

Alexander Karschnia

Zum Zeitvertreib zwischen Krieg und Frieden

In der ganzen Welt ist jetzt, so viel wir wissen, nur ein einziger Krieg.
(Johann Peter Hebel: *Der Preussische Krieg*)¹

Es kann Jahrzehnte dauern, bis ein Jahrhundert getötet ist, schreibt Gertrude Stein während des Zweiten Weltkriegs im besetzten Frankreich in *Kriege die ich gesehen habe*:

das neunzehnte Jahrhundert stirbt schwer wie alle Jahrhunderte deshalb dauert der letzte Krieg so lang um es zu töten, es wird noch jetzt 1942 getötet, das neunzehnte Jahrhundert [...] Es ist schwer ein Jahrhundert zu töten fast unmöglich, wie in dem alten Witz über Schwiegermütter, und Jahrhunderte werden so sie werden lästig wie eine Schwiegermutter.²

Nun hat es keine zwei Jahre gedauert, um das 20. Jahrhundert zu töten, folgt man dem Wort von George W. Bush vom ‚Krieg gegen Terror‘ als dem ‚ersten Krieg des 21. Jahrhunderts‘, verstanden nicht nur als der erste Krieg, der im 21. stattfindet, sondern den das 21. gegen das 20. Jahrhundert führt. Der Krieg gegen die Taliban in Afghanistan (2001) und der Krieg gegen das Baath-Regime im Irak (2003) werden dann vielleicht zwei Stationen eines Krieges gewesen sein. Im Folgenden wird es um Krieg und Kriege gehen: Kriege, die *ein* Krieg sind, beziehungsweise ein *einzig*er, der *der* Krieg wäre – und um den Frieden, dessen Singular die eschatologische Verheißung enthält, die er immer schon ist: PEACE. Frieden im Plural, in Teilen – in pieces – gibt es nicht, höchstens als Phasen, als ‚Friedenszeiten‘. Aber ein – nicht der – Frieden im Krieg wäre selbst – ein Teil vom – Krieg. In Brechts *Mutter Courage* spricht das zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges der Feldprediger aus: „Ich möchte sagen,

¹ Johann Peter Hebel: *Der Preussische Krieg*; zit. n.: Thomas Schestag: ...zum zeitvertreib... (Johann Peter Hebel und James Joyce). In: *Wer Eile hat, verliert seine Zeit – Raum für Sprache. Raum für Literatur IX*. Hg. v. Brigitte Labs-Ehlert. Detmold: Druck des Literaturbüros Ostwestfalen-Lippe in Detmold e.V. 2001. S. 124–157; hier S. 124.

² Gertrude Stein: *Kriege die ich gesehen habe*. Übers. von Marie-Anne Stiebel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984 (Bibliothek Suhrkamp. 598). S. 22.

den Frieden gibts im Krieg auch, er hat seine friedlichen Stelln.“³ 1943 schreibt Stein:

Die Deutschen sagen dass Krieg natürlich sei Frieden sei nur Waffenstillstand die natürliche Sache sei Krieg, nun das ist ganz natürlich weil es selbstverständlich so ist, aber wenn man zuviel davon gehabt hat ist es genauso langweilig wie Frieden, das heißt wenn man zuviel davon gehabt hat.⁴

1.

Im Folgenden wird es um Ontologie (des Krieges) und Eschatologie (des Friedens) gehen, um Totalität und Terror – und den Tod. Beginnen wir mit Gertrude Stein, die meinte, dass es auch andere Kriege gäbe, interessante Kriege, nette Kriege, Kriege in Büchern: „Ich hatte natürlich Geschichte gern und Shakespeares Stücke und historische Romane und immer gab es darin Krieg.“⁵ Ihr Lieblingszeitvertreib während des Zweiten Weltkrieges ist die Lektüre von Shakespeare. Und so ist es *Zeit – jetzt* – *The Tragedy of King Richard the Third* zu lesen (1. Akt, 1. Szene) zum Zeitvertreib zwischen Krieg und Frieden. Nehmen wir uns also die Zeit für die Zeilen 24–31 des Monologs vom Schurken Richard Gloucester, dem verkrüppelten Verführer, der den Frieden des sanften Königs verflucht:

Why, I in this weak piping time of peace / Have no delight to pass away the time,
 Unless to spy my shadow in the sun / And descant on mine own deformity.
 And therefore since I cannot prove a lover / To entertain these fair well-spoken days,
 I am determined to prove a villain / And hate the idle pleasures of these days.⁶

Ein Schurke, wer keine Lust weiß, sich die Zeit zu vertreiben. Wir haben nicht die Zeit, diesen Zeilen die gebührende Aufmerksamkeit zu schen-

³ Bertolt Brecht: Mutter Courage und ihre Kinder. Eine Chronik aus dem Dreißigjährigen Krieg. In: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. 31 Bde. Bd. 6: Stücke 6. Hg. v. Werner Hecht/Jan Knopf/Werner Mittenzwei/Klaus-Detlef Müller. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Aufbau 1989. S. 7–86; hier S. 56.

⁴ Stein: Kriege die ich gesehen habe (wie Anm. 2), S. 17f.

⁵ Stein: Kriege die ich gesehen habe (wie Anm. 2), S. 13.

⁶ William Shakespeare: The Tragedy of Richard the Third. In: The Norton Shakespeare. Hg. v. Stephen Greenblatt/Walter Cohen/Jean E. Howard/Maus Katharine Eisaman. New York: Norton 1997. S. 507–600; hier S. 516. In der Übersetzung A.W. Schlegels: „Ich nun, in dieser schlaffen Friedenszeit, / Weiß keine Lust, die Zeit mir zu vertreiben, / Als meinen Schatten in der Sonne spä’h’n / Und meine eigene Mißgestalt erörtern; / Und darum, weil ich nicht als ein Verliebter / Kann kürzen diese fein beredten Tage, / Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden / Und feind den eitlen Freuden dieser Tage.“ In: William Shakespeare. Sämtliche Werke. Essen: Phaidon [o.J.], S. 734–779; hier S. 735.

ken, sondern bemerken lediglich im Vorübergehen, dass sich derselbe Schurke schon im Laufe der nächsten Szene als „lover“ beweisen wird, wenngleich als schurkischer Verführer der Witwe eines seiner Opfer. Alle weiteren Ausführungen eliminierend verweisen wir auf den italienischen Theatermacher Carmelo Bene, der in seiner Inszenierung das ganze feudale System des Stückes subtrahiert hat, um nur Richard und die Frauen übrig zu lassen. Dadurch geschieht – wie Deleuze es in *Ein Manifest weniger* beschrieben hat – eine Wandlung, eine Wucherung, in der wir in Richard den Krieger erkennen können, einen Usurpatoren, dessen Gefährlichkeit Gilles Deleuze und Félix Guattari geschildert haben:

missgestalt, falsch und verräterisch beruft er sich [...] auf einen ‚anderen geheimen Grund‘, der etwas ganz anderes sei als die Eroberung der Staatsmacht, und auf eine andere Beziehung zu den Frauen.⁷

Worum es geht, ist kurz gesagt die Wiedereinführung einer Kriegsmaschine „auf die Gefahr hin, das scheinbare Gleichgewicht oder den Staatsfrieden zu zerstören.“⁸ Die Kriegsmaschine kommt von außen, der Vereinnahmungsapparat des Staates versucht, sie zu integrieren, indem er sich militärische Institutionen schafft. Ein alter Militär wie der Preuße Clausewitz wusste, so Deleuze/Guattari, um das Misstrauen des Staates gegenüber der Armee. Sein berühmt-berüchtigter Satz vom ‚Kriege als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln‘ trägt diesem Wissen Rechnung. Nun muss man diesen Satz so wie Michel Foucault lesen, sozusagen in Spiegelschrift, vom Kopf auf die Füße gestellt. Foucault ahnte, dass Clausewitz seinerzeit eine seinerzeit weit verbreitete Wahrheit umgedreht hatte, nämlich die, dass die Politik die Fortsetzung des Krieges mit friedlichen Mitteln sei. Das ist die ‚Geburt der Geschichte‘ im ‚Licht des Krieges‘, die im Zuge seiner Verstaatlichung während des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit erfolgte: Der erste antistaatliche Diskurs des Abendlandes, der Diskurs der Revolution. Seitdem versteckt sich der Krieg im Frieden:

Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung, und selbst der Friede erzeugt in seinen kleinsten Räderwerken stillschweigend den Krieg. Anders gesagt: man

⁷ Gilles Deleuze/Félix Guattari: Tausend Plateaus. Übers. von Gabriele Ricke/Ronald Voullié. Berlin: Merve 1997. S. 486.

⁸ Gilles Deleuze: Kleine Schriften. Übers. von K. D. Schacht. Berlin: Merve 1980. S. 39.

muss unter dem Frieden den Krieg herauslesen: Der Krieg ist nichts anderes als die Chiffre des Friedens.⁹

Dieser Kriegsdiskurs wird gebündelt und zur materiellen Gewalt in England in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Seine Bestandteile existieren schon vorher, sie zirkulieren in den Reden der Gesellschaft, zum Beispiel in Shakespeares Dramen. Diese Reden sagen: ‚Eure Geschichte ist nicht unsre Geschichte!‘ Sie sagen aus, dass es – um mit Brecht zu sprechen – zweierlei Arten von Menschen gibt: Regierende und Regierte, Unterdrückende und Unterdrückte, Ausbeutende und Ausgebeutete. Der revolutionäre jüdisch-christliche Diskurs steht gegen den römisch-staatlichen, der sich in merkwürdigen Metamorphosen entwickelt: vom revolutionären Diskurs des englischen Kleinbürgertums im 17. zum reaktionären Diskurs französischer Aristokraten im 18. Jahrhundert. Im 19. spaltet er sich auf in den historisch-sozialen Diskurs des Klassenkampfes und den medizinisch-biologischen des ‚Rassenkampfes‘, die sich im 20. Jahrhundert zum gegenrevolutionären ‚Staatsrassismus‘ verbinden. Doch wo, fragen wir Foucault, stehen wir jetzt?¹⁰ Hat sich am 11. September 2001 ein revolutionärer (jüdisch-christlich-islamischer) Diskurs gegen das ‚Neue Rom‘ zu Wort und Tat gemeldet? Bedeutet der ‚mass-media act‘¹¹ des islamistisch-terroristischen Netzwerks Al-Kaida die Wiedereinführung der Kriegsmaschine gegen den globalen Vereinnahmungsapparat des EMPIRE?¹² Oder ist das EMPIRE selbst eine entfesselte Kriegsmaschine, die die Ordnung der Staaten hinter sich gelassen hat und die „direkt den Frieden zum Ziel hat, und zwar den Frieden als *Terror*“¹³? Ist Bush, der ‚war president‘, ‚a man of peace‘, wie ihn kurdische Kämpfer im Nordirak am 09. April 2003 nannten? Und die ‚Achse des Friedens‘ Kriegstreiber, die das Bild abgeben „des begnadeten Schwätzers mit trä-

⁹ Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Übers. von Michaela Ott. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. S. 67.

¹⁰ Erinnert sei an dieser Stelle an die Parteinahme Foucaults für die islamische Revolution im Iran vom 11. Februar 1979. Dokumentiert in: Michel Foucault: Schriften in vier Bänden (Dits et écrits). Bd. 3 (1976–79). Hg. v. Daniel Defert/Françoise Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 850–870; S. 878–897; 949–953; 974–976; 987–992.

¹¹ Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus (wie Anm. 7), S. 114.

¹² Antoni Negri/Michael Hardt: EMPIRE. Die neue Weltordnung. Übers. von Thomas Atzert/Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main: Campus 2002.

¹³ Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus (wie Anm. 7), S. 582. Vgl. zu dem neuen Orwell’schen Krieg-ist-Friedenzustand das erste Kapitel von Michael Hardt/Antonio Negri: Multitude: Krieg und Demokratie im Empire. Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main: Campus 2004. S. 17–120.

nenden Blicken, wie nur Shakespeare es festhalten konnte!“ So jedenfalls beschreibt 1926 Walter Benjamin den zum Pazifisten konvertierten Dichter Fritz von Unruh auf seiner Lesetour durch Frankreich: „Die eigne Friedensliebe zu betonen, liegt denen nahe, die den Krieg gestiftet haben. Wer aber den Frieden will, der rede vom Krieg.“¹⁴ Eine Rede vom Krieg, die keine Kriegshetze wäre, sondern Gegenrede zu einer Rhetorik des Friedens, die demzufolge ‚Friedenshetze‘ genannt werden müsste. Als Einspruch zum europäischen Gespräch, das im Kern ein deutsch-französischer Dialog über Krieg und Frieden ist.¹⁵ Ein Appell an die Bevölkerung, sich an die Weisheit aus Brechts *Kriegsfiibel* zu erinnern:

¹⁴ Walter Benjamin: Friedensware. In: ders.: Gesammelte Schriften. VII Bde. Bd. III: Kritiken und Rezensionen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 23–29; hier S. 25.

¹⁵ Am 31. 05. 2003 haben Jacques Derrida und Jürgen Habermas einen gemeinsamen Aufruf in der *Liberation* vom 31. 05./1. 06. und der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* veröffentlicht, der unter dem Titel *Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas* stand und als Aufruf, Manifest, „Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik“ Europas verstanden werden wollte. Ungeachtet der beachtlichen Differenzen der Vergangenheit sahen es beide für dringend geboten, dass „deutsche und französische Philosophen ihre Stimme gemeinsam erheben“ (FAZ, S. 33). Die eine Stimme, mit der sie sprachen, war die von Habermas, da Derrida aufgrund persönlicher Umstände keinen eigenen Beitrag schreiben konnte. Auf dieses Fehlen reagiert der vorliegende Text, Ausgangspunkt ist das Supplement zu Derridas Adorno-Preis Rede in der Frankfurter Paulskirche am 22. 09. 2001: „Im Verlauf dessen, was mondialisation oder Globalisierung zu nennen von Tag zu Tag fragwürdiger wird, finden wir uns in der Tat am Rande von Kriegen wieder, die sich seit dem 11. September weniger als je zuvor ihrer Sprache, ihres Sinnes und ihres Namens gewiß sein können.“ (Jacques Derrida: Fichus. Frankfurter Rede. Übers. von Stefan Lorenzer. Wien: Passagen 2003. S. 11–42; hier S. 11.) Um diese „Kriege“, die kein „Krieg“ sind und keinen „Frieden“ bringen, geht es hier. Vorausgesetzt werden die verstreuten Anmerkungen Derridas zum 11. 09. 2001, soweit sie in deutscher Sprache vorliegen: zwei Essays über die Vernunft, versammelt in dem Band *Schurken* (Jacques Derrida: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. Darin: ders.: Das Recht des Stärkeren [Gibt es Schurkenstaaten?], S. 15–158; ders.: Die Welt der kommenden Aufklärung [Ausnahme, Kalkül und Souveränität], S. 159–215), ein Auszug aus einer Diskussion mit Jean Baudrillard über *Terror, Krieg, Recht* (In: *Lettre International* Winter 2003. H. 63. S. 19–25.) und ein Band mit Gesprächen, die unmittelbar nach dem 11. 09. in New York mit Habermas und Derrida unabhängig voneinander geführt wurden (dies.: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori. Übers. v. Ulrich Müller-Schöll. Berlin: Philo-Verlag 2004. Darin: Jacques Derrida: Autoimmunisierung, wirkliche und symbolische Selbstmorde, S. 117–178.) Über das Echo auf ihre gemeinsame „Initiative“ spricht Derrida in seinen Glückwünschen zu Habermas’ 75. Geburtstag, veröffentlicht am 18. 06. 2004 in der Frankfurter Rundschau unter dem Titel „Unsere Redlichkeit!“. Es ist ein merkwürdiger Umstand, dass die Annäherung des deutschen und französischen Philosophen zeitlich

WENN DIE OBEREN VOM FRIEDEN REDEN / Weiß das gemeine Volk /
Daß es Krieg gibt. [...] ¹⁶

1948 kehrten Brecht&Co. nach Europa zurück und gründeten in Ost-Berlin das Berliner Ensemble. Zur ersten Vorstellung des BE im neuen Haus am 19. März 1954 läßt Brecht folgenden Vierzeiler, den er 1951 zur Eröffnung des Großen Hauses in Frankfurt/Main gedichtet hat, in der Kassenhalle anbringen:

Theater spielt ihr in Trümmern hier
Nun spielt in schönem Hause, nicht nur zum Zeitvertreibe.
Aus euch und uns ersteh ein friedlich WIR
Damit dies Haus und manches andre stehen bleibe. ¹⁷

2.

„Wenn man ungefähr fünfzehn ist“, schreibt Stein

beginnt man das erste Mal von Feinden zu hören nicht in Büchern selbstverständlich wimmelt es in Büchern von Feinden, sondern im Leben. Was sind Feinde und was ist Krieg, und gibt es Feinde im Krieg oder gibt es keine [...] Feinde sind nicht wichtig ob sie wirklich sind oder nicht [...] Es gibt viele Feinde bei Shakespeare. ¹⁸

Im Folgenden wird die Frage nach Krieg und Frieden als Frage nach Freund und Feind gestellt. Das englische Wort *foe* für Feind ist für den rechten Staatsrechtler Carl Schmitt ein seit Shakespeare antiquierter Begriff geworden. Als einen der größten Politiker preist Schmitt den puritanischen Revolutionär Oliver Cromwell, weil dieser den Instinkt für Feindschaft besaß, einen unübertroffenen Hass auf das papistische Spanien. ¹⁹ Keine zweihundert Jahre später sind es die katholischen Spanier, die im Widerstand gegen die napoleonische Armee einen neuen Typus

einhergeht mit der transatlantischen Entzweiung, der Spaltung des Westens und der zugleich rapide voranschreitenden militärischen Einigung der europäischen Nationalstaaten, der Entstehung einer ‚neuen Ordnung‘ im 21. Jahrhundert, die alles andere verspricht als Frieden.

¹⁶ Bertolt Brecht: Deutsche Kriegsfiel (aus: Svendborger Gedichte). In: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. 31 Bde. Bd. 12: Gedichte 2. Hg. v. Werner Hecht/Jan Knopf/Werner Mittenzwei/Klaus-Detlef Müller. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Aufbau 1989. S. 7–28; hier S. 10–11.

¹⁷ Brecht: Zum Wiederaufbau des Frankfurter Schauspielhauses. In: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe Bd. 15: Gedichte und Gedichtfragmente 1940–56 (wie Anm. 16), S. 255.

¹⁸ Stein: Kriege die ich gesehen habe (wie Anm. 2), S. 40.

¹⁹ Vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot 1963. S. 67.

des Kriegers hervorbringen: den Partisanen, den ‚irregulären Kämpfer‘, dessen Theorie Schmitt zu schreiben versuchte. Seine Faszination gilt dem Funken, der nach Norden übergesprungen ist in das protestantische Preußen, jedoch ohne dort denselben Flächenbrand entfachen zu können. Das ist der historische Zusammenhang, in dem Clausewitz’ Satz vom Kriege fällt, in einer Situation, in der sich ein Staatsapparat, der preußische Militärstaat, gefährlich nah auf eine Kriegsmaschine im Deleuze/Guattari’schen Sinne zu bewegt. Hundert Jahre später, während des ersten Weltkriegs, ist der gelehrigste Schüler Clausewitz’ Wladimir Iljitsch Lenin – der wahre neue Clausewitz heißt jedoch Mao Tse Tung. Diese kommunistischen Berufsrevolutionäre vollbringen einen Schritt, der für den preußischen Berufsoffizier noch nicht denkbar war, den Schritt von der ‚wirklichen Feindschaft‘ zur ‚absoluten Feindschaft‘, vom Bürgerkrieg zum ‚Weltbürgerkrieg‘. Schmitt warnt die alten Europäer davor, in die klassischen Begriffe von Krieg und Frieden zurückzufallen, denn der europäische Krieg sei seit der Haager Landkriegsordnung von 1907 ein gehegter und begrenzter Krieg. Laut Schmitt besteht die Gefahr für das Abendland darin, dass durch die Hegung des Krieges – die selbst dem ‚irregulären Kämpfer‘ Rechte zugesteht – der Sinn für die Feindschaft und damit für das Politische verloren geht und dadurch eine absolute, weil verleugnete Feindschaft entsteht. Dies ist der Punkt, an dem wir – Schmitt zufolge – 1962 standen: Die atomare Abschreckung verhindert einen Dritten Weltkrieg, doch die Feindschaft nimmt exponentiell zu. Und so erwacht ein so altes Wort wie das englische ‚foe‘ nun aus seinem „vierhundertjährigen archaischen Schlummer“:

Wie wäre es auch möglich, in einem Zeitalter, das nukleare Vernichtungsmittel produziert und gleichzeitig die Unterscheidung von Krieg und Frieden verwischt, eine Reflexion über die Unterscheidung von Freund und Feind aufzuhalten?²⁰

Sollte es so gewesen sein, dass die Welt mit dem Fall der Mauer am 9.11.1989 nicht nur die Utopien, sondern auch das Feindbild verloren hat, so ist dieser Zustand seit dem 11.9.2001 beendet. Vierzig Jahre nach Schmitts Schrift – *jezt* – werden die Partisanen der Weltrevolution von den Terroristen des globalen Dschihad beerbt, und die Welt ist – nach Schmitts Terminologie – wieder politisch geworden. Die Internierung der Taliban-Krieger als ‚irreguläre Kämpfer‘ in Guantanamo Bay trägt dieser Kriegslogik Rechnung. Die Frage ist, ob diese Attentate nur ein „dogfight“ sind und die Selbstmord-Mörder wie die Hunde auf der Au-

²⁰ Schmitt: Der Begriff des Politischen (wie Anm. 19), S. 19.

tobahn einfach verschwinden in der „One World“²¹. Oder sind diese ‚Gotteskrieger‘, die sich aus dem Himmel auf die Städte stürzen, militante Globalisierungsgegner und Nachfolger jener chinesischen Guerilla, die den Himmel der Welt in Stücke schlagen wollten, um *die* Welt wieder in *Welten* aufzuteilen? Und die kapitalistische Globalisierung, die Durchsetzung eines ungeteilten Weltmarkts nach dem Ende des sog. ‚Kalten Krieges‘, wäre als ‚Vierter Weltkrieg‘²² anzusehen? Doch mit der Ausweitung des Krieges zum Weltkrieg verschwindet jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Krieg und Frieden. Fragwürdig ist nur, ob sie durch die Rückkehr zur Unterscheidung von Freund und Feind wiederzugewinnen wäre. Schmitt hat den Feind wie folgt definiert:

Feind ist nur eine wenigstens eventuell, das heißt der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenüberstehen.²³

Gibt es wieder Feinde, gibt es auch wieder Freunde! Dass aber der Freund der Feind sein kann und der Feind ein Freund, hat Derrida in *Politik der Freundschaft* demonstriert. Die von Schmitt behauptete Reinheit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind wird ins Wanken gebracht. Derridas Dekonstruktion setzt am heiklen Punkt der Präsenzbehauptung an, an dem von Schmitt extra hervorgehobenen Adjektiv „kämpfende“. In einer verdächtigen Überstürzung wird hier etwas vorweggenommen. Derrida:

Sobald der Krieg möglich ist, [...] ist er auch schon ausgebrochen, jetzt und hier, in der Gegenwart einer Kampfgesellschaft, in einer Gemeinschaft, die sich gegenwärtig schon im Kriegszustand befindet, da ihre Selbstpräsenz als Gemeinschaft durch den Bezug auf diesen möglichen Krieg sich allererst konstituiert.²⁴

Derridas Einspruch gilt der Modalität der Eventualität, der „realen Möglichkeit“ des Krieges. Scharf davon abzusetzen ist der Begriff des *Ereignisses*. Doch das Dilemma bleibt bestehen, es spitzt sich noch weiter zu,

²¹ Carl Schmitt: *Theorie des Partisanen*. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot 1975. S. 80.

²² Subcommandante Marcos: *Der Vierte Weltkrieg hat schon begonnen*. Über die globalen Bezüge einer regionalen Rebellion. In: *Le Monde diplomatique*, August 1997. Eine Formulierung, die nach 9/11 verstärkt von der (Anti-)Globalisierungsbewegung aufgegriffen wurde. Vgl. den Kommentar zum Film *The Fourth World War* des US-amerikanischen Videokollektivs Big Noise unter <http://www.andco.de/textz-politics.htm>.

²³ Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (wie Anm.19), S. 29.

²⁴ Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Übers. von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 128.

denn die Dekonstruktion der Unterscheidung von Krieg und Frieden kann alles Mögliche bedeuten – „nur nicht Frieden.“²⁵

Das Wort ‚Schurke‘ – ‚*rogue*‘ – das als Charakterisierung von Staaten das Feindbild einer neuen Weltordnung beschreibt, hat Derrida ebenfalls als Wort charakterisiert, das die englische Sprache seit der Shakespeare-Zeit heimsucht.²⁶ Ein Schurke, wer sich die Zeit vertreibt. Oder ein vertriebener Fürst wie der exilierte Duke aus *As you like It*, der im Wald von Ardenne lebt

and a / many merry men with him; and there they live like the old / Robin Hood of
England. They say many young gentlemen / flock to him every day, and fleet the time
carelessly as they / did in the golden world.²⁷

Der Duke ist eine Gegenfigur zu Richard III., die Komödie endet mit der Versöhnung der feindlichen Brüder in einer Massenhochzeit, die alte Ordnung wird wiederhergestellt. Zum Zeitvertreib zwischen Krieg und Frieden ist zu sagen, dass er die Ordnung stört *und* stärkt. Wird Zeitvertreib befristet, wird er selbst zur Frist, zum Zeitvollzug. Am Ende von *Richard the Third* verbietet „leisure“ es seinem Widersacher Richmond, vor der letzten Schlacht seiner Gefolgschaft von ‚Gottes Kriegern‘ von den Träumen zu berichten, in denen ihm die Geister der Toten den Sieg verheißen: „The leisure and enforcement of the time“ (V, 6, Z. 193)²⁸ verbieten, verhindern es. In Schlegels Übersetzung ist es die „Muße“: Es ist müßig, davon zu reden, überflüssig, denn der Sieg ist sicher, der Tyrann, Bluthund, ‚Gottesfeind‘ wird vom Thron vertrieben, vernichtet.

3.

Der Philosoph Emmanuel Lévinas hat das Derrida’sche Denken als Zerstreuung beschrieben und als Zeitvertreib:

²⁵ Derrida: Schurken (wie Anm.15), S. 168.

²⁶ Derrida: Schurken (wie Anm.15), S. 133.

²⁷ William Shakespeare: *As you like It*. In: *The Norton Shakespeare* (wie Anm. 6), S. 1591–1657; hier I, 1, 99–103, S. 1602. In der Übersetzung A. W. Schlegels: „Sie sagen, er ist bereits im Ardenner Wald, und viele lustige Leute mit ihm, und da leben sie wie Zigeunervolk.“ In: *William Shakespeare: Sämtliche Werke* (wie Anm. 6), S. 277–309; hier S. 278.

²⁸ Shakespeare: *The Tragedy of Richard the Third* (wie Anm. 6); hier S. 593.

In Form einer Streuung („*dissémination*“) spricht sich so die „*différance*“, der Aufschub, aus, in den die Präsenz sich auflöst, ein Vertagen ohne einzuhaltende Termine, das die Zeit ist, oder, genauer gesagt, der Zeitvertreib.²⁹

Die *différance* ist der Zeitvertreib, ist das, was Zeit vertreibt, was durch die Zeit vertrieben wird, sich (selbst) vertreibt. Eine Verzögerung, aber *gleichzeitig* eine Überstürzung.³⁰ Nach Derrida wird es bald keine ‚Schurkenstaaten‘ mehr geben, keine – mehr: „nämlich *mehr als man denkt, mehr als einen* oder *bald überhaupt keinen mehr*.“³¹ O Feinde, es gibt keinen Feind!³² Aber: *Es gibt* Krieg: Krieg dem Kriege durch Zerstreung!³³ VIVE LA DIFFÉRENCE!

Lévinas beschreibt Derridas Schriften als frischen Wind, Poesie. Zugleich kündigt sich auch das Schlimmste an.

Wenn ich ihn lese, sehe ich noch immer den Exodus von 1940 vor mir. Eine militärische Einheit gelangt auf ihrem Rückzug in einen Ort, der noch nichts ahnt [...] und wo eine Stunde darauf alles menschenleer und verlassen ist [...]. In diesen außer der Zeit liegenden Tagen spielt sich eine symbolische Episode ab: irgendwo [...] lud ein

²⁹ Emmanuel Lévinas: Ganz anders – Jacques Derrida. In: ders.: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. Übers. von Frank Miething. München: Hanser 1988. S. 67–76; hier S. 71. Vgl. Jacques Derrida: Dissemination. In: ders.: Dissemination. Hg. von Peter Engelmann Übers. von Hans-Dieter Gondek. Wien: Passagen 1995. S. 323–414. Vgl. ders.: Die *différance*. In: ders.: Randgänge der Philosophie. Hg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen 1999. S. 31–56.

³⁰ Jacques Derrida: Marx’ Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übers. von Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main: Fischer 1995. S. 58. Vgl. Jacques Derrida: Marx, das ist jemand. In: Zaesuren-Césures-Incisions, ejournal für Philosophie, Kunst, Medien und Politik. Hrsg. v. Hans-Joachim Lenger, Jörg Sasse, Georg Christoph Tholen (www.zaesuren.de). Düsseldorf 2000. S. 58–70.

³¹ Derrida: Schurken (wie Anm. 15), S. 135.

³² Die Zerstreung in Vielheiten müsste mit dem Begriff der ‚multitude‘ in Beziehung gesetzt werden, den Toni Negri und Michael Hardt in die (Anti-)Globalisierungsdebatte eingebracht haben und mit dem Begriff der ‚Kriegsmaschine‘ von Deleuze und Guattari. Es würde den Rahmen dieses Textes sprengen, dennoch gehört die Diskussion der absehbaren Differenzen zu den dringendsten Aufgaben, gerade da, wo Derrida in einer Replik auf die Replik von Negri in dessen „neuer Ontologie“ die Gefahr einer „neuen Ordnung“ wittert: Vgl. Jacques Derrida: Marx & Sons. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1660). S. 94. In der alt-europäischen imperialen Tradition verspricht die neue Weltordnung des Imperiums der Welt Frieden – und bringt Krieg. Negri und Hardt versprechen sich vom Vermögen der ‚multitude‘ die „singuläre Macht eines neuen Staates“, eines „irdischen Gottesstaates“ (Negri/Hardt: EMPIRE [wie Anm. 12], S. 402).

³³ Vgl. Marcus Steinweg: Krieg der *différance*. Koblenz: Verlag Dietmar Fölbach 2001, insbes. S. 62–73. Der Krieg des alten Europas, mit sich und dem anderen.

halbetrunkener Frisör die auf der Straße vorbeiziehenden Soldaten [...] zu einer Gratisrasur in sein Lädchen ein. Mit seinen zwei Kompagnons rasierte er sie gratis, und das war heute. Das Aufschieben des Wesentlichen, woraus später die „différence“, die Verschiebung oder der Aufschub, werden sollten, ging im Heute unter. Die Zeit war zu Ende mit Frankreichs Ende oder Interim.³⁴

Für Lévinas ist Sein Krieg. Er stellt die Frage nach dem Außen der Ordnung, der Totalität: „Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität.“³⁵ Gegen den Begriff der Totalität, der die Identität der Individuen terminiert und die Gegenwart zugunsten einer Zukunft opfert, setzt er den Begriff der Unendlichkeit. Gegen den Begriff der Teleologie, der einen „Endfrieden der Vernunft“³⁶ annimmt, setzt er die (messianische) Eschatologie des Friedens. Sie setzt uns in Beziehung mit dem Sein jenseits der Totalität. Der Ruf, den wir vernehmen, ruft uns zur Verantwortung und die Geschichte vor Gericht:

Indem das Eschatologische die Geschichte als ganze dem Urteil unterwirft, indem es sogar außerhalb der Kriege ist, die ihr Ende bezeichnen, gibt es jedem Augenblick seine volle Bedeutung in eben diesem Augenblick zurück: Jede Sache ist reif, um vor Gericht gehört zu werden. Nicht auf das jüngste Gericht kommt es an, sondern auf das Gericht all der Augenblicke in der Zeit, in der man über die Lebenden urteilt.³⁷

Gegen den (christlich-apokalyptischen) Hegel'schen Gedanken der Weltgeschichte als Weltgericht, setzt Lévinas eine Eschatologie, die nicht in die Zukunft blickt, aber dennoch nicht in leerer Zeit verharrt. Das erinnert an den (jüdischen) Messianismus Walter Benjamins, der von der Zeit des Wartens als Zeit spricht, in der „jede Sekunde die kleine Pforte [ist], durch die der Messias [eintreten könnte]“³⁸. Die messianische Zeit ist die Zeit des Friedens. Vielleicht ist es an der Zeit – *jezt* – Frieden als *Ereignis* zu denken: In jedem Augenblick könnte der Frieden ausbrechen, der „wirkliche Ausnahmezustand“³⁹, die Revolution – als *Ent*-eignis, über-rumpelnd, absolut entwaffnend, eine Enteignung noch der Enteignung⁴⁰:

³⁴ Lévinas: *Ganz anders* – Jacques Derrida (wie Anm. 29), S. 68f.

³⁵ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. Br.: Alber 1987. S. 20.

³⁶ Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (wie Anm. 35), S. 21.

³⁷ Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (wie Anm. 35), S. 22.

³⁸ Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. VII Bde. Bd. I, 2: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 691–704; hier S. 704.

³⁹ Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* (wie Anm.38), S. 697.

⁴⁰ Das Denken des Ereignisses ist ein zentraler Zug in Derridas Denken, ein paratheideggerianischer Krypto-Marxismus. Im Mittelpunkt steht sein Begriff der „Ex-

Der Frieden ist der Ernstfall, keine ‚Friedensmacht‘ kann (über) ihn verfügen. Der Frieden kommt auf uns zu – wie der Andere. Oder der Tod.⁴¹ Jean-Luc Nancy hat versucht zu einem Begriff der Gemeinschaft zu kommen, der dem gerecht wird: „Gerade durch den Tod offenbart sich die Gemeinschaft – und umgekehrt.“⁴² Alles hängt davon ab, eine solche Gemeinschaft von der ‚Todesgemeinschaft‘ zu trennen, die als gemeinsamer Untergang nach der Vorstellung einer Kommunion, einer Verschmelzung in einer ‚Volksgemeinschaft‘ gedacht ist. Was (kriegsführende) Staaten grundsätzlich mit fanatischen ‚Märtyrer‘-Massenmördern verbindet, ist der Glaube, ihr Tod würde aufgehoben in der Zukunft einer Gemeinschaft. Dadurch verharrt man in der Immanenz des Todes. Der Terrorismus ist der Terror der Totalität, der den Tod in die Ordnung integriert und eben dadurch verdrängt. Die Verherrlichung des Todes ist seine stärkste Verleugnung, am deutlichsten ausgeprägt in den verschiedenen Faschismen und Islamismen.⁴³ Doch die „Gemeinschaft der Nicht-Präsenz“⁴⁴, die ‚Gemeinschaft ohne Gemeinschaft‘ ist undarstellbar, der Tod ist immer singulär, steht stets aus:

In Wahrheit gibt es keine Aufhebung des Todes. Die Einswerdung, die da kommen soll, entschwindet nicht, sie wird nicht aufgeschoben: Ihr war niemals eine Zukunft beschieden [...]. Was jedoch eine Zukunft bildet und folglich tatsächlich kommen wird, ist immer nur der singuläre Tod.⁴⁵

appropriation“ (Ent-Aneignung). In: Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*. (wie Anm. 32), S. 146. Vgl. Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: ders.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 1–25. Vgl. Giorgio Agamben: *Noten zur Politik*. In: ders.: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Übers. von Sabine Schulz. Freiburg i. Br.: diaphanes 2001. S. 105–112; hier: S. 111.

⁴¹ Vgl. Emmanuel Lévinas: *Die Zeit und der Andere*. Übers. von Ludwig Menzler. Hamburg: Meiner 1995. S. 44–51.

⁴² Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Übers. von Gisela Felbel/Jutta Legueil. Stuttgart: Edition Schwarz 1988. S. 35. Vgl. ders.: *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des „Kommunismus“ zur Gemeinschaftlichkeit der „Existenz“*. In: *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Hg. von Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. S. 167–204.

⁴³ Wie es in dem berühmten Satz aus dem Bekenner schreiben der Madrider Attentäter vom 11. März 2004 zum Ausdruck kommt: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod.“

⁴⁴ Derrida: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas'*. In: ders.: *Schrift und Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 121–235; hier S. 139.

⁴⁵ Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft* (wie Anm. 42), S. 35.

Könnten wir den Tod denken, der zugleich eigen *und* gemeinsam ist, könnten wir die „kommende Gemeinschaft“⁴⁶ denken – und *vielleicht* den Frieden: Die Unmöglichkeit der Gemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft – des Friedens. Nach Derrida ein Messianismus, jedoch ein ‚Messianismus ohne Messias‘: „Die Zukunft kann nur den Gespenstern gehören. Und die Vergangenheit.“⁴⁷ Wer sich die Zeit vertreibt, vertreibt die Gespenster – und verdrängt den Tod. Und vergisst die Toten, „dem / gleich fehlet die Trauer.“⁴⁸

Anhang

„Zur Theorie der Gespenster“ heißt ein Anhang der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Dem Zeitvertreib gegenüber steht die Trauer als „Wundmal der Zivilisation“, zugleich „letztes Refugium des Humanen“:

Einzig das ganze bewusst gemachte Grauen vor der Vernichtung setzt das rechte Verhältnis zu den Toten: die Einheit mit ihnen, weil wir wie sie Opfer desselben Verhältnisses und derselben enttäuschten Hoffnung sind.⁴⁹

Geschrieben 1945 im Exil. 30 Jahre später schreibt Emmanuel Lévinas folgendes:

Vor mehr als einem Vierteljahrhundert wurde unser Leben, und zweifellos mit ihm die Weltgeschichte, unterbrochen. Es gab kein Maß mehr, das Dinge ohne Maß enthalten hätte. [...] Der Tod wird zweifellos bald das unverdiente Privileg, sechs Millionen Tote überlebt zu haben, wieder aufheben. Wenn aber während dieser Galgenfrist Zeitvertreib und Unterhaltung aufs neue das Leben füllen, wenn alle einst verhöhnten – vorsintflutlichen – Werte wieder gelten, wenn alle Worte, die man schon für toten Sprachen entnommen gehalten hatte, wieder in Zeitungen und Büchern erscheinen, wenn viele verjährte Rechte wieder Institutionen und öffentliche Gewalten finden, die sie beschützen, so hat doch nichts von alledem den klaffenden Abgrund auffüllen oder auch nur zudecken können. Von den Schlupfwinkeln unserer täglichen Zer-

⁴⁶ Giorgio Agamben: *Die kommende Gemeinschaft*. Übers. von Andreas Hiepko. Berlin: Merve 2003.

⁴⁷ Derrida: *Marx' Gespenster* (wie Anm. 30), S. 66.

⁴⁸ Friedrich Hölderlin: *Die Nymphe Mnemosyne*. In: Friedrich Hölderlin. „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806. Hg. v. Dietrich Uffhausen. Stuttgart: Metzler 1989. S. 161.

⁴⁹ Theodor W. Adorno u. Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 243.

streuungen aus kehren wir kaum weniger häufig zu ihm zurück, und der Schwindel, der uns an seinem Rande ergreift, ist immer noch derselbe.⁵⁰

Die furchtbaren Konsequenzen, die der Eintritt in die ‚Zone der Ununterscheidbarkeit‘ in der Moderne hatte, ist der Einsatz von Agambens *Homo Sacer*-Studien. Den nicht endenden Schrecken der Shoah beschreibt er anhand einer Episode aus dem Zeugnis von Primo Levi, der Auschwitz überlebte. Es handelt sich dabei um ein Fußballspiel, das Mitglieder des Sonderkommandos (Häftlinge, die zur Arbeit in den Gaskammern gezwungen wurden) mit den SS-Wachmannschaften spielen mussten:

Manchen wird dieses Spiel vielleicht als kurze Pause der Menschlichkeit inmitten des unendlichen Grauens erscheinen. In meinen Augen wie in denen der Zeugen ist dieses Spiel dagegen das eigentliche Grauen des Lagers. Denn wir können vielleicht denken, dass die Massaker zu Ende sind [...]. Doch dieses Spiel hat niemals geendet, es ist, als daure es noch immer an, ununterbrochen. [...] Wenn es uns nicht gelingt, dieses Spiel zu begreifen, es zum Aufhören zu bringen, wird es niemals Hoffnung geben.⁵¹

⁵⁰ Lévinas: Namenlos. In: ders.: Eigennamen (wie Anm. 29), S. 101–106; hier S. 102.

⁵¹ Giorgio Agamben: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (*Homo Sacer III*). Übers. von Stefan Monhardt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (edition suhrkamp. 2300). S. 23. Vgl. Primo Levi: Die Untergegangenen und die Geretteten. Übers. von Moshe Kahn. München: Hanser 1990. S. 53. Die Konferenz fand auf dem neuen Campus der Goethe-Universität statt, im Casino des IG-Farben Hauses, für die Levi während des Zweiten Weltkriegs im Buna-Werk Monowitz (Auschwitz III) mörderische Sklavenarbeit leisten musste. Lehre und Forschung sind dem Gedächtnis verpflichtet, heißt es offiziell. Es ist daher zu hoffen, dass dem Wunsch der Überlebenden von Buna-Monowitz entsprochen wird und die Universität ihre Anschrift in Norbert Wollheim-Platz ändert, um an denjenigen Menschen zu erinnern, der in der Nachkriegszeit als erster den juristischen Kampf gegen IG Farben i. A. (in Abwicklung) geführt hat um die Anerkennung des Leidens all derer, die damals verschleppt und versklavt wurden, um durch Arbeit vernichtet zu werden (www.norbert-wollheim-platz.tk).