

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

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« nimmt³⁶ – 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

nicht von selbst – von Natur aus –, denn sie ist gebildet worden; die Gewohnheit ist ein Produkt (das »Kunstwerk der Seele«, wie Hegel sagt). Sie ist das Produkt derjenigen Prozesse der sozialen Disziplinierung, die uns zu Subjekten, das heißt handlungsfähig machen. Das Gesetz der Identität, das die Gewohnheit beherrscht, ist das Gesetz der Subjektivität. Ohne Identität gibt es keine Selbstbestimmung, kein Handeln, keine Gesellschaft; das Gewohnheitsgesetz der Identität ist unsere zweite Natur. Deshalb ist die Befreiung zum Neuanfangen, die mit dem gewohnheitsmäßigen Bestimmen bricht, radikal. Sie ist nicht die Befreiung der, sondern *von* der Subjektivität, Praxis und Gesellschaft. (Oder sie befreit nur die Subjektivität, Praxis und Gesellschaft, wenn sie von ihnen befreit.) Wenn die Gewohnheit aber unsere zweite Natur ist, dann gibt es sie immer schon, wenn die Befreiung zum Neuanfangen beginnt. Ohne die Gewohnheit gibt es keine Befreiung von der Gewohnheit; die Befreiung von der Gewohnheit setzt sie immer schon voraus. Deshalb – das ist die entscheidende Lehre aus der Dialektik der radikalen Befreiung (Kapitel 5, Abschnitt [c]) – ist die radikale Befreiung von der Gewohnheit und ihrem subjektiv-praktisch-sozialen Gesetz der Identität nichts anderes als der Rückgang hinter die Gewohnheit, in den Grund, der sie ermöglicht und hervorbringt (und damit »radikal« auch im zweiten Sinn des Worts: Sie setzt an der Wurzel an). Weil die Gewohnheit der Befreiung von der Gewohnheit vorhergeht, muss die Befreiung von der Gewohnheit hinter die Gewohnheit zurückgehen. Der befreiende Schritt über die Gewohnheit hinaus ist daher nichts anderes als ein Akt der Erinnerung. Die Befreiung erinnert den Grund der Gewohnheit, der in der Gewohnheit immer schon vergessen ist, ja, der niemals gegenwärtig war, bevor er nicht – in der Befreiung – erinnert worden ist. Die Befreiung von der Gewohnheit ist die Befreiung des

Grunds der Gewohnheit. Sie befreit den Grund aus der Gewohnheit, die er begründet.

Daher ist der erinnernde Rückgang in den Grund nach vorne gerichtet ist: Die Erinnerung ist ein Akt der Wiederholung; nur so ist sie befreiend. (Die »eigentliche Wiederholung«, sagt Sören Kierkegaard, besteht darin, dass man »sich der Sache vorlings erinnert«.³⁷) Die Erinnerung ist wiederholend, weil sie den Grund, zu dem sie zurückgeht, in der Gewohnheit geltend macht – ihn der Gewohnheit einschreibt – und diese dadurch grundlegend verändert. Die befreiende Erinnerung ist nicht archäologisch, sondern progressiv; sie ist umstürzend und verändernd. Die Erinnerung des Grunds der Gewohnheit stürzt die Gewohnheit um und beginnt eine neue, andere Weise des Bestimmens; in der Befreiung als Wiederholung fallen Erinnern und Neuanfangen in eins. Die erinnernde Wiederholung ist neuanfangend, der Neuanfang ist erinnernd-wiederholend.

Also ist die Befreiung zugleich destruktiv und kreativ, ebenso zerstörerisch wie schöpferisch. Die Befreiung ist nicht der negative Akt, in dem das Bestehende – das ist die Gewohnheit – ausgesetzt wird und auf den dann, getrennt von ihm, ein positiver, aufbauender Akt der Neugründung folgt. Wenn die Befreiung richtig – das heißt als erinnernde Wiederholung – verstanden wird, dann sind die Befreiung und die freie Neugründung nicht durch einen Hiatus getrennt (wie Hannah Arendt denkt³⁸). Wo immer der Neuanfang von der Befreiung getrennt wird, werden vielmehr beide falsch. Sie »münden in dasselbe Dilemma ein: entweder Polizei oder Wahnsinn«.³⁹ Das ist Albert Camus' Einsicht in das Scheitern der modernen Revolution: Die Revolution scheitert, weil (oder wenn) sie den »Geist der Revolte, der sie hervorgerufen hat [...] zu verneinen« versucht. Dann scheint es »einen unbezwinglichen Gegensatz zu geben zwischen der Bewegung

der Revolte und den Errungenschaften der Revolution«, zwischen der Befreiung aus der alten Ordnung und der Gründung der neuen. Das ist fatal: Die Revolution, die sich der Revolte entgegensetzt, die Befreiung zu beenden versucht, wird zur Gründung einer totalen Ordnung und beansprucht eine »unbegrenzte Macht«. Zugleich beraubt sie dadurch die Revolte ihres »schöpferischen« Moments, das ihre »innere Logik« definiert. Denn ganz anders als die Revolution, die eine neue Ordnung gründen will, die Revolte sieht – die Revolution kann die Revolte nicht begreifen –, ist ihre Logik »nicht die der Zerstörung, sondern der Erschaffung«. Genauer: Die Revolte ist beides. »Um echt zu bleiben, darf ihre Bewegung keines der Elemente des Widerspruchs preisgeben, der sie stützt. Sie muß dem *Ja* treu bleiben, das sie enthält, ebenso wie dem *Nein*, das die nihilistischen Deutungen in der Revolte isolieren.« Die »Quelle der Revolte« liegt genau da, »wo Ablehnung und Zustimmung, Besonderes und Allgemeines, Individuum und Geschichte sich in der härtesten Spannung ausgleichen«.⁴⁰ Die Befreiung ist selbst der Widerspruch, also die Einheit der beiden Momente. Denn wenn sie vom Bestehenden befreit, indem sie den Anfang erinnert, ist sie bereits der Anfang – genauer: das Anfangen – des Neuen. Die Befreiung ist – gerade und nur – durch ihre totale Negativität kreativ oder affirmativ.

Die Formel »Die Befreiung ist die Erinnerung« – ausführlicher: Die Befreiung erinnert den immer schon vergessenen Grund der Gewohnheit und schreibt ihn der Gewohnheit, sie durchbrechend, wieder ein – erklärt damit zugleich, wie die Befreiung möglich *und* wie sie wirklich ist. Die Befreiung von der zweiten Natur, die uns, uns Subjekte, ausmacht – von der zweiten Natur, die wir sind, weil wir ohne sie nichts sind –, ist nur möglich, weil sie die befreiende Kraft in dem Gesetz der Identität entdeckt, gegen das sich die Befreiung

wendet; denn die befreiende Kraft begründet das Gesetz der Identität, das sie zugleich verstellt, ja unterdrückt. Dadurch, indem sie den Grund des Gesetzes erinnert, verwirklicht sich die Befreiung; denn in der Befreiung der Kraft, die das Gesetz der Identität ebenso begründet, wie dass dieses ihr widerstreitet, beginnt ein Bestimmen, das nicht mehr gewohnheitsmäßig ist, sondern neu anfängt. Deshalb kommt alles darauf an, die erinnernd-wiederholende Bewegung der Befreiung richtig zu verstehen. Es kommt also darauf an, sich selbst so zu verstehen, dass das, was wir sind – Subjekte mit einer Identität –, der Effekt einer Kraft ist, deren Erinnerung und Wiederholung uns befreit.

Ich werde im Folgenden die Umrisse eines solchen Selbstverständnisses in drei Schritten skizzieren. Die Bewegung führt von dem Ereignis der Befreiung in der ästhetischen *Erfahrung* zurück zu dem Spalt, der sich durch die subjektivierende Gewöhnung in der *Existenz* des Menschen öffnet, und dadurch voran zu der *Praxis* der Befreiung, die ein neues Gesetz errichtet. Der erste Schritt zeigt, wie sich die befreiende Wiederholung unmittelbar vollzieht – in der ästhetischen Erfahrung (a). Der zweite Schritt erläutert, wodurch sie ermöglicht oder begründet wird – durch die Seinsweise des Menschen (b). Der dritte Schritt entwirft, wie sich der Vollzug der befreienden Wiederholung dadurch verändert – indem er zur Praxis wird (c). Die Bewegung der Befreiung – von der Erfahrung aus, zurück zur Existenz, voran zur Praxis – ist die Bewegung der Verwirklichung, der (Selbst-)Verwirklichung der Befreiung. Die Befreiung, die sich in der Erfahrung unmittelbar ereignet, wird wirklich – das heißt: praktisch –, indem sie retroaktiv ihre eigene Möglichkeit hervorbringt.

(a) Erfahrung: Erinnerung

Die Grundthese lautet, dass die Befreiung sich zuerst – das ist ihre unmittelbare Gestalt – in der Erfahrung vollzieht: Um die Befreiung zu denken, müssen wir von der Tatsache der Erfahrung ausgehen. Darin besteht der Materialismus (der »absolute Empirismus«, wie Karl Löwith über Franz Rosenzweig sagt⁴¹), ohne den die Befreiung nicht gedacht werden kann. Was für eine Tatsache ist das? Es ist die Tatsache, dass die Erfahrung das Gesetz der Identität durchbricht, das unser Bestimmen beherrscht (weil es das Gesetz ist, das *unsere* Identität, unsere zweite Natur als Subjekte, ausmacht). Das gilt für jede Erfahrung; die Erfahrung – jede Erfahrung – ist die Erfahrung eines Bruchs: eines Bruchs in der Welt der Bestimmungen.

Dieser Bruch der Erfahrung lässt sich durch den Gegensatz von Gewohnheit und Faszination beschreiben. In ihrem Gegensatz sind beide wechselseitig durcheinander bestimmt. Die Gewohnheit und die Faszination sind beide ihr Anderes. Die Faszination ist das Andere der Gewohnheit, die Gewohnheit ist das Andere der Faszination. Die Gewohnheit folgt der Logik der identitären Wiederholung, die Faszination gilt der Erscheinung eines Unbestimmten (das, wenn wir es nach der Logik der Gewohnheit zu bestimmen versuchen, in Widersprüche führt: ein Brennen, das nicht ausbrennt; eine Arbeit, die alles kann; ein Bild, das die Welt ist, usw.⁴² Es sind diese Paradoxien, die uns faszinieren). Die Gewohnheit bestimmt etwas Besonderes als den Fall eines Allgemeinen. In der Erfahrung der Faszination erscheint uns, dass es – so – nicht bestimmt werden kann. In der Gewohnheit ist jede Sache etwas, etwas Bestimmtes: dasselbe; in der Faszination ist jedes Ding etwas Nicht- oder Unbestimmtes: etwas als nichts.

Deshalb bricht ebenso die Faszination mit der Gewohn-

heit – denn in jeder Erfahrung wird die gewohnheitsmäßige Praxis des Bestimmens ausgesetzt –, wie die Gewohnheit der Abbruch der Erfahrung ist – denn indem wir etwas als etwas bestimmen, drängen wir unsere Faszination beiseite; wir vergessen sie. So geht es zwischen der Faszination und der Gewohnheit hin und her. »Aufmerken und Gewöhnung, Anstoß nehmen und Hinnehmen«, schreibt Walter Benjamin, »sind Wellenberg und Wellental im Meer der Seele.« Aber was treibt diese Bewegung und diesen Wellenschlag an, die immer wieder vom einen zum anderen führen? »Alle Aufmerksamkeit muß in Gewohnheit münden, wenn sie den Menschen nicht sprengen, alle Gewohnheit von Aufmerksamkeit verstört werden, wenn sie den Menschen nicht lähmen soll.«⁴³ Beide Seiten sind als isolierte und damit absolute, voneinander abgelöste, unerträglich. Das immer selbe gewohnheitsmäßige Bestimmen führt zu Ödnis und Ermattung, die Hingabe an die Aufmerksamkeit und die Intensität der Faszination überfordern und verwirren uns. Aber durch diese Dynamik, die von der einen zur anderen und von der anderen zur einen nur deshalb treibt, weil sie jeweils allein oder rein nicht auf Dauer gestellt werden können, ist ihr Verhältnis noch nicht richtig beschrieben. Denn die beiden Seiten werden weiterhin als einander bloß äußerliche gedacht. Sie sind aber innerlich verbunden; jede ist in sich selbst entzweit und enthält die andere, ihr entgegengesetzte.

Das gilt zwar für beide Seiten, die Faszination wie die Gewohnheit. Es lässt sich aber nur von der einen Seite aus, von der Faszination her, richtig verstehen. (Das Verhältnis zwischen Gewohnheit und Faszination, so zeigt sich damit noch einmal, ist wechselseitig, aber asymmetrisch.) Denn was fasziniert uns in der Erfahrung? Was erscheint uns in der Erfahrung der Faszination? Die Faszination gilt der Erscheinung des Unbestimmten: dass da etwas ist, also erscheint, das nicht

etwas – nicht etwas Bestimmtes – ist; dass das Unbestimmte da oder anwesend ist. Diese Erfahrung steht im Gegensatz dazu, wie sich die Praxis des Bestimmens in der Gewohnheit vollzieht. Es zersetzt ihre (ontologische) Voraussetzung. Denn in der Gewohnheit geht alles, jedes Besondere, in seiner allgemeinen, begrifflich gegebenen Bestimmung auf. Es gibt in der Gewohnheit kein Moment der Unbestimmtheit; es erscheint uns nichts, das nicht bestimmt ist (oder werden kann). Aber zugleich kann es gar kein Bestimmen geben – auch nicht das identitär wiederholende Bestimmen der Gewohnheit –, das nicht von der Erfahrung des Unbestimmten ausgeht. Denn genau in dem Moment, in dem ein Akt des Bestimmens einsetzt, setzt er sich das, was er erst noch bestimmen will, als nicht bestimmtes voraus: Jetzt, in diesem Moment, in dem das Bestimmen einsetzt, ist es – noch – nicht bestimmt. Mehr noch: Jetzt, in diesem Moment, ist es unbestimmt und damit das Andere des Bestimmens; so, wie es an diesem Anfang (oder vor diesem Anfang) des Bestimmens ist, entzieht es sich jeder Bestimmung. Aber genau so, als etwas, das nicht bestimmt ist, ist es der Anfang des Bestimmens. Deshalb erfährt die Faszination das Unbestimmte als Bestimmbarkeit: als die Möglichkeit des Bestimmens. In der Faszination erfahren wir, was jedwedes Bestimmen erst möglich macht, gerade weil es nicht bestimmt ist. Wir erfahren das reine, pure, bloße Dass des Erscheinens – von etwas als nichts, des Nichts als da oder hier –, aus dem das Was jeder Bestimmung hervorgeht. Also auch das Bestimmen der Gewohnheit (denn alles Bestimmen ist konstitutiv gewohnheitsmäßig, so wie alle Subjektivität konstitutiv identitär ist). Die Faszination ist das Andere der Gewohnheit, aber nicht gegenüber der Gewohnheit, sondern in der Gewohnheit. In der Faszination erfahren wir, was die Gewohnheit ermöglicht: ihren Grund.

Wir erfahren in der Faszination den Grund der Gewohnheit, den wir in der Gewohnheit nie erfahren; der uns also in der Gewohnheit systematisch verborgen ist: Die Gewohnheit hat keinen Begriff ihrer selbst (oder sie begreift sich so, dass sie unmöglich ist – sie begreift ihre Möglichkeit nicht: So wie die Gewohnheit sich selbst begreift, kann es sie gar nicht geben. Begriffen werden kann die Gewohnheit nur von der Faszination her; das ist, siehe oben, die Asymmetrie von Faszination und Gewohnheit). Der Moment der Faszination in der Erfahrung liegt genau dort, wo uns etwas erscheint – wo uns das Erscheinen erscheint –, das das gewohnheitsmäßige Bestimmen erst ermöglicht, aber in diesem Bestimmen notwendig vergessen werden muss. Ohne den Grund des Bestimmens, die Unbestimmtheit als Bestimmbarkeit, zu vergessen, kann es kein gewohnheitsmäßiges Bestimmen geben. Das Vergessen des Grunds ist also die Bedingung dafür, dass er begründend ist. Der Grund begründet nur, indem er vergessen wird: Nur indem wir die Erscheinung des Unbestimmt-Bestimmbaren vergessen, können wir gewohnheitsmäßig Bestimmungen vornehmen, die ein Besonderes als den Fall eines Allgemeinen identifizieren – die sagen, dass es *dieses* Bestimmte ist (und also nicht nichts). Das Vergessen des Grunds – das Vergessen, das in der Gewohnheit geschieht, ja die Gewohnheit *ist*: gewohnheitsmäßig zu bestimmen heißt, zu vergessen, was alles Bestimmen möglich macht – ist also nicht privativ, nicht nur ein Mangel, sondern produktiv: Es bringt die Gewohnheit hervor. Das Ermöglichende zu vergessen ist selbst ermöglichend.

Das erklärt, was in der Erfahrung der Faszination geschieht. Diese Erfahrung ist immer schon eine Erinnerung. Sie erinnert die Gewohnheit an das, was sie ermöglicht, an ihren Grund. Weil dieser Grund in der Gewohnheit aber wesentlich vergessen ist – weil es das Wesen des Grunds ist, verges-

sen worden zu sein: dass er vergessen wurde, macht ihn, wie gesehen, erst zum Grund –, wendet sich die Erfahrung der Faszination erinnernd auf etwas zurück, das immer schon, von Anfang an, vergangen ist und daher »beim ersten Mal, vom ersten Mal an nur erinnert werden kann«.⁴⁴ Deshalb nennt Gilles Deleuze eine solche Erinnerung »transzendental«. Sie konstituiert das Erinnerte, das eben nur in der Erinnerung ist, also immer schon vergangen war (und dies daher bleibt). Die Abwesenheit des Grunds in der Gewohnheit ist »nicht eine kontingente Vergangenheit, sondern das Sein der Vergangenheit als solcher, seit jeher vergangen«.⁴⁵ Die Erfahrung der Faszination erinnert uns – uns Subjekte, uns Teilnehmer der Praxis der Gewohnheit – an etwas, das immer wirksam, weil unser Bestimmen ermöglichend, aber für uns niemals gegenwärtig war; das nur wirksam und ermöglichend ist, *weil* es niemals gegenwärtig war. Die Erfahrung ist nicht erinnernd, weil sie eine Gegenwart reproduziert. Indem sie erinnert, bringt sie das Erinnerte rückwirkend – als Vergangenes, Abwesendes und Vergessenes – erst hervor. Und weil die Erfahrung der Faszination erinnert, was es nie anders gab als dadurch, dass es vergessen wurde, kann sie immer erst nach der Gewohnheit gemacht werden. Gerade weil die Faszination hinter oder vor die Gewohnheit, in ihren vergessenen Grund zurückführt, folgt sie der Gewohnheit nach; das Erste erscheint nur an zweiter Stelle.

Das bezeichnet die Asymmetrie zwischen Faszination und Gewohnheit. Beide sind das Andere des Anderen, und beide setzen einander voraus: weil, so noch einmal Benjamin, »beide ihren Gegensatz schon in sich tragen, wie Wellenberg und Wellental bei Windstille ineinander gebettet liegen«.⁴⁶ Dies aber auf gegenläufige Weise: Die Faszination setzt die Gewohnheit voraus, weil die Erfahrung der Faszination die Erinnerung und die Erinnerung der Faszination »transenden-

tal« ist – die Erinnerung des vergessenen Grunds der Gewohnheit, der nur als vergessener gründend ist. Was die Faszination erfährt, kann nur als Erinnertes, also Vergangenes und Vergessenes erscheinen: nachträglich. Das heißt aber zugleich, dass es der Gewohnheit nicht äußerlich ist, in der Erfahrung der Faszination unterbrochen und ausgesetzt zu werden. Die Erfahrung der Faszination hat nur die Kraft, die Gewohnheit zu unterbrechen, weil sie die Gewohnheit gegen sich selbst wendet: weil sie hinter sie zurückgeht und erfährt, was die Gewohnheit ermöglicht; denn allein das Unbestimmte kann bestimmt werden. Die Gewohnheit setzt voraus, was in der Faszination erscheint, und deshalb setzt zugleich die Faszination die Gewohnheit voraus; denn sonst könnte es ihr nicht erscheinen.

Diese asymmetrische Verflechtung von Gewohnheit und Faszination definiert, was hier »Befreiung« heißt. »Befreiung« – im radikalen Sinn des Worts – heißt Befreiung von der Gewohnheit. Es gibt aber kein Jenseits der Gewohnheit; die Gewohnheit ist alles, was es gibt. Das Subjekt (und seine Praxis) *ist* die Gewohnheit. Also kann die Befreiung nur in der Gewohnheit erfolgen. In der Gewohnheit gibt es aber keine Freiheit – keine Freiheit des Neuanfangens, der Spontaneität. Die Gewohnheit wird von dem Gesetz der identitären Wiederholung beherrscht. Die Befreiung ist weder transzendierend – jenseits der Gewohnheit – noch immanent: in der Gewohnheit; ihre Negativität ist weder abstrakt noch bestimmt. Also muss beides gelten. Die Befreiung muss die Befreiung von der Gewohnheit in der Gewohnheit sein: Sie muss die Befreiung *der* Gewohnheit sein – die Befreiung der Gewohnheit von sich selbst. Die Operation dieser Befreiung – so hat sich gezeigt – ist der Rückgang in den verborgenen und sich verbergenden Grund der Gewohnheit; es ist die Erinnerung daran, was das gewohnheitsmäßig-identitär wie-

derholende Bestimmen dadurch ermöglicht, dass es in diesem Bestimmen vergessen wird. »In der Gewohnheit über die Gewohnheit hinaus« heißt: hinter die Gewohnheit zurück. Die Faszination kann also nur deshalb die Gewohnheit aussetzen, weil das, was die Faszination erfährt, die Gewohnheit begründet. Das ist die Figur der – im Doppelsinn des Wortes – *radikalen* Befreiung. Die Aussetzung und die Begründung der Gewohnheit fallen in der radikalen Befreiung in eins.

*

Das lässt sich auf einen einfachen – negativen – Punkt bringen: dass die radikale Befreiung kein Bruch, nicht eine bloße Unterbrechung ist. Oder dass die Befreiung, wenn sie ein bloßer Bruch ist, nicht radikal und daher in Wahrheit gar keine Befreiung ist. Aber das zeigt zugleich, dass der negative Punkt – die Befreiung ist *nicht* ein bloßer Bruch – nicht so einfach ist, wie es scheint. Denn es zeigt, dass die Negation des Bruchs in der Befreiung selbst vollzogen werden muss: Die Befreiung selbst besteht darin, die Befreiung-als-Bruch zu negieren, sich von sich als bloßer Bruch, als bloßer Aussetzung zu befreien. Die Befreiung ist die Befreiung von der – abstrakten, nur unterbrechenden – Befreiung: Die Befreiung muss zur radikalen Befreiung erst *werden*. Die Befreiung ist nicht – immer schon, unmittelbar, von sich aus – radikal. Sie ist nur radikal, indem sie sich radikalisiert.

Aber wodurch wird die Befreiung radikal (und dadurch mehr – und etwas anderes – als eine bloße Unterbrechung der Gewohnheit)? Die zuvor gegebene Antwort lautet: indem sie in der Erfahrung der Faszination den in der Gewohnheit immer schon vergessenen Grund der Gewohnheit erinnert, also das ermöglichende Andere der Gewohnheit

freisetzt. Diese radikal befreiende Erinnerung vollzieht sich in der Erfahrung, soweit alle Erfahrung eine Erfahrung der Faszination ist. Aber *ist* die Erfahrung die faszinierte Erinnerung des Ermöglichenden? Oder wird sie dazu? Das ist die falsche Alternative. Einerseits gibt es die radikale Befreiung – das ist: die Befreiung zum Neuanfangen, zur Spontaneität – nur in der Erfahrung, unmittelbar. Die Befreiung ist kein Akt, den wir tun, sondern sie geschieht uns, indem wir erfahren. Andererseits ist die Erfahrung, als unmittelbare, transitorisch und ephemere (so wie die Götter, die Louis Aragon am Straßenrand entdeckt⁴⁷). Die Befreiung, die bloß erfahren wird, verkommt zum Bruch. Sie unterbricht die Gewohnheit momentan, und danach geht es unverändert weiter. Die Erfahrung muss daher zu der Befreiung – die sie ist – erst werden. Das geschieht, indem wir über die Erfahrung hinausgehen und ihre Erinnerung daran festhalten, was das Bestimmen ermöglicht: indem wir die Erinnerung bewahren. Die Befreiung zu radikalisieren – die Operation, durch die sie radikal wird – besteht darin, der Befreiung treu zu bleiben.

Das bedeutet zweierlei. Und es verlangt, zwei weitere Schritte zu tun.

Der Befreiung, die wir in der Faszination erfahren, treu zu bleiben, bedeutet erstens, die Befreiung zu denken. Die Befreiung zu erfahren heißt, sie hinzunehmen; der eigenen Erfahrung – dass wir von der Erscheinung des Unbestimmt-Bestimmbaren fasziniert sind – zu vertrauen. Dieses Vertrauen ist grundlos. Es ist aber nicht dumm. Es ist dann nicht dumm, wenn es zu denken versucht, was es erfahren hat. Indem wir sie denken, fragen wir nach der Wahrheit der Erfahrung. Im Vertrauen auf die Erfahrung der Faszination zu denken heißt daher, sich zu fragen, was diese Erfahrung über uns sagt: Was oder wie bin ich, wenn es wahr ist – wenn es meine Wahrheit ist –, dass ich die Erfahrung der Faszination mache? Im Ver-

trauen auf die Erfahrung zu denken heißt, die Befreiung in der Faszination so zu verstehen, dass sie uns sagt, wer wir sind; was unser »Sein«, unsere Existenz ausmacht. Es heißt, den Menschen neu zu definieren: als das Wesen, das die Erfahrung der Faszination macht und dadurch frei ist (siehe Abschnitt [b]).

Der Befreiung, die wir in der Faszination erfahren, treu zu bleiben bedeutet zweitens, unser Bestimmen zu verändern. Es bedeutet nicht nur aufzuhören, gewohnheitsmäßig zu bestimmen – weil die Erscheinung des Unbestimmten, die uns fasziniert, die Gewohnheit unterbricht. Sondern es bedeutet auch anzufangen, auf andere, neue Weise zu bestimmen – weil in dem Wirklich-Surrealen, das nicht gewohnheitsmäßig bestimmt werden kann (oder die Versuche gewohnheitsmäßigen Bestimmens in Paradoxien treibt), zugleich seine Bestimmbarkeit erscheint: es erscheint *uns* und ermöglicht, es neu zu bestimmen. Das liegt allem Bestimmen zugrunde. Im gewohnheitsmäßigen Bestimmen ist es jedoch vergessen. Der Befreiung in der Erfahrung treu zu bleiben heißt, nach einer – anderen, neuen – Weise des Bestimmens zu suchen, die die unbestimmte Bestimmbarkeit erinnert und wiederholt, die alles Bestimmen erst ermöglicht (Abschnitt [c]).

(b) Existenz: Humanisierung

Das Ergebnis der bisherigen Argumentation lautet, dass die Faszination, als erinnernde, der Rückgang zum Anfang, in den Grund ist: zu der Bestimmbarkeit, die alles ermöglicht. Darin ist sie (»radikal«) befreiend. Aber dieser Anfang ist kein Zustand, er hat keine – und hatte nie eine – Gegenwart. Er besteht nur so, dass er verschwindet. Genauer: Er besteht

nur, indem er sein eigenes Verschwinden hervorbringt. Denn bestimmbar zu sein heißt, bestimmt zu werden – das Werden der Bestimmung (und damit das Verschwinden der Bestimmbarkeit). Der Anfang ist das Ende des Anfangs; am Anfang ist der Umschlag von Bestimmbarkeit in Bestimmung.

Aber deshalb kann allein die Erfahrung, die den anfänglichen Zustand der Bestimmbarkeit erinnernd wiederholt, noch nicht befreiend sein – wie es sich einer Ästhetik der Befreiung (deren Programm und Grenze das zweite Kapitel am Modell des Surrealismus rekonstruiert hat) zunächst darstellen muss. Denn in der Erfahrung scheint das Unbestimmt-Bestimmbare das unterbrechende Andere der Gewohnheit zu sein, die sich ebendaher sogleich wiederherstellt. Der Unterbrechung durch die Faszination folgt die Gewohnheit unmittelbar nach. Die Befreiung kann aber auch nicht darin bestehen, die Faszination und die Gewohnheit zusammenzuführen, gar sie zusammenzudenken – sie zu relativieren und in eine gemeinsame Ökonomie zu integrieren. Denn es gibt keine Ordnung oder Praxis, die sie zu synthetisieren vermag; die Faszination und die Gewohnheit unterbrechen und verdrängen einander. Die Befreiung zu verstehen, verlangt daher zu verstehen, dass die Gewohnheit und die Faszination deshalb durch ihre Entgegensetzung verklammert sind, weil sich in ihnen die Entzweiung im Anfang (oder des Anfangs) entfaltet: weil die Bestimmbarkeit von Anfang an ins Bestimmen umschlägt (das sie verdrängt und vergisst) und das Bestimmen von Anfang an die Bestimmbarkeit voraussetzt (die es unterbricht und aussetzt). »Von Anfang an« heißt hier aber: vom Anfang des Subjekts an; der Anfang ist der Anfang des Subjekts. Es gibt die Entgegensetzung (und Einheit: die Einheit als Entgegensetzung) von Faszination und Gewohnheit nur, weil das Subjekt von Anfang an entzweit ist: Es wird nur zu der Instanz der Bestimmung (die es in Gewohnheit

ten verwirklicht), indem es zugleich der Ort und das Medium der Bestimmbarkeit wird (die es in der Faszination erfährt).

Das ist der Subjektbegriff der Befreiung. Das heißt, so ist das Selbst, wenn – und damit – die Befreiung möglich ist. Um die Befreiung zu verstehen, müssen wir daher den Prozess der Subjektivierung, der Bildung des Subjekts, verstehen. Die Theorie der Befreiung bedarf einer Genealogie des Subjekts; sie muss von der Ästhetik, der Theorie der Erfahrung her eine Theorie der Subjektbildung entwerfen. In dieser zeigt sich, dass die Urszene des Subjekts seine Entzweiung ist: Indem es die Fähigkeit des Bestimmens erlangt, wird es – zugleich und dagegen – zum Ort der Unbestimmtheit, zum Medium der Bestimmbarkeit. Die Szene der Subjektbildung ist nichts als die der Subjektspaltung. Sie ist die Szene, durch die das Subjekt so gebildet wird, dass es sich in Bestimmung und Bestimmbarkeit (und daher in Gewohnheit und Faszination) entzweit. In dieser Selbstentzweiung im Ursprung des Subjekts gründet die Möglichkeit der Befreiung.

Dies zu erläutern ist die Aufgabe dieses Abschnitts; dadurch lässt sich zugleich die Wahrheit der beiden Modelle der Befreiung begreifen, die in den beiden Kapiteln des zweiten Teils rekonstruiert (und in Kapitel 5, Abschnitt [b] und [c] auf ihren argumentativen Punkt gebracht) wurden. Denn die Genealogie des Subjekts zeigt, dass die Spannung zwischen der hieratischen Unbedingtheit des Gebots, dessen imperativische Anrede das Selbst gemäß dem religiösen Modell befreit, und der seriellen Unendlichkeit des Lebens, die das ökonomische Modell, an seinem Ende, als die Kraft der Befreiung bejaht, in der Urszene der Subjektivierung selbst hervorgebracht wird: und dass diese Spannung genau und nur deshalb in der Befreiung wieder entfaltet werden kann (und muss). Denn die Bildung des Subjekts folgt einer Doppel-

logik. Sie erfolgt durch die Anrede des Gebots und macht das Individuum normativ, indem sie zugleich seine Natur unbestimmt und daher bestimmbar macht. Indem sie das Individuum normativ, also zum Subjekt macht, vermenschlicht – also: entbiologisiert – sie seine Natur. Oder indem das Selbst subjektiviert wird, wird es zugleich und im Gegenzug humanisiert.

*

Die Subjektivierung ist der Prozess, durch den aus einem natürlichen, durch seine Natur bestimmten Individuum der Teilnehmer einer normativen oder symbolischen Ordnung wird. Ein solcher Teilnehmer heißt »Subjekt«, weil er der Norm und dem Symbolismus ebenso unterworfen ist, wie er sie verwirklicht und trägt. (Das Subjekt ist der unterworfen Grund oder der Grund der Unterwerfung. Daher ist ihm seine Unterwerfung nicht äußerlich. Das Subjekt ist nicht einem fremden Willen unterworfen – so wie die Sklavin der Herrin⁴⁸ –, sondern es ist selbst die Unterwerfung. Und daher frei.) Das Individuum tritt also durch seine Subjektivierung in eine normative, symbolische Ordnung ein. Aber das heißt genauer, dass es in sie hineingerufen wird. Es wird in sie eingeführt und damit befähigt, selbständig an ihr teilzunehmen. Die Subjektivierung kann nicht die eigene Tat des Individuums sein – sie kann nicht ihr Prinzip, ihren Ursprung in dem Individuum haben, denn so wie das Subjekt normativ ist, ist das Individuum vornormativ –, sondern hat ihren Beginn außerhalb von ihm. Zwar erleidet das Individuum seine Subjektivierung nicht bloß; es muss selbst etwas dazu tun. Aber dieses Tun ist antwortend. Sein Anfang ist erlitten, eine Wirkung von außen. Die Subjektivierung beginnt damit, dass das Individuum normativ und symbolisch,

gebietend und bedeutend angeredet wird. Die Subjektivierung beginnt als Gebot von außen oder oben.

Dieses Gebot, mit dem die Subjektbildung beginnt, richtet sich an ein »Individuum«. Dieser Ausdruck bezeichnet (in Rousseaus Terminologie⁴⁹) ein Sein oder Wesen, das noch nicht Teil oder Teilhaberin – *parti* – einer normativen Ordnung und daher noch kein Subjekt ist. Weil dieses Sein schon war, bevor das Subjekt gebildet wurde – weil also das Sein des Individuums nicht künstlich gebildet, nämlich im Ausgang und in Aufnahme von einem Gebot von außen hervorgebracht wurde –, kann es »natürlich« genannt werden. Es ist natürlich im Sinn eines Vorausgesetzten: Es ist die natürliche Voraussetzung für die Subjektbildung. Genauer: Es ist die Voraussetzung der Subjektbildung, die in der Subjektbildung selbst *gemacht* wird. Dass die Subjektbildung mit dem natürlichen Sein des Individuums beginnt und es also voraussetzt, ist daher keine Feststellung von außen – ein Wissen durch Beobachtung oder höhere Einsicht, durch empirische Wissenschaft oder philosophische Forschung. Es ist der Subjektbildung vielmehr immanent: Die Bildung des Subjekts setzt (sich) die Natur voraus.⁵⁰ Sie setzt sich das Sein des Individuums voraus und setzt es eben dadurch als Natur. Oder sie naturalisiert das Sein des Individuums; natürlich – gewesen – zu sein ist, als Voraussetzung in der Subjektbildung, ein retroaktiver Effekt.

Worin besteht diese Voraussetzung? Wie ist die Natur bestimmt, die die Subjektbildung voraussetzen muss, wenn sie gelingen können soll? Das heißt: Wie bezieht sich die Subjektbildung auf das Sein des Individuums zurück, das sie sich als natürliches voraussetzt? Dieser Rückbezug ist in sich gedoppelt.

Weil die Bildung des Subjekts mit der Anrede von außen beginnt, folgt sie nicht aus dem natürlichen Sein des Indivi-

duums; sie ist keine natürliche Folge (und die Bildung des Subjekts ist keine Evolution). Sie geht über das hinaus, was das Individuum von Natur aus ist. Die Subjektbildung setzt sich dem natürlichen Sein des Individuums entgegen; oder sie setzt sich das natürliche Sein des Individuums als ihr Anderes voraus. In der Subjektbildung heißt, sich die Natur vorzusetzen, sich der Natur entgegenzusetzen. Zu einem Subjekt zu werden bedeutet und verlangt, die natürlichen Antriebe und Verläufe, die das Sein des Individuums bestimmen, zu unterbrechen und, wenn nötig, zu unterdrücken. Die Subjektbildung ist nichts anderes als der Prozess, in dem die Natur als Anderes gesetzt wird: als das Andere des Subjekts, das ihm äußerlich ist und demgegenüber das Subjekt daher äußerlich ist. Das Subjekt bildet sich aus der Natur, indem es sich ihr gegenüber – und sie ihm gegenüber – veräußerlicht. Das ist die eine Seite.

Die andere Seite ist, dass die Bildung des Subjekts mit der Anrede von außen nur begonnen haben kann, wenn das Individuum – das das Subjekt gewesen sein wird – dieses Gebot aufgenommen, es empfangen haben kann. (Um diese Annahme kreist die Figur der *tabula rasa*: Damit etwas darauf geschrieben werden kann, muss eine Tafel da sein; sie muss leer – oder gar: leer gemacht, gereinigt worden – sein, um das Geschriebene aufnehmen und bewahren zu können. Das ist die Seele in ihrem vorsubjektiven Zustand. Die Frage ist, wie sie ist und wie es sie gibt.) Damit es die Subjektivierung, die Bildung des Subjekts geben kann, muss das Individuum bildbar sein.⁵¹ Es muss überhaupt möglich sein, dass es das Gebot empfängt: Bevor – genauer, wie sich zeigen wird, *indem* – das Subjekt das Gebot befolgen und die Bedeutung verstehen kann, muss es als Individuum daher für das Gebot empfänglich gewesen sein.

Das natürliche Sein des Individuums kann also nicht nur –

erstens – das Andere des Subjekts sein, zu dem es gebildet wird. Es kann in der Subjektbildung nicht nur als das Andere vorausgesetzt (und das Subjekt als das Andere diesem Anderen entgegengesetzt) sein. Dann wird die Bildung des Subjekts völlig unbegreiflich. Um sie begreifen zu können, muss das natürliche Sein des Individuums zugleich auch – zweitens – die Möglichkeit der Bildung zum Subjekt und also die Möglichkeit des Subjekts sein, zu dem es gebildet wird. Und beides muss zusammengedacht werden: Das natürliche Sein des Individuums ist das Andere des Subjekts nur als die Möglichkeit des Subjekts, und die Möglichkeit des Subjekts ist nur als das Andere des Subjekts. Wie lässt sich das verstehen?

Die Voraussetzung dafür, dass das Individuum zum Subjekt werden kann, ist, dass es lebt. Das Individuum muss lebendig sein. Das gilt nicht nur in dem äußerlichen Sinn, in dem das Individuum fortdauernd existieren muss, damit es sich zum Subjekt bilden kann; das ist klar. Sondern die Existenz des Individuums, die in der Subjektbildung vorausgesetzt wird, muss deshalb die Form des Lebens haben, das heißt, so geschehen, dass es sich selbst erhält, weil die lebendige Existenz des Individuums und die normativ-symbolische, also geistige Existenz des Subjekts zwei verschiedene Vollzugsweisen derselben allgemeineren Grundbestimmung sind: Leben und Geist sind zwei Weisen der Selbstherstellung; zwei Weisen, in denen etwas oder jemand nur so existiert, dass es sich selbst hervorbringt und gestaltet. Oder, wie Thomas Khurana mit Aristoteles sagt und mit Hegel erklärt, weil das Leben und der Geist »zwei verschiedene Spezies eines Genus« sind.⁵² Die Bildung des Subjekts setzt demnach deshalb voraus, dass das Individuum, das zum Subjekt gebildet wird, lebendig ist, weil ein Subjekt zu sein darin besteht, den Prozess der Selbstproduktion, der sich bereits –

natürlicherweise – im Leben des Individuums vollzieht, auf andere Weise noch einmal zu vollziehen. Die Bildung des Subjekts ist nichts anderes als die Verdoppelung und dadurch die Veränderung, die Transformation der lebendigen Selbstproduktion. Nur so ist sie möglich: weil (oder wenn) das Sein des Individuums nicht mechanisch, sondern biologisch, genauer animalisch bestimmt ist; wenn also das Individuum, das zum Subjekt gebildet wird, ein Tier ist. Nur ein Wesen, das ein Tier ist, kann geistig oder subjektiv werden.

Das kann aber nur der erste Schritt sein, um die Möglichkeit der Subjektbildung aus dem natürlichen Sein des Individuums zu verstehen. Denn nicht jedes Tier kann zum Subjekt gebildet werden. Die Subjektbildung muss die animalisch-lebendige Selbstproduktion des Individuums verändern, aber nicht jede Gestalt animalisch-lebendiger Selbstproduktion *kann* so verändert werden (oder ist bildbar zum Subjekt); nicht jedes Tier ist für das normative Gebot empfänglich. Das aber setzt die Subjektbildung voraus. Sie setzt den Unterschied des einen Tiers von den anderen Tieren voraus. Dieses eine Tier, dessen lebendige Selbstproduktion in die geistige des Subjekts verwandelt werden kann, heißt »der Mensch«.

Es hilft hier nicht weiter, den Begriff des Menschen – und damit die biologische oder animalische Kondition der Subjektivierung – dadurch zu bestimmen, dass er die Klasse von Tieren bezeichnet, die in ihrem natürlichen Sein das normative Gebot bereits – irgendwie – besitzen; die also in einer irgendwie noch unentwickelten Weise, der »Anlage« nach, wie es seit Aristoteles heißt, mithin von Natur aus, bereits normativ sind. Das widerspricht der ersten oben genannten Bedingung: dass das natürliche Sein des Individuums als das Andere des Subjekts verstanden werden muss. Denn diese Bedingung besagt, dass die Bildung des Subjekts nicht, so Khurana,

»im Ausgang von einer vorweggenommenen Harmonie von Leben und Geist«⁵³ bestimmt werden kann – einer Vor- oder Vorweggegebenheit des Geistes im menschlichen Leben, als Keim oder Anlage des Subjekts. Oder: Wenn zu einem Subjekt gebildet zu werden darin besteht, Vermögen zu erwerben, dann kann die Möglichkeit der Subjektivierung, die den Menschen ausmacht, die also in der Subjektbildung vorausgesetzt ist, nicht selbst bereits als ein Vermögen – ein mögliches Vermögen oder als das Vermögen der Möglichkeit nach – bestimmt werden. Sie muss vielmehr so bestimmt werden, dass das natürliche Sein des subjektivierbaren Tiers, also des Menschen, die Möglichkeit zur Subjektbildung ist, *ohne* ein Subjekt »der Möglichkeit nach« – das heißt: das Subjekt, das unentwickelt schon da ist – zu sein.

Diese Alternative zum traditionellen Begriff des Menschen lässt sich in zwei Hinsichten beschreiben. Die eine Hinsicht bestimmt diesen Begriff formal (oder ontologisch); das betrifft die Seinsweise des Menschen: wo und wie es ihn gibt (i). Die andere Hinsicht bestimmt den Begriff des Menschen inhaltlich; das betrifft die Operationsweise der menschlichen Natur: wie sich der Mensch natürlicherweise bewegt (ii).

(i) Formal, also ontologisch bestimmt, bezeichnet der Begriff des Menschen das Ereignis oder Geschehen einer Denaturalisierung des Natürlichen. Genauer: einer Denaturalisierung im Natürlichen. Man kann den Menschen durch – oder *als* – die »Kerbe«, die »leere Form« bestimmen, die nach Claude Lévi-Strauss das »Scharnier« bildet, das das »Faktum der Regel«, also die Kultur und die Subjektivität, mit der Natur verbindet.⁵⁴ Oder man kann mit Adorno sagen, dass es die Freiheit, also die Subjektivität, im empirischen, natürlichen Subjekt – das dadurch als der Mensch bestimmt wird – nur geben kann, wenn »die Kantische – durch die Kategorien gestiftete – Einheit der Natur durchbrochen [ist]. Die Natur

hat dann gewissermaßen eine Lücke.«⁵⁵ Der Mensch ist der Ort in der Natur, an dem das Leben selbst unnatürlich wird; es wird entbiologisiert oder deanimalisiert. Diese – ontologische – Veränderung der Natur, die sich am Ort des Menschen vollzieht, ist die Voraussetzung der Subjektivierung. Das bedeutet formal, dass es die Humanisierung des natürlichen Lebens nur in der Subjektivierung gibt; es gibt sie beide nur zugleich, ja durcheinander. Unabhängig von der Bildung zum Subjekt, das heißt vor dieser, gibt es die natürliche Lücke in der Natur, die der Mensch ist, also nicht. Sie lässt sich nicht bereits feststellen, bevor der Prozess der Subjektbildung eingesetzt hat. Vorsubjektiv, das heißt: objektiv beschrieben ist der Mensch bloß ein weiteres Tier. Der Mensch ist eine subjektive Kategorie – die Kategorie, durch die das Subjekt seine Naturvoraussetzung bestimmt; es gibt den Menschen nur für das Subjekt. Denn das natürliche Individuum wird erst rückwirkend oder rückblickend – diese Alternative ist unentscheidbar – zum Menschen, indem es zum Subjekt wird. Der Mensch ist eine retroaktiv-retrospektive Hervorbringung des Subjekts. Das heißt es zu sagen (siehe oben), dass der Mensch die »Voraussetzung« des Subjekts ist: Er ist das in der Subjektivierung gesetzte natürliche Voraus der Subjektivierung (und diese damit zugleich die Setzung des Voraus der Setzung).

(ii) Inhaltlich bestimmt, bezeichnet der Begriff des Menschen eine andere – eine in der Subjektbildung vorausgesetzte veränderte – Operationsweise des Lebens. Biologisch verstanden, ist das Leben der Prozess der Selbsthervorbringung und Selbstorganisation eines Organismus; »Leben« heißt Autopoiesis. Dieser Prozess steht, bei aller Variation und Innovation, die er nicht nur zulässt, sondern verlangt, unter dem Imperativ der Selbsterhaltung – der Erhaltung des Selbst; der Prozess des Lebens muss sich zirkulär schließen (oder

er muss die Einheit reproduzieren, die biologisch das Individuum definiert⁵⁶). Alle Strebungen und Bewegungen, Antriebe und Vollzüge sind als Elemente dieser sich schließenden Operation definiert; sonst stirbt das Tier (und überlebt sich nur als Gattung). Die Vermenschlichung des Lebens, die in der Subjektbildung vorausgesetzt ist, besteht in nichts anderem als darin, das Streben und Sichbewegen des Individuums von dem Imperativ der Einheit, der Erhaltung des individuellen Selbst, freizusetzen; sein Streben und Sichbewegen über die Einheit – die es ist – hinauszutreiben und vom Imperativ der Selbsterhaltung (oder der Individualisierung) zu befreien. Das menschliche Streben und Sichbewegen geht über die individualisierte Einheit des sich selbst reproduzierenden Lebendigen hinaus; es durchbricht die organische Logik, die es in seiner biologisch-animalischen Selbstreproduktion definiert. Darin besteht die Negativität der menschlichen Natur. Der Mensch ist die Negativität der Natur gegenüber der biologischen Natur. Diese Negativität bildet die spezifische lebendige Kraft des Menschen.⁵⁷ Oder sie ist nichts anderes als »die merkwürdige Bewegung, die wir Trieb nennen«.⁵⁸ Denn es ist die Bewegung des Triebs – wie Slavoj Žižek sagt –, durch die »das menschliche Leben nie einfach ›nur Leben‹ ist«. Der Trieb ist »die Nullstufe der ›Vermenschlichung‹«; er ist das, was im Leben des Menschen über das bloße, animalische Leben hinaustreibt; was ihn über die Einheit des Lebendigen – das es immer nur als sich erhaltendes Individuum gibt – hinwegtreibt. Und daher ist der Trieb, der »Trieb als solcher«, wie Slavoj Žižek weiter erklärt, »der Todestrieb«;⁵⁹ darin besteht seine Negativität. Das ist nicht der Trieb zum Tod, sondern der Trieb als die Kraft eines Lebens, das über das sich erhaltende und sich reproduzierende Individuum hinausführt. Die Kraft oder der Trieb werden daher durch ihre Negativität unendlich. Aber diese

Unendlichkeit ist nicht das (traurige, frustrierte) Immerwermüssen des Begehrens – das sich nie erfüllt –, sondern sie ist, im Gegenteil, der Genuss und die Lust, die sich im Moment des Hinausgehens über die biologischen Imperative der Selbsterhaltung einstellt. (So wie Walter White, am Ende seines Lebens, zu einer neuen, nichtökonomischen, ja unökonomischen Erfahrung der Serialität zu gelangen vermochte: einer lustvollen Erfahrung, die in der Serie nicht den endlosen Aufschub der Befriedigung sieht, die die negative Unendlichkeit der modernen Ökonomie ausmacht, sondern die Erfüllung, »weil er sozusagen Scheitern in Triumph verwandelt«.⁶⁰) Diese, die lustvoll bejahte Serialität ist nichts anderes als die wahre – die wahrhaft unendliche, weil unendlich negative – Natur des Menschen.

Zieht man die beiden Bestimmungen, die formale der Seinsweise und die inhaltliche der Operationsweise, zusammen, so lautet die These so: Die Anrede von außen, mit der die Hervorbringung des normativen Subjekts beginnt, setzt (sich) zugleich die natürliche Unendlichkeit oder unendliche Natürlichkeit des Menschen voraus. Nur ein Individuum, das in seiner Natur negativ, das die natürliche Negation seiner natürlichen Einheit ist, kann das normative Gebot empfangen. Deshalb nennt Žižek den Trieb »eine Art von ›notwendigem Nebenprodukt‹ davon, dass der körperliche Instinkt im Netz der symbolischen Ordnung eingefangen wird«.⁶¹ Und weil der Begriff des Triebs (wie der der Kraft) die spezifische – negative – Natürlichkeit des Menschen bezeichnet, die ihn vom Tier unterscheidet, kann man sagen, dass der Mensch ein Nebenprodukt, ja ein Abfallprodukt des Subjekts ist: Die Subjektivierung ist eine retroaktiv-retrospektive Humanisierung. Nur der Mensch – das ist das natürliche Wesen, das der Sitz oder Ort des Triebs und der Kraft ist – kann zum Subjekt gebildet werden. Aber nur indem dieses Wesen

zum Subjekt gebildet wird, wird er zum Menschen geworden sein; davor gibt es den Menschen – positiv: in Erkenntnis und Erfahrung – nicht. (So wie nur ein Wesen ein Kind, *infans*, gewesen sein kann, das zum sprachförmigen Subjekt geworden ist. Die Kindheit vor der Sprache, der Zustand »stummer Erfahrung«, und die Subjektivität in der Sprache »scheinen demnach«, wie Giorgio Agamben erläutert, »in einem Zirkel aufeinander zu verweisen«.⁶²) Die Normativität des Subjekts setzt die vorsubjektive, azephale, kopf- und orientierungslose, also natürliche Negativität und Unendlichkeit eines Strebens und Sichbewegens voraus, die von keinem Zweck und keiner Funktion kontrolliert werden. Denn nur ein Wesen, dessen Strebungen und Bewegungen von Natur aus zweckfrei und funktionslos, leer und unbestimmt sind, kann die normative Anrede empfangen. Normative Empfänglichkeit heißt, also setzt voraus: natürliche Unbestimmtheit. Die normative Anrede spricht in die Lücke in der Natur hinein – die Lücke der Natur in der Natur, die der Mensch ist –, die nur durch die normative Anrede erscheint.

**

Das beschreibt den Prozess der Subjektivierung als einen Prozess wesentlicher – also konstitutiver, daher unüberwindbarer – Entzweiung. Die Existenz des Subjekts ist entzweit: Das Subjekt entzweit sich in das Subjekt und den Menschen. Denn es gibt das Subjekt und seine Vermögen nur, wenn und indem es vorsubjektiv den Trieb oder die Kraft eines Strebens und Bewegens gegeben hat, die unendlich, also unendlich negativ sind. Das Subjekt muss von Natur aus, als Mensch, negativ-unendlich gewesen sein; der Mensch ist die negativ-unendliche Naturbedingung des Subjekts. Die Subjektivierung schafft also als ihr »Nebenprodukt« (Žižek) – das heißt,

als ihren Gegeneffekt – eine Kraft der Negativität, die durch ihre unendliche Bewegung, die über den sich erhaltenden Organismus hinausführt, die Subjektivierung zugleich ermöglicht und überschreitet oder unterläuft; denn die Negativität der menschlichen Natur, die die Subjektivierung voraussetzt, wendet sich zugleich gegen sie. Die Urszene der Subjektivierung ist, mit Hegels pointierter Formulierung, ein »*absoluter Gegenstoß* in sich selbst«.⁶³ Sie setzt sich, in einem Gegenstoß, den sie nicht parieren kann, die Natur als Negation der Natur voraus, ohne die die Subjektbildung nicht beginnen kann und aufgrund deren die Subjektbildung nicht gelingen kann. Nichts anderes als dieses Nichtgelingenkönnen, das konstitutive Scheitern, der Subjektivierung ist die Kraft der radikalen Befreiung – der Spalt, an dem sie ansetzt.

Denn durch dieses Verständnis der Subjektwerdung als Deanimalisierung oder Entbiologisierung, das heißt: Humanisierung, ihrer Naturvoraussetzung erklärt sich, warum die Befreiung in der Erfahrung, also der Faszination beginnt: Die Entzweiung in der Urszene des Subjekts erklärt, wie die Befreiung in der Faszination möglich (i) und weshalb sie notwendig (ii) ist – wie wir Subjekte die Befreiung erfahren *können* und weshalb wir sie *erfahren* müssen.

(i) Die Definition der Erfahrung der Faszination (oder der Faszination der Erfahrung) lautet, dass sie den Zustand reiner Bestimmbarkeit erinnert und darin wiederholt, der alles Bestimmen erst ermöglicht. So weit waren wir schon (im Abschnitt »Erfahrung: Erinnerung«). In diesem Abschnitt (»Existenz: Humanisierung«) hat sich gezeigt, wie und wodurch es für uns die – ästhetische oder mystische⁶⁴ – Erfahrung reiner Bestimmbarkeit gibt; das heißt, wie es überhaupt möglich ist, dass wir in der Erfahrung der Faszination in diesen Zustand versetzt werden – dass wir in ihn versetzt werden *können*. Wir können es, weil der Prozess der Subjektivierung, der Ein-

fügung in die normativ-symbolische Ordnung, die gegenläufige Voraussetzung hat oder macht, dass das Individuum in seiner natürlichen Existenz, an das sich diese normative Anrede richtet, leer und unbestimmt und daher bestimmbar ist. Genauer: dass es durch einen Trieb oder eine Kraft bewegt wird, über jede gegebene Bestimmung hinauszugehen, sie auszuhöhlen und aufzulösen und damit empfänglich zu sein für ein Bestimmen ganz anderer Art. Der Prozess der Subjektivierung setzt voraus, dass das adressierte Individuum bestimmbar gewesen ist; ohne diese Voraussetzung gäbe es gar kein Subjekt. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Faszination ist die Genealogie des Subjekts. Das heißt: Die transzendente Bestimmung der Faszination – dass sie die Erfahrung, also die Erinnerung, des Ermöglichten ist – ist genealogisch begründet. Wir müssen also die Erinnerung in der Faszination so verstehen, dass sie uns zurückführt zur Urszene der Subjektivierung. Oder umgekehrt: Wir müssen die Erfahrung der Faszination so begreifen, dass das Selbst darin sich selbst begegnet. Es erfährt in der Faszination die Wahrheit seiner Existenz – seinen Trieb oder seine Kraft der Negativität.

(ii) Damit erklärt die Genealogie des Subjekts zugleich und umgekehrt, weshalb das Selbst der negativen Wahrheit seiner Existenz nur begegnen und dadurch frei werden kann, indem es etwas erfährt, das es fasziniert: weshalb das Selbst sich nur in einem *Gegenstand* – »das Bild, dieser brennende Busch« (Aragon) – selbst erfahren kann und weshalb es nur frei *werden* kann; beides hat denselben Grund. Dieser Grund besteht darin, dass die Gewohnheit, also die Unfreiheit, notwendig ist. Denn die Gewohnheit – die Ordnung des Bestimmens nach dem Gesetz der Identität, die uns, nach Augustinus und Hegel, zu ihrem Sklaven macht⁶⁵ – gründet ebenfalls in nichts anderem als der Entzweiung, die das Subjekt her-

vorbringt. Die Gewohnheit gründet in der Entzweiung, weil sie sie verdeckt, ja verdrängt. Denn die Entzweiung ist nicht auszuhalten, sie kann nicht gelebt werden. Nach oder mit der Entzweiung am Grund der Subjektivierung zu leben verlangt, Ordnungen und Praktiken des Bestimmens hervorzubringen, die verdecken, was sie ermöglicht. Und das nicht nur in dem pragmatischen Sinn, dass sie, um zu funktionieren, blind sein müssen für die sie konstituierende Leere oder Lücke. Sondern in dem illusorischen (genauer: phantasmatischen) Sinn, dass jene Ordnungen die Lücke, die sie konstituiert, bestreiten und die Leere durch einen Scheingrund füllen müssen, der sie tragen kann. Deshalb bilden die Gewohnheiten eine zweite *Natur*: eine Ordnung der Selbstverständlichkeit, in der sich die Identität des Selbst reproduziert. Und wenn oder weil das so ist, kann das Subjekt sich nicht selbst befreien: Es kann nicht selbst zur Wahrheit seiner selbst gelangen. Es kann nur befreit werden – seine Befreiung nur durch eine Erfahrung, also Wirkung, von außen erleiden. Es kann nur befreit werden, indem es seiner Wahrheit – seiner Unbestimmtheit als Bestimmbarkeit oder »Bestimmungsfreiheit« (Friedrich Schiller) – in einem Gegenstand begegnet; indem ihm seine Wahrheit von außen gegeben wird (wie Žižek sagt: durch ein »Ding«, dessen »übermäßig[e] Anwesenheit [...] letztlich *das Selbst selbst* ist«⁶⁶). Das ist der systematische Ort der Faszination in einer Theorie der Befreiung.

(c) Praxis: Universalisierung

Die Erfahrung der Faszination ist befreiend, weil sie das Subjekt aus seinen Gewohnheiten des Bestimmens herausreißt und in den Zustand der Bestimmbarkeit zurückversetzt, der

seine – »menschliche« – Natur bildet: Die Bewegung des wiederholenden Erinnerns, die sich in der Faszination der Erfahrung vollzieht (und sie zu einer »transzendentalen Erfahrung« [Agamben] macht), reicht bis in die Naturbedingung der Subjektbildung zurück. So das bisher entwickelte Argument. Das ist die Definition der »radikalen« Befreiung (oder so ist oder wird die Befreiung radikal: als Rückgang zur Wurzel).

Wenn die Erfahrung und die Existenz, also die Erinnerung und die Genealogie so zusammenhängen, dann erklärt sich auch, weshalb eines der beiden Modelle der radikalen Befreiung die moderne Idee des ökonomischen Menschen ist. Sie ist es deshalb, weil sie das Subjekt aus seiner sozialen Gestalt im Namen seiner natürlichen Form befreien will; die Ökonomisierung des Menschen ist seine (Re-)Naturalisierung.⁶⁷ Darin liegt das Recht, ja sogar die Notwendigkeit der ökonomischen Befreiung. Denn wie sich jetzt gezeigt hat, ist die radikale Befreiung tatsächlich eine Rückkehr zur Natur. Aber zugleich liegen genau hier auch die Unwahrheit und daher das Unrecht der ökonomischen Befreiung.

Denn nicht nur beschreibt die ökonomische Befreiung ganz falsch, worin die natürliche Bestimmung des Menschen liegt: Sie beschreibt sie als die biologische Einheits- oder Ganzheitsform der Individualität, die sich, ökonomisch verstanden, in der leeren Unendlichkeit eines Immerweiterbegehrens oder Immermehrbegehrens verliert – während die Naturbestimmung des Menschen die »erfüllte Unendlichkeit« der »Bestimmungsfreiheit« ist (als die Schiller den ästhetischen Zustand und Žižek die Befriedigung des Triebs beschreibt). Aber entscheidend ist, *weshalb* sich das ökonomische Befreiungsmodell über die menschliche Natur täuscht; weshalb es sie gar nicht als menschliche begreifen kann, sondern als animalische beschreibt. Der Grund ist methodolo-

gisch oder epistemologisch: Der Fehler des ökonomischen Modells liegt darin, dass es die menschliche Natur – positivistisch oder empiristisch – als eine Vorgegebenheit und nicht – genealogisch – als die Voraussetzung der Subjektivierung versteht. Das ökonomische Modell versteht nicht, dass es die menschliche Natur – die es befreien will – nicht gibt: dass sie vielmehr vorausgesetzt, also als das Voraus gesetzt ist (und damit retroaktiv als Nebenprodukt hervorgebracht wird) im Prozess der Subjektbildung. Die Subjektbildung ist aber normativ; sie ruft das Individuum in die normativ-symbolische Ordnung hinein. Die Subjektbildung ist also ein Akt normativer Anrede, und die menschliche Natur ist ein Effekt dieses Akts. Die menschliche Natur ist ein normativer Nebeneffekt – ein Gegeneffekt der Normativität. Es gibt sie daher nur als die Voraussetzung der normativen, subjektivierenden Adressierung. Nur wenn man vom Subjekt her – also: subjektiv – denkt, gibt es den Menschen. Objektiv gesehen, gibt es in der organischen Natur nur Tiere (und Pflanzen) oder sind die Menschen wie Tiere: sich erhaltende, reproduzierende Individuen. Das ökonomische Modell, das den Menschen aus seiner sozial-subjektiven Gestalt und durch die Rückkehr zu seiner natürlichen Form der Individualität befreien will, ist ein falscher Naturalismus. Weil er positivistisch ist – weil er die Natur als Gegebenheit, nicht als Effekt versteht –, verfehlt er die Natur des Menschen.

Das hat Konsequenzen für den Begriff radikaler Befreiung. Diesem Begriff zufolge beginnt die Befreiung damit, dass wir in der Erfahrung hinter die Form der Subjektivität zum menschlichen Naturzustand reiner Bestimmbarkeit zurückgeführt werden; die radikale Befreiung besteht darin, diese natürliche Voraussetzung zu erinnern – sie zu wiederholen und der Praxis des Bestimmens einzuschreiben. So lautete die soeben vorgeschlagene Definition. Jetzt aber zeigt sich,

dass es diesen Naturzustand nur dadurch – und so – gibt, dass das Individuum normativ adressiert wird. In der dadurch befreienden Erfahrung der Faszination erinnernd zum Naturzustand reiner Bestimmbarkeit zurückzukehren heißt daher zugleich und immer schon, auch den Akt der normativen Adressierung zu wiederholen; die Rückkehr zum Natürlichen *ist* die Wiederholung des ersten normativen Akts (dessen retroaktiver Gegeneffekt das Natürliche ist). Die Bewegung der radikalen Befreiung biegt sich also in sich zurück: Indem sie hinter das Subjekt zurückgeht, führt sie zugleich an dessen Anfang – und beginnt sie also wieder dessen Bildung. Sie kann das eine nicht tun, ohne das andere zu tun: Sie kann nicht den Zustand reiner Bestimmbarkeit vor dem Subjekt erinnern, ohne den Akt der normativen Anrede zu wiederholen, die jenen Zustand voraussetzt und zugleich die Subjektbildung beginnt. Die Logik der radikalen Befreiung besteht nicht nur in einer Operation. Sie treibt nicht nur die Bewegung der Erinnerung, die in der Erfahrung der Faszination beginnt, bis zu der Naturvoraussetzung des Subjekts zurück. Sie vollzieht vielmehr immer schon zwei Operationen zugleich, die ebenso untrennbar miteinander verflochten wie einander entgegengesetzt sind. Denn indem die Bewegung der radikalen Befreiung die natürliche Voraussetzung – vor – der Subjektivität erinnert, wiederholt sie auch deren normativen Anfang.

Auf den ersten Blick muss dies so erscheinen, als verstricke sich die Idee der radikalen Befreiung damit in einen Widerspruch, den sie nicht auflösen kann, an dem sie also – definitiv – scheitern muss. Denn es hat den Anschein, als sei es nicht möglich, der Ordnung der Subjektivität, das heißt der Praxis ihres gewohnheitsmäßigen, identitären Bestimmens, zu entgehen, indem der Naturzustand reiner Bestimmbarkeit erinnert und wiederholt wird: weil es diesen Zustand

nicht positiv gibt; weil er durch den Akt der normativen Anrede (voraus)gesetzt ist; weil den natürlichen Zustand zu erinnern also zugleich bedeutet, den Akt zu wiederholen, der diesen Zustand unterbricht, ja in der Folge vergisst. Ist das ein Widerspruch und damit das Scheitern der Idee radikaler Befreiung? Es ist dies dann, wenn man den Akt der normativen Anrede allein von seinem Ziel und Ende, der Bildung des Subjekts, her versteht – wenn man also in der einfachen Entgegensetzung von natürlich und normativ oder Mensch und Subjekt denkt, wie es das ökonomische Modell der Befreiung tut (und daher scheitert). Der Akt der normativen Anrede – der den Naturzustand der Bestimmbarkeit voraussetzt – ist aber nicht ein normativer Akt; er ist kein Akt, der eine Norm verwirklicht. Der Akt der normativen Anrede ist selbst noch nicht normativ und subjektiv (oder sozial). Daher steht auch dieser Akt – ebenso wie und zugleich ganz anders als die natürliche Bestimmungsfreiheit des Menschen – in einem negativen Verhältnis zur Subjektivität und ihrer Gewohnheitspraxis identitären Bestimmens. Die Bestimmungsfreiheit des Menschen zu erinnern und den Akt der normativen Anrede zu wiederholen, sind zwei Seiten der befreienden Bewegung, die die Gewohnheit auf ihren vergessenen Anfang zurückführt – zwei Seiten, die ebenso gegenläufig sind, wie sie nur zusammen auftreten (weil befreiend sein) können.

*

Für das ökonomische Modell der Befreiung ist es völlig unverständlich, weshalb das Wiederholen der normativen Anrede überhaupt befreiend sein kann: Fügt diese Anrede das Individuum nicht vielmehr in die soziale Ordnung ein und unterwirft es deren Normativität, die seine natürliche Einheit, als Individualität, auflöst und verletzt? Die Gegenthese

definiert das religiöse Modell. Nach diesem Modell werden wir allein dadurch frei, dass wir der Anrede folgen, die von außen oder oben kommt. Wir haben gesehen, wie das religiöse Modell diese Behauptung begründet: Die Begründung liegt in der Unterscheidung von Gesetz und Gebot.⁶⁸ Das ist die befreiende Grundoperation. Die Religion ist befreiend, weil – oder insofern – sie kritisch ist, unterscheidend und entscheidend: indem sie das (transzendente) Gebot dem (sittlichen, immanenten) Gesetz entgegenstellt. Es hat sich aber auch gezeigt, dass die Religion nicht erklären kann, wie diese Unterscheidung getroffen und vollzogen werden kann. Das ist die Krise der Kritik, in der das religiöse Befreiungsmodell endet.⁶⁹ Jetzt geht es darum zu verstehen, wie diese Krise überwunden werden und damit das religiöse Befreiungsmodell gerechtfertigt werden kann, wenn wir es durch die subjektgenealogische Bestimmung der radikalen Befreiung (die in Abschnitt [b] dieses Kapitels begonnen wurde) weiterdenken. Das geschieht in einem Argument, das sich in sieben Schritten entfaltet.

(1) Am Anfang steht der Akt der normativen Anrede. Mit diesem Akt beginnt die Subjektbildung. Die Anrede ist der Akt, in dem ein Subjekt sich an ein – in diesem Moment noch – natürliches Individuum wendet und ihm sagt: »Sei ein Subjekt!« Der Akt der Anrede ist eine Forderung: die Forderung, ein Subjekt zu sein, also ein Subjekt zu werden. Diese Forderung ist kein beliebiger Inhalt der Anrede. Jede Anrede des Individuums durch ein anderes Subjekt, gleichgültig, was dieses ihm sagen mag, fordert von ihm, ein Subjekt zu werden. Das gilt, weil diese Anrede radikal asymmetrisch ist. Ihre Sprecherin ist, allein indem sie spricht, die Repräsentantin der normativen Ordnung der Sprache und verlangt von dem Individuum, das sie anspricht, dass dieses sie hört, also versteht, also an der Ordnung teilnimmt – und das heißt: dass

es ein Subjekt wird. Die Anrede ruft das Individuum, das sie adressiert, in die normative, symbolische Ordnung hinein. Sie erfolgt daher aus der normativen Ordnung heraus; sonst wäre sie gar keine Anrede (sondern ein bloßes Geräusch). Aber das heißt nicht – und das ist entscheidend –, dass die Anrede, die von dem adressierten Individuum fordert, ein Subjekt zu sein, selbst ein normativer Sprechakt ist. Sie ist kein Akt, der einen normativen Gehalt und normative Gründe hat. Sein Gehalt und sein Grund sind vielmehr *die* Normativität – im Unterschied und Gegensatz zur bloßen Natürlichkeit des Individuums: Sie ist der Akt der Normativität, aber kein normativer Akt. Und daher auch ein Akt, für den es keinen Grund gibt, also kein Grund gegeben werden kann. Denn Gründe zu geben (und zu nehmen) setzt voraus, dass beide Seiten bereits normativ sind, Teilnehmer einer normativen Ordnung. Die Forderung, die die Anrede erhebt, mit der die Subjektbildung beginnt – die Forderung, ein Subjekt zu werden und also Forderungen befolgen zu können: die Forderung der Forderungen –, ist grundlos. Der Grund und Anfang der Subjektivität, mithin der Normativität, ist ein grundloser Akt: ein Befehl und damit, im formalen Sinn des Worts, ein Akt der Gewalt; denn zwischen Normativität und Natur gibt es kein symbolisches oder normatives Verhältnis (und jedes Einwirken des einen auf den anderen, das nicht symbolisch oder normativ ist, kann »Gewalt« genannt werden).

(2) Der Akt der normativen Anrede hat ein doppeltes, ja in sich entzweites, sich widerstreitendes Produkt. Mit der normativen Anrede beginnt der Prozess der Subjektbildung, des Selbstbewusstseins des Könnens, und zugleich bringt sie die Negativität und Unendlichkeit der vorsubjektiven Triebe oder Kräfte hervor (die wesentlich unbewusst sind). Durch den Akt der normativen Anrede wird das natürliche Indivi-

duum zugleich subjektiviert und humanisiert. Es wird fähig und unfähig, bestimmend und unbestimmt (oder bestimmbar: bestimmungsfrei). Es erwirbt also eine doppelte neue Natur: die zweite Natur der Subjektivität und die – ästhetische – Nullnatur des Menschen. Beide gibt es nur durch denselben Akt, die normative Anrede; das verklammert sie miteinander. Zugleich jedoch birgt die doppelte Produktivität der normativen Anrede eine fundamentale Asymmetrie: Das Subjekt ist das Ziel, der Trieb oder die Kraft ist die retroaktive Voraussetzung – das Nebenprodukt, besser: der Gegeneffekt – der Transformation des natürlichen Individuums, die durch seine normative Anrede beginnt. Daher sind die beiden Effekte der normativen Anrede einander doppelt entgegengesetzt: ebenso darin, was sie sind, das heißt, wie sie operieren, wie auch darin, wie es sie gibt. Das Ziel und die Voraussetzung, der Zweck und der Gegeneffekt der normativen Anrede wirken gegeneinander.

(3) Die anfängliche Gewalt, mit der die normative Ordnung dem natürlichen Individuum gegenübertritt, bestimmt, wie diese Ordnung für das – oder genauer: in dem – Subjekt da ist, das an ihr teilnimmt. Die anfängliche Gewalt wirkt so, dass sie in der Ordnung verschwindet. Das Fortwirken der anfänglichen Gewalt in der normativen Ordnung, in die sie das Individuum integriert, besteht also nicht darin, dass diese Ordnung denen gegenüber, die an ihr teilnehmen, äußerlich bleibt und sie unterdrückt. Im Gegenteil: Die Gewalt, mit der die normative Ordnung dem natürlichen Individuum äußerlich gegenübertrat, wirkt innerhalb dieser Ordnung vielmehr so weiter, dass sie das teilnehmende Subjekt ausmacht, dass die Gewalt der Subjektivierung zu seinem Inneren und Eigenen wird; dass sie es – vollständig – integriert. Denn weil wir nur dadurch zu Teilnehmern der normativen Ordnung, also zu Subjekten, geworden sein können, dass sie

uns von außen befehlend, nicht begründend, gegenübertrat, müssen auch ihre Gesetze und Regeln ein Moment der Äußerlichkeit behalten, das sich niemals auflösen lässt. Diese Äußerlichkeit der Gesetze besteht aber gerade darin, dass sie ganz innerlich werden: Die normative Ordnung bildet die Identität des Subjekts. Das Subjekt *ist* die Gesetze der normativen Ordnung; sie sind sein Sein, das es in allem, was es tut, reproduzieren muss. Die Äußerlichkeit der Forderung oder des Befehls, in der die normative Ordnung zuerst dem natürlichen Individuum gegenübertritt, reproduziert sich also in dem gebildeten Subjekt als die innere Äußerlichkeit seiner zweiten Natur, zu der ihm die Gesetze der normativen Ordnung geworden sind. Das Individuum kann sich die Gesetze, die ihm im Befehl gegenübertraten, nur so aneignen (und dadurch zum Subjekt werden), dass es sich ihnen übereignet: dass es nichts anderes als die Instanz des Gesetzes ist (oder dass das Gesetz sein Sein ist und beide, das Gesetz und das Subjekt, in dieser Identität »sittlich« sind). Die Normen der Ordnung, in die es eingefügt wurde, determinieren das Subjekt wie eine Natur. Und weil die Gesetze seiner Ordnung seine Identität bilden, die es zwanghaft reproduzieren muss, ist alles Bestimmen, das das Subjekt in der Anwendung jener Gesetze vornimmt, selbst zwanghaft identifizierend. Das Subjekt ist in seiner Freiheit, ja durch seine Freiheit – seine Freiheit, die darin besteht, selbst die Instanz des Gesetzes geworden zu sein und sie nun, in allem, was es will, denkt und tut, anzuwenden; seiner Freiheit als Autonomie – unfrei: Es kann weder sich noch etwas frei bestimmen, weil es von den Gesetzen der normativen Ordnung bestimmt wird.

(4) Die Befreiung des Subjekts verlangt daher, die Integration in die normative Ordnung zu durchbrechen. Das kann nur so erfolgen, dass die anfängliche Äußerlichkeit des Normativen wiederhergestellt wird. Darin liegt die grundlegende

Einsicht desjenigen Modells der Befreiung, das »religiös« genannt werden kann – wenn oder soweit die Religion die »Beziehung ohne Beziehung« (Emmanuel Lévinas) zur als Transzendenz erfahrenen Äußerlichkeit ist. Die Befreiung, die die Gefangenschaft in der Gewohnheit aufzusprengen vermag, kann nur beginnen, indem der Befehl wiederholt wird, durch den das Individuum in diese Ordnung hineingerufen worden war und der in der normativen Ordnung ebenso vergessen oder verdrängt war, wie er ebendeshalb in ihr wirksam bleibt und die normative Ordnung zur inneren Äußerlichkeit (oder zum äußerlichen Inneren) der zweiten Natur versteinern lässt. Gegen die eine, falsche, naturhafte Äußerlichkeit – die Äußerlichkeit der Gewohnheit, zu der die normative Ordnung werden muss – setzt die Befreiung die andere, wahre Äußerlichkeit: die Äußerlichkeit der Forderung, normativ zu werden, die das natürliche Individuum von oben anspricht; gegen die Integration in die normative Ordnung hilft nur die Gewalt der normativen Anrede. Die Befreiung erinnert den Anfang, sie wiederholt den Akt, der die normative Ordnung – für das Subjekt – hervorgebracht hatte. Sie führt an die Schwelle der Normativität und damit der Subjektivität zurück. Das heißt, sie erneuert den äußerlich gebietenden Befehl, der das Individuum in die Ordnung hineingerufen hatte. Die Befreiung beginnt als Erneuerung der Unterwerfung – die in der normativen Ordnung vergessen war; denn die normative Ordnung ist nicht repressiv, sondern integrativ und ebendeshalb eine Ordnung der Knechtschaft.

(5) Wenn – in einer außergewöhnlichen Situation, durch einen Ruf von außen oder oben: durch ein Wunder – der anfängliche Akt der normativen Anrede erneuert wird, dann erfährt das Subjekt dies als eine unendliche Beraubung: Das Subjekt wird damit seiner Bestimmungsfähigkeiten beraubt. Es wird desubjektiviert (oder »nichtig«). Indem die normati-

ve Anrede wiederholt wird, in deren Folge es erst zum Subjekt wurde, wird es in den Zustand vor der Subjektivität zurückversetzt. Das ist aber nicht der Zustand, in dem es vor dem Ruf von Natur aus war – der natürliche Zustand der sich hervorbringenden und erhaltenden Individualität (so missversteht es das ökonomische Modell der Befreiung). Sondern es ist der Zustand vor der Subjektivität, der in dem, ja durch den Akt der normativen Anrede vorausgesetzt und in der subjektiven Existenz als Teilnehmer einer normativen Ordnung vergessen, sogar verdrängt wurde. Es ist der Naturzustand unendlich – unendlich negativ – wirkender Triebe oder Kräfte (der Naturzustand des »Menschen«, der sich mit Schiller »ästhetisch« nennen lässt). Denn ohne deren Wirken kann die normative Anrede überhaupt nicht gehört werden. Der ästhetische Naturzustand wirkender Triebe oder Kräfte ist der Zustand der Bestimmbarkeit, der anfänglich gegen die Naturbestimmtheit des Individuums vorausgesetzt werden musste, damit es die normative Anrede aufnehmen und empfangen, damit es ihre Gewalt überhaupt *erleiden* konnte (also *erleiden konnte*). Indem nun, *nach* der Einfügung in die normative Ordnung, in einer außergewöhnlichen Situation, durch eine Stimme von außen oder oben, die normative Anrede wiederholt und ihre anfängliche Gewalt wiederhergestellt wird, wird zugleich auch der ästhetische Naturzustand der Unbestimmtheit erneuert. Weil der ästhetische Zustand darin aber *erneuert*, also restituiert wird – denn er war in der normativen Ordnung vergessen –, wird er nun ganz anders erfahren: Der Trieb und die Kraft seines Wirkens richten sich nun gegen die zweite Natur des Subjekts. Wer die normative Anrede in ihrer Unbedingtheit und Äußerlichkeit hört, wird darin zugleich in den vorsubjektiven Zustand reiner Bestimmbarkeit zurückversetzt; denn nur in diesem Naturzustand ist das Selbst für die normative Anrede empfäng-

lich. Diese zu wiederholen heißt daher, jene wiederherzustellen.

(6) Das ist die Bedingung dafür, dass die Wiederholung der normativen Anrede, deren Wucht in die Ordnung der Gewohnheit einbricht und dadurch die anfängliche Gewalt und Unterwerfung erneuert, befreiend ist. Sie ist – nur und genau – deshalb befreiend, weil diese Wiederholung auch die Voraussetzung der normativen Anrede erneuert: weil sie diese Voraussetzung erneuern muss, denn sonst könnte sie nicht gehört werden; weil sie also das Subjekt in seinen vor-subjektiven, natürlich-gegennatürlichen Nullzustand wirkender Triebe und Kräfte zurückversetzt und dadurch für diese Anrede empfänglich macht. Es wird durch die normative Anrede unfähig gemacht – und ebendadurch fähig, die Gewalt des Normativen, das Normative als Gewalt, zu erleiden.⁷⁰ Damit ändert sich also zugleich, wie das Selbst seine Bestimmungsunfähigkeit erfährt. In seiner ästhetischen Erfahrung, in der Faszination erfuhr das Selbst sie als gewohnheitsunterbrechend, als befreiend im negativen Sinn: als Auszug aus der Ordnung. Jetzt erfährt das Subjekt seine Entfähigung als Ermöglichung. Zwar erleidet es die Wirkung der normativen Anrede von außen. Aber jetzt, indem die Anrede wiederholt wird, versteht das Selbst, dass das Nebenprodukt dieser Anrede – dass es naturalisiert oder vermenschlicht oder ästhetisiert wird (das sagt dasselbe) – zugleich die Bedingung dafür ist, dass es die Anrede empfangen kann. Es erfährt *sich* als die Bedingung dafür, dass die normative Anrede wirken kann, also: dass es sie gibt. Und indem das Selbst, in der Wiederholung der normativen Anrede, diese Erfahrung macht, kann es sie bejahen: Es kann ihre Gewalt bejahen. Es kann Ja zu ihrer Gewalt sagen. Das ist das Ja der Befreiung.

(7) Indem das Subjekt, das darin keins mehr ist, die Gewalt, die es von dem Akt der normativen Anrede erleidet, be-

jaht, verändert sich diese Gewalt. Die wiederholte oder erneuerte Äußerlichkeit des Normativen ist nicht dieselbe wie die anfängliche. Die Logik der befreienden Wiederholung ist also nicht zirkulär; sie ist nur befreiend, weil sie den Kreislauf endlos identischer Wiederholungen (die die Zeit der – zweiten – Natur, als Gewohnheit, definiert) durchbricht. Indem das Subjekt, das darin keins mehr ist, durch die Wiederholung der normativen Anrede befähigt wird, sie zu bejahen – die normative Anrede, so haben wir gesehen, bringt die Möglichkeit ihrer Bejahung hervor –, verändert sich grundlegend, was und wie die Normativität für das Subjekt ist; es wird auf andere Weise normativ. Denn inzwischen, in der Zwischenzeit, ist aus der normativen Anrede eine normative Ordnung hervorgegangen, die die zweite Natur des Subjekts bildet. Wenn sie wiederholt wird, richtet sich die Äußerlichkeit der normativen Anrede also nicht mehr, wie zu Anfang, gegen die biologisch-animalische Natürlichkeit des Individuums, das sich selbst erhält und reproduziert, sondern gegen die Normativität der Ordnung: gegen das sittliche Gesetz, als zweite Natur des Subjekts. Indem die normative Anrede wiederholt wird, spaltet sie daher die Normativität in sich auf oder von sich ab: Sie stellt die Äußerlichkeit des Normativen im Normativen wieder her. Als wiederholte richtet sich die Äußerlichkeit des Gebots gegen die normative Ordnung, die Gesetzlichkeit, die das Gebot hervorgebracht hatte. Sie befreit die Normativität von ihrer gesetzlichen Gestalt in dieser Ordnung. Sie wird zur Äußerlichkeit der Unbedingtheit (oder Transzendenz). Die Wiederveräußerlichung der Norm befreit also nicht nur das Subjekt von seiner Identität mit der Norm; das war der sechste Schritt: die Humanisierung der Natur. Sondern sie befreit ebendarin zugleich die Normativität von der Gesetzesform, in die ihre Identität mit dem Subjekt sie gebannt hatte. Das ist der siebte und letzte Schritt des

Arguments: Durch ihre Wiederveräußerlichung wird die Norm unendlich. Die Normativität selbst wird befreit.

Die Bestimmung der radikalen Befreiung führt damit zu dem Ergebnis, dass die Befreiung in sich gedoppelt, ja widersprechend ist – dass sie dies sein muss, um zu gelingen. Denn das Ergebnis lautet, dass die Befreiung des Menschen von seiner zweiten Natur, von seiner normativen Identität als Subjektivität, zugleich bedeutet, in ein und demselben Akt die Normativität von ihrer gesetzlichen Form zu befreien. Die eine Befreiung ist die andere Befreiung. Die Befreiung von der Normativität und die Befreiung der Normativität fallen in eins.

Das ist die Logik (oder Dialektik), die die Praxis der Befreiung ermöglicht und vorantreibt. Ihre Bewegung besteht darin, so Adorno, durch den »Rekurs auf das Vor-Ichliche, auf jene Regung, die gewissermaßen eine Körperregung ist, die noch nicht von der zentralisierenden Bewußtseinsinstanz gelenkt wird«⁷¹ – also: durch den Rekurs, den Rückgang auf die vorsubjektive Kraft der menschlichen Natur –, die Normativität und damit die Logik der Bestimmungen zu verändern, in deren Vollzug unsere Subjektivität besteht. Das macht die Praxis der Befreiung »in sich selbst antagonistisch«. In ihr findet »gerade die äußerste Erhebung des Ichs« – diese Erhebung ist die *äußerste*, weil sie die Erhebung des Ichs über sich selbst ist: die äußerste Erhebung des Ichs ist die *zum Äußeren* – »mit dem Abgrund des Ichs sich zusammen« (wie Adorno in dem Zitat sagt, das diesem dritten Teil zum Motto dient). Die Praxis der Befreiung geht hinter die Normativität des Subjekts zu dessen Trieb oder Kraft zurück, um über sie hinauszugehen: um die Normativität von der Instanz des Subjekts, aus der Form des Selbstbewusstseins, zu befreien; um ihre Unbedingtheit zu gewinnen – als unendliches, unbedingtes, transzendentes Gebot. Denn die eigentümlich mensch-

liche Naturbestimmung des Triebs oder der Kraft ist die andere Seite der gestaltlosen Normativitätsform des Gebots, und die normative Unbedingtheit des Gebots, das nichts als seine grundlose Befolgung verlangt, ist die andere Seite der natürlichen Negativität des Triebs oder der Kraft, die den Menschen unendlich bestimmbar macht. Trieb (oder Kraft) und Gebot sind durch einander definiert. Sie wirken gegen- und eben dadurch miteinander. Dieses Durch-, Mit- und Gegeneinanderwirken von Trieb oder Kraft und Gebot, von natürlicher Negativität und unbedingter Normativität zu entfalten, darin besteht die Praxis der Befreiung.

★★

Das Modell der Befreiung, das ich das »religiöse« genannt habe, formuliert eine grundlegende Einsicht, ohne die der Begriff der Befreiung schlechterdings nicht gedacht werden kann. Die Einsicht besagt, dass nur eine Anrede von außen das Selbst aus seiner Gewohnheit reißen und die Macht brechen kann, die seine Identität über seine Vollzüge hat. Dass die Anrede »von außen« kommt, ist hierin radikal verstanden. Die Anrede kommt nicht von einem anderen Selbst – das, die oder der wie ich selbst ist: ein Subjekt der Gewohnheit –, sondern von oben. Die Anrede ist ein Ruf, ein Befehl oder ein Gebot. Aber ein Gebot, das nichts anderes gebietet als zu hören: zu einem zu werden, der das Gebot, zu hören, hört. In diesem Hören fängt die Freiheit an. Der Anfang der Freiheit ist die Unterwerfung.

Das aber ist nur unter einer Bedingung wahr (und kein Paradox oder, schlimmer, bloße Ideologie: eine Verklärung der Knechtschaft). Die Bedingung ist, dass es *das Gebot* ist, das wir hören; dass es also nicht ein weiteres Gesetz ist, auch nicht das Gesetz einer anderen, besseren, umfassenderen Sittlich-

keit. Das Gebot ist nur befreiend, wenn es nichtgesetzlich und nichtsittlich ist. Diese Negation steht im Zentrum des Begriffs der Befreiung, den das religiöse Denken ausbildet. Von ihr hängt seine Wahrheit ab: Von der Unterscheidung zwischen Gesetz und Gebot hängt ab, ob die zentrale These des religiösen Modells – dass nur das Hören des Gebots, das von außen kommt, uns aus unserer Identität als Subjekte befreien kann – richtig ist. Oder ob das Gegenargument der Aufklärung (das Spinoza formuliert⁷²) zutrifft, dass frei zu sein heißt, sich das Gesetz aus eigener Einsicht in seine Wahrheit anzueignen.

Die Unterscheidung des Gebots vom Gesetz gibt es aber nicht: Es gibt den Unterschied zwischen Gebot und Gesetz nicht so, dass es ihn gibt; er ist nicht gegeben. Es gibt also das Gebot nicht (denn das Gebot ist nichts als dieser Unterschied: das Nicht des Gesetzes). Denn in dem Moment, in dem uns das Gebot gegeben wird und wir es hören, hat es sich schon ins Gesetz verwandelt – und hat es damit uns, indem wir es hören, in die Untergebenen oder Untertanen einer Autorität zurückverwandelt. Oder es hat, in der Sprache von *Exodus*, Ägypten wiedererrichtet, aus dem das Gebot uns herausführen wollte oder sollte. Und dieser Umschlag ist nicht ein später Verfall, der sich berichtigen lässt, indem wir zum Anfang oder Ursprung zurückkehren. Denn auch diesen Ursprung gibt es – für uns – nicht; die Vergesetzlichung des Gebots hat immer schon eingesetzt. Das ist die Krise der Religion. Das genealogische Argument (Abschnitt [b] in diesem Kapitel) hat gezeigt, weshalb diese Krise die Krise der Befreiung ist. Dieses Argument besagt, dass das Gebot als das Andere des Gesetzes zugleich dessen Grund und Anfang ist. Denn es ist die Forderung – die selbst nur grundlos sein kann, also ein Befehl ist –, zum Teil einer gesetzlichen, normativen oder symbolischen Ordnung, das

heißt, zu einem Subjekt zu werden. Indem es uns gegeben wird, beginnt daher das Gebot schon, sich ins Gesetz – und damit uns, die wir es hören, in die Untergebenen oder Untertanen seiner Autorität – zurückzuverwandeln. Die Krise der radikalen Befreiung, die sich in der Krise der Religion zeigt, besteht darin, dass nur das Gebot, das sich vom Gesetz unterscheidet, befreiend sein kann, dass das Gebot aber nicht vom Gesetz unterschieden ist – dass dieser Unterschied nicht positiv da und gegeben ist.

Aus dieser Lage gibt es keinen Ausweg – solange dieser Ausweg auf der Seite des Gebots gesucht wird; wenn also nach einem begleitenden Anzeichen, gar einer formalen Eigenschaft gesucht wird, die sicherstellen soll, dass die Anrede in Wahrheit nicht gesetzlich vorschreibend und daher autoritativ, sondern rein gebietend und daher befreiend ist. (Das ist die Grundeinsicht der Dekonstruktion: Die Dekonstruktion ist nichts anderes als die Dekonstruktion des Unterschieds, der Unterscheidbarkeit, von Gebot und Gesetz; die Krise der Religion ist nichts anderes als die Krise der Kritik, also die Krise der Befreiung.⁷³) Der Ausweg aus der Krise der Befreiung muss auf der anderen Seite gesucht werden: nicht auf der Seite des Gebots und derjenigen, die gebieten, sondern auf der Seite des Hörens und derer, die hören. Wenn das Gebot, das heißt: der Unterschied von Gebot und Gesetz, nicht gegeben ist und damit nicht zu bewirken vermag, dass wir frei werden, indem wir es hören, dann muss man die Perspektive umdrehen und fragen: Kann, ja, muss die befreiende Kraft des Gebots als ein Effekt des Hörens verstanden werden – als ein Effekt also ebenjenes Hörens, zu dem das Gebot erst befreit? Befreit das Hören das Gebot, das das Hören befreit? Befreien diejenigen, die befreit werden, den Befreier?

Es ist klar, wie dies nicht verstanden werden kann: Es

kann nicht heißen, dass die Befreiung dem Gebot vorhergeht und es hervorbringt. Dann wäre die Befreiung ein Akt der Selbstbefreiung. Es gibt aber keine Selbstbefreiung; alle Befreiung ist ein Effekt, ist bewirkt. Wenn aber, wie gesehen, die befreiende Wirkung – das Befreiende der Wirkung: dass sie befreiend ist – nicht einseitig durch das Wirkende, die Qualität der wirkenden »Ursache« (wie Lévinas sagt⁷⁴), sichergestellt werden kann; wenn die wirkende Kraft nicht die Kraft hat, sicherzustellen, dass ihre Wirkung befreiend ist, dann muss die Wirkung ihre Verursachung mitbewirken. Es bedarf einer passiven Kraft, einer Kraft auf der Seite der Wirkung, damit die aktive Kraft der Ursache sie bewirken kann.⁷⁵

Das ist die formale Struktur des Auswegs aus der Krise der radikalen Befreiung, den die Genealogie des Subjekts eröffnet. Inhaltlich bestimmt, besagt diese Lösung: Das Gebot, das uns anredet und anruft, kann nur bewirken, dass wir es hören und dadurch aus der sittlich-gesetzlichen Identität, als Subjekte, befreit werden, wenn (oder weil) es uns selbst noch vom Hören befreit. Nur wer nicht – noch nicht oder nicht mehr – *hört*, hört das *Gebot* (und nicht nur ein weiteres Gesetz, das eine Lebensweise vorschreibt). Es bedarf also eines Schritts zurück hinter den Anfang, hinter den allerersten Schritt der religiösen Befreiung, um aus ihrer Krise heraus oder durch sie hindurchzugelangen. Denn dieser Schritt ist die Anrede – »Mose, Mose!« – und dass sie gehört und bejaht wird: »Hier bin ich.«⁷⁶ Nach dem religiösen Modell beginnt damit die Befreiung. Der *Text*, der davon erzählt, die Erzählung von Moses Berufung im Buch *Exodus*, aber hält fest, dass dem Hören des Gebots etwas vorausgehen muss:

Und der Engel des HERRN erschien ihm in einer feurigen Flamme aus dem Dornbusch. Und er sah, dass der Busch

im Feuer brannte und doch nicht verzehrt wurde. Da sprach er: Ich will hingehen und diese wundersame Erscheinung sehen, warum der Busch nicht verbrennt.⁷⁷

Die Wahrheit des Exodus ist: Es gibt kein Hören des Gebots, das nicht aus der Faszination des Sehens hervorgeht; das Gebot kann nicht gehört werden – es gibt also das Gebot nicht –, ohne die Faszination erfahren zu haben. Vor der gebietenden, unbedingt fordernden Anrede steht die wundersame Erscheinung: Die Befreiung durch die Transzendenz geht aus der Befreiung in der Erfahrung hervor. Die Religion der Befreiung setzt eine Ästhetik der Befreiung voraus.

Fazit 1: Die Universalität der Befreiung

Der erste Schritt der Theorie der Befreiung beginnt mit der Erfahrung: Die Freiheit, anzufangen, fängt in der Erfahrung an. Das ist die Grundthese der Ästhetik der Befreiung. Sie beschreibt, wie die Erfahrung die Bestimmungsleistungen des Subjekts unterbricht. Dieser erste Schritt ist entscheidend; aus ihm folgen die weiteren Schritte, die zum Denken und zur Praxis der Befreiung führen.

Wie gesehen, lässt sich der erste Schritt jedoch erst durch eine genealogische Reflexion begründen, die erschließt, wie das Subjekt gebildet wird. Denn darin zeigt sich, dass das Subjekt, indem es gebildet wird, zugleich, in ein und demselben Zug, von sich gespalten wird: Die normative Anrede, die das Individuum in die symbolische Ordnung hineinruft und es dadurch subjektiviert, verändert seine Natur. Seine Natur wird negativ, unendlich; sein Begehren wird zum Trieb oder zur Kraft. Das ist es, was in der Erfahrung der Faszination be-

freiend reaktualisiert wird. Die Befreiung in der Erfahrung ist also nur möglich, weil die erfahrene Unbestimmtheit unsere eigene *Natur* ist. Das heißt: weil es unsere Natur geworden ist; weil die normative Anrede, die uns subjektiviert hat, zugleich voraussetzt, dass wir naturhaft unbestimmt, negativ, unendlich sind. Oder dass wir nicht nur Subjekte, sondern – im erläuterten Sinn – »Menschen« sind.

Daraus folgt, dass die radikale Befreiung (i) schlechthin fundamental und deshalb (ii) wahrhaft universal ist.

(i) Die radikale Befreiung ist fundamental – das heißt, negativ formuliert: Sie ist nicht die »Emanzipation des Bewusstseins«.⁷⁸ Die Befreiung ist nicht ein autonomer Akt der Subjektivität: Sie besteht nicht darin, sich die Gewohnheiten des Bestimmens – die unsere Identität bilden – in der Selbstreflexion anzueignen; die Befreiung wird nicht von uns selbstbewusst getan. (Denn wenn die Befreiung durchs Bewusstsein, als dessen Selbstreflexion, vollzogen wird, bindet sie sich, paradoxerweise, an ebendie Identität zurück, die es in Frage zu stellen gilt: Die Emanzipation des Bewusstseins verewigt die Knechtschaft.) Die Befreiung ereignet sich vielmehr in der Erfahrung, die den Trieb oder die Kraft reaktualisiert, die in der Subjektbildung zur Natur des Menschen geworden ist. Es ist die unendliche Negativität des Unbewussten, des Triebs oder der Kraft, nicht erst das Vermögen des Bewusstseins, seine Gewohnheiten zu reflektieren, mit der die Befreiung beginnt. Die radikale Befreiung geht unserem Bewusstsein vorher. Daher beginnt sie immer schon; sie hat immer schon begonnen.

(ii) Weil die radikale Befreiung fundamental ist, ist sie schlechthin universal – jeder Mensch erfährt sie. Wenn die Befreiung die Emanzipation des Bewusstseins wäre, dann wäre sie, als autonomer Akt, eine Leistung des Subjekts. Dann könnte die Befreiung also auch nicht geleistet werden.

Ob sie zu diesem Akt des Bewusstseins fähig und bereit sind, unterschiede zwischen den Subjekten. Es gäbe dann solche Subjekte, die zu dumm oder zu faul sind, mit den Gewohnheiten ihres Bestimmens zu brechen und die daher in selbstverschuldeter Unmündigkeit verharren, und die anderen, die die emanzipative Leistung zu erbringen vermögen. Nach diesem Modell gilt: Die einen befreien sich, die anderen bleiben unfrei. Ja, indem sich die einen befreien – indem sie sich *selbst* befreien –, unterscheiden sie sich von den anderen, die unfrei bleiben. (So sagt Karl Jaspers, dass der Durchbruch der Befreiung in der »Achsenzeit« zugleich die »tiefste Scheidung zwischen den Völkern« hervorbringt. Denn »[was] an den Entfaltungen der Achsenzeit nicht Teil gewinnt, bleibt ›Naturvolk‹ in der Art des ungeschichtlichen Lebens der Jahrzehntausende oder Hunderttausende.«⁷⁹ Dieses Leben nimmt an der Befreiung nicht aktiv teil; die »Naturvölker« wurden von den »drei Welten« der Achsenzeit, »China, Indien und dem Abendland«, aus befreit und »in die Geschichte aufgenommen«, indem diese Welten sich »ausdehnen« – durch Expansion.⁸⁰) In der Emanzipation des Bewusstseins ist die Befreiung eine Sache des Vermögens. Wer sich nicht befreit, muss daher unvermögend, unfähig zur Freiheit sein. Im Gegensatz dazu ist die radikale Befreiung immer schon und überall wirklich. Denn wer überhaupt ein Subjekt ist, wer also überhaupt Bestimmungen (von etwas als etwas) vorzunehmen vermag, erfährt, zugleich und dagegen, das unbestimmt Bestimmbare; er wird darin selbst unbestimmt-bestimmbar gemacht – und *ist* darin befreit von dem Gewohnheitsgesetz der Identität, dem sein Bestimmen unterliegt. Und weil die radikale Befreiung also in der Erfahrung schon wirklich ist, kann sie immer – überall, durch jede und jeden, an jedem Ort und in jeder Zeit: in jeder Kultur – *verwirklicht* werden. Denn dass wir in der Erfahrung befreit sind, dass wir unsere

Befreiung erfahren, ist noch nicht die – Praxis der – Befreiung. Die Befreiung zu verwirklichen verlangt, aus der Erfahrung herauszutreten und sie zu bejahen: sich zu ihr zu entscheiden und sie zu denken. Das ist eine Anstrengung und Arbeit, die über die Erfahrung hinausgeht; ohne sie verfällt die erfahrene Befreiung zu einem bloßen Erlebnis vorübergehender Gewohnheitsaussetzung (sie wird *bloß* ästhetisch, wie dies dem Surrealismus passiert ist⁸¹). Aber weil diese Anstrengung und Arbeit der Befreiung nur aus der Erfahrung *heraus* geschehen kann; weil die Befreiung zu verwirklichen heißt, zu bejahen, sie schon erfahren zu haben; und weil dies zugleich heißt, zu verstehen, dass jede sie erfahren hat – deshalb unterscheidet die radikale Befreiung, indem sie sich verwirklicht, nicht zwischen solchen, die sich selbst befreien können, und solchen, die dies nicht können (und daher befreit werden müssen), zwischen Geschichts- und Naturvölkern, zwischen Kulturen und Klassen der Freiheit und der Unfreiheit. Die radikale Befreiung ist deshalb nicht die Leistung einer »höheren«, rationalen, geschichtlichen Kultur im Gegensatz zu denen, die im vorgeschichtlichen Zustand der Menschheit verharren, weil sie sich nicht allein einem kulturellen Vermögen – der Reflexion, des Bewusstseins, der Subjektivität – verdankt. Ihre Kraftquelle ist die Nichtkultur, die nichtnatürliche Natur, die jede Kultur als ihren Gegeneffekt hervorbringt und voraussetzt. So ist die radikale Befreiung der wahre »Schritt ins Universale« (den Jaspers verspricht, aber nicht denken kann). Die radikale Befreiung ist die menschliche Befreiung.

Fazit 2: Die Befreiung der Universalität

Die radikale Befreiung ist der Schritt ins Universale; denn sie kann überall, jederzeit, von allen verwirklicht werden. Die radikale Befreiung ist aber auch deshalb der Schritt ins Universale, weil sie das Universale, das universal Gültige hervorbringt. Die radikale Befreiung ist die »äußerste Erhebung des Ich« (so sagt Adorno mit einer Kantischen Metapher im Motto dieses Teils) – die Erhebung ins Unendliche oder zum Absoluten. Denn die Befreiung nicht nur zu erfahren, sondern sie zu verwirklichen, heißt, auf grundlegende Weise zu verändern, wie wir – etwas oder uns selbst – bestimmen, wie wir Bestimmungen vornehmen. Das tun wir gewohnheitsmäßig so, dass wir ein Besonderes unter ein Allgemeines bringen, dass wir also einer Regel folgen, die wir schon haben. Sicherlich: Durch jede weitere Anwendung verändert sich auch die Regel. Denn eine Regel ist nur die Reihe ihrer Anwendungen, und diese Reihe wird durch jede weitere Anwendung verändert. Sie ist jetzt die Reihe der bisherigen Anwendungen *plus* eine weitere. Aber entscheidend ist, dass etwas nur dadurch zu einer Bestimmung wird – dass ihr normativer, sozialer Status, als eine Bestimmung zu gelten, davon abhängt –, dass es ein Element innerhalb einer Reihe ist. Etwas (oder sich) zu bestimmen heißt daher, es (oder sich) in eine Reihe einzuschreiben, die wir dadurch fortzuschreiben. Damit bricht das freie Bestimmen. Denn das freie ist das neue Bestimmen. Und etwas neu zu bestimmen heißt, es aus nichts anderem als es selbst zu bestimmen. Das heißt aber: aus nichts. Denn außerhalb der Reihe ist es nichts Bestimmtes, hat es keine Bestimmung. Etwas neu zu bestimmen heißt also, seine Bestimmung aus seiner bloßen, reinen Erscheinung, der Erscheinung als unbestimmt Bestimmbares (die uns fasziniert), hervorgehen zu lassen. Was es ist,

geht nur darauf zurück und allein daraus hervor, dass es ist – dass es uns erscheint. So ist die wahrhaft freie, neue Bestimmung die absolute Bestimmung. Sie ist absolut, weil sie nicht relativ ist, nicht relativ auf eine andere, bereits gegebene Bestimmung. Weil sie ihren Grund in nichts – in nichts Bestimmtem, nur in der bloßen Bestimmbarkeit – hat und daher absolut ist, ist sie die Bestimmung eines jeden, von jedem Beliebigen; die Bestimmung von niemand Bestimmtem und daher von jeder: die universal gültige Bestimmung. Die radikale Befreiung befreit zur Wahrheit.

Ausblick: Politik

Die Befreiung ist nicht politisch. Die Theorie der Befreiung ist keine politische Theorie – keine Theorie der Politik. Die Befreiung ist nicht politisch, denn sie ist weder politisch noch ethisch, rechtlich, ökonomisch, ästhetisch, religiös, kulturell (oder sonst irgendetwas in dieser Reihe). Der Begriff der radikalen Befreiung liegt quer zu diesen Unterscheidungen, er fällt nicht *in* eine dieser Kategorien. Denn die Befreiung ist sowohl politisch wie ethisch, rechtlich, ästhetisch, ökonomisch, religiös, kulturell: Sie findet in allen Feldern statt (oder sie *kann* in allen Feldern stattfinden). Die Theorie der Befreiung will erkunden, was allen diesen Befreiungen gemeinsam ist. Sie will ein Moment radikaler Befreiung – das Moment der Spontaneität – verstehen, ohne das es überhaupt keine Befreiung, in keiner ihrer Gestalten, geben kann. Weil dies die Frage betrifft, wie das Selbst in seinen freien Vollzügen – oder wie das Selbst in seinen Vollzügen frei – ist, können wir auch sagen, dass der Begriff der radikalen Befreiung ein ontologischer (oder ein existenzieller) Begriff ist.

Die Befreiung ist aber auch nicht nichtpolitisch. Sie ist nicht unpolitisch oder gar antipolitisch. Das ist sie nicht nur deshalb nicht, weil es *auch* die politische Befreiung, die Befreiung im Prozess kollektiver Selbstregierung gibt – so wie in jedem anderen Feld des menschlichen Lebens. Die radikale Befreiung hat vielmehr in jeder ihrer Gestalten ein politisches Moment. Genauer gesagt, ist es die *Verwirklichung* der radikalen Befreiung, ihre Praxis, die ohne Politik unmöglich ist. Die radikale Befreiung kann nicht verwirklicht werden, ohne politisch zu werden.

Denn was bedeutet es, die Befreiung zu verwirklichen? Es

- 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-

- führt hat. Der Begriff verbindet die beiden Züge, die vorher genannt wurden: das aktive Moment – etwas zu bilden – und das passive Moment – gebildet werden zu können. Siehe die Begriffserklärung in dies., *L'avenir de Hegel*, S. 22-26. Für Malabous Verständnis der Plastizität ist es grundlegend, dass Hegel diese Einheit von Aktivität und Passivität auf zwei ganz verschiedene Weisen denkt: griechisch und christlich (oder modern). Das griechische Verständnis erläutert der Begriff der Gewohnheit: Es entspricht dem in Kap. 1 erläuterten Begriff des Subjekts (S. 61-63, 86-88, 99-107). Hier ist die Passivität die Möglichkeit der Selbsttätigkeit. Modern oder christlich verstanden dagegen ist sie radikale Entäußerung (S. 183f.) – »la libération énergétique« (S. 222-224).
- 52 Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 383. Zum Folgenden siehe Khuranas kritische Diskussion des transformativen Modells des Geistes, das von einer Reihe von Autoren und Autorinnen v. a. im Anschluss an Hegel entwickelt worden ist, ebd., S. 382-388.
- 53 Ebd., S. 387. Ich verstehe die Kritik der Anthropologie, die Marc Rölli formuliert, so, dass sie einem Denken des Menschen gilt, das in dieser Weise den Geist an die Natur bindet. Dieses Denken fragt danach, welche natürliche Verfassung (des Menschen) die Ausbildung geistiger Strukturen (des Subjekts) ermöglicht – und unterscheidet von hier aus besser und schlechter geeignete Naturen. Rölli nennt das (mit Blick auf Kants evaluative Sortierungen des Menschen) die »implizit normativ[e]« Dimension des »anthropologischen Wissens« (*Anthropologie dekolonisieren*, Frankfurt/M.: Campus 2021, S. 33). Davon unterscheidet sich der hier definierte Begriff des Menschen grundlegend. Er ist unbedingt egalitär; denn er definiert den Menschen so, dass gar keine »Entwicklungsdefizite« (Rölli) möglich sind.
- 54 Claude Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 80f.
- 55 Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 151.

- 56 Dazu oben, Kap. 3, S. ■-■.
- 57 Siehe dazu die Klärung des Verhältnisses von Form und Kraft im Leben in Thomas Khurana, »Force and Form. An Essay on the Dialectics of the Living«, in: *Constellations*, 18:1 (2011), S. 21-36. Von Bedeutung ist hier vor allem der differentielle Begriff der Kraft, die Kraft der oder als *différance*, ebd. S. 27-30.
- 58 Slavoj Žižek, *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, übers. v. F. Born, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 682. Das unterscheidet die Bewegung des Triebs von der des Begehrens (ebd., S. 680, 683f.). Dazu auch ders., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London, New York: Verso 1999, S. 350-373 (der Kontext ist eine Kritik an Judith Butler).
- 59 Zitate: Žižek, *Weniger als nichts*, S. 684f.
- 60 Ebd., S. 683. Zu Walter Whites Erfahrung der Lebendigkeit siehe oben, Kap. 3, S. ■-■.
- 61 Žižek, *The Ticklish Subject*, S. 359.
- 62 Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 71. Siehe die Reflexionen zur Figur des Kindes in Alfred Schäfer, *Bildung und Negativität*, Weilerswist: Velbrück 2020, Kap. 1.2, v. a. S. 38f. – Dieter Thomä hat in *Puer Robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds* (Berlin: Suhrkamp 2016) den neuzeitlichen Diskurs rekonstruiert, der die Dialektik dieser Figur – zerstörerisch und schöpferisch zugleich zu sein – entfaltet. Das ist die Dialektik der Naturalisierung. In der These, dass die Freiheit oder Befreiung nur durch diese Dialektik hindurch gedacht werden kann, liegt die weitreichende Übereinstimmung meines Vorschlags mit Thomäs Untersuchung.
- 63 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II (Theorie-Werkausgabe, Bd. 6)*, S. 27.
- 64 Siehe oben, Kap. 2, S. ■ (mit Bezug auf Scholem und Schiller), und S. ■, Anm. ■, zum Zusammenhang und Unterschied der mystischen und der ästhetischen Bestimmung.
- 65 Dazu oben, Kap. 1, Abschn. (b), S. ■.
- 66 Ich habe das Zitat in einem Wort verändert. Žižek spricht nicht

von »Selbst«, sondern von »Subjekt«: »Das Subjekt des Triebs ist in einem konstitutiven *Überschuss* begründet – das heißt, in der übermäßigen Anwesenheit eines Dings, das von Natur aus »unmöglich« ist und hier, in unserer Gegenwart, nicht sein sollte – das Ding, das natürlich letztlich *das Subjekt selbst* ist.« (Žižek, *The Ticklish Subject*, S. 371)

- 67 Dazu Kap. 3, S. ■-■ u. ■-■, und die Zusammenfassung in Kap. 5, Abschn. (b).
- 68 Siehe Kap. 4, Abschn. (b) und die Zusammenfassung in Kap. 5, Abschn. (b).
- 69 Siehe Kap. 4, Abschn. (c) und die Zusammenfassung in Kap. 5, Abschn. (c).
- 70 Das erinnert an Emmanuel Lévinas' Formulierung, nach der das »Wunderbare der Schöpfung« darin liegt, »daß sie ein Seiendes hervorbringt, das fähig [*capable*] ist, eine Offenbarung zu empfangen, seine Kreatürlichkeit zu erfahren und sich in Frage zu stellen« (Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber 1987, S. 123). Dazu oben, Kap. 4, S. ■.
- 71 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 295. Žižek meint vielleicht etwas Ähnliches, wenn er, allerdings nur in einer Fußnote, sagt, dass es »sehr produktiv [wäre], Freuds *Hilflosigkeit* mit Kants Begriff des Erhabenen« zu verbinden (*The Ticklish Subject*, S. 349).
- 72 Oben Kap. 4, Abschn. (a), S. ■-■.
- 73 Dazu oben, Kap. 4, S. ■-■.
- 74 Oben, Kap. 4, S. ■. – Mit Bezug auf diese Formulierung des religiösen Modells – das die befreiende Ursache »Gott« nennt – heißt dies zu sagen, dass Gott, also Gott allein, die Befreiung des Menschen nicht bewirken kann.
- 75 Zu dieser Terminologie siehe oben, Kap. 2, S. ■-■. Das ist die Terminologie, in der Aristoteles den Zusammenhang von Ursache und Wirkung formuliert und die Hegel aufgreift. Aristoteles versteht diesen Zusammenhang so, dass er in der Gattungsgleichheit beider Seiten begründet ist. Das habe ich in Kap. 2 zurückgewiesen. Hier erscheint dieser Zusammenhang nun ganz

anders. Denn die passive Kraft ist nicht gegeben, sondern ein Nebenprodukt oder Gegeneffekt der aktiven Kraft. Die aktive Kraft bringt die passive Kraft – das ist Kraft der Bestimmbarkeit – als ihre Voraussetzung mit hervor. Sie bringt sie hervor – aber als ihre Voraussetzung.

- 76 Oben, Kap. 3, S. ■-■.
- 77 *Exodus*, 3,1-3; oben, Kap. 2, S. ■.
- 78 Zu dieser Formel von Herbert Marcuse und ihrer Kritik siehe oben, Kap. 1, v.a. S. ■ u. ■.
- 79 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Abtl. I, Bd. 10, hg. v. Kurt Salamun, Basel: Schwabe 2017, S. 57 u. 22. Jaspers bestimmt das »Neue dieses Zeitalters«, der »Achsenzeit«, so, »daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewußtsein seine Grenzen erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.« (Ebd., S. 18) Jaspers versteht dies als einen »Tatbestand [...], der als solcher für alle Menschen [...] gültig sein kann«: »Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann, wo die überwältigendste Fruchtbarkeit in der Gestaltung des Menschen geschehen ist in einer Weise, die für das Abendland und Asien und alle Menschen, ohne den Maßstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend und einsehbar, doch aber auf Grund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte, derart, daß für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde.« (S. 17) Aber tatsächlich ereignet hat sich dieser Umbruch zuerst nur in »drei Welten« – »in China, Indien und dem Abendland« (S. 18). »Die Achsenzeit beginnt zwar räumlich begrenzt, aber sie *wird geschichtlich allumfassend*« (S. 22) – durch Ausdehnung. Denn das Neue, die achsenzeitliche Befreiung, hat keinen Grund in dem – dem ungeschichtlichen Zustand als »Naturvolk« –, woraus sie befreit. Sie bleibt unerklärlich.

80 Ebd., S. 27. – Jan Assmann referiert dies als den Einwand gegen die Achsenzeittheorie, »dass die Konzeption dieser Wende nach wie vor eine ›westliche‹ Idee bleibt, auch wenn die Achsenzeit-Theorie sie auf die ganze Welt ausdehnen und den eurozentrischen Standpunkt überwinden will« (*Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C.H. Beck 2018, S. 16; ausführlich zu Jaspers' Programm: ebd., Kap. 9). Sich auszudehnen und sich selbst zu überwinden sind offenkundig zwei ganz verschiedene Dinge. Das zeigt die Analyse von Ann Swidler, »Where Do Axial Commitments Reside? Problems in Thinking about the African Case« (in: Bellah, Robert N., Hans Joas [Hg.], *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge [Mass.], London: Harvard University Press 2012, S. 222-247). Im Modell der Achsenzeit kann die Frage nur lauten, inwiefern »Africans and African societies are integrated with – or have integrated into themselves – central elements of the great Axial traditions available in the world today« (S. 223, siehe 233, 237). Die Frage der Achsenzeittheoretikerin ist, ob, wie und inwieweit Afrika den achsenzeitlichen Universalismus von außen übernommen hat. Siehe dazu auch die kritischen Bemerkungen über »Afrikas Absenz in der Achse« in: David Atwood, *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*, Baden-Baden: Ergon 2019, S. 173-178.

81 Oben, Kap. 2, S. ■-■.

Ausblick: Politik

1 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Anfang 1874 – Frühjahr 1874, 32 [44], in: ders., *Kritische Studienausgabe* [KSA], hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: dtv 1999, Bd. 7, S. 767. Das sagt Nietzsche über Richard Wagner: »Nur um seiner Kunst eine Stätte in dieser Welt zu bereiten, sehen wir ihn beschäftigt und activ.« Die Notiz entfaltet die Abgründe dieses Vorhabens. Es geht in diesen frühen Notizen immer um dasselbe Problem: »Das Erhabene festhalten zu können!« – »Das Problem: die Kultur zu unserer Musik zu finden.« (*Nachgelasse-*

ne Fragmente, Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[22] u. 19[30]; KSA, Bd. 7, S. 423 u. 426)

2 Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (KSA, Bd. 1), S. 341. Dazu weiterführend die Überlegungen von Alfred Schäfer in *Bildung und Negativität*, Weilerswist: Velbrück 2020, Kap. I, der darin eine Grundbestimmung des modernen Begriffs der Bildung – der »Bildung als Befreiung« – sieht. Ihre Grundprämisse ist die »Grenze der Selbstthematisierung, einer möglichen Selbsttransparenz, die sich der symbolischen Ordnungsmuster des Sozialen bedient« (ebd., S. 23).