

Schmieder · Hrsg.
Überleben

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Überleben

Historische und aktuelle
Konstellationen

Herausgegeben von
Falko Schmieder

Wilhelm Fink

Das diesem Bericht zugrunde liegende Vorhaben wurde vom
Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.
Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildung:
Hieronymus Bosch, Ecce Homo, um 1480/90
(Ausschnitt)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4997-9

ANDREAS HIEPKO

Was vom Menschen bleibt Kojèves atheistische Eschatologie

Was einst Farce war, wird Geschichte.

1. Slawische Eschatologie

1925 ließ Ernst Troeltsch einen »modernen Theologen« sagen, dass »das eschatologische Bureau heutzutage zumeist geschlossen [sei], weil die Gedanken, die es begründeten, die Wurzel verloren haben«. ¹ Zurückzuführen sei diese Entwertung der Eschatologie auf die Integration der Idee des Fortschritts in den christlichen Erlösungsgedanken. Der Frage, ob diese Diagnose für die Theologie zutrif, kann hier nicht nachgegangen werden. In unserem Zusammenhang ist sie nur deshalb interessant, weil die Dependence des eschatologischen Bureaus in der philosophischen Fakultät der Heidelberger Universität ein Jahr später in einer heiklen Angelegenheit tätig werden musste. 1926 wurde Alexander Koschewnikoff, ein junger Russe, der seit dem Sommersemester 1921 Philosophie und Orientalistik in der süddeutschen Universitätsstadt und seinem Wohnort Berlin studiert hatte, von Karl Jaspers mit einer Arbeit über *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews* promoviert. 1930 erschien ein zwanzigseitiger Auszug ² der Doktorarbeit in einer in Bonn erscheinenden *internationalen Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*.

Laut Koschewnikoff war für Vladimir Solov'ev (1853-1900), den vielleicht bedeutendsten russischen Philosophen des 19. Jahrhunderts »von Anfang an eine religiös-mystische Weltauffassung charakteristisch«. ³ Diesen religiösen Charakter habe seine Philosophie bis zuletzt beibehalten und auch seine Geschichtsphilosophie wesentlich geprägt: »es wird ein zu verwirklichendes Zukunftsideal [...] aufgestellt, und die »tatsächliche« Geschichte als eine dazu mit Notwendigkeit führende Entwicklung konstruiert«. ⁴ Bei der Aufstellung dieser »Zukunftsideale« hat die Kenntnis der tatsächlichen Geschichte keine nennenswerte Rolle gespielt. Insofern habe Solov'ev nicht Geschichtsphilosophie im modernen Sinne des Wortes

1 Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, München – Leipzig 1925, S. 36.

2 Alexander Koschewnikoff, »Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews«, in: *Der Russische Gedanke*, 1 (1930), S. 305-324.

3 Ebd., S. 308.

4 Ebd.

betrieben, sondern »Geschichtskonstruktion«.⁵ Koschewnikoff unterscheidet in Solov'evs Geschichtsauffassung drei Perioden: eine slavophile, eine katholische Periode und den Standpunkt der letzten Schrift Solov'evs, der *Drei Gespräche*. Für die ersten beiden Perioden gelte,

»daß Solowjew [...] die historische Entwicklung als eine allmähliche Wiederherstellung der Alleinheit auffaßt, [...] die am Anfang und am Ende der Geschichte als ewiges Gottmenschentum steht. Die Geschichte im weitesten Sinne des Wortes ist für ihn [...] nur eine, wenn auch an sich sehr wichtige Episode der gesamten Weltentwicklung, der zur schließlichen Wiedervereinigung mit Gott führenden Evolution der empirischen Welt überhaupt. Daneben tritt als zweites wichtiges Moment die Tatsache, daß Solowjew an das ›Gottesreich auf Erden‹ glaubte. Das Ideal sollte nach ihm in der Zeit verwirklicht werden: innerhalb der Geschichte wird die gesamte empirische Wirklichkeit ihre ideale Vollendung erlangen, und die darauf unmittelbar folgende endgültige Wiedervereinigung mit Gott bildet den natürlichen und notwendigen Abschluß des historischen Prozesses.«⁶

In der katholischen Periode glaubte Solov'ev, dass die Errichtung des Gottesreichs auf Erden zwei Voraussetzungen habe: die allgemeine Anerkennung der Autorität des Papstes und die Durchsetzung dieser religiösen Autorität durch die realen Mittel des vom orthodoxen Zaren regierten Russland. Durch die Vereinigung dieser beiden Mächte sollte eine Weltmonarchie verwirklicht werden, in der die geistige Macht dem Papst und die weltliche dem russischen Zaren gehört. Nach der Herstellung dieses theokratischen Weltstaates erwartete er die Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche, die Bekehrung der Juden zum Christentum, sowie die allgemeine Verbreitung desselben. Durch die Zusammenarbeit der gesamten Menschheit unter der obersten Leitung des Papstes, des Zaren und der Propheten wird schließlich das Reich Gottes auf Erden hergestellt.

»Was die fernste Zukunft anbetrifft – das Gottesreich, die Wiederherstellung des Gottmenschentums und das absolute Ende der Geschichte – so besteht in dieser Beziehung zwischen den slavophilen und katholischen Schriften kein Widerspruch. Für die beiden ersten Perioden bleibt zweierlei charakteristisch: erstens der Glaube an das Gottesreich auf Erden, zu dem die historische Entwicklung ununterbrochen hinzielt, und zweitens die Behauptung, daß die ganze Wirklichkeit, die gesamte Menschheit und Natur schließlich idealisiert und mit Gott im Gottmenschentum auf alle Ewigkeit vereinigt wird.«⁷

Die dritte Periode jedoch breche mit der Idee des auf Erden verwirklichten Gottesreichs. Seinen neuen Standpunkt verdeutlicht Solov'evs letzte größere Schrift *Drei Gespräche* (1900). »Sowohl die allgemeine Stimmung des Werkes, als auch die den Höhepunkt des Ganzen bildende eschatologische Zukunftsvision läßt die radikale Aenderung des metaphysischen und geschichtsphilosophischen Weltbildes Solow-

5 Ebd., S. 307.

6 Ebd., S. 313f.

7 Ebd., S. 320f.

jews klar hervortreten.«⁸ Im 20. Jahrhundert erwartete Solov'ev eine mongolische Invasion, im 21. die Befreiung Europas und die Bildung einer Union demokratischer Republiken, in die auch Rußland als ein unbedeutendes Glied eintritt. Er glaubt nun nicht mehr daran,

»daß die Geschichte im stetigen Fortschritt zur Verwirklichung des ›totalen Lebens‹, des ›Gottesreiches auf Erden‹ führt und mit dieser Verwirklichung ihren natürlichen Abschluß findet. Er nimmt jetzt im Gegenteil an, daß die Geschichte in der Bildung eines Weltreiches endet, das aber nur ein Zerrbild der Theokratie ist, denn es wird durch das in der Gestalt des Antichristen verkörperte böse Prinzip geleitet. Aeufßerlich wird dieses Reich den Schein einer absoluten Vollkommenheit haben, und nur wenige Getreue werden sich dem Antichristen [...] nicht unterwerfen. Schließlich kommt es zu einem endgültigen Kampfe zwischen den wenigen Christen und den Bürgern des gottlosen Staates: die Lage der Christen wird verzweifelt, aber dann greifen die Juden in den Kampf ein, das Reich des Bösen wird durch die himmlischen Mächte vernichtet, worauf endlich die Wiederkunft Christi und der Untergang der endlichen Welt erfolgt.«⁹

Solov'evs Messianismus schlägt in Apokalyptik um: Die Geschichte ist für ihn nicht mehr die allmähliche Überwindung des bösen Prinzips, sondern eine fortwährende Verstärkung desselben. Nur die wenigen außerhalb der Geschichte stehenden christlichen Asketen und das jüdische Volk mit seiner aus dem Rahmen der allgemeinen historischen Entwicklung herausfallenden Geschichte bleiben dem Guten zugetan. Nur diese Wenigen werden erlöst, während die übrige Welt von Gott für immer abgetrennt und vernichtet wird:

»[J]etzt ist die Geschichte für Solowjew [...] ein fortwährender Kampf des bösen Prinzips mit dem Guten, ein Kampf, der zwar mit dem Siege des letzteren endet, aber zugleich auch die Vernichtung des größten Teiles der empirischen Welt zur Folge hat: das Gottesreich wird jenseits der Geschichte verlegt und diese eigentlich der Herrschaft des Bösen preisgegeben.«¹⁰

2. Das Verschwinden des Menschen

1947, gut zwanzig Jahre nach Koschewnikoffs Promotion in Heidelberg, veröffentlichten die Pariser Éditions Gallimard unter dem Titel *Introduction à la lecture de Hegel* die Vorlesungen, die er als Alexandre Kojevnikoff (seit 1937 auch als französischer Staatsbürger) von 1933 bis 1939 an der Pariser École des Hautes Études über Hegels *Phänomenologie des Geistes* gehalten hatte. Eines der zentralen Themen der Vorlesungen war das Ende der Geschichte, das »die endgültige Aufhebung des Menschen im eigentlichen Sinne oder des freien, geschichtlichen Individuums« bedeutet. Kojevnikoff war der Frage nachgegangen, was vom Menschen bleibt,

⁸ Ebd., S. 321.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., S. 323.

wenn der mühselige Prozess der Arbeit und der Negation, der die »Tiere der Spezies Homo sapiens« zu »Menschen im eigentlichen Sinne« werden ließ, vollendet ist? Sie blieb zunächst unbeantwortet. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab Kojève – wie sich der mittlerweile als Ministerialbeamter tätige ›Weise‹ nach der von seinen Hörern verwendeten Abkürzung seines Namens nunmehr nannte – eine vorläufige Antwort: in einer Fußnote, die er ein Jahr vor Erscheinen seiner *Introduction* verfasst hat.

»Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist [...] keine kosmische Katastrophe: Die natürliche Welt bleibt, was sie seit aller Ewigkeit ist. Ebenso wenig ist es eine biologische Katastrophe: Der Mensch bleibt als Tier am Leben, das im Einklang mit der Natur oder dem Seienden existiert. [...] Das Ende der menschlichen Zeit oder der Geschichte, will sagen: die endgültige Aufhebung des Menschen im eigentlichen Sinne [...] bedeutet in der Tat ganz einfach das Beenden aller ›Aktion‹ im emphatischen Sinne dieses Wortes. Und das Verschwinden der Philosophie; denn wenn der Mensch sich selbst nicht mehr wesentlich ändert, gibt es keinen Grund mehr, die (wahren) Prinzipien zu ändern, die das Fundament seiner Welt- und Selbsterkenntnis bilden. Alles andere aber bleibt auf unbegrenzte Zeit bestehen: die Kunst, die Liebe, das Spiel; kurz: alles, was den Menschen glücklich macht.«¹¹

Hier nun erinnert Kojève daran, dass »dieses Thema Hegels« von Karl Marx im 3. Band des *Kapitals* wieder aufgenommen worden sei: als Unterscheidung zwischen dem »Reich der Notwendigkeit«, in dem »die Klassen« miteinander um die Anerkennung und – durch Arbeit – gegen die Natur kämpfen, und dem »Reich der Freiheit«, in dem die sich gegenseitig vorbehaltlos anerkennenden Menschen die bedeutungslos gewordenen Kämpfe eingestellt haben und in einer gezähmten, ihren Bedürfnissen angepassten Natur so wenig als möglich arbeiten. Allerdings hat der Einzug ins »Reich der Freiheit« seinen Preis: die Rückkehr des Menschen zur Animalität.¹²

Die zweite Auflage der *Introduction* erschien 1968, dem Todesjahr Kojèves. Sie unterscheidet sich von der ersten lediglich durch eine Fußnote, die die 1946 verfasste Fußnote kommentiert, da sie »zweideutig, um nicht zu sagen widersprüchlich« sei. Wenn man nämlich sagt, dass der Mensch am Ende der Geschichte als Tier am Leben bleibt, »müssen auch seine Künste, seine Liebe und sein Spiel wieder rein ›natürlich‹ werden«.¹³ Man müsse davon ausgehen, dass »die Tiere der Spezies *Homo sapiens* [...] ihre Bau- und Kunstwerke so schufen, wie die Vögel ihre Nester bauen oder wie die Spinnen ihre Netze weben, daß sie Konzerte gäben wie die Frösche und die Grillen, daß sie spielten wie junge Tiere und sich der Liebe hingäben wie ausgewachsene«.¹⁴ Und nicht zuletzt würde mit dem Menschen auch das verschwinden, was wesentlich mit ihm verbunden ist: der Diskurs, die mensch-

11 Anmerkung zur 1. Auflage (1947) der *Introduction*; zit. in: Jacob Taubes, »Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire«, in: Alexandre Kojève, *Überlebensformen*, Berlin 2007, S. 39-57, hier 41.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 42.

14 Ebd., S. 42f.

liche Rede. Der Diskurs der »posthistorischen Tiere«, die »durch bedingte Reflexe auf stimmliche oder mimische Signale reagierten«,¹⁵ gliche dem, was man mit einem Euphemismus die »Sprache« der Bienen nennt. Die Bedürfnisse des reanimierten Homo sapiens wären zwar befriedigt, doch man könne nicht davon sprechen, dass ihn das »glücklich machen« würde.¹⁶

Mit seiner Fußnote zur Fußnote ging Kojève auf Bedenken ein, die Leo Strauss gegenüber seiner Endzeitvision eines homogenen Weltstaats geäußert hatte. Strauss hatte in seiner Erwiderung (»Mise au point«) auf Kojèves Kritik (»Tyrannie et sagesse«), die die französische Übersetzung seiner Interpretation von Xenophons *Hieron* (*De la Tyrannie*, Paris 1954) ergänzten, auf die Widersprüchlichkeit der These vom Ende der Geschichte hingewiesen. Wenn nämlich »die Teilnahme an blutigen politischen Kämpfen und [...] die negierende Aktion das ist, was den Menschen über das Tier erhebt«, sei

»der Staat, in dem der Mensch [...] einigermaßen zufrieden sein kann, [...] also der Staat, in dem die Grundlage seines Menschseins abstirbt [...]. Es ist der Staat von Nietzsches ›letztem Menschen‹. So bestätigt Kojève tatsächlich die klassische Ansicht, daß unbegrenzter technologischer Fortschritt und seine Begleiterscheinungen, die die unerlässlichen Bedingungen des universalen und einheitlichen Staates sind, die Menschheit zerstören.«¹⁷

Strauss zufolge bestehe jedoch »kein Grund zur Verzweiflung, solange die menschliche Natur noch nicht vollends erobert ist«. Anders als für Kojève, für den es keine »menschliche Natur«, sondern lediglich Hominisierungsprozesse – der Kampf auf Leben und Tod um Anerkennung, die Arbeit – gibt, glaubt Strauss an eine unabänderliche Natur des Menschen: »Immer wird es Menschen geben, die sich gegen einen Staat erheben, der die Menschlichkeit zerstört, oder in dem es keine Möglichkeit mehr gibt, edel zu sein und große Taten zu vollbringen.«¹⁸ Entschiedener als Strauss kann man Kojèves These vom Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte nicht verwerfen: »Immer wird es Menschen geben«. Offensichtlich hält sich der deutsch-amerikanische Philosophieprofessor an die Anthropologie der Alten. Im Anschluss an Platon versteht er den Thymos – den Beweggrund »edel zu sein und große Taten zu vollbringen« – als anthropologische Konstante, die den Menschen in seinem Streben nach Anerkennung Dinge tun lässt, die über die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung hinausgehen. Solche thymotisch veranlagten Individuen treibt ein homogener Weltstaat, in dem sich alle Menschen gegenseitig vorbehaltlos anerkennen und in einer gezähmten, ihren Bedürfnissen angepassten Natur so wenig als möglich arbeiten, natürlich zur Verzweiflung – und zu Taten, die aus ihr zuweilen folgen.

15 Ebd., S. 43.

16 Ebd.

17 Zit. nach der dt. Übers. »Noch einmal Xenophons ›Hieron‹«, in: Leo Strauss, *Über Tyrannis*, Neuwied am Rhein – Berlin 1963, S. 195-236, hier 233.

18 Ebd.

»Sie mögen zu einer reinen Negation des universalen und einheitlichen Staates gezwungen sein, zu einer Negation, die nicht durch positive Ziele bedingt wird, zu einer nihilistischen Negation. Vielleicht wird diese nihilistische Revolution erfolglos bleiben. Dennoch mag sie zur einzigen Aktion werden, die Menschlichkeit des Menschen zu retten, wenn erst einmal der universale und einheitliche Staat unvermeidlich geworden ist.«¹⁹

3. Tiere und Snobs

Auch Kojève sah eine Möglichkeit, »die Menschlichkeit des Menschen zu retten«. Zunächst davon überzeugt, dass der *American way of life* »die eigentliche Lebensweise der posthistorischen Periode« sei, da die »heutige Gegenwart der USA [...] die zukünftige ›ewige Gegenwart‹ der ganzen Menschheit« vorwegnehme, folglich auch »die Rückkehr des Menschen zur Animalität nicht eine noch ausstehende Möglichkeit, sondern eine schon gegenwärtige Gewißheit«²⁰ sei, bemerkte Kojève auf einer Japanreise Ende der 1950er Jahre, dass »die ›posthistorische‹ japanische Zivilisation Wege eingeschlagen hat, die dem ›amerikanischen Weg‹ diametral entgegengesetzt sind.« Er sah einen »Snobismus im Reinzustand« am Werk, der »das ›natürliche‹ oder ›animalische‹ Sein negierende Disziplinen« geschaffen habe. Alle Japaner seien grundsätzlich in der Lage, gemäß vollkommen formalisierter Werte zu leben, das heißt »gemäß Werten, die jeglichen ›menschlichen‹ Inhalts im ›historischen‹ Sinne entbehren.«²¹ Und dabei denkt Kojève nicht nur an das Nō-Theater, die Tee-Zeremonie und das Ikebana:

»So ist äußerstenfalls jeder Japaner prinzipiell fähig, aus reinem Snobismus zu einem ganz und gar ›sinnlosen‹ Selbstmord zu schreiten (wobei das klassische Samurai-schwert durch ein Flugzeug oder einen Torpedo ersetzt werden kann), der nichts zu tun hat mit dem Riskieren des Lebens in einem Kampf um ›historische‹ Werte sozialer oder politischen Inhalts.«²²

Aus dieser Japan-Erfahrung leitet Kojève sein berühmtes Diktum ab, dass »ein Tier kein Snob sein kann«, und deshalb »jede ›japanisierte‹ posthistorische Epoche spezifisch menschlich« wäre. Seine neue Konzeption des Endes der Geschichte zerreißt also die menschlichen Lebensformen in »nacktes«, animalisches Leben und unerbittlichen Formalismus, der gegebenenfalls über Leichen geht: Einerseits ein *sno-bisme sans reserve*, ein rückhaltloser Snobismus, der alle Lebensvollzüge, sowohl spirituelle wie körperliche, dem Diktat des Todes unterwirft, andererseits eine biotechnisch aufgerüstete Ideologie der Unantastbarkeit des Lebens, die Terri Schiavo, deren italienischer Name mit Sklave übersetzt werden muss, nicht aus dem Leben entlassen wollte.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Kojève, *Überlebensformen* (Anm. 11), S. 45.

²¹ Ebd., S. 46.

²² Ebd., S. 46f.

4. Der ehrgeizlose Lump

Zwischen Animalität und Snobismus, formlosem Leben und unbelebter Form finden sich bei Kojève jedoch noch andere Überlebensformen, zum Beispiel der »voyou désœuvré«, der Avatar des Weisen am Ende der Geschichte. Er genießt den »Sonntag des Lebens« ohne schlechtes Gewissen. Kojève findet ihn in den Romanen Raymond Queneaus:

»Mein Freund Pierrot, der Dichter von Rueil, der Soldat Brü – handelt es sich bei ihnen tatsächlich um Weise? Zunächst ist es die Frage selbst, die Anstoß erregen könnte. Was haben der Alltagstrott des banalen Lebens dieser untätigen ›Gauern‹ [›voyous‹ désœuvrés] und jene tiefe und nie dagewesene Weisheit gemeinsam, die vielleicht eines Tages als höchster Lohn des dem Studium gewidmeten Lebens der Philosophen winkt.«²³

Vor allem die Gewöhnlichkeit der Sprache dieser Niemande würde Anstoß erregen. Andererseits seien diese so wenig heldenhaften Helden nett und reizend (fast ebenso nett und reizend wie die Kleinkinder, denen man ein Himmelreich verspricht und die fortan vergebens versuchen, Heilige aller Art zu imitieren). So ruhe der Soldat Brü wie ein Gott und durch keine sichtbare Bemühung seinerseits unantastbar inmitten von Katastrophen, die ihn keinesfalls unberührt lassen. Doch ist er sich seiner völligen Zufriedenheit auch bewusst? Kojèves Antwort lautet: »Die Klarheit des nicht sonderlich tiefen Wassers, in dem diese alles andere als stummen Fische behaglich schwimmen, macht glauben, daß kein Geheimnis sie umgibt. Nichts ist in ihnen, daß nicht einzugestehen wäre oder dunkel bleiben müßte.«²⁴

Die Seichtigkeit ihrer Banalität bürgt für ihre Durchschaubarkeit. Offen wie ein Buch, ohne jedes Geheimnis, in jedem Sinne harmlos, muss sich der Liebhaber des Außergewöhnlichen mit den zahllosen Absonderlichkeiten begnügen, die sie in ihrem Verhalten an den Tag legen. So beweise der Dichter von Rueil (der im Übrigen in seiner Weisheit davon absieht, auch nur die unbedeutendste Dichtung zu veröffentlichen) mit seinem Leben selbst, dass man sich entgegen dessen, was immer wieder behauptet wird, auch im letzten Kaff (wo es laut dem Gerede gewisser Pharisäer völlig unmöglich sei, etwas Gescheites zuwege zu bringen) in Weisheit üben kann, ohne kriegerischen oder revolutionären, das heißt ›historischen‹ Hintergrund, und dass man sie praktizieren kann, ohne ein Martyrium zu erleiden oder die ehrlichen Leute entweder zu langweilen oder zu schockieren, mit dem einzigen Nachteil, dass diese gar nicht bemerken, Zeugen einer solchen Praxis zu sein.

Kojève beschreibt ein absolut harmloses, restlos domestiziertes Männchen der Spezies *Homo sapiens*, das in friedfertiger Muße seine posthistorische Seelenruhe findet. Sollten der desinteressierte Proletarier von aristokratischem Benehmen und

23 Alexandre Kojève, »Die Romane der Weisheit«, in: ders., *Überlebensformen* (Anm. 11), S. 7-26, hier 14f.

24 Ebd., S. 17f.

Geschmack, der Dichter, der reüssiert, indem er nichts publiziert und der antimilitaristische Berufssoldat doch nichts weiter als Pseudo-Weise sein? Oder haben wir tatsächlich das »Ende der Zeiten« erreicht? Dann ist der »Sonntag des Lebens« nichts anderes als der »Sabbat des Menschen«, die endgültige Erholung von den harten Kämpfen und der harten Arbeit, derer es bedurfte, um eine Welt zu schaffen, die derart eingerichtet ist, dass man in ihr in einer friedlichen und weitestgehend untätigen Zufriedenheit leben kann.

In jüngerer Zeit verbindet man mit dem *voyou* weniger leicht regierbare Subjekte: »Les voyous vont disparaître – die Schurken werden verschwinden«, hatte Innenminister Sarkozy im Juni 2005 vor laufender Kamera erklärt. In der Nacht zum 8. November desselben Jahres rief er den Ausnahmezustand aus. Unter Berufung auf die Notstandsgesetze von 1955 war es nun möglich, in den Banlieus, in denen Jugendliche Vandalismus in Reinform betrieben, Ausgangssperren zu verhängen. Auch Derridas Dekonstruktion (*Voyous*, Paris 2003) des strategischen Begriffs *état voyou* – der offiziellen französischen Übersetzung des amerikanischen Kampfbegriffs *rogue state*, der auf deutsch ›Schurkenstaat‹ heißt – hatte daran nichts ändern können. Angesichts der Entwicklung, die das gerade einmal 180 Jahre alte Wort *voyou* in den letzten Jahren genommen hat, stellt sich die Frage, was seit Kojèves Verniedlichung der Verbalinjurie passiert ist.

Bekanntlich taucht die denunziatorische Verwendung des Ausdrucks *rogue state* erst nach dem Ende des Kalten Krieges auf. Was ein Schurkenstaat ist, weiß man seit einigen Jahren zuverlässig. Robert Litwak, der als Direktor der Abteilung *International Studies* am Woodrow Wilson Center zu den Beratern Bill Clintons in Sicherheitsfragen gehörte, hat in einem Buch zum Thema *Rogue States* die Definition gegeben, die ihre Gültigkeit auch nach dem 11. September 2001 noch beweist: »A rogue State is whoever The United States says it is.«²⁵

Um diesen pragmatischen Kampfbegriff zu entkräften, zeichnet auch Derrida ein freundliches Bild des Schurken, das (stillschweigend) Anleihen beim *voyou* von Kojève und Queneau macht: »Der Schurke ist beschäftigungslos, manchmal arbeitslos, und zugleich aktiv damit beschäftigt, die Straße zu okkupieren, entweder nichtstuend ›das Pflaster zu treten‹ oder etwas zu tun, was man normalerweise, nach den Normen, nach Gesetz und Polizei nicht tun darf auf den Straßen und allen anderen Wegen.«²⁶

5. Die jungen Mädchen und der kleine Hans

1957 interpretiert Jacques Lacan Freuds »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«. Die Phobie des »kleinen Hans« galt bekanntlich Pferden, was im Wien des beginnenden 20. Jahrhunderts bedeutete, dass der »Knabe« das Haus nicht

25 Zit. nach Jacques Derrida, *Schurken*, Frankfurt am Main 2003, S. 136; dt. Übers.: »Ein Schurkenstaat ist, wen immer die Vereinigten Staaten als solchen bezeichnen.«

26 Ebd., S. 96.

verlassen konnte. Lacan zufolge bestehe das Problem des kleinen Hans in dem Wunsch, Kinder zu haben, jedoch nicht zu wollen, dass es noch mehr davon gäbe. Diese Aporie aber könne nur durch die Identifikation mit dem mütterlichen Begehren aufgelöst werden.

»Er wird die Kinder seines Traumes, seines Geistes haben [...], Kinder [...], die in der Art des mütterlichen Phallus strukturiert sind, die er schließlich zum Objekt seines eigenen Begehrens machen wird. Doch [...] diese Identifizierung mit dem Begehren der Mutter als imaginäres Begehren bildet nur scheinbar eine Rückkehr zu dem kleinen Hans, der er einst war, der mit den kleinen Mädchen dieses einfache Versteckspiel spielte, dessen Objekt sein Geschlecht war.«²⁷

Da sich Hans durch die Identifizierung mit dem mütterlichen Phallus selbst zum Fetischobjekt geworden ist, möchte er mit den Mädchen nicht mehr Verstecken spielen. Vielmehr will er ihnen nichts anderes zeigen, »als seine schöne Statur als kleiner Hans, das heißt als die Gestalt, zu der er von einer gewissen Seite her selbst letzten Endes geworden ist«.²⁸ Als Fetischobjekt richte sich der kleine Hans »in einer bestimmten passivierten Position ein, und von welcher heterosexuellen Rechtmäßigkeit auch sein Objekt bestimmt sein mag, so können wir doch nicht annehmen, daß sie die Gesetzmäßigkeit seiner Position erschöpft«.²⁹ An dieser Stelle wirft Lacan einen Blick in »die Zukunft dieses reizenden kleinen Hans«, das heißt in seine Gegenwart. Wie heterosexuell er auch erscheinen mag, er schließe »an einen Typ an, der uns in unserer Epoche nicht fremd erscheinen wird, dem Typ der Generation, die einen bestimmten, uns bekannten Stil hat, der Stil der 1945er Jahre, dieser reizenden jungen Leute, die erwarten, daß die Unternehmungen vom anderen Rand her erfolgen – die, kurz gesagt, erwarten, daß man ihnen die Hosen auszieht.«³⁰

Kurz bevor er den kleinen Hans seinem Schicksal überlässt, weist Lacan seine Hörer noch einmal darauf hin, dass er, als er »seinetwegen auf eine bestimmte Entwicklung in den Verhältnissen zwischen den Geschlechtern anspielte und [s]ich auf die Generation von 1945 bezog, dies mit Sicherheit nicht getan ha[t], um [s]ich in eine exzessive Aktualität zu stürzen«.

»Das Anliegen, zu schildern und zu bestimmen, was die aktuelle Generation sein kann, und dem einen direkten und symbolischen Ausdruck zu verleihen, überlasse ich anderen, sagen wir, Françoise Sagan. Ich führe diesen Namen nicht zufällig an, um des bloßen Vergnügens willen, auf Aktualität zu machen, sondern weil ich Ihnen als Ferienlektüre, in der Nummer der *Critique* von August-September 1956, zu der Studie raten möchte, die Alexandre Kojève unter dem Titel »Le Dernier Monde nouveau« über die beiden Bücher, *Bonjour tristesse* und *Un certain sourire*, der eben von mir genannten Erfolgsautorin verfaßt hat. Sie werden sehen können, was ein nüchter-

27 Jacques Lacan, *Das Seminar, Buch IV. Die Objektbeziehung, 1956-1957*, Wien 2007, S. 489.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd.

ner Philosoph, gewohnt, sich auf dem Niveau von Hegel sowie der höchsten Politik zu bewegen, aus scheinbar so frivolen Werken herauszuholen vermag.«³¹

Diese Lektüre könne für seine Hörer den Vorteil haben, dass sie den »Eintritt in ein Bad der Aktualität« erhalten, mit der Wirkung, dass ihr »Blick auf das, was [s]ie tun, und auf das, was [s]ie von [i]hren Patienten zu vernehmen mitunter bereit sein müssen, aktiviert wird.«³² Offensichtlich liegt hier ein ähnliches Missverständnis vor wie bei Strauss' Kritik an Kojèves These vom Ende der Geschichte. Denn Lacan glaubt, den Psychoanalytiker von den »tiefgreifenden Veränderungen der Verhältnisse zwischen Mann und Frau« ausnehmen zu können, da er »sich nicht aus dem Kreise derer rekrutiert, die sich den Schwankungen der Mode in Sachen Psychosexualität voll und ganz hingeben.«³³ Ein Blick in Kojèves Sagan-Rezension genügt, um die Vergeblichkeit dieser Hoffnung zu erkennen:

»Eine neue Welt ist der Literatur geboren. [...] Es handelt sich hierbei um eine Welt, die neu ist, weil sie vollkommen und endgültig der Männer entbehrt [...]. In dieser neuen Welt [...] haben die männlichen Funktionsträger die unangenehme Angewohnheit, ihren vollkommen nackten (jedoch immer durchtrainierten) oder nur nachlässig gekleideten Körper den keineswegs begeisterten jungen Mädchen zu zeigen. [...] Wozu sollte es auch gut sein, diese anmutigen [...] »Amazonen« spitzfindigen Berufsheilern für angeblich geschundene Seelen [anzuvertrauen]. Angenommen diese jungen Mädchen sind wieder »normal«, in dem Sinne, dass sie fähig sind, sich wie »richtige Frauen« zu benehmen und somit vollkommen glücklich zu sein, würden sie die echten Männer finden, die sie dann bräuchten, in einer Welt, in der die Akme der Manneskraft [...] darin besteht, ein fruchtbarer Ehemann zu sein, der friedlich und fleißig (aber immer motorisiert) seinen Geschäften nachgeht?«³⁴

6. Weltende

Dies ist nicht der Ort für eine Genealogie der »Avatare« posthumanen Lebens. Dennoch soll hier auf einen Text hingewiesen werden, der exakt ein Jahrhundert vor Kojève *jeune fille* und *voyou* in einem Atemzug nennt. Unter Baudelaires postum veröffentlichten Aufzeichnungen *Mon cœur mis à nu* (*Mein entblößtes Herz*) befindet sich eine Hasstirade auf das »junge Mädchen«, die definitorischen Charakter hat:

»Das junge Mädchen [»la jeune fille«] der Verleger.
Das junge Mädchen der Chefredakteure.
Das junge Mädchen, Schreckgespenst, Scheusal, Mörderin der Kunst.
Was das junge Mädchen in Wirklichkeit ist?

31 Ebd., S. 493.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Alexandre Kojève, »Die letzte Neue Welt«, in: ders., *Überlebensformen* (Anm. 11), S. 27-38, hier 27-36.

Eine dumme Gans [›petite sotte‹] und eine kleine Schlampe [›petite salope‹]; völlige Blödheit gepaart mit größter Verderbtheit.
An Verworfenheit steht das junge Mädchen dem Lump [›voyou‹] und dem Pennäler [›collégien‹] in nichts nach.«³⁵

Baudelaires Feindbild ist scharf umrissen. Im Feind, so lautet eine starke These, tritt uns die eigene Frage als Gestalt entgegen. Zumindest für Baudelaires Misogynie trifft diese These zu. »Die Frau ist *natürlich*, das heißt abscheulich. Und immer ist sie vulgär, das heißt das Gegenteil vom Dandy.«³⁶ Die Schlampe, der Lump und der ebenso unerfahrene wie perverse Gymnasiast: Anders als man erwarten könnte gilt die größte Verachtung des erklärten Dandys weder dem Bildungsbürger oder reichen Bourgeois, noch dem klassenbewussten Proletarier, sondern marginalen Gestalten, zölibatär und promisk zugleich, und insofern der bürgerlichen Ordnung familiärer Organisation ebenso entzogen wie der Dandy. Doch was ihn deutlich von diesen ›Schreckgespenstern‹ unterscheidet, ist die absolute Geistlosigkeit von *jeune fille*, *voyou* und *collégien*. Wie Kojèves Snob bezeichnet Baudelaires Dandy jene menschliche Lebensform, die der Animalisierung des *Homo sapiens* am Ende der Geschichte durch konsequente Künstlichkeit zu entgehen versucht.

Doch weshalb sind die Feinde des Dandy von so ausgesuchter Niedrigkeit, ja Erbärmlichkeit? Weshalb schenkt der Dandy diesen nichtswürdigen Wesen so viel Aufmerksamkeit? Können sie ihm gefährlich werden, stellen sie seine Existenz als Dandy in Frage? Welche Bedrohung von diesen scheinbar harmlosen Gestalten tatsächlich ausgeht, wird erst deutlich, wenn man sich ein Bild von der eschatologischen Landschaft gemacht hat, in der sich diese zur Animalität zurückgekehrten Überlebensformen des *Homo sapiens* bewegen.

Unter den *Fusées (Raketen)* betitelten Fragmenten, die zu demselben Konvolut persönlicher Aufzeichnungen gehören, befindet sich ein Text, der ein endzeitliches Bild der Welt zeichnet. Für unseren Zusammenhang von einiger Bedeutung ist der Umstand, dass Baudelaires Aufzeichnung mit dem *incipit* »Le monde va finir« in Karl Löwiths 1949 erschienenes Buch *Meaning in History*³⁷ Eingang fand, dessen deutsche Übersetzung bekanntlich eine ertragreiche Debatte über den Begriff der Säkularisierung und die ›Legitimität der Neuzeit‹ auslöste. Im 4. Kapitel, das den Titel »Fortschritt contra Vorsehung« trägt und sich in drei Unterkapitel gliedert, schaltet Löwith im letzten, Condorcet und Turgot gewidmeten Abschnitt unvermittelt einen »Exkurs in das 19. Jahrhundert« ein. Nachdem er erklärt hat, dass Condorcets »Prognose einer künftigen Vervollkommnung der Menschen« kein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern »ein Wunschtraum des Glaubens

35 Charles Baudelaire, *Œuvres posthumes et correspondance inédites*, hg. v. Eugène Crépet, Paris 1887, S. 110.

36 Ebd., 93.

37 Karl Löwith, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, Chicago 1949. Vier Jahre später erschien eine leicht gekürzte und überarbeitete Fassung der Studie in der Übersetzung von Hermann Kesting unter dem Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

und der Hoffnung« gewesen sei, eröffnet er den Exkurs mit der tröstlichen Nachricht, dass es »gerade bei den ›aufgeklärtesten‹ Völkern nur weniger Generationen bedurfte, um der Hoffnungslosigkeit alles [...] Fortschritts [...] inne zu werden«.

»Inmitten des durch wissenschaftliche Erfindungen angetriebenen Fortschritts überkam die fortgeschrittensten Geister Europas eine Ahnung von der Sinnlosigkeit der materiellen Fortschritte, denn der Fortschritt selbst schien alsbald auf das Nichts zuzusteuern. In Frankreich wurde dieser Nihilismus in den Schriften Flauberts und Baudelaires auf schlagende Weise zum Ausdruck gebracht.«³⁸

Zunächst fasst Löwith die Skizze, die Flauberts unvollendeten Roman *Bouvard und Pécuchet* beschließt, kurz zusammen. Pécuchet entwirft ein finsternes, Bouvard ein rosiges Bild von der Zukunft. Nach dem einen naht das Ende der depravierten Menschheit in allgemeiner Verluderung. »Amerika wird die Welt erobern. [...] Ende der Welt, weil der Wärmeverrat aufhört.« Der andere glaubt, dass der moderne Mensch auf dem Weg des Fortschritts ist: Europa wird durch Asien verjüngt, Paris ein Wintergarten und es werden neue Arten zu Reisen erfunden. »Man wird angehalten werden, die Vorderseite der Häuser mit einer phosphoreszierenden Masse anzustreichen, und ihre Strahlung wird die Straßen erleuchten. [...] Wenn die Erde verbraucht sein wird, wird die Menschheit nach den Sternen auswandern.« Dann folgt das längste Zitat im ganzen Buch, Baudelaires eschatologische Vision. »Die Welt geht ihrem Untergang entgegen. Der einzige Grund für ihren Fortbestand ist ihr tatsächliches Vorhandensein. [Doch] selbst gesetzt, sie würde in ihrer materiellen Existenz fort dauern, wäre dies noch eine Existenz, die dieses Namens und eines historischen Wörterbuches würdig wäre?«³⁹

Ob Löwith es schlicht und einfach nicht wusste oder es bewusst verschwiegen – Nietzsche hat diesen Text bereits kurz nach Erscheinen teilweise übersetzt. Im Februar 1888 befand sich Nietzsche in Nizza. In einem Brief an Heinrich Köselitz alias Peter Gast berichtete er von seiner Baudelaire-Lektüre: »Ich blättere in einer jüngst erschienenen Sammlung von Œuvres posthumes dieses in Frankreich auf's Tiefste geschätzten und selbst geliebten Genies.«⁴⁰

»Die Weiter-Entwicklung der Menschheit nach Baudelaires Vorstellung. Nicht daß wir dem wilden Zustande uns wieder näherten, etwa nach Art des *désordre bouffon* [possenhaften Durcheinanders] südamerikanischer Republiken, wo man, das Gewehr in der Hand, seine Nahrung sucht, zwischen den Trümmern unserer Civilisation. Das würde noch eine gewisse vitale Energie voraussetzen. Die Mechanik wird uns derart amerikanisirt, der Fortschritt wird die spiritualistische Partie dermaßen in uns atrophiiert haben, daß Alles Verrückte, was geträumt worden ist von Socialisten [Baudelaire schreibt ›utopistes‹], hinter [den positiven Resultaten] zurückbleibt. Keine Religion, kein Eigenthum; selbst keine Revolution mehr. Nicht in politischen Institutionen wird sich der allgemeine Ruin zeigen (ou le progrès universel [oder der

38 Zit. nach *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Anm. 37), S. 91.

39 Ebd., S. 93.

40 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Bd. 8, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin – New York 1986, S. 263.

allgemeine Fortschritt]: es liegt wenig am Namen) Habe ich nöthig zu sagen, daß das Wenige von Politik, das übrig bleibt, se débattrà péniblement dans les étrointes de l'animalité générale [sich nur mühsam den Umarmungen der allgemeinen Animalität erwehren wird], und daß die politischen Gouvernants gezwungen sein werden, um sich aufrecht zu erhalten und ein Phantom von Ordnung zu schaffen, zu Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen qui feraient frissonner notre humanité actuelle, pourtant si endurcie [vor denen die heutige Menschheit zurückschauern würde, so abgebrüht sie auch ist]! ([Nietzsche kommentiert:] Haarsträubend!) Dann wird der Sohn die Familie fliehen, mit 12 Jahren, émancipé par sa précocité gloutonne [befreit durch seine frühreife Gier], um sich zu bereichern, um seinem infamen Vater Concurrenz zu machen, fondateur et actionnaire d'un journal [dem Gründer und Aktionär einer Zeitung], das Licht verbreitet usw. – Dann werden selbst die Prostituirten eine unbarmherzige Weisheit sein, qui condamne tout, fors l'argent, tout, même les erreurs des sens [die bis auf das Geld alles verdammt, alles, selbst die Verirrungen der Sinne]! Dann wird alles, das uns Tugend heißt als etwas ungeheuer Lächerliches angesehen werden – Alles was nicht ardeur vers Plutus [Geldgeilheit] ist. Die Gerechtigkeit wird Bürger verbieten, welche nicht ihr Glück zu machen wissen usw. [...] Was mich betrifft, der ich bisweilen das Lächerliche eines Propheten in mir fühle, ich weiß, daß ich niemals la charité d'un médecin [die Wohltätigkeit eines Arztes] darin finden werde. Verloren in dieser erbärmlichen Welt, coudoyé par les foules [bedrängt von der Menge], bin ich wie ein müder Mensch, der rückwärts blickend nichts sieht, als désabusement et amertume [Enttäuschung und Bitterkeit], in langen tiefen Jahren und vor sich einen Sturm, in dem es nichts Neues giebt, weder Lehre, noch Schmerz. Den Abend, an dem dieser Mensch eine Stunde Vergnügen dem Schicksale abgestohlen hat, bercé dans sa digestion [sich in seiner Verdauung wiegend], [so viel wie möglich] oublieux du passé, content du présent et résigné à l'avenir, éniévré de son sang-froid et de son dandysme, fier de n'être pas aussi bas, que ceux qui passent, il se dit, en contemplant la fumée de son cigare: ›Que m'importe, où vont ces consciences?‹ [das Vergangene vergessend, zufrieden mit der Gegenwart, sich mit der Zukunft abfindend, von seiner Kaltblütigkeit und seinem Dandytum berauscht, stolz, nicht ebenso niedrig zu sein wie die, die an ihm vorüberziehen, sagt er sich, den Rauch seiner Zigarre betrachtend: ›Was kümmert mich, wohin es diese Bewußtseine treibt?‹]»⁴¹

41 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin – New York 1988, S. 91f. (Kommentare, Verbesserungen und Übersetzungen v. A.H. in eckigen Klammern).