu »Serie«. Die Serie ist unwahr, weil ihre Verkettungen begriffslos, unbegreifbar (und daher äußerlich, natürlich) sind; die soziale Praxis ist wahr, weil sie einen Zusammenhang bildet, der begriffen und daher gewusst und gewollt werden kann. Man kann daher auch sagen: Die erste, negative Antwort – die Antwort, dass sich in der Serialisierung nichts anderes und nichts weiter zeigt, als dass jeder Versuch scheitern muss, das Selbst dadurch zu befreien, dass es sich individualisiert, also (re)naturalisiert – ist die Antwort des Sozialismus. Sie ist die sozialistische Antwort auf die Befreiung-als-Individualisierung, die die ökonomische Existenz hervorbringt. Ja, sie ist die sozialistische Antwort auf die Idee und den Versuch der radikalen Befreiung überhaupt. Denn der Sozialismus sagt – so definiert Axel Honneth –, dass es die Freiheit nur in »der Teilhabe an einer bestimmten Art von sozialer Gemeinschaft«<sup>14</sup> geben kann und daher alle radikale Befreiung scheitern muss (denn radikal ist die Befreiung, die sich gegen

die soziale Konstitution des Subjekts wendet). Das eben zeigt sich an der Serialisierung der ökonomischen Existenz. Es zeigt sich, dass der Versuch, sich von der sozialen Existenz zu befreien, sie als äußerlich-mechanische reproduziert. Die sozialistische These lautet: Die Befreiung kann (und darf) niemals radikal sein; die Befreiung und die Freiheit sind sozial.

Diese – sozialistische – Schlussfolgerung aus dem Schicksal des ökonomischen Befreiungsversuchs steht nicht nur vor dem Problem, nicht erklären zu können, wie überhaupt eine soziale Praxis möglich sein soll, die von den Erstarrungen und Wiederholungszwängen frei ist, gegen die sich jener Befreiungsversuch richtete (so dass der Sozialismus durch dieselben Erfahrungen der Faszination erschüttert werden wird, mit der jeder Versuch einer radikalen Befreiung beginnt; der Sozialismus mag gerechter sein, seine Praxis wird aber ebenso von dem Gesetz der Identität beherrscht werden wie alle bisherige: Sie ist nicht frei). Die negative Antwort des Sozialismus auf die Frage danach, was sich in der Serialisierung der ökonomischen Existenz zeigt – dass sich darin nichts als die Unwahrheit jeder radikalen Befreiung zeigt –, übersieht auch, wie die Serialisierung tatsächlich erfahren wird. Erinnern wir uns an die Geschichte, die von dieser Befreiung erzählt (denn Erfahrungen müssen erzählt werden): Sie endet damit, dass Walter White die Erfahrung seiner Serialisierung macht *und diese Erfahrung genießt*.<sup>15</sup> Die Geschichte der ökonomischen Befreiung endet mit dem Genießen der eigenen Serialität – ja damit, deren anorganische Dynamik als die eigentliche, wahre Lebendigkeit zu erfahren: In meiner seriellen Existenz war ich lebendig.

Soweit die sozialistische Konzeption diese Erfahrung zur Kenntnis nimmt, kann sie nur sagen, dass dieser Genuss pervers ist. Sie ist der »Genuß in [der] Entfremdung«<sup>16</sup> und damit die äußerste Entfremdung: an der Entfremdung nicht

einmal zu leiden, sondern sie auch noch zu genießen. Die Gegenthese dazu besagt – und das ist der Schritt zu einer positiven Antwort auf die gestellte Frage –, dass sich in diesem Genuss eine Wahrheit erschließt: weil er eine andere Erfahrung der Naturalisierung ist (die die ökonomische Befreiung betreibt und erleidet). Indem das Selbst die Serialisierung seiner Existenz genießt, erfährt es seine Naturalisierung – in ganz neuer, radikal nichtökonomischer Weise – als Befreiung. Das ist die Gegenthese zur sozialistischen Kritik der Serie: Die Serialisierung ist nicht das Scheitern, sondern ein Element der Befreiung; die Serialisierung zu genießen ist die Lust an der Freiheit.

Die Begründung für diese These besagt, dass die Serialisierung die *andere* Naturalisierung ist: Das Selbst genießt die Serialisierung seiner Existenz und ist darin frei, weil es darin seine andere, nichtbiologische Natur erfährt. Und das besagt weiterhin, dass diese andere Natürlichkeit des Selbst, gerade weil sie nicht von seiner Biologie beherrscht wird – weil sie der natürliche Bruch mit der Biologie ist, der natürliche Bruch in der Natur –, eine wesentliche Kraft der Befreiung ist. Aber davon begreift das Selbst, das seine Serialisierung erfährt und genießt, indem seine Individualisierung scheitert, buchstäblich *nichts*. Es versteht nicht, was ihm geschieht. Es weiß nicht, was es mit dem Genuss der seriellen Wiederholung anfangen soll. Es kann ihn nicht denken. Es kann ihn nur feststellen und hinnehmen, es kann aber von diesem Genuss aus nicht weitermachen. Indem die ökonomische Befreiung im Genießen der Serialisierung ihre Wahrheit erreicht, ist sie zu Ende; ihre Wahrheit ist ihr *dead end*.

## Die Dialektik der Religion: Erinnerung

Die Befreiung als Singularisierung beginnt damit, einen Ruf zu hören. Dieser Ruf unterbricht das gewohnheitsmäßig identifizierende Bestimmen. Das Selbst hört einen Ruf, der ein Befehl oder Gebot ist. Es hört das Gebot, das Gebot zu hören. Diese gebietende Anrede ist von ganz anderer Art als die Vorschriften, die eine Autorität im Namen der Gesetze erlässt, die die soziale Gewohnheit konstituieren: Die gebietende Anrede ist transzendent. Der Ruf kommt von außerhalb oder oberhalb des Sozialen. Indem es die Anrede hört, tritt das Selbst in die »Beziehung ohne Beziehung« (Emmanuel Lévinas) zur Transzendenz, die die religiöse Existenz definiert. In der religiösen Beziehung ist das Selbst kein Subjekt, kein Glied oder Teil des Sozialen mehr. Es ist ein Einzelnes ohne Allgemeines geworden. Das heißt »Singularisierung«, und deshalb heißt »Singularisierung« Befreiung. Weil die gebietende Anrede transzendent und daher singularisierend ist, befreit sie das Selbst aus seiner personalen Existenz in der sozialen Gewohnheit.

Das Gebot steht in einem doppelten Verhältnis zur Autorität der Gesetze, die ihren Grund in der sozialen Gewohnheit haben. Für diese Gesetze gilt, dass sie, vorschreibend oder verbietend, auf ein Subjekt angewandt werden können, weil sie das Subjekt bereits ausmachen. (Das definiert das Verständnis des Gesetzes im Begriff der Sittlichkeit: Sittliche Gesetze gelten, weil sie »sind«.<sup>17</sup>) Die Gesetze konstituieren das Subjekt: Ein Subjekt zu sein heißt, der Ursprung seiner Vollzüge zu sein, und das ist ein Subjekt, weil es selbst die Gesetze anwenden kann, die auf es angewandt werden, und *das* kann das Subjekt, weil diese Gesetze es ausmachen; das bedeutet »Autonomie«. Aus dieser autonomen, also nomischen Existenz ruft die gebietende Anrede, deren Macht in keinem Ge-

setz gründet und daher nicht autoritär, ja antiautoritär ist, das Selbst heraus. Sie ruft das Selbst aus der sozialen Ordnung unter Gesetzen heraus. Aber zugleich *gebietet* die Anrede dem Selbst – sie gebietet ihm, das Gebot zu *hören*. Sie macht das Selbst zu einem Hörenden: zu einem, der eine Forderung hört und sich vor ihr verantwortet. Das heißt, die Anrede macht das Selbst normativ. Nur weil es das Gebot – das Gebot, zu hören – gehört hatte, konnte das Selbst fähig und bereit werden, überhaupt irgendwelche normativen Vorschriften zu empfangen. Das Gebot ist als das Andere des Gesetzes – das es durchbricht – zugleich das Ermöglichende des Gesetzes. Ohne Gebot kein Gesetz; ja, nur deshalb, weil das Gebot der Grund, das Ermöglichende des Gesetzes war, kann das Gebot jetzt die Ordnung des Gesetzes unterbrechen.

In dieser Bestimmung der religiösen Befreiung – der Befreiung im Hören des Gebots – liegt ihre Wahrheit (i) und daraus folgt zugleich ihr Problem (ii). Im Anschluss daran lässt sich sagen, auf welchem Weg die religiöse Befreiung über sich selbst hinausführt (iii).

(i) Das Doppelverhältnis von Gesetz und Gebot – das Gebot ermöglicht und unterbricht das Gesetz – definiert das religiöse Denken. Es definiert die Religion als Denken: die Weise, wie sie denkt. Denn wenn das Hören des Gebots nur deshalb das Gesetz und seine Autorität durchbrechen kann, weil das Gesetz, zugleich und dagegen, aus dem Hören des Gebots hervorgegangen ist – dann bedeutet dies, dass die Autorität des Gesetzes ebenso in dem Hören des Gebots gründet, wie sie diesen Grund vergisst. Das Gebot ermöglicht das Gesetz, das Gesetz vergisst das Gebot. (Das impliziert unmittelbar, dass das Gebot, indem es das Gesetz hervorbringt, das das Gebot vergisst, sich selbst vergisst; das ist das Problem der Religion, dazu unten, [ii].) Das Gebot ist immer schon im Gesetz vergessen; es ist immer schon vergangen,

und daher ist das Gebot, zu hören, zugleich ein Akt der Erinnerung, eine Erinnerung, die eine Wiederholung (und daher keine Rückkehr) ist. Die Religion – so habe ich diesen Begriff in Kapitel 4 im Anschluss an Rosenzweig, Lévinas und Santner verwendet – ist diejenige Weise zu denken, die das gegenstrebige Verhältnis von Gebot und Gesetz entfaltet: indem es das im Gesetz ebenso vorausgesetzte wie vergessene Gebot erinnert. Denken ist Eingedenken.

Dabei hängt alles davon ab, den religiösen Rückgang in den Grund nicht metaphysisch zu verstehen; davon hängt ab, dass das Denken der Religion befreiend ist. Denn der metaphysische Rückgang in den Grund ist es nicht; er ist knechtend. Das ist er deshalb, weil die Metaphysik – wie Michael Theunissen sagt – eine »Archäologie« ist; sie betreibt »Herkunftsforchung«.<sup>18</sup> Ihre Forschung ist darauf gerichtet, unterscheiden zu können zwischen dem, was der wahre Grund ist, und dem, das er gründet – was daher abgeleitet, nicht in sich selbst begründet ist. Das ist die Grundunterscheidung jeder »theoretischen« Wissenschaft,

die dem Seienden im ganzen ein »archaisches« Aussehen verleiht. Unter ihrem Blick verwandelt sich alles, was ist, in Grund oder Gegründetes. In der Metaphysik aber vollendet sich die theoretische Wissenschaft, weil sich in ihr diese Sicht aufs äußerste verschärft. Was immer sie schaut, zeigt sich ihr im Licht der ersten Gründe, des radikal Archaischen, und so ist sie in sämtlichen Forschungsrichtungen radikale Archäologie.<sup>19</sup>

Indem sie zum Grund zurückgeht, vollzieht die Metaphysik daher einen Akt der Kritik; die Metaphysik ist knechtend (und nicht befreiend), gerade weil, und wie, sie kritisch ist. Ihre kritische Unterscheidung richtet sich gegen die »Men-

ge« und deren »Meinung«, die zwischen Sein und Nichtsein schwankt, also nicht zwischen ihnen entscheiden kann; die metaphysische »Kritik [richtet sich] gegen die Kritiklosigkeit«.<sup>20</sup> Sie ist aber – so Gunnar Hindrichs pointiert – Kritik nur *als* Theorie; »der Weg des kritischen Denkens [entpuppt] sich als Weg der Theorie«;<sup>21</sup> als Wissen vom Grund. Die Metaphysik kann als Kritik zwischen Sein und Nichtsein unterscheiden – was die von ihr kritisierte Menge nicht kann –, weil sie als Theorie den Grund weiß. Den Grund zu wissen heißt aber, die Ordnung zu erkennen, die der Grund stiftet und trägt. Die Metaphysik ist die »Erkundung desjenigen Ursprungs, der ihre [sc. der Welt] Wohlgeordnetheit selbst begründet«.<sup>22</sup> Der metaphysisch erinnerte Grund ist der Ursprung, und der Ursprung hat die Macht, die Ordnung der Welt zu stiften und zu sichern. Zwar ist der Grund als Ursprung vergangen; deshalb kann er im Meinen der Menge vergessen werden. Aber das ändert nichts an seiner Gegenwart und Macht – seiner Macht in der Gegenwart und über die Gegenwart. Denn:

Die ontologisch qualifizierte Vergangenheit [...] ist [...] die allzeit gegenwärtige. Sie ist die Vergangenheit des frühesten Ursprungs, der aber das Entsprungene nicht aus sich entläßt, sondern immer in ihm anwesend bleibt. Das Wort ἀρχή verweist in seiner metaphysischen Doppelbedeutung von »Anfang« und »Prinzip« auf beides zusammen: auf die Frühe und die Gegenwärtigkeit des ontologisch Vergangenen; die Gründe, welche die Metaphysik aufzudecken versucht, liegen als erste dem Seienden auch bis zuletzt zugrunde. Sie begründen das Seiende in seinem Sein und lassen es als das, was es ist, ursprünglich und ständig aus sich hervorgehen.<sup>23</sup>

Der metaphysische Rückgang erinnert eine Vergangenheit, die Gegenwart ist. Ihre Gegenwart ist die Macht des Ursprungs über das, was folgt: die Macht, die Ordnung in allem, was folgt, zu errichten und zu erhalten. In der metaphysischen Erinnerung des Grunds geht es darum, die Gewissheit der Ordnung zu gewinnen.

Deshalb sieht Aristoteles' Metaphysik in dem »theoretischen« Erkennen auch die wahrhaft freie Tätigkeit: So »wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist, so auch diese Wissenschaft als allein unter allen freie; denn sie allein ist um ihrer selbst willen«.<sup>24</sup> Das gilt nicht nur in dem – von Aristoteles hervorgehobenen – negativen Sinn, dass das Erkennen hier keinem anderen Zweck (und daher auch nicht dem Zweck eines anderen) dient. Sondern in dem positiven Sinn, dass, wer die letzten Gründe erkennt, damit nicht mehr von deren Ursprungsmacht bloß beherrscht wird. Das gilt nicht, weil der Metaphysiker diese Macht selbst ausübt (denn die praktische Freiheit ist immer begrenzt), sondern weil er diese Macht vom Ursprung her in ihrer gründenden, ordnungssetzenden und -erhaltenden Wirkung anschaut und begreift. Das metaphysische Erkennen ist also deshalb frei, weil es von der Position – der Position der letzten Gründe, des Ursprungs – aus schaut, von der die Macht über das Folgende und Spätere ausgeübt wird. (Deshalb ist Gott auch der wahre Theoretiker – oder ist der wahre Theoretiker wie Gott; die metaphysische »Wissenschaft [ist] göttlich«.<sup>25</sup>) Die Freiheit der Metaphysik ist die Affirmation der Ordnungsmacht – die Freiheit als Affirmation der Herrschaft, die der Ursprung über das Folgende ausübt.

Dem setzt sich die Religion scharf entgegen. Das zeigt sich am direktesten dort, wo beide, die Metaphysik und die Religion, Kritik betreiben – wo beide, indem sie den Grund erin-

nern, Nein sagen. Die Metaphysik kritisiert das Schwanken der Menge, die etwas meint, ohne es zu erkennen, ohne sich also auf die Gründe zu beziehen. Daher weiß sie nichts von der Ordnung, die durch die Macht des Ursprungs hervorgebracht und erhalten wird; die Metaphysik kritisiert die Menge im Namen der Ordnung. Die Religion hingegen ist die Kritik an der Ordnung. Sie kritisiert die geschichtliche Ordnung der Welt. Die Religion kritisiert die Herrschaft: nicht nur die Herrschaft, die ein anderer über uns ausübt – Pharaos Herrschaft über Israel –, sondern jede Herrschaft, auch die, die wir über uns selbst, autonom, ausüben. (Darum geht es in der Kritik der Propheten, die an den Grund erinnern, aus dem die in Israel neu errichtete Ordnung hervorgegangen ist und den sie vergessen hat. Die Kritik der Propheten ist »erinnernd und hoffend«.<sup>26</sup>) Die religiöse Kritik erinnert die herrschende Ordnung an ihren Grund, aus dem sie angefangen hat. Dieser Anfang ist als der Grund der Ordnung zugleich ihr Abgrund: nicht die Ursprungsmacht, die die Ordnung hervorbringt und sichert, sondern eine Kraft, die der Ordnung widerstreitet und sie auflöst. Weil aber diese auflösende Kraft am Anfang in der Ordnung immer schon vergessen wurde, findet auch der erinnernde Rückgang sie nicht in der Vergangenheit als gegenwärtig gegebene vor. Die Erinnerung ist nicht nur retrospektiv, sondern retroaktiv: Die Bewegung des Rückgangs bringt mit hervor, was sie erinnert. Sie bringt rückwirkend die Kraft und damit den Anfang mit hervor; das »Heilswirken Gottes [ist] mitkonstituiert durch menschliches Handeln«.<sup>27</sup> Die religiöse Erinnerung des Gebots am Anfang ist nicht schauend, sondern verändernd. Sie verändert den Grund, den sie erinnert. Dieser wird erst durch die Erinnerung zu dem Grund, der die Ordnung durchbricht (an deren Anfang er stand). Der religiöse Rückgang in den Grund befreit den Grund. Er befreit ihn von der Macht des

Gründens, der Macht des Ursprungs, der Ordnungsstiftung, der Herrschaft. Und dadurch befreit er uns aus der Ordnung und Herrschaft.

Das erinnernde Denken der Metaphysik und das erinnernde Denken der Religion sind einander Wort für Wort entgegengesetzt. Der Grund, den die Religion erinnert, ist nicht der Ursprung – sondern der Anfang, in dem das Neue beginnt. Was die Religion erinnert, war nie gegenwärtig – sondern wird erst, indem es erinnert wird. Das religiöse Denken erkennt und bejaht nicht die herrschende Ordnung – sondern schreibt ihr ihren Grund ein, der sie durchbricht und verändert. Die religiöse Erinnerung ist keine Wiedererinnerung: Indem sie wiederholt, geht sie nach vorn. Sie geht zurück, um weiterzugehen. Die religiöse Erinnerung ist also deshalb keine *Wiedererinnerung*, weil sie nicht erkennend ist. Oder wenn erkennend, dann nicht theoretisch, eine Erklärung aus letzten Gründen, sondern praktisch, das Erkennen und Bejahen einer Verbindung, die das Selbst ausmacht. Die religiöse Erinnerung gilt dem Bund; sie wiederholt und bejaht den Bund. Sie ist – sagt Klaus Heinrich – ein Akt der Treue.<sup>28</sup>

(ii) In dem Begriff der – herrschaftskritischen, weil grund-erinnernden, anfangswiederholenden – Erinnerung liegt die Wahrheit der religiösen Befreiung. Daraus folgt zugleich ihr Problem (das sie ebendeshalb – weil es aus ihrer Wahrheit folgt – nicht lösen kann). Das Problem besteht darin, dass die Erinnerung das Vergessen, gegen das sie sich richtet, selbst hervorbringt, ja: *ist*. Das Vergessen des Gebots ist ihm nicht äußerlich; das Gebot ist selbstvergessen. Das hat die Geschichte vom Exodus gezeigt.<sup>29</sup> In ihr tritt das Gebot von Anfang an in zweifacher, in sich gegenläufiger Gestalt auf: als das Gebot, das Gebot zu hören, und als das Gebot, das Gebot zu erinnern. Von Anfang an muss das Gebot, zu hören,

durch das Gebot begleitet und verdoppelt werden, das Gebot, zu hören, nicht zu vergessen, sondern es zu erinnern. Dieses Gebot, das Gebot zu erinnern, ist notwendig, es ist aber ebenso notwendig kein – reines – Gebot mehr. Es ist über die Reinheit und Leere der Anrede hinausgegangen, es schreibt etwas Bestimmtes (und damit Allgemeines) vor. So vollzieht sich die Erinnerung zum Beispiel in bestimmten rituellen Formen, die jährlich zu wiederholen sind. Das Gebot der Erinnerung ans Gebot ist also ein erstes oder *Ur-Gesetz*. Indem das Gebot, zu hören, zu dem Gebot wird, sich an das Gebot, zu hören, zu erinnern, wird das Gebot selbst zum Gesetz (gegen dessen Form es sich richtet). Das heißt aber: Indem das Gebot sich gegen die Gefahr richtet, vergessen zu werden, vergisst es sich selbst und macht sich zu einem Gesetz (dessen Herrschaft es beenden wollte). Das Schicksal des Gebots, wieder zu einer sozialen Gesetzesordnung zu werden, kommt also deshalb nicht von außen, weil es in der Selbstvergeset-lichung des Gebots gründet. Dass das Gebot in der Ordnung des Gesetzes vergessen wird, ist ein Effekt seiner Selbstvergesenheit. Das Gebot und das Gesetz widersprechen sich; jenes durchbricht dieses, dieses verdrängt jenes. Aber zugleich lassen sie sich nicht trennen. Denn das Gebot bringt das Gesetz hervor, das das Gebot verbirgt: Das Gebot bringt sich als Gesetz hervor. Das Gebot, gegen das Gesetz das Gebot zu erinnern, unterliegt dem Gesetz des Gesetzes.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass sich die religiöse Befreiung in einen endlosen Kreislauf verstrickt, in dem die singularisierende Befreiung aus der sittlich-autoritativen Ordnung eine neue sittlich-autoritative Ordnung hervorbringt, die wiederum befreiend durchbrochen werden muss. Usf. Das ist das Schicksal – oder die Tragödie – der religiösen Befreiung vom Schicksal. Das Gebot, das erinnert wird, und das Gesetz, in dem es sich vergisst, sind die beiden Seiten einer

Paradoxie, die sich weder miteinander vereinen noch voneinander trennen lassen. Diese Paradoxie im Herzen der religiösen Befreiung entfaltet sich in einem Prozess, dessen Notwendigkeit fatal und dessen Zeit zyklisch ist.<sup>30</sup> Die religiöse Befreiung unterläuft sich selbst.

(iii) Gibt es einen Ausweg? Kann die religiöse Befreiung das Paradox durchbrechen, in dem sie feststeckt? Die religiöse Befreiung kann es nur, indem sie sich radikalisiert: indem sie bis zu dem Punkt vorangetrieben wird, an dem sie die Religion selbst in Frage stellt.

So beschreibt Gershom Scholem den »Nihilismus« der jüdischen Mystik.<sup>31</sup> Die Mystik radikalisiert den Antinomismus des Gebots bis zu dem Punkt, an dem das Gebot *nichts* mehr gebietet, ja, an dem es nicht mehr *gebetet*. Denn die Mystik sagt, dass das göttliche Gebot nicht nur deshalb befreiend ist, weil es das Gesetz durchbricht (indem es das Gesetz auf seinen Grund zurückführt), sondern weil es sich selbst aussetzt; weil es Anrede und Aussetzung der Anrede im Schweigen zugleich ist. Also ist das göttliche Gebot in sich gespalten. Es ist gespalten in das Gebot und das Andere des Gebots – in Gottes Anrede und Gottes Schweigen, das so tief ist, dass Gott selbst in ihm verschwindet. Das ist der Schritt, durch den der Nihilismus der Mystik über die paradoxe, dekonstruktive Logik der religiösen Befreiung hinausgeht. Diese Logik ist paradoxal (oder dekonstruktiv), weil die religiöse Befreiung Gebot und Gesetz nur so einander gegenüberstellen kann, dass sie sie miteinander verbindet; das gesetzesunterbrechende Gebot ist gesetzesgenerierend. Die Mystik hingegen denkt weiter; sie denkt die widersprüchliche Einheit von Gebot und Nichtgebot, von Gottes Anrede und Gottes Schweigen (seiner Liebe und seinem Tod), *im Gebot*. Aus der Sicht der Mystik bleibt die religiöse Befreiung daher deshalb und so lange in den Kreislauf ihrer Para-

doxie gebannt, wie sie im Feld des Normativen, in dem der Rede, bleibt. Denn das Gebot kann nur so aus der gesetzlichen Ordnung heraufrufen, dass es in sie hineinruft; es kann die gesetzliche Ordnung nur so aussetzen, dass es sie wiedererrichtet. Darin liegt – einerseits – die Stärke und Kraft des Gebots. Denn dadurch ist es mehr als nur gesetzes- und gewohnheitsunterbrechend – es befreit von Gesetz und Gewohnheit. Aber weil es dies nur so tun kann, dass es sie wiedererrichtet, liegt darin – andererseits – die Schwäche des Gebots. Seine befreiende Kraft macht es zur Komplizin des Gesetzes.

Das zeigt dem Mystiker, dass die Transzendenz des Gebots nicht transzendent genug ist – und die religiöse Befreiung, die das Gebot erinnert (so wie die Propheten das tun), scheitern muss. Das Gebot ist die immanente Transzendenz: Es ist die Transzendenz innerhalb des normativen Felds, des Felds der Rede und des Diskurses. Das Gebot will an die Schwelle des Normativen zurückführen. Aber zur Schwelle gehört das Außen; die Schwelle verbindet, also trennt das Innen und Außen. Deshalb muss die Transzendenz des Gebots auch noch aus der Normativität hinausführen. Damit das Gebot befreiend ist, muss es über sich selbst hinausgehen: Es muss sich selbst – die Anrede, die Normativität, die Bedeutung, das Sprechen – zurücknehmen. So erfährt der Mystiker das Gebot, so liest er den geoffenbarten Text. Der Mystiker erfährt die antinomische, anonyme, anormative Rückseite des Gebots. Der Mystiker erkennt, dass das Gebot nicht nur das Andere des Gesetzes ist, sondern sein eigenes Anderes. Er erkennt das Gebot als in sich gespalten zwischen Gebot und Nichtgebot, nomisch und antinomisch, personal und anonym, normativ und anormativ.<sup>32</sup> Und nur diese Spaltung im Gebot kann die paradoxe Verklammerung von Gebot und Gesetz aufsprengen, in die die religiöse Befreiung

gebannt bleibt. Die Befreiung muss, in einem wesentlichen Moment, nihilistisch sein.

\*

Wie ist dieser Schritt zu verstehen? Was bedeutet er begrifflich und systematisch? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass sich in dem Schritt, in dem die religiöse Befreiung sich verdoppelt und übersteigt (oder unterläuft), nicht weniger als die Wahrheit der radikalen Befreiung überhaupt zeigt; das wird das folgende, abschließende Kapitel zu skizzieren versuchen. Zwei Bemerkungen, noch einmal im Rückblick auf die beiden Modelle radikaler Befreiung, sollen diesen Schritt vorbereiten.

(i) Wie verhält sich der Schritt der Mystik, der Schritt des Nihilismus, der die anonyme Macht der Defigurierung ins Feld führt, zur Grundbestimmung des religiösen Modells der Befreiung? Er verhält sich kritisch zu diesem Modell. Das heißt: Der Schritt der Mystik unterscheidet in diesem Modell zwei Seiten. Die eine Seite besteht darin, die gewohnheitsdurchbrechende Erfahrung als Hören einer Anrede, eines Rufs, also eines Gebots zu verstehen. Dahinter führt die Mystik zurück. So wie Moses Berufung am Horeb die Faszination durch den brennenden (aber nicht verbrennenden) Dornbusch voranging und er ohne diese sprachlose Erfahrung Gottes Ruf nicht hätte hören können,<sup>33</sup> so beruht nach der Erkenntnis der Mystiker das Gebot auf dem Nichtgebot – der Erfahrung einer Negativität, die allem Neinsagen vorangeht. Das Gebot ist nicht, wie die religiöse Befreiung denkt, das Erste. Indem der nihilistische Einwand der Mystik diese Behauptung des religiösen Modells zurückweist, erfolgt dieser Einwand zugleich aber im Namen dieses Modells. Dessen grundlegende Bestimmung lautet, wie gesehen, dass die Be-

freiung in der erinnernden Wiederholung des vergessenen Anfangs besteht; die Bewegung der Befreiung ist der Rückgang in den Grund. Dem bleibt die Mystik treu; diese Bewegung nimmt sie auf und treibt sie weiter. Der Schritt der Mystik, der hinter das Gebot in seinen anonymen Grund der Faszination zurückführt, ist nichts anderes als eine Radikalisierung der religiösen Grundbewegung der Befreiung – der Befreiung als Erinnerung – bis zu dem Punkt, an dem diese Bewegung über die Grenzen des religiösen Modells hinausführt.

Darin liegt die begriffliche (oder philosophische) Bedeutung des von Scholem untersuchten mystischen Nihilismus für den Begriff der Befreiung. Der mystische Nihilismus treibt die befreiende Bewegung des Denkens, das die Religion praktiziert, über die Religion hinaus, genauer: vor den Anfang der Religion, hinter das Gebot, mit dem sie anfängt, zurück. Um wahrhaft befreiend zu sein, muss die erinnernde Wiederholung sich auf die »Vorgeschichte« (Franz Rosenzweig) des Gebots und seines Hörens erstrecken. Sie muss die befreiende Singularisierung bis zu dem Punkt treiben, an dem die nicht-normative Bedingung der Urszene der Normativität erscheint. Sie muss die Faszination wiederentdecken, ohne die das Selbst den Ruf nicht hätte hören können, ohne die es daher gar kein Gebot gäbe.

(ii) Genau in diesem Schritt, der die religiöse Befreiung über sich hinaus-, weil hinter ihren Anfang zurück-treibt, begegnet sie aber der Erfahrung, mit der die ökonomische Befreiung endete (und die der ökonomische Mensch nicht zu begreifen vermag): die Erfahrung, dass die eigene Existenz seriell geworden ist. Das habe ich als die Erfahrung einer anderen – antibiologischen, weil anorganischen – Naturalisierung gedeutet; Walter White beschreibt sie als die Erfahrung einer anderen Lebendigkeit. Genau darin koinzidiert die Er-



fahrung, die am Ende der ökonomischen Individualisierung steht – in der sie verendet –, untergründig, ja abgründig mit derjenigen, in der der Mystiker die religiöse Befreiung überschreitet. Auch der Mystiker spricht vom »Leben«, seiner Lebendigkeit, und auch der Mystiker versteht dies nicht organisch, als Selbsterhaltung oder Selbststeigerung, sondern, im Gegenteil, als seine Selbstüberschreitung oder Selbstunterlaufung in einem Prozess unendlicher, also serieller Figurierung und Defigurierung durch »die unaufhörliche Vernichtung aller aus ihm auftauchenden Gestalt«.<sup>34</sup> Wenn die religiöse Befreiung bis zu dem Punkt radikalisiert wird, an dem sie das religiöse Gebot unterschreitet (oder hintergeht) – so wie es in der Erfahrung der Mystik geschieht –, dann trifft sie genau dort, an ihrem höchsten oder tiefsten Punkt, auf das Ende, auf das die ökonomische Befreiung hinausläuft. Beide koinzidieren in der Faszination an einem Leben, das präorganisch und antipersonal ist. Das heißt, beide Befreiungsbewegungen koinzidieren darin, dass sie an ihrem Ende die ästhetische Faszination in ihrer Reinheit wiederentdecken, ohne die sie gar nicht hätten beginnen können, die beide aber bereits in ihrem allerersten Schritt vergessen und verstellt haben: indem sie glaubten, in der Erfahrung der Faszination einen Ruf zu hören. In der Faszination der Lebendigkeit, auf die beide Befreiungsbewegungen an ihrem Ende treffen, kehrt die ästhetische Faszination wieder, die sie ebenso voraussetzen wie verdrängen.

Wie lässt sich diese ebenso überraschende wie irritierende Koinzidenz verstehen? Das ist zuerst die Frage, *von woher* sie sich überhaupt verstehen lässt. Die Antwort ist, dass dies nur von der religiösen Befreiung her geschehen kann. Im Rahmen der ökonomischen Befreiung als Individualisierung – in der Begrifflichkeit, über die sie verfügt – hingegen kann überhaupt nicht verstanden werden, wie die Serialisierung der ei-

genen Existenz genossen und bejaht werden kann; denn diese Lebendigkeit ist das Gegenteil des ökonomischen Vitalismus der Selbststeigerung. Ganz anders die mystische Erfahrung der Lebendigkeit: Sie ist der Endpunkt einer Bewegung, in der die Wahrheit der religiösen Befreiung – dass die Befreiung erinnernde Wiederholung ist – bis zu dem Punkt radikalisiert wird, an dem sie die Prämisse des religiösen Modells – die Befreiung besteht im Hören des Gebots – in Frage stellt. Deshalb kann die Erfahrung der seriellen, anorganischen Lebendigkeit, in der beide Befreiungsbewegungen an ihrem Ende koinzidieren, und damit auch die Koinzidenz der beiden Bewegungen selbst nur von der einen Seite her gedacht werden. Nur von dem religiösen Denken der Befreiung aus kann die Erfahrung der Serialität begriffen werden, mit der die ökonomische Befreiung endet; nur von hier aus kann begriffen werden, worin sie befreiend ist.

Dieses Programm (das das folgende Kapitel einzulösen versuchen wird) lässt sich noch stärker formulieren: Das religiöse Denken der Befreiung kann nicht nur, sondern es *muss* die Erfahrung der Serialität zu begreifen versuchen, mit der die ökonomische Befreiung endet. Das religiöse Denken muss dies um seiner eigenen Wahrheit willen. Denn die erinnernde Wiederholung, die das religiöse Denken praktiziert, wird nur befreiend sein, wenn sie an den Punkt geführt hat, an dem sie auf ihre Koinzidenz mit der Erfahrung trifft, die am Ende der ökonomischen Befreiung steht. Das Denken der Religion muss daher zum Denken der Ökonomie werden. (Der erste Genitiv ist subjektiv, der zweite objektiv. Das drückt noch einmal die unterschiedliche Art und Weise aus, in der die religiöse und die ökonomische Befreiung scheitern.) Die Wahrheit des religiösen Denkens zu entfalten heißt nichts anderes, als die Wahrheit der ökonomischen Befreiung zu erfassen. Denn die Wahrheit der ökonomischen Befreiung liegt

genau dort, wo sie völlig falsch ist: in ihrem Naturalismus; das Falscheste des ökonomischen Naturalismus ist sein Wahres. Die ökonomische Befreiung wird nicht dadurch wahr, dass ihre Naturalisierung abgebrochen und in eine neue normativ-soziale Ordnung eingeeht, sondern dass sie bis zu ihrer radikalen Konsequenz entfaltet wird. Das ist die Serialisierung der Existenz – die aber nur von ihrem Gegenteil, dem religiösen Denken aus, begriffen werden kann.

Wenn das religiöse Denken diese Erfahrung in ihrer Wahrheit zu erfassen versuchen muss, dann nicht, um der ökonomischen Existenz gerecht werden. (Der ökonomischen Existenz wird man nur gerecht, indem man sie bekämpft.) Sondern weil das religiöse Denken nur so *seine* Wahrheit gewinnt. Es gewinnt seine Wahrheit, indem es die Wahrheit dessen denkt, das ihm als das Schlimmste und Falscheste gelten muss: die Wahrheit des ökonomischen Naturalismus, der seelenlos-unlebendigen Serialität. Denn indem es dessen Wahrheit denkt, geht das Denken über seine religiöse Grenze hinaus. Diese Grenze ist die Grenze der Normativität; das religiöse Denken führt alles auf das transzendente Gebot und sein Hören zurück. Das Gebot ist der gesetzlose Grund des Gesetzes. Indem das religiöse Denken die Wahrheit der Serialisierung denkt, geht es hinter diesen Grund zurück. Es denkt ein Außen, das kein Höheres oder Höchster ist, nicht personal, sondern anonym – entzogener und ferner als die Transzendenz. Nur durch diese Erinnerung des Vornormativen lässt sich die paradoxe Blockade zwischen Gesetz und Gebot lösen, die das Feld des Normativen beherrscht. Die religiöse Befreiung kann den schicksalhaften Zirkel, in dem immer wieder das Gebot und das Gesetz, die Singularisierung und die Subjektivierung ineinander umschlagen, nur durch eine Kraft durchbrechen, die aus dem Außen kommt: aus der Lust oder dem Genuss an der Serialisierung, der Verlebendigung und

der Naturalisierung, die die ökonomische Befreiung an ihrem Ende hervorbringt. Die religiöse Befreiung, die den Anfang erinnernd wiederholt, wird nur durch das Gift des Naturalismus davon geheilt, sich endlos in die Paradoxien der Normativität zu verstricken.

\*\*

Das ist ein Vabanquespiel. Das Denken bis zu dem Punkt voranzutreiben, an dem es die Wahrheit der untoten Lebendigkeit der seriellen Existenz *bejaht*, sie also zum Moment, ja zur Bedingung der Befreiung erhebt, gleicht dem »*Vabanque-Spiel* der Geschichte«, das Siegfried Kracauer in seiner geschichtsphilosophischen Deutung der Photographie beschrieben hat.<sup>35</sup> Denn worum geht es in der Photographie? Es geht nicht mehr darum, etwas sinnlich Wahrnehmbares als Bedeutungsvolles zu zeigen, wie es die Kunst immer getan hat. Die Photographie ist keine Kunst; sie gestaltet nicht die Materie und erschließt keine Bedeutung. Sie zeigt nichts als das »bedeutungsleere Naturfundament«. Aber damit spiegelt und wiederholt sie nur, was in der gesellschaftlichen Realität geschieht; die Seinsweise der Dinge in der Photographie ist genau die, die der kapitalistische Produktionsprozess hervorbringt. »Dieselbe bloße Natur, die auf der Photographie erscheint, lebt sich in der Realität der von ihm erzeugten Gesellschaft aus.« Beim Betrachten von Photographien verstehen wir:

Es lässt sich durchaus eine der stummen Natur verfallene Gesellschaft denken, mit der nichts gemeint ist; wie abstrakt immer sie schwiege. In den illustrierten Zeitungen tauchen ihre Umriss auf. Hätte sie Bestand, so wäre die Folge der Emanzipation des Bewußtseins [also der griechisch-westlichen Be-

wegung der Befreiung: siehe oben, Kapitel 1; C. M.] seine Tilgung; die von ihm undurchdrungene Natur setzte sich an den Tisch, den es verlassen hat.

Indem die Photographie das bedeutungsleere Naturfundament zeigt, antizipiert und verdoppelt sie, kritiklos-affirmativ, die gesellschaftliche Katastrophe.

Dass in der Photographie das bedeutungsleere Naturfundament erscheint, ist deshalb der Moment äußerster Gefahr; der Moment, in dem das Bild zur bloßen Wiederholung der extremsten Verdinglichung wird, in der die Gesellschaft zur Natur erstarrt und alle Freiheit aus ihr gewichen ist. Das ist der Moment der Krise – und daher zugleich der Moment der anderen, entgegengesetzten Möglichkeit: dass die naturalisierte, kapitalistische Gesellschaft *nicht* Bestand hat. Denn indem die Photographie nichts als das bedeutungsleere Naturfundament abzubilden vermag, »ist dem freigesetzten Bewusstsein eine unvergleichliche Chance gegeben« Diese Chance, die Chance der Befreiung, ist nichts anderes als »das erschreckende Ja« zur »Katastrophe« – der Katastrophe, die der ökonomische Naturalismus ist –, ohne das aller »Protest« gegen sie kraftlos bleiben muss. Der Protest, sagt Klaus Heinrich, bedarf eines »»tödlichen« Konformismus«, der das Bestehende »beim Wort« nimmt<sup>36</sup> – es buchstäblich für wahr nimmt. Nur dadurch öffnet sich die Möglichkeit der *anderen* Katastrophe, die die Befreiung ist; die Befreiung ist die Verdoppelung der Katastrophe. Die »entscheidende Auseinandersetzung«, die das »Vabanque-Spiel des Geschichtsprozesses« nach Kracauer ist, dreht sich darum, ob diese Chance, die nur die äußerste Gefahr bietet, ergriffen wird. Oder ob sie vertan wird.

## 6. Die Verwirklichung der Befreiung

Die Befreiung ist der Prozess, in dem wir neu anfangen; sie ist der Prozess, in dem wir anfangen anzufangen. Das ist die Grundbestimmung. Sie definiert, worum es in der Befreiung geht. Die Befreiung verändert – sie verändert radikal –, wie wir Bestimmungen vornehmen: wie wir wahrnehmen, empfinden, wünschen, wollen, dass etwas, eingeschlossen wir selbst, ist (oder sein soll). Die Befreiung befreit unser Bestimmen. Bestimmungsvollzüge sind frei, wenn sie neu anfangen. Denn das heißt, dass sie nicht aus etwas Vorhergehendem und Vorgegebenem folgen. Freie Bestimmungen sind keine bloße Folge anderer Bestimmungen. Freie Bestimmungen erfolgen vielmehr aus sich selbst: Sie folgen nicht daraus, was etwas bereits ist – oder war –, sondern erfolgen allein daraus, dass es ist. Die freie Bestimmung ist neu oder anfangend, weil sie nicht eine vorgegebene Bestimmung fortsetzt und wiederholt, sondern von dort her beginnt, wo nichts weiter da ist, als dass uns etwas – etwas Wirkliches, als Unbestimmtes – erscheint. Darin ist die freie Bestimmung die Feindin der Gewohnheit. Denn die Gewohnheit determiniert jede gegenwärtige Bestimmung durch die bisherigen. Das Gesetz der Gewohnheit ist das Gesetz der Identität. Das ist das Prinzip der Folgsamkeit, der Unfreiheit: etwas so zu bestimmen, wie es (und man selbst) schon bestimmt ist; das gewohnheitsmäßige Bestimmen folgt aus dem Bestimmtein, der Bestimmtheit. Neuanzufangen dagegen heißt, etwas oder sich selbst frei vom Gesetz der Identität zu bestimmen.

Die Gewohnheit aber gibt es immer schon. Es gibt sie

gerufen ist teilzunehmen. Unter diesem Geschlecht, aus dem gewaltsamen Stamme Levi, tritt ein gewaltsamer Mann hervor; lebhaftes Gefühl von Recht und Unrecht bezeichnen denselben. Würdig seiner grimmigen Ahnherren erscheint er, von denen der Stammvater ausruft: ›Die Brüder Simeon und Levi! ihre Schwerter sind mörderische Waffen, meine Seele komme nicht in ihren Rat, und meine Ehre sei nicht in ihrer Versammlung! denn in ihrem Zorn haben sie den Mann erwürgt; und in ihrem Mutwillen haben sie den Ochsen verderbt! Verflucht sei ihr Zorn, daß er so heftig ist, und ihr Grimm, daß er so störrig ist! Ich will sie zerstreuen in Jakob und zerstreuen in Israel.‹ Völlig nun in solchem Sinne kündigt sich Moses an. Den Ägypter, der einen Israeliten mißhandelt, erschlägt er heimlich. Sein patriotischer Meuchelmord wird entdeckt, und er muß entfliehen. Wer, eine solche Handlung begehend, sich als bloßen Naturmenschen darstellt, nach dessen Erziehung hat man nicht Ursache zu fragen. Er sei von einer Fürstin als Knaabe begünstigt, er sei am Hofe erzogen worden; nichts hat auf ihn gewirkt; er ist ein trefflicher, starker Mann geworden, aber unter allen Verhältnissen roh geblieben. Und als einen solchen kräftigen, kurz gebundenen, verschlossenen, der Mitteilung unfähigen finden wir ihn auch in der Verbannung wieder.« (Johann Wolfgang von Goethe, »Israel in der Wüste«, in: ders., *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans* [Sämtliche Werke, hg. v. Ernst Beutler, Bd. 3], Zürich: Artemis 1948, S. 504-523, hier S. 506f.) Mose ist »der Mitteilung unfähi[g]« (ebd., S. 507), weil jede Sprache an eine Kultur und damit an einen Ort gebunden ist. Mose und Faust aber sind ortlos, unterwegs. – Konrad Burdach hat in einer umfangreichen Abhandlung die These entfaltet, dass in Goethes Gestaltung der Faustfigur die »durchgehende, in Ähnlichkeit und Gegensatz wechselnde Beziehung auf den *Mosestypus* der Bibel, der jüdischen und islamischen Legende, der christlichen und magisch-theologischen Mystik [...] bestimmend mitgewirkt« hat (Konrad Burdach, »Faust und Moses«, in: ders., *Berliner Akademieschriften* [1902-1935], Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik 1985,

S. 190-323, hier: S. 319). Am Anfang stehe dieser Bezug für Goethe noch im Zeichen der Weisheit: Goethe begreift Mose, wie eine lange Tradition vor ihm, von den ägyptischen Mysterien her (ebd., S. 203, 229; das ist das Bild von »Moses der Ägypter« [Assmann]). Damit ist ein Bogen zu Faust als Magier geschlossen. Im Blick auf das Faustdrama beschreibt Burdach dann Goethes spätere Sicht so, dass die Gemeinsamkeit von Mose und Faust in einem eigentümlich heroischen Zug bestehe: Nach Burdach ist Mose für Goethe hier »der ideale Typus [...] des auserwählten Menschen [geworden], der unmittelbar, ohne Decke und Schranke eindringt in das Göttliche« (S. 315). Noch einen Schritt weiter geht Burdach, wenn er (im Blick auf Goethes Feststellung, dass Mose »bloß nach Tat strebt« »Israel in der Wüste«, S. 508) schreibt: »Einen Tatmenschen erblickte er jetzt in Moses, nicht mehr wie in der Geniezeit den heiligen Propheten.« (Burdach, »Faust und Moses«, S. 320) Thomas Weitin hat diese Deutung aufgegriffen, aber dabei die »Tat« (bei Mose wie bei Faust) in ihrer gegensinnigen Verbindung mit dem – neuen – Gesetz gelesen (*Freier Grund. Die Würde des Menschen nach Goethes Faust*, Konstanz: Konstanz University Press 2013, v. a. S. 74-86).

- 333 Die erste Bedeutung hat der Satz bei Paulus, der bezogen auf die jüdischen Kultordnungen sagt: »›Alles ist erlaubt‹ – aber nicht alles nützt. ›Alles ist erlaubt‹ – aber nicht alles baut auf.« (1 Kor 10,23). In *Die Brüder Karamasow* (2. Buch, 6. Kap.) hingegen steht der Satz für den Egoismus – den »Egoismus, gesteigert bis zum Verbrechen«: *breaking bad*.
- 334 Karl Marx, »Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹« (MEW, Bd. 1), S. 337-346, hier S. 337. Marx fährt fort: »Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht.«

### III. Ein Begriff radikaler Befreiung

- 1 Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 299.

- 2 Siehe oben, Teil I, Einleitung (S. ■-■) und Zwischenstand I (S. ■-■). Das fasse ich unten noch einmal zusammen (S. ■).
- 3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (*Theorie-Werkausgabe*), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969ff., Bd. 12, S. 16. Ich folge hier Catherine Malabou, die die Logik der »Vereinfachung« (*simplification*) in Hegels Begriff der Philosophie herausarbeitet: »La simplification, d'une importance capitale pour Hegel d'un point de vue logique et ontologique, est le sens même de la *teleologie speculative*.« (*L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris: Vrin 1996, S. 201; zu der zitierten Stelle aus den *Vorlesungen*: S. 203.) Das bestimmt die Operationsweise der Philosophie, wenn »sie nur auf ihr Wissen zurücksieht« (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III [Theorie-Werkausgabe*, Bd. 10], § 573; zit. n. *L'avenir de Hegel*, S. 187).
- 4 Das zeigt exemplarisch die Dialektik des Surrealismus; dazu oben, Kap. 2, S. ■-■.
- 5 Siehe oben, Teil II, Anm. ■, zu Zwischenstand II, S. ■.
- 6 Daraus ergibt sich die doppelte Aufgabe, *zugleich* nach der richtigen Weise der Naturalisierung und dem richtigen Verständnis der Religion zu fragen; so Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 12.
- 7 Herbert Marcuse, »Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung«, in: ders., *Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1965, S. 17-55, hier S. 51. – Die beiden Modelle sind nicht ihr wechselseitiges Spiegelbild. Das ist das klassische Verständnis dialektischer Widersprüche. Nach diesem Verständnis sind beide Seiten das genaue Gegenteil der anderen und eben damit zwei Seiten desselben. Denn die beiden Seiten sind selbst der Gegensatz zwischen ihnen und damit dasselbe – dieselbe Selbstentgegensetzung, nur in umgekehrter Besetzung: (A vs. B) vs. (B vs. A). Aufgrund dieser umgekehrten Selbigkeit beider Seiten löst ihr Gegensatz sich in seiner dialektischen Zuspitzung zum Widerspruch auf. Aber gerade diese – die so verstandene – dialektische Auflösung des Widerspruchs erlaubt es nicht, einen wahren Fortschritt zu denken. Oder um-

- gekehrt: Wenn sich die Diagnose dialektisch widersprechender Positionen mit der Perspektive des Fortschreitens (durch den Widerspruch hindurch) verbindet, löst sich die Illusion dieser Symmetrie auf. Das gilt für den Widerstreit zwischen Antigone und Kreon (bei Hegel) oder den Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie (bei Marx). Beide Seiten widersprechen einander und sind daher wechselseitig aneinander gebunden, *und* die eine Seite (Antigone, das Proletariat) weist durch den Widerspruch über den Widerspruch hinaus – während die andere Seite (Kreon, die Bourgeoisie) in ihm stecken bleibt.
- 8 Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. I: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, übers. v. T. König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980, S. 280. Zu Sartres Serienbegriff siehe oben, Kap. 3, S. ■-■.
- 9 Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. I, S. 296.
- 10 Ebd., S. 295.
- 11 Ebd., S. 270.
- 12 Ebd., S. 280.
- 13 Stanley Cavell, »The Fact of Television«, in: ders., *Themes Out of School. Effects and Causes*, Chicago: Chicago University Press 1988, S. 235-267, hier S. 238 u. 258.
- 14 Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 52. Das ist die Gesellschaft, die »im vollen Sinne des Wortes sozial geworden wäre« (ebd., S. 166), und das ist der Sozialismus. Zum Begriff sozialer Freiheit siehe ausführlich Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2011, Kap. A.III (S. 81-118).
- 15 So wie es in *Breaking Bad*, zu seiner und unserer Überraschung, am Ende Walter White geschieht; siehe oben, Kap. 3, S. ■-■.
- 16 »So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eignen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst.« (Hegel, *Vorlesungen über die Philoso-*

phie der Geschichte, S. 176) Der Gegenbegriff zu Entfremdung ist »Aneignung«. Zu einer nichtessentialistischen, ebenso prozessualen wie responsiven Erläuterung dieses Begriffs siehe Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M.: Campus 2005, Teil III. Dass Walter Whites Genuss seines unendlichen Versuchs und Scheiterns, der ökonomischen Serialisierung seines Lebens, den Gegensatz von (Neo-)Liberalismus und Sozialismus unterläuft, heißt zugleich, dass seine Erläuterung einen Begriff der Freiheit jenseits der Alternative von Entfremdung und Aneignung verlangt.

- 17 Siehe oben, S. ■.
- 18 Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter 1970, S. 335 u. 342. Analog dazu die Unterscheidung zwischen zwei Verständnissen von Herkunft und Ursprung bei Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, übers. v. Michael Bischoff, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 166-191, hier S. 162f.; siehe die Klärungen bei Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Freud*, Frankfurt/M., New York: Campus 2007, S. 188-203.
- 19 Theunissen, *Hegels Lehre*, S. 336f.
- 20 Gunnar Hindrichs, »Kritik – Theorie – Krise«, in: ders., *Zur kritischen Theorie*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 12-45, hier S. 20. Zur Kritik bei Parmenides siehe Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966, S. 85-92.
- 21 Hindrichs, »Kritik – Theorie – Krise«, S. 22.
- 22 Theunissen, *Hegels Lehre*, S. 344. Klaus Heinrich nennt das metaphysisch Zugrundeliegende und Zugrundebleibende wie Theunissen mit kritischem Bezug auf Heidegger den »ontologischen Rest«. Die Metaphysik sagt Nein zum Schein (in dem wir leben) im Namen eines zugrundeliegenden Rests, den sie als ein »von diesen Bedrohungen unberührtes Sein« versteht (*Parmenides und Jona*, S. 126f.; ders., *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1964, S. 17). Theunissen wie Heinrich reformulieren hier Adornos Kritik, dass die Metaphy-

sik, soweit sie die Theorie des Ursprungs ist (es gibt für Adorno aber auch einen ganz anderen Sinn oder Zug der Metaphysik), mythisch denkt: Die Metaphysik ist der zur Philosophie gewordene Mythos. Siehe Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften* [GS], hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 5, Einleitung, v. a. S. 15-30.

- 23 Theunissen, *Hegels Lehre*, S. 342f.
- 24 Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, bearb. v. H. Seidl, Hamburg: Meiner 1978, Buch I, 982b (dazu oben, Kap. 1, S. ■). Zum Folgenden Theunissen, *Hegels Lehre*, S. 327-333.
- 25 Aristoteles, *Metaphysik*, Buch I, 983a.
- 26 Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, S. 141. Daher gilt: »Die Moral wie die Utopie der Propheten wäre aber ohne Moses nicht möglich gewesen, gerade auch nicht als explosiv entspringende.« (Ebd.) Zur Wiedererrichtung Ägyptens durch die aus Ägypten befreiten Israeliten in Kanaan siehe ebd., S. 126: »Die ägyptischen Vögte hatten nur den Namen gewechselt, sie saßen nun in den israelitischen Städten selbst.«
- 27 Theunissen, *Hegels Lehre*, S. 351. Das ist der Bruch des religiösen mit dem metaphysischen Gottesbegriff.
- 28 »Auch Jona ist [wie der Theoretiker Parmenides] auf ein eindeutiges Wissen aus, aber er will es als den Ausdruck einer unerschütterlichen Treue seines Gottes zu sich selbst und zu den Menschen, die diesem Gott die Treue halten.« (Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 124) Die religiöse Treue gilt der oder dem Anredenden, dem »Signifikanten« (Lévinas). Alain Badiou versteht die Treue hingegen als Treue gegenüber dem »Ereignis« (*Das Sein und das Ereignis*, übers. v. Gernot Kamecke, Zürich, Berlin: Diaphanes 2016, S. 258, 444f.). Ich komme unten (siehe S. ■, unter [iii]) auf das anonyme Moment zurück, das die religiöse Erinnerung über sich hinaustreibt.
- 29 Oben, Kap. 4, S. ■. Der Schritt ins Gesetzliche zeigt sich schon in dem allerersten Akt der Anrede – Gottes Ruf »Mose, Mose« (Kap. 4, S. ■-■). Denn kein Name ist rein singularisierend. Auch

- wo er nur ein Vor- oder Eigenname ist und daher den Angeredeten nicht in einen familialen Zusammenhang einschreibt, ist er immer noch bestimmend: Der Name weist ein Geschlecht zu – meist binär, männlich oder weiblich –, und er lokalisiert, denn er gehört einer bestimmten Sprache zu. Das gilt auch noch für den Gottesnamen, der »nichts« sagt (Ich bin, der ich bin). Das Gebot entkommt nicht dem Gesetz, das heißt der Bestimmtheit, Allgemeinheit, Sozialität. In anderer Sprache: Die religiöse Befreiung entkommt nicht dem Gesetz der Dekonstruktion (das nichts anderes als die Dekonstruktion des Gesetzes ist). Die Dekonstruktion ist das Denken der Paradoxie, der Tragödie, in die die Befreiung umschlägt – die Tragödie der religiösen Befreiung als Philosophie. Darin liegt die Wahrheit der Dekonstruktion. – Die Gegenthese dazu formuliert Gunnar Hindrichs: Es gibt – oder wird geben und ist also denkbar – eine vermittlungslose Gegenwart des göttlichen Gebots, die es in das »Innere«, die »Herzen aller« einschreibt (*Philosophie der Revolution*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 337f., 340). Hier muss das Gebot weder vorgeschrieben noch eingeübt werden (S. 346): Es steht *jenseits* des Gesetzes. Das sieht auch die mystische Erfahrung so (die Scholem rekonstruiert; siehe unten, S. ■). Sie fügt nur die wesentliche Einsicht hinzu, dass das Gebot, das jenseits des Gesetzes ist, auch jenseits seiner selbst ist. Das mystische, andere Gebot ist kein Gebot mehr.
- 30 Dieses Ende ist nicht dasselbe wie das der ökonomischen Befreiung. Zwar müssen beide immer wieder neu ansetzen, weil beide sich selbst unterlaufen: Sie reproduzieren beide die soziale Form, gegen die sie sich richten. Aber während der Kreislauf der (Selbststeigerung um willen der) Selbsterhaltung, in den die ökonomische Individualisierung sich verstrickt, nur noch Zwang und Mühe ist – davon erzählt *Breaking Bad* –, ist die religiöse Erinnerung immer wieder, wenn sie das Gesetz unterbricht, in ihrer Gegenwart tatsächlich befreiend; sie führt nach draußen.
- 31 Oben, Kap. 4, S. ■-■.
- 32 Diesen Schritt hinaus über die Dekonstruktion macht Jacques Derrida in seinen Schriften zur Religion; siehe »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, in: ders., Gianni Vattimo, *Die Religion*,

- Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, v. a. S. 31-38 (die Doppelung in Messianismus und Chora); »Vielzahl Ja«, in: ders., *Psyche. Die Erfindungen des Anderen*, Bd. I, übers. v. M. Sedlaczek, Wien: Passagen 2012, S. 171-183, passim (zur mystischen Affirmation). Siehe dazu Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press 2002, v. a. S. 256-266. – Um diese Frage dreht sich auch die Debatte zwischen Emmanuel Lévinas und Maurice Blanchot: Ist die Gabe, die Anrede, das Höchste? Oder bedarf es der Erfahrung eines anonymen Es gibt? Siehe Emmanuel Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. A. Krewani u. W. N. Krewani, München: Alber 1997, Vorwort zur zweiten Auflage, S. 12-15, und Maurice Blanchot, *Der literarische Raum*, übers. v. M. Gutjahr u. J. Hock, Zürich: Diaphanes 2012, S. 273. Klärend zu dieser Debatte: Hent de Vries, *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion*, Kampen: Kok 1989, S. 226-232, und ausführlicher ders., *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Adorno & Levinas*, Baltimore, London: Johns Hopkins Press 2005, S. 376-408.
- 33 Hent de Vries weist darauf hin, dass den brennenden Busch so zu sehen, dass er *vor* der göttlichen Anrede liegt, für Lévinas »un persiflage diabolique du buisson ardent« wäre (de Vries, *Theologie im Pianissimo*, S. 232; das Zitat aus Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana 1975, S. 63). Denn die Erfahrung des Außen *ist* nach Lévinas das Hören der Stimme (oder das Sehen des Gesichts) – also personal. Dem entspricht, wie Enrique Dussel den entscheidenden Schritt versteht, den eine Philosophie der Befreiung tut, die »von der Peripherie, von den Unterdrückten« her denkt (Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva America 1996, S. 55): Sie versteht das Außen oder Andere als »den anderen Menschen« (ebd., S. 57, siehe auch 186f.). Das anonyme, natürliche Moment fällt in dieser Philosophie der Befreiung aus.
- 34 Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 45: »Es ist das von keinem Gesetz und keiner Autorität in Fesseln geschnürte frei Wachsende und sich Wandelnde, das hemmungslose Verströmen und die unaufhör-

- liche Vernichtung aller aus ihm auftauchender Gestalt, die diesen Begriff von Leben bestimmt.« Siehe ders., »Der Nihilismus als religiöses Phänomen«, in: ders., *Judaica 4*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S. 129-188, hier S. 178 f.
- 35 Siegfried Kracauer, »Die Photographie«, in: ders., *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963, S. 21-39, hier S. 37; die folgenden Zitate S. 37 f.
- 36 Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, S. 85. Von der Befreiung als Katastrophe – als »katastrophischer Umwandlung« ihrer »bestehenden Richtung« – spricht Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1967, S. 239.
- 37 Oben, Kap. 4, S. ■.
- 38 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, übers. v. H. Vetter, München, Zürich: Piper 1998, S. 430. Nach Arendts Deutung zeigt dies nicht nur die römische Gründung der Stadt, sondern auch die »biblische Geschichte vom Auszug der Stämme Israels aus Ägypten und der anschließenden Volkwerdung der Juden durch die mosaïschen Gesetze« (ebd.). Die Mosaïsche Gesetzgebung folgt aber der Befreiung nicht nach, sondern wiederholt sie: Das erste Gesetz ist das Gesetz der Erinnerung, der Wiederholung der Befreiung; das Gesetz der Freiheit ist die Wiederholung der Wiederholung, die die Befreiung ausmacht (dazu oben, Kap. 4, S. ■-■).
- 39 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, übers. v. J. Streller, bearb. v. G. Schlocker u. F. Bondy, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1969, S. 202.
- 40 Zitate in dieser Passage: ebd., S. 233, 230 u. 222.
- 41 Kap. 2, Abschnitt (c), S. ■. Analog die Formulierung von Emmanuel Lévinas oben, S. ■, Anm. ■.
- 42 Oben, Kap. 2, S. ■ und ■.
- 43 Walter Benjamin, »Gewohnheit und Aufmerksamkeit«, in: »Ibizenkische Folge«, in: ders., *Gesammelte Schriften [GS]*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 ff., Bd. IV: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, Teilbd. 1, S. 402-409, hier S. 408.

- 44 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München: Fink 1992, S. 183. Deleuze spricht nicht von Erinnerung, sondern von »transzendentelem Gedächtnis«, weil (oder wenn) »Erinnerung« zu sagen Aneignung meint. – Jean-Luc Nancy spricht von einer Erfahrung, die »zugleich empirisch und transzendental« ist, und weist darauf hin, dass die Erfahrung damit zugleich Erfahrung und Denken – Erfahrung als Denken oder Denken als Erfahrung – ist (Jean-Luc Nancy, *Die Erfahrung der Freiheit*, übers. v. T. Laugstien, Zürich, Berlin: Diaphanes 2016, S. 114). Der Hinweis ist wichtig, weil er zeigt, dass die Erinnerung den Punkt in der Erfahrung bezeichnet, an dem die Erfahrung über sich selbst hinausgeht. (Das habe ich in Kap. 2, S. ■-■, in der Abfolge Erfahrung-Entscheidung-Denken diskutiert.) Die Erfahrung als Erinnerung ist die Beziehung der Erfahrung auf ihr Anderes, die Gewohnheit, und diese Beziehung ist das Denken. Darauf komme ich gleich zurück, siehe unten, S. ■.
- 45 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 183.
- 46 Benjamin, »Gewohnheit und Aufmerksamkeit«, S. 408.
- 47 Oben, Kap. 2, S. ■.
- 48 Siehe oben, Kap. 1, Abschn. (a).
- 49 Der Kap. 3 in der Diskussion des ökonomischen Modells gefolgt ist; oben, S. ■.
- 50 Hegel sagt über das Verhältnis von Geist und Natur zunächst: »Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung.« (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381) Aber wenn er schon ein paar Zeilen weiter schreibt, dass der Geist seine »Identität« nur als »absolute Negativität« habe und diese Identität daher nur »als Zurückkommen aus Natur« (ebd.) sei, ist klar, dass der Geist diese Voraussetzung selbst macht – also selbst macht: Das »Offenbaren«, in dem der Geist frei ist (das heißt, in dem er ist), ist das »Setzen der Natur als seiner Welt [...], das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbständiger Natur ist« (§ 384). Der Geist setzt sich, indem er sich – er selbst sich selbst – die Natur voraussetzt.
- 51 Die Frage der Bildbarkeit diskutiert Catherine Malabou im Begriff der Plastizität, den sie zuerst in ihrer Hegeldeutung einge-