

Emil Angehrn

Zwischen Nichtigkeit und Erfüllung: Die zweifache Verweisung zwischen Vanitas und Wiederholung

Abstract: *Im vorliegenden Beitrag geht es darum, die Vanitas selbst als Wiederholung, die Wiederholung als Vanitas zu reflektieren und in dieser oszillierenden Verweisung einen Grundzug der Existenz auszumachen. Es geht an dieser Stelle daher nicht um die kulturgeschichtliche Wiederkehr des künstlerischen Vanitas-Motivs, sondern um die innere Verschränkung der Figur: Auf der einen Seite kommt die Negativität der Wiederholung zum Tragen – im Umschlag der Steigerung in die Leere, in der Wiederkehr des Gleichen, in der schlechten Unendlichkeit. Auf der anderen Seite kommt die Iteration als positive Bewegung der Sinnkonstitution und des Sich-Findens zur Geltung. Im Ganzen manifestiert sich der zweifältige Existenzvollzug zwischen Verfehlung und Erfüllung.*

Vanitas vanitatum

„Vanitas vanitatum et omnia vanitas“ – so lautet die lateinische Version der ideengeschichtlich prominentesten Formulierung des Vanitas-Motivs. Sie steht im Alten Testament, im Eingangsvorsatz der Reden des Predigers Salomo (Koh 1,2^{EU}). Achtunddreißigmal kehrt im Folgenden der hebräische Begriff *הַבָּיִל* (*haevael*) wieder, der im Lateinischen als *vanitas* wiedergegeben wird und im Deutschen je nachdem wörtlich als „Windhauch“ (Einheitsübersetzung) oder als „Eitelkeit“ (Luther) beziehungsweise „Nichtigkeit“ (Zürcher Bibel) übersetzt wird.¹ In höchster Eindringlichkeit und vielfältigen Umschreibungen beschwört die Eingangspassage die Vergänglichkeit, Flüchtigkeit und innere Nichtigkeit des menschlichen Daseins. Das Leben des Menschen ist ein leeres Treiben, ein endlos-vergebliches Mühen ohne Sinn und Zweck, das in Verdruss und Verzweiflung mündet und sich im Nichts ohne Gedenken verliert. In kaum überbietbarer Drastik malt der Prediger die dem ziel- und haltlosen Leben innewohnende Negativität aus, die in der Kulturgeschichte der Menschheit in zahllosen Klagen zur Sprache kommt. Ihren eminenten Ausdruck und herausgehobenen, nicht einzigen Kristallisationspunkt findet sie in der Erfahrung der Sterblichkeit, in der Konfrontation mit dem Tod. Seit dem alten Mythos wird das Elend der

1 Vgl. Scholl 2006.

Sterblichen – im Kontrast zu den unsterblichen Göttern – als Ur-Makel und Leiden der Menschen beklagt; das Sterben-Müssen gilt geradezu als Merkmal der *species humana*, der Begriff ‚die Sterblichen‘ wird zum Synonym für ‚die Menschen‘.

Von Anfang an ist auch das Vanitas-Motiv in engster Weise mit den Figurationen des Sterbens und den Ritualen des Totengedenkens verbunden. Ein berühmtes frühneuzeitliches Zeugnis, seinerseits ein literarischer *locus classicus* des Themas, sind die großen Trauerreden des französischen Bischofs Jacques Bénigne Bossuet, darunter die 1670 gehaltene *Oraison funèbre* anlässlich des Todes von Henriette d’Angleterre, der jung verstorbenen Gattin des Herzogs von Orléans. In höchster Feierlichkeit und größter Bewegtheit erinnert der Redner an die Schönheit, den Glanz ihres Lebens, das ein plötzliches Ende gefunden hat, welches die Menschen zutiefst erschüttert und Bossuet ausrufen lässt:

Oh fürchterliche Nacht, in der wie ein Donnerschlag die Nachricht des Todes von *Madame* ertönt – wie eine Erweckung an uns alle, die wir doch genug von unserer Nichtigkeit durchdrungen sein sollten und dennoch solch schrecklicher Belehrung bedürfen.

(Bossuet 1988, 170–171)

Bossuet stellt seiner Trauerrede den Ausruf *Vanité des vanités, et tout est vanité!* voran und verweist auf die Ermahnungen des Predigers Salomon und die von ihm vor Augen gebrachte Desillusion, welche den Menschen inmitten der vermeintlichen Größe und Weisheit die Eitelkeit und Leere, den Abgrund des Nichts erkennen lässt.² Allerdings geht es der Trauerrede im Ganzen nicht allein um diese Erschütterung, sondern ebenso und in Wahrheit vorrangig um die umgekehrte Bewegung: nicht um den Schrecken, den der Blick in den Abgrund auslöst, sondern um den Ausblick auf die Größe und das Licht, die auf das Leben ausstrahlen, wenn wir nicht seinen sterblichen Gang, sondern sein jenseitiges Ziel betrachten.³ Es ist der dialektische Umschlag zwischen Größe und Elend, zwischen Nichtigkeit und höchstem Glanz, der die *meditatio mortis* hier wie in so vielen Formen der individuellen Besinnung und des kulturellen Gedenkens bestimmt.

Wenn wir das von Bossuet umkreiste Motiv allgemein fassen, so haben wir zweierlei festzuhalten. Das eine ist der Wille, den Menschen den Spiegel ihrer Nichtigkeit vor Augen zu halten. Es geht darum, die selbtherrliche Einbildung des adligen Publikums der Totenrede, seine weltgläubige Selbstsicherheit schonungslos zu zerschlagen. Was der Welt als Inbegriff der Tugend, als Höhepunkt des Ruhms und Gipfel der Weisheit gilt, soll in seiner Hohlheit entlarvt werden. Es gilt den Menschen in seinem Stolz zu erniedrigen, ihn in seiner Schwäche und seinem Elend, letztlich seiner Todgeweihtheit vor sich selbst zu stellen. Die

² Vgl. Bossuet 1988, 161–162.

³ Vgl. Bossuet 1988, 163.

von Freud nachgezeichnete Sequenz der Kränkungen des Menschen kommt gewissermaßen auf einem Kulminationspunkt – als Gewähr-Werden der Nichtigkeit des menschlichen Seins schlechthin – zum Tragen.

Das andere, gegenläufige Motiv ist die Vergewisserung der Größe und des Heils. Es ist der von Bossuet gefeierte Umschlag aus dem tiefsten Nichts in die lichtestete Herrlichkeit, ähnlich der von seinem Zeitgenossen Blaise Pascal in den *Pensées* beleuchteten Verknüpfung zwischen *la misère et la grandeur de l'homme*.⁴ Es ist eine Zwiefältigkeit, die bei diesen Autoren nicht einfach in der Ambivalenz der menschlichen Natur verwurzelt ist, sondern ihre Stütze zugleich in der Glaubensgewissheit findet. Nicht nur die irdischen Dinge in ihrer Leere zu durchschauen, sondern die Vanitas selbst in ihrem Zwiespalt zu erkennen, ist die Herausforderung.

Die Frage ist, wieweit etwas von dieser fundamentalen Bivalenz, dem abgründigen Wechselbezug zwischen Vernichtung und Rettung auch losgelöst von religiösen Überzeugungen oder metaphysischen Prämissen Bestand hat. Zunächst ist festzuhalten, dass die Wiederkehr des Vanitas-Motivs in einem nachmetaphysischen, postreligiösen Zeitalter einen vertieften, abgründigeren Zwiespalt aufreißt: Auf der einen Seite womöglich mit einer entdramatisierten, vielleicht postmodern rehabilitierten Akzeptanz der Halt- und Zwecklosigkeit des irdischen Tuns und Treibens, auf der anderen aber mit einer radikalisierten, unnachgiebigeren Erfahrung der Sterblichkeit, die nicht mehr durch eine höhere Heilsgewissheit aufgehoben wird, sondern den Blick in das bloße Enden ohne verwandelnden Übergang und Sinn aushalten muss.

Es soll im Folgenden darum gehen, Aspekte dieser Doppelung der Vanitas im Horizont neuerer kulturwissenschaftlich-philosophischer Diskussionen zu reformulieren. Dazu soll auf die innere Verflechtung des Vanitas-Motivs mit der Idee der Wiederholung, der Iteration eingegangen werden. Es gilt, nicht nur die kulturgeschichtliche Wiederkehr des künstlerischen Vanitas-Motivs, sondern die Vanitas selbst *als* Wiederholung, und umgekehrt: die Wiederholung *als* Vanitas zu bedenken und *in* dieser Verschränkung die oszillierende Verweisung zwischen Nichtigkeit und Erfüllung auszuloten. Im Fokus steht nicht in erster Linie die historische Wiederkehr des Todesbewusstseins, die womöglich als Rückkehr eines Verdrängten, Ausdruck eines Unerledigten zu verstehen ist. Im Vordergrund steht zunächst die inhaltliche Verschränkung beider Motive, in welcher die Wiederholung sozusagen bedeutungsmäßig in die Vanitas eingebunden, als strukturelles Moment der Vanitas entziffert wird, wie umgekehrt die Vanitas als Ingrediens der Wiederholung zu lesen ist. In diesem von beiden Seiten zu reflektierenden Bezug gilt es einen nicht nur tradierten, sondern weiterhin virulenten Kern des Vanitas-Gedankens freizulegen.

4 Vgl. Pascal 1954, 1113–1171.

Der Sog der Leere und die schlechte Unendlichkeit – Negativierung der Wiederholung

Ausgegangen sei von der Figur der Vanitas, vom Extrem des Nichts, genauer vom Pendelschlag, der die Fülle des Seins in die Leere des Nichts stürzen lässt. Es gibt klassische Figuren dieses Einsturzes, der Implosion, die das Ganze in die Haltlosigkeit des Nichts zusammenstürzen lässt. Klassisch ist der Umschlag, in dem sich grenzenlose Wachstums- und Steigerungsbewegungen in ihr Gegenteil, in die Entleerung, in das Zunichte-Werden verkehren. Beispiele sind der Börsencrash einer überhitzten Wertsteigerung oder der selbstdestruktive technische Fortschritt, der im Maße der Weiterentwicklung Dysfunktionen und ungelöste Probleme erzeugt. Anthropologisch betrachtet geht es um das ziellose Streben, das zu keiner Erfüllung kommen kann, klassisch verkörpert in Gestalten der Habsucht oder des Machtstrebens. Die seit der antiken Philosophie denunzierte Pleonexie – das Laster des Mehrhabenwollens – ist über die Jahrhunderte nicht nur als ethischer Makel, sondern prinzipieller als Urform des pervertierten Wollens und der Selbstverfehlung angeprangert worden. Neuere Sozialphilosophie seit Hobbes hat das grenzenlose Machtstreben als selbstwidersprüchliche Dynamik bloßgestellt, die ihre desaströse Auswirkung etwa im Wettrüsten manifestiert. Das Suchtverhalten zeigt sich als Außenseite eines unerfüllbaren Verlangens, das von sich aus jede Befriedigung verunmöglicht.

All dies sind genaue Gegenfiguren zur Teleologie des von Aristoteles gezeichneten Glücksstrebens, das auf ein erfüllendes, abschließendes Ende gerichtet ist. Aristoteles generalisiert die Logik dieser Abschlussfigur, die einer Grundoption der Metaphysik entspricht: Wenn er Philosophie als Erforschung der ersten Ursachen definiert, so müssen nach ihm alle Prinzipien, von denen her etwas zu verstehen ist, im Endlichen liegen, eine begrenzte Ursachenkette abschließen. Das grenzenlose Weitergehen zu immer weiteren Ursachen und Zielen würde sich im Halt- und Bestimmungslosen verlieren, im zwecklosen Tun und grundlosen Sein, in welchem sich die Suche nach den Gründen in ihr Gegenteil verkehrt.⁵ Wer ein Ziel im Unendlichen verfolgt, ein Fundament in unermesslicher Tiefe sucht, bleibt ohne Ziel und Grund. Klassische Metaphysik optiert für das Bestimmte und Begrenzte; sie partizipiert an der mythischen Aversion vor dem Unbegrenzt-Unbestimmten, dem Horror vor dem Diffusen und Leeren. Noch die moderne Existenzphilosophie, exemplarisch Heidegger, macht die menschliche Grundbefindlichkeit der Angst an der Begegnung mit dem Unbestimmt-Haltlosen, dem unheimlichen Entgleiten alles Bestimmten

⁵ Vgl. Aristoteles 1994, II,2.

fest.⁶ Die Grundentscheidung für das Bestimmte markiert eine fundamentalphilosophische Weichenstellung im Hauptstrang der Denkgeschichte.

Die Leere aber nötigt zum Versuch des Füllens, das Verfehlen zum erneuten Streben nach dem Ziel. Die Vanitas zwingt zur Wiederholung. Die Flüchtigkeit, die an Nichts Halt findet, in Nichts Sättigung erlangt, zwingt in den Kreislauf des Immer-Weiter, des Immer-Mehr, des Immer-Wieder. Die mythischen Qualen des Tantalus und die vergeblichen Mühen des Sisyphos inszenieren die fatale Endlosigkeit des nie gelingenden, nie aus dem Schicksal befreienden Weitermachens. Camus' paradoxe Forderung, sich „Sisyphos als glücklichen Menschen vorzustellen“⁷, stellt sich als dezidierte Antithese gegen das normale Erleben der Vergeblichkeit, das im Zeichen des Leidens steht. Es ist der Versuch, lebensweltliche Negativität durch bewusste Integration in das eigene Wollen in ihr Gegenteil zu wenden. Ähnlich haben aus einer ganz anderen Grundhaltung heraus postmoderne Stimmen gegen die metaphysische Suche nach letzten Fundamenten das Lob der Kontingenz gesungen und dazu aufgefordert, mit dem Offenen und Bodenlosen zurechtzukommen.⁸ Es ist eine offene Frage, wieweit die Forderung, Kontingenz auszuhalten und sich in der ungeordneten Vielfalt zurechtzufinden, eher im Zeichen heroisierender Verdrängung oder authentischer Selbstbehauptung steht. Tatsache ist, dass für den normalen Lebenswillen die Erfahrung der Endlosigkeit eine fundamentale Widrigkeit, eine grundlegende Versagung darstellt. Der leere Kreislauf, die ewige Wiederkehr des Gleichen – die zwar wiederum Nietzsche ins Positive des eigenen Wollens umzulenken beansprucht („Lust“ will „Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich“)⁹ – wird als Zwang und Repression erfahren. Der Schrecken der Vanitas liegt nicht nur in der Urangst vor dem Vergehen aller Dinge, nicht nur in der Verzweiflung angesichts der Sinn- und Zwecklosigkeit allen Seins, sondern ebenso im Gewahren des rotierenden Kreislaufs, dem das menschliche Leben unterworfen ist, in der Ausweglosigkeit der hoffnungslosen Wiederholung.¹⁰ Nicht an seinem Strebensziel ankommen zu können, in allem Bemühen mit dem unausweichlichen Versagen konfrontiert zu werden, ja, diese selbst zu betreiben und sie im Maße des eigenen Tuns zu verstärken, ist eine sich zuwiderlaufende, selbstwidersprüchliche Bewegung, die als lebens- und freiheitsfeindlich erfahren wird.

6 Vgl. Heidegger 1967, 9 und 15.

7 Camus 1942, 166.

8 Vgl. Marquard 1986; Rorty 1989; Strauß 1992.

9 Nietzsche 1980, 179 und 402.

10 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer beschreiben die repressiv-destruktive Wiederkehr des mythischen Kreislaufs in der bürgerlich-kapitalistischen Welt, vgl. Adorno / Horkheimer 1947.

G. W. F. Hegel hat die Figur, welche die Steigerung in Vernichtung umschlagen lässt, in pointierter Weise als Chiffre der „schlechten Unendlichkeit“ ausgeführt. Sie steht für jenes Übersteigen der Endlichkeit, das deren Makel nicht behebt, sondern bewahrt, weiterführt und verschärft. In vielfältigen Umschreibungen begegnet die Figur bei Hegel in Konstellationen des individuellen und sozialen Lebens, in der unersättlichen Gier, in der Akkumulation der Reichtümer bei gleichzeitiger Verelendung, in der unerbittlichen Fortpflanzung der Rache, die das Unrecht nicht rückgängig machen oder gar versöhnen kann, sondern es in destruktiver Weise perpetuiert, in einem Kreislauf gefangen hält, der erst durch die Institution des Rechts in ein Höheres aufgehoben wird. In der *Wissenschaft der Logik* analysiert Hegel die misslingende Überwindung des Endlichen als einen unendlichen Progress, der selbst „mit dem Endlichen behaftet bleibt“ und nur je ein anderes Endliches, eine neue Grenze setzt und im Hinaus- und Hinübergehen jede Bestimmtheit „wieder in das Leere, das Nichts“ zurückfallen lässt. Das unbegrenzte Weitergehen in einer „perennierenden Wiederholung eines und desselben Abwechselns“ erweist sich als ein realer Widerspruch, der nie zum Jenseits des Endlichen gelangt, solange „über dies Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird“¹¹. Die Wiederholung kommt in solchen Vollzugsformen in ihrer negativen, repressiv-destruktiven Macht zum Tragen. Es ist ein Hinausgehen ohne Rückkehr, in welchem nicht nur die Schritte des Weiter- und Hinübergehens ohne Endpunkt bleiben, sondern das Subjekt, das seine Endlichkeit transzendiert, nicht zu sich zurückkommt, vielmehr sich fremd wird. Demgegenüber realisiert sich das wahre Jenseits des Endlichen, die „affirmative Unendlichkeit“¹² in einer reflexiven Bewegung des Zu-sich-Kommens im Hinausgehen.

Iteration als Sich-Finden – Positivierung der Wiederholung

Nun ist das Sich-Entgleiten, Sich-Abhandenkommen nicht die einzige Vollzugsform des endlosen Weitergehens und Sich-Wiederholens. Wiederholung ist nicht nur die Gestalt des Sich-Verlierens. Sie ist ebenso ein Weg und Mittel des Erreichens und Sich-Findens. In einer solcherart veränderten Beleuchtung wird sie in der Phänomenologie und Dekonstruktion zum Thema. Für Edmund Husserl ist das Wiederholen-Können Grundlage der Identitätskonstitution. Etwas re-identifizieren

¹¹ Hegel 1970, 154–156.

¹² Hegel 1970, 156.

zu können ist konstitutive Bedingung, um es in seiner Bestimmtheit, als diesen bestimmten Gegenstand wahrzunehmen. Ähnlich gewinnt in komplexeren Zusammenhängen eine historische Konstellation, eine Tradition oder Institution ihre bestimmte Identität, auch über Veränderungen hinweg, auf der Basis ihrer Re-Identifizierung, indem auf sie zurückgekommen, an sie angeschlossen wird. Spätere Generationen beziehen sich auf denselben Gründungsakt, dieselbe Verfassung, deren bestimmte Gestalt sie in ihrem Handeln aufnehmen, konsolidieren und weiter prägen. Urmodell ist die Ich-Identität, die sich nicht einfach in der Selbstpräsenz eines Bewusstseins bildet, sondern im „Gang einer iterativen Reflexion“ kristallisiert, in welcher ich „mein Sein vorfinde als Identisches einer iterativ und in der Iteration sich doch alleinheitlich verknüpfenden Selbstzeitigung“¹³. Ohne Rückbesinnung und Reprise, ohne aneignende Weiterführung kommt keine soziale oder biographische Identität zustande. Auch Kulturgegenstände wie Homers *Odyssee*, die Tradition der Lyrik oder die Französische Republik haben ihren Bestand und ihre Identität im Medium des Anschließens und Interpretierens, des Neugestaltens und Weiterführens. In all diesen Vollzügen ist das Moment der Wiederholung enthalten, auch wenn diese nicht als identische Wiederkehr oder genaue Reproduktion realisiert wird, sondern verschiedenartige Modifikationen – in Formen der Umlenkung, der Minderung, der Potenzierung – einschließen kann.

In solchen Gestalten findet gegenüber der regressiven Leere des Immergleichen eine Re-Positivierung der Wiederholung statt. In emphatischer Version kommt sie bei Sören Kierkegaard zum Tragen, der unter dem Titel der Wiederholung einen Grundzug der gelingenden Existenz beschreibt, ein Wiederholen, das den eigenen Grund zurückholt und zugleich Vergangenes in neuer Form wiedergewinnt.¹⁴ Noch stärker ist die Figur dort gefasst, wo sie als Form des historischen Gedenkens darauf abhebt, dass der Rückgang im Vergangenen unausgeschöpfte Potentiale auslotet und freilegt, wo Erinnerung ein Vergangenes zum Leben erweckt, das sich zu seiner Zeit nicht voll entfalten konnte und das der rettenden Erinnerung, der aktualisierenden Wiederholung bedarf, um in seiner immanenten Wahrheit zum Ausdruck und zu seinem Recht zu kommen. Das Vergangene ist nicht ein für alle Mal abgelegt und abgeschlossen, sondern birgt ein Unerledigtes, Unabgeholtenes in sich, das in der Wiederholung zu aktualisieren, in seinem Anspruch zu erkennen ist. In einer besonderen Verflechtung hat die Psychoanalyse die Ambivalenz der Wiederholung im Seelischen

13 Husserl 1966, 74.

14 Vgl. Kierkegaard 2000; Theunissen / Hühn 2004, 738–746.

aufgewiesen.¹⁵ Gegen die lähmende Wiederkehr des Verdrängten und den fesselnden, im Zeichen des Todestriebs stehenden „Wiederholungszwang“ postuliert sie eine emanzipatorische Erinnerung, die das Vergangene ‚duarbeitet‘ und auf seine Zukunft hin befreit. An der Grenze kann auch eine aktiv induzierte negative Wiederholung, ein Wiedererleben des Traumas, ein erneutes Hindurchgehen durch die Zonen des Dunkels und der Verwirrung zum Weg der Befreiung und des Zu-sich-Kommens werden. Auch hier steht Wiederholung zugleich im Zeichen einer „Repositivierung“ des Begriffs.¹⁶

In einer besonderen Weise wird das Ineinander von Sich-Verlieren und Sich-Finden in der Wiederholung durch die Dekonstruktion herausgestellt. Diese teilt mit der Phänomenologie die Betonung der Iteration als Basis des Identifizierens. Der Gedanke ist gerade für die dekonstruktive Lektüre zentral, welche wesentlich im Modus des Anschließens, des Zersetzens und Re-Figurierens von Sinngebilden operiert. Sie geht von Texten und Überlieferungen aus, die sie in ihrer Genese und ihrem Gehalt erschließen, kritisch analysieren und auslegend reformulieren will. In den vielfältigen Modalitäten des Aufnehmens und Wiederholens soll ein Werk, eine Tradition, ein Lebensstil zu seiner Identität kommen, auf die Ganzheit dessen hin, was in ihm angelegt ist, befreit werden. Indessen ist diese quasi-teleologische Ausrichtung im Horizont der Dekonstruktion immer mit einem Vorbehalt, einem Zwiespalt versehen. Sie ist auf eine Identität gerichtet, die nie zur Gänze erreicht, nie in unvermischter Reinheit vollzogen ist. Immer ist sie mit Residuen des Anderen und Diffusen durchsetzt, mit Lücken und Divergenzen behaftet. Kein Text bringt das, was in ihm in Frage steht, zur abschließend-vollkommenen Klarheit und letztgültigen Artikulation. Keine Interpretation, auch wenn sie immer wieder neu ansetzt und endlos weitergeführt wird, vermag das in einem Gedicht Gesagte, das in einem Symbol Enthaltene restlos, endgültig auszusprechen. Wiederholung ist nicht nur Treffen und Anreicherung, sie trägt je eine Spur des unausweichlichen Verfehlens in sich. Wenn Selbigkeit und Bestimmtheit sich im Medium der Wiederholung herausbilden, so insistiert Dekonstruktion auf deren innerem Zwiespalt, auf dem Band, „das die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft“ (und das Derrida in der Etymologie der *itérabilité*, der Herkunft von *iter* aus *itara*, dem Terminus des Sanskrit für *anders*, angelegt sieht).¹⁷ Wiederholen heißt anders wiederholen. Iteration hat in ihrem Kern auch mit Nicht-Identität, mit Verschiebung, mit Zerstreung zu tun.¹⁸ Die initiale Leere, die Vanitas, wird dann in der Wiederholung nicht ausgefüllt, sondern je nachdem verschoben und radikalisiert.

15 Freud 1973, 126–128.

16 Theunissen / Hühn 2004, Sp. 743.

17 Derrida 1972a, 375.

18 Vgl. Derrida 1972b.

Zwischen Leere und Fülle – Die negativistische Wahrheit der Vanitas

Derrida, dem wir eine der konsequentesten Ausformulierungen der Iterabilität verdanken, bringt den Zwiespalt der Wiederholung in einer besonderen Begrifflichkeit zum Ausdruck, die z. T. von anderen Autoren geteilt wird. Sie streicht das zweifache, prospektive wie retrospektive Entgleiten der Identität heraus, das dem Sinnprozess innewohnt und das Derrida einerseits unter den Chiffren der *différance*, andererseits der *Spur* – oder Ur-Spur (*archi-trace*) – entziffert. Der notorisch gewordene Begriff der *différance*, in der Literatur zum Teil unnötig verunklart, ist aus der Substantivierung von *différant*, dem Partizip Präsens von *différer* gebildet, worin dessen beide distinkten Bedeutungen als transitives Verb (aufschieben) und intransitives Verb (sich unterscheiden) gewissermaßen künstlich ineinander gelesen, miteinander verflochten werden. Durch diese Konstruktion sollen zwei Momente als Kern des Sinnprozesses statuiert werden: das Auseinanderdriften und Sich-Unterscheiden einerseits, das fortwährende Aufschieben des Zur-Deckung-Kommens andererseits. Auf der Gegenseite steht die *Spur* für den uneinholbar vergangenen, immer schon vorübergegangenen Ursprung (nach dem Modell des je schon vorüber gegangenen Gottes, den man nie von Angesicht erblickt); sie steht für den Ursprung, auf den man sich immer nur nachträglich, nie in aktueller Präsenz beziehen kann. Die *différance* und die *Spur* sind zwei Figuren der Nicht-Identität und Nicht-Präsenz, denen die Iteration gleichsam eingeschrieben ist, als iterierter Bevorstand und als in sich verschachtelte Nachträglichkeit.

Indessen ist es wichtig, darin nicht nur das Verfehlen und Entgleiten zu sehen. Es sind spezifische Weisen des Seins und des Vergewärtigens, die sich in den Gefäßen der *Spur* und der *différance* realisieren und die als genuine Formen der Sinnpräsenz und des Lebens zu reflektieren sind. Sie akzentuieren die unlösbare Spannung inmitten der Wiederholung, die sich im Zeichen der Temporalität ereignet. Dass das Lebendige nie voll, nie mit sich deckungsgleich ist, ist nicht nur Indiz eines Mangels, sondern zugleich einer Fülle und eines Überschusses, die der lebendigen Prozessualität des Geistes innewohnen. Wiederholung ist die Signatur des Mit-sich-Befasstseins im zeitlichen Entgleiten und Sich-Finden des Lebens. Unser geschichtliches Sein ist ein Prozess im Offenen, mit Bewegungen des Auseinandergehens und Zusammenkommens, des Sich-Verlierens und Sich-Findens. Ihr Spannungsverhältnis tangiert den Kern des Existenzvollzugs. Im Innersten dessen, was der Mensch ist, ist er vom Nichtsein bedroht, ist er dem Sog des Nichts im eigenen Tun und Wollen ausgesetzt, und ebenso ist er in seinem Innersten der Vollendung zugewendet, in die Wiederholung als tentatives

Einholen seines Grundes und Zur-Erfüllung-Kommen eingelassen. In radikalster Form tritt die Negativität, jenseits der Vanitas des sinn- und zwecklosen Strebens, in der Begegnung mit dem Tod auf, und desgleichen verkörpert der Tod für viele Religionen eine eminente Gestalt der Rettung, des Übergangs vom Elend ins Heil.

In Bossuets *Oraison funèbre* wird das zweifache Los der Existenz zwischen Sterblichkeit und ewigem Leben mit Emphase herausgestellt.¹⁹ Es ist eine Dialektik, die für Bossuet und die versammelte Trauergemeinde von der Glaubensgewissheit umfassen ist, dass der Tod besiegt und durch ihn der Weg zum wahren Leben eröffnet, der Mensch selbst verwandelt ist.²⁰ Damit geht einher, dass die Vanitas, wie Bossuet mit Bezug auf den Bibeltext betont, die Eitelkeit aller Dinge „unter der Sonne“, das heißt im irdischen Leben, meint.²¹ Indessen verliert diese Gegensätzlichkeit nicht ihre Prägnanz, wenn sie vom Glaubenshintergrund abgelöst und in die Struktur des Existenzvollzugs eingezeichnet wird. Menschliches Leben als solches enthält als Wesenszug die Auseinandersetzung mit Erfahrungen des Scheiterns, des Mangels und des Leidens, und zugleich ein unstillbares Verlangen nach Unversehrtheit und Ganzheit, nach Sinn und Erfüllung. Durch keines der Extreme wird die Gegenseite relativiert, ausgehöhlt. Für eine Philosophie der Existenz gilt es, beide Seiten in ihrer Unversöhnlichkeit ernst zu nehmen. Der von der Religion gezeichnete Umschlag aus der Verzweiflung in die Hoffnung hat sein Pendant im Ausgespannt-Sein des Lebens zwischen Flüchtigkeit und Sinnverlangen.

In unserem Themenkontext sind wir der Verflechtung dieser Gegensätzlichkeit mit dem Motiv der Wiederholung gefolgt. Die Verflechtung hat sich als Grund einer dynamischen Beziehung erwiesen, die sich in einer zweifachen, gegenläufigen Bewegung zwischen Vanitas und Wiederholung niederschlägt. Auf der einen Seite entstammt die Wiederholung der Vanitas, sie kommt hervor als Gegenkraft *gegen* die Nichtigkeit und Leere, die sie zu überwinden, zu kompensieren trachtet. Auf der anderen Seite mündet sie selbst in die Vanitas, resultiert die unablässige, sich potenzierende Wiederholung in der verhärteten, radikalisierten Leere, in Unterdrückung und Zwang. Im Ganzen manifestiert sich die Bewegung der Wiederholung in einer abgründigen Ambivalenz, als stabilisierende wie entwurzelnde, als aufbauende wie auflösende Macht. Alles kommt darauf an, das Spannungsverhältnis beider Bewegungen nicht als destruktive, sondern als affirmative Potenz des Lebens erfahren zu können. An beidem zugleich festzuhalten definiert ein negativistisches Verständnis des Menschen. Negativistisch

¹⁹ Vgl. Bossuet 1988, 163.

²⁰ Vgl. Bossuet 1988, 169, 174 und 180.

²¹ Bossuet 1988, 175.

ist ein Denken, das vom Negativen ausgeht, ohne in ihm zu verharren. Es geht aus von der Herausforderung des Nichtseins – des Defizitären und des Misslingens, des Bösen und des Leidens –, um sich *ex negativo* über die Natur des Menschen und die Bedingungen eines gelingenden Lebens zu verständigen. Hintergrund dieses indirekten Zugangs ist einerseits die historische Einsicht, über keine letzte Gewissheit, kein integres metaphysisches Bild vom Menschen mehr zu verfügen, sondern sich im Horizont eines verunsicherten, fragmentierten, problematisch gewordenen Verstehens orientieren zu müssen; andererseits die existentielle Einsicht in die Endlichkeit und Unzulänglichkeit der *conditio humana*. Der Ausgang von der Vanitas aller menschlichen Dinge geht einher mit der Bewegung einer Transzendenz auf das Andere und Ganze hin, die nicht vergegenständlichend hypostasiert werden darf, sondern als Gegenteil, als Kritik und Negierung des Negativen zur Geltung kommt. Eine solche in sich gegenläufige, gegenstrebige Denkweise distanziert sich von der metaphysischen Positivierung ebenso wie von einer nihilistischen Auflösung oder modernen Indifferenzkultur. Nur im Austragen des ungeminderten Gegensatzes zwischen Sein und Nichts – nicht zuletzt über das Medium der in sich vielfältigen Wiederholung – wird die Vanitas in ihrer Wahrheit erschlossen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., und Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido, 1947.
- Angehrn, Emil. „Das Vergangene, das nie gegenwärtig war: Zwischen Leidenserinnerung und Glücksversprechen“. *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*. Hg. Emil Angehrn / Joachim Küchenhoff. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2015. 175–205.
- Aristoteles, *Metaphysik*. Reinbek: Rowohlt, 1994.
- Bossuet, Jacques Bénigne. „Oraison funèbre de Henriette-Anne d’Angleterre, Duchesse d’Orléans“. *Oraisons funèbres*. Paris: Garnier, 1988 [21. August 1670]. 161–189.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1972a.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972b.
- Freud, Sigmund. „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“. *Gesammelte Werke Bd. X*, Frankfurt am Main: Fischer, 1973. S. 126–128.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I. Theorie Werkausgabe Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin. „Was ist Metaphysik?“ *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967. 1–21.
- Husserl, Edmund. *Ms. C 3 II. S. 7* [1930] (zitiert nach: Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966).
- Kierkegaard, Søren. *Die Wiederholung*. Hamburg: Meiner, 2000.

- Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra IV. Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. München / Berlin: dtv / De Gruyter, 1980.
- Pascal, Blaise. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954.
- Rorty, Richard. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Hg. Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u.a. Freiburg: Herder, 2016.
- Scholl, Dorothea. „Vanitas vanitatum et omnia vanitas‘: Das Buch Kohelet in der europäischen Renaissance- und Barocklyrik und Emblematik“. *Bibeldichtung*. Hg. Volker Kapp / Dorothea Scholl. Berlin: Duncker & Humblot (Schriften zur Literaturwissenschaft, 26), 2006. 221–260.
- Strauß, Botho. *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*. München/Wien: Hanser, 1992.
- Theunissen, Michael / Helmut Hühn. „Wiederholung“. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12, Basel: Schwabe, 2004. 738–746.