



**HAL**  
open science

## Kommerell, Agamben und die postmoderne Geste

Ludwig Lehnen

► **To cite this version:**

Ludwig Lehnen. Kommerell, Agamben und die postmoderne Geste. Etudes Germaniques, 2017.  
hal-03903155

**HAL Id: hal-03903155**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03903155>**

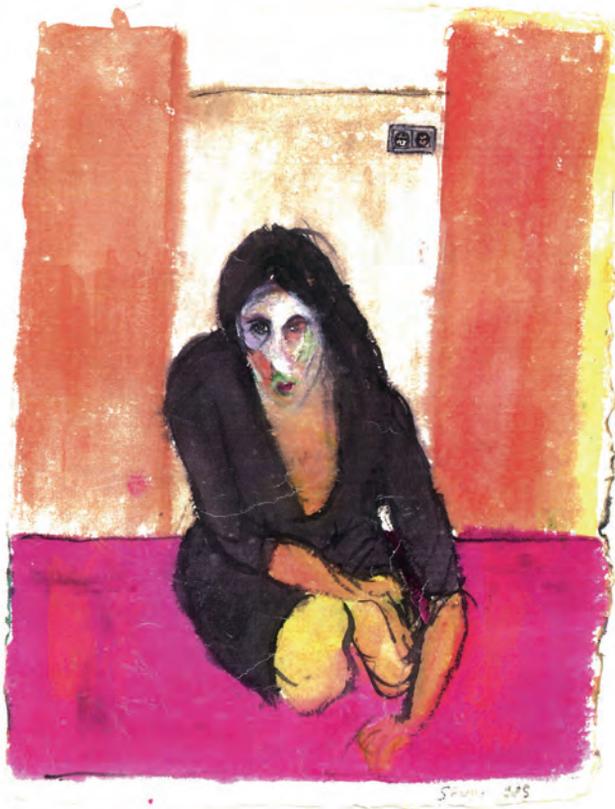
Submitted on 3 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Études Germaniques

*La littérature interculturelle de langue allemande*  
*Emine Sevgi Özdamar*



Études réunies par Bernard Banoun

**KLINCKSIECK**

# Études Germaniques

72<sup>e</sup> année

Juillet-septembre 2017

Numéro 3

## La littérature interculturelle de langue allemande Emine Sevgi Özdamar

### SOMMAIRE

#### ARTICLES

- Dirk WEISSMANN : Von Özdamar zu Petrowskaja und weiter. Interkulturelle Literatur und Literaturpreise im deutschsprachigen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Ingeborg Bachmann-Preises. 337
- Benoît ELLERBACH : Exotismus im postkolonialen Zeitalter am Beispiel Rafik Schamis ..... 353
- María Eugenia DE LA TORRE : « Ein Gastling im Fremdenzimmer ». Zum Werk von José F.A. Oliver ..... 367
- Katja SCHUBERT : Poetische Zeitgenossenschaft in *Seltene Sterne starren zur Erde* von Emine Sevgi Özdamar ..... 383
- Marion DUFRESNE : « Der Zug ist ein schönes Zuhause. » Ruhelosigkeit und Wunsch nach Verankerung bei Emine Sevgi Özdamar ..... 399
- Myriam GEISER : *Borderscapes* – Grenz-Erfahrungen und Grenzwerte in Emine Sevgi Özdamars Prosa ..... 415
- Christine MEYER : *Karriere einer Putzfrau* oder die Stimme der Subalternen – eine Relektüre *Hamlets* durch das Prisma von Heiner Müllers *Hamletmaschine* ..... 431
- Bernard BANOUN : Brasch, Brecht, Büchner, Kleist. Einige Beispiele aus Emine Sevgi Özdamars Archivmaterialien ..... 449

#### VARIA

- Jean-Marie VALENTIN : « La ville aux deux théâtres ». Strasbourg et la genèse d'une métropole biculturelle ..... 463
- Ludwig LEHNEN : Kommerell, Agamben und die postmoderne Geste ..... 477

## BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Daniel EHRMANN, Norbert Christian WOLF (Hrsg.), *Klassizismus in Aktion. Goethes Propyläen und das Weimarer Kunstprogramm* (R.-M. Pille), p. 499. — Joëlle STOUPY, *La littérature française dans 'Betrachtungen eines Unpolitischen' (1918) de Thomas Mann* (J.-M. Valentin), p. 501.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

*XVII<sup>e</sup> siècle*. Revue publiée par la Société d'Étude du xvii<sup>e</sup> siècle, 68 (2016), 4, p. 503. — Johann Wolfgang von GOETHE, *La Vocation théâtrale de Wilhelm Meister*. Édition de Roland Krebs, p. 503. — Gerhart HAUPTMANN, *Die Ratten. Berliner Tragikomödie*. Hrsg. von Peter Langemeyer, p. 504. — Wolfgang MATZ, *Adalbert Stifter „oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge“*. *Biographie*, p. 504. — Dietmar GOLTSCHNIGG (Hrsg.), *Karl Kraus im Urteil literarischer und publizistischer Kritik*. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band I : 1892-1945, p. 505. — Martina WÖRGÖTTER (Hrsg.), *Stefan Zweig. Positionen der Moderne*, p. 505. — Eberhard STROMBERG, *Thomas Mann. Mythos und Religion in seinem Leben und Werk*, p. 505. — Fritz NIES, *Sozialgeschichte – interkulturell : Übersetzen ins Französische*, p. 506. — Michel ESPAGNE, Bénédicte SAVOY (dir.), *Dictionnaire des historiens d'art allemands*, p. 506.

**OUVRAGES REÇUS** ..... 507

## À NOS LECTEURS

Les articles composant la partie thématique de ce numéro sont issus d'une rencontre organisée à la Maison Heinrich Heine le 1<sup>er</sup> avril 2016 à l'occasion de la résidence à Paris d'Emine Sevgi Özdamar dans le cadre du programme « Écrivains en Sorbonne ».

La résidence et la rencontre ont eu lieu grâce au soutien du Goethe-Institut, du DAAD, de la Maison Heinrich Heine ainsi que du Service d'action culturelle de la Sorbonne de l'EA 3556 et de l'UFR d'Études germaniques et nordiques de Paris-Sorbonne.

La Revue remercie Emine Sevgi Özdamar qui a mis à notre disposition les documents reproduits ci-après ainsi que Bernard Banoun, responsable de la coordination scientifique du présent cahier.

*Pour les Comités de Lecture et de Rédaction*  
J.-M. Valentin, directeur de la publication

## Kommerell, Agamben und die postmoderne Geste

*This article proposes a detailed analysis of the essay „Kommerell or on Gesture“ by the Italian philosopher Giorgio Agamben, paying special attention to the use of quotations, the argumentative style and the philosophical implications of this short text. There are significant differences between the conceptions of language and gesture in Agamben and Kommerell that will allow us to sketch a paradigmatic opposition between the postmodern episteme and that of George's circle, especially from a political and anthropological point of view.*

---

Cet article propose une analyse approfondie de l'essai « Kommerell ou du geste » du philosophe italien Giorgio Agamben en attachant une attention particulière à l'usage des citations, au style argumentatif et aux implications philosophiques de ce court texte. Il s'en dégage des différences significatives entre les conceptions du langage et du geste chez Agamben et chez Kommerell qui permettent d'ébaucher une opposition paradigmatique entre l'épistémè postmoderne et celle du cercle de George, notamment du point de vue politique et anthropologique.

---

*„Alles fließt“: auch dieser Gedanke. Und bringt er nicht wieder alles zum Stehen?*  
Paul Celan<sup>1</sup>

Seit Giorgio Agambens Veröffentlichung eines kurzen „Kommerell, o del gesto“ betitelten Aufsatzes zu Beginn der 90er Jahre hat sich das Interesse an dem aus dem George-Kreis stammenden Literaturwissenschaftler Max Kommerell auch im deutschsprachigen Raum wieder belebt. Da nun das Werk Agambens zunehmend an Bedeutung zu gewinnen scheint und dessen Kommerell-Aufsatz 2013 in deutscher Übersetzung erschienen ist,<sup>2</sup> liegt es nahe, an diesem Beispiel die Hermeneutik des „italienischen Meisterphilosophen“<sup>3</sup> kritisch zu untersuchen, um die

---

1. Paul Celan: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2000, Bd. III, S. 165.

2. „Kommerell, oder von der Geste“. In: Giorgio Agamben: *Die Macht des Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013, S. 274-286.

3. So heißt es auf dem Klappentext der Aufsatzsammlung.

zugrundeliegenden philosophischen Prämissen aufzuzeigen und die Frage nach deren Verhältnis zu den Texten Kommerells einerseits und der George'schen Episteme andererseits zu stellen. Inwiefern könnte sich anhand des Motivs der Geste das Problem einer ‚anthropologischen Entscheidung‘ offenbaren?

## 1. Das Primäre und das Sekundäre. Agambens Umgang mit den Quellen

Zu Beginn seines Aufsatzes unterscheidet Agamben zwischen philologisch-hermeneutischer, physiognomischer und gestischer Kritik und schlägt Kommerell „fast vollständig“ der dritten zu. Die gestische Kritik löst Agamben zufolge die Absicht des Werkes „in eine Geste (oder eine Konstellation von Gesten)“ auf.<sup>4</sup> Am Ende seines Aufsatzes offenbart Agamben den Ursprung dieser Vorstellung, indem er Benjamins Kafka-Aufsatz zitiert, in welchem in Bezug auf das Naturtheater von Oklahoma von der „Auflösung des Geschehens ins Gestische“ die Rede ist. Daran anschließend wiederholt Agamben, dass dies auch Aufgabe der Kritik sei: „Die Kritik ist die Rückführung des Werkes in die Sphäre der reinen Geste.“<sup>5</sup>

Schon diese Definition lässt vermuten, dass der Philosoph hier seine eigenen, aber auch in der postmodernen Philosophie verbreiteten, von Walter Benjamin (dessen Werke Agamben in Italien herausgibt) inspirierten Ideen auf das Werk Kommerells überträgt. Die Idee der „Werklosigkeit“ oder, damit verwandt, der „Auflösung“ des Werkes durch die Kritik ist ein bekanntes Motiv der dekonstruktivistischen Literaturkritik. Für diese Auffassung von Kritik wird jedoch kein Beleg aus Kommerells Schriften beigebracht, und es ist zu vermuten, dass der deutsche, von der Hermeneutik des George-Kreises geprägte Literaturwissenschaftler seine Aufgabe im Gegenteil eher darin sah, die Einheit des jeweiligen Werkes – und in diesem Sinne seine „Gestalt“ oder „Grundgeste“ – zu veranschaulichen.<sup>6</sup>

In einem zweiten Schritt untersucht Agamben den Begriff der Geste in Kommerells Texten. Auch hier wird die Fragestellung auffällig ambi-

4. Agamben (Anm. 2), S. 274.

5. Agamben (Anm 2), S. 278.

6. Dagegen sieht Isolde Schiffermüller in der Gebärde „ein operatives Konzept, das zum produktiven Moment im Prozeß der Transformation und Auflösung der Gestalt wird und das Kommerells Kritik zum Teil auch weiter führt, als er es selbst vielleicht wissen möchte“. Jedoch muss Schiffermüller anerkennen: „Die ästhetische Reflexion in Kommerells *Jean Paul* geht allerdings nicht der sprachlichen Produktivität des gestischen Mediums nach, sie bleibt hingegen im wesentlichen auf die Trümmer und Zersetzungserscheinungen der Gestalt fixiert.“ Vgl. Isolde Schiffermüller: „Gebärde, Gestikulation und Mimus. Krisengestalten in der Poetik von Max Kommerell“, in: Walter Busch/Gerhart Pickerodt (Hrsg.): *Max Kommerell. Leben - Werk - Aktualität*, Göttingen: Wallstein, 2003, S. 98-117, hier S. 102 u. 106. Die

valent eingeführt: „Was ist – aus der uns hier interessierenden Perspektive – eine Geste?“<sup>7</sup> Die „hier interessierende Perspektive“ wurde jedoch gar nicht ausdrücklich vorgestellt, es kann sich also nur um die Idee der kritischen Auflösung durch die Geste handeln. Man darf demnach kaum von einem Bestimmungsversuch im herkömmlichen Sinne sprechen, da das zu Bestimmende schon vorab in seiner Bedeutung oder Funktion eingegrenzt wird. Die in der Folge des Aufsatzes häufig zitierten Texte Kommerells erwecken den Anschein, es gehe darum, auf die Frage: „Was bedeutet Geste bei Kommerell?“ zu antworten. Eine kritische Untersuchung, wie Agamben zitiert und kommentiert, kann jedoch ohne größere Schwierigkeiten zeigen, dass Kommerells Aussagen auf die „uns hier interessierende Perspektive“ hin, diejenige Benjamins und nicht Kommerells, ausgelegt werden. Agamben nennt dies die „Entwicklungsfähigkeit“ eines Textes. Er gesteht aber auch ein, dass es einen Punkt gibt, der nicht überschritten werden darf, ohne gegen „die elementarsten hermeneutischen Regeln zu verstoßen“.<sup>8</sup> In der Folge werden wir zeigen, dass und wie er in seinem Kommerell-Aufsatz diesen Punkt überschritten hat.

Der Philosoph kombiniert Ausführungen Kommerells über die Geste aus verschiedenen Texten, die willkürlich verschränkt und kommentiert werden. Zuerst zitiert Agamben einen längeren Passus aus dem Aufsatz „Vom Wesen des lyrischen Gedichts“. Kommerell unterscheidet dort zwischen zwei Sprachauffassungen: der Sprache als Mitteilung einerseits und der Sprache als Gebärde andererseits, eine Unterscheidung, die sich in vielem mit Mallarmés berühmter Bestimmung des „double état de la parole“ in *Crise de vers* berührt und insofern schon im George-Kreis rezipiert worden ist und für die Kommerell mit dem Begriff „Sprachgebärde“ eine treffende deutsche Formulierung findet. In der Sprache als Gebärde steht die Sprache als „Sein“ im Vordergrund, was aber nicht ausschließt, dass sie gleichzeitig „Ausdrucks-“ und „Seelengebärde“ ist; in ihr sind das „Bedeuten“ und die Mitteilungsfunktion sekundär, sie kann, wie jede Gebärde, ohne zunächst an ein Gegenüber zu denken, entstehen, doch gerade daraus zieht sie ihre zwingende Kraft auf den anderen. Agamben zitiert aus diesem Passus vor allem Stellen, die in diesem Sinne die Idee des „Selbstgesprächs“ evozieren und ruft damit den fälschlichen Eindruck

---

Idee der „Entstaltung“ scheint auch hier Benjamin'schen Vorgaben zu folgen, vgl. Walter Benjamin: „Der eingetunkte Zauberstab“, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S. 409-417, hier S. 416. Auch in der Rezension wird Benjamins chiliastische Perspektive, die er mit dem Motiv der Gestaltauflösung verknüpft, explizit: „Die Kunst, die unterm Walten reiner Phantasie sich der Gestalt entfremdet, nimmt damit vielleicht nur Bilder des tausendjährigen Reichs vorweg“ (S. 417). Eine Dimension, die Kommerell bei Jean Paul durchaus gesehen, aber unterbetont habe.

7. Agamben (Anm. 2), S. 274.

8. Girogio Agamben: *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, 2014: Éditions Payot & Rivages, S. 29.

des Monadenhaften der Gebärde hervor : „Oft scheint uns ein Gesicht die Geschichte seiner einsamen Momente zu erzählen“, lautet der letzte Satz des Zitats, in dem Kommerell in Analogie zur Sprachgebärde über Gebärde allgemein spricht.<sup>9</sup> Die zentrale Aussage Kommerells über die Gebärde ist jedoch nicht die Idee der Einsamkeit, sondern vielmehr diejenige der Begegnung, aus der jede Gebärde hervorgeht, und die „Betroffenheit“, von der sie zeugt, sie drückt „Betroffenheit der Seele“, „Stimmung“ oder „Gestimmtheit“ aus. In diesem Sinne lautet der Satz, der bei Kommerell unmittelbar dem von Agamben zitierten Passus folgt: „Die Gebärde ist aber immer ein Zweites – etwas, womit der Mensch antwortet auf das, was ihn trifft.“<sup>10</sup> Eine Auslassung Agambens, die für die Folge seiner Argumentation äußerst aufschlussreich ist.

Agamben scheint jene Idee, dass die Gebärde, also auch die Sprachgebärde und damit auch die Sprache, „immer ein Zweites“ ist, fast umkehren und die Bedeutung des Vor- und Außersprachlichen bei Kommerell ausblenden zu wollen. Sein Zitatenkonglomerat kommentiert er nämlich wie folgt: „Wenn das stimmt, wenn das Wort die ursprüngliche Geste ist, dann geht es hier nicht so sehr um einen vorsprachlichen Inhalt als vielmehr um das andere Gesicht der Sprache, um die Stummheit, die dem sprachlichen Wesen des Menschen innewohnt, um sein Wohnen *ohne Worte* in der Sprache.“<sup>11</sup> Man ist, seit Heidegger, schon dermaßen an solche Aussagen über das „Wesen der Sprache“ gewöhnt, dass man sich gar nicht mehr die Mühe macht, sie kritisch zu hinterfragen und solche Einsichten bei allen „profilieren“ Autoren geradezu voraussetzt. Die Kernaussage, dass „das Wort die ursprüngliche Geste ist“, stützt sich auf den Aufsatz „Der Vers im Drama“, in dem Kommerell in der Tat schreibt: „Das Wort ist die Urgebärde, aus der sich die einzelnen Gebärden ableiten.“<sup>12</sup> Ohne den Kontext könnte man glauben, dass Kommerell hier das menschliche Leben vor allem als sprachbestimmt darstellt, in dem die wesentlichen Gebärden des Menschen nicht aus einem außersprachlichen Erleben (Natur, Mensch, Kosmos) stammen, sondern sich von der Sprache her ableiten. Der Kontext belehrt uns aber eines anderen, denn einerseits wird auch hier die Gebärde allgemein als ein Sekundäres dargestellt, und andererseits handelt es sich in diesem Passus einzig um die Gebärden *des Schauspielers*, die ihm das Wort *des Dramatextes* nahelegt! In diesem spezifischen Kontext ist gewiss das Wort das Erste, jedoch bleibt es auch hier als „Gebärde“ noch ein Sekundäres. Agamben versucht dagegen, das Außer- und Vorsprachliche als das Sekundäre, wenn nicht gar Belanglose hinzustellen. Für Kommerell deutet jedoch

---

9. Max Kommerell: „Vom Wesen des lyrischen Gedichts“, in: ders.: *Gedanken über Gedichte*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Klostermann, 1956, S. 36.

10. Kommerell (Anm. 9), S. 36.

11. Agamben (Anm. 2), S. 275.

12. Max Kommerell: „Der Vers im Drama“, in: *Dichterische Welterfahrung*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1952, S. 153.

die „zurückgedrängte Bestimmung der Sprache: Gebärde zu sein und die Betroffenheit der Seele auszudrücken, vielleicht auf ihren [der Sprache] Ursprung“.<sup>13</sup> Damit ist aber auch die Sprache ein Zweites: der Ursprung der Sprache ist, Gebärde, ein Sekundäres, in Bezug auf ein belegendes, außersprachliches Primäres, das Betroffenheit auslöst, zu sein. Es ist sehr fraglich, ob solche Verstöße gegen philologische Grundregeln, die die Aussagen des Autors durch Anhäufung von Ungenauigkeiten tendenziell in ihr Gegenteil verkehren, sich noch „philosophisch“ rechtfertigen lassen können, etwa im Sinne der Benjamin'schen „Aufhebung der Philologie“ zugunsten des Fluchtpunktes der „eigenen historischen Erfahrung“.<sup>14</sup>

Es wäre ein müßiges Unterfangen, solche Ungenauigkeiten im ganzen Aufsatz nachzuweisen. Es genügt oft, die zitierten Aussagen an ihren jeweiligen Kontext zurückzubinden, um der Grundtendenz der Auslegung zu misstrauen. Für eine genauere Konturierung des Begriffs der Gebärde bei Kommerell im Vergleich mit Benjamin kann man den ausführlichen Aufsatz von Milena Massalongo heranziehen.<sup>15</sup> Daher sollen hier nur noch die wichtigsten Umdeutungen erwähnt werden, die es erlauben, Grundzüge der postmodernen philosophischen Episteme, für die uns Agamben repräsentativ scheint, etwas genauer zu umreißen.

---

13. Kommerell (Anm. 9), S. 37.

14. Vgl. Giorgio Agamben: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 171.

15. Milena Massalongo: „Versuch zu einem kritischen Vergleich zwischen Kommerells und Benjamins Sprachgebärde“, in: Busch (Anm.6), S. 118-161. Dabei werden Benjamins Begriffe der „reinen Sprache“ oder der „Namensprache“ mit Kommerells „Sprachgebärde“ auf zum Teil einleuchtende Art in Beziehung gesetzt. Kommerells Hinwendung zum Barocktheater bezeichne eine Abwendung von der (allerdings unklar gefassten) „reinen“ Geste: „Kommerell hat die Gefährlichkeit der reinen Geste erkannt, bei Jean Paul für die Kunst und bei George für das Leben. Er hat der Verführung durch die dämonische Reinheit der Gebärde entgegengearbeitet, ähnlich wie Benjamin versucht hat, einer messianischen Fluchtlinie dieser Reinheit zu entgehen, indem er zur Fremdsprache des Kommunismus griff“ (S. 136). „Dämonische Reinheit“ taugt jedoch kaum zum gemeinsamen Nenner, da bei Kommerell die Entwicklung der „Sprachgebärde“ von Goethe über Jean Paul zu George auf einer, vereinfacht gesagt, zunehmenden, entweltlichenden Subjektivierung, bei Agambens Bezugsgrößen Heidegger und Benjamin die, auf unterschiedliche Weise, „offenbarende“ Sprache auf Entsubjektivierung beruht. Massalongo kommt außerdem zu dem naheliegenden Schluss, dass es gar keinen einheitlichen Begriff der Sprachgebärde bei Kommerell gibt, denn „sie nimmt bei jedem Werk eine unterschiedliche Physiognomie an“ (S. 161). Dadurch können zusätzliche Zweifel an der Vereinbarkeit von Benjamins messianisch gefärbter Sprachauffassung und seinem Kritikverständnis mit Kommerells disparaten Ausführungen entstehen. Schließlich ist fragwürdig, ob die Tatsache, dass Kommerell Kasperlestücke geschrieben hat, genügt, um auf eine „Kasperlisierung der Literaturwissenschaft“ (S. 159) mit dem Kredo: „Literaturkritik als Praxis und nicht als Wissenschaft“ (S. 161) zu schließen. Vielmehr scheint Kommerell im Gegensatz zur theoriebestimmten Literaturwissenschaft, immer nur in ganz konkreten, werkbezogenen Zusammenhängen zu sprechen.

## 2. Die reine Gebärde und das Geheimnis

In der Logik der oben dargelegten Verschiebung kann Agamben in der Folge seines Kommentars behaupten, dass das „Geheimnis“ „nichts anderes als das Sein des Menschen selbst ist, sofern er in der Wahrheit der Sprache lebt“.<sup>16</sup> Die Wahrheit der Sprache beruht aber Agambens Sprachphilosophie zufolge vorrangig darauf, „Ort der Negativität“ zu sein.<sup>17</sup> Schon in einem frühen Text legt er dar, dass jede Ethik und Gemeinschaft sich nicht auf einer geteilten Substanz, sondern auf der (negativen) Grunderfahrung der „Leere“ in der Sprache (d.i. der Kluft zwischen „Stimme“ und „Sprache“) gründen müsse.<sup>18</sup> Daher kann er auch in seinem Kommerell-Aufsatz schreiben: „Weil die Geste nichts ausdrückt und nichts über das hinaus zu sagen hat, was in der Sprache gesagt wird, sondern das Sein der Sprache selbst zum Ausdruck bringt, ist sie immer *gag* im eigentlichen Sinne des Wortes [...]“, ein Hinwegtäuschen über die ontologische „Leere der Sprache“.<sup>19</sup> Selbst Dantes *Commedia* oder Proust *Recherche* seien nur „der *gag*, der einen unheilbaren Sprachfehler verbergen soll“.<sup>20</sup>

Weder in Mallarmés *Crise de vers* (obwohl ein zähes Vorurteil es so will) noch in Kommerells Ausführungen über die Sprachgebärde steht die Erfahrung einer Sprachleere im Vordergrund, „Sprachgebärde“ und (die für Philosophen missverständlich genannte) „*notion pure*“ bezeichnen eher eine Erfahrung der Fülle. Die Sprache *als Sein* in der plastischen, ikonischen, magischen „Sprachgebärde“ zu erfahren, ist nicht das gleiche wie das ontologisch verstandene „*Sein der Sprache*“, von dem Agamben spricht. „Sprachgebärde“ ist Kommerell eine Frage der „Ausdrucksgewalt“;<sup>21</sup> auch in Mallarmés Text wird über die immanente Sprachgebärde einzelner Wörter nachgesonnen – so bedauert er zum Beispiel das zu helle Timbre von „*nuit*“ –, das in der Literatur zum Mythologem gewordene „Abwesenheitsmotiv“ hat höchstens den Status eines linguistischen Gemeinplatzes, denn die Wortblume hebt sich „*musicalemment*“ und „*suave*“: „*plénitude*“. Was Mallarmé „*neuve atmosphère*“ und „*retrempe*“ nennt, heißt bei Kommerell „*neue[r] Zusammenhang*“ und „*Verjüngung*“.<sup>22</sup> Der „*défaut des langues*“ (und nicht: *de la langue*)

16. Agamben (Anm. 2), S. 276.

17. Vgl. Giorgio Agamben: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.

18. Vgl. Agamben (Anm. 14), S. 15-17.

19. Agamben (Anm. 2), S. 276.

20. Agamben (Anm. 2), S. 279.

21. Kommerell (Anm. 9), S. 39.

22. Kommerell (Anm. 9), S. 39; Stéphane Mallarmé: *Œuvres complètes*, hrsg. v. Bertrand Marchal, Bd. II, Paris: Gallimard, 2003, S. 208 u. S. 211-213. Ausführlich dazu Verf.: *Mallarmé et Stefan George. Politiques de la poésie à l'époque du symbolisme*, Paris: PUPS, 2010.

ist nicht der „unheilbare Sprachfehler“ Agambens, der zum *gag* zwingt, „der im vollen Wortsinn das Verstopfen des Mundes ist, um das Sprechen zu verhindern“,<sup>23</sup> sondern, im Gegenteil, die einzige Rechtfertigung und eigentliche Motivation des Dichters.

Das Sich-nicht-Zurechtfinden im Wort der Kleist'schen Figuren beruht in Kommerells Kleist-Aufsatz, den Agamben zur Untermauerung seiner Thesen bemüht, keineswegs auf einer Sprachontologie. Kleists Novelle ist seinem Drama darin verwandt, dass „sie bei entscheidenden inneren Wendungen auf Sprache verzichtet“.<sup>24</sup> In den Novellen wird das „Geheimnis“ von der Person in das Faktum verlegt. Wo die Sprache verstummt und versagt, setzt die Pantomime ein. Sie kann durchaus „als echter Ausdruck unmittelbar gegen den verstellten Ausdruck der Sprache“ aufgeboten werden.<sup>25</sup> Für Kommerell gibt es keine „Wahrheit der Sprache“, sondern nur eine wahre (oder „reine“) Sprache einerseits, und eine falsche andererseits. Die Selbstausslegung der Kleist'schen Figuren scheitert Kommerell zufolge nicht am Wesen der Sprache, sondern an deren gesellschaftlicher Verfälschung und ist damit auch die Folge und der Ausdruck einer mangelhaften Selbsterkenntnis der Personen: „Immer steht gegen dies Geheimnis [des Menschen] der Versuch der Selbstausslegung, an dem die Welt noch mitdenkt: das „man“ im „Ich.“ Eine Lage, in der „das Selbstbewusstsein dem wahren seelischen Zustand“ nicht gewachsen ist.<sup>26</sup> Dem steht die „reine Sprache“ gegenüber, die in seltenen Momenten, etwa in der Sprache der Liebe, aufscheint: „Sie kommt Silbe um Silbe, schlicht, durchsichtig und so unscheinbar edel wie durchleuchtetes Wasser aus dem Innersten des Menschen, das sich nicht bewacht und nicht verstellt.“<sup>27</sup> Diese Sprache herrscht im „durchsichtigen Äther der Verständigung“ der Liebenden,<sup>28</sup> die Gefühle werden verdeutlicht, bis die Seele ein „Element“, ein „Reich“ wird.<sup>29</sup> Also keine „Wahrheit der Sprache“, die letztlich auf diejenige des *gags* hinausliefe, sondern (durchaus unspektakulärer und unspekulativer) eine außersprachliche Wahrheit, von der die Sprache Gefahr läuft abzuweichen: „Und so, wie man in der eigenen Wahrheit lebt, in der Wahrheit eines fremden Wesens zu leben ist Liebe. Von dieser Wahrheit abzuweichen ist die Gefahr aller Sprache, vielfach wie die Verworrenheit der Welt, in der der Mensch nie ermüdet sich mißzuverstehen [...]“.<sup>30</sup> Wahrscheinlich hat Kommerell

23. Giorgio Agamben: „Notes sur le geste“, in: ders.: *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, S. 70.

24. Max Kommerell: „Die Sprache und das Unausprechliche. Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist“, in: ders.: *Geist und Buchstabe der Dichtung*, 4. Aufl., Frankfurt a.M.: Klostermann, 1956, S. 303.

25. Kommerell (Anm. 24), S. 307.

26. Kommerell (Anm. 24), S. 310.

27. Kommerell (Anm. 24), S. 310.

28. Kommerell (Anm. 24), S. 311.

29. Kommerell (Anm. 24), S. 316.

30. Kommerell (Anm. 24), S. 316.

hier Heideggers Dekonstruktion der „Metaphysik des Subjekts“ mit ihren sprachphilosophischen Konsequenzen noch nicht im Sinne der Postmoderne vollzogen.<sup>31</sup>

Anders als durch eine bis zur Unkenntlichkeit vorangetriebene Vermischung postmoderner und Kommerell'scher Sprachauffassung kann man sich nicht erklären, dass Agambens Behandlung der „reinen Geste“ anhand von Kommerells *Jean Paul* völlig unklar bleibt und zwischen Kritik und Affirmation schwankt.<sup>32</sup> Denn einerseits scheint die von Kommerell herausgearbeitete Jean Paul'sche Gundgeste Agambens eigene Ausrichtung zu untermauern, im Sinne einer auf die Wahrheit der Sprache hindeutenden gegenstands- und bezugslosen Geste, andererseits müsste es dann von Agamben nur als störend empfunden werden, dass Kommerell Jean Pauls Gebärde, in Abhebung von derjenigen Goethes, einer vernichtenden Kulturkritik unterzieht. Die romantische Geste ist ihm letztlich Zeichen einer bedenklichen Entfremdung, in der das natürliche, gesunde Band zwischen Ich und Welt verloren gegangen ist. Agambens Verlegenheit dieser Kritik gegenüber ist umso berechtigter, als eine reale Genealogie zwischen der Romantik und Benjamins Auffassung der Kritik besteht,<sup>33</sup> in der die (kritische) Geste die Funktion der (messianischen) „Unterbrechung“ und „Auflösung“ einnimmt. Kommerells scharfe (und von Agamben teilweise und anscheinend mit Zustimmung zitierte) Kritik an Jean Pauls Gebärde steht daher gegen Agambens eigene philosophische Prämissen.

In einem entscheidenden Zitat aus Kommerells *Jean Paul* über die „reinen Gebärden“ tilgt Agamben völlig Kommerells kritische Intention, um sie in die Benjamins umzuwandeln, indem er diese „reinen Gebärden“ sowohl mit den „reinen Gesten“ der „erlösten Welt“ des Naturtheaters in Oklahoma als auch mit der „Schönheit der Gebärden des Tieres“ am Ende von Kommerells Kleist-Aufsatz identifiziert und sie in diesem Zusammenhang wieder an die Bestimmung der Kritik als „Rückführung

---

31. Isolde Schiffermüller verallgemeinert irreführend diese deutlich als Ausnahme markierte „reine Sprache“ bei Kleist zu „Kleists Gebärde“ schlechthin (Schiffermüller [Anm. 6], S. 110), wodurch jedoch auch ihre sich auf den Kleist-Aufsatz stützende These von der Entwicklung Kommerells zur Auflösung der Gestalt durch die Gebärde in Frage gestellt wird. Kaum überzeugender lässt sich der „Äther der Verständigung“ jener „reinen Sprache“ Kleists und ihr Kontext mit Benjamins messianisch gefärbter „reinen Sprache“ in eins setzen, deren Hauptcharakteristik hier erinnert sei: „In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind.“ Walter Benjamin: „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV/1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, S. 9-21, hier S. 19.

32. Allerdings beherrscht diese Spannung ebenfalls Kommerells *Jean-Paul*-Buch, jedoch zitiert Agamben ausführlich den kritischen Schlussteil. Vgl. Paul Flemming: „The Crisis of Art: Max Kommerell and Jean Paul's Gestures“, in: *MLN*, 115 (2000), S. 519-543, hier S. 540.

33. Eine Verbindung, die Agamben selbst erörtert und vertieft in *Stanzien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

des Werkes in die Sphäre der reinen Geste“ knüpft.<sup>34</sup> Dass die „reinen Gebärden“ Jean Pauls „jeden Anspruch an Wirklichkeit aufgegeben“ haben, ist für Kommerell gerade der Ansatzpunkt seiner das Buch bestimmenden Kritik. Sie beruhen auf einer Art Instrumentalisierung der eigenen Seele: die Gebärde wird zuerst entwirklicht und dann „vom Geist aus neu gewirkt. Anders die Gebärde des schönen Menschen, der keine Seele hat, aber Seele ist!“<sup>35</sup> Diese Kritik wird im Schlussteil des Buches wieder aufgenommen: „Jean Paul verwechselt den Zustand der frei spielenden Geisteskraft mit dem künstlerischen Zustand [...] soweit die Beweglichkeit des Geistes Selbstzweck ist“, bleiben seine Abschweifungen „eine Gelenkigkeitsschule und sind kein musikalisches Spiel [...]“. <sup>36</sup> Der „selbstherrliche Geist stöhnt nach dem Gegenspieler, den er hassend erwürgt hat und den er mit Tränen wiederbeleben möchte. [...] Der völlig entbundene Geist ist eine Folgeerscheinung des Bürgertums, das seine Gebärde verlor“, <sup>37</sup> nämlich die – wie Kommerells „Sprachgebärde“ – in Natur und Wirklichkeit verankerte Gebärde Goethes. Kommerells Buch endet mit der Hoffnung, dass das „philosophische Bewusstsein“ eine Tages „seinen ewigen Gegenstand“ wiederfinde, „die Natur“. <sup>38</sup> Jean Pauls denaturierte „reine Gebärden“ können also kaum mit der ‚reinen Gestik‘ Agambens mit Bezug auf Benjamin und Kafka und ihrer messianischen oder kritischen Funktion gleichgesetzt werden: wenn sie auch eine gewisse (allerdings anders fundierte) Selbstbezüglichkeit teilen, sind sie zumindest für Kommerell gerade deshalb nicht das Signum einer „erlösten“ oder „wahren“, sondern nur einer kranken Welt. Insgesamt herrscht bei Agamben, und zum Teil auch in der Kritik, eine Verwechslung vor zwischen Kommerells valorisierter „Sprachgebärde“, die auf Weltbegegnung antwortet, Jean Pauls „reinen Gebärden“, die als weltlose kritisiert werden, und Kleists „reiner Sprache“, die als seltene, vom verfälschenden „man“ befreite „Verständigung“ des „wahren seelischen Zustandes“ aufscheint.

Im dritten Teil seines Aufsatzes scheint Agamben aber dann paradoxerweise einen kurzen Augenblick lang mit Kommerell den Verlust der „natürlichen“ Geste bei Jean Paul zu beklagen. Ohne Kenntnis der eigenwilligen <sup>39</sup> *Homo-sacer*-Thesen ist ihm hier kaum noch zu folgen.

34. Agamben (Anm. 2), 278.

35. Max Kommerell: *Jean Paul*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Klostermann, 1939, S. 47f.

36. Kommerell (Anm. 35), S. 417.

37. Kommerell (Anm. 35), S. 418.

38. Kommerell (Anm. 35), S. 419.

39. Eva Geulen behauptet sogar, es sei „belanglos“, ob das *Homo-sacer*-Motiv, aus dem sich ja schließlich u.a. die These vom „Lager“ als Paradigma der Moderne herleitet, historisch fundiert sei oder nicht, sofern es „Wiedererkennungsmöglichkeiten“ biete. Wie kann man sich aber *in etwas* (anderem, und nicht in seinen Projektionen) *wieder*-erkennen, was womöglich historisch nie stattgefunden hat? Da aber „jedem [!] Mythos [...] welterhellende Kraft“ innewohne, solle man nicht auf „philologische Tugenden“ pochen. Eva Geulen: *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2005, S. 22f. Dazu passt ferner,

Gerade in der Epoche Nietzsches, erläutert er, erreiche die „polare Spannung innerhalb der europäischen Kultur zwischen der Auslöschung der Gesten einerseits und ihrer Transfiguration zum Schicksal andererseits ihren Höhepunkt“.<sup>40</sup> Nietzsches Idee der Ewigen Wiederkunft scheint als die Wiederkunft der zur zweiten Natur gewordenen falschen Geste erklärt zu werden. Die Geste der Ununterscheidbarkeit zwischen erster und zweiter Natur („Theater“-werden des Lebens) werde in Nietzsches *Zarathustra* Tanz, Tanz wurde aber vorher als die einzige Geste definiert, „die sich glücklich in dieser Leere der Sprache einnistet und sie, ohne sie auszusprechen, zur eigensten Stätte des Menschen macht“.<sup>41</sup> Die Ambivalenz zwischen Kritik und Affirmation wird also aufrechterhalten, oder vielmehr findet hier ein progressives Gleiten von der Kritik zur Affirmation statt. – Andererseits führe diese Entwicklung zum Gestikulieren von Marionetten – und gleichzeitig zur Heiligung der körperlichen Existenz der Menschen, des „nackten Lebens“, die „bereit für das Massaker“ seien.<sup>42</sup> Agamben meidet es nunmehr, wie noch Kommerell, allzu deutlich zwischen authentischer Geste der Menschen (die nach Goethe verloren geht) und entfremdeter (der für das Massaker bereiten Marionette) zu unterscheiden, wahrscheinlich, um nicht in den Verdacht einer Essentialismus-Nostalgie zu geraten. Die große Kunst zu Beginn des 20. Jahrhunderts erkenne dann plötzlich die Gefahr und versuche, „in *extremis* die verlorenen Gesten wiederzuerlangen“, deren Authentizitätsgrad offen bleibt.<sup>43</sup> Kommerell erscheint nun als derjenige, der wie kein anderer „diesen Impuls der Epoche zu einer Befreiung und zugleich Verabsolutierung der Geste“ zu lesen wusste.<sup>44</sup> Dagegen spricht allerdings, dass sich Kommerell mit seiner Epoche, wie es Agamben an anderer Stelle bedauert, gar nicht auseinandergesetzt hat.

Durch eine abermals sinnverkehrende Auslegung von zwei letzten Kommerell-Zitaten kommt Agamben zu dem Schluss, dass Kommerell sich in der Abwendung von George der Idee eines „vollends profanen Mysteriums“ zugewandt habe, „in dem die Menschen, die sich von jeder Sacertät entzaubert haben, im wechselseitigen Eingeständnis der Abwesenheit eines Geheimnisses ihre eigenste Geste finden“. Dadurch erlange Kommerells Werk eine politische Dimension, da Politik hier als „die Sphäre der absoluten, vollständigen Gestik der Menschen“ definiert wird und nur der wahre Name der Philosophie sei.<sup>45</sup> Hier scheint die Geste also im Sinne einer Befreiung und nicht mehr als Zeichen der

---

dass Agamben einfordert, nicht mehr zwischen Beispiel und Paradigma unterscheiden zu müssen. Vgl. Interview mit U. Raulff: *Süddeutsche Zeitung*, 6.4.2004.

40. Agamben (Anm. 2), S. 283.

41. Agamben (Anm. 2), S. 276.

42. Agamben (Anm. 2), S. 283.

43. Agamben (Anm. 2), S. 283.

44. Agamben (Anm. 2), S. 284.

45. Agamben (Anm. 2), S. 285.

Entfremdung gelesen zu werden. Diese politische Dimension, die nun in Kommerells Begriff der Geste erkannt wird, scheint eindeutig begrüßt zu werden. Sie beruht aber auf Kommerells bei Jean Paul ausgemachten ‚falschen‘ und bezugslosen Gebärden. Das schon erwähnte Problem bleibt, dass für Kommerell die hier gefeierte „absolute“ Geste problematisch ist, keine Befreiung, sondern Entfremdung bedeutet. Für Agamben steigert sie sich aber zur politischen Utopie. Eva Geulen zufolge geht es hier darum, den Verfall der menschlichen Gesten in der Moderne „nicht nur [als] ein „Symptom wachsender Entfremdung“ anzusehen, sondern abermals als „die Chance, dass Menschen sich ihren konstitutiven Mangel an Gesten als ihre eigene Geste aneignen können“.<sup>46</sup> Die Geste der Gestenlosigkeit, die man daraus ableiten kann, wäre wieder eine typisch postmoderne Formulierung, die philosophische Tiefe vor allem in Paradoxen jenseits der Vorstellbarkeit erblickt. Welcher Art die „Eigenheit“ der „eigenen“ Gesten sein soll, die letztlich über eine Leere hinwegtäuschen, bleibe dahingestellt, da es sich ja eindeutig nicht um eine *restitutio* handeln soll. Außerdem scheinen hier die Widersprüche auf engstem Raum nicht weiter zu beunruhigen: denn wenn der Verlust der Gesten einerseits durchaus als „Entfremdung“ angesehen wird (auch Agamben gibt das streckenweise, durch Kommerell verleitet, zu verstehen), kann der Mangel an Gesten nicht gleichzeitig „konstitutiv“ sein! Die Gebärden verloren Agamben zufolge „ihre Unbefangenheit“ „unter der Einwirkung unbekannter Mächte“.<sup>47</sup> So unbekannt sind diese Mächte jedoch nicht, zumindest wusste der George-Kreis sie noch zu benennen. Agambens anti-substantialistische<sup>48</sup> Philosophie verbietet ihm, eine Natur des Menschen zu postulieren, dann ist aber auch jede Klage über den Erfahrungs- oder Unbefangenheitsverlust unangebracht, da ja anscheinend erst dieser Verlust den Blick auf die wahre Ontologie geöffnet zu haben scheint.<sup>49</sup> Von anderer Seite aus gesehen erscheinen die postmodernen philosophischen „Gesten“ natürlich als eine Ontologisierung des durch den fortschreitenden und heute globalen Kapita-

---

46. Geulen (Anm. 39), S. 49.

47. Agamben (Anm. 1), 283.

48. Deren Ursprung vor allem in Heideggers ontologischer Differenz zu suchen ist und der damit wahrscheinlich, vielleicht ungewollt, eine Grundposition der Postmoderne liefert.

49. Würde Agamben eine Natur des Menschen postulieren, wäre auch die Rede von Entfremdung berechtigt und eine Rückkehr zur in der „Natürlichkeit“ begründeten Geste, in der Kommerell die authentische Sprachgebärde als gestimmten Weltbezug verankerte, vorstellbar. Es ist aber inkonsequent, überhaupt von „Natürlichkeit“ zu sprechen (den Menschen wurde „unter Einwirkung unbekannter Mächte“ „jede Natürlichkeit genommen“), wenn gleichzeitig statuiert wird, dass diese Natürlichkeit „für immer entglitt“ (Agamben [Anm. 2], S. 281), da Erstes eine anthropologische Konstante voraussetzt, Zweites sie in einem eher bequemen Fatalismus negiert. Der (vielleicht noch nachzuholende) Einbezug von Leo Strauss' Denken hätte, sowohl was seine Orientierung am antiken „Naturrecht“ als auch seine Heidegger-Kritik angeht, einen Ausweg aus der ontologischen Aporie der Postmoderne bieten können.

lismus eingesetzten Entfremdungsprozesses (den auch die Georganer geißelten) und damit als dessen Ideologie.

Der Versuch, für diese Aufwertung der nach-Goethe'schen beziehungslosen Gesten Kommerell als Gewährsmann einzuspannen, kann im Schlussteil des Aufsatzes nur unter grober Missdeutung von zwei Zitaten vollzogen werden. Als Rettung erscheint Agamben eine Geste, die in Kommerells Epoche auf ein rein „profanes Mysterium“ hindeute und auf der Erfahrung des „Nichts“ beruhe. Das erinnert in der allgemeinen epochalen Ausrichtung an Heideggers Nichts- und Faktizitätsmotive, an Vögelins (kritisch gemeinte) Immanentisierungsthese oder Noltes (eher affirmativ gemeinten) „Widerstand gegen die Transzendenz“.<sup>50</sup> Zur Untermauerung seiner letzten These behauptet Agamben, Kommerell betrachte im Essay „Die Dichtung in freien Rhythmen und der Gott der Dichter“ die Dichtung „allein aus der Perspektive, dass das, was die Dichter im Engel, im Halbgott, in der Marionette, im Tier jedes Mal suchen, keine benennbare Substanz ist. Vielmehr handelt es sich hier um Gestalten des Nichts in der menschlichen Existenz, um ihren ‚negativen Umriss‘“, und zugleich um ihre Hinwendung zu einem profanem Mysterium.<sup>51</sup> Diese Behauptung ist unhaltbar, da sie sich einzig auf das Rilke-Kapitel (von fünf) stützt, und auch dies nur in sehr fraglicher Deutung, die darüber hinaus einen Rilke-Kommentar für Selbstaussagen des Deuters hält. Gegen solche Methoden verwahrt sich Kommerell ausdrücklich: „Der Sinn dieser Auslegungen konnte nur sein, etwas zu zeigen wie es ist, nicht aber: unser Verhalten dazu zu bestimmen.“<sup>52</sup> Es ist schon erstaunlich, wie bedenkenlos der „Philologe“ Agamben Rilkes Engel und Puppe einfach gleichsetzt, noch erstaunlicher, zu suggerieren, Kommerell betrachte Hölderlins „Halbgötter“ als „Gestalten des Nichts“. In Kommerells Kommentar der vierten Duineser Elegie ist nur der Mensch *ohne* den Engel „ein Nichts in sich selber“, es geht aber vorrangig um „eine Emanation großer und fremder Kraftquellen, ohne deren Vorhandensein für den Menschen das menschliche Nichts gar nicht gefühlt werden könnte“. Der Engel ist also weder eine „Gestalt des Nichts“, noch einfach ein „negativer Umriss“, sondern „ein negativer Umriss des Menschseins“! Daher ist Rilke auch nicht der Dichter des Nichts, sondern des „Bezugs“.<sup>53</sup>

Die Idee des profanen Mysteriums, das sich durch das „wechselseitig[e] Eingeständnis der Abwesenheit eines Geheimnisses“ auszeichne, sucht Agamben durch ein langes Zitat aus Kommerells Wilhelm-Meister-

---

50. Vgl. Verf.: „Der Stern des Bundes‘ und das Transzendenz-Problem der Moderne“. Studiengruppe *Stefan George* des HWK Delmenhorst, deren Erträge Ende 2017 erscheinen werden.

51. Agamben (Anm. 2), S. 284.

52. Max Kommerell: „Die Dichtung in freien Rhythmen und der Gott der Dichter“, in: *Gedanken über Gedichte* (Anm. 9), S. 501

53. Kommerell (Anm. 52), S. 500f.

Aufsatz zu belegen. In diesem Zitat liest man jedoch wortwörtlich, dass es um eine Einweihung in das Leben geht als etwas, das „so wie es sich mischt aus Schönheit, Leid und Rätsel, überall an Sinn grenzend, aber nie ihn aussprechend, vollkommen unbenennbar bleibt. Es hat also ein Geheimnis, ja es ist Geheimnis“, und selbst alle Ernüchterungen führen nur dazu, „daß das Leben selbst geheimnisvoll bleibt“. <sup>54</sup> Insgesamt wird in diesem, von Agamben selbst angeführten Passus die Idee des Lebensgeheimnisses viermal ausgedrückt, was den Kommentator nicht hindert, von der „Abwesenheit eines Geheimnisses“ zu sprechen! <sup>55</sup>

Damit dass Kommerell am Geheimnischarakter des Lebens festhält, zerfällt aber auch der oberflächlich konstruierte Gegensatz zu George, denn auch der George-Kreis zelebrierte kein anderes Wunder als das des Lebens selbst, <sup>56</sup> Gundolfs *Shakespeare und der deutsche Geist*, Kantorowicz' *Friedrich II.* heben auffällig die „Jenseitslosigkeit“ der geistigen Welt ihrer Gestalten hervor. Aus den Notizen über George und dem nachgelassenen Romanfragment Kommerells geht deutlich hervor, dass es die Gebärde war, die sowohl die George-Faszination als auch Kommerells Abwendung von ihm erklärt, und hier scheint der Gegensatz zu Goethe zu Recht zu bestehen: „Das Hinreißende der Gedichte [Georges] ist die Geberde. Goethe geberdelos.“ <sup>57</sup> Auf den George-Kreis beziehen lässt sich ein Passus über die spanische Schäferspielgesellschaft des Romanfragments: „Es war eine andere Geberde, um nichts wahrer, um nichts einfacher, um nichts vergessener oder jugendlicher, durch welche sie sich von der Erkrankung erholten, die Geberde hieß...“. Vorgeworfen wird dem George-Kreis, wie dieser Schäferspielgesellschaft, – ob berechtigt oder nicht, sei hier nicht erörtert – vor allem im Blick auf den Maximin-Mythos, „Unglaube“: nur mangelnde Weltfrömmigkeit könne sich zu

54. Agamben (Anm. 2), S. 285.

55. Außerdem handelt der größte Teil des Aufsatzes von der Deutung der Gestalten Mignons und des Harfners und deren „Heiligsprechung“. Diese ist natürlich mit der von Agamben postulierten Geheimnislosigkeit des Lebens unvereinbar und wirft einen Schatten auf das allzu „profane“ Leben. Die letzten Sätze des langen Essays lauten: „Erst wenn es zwischen Welt und Gesellschaft gibt, ja, wenn die Oberflächlichkeit des Lebens und ein Übermaß planender Absicht sich beide als wirklich befestigt haben, können Mignon und der Harfner recht eigentlich im ‚Gedränge‘ erscheinen und heilig gesprochen werden. Und so schränken sie das Streben Wilhelms, das Planen der Turmgesellschaft, jene bezaubernden Gesellschaftsskizzen, ein, denn sie wären nicht vorhanden und wären nicht verwaist, verwildert und entfremdet, wenn nicht dies reiche und in sich selbst genügende Leben irgendeiner letzten Forderung der menschlichen Seele abtrünnig wäre.“ Max Kommerell: „Wilhelm Meister“, in: ders.: *Essays, Notizen, Poetische Fragmente*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Inge Jens, Olten u. Freiburg i.B.: Walter, 1969, S. 186.

56. Vgl. Friedrich Wolters: *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlin: Bondi, 1930, S. 405: „Wo die Weihe des irdischen Lebens und die Würde des Menschen oberster Sinn der Welt ist, wird die Entweihung des Lebens und die Entwürdigung des Menschen durch Schändung des eigenen Selbst oder des brüderlich verbundenen einziger Frevel [...].“

57. „Notizen zu George und Nietzsche“, in: Kommerell (Anm. 55), S. 248.

einer solchen Gottesstiftung versteigen.<sup>58</sup> Dass es bei Kommerell eine aus seiner Erfahrung mit dem George-Kreis begründete Kritik der aus seiner Sicht „modernen“, romantischen und symbolistischen, Wirklichkeit und Natur ignorierenden oder erdrückenden, absolut werdenden Gebärde gibt – dieselbe, die Agamben als emanzipatorisch auslegte – ist also richtig; ihm daraus ableitend als „ausdrücklichste[s] Geständnis, das ihm möglich war“,<sup>59</sup> die Idee eines vollends ‚sacertäts‘- und geheimnislosen Mysteriums zuzuschreiben, das zudem noch die Grundlage von Politik und Philosophie sein soll, bleibt vorerst unbelegt, es sei denn man sieht Kommerells Kasperlestücke als sein letztes Wort an.<sup>60</sup>

### 3. Elemente der postmodernen Episteme. Die politische Dimension

Agamben stellt seiner Auffassung von der Politik (und Philosophie) als der „Sphäre der absoluten, vollständigen Gestik der Menschen“, in der sich die Menschen gegenseitig die Abwesenheit eines Geheimnisses eingestehen, ausdrücklich den noch im Banne des George-Kreises stehenden „Mythos“ des frühen Kommerell von den „Dichter[n] als Führer“ und als Vorbilder einer Gemeinschaft als wirkende Personen“

---

58. „Das Buch der geheimen Ergänzungen. Fragmente“, in: Kommerell (Anm. 55), S. 294. Vgl. S. 297: „Man stellte sich, als glaube man das Gerücht...“ und S. 300: „Der Geist habende, oder ihn haben sollende würde entdecken, daß Unglaube nicht Kraft zur Liebe ist.“ In den Notizen (Anm. 55, S. 231) wirft Kommerell George eine „Stilisierung der eigenen Person zur religiösen persona“ vor, in den Briefen den „freche[n] Unglaube[n] an das Göttliche“, „das zugleich die Natur und das reine Menschliche ist“ (Max Kommerell: *Briefe und Aufzeichnungen*, Olten u. Freiburg i.B.: Walter, 1967, S. 197). In *Jean Paul* erscheint der Humor kritisch als die „Gebärdensprache des Unglaubens“ (Kommerell, Anm. 35, S. 49).

59. Agamben (Anm. 2), S. 284.

60. Was gewisse Autoren tatsächlich behaupten. So scheint Inge Jens die Utopie einer Kasperle spielenden Menschheit vor Augen zu haben, wenn sie unpassend Blochisch schreibt: „Für den Autor der Puppenspiele war Kunst nicht die heitere Kehrseite des Lebens – und damit seine ideologische Verklärung – sondern Vor-schein einer künftigen Freiheit und unbestechlicher Spiegel“ (Kommerell [Anm. 55], S. 33). Man kann sich natürlich mit Inge Jens darüber freuen, dass hier ein Individuum anscheinend zu sich selbst gefunden hat: die Mitgliedschaft im Kreis setzte in der Tat die Unterordnung der bloßen Individualität unter ein als Höheres Anerkanntes voraus. Die Trennung Kommerells von George ist folgerichtig von dem Moment an, wo Kommerell letzteres nicht mehr im Kreis erkennen wollte. Sein Freund Hans Anton schrieb ihm im November 1930, dem Augenblick der Trennung: „Mit deiner Gescheitheit müßtest du merken, daß du ohne es zu wollen plötzlich als merkwürdiger Idylliker erscheinst. In ein paar Jahren kann (nicht muß) im Staat geschehen sein ohne dich – was dich zum harmlosen Wissenschaftler à part stempelt – Privatdozent der sich vielleicht inzwischen durch seine Redensarten um seine Aussichten gebracht hat“ (Kommerell: *Briefe* [Anm. 58], S. 198f). Auch (oder: gerade?) wenn sich dieser politische Drang des George-Kreises schließlich im von Anton wohl damals kaum vorstellbaren Stauffenberg-Attentat entladen wird, trifft er mit Kommerells „Harmlosigkeit“ und „Literatentum“ aus Sicht des Kreises etwas durchaus Richtiges.

gegenüber.<sup>61</sup> Diese Opposition kann durch andere Äußerungen Agambens zur Politik erhellt werden.

Obwohl er sich versagt, „positive“ Gesellschaftsentwürfe zu bieten, gibt es doch zahlreiche Stellen in seinem Werk, in denen sich Perspektiven einer zukünftigen Politik und Gemeinschaft im Optativ auftun. So etwa am Ende des Aufsatzes „Heidegger und der Nazismus“: Nachdem der Mensch, ausdrücklich *gegen Aristoteles* Entscheidung, als ein „Wesen, das durch keine Tätigkeit definiert ist“, bestimmt wird, verweist Agamben auf einen Horizont künftiger Politik:

In welcher Weise könnten diese *argia*, diese wesenhafte Untätigkeit und Potentialität übernommen werden, ohne zur geschichtlichen Aufgabe zu werden; in welcher Weise könnte die Politik also in der Darstellung jenes Fehlens einer Tätigkeit des Menschen sowie von dessen schöpferischer Indifferenz<sup>62</sup> gegenüber jeder Aufgabe bestehen und nur in diesem Sinn vollständig auf die Glückseligkeit ausgerichtet sein? – Dies ist, durch und jenseits der globalen Herrschaft der *oikonomia* des nackten Lebens, das Thema der kommenden Politik.<sup>63</sup>

An anderer Stelle wird an Deleuze anknüpfend eine „neue Dimension“ entworfen, in der es „nicht nur sinnlos [ist], zwischen organischem und animalem Leben zu unterscheiden, sondern auch zwischen biologischem und kontemplativen Leben, zwischen nacktem Leben und dem Leben des Geistes. Dem Leben als erkenntnisloser Kontemplation wird dann unweigerlich ein von jedem kognitiven und intentionalen Charakter befreites Denken entsprechen.“<sup>64</sup>

Agambens Utopie vom Menschen ohne Tätigkeit in einer Geschichte ohne Auftrag und Aufgabe, in einem durch seine Bestimmungslosigkeit bestimmten „Leben“, lässt sich nur im Rahmen der postmodernen Episteme und Anthropologie verstehen. Ein zentrales Element ihrer Genealogie ist in der Negativität und insbesondere im Positivitätsverbot zu sehen, das seinen Ursprung aus der Religionsphilosophie des jungen Hegel zieht, der seinerseits auf der rationalistischen und kantischen Religionskritik fußt. Entscheidend ist die Ausweitung dieses Vorstellungskomplexes im Laufe des 20. Jahrhunderts außerhalb der Sphäre der Religionskritik zum quasi anthropologischen Postulat. Jedoch erkannte schon Hegel früh das Ungenügen und seinerseits Dogmatische („Positive“) des Begriffs „Positivität“ in seiner ersten, kantischen Fassung. Er ersetzte ihn zunehmend durch den Begriff der Kontingenz und erkannte „Positivität“ als unverzichtbar im dialektischen Prozess der Geschichte an. Die spektakuläre Ausweitung der Vorstellung (unter anderen Begriffen) in der Philosophie

---

61. Agamben (Anm. 2), S. 285.

62. Der Ausdruck Salomo Friedländers wird in Benjamins Rezension über Kommerells *Jean Paul* zitiert. Vgl. Benjamin (Anm. 6), S. 412.

63. Agamben (Anm. 2), S. 375.

64. Agamben (Anm. 2), S. 458.

der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beruht zweifelsohne zu einem großen Teil auf der Geschichtserfahrung des Totalitarismus einerseits, und dem Aufschwung des französischen „Linksheideggerianismus“ mit seinem aus der ontologischen Differenz abgeleiteten, allerdings schon von Heidegger ausgebildeten Anti-Substantialismus andererseits. Für unser Thema ist es besonders aufschlussreich, dass Agamben in Foucaults Begriff des „Dispositivs“, mit dem Machtzusammenhänge beschrieben werden sollen, eine Übertragung der Hegel'schen „Positivität“ vermutet.<sup>65</sup> Dispositive dienen der Machtstrategie und Kontrolle, gleichzeitig der Subjektkonstitution: das Subjekt ist also immer, auch etymologisch, eines der Unterwerfung unter die Macht.<sup>66</sup> Welcher Raum der Subjektkonstitution in Agambens Philosophie überhaupt eingestanden wird, bleibt undeutlich, da jede Macht und Autorität mit ihren Symbolisierungen (deren poetisch-politisch-religiöse Urverwobenheit der George-Kreis gesehen hat) als „Bann“ gebrochen werden soll. Eindeutiger noch als Foucault vertritt Agamben eine „negative Theorie des Politischen“.<sup>67</sup> Wir begnügen uns hier damit, die von Claas Christophersen vorgetragene Kritik an zentralen Motiven der Agamben'schen Philosophie zusammenzufassen, bevor wir auf Agambens Äußerungen über die Politik des George-Kreises zurückkommen.

Anhand des Homo-sacer-Modells – des Vogelfreien, den die souveräne Macht erst zwecks totaler Beherrschung des „nackten Lebens“ hervorbringe –, in das hinein Agamben die Konstellation des „Ausnahmestandes“ projiziert, sieht er *jedes* positive Recht einzig als einen Herrschaftsakt der souveränen Macht an. Analog ist ihm, von der Zweideutigkeit des Wortes *sacer* ausgehend, jedes Heilige zugleich ein Verfluchtes. Sich an Benjamins „Kritik der Gewalt“ orientierend, kann für Agamben nur die „reine“ oder „göttliche Gewalt“ über die Gerechtigkeit von Zwecken entscheiden und den ewigen Zirkel der „mythischen“ Gewalt durchbrechen. Da Agamben verweigert, das Recht anders als in der ‚paradoxen‘ Gestalt, die es im Ausnahmezustande annimmt, aufzufassen, folgert Christophersen, „scheint ihm nur der Weg der utopischen Transzendenz, der außerweltlich-, göttlichen Gewalt“, offen zu stehen“,<sup>68</sup> innerhalb derer dann „reines Sprechen“ und „ziellooses Handeln“ möglich sei: „Wenn Agamben also Benjamins Konstruktion übernimmt, räumt er – auch und gerade in seiner Kritik – der Gewalt als selbst nicht entscheidbarer Grundlage politisch-juridischer Entscheidungen den Primat über das Recht ein.“<sup>69</sup>

65. Vgl. Agamben (Anm. 8), S. 11ff.

66. Agamben (Anm. 8), S. 27f.

67. Micha Brumlik: „Zwischen Schmitt und Benjamin – Giorgio Agambens Kommentar zum Römerbrief“, in: Daniel Loick (Hrsg.): *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens*, Baden-Baden: Nomos, 2011, S. 90-102, hier S. 101.

68. Claas Christophersen: *Kritik der transnationalen Gewalt. Souveränität, Menschenrechte und Demokratie im Übergang zur Weltgesellschaft*, Bielefeld: transcript, 2009, S. 106.

69. Christophersen (Anm. 68), S. 108.

Durch die restlose Identifizierung des Rechts mit dem aus-nehmenden Nomos beraube sich Agamben „jeder Möglichkeit, das Recht in einer alternativen Form zum Nomos, zum Beispiel als universales Gesetz zu denken“. <sup>70</sup> Agambens ambivalente Haltung gegenüber der Gewalt, seine Identifizierung des Rechts mit der Gewalt – das positive Recht fällt dem Positivitätsverbot zum Opfer –, birgt die Gefahr der Sakralisierung der Gewalt und, paradoxerweise, der Faktizität in sich, in der er Heideggers Nähe zum Nationalsozialismus sieht.

Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Katja Diefenbach in ihrer Kritik der postmodernen „un/vermögenden Politik“ und der „Deaktivierung der Politik“ bei Agamben. Aus Aristoteles deduziert Agamben das Überleben bzw. die Aufhebung des „Unvermögens“ in der Wirklichkeit, die für ihn eine messianische Dimension enthält, sofern sie eine „Dialektik der Deaktivierung“ in Gang setzt. Im messianischen Augenblick ereignet sich eine Umkehrung des Verhältnisses von Akt und Potenz: das Unvermögen, das in der Wirklichkeit aufgehoben war, wird nun an die Potenz zurückerstattet und vollendet sich selbst in der Deaktivierung von allen juridisch-faktischen Verhältnissen. Dasselbe „Vermögen des Unvermögens“ stellt im *Homo sacer* aber das Kennzeichen souveränen Seins und Rechts dar. Die „außergewöhnliche Instabilität von Agambens Politik der Potenzialität“ zeigt sich auch für Diefenbach in Agambens Rekurs auf Benjamins anomische Gewalt, mit der er „Leben“ gleichsetzt, und die einzig in der Lage sei, Recht und Gewalt/Leben wieder zu trennen. „Souveränität und Erlösung“ werden so „in die Enge einer minimalen Differenz“ gerückt, „Katastrophe und Rettung stehen Rücken an Rücken“. Damit widerspricht Agamben aber der von ihm eingeforderten und aus dem Festhalten an der ontologischen Differenz hervorgehenden absoluten Beziehungslosigkeit zwischen Sein und Seiendem, gegen welche die „entwerkende Aufhebung und messianische Gabe“ verstößt. <sup>71</sup>

Analog dazu sieht Agamben das „Sakrament der Sprache“, konstitutiv mit dem Sakrament der Macht verbunden. <sup>72</sup> Wieder mit Bezug auf das historisch fragwürdige *Homo sacer*-Motiv, in dem das Leben durch den Eid an das Wort gebunden ist, sucht Agamben nach einer „Politik, die die ursprüngliche Verbindung mit der Verfluchung zerrissen hat [...] und vielleicht eines Tages einen anderen Gebrauch des Wortes und des Rechtes ermöglichen wird“. <sup>73</sup> Diese Perspektive auf ein „reines Recht“

70. Astrid Deubner-Mankowsky: „Homo sacer, das bloße Leben und das Lager“, in: *Die Philosophin*, 25, S. 95–115, hier S. 104. Zit. bei Christophersen (Anm. 68), S. 109.

71. Katja Diefenbach: „Un/vermögende Politik. Politische Ontologien bei Negri, Agamben und Deleuze“, <http://eipcp.net/transversal/0811/diefenbach/de>, 2011. Vgl. auch Olivier Marchart: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010, S. 221–288.

72. Giorgio Agamben: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010, S. 87f.

73. Agamben (Anm. 72), S. 83.

und eine „reine Sprache“ knüpft sich an die oben erwähnte Utopie einer Menschheit ohne Werk und ohne Aufgabe und an Agambens Herleitung der Politik aus der reinen und zweckfreien „Medialität“ der Geste<sup>74</sup>: „Einem Wort, das nicht verpflichtet, nicht verbietet, sondern nur sich selbst spricht, entspräche ein Handeln als reines Mittel, das, ohne Bezug auf ein Ziel, nur sich selbst zeigt.“<sup>75</sup> Daher wäre die Ethik der Zukunft logischerweise in einer „Sphäre“ angesiedelt, „die weder Schuld noch Verantwortung kennt“.<sup>76</sup>

Geschichte ohne Aufgabe, Denken ohne Kognition, Wort ohne Verpflichtung, Mittel ohne Zweck, Gemeinschaft, die auf der Erfahrung der Leere in der Sprache, der Substanzlosigkeit und des Unvermögens gründet, Ethik ohne Verantwortung: das *motif commun* liegt im Privativen oder Negativen, im Radikalen und Paradoxalen des Ausdrucks, scheint aber seinen eigentlichen Ursprung aus Agambens Sprachontologie zu ziehen. Seine Kritik der „Wortwucherung“ in der modernen „Spektakelgesellschaft“, in der die Sprache an „Verbindlichkeit“ verliert,<sup>77</sup> wie auch die Klage (sofern es eine ist) über „wesen- und identitätslose Menschen und Völker“ „um uns herum“<sup>78</sup> können daher wenig glaubwürdig klingen, scheinen doch seine eigenen philosophischen Positionen die Verbindlichkeit des Wortes als Urfluch brechen und jede Wesens- und Identitätsgründung<sup>79</sup> unterbinden bzw. auflösen zu wollen.

#### 4. George und die anthropologische Entscheidung

Die postmoderne Anthropologie scheint sich also durch eine gewisse, anti-essentialistisch begründete, Unbestimmbarkeit des Menschen zu kennzeichnen. Bestimmung beruht auf Trennung, jede Trennung ist nach Agamben aber „genuin religiös“, konstituiert ein Heiliges, das es zu „profanieren“, d.h. dem Menschengebrauch zu restituieren gelte.<sup>80</sup> So sehr reduktionistische Bestimmungen des Menschen gefährlich sind, so

74. Vgl. Giorgio Agamben (Anm. 23), S. 69f. Komischerweise bemüht Agamben das Prinzip des pornographischen Films zur Veranschaulichung einer solchen ethik- und politikträchtigen reinen Medialität der Geste.

75. Giorgio Agamben: *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 104.

76. Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 21.

77. Agamben (Anm. 72), S. 88.

78. Agamben (Anm. 2), S. 374.

79. Die Unmöglichkeit der Identität eines Volkes soll unter anderem durch den abstrakt hergeleiteten Begriff des „Rests“ bewiesen und ersetzt werden. Vgl. Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, S. 62-69. – Es gibt so viele Subjekte wie Elemente des „Dispositivs“, das Zigarettenrauchersubjekt oder Handynutzersubjekt etc. Diese derzeitige Subjektdissemination ist offenbare aber nur die „Maskerade“, die jeder „persönlichen Identität“ schon immer angehaftet habe. Vgl. Agamben (Anm. 8), S. 33.

80. Agamben (Anm. 8), S. 39f.

sehr besteht umgekehrt die Gefahr, dass dessen Unbestimmbarkeit als Bestimmungslosigkeit zu einer neuen „Positivität“ (im Sinne von Kants „Statutarischen“) gerinnt, welche die Beherrschbarkeit des Menschen verstärkt und sein Widerstandspotenzial gegen Herrschaftsmisbrauch schwächt. Zwischen der Bestimmungslosigkeit des Menschen und der Idee der *freien* Bestimmbarkeit des Menschlichen, wie sie in den Gender-Theorien oder dem Transhumanismus auftreten, also dem radikalen Umschwenken in ‚titanischen‘ Voluntarismus, bestehen eindeutige Verbindungslinien.

Die Epoche Nietzsches und Georges war, wie Agamben in Erinnerung ruft, vom Gefühl einer entscheidenden anthropologischen Krise, bzw. dem Vorgefühl einer anthropologischen Wende erfüllt. Georges Werk ist nur aus diesem, ihn beängstigenden Vorgefühl zu verstehen. An zahlreichen Stellen beschwört er die Gefahr einer radikalen, bisher ungekannten Änderung des Menschenbildes herauf, so in der Zehnten Folge der *Blätter für die Kunst* (1910): „Gegenüber diesen unbedeutenderen fragen [des technischen Fortschritts] tut sich die grosse frage auf: Stehen wir vorm untergang des bis heute gültigen menschtumes · des tragischen · des heldisch gehobenen menschtumes?“<sup>81</sup>

In Wolters' ‚Blättersgeschichte‘, die ein wichtiges Motiv für den Bruch Kommerells mit dem Kreis war, schildert das „Die Sendung“ überschriebene Eingangskapitel über den *Siebenten Ring* die „Not“ der Epoche unter Bezug auf Nietzsche:

Es naht sich schrieb Nietzsche am Ende der achtziger Jahre „unabweislich zögernd furchtbar wie das Schicksal die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll ‚der Mensch‘ als Ganzes – und nicht mehr als ein Volk eine Rasse – gezogen und gezüchtet werden?“ [...] Es war die Frage, welche anzeigte, daß das Verhältnis von Ich zum All, vom Menschen zur Menschheit, vom Einzelnen zum Volk, von Mensch zu Mensch in unserer Bildungsgemeinschaft – und wie wir heute sehen auf der ganzen Erde – keinen festen ruhenden Grund mehr hatte, daß ein göttliches Weltbild, bei uns das christliche, in Auflösung begriffen und ein neues wohl als Aufgabe geahnt, als Notwendigkeit ersehnt, als Gedanke gedacht und in tausend heldischen und dichterischen Taten und Bildern seit dem Staufer Friedrich und Dante vorbereitet, aber noch nirgends zu einer all unser sinnlich-geistiges Erleben umfassenden Einheit gediehen war: daß unsere Besten noch immer nach dem erhellenden Wort nach dem zwingenden Zauber suchten, der das Zerstückte wieder zusammenfüge

---

81. *Einleitungen und Merksprüche der ‚Blätter für die Kunst‘*, hrsg. v. Georg Peter Landmann, Düsseldorf u. München: Küpper, 1964, S. 54.

und aus der Not des Zweifels den göttlichen Funken, das heile herrliche Bild einer jungen Welt schlage.<sup>82</sup>

Der alte Goethe, Baudelaire, Wagner und Nietzsche hätten sich „dem drohenden Verlust der großen Aufgabe und der Erdrückung jeder edleren Menschenart“ entgegengestemmt, doch ihre Stimmen verhallten „fast ungehört“ oder wurden „im Hohn der Fortschrittsanbeter“ erstickt. „Gab es keine Macht gegen die Allgewalt des Verderbens, das schon die ganze Erde mit eisernen Fängen umzog und den menschlichen Adel unter dem einförmigen Triebwerk der Massenhaftigkeit zu zerreiben drohte?“<sup>83</sup>

Diese Zitate erlauben, den Abstand zu ermessen zwischen einer Epoche, die mit Nietzsche und George noch den „Verlust der großen Aufgabe“ beklagte, und der unsrigen, in der ein ideales Menschenbild in „schöpferischer Indifferenz gegenüber jeder Aufgabe“<sup>84</sup> entworfen wird.

Im zweiten Abschnitt seines Aufsatzes über Kommerell geht Agamben auf den George-Kreis ein. Auch hier ist Benjamin (neben Heidegger) Agambens steter ‚Führer‘, so dass dessen allzu bekannte Urteile über das Geheime Deutschland, das die Tarnkappe neben dem Stahlhelm in seinem Arsenal bewahre, hier abermals zitiert werden. Auch Agamben erkennt als Movens des George-Kreises „eine tiefe Angst“, die er im „Ritual“ und in „falschen Gesten“ zu bändigen versuche.<sup>85</sup> Es ist aber nicht die Angst über den Verlust des Menschenbildes und der geschichtlichen Aufgabe, wie sie Wolters darstellt. Vielmehr begründe sich Georges Angst (wie anhand des Prosagedichts „Der Sprechende Kopf“ und des Gedichts „Das Wort“ mit dem Schlussvers: „Kein ding sei wo das wort gebricht“ dargelegt wird<sup>86</sup>) in der unerträglichen „Erfahrung der Leere“, die auftritt, wo das Wort gebricht. Gerade in der Tatsache, dass das Wort gebreche, sieht Agamben Georges „Hellsicht in der Diagnose über seine Zeit“. Dies steht einigermaßen im Widerspruch zu Agambens, wie wir oben gesehen haben, ontologisch und nicht historisch begründeter „Leere“ in der Sprache. Wie dem auch sei, George handelte seiner eigenen Einsicht entgegen: „Man kann sagen, dass das gesamte Werk des George-Kreises der angstgeladene Versuch ist, dort zu sprechen, wo kein Wort (und daher nichts) mehr möglich ist.“<sup>87</sup> Warum kein Wort und nichts mehr möglich sein soll, erklärt Agamben nicht. Das konkrete Gedicht „Das Wort“ handelt aber nicht von apokalyptischen Szenarien, sondern von

---

82. Wolters (Anm. 56), S. 301 (unter Beibehaltung der Zeichensetzung des Autors).

83. Wolters (Anm. 56), S. 302f.

84. Agamben (Anm. 2), S. 375.

85. Agamben (Anm. 2), S. 280.

86. Während Agambens Interesse für Kommerell wahrscheinlich von Benjamins Rezensionen herrührt, wird er auf das Prosagedicht durch Adorno und auf „Das Wort“ durch Heidegger aufmerksam gemacht worden sein. Überhaupt wiederholt Agamben hier nur Adornos George gegenüber geltend gemachte Bedenken, den Horizont der „bestimmten Negation“ zu überschreiten.

87. Agamben (Anm. 2), S. 280.

der punktuell erlebten Unangemessenheit des vorhandenen Sprachschatzes gegenüber bestimmten Vorstellunggehalten, wie sie vor allem in anderen Sprachen suggeriert werden können oder im Unbewussten und Vorsprachlichen schlummern: „Wunder von ferne oder traum“.<sup>88</sup>

Doch urteilt Agamben nicht nur darüber, was George hätte tun und vor allem lassen sollen (lassen zum Beispiel das Dichten – hier scheint Adornos berühmtes „Diktum“ chronologisch nach hinten ausgeweitet zu werden), sondern er weiß auch – und übertrifft damit rückblickend Georges „Weissagung“ –, dass „der Sinn des George’schen ‚Geheimen Deutschland‘ [...] gerade in der Vorbereitung dessen [liegt], was sich sowieso ereignen wird: das Schicksal einer Wiederbelebung des deutschen Volkes“.<sup>89</sup> Woher weiß aber Agamben, im Gegensatz zu George, der daran zweifelte und fast darüber verzweifelte, dass sich diese Wiederbelebung „sowieso“ ereignet hätte, und noch dazu im Sinne des Geheimen Deutschland, was wohl kaum zutrifft! Doch Agambens Geschichtsorakel geht noch einen Schritt weiter: da George gegen sein eigenes Verbot verstieß und weiterdichtete, obwohl ja ganz allgemein das Wort anscheinend nur noch gebrechen konnte und „nichts“ mehr möglich war, da er also gegen das Positivitätsverbot verstieß, „hat sich die Geschichte am Geheimen Deutschland gerächt“, indem sie das Attentat Stauffenbergs scheitern ließ, denn, so die Begründung, ein (vermeintlich) „Bevorstehendes“ darf nicht beschworen werden: „Die Weissagung, und betreffe sie auch und vor allem das Geschehen der Sprache, kann niemals die Form der Erwartung annehmen: Nur als Unterbrechung der existierenden Worte (und Sachen) ist sie berechtigt.“<sup>90</sup> Hier taucht also wieder die Idee der meta-politischen, ‚reinen‘ und negativen Geste auf mit ihrer kritischen, unterbrechenden Funktion. Eine in diesem Sinne reine, beziehungslose Geste hat es im George-Kreis nicht gegeben, sondern nur die ‚positive‘ der Gedichte, und diejenige, noch positivere, Hitler töten zu wollen. Warum aber sollte sich die „Geschichte“ am Geheimen Deutschland rächen, wenn dieses nur das „erwartet“ und „geweissagt“ haben soll, was angeblich sowieso eingetreten und also wohl im Sinne der „Geschichte“ gewesen sei? Und warum findet ein Attentatsversuch statt, wenn das Eingetretene der Erwartung entsprochen haben soll? Man muss befürchten, dass sich hier Gang und Sinn der „Geschichte“ vor allem den Agamben’schen Voraussetzungen zu bequemen haben.

Agamben wirft (stets mit Benjamin) dem George-Kreis „Gegenwartsblindheit“ vor,<sup>91</sup> dagegen lobte er zwei Seiten zuvor noch Georges

---

88. Über Heideggers umdeutende und folgenreiche Exegese des Gedichts vgl. Verf.: „Ein übersichtiger dem ein Auge fehlt? Heidegger liest George Korrektur“, in: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*, IV/2, 2013, S. 337-358.

89. Agamben (Anm. 2), S. 280.

90. Agamben (Anm. 2), S. 281.

91. Agamben (Anm. 2), S. 282.

„prophetische Hellsicht in der Diagnose über die eigene Zeit“. Ermisst man aber ganz, was es bedeutet, wenn ein „Meisterphilosoph“ urteilt, dass sich die Geschichte am Geheimen Deutschland gerächt habe, also wohl in Gestalt des Nationalsozialismus Recht behalten habe gegenüber einer Formation des deutschen Geisteslebens, deren Unrecht der Geschichte gegenüber gewesen sei, an ein Bevorstehendes zu glauben und eine Erwartung zu hegen, und, wie die vor-postmoderne Menschheit, einen Auftrag zu empfinden? Fühlt man sich hier nicht peinlich an die Kritik an Agambens Macht- und Rechtsdenken erinnert, die monierte, dass es ihm unmöglich sei, Widerstandsrecht zu denken? Ist das Recht, das die Geschichte über Stauffenberg gesprochen hat, etwa die „reine Gewalt“ im Sinne Benjamins?<sup>92</sup>

Sicher ist jedoch, dass Stauffenbergs Tat nicht aus einer Erziehung zur „schöpferischen Indifferenz gegenüber jeder Aufgabe“,<sup>93</sup> sondern aus einem tragischen Geschichtsbild, aus der Verbindlichkeit des Wortes und einem „Auftrag“ hervorgegangen ist und daher auch keine leere Geste blieb.<sup>94</sup> Es ist gewiss, dass Stauffenberg seine Tat in die Sphäre der von George gepriesenen Gesten derjenigen ansiedelte, „[d]ie für das Wort und die Gestalt verscheiden“, und welche „die kalte Erde immer noch gebiert“.<sup>95</sup> Vor jener, von George und Nietzsche aufgeworfenen anthropologischen Entscheidung über die „Geste“ stehen wir, trotz uneingestandener postmoderner Zukunftsentwürfe, noch heute.

Soviel dürfte jedenfalls deutlich geworden sein: dass dieser kurze Text, den Eva Geulen zu den überzeugendsten des Philosophen zählt, schwerlich Zeugnis von dessen Fähigkeit ablegt, „in der geduldigen Kontemplation den Kontur des Gegenstands zu umreißen“, und dass in ihm keineswegs die (vermeintliche) „Koinzidenz von eigenem Anliegen und verhandeltem Gegenstand Evidenzeffekte erzeugt“.<sup>96</sup>

---

92. Erinnert sei daran, dass die „Positivität“ des „Dispositiv“ nicht im „Sein“ begründet ist (Agamben [Anm. 8], S. 26f). Da das Geheime Deutschland ja nur sowieso Kommendes „erwartete“ oder „weissagte“, vergeht es sich als Positivum am „Sein“ und dem Lauf der „sich rächenden“ Geschichte, die also bei Agamben, scheint es, eng zusammenhängen und womöglich in der „göttlichen Gewalt“ Benjamins aufgehen. Zumindest legt die Formulierung eine ambivalente Nähe zwischen Seinsgeschehen und Geschichtsmacht nahe. Ähnlich argumentiert Agamben gegen Heideggers Auslegung von Hölderlins Motiv des „freien Gebrauchs des Nationellen“ als einer „Aporie [...] eines Willens, der die faktischen Gegebenheiten in eine geschichtliche Aufgabe verwandeln will“. (Agamben [Anm. 2], S. 374).

93. Agamben (Anm. 2), S. 375.

94. Vgl. u.a. Wolfgang Graf Vitzthum: „Kein Stauffenberg ohne Stefan George. Zur Widerstandswirkung des Dichters“, in: *Jahrbuch der Juristischen Zeitgeschichte*, Berlin 2009, S. 123-141.

95. Stefan George: *Der Siebente Ring, Sämtliche Werke*, Bd. VI/VII, hrsg. v. Ute Oelmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 483.

96. Geulen (Anm. 39), S. 49.

# La littérature interculturelle de langue allemande Emine Sevgi Özdamar

Dirk WEISSMANN : Von Özdamar zu Petrowskaja und weiter. Interkulturelle Literatur und Literaturpreise im deutschsprachigen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Ingeborg Bachmann-Preises .....	337
Benoît ELLERBACH : Exotismus im postkolonialen Zeitalter am Beispiel Rafik Schamis .....	353
María Eugenia DE LA TORRE : « Ein Gastling im Fremdenzimmer ». Zum Werk von José F.A. Oliver.....	367
Katja SCHUBERT : Poetische Zeitgenossenschaft in <i>Seltsame Sterne starren zur Erde</i> von Emine Sevgi Özdamar .....	383
Marion DUFRESNE : « Der Zug ist ein schönes Zuhause. » Ruhelosigkeit und Wunsch nach Verankerung bei Emine Sevgi Özdamar.....	399
Myriam GEISER : <i>Borderscapes</i> – Grenz-Erfahrungen und Grenzwerte in Emine Sevgi Özdamars Prosa .....	415
Christine MEYER : <i>Karriere einer Putzfrau</i> oder die Stimme der Subalternen – eine Relektüre <i>Hamlets</i> durch das Prisma von Heiner Müllers <i>Hamletmaschine</i> .....	431
Bernard BANOUN : Brasch, Brecht, Büchner, Kleist. Einige Beispiele aus Emine Sevgi Özdamars Archivmaterialien.....	449

## Varia

Jean-Marie VALENTIN : « La ville aux deux théâtres ». Strasbourg et la genèse d'une métropole biculturelle.....	463
Ludwig LEHNEN : Kommerell, Agamben und die postmoderne Geste .....	477

Couverture : Emine Sevgi Özdamar, Autoportrait, aquarelle © Emine Sevgi Özdamar

ISBN : 978-2-252-04074-4  
ISSN 0014-2115

