

Signifikante Ereignisse der Wahrnehmung und das Entstehen von Gemeinschaften und Geschichten

Ein Briefwechsel mit Jean-Luc Nancy, geführt von Anna Schober¹

ANNA SCHOBER: Sie sprechen in verschiedenen Ihrer jüngeren Publikationen, wie *Die Erschaffung der Welt und die Globalisierung*² und *Corpus*³, über »Verweltlichung«, das heißt eine Welt, in der ein Innerhalb-der-Welt-Sein zum In-der-Welt-Sein geworden ist. In dieser Welt entsteht Sinn nicht als Referenz auf ein Jenseits (ein ausgelagertes Paradies), sondern bezieht sich allein auf die Sinnmöglichkeit der Welt. In dieser verweltlichten Welt wird Sichtbarkeit auf neue Weise aufgeladen, wobei der Platz, den vormals der alles sehende Agent Gott eingenommen hat, nun frei geworden ist. Sie beschreiben einen solchen Prozess der Verweltlichung, der manchmal auch als Herausbildung einer ›post-sakralen Welt‹ bezeichnet wird, weisen aber den Begriff ›Säkularisation‹ in diesem Zusammenhang zurück. Können Sie beschreiben, wie dieser Prozess das, was als »öffentlicher Raum« bezeichnet werden kann, restrukturiert hat?

JEAN-LUC NANCY: Ich selbst würde den Begriff ›post-sakral‹ bezogen auf diese Welt keinesfalls verwenden! Ich verstehe Ihre Intention: Sie wollen darauf hinaus, dass diese Welt nicht mehr in einer Weise von der Religion strukturiert ist, wie die europäische Welt es über 19 Jahrhunderte hinweg war. Aber auf der einen Seite sind die anderen Weltteile heute nicht in derselben Weise post-religiös wie Europa, und auf der anderen Seite ist ›das Heilige‹ nicht mit dem Religiösen identisch. Vielmehr liegen sie ziemlich weit auseinander. Das Religiöse hat mit Sicherheit zu tun, das Heilige dagegen mit Gefahr, Risiko und Entsetzen oder zumindest Beunruhigung. Es ist der verborgene, sich den Blicken entziehende Anteil (heterogen und leidenschaftlich, um mit Bataille zu sprechen). Folglich verschwindet dieser Anteil in einer post-religiösen Welt nicht. (Was die nicht-europäischen Räume anbelangt, so möchte ich in diesem Rahmen nicht darüber sprechen.) Ganz im Gegenteil, er ist präsent (anwe-

send/abwesend) wie eh und je: Die Musikstücke, Filme, Fotos, Gedichte sprechen davon oder verweisen darauf, ebenso wie die Erschütterungen unserer Leidenschaften.

Dabei weise ich aber die Annahme zurück, dass diese Welt von einer totalen Sichtbarkeit sei! Ganz im Gegenteil lässt sich ein Weiterwirken des Versteckten, des Unsichtbaren, des Unscheinbaren und des Geheimnisses feststellen oder zumindest erahnen. An Stelle eines Ans-Licht-Bringens von allem und jedem – eines ›Erleuchtens‹, eines ›Aufklärens‹, wie wir es früher zu machen glaubten – haben wir den Schatten, den jedes Licht mit sich bringt, ergründet oder sogar verdichtet. Der Schatten des Sinns, das schwarze Loch der Wahrheit, die Merkwürdigkeit dieser Welt an sich, so wie sie sich für sich selbst stellt ohne Gott sowie ohne Himmel oder Vorsehung. (Der Name ›Gott‹, oder besser, das Wort ›göttlich‹, können diesen Schatten immer noch anzeigen – auch wenn sie nicht mehr notwendig sind). Wie Wittgenstein geschrieben hat: »Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen«,⁴ und dieses offene/geschlossene *Außerhalb in der schönen Mitte der Welt* bildet das Heilige.

Das ist folglich eine ganz andere Welt als die frühere, die in Hinblick auf eine andere Welt und auf eine jenseitige Welt angeordnet war. Das ist eine Welt, in der das Heilige sich vom Religiösen getrennt hat und einen anderen Platz erfordert, andere Erwägungen. Und es ist richtig, dass für mich der Begriff ›Säkularisation‹ diesen Anforderungen nicht entspricht. In der Tat sagt er nichts Genaues aus. Wenn die ›Säkularisierung‹ lediglich eine ›weltliche‹ Übertragung der religiösen Ordnung ist, erklärt der Begriff, wie Blumenberg⁵ schon gegenüber Carl Schmitt einwandte, nichts: Was soll das heißen ›weltlich‹ (oder ›säkularisiert‹)? Ergibt es Sinn, wenn man beispielsweise von einer ›säkularisierten Religion‹ spricht, wie man das für den Kommunismus oder auch für den Nationalsozialismus behauptet hat? Nein, und zwar genau deshalb nicht, weil die Religion ohne das religiöse Element keine identifizierbare Realität darstellt ... Man sollte sich hingegen fragen, welche Verschiebungen der Struktur und des Sinns die so genannte ›Säkularisierung‹ mit sich bringt: nicht eine Nachahmung früherer Dispositive, sondern eine vollständige Neugestaltung.

A.S.: Würden Sie für diesen Prozess von einer ›Modernisierung‹ beziehungsweise der ›Herausbildung einer Moderne‹ sprechen, auf die dann später eine ›postmoderne Wende‹ folgt?

J.-L.N.: Ich würde nicht von ›Modernisierung‹ oder ›Post-Modernisierung‹ sprechen. Der erste Begriff setzt den Horizont einer Erfindung eines im Werden begriffenen Sinns voraus, einer möglichen Zukunft, die im Entstehen begriffen ist. Die Frage, die sich uns heute stellt, ist jedoch nicht eine nach der Zukunft, sondern nach der Gegenwart: Welches sind hier und jetzt, für uns, die Welt, der Sinn, das Heilige? Was steht auf dem Spiel? Was den Begriff ›post-modern‹ betrifft, auch dieser ist

nicht mehr wert als alle Begriffe, die mit ›post‹ beginnen und die Eingeständnisse eines Unvermögens sind, anders als in Bezug zu einem ›Vorher‹ zu denken. Weder ›morgen‹ noch ›gestern‹, sondern heute; gibt es für uns ein ›Heute? Einen Alltag unserer Anwesenheit/Abwesenheit, unserer Ankunft/unseres Abgangs, unserer Geburt/unseres Todes. Heute, das ist die Welt ...

A.S.: Würden Sie die Begriffe ›Modernisierung‹ beziehungsweise ›Moderne‹ auch für ein sehr begrenztes historisches Milieu (Europa, die USA seit etwa dem Beginn des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts, bei aller historischer ›Ungleichzeitigkeit‹) ablehnen, in dem ein solcher Horizont der Erfindung eines im Werden begriffenen Sinns vielen Handlungen inhärent war?

J.-L.N.: Ja, selbstverständlich kann ich die Periode und das Milieu, von denen Sie sprechen, als ›Moderne‹ bezeichnen. Das ist ja gerade das ›Moderne‹ gewesen, das Werden selbst als Wahrheit des Sinns zu erfahren beziehungsweise zu erklären. Wir sind also gewissermaßen stets ›modern‹, da wir es brauchen, immer im Werden begriffen zu sein: um zumindest in irgendeiner Art ›Gegenwärtigkeit‹ zu finden oder einmal nicht mehr nur in eine Zukunft hinein- oder aus ihr herausgeworfen zu sein, sondern irgendwie hier und jetzt zu ›sein‹ (existieren, nicht starr bleiben ...). Ich gebe also zu, dass die ganze Sache mit dem ›Modernen‹ sehr kompliziert ist; auf der einen Seite endet das Moderne an jener Grenze, wo der Sinn-im-Werden nicht mehr gelten darf, auf der anderen Seite bleiben wir ›modern‹, da wir niemals einen gegebenen und endgültigen Sinn besitzen – ja, es geht hier nicht um Besitz, sondern um ein Außer-Sich-Heraus-Geworfen- beziehungsweise Geöffnet-Sein.

A.S.: Wie hat dieser Prozess der ›Verweltlichung‹ die Beziehung zwischen den Betrachtenden/Agierenden und der sinnlichen Welt verändert? Wie würden Sie die Form der Wahrnehmung, den Gebrauch der Körper und die Ausrichtung von Aufmerksamkeit und von Glaube charakterisieren, die über einen solchen Prozess hervorgebracht worden sind? Welche Rolle spielen Räume wie das Kino oder Medien wie die Fotografie oder das Internet für einen solchen Wandel?

J.-L.N.: Verändert hat sich, dass die sinnliche Welt zum Ort ihres eigenen Selbstverständnisses geworden ist. Das ist an sich nicht neu: Die Kunst hat das immer schon gewusst, die Kunst hat das immer schon ins Werk gesetzt. Aber die Kunst war auch, von der Form oder der Bedeutung her, auf eine Wahrheit des Jenseits bezogen. Das ist der Grund, weshalb die Kunst heute einen Prozess der Sensibilisierung erfährt, wenn man das so sagen kann, oder der Intensivierung ihrer sinnlichen, unmittelbaren, materiellen Grundlage. Auf sehr unterschiedliche Weisen, manchmal sehr

diskutierbar, da mit einem bedeutendem Willen überfrachtet (sei es in der Verspottung, der nihilistischen oder aufopfernden Übertreibung, dem In-Abgrund-Setzen – *mise en abîme* – oder In-Krise-Setzen der Idee von ›Kunst‹ an sich; es gibt hier ›Übersemantisierungen‹ der Kunst), erneuert die Kunst das, was sie stets belebt hat: die sensible Intensität eines Geheimnisses, einer Finsternis des Sinns, das Welt-Sein der Welt. Dabei wehrt sie aber alles ab, was als Bezug diente: die Mythen, die Geschichte ... sie stellt allem ihre eigene Referenz voran: diese Materie oder jene eigentümliche Kontaktqualität (es handelt sich um das, was jedesmal einzig, unverstellbar und unvertretbar ist). So hat das Kino uns beigebracht, seine eigene filmische Qualität zu sehen, sein Bild, seine Farbe, seine Montage, vielmehr als seine Geschichten oder Repräsentationen. Bereits davor haben uns das Foto und die Malerei Cézannes wieder die Augen geöffnet. So ist es, nichts anderes: Wir öffnen aufs Neue die Augen (die Ohren etc.). Darüber hinaus haben der Rock (nach dem Blues) und all die nachfolgende Musik wie etwa die ›konkrete‹ und die ›elektronische‹ Musik unser Hören verändert – manche würden sagen ›zum Schlechteren‹ – einem solchem Urteil würde ich mich allerdings nicht anschließen – ohne dabei sagen zu wollen ›zum Besseren‹: Ich sage nur: Unser Spektrum des Hörens, des Klänge, der Intensitäten, der Farben, der harmonischen Beziehungen hat sich verändert.

A.S.: Würden Sie sagen, dass der von Hannah Arend geprägte Begriff des »öffentlichen Erscheinungsraums«⁶ für die Charakterisierung einer solchen ›verweltlichten‹ öffentlichen Sphäre immer noch von Wichtigkeit ist?

J.-L.N.: Sicherlich, der Raum des öffentlichen Erscheinens – das was ich das ›Erscheinen‹, *comparution*, das Zusammen-Erscheinen und das Erscheinen vor einem Richter, nennen würde – bewahrt all seine Wichtigkeit! Er ist jedoch ohne Zweifel nicht mehr ganz derselbe: Er unterscheidet sich nicht mehr in derselben Weise vom privaten Raum und ist nicht mehr derselbe Raum des eigentlich Städtischen, Staats-Bürgerlichen oder Politischen. Ihm eingegliedert sind beispielsweise der Handel, die Freizeit, der Tourismus, die Stadtplanung, der Austausch, das Telefon, das Fernsehen, das Kino, das Museum, das Journal, das Internet, das Geschlechtliche, die übertragbaren Krankheiten, das Krankenhaus ... Er ist ein vielfältiger oder potenzialisierter Raum – ein Raum, der komplexer, labyrinthisch, sich-vertiefend, megalopolitisch geworden ist ... Das ist auch ein Raum, der spürbar zur Raum-Zeit geworden ist, ein deformierbarer und transformierbarer Raum, der unsere Beziehungen unablässig ummodelt und sie abreißen lässt.

A.S.: Sie stellten, vor allem in Ihrem Buch über den Filmemacher Abbas Kiarostami,⁷ aber auch in einem Ihrer neuesten Bücher *Au fond des images*,⁸ die Frage nach

einer Evidenz von Gemeinschaft, die in Räumen wie dem Kino oder über Medien wie Filme ›gefunden‹ werden könne. Auch an anderen Stellen sprechen Sie von Momenten eines »Zusammentreffens mit dem Realen«, von seltenen »überraschenden Ereignissen«, die das Subjekt verändern. Bilder können also zu einer Art von ›Passage‹ werden, in der ein Sinn der Welt und des Selbst stattfinden kann. Wie ist körperlicher Genuss mit solchen Momenten verbunden, die Sie als »augenöffnende Momente« beschreiben? Und in welcher Verbindung stehen diese zu Formen des Glaubens? Welche Rolle spielen solche Momente dafür, wie wir uns mit anderen verbinden und/oder von anderen unterscheiden?

J.-L.N.: Wir werden alle zu Fotografen: Wir schreiben Spuren ein, Vertiefungen, Schattierungen, Kontraste, Schwarz-Weißes, satte Farben, Solarisierungen ... Wir bringen uns die Farben und die Striche wieder bei: Schauen Sie sich die Kleider-Aufdrucke und die Graffiti-Zeichnungen (*le tag* und *le graf* der Hip Hop-Kultur) an, die Signaturen und Einschreibungen, meist Buchstaben, unlesbare Wörter, manchmal auch Zeichnungen, mit denen eine Jugend, die jenseits der klassischen Bilder, der Vignetten der Kultur aufgewachsen ist, sich eine ›Signalethik‹ und eine ›Emblematik‹ sucht ... Das ist reiner Genuss an starken Farben, an kräftigen Unterstreichungen sowie an schneller und wilder Ausführung, an Spuren, die in der Hast und Illegalität hinterlassen wurden ... Es scheint mir, als ob es das noch nie gegeben hätte, obwohl die Graffiti im traditionellen Sinn schon sehr alt sind (wenngleich eingraviert, eingekerbt, nicht gemalt, nicht ornamental). Und schauen Sie sich die Moden an, die Mode und/oder ihre Abwesenheit, ihre Störversuche ... In Formen und Farben der permanenten Veränderung, rote Haare, sichtbare Nabel mit Piercing, dicke aufgeschnürte Basketballschuhe, und dazu alle Nachforschungen der Erwachsenen ... All das ist sehr komplex, zwiespältig, mehrdeutig ... Es gibt hier falsche Wiedererkennungen, dumme Identifikationen, aber auch Erfindungen, Fundstücke, Beziehungen, die zum Nachdenken bringen (all das ist von den Schwarzen in den USA gekommen! Die ausgebeulten Hosen, die verkehrt aufgesetzten Baseball-Kappen, und der Hip-Hop). All das zieht einen ›Blitzlichtgewittersturm‹ nach sich, elektrische Auf- und Entladungen ... Alles kann hier neues Programm werden, neuer Konformismus, sicherlich, aber alles spielt hier auch mit einer Destruktion der Kodes, die nur woanders hinführen kann, ohne Zweifel zum Schlechten und zum Guten: Aber eines ist sicher, all dies erfordert das Aufschlagen eines Blicks und eine Welt zum Schauen.

A.S.: In *Corpus* sprechen Sie vom Schreiben des Körpers, von einem Wiegen des Körpers im Schreiben. Und Ihrem Schreiben erscheint der Körper dann auch als ›Stätte‹ des Seins in einer ›verweltlichten‹ Welt. Trainingsstrukturen wie sie sich

etwa in unseren Städten finden, in Waren, veränderter Ernährung, in Erziehung, Fitness und in den Medien, finden eine Stätte in den Körpern, andererseits kann der Körper aber auch zum Ort eines messianischen Zusammentreffens werden, das unsere Register der Wahrnehmung unserer selbst als auch der Welt verändert. Wir können einen Sinn von uns selbst erfassen, indem wir uns gemeinsam mit anderen zu Kollektivkörpern zusammenschließen, und andererseits gewinnen Gemeinschaften eine Stätte in all den Körpern, aus denen sie gebildet sind. Selbst Gerechtigkeit beginnt beim Körper. Wie unterscheidet sich dieses Gewicht des Körpers von einem Feiern des Körpers, einer Art Fetischisierung des Körpers, wie sie sich in unserer gegenwärtigen Kultur ebenso finden lässt?

J.-L.N.: Der Körper, das ist Ek-sistenz, um mit Heidegger zu sprechen. Das ist alles: Es gibt nicht ›den Körper‹, also eine Substanz oder ein Subjekt, das einem anderen gegenübersteht. Körper bedeutet, dass es ein Außen im Innen gibt und dass das Innen außen ist – dass der Geist in/auf der Welt ist.

A.S.: In Ihrem Buch über Hölderlin⁹ stellen Sie die Kalkulation des Nicht-Kalkulierbaren als die essenzielle moderne poetische Taktik vor. Es gibt jedoch eine starke Tradition moderner Kunst-Praxis (vom Dadaismus über den Situationismus bis zu den ›Punks‹), in der ästhetische Interventionen mit recht klar definierten politischen Zielen verbunden werden. Hier wird meist davon ausgegangen, dass die Anwendung ganz spezifischer ästhetischer Taktiken wie die der Montage, der Verfremdung oder der Parodie verwendet werden könnten, um sich von ›falschen‹ Ideologien zu befreien und eine ›wahrere‹ oder ›emanzipiertere‹ Sicht der Dinge zu erreichen. Wie stehen Sie zu diesem Anspruch, dass mit gewissen ästhetischen Taktiken ein politischer Effekt erzielt werden könne, und wie würden Sie diesen historisch aus der bereits angesprochenen Geschichte der Wahrnehmung heraus erklären? Welche Beziehung unterhalten diese Taktiken zu den signifikanten Ereignissen der Wahrnehmung, die wir bereits erwähnt haben?

J.-L.N.: Ich glaube ganz und gar nicht an die politische oder ideologische Bedeutung der wahrhaft künstlerischen Gesten. Jedes Abzielen auf Bedeutungsgebung ist der Kunst fremd. Ein ›signifikantes Ereignis‹ ist ein wichtiges Vorkommnis, nicht ›bedeutend‹ oder besser, ›bedeutend meint hier nicht eine Bedeutung.‹ Die Kunst besteht ganz im Gegenteil im Vereiteln, im Verschieben und im Verdrehen der Bedeutungen. Und was die Politik betrifft, so impliziert der Wille zu ›intervenieren‹, dass man sie auf ganz traditionelle Weise versteht, als eine Politik des Staates und der Parteien, als Politik der *Polis*, die ihrerseits als Übernahme einer vollständigen Existenz begriffen wird ... Nun ist aber gerade dies in Auflösung begriffen. Und auch die

Kunst selbst löst sich als unterscheidbare Sphäre im Inneren des Ensembles ›Politik‹ auf. Die Veränderungen, die hier beginnen, sind viel ernster zu nehmen als all das, was Begriffe wie ›Kunst‹, ›Politik‹, ›Religion‹ oder ›Philosophie‹ erfassen können.

A.S.: Ich stimme Ihnen hier vollkommen zu. Meine Frage war jedoch eher historisch gemeint. Es scheint eine zentrale Verführungstaktik der klassischen Avantgarden gewesen zu sein, sich als schon dort angekommen zu zeigen, wo sie doch mit ihren Eingriffen erst hingelangen wollten. Dies teilen die Avantgarden mit den klassischen Emanzipationsdiskursen, die ja auch ein ›neues Leben‹ beschrieben und sich meist auch schon dort, das heisst in der ›Befreiung‹ situiert haben, obwohl sie diese ja gerade erst anstrebten. Die Frage ist, wie sich unser Begriff von Emanzipation verändert, wenn solche Skizzen von einem ›neuen, besseren Leben‹ nicht mehr angeboten werden oder wenn ein solches ›besseres Leben‹ vor allem über intensiven Konsum realisiert wird?

J.-L.N.: Ja, die Frage ist dann eine doppelte: 1) Wie können wir endlich mit der ›Projektion‹ brechen? Ich meine, mit dieser Art, das ›bessere Leben‹ zugleich in der Zukunft und auch als schon in einem Werk gezeigt zu denken. Es könnte dafür vielleicht sehr fruchtbar sein, sich vorzustellen, dass ein Werk als solches nie auf eine Zukunft oder eine Möglichkeit hinweisen darf, sondern immer als Gegenwärtigkeit des Möglichen wirkt, auch wenn es um das Unmögliche geht. Die Kunst ist, hier und jetzt, das, was sie zeigt (herstellt, exponiert ...), oder sie ist einfach nicht.

2) Wie sollen wir das ›gute Leben‹ charakterisieren, d. h. wie sollen wir heute Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit (und vielleicht Brüderlichkeit) denken? Ich erinnere mich an ein Gedicht eines französischen Kommunisten aus den 1960er Jahren, das mit den Worten endete: »Mehr von allem für Alle« ... Ja, so breit, allgemein und abstrakt gedacht ... also weder Dichtung noch Wirtschaft ...

A.S.: In welchem Verhältnis steht Ihre Herangehensweise zur Psychoanalyse? Auch Sie gehen ja beispielsweise davon aus, dass es keine ›Ganzheit des Seins‹ gibt, und wenn Sie vom Leben sprechen, dann haben wir es immer auch mit einem sexualisierten Körper zu tun, und nicht nur mit Kontrolle via ›Macht‹ und ›Tod.‹

J.-L.N.: Nein, ich unterhalte keinerlei Bezug zur Psychoanalyse! Der Begriff einer ›Nicht-Totalität des Seins‹ (die man übrigens noch präzisieren müsste), ist nicht psychoanalytisch. Lacan hat ihn von der Philosophie übernommen – und darüber hinaus teile ich all das nicht, was sich an ein Denken eines ›Mangels‹, der ›Kastration‹ etc. knüpft. Woran es mangelt, das ist genau genommen: nichts – so ist zu denken. Und was die Sexualität betrifft, so ist sie nicht auf die Psychoanalyse zu be-

schränken. Die Sexualität ist die physische Intensität einer Beziehung des Sinns zu einer Wahrheit außerhalb des Sinns.

A.S.: Ich verstehe, dass Sie Lacansche Wendungen zurückweisen. Aber hat nicht die Lektüre Freuds einen Einfluss auf Ihr Denken ausgeübt? Ich erinnere mich an einen frühen Text, den Sie gemeinsam mit Phillippe Lacoue-Labarthe verfasst haben (*Le retrait du politique*),¹⁰ in dem Sie der Frage nach der Identifikation in Zusammenhang mit der Konstituierung eines Subjekts des Politischen nachgehen und diese Frage von Freud her entwickeln. Würden Sie heute im Aufwerfen dieser Frage immer noch von Freud ausgehen?

J.-L.N.: Ja, ganz sicher. Ich muss hier ein wenig präziser sein: Erstens habe ich keinen Gebrauch der Psychoanalyse als solche gemeint (als Praxis und auch als Disziplin des ›Unbewussten‹, denn das Unbewusste steht in der Philosophie und in der Literatur doch stets auf dem Spiel: nicht als ein ›Etwas‹ [ein zweites Bewusstsein], sondern als die Nichtselbstheit des Selbst selber); zweitens finde ich in Freud und auch in Lacan sehr fruchtbare Hinweise oder Begriffe, die aber mit der Psychoanalyse nicht so eng verbunden sind, etwa die Frage nach der Identifikation oder die Frage nach der ›Vorlust‹ und zugleich der Kunst, und auch das ›Symbolische‹ als das Mit-da-Sein bei Lacan. Aber in dieser Hinsicht scheint mir Lacan, viel mehr noch als Freud, sehr von philosophischen beziehungsweise metaphysischen Vorurteilen unterdrückt geblieben zu sein: also, von dieser ganzen Logik der Negativität, der Kastration, des Mangels usw. ...

A.S.: Bezogen auf zeitgenössische Politik sprechen Sie (in *La création du monde ou la mondialisation*) davon, dass man die Politik neu erfinden muss, und zwar, indem man sie in ihrem doppelten Rückzug aufgreift: einerseits in die Verwaltung einer ›Zivilgesellschaft‹ und/oder andererseits in die Annahme eines Gemeinsam-Seins (*être commun*). Diese beiden Tendenzen werden manchmal auch rein negativ als eine der ›Bürokratisierung von Politik‹ und eine ›Identitäts-Politik‹ beschrieben. Wo sehen Sie demgegenüber die Potenzialitäten für eine zeitgenössische Politik?

J.-L.N.: Den Begriff ›Identitätspolitik‹ verstehe ich nicht, ich würde ihn niemals verwenden. Verwaltung von Zivilgesellschaft? Ja, in einer gewissen Weise. Aber die Frage, die sich stellt, ist jene nach dem Staat – dem Nationalstaat, dessen Souveränität die gemeinschaftliche Existenz integriert oder übernimmt (und dabei ein paar private Räume reserviert). Was kann nach dem Staat kommen, da dieser ja einem Ende zugeht? Wie kann man den Bereich der Macht von jenem des Gemeinwesens trennen? Sollen beide Bereiche ganz getrennt werden, um sie dann wieder, den einen

mit dem anderen, zu artikulieren? Es war eine solche Artikulation, welche die Kaiserreiche strukturiert hat (insbesondere das Ägyptische und das Römische Reich). Das Imperium integriert nicht alles. Es unterscheidet die Vertikalität der Macht von der Horizontalität des Zusammen-Seins. Aber es hat an seiner Spitze ein Element der Offenbarung (ein theophanisches Element), wenn nicht sogar ein gottesstaatliches (theokratisches). (Als das römische Reich dieses Element verloren hat, zerfiel es – und das, was sich als christliche Herrschaft, als ›Heiliges Reich‹ neu formierte, war überhaupt nicht mehr theokratisch oder theophanisch: Es wies eine Trennung der Reiche des Himmels und der Erde auf). Es wird morgen, übermorgen, eine andere, differente Form des Reiches wie des Staates geben – unvorhersehbar.

A.S.: Im Herzen einer zeitgenössischen Problematik von Ethik liegt, so wird gesagt, dass es keinen über überkommene Autorität oder Tradition abgesicherten Standard des Guten mehr gibt. Aber wir können Beweise für unsere Fähigkeit, zu handeln oder frei zu denken, in unserer Erfahrung von körperlichem Genießen finden, die sich in unterschiedlicher Form ereignen kann. In Zusammenhang mit solchen Fragen beschäftigen Sie sich sehr häufig mit ästhetischem Genießen (provziert von Filmen, Bildern, Körpern) – welche Rolle spielen ästhetische Interventionen für die Ethik, die Sie entwickeln, wenn man das überhaupt so nennen kann?

J.-L.N.: Es hat niemals, außer in den ideologischen Täuschungen, einen ›objektiven Standard des Guten‹ gegeben. Weder das Gute bei Plato – das Jenseits des Seins – noch das moralische Ideal bei Kant – das Universelle ohne Modell –, noch die ethische Idee bei Hegel – die unendliche Bewegung des Geistes – oder die originäre Ethik bei Heidegger – das Berühren des Seins – autorisieren einen solchen ›objektiven Standard.‹ Das Gute, das ist, dass es keinen ›Standard‹ des Guten gibt. Das Gute, das ist, dass es kein objektives Gutes und auch kein subjektives Gutes gibt, was ja die Objektivität des Gutes im Allgemeinen wäre. Nein, das Gute, um auf Ihre Frage zu antworten, könnte das Genießen sein (*la jouissance*). Das, was gut ist, ist zu genießen, wenn man versteht, dass ›genießen‹ heißt, nicht aufzuhören über alles Gegebene, objektiv oder subjektiv, hinauszugehen. Genießen: Handeln, ohne Handlungen zu einem Ende zu bringen oder objektivieren zu können. Praxis: die Transformation des Akteurs oder der Akteurin, nicht des Produkts oder eines Werkes.

Aus dem Französischen von Anna Schober

Anmerkungen

- 1 Der Briefwechsel fand im April und Mai 2004 via e-mail statt.
- 2 Jean-Luc Nancy, *Die Erschaffung der Welt und die Globalisierung*, Zürich u. Berlin 2003.
- 3 Ders., *Corpus*, Zürich u. Berlin 2003.
- 4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1988, 82 (6.41).
- 5 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974.
- 6 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München u. Zürich 1998 (1958).
- 7 Jean-Luc Nancy, *Abbas Kiarostami: The evidence of film*, Paris 2001.
- 8 Ders., *Au fond des images*, Paris 2003.
- 9 Ders., *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß*, Stuttgart 1997.
- 10 Ders. und Philippe Lacoue-Labarthe, *Retreating the Political*, London und New York 1997.