

Bleiben. Dimensionen einer Ökologie

Sarah Pfeil (geb. Löhl)

D61

Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----|
| <u>EINLEITUNG</u> | 5 |
| <u>METHODE DES ÖKOLOGISCHEN – BLEIBEN. DIMENSIONEN EINER ÖKOLOGIE</u> | 15 |
| <u>LINGUISTISCHE BETRACHTUNG DES VERBES ‚BLEIBEN‘</u> | 24 |
| <u>TEIL I: DEMEURE: DIE ZEITLICHKEIT DES BLEIBENS</u> | 28 |
| 1.1 BLEIBEN – DEMEURE | 28 |
| 1.2 DER ZEUGE | 30 |
| 1.3 DIE BEGEGNUNG DES TODES MIT DEM TOD SELBST: WARTEN AUF DEN TOD | 38 |
| 1.4 DAS SCHLOSS | 43 |
| | |
| <u>2. BLEIBE. ATHEN: EUROPA UND ATHEN</u> | 48 |
| 2.1 SPAZIERGANG- RUINEN | 54 |
| 2.2 „NOUS NOUS DEVONS À LA MORT“ | 62 |
| 2.3 FOTOGRAFIE | 65 |
| | |
| <u>3. DAS ARCHIV ALS BLEIBE</u> | 71 |
| 3.1 DIE LEERSTELLEN UND DAS VERGESSENE | 80 |
| 3.2 ATHEN UND DAS ARCHIV | 86 |
| | |
| <u>TEIL II: 4. DAS BLEIBEN IM EXIL – DAS BLEIBENDE DES EXILS</u> | 88 |
| 4.1 SPUREN | 88 |
| 4.2 EXIL UND EXISTENZ | 90 |
| 4.3 WURZELLOSIGKEIT ALS JÜDISCHE DENKFIGUR? | 100 |
| 4.4 AUSBLICK | 104 |
| | |
| <u>5. TRANSIT: BLEIBEN IM NICHT-BLEIBEN?</u> | 107 |
| 5.1 HANDLUNG DES ROMANS <i>TRANSIT</i> VON ANNA SEGHERS | 108 |
| 5.2 <i>TRANSIT</i> VON CHRISTIAN PETZOLD | 112 |
| 5.3 NICHT-BLEIBEN | 116 |
| 5.4 WARTEN UND BLEIBEN | 124 |
| | |
| <u>6. „IN THE WAKE“ UND <i>HAVARIE</i>: DAS BLEIBEN ALS NICHT VERGANGENE VERGANGENHEIT</u> | 137 |
| 6.1 <i>HAVARIE</i> UND DAS MITTELMEER | 137 |
| 6.2 THE AFTERLIFE OF SLAVERY | 149 |
| 6.3 HEILEN – REPARIEREN – RESTITUIEREN | 158 |

| | |
|---|-----|
| <u>7. GIBT ES EIN RECHT ZU BLEIBEN? DAS BLEIBE-RECHT?</u> | 168 |
| 7.1 DAS BLEIBEN IN GRENZEN UND DIE BEDEUTUNG DER TERRITORIALEN ZUGEHÖRIGKEIT FÜR DIE MENSCHENRECHTE | 171 |
| 7.2 BEWEGUNGS- UND NIEDERLASSUNGSFREIHEIT | 181 |
| 7.3 DAS BLEIBERECHT IN DEUTSCHLAND | 188 |
| 7.4 ETHIK DES BLEIBENS | 195 |
| | |
| <u>TEIL III: 8. ZUKÜNFTIG-BLEIBEN</u> | 210 |
| 8.1 ROGER BALLEEN: DIE GRENZEN DES HUMANEN | 210 |
| 8.2 GEWALT DES BLEIBENS | 218 |
| | |
| <u>9. DIE FILME <i>ERDE</i> UND <i>HOMO SAPIENS</i> VON NIKOLAUS GEYRHALTER</u> | 221 |
| 9.1 ERDE | 221 |
| 9.2 BLEIBEN ALS TERRESTRISCHES | 227 |
| 9.3 HOMO SAPIENS | 232 |
| 9.4 ZUKÜNFTIG-BLEIBEN | 237 |
| | |
| <u>BLEIBEN</u> | 248 |
| | |
| <u>LITERATURVERZEICHNIS</u> | 258 |

Einleitung

Denken wir über den Begriff und die zeitliche Erfahrung des Bleibens nach: Wenn wir irgendwo sind, an einem Ort, und gerne bleiben möchten, so bedeutet dies wohl, einfach gesagt, dass wir die Situation, unsere Involviertheit und Einbezogenheit, die wir bereits in einem dann schon vergangenen Moment erfahren haben, halten wollen. Wir wünschen uns das Andauern der Zeit, das Stehen-Bleiben der Zeit oder formulieren sogar offensiv den Wunsch zu bleiben. Bis jetzt kann ich nicht genau benennen, warum mich der Begriff des Bleibens so beschäftigt und existentiell berührt hat. Doch ich glaube, dass die Frage nach dem Bleiben uns alle betrifft und uns alle immer wieder affiziert. Was bedeutet das Bleiben? Welche raum-zeitlichen Konzepte und ethischen Vorstellungen eröffnen sich bei einer genauen Auseinandersetzung?

Ein gegenwärtiges Moment, das bereits in der Vergangenheit erlebt wurde, soll sich darüber hinaus zukünftig erhalten, uns wieder ereilen:

Überlagerung der Zeitlichkeiten in alle Richtungen, die das reine Andauern übersteigt. Denn es ist unklar, aus welcher Zeit sich das Moment ereignet oder bereits ereignet hat.

Es soll diskutiert werden, inwieweit das Bleiben eine raum-zeitliche Erfahrung beschreibt, die sowohl negativ als auch affirmativ verstanden werden kann. Wollen wir oftmals gerne in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort bleiben, so gibt es auch Situationen, die fernab einer positiven Erfahrung liegen. Wann fühlen wir uns unserer Bleibe beraubt? Wann sind wir gezwungen, unsere Bleibe zu verlassen? Gibt es eine Verunmöglichung des Bleibens?

Nach dem Bleiben zu fragen, bedeutet, nach Umwelten und Lebensrealitäten zu fragen und diese zu eröffnen. Die Fotografie *US Bombing on Taliban Positions* (2001) der Ausstellung *Conflict Time Photography*¹ von Luc Delahaye zeigt ein menschenleeres Feld. Im Hintergrund dieser Feldlandschaft sind Berge zu erkennen. Über dem Feld ist eine schwarze Wolke zu sehen. Mit Blick auf den Titel

¹ Retrospektiven: „*Conflict – Time – Photography*“ im Museum Folkwang, Essen, <https://retrospektiven.wordpress.com/2015/05/13/conflict-time-photography-im-museum-folkwang-essen/> (zuletzt abgerufen am 03.03.2022/11:00 Uhr).

der Fotografie erklärt sich, dass es sich um die übergebliebenen Rauchspuren nach einer Bombardierung von Taliban-Stützpunkten durch die USA handelt.

Der Rauch als Symbol des Gebliebenen, als Spur eines Bleibenden, die in einer gewissen Nachträglichkeit über das Kriegsgeschehen, die Bombardierung, hinaus fortbesteht, sich fortbewegt und dennoch das bleibende Moment bezeugt. Mehr noch ist dies eine Ankündigung, ein Ausstehen dessen, was sich noch zu ereignen vermag. Vergleichbar ist die Auslegung dieser Fotografie mit dem Szenenbild von Christian Petzold aus dem Film *Transit*², wo das aufbrechende Schiff, durch die Motoren und die Bewegung der Wellen im Wasser aufgewirbelt wird.

An dieses Bild des aufbrechenden Schiffes sind Geschichten und Erzählungen von Personen gebunden. Es sind Spuren dieser Erzählungen im Wasser, die sich kurz abzeichnen, aufscheinen und dann wieder ein Teil der unendlichen Fluten werden. Die kurz aufglimmenden Spuren vergehen niemals ganz, denn sie kündigen zugleich Veränderung und Bevorstehen an.

Nicht zuletzt durch diese bildhafte Beschreibung gleicht das Bleiben, einer empfundenen Zeit der Streckung und Dehnung, niemals unbewegt, denn sie ist zugleich im Vergehen begriffen.³

So ist es insbesondere die Nachträglichkeit, die in einer Verspätung offenbar wird, die auf das Bleiben hindeutet. Verspätet zieht sich der Rauch als Spur – fast schuldig.

Die Zeit des Bleibens ist also immer eine Bezeugung des Moments der Involviertheit, durch welche die gängigen Empfindungen der Zeit ins Wanken geraten. Das Bleiben ist dabei niemals ohne Spuren, sondern veräußert sich durch eben diese. Es ist das Bezeugen einer Katastrophe, die wohl eigentlich nicht bezeugt werden kann, da sie sich noch nicht ereignet hat. Das Zeugen von unbekanntem Tode. Der Rauch auf der Fotografie ist das Gebliebene, das Über-Bleibsel einer anderen Zeit, einer vergangenen, aber dennoch stets präsenten Zeit, dessen Spuren es zu lesen gilt. Das Bild bezeugt auch das zerstörerische Moment des Bleibens und seine Gewalt in der Möglichkeit des Verbleibens in seiner gespenstischen Erscheinung. Die unterschiedlichen Fragmente der Zeit, die sich in dieser

² Petzold, Christian: *Transit*, Deutschland 2018.

³ Vgl. Blanchot, Maurice: *Vergehen*. Zürich: Diaphanes 2011, S. 18.

Fotografie präsentieren, sind nicht mehr voneinander zu lösen, vielmehr halten sie die Zeit zusammen, in einer zerstörerischen Wucht, die dennoch das Bleiben impliziert. Das Eigentümliche dieser Fotografie ist der unübersehbare Zusammenhang zwischen der Frage nach der Fiktion und dem Zeugnis, der sich im Kontext des Bleibens eröffnet. So ist anzunehmen, dass diese Fotografie, auch durch den bekannten Kontext versucht, ein Kriegserlebnis zu bezeugen, über dessen wirkliches Stattfinden der*die Betrachter*in nur spekulieren kann.

Handelt es sich bei dieser Fotografie um ein Zeitzeugnis? Wer hat das Foto gemacht und war diese Person in das Geschehen involviert? Und inwieweit verweist das Bild dennoch auf ein fiktionales Moment? Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Bleiben und der Fotografie und welche Rolle spielt diese Betrachtung für die folgende Auseinandersetzung?

Bleiben, das ist ein Wort, das wir fast täglich, ganz beiläufig verwenden. Bleiben findet Erwähnung in den unterschiedlichsten Zusammenhängen, in den unterschiedlichsten Kontexten und ist insbesondere in Zeiten der absoluten Bewegtheit und fühlbaren Veränderung von Bedeutung. Bleiben impliziert oftmals die Frage nach einem Aufenthaltsort oder den Verweis auf eine andauernde Anwesenheit. Mit diesen, zumeist alltäglichen Verwendungen geht jedoch nicht einher, welche Dimensionen dieser Begriff impliziert.

Gegen Ende dieses Promotionsprojektes (Nov. 2019) stieß ich auf den Roman *Was von uns übrig bleibt: Wenn wir einen Ort, einen Menschen oder die Welt verlassen*⁴ von Sven Stillich, welcher sich sowohl mit Blick auf die Vergangenheit, aber auch auf die Zukunft dem zuwendet, was der Mensch bleibend hinterlässt. Dieser Roman beschreibt Gerüche, Fingerabdrücke, Begegnungen, Wohnortwechsel etc. im Zusammenhang von Überbleibseln. Eine medienkulturwissenschaftliche Betrachtung des Bleibens fehlt jedoch bis dato und ihr widmet sich diese Arbeit. Die Frage nach dem, was bleibt, eröffnet die Suche nach den raum-zeitlichen Zugängen, die sich in alltäglichen Situationen offenbaren.

Nicht selten geht der Begriff des Bleibens einher mit unterschiedlichen Fragestellungen und der Notwendigkeit, die eigene Erfahrung des Bleibens, die

⁴ Stillich, Sven: *Was von uns übrig bleibt: Wenn wir einen Ort, einen Menschen oder die Welt verlassen*. Hamburg/Berlin: Rowohlt 2018.

eigene Bleibe zu hinterfragen. Wo bleiben wir? Was ist unsere Bleibe? Insbesondere mit Blick auf die politische Betrachtung von Flucht und Vertreibung, Exil und Diaspora, steht das Bleiben im Fokus der Diskussionen. Obwohl das Bleiben als ein raum-zeitliches Verb erscheint, ist es doch von tragender Bedeutung, eben dann, wenn Menschen/Nicht-Menschen⁵ in ihrer Umwelt und ihrer Umgebung das Gefühl des Bleibens verloren haben. Das Moment des Bleibens, so wird sich zeigen, eröffnet sich insbesondere in Beziehungen, Positionen, Rillen und Spuren. Doch wo genau ist das Wort ‚bleiben‘ und das Moment des Bleibens zu verorten?

Diese Arbeit unternimmt den Versuch, die verschiedensten Bereiche von Raum und Zeit mit Blick auf das Bleiben zu untersuchen, um so eine Vorstellung über seine ökologische Bezüglichkeit und die raum-zeitlichen Bedeutungsebenen des Begriffs zu geben.

Die linguistische Herleitung des Begriffs wird einleitend betrachtet; dies dient der Verdeutlichung der alltäglichen Begriffsverwendung in den unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen. Die Erarbeitung der Dimensionen des Bleibens wird jedoch im Kontext einer erweiterten Diskussion der ethischen, sozialen, politischen und philosophischen Aspekte des Bleibens geschehen. So gilt es, das Bleiben jenseits einer lediglich linguistischen Analyse darzulegen und seine Bedeutung in einem interdisziplinären Kontext neu zu formulieren. Diese Arbeit wird sich aus diesem Grund dem Moment des Bleibens aus einer kulturwissenschaftlichen wie auch philosophischen Perspektive mit besonderem Blick auf Theorien und Texten von Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze und Felix Guattari aber auch Giorgio Agamben und Georges Didi-Huberman nähern. Zu berücksichtigen sind ebenfalls politische und soziologische Theorien (Benhabib, Cassee, Brezger, Sarr, Mbembe). Ansätze der Black Studies (Hartman, Sharpe) werden ebenfalls bedacht. Einleitend wird Bezug auf den Begriff und den Bedeutungszusammenhang von Ansätzen der Ökologie genommen (Uexküll, Bateson). Im Mittelpunkt der ökologischen Theorie steht die Hinwendung zu einer ‚relationalen Ökologie‘ nach Erich Hörl und Jean-Luc Nancy.

⁵ Nicht-Menschliche Akteur*innen werden in Kapitel 9 von Bedeutung sein.

Neben einer ausführlichen, kulturphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Bleiben und den raum-zeitlichen Momenten bei Derrida, ist es notwendig einen Bezug zu aktuellen, politischen Ereignissen herzustellen um die Erfahrung des Bleibens greifbarer zu machen. Der Bezug auf Filme und Fotografien ist ein zentrales Mittel um die Bedeutung des Bleibens hervorzuheben.

Eine solche Hinführung zu dem Moment des Bleibens untermauert die Ambiguität einer Begrifflichkeit, deren Einordnung in unterschiedliche Konzepte von Zeit auch für die darauffolgenden Darlegungen dienlich ist. Neben einer theoretischen Betrachtung gilt es auch Konzepte zu entwerfen, die neue Momente des Bleibens ermöglichen und stagnierte Prozesse einer Vorstellung von Heimat, Zuhause und Bleiben aufbrechen. Die Eröffnung von Möglichkeiten des Teilhabens und die Bedeutung von Gemeinschaften für eine Ökologie des Bleibens, die diese ermöglichen und hervorbringen, stehen aus diesem Grund ebenfalls im Mittelpunkt von *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie*.

Thematisch gliedert sich diese Arbeit in drei Teile. Der erste Teil (Kapitel 1-3) befasst sich mit den raum-zeitlichen Dimensionen des Bleibens. Die raum-zeitlichen Dimensionen werden gemeinsam beleuchtet, da sie unweigerlich miteinander in Beziehung stehen. Durch die Abhandlung *Bleibe. Maurice Blanchot*⁶ von Jacques Derrida wird auf die Bedeutung der Zeugenschaft mit Blick auf das Moment des Bleibens eingegangen, das sich jenseits der gängigen Raum- und Zeiterfahrung wie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eröffnet. Bleiben, das sich mit Derrida als zeitliche Komponiertheit des *demeure* denken lässt, ist eine Anachronie der Zeit, eine entäußerte Zeit, die dennoch mehr denn je, gerade im Jetzt von Relevanz ist. *Demeure* eröffnet sich in seiner Zeitlichkeit zwischen einer Zeit des Wartens und des Bleibens – Verzögerung und Aufschub, als ein bleibender Tod.

Derrida bezieht sich in *Bleibe. Maurice Blanchot* auf *Der Augenblick meines Todes*⁷ von Maurice Blanchot (Kapitel 1). Die Erzählung verweist auf die Frist, den aufgeschobenen Tod zwischen dem Warten und dem Bleiben. Doch welche Relevanz hat das Warten in Bezug auf das Bleiben? In dieser Begegnung mit der

⁶ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*. Wien: Passagen 2011.

⁷ Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*. Berlin: Merve 2003.

Zeit gilt es nach ihren Spuren zu fragen, nach den Momenten, in denen sich das Bleiben manifestiert. Von Bedeutung sind in diesem Kontext die Perspektive und der Hintergrund von Blanchots Erzählung. Das Bleiben wird sich eröffnen als ein Moment, in dem die Ungerechtigkeit der Verschönerung der Erfahrung der Exiliertheit gegenübersteht. Es gilt, zu hinterfragen, von welchen Spuren wir sprechen können, wenn wir das Bleiben suchen und wie sich diese veräußerlichen. Derridas Spaziergang in *Bleibe. Athen*⁸ durch Athen und die Konfrontation mit den Spuren der Zeit durch die Ruinen der Stadt verdeutlichen den Zusammenhang zwischen der Frage nach Europa und inwieweit Europa noch als Bleibe verstanden werden kann, adressiert aber auch dessen Verantwortlichkeit. Derrida begegnet in Athen dem eigentümlichen Satz *nous nous devons à la mort*⁹, dem er sich nicht mehr entziehen kann und der sich bleibend einschreibt. Doch was bedeutet dieser dringliche Satz: sich dem Tod schulden? Wem sich schulden?

Der Spaziergang durch die Ruinen von Athen zeigt in seiner Begegnung mit den verfallenen Monumenten das Bleibende, das sich über die Zeiten hinaus erhält und fortbesteht. Der Verfall und das Sterben Athens wird auch in *Bleibe. Athen* aufgeschoben und verzögert werden. Zudem eröffnet sich das Bleiben als Überlagerung von Zeitlichkeiten. Mit Derrida ließe sich in diesem Kontext außerdem eine Beziehung zwischen der Auseinandersetzung mit dem Bleiben und der zeitlichen Erscheinung der Fotografie finden. Die Fotografien des französischen Fotografen François Bonhomme werden durch Derridas *Bleibe. Athen* begleitet. Sie zeugen vom Verfall Athens, seiner ruinierten Zeitlichkeit und dem Fortbestehen einer Bleibendheit (Kapitel 2). Die Spur, oder das Gebliebene, das, was sich erhält, verweist auf eine Zeitlichkeit die an die Figur des Gespenstes von Derrida erinnert.

In den eigentümlichen Bewegungen des Archivs, in dessen Kontext auch das Geheimnis und die Zeugenschaft wiederholt zu beachten sind, begründet sich die Bedeutung des Archivs. Das Archiv gibt dem statt, verortet eben das, was bleibend Bestand hat und sich bleibend einschreibt. Zu berücksichtigen sind auch die

⁸ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*. Wien: Passagen 2009.

⁹ Vgl. ebd.

Leerstellen und die Auslassungen der Archive, denn diese verweisen auf das, was keinen Einzug in die gemeinsame Erinnerung bekommen soll oder bekommen hat. Die Leerstellen der Archive stehen für die Bleibendheiten, die sich anderswo einschreiben und Verortung finden. Durch die Auseinandersetzung mit dem Archiv wiederholt sich ein wesentliches Motiv des Bleibens als eine Vergangenheit, die nicht vergangen ist (Kapitel 3).

In diesem Kapitel wird außerdem ein Blick auf das Moment des Archivs in seiner besonderen zeitlichen Komponiertheit geworfen. Es entfaltet seine Bedeutung in einer Beziehung zum Gedächtnis und dem Moment und der Zeit des Vergessens. Damit stellt der erste Teil dieser Arbeit zwei wesentliche Zeitlichkeiten des Bleibens heraus und adressiert zudem die Verantwortlichkeit, die dem Bleiben innewohnt.

Der zweite Teil dieser Arbeit (Kapitel 4-7) widmet sich dem Zusammenhang zwischen den Bewegungen von Flucht und Exil und dem Moment des Bleibens. Über eine Auseinandersetzung mit Blanchot wird eine Beziehung zwischen der Erfahrung der Fremdheit und dem Exil ersichtlich. In diesem Kontext wird ein Bezug zu einer ethischen Vorstellung des Bleibens durch die Begegnung mit dem Anderen durch Lévinas herausgestellt. Blanchot unternimmt den Versuch, das Bleiben/die Bleibe in der Bewegung und dem Aufbruch ins Exil zu lokalisieren. Die Frage nach dem Exil führt hin zu der Erkenntnis, dass das Bleiben ebenfalls Momente der Gewalt und der gewaltvollen Aussetzung impliziert. Die Erfahrung des Exils wird selbst zur Bleibe – zu dem, das sich bleibend einschreibt. (Kapitel 4).

Anna Seghers Roman *Transit*¹⁰ und die gleichnamige Verfilmung von Christian Petzold¹¹ eröffnen eine andere Perspektive auf das Bleiben, indem das Nicht-Bleiben zur notwendigen Bedingung des Bleibens wird. Ein ‚Im-Transit-Sein‘ wird zur Frage des Bleibens, in dem es zu verhandeln gilt, inwieweit das Nicht-Bleiben gleichermaßen gewaltvoll immer das Bleiben bedeutet.

Das Bleiben im Transitären, auf der Flucht, zeugt von der Unmöglichkeit einer eigentlichen Bleibendheit. Dabei verdeutlicht insbesondere die filmische

¹⁰ Seghers, Anna: *Transit*. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 2018.

¹¹ Petzold, Christian: *Transit*, Deutschland 2018.

Inszenierung von Christian Petzold die Zeitlosigkeit des Exils und die Erfahrung von Flucht und Vertreibung. Bleiben bedeutet, sich zu verantworten vor eben denjenigen, die keine Bleibe haben, die nicht bleiben dürfen und dennoch alltäglich den Versuch eines dauerhaften Bleibens unternehmen (Kapitel 5). Zudem verweist dieses Kapitel auf die besondere Bedeutung der Beziehung zwischen dem Bleiben und dem Warten. Die Erfahrung einer Zeit des Wartens wird auch durch das Bleiben erfahrbar werden. Es gibt eine Verbindung zwischen Transit und dem Mittelmeer, der Hoffnung des Transits, die wiederum eine weitere Perspektivität des Bleibens, als „in the wake“¹² eröffnet: Bleiben als diasporisches Moment, als „door of no return“¹³, in der die Zeit aus den Fugen gerät und das Vergangene niemals vergangen ist. Die kolonialistische Gewalt der Verschleppung und der Sklaverei bestehen weiter, bleibend durch andere Veräußerlichungen, die es zu benennen gilt, fort. Dem folgt eine Auseinandersetzung mit dem Film *Havarie*¹⁴ von Phillip Scheffner und Merle Kröger. *Havarie* zeigt in 90 Minuten, die ungeschnittene Sequenz eines YouTube-Videos, ein auf dem Mittelmeer in Seenot geratenes Schlauchboot aus Algerien. Aufgenommen wurden diese Szenen von einem gegenüberliegenden Kreuzfahrtschiff (Kapitel 6).

Europa und sein „Shared Heritage“ müssen mit Blick auf die Dimensionen des Bleibens neu befragt werden In welchem Zusammenhang stehen das Erbe und das Bleiben? Und wie ließe sich ein Bleiben ‚mit den Gespenstern‘ denken? Ereignisse, wie der humanitäre Einsatz von Carola Rackete und der *Seawatch 3* auf dem Mittelmeer, werden in diesem Kontext ebenso beleuchtet.

All dies konfrontiert mit einer Politik und einer Ethik, die nach der Notwendigkeit eines Bleibens als Menschenrecht fragt; eines Bleibens, welches in diesem Zusammenhang einen dauerhaften Aufenthalt, ein dauerhaftes Bleiben affirmiert.

Der zweite Teil betrachtet die politischen Perspektiven des Bleibens, ohne dabei politikwissenschaftlich zu sein. Vielmehr dient dieser Teil einer Darlegung von ethischen Fragestellungen, die in den Blick genommen werden müssen. Generell werden vor diesem Hintergrund die wesentlichen Argumente für ein

¹² Sharpe, Christina: *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham and London: Duke University Press 2016.

¹³ Brand, Dionne: *A Map to the Door of no Return. Notes to Belonging*. Canada: Vintage Canada, 1953.

¹⁴ Scheffner, Philip: *Havarie*, Deutschland 2016.

Menschenrecht auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit benannt, um damit auch die Idee eines Menschenrechts des Bleibens oder eine Neuausrichtung des sogenannten Bleiberechts zu begründen. Flucht, Asyl und die Frage nach dem Bleiben werden dann zu einem Thema, wenn man jenseits von territorialen Grenzen gerät, sei es durch Kriege, Klimakatastrophen, die Verfolgung von Minderheiten etc. Die territoriale Zugehörigkeit gilt als notwendige Voraussetzung und verneint damit die Potentialität der durchlässigen Grenzen, der Schwellen und Wege. In diesem Kontext wird außerdem auf die Beziehung zwischen Gewalt und Bleiben verwiesen. Die Geschlossenheit und die Offenheit von Grenzen muss hinterfragt werden. Formuliert das Bleiben, ein Recht, das sich nicht abnutzen lässt und den Menschen von jeher in seiner Verletzbarkeit schützen muss? Welche Rolle spielen Grenzen mit Blick auf das Bleiben und einer Ethik der Gastfreundschaft, als eine Ökologie der Gastfreundschaft und einer Vorstellung von Gemeinschaft im Sinne des *Mit*, wie es Nancy formuliert?

Abschließend soll diskutiert werden, welche Bedeutung die humanistischen Grenzen für eine ethische Bedeutung des Bleibens haben und welcher Zusammenhang zwischen den vielen Toten auf dem Mittelmeer und eben diesen Grenzen besteht (Kapitel 7).

Durch die Fotografien von Roger Ballen wird ein Blick auf die Grenzen des Humanen geworfen, durch welche die Bedeutung einer Auseinandersetzung mit ‚anderen‘ Umwelten und nicht-menschlichen Akteur*innen erkennbar wird. Zudem verweisen seine Inszenierung auf eine Begegnung und Aussetzung in Raum und Zeit, die das Bleiben als Ökologie bedeutet. Ballens Fotografien verdeutlichen die Ethik einer unbedingten Gastfreundschaft, die sich unabhängig von Grenzen eröffnet (Kapitel 8).

Dem folgt die Betrachtung der Frage nach dem Zukünftig-Bleiben im dritten Teil dieser Arbeit (Kapitel 9).

Das neunte Kapitel, das zugleich als Ausblick dient, um die Frage nach dem Bleiben jenseits einer anthropozentrischen Sichtweise zu stellen, wirft einen Blick auf die unterschiedlichen Beziehungsgefüge und Erfahrungen von Welt/Welten, und wie diese zukünftig zu denken sind. Es werden verschiedene Modelle einer ‚Welt ohne den Menschen‘ vorgestellt, die insbesondere durch filmische Beispiele manifestiert werden.

Die Filme *Erde*¹⁵ und *Homo Sapiens*¹⁶ des österreichischen Regisseurs Nikolaus Geyrhalter stehen im Mittelpunkt dieser Betrachtung. Im Zusammenhang mit *Erde* gilt es die geologischen Einschreibungen ‚des Menschen‘ aufzuspüren und mit Blick auf Latours terrestrischen Attraktor zu beleuchten. *Homo Sapiens* entwirft daran anschließend eine posthumane Zeit, in der eben jene Einschreibungen zu Tage treten. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach einer Vorstellung einer ‚Welt ohne uns‘.

Gerade vor der mehr als dringlichen Auseinandersetzung mit der weltweiten Klimapolitik und den Bewegungen der *Fridays for Future* und der *Extinction Rebellion* muss hinterfragt werden, was das Bleibende ist und wie es sich zukünftig denken ließe. Die Betrachtung von unterschiedlichen Narrativen des Anthropozäns dient als Grundlage für ein Nachdenken über das Zukünftig-Bleiben. Dabei werden verschiedene Ansätze vorgestellt, die in der Bedeutung der Relationalität für das Bleiben abschließend zusammengebracht werden. Wie sähe eine zukünftige Welt aus? Gäbe es noch Überbleibsel? Das gemeinsame Bleiben mit unterschiedlichen Lebewesen steht im Mittelpunkt dieses Kapitels, das nicht zuletzt eine Zukunft imaginiert und ‚uns‘ in einer unausweichlichen Dringlichkeit adressiert und die Position und Bedeutung ‚des Menschen‘ hinterfragt. Donna Haraways Gedankenexperimente im Sinne einer Zeit des Chthuluzäns und eine Allverbundenheit von Tentakulären lösen das Zukünftig-bleiben aus einer Logik des Anthropozäns.

Wie verhielte es sich in diesem Kontext mit den bleibenden Spuren? Dieses Kapitel bietet die Möglichkeit, einen Blick auf die Bedeutung des Umweltlich-Werdens und in Konsequenz des Umweltlich-Bleibens zu werfen.

Der abschließende Teil funktioniert als eine Anrufung für ein Zukünftig-Bleiben. Abschließend werden die verschiedenen Dimensionen von Raum und Zeit des Bleibens unter der Berücksichtigung von ethischen und politischen Ansätzen in ihrer ökologischen Verfasstheit zusammengefasst.

¹⁵ Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019.

¹⁶ Geyrhalter, Nikolaus: *Homo Sapiens*, Österreich 2016.

Methode des Ökologischen – Bleiben. Dimensionen einer Ökologie

Wir erleben nicht mehr die Entdeckung einer Welt, die in Teilen unbekannt geblieben ist. Wir leben in der schwindelerregenden Anhäufung von Stücken, Teilen, Zonen, Fragmenten, Parzellen, Teilchen, Elementen, Lineamenten, Keimen, Kernen, Clustern, Punkten [...] und darin sind wir mehr denn je verflochten, verwebt, absorbiert und überschwemmt von einer außergewöhnlichen instabilen, beweglichen, plastischen und metamorphischen Masse, die uns immer weniger ermöglicht, zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ zu trennen und zu unterscheiden, genauso wenig wie zwischen ‚Mensch‘ und ‚Natur‘ oder ‚Welt‘.¹⁷

Wenn Didi-Huberman, in *Überleben der Glühwürmchen* (1975)¹⁸

von Glühwürmchen spricht, gibt er eine Vorstellung dessen, wie sich das Bleiben mit Hilfe der Zeugen und Zeugnisse von beispielsweise Walter Benjamin und Giorgio Agamben zusammenfügt. Er beschreibt Glühwürmchen, die in dem Moment, wo wir sie erahnen, bereits verschwunden sind: Ein kurzes Aufglimmen, ein Schimmern und dann tanzend, bereits im Verschwinden begriffen. Glühwürmchen erleuchten das Dunkle, das Verborgene und tun dies insbesondere in Gemeinschaften. Didi-Huberman bezieht sich mit seinem Titel vor allem auf Pier Paolo Pasolini, einen italienischen Filmemacher, und die Abhandlung „Vom Verschwinden der Glühwürmchen“¹⁹, die er kurz vor seinem unaufgeklärten Tod verfasste und in der er auf die Widerstandslosigkeit der Gesellschaft seiner Zeit verweist.

Didi-Hubermann nimmt in *Das Überleben der Glühwürmchen* die politische Situation Italiens zum Ausgang seiner Überlegungen, um die Bedeutsamkeit des Gemeinschaftlichen hervorzuheben:

Während ich diese Zeilen schreibe (2009), paradiert Silvio Berlusconi unter den Scheinwerfern, agiert die Lega Nord in aller Effizienz [...] gleichzeitig ist es aber umso notwendiger, im Dunkeln der Nacht die Augen zu öffnen, unablässig in Bewegung zu sein und sich auf die Suche nach Glühwürmchen zu begeben.²⁰

¹⁷ Nancy, Jean-Luc: „Von der Struktion“, in: Hörl, Erich: *Die technologische Bedingung*. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 54-73, (S. 65).

¹⁸ Didi-Huberman, Georges: *Überleben der Glühwürmchen*. München: Wilhelm Fink 2012.

¹⁹ Kunz-Vitali, Fabien: *Vom Verschwinden der Glühwürmchen*. Hamburg: Laika 2015.

²⁰ Didi-Huberman, Georges: *Überleben der Glühwürmchen*, S. 45.

Eben diese Position, in der das Bleiben als gemeinschaftliche Aussetzung, als Lichtblicke und Wegweiser im Dunkeln, zu einem existentiellen, ethischen Moment einer jeden politischen Herangehensweise wird, ist ein zentraler Ansatz dieser Arbeit.

Es gilt– Derrida und Blanchot – durch Worte und Schriften jetzt erneut zur Sprache kommen zu lassen: Um Widerstand zu leisten und über das Schimmern hinaus zu erleuchten. Nachleben also und Fortbestehen, als ein Bleiben in der Zeit, das es noch zu erfahren gilt. Für Pasolini sind diese Glühwürmchen verschwunden, nicht mehr sichtbar und womöglich einer Herrschaft gebeugt, die jedes Schimmern durch grelles Licht verleugnet. Womit Didi-Huberman beginnt, damit soll *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie* ebenfalls beginnen und bleiben: Hoffnung – Hoffnungsschimmer–, das Moment des Bleibens neu zu entfalten, das von jeher in seiner Verwendung an eine unerklärliche Starrheit und Widerstandslosigkeit gebunden ist. Bleiben, so wird sich noch herausstellen, das ist das Begehren eines Schimmerns, das sich in zeitlichen Fügungen veräußerlicht.

Warum von Glühwürmchen sprechen? Weil wohl nichts anderes klarer die Dynamik und Bewegung zum Ausdruck bringt, in der sich das Bleiben in seinen Dimensionen, seinem Schimmer, lichternd erhält: Wie es Raum und Zeit überlebt und mit diesen nachlebt. Und wie sich das Bleiben durch eine gemeinschaftliche Aussetzung eröffnet.

Die unterschiedlichen Teile dieser Arbeit, die sich manchmal zusammen eröffnen, manchmal jedoch auch als separierte und unabhängige Mosaiksteinchen erscheinen, verweisen alle implizit auf die Suche nach dem, was wir als Bleibe bezeichnen würden und eröffnen sich als ökologische Dimensionen in einem raumzeitlichen und ethischen Zusammenhang.

Somit lässt sich diese Arbeit selbst als die Offenlegung eines ökologischen Bleibens begreifen. Daher gilt es an dieser Stelle auf den Begriff und die Bedeutung von Ökologie einzugehen, in dessen Zusammenhang sich die unterschiedlichen Dimensionen des Bleibens entfalten.

Der Begriff der Ökologie wurde 1866 durch den Biologieprofessor Ernst Haeckel geprägt und verfasst unterschiedliche Diskursbereiche. In der Biologie meint

Ökologie zunächst die Beziehung der verschiedensten Organismen zueinander.²¹ Der Begriff wurde dann aber durch Naturwissenschaftler*innen wie beispielsweise Jakob von Uexküll erweitert, der den Begriff der Umwelt in diesen Diskursbereich mit aufnahm. Er stellte heraus, dass jedes Tier seine eigene umweltliche Wahrnehmung habe, aus der heraus es nur das erfährt, was im Bereich seiner Instinkte und Sinnesorgane liegt. Diese verschiedenen Umwelten begegnen einander. Sie sind als Funktionskreis von Merkwelt und Umwelt zu begreifen.²² Grundsätzlich hat der ursprünglich aus der Biologie stammende Begriff der Ökologie in den letzten Jahren an Popularität gewonnen. Wir sprechen von „Ökologien der Empfindung, der Wahrnehmung, der Kognition, des Begehrens, der Aufmerksamkeit, der Mächte, der Werte [...] des Sozialen, des Politischen.“²³ Wenn Ökologie die „Lehre von den Beziehungen der Lebewesen zu ihrer Um-welt“ meint, dann gibt es eine enge Verbindung zwischen Ökologie und Bleiben, denn es eröffnet sich ein ökologisches Paradigma, das ein „wissenschaftliches Erkennen“ und „politisches Handeln“ ermöglicht, in dem die „relationale Rekonzeptualisierung der Existenzweisen, der Vermögen wie der Lebensformen“ zu denken wären.²⁴ Die Momente des Kulturellen, des Geistigen, des Sozialen und der Natur können nicht mehr isoliert voneinander als ‚Einzelphänomene‘ betrachtet werden, das ist es, was ein Denken des Ökologischen vor allem besagt, „sondern als System von Beziehungen, Verhältnissen und gegenseitigen Bedingtheiten.“²⁵ Bateson erweiterte den Begriff der Ökologie, um eine Dynamik und ein Kommunikationsnetz jenseits von hierarchischen Strukturen zu beschreiben: „the study of the interaction and the survival of ideas and programs (i.e. differences, complexes of differences, etc.) in circuits.“²⁶ Bateson, und ich folge hier Reinhold

²¹ Vgl. Küster, Hansjörg: *Das ist Ökologie: Die biologischen Grundlagen unserer Existenz*. München: C. H. Beck 2005, S. 9f.

²² Vgl. Von Uexküll, Jakob: „Die Religion und die Naturwissenschaft“, in: Fischer, Aloys: *Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben*. Leipzig: Quelle und Mayer 1930, S. 379-382, (S. 381).

²³ Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaften*, 14 (2016), S. 33-45, (S. 33).

²⁴ Ebd., S. 39.

²⁵ Gersdorf, Catrin: „Ökologie als Paradigma der Literatur – und Kulturwissenschaft“, in: *Kultur Poetik*, 6:1, (2006), S. 121-129, (S.122).

²⁶ Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2000, S. 491.

Görling, eröffnet eine „Ökologie des Denkens“, als Relationen, „in dem jedes Denken selbst wieder etwas verändert, ebenso wie sich selbst.“²⁷

Der theoretischen Transformation der Ökologie liegt die Differenz von Natur und Technik zugrunde. Indem die Technik nicht mehr im Sinne einer Mittel-Zweck-Relation betrachtet wird und in die Natur ihre Verwendung zu Zwecken eingeschrieben war „avanciert Ökologie zu einem Leitbegriff und Signal der Deterritorialisierung des Verhältnisses von Technik und Natur.“²⁸ Ökologie beschreibt der Medienwissenschaftler Erich Hörl, in Anlehnung an Gilbert Simondon, als eine „Modalität des Seins“²⁹.

Es findet eine deutliche Transformation von einem instrumentellen Begriff von Technik, in dem das ‚Subjekt‘ als Handlungsträger erscheint, zu einer „Genese des Sinns von Technik“³⁰ statt. Technik ist „nicht mehr mechanisch, sondern organisch, als Äußerung des Lebens.“³¹ Simondon spricht von einer Welt des Offenen, die sich durch eine „unabschließbar[e] Supplementarität, Prothetizität und Artefaktualität“³² ausdrückt. Dieses sogenannte ‚Offene‘ findet sich bei Nancy als ein Drängen des Außen, in seiner Beschreibung der „ex-action“, der „ex-traction“ und „existence“.³³ Für Hörl gilt es eine „technische Sinnverschiebung“, eine „technologische Bedingung“ zu eröffnen:

Die sinngeschichtliche Umwendungsbewegung, in der wir uns befinden, ist heute insbesondere durch die Heraufkunft neuer Objektkulturen geprägt, genauer: aktiver und selbsttätiger, um nicht zu sagen ‚intelligenter‘, mehr und mehr in unseren Umwelten versenkter, unsere Infrastrukturen informierender, unsere Erfahrungs- und Seinshintergründe höchst rechenintensiver [...]. Es sind diese technologischen Objektkulturen, mit denen wir gekoppelt sind, die

²⁷ Görling, Reinhold: „Spiel: Zeit“, in: Görling, Reinhold/ Deuber-Mankowsky, Astrid: *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherung*. Berlin: Turia + Kant 2017, S. 19-53, (S. 29).

²⁸ Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 34. Siehe dazu auch Hörl, Erich: *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp 2011.

²⁹ Hörl, Erich: „Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie“, in: Diederichsen, Dietrich/Anselm Franke (Hg.): *The whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Berlin: Sternberg Press 2013, S. 121-130, (S. 122).

³⁰ Ebd., S. 124.

³¹ Ebd., S. 42.

³² Hörl, Erich: „Die künstliche Intelligenz des Sinns,“ in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung (ZMK) 2* (2010), S. 129-147, (S. 131).

³³ Ebd., S. 134.

die Souveränität und Verfügungsmacht des bedeutungsgebenden transzendentalen Subjekts endgültig aus den Angeln heben.³⁴

Dies bedeutet eine Relationalität zu denken, als Gefüge von „Praktiken des Zusammenwirkens von Menschen, Objekten und Maschinen“³⁵.

In seinem Aufsatz „Von der Struktion“ stellt Nancy heraus, dass die Technik in einem wesentlichen Sinne die Natur ergänzt, und damit als „Supplierung“ erscheint. Dies geschieht aus zwei Gründen: zum einen weist die „Natur einige charakteristische Mängel [auf]“ und zum anderen nimmt ‚der Mensch‘ seine „operativen Ressourcen“ aus der Natur.³⁶ Hieraus ergibt sich die logische Konklusion: „Die Technik kommt nicht von außerhalb der Natur und rührt nicht von außen an die Natur.“³⁷ Und dennoch ist es auch die Technik, die von sich aus „eine relativ autonome eigene Ordnung, die von ihren besonderen Möglichkeiten her neue Erwartungen und Forderungen entfaltet“³⁸ konstituiert. Technik eröffnet sich in diesem Kontext jenseits einer Beziehung von Zweck und Mittel, denn „sie entfaltet ein allgemeines Regime der Erfindung von Zwecken, die selbst in der Perspektive der Mittel gedacht werden.“³⁹

Diese miteinander verwobene Gegenüberstellung von Natur und Technik lädt dazu ein, die ‚Struktion‘ zu denken als:

die nicht koordinierte Gleichzeitigkeit von Dingen oder Wesen, die Kontingenz ihrer Kozugehörigkeiten, die Streuung im Wuchern von Aspekten, Arten, Kräften, Formen, Spannungen und Intentionen. [...] Sie scheinen als – Instinkte, Reaktionen, Reizbarkeiten, Konnektivitäten [...] – dazu bestimmt, sich ineinander zu verfangen, wechselseitig zu erfassen, sich gegenseitig aufzulösen oder sich miteinander zu vermischen und durcheinanderzugeraten.⁴⁰

Die ‚Struktion‘ würde damit jenseits gängiger Differenzierungen das *Mit* eröffnen, das noch mit Blick auf eine Ethik des Bleibens und das Gemeinschaftliche des

³⁴ Hörl, Erich: *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 11.

³⁵ Hörl, Erich: „Die künstliche Intelligenz des Sinns“, S. 134.

³⁶ Nancy, Jean-Luc: „Von der Struktion“, S. 54.

³⁷ Ebd., S. 54-55.

³⁸ Ebd., S. 55.

³⁹ Ebd., S. 56.

⁴⁰ Ebd., S. 62.

Bleibens von Bedeutung ist. Es ist ein *Mit* „ohne den Wert des Teilens, ein Zustand, der nur die einfache Kontiguität mit ihrer Kontingenz ins Spiel bringt.“⁴¹

Eine sogenannte „Verschiebung des Sinns“⁴² ist die Öffnung des Sinns, im Sinne der Struktion als eine Ökologie der Relationen, wo ‚wir‘ nach Nancy „entweder vollends globalisiert oder verweltlicht“⁴³ werden.

Es ist die Bewegung einer „Neubeschreibung von Existenzweisen“⁴⁴. Der Sinn selbst kann als nichts Anderes beschrieben werden als andauernde Schöpfung die immer schon geschieht. Dieser ‚Sinn des Sinns‘ ist die „Möglichkeit einer Öffnung [...] einer Atmung, einer Anrede, die eigentlich das Welt-Sein der Welt ist.“⁴⁵ Der Begriff der Ökologie ließe sich fortan in seiner Pluralisierung und Relationalisierung, indem das Konzept der ‚natürlichen Ökologie‘ dekonstruiert wird, darstellen.⁴⁶

Folgt man Erich Hörl bedeutet dies, „das Zusammenwirken einer Vielfalt humaner und nicht humaner Akteure“, als ein „neues Denken[s] des Zusammenseins und Zusammenwirkens von Kräften und Weisheiten“ anzunehmen.⁴⁷

Die Ökologisierung, von der hier ausgegangen wird, beschreibt also die „relationale Rekonzeptualisierung der Existenzweisen, der Vermögen wie der Lebensformen.“⁴⁸

Diese Rekonzeptualisierung erfordert es, auch Zeit und Raum im Sinne einer ‚Ökologie der Relationen‘ zu hinterfragen und das Moment des Bleibens neu zu situieren. Für Hörl bedeutet das:

Relationen nicht [...] als mindere und abgeleitete, sondern als ursprüngliche Größen zu begreifen, die genau darin das Kernmoment eines neuen Sinns darstellen, und dabei eine nicht philosophische Politik der Relation zu begründen. Die allgemeine Ökologie ist ein nicht philosophisches Neudenken der Relation.⁴⁹

⁴¹ Ebd.

⁴² Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 33.

⁴³ Ebd., S. 34.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Nancy, Jean-Luc: *Der Sinn der Welt*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2014, S. 223.

⁴⁶ Vgl. Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 34.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., S. 39.

⁴⁹ Ebd.

Die Ökologisierung als ‚Neudenken der Relation‘ legt damit als ‚anthropozäne[n] Illusion‘ eine ‚Mannigfaltigkeit aller möglichen nicht menschlichen Akteure‘ offen.⁵⁰ Eine Auseinandersetzung mit den Dimensionen des Bleibens erfordert aus diesem Grund eine Eröffnung von Momenten, die auf eben jene ‚Ökologie der Relationen‘ verweisen.

In diesem Kontext werden die Dimensionen des Bleibens auch nicht mehr als Kategorisierungen deutlich, sondern verweisen auf die Beziehung der verschiedenen Momente zu- und miteinander.

‚Das neue ästhetische Paradigma‘⁵¹ bedeutet mit Bezug auf Félix Guattari die Erfassung aller ‚Äußerungsgefüge‘, dies impliziert die Bereiche des ‚philosophischen Denkens, des wissenschaftlichen Erkennens, des politischen Handelns‘ sowie des ‚ästhetischen Empfindens‘ im Sinne der ‚Ökologisierung‘.⁵² So geht es um eine Ökologisierung der Wahrnehmung, in deren Zusammenhang die komplexen Strukturen von Raum und Zeit mit einbezogen werden müssen. Die Auseinandersetzung des Bleibens im Sinne eines ökologischen Verständnisses adressiert die Verantwortlichkeit einer Ausgesetztheit.

Ökologie meint Beziehungen, Vernetzung, die nicht mehr nur statisch gedacht werden dürfen, in einer den Menschen umgebenden Welt, sondern immer in Bewegung, immer im Prozess und vor allem immer in Relation begriffen sind. ‚Ecologies focus more on dynamic systems in which any one part is always multiply connected, acting by virtue of these connections and always variable can be regarded as a pattern rather than simply an object.‘⁵³

Ökologie erscheint damit als Beziehung mit der Welt, mit allem, was umgibt – dies meint nicht nur was ‚uns‘ umgibt, – sondern sich umgibt:

‚Was verbindet sich, was bildet ein Gefüge, oder, vom Gefüge her gedacht, wie entstehen die Differenzen die einer Kontiguität, die wohl nicht kontinuierlich ist, die aber keine definierten Einheiten kennt.‘⁵⁴ Es sind Relationen die sich als

⁵⁰ Ebd., S. 44f.

⁵¹ Guattari, Felix: ‚Das neue ästhetische Paradigma‘, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaften*, 8, 1 (2013), S. 19-34.

⁵² Hörl, Erich: ‚Die Ökologisierung des Denkens‘, S. 39.

⁵³ Fuller, Mathew: *Media Ecologies. Material Energies in Art and Technoculture*. Cambridge: The MIT Press 2005, S. 4.

⁵⁴ Göring, Reinhold: ‚Spiel: Zeit‘, S. 30.

„ursprüngliche Größen“⁵⁵ erweisen und damit eine neue Transformation des Sinns evozieren, als „gliedernde oder segmentierende Linien, Schichten und Territorien; aber auch Fluchtlinien, Bewegungen, die die Territorialisierung und Schichtung auflösen.“⁵⁶

In dieser Arbeit werden nicht, wie der Titel vielleicht vermuten ließe, lediglich ökologische Theorien und Ansätze im Mittelpunkt stehen. Vielmehr eröffnet sich das Ökologische über den Aufbau der Arbeit selbst. Das Zusammenwirken der unterschiedlichen Forschungsfelder verweist dabei in jedem Teil von *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie* auf die Möglichkeit des Neu-Denkens/Anders-Denkens. So lässt sich diese Arbeit vielleicht selbst als ein Entfalten des Ökologischen verstehen, eine Entfaltung, in der das Bleiben in „zu 100 Prozent relational(en)“⁵⁷ Dimensionen und Bedingtheiten erscheint.

Dabei unternimmt diese Arbeit zweierlei zur Eröffnung des Bleibens als Dimensionen einer Ökologie: Zum einen dienen Analysen von Filmen der Offenlegung der unterschiedlichen Momente des Bleibens. Insbesondere Konzepte und Vorstellungen einer Bleibe-Zeit und eines Bleibe-Raums erschließen sich über die ausgewählten Filme. Zum anderen wird die Methode dieser Arbeit selbst durch ökologische ‚Fadenspiele‘⁵⁸ dargelegt, in denen die einzelnen Kapitel nicht direkt aufeinander aufbauen, aber miteinander in Beziehung stehen. Der in drei Teile gegliederten Arbeit folgt nach Abschluss eines jeden Teils eine Zusammenfassung der wesentlichen Momente und Dimensionen des Bleibens, um die unterschiedlichen Argumentationsstränge wieder zusammenzuführen.

Ich schlage also vor, in der Betrachtung der Dimensionen des Bleibens den Begriff der ‚Ökologie‘ zu verwenden, in dem sich die Bedeutung einer Logik der Beziehungen offenbart.

⁵⁵ Hörll, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 39.

⁵⁶ Deleuze, Gilles/ Guattari, Felix: *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve 1992, S. 12.

⁵⁷ Viveiros de Castro, Eduardo: „Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten und Subjekten in der indianischen Ontologie“, in: Albers, Irene/ Franke, Anselm (Hg.): *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: Diaphanes 2010, S. 73-96, (S. 82).

⁵⁸ Bezug zu Haraway, Donna: *Unruhig Bleiben*. Im Kapitel 9, wird dies von besonderer Bedeutung sein und wieder aufgegriffen.

Das Bleiben wird sich in diesem ökologischen Zugang als ein Moment erweisen, in denen die unterschiedlichen Vorstellungen des Ökologischen einander berühren und sich in dieser Berührung offenbaren. Das Bleiben wird damit zu einer Erfahrung des wechselseitigen Begegnens von Erfahrungswelten, die sich gleichermaßen im Sinne einer ‚Ökologie der Relationen‘ und einer ‚Ökologie des Bezuges‘ hervorbringen. Vorstellungen von Zeitlichkeiten brechen hier miteinander und wagen einen Blick auf neue Verbindungen.

Der Begriff des Bleibens wurde, wie bereits angedeutet, bisher nicht hinreichend beachtet. Obwohl dies nicht Mittelpunkt dieser Arbeit sein soll, ist es dennoch notwendig, auf die linguistische Auslegung des deutschen Verbs ‚bleiben‘ einzugehen, ohne dabei eine lexikalische Analyse ins Zentrum zu stellen.

Die Hinwendung zu anderen Übersetzungen des Begriffs und damit auch differentiellen Bedeutungsebenen, soll auf die Bedeutungsdimensionen des Begriffs ‚Bleiben‘ aufmerksam machen, die dieser Arbeit zugrunde liegen. Ein Blick auf die linguistische Zusammensetzung des Verbes dient der Möglichkeit, dem Begriff im alltäglichen Sprachgebrauch näher zu kommen und seine Raum-Zeit-Strukturen zu erfassen.

Linguistische Betrachtung des Verbes ‚bleiben‘

Barbara Schlücker stellt in *Diskurs im Lexikon: Eine Untersuchung der Kopula bleiben*⁵⁹ über das Verb ‚bleiben‘ heraus: Es „kann Vollverb sein [...] und als Partizip 1 und Partizip 2 pränominal erscheinen [...] In der Konstruktion mit zu plus Infinitiv fungiert bleiben als modales Hilfsverb“⁶⁰, ist aber auch zugleich eine Kopula. Dies bedeutet, dass durch dieses Verb eine Art Verbindung mit einem Subjekt hergestellt wird und es erst dadurch zu seiner inhaltlichen Bedeutung gelangt. Grammatikalisch verweist dies auf eine relativ geringe Eigenbedeutung, was in dieser Arbeit widerlegt werden soll. In einer alltäglichen Verwendung wird das Verb ‚bleiben‘ zwischen ‚sein‘ und ‚werden‘ verortet, muss aber von diesen beiden Verben grundlegend unterschieden werden.⁶¹ Wichtig für diese Darlegung ist die Erkenntnis, „dass bleiben semantisch ambig ist“⁶².

Wie von Barbara Schlücker eröffnet, meint Bleiben „das Verharren an einem Ort oder das Andauern eines Zustands“⁶³. Diesem Zustand geht meist ein identischer Vorzustand voraus. Dies zeigt sich beispielsweise in Sätzen wie „Mein Hund blieb noch bei Freunden“ und „Aber lass uns doch Freunde bleiben!“⁶⁴ Das Verharren an einem Ort und das Andauern verweisen auf eine Streckung und Dehnung der Zeit, die verdeutlichen, dass das Bleiben nicht lediglich in einem kurzen Moment offenbar wird, sondern unterschiedliche Vorstellungen von Zeit mit einschließt.

An dieser Stelle wird außerdem eine Erfahrung ersichtlich, die sich auch mit Blick auf *demeure* -um das es im folgenden Kapitel geht- und den Zusammenhang zwischen dem Bleiben und der Zeugenschaft zeigt. Bleiben erscheint in diesem Kontext niemals als eine eindeutige zeitliche Zuschreibung, die sich direkt eingrenzen lässt. Bleiben bedeutet zumeist eine Zeitlichkeit zu erfahren, die über mehrere Zeitpunkte und manchmal auch Zeitorte hinausgeht. Dies legt nahe, dass auch eine Zustandsveränderung oder ein Zustandswechsel durch das Bleiben ausgedrückt werden kann: „Der Rechner ist schon wieder hängengeblieben“ und

⁵⁹ Schlücker, Barbara: *Diskurs im Lexikon: Eine Untersuchung der Kopula bleiben*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2007.

⁶⁰ Ebd., S. 23.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 11.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

„Schließlich blieb auch die Berliner Auswahl siegreich.“⁶⁵ Das Bleiben hat eine Phasenbedeutung, die gerade dann verwendet wird, wenn die erwartete Veränderung ausbleibt.

Das Verb ‚bleiben‘ kommt aus dem Mittelhochdeutschen *beliben* und dem Althochdeutschen *biliban*, was ‚kleben bleiben‘ bedeutet und mit dem Substantiv ‚Leim‘ verwandt ist.⁶⁶

Die Verben ‚verharren‘, ‚verbleiben‘, ‚verweilen‘, ‚beharren‘ und ‚beibehalten‘ werden oft als Synonyme für bleiben verstanden, müssen aber dennoch von diesem unterschieden werden. Interessant ist, dass die Substantive Gedächtnis, Erinnerung, Geheimnis und Archiv oftmals in einem Zusammenhang mit dem Verb ‚bleiben‘ verwendet werden. Gerade diese Substantive sind für den weiteren Verlauf dieser Arbeit von großer Bedeutung, da deren figurative Betrachtung und Auseinandersetzung in diesem Kontext auf eine Zeitlichkeit des Bleibens hindeuten.

Im Allgemeinen lässt sich jedoch zusammenfassen, dass das Bleiben semantisch ambig ist, „zwischen einer Lesart, nach der bleiben einen andauernden Zustand, und einer, nach der bleiben einen Zustandswechsel denotiert.“⁶⁷

Das Bleiben passiert in einer Beziehung, einer Gleichzeitigkeit dieser beiden Zustände und ist damit anachronisch. Bleiben ist nicht nur die Dualität dieser beiden Lesarten, sondern vielmehr deren Relationalität, deren Begegnung, deren Zu(sammen)kunft in dem, was als Ökologie verstanden werden muss.

Wichtig ist jedoch zu erkennen, dass die Ambiguität des Bleibens sich in ihrer diversen Ausdrucks-, Funktions-, und Bedeutungsweise präsentiert, jedoch niemals isoliert, singular wirkt. Anders als oft angenommen ist das Bleiben nicht „durch die Identität von Vor- und Nachzustand und damit durch das Ausbleiben eines Zustandswechsels charakterisiert“⁶⁸, im Gegenteil kann sich das Bleiben niemals durch die Abwesenheit eines Zustandswechsel, das Potential des Wechsels und der Veränderung ereignen.

⁶⁵ Ebd., S. 12.

⁶⁶ Vgl. Duden Online: „Eintrag Bleiben“, Url: <http://www.duden.de/rechtschreibung/bleiben> (zuletzt abgerufen am 02. 03. 2020/ 14: 23 Uhr).

⁶⁷ Schlücker, Barbara: *Diskurs im Lexikon: Eine Untersuchung der Kopula bleiben*, S. 262.

⁶⁸ Ebd., S. 264.

Generell wird das Verb ‚bleiben‘ häufig in Kombination mit einem weiteren Verb oder einer örtlichen Zuschreibung verwendet. Zum Beispiel: Stehen bleiben, liegen bleiben, hierbleiben, dort bleiben, zuhause bleiben. Das Bleiben drückt einen Zustand aus, denn „Kopula- Prädikativ- Konstruktionen mit Bleiben referieren auf Zustände, und Zustände sind homogene, inhärent unbegrenzte Situationen“⁶⁹, dennoch gibt es im Zusammenhang mit dem Bleiben auch „temporale Bezugspunkte“⁷⁰, wodurch die „Grenze zwischen ‚Vor‘- und ‚Nachzustand“⁷¹ gekennzeichnet wird. Gleichmaßen steht es auch für ein Ereignis. Das Ausbleiben eines Gegenzustandes wird der Bedeutung des Bleibens zugeschrieben:

Bleiben tritt typischerweise in Kontexten auf, die die Erwartung des Gegenzustands motivieren. Es ist jedoch nicht der Kontext, der den Bezug auf den erwarteten Gegenzustand hervorruft; vielmehr ist dieser in der Bedeutung von bleiben verankert und liegt auch im Nullkontext bzw. in Kontexten, die in Bezug auf den Gegenzustand neutral sind, vor.⁷²

Es handelt sich also „bei der Erwartung des Gegenzustandes um eine (pragmatische) Präsupposition“⁷³.

Dem Infinitiv des Verbes geht in vielen Fällen ein konjugiertes Verb voraus.

Durch den deutschen Duden wird eine Auflistung gegeben, die auf die verschiedenen Bedeutungen und den Gebrauch des Wortes hinweist. Jedoch gilt es dabei zu betonen, dass diese Zuschreibungen keinesfalls gleichbedeutend mit sprachlichen Übersetzungen des Bleibens sind. Es folgt ein Auszug aus dem Duden:

1. a. eine bestimmte Stelle, einen Ort nicht verlassen, irgendwo verharren
- b. in seinem augenblicklichen Zustand verharren, eine bestimmte Eigenschaft bewahren
- c. eine grundlegende Eigenschaft behalten
- d. eine Stellung, Lage, Haltung nicht verändern
- e. (als Rest) übrigbleiben; (als Übrigbleibendes) für jemanden noch vorhanden sein
- f. (für die Zukunft) zu tun übrigbleiben
2. etwas nicht verändern, nicht aufgeben
3. (gehoben verhüllend) irgendwo, bei einer bestimmten Gelegenheit sterben, umkommen.⁷⁴

⁶⁹ Ebd., S. 60.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 89.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Duden Online: „Eintrag Bleiben“, <https://www.duden.de/rechtschreibung/bleiben> (zuletzt abgerufen am 23. 04. 2018 / 23:00 Uhr).

Durch diese Auflistung und die Punkte 1a-1e wird das Bleiben an einen Stillstand gebunden, an das Verharren, das Bleiben an einem Ort und eine grundlegende Unveränderbarkeit:

Das Ausbleiben einer Veränderung selbst kann nicht wahrgenommen werden, auch nicht in einer Situation, in der eine Veränderung erwartet wird, diese Veränderung aber ausbleibt. Das Ausbleiben der Veränderung wird aber vor dem Hintergrund der Erwartung einer Veränderung evaluiert. Die Erwartung eines Ereignisses (mit Situationsbezug) scheint verantwortlich dafür zu sein, dass sich der gesamte Ausdruck wie ein Situationsausdruck verhält.⁷⁵

Diese grammatikalische Betrachtung gilt es in Frage zu stellen und genauer zu beleuchten. Und sollte das Bleiben einen Stillstand implizieren, von welcher Erfahrung des Bleibens sprechen wir dann?

Bemerkenswert an der Auflistung des Dudens ist der Bezug zum Sterben und der Verweis auf das Moment des Überbleibens und des Überrestes.

Obwohl dies für die Auseinandersetzung mit dem Bleiben als Moment einer Ökologie nicht ausschlaggebend ist, sollte durch die Bezugnahme auf die linguistische Perspektive des Bleibens ein Überblick über die Vieldeutigkeit des Begriffs gegeben werden, der in seiner Beschaffenheit sowohl örtliche als auch zeitliche Dimensionen andeutet. Durch den folgenden ersten Teil „Demeure: Die Zeitlichkeit des Bleibens“ und das erste Kapitel dieser Arbeit „Bleiben - Demeure“ wird ein Blick auf das Moment des Bleibens mithilfe von Derridas *Bleibe. Maurice Blanchot* und Blanchots *Der Augenblick meines Todes* geworfen. Diese philosophische Perspektive erzielt ein tieferes Verständnis einer zeitlichen Vorstellung des Bleibens. Zudem werden Momente wie das An- und Ausstehen eines Ereignisses, die Bezugnahme zu einer Zeit des Sterbens, sowie das Andauern eines Zustandes, wie es auch die linguistische Bezugnahme zeigt, verständlicher.

⁷⁵ Schlücker, Barbara: *Diskurs im Lexikon: Eine Untersuchung der Kopula bleiben*, S. 91.

Teil I: Demeure: Die Zeitlichkeit des Bleibens

1.1 Bleiben - Demeure

In diesem ersten Teil wird es um die Zeitlichkeit des Bleibens, des *demeure*, auf der Grundlage der Werke *Bleibe. Maurice Blanchot* und *Bleibe. Athen* von Derrida gehen. In dieser Lektüre eröffnet sich *demeure* über verschiedene Zugänge. Wie Derrida selbst schreibt, deutet *demeure* eine Verwobenheit verschiedener zeitlicher Momente an:

Ein Wort, nochmals, das aus dem Lateinischen stammt und das über Zwischenglieder des Provenzalischen, des Spanischen (*demorar*) oder des Italienischen (*demorari*) zum lateinischen *demorari* weiterführt, *de* und *morari*, was *warten* und *dauern* bedeutet.⁷⁶

Diesen zeitlichen Zusammenhang veranschaulicht Derrida mit Blick auf die Erzählung *Der Augenblick meines Todes* von Blanchot.

In dieser begegnet ein junger Mann, in der Nähe eines Schlosses dem Tod, kann ihm entkommen, erfährt ihn jedoch wartend, bleibend.

Kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges befindet sich ein Mann mit seiner Familie in einem ‚Schloss‘, als sie dieses auf Befehl der Russen verlassen müssen. Später wird sich zeigen, dass es sich um die Wlassow-Armee handelte.⁷⁷

Es beginnt eine Zeit des Wartens und der Ungewissheit, denn niemand weiß, was geschehen wird. Alle verbleiben in Unsicherheit.

Demeure ist daher eine Unzeit – eine Vorstellung von Warten und Frist, ein Aufschub des Todes, der dennoch im Kommen begriffen ist. Es ist eine Anachronie der Zeit, in der ein großer Zusammenhang zwischen ‚(*demeure*) als Warten oder An-/Ausstehen und dem Wort ‚meurt‘(,stirbt‘)⁷⁸ besteht. Diese Entfaltung des *demeure* wird später komplimentiert durch einen Blick auf Derridas *Bleibe. Athen*, einem Spaziergang Derridas durch Athen, bei welchem er die Bilder der Stadt des französischen Fotografen Bonhomme begleitet. *Demeure* meint „weder Synchronie noch Diachronie, sondern eine Anachronie sämtlicher Augenblicke. Die

⁷⁶ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 91.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 99.

⁷⁸ Ebd., S. 92.

„*demourance* als Anachronie“⁷⁹ wird zum Ausgangspunkt dieser Arbeit, wodurch ein erstes notwendiges philosophisches Verständnis dessen, was das Bleiben bedeutet, erfahrbar wird.

Wie darüber entscheiden, was auf Dauer bleibt (*reste à demeure*)? Wie dieses Wort verstehen – dieses Nomen oder dieses Verb oder diese adverbialen Bestimmungen – ‚*la demeure*‘, die Bleibe ‚*ce qui demeure*‘, das, was bleibt, das Bleibende ‚*ce qui tient à demeure*‘, das was sich auf Dauer erhält, was Bleibend bestand hat, ‚*ce qui met en demeure*‘, das was mahnt, auffordert.⁸⁰

Der hier so wichtige Text *Bleibe. Maurice Blanchot* entwickelte sich im Rahmen des Kolloquiums „Passions de la littérature“.⁸¹ Es kündigt sich an, auf welche Bezüglichkeit zwischen Literatur, Fiktion und Passion Derrida verweist und was dies für das Bleiben bedeutet.

Nach Derrida besteht eine Ähnlichkeit der Semantik zwischen dem Wort der Literatur und dem der Passion. Sieben Bedeutungslinien der Passion sind es, die auch den Text *Der Augenblick meines Todes*, um den es in einem besonderen Maße auf den folgenden Seiten gehen wird, durchziehen.⁸²

Eine besondere Relevanz liegt auf der sechsten Passion, dem Zeugnis oder Martyrium: „Und Passion ist das Zeugnis zumal, weil es stets darunter leiden wird, daß es sowohl sich unentscheidbar mit der Fiktion, dem Meineid oder der Lüge eingelassen hat“⁸³. Die Bedrohung des Zeugnisses durch seine eigene Unwahrheit ist die siebte Konnotation der Passion. Dies meint „all das, was an sich leidet, [...] weil es keinen ontologischen Kern und Bestand hat, [...], all das, was keine Bleibe in sich hat.“⁸⁴ Gerade mit Blick auf Figuren, wie die des Erbes, der Ruine und des Archivs, auf die im weiteren Verlauf der Arbeit eingegangen wird, durch welche die Beziehungen zwischen Raum und Zeit des Bleibens ersichtlich werden, ist das Moment der Zeugenschaft in Bezug auf die Literatur von besonderer Bedeutung.

⁷⁹ Ebd., S. 96.

⁸⁰ Ebd., S. 10.

⁸¹ Ebd., S. 12.

⁸² Vgl. ebd., S. 23f.

⁸³ Ebd., S. 25.

⁸⁴ Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmo zurück. Zur Lektüre der Shoah*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2009, S. 571.

Es gibt weder ein Wesen noch eine Substanz der Literatur. Die Literatur ist nicht, sie existiert nicht, sie erhält sich nicht *beständig (à demeure)* in der Identität einer Natur oder gar eines mit sich selbst identischen geschichtlichen Seins. Sie erhält sich nicht *beständig (à demeure)*, wenn zumindest ‚*demeure*‘ die wesensmäßige Stabilität eines Ortes bezeichnet.⁸⁵

Derridas Vorgehensweise wird somit selbst zur Bleibendheit, die sich über das bloße Andenken an Blanchot hinaus eröffnet. Es manifestiert sich eine Betrauerbarkeit, die durch die Literatur selbst zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn also das Bleiben verstanden werden kann als die sich fortbewegende Spur einer Bezeugung, was genau meint dann Bezeugung? Wovon legt das Bleiben Zeugnis ab, und worin liegt der raumzeitliche Zusammenhang dieser beiden Momente? Um die Beziehung zwischen dem Moment des Bleibens und dem Zeugnis herauszustellen, gilt es auf die Bedeutung des Zeugen und die zeitliche Erfahrung des Zeugnisses in unterschiedlichen Zusammenhängen einzugehen.

1.2 Der Zeuge⁸⁶

Da es in den unterschiedlichsten Forschungsrichtungen verschiedene Bedeutungszusammenhänge des Zeugnishaften gibt, gilt es sich auf einige wesentliche Punkte zu beschränken, die für ein Verständnis des Zusammenhangs zwischen den Dimensionen des Bleibens und der des Zeugnisses von besonderer Notwendigkeit sind. So lässt sich in diesem Kontext -so möchte ich vorschlagen- von einer narrativen Auslegung des Zeugen und des Zeugnisses sprechen, wie sie auch Derrida in diversen Abhandlungen vornimmt.

In der Sprache des Altertums wird mit dem Begriff ‚Zeuge‘ nicht nur auf den Augenzeugen verwiesen, sondern auch auf den Bürgen. Auf jemanden, der für einen anderen einsteht und für diesen ein Zeugnis ablegt. Die griechischen Bezeichnungen *histor* und *martys* verbreiteten sich als Ausdrücke für den Zeugen, wobei *Martys* für das Bürgen steht.⁸⁷ Gängig war, dass der Zeuge im Falle eines Vertragsabschlusses hinzugezogen wird. Durch den altdeutschen Begriff (*gi*)ziugon

⁸⁵ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 26.

⁸⁶ Bei der Verwendung ‚Zeuge‘ verwende ich keine diverse Sprache, da mit ‚dem Zeugen‘ eine Figur des Raumzeitlichen ausgedrückt wird, deren Strukturen sich auf das Bleiben als Ökologie beziehen lassen.

⁸⁷ Vgl. Schmidt, Sybille: *Zeugenschaft: Ethische und politische Dimensionen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaft 2009, S. 32.

lässt sich dies verdeutlichen.⁸⁸ (*Gi*)*ziugon* bedeutet „vor Gericht- ziehen“⁸⁹. Dieser etymologische Rückschluss eröffnet einen wichtigen Aspekt, denn um ‚vor Gericht zu ziehen‘, muss der Zeuge anwesend sein und seine Hand heben und in der ersten Person des Präsens sprechen.⁹⁰

[M]an muß selbst anwesend sein, die Hand heben, in der ersten Person und im Präsens sprechen, um das, um von einer Gegenwart, einem unteilbaren Moment, das heißt von einem bestimmten Punkt eines in die Spitze einer Augenblicklichkeit versammelten Moments, der der Teilung widerstehen muß, Zeugnis abzulegen.⁹¹

Die Rolle des Zeugen liegt in diesem Ansatz in einem besonderen Maße darin, eine Tat, in die er scheinbar nicht direkt involviert war, zu belegen und der Aufklärung eines bestimmten Falles zu dienen. Zeuge sein war in diesem Verständnis eher das Ausführen einer Funktion – eines Auftrages. Es gilt zu beachten, wovon und in welchem Zusammenhang ein Zeugnis abgelegt wird – oder eben nicht. Auch die Frage nach dem Kontext des Zeugnisses darf nicht außer Acht gelassen werden. Handelt es sich um einen Zeitzeugen? Ein mediales Zeugnis? Einen Zeugen vor Gericht? Oder sprechen wir über einen Überlebenszeugen, der anders als der Zeuge als Beobachter*in den Tod eines*einer anderen bezeugt? Die lateinischen Herleitungen des Zeugen-Begriffs verweisen ergänzend auf die unterschiedlichen Bewegungen, die dem Zeugnis immanent sind. So beispielsweise *terstis*, was von *terstimone* kommt und bedeutet: „derjenige, der sich in einem Prozeß oder Streit als Dritter (**terstis*) zwischen zwei Parteien stellt.“⁹²

Folgt man Derrida in *Bleibe. Maurice Blanchot*, wird ersichtlich, dass der Zeuge nur von seiner eigenen Involviertheit und Eingebundenheit in ein Ereignis Zeugnis ablegen kann. Dies bedeutet, dass „der Zeuge jemand [ist], der über eine Erfahrung verfügt, die sich dem Gericht oder Auditorium entzieht. Dies macht die besondere Relevanz und eigentümliche Ambivalenz des Zeugnisses aus.“⁹³

Diese Annahme distanziert sich von der oben beschriebenen Bedeutung des Zeugen, dessen Aussage sich nicht auf eine direkte Involviertheit bezieht.

⁸⁸ Ebd., S. 32f.

⁸⁹ Ebd., S. 32.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 32.

⁹² Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S.14.

⁹³ Schmidt, Sybille: *Zeugenschaft: Ethische und politische Dimensionen*, S. 36.

Das Zeugnis wird damit zu einer Frage von Zeitlichkeit, denn wie ließe sich etwas bezeugen, dessen Moment der Involviertheit bereits vergangen ist? Ließe sich vor diesem Hintergrund die Involviertheit noch beweisen?

Derrida verdeutlicht eindringlich, dass in dem Moment, da das Zeugnis abgelegt wird, das ‚Ich‘ zu einem ‚Wir‘ wird, was jedoch noch keinerlei Gemeinschaftsverständnis voraussetzt. „Dieses ‚wir‘, ohne das es kein Zeugnis gäbe, [...] setzt notwendigerweise keinerlei Übereinstimmung, [...], keinerlei irgendwie gearteten Konsens mit dem, was ich sage voraus.“⁹⁴ Es sind Äußerungen, die wiederholbar sind und es sein müssen, um überhaupt als Zeugnis bezeichnet werden zu können. Die Frage nach der Wahrheit verhält sich in eben diesem Moment kohärent zu der Teilbarkeit. Wie kann ein Zeugnis für wahr gehalten werden, als vertrauenswürdig gelten, wenn es doch zugleich geteilt wurde, teilbar ist und nicht eben die Bezeugung eines einzigen unteilbaren Moments der Involviertheit ist?

Ist das Zeugnis damit nicht immer auch verschuldet? Schuldet sich dem Moment, der sich ereignet, ohne sich bereits ereignet zu haben?

[D]ieses gespenstige Gesetz konstituiert und strukturiert zugleich den bleibenden Referenten dieser Erzählung; es geht über den Gegensatz zwischen dem Wirklichen und Unwirklichen, dem Aktuellen und dem Virtuellen, dem Wirklichen und dem Fiktiven hinaus. Der Tod und die *demourance*, von der die Erzählung spricht, haben stattgefunden, selbst wenn sie nicht stattgefunden haben, in dem was man gewöhnlich Wirklichkeit nennt.⁹⁵

In dem Moment also, in dem ein Zeugnis abgelegt wird, eine Bezeugung stattfindet, eröffnet sich der Versuch, das Moment der Involviertheit, die Erfahrung dessen, was bezeugt werden soll, zu wiederholen. Das Zeugnis muss aus diesem Grund, um auf die Fragen nach der Zeit der Involviertheit zu antworten, sich erhalten, fortbestehen und bleiben. Die Augenblicklichkeit, die Involviertheit einer Erfahrung sind in keinem Moment teilbar, und dennoch bleiben sie, erhalten sich und eröffnen sich als Spuren, als Worte, Teile, fragmentierte Äußerungen, die immer wieder neu zusammengefügt werden.

⁹⁴ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 34.

⁹⁵ Ebd., S. 109.

Erst vor einer Öffentlichkeit kann sich das Zeugnis als solches entfalten.

Hier liegt nach Derrida wohl auch der Zusammenhang zwischen dem Zeugnis und dem Geheimnis der Literatur, wenn er schreibt: „Es ist der geheime Ort, an dem sie sich selbst als die Möglichkeit selbst des Geheimnisses instituiert, der Ort, an dem sie, die Literatur als solche, beginnt.“⁹⁶ Es wird also das Wesen des Geheimnisses impliziert, sich als Gesetzeskraft zu offenbaren, wo in „imperativer, souveräner Weise“ die Bindung an einen „Wert“ zu verorten ist, denn „jemand bestimmter als solcher ist das Geheimnis und verlangt das Geheimnis.“⁹⁷ Der*Diejenige also, der über das Geheimnis verfügt, kann sich dessen Macht und Bedeutung bedienen. Eben diese Annahme ist ein wesentliches Kriterium, wenn es um die Notwendigkeit geht, die eigene Bleibendheit zu rechtfertigen und zu begründen. Wie ließe sich Zeugnis ablegen davon, was sich eigentlich nicht bezeugen lässt, und in dem die Sprache, wie auch immer, nicht mehr als Bleibe fungieren kann?⁹⁸

Die Bleibe und das Bleibende sind immer ein Zeugnis der Zeit und fungieren aus diesem heraus. Diese Relationalität liegt vor allem in der Verzögerung, durch welche das Bleiben und das Zeugnis erscheinen. Sowohl das Eine als auch das Andere überträgt sich durch den Aufschub: in Übertragung.

Zeugnisse, in welchem Sinne auch immer, brauchen Spuren, Einkerbungen, Bleibendes, um als solches aufscheinen zu können.

In *Der Augenblick meines Todes* von Blanchot eröffnet sich eben diese Erfahrung. Die Konfrontation mit einem Tod, auf den gewartet wird, der erscheint, sich eröffnet und sich dennoch nicht ereignet, weil er bereits gewesen ist. Bezeugend schildert der Erzähler seine Begegnung, bezeugt einen nie gewordenen, aber bereits vergangenen Tod:

unterzeichnet von jemanden, der uns in allen Tonarten und nach sämtlichen möglichen Zeiten sagt: *Ich bin* tot, oder *ich werde* sogleich/in dem Augenblick (*à l'instant*) tot sein, oder *ich sollte* sogleich/ in dem Augenblick tot sein. [...] von meinem Leben aus, sondern *im Gegenteil*, wie man sagen könnte, von

⁹⁶ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 25.

⁹⁷ Ebd., S. 28.

⁹⁸ Vgl. Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 35. „Wir haben es da mit einem bodenlosen Problem zu tun, einem dramatischen Problem, dessen kritische, politische und rechtliche Ausmaße man nicht zu betonen braucht. In welchem Maße kann die Kompetenz geteilt werden? Wie und ausgehend von welchen metasprachlichen Kriterien kann sie evaluiert werden?“

meinem Tod aus, von der Stätte *aus* und *vom* Stattgefundenhaben, besser, von dem bereits *Statt-gefunden-haben* meines Todes aus.⁹⁹

Zwischen den Zeiten zu spüren ist das Verharren im Moment, das Warten und eben das Bleiben. Wenn also der*die Bezeugende von einem bereits vergangenen Moment seiner*ihrer eigenen Involviertheit zeugt, dann ist es doch zugleich so, dass der Zeuge und in der Erzählung ein junger Mann immer ein Überlebender ist, denn „man legt nur da Zeugnis ab, wo man länger gelebt hat als das, was sich gerade ereignet hat.“¹⁰⁰ Dennoch ist es wohl unmöglich von dem eigenen Tod ein Zeugnis abzulegen, obwohl es möglich bleiben muss, um zumindest das unmittelbare Bevorstehen des Todes zu bezeugen, denn „sollte ich nicht von ihm Zeugnis ablegen können, außer und allein vom unmittelbaren Bevorstehen [...] Ich kann Zeugnis ablegen vom unmittelbaren Bevorstehen meines Todes.“¹⁰¹ In dieser Position ist der Zeugende nicht nur ein Überlebender, sondern er ist auch unersetzbar. Die Bleibendheit des Zeugnisses ist aus diesem Grund von jeher an die Unersetzbarkeit gebunden.

Die Bezeichnung *superstes*, auf die Agamben sich in *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*¹⁰² bezieht, verweist auf denjenigen*diejenige, der*die ein Ereignis selbst durchlebt hat. Er*Sie ist ein*e Überlebende*r und ein*e Überstehende*r. Diese*r Überlebende ist damit zugleich gezwungen, zu erinnern und zu bewahren. Aus dieser Position heraus ändert sich die einstige Aufgabe des Zeugens. Es waren die Prozesse zur Aufarbeitung des Dritten Reichs, die die Rolle des Zeugen maßgeblich veränderten. Das Zeugnis ist mehr als ein bloßer Bericht, ein Narrativ oder eine Erzählung, die der Wissensvermittlung gilt, denn der Zeuge bezeugt das Überleben seines eigenen Todes, dass er zugleich in sich einschreibt. Ausgehend von den schrecklichsten Erfahrungen, die in ihrer Unmöglichkeit dennoch zur Sprache kommen müssen um die gemachten Erfahrungen wieder in das eigene Leben und das Selbstbild zu integrieren. Die Erfahrung des Überlebens muss in diesem Zusammenhang auch von der Erfahrung der Involviertheit

⁹⁹ Ebd., S. 48f.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd., S. 50.

¹⁰² Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

unterschieden werden. Agamben verweist nicht zu Unrecht auf die Frage, ob der*die Überlebende nicht auch in einem bestimmten Sinne privilegiert ist, da er*sie, anders als die bereits Gestorbenen, noch bezeugen und sprechen kann.

Der Zeugende ist ein Überlebender, der Dritte, der *terstis* als *testis* und *superstes*, derjenige, der überlebt. Dieses überlebende Wort (*parole*) muß ebenso beispielhaft unersetzbar sein wie die Augenblicklichkeit / Instanz des Augenblicks, von dem aus es spricht der Augenblick des Todes als unersetzbar, als -mein Tod-, bezüglich dessen niemand anders als der Sterbende Zeugnis ablegen kann. Von meinem Tod kann allein ich Zeugnis ablegen – unter der Bedingung, daß ich ihn überlebe.¹⁰³

Dabei sind es eben jene ‚Überlebende‘ die mithilfe der Literatur das Unbezeugbare, bezeugen können, sie bezeugen, „das Stattgefunden-Haben eines historischen Ereignisses“¹⁰⁴. Geht es um den Zeugen als Überlebenden, so steht nicht mehr im Mittelpunkt ein Zeugnis im Sinne von Gerechtigkeit und Wahrheit abzulegen, denn „hier beruht die Gültigkeit des Zeugnisses wesentlich auf dem, was ihm fehlt; in seinem Zentrum enthält es etwas, von dem nicht Zeugnis abgelegt werden kann, ein Unbezeugbares, das die Überlebenden ihrer Autorität beraubt.“¹⁰⁵

Das Zeugnis ist das, was bleibt, was in der Sprache durch eine*n andere*n, einen *terstis* oder einen *superstes* eine Sprache findet. Es ist das Sprechen von einem Rest, einem Überbleibsel einer unbezeugbaren Involviertheit, die die „Unmöglichkeit [...] zu sprechen überlebt.“¹⁰⁶ Um Einzug in die Erinnerung und die Möglichkeit der Aufarbeitung zu bekommen, muss das Unaussprechliche artikuliert werden.

In der Teilung oder gar Trennung, zwischen dem*der, der*die Zeugnis ablegen kann und dem*der, der*die es nicht mehr kann oder einem faktischen erfahrenen Ereignis und der Erinnerung an dieses, sondern vielmehr im Sinne des Nicht-sagen-Könnens zu sprechen, liegt die bleibende Unersetzbarkeit des Zeugnisses und zugleich die Angst vor dem Zusammenbruch. Wie könnte ein solch zerbrechliches Moment artikuliert werden, wenn niemand da ist, der die Position des Zeugen, für sich beanspruchen könnte? Nichtlokalisierbar ist das Erfahrene, was sich selbst verunmöglicht.

¹⁰³ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 49.

¹⁰⁴ Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmo zurück. Zur Lektüre der Shoah*, S. 247.

¹⁰⁵ Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*, S. 30.

¹⁰⁶ Ebd., S. 141.

Das Zeugnis des Zeugen hat nicht den Anspruch der Wahrheit oder des Wissens, sondern impliziert stets die Möglichkeit einer Lüge und ist auch die Bezeugung einer nicht gemachten Erfahrung. Es ist eine Leerstelle, ein Auslassen und ein Vergessen, die dennoch als Teil dieser Bezeugung zu verstehen sind und berücksichtigt werden müssen. Die Auslassung ist es, die für das Bleiben unabdingbar scheint und sich auch in anderen Kontexten wiederfindet.

Mit dem Zeugnis und seiner Universalisierbarkeit wird die eigentümliche Positionierung zwischen der Unmöglichkeit der Teilbarkeit und der zugleich bestehenden Notwendigkeit, das Zeugnis öffentlich zu machen, deutlich.

Es zeigt sich zugleich immer ein Bruch, denn nur durch Techniken der Übertragung kann Zeugnis abgelegt werden. Es besteht eine Kluft, ein Riss zwischen dem Moment der Involviertheit und dem Bezeugen.

So lässt sich festhalten, dass die Bewegung des Zeugnisses in „dieser unentscheidbaren und auflösbaren Komplikation von Geheimnis, Augenblick, Unteilbarkeit, Zerstörung, Einmaligkeit, Wiederholbarkeit, Singularität, Universalität und Beispielhaftigkeit“¹⁰⁷ liegt.

Mit Bezug auf die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Opfer des Krieges ist es weiterhin fraglich, inwieweit ein solches Erleben verarbeitet werden kann, bzw. inwieweit nicht gerade das fundamentale das Bleibende erschüttert wurde. Es handelt sich um eine Grenzerfahrung, die sich auch in keine zeitlichen Strukturen mehr einordnen lässt, deren Bleiben lediglich in der eigenen Erinnerung oder in der traumatischen Wiederkehr erfassbar wird. Das Zeugnis muss aus diesem Grunde nicht nur verstanden werden als die Möglichkeit als Beweiskraft zu fungieren, sondern darüber hinaus als die Möglichkeit zu erscheinen, bei der es nicht mehr um die schlichte Trennung zwischen Wahrheit und Fiktion geht, sondern vielmehr um die Berührung der unaussprechlichen Bleibendheiten.

Dies zeigt sich nicht nur in der Auseinandersetzung mit der Shoah, sondern auch in vielen weiteren Kontexten, in denen die Erfahrung der Gewalt unmöglich mehr in die eigene Erfahrungswelt integriert werden kann.

¹⁰⁷ Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmo zurück: Zur Lektüre der Shoah*, S. 225.

Das Zeugnis widerlegt mit jedem seiner Worte eben diese Isolierung des Überlebens vom Leben. [...] Gerade insofern das Zeugnis der Sprache als solcher innewohnt, insofern es das Stattfinden einer Potenz zu sagen nur durch eine Impotenz bezeugt, hängt seine Autorität nicht von einer faktischen Wahrheit ab, von der Übereinstimmung zwischen dem Gesagten und den Fakten zwischen der Erinnerung und dem Geschehenen, sondern von der unvordenklichen Relation zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen dem Innen und dem Außen der Sprache.¹⁰⁸

Das Zeugnis wird zu einer Sprache des Überbleibens, zu einem Überrest selbst, „was aktuell die Möglichkeit- oder Unmöglichkeit- zu sprechen überlebt“¹⁰⁹.

Durch die Figur des Zeugen eröffnet sich die Anachronie der Zeit in den Texten von Blanchot, die für eine Betrachtung dessen, was unter Bleiben/*demeure* verstanden werden muss, von großem Interesse ist. Der Zeuge übersetzt das, was eigentlich unübersetzbar ist: die *demourance*, die Bleibendheit¹¹⁰. In der Zeit des Zeugnisses findet sich das, was sich im Begriff *demeure* verbindet, begegnet und bewegt.

Ist das Bleiben ein ‚eigenes Tempus‘ für das, was sich wie das Zeugnis und gerade durch das Zeugnis auf Dauer zeitigt?

Für ein genaueres Verständnis der eigentümlichen Zeitlichkeit des Bleibens, als *demeure*, soll im Folgenden ein Blick auf die Erzählung *Der Augenblick meines Todes* geworfen werden. Welche Bewegung eröffnet sich im Moment des Bleibens und ‚dem Augenblick des Todes‘?

Eine Augenblicklichkeit, deren Spuren sich bleibend erhalten. Das Zeugnis wird zu einer Bleibe, wenn auch verzögert, in deren Aussage, Zeugnishaftigkeit, sich stets das Bevorstehen dessen ankündigt, was es zu bezeugen gilt. Das Zeugnis ist eine Spur des Bleibenden, die augenblicklich im Vergehen begriffen ist, sich dennoch unaufhaltsam verzögernd.

¹⁰⁸ Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*, S. 137.

¹⁰⁹ Ebd., S. 141.

¹¹⁰ Vgl. Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 107.

1.3 Die Begegnung des Todes mit dem Tod selbst: Warten auf den Tod

Bei dem Bild *Er ist tot und er wird sterben*¹¹¹ handelt es sich um das Portrait von Lewis Pynes (1865) von Alexander Gardner.

Der Tod kündigt sich bereits in seinem Vergehen an. Er ist bereits vergangen.

Derrida schreibt zu dieser Zeitlichkeit des Todes: „Und dennoch ist diese Vergangenheit, von der ich Zeugnis ablege, nämlich von meinem Tod selbst, noch niemals gegenwärtig gewesen“¹¹², denn „der Tod hat bereits stattgefunden, so ganz unempfunden die Erfahrung davon in dieser absoluten Beschleunigung einer unendlich auf die Spitze des Augenblicks zusammengezogenen Zeit auch bleibt.“¹¹³ Die Zeit ist auf diesem Bild aus den Fugen geraten. Lewis Pynes, der eigentlich Lewis Powell heißt, war unter anderem beteiligt an der Verschwörung gegen Abraham Lincoln. Er attackierte den US-amerikanischen Außenminister William H. Seward mit mehreren Messerstichen und wurde aus diesem Grund verurteilt und im Jahr 1865 erhängt.¹¹⁴ Um mit den Worten eines Buchtitels von Gabriel García Márquez zu sprechen: das Portrait erscheint wie die *Chronik eines angekündigten Todes*¹¹⁵. Das Bild ist Zeugnis eines Wartens auf den Tod, eines Andauerns der Zeit, einer zeitlichen Streckung. Powell bleibt und wartet, wartet und bleibt und stirbt in jedem Moment. Schuldet sich dem Tod. Das Bild verdeutlicht eine Verzögerung, einen Riss in der Zeit, die aus allen Bahnen gebrochen ist. Es sind die „unabweisbaren Zeichen seines künftigen Todes“¹¹⁶. Er ist bereits tot, und er wird sterben. Das auf dem Bild fühlbare Warten auf den Tod wird begleitet von einer gewissen Fiktionalität, in der sich der sich ankündigende Tod nur imaginieren lässt und sich zugleich ereignet.

¹¹¹ Die Unterschrift steht eigentlich unter dem Porträt. Die Idee diese Fotografie beispielhaft zu verwenden, habe ich aus Kocziszky, Eva: *Das fremde Land der Vergangenheit. Archäologische Dichtung der Moderne*. Köln/ Weimar /Wien: Böhlau 2015. Eva Kocziszky bezieht sich ebenfalls auf einen Zusammenhang zwischen einer Bewegung des ‚Wartens auf den Tod‘ und des Bleibens. Die genaue Zeitlichkeit des Bleibens bleibt dabei implizit und wird aus diesem Grunde in dieser Arbeit weiter ausgeführt.

¹¹² Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 55.

¹¹³ Ebd., S. 71

¹¹⁴ Vgl. Spartacus-Educational: „Lewis Powell“, <https://spartacus-educational.com/USACWpaine.htm> (zuletzt abgerufen am 09. 03.2020/12:00 Uhr).

¹¹⁵ Márquez, Gabriel García: *Chronik eines angekündigten Todes*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2019.

¹¹⁶ Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Berlin: Suhrkamp 1989, S. 108.

Der Augenblick meines Todes ist eine Erzählung, in der der Tod sich selbst begegnet, eine offenkundige Begegnung zwischen dem, was geschehen wird, und dem was geschehen ist. Davon zeugt auch das oben genannte Portrait. Es ist ein eigentümliches Kommen des Todes, dessen direkter Bezug zum Bleiben noch unklar ist, und dennoch ist der Mann im Angesicht seines eigenen Todes verharrend, bleibend in der Gewissheit, dass sich ereignen wird, was sich bereits ereignet hat. Er wird Zeuge seiner eigenen Bleibendheit, die sich auch hier verschiebt und verzögert, sich der Zeit fristet. Der Tod, die Hinrichtung des Mannes ist An- und Ausstehen. Das, was Derrida beschreibt, ist eine Dimension, die für das Bleiben von besonderer Bedeutung ist und die im weiteren Verlauf dieser Arbeit immer wieder zu Tage tritt. Es ist die Frist, eben dieses Aufhalten des Todes, das Moment des Überlebens, das auch dem Zeugnis implizit ist und die dem Bleiben innewohnt.

Um das unmittelbare Bevorstehen, also um das An-/Ausstehen (*l'instance*) dessen, was bereits stattgefunden haben wird, darum wird es in *L'instant de ma mort* gehen. Es wird kommen, der Tod, es gibt eine Frist, einen letzten aufschiebenden Verzug, ein Aufhalten des Todesurteils (*un arrêt de l'arrêt de mort*).¹¹⁷

Zu Beginn von *Bleibe*. Maurice Blanchot macht Derrida deutlich, dass es in der Erzählung von *Der Augenblick meines Todes* um die europäischen Kriege und die Beziehung von Deutschland und Frankreich gehen wird, um eine bestimmte Endphase des Krieges, „die heute noch bis hin zu uns nachwirkt“¹¹⁸.

Eben jenes Nachwirken gilt es weiter in den Blick zu nehmen und als wesentliche Perspektive des Bleibens anzuerkennen.

Als sich die Anwesenden des Hauses in *Der Augenblick meines Todes*, darunter auch der junge Mann, der Reihe nach aufstellen, warten sie nur noch auf ein Kommando, erahnen, was nun kommen mag verspüren „ein Gefühl außergewöhnlicher Leichtigkeit, eine Art Seligkeit (nichts Glückliches jedoch) - souveräne Heiterkeit? Die Begegnung des Todes mit dem Tod [...] Von nun an war er durch eine heimliche Freundschaft mit dem Tod verbunden.“¹¹⁹

¹¹⁷ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 54.

¹¹⁸ Ebd., S. 12.

¹¹⁹ Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*, S. 35.

Durch die Résistance naht Hilfe, während die anderen in Befehlsstellung verbleiben. „In diesem Augenblick, jähe Rückkehr zur Welt, erscholl der beträchtliche Lärm einer nahen Schlacht. Die Kameraden der Résistance wollten dem zur Hilfe eilen, den sie in Gefahr wussten.“¹²⁰

Sie verbleiben also, doch was genau meint dieses Verbleiben? Das Bleiben in Befehlsstellung? Drückt es doch aus, dass sie in ihrer alten Position, in der Bereitschaft zu töten, warten, in einem Dauern über das jetzige Moment hinaus, bis zur Gewissheit, wie die Situation auszugehen vermag – auch sie verbleiben mit Blick auf den Tod, die Konfrontation, das unausweichlich Unvorhersehbare. Verbleib/Verbleiben als Vorahnung auf die An(kunft) einer Zustandsveränderung. Diese Szene ist eine Momentaufnahme, alles steht bereit, „absolute Unterbrechung des absoluten unmittelbaren Bevorstehens“¹²¹.

Es ist eine Unterbrechung der Zeit selbst, die sich in ihrer Verzögerung in ihrem Aufschub veräußerlicht. Mit dem Tod konfrontiert, scheint er zugleich zu fern, im Verzug und aufgeschoben und deutet damit wieder auf die Beziehung zwischen Bleiben und Zeugnis hin.

Auffällig ist, wie oft die verschiedenen Formen des Bleibens in der Erzählung genannt werden, denn „es gibt eine eigene Zeit/ein eigenes Tempus für das, was in diesem *Instant de ma mort* (Augenblick meines Todes) auf Dauer erhalten bleibt.“¹²²

Hier hat der Tod bereits stattgefunden, obwohl er im Kommen begriffen ist. In dem Moment scheint es fast so, als würde die Zeit stehenbleiben. Ewigkeit, unendliche Dauer, mit dem Tod bedroht, scheint die Zeit zu kurz, zu vergänglich, aber auch endlos lang.

Das Sterben und das Bleiben müssen in einem engen Zusammenhang verstanden werden, wie auch die verschiedenen Szenen der Erzählung deutlich machen. Hier lässt sich das eigene Tempus des Bleibens lokalisieren, das auch in seiner Semantik auf eine besondere Beziehung hindeutet.

Wo die signifikante Form ‚demeure‘ mit dem spielt, der stirbt (*meurt*), mit der ‚unempfundenen Erfahrung‘ dessen, der stirbt, dort, wo beide sterben (*meurent*), nicht sterben oder bleiben (*demeurent*) oder ent-sterben (*dé-*

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 85.

¹²² Ebd., S. 90.

meurent) in dem Moment, da sie sterben, aber auch mit dem, was verweilt oder sich aufrechterhält durch die Zeit hindurch in einer Bleibe.¹²³

Es wird deutlich, dass das Bleiben sowohl als Ausdruck eines Ereignisses verwendet werden kann und gleichermaßen die Möglichkeit einer Zustandsveränderung impliziert, aber nie bedeutet das Bleiben den reinen Stillstand. Wie Derrida feststellt: „Der Selbstbezug des ‚ich‘ das nicht mit der Stimme Blanchots spricht, stellt einen Erzähler dar. Dieser vollzieht einen Gedächtnisakt. Er bezeugt, daß er sich an jemand erinnert, an jemand anders, einen jungen Mann.“¹²⁴

Dieser Gedächtnisakt lässt das Verhältnis zwischen Realität und Fiktion, zwischen Wahrheit und Lüge verschwimmen. „Die einzigartige Spaltung ist das wahre Thema eines Zeugnisses, das alles in allem von einer ‚unempfundenen Erfahrung‘ zeugen wird.“¹²⁵ Der Erzähler bezeugt damit, was in dem Kopf des jungen Mannes, in seinem Gedächtnis, in dem Gedächtnis des Schlosses vor sich zu gehen scheint.

Bleiben, das tat es bereits, so wie es noch heute bleibt. Bleiben, das tat es bereits durch die gesamte Verwandlung hindurch, die er gerade im Begriff ist, in ihm oder jedenfalls in dem jungen Mann zu beschreiben. Es gibt das Gedächtnis der Ekstase, das Gedächtnis der Leichtigkeit eher noch, das Gedächtnis der Glückseligkeit, das Gedächtnis der Souveränität, das im Zusammenhang mit dem unmittelbaren Bestehen des Todes, dem unmittelbaren Bestehen eines Todes, der bereits widerfahren ist, stand.¹²⁶

In dem Moment gerät die Zeit aus den Fugen, wird zu einem Simulacrum, in dem alle Grenzen verwischen, durcheinandergeraten.¹²⁷

In der Erzählung steht: „wo er im Schutz der Bäume blieb, die er gut kannte“¹²⁸, kam er zurück zur Wirklichkeit, und erfuhr wenig später, dass unbeteiligte Bauernsöhne „abgeschlachtet“¹²⁹ worden waren. In dem, was verbleibt, was bleibt wird in jedem Moment die Frage nach dem Sterben verhandelt: „Existenz verblieb [...] als ob der Tod außerhalb von ihm von nun an nur auf den Tod in ihm stoßen

¹²³ Ebd., S. 91.

¹²⁴ Ebd., S. 59.

¹²⁵ Ebd., S. 60.

¹²⁶ Ebd., S. 105.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 27f.

¹²⁸ Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*, S. 36.

¹²⁹ Ebd.

könnte [...].¹³⁰ Bezeugung findet an dieser Stelle als Rhythmus der verschiedenen Momente statt, die sich immer in der Anachronie der Zeit bewegen. Bleiben ist inkommensurabel, um in der Sprache Derridas zu verbleiben. Bleiben findet statt, selbst wenn es nicht stattfindet „in dem was man Wirklichkeit nennt“¹³¹.

Doch wie lässt sich in diesem Zusammenhang der Titel des Buches *Bleibe. Maurice Blanchot* verstehen?

Ist es ein Aufruf, eine Aufforderung Derridas an Blanchot, zu bleiben? Oder ein Apell, mit einem Zeugnis Blanchot eine *Bleibe* zu schaffen, seinen Worten in der *demourance* neue Wirkungskraft zu verleihen? Vielleicht ist es aber auch alles zusammen und Derrida wird selbst zu einem Wartenden. In jedem Fall ist es eine Passion, ein Zeugnis „herausgerissen aus sich, Glückseligkeit, Ausgelassenheit, Leichtigkeit aus der gemeinsamen zeitlichen Existenz.“¹³²

Für Derrida ist „Blanchot derjenige geblieben (*demeuré*), da drüben geblieben (*resté*), bleibend/sterbend (*demourant*) im selben Übrigbleiben (*restance*) [...] Diese Zeit der *demourance* ist inkommensurabel.“¹³³

Man muss alles tun, um sich eben jene Vergangenheit anzueignen, die man sich eigentlich nicht aneignen kann.¹³⁴

Dem gilt außerdem hinzuzufügen, dass *Der Augenblick meines Todes* eine der letzten veröffentlichten Erzählungen von Blanchot selbst war. Vor dem Hintergrund der wenigen Informationen, die über das Leben von Blanchot bekannt sind, darf dies nicht außer Acht gelassen werden. Die beschriebene Erfahrung, sei sie nun fiktional oder nicht, verdeutlicht das über alle Zeit gebliebene, das bis jetzt Ausstehende – das Bleibende, und die Frist dessen.

Aber er veröffentlicht das sehr spät in seinem Leben. Diese Frist dauert seit fünfzig Jahren, sein Brief sagt es. Doch zu einem Zeitpunkt, da, wie alle seine Texte und alle seine Briefe, sein Zeugnis und seine Bezeugung mehr denn je testamentarisch sind, kann man ihn immer noch verdächtigen dieses Zeugnis in einem politischen Raum öffentlich zu machen, in dem sich seit einer

¹³⁰ Ebd., S. 38.

¹³¹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 107.

¹³² Ebd., S. 79.

¹³³ Ebd., S. 97.

¹³⁴ Vgl. Derrida, Jacques/Roudinesco, Elisabeth: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Stuttgart: Klett-Cotta 2006, S. 15.

gewissen Zeit, wir wissen das, die Prozesse, die Anklagen und sogar die Urteilsprüche mit Bezug auf seine politische Vergangenheit vervielfachen.¹³⁵

Derrida verweist vor dem Hintergrund einer einstigen Kritik an den Schriften von Blanchot, die im Kontext von rechtspopulistischen Zeitungen entstanden sind, auf die Möglichkeit, dass es sich um eine Erfahrung von Blanchot selbst handelt, die dort geschildert wird. Dieser hatte sich jedoch später auch der Résistance angeschlossen.¹³⁶ Vielmehr noch unterstellt Derrida in *Bleibe. Maurice Blanchot*, dass Blanchot sein eigenes Überleben, in den Blick nimmt.¹³⁷

Es gilt nun, genauer auf die Erzählung *Der Augenblick meines Todes* einzugehen, um so die Figur des Schlosses herauszustellen, die im zweiten Teil von *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie* von Bedeutung ist.

1.4 Das Schloss

Der junge Mann, der im Mittelpunkt dieser Erzählung steht, befindet sich mit seiner Familie „in einem großen Haus (man nannte es Schloß)“¹³⁸, als es klopft. Besiegt waren die Deutschen schon lange, was sie nicht daran hinderte, weiter in einer unvorstellbaren Grausamkeit zu kämpfen¹³⁹, denn „die Gewalt besteht darin, die Bewohner ins Außerhalb ihrer Wohnung hinauszutreiben oder herauszuzerren.“¹⁴⁰

Die Bedeutung des Schlosses wird durch die folgenden Zeilen näher dargelegt:

Im Jahr 1944 aber hatte der Nazileutnant für das Schloss die Hochachtung und die Ehrfurcht, welche die Bauernhöfe nicht erweckten. Dennoch durchwühlte man alles. Man nahm etwas Geld; in einem abgesonderten Zimmer, der ‚Hohen Kammer‘, fand der Leutnant Papiere und ein umfangreiches Manuskript [...]. Alles stand in Flammen, außer dem Schloss. Die

¹³⁵ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 61.

¹³⁶ „Zu Beginn der 1930er Jahre erschienen seine ersten Beiträge für Zeitungen und Zeitschriften der extremen Rechten. Als Royalist, Nationalist, Hitler-Gegner [...] behauptete er sich schnell als eine der intellektuellen Persönlichkeiten der jungen Rechten [...] In *Les Intellectuels en question* 1984 in Form eines Artikels veröffentlicht, fragt er sich nach der Art und Weise, in welcher Intellektuelle manchmal vom Antisemitismus und Fremdenhaß auf eine harte Probe gestellt werden und äußert sich: „Für meinen Teil- und das wird mein persönliches Geständnis sein – gibt es kaum einen Tag, an dem in mir, im verletzlichsten Teil meines Gedächtnisses, nicht die Erinnerungen an die schrecklichen Worte wieder aufkommt, die in ein Fragment von René Char eingeschrieben sind: „Ich will niemals vergessen, dass man mich dazu gezwungen hat – für wie lange Zeit? – ein Monstrum der Gerechtigkeit und der Intoleranz zu werden...“ in: Derrida, Jacques: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Wien: Passagen Philosophie 2007, S. 433.

¹³⁷ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 61f.

¹³⁸ Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*, S. 33.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 32-33.

¹⁴⁰ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 66.

Herrschaften waren verschont worden. Nun begann für den jungen Mann zweifellos die Qual der Ungerechtigkeit. Keine Ekstase mehr; das Gefühl, dass er nur am Leben war, weil er, selbst in den Augen der Russen einer adeligen Klasse angehörte.¹⁴¹

In das Schloss war „auf der Fassade, wie eine unzerstörbare Erinnerung, das Datum 1807 eingeschrieben.“¹⁴² Die eingeschriebene, datierte Zeit bezeugt das Bleibende über alle Formen der Zeit hinaus, ein geschehenes Ereignis.

Es lässt sich davon ausgehen, dass die Datierung für diese Erzählung eine besondere Rolle spielt. Wird dadurch eine Referenzalität bezeugt, die jedoch durch die Benennung des Datums unbezeugbar wird? Wie verhält es sich mit der Singularität eines Ereignisses, was sich durch ein Datum zu manifestieren scheint? Das, was auch in der Abhandlung über das Archiv und die Musealität des Bleibens ersichtlich werden wird, deutet sich bereits hier an. Das Datum, aber auch das Archiv, in dem die Datierung eine bedeutende Rolle spielt, sind der Versuch, einer Bezeugung eine Ordnung und eine Referenzalität zu verschaffen, die sich gleichermaßen von jeder Bezeugung entfremdet.

Der Bezeugung wird ein Ort geboten, der als Bleibe bezeichnet werden könnte. Die Referenzalität, die durch ein Datum, eine Datierung gegeben ist, wird zu dem Bleibenden eines zu bezeugenden Ereignisses, das sich jedoch so niemals ereignet hat. Durch das Schloss kann das Bleiben verortet werden. „Als ob die Bleibe - ihre Bleibendheit - zugleich mit dem Schauplatz, dem Ort und dem Stattfinden der Erzählung die wahre zentrale Handlungsfigur wäre.“¹⁴³

Ein Haus, ein Zeugnis der Zeit, in Stein gemauert, gebaut und geschaffen, um in der Zeit zu bestehen, sich zu erhalten, auszuhalten und zu bleiben. Das Schloss fungiert in diesem Fall als eine Ruine, in die sich die Spuren des Vergangenen eingeschrieben haben, eine Involviertheit bezeugen, die nicht nur in der Zeit bestehen, sondern sich auch über diese hinaus eröffnet. Diesem ‚Schloss‘ der Bezeugung „eine[s] Namen[s], mit Recht, eine Familie, eine Abstammungslinie, [...]wird der junge Mann Rücksichtnahme verdanken.“¹⁴⁴ Das Schloss ist eine „gesellschafts-politische Figur“¹⁴⁵ die sich als historisches „Gedächtnis, an

¹⁴¹ Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*, S. 37.

¹⁴² Ebd., S. 37.

¹⁴³ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 91.

¹⁴⁴ Ebd., S. 64-65.

¹⁴⁵ Ebd., S. 97.

Koinzidenzen, an Überkreuzungen, an Jahrestagen, an hypermetrischen Überblendungen in Bewegung setzt.“¹⁴⁶

Welche Relevanz hat dieses Schloss mit Blick auf die Erzählung und in welchem Zusammenhang steht das Schloss mit dem Bleiben?

Derrida stellt dies folgendermaßen dar:

Wir hören richtig: Was ihm widerfährt, ist nicht das Sterben, sondern nicht zu sterben. Nicht zu sterben, jedoch ausgehend von einem Urteilspruch, der ein Befehl ist zu sterben: Stirb (*meurs*), Du bist tot, Du wirst sterben. [...] Am Sterben, daran ist er vom Tod selbst gehindert worden. Diese einzigartige Spaltung ist das wahre Thema eines Zeugnisses, das alles in allem von einer ‚unempfundenen Erfahrung‘ zeugen wird: ‚Am Sterben gehindert (werden) vom Tod selbst – ist vielleicht der Irrtum der Ungerechtigkeit‘.¹⁴⁷

Die Unversehrtheit der eigenen Bleibe bedeutet, dass ein Irrtum vorliegen muss: „Durch seine persönliche Unversehrtheit, durch die Unversehrtheit seines Lebens, aber auch durch die Unversehrtheit seiner Bleibe hat ein junger Mann die Erfahrung der sozialen und politischen Ungerechtigkeit, hat er eine revolutionäre Erfahrung gemacht.“¹⁴⁸ Nur auf Grund dieser Ungerechtigkeit bleibt der Erzähler verschont. Denn das Schloss selbst verursacht ein Innehalten- ein Innehalten, das Verschonung bedeutet. Diesem schloss verdankt er sein Leben.¹⁴⁹

Denn unterdessen wurden die umliegenden „Gehöfte“ zerstört.¹⁵⁰

In dieser Vorstellung verweist Derrida auf die Möglichkeit der direkten Anklage einer Ungerechtigkeit durch Blanchot, die dieser in seinem eigenen Überleben sehen könnte¹⁵¹

Unklar ist, wer hier spricht, wer hier für wen zeugt und wer hier für wen zum Fürsprecher wird, denn was sich andeutet, ist der Verweis auf all diejenigen, deren Behausung nicht unversehrt ist, deren Bleibe zerstört und nicht gerettet ist. Mit

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., S. 60.

¹⁴⁸ Ebd., S. 102.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. S. 64-65. „Offensichtlich wohnte der junge Mann, der andere, derjenige, der sterben wird, ohne zu sterben, in einem Schloß, zu dem man Zugang erhalten will, an dessen Tor ‚man klopfte‘, und der Tatsache, daß dieses Haus den Namen Schloß trägt, wird ‚er wahrscheinlich das Leben verdanken.“

¹⁵⁰ Vgl., Blanchot, Maurice: *Der Augenblick meines Todes*, S. 36.

¹⁵¹ Blanchot entkommt 1944 im Sommer bei einem Aufenthalt in dem Haus seiner Familie in Quain knapp dem Tod. Es ist anzunehmen, dass der *Der Augenblick meines Todes* versucht eben diese Erfahrung zu schildern. Vgl. Derrida, Jacques: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, S. 434.

Blick auf Derridas spätere Texte über Europa wie beispielsweise *Das andere Kap*¹⁵² lässt sich fragen, ob er nicht schon hier auf die Bedeutung Europas hindeutet. Die Erzählung verweist auf das bedeutende Moment der Erfahrung, am Tod selbst gehindert worden zu sein, durch wie es hier heißt, das Schloss selbst.¹⁵³

Derrida macht deutlich, dass sich durch das Schloss eine Überlagerung, eine Überblendung der Zeiten eröffnet. Das Schloss meint nicht eine Zeit für das, was noch Jetzt und Hier von politischer Relevanz ist. Es ist eine Zeit, die nicht messbar, nicht klar lesbar ist, die sich aber in jeder kleinen Rille präsentiert. Die Zeit hat sich eingeschrieben und dennoch ist sie in Bewegung und bewegt sich in ihrer sich stetig neu aktualisierenden Referenzalität. Der junge Mann, der sich wie die Mitglieder*innen seiner Familie einem Hinrichtungskommando ausgeliefert sieht, wartet, stirbt und wartet in jedem Moment auf den Tod. Doch nicht nur auf den Tod. Er wartet auch auf die Veränderung, das Voranschreiten der Situation und sieht sich einer Dauer ausgesetzt. So „gibt es immer eine Vorstellung von Warten, Unzeit/Hindernis (*contretemps*), Verspätung, Verzögerung oder Frist in der Bleibe/Dauer [...]Bleibe (*demeure*) als Warten An-/Ausstehen und dem Wort ‚meurt‘ (‚stirbt‘) gebildet.“¹⁵⁴ *Demeure*, das bedeutet aber auch, die Stabilität eines Ortes, seine Beständigkeit „innerhalb einer gewissen Forderung (*mise en demeure*).“¹⁵⁵ Wie kann die Zeit in *Der Augenblick meines Todes* also gemessen werden? Gibt es einen Parameter oder eine zeitliche Zuschreibung, die auf das Maß der Dauer verweist, oder liegt die Zeit des Bleibens nicht in eben dieser Unmöglichkeit der Festsetzung, der Ermessung? Bedeutet das Bleiben eine Zeit der Chronometrie? „Man kann, selbst wenn man den Sinn des Wirklichen wiedererlangt hat, die Zeit nicht messen. Und daher kommt so viele Male wiederholt die Frage: Wieviel Zeit? Wieviel Zeit? Wieviel Zeit?“¹⁵⁶

Mehr noch wird wiederholend ersichtlich, inwiefern das Bleiben als eine Zeit der Verzögerung und der Verspätung zu begreifen ist. Bleiben, das bedeutet, wie das Zeugnis im Verzug zu sein, sich zu verspäten, gleicht den Moratorien, bis zur letzten Wohnung, in der der Tod residiert.¹⁵⁷

¹⁵² Derrida, Jacques: *Das andere Kap*. Berlin: Suhrkamp 1992.

¹⁵³ Vgl. Derrida, Jacques: *Bleibe*. Maurice Blanchot, S. 64-65.

¹⁵⁴ Ebd., S. 91f.

¹⁵⁵ Ebd., S. 26.

¹⁵⁶ Ebd., S. 96.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 92.

Das Schloss bleibt und fungiert als Bleibe, wie sie deutlicher nicht sein könnte. Hier lässt sich keine Chronologie, keine Linearität erkennen, denn „diese Bleibe beherbergt das essentielle Archiv der Moderne [...] ohne zu geschehen, tritt das gesamte Gedächtnis der europäischen Moderne in seine Metonymisierung ein.“¹⁵⁸ In der Figur des Schlosses fungiert alles als Bleibe, aber eben auch als Zeugnis.

Die zu Beginn beschriebene Situation, das ‚Dem-Tod-Entkommen‘, ‚die Begegnung des Todes mit dem Tod‘, veräußert das Warten auf den Tod, der sich bereits angekündigt hat, der erwartet wird. Der junge Mann weiß, „was er sich vorstellt, ist, dass er von nun an noch auf diese Begegnung wartet, dass sie an-/ausstehend bleibt.“¹⁵⁹ Durch seine Ankündigung ist der eine Tod zu früh, „zur Unzeit“¹⁶⁰, während er dem „anderen gegenüber einen Annäherungsversuch unternimmt, den er auffordert, das zu erwidern, indem er sich dem ergibt, sie laufen aufeinander, nacheinander auf die Begegnung miteinander zu.“¹⁶¹ Die Erfahrung hier: ‚*différance à demeure*‘, ein Aufschub des Andauerns: „weil man ihn kommen lässt, und weil man ihn nicht kommen sieht - was der Tod selbst ist.“¹⁶²

Die Bedeutung der eigentümlichen Zeitlichkeit des *demeure* findet sich nicht nur in *Bleibe. Maurice Blanchot* von Derrida, sondern auch in *Bleibe. Athen*.

Es verdeutlicht sich darin die Vorstellung einer raum-zeitlichen Komposition, die an der figuralen Bedeutung des Schlosses anknüpft und neue Bezugspunkte aufzeigt.

Dabei wird deutlich, dass das Bleiben, *demeure*, „das, was ihm an Existenz verblieb“¹⁶³ einem *ruinierten* Zeitverständnis folgt, denn, „dieser Rest, der bleibt, die demourance dieses Restes wird nur eine Art kleine Fortsetzung, Rückfall, Folge gewesen sein.“¹⁶⁴ Der Begriff des *demeure* konfrontiert in diesem Teil mit dem Satz *nous nous devons à la mort*, der wiederholt die Beziehung zwischen dem Moment des Bleibens und dem An-/Ausstehen des Todes ankündigt.

¹⁵⁸ Ebd., S. 97f.

¹⁵⁹ Ebd., S. 114.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., S. 113.

¹⁶⁴ Ebd.

2. Bleibe. Athen: Europa und Athen

In der Auseinandersetzung mit Flucht und Vertreibung in der Europa bzw. die verschiedenen europäischen Staaten als Zielort von Menschen im Kontext von Flucht und Migration verstanden wird, versinnbildlicht sich die große Kluft zwischen den unterschiedlichen Vorstellungen der Erstaufnahme, der Integration¹⁶⁵ und dem Umgang mit den Menschen vor Ort. Die Frage nach dem Bleiben eröffnet sich nicht nur in den kleinen, alltäglichen Dingen, sondern betrifft auch weltpolitische Geschehnisse, wie die der Flucht- und der Migrationsbewegungen. Europa wird schon in der Ferne als Ort des Bleibens, als die Bleibe par excellence verstanden, vor deren Tür immer wieder tausende Menschen Einlass erbitten. Doch wie verhält es sich mit Europa? Wie lässt sich nicht nur die Idee einer gemeinsamen Asyl- und Migrationspolitik, sondern auch eines zeitgemäßen Europas verwirklichen?

Die Idee eines werteteilenden Europas erscheint gespenstisch, in dem es sich momentan insbesondere durch seine Krisen zu konstituieren scheint. Europa als das „Kap“, „Kapital“ zu ent-haupten/décapiter und dem „anderen Kap“ gegenüberzustellen, war seit den frühen 1990er Jahren Derridas Bestrebung.¹⁶⁶ Europa ist in diesem Zusammenhang ein Potential von Krisen und Dekonstruktionen, in der die Idee, das Vergangene Europas zu bedenken und sich auch vor dem Offenen und Neuen nicht zu verschließen, zu denken wäre. Jüngst gerieten Italien und Deutschland in eine Kontroverse als die deutsche Kapitänin Carola Rackete, auf dem deutschen Rettungsschiff *Sea Watch 3*, entgegen der Anordnungen der italienischen Regierung, mit 42 Geflüchteten an Bord, in italienischen Gewässern gefahren ist und schließlich zur Rettung der Menschen in Lampedusa angelegt hat.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Auch der Begriff der ‚Integration‘ hat viele Wandlungen durchlaufen und sollte kritisch betrachtet werden. Was bedeutet Integration? Wer hat sich in was zu integrieren? Und kann Integration als jemals abgeschlossen gesehen werden?

¹⁶⁶ Vgl. Derrida, Jacques: *Das andere Kap*.

¹⁶⁷ Vgl. Rackete, Carola: *Handeln statt Hoffen. Aufruf an die letzte Generation*. Droemer: München 2019. Carola Rackete beschreibt in ihrem Buch ihre Erfahrungen als Seenotretterin und Klimaaktivistin. Zudem nimmt sie Bezug auf die Klimakatastrophe und deren Einfluss auf die Umwelt.

Doch welche Rolle spielt dies mit Blick auf Europa, bzw. die europäische Union? Für 2018 wurde als Motto der EU „Sharing Heritage“ gewählt. Damit soll die gemeinsame Verbindung der EU auf der Basis einer gemeinsamen Geschichte gestärkt werden. Doch kann man sich dabei nicht immer aussuchen, was man als gemeinsames Erbe bezeichnen möchte.¹⁶⁸ Laut des europäischen Denkmalschutz-Verbundes *Europe Nostra* stellt das „kulturelle Erbe das unschätzbare Gewebe dar, das Europa zusammenhält.“¹⁶⁹ Dabei sollte mit Blick auf die aktuellen Diskrepanzen der Entwicklung Europas insbesondere die Fragilität des europäischen Bleibens bedacht werden. Der europäische Sternenkreis galt lange Zeit als das Zeichen für „Einheit in der Vielfalt“ der europäischen Union, als bleibender Wertekanon, doch „was hält die Sterne überhaupt noch zusammen“?¹⁷⁰ Wie ließe sich ein solches „Miteinander vielfältig Sein“ denken und welche Vorstellung von Vielfalt und deren Anerkennung wird darüber vermittelt? Auch die Beziehung zwischen Europa und Erbe muss in diesem Zusammenhang mitgedacht werden.

Vor diesem Hintergrund muss ein Blick auf den Begriff und die zeitlichen Strukturen des Erbes geworfen werden, um seine Bedeutung für Europa darlegen zu können.

Der Begriff des Erbes hat viele Veränderungen erlebt, verweist aber in seiner epistemologischen Bedeutung auf den ländlichen Besitz „[...] wie aus dem Latein. *arvum*, dem Wallis. *ar*, Erde, und *erw*, ein Acker, dem Isländ. *urfa*, pflügen und Griech. *era* erhellet“¹⁷¹, daneben „wird die Kernbedeutung von ‚Erbe‘ (*hereditas*) neben der Bezeichnung von Gütern und Lehen durchweg auf jene Formen der Übertragung eingegrenzt, die den Eintritt in die Position eines Toten (*successio*) oder in das von ihm hinterlassene Eigentum betreffen.“¹⁷²

¹⁶⁸ Vgl. Assmann, Aleida: *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. München: C. H. Beck 2018, S. 176.

¹⁶⁹ Leipziger Messe GmbH: „Das ECHY 2018 als Projekt für europäischen Zusammenhalt“, 20. Oktober 2016, <http://www.denkmal-leipzig.de/neuigkeiten/das-echy-2018-als-projekt-fuer-europaeischen-zusammenhalt/515674> (zuletzt abgerufen 11.03.2020/12:45 Uhr).

¹⁷⁰ Assmann, Aleida: *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. München: C. H. Beck 2018, zum Buch.

¹⁷¹ Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard: „Erbe, Erbschaft, Vererbung... eine aktuelle Problemlage und ihr historischer Index“, in: Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013, S. 7-26, (S. 15).

¹⁷² Ebd.

Die kulturelle Überlieferung und das Erbe der Kultur sind aus diesem Grund niemals ohne die „Zäsur des Todes zu denken“¹⁷³, in dessen Zusammenhang auch die Restaurierung und Konservierung genannt werden müssen. Dies ist insofern interessant, weil sich auch das Moment der Restitution in diese Logik einbinden ließe. Erben und Vererben stehen für das Überliefern und Übereignen, wobei die darin implizierten Momente ganz unterschiedlicher Natur sein können, z.B. „Dinge und Wissen, Materielles und Immaterielles, Organisches und Anorganisches, Dispositionen und Merkmale, Natur und Artefakte.“¹⁷⁴ Die Zeit des Erbes ist von besonderer Bedeutung, da sie auf das Gespenst oder den Geist verweist, denn die An-Kündigung des Erbes, das Testament, bezieht sich auf eine zukünftige Zeit, kündigt den Tod an, bringt ihn hervor, zeugt in seiner Äußerung aber von der vergangenen Zeit der Verfassung. Das Erbe ist eine Heimsuchung und eine Vorzeitigkeit des Vergangenen, denn es präsentiert sich in einer merkwürdigen Gestalt, die wiedererkannt wird. Dabei ist es niemals ein Gegebenes, sondern eine Aufgabe, in dem es niemals eins mit sich selbst ist. Es ist „die flüchtige und ungreifbare Sichtbarkeit des Unsichtbaren [...] die berührbare Unberührbarkeit von jemanden als jemand anderem [...] Daß wir uns gesehen fühlen [...], von dem her wir das Gesetz erben.“¹⁷⁵ Das Erbe wirkt, wenn der Verfasser bereits gestorben ist, zurück auf die Zeit der Verfassung. Mehr noch:

In der Perspektive der Erben, das heißt der Lebenden, oder der Künftigen, stellt das Testament als Äußerung eines Toten das Zeugnis einer Vergangenheit dar, dass sie hinsichtlich ihrer eigenen Zukunft zu binden sucht und das die Macht hat, ihre Zukunft zu verändern.¹⁷⁶

Die Zeit ist gespalten im *Spektralen* und meint in diesem Sinne mehr als die Kette von Gegenwart. So lässt sich nicht von einer Gegenwärtigkeit ausgehen, wie wir

¹⁷³ Willer, Stefan: „Kulturelles Erbe. Tradieren und Konservieren in der Moderne“, in: Willer, Stefan/ Weigel Sirgrid/ Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013, S. 160 -192, (S. 160).

¹⁷⁴ Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard: „Erbe, Erbschaft, Vererbung... eine aktuelle Problemlage und ihr historischer Index“, in: Willer, Stefan/ Weigel Sirgrid/ Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. S. 7-26, (S.7).

¹⁷⁵ Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster, Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Fischer 1995; S. 23f.

¹⁷⁶ Vedder, Ulrike: „Erbe und Literatur. Testamentarisches Schreiben im 19. Jahrhundert. Gespräche zwischen den Lebenden und den Toten“, in: Willer, Stefan/ Weigel Sirgrid/ Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013 S. 126 -160, (S. 154).

sie gemeinhin verstehen, sondern von nicht vergangenen Vergangenheiten und von einer mit der Gegenwart brechenden Zukunft, die ‚im Kommen bleibt‘. Sie ist damit künftig. Für Derrida liegt auch in der Demokratie eben diese aporetische Struktur, weil sie niemals existieren wird und immer aufgeschoben bleibt. Das Bleiben also verweist auf eine Spektralität die „außerhalb jeder Synchronie, vor jedem Blick von unserer Seite und jenseits davon [liegt], gemäß einer absoluten Dissymetrie und Vorzeitigkeit [...]“. ¹⁷⁷ Dieses Gebliebene, also ein Bleiben, eine Bleibe von jeher funktionieren wie das Zeugnis in einer unersetzbaren Beispielhaftigkeit. Obwohl bereits vergangen, legt das Zeugnis ein Zeugnis ab von einem Bleibsel, einer Bleibe in seiner Spektralität. ¹⁷⁸ Das Sprechen mit den Gespenstern, als ein Kommen des Anderen, als messianisches Moment ist ein Verweis auf die Bedeutung der Gerechtigkeit und der Verantwortung, wodurch Derrida versucht, das Politische neu zu denken. ¹⁷⁹ Die Erbschaft ist durch das Messianischen gezeichnet.

Dies ist ein Sprechen „jenseits jeder lebendigen Gegenwart, in dem, was die lebendige Gegenwart zerteilt, vor den Gespenstern jener, [...] von Kriegen, von politischer oder anderer Gewalt, von nationalistischer, rassistischer, kolonialistischer, sexistischer oder sonstiger Vernichtung [...]“. ¹⁸⁰

Damit verdichtet sich die aporetische Bewegung einer Bleibe-Zeit die in keinem Moment linear zu denken ist.

Die Frage des ‚Wohin‘ als Frage nach dem Zu-Künftigen, der Zukunft, auf die sie sich richtet, kommt von dem was als Zukunft bezeichnet wird. Es ist eine Frage nach denen, die „*nicht gegenwärtig und lebendig sind*“ ¹⁸¹. Auch wenn die Frage des ‚Wohin?‘/ ‚Wo-hin?‘ sich auf etwas über das Gegenwärtige hinaus, auf Übergegenwärtiges richtet, impliziert sie auch das Vergangene, das allem vorausgeht. Gerechtigkeit also Jenseits der Zeit? Als ein Moment, ein Wort, das „sich der Zeit nicht fügt“ ¹⁸², wie sich auch das Bleiben keiner Zeit fügen kann?

¹⁷⁷ Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 23.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 11-13.

¹⁷⁹ Vgl. Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2004, S. 205.

¹⁸⁰ Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 12.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd., S. 13.

Eine Zeit des Über-Lebens? Ein Über-Leben des Lebens, der Zeit? In der Figur des Gespenstes präsentiert sich eine Nachträglichkeit, ein Überleben des Moments, aber auch ein Brechen mit einer Ursprünglichkeit. Sie ist auf eine Präsenz des Kommenden gerichtet:

Über-Leben zu, das heißt auf eine Spur zu, von der das Leben und der Tod selbst nur Spuren und Spuren von Spuren wären; ein Überleben, [...]. Also gibt es vom Geist, Geister. Und man muß mit ihnen rechnen. Man kann nicht mit ihnen rechnen müssen, man darf nicht mit ihnen rechnen können, die sie mehr als einer sind: das mehr als Eine.¹⁸³

Das Gespenst erscheint als eine Wiederholung des bereits Vergangenen, das ereignishaft neu gedacht und verstanden wird. Alles bewegt sich im ‚Übrigen‘ (au *demeurant*).

Das Bleibende wird damit zu einem Moment des Überlebens, für dessen Erbe Verantwortung übernommen werden muss, denn „Leben *ist* Überleben“ und dies bedeutet „fortfahren zu leben, aber auch *nach* dem Tod leben“ und ist dabei weder vom Leben noch vom Sterben her, aber mit stetigem Bezug darauf begründet.¹⁸⁴

In diesem Sinne müssen auch die medial zirkulierenden Bilder der nach Europa fliehenden Menschen, deren Recht des Bleibens hinterfragt wird, mit einer besonderen Sensibilität betrachtet und diskutiert werden. So scheint es ganz passend, eine Verbindung zwischen der Stadt Athen und ihrer historischen Bedeutung und der sinnbildlichen Veränderung Europas zu ziehen, die letztendlich auch zu einer Frage des Archivs wird. Ein Verfall, der sich nicht nur durch die unterschiedlichen politischen Richtungswege präsentiert, sondern vielmehr in der prekären Vorstellung, die europäischen Länder weiterhin als Bleibe zu verstehen und sehen zu können mit Berücksichtigung seiner Gespenster, die auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit bedacht werden. Dieser Betrachtungsweise folgt eine Kritik an den bestehenden Grenzziehungen, die die Potentialität des Bleibens erschweren und eine absolute Ethik des Bleibens negieren. Es ist der deutliche Zusammenhang zwischen Bleiben, Tod und Sterben und einer Vergänglichkeit, der sich in den unzähligen Beschreibungen Athens von Derrida in *Bleibe. Athen* präsentiert, und der in diesem Buch nach einem neugedachten Europa fragt, in dem die Spuren der

¹⁸³ Ebd., S. 13 -14.

¹⁸⁴ Derrida, Jacques: *Leben ist Überleben*. Wien: Passagen 2017, S. 32-33.

Zeit, die Fugen und Rillen des Vergangenen nicht vergessen werden, aber auch nicht für alle Zeit unveränderbar sichtbar sind. Vor dem Hintergrund der langen Geschichte Europas muss hinterfragt werden, aus welcher Position heraus Europa eben diese Frage nach dem Bleiben zum Mittelpunkt seiner Diskussion macht. Europa erscheint als Bleibe für die Einen, die den Ausschluss und das Bleiben in diesem für die Anderen bedeutet – aber auch der Versuch mancher Staaten sich aus dieser Bleibendheit zu befreien. Es sind die Spuren, die Geschichten der Zeit, die bleibend in Europa eingeschrieben sind. Es sind die Rillen, die Erzählungen, die ihre Bleibe in Europa haben.

Athen erscheint als Dreh- und Angelpunkt, als Versinnbildlichung von Europa, denn unverkennbar ist, dass sich im Untergrund der Stadt eine Vielzahl an Texten der unterschiedlichen geschichtlichen Epochen, finden lassen. So haben beispielsweise die griechische und römische Antike und die hellenistische Zeit, aber auch das byzantinische und das osmanische Reich in der Vergangenheit der Stadt ihre Spuren hinterlassen und sich in den verschiedensten Fragmenten, in die Mauern, Straßen und Bauwerke der Stadt eingeschrieben.¹⁸⁵ Interessant ist die in der griechischen Sprache zweifache Bedeutung des Wortes *keimeno*, was sowohl als Adjektiv etwas Gefallenes, etwas Eingestürztes bezeichnen kann und in seiner Funktion als Substantiv das altgriechische Wort für ein niedergeschriebenes Textstück ist.¹⁸⁶ Doch noch mehr als das, steht Athen für

die Theorie der westlichen Hegemonie, die Desillusionierung des Idealismus, das Ende des Logozentrismus, die Dekonstruktion und – also Kulminationspunkt der jüngsten Athener Geschichte(n) – die postdemokratische Konstruktion des Hegemonialen und damit die Brutalität, mit der das Subalterne als Normalität oder Unausweichlichkeit menschlichen Daseins akzeptiert wird.¹⁸⁷

Wie in dem begleitenden Text der Documenta 14¹⁸⁸ beschrieben, „stellt sich uns die eingestürzte Materialität der Stadt als ein wirres, nicht entzifferbares Rätsel

¹⁸⁵ Antonas, Aristide: „Die Konstruktion der Ruinen des Südens: Eine Anleitung zum Umgang mit Schulden“, https://www.documenta14.de/de/south/49_die_konstruktion_der_ruinen_des_suedens_eine_anleitung_zum_umgang_mit_schulden (letzter Zugriff am 03.03.2020/ 14:00 Uhr).

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Die 14. Ausgabe der Documenta fand vom 10. Juni bis 17. September in Kassel und vom 8. April bis 16. Juli 2017 statt.

dar“¹⁸⁹, in der sich eine Prophezeiung „vom niederschmetternden, aber dennoch heroischen Fall Europas“¹⁹⁰ ankündigt. In einer Archäologie, die zugleich Neues sät, „kündet Athen für uns weiterhin emphatisch von seiner europäischen Vergangenheit wie auch von seiner ungewissen Zukunft.“¹⁹¹ Und dennoch gerade dadurch ergibt sich eine Logik des Erbes, eines Nachlasses, auf die im weiteren Verlauf dieser Arbeit eingegangen wird. Das gemeinsame Erbe Europas gilt es in diesem Kontext zu hinterfragen,

Derrida stellt in *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*¹⁹² fest: „Wenn die Zukunft uns als Erbe übertragen wird, müssen wir die Verantwortung dafür übernehmen.“¹⁹³ Das Übernehmen von Verantwortung für das gemeinsame Erbe Europas wird sich als wesentliches Moment des Bleibens herausstellen. Ein Spaziergang durch Athen macht dies mehr als deutlich, denn es ist eine Anrufung an unsere Verantwortung, die uns in den Ruinen Athens und der Zeit begegnen.

2.1 Spaziergang: Ruinen

Derrida versucht während unzähliger Besuche der griechischen Stadt Athen, eine passende textuelle Begleitung für die Bilder des französischen Fotografen Jean-François Bonhomme zu finden, der verschiedenen Szenen aus dem alltäglichen Leben in Athen, aber auch dessen Ruinen und Bauwerke fotografisch über mehrere Jahre festgehalten hat.

Ich war bereits ein Risiko eingegangen, nämlich zu versprechen, ihre Publikation in irgendeiner Weise zu begleiten, und so begann ich mich ihnen mit der Vertraulichkeit eines Unwissenden zu nähern, in der Faszination, Bewunderung, Staunen, alle Arten beunruhigender Fragen sich mischten, insbesondere in Blick auf die Form, die ich meinem Text geben könnte.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Antonas, Aristide: „Die Konstruktion der Ruinen des Südens: Eine Anleitung zum Umgang mitSchulden“, https://www.documenta14.de/de/south/49_die_konstruktion_der_ruinen_des_suedens_eine_anleitung_zum_umgang_mit_schulden (letzter Zugriff am 03.03.2020/ 14:00 Uhr).

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*. Paris: Passagen 2003.

¹⁹³ Ebd., S.13.

¹⁹⁴ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 11-12.

Die Fotos von Bonhomme zeigen das Athen der 50er bis 70er Jahre. Über diesen langen Zeitraum wurden die Fotografien aufgenommen, mit denen das Bleiben gedacht werden kann als ein Zeugnis der Begegnung der Zeiten: Bleiben als sich begegnendes Zeugnis. „War sie denn vergessen, diese Begegnung, die immer zukünftig bleibt und währenddessen in einer ewigen Vergangenheit, ewiglich ohne Gegenwart, immer schon stattgefunden hat?“¹⁹⁵ Bonhomme fotografiert insbesondere alltägliche, kaum ungewöhnliche Situationen, Cafés in Athen, die Bewohner*innen der Stadt, aber auch Skulpturen und monumentale Bauten. Es ist vor allem das einst als modern Geltende der Stadt, was den Mittelpunkt seiner Aufnahmen bildet:

Diese Welt die gestern Athen war, und bereits eine gewisse Modernität der Stadt, das im Lichte (*jour*) seines Alltags (*tous le jours*) photographierte alltägliche Athen, das ist das Athen, das in Athen nun nicht mehr existiert. Seine Seele liefe Gefahr, noch weniger präsent zu sein – wenn man so sagen kann – als die archäologischen Spuren des antiken Athen.¹⁹⁶

Derrida entscheidet sich dafür, die begleitenden Abschnitte in *Bleibe. Athen* zu den Fotografien als „*Cliché*“¹⁹⁷ zu bezeichnen, sowohl seriell als auch aphoristisch: „Auf diese Weise [...] würde ich nun meine ‚Blickpunkte‘ oder ‚Perspektiven‘ verteilen, [...] aber auch wie diese an der *Gräberstraße* aufgerichteten Grabsteine.“¹⁹⁸ In einer Doppeldeutigkeit ist dies zum einen der Fachausdruck für das photographische Negativ, von dem der Fotograf eine Serie von Abzügen erstellen kann, zum anderen meint das Klischee, Stereotype, die dem Gemeinplatz der Rhetorik innewohnen.¹⁹⁹ Interessant ist, dass die Form, die Derrida für seine bezüglichen, aber dennoch eigenständigen Texte wählt, dem Bild, was wir von der Stadt Athen bekommen, gleicht. In Fragmenten angeordnet, aber in *Clichés* unterteilt, erscheinen sie als ein Ganzes, sie bleiben und halten sich zusammen, aber ohne sich jemals in dieser Dynamik vollständig zusammenzufügen. In ihren unterschiedlichen Zeitlichkeiten brechen sie miteinander und fügen sich dennoch zu einem gesamten Bild der Stadt zusammen. Diese Fotos sollen Athen bleiben

¹⁹⁵ Blanchot, Maurice: *Vergehen*, S. 16.

¹⁹⁶ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 18.

¹⁹⁷ Ebd., S. 14.

¹⁹⁸ Ebd., S. 12.

¹⁹⁹ Vgl. Kocziszky, Eva: *Das fremde Land der Vergangenheit. Archäologische Dichtung der Moderne*, S. 210.

lassen, dem Moment der Stadt eine Bleibe zuteilen, *Mise en demeure* (Aufforderung).²⁰⁰

Ist es doch so als seien die Fotografien in die Geschichte, die Erzählung der Stadt, „die mehr als einmal starb“²⁰¹ eingedrungen. Deutlich wird durch die verschiedenen *Clichés*, die fortgeschrittene Zeit im Moment des Bleibens warten zu lassen. Athen erscheint als Ruine, in die sich die verschiedenen Ebenen der Geschichte eingeschrieben haben. Die Ruine ist „die äußerste Steigerung und Erfüllung der Gegenwartsform der Vergangenheit“²⁰², denn „die Ruinen der Vergangenheit wirken auf den Betrachter in ihren Fragmenten, die, von ihrer ursprünglichen Funktion befreit, nur noch für sich selbst dastehen.“²⁰³ Manche sind verblasst, erscheinen brüchig, morbide und erstrahlen dennoch in ihrer Gesamtheit und es scheint fast so, als habe sich die ganze Geschichte der Zeit, oder besser die Zeit selbst, in sie eingeschrieben.

Die Ruine fungiert als Verweis auf das Vergangene, bereits Gewesene. Sie ist ein Überbleibsel der übereinander gelagerten Zeitlichkeiten, die sich zusammenwirkend überschreiben. Nicht mehr zu separieren sind die einzelnen Strukturen, Ebenen, Wölbungen, die sich in der Berührung mit der Ruine fühlen lassen. Die Ruine ist ein Gefüge, ein Haufen der Zeit. In ihrer Symbolik deutet Athen die Vergangenheit an, ohne sie jemals ganz zu bestätigen. Auch Bonhomme fotografiert nicht nur Ruinen einer bestimmten Zeit, das was er in einem Moment fotografiert hat, ist im nächsten bereits vergangen.

Die vermeintliche Historizität überbringt in ihrem ganzen Bestehen die Kunft des Vergangenen, im Moment des Jetzt, der bereits wieder im Vergehen begriffen ist. Zerbrechlich ist die Ruine, und zerbrechlich ist auch die Begegnung mit dieser. Sie erscheint fragil und provisorisch und dennoch ist sie immer da gewesen. Sie ist gewaltvoll und gleichermaßen liebevoll, da sie uns mit unserer eigenen Zerbrechlichkeit konfrontiert. Die Ruine ist die Bleibe der Zeit, das Bleiben in der

²⁰⁰ Vgl. Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 19.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Simmel, Georg: „Die Ruine“, in: Simmel, Georg: *Jenseits der Schönheit. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 34-41.

²⁰³ Kocziszky, Eva: *Das fremde Land der Vergangenheit. Archäologische Dichtung der Moderne*, S. 14.

Zeit. In dieser Zeitlichkeit bildet sich die Politik des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen ab. Die Ruine ist das, was wiederkehrt.

Die Ruine ist in meinen Augen nichts Negatives, kein negativer Gegenstand. Zunächst einmal ist sie offensichtlich kein Gegenstand, kein Ding. Ich würde gerne (vielleicht mit Benjamin oder im Gefolge Benjamins, vielleicht aber auch gegen ihn) eine kurze Abhandlung über die Liebe zu den Ruinen, über die Ruinenliebe abfassen. Was kann man denn sonst lieben? Man kann ein Denkmal, eine Bauart, eine Institution nur in dem Maße lieben, indem man die prekäre Erfahrung ihrer Zerbrechlichkeit macht: Sie sind immer da gewesen, sie werden auch nicht immer da sein, sie sind endlich. Als Sterblicher liebe ich sie genau deshalb, ich liebe ihr Sterbliches, ich liebe sie – sterblich, endlich, durch ihre Geburt und ihren Tod hindurch, durch das Gespenst oder den schattenhaften Umriss ihrer, meiner Ruine, die sie selbst schon sind oder andeuten.²⁰⁴

Die Ruine erscheint als das, was bleibt. Sie ist die Wiederkehr der Gespenster. Durch die Figur der Ruine wird die „prekäre Balance“²⁰⁵ zwischen „erhaltener Form und Verfall, von Natur und Geschichte, Gewalt und Frieden, Erinnerung und Gegenwart, Trauer und Erlösungssehnsucht, wie sie von keinem intakten Bauwerk oder Kunstobjekt erreicht wird“²⁰⁶ ersichtlich. Wurde ihr zumeist Nutzlosigkeit zugesprochen, da sie nicht mehr das einstige Objekt widerzuspiegeln vermag, wird der tatsächliche Charakter, das Bleibende, im verzögerten Erscheinen der Zerstörung sichtbar, „denn dieser Blick tendiert zur Schrift, zur Archivierung und Umschreibung der enigmatischen Bilderschrift der Ruine ins Buch der Geschichte.“²⁰⁷ Die stetige Konfrontation des Bleibenden mit dem sich verzögernden Verfall, der fortschreitenden und andauernden Zeit, verweist auf die Präsenz des Todes in jedem Moment. Durch die Ruine wird eben dieses Vergehende, das fortschreitende Moment veräußerlicht. Die Begegnung mit dem Zer/Verfall, der in seiner Prozesshaftigkeit das Bleiben erfahrbar macht.

Jedes Ding ist immer schon Müll, jedes Haus Ruine, jede Industrieanlage ein Friedhof der Technik, jede Naturbeherrschung deren Zerstörung, jeder Sinnentwurf ein Trümmerplatz [...] jede Produktion eine Destruktion, jeder

²⁰⁴ Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 92. Dieser und der folgende Verweis wird auch in Kocziszky, Eva: *Das fremde Land der Vergangenheit. Archäologische Dichtung der Moderne*, genannt. Eva Kocziszky verweist ebenfalls auf den Zusammenhang von Ruine und Bleiben als *demeure*.

²⁰⁵ Böhme, Hartmut: „Die Ästhetik der Ruine“, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): *Der Schein des Schönen*. Göttingen: Steidl Gerhard 1989, S. 287-304.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., S. 287.

Gedanke ein Bruchstück. Nur blitzhaft scheinen an den Dingen Bedeutungen auf und verlöschen, ohne sich erinnernd zu Erfahrungsspuren zusammenzuschließen.²⁰⁸

Wie lässt sich der Titel *Bleibe. Athen* verstehen? Ist er eine Aufforderung an die Stadt Athen, sich aufzuhalten, zu verzögern sich in dem zu erhalten, wie sie erfahren wird? Oder verweist der Titel auf die Möglichkeit, die Stadt in ihrer Bewegung und Dynamik als Bleibe zu begreifen? Oder wird Athen zu einem Ort, ohne der Drohung dessen, was geschuldet wird, ausgesetzt zu sein?

Zu denken wäre *Bleibe. Athen* aber auch als Mahnung und Erinnerung der Schuldung, die es noch zu tilgen gilt, in der Derrida selbst als der Wartende erscheint.

Bleiben ist wohl schwermütig, wehmütig und oftmals auch traurig, denn es verweist auf eine Vergänglichkeit, die hier in Athen auf das Verschwinden des antiken, prunkvollen Griechenlands hindeutet. Es ist die Trauer, ein Gefühl der Melancholie, was durch die Ruinenlandschaft verdeutlicht wird. Melancholie in dem Sinne, dass die Vergangenheit wiederkehrt. Eben diese wird durch die serielle Textanordnung Derridas ersichtlich, die sich in den Strukturen der Stadt eröffnet. Alles erinnert an den drohenden, sich ankündigenden Tod, in dessen Nachleben sich die Trauer zeitigt. Der Tod ist ein Versprechen und zugleich ein Erbe, den man noch sucht und sich gleichermaßen schuldet.

[D]iese Serialität *trägt (die) Trauer* aufgrund ihrer diskreten Struktur (Unterbrechung, Trennung, Wiederholung, Nachleben) sie trauert *um sich selbst*, jenseits der Dinge des Todes, die, wenn man soll, ihr Thema, oder den Inhalt der Bilder, bilden. [...] Jedenfalls erinnert jede an den vollendeten, versprochenen oder drohenden Tod, an der Monumentalität des Grabes, das Gedächtnis in Gestalt der Ruine. [...] Und wie nahelegen, daß der Tote, weit davon entfernt, vom Überlebenden, der, wie man so sagt, Trauer trägt, getragen zu werden, diesen zuerst trägt (*porte*), ihn mit sich trägt (*comporte*), wie ein Gespenst es täte, das größer wäre als der ‚lebende‘ Erbe, während letzterer noch glaubt, den Tod in sich zu fassen (*comprendre*), den Verstorbenen, dem man das Trauer-tragen schuldet, zu verinnerlichen oder zu retten.²⁰⁹

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 12-13.

Denken wir noch einmal an *Bleibe*. Maurice Blanchot ist es auch hier die Trauer um den verstorbenen Freund, die in den Zeilen mitklingt. Denn wenn uns Athen in seiner ruinierten Zeit als etwas erscheint, das es nicht mehr ist, ist es auch die Freundschaft zu Blanchot, der sich nur noch durch das literarische Moment genähert werden kann.

Der Tod und das Sterben eröffnen sich in eben dieser Landschaft, die nicht einem gegebenen Erbe entspricht: „[den] Haufen oder Alleen von Grabsteinen, [den] Grabstellen, [den] Säulen, enthaupteten Statuen“²¹⁰. Alles in Athen erinnert an das Sterben, das Vergehen der Zeit, einen Tod, der sich noch nicht ereignet hat.²¹¹

Athen, so ließe sich sagen, ist noch immer verschont, und in dieser Schonung bleibend. Die Fotografien von Bonhomme, die entweder verfallene Baukunst, zerstörte Skulpturen, malerische Landschaften oder alltägliche Arbeiten abbilden, erhalten Athen in der Zeit. „Seine Ruine, sein einziges sprechendes Archiv, auf diesem Marktplatz, in diesem Café, mit dieser Drehorgel, das beste Gedächtnis dieser Kultur, das sind Photographien.“²¹² Athen ist nicht nur einmal gestorben, sondern viele Tode.

Kaum zu übersehen sind die spürbaren Beziehungen zwischen Derridas Spaziergang durch Athen und Freuds Analyse der ewigen Stadt Rom. Was sich hier andeutet, ist ein erster Bezug zwischen Archiv und Archäologie, auf den in dem dritten Kapitel „Das Archiv als Bleibe“ weiter eingegangen wird.

Für Freud lässt sich die Vorstellung einer Stadt, in der sich die Zeiten, die Ruinen und die Schichten der vergangenen Erfahrungen eröffnen mit dem Unbewussten vergleichen, und dennoch stellt er fest, dass die Erhaltung des Vergangenen, so wie hier beschrieben nur dann gilt,

unter der Bedingung, daß das Organ der Psyche intakt geblieben ist, daß sein Gewebe durch Trauma und Entzündung gelitten hat [...] vielleicht sollten wir uns zu behaupten begnügen, daß das Vergangene im Seelenleben erhalten bleiben kann, nicht notwendigerweise zerstört werden muß.²¹³

²¹⁰ Ebd., S. 17.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 12.

²¹² Ebd., S. 19.

²¹³ Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Freud, Anna u.a., Frankfurt a. M.: Anaconda Verlag 1999, Bd. 14, S. 419-506, (S. 429)

Und somit ist das Trauma wohl etwas, das sich nicht in die generelle Erfahrungswelt integrieren lässt, sich aber immer wieder vorzeitig eröffnet. Es ist der Versuch Freuds, die Psychoanalyse auf eine Idee von Geschichte und Kultur auszuweiten und die Position des Erbes neu zu denken. Das, was er verdeutlicht, „dass die Vergangenheit - sei sie individuell oder gemeinschaftlich – in der Gegenwart fort- und in die Zukunft hineinwirke“²¹⁴, folgt einer zeitlichen Vorstellung des Bleibens, in der die Zeit sich verzögert und dennoch überlagert. Diese ‚Einsprengungen‘ zeigen, wie Derridas Abhandlungen über die Ruine, die Einschreibung des Vergangenen in das gegenwärtig Sichtbare vollziehen. Sowohl in Rom, als auch in Athen, liegen mehrere Schichten übereinander, „so wie sich unterhalb der modernen Gebäude immer noch Unentdecktes aus früheren Stadien der Stadt finden mag.“²¹⁵ Die Ruine ist nicht mehr als eine Übertragung der Bleibe, in der sich der Wunsch, ‚mit den Toten zu sprechen‘, manifestiert.

Es bleibt zu fragen, ob es möglich ist, die Erfahrung, die Derrida in seinem Spaziergang durch Athen festhält, „zu erinnern (darin), das Vergangene erstmals in der Gegenwart, d.h. in der Übertragung zu erleben.“²¹⁶

Dabei gilt, wie Winnicott schreibt: „aber es ist unmöglich, etwas zu erinnern, das noch nicht geschehen ist, und diese Sache der Vergangenheit ist noch nicht geschehen, weil der Patient noch nicht da war, so dass es ihm hätte geschehen können.“²¹⁷ Doch das Trauma, das Gebliebene ist verbunden mit der sogenannten Angst des Zusammenbruchs, einer Angst, die deutlich macht, dass der Grund für diese Angst, also der Zusammenbruch, sich bereits ereignet hat.²¹⁸ Doch die Angst vor dem Zusammenbruch kann keiner Vergangenheit angehören, da sie noch nicht in der Gegenwart zu begreifen war/ist. Die Angst vor dem Zusammenbruch ist etwas Gebliebenes, hat sich verfestigt, obwohl sie sich noch nicht ereignet hat: „Mit anderen Worten, der Patient muss weiter nach diesem Detail der Vergangenheit

²¹⁴ Willer, Stefan: „Kulturelles Erbe. Tradieren und Konservieren in der Moderne“, in: Willer, Stefan et al.: *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*, S. 160-192, (S. 177).

²¹⁵ Ebd., S. 178.

²¹⁶ Winnicott, Donald Woods: „Die Angst vor dem Zusammenbruch“, in: Coelen, Marcus (Hg.): *Die andere Urszene*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2008 (zuerst 1970), S. 47-58, (S. 53).

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 51.

suchen, das noch nicht erfahren wurde. Diese Suche nimmt die Form an, dass er in der Zukunft nach diesem Detail Ausschau hält.“²¹⁹

Derrida selbst verweist auf seine verspätete Ankunft in Griechenland, hatte er doch schon lange vor, diese Reise anzutreten und es ist diese Zeit des Verzuges, die ihn besonders affiziert.

Dabei lässt sich nicht selbst der Verzug denken, denn er ist verzögert, aber so lässt sich alles vom Verzug her denken: „Die Ausdehnung auf das Wohnen, die Wohnung [...] die Moratorien dieser Lexik“²²⁰.

Moratorium, was bedeutet das eigentlich? Wie auch *demeure* leitet es sich ab von ‚morari‘, was verzögern, aufschieben, aber eben auch sterben bedeuten kann. Somit bezieht sich das Moratorium im zumeist wirtschaftlichen Sinne auf die Möglichkeit und damit einhergehende Vereinbarung, dass etwas für eine bestimmte Zeit aufgeschoben und verzögert wird.²²¹ Ursprünglich in der Juristik verwendet meint Moratorium das Aufheben von Verpflichtungen. Verbunden mit dieser Idee des Aufschubs ist auch eine gewisse pädagogische Vorstellung. 1803 wurde dieses jedoch durch Johann Georg Krünitz in der ökonomisch-technologischen Enzyklopädie definiert als Aufschub der Zahlungsverpflichtungen eines Schuldners gegenüber seinen Gläubigern. Für ein zeitlich befristetes Moratorium sollte der Schuldner nicht in die Pflicht genommen werden können, um sich, seine Persönlichkeit und seine Finanzen wieder in Ordnung zu bringen.²²² Auch in der politischen Auseinandersetzung mit Menschen mit Fluchthintergrund und dem Umgang mit dem Bleiberecht spielt das Moratorium eine wesentliche Bedeutung – in dem das Bleiben zur gewaltvollen Erfahrung wird.

Wie durch Zufall – unvorbereitet, begegnet Derrida auf seinem Spaziergang der Satz *Nous nous devons à la mort*. Er drängt sich auf, in einer unausweichlichen, schonungslosen Dringlichkeit, durch die sich Derrida mit jeder Faser seines Körpers betroffen und erschüttert fühlt. „Dabei stand in dieser Dringlichkeit der

²¹⁹ Ebd., S. 52. Vgl. Trinkaus, Stephan: „Wissen, Materialität, Sorge: Into the Chtulucene“, in: Busch, Kathrin et. al.: *Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten*. München: Wilhelm Fink 2018, S. 90-101, (S. 90).

²²⁰ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 92.

²²¹ Ebd.

²²² Pongratz, Ludwig A./Wimmer, Michael/Nieke, Wolfgang/Masschelein, Jan: *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Berlin: Springer 2004, S. 165.

Wunsch ihn vor Ort, in Stein zu schreiben [...] mich von ihm entfernen, von ihm fort- beziehungsweise ausgehen, ohne ihn je zu verlassen.“²²³ Es ist der 3. Juli, gegen Mittag, denn an dieses Datum erinnert sich Derrida, als sei es wohlmöglich der Beginn oder das Ende oder eben beides in seiner Bleibendheit.²²⁴ Das Datum markiert damit eine aporetische Struktur, die in dessen Wiederholung liegt ohne sich jemals wiederholen zu können. Es erinnert an ein Ereignis, das sich nicht wiedereignen wird und sich dennoch immer präsent zeitigt.

2.2 „Nous nous devons à la mort“

Nous nous devons à la mort: Ist dies ein Ausruf oder eine Frage? Oder gar ein Ratschlag? „Gibt es zu verstehen, daß wir uns in Wirklichkeit, oder in Wahrheit, dem Tod schulden (*devons à la mort*)? Oder eher, daß wir uns dem Tod schulden (*devoir*) sollen (*devons*) oder sollten (*devions*)?“²²⁵ Schulden wir uns dem Tod, oder sollten wir uns ihm schulden? Und wofür steht dann eben diese Schuld? Welcher Zusammenhang besteht zwischen den Ruinen von Athen, welche Derrida bei seinem Spaziergang sieht und dem so eigentümlichen Satz? Gibt es eine Schuld des jetzigen Athens und einem Athen der Vergangenheit, an das uns die Ruinen erinnern? Ist es die Erfahrung, sich dem Tod zu schulden, wie auch Athen sich seinem Vergehen, seinem Verfall schuldet?

So erinnert doch jede Ruine in Athen an das Moment eines zeitlichen Vergehens, das dennoch weiter im Kommen begriffen ist, denn der Verfall der Ruinen ist noch nicht vorüber. Das jetzt Gebliebene, die Überreste, schulden sich dem Tod: *Nous nous devons à la mort*.

Athen hat noch aus den Zeiten seiner Gründung als Hauptstadt des neuen Griechenlands eine Bringschuld zu leisten, insbesondere gegenüber den Überresten aus seiner Vergangenheit. Es hat überstürzt und voreilig das Gewand des Städtischen über seinen Ruinen bergenden Boden geworfen, weshalb heute die asphaltierten Straßen und Bürgersteige mehr als nur die Enthüllung zahlreicher Ruinen und Fundstücke schulden.²²⁶

²²³ Derrida Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 20.

²²⁴ Ebd., S. 11

²²⁵ Ebd., S. 16.

²²⁶ Antonas, Aristide: „Die Konstruktion der Ruinen des Südens: Eine Anleitung zum Umgang mit Schulden“, https://www.documenta14.de/de/south/49_die_konstruktion_der_ruinen_des_suedens_eine_anleitung_zum_umgang_mit_schulden (letzter Zugriff am 03.03.2020/ 14:00 Uhr).

Wie lässt sich dieser eigentümliche Satz verstehen? Wie lässt er sich begreifen wenn nicht im Sinne eines „Seins zum Tode“ oder „dieser Ethik der Ergebenheit“?²²⁷ Und: „Wer ist das, der Tod?“²²⁸

Das zweite *nous* im Satz *nous nous devons à la mort* erscheint als das Objekt, welches geschuldet ist, während das erste in der Position des Subjektes steht und das zweite *Nous* beobachtet, wie es in dieser Schuldung auf den Tod zuläuft. Es bleibt nichts anderes, als sich nah an den Spuren des Textes zu bewegen, um das Bleibende zu bezeugen.

Das erste *nous* das scheint den Tod nicht zu kennen. In der Auseinandersetzung und der Unübersetzbarkeit mit dem, was dieser Satz verheißen mag, kündigt sich der Aufschub selbst an. Es ist die Bewegung des Verschiebens, die sich dadurch offenbart. Der Aufschub der Schuld, der sich selbst ankündigt, und auf seine eigene Frist hindeutet.

Das doppelte *nous*- in ‚*nous nous devons...*‘ in einer anderen Sprache gleichermaßen auf das eine, unersetzliche Wort ‚*devons*‘ zu beziehen, das seinen Status als grammatikalisches Subjekt und als Subjekt ganz allgemein gewissermaßen in der Schwebe hält. Was ich meinen Freunden nahelegen wollte, wäre im Grunde Folgendes: Das erste *nous*, das Subjekt, käme nach dem zweiten (reflektierendes Objekt in den Blick genommenes Objekt, das sich drannmacht, uns von dort her anzublicken, gleich einem ‚photographierten‘ Objekt). Es würde sich erst als ‚Subjekt‘ konstituieren, nachdem es das ‚zweite‘ ‚*nous*‘ reflektiert hätte, das seinerseits als ‚geschuldetes‘ ‚Objekt‘ konstituiert wird.²²⁹

Und somit sind ‚wir (*nous*)‘ geschuldet, bevor sie (die Schuld) überhaupt anerkannt und angenommen werden konnte.

So gibt es wohl das eine *nous*, was sich womöglich schuldet und geschuldet wird, aber das andere *nous* ‚ist ein unschuldiger Lebender, der auf immer den Tod nicht kennt‘²³⁰. Unklar bleibt, welche Bewegung Derrida hier unternimmt. Er verweist zum einen auf das Moment sich dem Tod zu schulden und kehrt diese Bewegung zugleich um, in dem er schreibt:

„Überlassen wir die Endlichkeit der Sonne und kehren wir ansonsten/anders nach Athen zurück. Soll heißen: Trauer, und Tod [...] gibt es nur für das, was die Sonne

²²⁷ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 52.

²²⁸ Ebd., S. 17.

²²⁹ Ebd., S. 53f.

²³⁰ Ebd.

anblickt/betrifft (*regarde*).²³¹ Was bedeutet an dieser Stelle die Endlichkeit der Sonne, wenn der Sonne grundsätzlich in der griechischen Mythologie eine besondere Bedeutung zukommt? Sollte nicht vielmehr das Bleiben, die Stadt Athen, die Ruinen ohne „diese behauptete Ursprünglichkeit des Schuldens“²³² verstanden werden?

Denn so spricht sich Derrida aus:

gegen dieses Schuldigsein, und diese Angst vor den Toten vielleicht, kann ein ‚wir (*nous*)‘ protestieren (da bin nicht notwendigerweise ich, auch nicht ein *Ich*) könnten wir arglos unsere Unschuld beteuern (*protester de*), würde ein *nous* gegen das andere protestieren. *Nous nous devons à la mort*, es gibt da wohl ein *nous*, das zweite, das auf diese Weise geschuldet wird, aber wir (*nous*), an erster Stelle, nein, das erste *nous*, das das andere anblickt, beobachtet und fotografiert, und das hier spricht, das ist ein unschuldiger Lebender, der auf immer den Tod nicht kennt: In diesem *nous* sind wir (*nous*) unendlich.²³³

Mag es doch zuerst verwirrend klingen, und die Frage nach der Bedeutung der *nous* weiter verzögern, so ist es doch die für Derrida bekannte aporetische Melodie, die sich in diesen Zeilen wiederfindet. Wir schulden uns also nicht nur dem Tod, denn wir können zugleich auch gegen diesen protestieren. Diese aporetische Bewegung, die den Tod nicht kennt, und dennoch in einer unaufhörlichen Frist und Verzögerung auf ihn zu läuft, findet sich in der kontinuierlichen Diskontinuität der Fotografien von Bonhomme. Aus dieser aporetischen Bewegung heraus schließt Derrida seinen Text:

Jedes Mal, wenn sie diese Photos betrachten, werden Sie von neuem beginnen müssen, zu übersetzen, und sich in Erinnerung zu rufen, daß eines Tages, gegen Mittag, für einige Leute, als sie aus Athen kamen und dorthin zurückkehrten, das Verdikt stattgehabt hatte, aber die Sonne noch nicht tot war.²³⁴

Die Dynamik eines angekündigten Todes, der im Verzug begriffen ist, bleibend ausgesetzt, verdeutlicht Derrida mit Blick auf das Warten Sokrates auf den Tod, denn „all dies gehört zum leuchtenden Gedächtnis Athens, zu seinem phänomenalen Archiv.“²³⁵ Wieso hier vom Archiv sprechen? Wo liegt das

²³¹ Ebd., S. 56.

²³² Ebd., S. 55.

²³³ Ebd., S. 56.

²³⁴ Ebd., S. 60.

²³⁵ Ebd., S. 34.

Archivische der Stadt Athen? Auch für Sokrates ist das Warten auf den Tod, nach dem Urteilsspruch verbunden mit einem Aufschub, einer Verzögerung, in der er sich erhalten muss, die er aushalten muss. In dieser Zeit sorgt er sich um den Tod und bereitet sich gleichermaßen auf ihn vor, aber er wartet nicht ab, denn er „weiß die Frist zu berechnen, glaubt sie berechnen zu können“²³⁶ und somit lässt er den Tod kommen, „er vernimmt den Kommenden“, über dessen Ankunft er bereits durch seine Träume erfahren hat.²³⁷

Sokrates begegnet seinem eigenen *nous nous devons à la mort*: dem Tod entzogen und gleichermaßen diesem entgegenblickend. Es ist die Zeit des schuldigen Bleibens in der Zeit selbst.

Wie also auch die Fotografie in ihrer verzögerten Erscheinungsform, auf die im Folgenden eingegangen wird, die zugleich jede Form der Geschwindigkeit zu überbieten scheint und diese dennoch zu archivieren gesucht, bleibt auch die Frage nach dem *nous* zurück. Was für eine Vorstellung der zeitlichen Zukunft eröffnet Derrida an dieser Stelle? Ist es eine offene Zukunft – eine geerbte Zukunft – oder eine offene und zugleich geerbte Vorstellung des Zukünftigen? Denn „keine Zukunft ohne Erbe und die Möglichkeit von Wiederholung. Keine Zukunft ohne *itérabilité*, wenigstens in Form einer Allianz mit sich selbst und in der Form einer Bestätigung.“ – Zukunft als ein „Kommen-müssendes (*à venir*)“.²³⁸

2.3 Fotografie

Wie verhält es sich mit den Fotografien von Bonhomme? Verweisen sie doch auf etwas, das im selben Moment, in dem es fotografiert wurde bereits vergangen ist. Auch die Fotografie schuldet sich zu keiner Zeit einem angekündigten Tod, denn in ihrer Struktur erscheint sie in der Frist, verzögert aber nicht im Sinne eines Fehlens von Zeit.

Bleibe. Athen - ist das also vielmehr der Verweis auf ein Athen, das als Bleibe für die Zeit fungiert? In der die gespenstische Zeit eine Bleibe findet?

²³⁶ Ebd., S. 47.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Lexikon zur Zeittheorie Derridas, S. 205. In: <https://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/from/publications/pdf/Nakajima011.pdf> (zuletzt abgerufen am 14.02.2020 /12:24 Uhr).

So hat auch Bonhomme die zu Zeiten ‚lebend‘ erscheinenden Orte nur in ihrem Verschwinden einfangen und festhalten können. Derridas Frage „Wirkt nicht jede Fotografie [...] indem sie bewahren muss, was sie verliert, nämlich das Verschwundene, [...] mittels der unwiderstehlichen Singularität ihres Referenten, ihres Hier und Jetzt, ihres Datums?“²³⁹ Ein Foto, das dem Sinnbild einer Stadt und seinen Ruinen nachträglich eine Bleibe geben kann und den Versuch unternimmt über das Vergehen der Zeit hinaus eine Vorstellung zu erhalten.

Spannend ist die Abbildung 25²⁴⁰ Zu sehen ist darauf eine Frau, die auf eine Leinwand schaut, auf der Umriss der Stadt Athen zu erkennen sind. Sie blickt auf ein Bild, ein Erbe, was abermals ein vergangenes Ereignis zu bezeugen versucht, während der Fotograf gleichermaßen ihr Betrachten des Bildes fotografisch festhält. Es hält das fest, was „mehr als der gegenwärtige Augenblick, mehr als die Zukunft oder die Ewigkeit; ein Verzug *vor* der Zeit selbst“²⁴¹ bleibt. Athen ist in diesem Sinne ein „einziges sprechendes Archiv“ und somit liegt die Besonderheit eben darin, durch die Fotografien in die „Geschichte der Stadt“ einzudringen, im Sinne eines „doppelt überlebenden Zeugen“.²⁴²

Doch das Bild selbst ist gleichermaßen verschuldet und schuldet sich, denn es ist bereits in seiner Präsenz eine Verzögerung des Moments, den es abzubilden galt. Es ist eine Verschiebung der Zeit: „Zeitverschiebung‘ [...] Wird die Photographie dann *aufgenommen*, wenn der Photograph die Sache in den Blick (*vue*) nimmt [...] Oder noch später, im Moment der Entwicklung?“²⁴³ Auch das Foto hält die Zeit nicht auf und hält sie nicht an. Damit ist auch durch den Versuch Bonhommes durch die unterschiedlichsten zeitlichen Bilder Athens die Strukturen der Stadt einzufangen, lediglich ein ruiniertes Ort entstanden. Sie sind „bisweilen lange, sehr lange Zeit später eine andere, kommende Gegenwart vom Klicken des Auslösers überrascht und für immer fixiert“ und „reproduzierbar, archivierbar, für die Zeit hier gerettet oder verloren.“²⁴⁴ Durch das Foto kann die Zeit als Fluss der Zeit als

²³⁹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 13.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 39.

²⁴¹ Ebd., S. 26.

²⁴² Ebd., S. 18f.

²⁴³ Ebd., S. 30.

²⁴⁴ Ebd., S. 27.

Fragment und montierte Anordnung erkennbar werden. Die Gespenster²⁴⁵ also, denen wir auf diesem Spaziergang begegnen, sind mehrere: Es sind die gespenstigen Zeiten, die in Derridas Text von eben denjenigen zeugen, die bleibend ihre Spuren hinterlassen haben, von denen „die noch nicht da sind, schon tot, oder noch nicht geboren sind“.²⁴⁶ Und auch wenn das „Sein mit den Gespenstern“ eine Bewegung aus der Vergangenheit ist, „verlangt es doch eine Vergangenheit zu denken, die geprägt ist von dem, was von ihr noch nicht eingetroffen ist.“²⁴⁷

In einem Moment ist das Bild einer Zeit geschuldet, gehört einer Vergangenheit an, die sich noch nicht ereignet hat und bleibt bewahrt vor dem Vergessen dieser Involviertheit. In einem anderen Moment erscheint das Bild ewig neu, in die Zeiten eingebunden, ohne Trauer: „Ist diese heftige Anprangerung nicht das letzte Zeichen der Trauer, die besonnenste Stelle, die konsequenteste Verneinung, die Ehre des Lebens in seiner zerschundenen Photographie?“²⁴⁸ Mit Blick auf die Fotografien von Bonhomme stellt sich die Frage, welche Zeit er nun tatsächlich einzufangen gedachte, im Moment dieses einen ‚Klicks‘, in dem Augenblick, in dem sich alles bereits verzögerte. Bonhomme dachte wohl an das alltägliche Athen, und das Athen aller ewigen Tage und wurde bereits von „der in Schichten abgelagerten Ruine aller athenischen Erinnerungen heimgesucht, [...] aber für alle Tage (*tous les jours*) und für immer (*toujours*)?“²⁴⁹

In *Bleibe. Athen* funktioniert das Bleiben als eine Serie von koexistierenden Momenten, in denen sich auch die Rolle des Medialen, des speichernden Mediums präsentiert. Ohne darauf jedoch genauer einzugehen, sei hier nur bemerkt, dass in der Fotografie eine zeitliche Verzögerung, ein Aufschub liegt, eine Gegenzeit, zwischen dem Augenblick des Erfassens, den verschiedenen Momenten der Belichtung, des Knipsens und dem endgültigen Entstehen des Bildes.²⁵⁰

²⁴⁵ Vgl. Derrida, Jacques: *Marx‘ Gespenster*, S. 139 „Das Gespenst kennt mehrere Zeiten. Das eigene eines Gespenstes, wenn es das gibt, besteht darin, daß man nicht weiß, ob es wiederkehrend, von einem ehemals Lebenden oder von einem künftig Lebenden zeugt.“

²⁴⁶ Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, S. 201.

²⁴⁷ Ebd., S. 203.

²⁴⁸ Jacques, Derrida: *Bleibe. Athen*, S. 57.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ An dieser Stelle kann auch Benjamin und *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* genannt werden, was die Frage nach dem Bleibenden in eine andere Richtung lenkt. Durch die Wiederholung und die Möglichkeit der Reproduktion wird etwas bereits gebliebenes immer wieder neu situiert und ausgesetzt. Die Wiederholung nimmt dem *Reproduzierten* (Kunstwerk), nicht die Aura, sondern ermöglicht vielmehr eine Neuverortung und

Die Erfahrung des Bleibens gleicht einer „Verzögerungsvorrichtung“²⁵¹, wie es auch der Fotoapparat zu sein scheint.

Wirkt diese „Verzögerungsvorrichtung“ in der absoluten Präsenz des Todes der Endlichkeit entgegen – „bleibend mit ihr verbunden“²⁵²? Mit und durch die Fotografie besteht im Sinne des medialen Bleibens die Möglichkeit, in einer Momentaufnahme alles zu bewahren, zu verwahren: „zur Verwahrung anvertraut, auf Leben und Tod, verbunden mit ihr, die niemals mein sein würde, aber bleibend mit ihr verbunden.“²⁵³

Bonhommes Fotos von Athen sind die Darstellung eines modernen Athens, das im Verschwinden begriffen zu sein scheint. Er selbst ist dabei wie ein Wächter über das Überlebende, ein Zeuge des Verschwindens.

Derridas Spaziergang durch Athen verweist zusammenfassend auf verschiedene Dimensionen des Bleibens, die sich den vorherigen Momenten annähern, sich aber auch von ihnen unterscheiden. Eingeleitet durch den Titel dieses Kapitels erscheint das Bleiben als Mahnung, in diesem Fall mit Blick auf Athen. Athen mit seiner bedeutenden historischen Vergangenheit, auf die Derrida mithilfe seiner Fürsprecher immer wieder zu sprechen kommt, verweist auf das stetige Vergehen von Vergangenheiten, die sich dennoch in den Spuren und Rillen der Stadt erhalten. Damit zeugt Athen von einer Vergangenheit, die noch nicht vergangen ist und das Zukünftige damit offenlässt. Bleiben also als ein Fortbestehen, als ein Moment des Überlebens von Zeit, das zugleich immer im An-/ Ausstehen begriffen ist. Athen trägt damit Trauer und bewegt sich zwischen Leben und Tod. *Demeure* als Mahnung zu eröffnen.

Bleibend, sagte er, Nichts von all dem, das nicht bleibend (*à demeure*) dem französischen ‚*demeure*‘ (Bleibe) innewohnen würde, vom Haus bis zum Tempel, mit all dem, was sich hier photographiert findet bis hin zur *letzten Bleibe*: Man findet alles darin, vom Befehl (‚*demeure!* [Bleib!]‘) bis zur Mahnung (*mise en demeure*) wir werden hier gemahnt, das, was wir schulden (*ce que nous devons*), innerhalb der geforderten Fristen, zum Beispiel dem Tod, zu bezahlen, quitt zu werden, uns zu entbinden, und zwar *fristgerecht*:

Veränderung, die für das Bleiben so notwendig sind. Reproduktion birgt die Möglichkeit eines immer Neuen. Vgl.: Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Suhrkamp 2010.

²⁵¹ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 20

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

vor allem ohne Verzug! Im Wort ‚*demeure*‘ sowie im genannten Satz (‚*Nous nous devons à la mort*‘) liegt alles, was die Schuld und den Verzug betrifft, und alles, auf ewig, was die Pflicht (*devoir*) und die Zeit betrifft, alles und das Verbleibende (*les restes*), das Schicksal, die Frist, der Verzug (demorari: bleiben) rester, anhalten, zögern oder verzögern – das auf seltsame Weise demori ähnelt: sterben, eingehen). Die Syntax bleibt jedoch unübersetzbar, und mit dem, was sie in Reserve hält, war ich noch nicht fertig.²⁵⁴

Der Tod und das Vergehen der Zeit kündigt sich in den Mauern der Stadt an. Bleiben bedeutet sich dem sich fristenden Tod zu schulden.

Mit Bezug auf die Fotografie eröffnet Derrida hier eine besondere Dynamik der Zeit des Bleibens: Ein Foto bildet auf Dauer ein bereits vergangenes Moment ab. In dem Moment, wo das Klicken der Kamera eine Momenthaftigkeit festzuhalten versucht, ist diese bereits vergangen, durch die Fotografie dennoch fortbestehend – immer in der Möglichkeit auf Dauer gar in anderen Zeiten Zugang zu finden. Diese Bezüge Derridas deuten das an, was heute, fast 40 Jahre nach seinen Überlegungen noch größere Dimensionen angenommen hat, denn alles was medial und virtuell gespeichert wird, kann immer wieder zu allen Zeiten von jedem abgerufen werden. Die Digitalisierung und das Mediale werden damit zum absoluten Bedeutungsträger des Bleibenden. Das Archiv und sogenannte Langzeitarchivierungen spielen in dieser Diskussion eine zentrale Rolle. Die Fotografien von Athen bezeugen dessen Vergangenheit, die in eben diesen archiviert werden.

Athen erscheint als eine Stadt der Ruine, die in ihrer Zeitlichkeit und ihrer Erscheinung dem ‚Verzögerungsapparat‘, wie Derrida es nennt, der Fotografie gleicht. Athen sieht sich mit der stetigen Präsenz des Todes und des Sterbens konfrontiert, was nicht zuletzt durch den sichtbaren Verfall der Stadt erkenntlich wird. Die Spuren der Zeit, der Geschichte sind in jede Rille Athens eingeschrieben oder gar ‚eingesprenkt‘, um mit den Worten Freuds zu sprechen. Sie entziehen sich einer direkten Präsenz, ohne dabei unleserlich zu werden, denn „es handelt sich hier auch um eine Archäologie in dem völlig unmetaphorischen Sinn“²⁵⁵, durch die die Frage nach dem Archiv neu verhandelt werden muss.

²⁵⁴ Derrida, Jacques: *Bleibe. Athen*, S. 21.

²⁵⁵ Ebeling, Knut: „Die Asche des Archivs“, in: Didi-Huberman, Georg / Ebeling, Knut: *Das Archiv brennt*, S. 33-159, (S. 39).

Kann eine Stadt, wie in diesem Fall Athen, als ein Archiv verstanden werden? Worin liegt das archivische Moment in Athen und wird dieses lediglich durch die Ruinen sichtbar? Denn auch die ‚Einsprengungen‘ in die „Mauern“ bedeuten nicht unveränderliche Einschreibungen, in denen Athen erscheint, denn „was die Archäologie lehrt: dass jede Bewahrung eine Veränderung und jede Veränderung eine Mannigfaltigkeit bedeutet.“²⁵⁶

Erbe und Vererben stehen auch für das Überliefern und das Übereignen, wobei sich die darin impliziten Momente verschieden darstellen.

Das Erbe der Zeit, in welcher Form es sich auch eröffnet, ist eine Heimsuchung und eine Vorzeitigkeit. Es ist „flüchtige und ungreifbare Sichtbarkeit des Unsichtbaren [...] die berührbare Unberührbarkeit von jemandem als jemand anderen“²⁵⁷. Dieses Erbe, das Sprechen mit den Gespenstern ist eben jenes Bleiben. Es ist das Bleiben, was in der Heimsuchung unintegrierbar bleibt und stetig ‚Im-Kommen‘ begriffen ist. Die Gewalt des Satzes *nous nous devons à la mort* bestätigt das unverfügbare Hereinbrechen dieser Zeit(en), die sich bereits ereignet hat/haben.

Hier lässt sich fragen, ob ein Spaziergang durch Athen einem Besuch des Archivs gleicht. Und was bedeutet das Archiv überhaupt für das Bleiben, wenn das „Problem der Archivierung“ als „Problem dessen, was bleibt oder nicht bleibt“ erscheint, wenn eine „Bleibendheit (*restance*) des Archivs [...] alles tut, ausser zu *bleiben* im Sinne der permanenten Subsistenz einer Vorhandenheit“²⁵⁸?

Das Bestehenbleiben und dessen Speicherbarkeit über längere Zeit sind aus diesem Grund in Frage zu stellen. Das Archiv selbst ist auch mit Blick auf die Auseinandersetzung des Zeugen von besonderer Relevanz, denn das Archiv gibt dem Zeugnis einen Ort und ermöglicht einen dauerhaften Aufenthalt. Darüber hinaus ist es die Frage nach den Inhalten der Archive, eben jenen Momenten, die bleibend Einzugsraum bekommen oder eben nicht. Wenn das Archiv die Frage nach dem Bleiben stellt, muss nach den Erscheinungsformen des Archivs und seiner zeitlichen Komponiertheit gefragt werden. Welche Rolle spielt *demeure* für die Figur des Archivs? Was ist das was im Sinne der Archive bleibt?

²⁵⁶ Ebd., S. 47.

²⁵⁷ Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 21ff.

²⁵⁸ Derrida, Jacques: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Berlin: Suhrkamp 1998, S. 29.

3. Das Archiv als Bleibe

Vergessen, Gabe, die nicht in Erscheinung tritt. Das Vergessen willkommen heißen als den Einklang mit dem Verborgenen: die Gabe, die nicht in Erscheinung tritt. Wir gehen dem Vergessen nicht entgegen, so wenig wie das Vergessen zu uns kommt, aber auf einmal ist das Vergessen schon immer da, und wenn wir vergessen, haben wir schon immer alles vergessen: wir stehen, bewegen wir uns auf das Vergessen zu, in Beziehung zu der Reglosigkeit des Vergessens, die schon gegenwärtig ist. Vergessen ist die Beziehung zu dem, was vergessen wird, Beziehung, die das, worauf sie bezogen ist, ins Geheimnis rückt und so den Sinn und die Kraft des Geheimen enthält. Das Vergessen enthält, was sich abkehrt, und diese Abkehr selbst, die aus dem Vergessen kommt, ja selbst das Vergessen ist.²⁵⁹

In diesem Kapitel wird die Frage nach dem Archiv in Bezug auf das Bleiben gestellt und dabei die wesentliche Zeit des *demeure*, des Aufschubs und der Frist berücksichtigt.

Dabei gilt es nicht, die gesamte Geschichte des Archivs aufzuarbeiten, sondern vielmehr einen Überblick verschiedener Momenhaftigkeiten herauszustellen, die für die Figur des Archivs als Bleibe-Überbleibsel von Bedeutung sind. Dies führt schlussendlich zu einer Zeitlichkeit des Gespenstes – denn das Archiv ist in seiner Erscheinung gespenstig, was mit Blick auf die Zeugenschaft die Frage nach der Verantwortung neu stellt. Das Archiv ist niemals „leibhaftig“ anwesend noch abwesend, weder sichtbar noch unsichtbar, eine Spur, die stets auf einen anderen zurückgeht, dessen Blick niemals gekreuzt werden kann.“²⁶⁰

Ließe sich in diesem Zusammenhang von einem Nachleben der Zeit selbst sprechen, einem Nachlass, einem Erbe der Zeit, das sich gespenstig ereignet?

Ist das Archiv eben das Schimmern – das Glühwürmchen-Schimmern, das in seinem Begehren eine Geste des Bleibens ist?

Den Archiven ist im Laufe der Geschichte eine besondere Bedeutung zugekommen, denn „[n]iemals verzichtet man darauf, dies ist das Unbewusste selbst, sich eine Macht über das Dokument, über seinen Besitz, seine Zurückhaltung oder seine Auslegung anzueignen.“²⁶¹

Mit Blick auf Derridas Spaziergang durch Athen wird die besondere Zeitlichkeit der Ruine in ihrer Möglichkeit des Überdauerns ersichtlich, denn sie „ist das, was

²⁵⁹ Blanchot, Maurice: *Warten Vergessen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 66.

²⁶⁰ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*. Berlin: Brinkmann und Bose 1997, S. 150.

²⁶¹ Ebd., S. 1.

überdauert, egal ob als Grabhügel oder Knoten im Taschentusch [...] impliziert ihr räumliches Anwesen eine dauerhafte Aufbewahrung.“²⁶² Es sind, wie bereits angedeutet, die verschiedenen Schichten der Zeit, die in Form von Schriften unter Athen begraben liegen: *keimeno*.

Wie um diese Verschränkung von Archiv und Monument – wie von Monument und Minimalismus – zu untermauern, hat man in Athen kollektive Grabsteine gefunden, auf denen der Tod von Männern verzeichnet war, die während des Wehrdienstes gestorben waren. Ihre Namen säumten die Straßen vor den Stadttoren.²⁶³

In diesem Sinne wurde das Archiv in Athen monumentalisiert. Nach einer ersten Erhaltung der Schriften wurde bestimmtes in Stein gemeißelt, um sich auf Dauer zu erhalten, und dann „durch ein Archiv genanntes Gebäude auch für vergängliche Trägermaterialien sicher gestellt.“²⁶⁴ Dem Zeugnis, den Schriften wurde im Archiv eine Bleibe gegeben – auf Dauer, dies ist wohl der einfachste Bezug zwischen der Bleibe und dem Archiv. Erst durch eine solche Monumentalisierung findet das Private einen Einzug in die Öffentlichkeit und die Möglichkeit, Wissen einer spezifischen Wissensordnung zu generieren. Ein Wissen, das durch die Bestätigung der Öffentlichkeit bleibend wird. Diesem Bezug des Archivs auf eine räumliche Entrückung steht die Zeit gegenüber, was sich in dem Bezug des Archivs auf das Staatsarchiv Athens begründet, denn es ist „jene spezifische (anwesend-abwesende) Räumlichkeit des Gesetzes (durch das Archiv), der wir bis heute huldigen.“²⁶⁵

Versucht man der Bedeutung des Begriffs ‚Archiv‘ nahe zu kommen, gibt es verschiedene Möglichkeiten der Auslegung. Zum einen ist es wohl der Bezug zum Ursprung „auf die *arché* im *physischen*, *geschichtlichen* oder *ontologischen* Sinne, das heisst auf das Ursprüngliche“²⁶⁶, es kann aber auch auf, und dies ist mit Blick auf die Beziehung zum Bleiben besonders interessant, „*archeïon*: zuerst ein Haus, ein Wohnsitz, eine Adresse, die Wohnung der höheren Magistratsangehörigen“

²⁶² Knut, Ebeling: „Die Asche des Archivs“, S. 177.

²⁶³ Ebd., S. 179.

²⁶⁴ Ebd., S. 179f.

²⁶⁵ Steinborn, Anke/ Martin, Silke (Hg.): *Orte. Nicht-Orte. Ab-Orte: Mediale Verortung des Dazwischen*. Marburg: Schüren 2015, S. 49.

²⁶⁶ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S.10.

hinweisen.²⁶⁷ Die Frage nach der Autorität und Privilegierung, nach denjenigen, die Einblicke in das Archiv hatten, sei hier nur kurz angedeutet. Wichtige Dokumente wurden zuhause untergebracht, und die sogenannten ‚Archonten‘ waren ihre Bewahrer*innen und „man erkennt ihnen auch das Recht und die Kompetenz der Auslegung zu.“²⁶⁸ Archivpersonen bewahrten an privaten Orten die Dokumente, die eigentlich der Öffentlichkeit zustehen. Diese werden eben nur dadurch öffentlich, dass sie auf Dauer an einem Ort eine Bleibe fanden: eine „verbindliche Ansiedlung“ – denn „hätten die Archive keine Bleibe, so wären sie nicht von dieser Welt.“²⁶⁹

Unterschieden wird generell zwischen der Vorstellung des Archivs als Institution und einer Vorstellung von der Bewegung, die hinter dieser Begrifflichkeit erfahrbar wird. In diesem Sinne bezeichnet das Archiv ein Gebäude zur Ansammlung von Papieren, welche administrativen Zwecken dienlich sein können. In dieser politischen Relevanz des Archivs sind zwei wesentliche Aspekte von Bedeutung. So ist es zum einen der Selektionsprozess, der dem Archivgut vorausgeht und der über das bestimmt, was für relevant und wichtig gehalten wird – aber eben nicht, und zum anderen die Zugänglichkeit des Archivs, die nur bestimmten Gruppen zugesichert ist. Somit verdeutlicht das Archiv immer auch eine Leerstelle und eine Auslassung, die einer Vorauswahl dessen, was es zu archivieren gilt, folgt. Dies ist ein wesentliches Moment, auf das noch genauer eingegangen wird.

Es muss unterschieden werden zwischen Archiven des Privaten, des Öffentlichen aber auch des Geheimen. Dies wird dann noch einmal spannend, wenn es um die Möglichkeit der Digitalisierung des Archivmaterials geht – einer Repräsentation und Reproduktion von bereits Archiviertem. Insbesondere die Auseinandersetzung mit den Bewegungen des Exils, dem Aufbruch fragen nach einer Möglichkeit der Bewahrung von Erinnerung. So sind es gerade die Erzählungen und Geschichten des Exils zwischen 1933-1945, die einen Einzugsraum in die deutschen Archive fanden. Wo liegen die Parallelen zwischen der Bewegung des Exils und der Bewahrung im Archiv? Der Versuch, diesen Geschichten eine Bleibe zu geben,

²⁶⁷ Ebd., S. 11.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Ebeling, Knut: *Die Asche des Archivs*, S. 81.

verwirklicht auch eine Zeit des Gleichzeitigen, wodurch neue Begegnungen und die Auswertung immer neuer Relationen möglich werden.

Deutlich wird, dass das Wissen über das Exil auf den Materialien des Archivs beruht und sich über dieses eröffnet und gesellschaftlichen Einzugsraum bekommt. Im Unterschied zu der Bibliothek bildet das Archiv daher nicht ab, sondern „steuert und verwaltet eine Realität, der es vorausgeht.“²⁷⁰

Ersichtlich wird daraus das Potential des Archivs sich jenseits von stagnativen Strukturen immer neu zu verwirklichen und zu konstruieren. Sowohl das Archiv als auch die Bibliothek fragen nach der Wirklichkeit und der Möglichkeit der Speicherung:

Was ist Wirklichkeit? Was ist ein Ereignis? Was ist ein vergangenes Ereignis? Und was bedeutet ‚vergangen‘ (*passé*) oder ‚vergehen/geschehen‘ (*se passer*) und so weiter? So viele Ungewissheiten oder Aporien für jeden, der bestrebt ist, Ordnung zu schaffen im Inneren einer Bibliothek [...] dem Archivierbaren und dem Nicht-Archivierbaren.²⁷¹

Diese Steuerung einer vorausgegangenen Realität folgt einer Logik des Körperlichen, in der es die oben beschriebenen ‚Einsprengungen‘ zu lesen gilt.

Foucault sieht beispielsweise im Archiv nicht „die Summe aller Texte, die eine Kultur als Dokument ihrer eigenen Vergangenheit oder als Zeugnis ihrer beibehaltenden Identität bewahrt hat“²⁷², sondern das „Spiel von Beziehungen“ zwischen bereits gesagten Dingen und „Aussagemöglichkeiten und – unmöglichkeiten“²⁷³.

Der Begriff des Archivs erfährt in diesem Kontext eine Dynamisierung, der auch eine Wiederholbarkeit innewohnt, was für Foucault eine Gefahr der Manipulation birgt. Diskurse erscheinen „als spezifische Praktiken im Element des Archivs“²⁷⁴. Bei Foucault ist das Archiv der Versuch einer Ordnung eines Ausgangspunktes, von dem aus die Diskursanalyse stattfinden kann: Das Moment, das bestimmt, von welcher Ordnung ausgesprochen wird und dessen Möglichkeit oder Unmöglichkeit.

²⁷⁰ Ebd., S. 57.

²⁷¹ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 25.

²⁷² Michel, Foucault: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, S. 187.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd., S. 190.

Was bewahrt das Archiv, wenn wir davon ausgehen, dass es etwas bewahrt, speichert und aufhebt, wem gibt es Platz? Ist das Archiv statisch oder bewegt?

Wenn das Archiv das Geheimnis zu wahren scheint, sorgt es doch gleichsam dafür, es zu enthüllen und preiszugeben:

publik zu machen, unter die Leute zu bringen, als auch, es derart tief in der Krypta eines Gedächtnisses zu bewahren, daß man es vergisst oder sogar aufhört es zu verstehen und Zugang zu ihm zu haben. In diesem Sinne ist ein gewahrtes/aufbewahrtes Geheimnis stets ein verlorenes Geheimnis.²⁷⁵

Um dem näher zu kommen, soll eine kleine Passage genannt werden, auf die sich auch Derrida in *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs* bezieht. Es ist ein Auszug aus *Manhattan: schreiben aus der Vorgeschichte*²⁷⁶ von Hélène Cixous, in deren Abhandlung sich die Bedeutung des Archivs eröffnet und verdeutlicht, welche Rolle die Frage nach dem was aufbewahrt wird oder eben nicht, spielt.

Warum habe ich die ‚Beweisstücke‘ nie weggeworfen? [...] Oder hätte ich mich fragen müssen, warum ich *aufbewahrt* oder in ‚Stücke‘ (*pièces*) aufbewahrt habe? Das würde sorgfältiges Nachdenken erfordern, eine Analyse, der wir uns ein anderes Mal widmen werden müssen. Zu sagen, daß ich *aufbewahrt* habe, wäre übertrieben, ich habe nicht gerettet, nicht geschützt, ich habe nie daran gedacht. Andererseits, ich habe nie daran gedacht wegzuzwerfen.²⁷⁷

Sich dem Archiv zu nähern bedeutet, die verwobenen Zeitstrukturen und Aporien „zunächst als Erdbeben zwischen den Körpern“ und Körperschaften und seiner „Vorgeschichte (*préhistoire*), zwischen dem Archivierbaren und dem Archivierbaren eines Prä-Archivierbaren, ja eines Nicht-Archivierbaren, das seinerseits zwischen der Fiktion und dem Gedächtnis, dem Phantasma und der besagten Realität zögert [...]“ zu erkennen.²⁷⁸

Bleibend gar präsentieren sich die Erinnerungsstücke, herausgerissen aus längst vergangenen Zeiten.

²⁷⁵ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 27.

²⁷⁶ Cixous, Hélène: *Manhattan: schreiben aus der Vorgeschichte*. Wien: Passagen 2010.

²⁷⁷ Ebd., S. 84.

²⁷⁸ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 18.

Was hier nun wesentlich ist, ist der Zusammenhang zur Zeugnishaftigkeit und der Möglichkeit der Beweiskraft, die durch das Archiv gegeben ist. Das Bewahrte stiftet Ordnung als eine dauerhafte Autorität:

In dieser dauerhaften Zuweisung einer Bleibe kommen so die Archive zustande. Die Bleibe (*demeure*), dieser Ort, am dem sie auf Dauer (*à demeure*) bleiben, markiert diesen institutionellen Übergang vom Privaten zum Öffentlichen, was nicht in jedem Fall ein Übergang vom Geheimen zu Nicht-Geheimen bedeutet.²⁷⁹

In diesem Sinne wird das, was es beispielsweise zu bezeugen gilt offenbart, ohne dabei jemals ganz seine Geheimnishaftigkeit zu verlieren und gänzlich preiszugeben:

So unwahrscheinlich (*improbable*), ich meine stets irreduzibel auf die Ordnung des Beweises (*preuve*), es auch immer mag bleiben müssen. Seine Wahrheit geschieht (*se passe*) sie hat Statt (*a lieu*), wenn es denn eine gibt, indem sie ohne Beweis auskommt (*se passer de*), dort, wo Anlaß besteht (*il y a lieu*), ohne Beweis auszukommen.²⁸⁰

Das Archiv selbst birgt aus diesem Grund die Möglichkeit, permanent und dauerhaft wieder abgerufen zu werden und so das Potential einer Bezeugung par excellence, das sich trotz einer örtlichen Gebundenheit in dem Moment einer stetigen Neu-Auslegung bewegt.

Das Archiv ist zugleich errichtend und erhaltend, „es hat Gesetzeskraft“ und besitzt damit auch die Gewalt, die das „Recht zugleich setzt und erhält“²⁸¹.

Es verdeutlicht sich in dieser Erkenntnis eine wesentliche Problematik des Archivs, denn wenn davon ausgegangen wird, dass es ‚Gesetzeskraft‘ hat, dann konstituiert sich darüber auch die Vorstellung von Wissen und der eigentümlichen Beziehung von Fiktion und Wahrheit, die bereits im Zusammenhang mit dem Zeugnis thematisiert wurde.

In der Gesetzeskraft liegt damit ein unergründliches Übel, denn das Archiv „verursacht Mühe (*donne du mal*), es zettelt eine Revolution an gegen die Macht

²⁷⁹ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S. 11-12.

²⁸⁰ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 90.

²⁸¹ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S.18.

selbst, der gegenüber es vortäuscht, sich ihr auszuliefern, sie für sie herzugeben und sich ihr gar hinzugeben.“²⁸² Diejenigen also, die in die Strukturen des Archivs eingebunden sind, sich dieses anzueignen versuchen laufen Gefahr, durch dieses selbst enteignet zu werden.²⁸³ Das Archiv ist nicht allwissend, denn „es weiß nur, was [man] ihm anvertraut hat. Es kennt nicht die Welt, sondern nur die Fakten, die man in das Archiv eingelagert hat.“²⁸⁴ Auch Knut Ebeling verweist bezogen auf das Archiv, auf die Möglichkeit der Befehlsgewalt, die von diesem ausgehen kann. Durch eben jene problematische Beziehung des Archivs ließe sich das Böse erfahren:

Das Archiv ist die Schaltzentrale des Realen, hier entscheidet sich, was wirklich werden wird und was immer dem Schweigen anheim fällt. [...] [Es] ist es kein Zufall, dass sich das Schlimmste der Realität ausgerechnet über die Archive erfahren lässt. [...] Auch wer dem Archiv ausgeliefert ist, ringt ‚mit einer toten Transzendenz‘.²⁸⁵

Darin liegt die Bedeutung des Archivs als „privilegierte Topologie“²⁸⁶: Zum einen in der Möglichkeit Zugang zum Gebäude des Archivs zu bekommen, zum anderen in der Konstruktion von Wissensräumen.²⁸⁷

„Als Gesetzeskraft ist dieses Geheimnis jemandes Macht (*pouvoir*). Es gäbe kein Geheimnis ohne eine Verpflichtung gegenüber dem Anderen.“²⁸⁸

Für Derrida wird die Theorie des Archivs zu einem wesentlichen Moment der Psychoanalyse, denn er erkennt in der Auseinandersetzung um Einlagerung und Einschreibung auf Dauer einen Zusammenhang zur Psychoanalyse und Freuds Konzept des „Wunderblocks“.

Das Interessante in der Betrachtung mit dem Wunderblock, der ein Spielzeug für Kinder und Erwachsene war, ist nicht lediglich die Vorstellung einer sich erhaltenen Dauerspür, sondern die Bewegung des Apparates in seiner

²⁸² Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 19.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 19.

²⁸⁴ Ebeling, Knut: *Die Asche des Archivs*, S. 99.

²⁸⁵ Ebd., S. 52.

²⁸⁶ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S. 10.

²⁸⁷ Vgl. ebd.

²⁸⁸ Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*, S. 28.

kontinuierlichen Diskontinuität. Nicht die Dauerspür des Wunderblocks offenbart das Moment des Bleibens, sondern die Bewegung eben dieses Apparates.

Freud bemerkt zuerst, dass ihm Möglichkeiten zur Verbesserung der Gedächtnisfunktionen vorliegen. So in der Wachsschicht, welche beschrieben wird und dadurch eine „dauerhafte Erinnerungsspur“ erhält, die sich jedoch nach einer gewissen Zeit erschöpft, wenn das Blatt vollgeschrieben ist. Freud stellt fest:

Unbegrenzte Aufnahmefähigkeit und Erhaltung von Dauerspuren scheinen sich also für die Vorrichtungen, mit denen wir unser Gedächtnis substituieren, auszuschließen, es muß entweder die aufnehmende Fläche erneuert oder die Aufzeichnung vernichtet werden.²⁸⁹

Unser „seelischer Apparat“²⁹⁰ ist hingegen in das Unbegrenzte aufnahmefähig für immer neue Wahrnehmungen, die von Dauer sind – „wenn auch nicht unveränderlich“²⁹¹. Der Wunderblock scheint beide Möglichkeiten zu vereinen. Er ist eine in einen Rand aus Papier gefasste Tafel, auf der am oberen Ende ein „durchscheinendes Blatt“ befestigt ist, das selbst wiederum aus zwei Schichten besteht, die von einander abgehoben werden können:

Die obere Schicht ist eine durchsichtige Zelluloidplatte, die untere ein dünnes, also durchscheinendes Wachspapier. Wenn der Apparat nicht gebraucht wird, klebt die untere Fläche des Wachspapiers der oberen Fläche der Wachstafel leicht an. [...] Der Stilus drückt an den von ihm berührten Stellen die Unterfläche des Wachspapiers an die Wachstafel an, und diese Furchen werden an der sonst glatten weißgräulichen Oberfläche des Zelluloids als dunkle Schrift sichtbar.²⁹²

Die Inschrift lässt sich jederzeit durch das Anheben des Deckblatts von seinem unteren Rand aus zerstören. Die interessante Bewegung des Wunderblocks beschreibt Freud wie folgt:

Hebt man das ganze Deckblatt – Zelluloid und Wachspapier – von der Wachstafel ab, so verschwindet die Schrift und stellt sich, wie erwähnt, auch später nicht wieder her. Die Oberfläche des Wunderblocks ist schriftfrei und von neuem aufnahmefähig. Es ist aber leicht festzustellen, daß die Dauerspür

²⁸⁹ Freud, Sigmund: „Notiz über den Wunderblock“ (1925), in: *Studienausgabe* Bd: III: Psychologie des Unbewussten. Frankfurt a. M.: Fischer 1975, S. 363-369, (S. 364).

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Ebd., S. 365.

²⁹² Ebd.

des Geschriebenen auf der Wachstafel selbst erhalten bleibt und bei geeigneter Belichtung lesbar ist.²⁹³

Die Wachstafel also als Gedächtnis und das darüber liegende Doppelblatt entspricht in diesem Sinne der Wahrnehmung.

Für Freud lässt sich dies wie folgt auf den seelischen Apparat übertragen:

Denkt man sich, daß während eine Hand die Oberfläche des Wunderblocks beschreibt, eine andere periodisch das Deckblatt desselben von der Wachstafel abhebt, so wäre das eine Versinnlichung der Art, wie ich mir die Funktion unseres seelischen Wahrnehmungsapparates vorstellen wollte.²⁹⁴

Nach Freud entspricht die Funktion des Wunderblocks der Wahrnehmung und der Struktur der Archive. Nimmt man an, dass eben die Möglichkeit der Erhaltung einer dauernden Spur dem Moment des Bleibens entspricht, ist es dennoch die zuletzt genannte Bewegung. Auch wenn dies schwer vorzustellen scheint, entspricht die Annahme einer Bewegung des Beschreibens und gleichzeitigem Anhebens des Deckblatts ebenfalls der des Fotografierens in ihrem Versuch des Festhaltens eines Moments, des Bildes als Erinnerungsspur und das gleichzeitige Verschwinden des Moments, der bereits in der Verzögerung begriffen ist. Es ist eine Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit. Hier findet sich wieder, was in dem Kapitel über Athen bereits angedeutet wurde: Die Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen der Archäologie und dem Archiv durch die Freilegung von unterschiedlichen Schichten.²⁹⁵

Durch den Wunderblock versucht Freud die Erklärung des „psychischen Apparats“ durch die Beziehung von Wahrnehmung und Gedächtnis. Unser seelischer Apparat ist „in unbegrenzter Weise aufnahmefähig für immer neue Wahrnehmungen [...] dauerhafte – wenn auch nicht unveränderliche Erinnerungsspuren“²⁹⁶.

Der Wunderblock folgt einem Modell der Schichten, in dem eine „Dauerspur“²⁹⁷ erhalten bleibt, auch wenn sie auf den ersten Blick nicht zu erkennen ist. Spuren der Erinnerung bleiben in Bezug auf das Gedächtnis bestehen. Für Derrida ist der Wunderblock eine Möglichkeit, „das Gedächtnis als *interne* Archivierung

²⁹³ Ebd., S. 366.

²⁹⁴ Ebd., S. 369.

²⁹⁵ Vgl. Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S. 165.

²⁹⁶ Freud, Sigmund: „Notiz über den Wunderblock“, S. 364.

²⁹⁷ Ebd., S. 365.

vorzustellen.²⁹⁸ Er sieht den Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Archiv, in dem die Spuren des Vergangenen aufbewahrt sind, ohne dabei lediglich als Eingepägtes vorzuliegen. Es ist jedoch erst in der Nachträglichkeit des Erinnerens möglich, die Vergangenheit zu konstruieren.

Erst durch die prozesshaften Dynamik der verschiedenen, sich berührenden Zeiten, kann das Archiv hervorgebracht werden und ist damit nicht lediglich ein Ort der Speicherung und der Bewahrung. Die Rolle des Analytikers bleibt in seiner Funktion zwischen Archäologe und Archivar zu diskutieren, denn er bringt nach Freud das Gebliebene hervor und löst es von den verdeckenden Schichten. Die Nähe zum Todestrieb, die Derrida lokalisiert, bietet Anlass von dem sogenannten „mal d’archive“ zu sprechen: dem Archivübel, das sich durch das Begehren auf das Archiv und dessen Ursprung, „*arché*“²⁹⁹ begründet. Dies zeige sich in „einem ununterdrückbaren Begehren“³⁰⁰ Dies kann so in einen freudschen Todestrieb münden. „ Er arbeitet daran, *das Archiv zu zerstören_ unter der Bedingung*, aber auch *in der Absicht*, seine ‚eigenen‘ Spuren *auszustreichen*“³⁰¹

3.1 Die Leerstellen und das Vergessene

Wie ließe sich etwas archivieren, für das es keine Sprache gibt? Wie dem Unbezeugbaren und Unaussprechlichen eine Bleibe geben, die sich selbst auch noch zu überdauern scheint? Die Unmöglichkeit des Bezeugens ist zugleich die Unmöglichkeit der Archivierung, die sich dennoch nur dadurch ermöglichen kann:

Es gibt Situationen, wo die Zeugnisablegung nicht einmal mehr einer sprachlichen Äußerung gleichkommt. Situationen, wo man für die Zukunft *trotz allem* ein Wort archivieren muss, das die Ereignisse *de facto* unmöglich macht. Was soll man angesichts eines Genozids anderes unternehmen als den Aufbau eines Archivs, das versteckt, vergraben, verstreut die Vernichtung des Zeugen selbst überdauern kann.³⁰²

Didi-Huberman bezieht sich in *Das Archiv brennt* insbesondere auf die sogenannten ‚Ausschwitzrollen‘, die unter der Erde vergraben wurden, und die

²⁹⁸ Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S. 29.

²⁹⁹ Ebd., S. 10

³⁰⁰ Ebd., S. 161.

³⁰¹ Ebd., S. 23.

³⁰² Didi-Huberman: „Das Archiv brennt“, S. 25.

unzähligen Taten der Vernichtung und Auslöschung in Auschwitz dokumentieren und bezeugen.³⁰³

Wenn also das Archiv auch, wie zuvor geschildert auf das verweist, was eben nicht gesagt wurde und gesagt werden kann, weil es in den Bereich des Unbezeugbaren fällt, dann erkennt Agamben ganz richtig, wenn er die Differenz zwischen dem Archiv und dem Zeugnis wie folgt beschreibt: „Im Gegensatz zum Archiv, dem System der Relationen zwischen Ungesagtem und Gesagtem, nennen wir *Zeugnis* das System der Relationen zwischen dem Innen und Außen (...).“³⁰⁴ Diese ‚Relationen zwischen dem Innen und Außen‘ begründen sich in der aporetischen Struktur des Zeugnisses: Die Unmöglichkeit des Teilens einer Involviertheit, die lediglich dem ‚Inneren‘- der eigenen Erfahrung vorbehalten ist und der gleichzeitigen Notwendigkeit diese einer Öffentlichkeit preiszugeben um als Zeugnis anerkannt zu werden.

Versteckt, vergraben und im Geheimen bewahrt? Pläne und Fakten, Namen und Listen, das alles wurde versammelt unter der Erde der Lager. Sie sind offensichtlich gewaltsam zu einem Teil einer Erdschicht geworden und in sie eingedrungen, wie die Rillen der Ruine. Sie sind die „armen archäologischen Rest[e] einer intensiven Tätigkeit des Bezeugens“³⁰⁵?

Obwohl es wohl Momente des „absoluten Verschwindens“ sind, begründen sie ein „Nachleben trotz allem, wenn sie etwa aus den Tiefen heraus geschrieben wurden.“³⁰⁶

Wie viel Gewalt kann das Archiv tragen, wie viel hält es aus, in dem Moment, wenn alle Spuren versammelt sind um ein Massaker, wie Didi-Huberman es nennt, zu archivieren? Verliert es an Grausamkeit durch die Reproduzierbarkeit und Bewahrung oder potenziert sich diese? Für Didi-Huberman sind das sogenannte Glühwürmchen-Wörter, um über den Tod hinaus zu erzählen - zu bleiben:

Glühwürmchen Wörter sind auch die handschriftlichen Aufzeichnungen der Mitglieder des Sonderkommandos, die unter der Asche von Auschwitz

³⁰³ Vgl. ebd., S. 27.

³⁰⁴ Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*, S. 126.

³⁰⁵ Didi-Huberman, Georges: „Das Archiv brennt“, S. 28.

³⁰⁶ Didi-Huberman, Georges: *Überleben der Glühwürmchen*, S. 117.

versteckt waren, und deren Schimmern auf dem obersten Wunsch des Erzählers beruht, dessen, der über seinen eigenen Tod hinaus erzählen, Zeugnis ablegen will.³⁰⁷

So ist es zum einen der Verweis auf das Nicht-Dargestellte, dem eine Zeitlichkeit vorausgeht, es ist aber auch die Bewegung der Verzögerung entgegen dem Verschwinden des Rauches, dem Vergessen der Bezeugung, dem Vergessen der Involviertheit. Das Bleibende verzögert und bezeugt das Vergessene. Wartet – bleibend um nicht zu vergessen. „Glauben Sie, dass die Leute sich erinnern?“ „Nein, sie vergessen.“ „Glauben Sie, daß das Vergessen ihre Weise ist, sich zu erinnern?“ „Nein, sie vergessen, und nichts wird im Vergessen bewahrt.“ „[...] das Vergessen ist gleichgültig gegen sich selbst.“³⁰⁸

Das Vergessene verzögert sich nicht, es erscheint, ohne direkt erfahrbar zu sein, und aus diesem Grund impliziert all das Gespeicherte auch eben das, was nicht gespeichert wurde – vergessen, ausgelassen. Auch das Vergessene zeichnet sich wieder in den Spuren der Ruine, in den Rillen der Zeit, es ist das, was sich bewahrt ohne sich bewahren zu können: „Das ist der Tod, sagte sie, Tod ist: das Sterben vergessen. Endlich Gegenwart gewordene Zukunft.“³⁰⁹

In *Warten Vergessen* von Maurice Blanchot wird neben der Unerträglichkeit des Wartens, und des Bleibens in der Zeit des Wartens eine besondere Momenthaftigkeit des Vergessens, die sich nicht still und regungslos entfaltet, sondern in einer steten Präsenz mit dem Tod einhergeht, beschrieben. Das Vergessene taucht in einer Abgründigkeit auf, die eben nicht warten kann, die sich ereignet und zugleich die Bedingung einer jeden Begegnung ist.

Das Ereignis, das beide vergessen: Ereignis des Vergessens. Und somit nur gegenwärtiger noch, je mehr es vergessen wird. Vergessen schenkend und den Anschein erweckend, als sei es bereits vergessen, was es aber nicht ist. Anwesenheit des Vergessens und im Vergessen. Kraft, ohne Ende zu vergessen mitten in dem Ereignis, das sich selber vergißt.³¹⁰

Ein Spaziergang durch Athen also, als Versuch, dem Vergessen entgegenzuwirken, in den Ruinen das bleibend Vergessene zu lesen. Der Ausruf *Bleibe. Athen* um das

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Blanchot, Maurice: *Warten. Vergessen*, S. 47.

³⁰⁹ Ebd., S. 65.

³¹⁰ Ebd., S. 111.

Verschwenden einer Stadt zu verzögern und die Spuren der ruinierten Zeit zu fristen, die bald schon vergessen zu sein scheint. Grabmäler, Steine, Statuen und Fresken erinnern für den Moment, lassen aber alles andere vergessen. Verzögern die Begegnung mit dem, was nicht mehr erinnert werden kann, dessen Spuren nur fühlbar sichtbar sind. Warten – Bleiben ist der Versuch, dem Vergessen zu begegnen, und im Vergessenen zu bleiben – sich dem Vergessen zu schulden, ohne dies im Sinne einer Negativität zu begreifen. Das Warten zögert das Vergessen hinaus und ist zugleich nicht nur das Warten, wenn es doch an dieser Stelle um das Archiv geht. Alles, was im Archiv bewahrt wird, soll vor dem Vergessen geschützt werden. Im und durch das Archiv wird das Vergessen verzögert. Es fungiert als Bleibe, bevor das Vergessen selbst als diese in Erscheinung tritt. So also: „Vergessen, dem das Vergessen unmöglich ist. Vergessend-vergessen, aber ohne Vergessen. Vergessene Anwesenheit ist stets unermesslich und tief. Tiefe des Vergessens in der Anwesenheit.“³¹¹ Diese Bewegung stellt auch Didi-Huberman heraus, wenn er bemerkt, dass das Archiv nicht ein bestehendes – dauerhaftes Moment ist, sondern immer auch ein Fehlen, ein Mangel und die Spur dessen, was vergessen und nicht bleibend erhalten wurde. Das Archiv wirkt als Erbe der Zeit – es vererbt sich, um nicht zu vergessen und um gleichsam im Vergessen zu bleiben.³¹²

Für Didi-Huberman liegt in der Lücke, der Auslassung das Wesen des Archivs, welche zumeist „das Ergebnis willkürlicher oder unbewusster Zensuren, Zerstörungen, Aggressionen“³¹³ ist.

So könnte man fast annehmen, dass Monumente und Ruinen, Riten und Archive versuchen sich dem Vergessen entgegen zu stellen. Es kommt nur das hinein, was als wichtig genug erachtet wird, um die Vergangenheit zu verstehen. Die Perspektive der Auslegung und Aufarbeitung der Vergangenheit und eine Empathie für das Vergessene ist dabei nicht unwesentlich.

Das Archiv muss sich also einem Rhythmus hingeben, der, wie die Bewegung des Bleibens, in einer dynamischen Prozesshaftigkeit des Relationalen, die auch die Lücken und Leerstellen impliziert, eröffnet wird. Aus diesem Grund erscheint das

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. Didi-Huberman, Georges: „Das Archiv brennt“, S. 19.

³¹³ Ebd., S. 7.

Archiv, obwohl es aus immer neuen Verknüpfungen und Beziehungsgeflechten schöpfen kann, als Ermangelung. Somit gleicht das Archiv einer Montage, die sich in ökologischen Gefügen ankündigt, denn das Archiv ist rhizomatischer³¹⁴ Natur. Es gilt, „Fetzen nachlebender Dinge nebeneinanderzustellen, die immer heterogen und anachronistisch bleiben, da sie aus verschiedenen durch Lücken getrennte Zeiten und Räume stammen.“³¹⁵ Das Archiv ist durcheinander in den Irrungen und Wirrungen aller Zeiten, dabei verbunden und zusammengehörend. Somit hängt das Archiv „an einer Pendelbewegung, einer doppelten Ordnung oder einem doppelten Rhythmus, der dessen Gebrauchswert stets neu bestimmt.“³¹⁶ Das, was das Archiv preisgibt, ist das Zeugen von einem Wissen, dass von sich selbst nicht weiß. Fast so, als würde man in unendlicher Weise nach dem Archiv suchen, oder nach einer Rückkehr zu dem, was es eigentlich bedeutet. Eine Rückkehr als Heim-Kehr, um zum absoluten Anfang zurückzukehren.³¹⁷ Das also wäre das Übel des Archivs. Es ist die Möglichkeit der Wissensspeicherung und Wissensvermittlung, die ohne einen Besuch, einen Gebrauch keinerlei Verwirklichung entfalten, und die sich aus diesem Grund immer wieder selbst zerstören kann.

Verstehen lässt sich das Archiv in diesem Zusammenhang als Ort des Bleibens, der dem Vergessen entgegenwirkt und damit einer Zeit des Wartens innewohnt. Obwohl Didi-Huberman in Bezug auf das Archiv auf das Moment der Veränderung, der Koexistenz und einer Bewegung gegen die Starre verweist, die sich um und durch das Archiv verzeitlicht, gehört für ihn das Bleibende wohl eher in den Bereich des Stagnativen: „Aus diesem Grund gilt es, das Archiv nicht mehr als passiven Ort des Bleibenden, Stablen und Unveränderlichen zu denken.“³¹⁸

Dies wird beispielsweise in differentiellen Anordnungen – Neu-Verordnungen und Verkörperungen möglich, aber auch Athen als Stadt verweist auf archivische Strukturen, die sich von einem archäologischen Bewusstsein lösen müssen, in dem die Einsprengungen zu Tage treten. Denn das Archiv ist „maßlos, überschäumend wie Springfluten, Lawinen und Überschwemmungen“³¹⁹ in das eingetaucht werden

³¹⁴ Auf die ökologische Figur des Rhizoms und seine verflochtenen Bewegungen, von Deleuze und Guattari wird im weiteren Verlauf eingegangen.

³¹⁵ Didi-Huberman, Georges: „Das Archiv brennt“, S. 9.

³¹⁶ Ebd., S. 11.

³¹⁷ Vgl. Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*, S. 161.

³¹⁸ Ebeling, Knut: „Die Asche des Archivs“, S. 47.

³¹⁹ Farge, Arlette: *Der Geschmack des Archivs*. Göttingen: Wallstein 2011, S. 9.

muss, in dem wir ertrinken dürfen, um mit Arlette Farge zu sprechen. Die Lücken des Archivs und dessen Leerstellen verbleiben in einem Vergessen, das es braucht, um die Zeit des Archivs zu begreifen. In diesen Leerstellen, die nicht leer sind, offenbart sich eine Spur des eingekerbten Ereignisses. Die Asche des Archivs ist das Bleibende, die Spur des Brandes, des Feuers und der entflammten Zeit, die zumeist mit der Erfahrung des Todes gedacht wird.

Das Archiv ist darüber hinaus eine Figuration des Bleibens, da es gleichermaßen als Verbindung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft funktioniert. Es lässt das bereits Gewesene weiterbestehen und fortbestehen in der Möglichkeit, immer neu kontextualisiert und ausgelegt zu werden, ohne dabei seine Bedeutung zu verlieren,

nicht als passiver Ort, als Datenfriedhof, in den das abgelebte Leben eingeht, sondern als fiktiver Ort, an dem entschieden und unterschieden wird, was überhaupt lebt und was nicht. Aus der Perspektive des Archivs (und seiner Archivare) ist es nicht das Leben, das in die Archive eingeht, es ist das Archiv, das leben lässt und sterben stempelt.³²⁰

Es folgt und darin liegt seine absolute Bleibendheit einer niemals ganz präsenten Zeit „aber immer auf Präsenz hin angelegt“³²¹, mit einer „Autorität des Sterbenden.“³²² Anders als also bisher angenommen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Archiv die Bezeugung einer sich bereits ereigneten Vergangenheit ist, sondern vielmehr die Möglichkeit aus dem Aufschub, die Zukunft zu bezeugen. Durch das Archiv bietet sich die Möglichkeit, das Kommende neu zu codieren und aus der Zukunft her zu bezeugen, herausgelöst aus einer Bedeutungsebene, die das Archiv lediglich als Erbe konstruiert. Das Bleibende des Archivs liegt in eben dieser Zeitlichkeit, in der das Vergangene das steuert, was zukünftig an Gesetzeskraft gewinnt. Das Archiv durchquert in seiner Bleibendheit die Zeit und ist damit „nicht Dokument, sondern Monument.“³²³

³²⁰ Ebeling, Knut: „Die Asche des Archivs“, S. 55.

³²¹ Didi-Huberman, Georges: *Überleben der Glühwürmchen*, S. 118.

³²² Ebd., S. 119.

³²³ Ebeling, Knut: „Die Asche des Archivs“, S. 57.

3.2 Athen und das Archiv

Mit Blick auf Athen gilt es ein neues System der Decodierung zu erkennen, das sich jenseits des Verfalls sowohl mit Blick auf die neue urbane Entwicklung der Stadt als auch seiner Vergangenheit eröffnet. Die Fragmente der Stadt gilt es zu verbinden und in ihrer Fragilität nicht mehr nur dem Versuch nachzukommen, eine unmögliche Vergangenheit zu rekonstruieren. Athen schuldet sich in diesem Sinne einer Vergangenheit, die in den Ruinen der Stadt bleibend eröffnet wird, und muss sich mit den Spuren dieser Zeit, mit den Einsprengungen neue Narrative erfinden. Nicht einem antiken Erbe soll Rechnung getragen werden, sondern es gilt in Athen das Bleibende – *die démourance* zu erfahren. Athen schuldet sich in diesem Sinne also auch einer kommenden Zukunft - einem *à venir*, in der sich der Tod bereits ereignet hat, als nicht vergangene Vergangenheit. Der antike Name der Stadt Athen ist eine Pluralform, was nicht zuletzt durch all die gefügten Schichten der Zeit sinnfällig wird.³²⁴

Was durch die Schilderung Derridas deutlich wird, ist, dass „in Athen das gesamte Stadtgefüge für den Blick eines fremden Betrachters geschaffen“ wurde, denn „die Existenz Athens war stets einem Anderswo geschuldet.“³²⁵

Derrida präsentiert ein Athen, das uns alle mit unserer eigenen Verantwortlichkeit konfrontiert. Die Dringlichkeiten, die hinter den Mauern Athens zu Derrida sprechen, ihn auffordern, betreffen uns mehr denn je:

„Diese Zeit müssen wir denken; die Zeiten der Dringlichkeiten brauchen Erzählungen. [...] Sie sucht nach Eruptionen unvorhergesehener Lebenslinien [...]. Sie demonstriert die Macht von Geschichten.“³²⁶

Die Frage nach dem Bleiben lässt uns wieder zu dem am Anfang der Arbeit geschilderten Bild kommen: dem Sog des Wassers von aufbrechenden Schiffen. Gerade diese Schiffe sind es, die uns fast jeden Tag an die Bewegungen von Flucht und Migration erinnern – an das Verlassen der Heimat und das Gesuch, eine neue Bleibe zu finden. Diese Schiffe und die Menschen, die sich den Gefahren dieser

³²⁴ Vgl. Antonas, Aristide: „Die Konstruktion der Ruinen des Südens:

Eine Anleitung zum Umgang mit Schulden“,

https://www.documenta14.de/de/south/49_die_konstruktion_der_ruinen_des_suedens_eine_anleitung_zum_umgang_mit_schulden (zuletzt abgerufen am 03.03.2020/14:00 Uhr).

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Haraway, Donna: *Unruhig bleiben*, S. 56.

Reise aussetzen, sehen sich mit dem Tod konfrontiert – und dem Warten: es ist ein dauerhaftes Warten, das auch nach dem Ankommen zumeist nicht beendet ist. Flucht und Aufbruch waren und sind in der Geschichte schon immer präsent. So gilt es in der Auseinandersetzung mit dem Bleiben auch einen Blick auf die Erfahrungen des Exils und des Aufbruchs zu werfen, um auch die Dimension des Ortes dieser Zeitlichkeit zu begreifen. In welcher Beziehung lassen sich das Bleiben und der Aufbruch denken? Und konfrontiert uns diese nicht automatisch mit einer Gewalt, die hinter eben jener Relation steht? Auch die Wiederkehr der Gespenster muss mit Blick auf das Bleiben und die Bewegungen des Aufbruchs berücksichtigt werden. Mit Blick auf Europa und seine politische Bedeutung stellt sich die Frage nach einer aus der Wiederkehr der Gespenster resultierenden Verantwortung. Was sind ‚Europas Gespenster‘ und wie lassen sich diese in Bezug auf das Erbe Europas denken? Welche Rolle spielt Europa als Archiv für das Bleibende des Exils und im Exil?

Der folgende zweite Teil dieser Arbeit untersucht die Bedeutung des Bleibens mit Blick auf die unterschiedlichen Momente des Aufbruchs und der Vertreibung. Im Mittelpunkt steht in diesem Zusammenhang die zeitliche Komplexität des Bleibens als nicht vergangene Vergangenheit und die darin begründete Ethik der Verantwortlichkeit.

Teil II: 4. Das Bleiben im Exil – das Bleibende des Exils

4.1 Spuren

Der Ausgangspunkt für eine Eröffnung des *demeure* ist die Erzählung *Der Augenblick meines Todes* von Blanchot, auf die Derrida in *Bleibe. Maurice Blanchot* eingeht. Im Mittelpunkt steht *demeure*, wodurch das An-/Ausstehen der Zeit in Beziehung zum Moment des Wartens und des Sterbens ausgedrückt wird. Derrida selbst verweist in *Bleibe. Maurice Blanchot* wiederholend auf die Bedeutung des Schlosses „wie es von der Gesellschaft heisst“³²⁷, als „einen post-revolutionären Europa geachteten bürgerlichen Wohnsitz“³²⁸. Das, was sich eröffnet, ist also nicht lediglich die zeitliche Struktur des *demeure*, das Warten auf den Tod, der im Kommen begriffen ist, sondern die bleibende Bedeutung der Verschonung, die sich durch diese Figuration begründet.

Der Augenblick meines Todes unterstand in unterschiedlichsten Rezeptionen dem Verdacht, dass sich Blanchot hier von seinen einstigen politischen Ansichten zu distanzieren versucht und sich dazu der Fiktion der Literatur bedient.

In diesem Raum kann man die Hypothese aufstellen, daß es Blanchot wichtig ist, durch eine Fiktion von so offenkundig zeugnishafter und autobiographischer [...] Gangart letztlich darzulegen, daß er jemand ist, den die Deutschen in einer Situation hatten erschießen wollen, in der er auch sichtbar auf der Seite der Résistance Kämpfer gestanden hätte.³²⁹

Derrida selbst stellte fest, das Werk „beute eine Unverantwortlichkeit der literarischen Fiktion aus [...] als Schmuggelgut“³³⁰, denn es sei bekannt, dass sich die Anklagen und Vorwürfe wegen seiner politischen Vergangenheit vervielfachen. Der Text *Maurice Blanchot. Politische Passion*³³¹ von Nancy mit einem Briefwechsel zwischen Blanchot und Roger Laporte verdeutlicht die Relevanz einer reflektierten Auseinandersetzung, in der die Zusammenhänge jener Zeit berücksichtigt werden.

³²⁷ Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*, S. 64.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Ebd., S. 62.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Maurice Blanchot. *Politische Passion*. Wien/Berlin: Turia Kant 2016.

Man wird behaupten können, dass Blanchot im Gegenteil Entschuldigungen und Aufschneiderei vermischt, um die bereits so schwer erkennbaren Spuren einer intellektuellen, moralischen und spirituellen Geschichte zu verwischen. Aber jede persönliche Geschichte und jedes Geständnis-Gebaren verzwirbelt die Fäden auf unentwirrbare Weise, und das umso mehr, als sie selbst mit der Geschichte einer ganzen Epoche verbunden ist, die verflochten ist, durcheinander, verwirrt, so sehr, dass sie sich an einen Endpunkt der Geschichte oder der Bedeutung gedrängt fühlt.³³²

Und obgleich sich Blanchot nie direkt dazu äußerte, reagiert er durch folgende Zeilen:

Für meinen Teil - und das wird mein persönliches Geständnis sein – gibt es kaum einen Tag, an dem in mir, im verletzlichsten Teil meines Gedächtnisses, nicht die Erinnerungen an die schrecklichen Worte wieder aufkommt, die in ein Fragment von René Char eingeschrieben sind: „Ich will niemals vergessen, dass man mich dazu gezwungen hat – für wie lange Zeit? – ein Monstrum der Gerechtigkeit und der Intoleranz zu werden.“³³³

In einer genauen Betrachtung von Blanchots Texten weisen viele eine deutliche Parallele und Bezugnahme zu den Theorien seines Freundes Emmanuel Lévinas auf. Die Beziehung zwischen Blanchot und Lévinas war wesentlich für dessen Werke und Entwicklung des Denkens. Die beiden lernten sich 1926 in Straßburg kennen. Blanchot selbst spricht von einer „von Anfang an festen Freundschaft: persönliche und intellektuelle Freundschaft.“³³⁴

Blanchot war es, der Lévinas half, dessen Familie während des Krieges zu verstecken und schreibt: „Bedurfte es doch der Katastrophe eines entsetzlichen Krieges, um unsere Freundschaft, die vielleicht etwas lockerer geworden war, wieder zu festigen.“³³⁵ Auch hier lässt sich implizit die Bedeutung des Schlosses erahnen. All diese Erfahrungen veranlassten Blanchot wohl dazu, sich immer mehr zurückzuziehen: „Schreiben als intime Erfahrung“ und „das Buch als Zuflucht“.³³⁶ Nach der Begegnung mit Robert Antelme, auf dessen Werk *Das Menschengeschlecht*³³⁷ sich Blanchot in Anschluss an das Kapitel „Jude sein“ in:

³³² Ebd., S. 27.

³³³ Derrida, Jacques: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, S. 433.

³³⁴ Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: C. H. Beck 2003, S. 44. Vgl. Blanchot, Maurice: „N'oubliez pas“, in: *L'Arche*, 373 (1988), S. 68-71.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*, S. 47.

³³⁷ Antelme, Robert. *Das Menschengeschlecht*. Zürich: Diaphanes 2016.

*Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache*³³⁸ bezieht, begann er die ersten Texte über Auschwitz zu schreiben und sich mit dem Judentum auseinanderzusetzen.

Die Auswahl dieses Textes verfolgt den Gedanken, das Moment des Bleibens in der Bewegung zu lokalisieren – zu verdeutlichen, dass das Bleiben jeder Starrheit und Unveränderlichkeit entgegentritt – und sich zu jeder Zeit auch im Exil ermöglichen kann. Bleiben als ein ‚Sich auf den Weg machen‘ zu denken, bedeutet das Bleiben aus einer starren Verortung zu lösen.

Die Frage nach dem Bleiben erscheint naheliegend in der Diskussion um Flucht und Vertreibung, um Aufbruch und Exil, in dem das Moment des Bleibens unterschiedliche Formen der Erscheinung annehmen kann. Differenziert werden muss jedoch, von welcher Zeit des Bleibens gesprochen wird. Bleiben – als Nicht-Bleiben? Eine Bleibe, die keinen dauerhaften Ort hat – oder sich in ihrem An- und Ausstehen von Zeit ereignet? Es gilt sich dabei zu entfernen von dem Gedanken, das Bleiben im Exil verstehen zu können, um aber dadurch zu erkennen, dass die Erfahrung des Exils – die Exiliertheit der Existenz, das Bleibende per se ist.

4.2 Exil und Existenz

Das Kapitel „Jude sein“ in *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz* von Blanchot, ist der Versuch einer „positiven Bestimmung des Judentums“³³⁹, den dieser durch die Beziehungen zwischen Exil, Existenz und Sprache unternimmt und aus der „heraus [...] Grundzüge einer moralphilosophischen, erkenntnistheoretischen und schließlich poetologischen Problematisierung entworfen werden“³⁴⁰ sollen. Dies geschieht vor dem Hintergrund eben jener Momente, die für ihn das Judentum ausmachen: „im Wesentlichen die tiefe Abweichung von der Funktion des Mythos und die Diaspora als Zeichen der ‚Dissemination‘“, das jedoch nur aus dem Grund, weil sie von „jüdischen Denkern zu Tage gefördert“ worden sei.³⁴¹ Als „Erbe jener, [...]“ brachten sie „erst nach dem Krieg [...] ein erneutes Denken des Judentums ans

³³⁸ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. München: Carl Hanser Verlag 1991.

³³⁹ Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelмно zurück*, S. 162.

³⁴⁰ Ebd., S.163.

³⁴¹ Nancy, Jean-Luc: *Maurice Blanchot, Politische Passion*, S. 30.

Licht“.³⁴² Auch in dieser Auseinandersetzung um die Bedeutung des Exils offenbart sich die Problematik einer Sprache, der es unmöglich bleibt, sich der absoluten Fragilität des Exils, des jüdischen Exils zu nähern. Es gilt zudem, einen Bezug zu einer Ethik von Lévinas vorzunehmen, da dessen Spuren in diesem Text nicht zu übersehen sind.

Einleitend beginnt Blanchot seine Abhandlung mit einer Gegenüberstellung einer „positiven Bedeutung des Judentums“³⁴³, der gegenüber er die „grundlegende Ungerechtigkeit der den Juden seit Jahrtausenden auferlegten Verhältnisse“³⁴⁴ sieht. Er verweist hier auf eine Diskussion, in welcher „Jude-Sein“ als „negative Bedingung“³⁴⁵ dargestellt wird, und erweitert diese um eine Kritik an einer darin zugrunde liegenden Ausschließlichkeit.

Warum muß sie, der griechischen Klarheit allzu verpflichtet, vergessen, daß jedes Nachdenken über eine grundlegende Ungerechtigkeit die den Juden seit Jahrtausenden auferlegten Verhältnisse durchläuft? Warum fühlen wir unsererseits uns so unbehaglich dabei, wenn wir darüber nachdenken? Warum halten wir, darüber nachdenkend, in unserer Reflexion so früh inne und nehmen allenfalls das auf, was an Negativem in der Stellung und im Schicksal des Juden ist – und werden folglich erneut über eine negative Extremität aufgeklärt [...] verfehlen aber die positive Bedeutung des Judentums? Vielleicht geschieht es aus Furcht [...].³⁴⁶

Blanchot stellt zu Beginn seines Textes heraus, dass „Jude sein“ eine Vorstellung von „Unbehagen und Unglück“³⁴⁷ ist, welche sich durch alle Formen der Gesellschaft zieht: „Er ist, er war der Unterdrückte jeder Gesellschaft. Jede Gesellschaft, und besonders die christliche Gesellschaft, hat ihren Juden gehabt, um sich gegen ihn in einer Beziehung der allgemeinen Unterdrückung zu behaupten.“³⁴⁸ Blanchot fragt, ob die jüdische Existenz nur als Mangel zu begreifen ist: „Ist sie nur die Schwierigkeit zu leben, die der Hass der anderen einer bestimmten Kategorie von Menschen aufzwingt?“³⁴⁹ Für ihn ist klar, dass sich durch diese Darstellung auch das Selbstbild des Juden verändert hat.³⁵⁰ Das

³⁴² Ebd., S. 30f.

³⁴³ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 181.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Ebd., S. 181f.

³⁴⁶ Ebd., S. 181.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Ebd., S. 182

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 183.

Sprechen vom Juden, so Blanchot, sei als „spräche man ein gefährliches, sogar beleidigendes Wort aus, so als ob Jude sein nur eine abwertende Bedeutung haben und keine ernste Wahrheit, keine außergewöhnliche wichtige Beziehung benennen könnte.“³⁵¹

Mit Hinwendung zu Boris Leonidowitsch Pasternak, einem russischen Dichter und Schriftsteller, fragt Blanchot: „Was bedeutet Jude sein? Weshalb gibt es das?“³⁵² Und stellt diesbezüglich fest:

Das gibt es, damit es die Idee des Exodus und die Idee des Exils als einer richtigen Bewegung gibt; das gibt es, damit sich uns durch das Exil hindurch und durch die Initiative, die der Exodus ist, die Erfahrung der Fremdheit in einer irreduziblen Beziehung offenbart; das gibt es, damit wir, durch die Macht dieser Erfahrung, zu sprechen lernen.³⁵³

Hier benennt er die drei Schritte, die in seiner Argumentationslinie ausschlaggebend sind und die nacheinander betrachtet werden. Nach Daniel Baranowski, der sich in *Simon Srebnik kehrt nach Chelmno zurück. Zur Lektüre der Shoah* eindringlich mit der Lektüre Blanchots auseinandergesetzt hat, wird ein eindeutiger Bezug zu Heidegger ersichtlich, in dessen Philosophie Exodus und Exil im Sinne einer Existenzbestimmung zu begreifen sind³⁵⁴.

Die „Idee des Exodus und die Idee des Exils als einer richtigen Bewegung“³⁵⁵ bedeutet für Blanchot, dass das Judentum dazu bestimmt ist, „sich auf den Weg zu machen, weil hinausgehen (nach draußen gehen) die Forderung ist, der man sich nicht entziehen kann, wenn man an der Möglichkeit einer gerechten Beziehung festhalten will“³⁵⁶. Damit rückt er das Moment des Bleibens erstmals in einen Kontext der Bewegung und des Aufbruchs und der Notwendigkeit von Veränderung, die diesem Prozess immanent ist. Weiter schreibt er über das Exil, es sei eine „Forderung der Trennung, Bejahung der nomadenhaften Wahrheit. Hierdurch hebt es sich vom Heidentum ab (von jedem Heidentum).“³⁵⁷

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Ebd., S. 184.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Vgl. Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmno zurück*, S. 165.

³⁵⁵ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 184.

³⁵⁶ Ebd.

³⁵⁷ Ebd.

Er führt weiter aus, dass Heide sein bedeute, „sich an die Erde“ zu binden, „sich in gewisser Weise in sie einrammen“, wohingegen Nomadentum für ihn „einer Beziehung, die der Besitz nicht befriedigt“ entspricht.³⁵⁸

Vor dieser Perspektive gilt es darauf hinzuweisen, dass das jüdische Exil keinem freiwilligen Aufbruch folgt und keiner freiwilligen Bewegung, vielmehr ist das jüdische Exil geprägt durch den gewaltvollen Aufbruch und grauenhafte Vertreibungen. Mit Blick auf die Verwendung der Bezeichnung ‚Heidentum‘ ist es Lévinas, der sich in seinen Texten ausdrücklich von einer Vorstellung von ‚Heide‘, wie sie durch Heidegger eröffnet wird, distanziert. Die „Verbundenheit mit dem Ort“ stelle die „ewige Verführung des Heidentums“³⁵⁹ dar.

Die Bedeutung des Exils, „so schwer es auch ist“, versucht Blanchot, neben dem „Aufruf zu einer Bewegung“, durch den Aufbruch Abrahams zu begründen. Dieser hatte sich zuerst in der sumerischen Kultur niedergelassen und bricht dennoch mit dieser, um sich gegen einen festen Aufenthalt zu entscheiden.³⁶⁰

Später machte sich das jüdische Volk durch den Exodus zum Volk. Doch wohin führt dieser Exodus? An einen Ort, der kein Ort ist und an dem es unmöglich ist, ansässig zu werden. Die Wüste macht aus den Sklaven Ägyptens ein Volk, aber ein Volk ohne ein Land, durch eine Sprache verbunden. Später wird der Exodus zum Exil, als alle Prüfungen einer verfolgten Existenz mit sich bringt, das im Inneren eines jeden die Angst, die Unsicherheit, das Unglück, die Hoffnung einziehen lässt.³⁶¹

Der „Abraham-Sara-Zyklus“ ist geprägt durch Aufbruch, Ankunft und eine Begegnung zwischen ‚Verheißung und auch Gefährdung‘.³⁶² Auch in den Geschichten über Jakob stehen eben diese Bewegungen im Mittelpunkt der Erzählungen, denen zumeist eine Gotteserfahrung vorausgegangen ist. Einem vorübergehenden Ankommen folgt meist ein erneutes Aufbrechen und die

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, S. 175. „Die ewige Verführung des Heidentums, jenseits der Infantilität des seit langem überwundenen Götzendienstes. *Das Heilige, das durch die Welt hindurch scheint* – vielleicht ist das Judentum nur die Negation davon. Die sakralen Pflanzungen zerstören – jetzt verstehen wir die Reinheit dieses vermeintlichen Vandalismus. Das Mysterium der Dinge ist die Quelle jeder Grausamkeit gegen den Menschen.“

³⁶⁰ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 184/85.

³⁶¹ Ebd., S. 185.

³⁶² Vgl. Buch Genesis, Kapitel 12-23. (erst ab Gen 17,15 heißt sie Sarah, ‚Herrin‘ vorher heißt sie ‚Sarai‘).

Erfahrung des Bleibens geht zumeist einher mit einer erneuten Dynamik des ‚Sich auf den Weg machens‘. Die Erzählung Abrahams eröffnet die Vorstellung einer „einzig wahre[n] Schöpfung“, denn diese erscheint wie „ein Anfang, der an jeden von uns weitergegeben, übertragen wird, der aber, indem er sich entfaltet, seine Einfachheit verliert.“³⁶³ Diese Bleibe eröffnet sich in der größten Not und in der größten Verzweiflung und macht dennoch das scheinbar Unmögliche möglich.

Denn:

Es gibt eine Wahrheit des Exils, es gibt eine Bestimmung des Exils, und wenn Jude sein bedeutet, der Zersplitterung geweiht zu sein, [...], so wie sie zu einem Aufenthalt ohne Ort aufruft [...] schließlich die Versuchung der Einheit-Identität verbietet.“³⁶⁴

Bleiben erscheint nicht als Ort, sondern als eine Dynamik, die sich in Begegnung von Raum und Zeit konzipiert.³⁶⁵

Es ist eine Begegnung mit dem Außen – und der Erfahrung von Fremdheit, wenn man sich „auf das beziehen muß, was sich außerhalb seiner Reichweite befindet.“³⁶⁶

Das schöpferische Moment des Aufbruchs und des Exils offenbart sich in der Potentialität des Bleibens, die nach Blanchot nur in der Zersplitterung offenbar werden kann und eben nicht einer Bindung zum Boden und einer damit verbundenen Rhetorik. Es ist der „Aufruf zu einer Bewegung“³⁶⁷.

In eben jenem Aufruf zu einer Bewegung begründet sich Blanchots Vorstellung des Bleibens. Bleiben bedeutet eine Verwobenheit, ein Gefüge von Zeit und Raum, in dem diese niemals starr und unbeweglich zu denken sind.

Denn in der Bewegung des Übergangs, welche sich im Exil zeigt, muss „dieses Zwischen-zwei-Ufern“³⁶⁸ aufrechterhalten werden. Es ist „die Wahrheit des Übergangs“³⁶⁹. Das Bleiben im Sinne des Exils ist damit immer in einer eigentümlichen Verschränkung von Bewegung und Zeit, wie auch durch die Komposition des *demeure* ersichtlich wurde.

³⁶³ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 186.

³⁶⁴ Ebd., S. 185.

³⁶⁵ Vgl. Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmno zurück. Zur Lektüre der Shoah*, S. 163.

³⁶⁶ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 188.

³⁶⁷ Ebd., S. 185.

³⁶⁸ Ebd., S. 187.

³⁶⁹ Ebd.

Der Exodus und das Exil drücken nur denselben Bezug zum Außen aus, den der Begriff Existenz enthält. Einerseits hält das Nomadentum also oberhalb dessen, was festen Bestand hat, das Recht aufrecht, die Aufteilung des Raumes in Frage zu stellen, indem es an die Initiative der menschlichen Bewegung und Zeit appelliert.³⁷⁰

Doch wie verhält es sich mit der Aufteilung des Raumes? Wie verhält es sich mit bestehenden Grenzen, in denen dem*der Einen oder dem*der Anderen das Bleiben, der topologische Aufenthalt gewährt oder verwehrt wird? Inwieweit ist es möglich, eine bestehende Aufteilung aufzulösen und zu verändern? Oder braucht es nicht eben diese Veränderung um das Bleiben in seiner Dynamik hervorzubringen?

Blanchot beschreibt weiter: „Abraham ist durch und durch ein Mensch, er ist ein Mensch, der weggeht und durch diesen ersten Weggang das menschliche Recht auf Anfang begründet, die einzig wahre Schöpfung.“³⁷¹ Das Moment des Bleibens wird dadurch in einen Kontext der Ursprünglichkeit gerückt, die sich in der Veränderung begründet. Dadurch wird ‚der Jude‘ zu einem Menschen des Ursprungs, denn „als Israelit ist er im Königreich. Als Jude ist er im Exil und wie dazu bestimmt, aus dem Exil das Königreich zu machen.“³⁷² Für ihn ergibt sich daraus eine Logik der Fremdheit, eine Begegnung mit dem Anderen, wobei er sich implizit auf Lévinas zu beziehen scheint, ‚der Jude‘ aber weiterhin Mittelpunkt seines Denkens bleibt.³⁷³ Für Blanchot ist ‚der Jude‘ ein Mensch des Ursprungs, der sich auf den Ursprung bezieht, nicht, indem er zuerst bleibt, sondern indem er sich entfernt und so zum Ausdruck bringt, dass die Wahrheit des Anfangs in der Trennung liegt.

Auch Lévinas zeigt eine analogische Beziehung zwischen ‚der Struktur der Subjektivität und dem jüdischen Gründungsmythos in Abrahams Auszug aus seinem Vaterland‘³⁷⁴ auf. Es eröffnet sich der Exodus als eine Erfahrung der

³⁷⁰ Ebd., S. 188.

³⁷¹ Ebd., S. 186.

³⁷² Ebd., S. 187.

³⁷³ Vgl. ebd., S. 99 „Durch die Lehre von Lévinas jedoch werden wir von einer radikalen Erfahrung geführt. Der Nächste, das ist der ganz Andere; der Andere, das ist das, was absolut über mich hinausgeht; die Beziehung zum Anderen, das der Nächste ist, ist eine transzendierende Beziehung, was besagen soll, daß es eine unendliche und in gewissem Sinne unüberwindbare Distanz zwischen mir und dem Anderen gibt, der auf das andere Ufer gehört, mit mir kein gemeinsames Vaterland hat [...] Es gibt mich und, getrennt von mir, diesen armen Nächsten ohne Aufenthaltsort, der draußen umherirrt oder sich mit der Not oder Fremdheit eines unzugänglichen Außen vermischt.“ Die Gedanken, die Blanchot hier in Form eines Monologs entwirft, verdichtet er in dem Kapitel „Jude sein“ und projiziert sie auf das jüdische Exil.

³⁷⁴ Liska, Vivian: „Exil und Exemplarität“, in: Bischoff, Doerte (Hg.): *Literatur und Exil: Neue Perspektiven*. Berlin: De Gruyter 2013, S. 239-257, (S. 246).

Fremdheit in einer irreduziblen Beziehung, die Blanchot einleitend benennt und die ein wesentliches Moment des ‚Jude sein‘ ist.

Auf diese Weise gezeichnet, wird der Hebräer, indem er Israelit wird, derjenige, der nicht wie die anderen ist: die Auserwähltheit ist eine Einstellung, derjenige, der die strenge Aufforderung des Fremden erhalten hat, die verantwortlich ist für die zwiespältige Wahl, die ihn ins Abseits stellt, ist der Fremdheit ausgeliefert, [...] auch auf diese besondere Beziehung zu sich selbst, die das äußerst Entfernte, den unendlichen Abstand, die andere Gegenwart in seine Nähe gebracht hat.³⁷⁵

So ist die Verwurzelung an einem Ort oder an einen Raum nicht der „Schlüssel zu allen Beziehungen, denen wir entsprechen müssen“³⁷⁶. Es ist ein Experiment, „die Vorstellung eines Aufbruchs ins Unbekannte, eine Transzendierung vermeintlich gesichteter Wahrheiten.“³⁷⁷

Die Zuwendung zu dem „Unbekannten, Ausgeschlossenen und Verborgenen“ verweist auf ein Konzept der Poetik, das den Aufbruch nicht nur affirmiert, sondern zugleich romantisiert.³⁷⁸ Der Idee, dass durch die Gründung des Staates Israel das jüdische Exil beendet sei, widerspricht Blanchot: Es sei „eine rein abendländische Lösung [...], nämlich die des Staates, so als ob die vom Judentum getragene Bewegung nach nichts anderem streben sollte als nach der Gründung des Staates.“³⁷⁹ Nur durch eine staatliche Zugehörigkeit erfüllt sich nach ihm nicht der Wunsch nach einer Bleibe im Sinne eines dauerhaften Aufenthalts. Die Realisierung dessen gründet sich auf eine „nationale Forderung“³⁸⁰, wegen eben jener unaussprechlichen Ereignisse, auf die sich Blanchot im daran anschließenden Kapitel bezieht.

Wichtig ist es, an dieser Stelle hinzuzufügen, dass Abraham im Gegensatz zu Odysseus -auf diesen Unterschied bezieht sich Lévinas gerne- in der Fremde bleibt und nicht mehr zu dem Ort seines Aufbruchs zurückkehrt.³⁸¹ Die Bleibe und das

³⁷⁵ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 186.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Meyer, Thomas: *Die phantastische Gabe des Gegen-Gedächtnisses. Ethik und Ästhetik in Thomas Bernhards ‚Auslöschung‘*. Bielefeld: Transcript 2014, S. 149.

³⁷⁸ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 186.

³⁷⁹ Ebd., S. 194.

³⁸⁰ Ebd., S. 193.

³⁸¹ Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Karl Alber 2012, S. 215f.

Bleibende findet sich in der Fremde und werden erst dort ersichtlich, begründen sich im Aufbruch.

Verbietet das Ausgeschlossene/der Ausgeschlossene die Erfahrung und das Moment des Bleibens? Diese Trennung, diese Zersplitterung, eröffnet sie

als eine authentische Art und Weise des Bleibens eine Bleibe, die uns nicht an die Bestimmung eines Ortes oder an die Festlegung auf eine von nun an begründete, sichere und dauerhafte Wirklichkeit bindet? Als ob der Zustand der Seßhaftigkeit notwendig das Ziel eines jeden Verhaltens wäre! Als ob die Wahrheit selbst notwendig seßhaft wäre.³⁸²

Durch diese Stelle wird ein deutlicher Bezug zwischen dem Bleiben und dem Exil hergestellt, in der eine Beziehung zum Ursprung gewahrt wird und eine klare Distanzierung zur Bodenlosigkeit und Sesshaftigkeit stattfindet. Das Moment des Bleibens ist für Blanchot nicht mehr an die Sesshaftigkeit gebunden, an einen direkten Ort, sondern das „Umherirren“ erscheint als das „Wahre“, „als eine authentische Art und Weise des Bleibens, die uns nicht an die Bestimmung eines Ortes oder an die Festlegung auf eine von nun an begründete, sichere oder dauerhafte Wirklichkeit bindet.“³⁸³ Ganz deutlich scheint die Trennung der Vorstellung eines Begriffs des Bleibens, das in einem engeren Sinne nur an die Sesshaftigkeit gebunden zu sein scheint, von der Vorstellung eines Bleibens im Aufbruch. Das Bleiben – der dauerhafte Aufenthalt erscheint als „Ziel eines jeden Verhaltens“, was entgegen bestehender Annahmen zu einer Gleichzeitigkeit von „Vagabund und Ansässiger“³⁸⁴ führt, als „Appell an die menschliche Bewegung und Zeit“³⁸⁵. Wenn sich ein Bleiben im Exil erfahren ließe, dann vielleicht mehr als das Erfahren von Fremdheit, außerhalb jeder Reichweite, indem neben dem Moment des Bleibens, welches sich in der Bewegung situiert, zugleich Bleibendheiten in der Gewalt des Exils zu Tage tritt und sich durch das ‚Sich auf den Weg machen‘ offenbart.

Blanchot sieht im Christentum eine andere Erfahrung des Aufbruchs, die sich von einer Gegenwärtigkeit und der irdischen Erfahrung distanziert.

³⁸² Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 187.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd., S. 188.

Bei den Christen treffen wir auf die Verneinung des Irdischen, auf die Herabsetzung des Lebens, auf die Verachtung der Gegenwart. Die Behausung verlassen, ja gehen und kommen, so daß die Welt als ein Durchgangsort behauptet wird, aber nicht, weil wir dieser Welt entfliehen müßten oder als ewig unglückliche Flüchtlinge in ihr Leben müßten.³⁸⁶

Ersichtlich wird, dass sich Blanchot in seinem Kapitel „Jude sein“ implizit auf Lévinas bezieht und sich damit auf Heidegger beziehen lässt. Nach Heidegger ist „der Jude“³⁸⁷ ein Wandernder, der somit nicht sesshaft und heimatliebend ist. „[Die] größte Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht [das Judentum]“³⁸⁸, denn „nur wer, sich einfügt in die Fügung des Bodens eines angestammten Wesens“, heißt es, sei befähigt die Welt zu „befreien“.³⁸⁹

In Blanchots Auseinandersetzung begründet sich das Bleiben jedoch in der Bewegung des Aufbruchs und des Exils und wirft damit neben den in den ersten Kapiteln dargestellten Konzepten von Zeit einen Blick auf die Verortung des Bleibens im Sinne der Bewegung.

Lévinas steht sinnbildlich für eine Ethik der Entwurzelung, in deren Mittelpunkt eine Exponiertheit und Exteriotität steht, die sich auch in den Arbeiten Blanchots wiederfinden lässt. Dabei begründet sich in der Philosophie von Lévinas die „jüdische Identität“ nicht in einer direkten Zugehörigkeit im Sinne des Politischen, da dies die Gefahr des Nationalismus bergen würde, denn „nach der jüdischen Identität zu fragen heißt sie bereits verloren zu haben.“³⁹⁰

Für ihn ist der Auszug Abrahams das Beispiel par excellence für eine Ethik und Politik der Loslösung. Abraham kehrt nicht heim. Für Lévinas ist der Ort und

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Hierüber schreibt Jean-Luc Nancy: „Der ursprüngliche Judenhass und die späte Erfindung ‚des‘ Juden als allgemeinen Machenschaftler und Parasiten bezieht sich auf eine tiefere Ursache. Sie muss in unserer Kultur enthalten sein, damit sie ein so breites beständiges und gleichsam irreduzibles Phänomen hervorbringen konnte.“ In: Nancy, Jean-Luc: *Der ausgeschlossene Jude in uns*. Zürich: Diaphanes 2018, S. 25.

³⁸⁸ Hein, Marion: *Martin Heideggers ‚schwarze Hefte‘ Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2016, S. 241. Auch weitere Stellen in den ‚schwarzen Heften‘ verweisen die Position Heideggers, der nicht nur die Bodenlosigkeit des Juden selbst als Mangel beschreibt, sondern sieht den Boden selbst durch das Jüdische bedroht: „Die Bauern werden hier oben allmählich auch unverschämt und alles ist überschwemmt von Juden und Schiebern.“ oder er spricht von einer „wachsenden Verjudung“, denn „das angeblich ungebundene Weltjudentum treibe die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein auf globaler Ebene voran [...] ‚feige jüdische Hintermänner‘“, S. 214/ 273-274.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Lévinas, Emmanuel: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, S. 53, in: Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelмно zurück. Zur Lektüre der Shoah*, S. 155.

insbesondere die Verwurzelung an einen Ort, die „Eingepflanztheit in eine Landschaft“³⁹¹, denn „das gelobte Land wird in der Bibel niemals ‚Besitz‘ im römischen Sinn des Wortes sein“³⁹² Er sieht in dem Judentum, in dem scheinbar Heimatlosen eine Offenbarung dessen, was sich als Bleiben eröffnet. Mehr als deutlich wird, mit welcher Kraft sich Lévinas in seinen Werken und insbesondere in *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* gegen die heideggerische Auslegung der Bodenlosigkeit und der Bedeutung des Wohnens richtet. Lévinas verwandelt die sich immer wiederholende „Not der Marginalisierung und Entwurzelung“ um, ohne sie dabei zu positiveren, denn er folgt der Annahme, dass die „Fremdheit gegenüber dem Ort“ ausschlaggebend ist für das Moment „den Anderen immer näher zu kommen, für ihre Ansprache zugänglich zu sein.“³⁹³

Die Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz ist vielleicht die menschliche Art und Weise, auf der Welt zu sein. [...] Sie rückt die Werte der Verwurzelung in den Hintergrund und begründet anderen Formen der Treue und der Verantwortung.³⁹⁴

So ist es vielmehr die menschliche Gesellschaft, in der er sich aus diesem Grund heimisch fühlt, als in den Landschaften und den Städten, die sich zu jeder Zeit verändern können und so „begreift er die Welt mehr vom Anderen her, als die Gesamtheit des Seins in Bezug auf die Erde.“³⁹⁵

Bleibe wird in diesem Sinne zu einer Verumweltlichung, bei der das Bestehen in Gefügen und Beziehungen der Mittelpunkt ist. Die Welt gilt es als Ort des Durchgangs zu erfahren, wodurch eine direkte Beziehung zur Äußerlichkeit eröffnet wird, die die Anerkennung von Differenz erfordert und einfordert.³⁹⁶

Für Blanchot sind ‚die Juden‘, und damit schließt er sein Kapitel, nicht „von den anderen verschieden, wie es uns der Rassismus einreden möchte“, sie bezeugen jedoch eine Differenz, und hier bezieht er sich direkt auf Lévinas, wie es durch das

³⁹¹ Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, S. 175.

³⁹² Ebd., S. 28.

³⁹³ Thomä, Dieter: „Weltlosigkeit und Bodenlosigkeit: Der frühe Heidegger und das jüdische Denken“, in: Hein, Marion/Bender, Tobias (Hg.): *‚Sein und Zeit‘ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner 2019, S. 379-413, (S. 410/412).

³⁹⁴ Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, S. 36.

³⁹⁵ Ebd., S. 35.

³⁹⁶ Vgl. Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 188.

Antlitz des Menschen offenbar wird. Sie bezeichnen etwas, das „die menschliche Macht überschreitet.“³⁹⁷ Über seine Denkfigur ‚des Juden‘ eröffnet er die Ethik der Alterität, in dem ich den Anderen in seiner irreduziblen Andersheit bleibend in der Sprache erkenne und anspreche.

In einer Übertragung verdeutlicht sich im Antisemitismus, so beschreibt es Blanchot, all die Abscheu dem Anderen gegenüber, „das Bedürfnis, das Andere zu töten“, „den ‚Nächsten‘ beseitigen“³⁹⁸ Der Antisemitismus verwandelt zu welcher Zeit auch immer und in welcher Form auch immer alles Positive des Judentums ins Negative, um dadurch einen „unendlichen Abstand“ zu schaffen, aus dem „Verfehlungen – eine ethische und gesellschaftlich zu verurteilende Wirklichkeit“ werden. Doch alleine diese Verurteilung reicht nicht, denn der Antisemitismus „ruft zur tatsächlichen Unterdrückung der Juden auf“³⁹⁹, als eine unendliche Ablehnung.

4.3 Wurzellosigkeit als jüdische Denkfigur?

In der Forschung der letzten Jahre und insbesondere in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Exilliteratur der Moderne, in der neben Derrida und Blanchot auch Lévinas und Primo Levy eine besondere Rolle spielen, stand die Diskussion um die Figur ‚des Juden‘ als Metapher für das Umherwandern und die Entwurzelung im Mittelpunkt. Differenziert werden muss jedoch zwischen einer Darlegung des positiven Umherwanderns aus jüdischer und nicht-jüdischer Perspektive, um damit auch eine Perspektivität der Betroffenheit im Sinne der archivischen Offenlegung zu berücksichtigen, und einer Eröffnung des Moments des Bleibens im Sinne der Bewegung, die sich von einer Potentialität der Sesshaftigkeit distanziert und das Bleiben im Mittelpunkt des ‚Sich auf den Weg machens‘ sieht.

Was jedoch deutlich wird, ist die so eindringliche Beschäftigung mit einer Gegenüberstellung zwischen ‚Boden‘/ ‚Sesshaftigkeit‘ und Bewegungen des Aufbruchs und der Wanderung, die auch für die Betrachtung des Bleibens von Bedeutung sind und wodurch sich das Bleiben aus seiner linguistischen Starrheit befreit. Grundsätzlich gilt es in dieser Diskussion zwischen einem freiwilligen oder durch Gewalt begründeten Aufbruch zu unterscheiden.

³⁹⁷ Ebd. S. 191.

³⁹⁸ Ebd.

³⁹⁹ Ebd., S. 192.

Die Lage des jüdischen Volks im Exil entspricht in diesem für die späte Moderne einflussreichen Denken der Lage der aus dem Paradies vertriebenen Menschheit und steht symbolisch der Illusion all jener entgegen, die meinen, sich auf Erden eine Heimat schaffen und gar territorialen Besitz beanspruchen zu können. Ob negativ als Inbegriff einer verwerflichen Wurzellosigkeit oder positiv als Träger der Einsicht in die existentielle Unbehaustheit der Menschen auf Erden wird jüdisches Exil über Jahrhunderte hinweg zum Gleichnis.⁴⁰⁰

Festzustellen ist, dass es immer wieder Versuche gab, eine Umdeutung des Begriffs der Bodenlosigkeit und seiner Auslegung vorzunehmen und die Potentialität des Aufbruchs im Sinne des Bleibens von jeher zu begründen. In diesem Kontext ist Bodenlosigkeit zu verstehen als Phänomen der modernen Gesellschaft.⁴⁰¹

„Der Jude“ wird zum Inbegriff des Umherwandernden, der die Gegenposition zum territorialen Besitz verkörpert. „[D]ie Vorzüge und Schattenseiten solcher Bodenlosigkeit spielen heute [...] eine zentrale Rolle im Umfeld des Kommunitarismus und Kosmopolitismus.“⁴⁰² Besitz- und Bodenlosigkeit werden vor diesem Hintergrund als eine Privilegierung der geistigen und schriftlichen Verwurzelung gesehen.⁴⁰³ Nicht gemeint ist mit Blick auf die Historie der jüdischen Religion das Exil zum Positivum umzudeuten, in der die Provenienz zum untergeordneten Kriterium wird.

Als universelle *conditio humana* der Entfremdung des Menschen von der Natur, vom Mitmenschen und von Gott nach der Vertreibung aus dem Paradies ist das Exil universell; [...] Es wird je nach der historischen, politischen und gesellschaftlichen Disposition des Betrachters, zum Inbegriff eines umherirrenden, exponierten Fremdlings oder, positiv gewendet wie vielfach im philosophischen und theoretischen Diskurs der letzten Jahrzehnte, um den es hier gehen soll, zum richtungsweisenden, nachahmungswürdigen Exempel.⁴⁰⁴

Es muss berücksichtigt werden, dass es durchaus eine große Differenz zwischen dem Auszug und Aufbruch Abrahams und dem durch die Shoah bedingten Exil gibt. Zudem gilt es zu berücksichtigen, in welchem Sinne sich das Exil ereignete und was seine Ursachen sind. In dieser Auseinandersetzung um die Bedeutung des

⁴⁰⁰ Liska, Vivian: „Exil und Exemplarität“, S. 241.

⁴⁰¹ Vgl. Thomä, Dieter: „Weltlosigkeit und Bodenlosigkeit: Der frühe Heidegger und das jüdische Denken“, S. 404.

⁴⁰² Ebd., S. 406.

⁴⁰³ Liska, Vivian: „Exil und Exemplarität“, S. 242.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 240.

Exils wurde insbesondere die Herausforderung einer sensiblen Annäherung an die Bewegung des Bleibens ersichtlich, denn, das jüdische Exil in seiner traumatischen Bedeutung geht einher mit der absoluten Fragilität, darüber zu sprechen.

Exil, aus dem lateinischen *exilium* bedeutet neben dem „in der Fremde weilend“ eben auch „verbannt“ zu sein.⁴⁰⁵ Exil ist also das Leben in der Verbannung, dem ein „institutioneller Akt der Gewalt“ vorausgegangen ist.⁴⁰⁶ Für die Menschen im Exil ist das ‚neue Leben‘ lediglich eine Erfahrung des Provisorischen, ein Aufenthalt der Bezugslosigkeit.⁴⁰⁷ Carl Zuckmayer stellt fest:

Die Fahrt ins Exil ist, ‚the journey of no return‘. Wer sie antritt und von der Heimkehr träumt, ist verloren. Er mag wiederkehren – aber der Ort, den er dann findet, ist nicht mehr der gleiche, den er verlassen hat, und er selbst ist nicht mehr der gleiche der fortgegangen ist.⁴⁰⁸

Eine Lossagung von diesem Zustand ist nicht mehr möglich. Der Begriff der Diaspora leitet sich aus dem griechischen *diasperein* ab, was so viel wie ausstreuen, zerstreuen meint. Die Erfahrung der Diaspora als eine Erfahrung der Zerstreuung. Es sind Prozesse einer Zerstreuung im materiellen Sinne und die Auflösung in Teile, die nicht mehr zueinander in Beziehung stehen.⁴⁰⁹ Es geht um die Entwurzelung und Zerstreuung eines Volkes als Konsequenz einer historischen Erfahrung.⁴¹⁰ Beide Bewegungen sind eng mit der Geschichte des Judentums verbunden, umfassen aber nicht ausschließlich diese.

Der Begriff der Diaspora erfuhr einen Transfer in diverse Lebensbereiche. James Clifford beschreibt in *Diasporas in Cultural Anthropology*⁴¹¹ mit Bezug auf Kanching Tölölyan: „[T]he term that once described Jewish, Greek, and Armenian

⁴⁰⁵ Kuhlmann, Jennifer: „Exil, Diaspora ‚Transmigration“, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/258195/exil-diaspora-transmigration> (zuletzt abgerufen am 12. 2019/16:25 Uhr).

⁴⁰⁶ Jüdisches Museum Berlin: „Exil“, <https://www.jmberlin.de/thema-exil> (zuletzt abgerufen am 12.12. 2019 /12.55 Uhr).

⁴⁰⁷ Vgl. Kuhlmann, Jennifer: „Exil, Diaspora, Transmigration“, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/258195/exil-diaspora-transmigration> (zuletzt abgerufen am 12. 2019/16:25 Uhr).

⁴⁰⁸ Zuckermayer, Carl: *Als wärs ein Stück von mir*. Berlin: Fischer 1966, S. 539.

⁴⁰⁹ Vgl. Kuhlmann, Jennifer: „Exil, Diaspora ‚Transmigration“, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/258195/exil-diaspora-transmigration> (zuletzt abgerufen am 12. 2019/16:25 Uhr).

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Clifford, James: *Diasporas in Cultural Anthropology*, Vol 9, No.3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug. 1994), Center for Cultural Studies, University of California, S. 302-338.

dispersion now shares meaning with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest-worker [...].⁴¹² In der Diasporaforschung werden Identitäten der Diaspora häufig als hybride, fragmentierte Identitäten beschrieben, die sich aus einem geteilten Zugehörigkeitsgefühl entwickeln. Die Frage nach der Bleibe, nach dem gemeinsamen Bleiben ist aus diesem Grund von besonderer Relevanz. Clifford strebt an, den Begriff offener zu fassen und als Möglichkeit zu begreifen, mit mehreren Orten und Bleibendheiten in Beziehung zu treten, das Exil hingegen sei „(a) solitude experience outside the group: the deprivation felt at not being with others in the comuncance habitation.“⁴¹³

Auch Daniel Boyarin distanziert sich von einer Auffassung einer lediglich negativen Konnotation des Begriffs der Diaspora und verweist hingegen auf die Potentialität der Migration im Sinne neuer kultureller Identitäten, die gleichermaßen als Bleibe und Bleibendes fungieren können. Er versteht den Talmud als „Manifest der Diaspora“ und prägend für eine „jüdische Identität“, die er selbst in Bezug auf das diasporische Moment als „reisendes Heimatland“ begreift.⁴¹⁴ „The Talmud in its textual practices produces Babylonia as a Homeland, and, since this Babylonia is produced by a text that can move, that homeland, becomes portable and reproduces itself over and over.“⁴¹⁵ Dieses Heimatland lasse sich bewegen, indem eine doppelte Orientierung möglich sei, zum einen bezogen auf den lokalen Ort des Aufenthalts zum anderen als Moment in der Ferne. Dadurch besteht außerdem die Möglichkeit, sich immer wieder neu zu reproduzieren. Boyarin distanziert sich vor diesem Hintergrund von gängigen Vorstellungen von Identität, indem er diese als von vielen Mechanismen abhängig begreift und damit ebenfalls in Bewegung und im komplexen ökologischen Zusammenschlüssen.

In other words, diasporic identity is a disaggregated identity. Jewishness disrupts the very categories of identity because it is not national, not genalogical, not religious, but all of these in dialectical tension with one another. [...] The production of an ideology of a pure Jewish cultural essence

⁴¹² Tölölyan, Knachig: „The Nation State and ist Others“ in: Clifford, James: *Diasporas in Culture Anthropology*, S. 302- 338, (S. 303).

⁴¹³ Said, Edward: „Reflections on Exile“, in: More, Robinson (Hg.): *Alltogether Elsewhere: Writers on Exile*, 1994 Boston, S. 140.

⁴¹⁴ Freie Universität Berlin: „Boyarin Ringvorlesung“, https://www.fu-berlin.de/presse/informationen/fup/2016/fup_16_202-vortrag-boyarin-ringvorlesung-migration/index.html (zuletzt abgerufen am 10.03 2020/8: 00 Uhr).

⁴¹⁵ Boyarin, Daniel: *A traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia: Penn/University of Pennsylvania Press 2015, S. 65.

that has been debated by Diaspora seems neither historically not ethically correct.⁴¹⁶

Mit ‚Diaspora-Identität‘ werden Differenzen des Jüdischen ausgedrückt, die gleichermaßen auf eine Offenheit und die Möglichkeit von Veränderung hindeuten und damit an der Vorstellung von Blanchot anknüpft. Diese Vorstellung gründet sich auf einer gemeinsamen Erinnerung und Geschichte, wodurch Identitäten als Bewegungen erscheinen und neue Formen von Gemeinschaft denkbar werden, die sich aus komplexen Fügungen zusammensetzen und vor diesem Kontext als Bleibendes erscheinen. Das Besondere der jüdischen Diaspora ist das ‚Ursprungsland‘ von verschiedenen Erinnerungen aus zu denken.

[T]here may be something to be gained from thinking about diaspora not merely as a comparative social or historical phenomenon, not even only as a predicament shared by many peoples who otherwise have little else in common, but as a positive resource in the necessary rethinking of models of polity in the current erosion and questioning of the modern nation-system and ideal.⁴¹⁷

Aus der Perspektive von Autoren wie Benjamin und Freud eröffnet sich das Denken des jüdischen Exil auch immer als kritische Gegenposition zu einer nationalistischen Logik des Bodens.⁴¹⁸ Diaspora erscheint damit auch im Sinne des Bleibens als eine Erfahrung, die Differenzen zulässt. Die Betrachtung ‚Jude sein‘ von Blanchot lässt sich wohl daran anschließen und ermöglicht eine differenzierte Betrachtungsweise.

4.4 Ausblick

Die Notwendigkeit des Exils sieht Blanchot in einer Potentialität der Bewegung, die das Bleiben begründet, denn es drückt eine Bereitschaft aus, „sich auf den Weg zu machen [...], weil hinausgehen (nach draußen gehen) die Forderung ist, der man sich nicht entziehen kann, wenn man an der Beziehung festhalten will.“⁴¹⁹

Für Blanchot ist dies ein Aufenthalt ohne Ort. Damit ist nicht eine generelle Ortlosigkeit ausgedrückt, sondern eher eine bestimmte Form, der eine Dynamik

⁴¹⁶ Boyarin, Daniel/Boyarin, Jonathan: *Diaspora: „Generation and the Ground of Jewish Identity“*, in: *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, 9:4 (2010), 693-725, (S. 721).

⁴¹⁷ Boyarin, Daniel /Boyarin, Jonathan: *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press 2002, S. 5.

⁴¹⁸ Vgl. Liska, Vivian: „Exil und Exemplarität“, S. 251.

⁴¹⁹ Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare*, S. 184.

innewohnt, denn „jedes Mal wenn der jüdische Mensch uns in der Geschichte ein Zeichen gibt, dann geschieht dies durch den Aufruf zu einer Bewegung.“⁴²⁰

Das Menschliche liegt in einer Erfahrung des Bleibens, die aus der Bewegung heraus gedacht wird und sich aus dieser eröffnet. Somit ist der Mensch eben Mensch, nicht weil er im Sinne des Stillstands bleibt, sondern indem er sich entfernt und das Bleiben von der Trennung her denkt.⁴²¹ Daran anschließen ließe sich generell die Fragen ob in diesem Zusammenhang vom ‚Menschlichen‘ gesprochen werden kann und inwiefern es überhaupt möglich ist, das Bleiben lediglich als ‚menschliche‘ Erfahrung zu begreifen? Über das Bleiben eröffnen sich Möglichkeiten, Zeit und Raum aber auch Begegnungen im Sinne einer ‚Ökologie der Relation‘ weiter zu fassen.

Zusammenfassend eröffnen sich durch die Ausführungen Blanchots verschiedene Perspektiven des Bleibens, über die es nachzudenken gilt. 1. Die Erfahrung des Bleibens in der Trennung. Eine Bleibe, „die uns nicht an die Bestimmung eines Ortes oder an die Festlegung auf eine von nun an begründete, sichere und dauerhafte Wirklichkeit bindet“⁴²² 2. Das Bleibende des Exils, das Bleibende der Exilerfahrung. Insbesondere der zweite Punkt wird in dieser Arbeit weiter ausgeführt werden.

Das Bleibende im Exil, um Blanchots Argumentation weitergehend zu folgen, ist nicht lediglich das Moment des ‚Sich auf den Weg machens‘, sondern die Erfahrung des Exils selbst, die bleibt, sich einschreibt und mit der ein Umgang gefunden werden muss. Das Bleiben im Exil zu lokalisieren erfordert eine genauere Auseinandersetzung der Bedeutungsebene des Bleibens. Bleiben im Exil, als „der ewige Verlust eines Aufenthalts“, als „Bleibe, die uns nicht an die Bestimmung eines Ortes bindet“⁴²³.

Es ist ein poststrukturalistischer Denkhorizont, „die Abkehr von einem logozentrischen Einheitskonzept, die Erfahrung der irreduziblen Fremdheit des

⁴²⁰ Ebd., S. 184-185.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 184.

⁴²² Ebd. S. 187.

⁴²³ Ebd.

Anderen“, der sich von einem „Identitätsdenken der abendländischen Philosophie entfernt.“⁴²⁴

Wie kann sich Literatur, und damit möchte ich eine Frage von Daniel Baranowski weiterführen, „der konkreten Manifestation des Antisemitismus, wie er sich während des Zweiten Weltkrieg gezeigt hat, dem millionenfachen Tod, der Auslöschung des Anderen entgegensetzen?“⁴²⁵ Wie kann mit der gewaltvollen Erfahrung des Exils und der Vertreibung umgegangen werden? Das Bleibende ist die Erfahrung des Exils selbst und nicht die Möglichkeit eines Bleibens im Exil. Über das Exil eröffnet sich die Vorstellung eines Bleibens in der Bewegung und im Aufbruch, die das Moment des Bleibens von einer Starrheit und Unveränderlichkeit löst. Es gibt wohl das Bleiben im Exil – und es gibt das Bleiben im Moment des Aufbruchs, aber es müssen die Bedingungen dessen hinterfragt werden: Zudem darf niemals das Bleiben im Exil als ‚positive Bestimmung‘ einer ‚negativen Bedingung‘ gegenüberstehen. Bleiben löst sich von einer Differenz zwischen ‚Sesshaftigkeit‘ und ‚Zersplitterung‘ und ließe sich in dem einen und anderen Moment auf unterschiedliche Weise erfahren. Bleiben, das zeigt dieser Text, bedeutet, nicht-zu-bleiben, aufzubrechen und in dieser Erfahrung situiert zu sein. Wie ließe sich ein solches Bleiben im Nicht-Bleiben begreifen? Wie ließe sich dies verstehen und welches Verständnis des Bleibens eröffnet sich eben dadurch? Das Bleiben im Exil ist nicht aufgeschoben, fristet sich keiner Zeit, sondern ist eine Einschreibung, in der das Nicht-Bleiben zum Ort wird. Wie das folgende Kapitel eröffnen wird, gilt es nicht, das Bleiben entweder dem „Umherirren“ oder der „Sesshaftigkeit“ zu- und unterzuordnen, denn das Bleiben eröffnet sich in einer Bewegung dazwischen, in einem Bleiben im Nicht-Bleiben, im Transistären.

⁴²⁴ Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmno zurück. Zur Lektüre der Shoah*, S. 166.

⁴²⁵ Ebd. S., 174.

5. Transit: Bleiben im Nicht Bleiben?

„Ich darf also nur bleiben, wenn ich nachweisen kann, dass ich nicht bleiben will?“⁴²⁶ Dies sind die ersten Sätze, mit denen *Transit* (2018)⁴²⁷, ein Film von Christian Petzold eingeleitet wird. Die Verfilmung basiert auf dem gleichnamigen Roman von Anna Seghers, der 1944, als sie sich selbst im Exil befand⁴²⁸, entstanden ist. In der Auseinandersetzung mit der Exilliteratur von 1933-1945 wurde dieser Roman bereits mehrfach betrachtet, ohne aber seine Bedeutung für das Moment des Bleibens, das Mittelpunkt in *Transit* ist, genauer darzulegen.

Erschließt die Exilliteratur zumeist Schriften, die zwischen 1933 und 1945 entstanden sind, geriet diese Eingrenzung zunehmend in den letzten Jahren in Kritik und es wurde festgestellt, dass das Exil und die daraus entstehende Exilliteratur auch andere Zeiträume umfasst. Generell geht es jedoch darum, Lebensgeschichten und kollektive Erfahrungen im Exil zu sammeln und aufzuarbeiten. So ist es von besonderer Notwendigkeit, das Exil auch in anderen Bedeutungskontexten herauszustellen, um Parallelen und Differenzen zu erkennen.⁴²⁹

Durch den Film *Transit* von Christian Petzold und dessen besondere Konzeption bietet sich nunmehr erneut die Möglichkeit, die Thematik des Bleibens mit Blick auf das Exil und die Diaspora, aber auch generelle Momente des Aufbruchs, des Abschieds und vor allem des Transits, jenseits einer zeitlichen und geschichtlichen Zuweisung zu betrachten. Generell muss dabei zwischen den Handlungen im Roman und dem danach entstandenen Film unterschieden werden. Das Bleiben im Roman, aber auch in der neuen Verfilmung von Christian Petzold rückt das Moment des Bleibens in eine Beziehung zum Nicht-Bleiben, um das es in diesem Kapitel gehen wird. Vielmehr noch eröffnet sich das Bleiben erst über das Nicht-Bleiben.

Mit Blick auf die politischen Dimensionen des Bleibens und die Frage, inwieweit das Bleiben als ein Menschenrecht, als ein Grundrecht verstanden werden kann, gilt

⁴²⁶ Petzold, Christian: *Transit*, Deutschland 2018, Trailer.

⁴²⁷ Die Handlung des Films wurde bereits anders thematisch behandelt. „Fluchtweg nach Marseille“ im Untertitel: „Bilder aus einem Arbeitsjournal zu dem Roman Transit von Anna Seghers“ (1977) Ingemo Engström, Gerhard Theuring.

⁴²⁸ Indirekt ist *Transit* ein Verweis auf die ausweglose Situation vieler Menschen und auch Schriftsteller*innen, die durch das Nazi-Regime vertrieben wurden und neben der Problematik des Heimatverlustes auch mit der Geldnot umgehen mussten.

⁴²⁹ Vgl. Bring, Anne: „Editorial“, in: *Politik und Zeitgeschichte*, 64:42 (2014), S. 2.

es auch nach den Erfahrungsmöglichkeiten des Nicht-Bleibens und dessen Beziehung zu Phänomenen wie Aufbruch und Abschied, die auch in dem Kapitel „Jude Sein“ von Blanchot beschrieben werden und einem Bleiben, von einem ‚Sich auf den Weg machen‘ herdenken, zu fragen. Was bedeutet Nicht-Bleiben und impliziert es eben dennoch eine Perspektivität des Bleibens, in denen die bereits eröffneten Strukturen der Zeit wiedergefunden werden können?

Ist es die Konsequenz des Nicht-Bleibens, sich auf den Weg zu machen? Aufzubrechen? Oder liegt nicht in eben diesem Nicht-Bleiben das Moment des Bleibens, das sich jenseits jeglicher Sesshaftigkeit eröffnet? Dabei bedeutet dies nicht, dass das Exil einer ‚positiven Erfahrung‘ gleicht, sondern verweist eher auf die Gewalt des Bleibens im Exil. In diesem Kapitel wird es immer wieder zu Überschneidungen des Romans von Anna Seghers und Christian Petzolds Verfilmung kommen. Manchmal wird also auf Zitate aus dem Roman, manchmal auf Szenen des Films zurückgegriffen, dies dient der Veranschaulichung der Verschränkungen der Dimensionen des Bleibens im Sinne von Zeit und Ort. Dadurch wird zudem deutlich, welche Bleibendheit in der medialen Übersetzung offenbar wird.

5.1 Handlung des Romans *Transit* von Anna Seghers

Um einer Verhaftung zu entkommen flieht der Protagonist in Anna Seghers Roman 1940 von Deutschland nach Frankreich, das bereits von den Deutschen besetzt ist. Er kommt bei Bekannten und entfernteren Verwandten unter und findet kurzfristig eine Bleibe. Der Erzählung kann entnommen werden, dass der Ich-Erzähler unter anderem in einigen Arbeitslagern, wie zum Beispiel in Rouen war, aus denen er aber fliehen konnte. Warum genau er vor den Deutschen flieht, wird nicht erzählt, denn die Bedeutung der Zeit ist nach vorne gerichtet. „Du hast mich nie danach gefragt. In dieser Stadt fragt man Menschen nur: Wohin? Nie: Woher?“⁴³⁰ In Paris kann er für eine gewisse Zeit bei der Familie Binnet unterkommen. Dort trifft er Paul, einen alten Bekannten aus einem der Arbeitslager. Dieser muss, weil er ein Buch über Hitler geschrieben hat, nach Amerika auswandern und bittet den

⁴³⁰ Seghers, Anna: *Transit*, S. 22.

Erzähler, dem Schriftsteller Weidel einen Brief zu überbringen, da er selbst zu große Angst hat, entdeckt und verhaftet zu werden.

Durch einen Zufall findet er gemeinsam mit einem Zimmermädchen, das zuerst behauptet, Weidel sei nicht da, den Schriftsteller tot in seinem Zimmer auf. Er hat sich, wie aus verschiedenen Briefen in seinem zurückgelassenen Koffer hervorgeht, mit giftigen Substanzen umgebracht. Obwohl der Erzähler versprochen hat den Koffer und die darin aufbewahrten Dokumente Weidels zurückzugeben, liest er in dessen Manuskripten, die ihn fesseln und ergreifen. Aus Briefen, die sich ebenfalls in dem Koffer befinden, wird ersichtlich, dass er eine Ehefrau zurücklässt, die ihn jedoch wegen eines anderen Mannes, einem Arzt, verlassen hat. Durch Briefe versuchte sie unaufhörlich Kontakt zu ihrem Mann aufzunehmen. Der Versuch, am nächsten Tag den Koffer, der auch ein Transitvisum nach Mexiko enthält, beim mexikanischen Konsulat abzugeben, scheitert und der Erzähler nimmt ihn wieder an sich. Als auch Paris zu einer offenen Stadt erklärt wird und keinen Schutz mehr bietet, flieht er von dort weiter nach Marseille. Die Irrungen und Wirrungen der Hafenstadt am Mittelmeer ergreifen ihn, nehmen ihn mit und ziehen ihn in einen Bann, dem er sich irgendwann nicht mehr zu entziehen vermag: „Der Druck der Stadt: Von allen Seiten her. Die Häuser sind nicht da, daß man dort wohne, sondern nur, daß es Straßen gebe, und in den Straßen das unaufhörliche Gewoge der Stadt.“⁴³¹

In Marseille trifft der Erzähler auf verschiedene Menschen, denen er bereits zuvor auf seiner Flucht begegnet ist. Sie alle wollen von Marseille aus weiterreisen. Zu manchen pflegt er ein besseres, zu manchen ein schlechteres Verhältnis, denn „alles war auf der Flucht, alles war nur vorübergehend, aber wir wußten noch nicht, ob dieser Zustand bis morgen dauern würde oder noch ein paar Wochen oder Jahre oder unser ganzes Leben.“⁴³² Marseille wird als eine bunte, wilde und chaotische Hafenstadt dargestellt und fungierte während des Zweiten Weltkrieges als eine Art Sprungbrett von Europa zu anderen Kontinenten, um den Bedrohungen des Zweiten Weltkrieges zu entkommen. Die Menschen in Marseille, die Geflüchteten von überall warten auf Transitscheine, die ihnen das Weiterreisen ermöglichen können. Das Warten auf Passagenpapiere, Behördengänge und der Besuch von Konsulaten

⁴³¹ Ebd., S. 32.

⁴³² Ebd., S. 38.

bestimmen den Alltag. *Warten. Bleiben. Warten. Bleiben*, um Nicht-zu-bleiben. Der Erzähler würde im Gegensatz zu den Menschen denen er begegnet, gerne in Marseille bleiben.

Die anstrengende und kräftezehrende Suche nach einer Unterkunft, einer Herberge oder eben einer Bleibe, die auf Grund verschiedenster Aversionen seitens der Bewohner*innen in Marseille nicht gewährt wird, erfährt auch er. Er versucht unterdessen immer wieder die Angelegenheiten, für den verstorbenen Weidel zu regeln, und seine Hinterlassenschaften dem Konsulat zu übergeben, doch durch ein Missverständnis wird er selbst für diesen gehalten, und sein Name wird in seinem gefälschten Pass geändert. In diesem hieß er bereits ‚Seidel‘, so dass der Verdacht naheliegt, er sei eigentlich der Schriftsteller Weidel.

Zu einem Cousin der Familie Binnet, zu dem er in Marseille Kontakt aufnimmt, pflegt er ein sehr freundschaftliches Verhältnis und entwickelt eine väterliche Beziehung zu dessen Sohn. Als dieser schwer krank wird, organisiert der Erzähler einen Arzt, den er nun auch regelmäßig trifft. Auch der Arzt plant eine Weiterreise aus Marseille und erhofft sich die Chance auf ein Transitvisum.

Nach mehreren Treffen stellt sich heraus, dass Marie, die Frau, der der Erzähler immer wieder begegnet, und in die er sich verliebt, die Freundin des Arztes ist.

Marie irrt durch Marseille, rastlos, wartend. Bleiben als ewige Suche? Als ewiges Umherirren?

„Ich traf die Frau in den nächsten Tagen nicht mehr. Sie hatte vielleicht ihre nutzlose Suche aufgegeben, vielleicht den gefunden, den sie suchte.“⁴³³

Marie sucht in Marseille nach ihrem Mann, der ein Visum für sie beide nach Mexiko haben soll. Ihre rastlose Suche gleicht trotz der Schnelligkeit, mit der sie durch Marseille läuft und wobei sie dem Erzähler immer wieder begegnet einem endlosen Warten. Immer wieder ist sie voller neuer Hoffnung, eine Spur ihres Mannes bekommen zu haben, den sie dennoch nicht finden kann. Auf dem Konsulat versichert man ihr, dass ihr Mann Weidel noch in der gleichen Stadt sei, und man ihn schon vielfach gesehen habe. Es ist ein „steriles Warten, jeden Tag ärmlischer, leerer. Erfülltes Warten, jeden Tag reicher an Warten. Eins ist das andre.“⁴³⁴ Schnell erkennt der Ich-Erzähler, dass sie die Frau des verstorbenen Weidels sein muss. Er

⁴³³ Ebd., S. 109.

⁴³⁴ Ebd., S. 41.

versucht unterdessen auch ein Visum für sie nach Mexiko zu organisieren, da sie ja nun mit Blick auf die Namensverwechslung ‚seine‘ Frau ist, und sie aus diesem Grund zusammen nach Mexiko reisen könnten. Wenn der Erzähler nach dem Grund für seinen Aufenthalt in Marseille gefragt wird, antwortet er nicht selten, er „sei gekommen, um meine Abreise vorzubereiten“⁴³⁵.

Für ihn bekommt das Bleiben in Marseille in vielerlei Hinsicht eine besondere Bedeutung, denn so werden auch die Hinterlassenschaften des Weidel, seine Texte und Unterlagen zu Überbleibseln, zu einem Erbe, das der Erzähler von da an mit sich herumträgt. Diese Tatsache wirft einige Fragen auf, die bedacht werden müssen. Denn wenn der Erzähler sich dieser Hinterlassenschaften annimmt, bedeutet nicht dies auch die Gespenster anzunehmen – sich diesen auszusetzen? Bedeutet die Annahme der Weidelschen Überbleibsel nicht das Fortbestehen eben jener Zeitlichkeiten, die über den Tod hinaus sich widerereignen? Und was bedeutet dies wiederum für die Beziehungsgefüge in denen sich der Erzähler bewegt und bewegen wird?

Als alles für eine gemeinsame Abreise mit dem Schiff vorbereitet ist, muss er am Ende erkennen, dass Maries Begehren, ihrem Mann Weidel auf dem Schiff nach Mexiko wieder zu begegnen, über den Tod hinaus stärker ist, als die Zuneigung ihm gegenüber. Maries Mann erscheint wie die Heimsuchung des Spektralen – das Fortbestehen einer gemeinsamen Vergangenheit. So überlässt der Erzähler Marie und dem Arzt sein Transitvisum und beschließt in Marseille zu bleiben. Das Nicht-Bleiben eröffnet sich in diesem Kontext also durch das gespenstige Erbe, das weiter in seiner eigentümlichen Zeitlichkeit andauert, ohne dabei unterbrochen oder gar hintergangen werden zu können. Erst später erfährt der Erzähler, dass die *Montreal*, das Schiff, mit dem der Arzt und Marie aufgebrochen sind, untergegangen ist.

Ich sah nur noch auf das offene Feuer, das ich nie müde werde, zu betrachten. Ich könnte mir höchstens noch einmal ausmalen, daß ich bang auf sie wartete wie früher am gleichen Tisch. Sie läuft noch immer die Straßen der Stadt ab, die Plätze und Treppen, Hotels und Cafés und Konsulate auf der Suche nach ihrem Liebsten. [...] Ich werde eher des Wartens müde als sie des Suchens nach dem unauffindbaren Toten.⁴³⁶

⁴³⁵ Ebd., S. 64.

⁴³⁶ Ebd., S. 276.

5.2 *Transit* von Christian Petzold

Obwohl es einige Handlungsunterschiede zwischen dem Film von Christian Petzold und dem Roman gibt, werden spannende Momente des Bleibens in Bezugnahme zum Nicht-Bleiben besonders durch die Komposition der Zeit in der *Transit*-Verfilmung ersichtlich.

Anders als gewohnt, wird die Handlung des Films nicht durch die Dialoge der Personen erfahrbar, sondern durch ein Voice-Over im Präteritum, das mit jeder Form der gängigen Erzählergegenwart bricht. Distanz und Intimität werden fühlbar in der Anachronie zwischen der Spur von Ton und Bild.

Während im Film die Bilder einer Handlung ablaufen, die sich nur minimal von der Erzählung von Anna Seghers unterscheidet, erzählt die Stimme aus dem Off (später kann der*die Zuschauer*in bemerken, dass es die Stimme des Bistro Besitzers ist, in der sie sich alle begegnen)⁴³⁷, das, was bei Anna Seghers zu lesen ist. Im Mittelpunkt der Handlung steht Georg, dessen Erfahrungen denen des Erzählers in Seghers Roman gleichen.

Im Unterschied zu dem Roman von Anna Seghers sind es im Film nur wenige Personen, die im Mittelpunkt der Handlung stehen und es sind immer die gleichen Personen, denen Georg in der Stadt Marseille begegnet. Durch Paul, den Georg trifft, es bleibt jedoch unklar, woher sich die beiden kennen, bekommt dieser den Auftrag einer Briefübergabe. Der ersten Gesprächsszene folgt ein eiliges Auseinander-Eilen der Personen, begleitet durch die Sirenen der Polizei. Die Situation ist angespannt und aufgeladen.

Die Namen der Personen von Film und Buch sind identisch, aber ihr Auftreten und ihre Bedeutung für die Erzählung unterscheiden sich. Figuren wie beispielsweise Heinz, die in Seghers Roman für Georg im Nachhinein von Bedeutung sind und deren Entwicklung und Verbleiben jedoch ungewiss sind, bekommen in Petzolds Verfilmung keine besondere Rolle. In dem Film irren die Figuren wie Gespenster umher. Sie sind ziellos, bleibend in einer Zeitlichkeit des Nicht-Bleibens verortet.

⁴³⁷ Der Erzähler aus dem Off wird in Petzold, Christian: *Transit*, TC (01:29:40) sichtbar und In TC (01:21:55) verändert sich seine Position als er eine stürmische und intensive Umarmung zwischen Georg und Marie beobachtet und kommentiert. Es wird erkennbar, dass es wohl der Kellner des Bistros in dem sich die Personen wiederholt treffen, ist, der die Geschichte um Georg erzählt.

Georg macht sich später mit seinem kranken Freund Heinz auf den Weg in die französische Hafenstadt Marseille, um diesen dort zu seiner taubstummen Frau Melissa zu bringen. Während Seghers in ihrem Roman ausführlich die einzelnen Stationen des Erzählers und seine Begegnungen beschreibt, spielt Petzolds Film ausschließlich in Marseille.

Georg und Heinz fahren illegal mit einem LKW. Die Zeit der Fahrt nutzt Georg, um die Briefe des Weidel zu lesen, die er vorher erhalten hat, als er ihm diese eigentlich bringen sollte, ihn aber wie in dem Roman tot vorgefunden hat. Sein Freund Heinz stirbt während der langen Fahrt nach Marseille. Wie in Seghers Roman kämpft auch hier Gregor mit der Schwierigkeit des Bleibens. Er besucht zuerst die taubstumme, aus Marokko stammende Frau von Heinz, um diese über seinen Tod zu informieren. Zuvor spielt er mit dessen Sohn Fußball, ohne um die Situation des Jungen zu wissen. Er verbringt viel Zeit mit ihm, wie im Roman mit dem Sohn der Binnets, und als dieser krank wird, sucht er einen ihm bekannten Arzt auf, zu dem er eine gewisse Art Bekanntschaft entwickelt. Unterdessen begegnet ihm immer wieder eine schöne Frau. Marie. Auf der Suche, hastend und getrieben: auf der Suche nach einer Bleibe. Marie scheint immer verspätet, denn sie sucht ihren Mann Weidel, denn auch in Petzolds Verfilmung geht es um diese schicksalhafte Verwechslung. Die Figur des Wartens wird gleichsam durch Marie verkörpert, die in endloser Suche nach ihrem Mann verbleibt. Dabei scheint klar, dass ihr Mann tot ist, und dennoch ist es das endlose Warten, das sie wohl am Leben hält. Sie ist zudem das Bindeglied zwischen Georg, dem Arzt und dem verstorbenen Weidel.

Obwohl die Städte modern und damit vertraut erscheinen und auch die Szene mit der modernen Überwachungskamera darauf hindeutet, dass die Zeit des Films unserer Gegenwart sehr nahe ist, gibt es in dem Film immer wieder Irritationen der Zeitlichkeit. Der junge Driss spielt in einem modernen T-Shirt und mit einer leeren Getränkedose Fußball.⁴³⁸ Die Kleidung der Menschen entspricht der unserer heutigen Zeit. Und dennoch verweist manches auf das Marseille von 1941: Taschenuhren, alte Lederkoffer, die alte deutsche Schrift wie beispielsweise auf den Transitscheinen und die Reisepässe.⁴³⁹ Plätze, wie die *Place Saint-Ferréol* sind

⁴³⁸ Petzold, Christian: *Transit*, TC (00:44:40).

⁴³⁹ Vgl. ebd., TC (00:41:40).

schon lange durch den Krieg zerstört. Die Geschichte stand nicht still, und so war auch Marseille immer ein Ort des Bleibens in der Bewegung und der Veränderung. In diese Zeitlichkeit lässt sich auch die Szene in TC (00:12:09) aufnehmen, denn es ist unklar, in welcher Zeit sich das Gesehene abspielt. Handelt es sich um eine Razzia in Marseille zur Zeit des Jetzt, im Jahr 2018/2019 – auf der Suche nach Menschen, die sich ‚illegal‘ in der Stadt aufhalten? Oder handelt es sich um eine Razzia zwischen 1940-1945?

Deutlich wird durch die Inszenierung der genannten Gegenstände das Bleiben der Dinge. Neben all diesen Gegenständen ist es die Erzählweise, die fragmentarische Schilderung von Seghers Roman im Film, die als Erinnerungsstücke und Überbleibsel erscheinen. Es ist der Versuch zu bleiben, in unruhigen Zeiten, in denen das Erzählen, die Sprache im Exil als Bleibe fungiert.

So gibt es in *Transit* keinen Hauptort des Geschehens, vielmehr ist alles immer in Bewegung begriffen. Vorbei rauschende Züge, Kinder die aufgeregt auf der Straße spielen, Menschenansammlungen vor den Konsulaten.

In TC (00:41:40) wird eine Frau gewaltsam abends oder in der Nacht auf den Hausflur gezogen. Es ist eine alltägliche Szene der Razzien im besetzten Frankreich, die uns unweigerlich an die Vorgehensweise der nächtlichen Abschiebungen von Menschen erinnern lassen.

Einen großen Kontrast bilden die zum Teil idyllisch anmutenden Szenen in denen keinerlei Anspannung zu spüren ist, so beispielsweise TC (00:42:24): In der Georg mit Driss auf dem Rummel ist oder als er sich in einem Café ein leckeres Abendessen schmecken lässt. Diese alltäglichen Szenen liegen weit entfernt der Kriegsgeschehen, um die es doch in *Transit* geht. Es ist eine Verschmelzung von Alltäglichkeit und Fluchterfahrung.

Mit dieser filmischen Inszenierung macht Petzold deutlich, dass die Auseinandersetzung mit Flucht und Exil uns alle betrifft, damals wie heute.

In einer Szene singt Georg ein Schlaflied für den kleinen Jungen Driss, dem er sich angenommen hat.⁴⁴⁰ Hier erfährt der*die Zuschauer*in eine Art des Heimatlichen, der Erinnerung dessen, was aus der Vergangenheit geblieben ist. In dieser Szene

⁴⁴⁰ Petzold, Christian: *Transit*, TC (00:37:28).

läuft für einen Moment alles zusammen. Vergessen scheinen die Gefahren des Krieges, vergessen die Angst vor dem, was kommen mag. Im Jetzt des Moments bleibt alles zusammen, hält sich. Ein befreites Moment, in dem sich das Dazwischen des Bleibens und Nicht-Bleibens eröffnet.

Bedeutungsvoll ist der Film in seiner konstruierten Zeitlichkeit vor allem durch die Eröffnung verschiedener Momente, die für eine Auseinandersetzung mit dem Bleiben unabdingbar sind. So ist es die Zeit des *demeure*, die sich in jeder Sekunde des Filmes präsentiert. Es ist das Warten auf eine Zustandsveränderung, welches stets mit der Präsenz des Todes verbunden ist. So stirbt in dem Film Heinz, der Mann, der Georg in einem LKW nach Marseille begleitet hat. Auch der kleine Junge ist durch eine Krankheit vom Tod bedroht und in letzter Konsequenz sterben Marie und der Arzt durch ein Schiffsunglück der *Montreal* auf dem Weg von Marseille nach Mexiko. Und auch die Dame, der Georg bei seinen Behördenbesuchen und auch auf den Straßen Marseilles begegnet, nimmt sich nach einem gemeinsamen Restaurantbesuch das Leben. Vielleicht deutet sich in diesem Zusammenhang bereits die unübersehbare Beziehung zwischen *Transit* und den aktuellen Bewegungen der Flucht über das Mittelmeer an? Es ist wohl Petzold selbst, der mit seinen eindringlichen Bildern, dem aufbrechenden und niemals ankommenden Schiff die Zeit des Films wieder mit Blick auf die aktuelle Lage auf den europäischen Meeren lokalisiert und damit eine bedeutende Dimension des Bleibens entfaltet, der es im weiteren Verlauf dieser Arbeit nachzugehen gilt.

Die Menschen in Marseille, die Geflüchteten, die Menschen auf der Durchreise erscheinen wie Gespenster. Sie irren durch die Stadt und in der Schnelligkeit in der sie zu sehen sind, verschwinden sie auch wieder. Ihre Begegnungen aber bleiben und schreiben sich ein. Alles in *Transit* konstituiert sich über das Zusammenkommen, das Aufeinandertreffen in dem flüchtigen Marseille. Sie sind das Beständige, das Bleibende. „Du vergißt, daß ich hierhergekommen bin, um zu bleiben. Für euch ist die Stadt zum Abfahren da, für mich war die Stadt zum Ankommen.“⁴⁴¹

⁴⁴¹ Seghers, Anna: *Transit*. S. 149.

Der Film *Transit* zeigt Überlagerungen der Zeitlichkeiten und das Zusammenspielen von Warten, Sterben, Bleiben. Es ist ein Warten im Ungewissen, aber auch in das Ungewisse, in dem jeder Versuch des Ankommens ein provisorisches Moment bleibt, in dem die Zeiten zusammenlaufen. „Ankommen, willkommen sein – als Gast. Ankommen, rasten oder sich ausrasten.“⁴⁴² Vor diesem Hintergrund und mit dem Blick auf das Zitat von Anna Seghers stellt sich zunehmend die Frage nach einer weiteren Begrifflichkeit, die im direkten Bezugsrahmen des Bleibens gesehen wird. Findet im Falle des Bleibens auch eine Art des Ankommens statt? Wo begegnen sich die Momente des Ankommens und des Bleibens und gibt es Orte, an denen sich sowohl Orte des Bleibens als auch des Ankommens eröffnen? Mit Blick auf die Darlegungen Blanchots, der gerade im Exil und im Aufbruch das schöpferische Moment des Bleibens sieht, stellt sich doch die Frage, ob das Bleiben ein Ankommen voraussetzt, also seine letztendliche Konsequenz ist, oder ob das Ankommen vielmehr das ‚Ergebnis‘ die ‚Konsequenz‘ des Bleibens ist. Oder liegt im Bleiben die „Möglichkeit des Ankommens, ohne eine Verankerung gefunden zu haben“⁴⁴³? Also „an einem Ort leiblich angekommen zu sein, sich aber trotzdem in einem Gefühl des Gleich-schon-wieder-Gehens zu befinden?“⁴⁴⁴ Folgt man an diesem Punkt Georg Simmel, so ist davon auszugehen, dass der*die Bleibende im Moment des Ankommens „die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“⁴⁴⁵. Bruch der Zeit, wenn das „Ankommen bedeutet eine Perspektive des Verweilens einzunehmen, die die Rastlosigkeit der (erzwungenen) Bewegung unterbricht?“⁴⁴⁶

5.3 Nicht-Bleiben

In dem Roman von Anna Seghers wird von Beginn an auf verschiedene Momente des Bleibens hingedeutet, die sich in ihrem Ansatz jedoch stark von den bisherigen Dimensionen des Bleibens unterscheiden und diese erweitern. Es wird erkenntlich werden, inwieweit der Roman sich der Begrifflichkeit des Bleibens annähert und

⁴⁴² Barboua, Amalia: *Räume des Ankommens. Topographische Perspektiven auf Migration und Flucht*. Bielefeld: Transcript 2016, S. 181.

⁴⁴³ Ebd., S. 182.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Simmel, Georg: „Exkurs über den Fremden“, in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot 1908, S. 509-512. (S. 509).

⁴⁴⁶ Barboua, Amalia: *Räume des Ankommens. Topographische Perspektiven auf Migration und Flucht*, S. 182.

weitere Aspekte beleuchtet, die für ein Verständnis dessen, was das Bleiben bedeutet, von Bedeutung sind.

Was bedeutet es, dass man nicht bleiben kann? Was meint es also, Nicht-zu-bleiben und ist dies überhaupt möglich?

Diskutiert werden muss, inwiefern das Bleiben nicht von jeher an das Nicht-Bleiben gebunden ist, wenn das Bleiben mit dem Aufbruch, dem Abschied und dem ‚Sich-auf-den-Weg‘ machen in Beziehung steht.

Mit Blick auf die Synonyme des Nicht-Bleibens affirmiert das Bleiben wohl mehr eine Unbeweglichkeit und Stagnation des Moments und negiert die zeitlich-bewegte, andauernde, weilend/wartende Zeit des Bleibens, des *demeure*, wie sie von Derrida eröffnet wurde. Entzieht sich das Moment des Nicht-Bleibens dem schöpferischen Moment der Aussetzung? Ist das Bleiben dann also doch kommensurabel und lokalisierbar? Chronologisch?

Das Interessante in Marseille: Bleiben kann dort nur der*diejenige, der begründet *nicht bleiben* zu wollen. „Man wird mir glauben, daß es mir ernst ist, abzufahren, man wird mich deshalb bleiben lassen.“⁴⁴⁷ Die Möglichkeit, dauerhaft in dieser Stadt zu verweilen, besteht eigentlich nicht. Auch die Menschen, denen Georg oder der Erzähler begegnet, sehen in Marseille keine Stadt des dauerhaften Aufenthalts. Das Bleiben in Marseille gleicht einer Unmöglichkeit und die Vorstellung über einen längeren Zeitraum in Marseille zu bleiben erscheint geradezu lächerlich: „Der Herr will doch nicht etwa bleiben? [...] Warum denn nicht? Sie bleiben ja auch. Sie lachte über diesen Witz.“⁴⁴⁸

Geblichen werden kann in diesem Sinne also nur, wenn der Abschied nahe und der Aufbruch gesichert ist und wenn das Warten als zeitliche Erfahrung dem Bleiben innewohnt.

Der kleine Mann mit den vielen Medaillen setzte sich neben mich auf den Koffer. ‚Ich, nein, ich fahre nicht heim, ich fahre in anderer Richtung. Mir ist es gar nicht egal. Und du?‘ – ‚Ich bleibe‘-, sagte ich, ‚du wirst schon sehen. Ich werde letzten Endes doch bleiben.‘ Er sagte: ‚Das sagst du, weil du betrunken bist. Man kann nicht bleiben.‘⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Seghers, Anna: *Transit*, S. 101.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 49.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 59.

Doch der Erzähler und im Film *Georg*, wird bleiben, nicht wie zu oft missverständlich angenommen in einer Situation des Stillstands, in einer dauerhaften Unveränderbarkeit, sondern in der Bewegung, auf der Flucht und später auf der Suche, eben im Nicht-Bleiben. So steht in der Erzählung nicht die Frage nach dem Bleiben im Mittelpunkt, sondern vielmehr die Frage nach dem Nicht-Bleiben, der Unmöglichkeit des Bleibens, oder eben eines Bleibens, das nur durch das Nicht-Bleiben realisiert werden kann: „Er sagte: ‚Wenn sie durchaus noch bleiben müssen, dann bringen Sie bitte sofort die Bescheinigung eines Konsulats, daß sie hier auf Abfahrtspapiere warten‘.“⁴⁵⁰

Auch wenn Georg in Marseille bleibt, bleibt er dennoch nicht, denn im Bleiben ist die Zeit aus den Fugen geraten.

Transit bringt damit drei unterschiedliche Vorstellungen des Bleibens zusammen: 1. die Vorstellung eines Bleibens, das an den dauerhaften Aufenthalt, an einen Ort gebunden ist; 2. der kurzweilige Aufenthalt, dem eine Weiterreise folgen wird – Bleiben also als etwas kurzfristiges, flexibles in Bezug zu einem potentiellen Aufbruch; und 3. Bleiben als eine Erfahrung, die an Begegnungen und umweltliche Aussetzung gebunden ist. Eben diese drei Dimensionen des Bleibens, die eröffnet werden, werden auch durch Christian Petzolds filmische Inszenierung der Zeitlichkeit ersichtlich.

Auch die Bedeutung des Zeugnisses wird durch *Transit* dargestellt, denn das Bleiben im Nicht-Bleiben gilt es zu bezeugen und zu rechtfertigen. Dies zumeist durch Transit- und Passagenscheine. Nur durch dieses Zeugnis des Nicht-Bleibens kann der weitere Aufenthalt in Marseille gesichert und legitimiert werden. Und zugleich ist es auch das Zeugnis, das die Bleibendheit in Frage stellt, denn auch Marie wird immer wieder die Anwesenheit ihres Mannes bezeugt: „Trotzdem, er muß hier sein, seine Anwesenheit ist bezeugt.“⁴⁵¹

Transit steht damit in jeder Hinsicht für den Aufschub, für die Frist, die es ein- und auszuhalten gilt und die im Nicht-Bleiben zu Tage tritt. In Seghers Roman wird gar die Frist zu einer eigenen Zeitlichkeit⁴⁵², durch welche der Alltag erträglich wird:

⁴⁵⁰ Ebd., S. 65.

⁴⁵¹ Ebd., S. 137.

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 141 - 142. „Damals fing ich schon an, in Konsulatfristen zu rechnen, eine Art von Planetenzeit, in der man irdische Tage für Millionen von Jahren setzt, [...] Und der Ernst meines

„Niemand wird sich je darum kümmern, ob wir zwei abfliegen, ob wir zwei hierbleiben. Für mich ist der Aufschub gut, eine Frist, in der man noch alles klären kann.“⁴⁵³ Marseille fungiert damit als Ort des Transits par excellence. Ein Ort des Dazwischen, dessen Bedeutung in der Durchreise liegt.

Auch in *Transit* verzögert sich das Bleiben in der Ferne durch das Warten auf die Transit-Scheine, und auch ein gegenwärtiges Bleiben in Marseille wird durch eben dies aufgehalten und aufgeschoben. Durch das Warten, auf das gleich noch genauer eingegangen wird, wird der Aufschub verzeitlicht⁴⁵⁴, denn „damals hatten alle nur einen einzigen Wunsch: abfahren. Alle haben nur eine einzige Furcht: zurückbleiben.“⁴⁵⁵ In *Transit* wird die Frage nach dem Bleiben fast ad absurdum geführt. Die Möglichkeit einer dauerhaften *démourance* erscheint unglaublich, zu sehr ist das Moment des Bleibens, ein dauerhafter Aufenthalt, an ein Gefühl der Sicherheit, der Geborgenheit und des Friedens gebunden, das vorrausichtlich in Marseille nicht erfahrbar sein kann.

Darauf erwiderte ich, ich hätte kein Visum und keine Absicht, eines zu erwerben, ich wolle bleiben. Er rief: ‚Sie dürfen nie bleiben ohne Visum!‘ [...] Wenn ihr aber nun kontrolliert seid, wenn ihr ein Visum habt, was hat das für eine Bedeutung mit dem Transit? Warum läuft es überhaupt ab? Was ist es überhaupt? [...] weil sich alle Länder fürchten, daß wir statt durchzuziehen, bleiben wollen. Ein Transit – das ist die Erlaubnis, ein Land zu durchfahren, wenn es feststeht, daß man nicht bleiben will.⁴⁵⁶

Durch diese Stelle wird deutlich, dass ein Bleiben nicht gewollt ist. Das Bleiben des Anderen birgt, so scheint es hier, wohl ein existenzielles Risiko für die Gesellschaft. Dies ist ein wesentlicher Aspekt, der insbesondere in der aktuellen Debatte um das Bleiberecht und das dauerhafte Bleiben in Deutschland von großer Wichtigkeit ist. Der*Die Reisende, der*die Wanderer*in, der*die Nomad*in, der*die Obdachlose, der Mensch mit Fluchterfahrung, ja, alle sind ständig

Lebens, mit dem es nie weit her gewesen war, hatte sich fast schon verflüchtigt in den zahllosen Tricks und Zauberkünsten, die man in dieser Welt anwenden mußte, nur um am Leben, nur um in Freiheit zu bleiben.“

⁴⁵³ Ebd., S. 141.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., S. 139 „So lange hören ihnen die Menschen gierig zu, wie sie von Abfahrten sprechen, von beschlagnahmten und nie angekommenen Schiffen, von gekauften und von gefälschten Visen und von neuen Transitländern. Aller Klatsch dient dazu, die Wartezeit zu verkürzen, denn die Menschen sind wie verzehrt vom Warten.“

⁴⁵⁵ Ebd., S. 139.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 44-45.

unterwegs, suchen eine Bleibe, und bekommen sie doch nicht. Diese Problematik zeigt sich, wie bereits erwähnt, zum einen in der Schwierigkeit eine vorübergehende Bleibe zu bekommen, wenn sich das Bleiben im Ausschluss begründet, aber zum anderen auch in den unermüdlichen Behördengängen, in denen immer wieder begründet werden muss, warum das Bleiben in Marseille nur als temporärer und provisorischer Übergang gedacht werden soll.

Wie dieses Zitat beschreibt, ist die Furcht, die Angst vor dem, was das Bleiben bedeuten könnte, groß. Es ist also nicht nur die raum-zeitliche Dimension des Bleibens, die in ihrer Anachronie aus den Fugen geraten ist, sondern das Bleiben ist die Konsequenz dessen. So auch in TC (00:22:55 – 00:23:15): „Sie haben keine Bleibeberechtigung – aber ich will ja gar nicht bleiben.“

Fragt man in *Transit* nach einem Ort, einem Zuhause, so wird ersichtlich, dass sich das Bleiben lediglich über die Bewegungslinien der verschiedenen Orte zueinander konstituiert. Cafés und Straßenecken, Restaurants und größere Plätze, eben Orte, die der Öffentlichkeit zugänglich sind, fungieren als intime Orte, an denen das Bleiben möglich wird. Sie werden ‚beschrieben‘ mit den Erlebnissen der Bewohner*innen und ihrem Warten auf das Transitvisum. Bleiben kann man also in Marseille nur, wenn alles ständig in Bewegung, ständig auf dem Weg, im Übergang begriffen ist.

An diesen Orten trifft Georg auf die anderen Geflüchteten, die, anders als er, nicht-bleiben wollen. Ist Marseille als Ort des Transits noch lebendig und in Bewegung, wird in Deutschland immer wieder über die Möglichkeit von Transitzentren diskutiert, in denen direkt über das Verbleiben der Geflüchteten entschieden wird.⁴⁵⁷

Das Bleiben präsentiert sich als ein Provisorium zwischen der Bewegung des Bleibens und des Nicht-Bleibens, dessen Bereitschaft darin liegt sich auf den Weg zu machen.

Und dennoch gilt es die Einbezogenheit anzunehmen und sich dieser auszusetzen. Die Orte der Flucht und die unterschiedlichen Stationen der Menschen in *Transit* fungieren als Transit-Räume. Diese sind „unaufhörlich in Bewegung [...] wodurch

⁴⁵⁷ Vgl. Stalinski, Sarah: „Diskussion um Transitzentren. Wie soll das funktionieren?“, <https://www.tagesschau.de/inland/transitzentren-103.html> (zuletzt abgerufen am 12.11. 2019/12: 28 Uhr).

sich die (An)Ordnung selbst ständig verändert“⁴⁵⁸, und konstituieren sich nach dem Durchgang ihres Platzierens.

In dem Film eröffnet sich das Bleiben als ein Affekt des Abschieds, der dem Nicht-Bleiben folgt. Ein Zurück-bleiben dessen, was gesagt wurde. Ein Zurück-bleiben dessen, was gewesen ist und in und durch die Begegnung hinterlassen wird. Ein Affekt dessen, was auf eine Offenheit hindeutet, die sich immer wieder verschiebt und neu eröffnet.

Marseille wird betreten aus der Position des Gastes, und wird auch aus dieser Position heraus wieder verlassen. Fremd-Bleiben, ohne die Möglichkeit eines wirklichen Ankommens oder anders: Geblieben wird nur, wenn dem Ankommen der Aufbruch folgt, immer auf dem Weg- sein, denn „das Bleiben, so könnte man hier folgern, ist [...] nicht als dauerhafte Besetzung eines Ortes definiert, sondern als ein Fremdbleiben des Ortes selbst bestimmt, das daher kommt oder dahingehend wirkt, daß ich ihn nur in der Zusage eines Abschieds betrete.“⁴⁵⁹

Besonders ersichtlich wird dies, als der kleine Junge Driss, der mit seiner Mutter aus Nordafrika⁴⁶⁰ geflüchtet ist, begreift, dass auch Georg aufbrechen könnte um Marseille zu verlassen. Und am Ende ist es dann doch Driss, der wieder mit seiner Mutter aufbricht, um auf einem langen Weg die Berge zu überqueren. Sie fliehen letztendlich über die Pyrenäen (wieder ein Bezug zu Benjamin), und als Georg den Jungen wieder besuchen möchte, wohnt bereits eine andere Familie in der Wohnung. Marie und der Arzt verabschieden sich ebenfalls und brechen auf nach Mexiko. Abschied und Tod, Bleiben und Sterben. „Ob sein Aufenthalt nicht schon diese zweite Form angenommen hatte: er war da, weil er in einem bestimmten Augenblick fortgegangen war.“⁴⁶¹ Das Moment des Bleibens eröffnet sich in seiner besonderen Relevanz im Augenblick des Abschieds, weil alles auf der Kippe steht, der Abschied veräußert die Möglichkeit des Verlustes, des Zurück-Bleibens. Der Aufenthalt ist von jeher gebunden an das Fortgehen. Und so schreibt Blanchot: „Er wußte, nur der Gewißheit fortgehen zu können, verdankte er die Möglichkeit

⁴⁵⁸ Wilhelmer, Lars: *Transit-Orte in der Literatur. Eisenbahn – Hotel- Hafen- Flughafen*. Bielefeld: Transcript 2015, S. 49.

⁴⁵⁹ Van Eikels, Kai: *Das Denken der Hand: Japanische Techniken* (Deutsch-ostasiatische Studien zur interkulturellen Literaturwissenschaft). Bern: Peter Lang Ag 2004, S. 39.

⁴⁶⁰ Auch in dieser Szene des Films zeigt sich ein klarer Bezug zu der aktuellen Auseinandersetzung mit den Fluchtbewegungen.

⁴⁶¹ Blanchot, Maurice: *Warten. Vergessen*, S. 22.

zu bleiben. [...] Er würde zwar fortgehen, aber dennoch bleiben.“⁴⁶² Wie auch viele weitere Beispiele zeigen werden, ist das Bleiben nicht zu denken ohne einen existentiellen Schmerz des Vergänglichen, der mit der Erfahrung des Nicht-Bleibens einhergeht.

Zu erinnern sei an dieser Stelle an das Werk *Nicht-Orte*⁴⁶³ von Marc Augé, in dem er den anthropologischen Ort und den Nicht-Ort charakterisiert. Er beschreibt den anthropologischen Ort als einen Ort, der aus verschiedenen Ebenen besteht und der eine Vorstellung der Bewohner*innen in ihrem Verhältnis zum jeweiligen Territorium entwirft. Das, was mit dem Begriff der Vorstellung gemeint ist, kann unterschiedlich gedacht werden und hängt vom Standort ab.⁴⁶⁴ Es ist ein Ort, der geometrisch funktioniert, denn es „handelt sich um die Linie, das Schneiden von Linien und den Schnittpunkt“⁴⁶⁵. Dieser Ort gehört der Begegnung. Hier treffen sich die Menschen und definieren dadurch Wege und Grenzen. Als ein verständliches Beispiel für diese Kreuzungen des anthropologischen Ortes kann das Stadtzentrum gesehen werden. Jeder Ort in der Stadt hat für sich den Anspruch, durch eine Tätigkeit gefüllt oder definiert zu werden.⁴⁶⁶ Laut Augé gibt es jedoch auch eine Zeit der „einsamen Individualität, der Durchreise, dem Provisorischen und dem Emphemeren“⁴⁶⁷, die in den Bereichen der sogenannten Nicht-Orte stattfindet. Nicht-Orte unterscheiden sich durch die Beziehung von Raum und Ort.

Diese Parallelisierung des Ortes als Menge von Elementen, die in einer gewissen Ordnung koexistieren, und des Raumes als Belebung dieser Orte durch die Ortsveränderung eines beweglichen Elements präzisiert er durch mehrere Hinweise.⁴⁶⁸

Nicht-Orte entwickeln sich aus verschiedenen Orten und alles konstituiert sich ständig neu, dabei verneinen sie „diese Benennbarkeit und topographische Identität“ obwohl sie dennoch „Teilmenge eines strukturierenden Raums“ sind.⁴⁶⁹

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Augé, Marc: *Nicht-Orte*. München: C. H. Beck 2012.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 62.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 63.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., S. 72.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 83.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 84.

⁴⁶⁹ Steinborn, Anke/ Martin, Silke (Hg.): *Orte. Nicht-Orte. Ab-Orte: Mediale Verortung des Dazwischen*, S. 51.

Der Nicht-Ort kann als Raum der Reise und an des Passierens verstanden werden.⁴⁷⁰

Durch die vermehrte Konfrontation mit Nicht-Orten in den Zeiten der absoluten Bewegtheit, in denen sich alles stetig verändert und neu konstituiert, entsteht mehr denn je ein Gefühl von Einsamkeit, dem man sich zu keinem Moment entziehen kann, denn „der Passagier der Nicht-Orte findet seine Identität nur an der Grenzkontrolle, der Zahlstelle oder der Kasse des Supermarktes“.⁴⁷¹ Der Nicht-Ort postuliert einen Raum der Unschuld, indem der Einzelne seine eigentliche Rolle verlässt und sich einordnet „als Passagier, Kunde oder Autofahrer“.⁴⁷² Es ist ein Ort des ewig Gegenwärtigen. Entgegen der Vorstellung des Ortes von Augé als etwas „Statisches und Sesshaftes“ drückt der sogenannte Ab-Ort eine Bewegung zwischen dem Dualen und Flüchtigen aus, „damit bewegt sich der Ab-Ort in einem unkonkreten Sowohl-als-auch und konstituiert sich nur vage über ein weder-noch“.⁴⁷³

Spannend ist zu erkennen, inwieweit Marseille als Nicht-Ort funktioniert, aber dennoch nicht als dieser zu verstehen ist. Transit ist ein Ort des Übergangs, ein Ort des Dazwischen, der in erster Linie nur dem Übergang zu einem nächsten Ziel dient. Augés Versuche einer Zuweisung von Orten ist unbedeutend mit Blick auf die örtliche Erfahrung des Transits, die sich insbesondere zeitlich verkörpert.

Durch die Gespräche und Begegnungen der Geflüchteten in Marseille verändert sich die Rolle und die Bedeutung der Stadt und sie wird für die Menschen zu einer Bleibe, die sich durch die Überschneidungen der Wege und die Linien der Gespräche konstituiert. Der Nicht-Ort ist ein Raum der Potentiale und Möglichkeiten, in der neben der Zeit des Wartens das Bleiben möglich wird. Orte, die durch die Bewegung, die Kreuzung und Relationalität des Flüchtigen das Bleibende evozieren.

⁴⁷⁰ Vgl. Augé, Marc: *Nicht-Orte*, S. 89f.

⁴⁷¹ Ebd., S. 104.

⁴⁷² Ebd., S. 103.

⁴⁷³ Steinborn, Anke/ Martin, Silke (Hg.): *Orte. Nicht-Orte. Ab-Orte: Mediale Verortung des Dazwischen*, S. 7.

5.4 Warten und Bleiben

Orte wie Flughäfen⁴⁷⁴, Bahnhöfe, Wartehallen, etc. sind Orte für sich, markieren aber Punkte, Schwellen der Bewegung von einem sichtbaren Punkt zum nächsten. Gefüllt werden sie zumeist mit einer Zeit des Wartens, die uns oftmals endlos erscheint. Schon in ihrer architektonischen Gestaltung dienen sie der Zeit des Wartens. Sogenannte Warteräume gewinnen immer mehr an Bedeutung „Statistisch gesehen verbringen in einer globalisierten Welt immer mehr Menschen immer mehr Zeit in Warteräumen.“⁴⁷⁵ Zu denen, die eben genannt wurden, kommen noch Bushaltestellen, Hotelhallen und Foyers von Bürobauten.⁴⁷⁶ Verspätungen und Verzögerungen sind ebenfalls Teil dieses zeitlichen Erfahrungsprozesses. Strapaziert durch die Zeit des Wartens, liegt oftmals eine negative Konnotation auf diesen Orten, die zumeist dem Übergang zu einem nächsten Ort dienen. Es sind schnelle, flüchtige Orte. Durch sie finden Verbindungen statt, auf unsichtbaren Karten, bilden sich unsichtbare Wege. Von einem Ort zum nächsten. Fadenspiele. Verknüpfungen – Verkettungen. Diese Orte des Übergangs, des Wartens auf Zustandsveränderungen sind mit eben diesem Warten konfrontiert. Mit Blick auf die Auseinandersetzung mit dem Begriff des *demeure*, der sich in der zeitlichen Komponiertheit und seinen anachronischen Fügungen Momenten des Bleibens nähert, ist das Warten von einer besonderen Relevanz.

Dabei spielt das Warten gerade mit Blick auf die Erfahrung des Exils eine wichtige Rolle. Dies wird vor allem ersichtlich, wenn man sich der zwischen 1939 und 1945 entstandenen Exilliteratur, aber auch den Erzählungen und Geschichten des Exils

⁴⁷⁴ Ein Gedanke zu den Warteräumen in Flughäfen in dem Kapitel „Warteräume“ von Monika Wagner in *Kunst des Wartens* soll hier genannt werden: „Innerhalb der Sicherheitszonen erscheinen Wartebereiche als gläserne Boxen, deren materiale Transparenz ihre metaphorische Transparenz sichern soll. Wenn es irgendwo Sinn ergibt, [...] in den verglasten Abteilen der Flugsteige wartet nur, wer zuvor in den Sicherheitsschleusen durchleuchtet und damit transparent wurde. [...] Die Utopie der Moderne, die Entstofflichung und die optische Materialüberwindung, erscheint in den Warteräumen der Flughäfen auf gespenstische Weise realisiert. Gespenstisch, weil die Moderne mit der Transparenz Hoffnung auf die Befreiung von materiellen Zwängen verbunden hatte, die nun unter der Prämisse der totalen Kontrolle eingelöst werden.“ In: Wagner, Monika: „Warteräume. Zur Gestaltung transitorischer Orte“, in Kölle, Brigitte/ Peppet, Claudia (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Klaus Wagenbach 2019, S. 53-66, (S. 63). Dies wird insbesondere mit Blick auf die Grenzziehung in der Welt noch von Relevanz sein.

⁴⁷⁵ Knecht, Johannes Vincent: „Warten. Zur Erkundung einer Aussterbenden Kulturtechnik“, in: Kölle, Brigitte/ Peppet, Claudia (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Klaus Wagenbach 2019, S. 34-40, (S. 37).

⁴⁷⁶ Vgl. ebd.

der letzten Jahre zuwendet. So gilt es an dieser Stelle zwei Beispiele zu nennen, die auf das Warten und seine Konsequenzen mit Blick auf das Exil in unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten eingehen:

Früh um fünf vom Strohsack auf und um elf nachts heim. Gang zur Préfecture. Zum mexikanischen Konsul. Zum amerikanischen Konsul. Zum portugiesischen Konsulat. Zum jugoslawischen Konsulat. Zu den Quäkern. Zur HICEM (jüdische Hilfsorganisation). Zum jüdischen Hilfskomitee in der Rue Joubert. [...] Zur Compagnie Générale Transatlantique. Zum Reisebüro, Oceania' Zu Cook. Einmal. Zweimal. Ungezählte Male. Überall warten. Sich anstellen. Von neuem kommen.⁴⁷⁷

Behördengänge Warteschleifen Leerläufe. Überall und mittendrin im gelobten Land. Warten Warten Warten. Auf einmal wieder das Bündel schnüren. Erneut in einer Warteschlange stehen, die zunehmend weiter in die Zukunft reicht, je länger der Geflüchtete in ihr verharren muss. Er lernt, ohne Geduld zu warten. Der Glaube ans gelobte Land ist eine zerrissene Anzeige auf dem Schwarzen Brett.⁴⁷⁸

Darüber hinaus soll noch an die zeitlichen Momente des Wartens in Anna Seghers *Überfahrt*⁴⁷⁹ und *Transit* erinnert und gleichermaßen, das Bleiben als Nicht-Bleiben hervorgebracht werden. Warten, das ist die Zeit des Übergangs. Warten, das ist die Zeit des Exils. Durch das Warten der Exilanten auf das Ende der lebensbedrohenden Gewalt in der Heimat „exponiert und potenziert die Exilsituation nur, was ein generell zeitgenössisches Schicksal ist: das Leben im Transit.“⁴⁸⁰ Das Moment der Fremde, das ‚Auf-dem-Weg-sein‘ ist oft mit der Zeit des Wartens auf eine Rückkehr in das als Heimat bezeichnete Land verbunden. Mit einer Unruhe und Rastlosigkeit, die das Gefühl des Wartens untermauern.

Fast schon erinnert die zeitliche Erfahrung in *Transit* an Blanchots *Der Augenblick meines Todes*, das Warten in jedem Moment, das stets mit der Erfahrung des Todes konfrontiert ist. Warten auf den Tod, mit der Gewissheit, dass er sich bereits ereignet hat. Das Warten ist ein Dauerzustand in *Transit*. Und auch der Film macht deutlich, dass in keinem Moment nicht gewartet wird, so wartet auch der*die Zuschauer*in.

⁴⁷⁷ Balk, Theodor: *Das verlorene Manuskript*. Frankfurt a. M.: Fischer 1983, S. 191. Zuerst erschienen 1943 im Exil-Verlag in Mexiko, dann 1979 und 1983 in deutschen Verlagen.

⁴⁷⁸ Trojanow, Ilija: *Nach der Flucht*. Berlin: Fischer-Verlag 2017.

⁴⁷⁹ Seghers, Anna: *Überfahrt*. Berlin: Aufbau-Verlag 1973.

⁴⁸⁰ Vilar Loreto: „Dialoge mit Toten. Zum Motiv des leeren Wartens bei Anna Seghers und Terese Pàmies“, in: Maedling, Linda und Siguan, Marisa (Hg.): *Utopie im Exil. Literarische Figurationen des Imaginären*. Bielefeld: Transcript 2017, S. 157-173, (S. 157).

In Marseille scheint alles zu warten. „Nicht nur unermessliche Leere schien den Platz zu erfüllen trotz seiner Zeitungsbudens und frierenden Bäume, sondern unermessliche Zeit. Vermischt mit dem Staub, schien der Wind ungeheure Stöße von Zeit daher zu fegen.“⁴⁸¹ Erzeugte Spannung, Anspannung durch das Warten. Es scheint fast, als sei jede*r, jeden Moment gefasst, aufzubrechen, nicht zu bleiben. Zur gleichen Zeit wiederholen sich die Gespräche im wartenden Alltag.

So lange hören ihnen die Menschen gierig zu, wie sie von Abfahrten sprechen, von beschlagnahmten gefälschten Visen und von neuen Transitländern. Aller Klatsch dient dazu, die Wartezeit zu verkürzen, denn die Menschen sind wie verzerrt vom Warten.⁴⁸²

Sie sind belanglos und dienen der Überwindung der Zeit. Gespräche füllen das Warten. Die Zeit, in der die Menschen in Marseille auf ihre Passagen, ihre Transitscheine oder Visen warten, werden nur durch kleine Treffen, Besuchen im Café etc. überbrückt. Dort teilen die Menschen ihre Geschichten und ihre Erfahrungen. Die meisten Personen irren in *Transit* umher, verhalten sich wie Gespenster, manchmal erscheinen sie, dann verschwinden sie wieder. In diesem Verschwinden sind sie immer wartend. Warten wird dadurch zu einem Herrschaftsmittel, „und Ausdruck politisch absichtsvoller Ungleichheit“⁴⁸³ Es ist der Status einer Person, der über die Dauer des Wartezustandes entscheidet. Die Menschen in *Transit* sind auf der Flucht, suchend, und man könnte meinen, dass sie ‚keine Zeit zu verlieren‘ haben und dennoch gerade dies zwingt sie zum Warten,

⁴⁸¹ Seghers, Anna: *Transit*, S. 17.

⁴⁸² Ebd., S. 139.

⁴⁸³ Knecht, Johannes Vincet: „Warten. Zur Erkundung einer Aussterbenden Kulturtechnik“, S. 35. Das Moment des Wartens, als Erfahrung des Bleibens zeigt sich deutlich auch in *Macondo*, einem im dokumentarischen Stil gehaltenen Film der iranisch-österreichischen Regisseurin Sudabeh Mortezaei aus 2014. Gabriel Garcia Marquez gibt in *Hundert Jahre Einsamkeit* einem fiktiven Ort den Namen Macondo. In dem Film bezeichnet es hingegen eine Unterbringung für Geflüchtete. Die ehemalige Kaserne „Kaiserebbersdorf“, in der seit 65 Jahren immer wieder Geflüchtete der ganzen Welt untergebracht werden, dient diesem Film als Schauplatz und erhielt von Geflüchteten aus Chile den Namen Macondo. Der tschetschenische Junge Ramasan wohnt mit seiner Mutter und seinen zwei jüngeren Geschwistern in dieser Unterbringung. Der Vater der Familie starb während des Krieges. Das Leben der Familie wird durch Behördengänge und andauerndes Warten bestimmt. Eine rote Couch, die Ramasan entdeckt, wird zu seiner eigentlichen Bleibe in der Unterbringung. Alle seine Gefühle entladen sich an diesem Ort. In Beziehung zu diesem Ort kann Ramasan bleiben. Es ist sein Platz in einer Welt, in der er sonst nur ziellos herumirrt und in der das Bleiben sonst lediglich an diverse Auflagen geknüpft ist. Die Couch wird zu einem Ort seiner inneren und äußeren Welt. In dieser Verbindung findet das Bleiben statt. Mortezaei, Sudabeh: *Macondo*, Österreich 2014.

in dem ein Ende nicht zu sehen ist. Nicht selten wird versucht dieses Warten zu ordnen, zu gliedern und zu strukturieren, ganz im Sinne Foucaults.⁴⁸⁴ So beispielsweise mit der Ausgabe von Wartenummern und Anzeigetafeln, die über die Entwicklung des Fortschreitens entgegen dem Warten informieren. Was dabei außer Acht gelassen wird, ist die Tatsache, dass das Warten zur aktiven Zeiterfahrung wird, die präsent empfunden wird.

Die Gesichter der Menschen, die durch die Drehtür hereinkamen, waren gespannt von Wind und Unrast. Kein Mensch bekümmerte sich um die Sinne über dem Meer, um die Zinnen der Kirche Saint-Victor, um die Netze, die auf der ganzen Länge des Hafendamms zum Trocknen lagen. Sie schwatzten alle unaufhörlich von ihren Transits, von ihren abgelaufenen Pässen, von Dreimeilenzonen und Dollarkursen, von Visa de sortie und immer wieder von Transit.⁴⁸⁵

Georg wartet ebenfalls wie die anderen auf die Transitscheine, obwohl er eigentlich bleiben möchte. Noch mehr als auf die Transitscheine wartet Georg auf Marie, dass er sie wiedersieht und auf die Entscheidung, dass sie mit ihm fortgeht. Deutlich wird, dass das Warten ein Moment des Unverfügbaren impliziert, das es dennoch zu füllen gilt. Das Warten ist jedoch nicht nur unverfügbar, es ist zudem zu allen Seiten unbegrenzt. Es ist fast so, als würde der Wartende „das Warten in den Tod hinein“ tragen und „aus dem Tod ein Warten zu machen auf das, was noch vor einem ist, wenn man stirbt.“⁴⁸⁶

Das Warten ist der Versuch die Zeit auf ihr Ziel hin zu überholen. Interessant ist, dass der Ausdruck ‚die Zeit tot schlagen‘ in einem direkten Zusammenhang zu der zeitlichen Erfahrung des Wartens verstanden wird. So ist es zumeist die Empfindung, dass die Zeit stillsteht, dass sie nicht voranschreitet. Fast qualvoll erscheint die Zeit, wenn das Ziel, wenn es denn eines gibt, in ferner Zu(kunft) liegt, wenn die Veränderung noch ungreifbar scheint. Das Warten ‚verbietet‘ ein Zeitgefühl des Vorher und des Nachher. Darüber hinaus verdeutlicht sich die eigentümliche Beziehung die auch durch *demeure* sichtbar wird: Warten und Sterben.

⁴⁸⁴ Siehe hierzu: Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.

⁴⁸⁵ Seghers, Anna: *Transit*, S. 87.

⁴⁸⁶ Blanchot, Maurice: *Warten. Vergessen*, S. 42.

„Auf was wartest du eigentlich? Du bist doch schon längst in der Hölle.“ Das war sie nämlich: ein blödsinniges Warten auf nichts. Was kann den höllischer sein? Der Krieg? Der springt euch über den Ozean nach. Ich hab jetzt genug von allem. Ich will heim.⁴⁸⁷

Noch schlimmer wird das Warten wohl aber, wenn es kein Ziel gibt. Warten in die Unendlichkeit. Worauf warten? Warten des Wartens wegen? „Sie müssen warten. – ,Wie lange glauben Sie, wird die neue Bestätigung auf sich warten lassen?‘ – ,Denken Sie nach, wie lange die erste gedauert hat. Treffen Sie danach ihre Dispositionen.“⁴⁸⁸

Warten ist in *Transit* zumeist eine geteilte Erfahrung, die jedoch einsam ist. Der*Die Wartende ist gefangen in der Zeit, muss sich in ihr erhalten, weiterleben, überleben. Er*Sie ist ein*e Ausgelieferte*r der Zeit. Jeder Moment scheint dem anderen zu gleichen. Gefühlter Stillstand, in absoluter Bewegung:

Warten, nur warten. Das fremde Warten dessen Augenblicke alle einander gleichen wie alle Punkte im Raum, das selber dem Raum gleicht und immer denselben Druck ausübt und nicht ausübt. Das einsame Warten, das in uns war und nun nach außen getreten ist, unser Warten, doch ohne uns, das uns zwingt, zu Warten außerhalb unseres Wartens, und nichts mehr uns läßt, worauf wir warten könnten.⁴⁸⁹

Das An/Ausstehen wird zur transitären Erfahrung, durch welche sich das Bleiben im Warten offenbart.

Warten und Bleiben, das ist eine Bezüglichkeit, ein Gewebe von Momenten, die gerade mit Blick auf den Umgang mit Geflüchteten von großer Bedeutung ist. Viele der Menschen, die heute in Deutschland ankommen, verharren in Notunterkünften, Auffanglagern und Unterbringungen für Geflüchtete, für sie alle ist das Warten auf einen Tag der Veränderung eine alltägliche Erfahrung. Die Zeit scheint sich in das Unendliche auszudehnen. In diesem Zusammenhang wird erkenntlich, dass das Bleiben und die Bleibe nicht wie angenommen lediglich positiv assoziiert sind. Marseille wird zu einer Stadt, in der das Bleiben zu einer unerträglichen Zeiterfahrung wird. Fungiert die Stadt Marseille als Schloss? Als ein Gedächtnis der Zeit, in das sich die Zeiten und Orte einschreiben, bleiben? Marseille zeigt sich als eine Stadt, die schon immer ein Ort des Übergangs, des Dazwischen, der

⁴⁸⁷ Seghers, Anna: *Transit*, S. 205.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 141.

⁴⁸⁹ Blanchot, Maurice: *Warten. Vergessen* S. 24.

Bewegung und des Aufbruchs gewesen sein muss, eine Stadt die über das Vergehen der Zeit besteht, die fortbesteht, und die dennoch stets im Vergehen begriffen ist. Das Schloss in der Erzählung von Blanchot verdeutlicht die Ungerechtigkeit eines Verschont-Bleibens, in das sich die Begegnung mit dem Tod eingeschrieben hat. Bleibend ist also nicht nur die Erkenntnis des eigenen Überlebens, der Bezeugung des eigenen Überlebens, sondern auch das Bewusstsein über den aufgeschobenen Tod, der wartend, sich ereignen wird. Das Schloss verdeutlicht damit nicht nur durch seine Datierung, die Erinnerung an jene Jahre 1807 und 1945, das Erwarten, das Ausstehen – und die Frist, die dieser Bleibendheit innewohnt.

Wachsam ist der, der wartet, so wird es auch in Petzolds Film ersichtlich. Georg, Marie, der Arzt, sie alle bewegen sich in einer dauerhaften Unruhe, die sie in dieser so scheint es ‚leeren Zeit‘ herumtreibt. Es ist, als sei nichts mehr wichtig, als hätte nichts mehr eine Bedeutung, als die Zeit des Wartens zu überstehen, weil das „Warten beginnt, wenn nichts mehr da ist, worauf man wartet, nicht einmal mehr auf das Ende des Wartens selbst.“⁴⁹⁰

Werden sie ein Transitvisum erhalten? Wird das Kind wieder gesundwerden? Wird Marie ihren Mann Weidel wiederfinden? Ist er noch am Leben? Werden das doppelte Leben, die zwei Identitäten des Weidel auffallen? All diese Fragen irren auf eine Antwort oder Erklärung wartend durch den Raum. Sie verbleiben in der Schwebe, denn „die Wachsamkeit, die vom Warten sich in ihm sammelt, ist nicht dazu ausersehn, die Realisierung des Erwarteten zu erlangen, sondern durch bloßes Warten alle realisierbaren Dinge beiseitetreten zu lassen, Annäherung an das Unrealisierbare.“⁴⁹¹ Und so kann sich auch Marie niemals ganz auf den Arzt oder Georg einlassen, denn die intime Begegnung würde das Warten unterbrechen, das Warten verfehlen. Bei genauerer Betrachtung der Figuren, die im Mittelpunkt von Petzolds Verfilmung und Anna Seghers Roman stehen, verbleiben sie alle lediglich in einer Zeit des Wartens. Marie wartet auf die Rückkehr ihres Mannes, um dadurch ein Transitvisum zu bekommen. Der Arzt wartet auf Marie und darauf, dass diese sich dazu durchringt mit ihm Marseille zu verlassen, ja und worauf wartet Georg? Zuerst gar auf eine allgemeine Veränderung der Situation und später wohl auf eine

⁴⁹⁰ Ebd., S 39.

⁴⁹¹ Ebd., S. 36.

Entscheidung Maries, als sie diese jedoch nicht endgültig treffen kann, befreit er sich aus der Schweben des Wartens und entscheidet für sich in Marseille, dem Ort des Transits zu bleiben.

So auch am Ende in TC (01:25:15). Obwohl die Bilder des Films langsam erscheinen und nichts Hektisches vermitteln, scheinen sich die Gespräche teils ins Endlose zu ziehen, was auch für den*die Zuschauer*in die Zeit des Wartens fühlbar macht.

Diese Szene TC (00:14:50) in der Georg in dem gefundenen Manuskript liest, erinnert an die Stellen über das Warten in Anna Seghers Roman. Interessant ist damit auch die von Petzold gewählte Überlagerung der Zeiten neben der Überlagerung der Handlungs- und Erzählperspektive. Neben der Zeit des Wartens gibt es keinen Verweis auf das tatsächliche Vergehen der Zeit. Der*Die Zuschauer*in erfährt nicht, an welchem Tag oder zu welcher Uhrzeit sich die Handlungen ereignen, er*sie erfährt auch nicht, wieviel Zeit zwischen den Begegnungen vergeht. Die tatsächliche Zeit ist irrelevant in der Beziehung zu der Empfindung der Zeit, die sich ins Unendliche auszudehnen scheint, in der die Erwartung dem Erhalt von Passagenscheinen und Transitvisen gilt, egal wann, Hauptsache irgendwann. Petzold eröffnet das Bleiben in der Überlagerung der Zeitstrukturen, in der die unterschiedlichen Handlungsmomente auch ausgetauscht und verändert werden könnten. Nicht aber die verschiedenen Beziehungskonstruktionen, in der die Thematik des Bleibens immer neu verhandelt wird. So wird die Entscheidung der Abreise des Arztes immer wieder verzögert, da er nicht ohne Marie in der Ferne bleiben möchte und gleichzeitig hadert auch Georg mit sich, ob er den Jungen Driss, zu dem er inzwischen eine starke Beziehung aufgebaut hat, alleine lassen kann. Es ist der Versuch, sich in diesen schwierigen Zeiten in den Beziehungen erhalten zu können und dadurch eine Bleibe zu finden. Beziehungen, Relationen bieten eine Bleibe in der Erfahrung des Nicht-Bleibens. Es ist ein Auf und Ab der Diskussionen um Entscheidungen um und über das Bleiben – Ankommen und Aufbrechen.

Dies zeigt sich außerdem in Maries andauerndem, bleibenden Versuch sich ihren Schuldgefühlen, ihren Mann verlassen zu haben, zu stellen und dem Wunsch sich mit diesem auszusöhnen. Wem schuldet sich Marie? Ihrem Mann Weidel? Oder gar

dem Tod ihres Mannes? Diese Fragen erinnern an Derridas Zeilen: *nous nous devons à la mort*. Sich dem Tod schulden, in einem ewigen Warten?

Im Warten, da ist nichts mehr, was Unterschied schüfe. Warten ist der Unterschied, der alles Unterschiedliche schon in sich zurückgenommen. Gleichgültig selber, birgt es den Unterschied. In seinem unaufhörlichen Hin-und-Her steht das Warten still. Die Reglosigkeit des Wartens, und doch nichts reger als sie. Immer ist das Warten im Warten verborgen. Wer wartet, tritt ein ins verborgene Wesen des Wartens. Was verborgen ist, öffnet sich dem Warten, doch nicht um sich zu enthüllen, sondern um verborgen zu bleiben in ihm. Warten öffnet nicht, schließt nicht. Man tritt in eine Beziehung, die weder aufnimmt noch ausschließt. Fremd ist das Warten dem Hin-und-Her der Dinge, die sich bald verbergen, bald zeigen.⁴⁹²

Die ‚Transitreisenden‘ haben etwas verlassen und sind noch nicht angekommen und sie werden es auch nicht. Sie bleiben. Sie bleiben auf dem Weg, in der Bewegung und begründen dies durch ihr Nicht-Bleiben und durch ihre Transitscheine. Alles in *Transit* ist in der Schweben. Die Zeiten überlagern sich, denn in der Bewegung, auf dem Weg, da geht es nicht mehr um einen lokalisierbaren Standort, da geht es auch nicht mehr um klare zeitliche Strukturen, denn „durch das Warten der Exilanten auf das Ende der lebensbedrohenden Gewalt in der Heimat ‚exponiert und potenziert die Exilsituation nur, was ein generell zeitgenössisches Schicksal ist: das Leben im Transit“⁴⁹³. In dieser Dynamik liegt wohl auch eine entscheidende Parallele zu Seghers Roman, denn es geht nicht um die verschiedenen Personen selbst, sondern viel mehr um die Zeit, die an ihnen haftet. Deutlich wird, dass Marie sich stets in der Vergangenheit bewegt, und mit dieser auseinandersetzt. Georg ist im ‚Hier und Jetzt‘ des Geschehens. Und der Arzt, der setzt sich zumeist mit der Zukunft, und den Aufgaben, denen er sich nach Marseille widmen möchte, auseinander. Sie alle drei kreuzen sich, machen deutlich, dass *Transit* keiner Zeit angehört, sondern sich zu allen Zeiten ereignet. Sie alle teilen sich die Endlosigkeit des Wartens, aus der sich die Personen nicht mehr retten können – der Tod scheint die einzige Möglichkeit des Verbleibens.

⁴⁹² Blanchot, Maurice: *Warten. Vergessen*, S. 102.

⁴⁹³ Vilar, Loreto: *Dialoge mit den Toten. Zum Motiv des leeren Wartens bei Anna Seghers und Terese Pàmies*, S. 157.

Das Bleiben zeigt sich als eine Beziehung der Dinge, als Vernetzung. Das Lebendige, das Sterbende und die Außerzeitlichkeit, in der Gegenwart, Vergangenheit und die Zukunft erscheinen als fließende Kompositionen, lassen sich nicht mehr voneinander lösen. Die Momente und Begegnungen sind Zeit und Raum entrissen. Nichts ist mehr fixierbar, und dennoch: Bleiben in jedem Moment. Die Relationalität der einzelnen Elemente zeigt eine Begegnung, die das Moment des *Mit*, von dem aus das Bleiben gedacht wird, und das für die Offenlegung einer Ethik des Bleibens von großer Bedeutung ist. Das Bleiben eröffnet sich in einer steten Dynamik, die sich in einer „Setzung und Löschung, von festen und lockeren Kopplungen“ begründet.⁴⁹⁴

Alles fällt miteinander zusammen, fällt ineinander. In einer Rückkopplung und einer Wiederholung, in einem Hin und Her, ohne dass jemals eine Berührung der Elemente, ihr Zusammenwirken und ihre kaum greifbare Relationalität identisch, lokalisierbar oder stillstehend wären, fügt sich alles zusammen. Das Bleiben in *Transit* liegt irgendwo dazwischen, das Bleiben wird selbst zu einer Zeit und einem Ort des Transits zwischen den Jahren 1941 und 2019. Denn das, was in Petzolds Film passiert, passiert trotz der beschreibenden Stimme eines Erzählers aus den Erfahrungen einer Geschichte von 1941, vor dem Hintergrund eines Marseilles in dem Jahre 2019. In den verschiedenen Sequenzen vermischen sich die Zeiten, manchmal passen auch die beschreibenden Worte der Off-Stimme nicht zu den für die Zuschauer*innen sichtbaren Geschehnissen.

Interessant ist, dass eben durch den Film auch der*die Zuschauer*in in Bewegung gerät und von diesem in eine Spirale zwischen Verweilen und Bewegung gezogen wird. So kann durch den Film möglich werden, dass auch wir aus unserer Statik erwachen und das eigentliche Bleiben in der Bewegung erfahren. Wo bleiben wir? Wo ist unsere Bleibe und wann bleiben wir nicht, um bleiben zu können? Wie können wir Anderen das Bleiben ermöglichen? Und wie nehmen wir andere Menschen in unserem eigenen Alltag wahr, wenn man sich an das ‚gespenstige‘ Umherirren der Personen in der Verfilmung von Petzold erinnert? Die Stimme aus dem Off beschreibt daher ganz passend: „Er war müde, niemand schaute ihn an, das ist ja das furchtbare [...] das sie dich gar nicht sehen, dass du gar nicht existierst

⁴⁹⁴ Vgl. Lommel, Michael (Hg.): *Samuel Beckett Synästhesie als Medienspiel*. München: Wilhelm Fink 2006, S. 192.

in ihrer Welt.“⁴⁹⁵ Obwohl dem*der Zuschauer*in nicht bekannt ist, warum Georg auf der Flucht ist, wird ersichtlich, dass seine Geschichte auch niemanden zu interessieren scheint. Keiner hinterfragt sein Kommen und die Ursachen, die dies begründen.

Die Suche nach dem Bleibenden in *Transit* zeigt, dass das Bleiben gerade eben durch die Dynamik der Irrungen und Wirrungen des Chaos der Stadt zu Tage tritt.

Obwohl sich der Roman von Anna Seghers und die Verfilmung von Christian Petzold in ihrer Handlung und in der Konstellation der Personen und deren Relevanz stark unterscheiden, ähneln sich jedoch beide Versionen von *Transit* in dem Versuch, einen neuen Blick auf die Thematik des Transits im Sinne des Bleibens bzw. Nicht-Bleibens zu werfen. Auch heute, siebzig Jahre nach der Veröffentlichung von Anna Seghers Roman ähnelt die Erfahrung des Exils und die damit einhergehende Erfahrung von Zeit und Raum dem Exil der Gegenwart. Das Warten als Zeit des Exils und der permanente Versuch auf dem Weg, auf der Flucht und im Übergang etwas Bleibendes zu erfahren, oder gar eine Bleibe zu finden. Im Exil erhält sich zumeist die Vorstellung, dass eines Tages in das Land der Heimat zurückgekehrt werden kann und damit wird das Warten wieder zum Mittelpunkt des Transits, damals wie heute. Das historische Exil und der Weg dorthin und das aktuelle Exil werden in Beziehung gesetzt. Anders als in vielen anderen Erzählungen und Romanen der Exilliteratur steht in *Transit* nicht direkt die Sehnsucht nach der Heimat im Mittelpunkt, sondern durch die vielen zwischenmenschlichen Begegnungen wird die kollektive Identität als Leidensgeschichte aufrechterhalten, in deren Fokus nicht der Verlust der Bleibe, sondern die Suche nach einer neuen Bleibe steht. Somit ist *Transit* viel mehr eine Erzählung des Bleibens oder des Transits, als eine des Exils. Bleiben an dem von uns gewählten Ort geht für ‚uns‘, diejenigen im Schloss nicht einher mit der Erfahrung des gewaltvollen Bleibens im Exil und der Bleibendheit der Erfahrung dessen. Die folgenden Zeilen aus Seghers Roman beschreiben eindringlich die Bedeutsamkeit des Romans für die Verfilmung aber auch für das Bleiben per se.

⁴⁹⁵ Petzold, Christian: *Transit*, TC (00:18:00- 00:18:08).

Reste aufgetriebener Armeen, geflohene Sklaven, aus allen Ländern verjagten Menschenhaufen, die schließlich am Meer ankamen, wo sie sich auf die Schiffe warfen, um neue Länder zu entdecken, aus denen sie wieder verjagt wurden; immer alle auf der Flucht vor dem Tod in den Tod. Hier mußten immer Schiffe vor Anker gelegen haben, genau an dieser Stelle, weil hier Europa zu Ende war und das Meer hier anzahnte, immer hatte an dieser Stelle eine Herberge gestanden, weil hier eine Straße auf die Einzahnung mündetet. Ich fühlte mich uralte, jahrtausendalt, weil ich alles schon einmal erlebt hatte, und ich fühlte mich blutjung, begierig auf alles, was jetzt noch kam, ich fühlte mich unsterblich⁴⁹⁶

Die Erfahrung des Aufbruchs, des Exils ist keine Erfahrung, die Georg das erste Mal gemacht hat, und auch Anna Seghers nicht. Es ist eine Erfahrung, und damit eine Erkenntnis dessen, was tatsächlich bleibt, dass das Leid, welches mit der Aussetzung im Transit, der Verfolgung, sich von jeher ereignet und uns heimsucht. Diese Zeilen verdeutlichen, dass auch Petzolds Verfilmung einen Blick auf all jene wirft, die das Exil und die Vertreibung bleibend erfahren und erfahren haben. Flucht, Exil und damit auch das Bleiben bewegen sich jenseits einer konsequenten Bindung an die Geschichte der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart. Wir alle sind damit bleibend konfrontiert, und die Angst vor dieser Erkenntnis, diesem Bewusstsein ist es wohl, die den Anderen, das uns Fremde auszuschließen versucht. Das Exil ist die Erfahrung nach dem Transit, in der sich auch die zeitliche Erfahrung des Wartens verändert. Warten passiert im Transit mit einem Endziel, dem Land des Exils, dem Land der neuen potentiellen Heimat, während im Exil lediglich die Rückkehr erwartet wird.

In *Transit*, so beschreibt es Petzold in einem Interview, welches der DVD beigelegt wurde selbst, geht es um das ‚Im-TransitRaum-Sein‘, in dem Georg ohne eine direkte Heimat auskommt.⁴⁹⁷ Obwohl Petzold einen direkten Zusammenhang zwischen einem Gefühl von Heimat und der Heimatlosigkeit schafft, gilt es dies noch zu erweitern. Denn der Roman von Anna Seghers und die gleichnamige Verfilmung verdeutlichen, dass sich das Moment des Bleibens durch eben dieses ‚Im-TransitRaum-Sein‘ eröffnet, und das Bleiben in diesem Kontext nur durch das Moment der Heimatlosigkeit erfahrbar gemacht werden kann.

⁴⁹⁶ Seghers, Anna: *Transit*, S. 87.

⁴⁹⁷ Vgl., Petzold, Christian: *Transit*, Deutschland 2018, Begleitheft

In dieser Diskussion gilt es einen Blick auf Europa zu werfen. Ist es in *Transit* die europäische Stadt Marseille, die als Transit-Ort vor dem Aufbruch in ein Anderswo fungiert, aber zugleich vielen Menschen wie der Familie von Driss eine vorübergehende Bleibe im Nicht-Bleiben gibt? Sind es die europäischen Häfen, die die Hoffnung des dauerhaften Bleibens und des neuen Anfangens versinnbildlichen?

Diese Frage wirft einen wichtigen Blick auf eine Diskussion, die sich in den kommenden Kapiteln entfaltet. Wie ließe sich mit Europa eine Ethik des *Mit-Bleibens* entwerfen, in dem das Bleiben nicht zu einer gewaltvollen Erfahrung des Bleibens als Nicht-Bleiben wird, sondern sich als verantwortungsvolle Begegnung ermöglicht?

Was tun? lässt sich mit Bezug auf Nancy fragen, der uns mit eben dieser Frage konfrontiert und uns in unserer Position des Wartens wachzurütteln versucht.

„Es kann nur eine ‚Abhandlung‘ geben über die Frage *Was tun?* Wenn wir es aufschieben, darauf zu antworten, und wir können nur darauf antworten, wenn wir nicht nur eine Antwort formulieren, sondern auch etwas *tun*.“⁴⁹⁸

Was getan werden soll und die damit verbundene Dringlichkeit tritt mehr und mehr zu Tage, unsere Welt als eine gefügte Ökologie begreifen, in der die Dinge eben nicht mehr isoliert voneinander betrachtet werden können, sondern als eine Gemengelage, als Verwirrungen und Knäule, durch die eine verändernde Dynamik möglich werden kann.

In dem Kapitel „Havarie und das Mittelmeer: Bleiben als Fortbestehen der Vergangenheit“ wird das Bleiben in einem weiteren Kontext als Exkurs und in Anlehnung an die Gespräche auf die Auseinandersetzung mit dem Konzept des *black atlantic* (Paul Gilroy) als Ort von transnationaler kulturellen Konstruktion, Anwendung finden. Die jüdische und die schwarze Exilerfahrung sind aufeinander irreduzibel, aber sie teilen sich das Moment einer Erfahrung der Diaspora: „This condition is usually described as obtaining with the modern situation of the Jews or as part of a postcolonial, racialized, or sexualized situation of particular groups of people, thus, the mimic men of Bhabha, the double consciousness of the black folks

⁴⁹⁸ Nancy, Jean-Luc: *Was tun?*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2017, S. 53.

of Du Bois, the gaie savoir of Halperin.“⁴⁹⁹ Durch diesen Exkurs bietet sich die Möglichkeit, das Bleiben differentiell und auf die Figur des Erbe bezogen, zu denken.

Was bedeutet es konkret, wenn das Exil selbst zur Bleibe, und ich möchte noch weitergehen, zur Bleibendheit, einer Erfahrung als nicht vergangene Vergangenheit wird? Das Bleiben ließe sich aus dieser Bewegung heraus als eine Form des Nachlebens und des Überlebens denken, was Raum und Zeit überwindet und fortbesteht. Diese Dimensionen des Bleibens lassen sich bildlich erfahren durch die Fotografie der Ausstellung *Conflict-Time-Photography* auf die zu Beginn dieser Arbeit hingedeutet wurde, oder als sinnbildliche Figur der Ruine wie es in dem Kapitel *Bleibe. Athen* dargestellt werden konnte. Betont werden muss jedoch, dass das Bleiben dabei unterschiedliche Erscheinungsformen annehmen kann. Derrida selbst sieht im Überleben keine Bewegung, die sich lediglich aus dem Tod heraus begründet, denn „Überleben, das heißt Leben über das Leben hinaus, mehr Leben als das Leben, [...] denn Überleben, das ist nicht einfach das, was übrigbleibt, es ist das Leben in seiner größtmöglichen Intensität.“⁵⁰⁰

In dieser Dynamik ließe sich das Bleiben begreifen. Für Derrida prägt diese Bleibendheit von jeher seine Beziehung zum Judentum, als ein „archivarische(s) Begehren“, als „grundlegende Sorge um Generationen“, seiner eigenen Zuschreibung von Identität, „die von Anfang an ins Unvordenkliche einer unendlichen Wiederholung eingeschrieben ist.“⁵⁰¹ Und weil Europa, „über dasselbe Gedächtnis verfügt“, ist es aufgefordert, „eine neue Verantwortung zu übernehmen“, als ein „kommendes Europa“, „für die Zukunft der Menschheit, für die Zukunft des internationalen Rechts“⁵⁰². In diesem „vervollkommnungsfähigen Erbe“⁵⁰³ liegt die Chance für ein Bleiben der ‚relationalen Ökologie‘.

⁴⁹⁹ Boyarin, Daniel: *A Traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*, S. 65.

⁵⁰⁰ Jacques, Derrida: *Leben ist Überleben*, S. 62-63.

⁵⁰¹ Ebd., S. 16.

⁵⁰² Ebd., S. 60.

⁵⁰³ Ebd., S. 54.

6. „In the Wake“ und *Havarie*: Das Bleiben als nicht vergangene Vergangenheit

6.1 *Havarie* und das Mittelmeer

Blau. Blaues Wasser, von oben, ohne Himmel. Leichter. Rollender Wellengang. Das Bild wackelt. Mitten im Blau tanzt ein graues Schlauchboot auf den Wellen. Darin viele Menschen. Zu viele.⁵⁰⁴

Alles ist blau. Nur in der Ferne zeichnet sich ein undeutlicher, schwarzer Fleck ab. Er scheint sich zu bewegen. Mehrere Punkte dieses schwarzen Unerkennbaren schimmern in diesem blauen Gewässer, vor einem hellblauen Horizont. Wackeln auf und ab – hin und her. Erst wenn der*die Zuschauer*in lange genug hingesehen hat, wird deutlich, dass es sich um ein kleines, wirklich sehr kleines Boot, ein Schlauchboot handelt, auf dem sich Menschen befinden.

Der Film *Havarie* (2016) des Regisseurs Philip Scheffner und seiner Co-Autorin Merle Kröger erscheint fast wie die Ergänzung zu dem vorher besprochenen Film *Transit* – als würde *Havarie* all das zeigen, was für den*die Zuschauer*in in *Transit* nicht sichtbar gewesen ist.

Havarie ist ein Dokumentarfilm, aber irgendwie auch nicht, denn er zeigt eine einzige ungeschnittene Sequenz der Begegnung des Kreuzfahrtschiffes *Adventures of the Seas* mit einem Schlauchboot, auf dem sich 13 männliche Geflüchtete befinden, die irgendwo zwischen Spanien und Algerien in Seenot geraten sind. Oft ist es für die Rettungsschiffe selbst nicht ganz leicht die kleinen Boote zu finden und sie werden erst sichtbar, wenn sie ganz nah sind. Die Boote selbst haben zumeist keinen Kompass und orientieren sich an dem Wetter und den Sternen am Himmel. Durch die Strömung des Meeres und das Wetter, werden sie jedoch oft von ihrem Kurs abgebracht.⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Kröger, Merle: *Havarie*. München: Argument Verlag 2015, S. 40. Auszug aus dem gleichnamigen Roman *Havarie*, Kapitel „Spirit of Europe. Deck 12 Seamus Clarke“. Der Roman entwickelt die Idee des Films weiter, und gibt den Menschen, den Geflüchteten, aber auch den Menschen auf dem Kreuzfahrtschiff eine Stimme – in ihre Biographien einzutauchen. Kröger sagt selbst, der Roman sei fiktional. Über den Zusammenhang zwischen Fiktion und Literatur wurde bereits mit Blick auf *Bleibe. Maurice Blanchot* von Jacques Derrida gesprochen.

⁵⁰⁵ Vgl. Rackete, Carola: *Handeln statt Hoffen. Aufruf an die letzte Generation*, S. 69.

Unterlegt sind diesem 90-minütigen Film das Audiomaterial langer Recherchearbeiten der Regisseur*innen. Eingeleitet wird der Film durch die Funksprüche, in denen das Kreuzfahrtschiff auf das in Seenot geratene Schlauchboot aufmerksam macht. Es sind Gespräche mit Menschen über ihre Erfahrungen mit der Flucht, dessen Ursachen und Konsequenzen. Aber auch Gespräche über das Warten und das Verbleiben sind Teil der Erzählungen. Das Audiomaterial steht nicht in direkter Verbindung mit dem sichtbaren Ereignis, ist aber dennoch nicht davon zu lösen.

Wir erinnern uns an die beschriebenen Szenen. Das aufbrechende Schiff, das einem Kreuzfahrtschiff gleicht, und welches am Ende des Romans von Anna Seghers und Christian Petzolds Film, Marie und dem Arzt, die Rettung vor dem, was Marseille erwartet, bedeuten soll. Doch das Schiff wird untergehen. Mit Marie und dem Arzt und vielen anderen. Dieses Schiff, das in der filmischen Inszenierung ebenfalls einem Kreuzfahrtschiff gleicht, so könnte man meinen, sei eben das Schiff, von welchem aus das kleine Schlauchboot mit 13 Flüchtenden gefilmt worden sei, denn der Punkt, von dem das Schlauchboot betrachtet wird, ist viel höher gelegen – und auch später in TC (00:47:49) wird sich eine Seite des Kreuzfahrtschiffes in *Havarie* zeigen.

Die Perspektive des*der Zuschauers*Zuschauerin ist nicht auf der gleichen Ebene des sich unruhig bewegenden Schlauchbootes – doch warum? So ließe sich vermuten, dass auch an dieser Stelle wieder die Figur des Schlosses von Relevanz ist: Eben diejenigen, die sich auf dem Kreuzfahrtschiff befinden, sind die Verschonten – die Geliebten – die den Tod aus der Ferne kommen sehen, während sich vor ihnen auf offener See eine Tragödie abspielt. Das Schloss, als verschonte Bleibe steht in Blanchots Erzählung den zerstörten und verbrannten Bauernhäusern gegenüber – während in diesem Film das Kreuzfahrtschiff als privilegierter Ort einer ungerechten Verschonung einem Boot mit 13 durch die tödlichen Fluten des Mittelmeers bedrohten Flüchtenden gegenübersteht.

Der Film *Havarie* basiert auf einem YouTube Video des Iren Terry Diamond, der auf einer Fahrt mit einem Kreuzfahrtschiff eben diesem in Seenot geratenen Schlauchboot aus Algerien begegnet. Er filmte den 3:36 Minuten langen Kurzfilm am 14. September 2012. 3:36 Minuten für Terry Diamond – das kleine Schlauchboot wartet hingegen fast 90 Minuten auf Rettung und Hilfe. 90 endlose

Minuten des Wartens – der Begegnung des Todes mit dem Tod – in denen das Aushalten der Zeit einer Unmöglichkeit gleicht. Der Raum des Films zieht sich über das 3:36 Minuten lange Video, ungeschnitten zu einer einzigen Sequenz zusammen.⁵⁰⁶ Dem muss hinzugefügt werden, dass die Audioaufzeichnungen neben den bereits erwähnten Gesprächen der tatsächliche Funkverkehr zwischen dem Kreuzfahrtschiff *Adventure of the Sea* und der spanischen Küstenwache in Cartagena sind.

Irgendwo auf dem Mittelmeer verbleiben 90 Minuten lang ein Kreuzfahrtschiff und ein Schlauchboot in der wartenden Begegnung. Bleiben ist auch hier eine Erfahrung der fragilen Zeit des Transitären. Die Passagiere des Schiffes und die Männer auf dem Boot winken einander zu – halten sich in diesen kurzen Gesten und schaffen darüber ein Moment der Beziehung, das intimer nicht sein könnte.

In dieser Intimität verortet sich darüber hinaus die Grausamkeit eben jener ungleichen Zeitlichkeit – in denen die Gesten doch unterschiedlicher nicht sein könnten. Das Bild ist so unscharf, gespenstisch, dass die Bewegungen der einzelnen Menschen kaum voneinander zu unterscheiden sind. Imaginieren lässt sich das Winken der Passagier*innen, denn es erinnert an die natürliche Geste eines unbeschwertes ‚Hallo‘ für die andere Seite, wie wir sie von den Schiffen und Booten kennen. Eine Geste des unbedachten Grußes. Ein Winken jedoch auf der anderen Seite, auf dem Schlauchboot als Geste – als Versuch das Warten zu unterbrechen – als Geste der Hoffnung. Ja, aber auch der Not und der Verzweiflung und auch eine Geste, in der Verschonung und Ungerechtigkeit nicht mehr von Bedeutung sind, lässt sich denken. Winken als Hilferuf, mit dem Wunsch nach mehr als nur einer flüchtigen Wahrnehmung: In der das Winken zu einem *Aneinander-halten* und einem *Miteinander-bleiben* wird. „Is there a way to make a response become a call, addressing the past for change“?⁵⁰⁷ Die Hand, die auch in diesem Kontext nicht universalisiert werden kann, ist dabei nicht immer symbolisch für ein Sich-Begegnen:

⁵⁰⁶ Vgl. Wolf, Nicole: *Havarie*, in: Begleitheft Scheffner, Philip: *Havarie*, Deutschland 2016, S. 8.

⁵⁰⁷ Schneider, Rebecca: „That the Past May Yet Have Another Future: Gesture in the Time of Hands Up“, *Theatral Journal*, 70:3 (2018), S. 285-306, (S. 287).

I want to avoid universalizing the hand as a sign of humanity, for if, the history of the concept of human is hierarchic, exclusionary and founded on whiteness, then these hands are outside of the racial capitalocene, might gesture from outside the liberal limitations of that concept.⁵⁰⁸

Wie kann auf diese Gesten in der Ferne geantwortet werden? Und wie möglicherweise die hierarchische Perspektive der Videoaufnahme unterbrechen? Vielleicht kann diese begegnende Geste das Gespenst der Zeit durchbrechen – vielleicht wird das Winken die Geschichte verändern können?

What do we do with our hands to enable multiple, resonant, respectful, and responsible future(s) for all beings human and non [...] I think again about how might I learn from standing with, passing the gesture along, [...]. Being with. Being among. Response-ability. Hands up.⁵⁰⁹

Unterdessen wird über die Funksprüche zwischen der Küstenwache und dem Kreuzfahrtschiff bekannt gegeben, wann die Seenotrettung, gemeinsam mit einem Helikopter eintreffen wird. Die Zeit des Wartens wird damit auch für den*die Zuschauer*in greifbarer. Die Entwicklung des Films und die zeitliche Empfindung der Zuschauer*innen entsprechen dem Vergehen der Zeit bis zum Eintreffen des Helikopters. Das Warten wird in absehbarer Zeit zu Ende sein, doch für die 13 Geflüchteten ist diese Auskunft nicht hörbar. Sie wissen nicht, wie lange sie noch warten müssen. Sie sehen nur das kontinuierliche Winken – hören nur die undeutlichen Rufe, die durch die Winde des Meeres verschluckt werden. Für die Passagier*innen des Kreuzfahrtschiffes hingegen, wird die Reise in nur weniger Zeit weitergehen – als sei nichts passiert. Und dennoch wird es eben die flüchtige Begegnung, die 90 Minuten des gemeinsamen Wartens sein, die sich auch dort wieder einschreiben in das Mittelmeer, in den Wind und die Wellen– bleibend – nachlebend – fortbestehend.

Die Perspektive der Filmaufnahme verändert sich, denn

gerade erst durch die tatsächliche Zeit, welche beim Betrachten vergeht, kann die Arbeit ihre Kraft entwickeln. Beklemmung löst so keineswegs das Gefälschte aus, sondern im Gegenteil das offensichtlich Reale an den Filmen – ihre Dauer. Es ist gerade dieses Verschwimmen, das Dahin- ziehen, das Zerlaufen, das beharrliche Nicht-Vorwärtslaufen, das qualvoll-lang-same

⁵⁰⁸ Ebd., S. 291.

⁵⁰⁹ Ebd.

Darstellen von gestoppter Zeit, welche das Ticken der imaginierten Uhr [...] wieder in den Horizont rückt.⁵¹⁰

In diesem Film ist es tatsächlich der Horizont, vor dem sich das Warten ereignet. Ob in den Unterbringungen für Geflüchtete, in Abschiebehäft oder auf der Flucht, das Warten ist die Zeit des ‚Im-Transit-seins‘ und die des Bleibens, in der sich die Zeit fristet und in der man „sich nicht abfindet mit der Gegenwart“⁵¹¹.

Für die Menschen der Verschonung, des Schlosses ist das Warten greifbar – endlich – während es für ‚die Anderen‘ immer unendlich und unerträglich ist. ‚Die Anderen‘ sind all die menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen, „die bislang zumindest von der relationsarmen oder besser: Relationen minorisierenden europäischen Rationalität vergessen, wenn nicht gar verleugnet worden sind.“⁵¹² In dieser ‚Relationen minorisierenden europäischen Rationalität‘ findet eine Unterscheidung zwischen menschlich und nicht-menschlich statt, durch welche sich der Ausschluss begründet. Die Kategorisierung des ‚Nicht-Menschlichen‘ wird in diesem Falle nicht als Erfassung von Welt begriffen, sondern als wesentliches Kriterium für die Möglichkeit des Bleibens:

„The division between the figures of the human and inhuman and its manifestations in subjective life exhibits one of the most terrible consequences of life as a foundational to New World geographies.“⁵¹³

Eine solche Unterscheidung ist insbesondere von Bedeutung, wenn es um die Frage nach einer Ethik des Bleibens und einem Bleiben als Menschenrecht geht.

Die Geflüchteten auf dem Schlauchboot wissen nicht, wann sie ankommen, wann sie aufbrechen. Sie wissen nicht mal, ob sie ankommen, und auch in Seenot wissen sie nicht, ob sie gerettet werden, und wenn ja, wann. Die Zeit ist aus den Fugen geraten, denn sie bewegt sich nur zwischen Warten und Sterben und wird damit zum Bleibenden, das es zu ertragen gilt.

Philip Scheffner und Merle Kröger wählten für ihren Film einen interessanten Grundgedanken, so wollten sie das Material des drei minütigen Youtube Videos mit dem dokumentarischen Audiomaterial der Rettung eines Schlauchbootes von

⁵¹⁰ Nicastro, Clio: „Havarie. Ein Film über eine Begegnung und über das Warten“, in: *Kunst des Wartens*, S. 88-91, (S. 87).

⁵¹¹ Gräff, Friederike. „Der Auszug aus dem Wartesaal“, in: Ebd., S. 146- 148, (S. 147).

⁵¹² Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 45.

⁵¹³ Yusoff, Kathryn: *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minnesota: Minneapolis 2018, S. 5.

Migrant*innen im Mittelmeer verbinden. Ihr Ausgangsfrage war dabei, wie sich Biographien erzählen lassen, denn Flüchtlingsboote haben nie eine homogene Gruppe an Bord. Ein Boot erzählt nicht eine Geschichte, sondern unzählige, als ein Begegnen. Für Scheffner ist dies der Versuch „Migranten nicht ausschließlich als Opfer darzustellen“⁵¹⁴, um damit nicht in eine gefährliche neokoloniale Perspektive zu rutschen und anstelle der Beteiligten zu sprechen.⁵¹⁵

Der Film bietet die Möglichkeit die eigene Positionierung mit Blick auf die Zeit zu hinterfragen und sich mit dieser auseinanderzusetzen. Die eigene Perspektive, die „oft genug einfach ‚anderswo‘ verortet [wird], und sich nur dann unmittelbar aufdrängt, wenn es zur Tragödie wird -faktisch aber am Rand des eigenen Alltags angesiedelt ist.“⁵¹⁶ Dieses ‚Anderswo‘ ist der Ort eines ‚Außerhalb‘ des Schlosses und das Außerhalb des ‚uns‘ und ‚wir‘.

Es wird deutlich, dass eben jene Beobachtung die eigene Verantwortlichkeit adressiert, ob vom Kreuzfahrtschiff oder vom Kinosessel aus, es ist der Blick der Verschönerung, der über die Leinwand zurückgeworfen wird.

‚Wir‘, die Zuschauer*innen, sind wie die Passagier*innen an Bord des Kreuzfahrtschiffes gezwungen hinzusehen.

Nach den 90 Minuten verschwindet der kleine schwarze Fleck aus dem Bild. Das Boot ist nicht untergegangen, es ist aber auch nicht angekommen, zumindest war dies für die Zuschauer*innen nicht sichtbar. In einem Zeitungsartikel der Welt schrieb eine Journalistin über den Film:

Dieses relativierende Abstumpfen und Ermüden, bei dem ich mich hier wunderbar selbst beobachten kann, ist der wahre Abgrund, über dem jenes Boot schwankt, das eigene Desinteresse ist die Uferlosigkeit jener Überfahrt, die gleichmütige Trance der eigentliche Untergang. Sich selbst beim Abschweifen zuschauen: Kann das der Anfang politischen Denkens sein?⁵¹⁷

Havarie das bedeutet eigentlich der Schaden eines Schiffes, oder eine Störung im Betrieb. Unklar ist, ob damit wohl das in Seenot geratene Schlauchboot gemeint ist,

⁵¹⁴ Nicatro, Clío: „Havarie – ein Film über eine Begegnung und über das Warten“, in: *Die Kunst des Wartens*, S. 91.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ebd., S. 89.

⁵¹⁷ Lutz, Cosima: „Kommt nicht an und geht nicht unter“, 13.02. 2016, in: *Welt* https://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article152193715/Kommt-nicht-an-und-geht-nicht-unter.html (zuletzt abgerufen am 13.10.2019/16:17 Uhr).

oder aber auf die Begegnung der beiden Schiffe auf dem Mittelmeer verwiesen wird? Vielleicht bezeichnet *Havarie* auch das politische Ungleichgewicht, welches sich auf dem Mittelmeer offenbart.

Was der Film nicht zeigt, was aber durch die Regisseure bekannt wird, ist das Schicksal der Geflüchteten. Trotz der Rettung nach Spanien werden sie alle zurück nach Algerien gebracht.

Die Erzählungen auf der Audiospur stammen nicht von den Geflüchteten auf dem Schlauchboot, aber sie erzählen Geschichten von anderen Menschen mit ähnlichen Erfahrungen. In diesen Erzählungen wird dennoch auch erkennbar, wie das Mittelmeer trotz der Gefahren zum Träger und zum Ort der Hoffnung wird.

So erzählt eine Frau in französischer Sprache, wie sie ihren Vater beobachtet hat, der mit Terroristen spricht. Sie hat Angst, dass sie ihren Vater mitnehmen werden. Sie kann nicht aus dem Zimmer raus, denn einer der zwei Männer steht vor ihrer Tür. Fast schon ironisch erscheint dazu die Frage der Küstenwache: „Haben die Leute sie um Hilfe gebeten?“⁵¹⁸

Die Audiospur gibt einen Einblick in die persönlichen Geschichten eben derjenigen, die sich nicht im Schloss befinden. So wird auch der stetige Versuch geschildert, bereits in Algerien einen Visaantrag für Frankreich zu stellen. Immer wieder wird er abgelehnt, so dass auch hier am Ende nur noch der aufwendige und gefährliche Weg über das Mittelmeer bleibt. Das Mittelmeer ist bedrohlich, laut, und unruhig, das zeigt auch TC (00:27:27). Manchmal wird das Bild des Schlauchbootes undeutlich und man bekommt Angst, dass es verschwinden könnte. Einer erzählt: „Dieses Meer das trennt mich von meiner Frau“⁵¹⁹ und dabei wird klar, das alles hat sich bereits ereignet. Ein anderer fragt: „Denkt ihr, dass die Leute gestorben sind, weil das Meer sie verschluckt hat?“⁵²⁰

All das verweist auf das Bleiben im Transit, das transitäre Bleiben, das auch in Seghers Roman und Petzolds Verfilmung implizit ist. Was sich hier einmal mehr zeigt, ist, dass es nicht um das Bleiben im Exil geht, um ein Bleiben im Aufbruch und der Bewegung, sondern um die prekären Aufbrüche, die fragilen Fluchtversuche, die sich noch immer, andauernd bleibend im Mittelmeer ereignen,

⁵¹⁸ Scheffner, Philip: *Havarie*, Deutschland 2016, TC (00:14:22).

⁵¹⁹ Ebd., TC (00:29:40).

⁵²⁰ Ebd., TC (00:29:56).

trotz der Gefahren, die es birgt. Es bedeutet „die Spur“ zu erkennen, „die ein Ereignis auf dem Körper eines Ortes hinterlassen hat“⁵²¹.

Das Mittelmeer, das Wetter, der hohe Wellengang und der Sog sind das Bleibende. Ein gewaltvolles Bleiben. Das Mittelmeer archiviert diese Bleibendheit, rollt sie manchmal auf, überlagert sie mit dem Wetter und den Fluten, aber dennoch sind sie immer da.

The weather necessitates changeability and improvisation; it is the atmospheric condition of time and place; it produces new ecologies. *Ecology: the branch of biology that deals with the relations of organisms to one another and to their physical surroundings; the political movement that seeks to protect the environment, especially from pollution.*⁵²²

Die Szene in TC (00:45:00) ist so voller Schmerz und Gewalt, dass sie kaum zu ertragen ist. Es ist der Gesang über die Freude des Verlassens von Algerien, welche sich mit den Funksprüchen der Seenotrettung überlagern. Auch Guikkaume Coutu und seine Frau kommen zu Wort, sie leben und arbeiten auf der *Adventure of the Sea* und können sich noch gut an die Begegnung ‚aus dem Nichts‘ mit dem Schlauchboot erinnern. Terry Diamond, der die Aufnahme 2012 gemacht hat, arbeitet als Sicherheitsmann auf dem Festland in Belfast. Auch für ihn ist das Bleibende von Bedeutung, denn immer wieder erinnert er sich an die Panzer auf den Straßen des irischen Bürgerkrieges, bei dem auch sein bester Freund erschossen wurde. Es ist ein Wiederhallen der vergangenen Zeit, das ihn immer wieder einholt.⁵²³ Die Zeit entfaltet sich und gleichsam fällt sie wieder in sich zusammen. Der*die Zuschauer*in weiß sich kaum zu situieren – die ungeschnittene Sequenz, mit dem unterlegten Audiomaterial fragen nach eben denen, die in ihren Erzählungen verbleiben müssen. Die unterschiedlichen Stimmen und unterschiedlichen Erzählungen werden zur Bleibe für den*die Zuschauer*in. Es ist kaum erstaunlich, dass viele der Kritiker*innen bei Sichtung des Films auf der Berlinale den Kinosaal verließen, denn wie auch damit umgehen, wenn die eigene Positionierung, wie das Schlauchboot ins Wanken gerät:

⁵²¹ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 233.

⁵²² Sharpe, Christina: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 106.

⁵²³ Scheffner, Philip: *Havarie*, ab TC (01:06:37) – TC (01:10:00).

Wenn wir das Kino verlassen, für ein anderes Bild, ist das Boot immer noch dort. Aber vielleicht haben wir einen kurzen Einblick in die Möglichkeit, selbst entscheiden zu können, wie wir uns in Relation setzen wollen. Realer kann es nicht werden.⁵²⁴

Dabei wird deutlich, dass *Havarie* nicht lediglich ein Film über die Bewegung von Geflüchteten über das Mittelmeer ist, sondern einen Ort, in dem sich der Bezug zwischen *Transit* und den unterschiedlichen Aufbrüchen über das Mittelmeer eröffnet. *Havarie* lässt damit Raum-Zeiten ineinander übergehen. „Das Schlauchboot ist da, die ganze Zeit über, und vielleicht noch immer.“⁵²⁵

So stellt sich die Frage aus welcher Zeit das Schlauchboot denn kommt, wenn es gespenstisch-immer wieder erscheint. Das Schlauchboot im Mittelmeer ist bleibend – „In the Wake“.

All those who survived the middle passage of the slave trade in the Black Atlantic were robbed of their past, their histories, families and roots; they were forbidden to speak their native languages, were given new Christian names, and had no agency in making families of their own.⁵²⁶

In ihrer Rede am 3. Oktober 2019 spricht Carola Rackete vor dem Innenausschuss des Europaparlaments in Brüssel über ihre Erfahrungen während diverser Einsätze mit der *Sea-Watch 3*, die aufgrund der Ermittlungsmaßnahmen als Konsequenz der Überbringung von Geflüchteten nach Lampedusa, entgegen der Drohungen der italienischen Regierung Salvini, nicht mehr ablegen darf und damit auch ihrer Aufgabe der Seenotrettung nicht nachkommen kann. Sie beschreibt: „Ich wurde empfangen wie ein Schiff, das die Pest nach Europa bringt“ und „Es war schwer, eine EU-Bürgerin zu sein in diesen Tagen. Ich habe mich geschämt“.⁵²⁷ Dabei beschreibt sie den grausamen Anblick von Kinderleichen, die im Wasser um die Flucht-Boote herum treiben. Sie beschreibt die toten Körper die sich in einer Geste

⁵²⁴ Filmheft *Havarie*, S. 12.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Bergermann, Ulrike: „Cruising/Queer/Afrofuturism: Time for Another Kindship“, in: Förster, Marius/Herbert, Saskia/Hofmann, Mona/Jonas, Wolfgang (Hg.): *Un/certain Futures – Rollen des Designs in gesellschaftlichen Transformationsprozessen*. Bielefeld: Transcript 2018, S. 202-211, (S. 202).

⁵²⁷ Welt: „Standing-Ovations im EU-Parlament“, in: *Welt* <https://www.welt.de/politik/ausland/article201361492/Carola-Rackete-Standing-Ovations-im-EU-Parlament.html>. (zuletzt abgerufen am 21.10.2019/19:23 Uhr).

der absoluten Untrennbarkeit umklammern und festhalten „drei Körper untrennbar verbunden“.⁵²⁸

Lampedusa steht bereits jetzt zweifelsohne für die Festung Europas, vor deren Toren sich die Frage nach dem örtlichen Bleiben verhandelt. Dabei sind die Ursachen für die Flucht aus den Heimatländern verschieden, das Bleiben ist unmöglich aufgrund unterschiedlicher Faktoren, die zusammenwirken. Ein wesentlicher Grund, auf welchen in dem neunten Kapitel „Zukünftig - Bleiben: *Homo Sapiens* und *Erde* von Nikolaus Geyrhalter“ genauer eingegangen wird, ist die Veränderung der Bedingungen des Klimas.⁵²⁹ Es muss jedoch davon ausgegangen werden, dass

die Umwandlung Europas in eine Festung etwa und die gegen Ausländer gerichteten Gesetze, die auf dem alten Kontinent zu Beginn dieses Jahrhunderts verabschiedet wurden, [...] ihre Wurzeln in einer Ideologie der Selektion zwischen verschiedenen Menschenarten [haben], die man allerdings eher schlecht als gut zu maskieren versucht.⁵³⁰

Rackete appelliert in einer existentiellen Dringlichkeit an Europa, endlich Verantwortung zu übernehmen: „Menschenleben zu retten ist ein Gebot der Menschlichkeit. Und wird es immer sein.“⁵³¹ Es gilt endlich für den Menschen und einander einzustehen. „Was ist Europa heute – das Europa, was sich selbst als ein Ort der Menschen- und Bürgerrechte bezeichnet?“⁵³², fragt sie. Welchen Wert haben noch die Menschen, die nicht Teil dieses durch nicht sichtbare Grenzen markierten Ortes sind? Sie fordert einen Systemwechsel im Umgang mit Menschen im Kontext von Flucht und Migration. Es müssen humanitäre Grundsätze verwirklicht - und sichere und legale Wege nach Europa gefunden werden.⁵³³ Michael Shotton, Direktor der EU-Kommission machte im Anschluss daran deutlich:

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Vgl. ebd.

⁵³⁰ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 322.

⁵³¹ Rackete, Carola: *Handeln statt Hoffen. Aufruf an die letzte Generation*, S. 71.

⁵³² Welt: „Standing-Ovations im EU-Parlament“, in: *Welt*
<https://www.welt.de/politik/ausland/article201361492/Carola-Rackete-Standing-Ovations-im-EU-Parlament.html> (zuletzt abgerufen am 21.10.2019/19:23 Uhr).

⁵³³ Ebd.

„Wir brauchen jetzt einen zuverlässigen und ständigen Such- und Rettungseinsatz“, zu dem sei es endlich an der Zeit, dass weitere Mitgliedsstaaten sich beteiligen. Alleine sei dies alles nicht zu schaffen – es brauche mehr „Solidarität“.⁵³⁴

Eben jene Frage nach einem Umgang Europas mit seinem ‚geteilten Erbe‘, wie bereits im Zusammenhang mit Athen und seinen Bleibendheiten herausgestellt wurde, muss auch hier, in der Adressierung von Verantwortung, berücksichtigt werden.

Der Sozialwissenschaftler Felwine Sarr spricht mit Blick auf die jetzigen Fluchtwege über das Mittelmeer von einer Wirkung der „Wege historische(r) Schocks“⁵³⁵ der Kolonialisierung und des Sklavenhandels. 2016 waren es etwa 360.000 Menschen die diesen Weg ‚wählten‘, dabei sind ca. 5000 Menschen gestorben.⁵³⁶ Sarr erkennt in diesen Bewegungen der Flucht, in diesen gewaltvollen Aufbrüchen eine direkte Verbindung zwischen einem Weg über das Mittelmeer und dem Kolonialismus – das Mittelmeer selbst gleicht einem Friedhof. Die Vergangenheit, lasse sich nicht von den Ereignissen auf dem Mittelmeer trennen. Es muss von deutlichen demografischen, wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen für die afrikanischen Nationen ausgegangen werden. Der transatlantische Sklavenhandel lasse sich nicht einfach aus dem ‚Jetzt‘ lösen:

Die Wirtschaftsleistung afrikanischer Nationen [ist] teilweise geprägt von den Bedingungen, die ihnen nach der Unabhängigkeit von den ehemaligen Metropolen hinterlassen wurden. Was die jüngste Wirtschaftsgeschichte des Kontinents angeht, bestehen diese Bedingungen in erster Linie in der Zersetzung wirtschaftlicher Strukturen [...], in der Abhängigkeit von der Metropole, der Einführung einer handelsbasierten Ökonomie und dem Abzug der Ressourcen.⁵³⁷

In der europäischen Nachkriegszeit wurde großer Wert auf Rohstoffe aus Afrika gelegt und auch der geopolitische und ökonomische Einfluss auf dem afrikanischen Kontinent sollte verstärkt werden. Dies deutet den Versuch an auch nachträglich, bleibend wirtschaftlichen und damit auch politischen Einfluss zu behalten. Mit

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Sarr, Felwine: *Afrotopia*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 56.

⁵³⁶ Uno-Flüchtlingshilfe: „Mittelmeer“, <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/hilfe-weltweit/mittelmeer/> (zuletzt abgerufen am 12.01.2020/14.55 Uhr).

⁵³⁷ Sarr, Felwine: *Afrotopia*, S. 56.

großer Konsequenz galt es europäische Entwicklungspolitik zu betreiben.⁵³⁸ Es begann die Entstehung einer neokolonialen Version dessen, was man aus dem eigenen Erbe auszuschließen versuchte:

Da europäischer Aufschwung und Wohlstand durch einen Markt gesichert werden sollten, der seine Ressourcen aus dem afrikanischen Kontinent zog, beruhten Modernisierung und Globalisierung weiterhin auf neo-kolonialen Prinzipien und Strategien.⁵³⁹

Aus diesem Grund liegt eine besondere Bedeutung darin, endlich auch diesen gewaltvollen Teil, das Erbe des Kolonialismus als wichtiges Moment der europäischen Geschichte anzuerkennen und dafür Verantwortung zu übernehmen. Der Umgang mit den Ressourcen erzielt noch heute eine starke Abhängigkeit, deren Konsequenzen nicht selten den Weg der Flucht, aus dem afrikanischen Kontinent, über das Mittelmeer nach Europa begründet. Der Versuch also noch heute den bleibenden Einfluss zu erhalten, legt jetzt den Grundstein für die Unmöglichkeit des Bleibens für viele Menschen der einst kolonialisierten Staaten.

Felwine Sarr, schreibt in *Afrotopia*, dass der Sklavenhandel und der Kolonialismus des Transatlantik die Armut und den „sozialen Zerfall, institutionelle Verwerfungen, Kulturschändungen, Entfremdung und [die] Festlegung der unterjochten Gesellschaft auf wenig vorteilhafte Entwicklungspfade“⁵⁴⁰ begründet. Zudem habe der Handel mit Sklaven die Entwicklung des so wichtigen Bevölkerungswachstums zwei Jahrhunderte lang unterbrochen. In den höchsten Schätzungen geht man von ca. 24 Millionen Menschen, die verschleppt wurden, „sowie von 200 Millionen weiteren Personen [...] [die] durch den Sklavenhandel bedingten Kriege und Überfällen gestorben sind.“⁵⁴¹ Außerdem besteht ein „gestörtes Verhältnis zum anderen, in erster Linie zum ehemaligen Kolonisator, das sich schwer tut, zu einer von Horizontalität und Wechselseitigkeit geprägten Beziehung überzugehen.“⁵⁴² Es sind die Spuren einer Jahrhunderte langen Entfremdung, die sich bleibend, in die ‚schwarze Welterfahrung‘ eingeschrieben haben.

⁵³⁸ Speitkamp, Winfried: *Deutsche Kolonialgeschichte*. Stuttgart: Reclam Sachbuch 2014, S. 177f.

⁵³⁹ Ebd., S. 178.

⁵⁴⁰ Sarr, Felwine: *Afrotopia*, S. 54.

⁵⁴¹ Ebd., S. 53.

⁵⁴² Ebd., S. 89.

6.2 The Afterlife of Slavery

In ihrem Buch *Lose your mother*⁵⁴³ beschreibt Saidya Hartman den Versuch, die Spuren des Sklavenhandels zu lesen, die Spuren, die uns noch heute immer im Mittelmeer begegnen, die noch heute fortbestehen, im Kontext von Rassismus und Ausschluss als gewaltvoller Nachhall, als gewaltvolles Bleiben.

Diese Gewalt ist nicht immer körperlich, aber sie ist immer eingeschrieben. Auch in der Unmöglichkeit der Bezeugung verdeutlicht sich, dass die bleibenden Spuren dem Vergessen innewohnen und das Außersprachliche zeitigen. Saidiya Hartman, macht in diesem Zusammenhang deutlich:

But silence and withholding were not the same as forgetting. Despite the dictates of law and masters, which prohibited the discussion of a person's origin, everyone remembered the stranger in the village, everyone recalled who had been a slave and with a discerning glance just as easily identified their descendants. As it turned out, the slave was the only one expected to discount her past [...] I soon found about all the elaborate methods that had been employed to make slaves forget their country.⁵⁴⁴

Dem liegt eine wichtige Bewegung zu Grunde und zwar das Moment, die Geschichte der Sklav*innen vollständig vergessen zu lassen und in Vergessenheit zu bringen, um so eine Leerstelle in der eigenen Geschichte der Opfer zu hinterlassen:

In every slave society, slave owners attempt to eradicate the slave's memory, that is, to erase all the evidence of an existence before slavery. [...] A slave without a past had no life of avenge. No time was wasted yearning for home [...], no image of her mother came to mind.⁵⁴⁵

Das Bleibende der eigenen zeitlichen Erfahrung, der bleibenden Beziehungen wird ausgeblendet, um damit keinen Raum für Erzählungen zu lassen.

Der Kolonialismus hatte nicht nur zum Ziel bestimmte Inhalte der Erinnerung auszublenden, sondern darüber hinaus „kehrt [er] die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sich

⁵⁴³ Hartman, Saidiya: *Lose Your mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar/Straus and Giroux 2007.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 154f.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 154.

zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen.“⁵⁴⁶ Es findet auch in diesem Sinne eine Enteignung statt, die aus den kolonisierten „Menschen ohne Ufer, ohne Grenzen, ohne Farbe, Heimatlose, Nicht-Verwurzelte, Engel“⁵⁴⁷ macht.

Was an dieser Stelle wohl aber vielleicht noch deutlicher gemacht werden muss, ist die Bedeutung des Archivs für das Bleibende und was dies für den Kontext Europas bedeutet. Dem Bleibenden der Archive wohnt unweigerlich Gewalt inne. Es bedarf der Macht, um auszuwählen, was in die Archive kommt, was geschrieben wird und damit gesellschaftlichen Einzugsraum bekommt, denn „wir versuchen, das Archiv zu belagern, indem wir unsere vielfältigen Silhouetten an diese Spuren der Vergangenheit heften. Denn für sich allein produziert das Archiv nicht unbedingt Sichtbarkeit.“⁵⁴⁸ Im Sinne der Archive bekommt das Vergangene einen Ort, in dem es zur normativen Wirklichkeit wird. Durch die Diskussion um Europa und die Auseinandersetzung mit den Fluchtbewegungen über das Mittelmeer wird ersichtlich, dass gerade in der Geschichte der Sklaverei eine Lücke und Leerstelle in den Archiven besteht. Die Archive sind gefüllt von Erzählungen, aus ‚weißer‘ Perspektive, die in keinem Moment das „Afterlife of slavery“ bedenken:

If slavery persists as an issue in the political life of black America, it is not because of an antiquarian obsession with bygone days or the burden of a too-long memory, but because black lives are still imperiled and devalued by a racial calculus and a political arithmetic that were entrenched centuries ago. This is the afterlife of slavery- skewed life chances, limited access to health and education, premature death, incarceration, and impoverishment. I, too, am the afterlife of slavery.⁵⁴⁹

Christina Sharpe schreibt in ihrem Buch *In the Wake: On Blackness and Being*⁵⁵⁰: „Transatlantic slavery was and is disaster and [...] it is deeply atemporal.“⁵⁵¹ Sie bezieht sich dabei auf Blanchot in *Schrift des Desasters*, wenn sie das Desaster wie folgt charakterisiert und damit seine Bedeutung erweitert:

The disaster ruins everything, all the while leaving everything intact... When the disaster comes upon us, it does not come. The disaster is its imminence, but since the future, as we conceive of it in the order of lived time belongs to

⁵⁴⁶ Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp taschenbuch 1981, S. 178.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 185.

⁵⁴⁸ Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 210.

⁵⁴⁹ Hartman, Saidiya: *Lose your mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, S. 6.

⁵⁵⁰ Sharpe, Christina: *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham and London: Duke University Press 2016.

⁵⁵¹ Ebd., S. 5

the disaster, the disaster has always already withdrawn or dissuaded it; there is no future for the disaster, just as there is no time or space for its accomplishment.⁵⁵²

In ihrem Roman beschreibt sie ihre eigenen Erfahrungen des „on Blackness and Being“ und der amerikanischen Welt, in der sie groß geworden ist. Ausschluss und Diskriminierung aufgrund von ‚blackness‘ war und ist Teil einer schwarzen Erfahrungswelt: „In each of these private and public institutions and across generations [...] we faced the kinds of racism, personal and institutional, that many people, across race, like to consign [...]“⁵⁵³

Es sind ungleiche Lebenschancen, ein begrenzter Zugang zum Gesundheitssystem, die Zerstörung von Sprache, Name und Geschichte, die sich alltäglich zeitigen und bleibend andauern.

Im und durch Rassismus, als das Fortbestehen des Kolonialismus halten die gewaltvollen Spuren weiter an. Die Gewalt des Kolonialismus und die Vorstellung von Rasse finden ihre gewaltvolle Bleibe im Rassismus. Bleiben bedeutet in diesem Zusammenhang gewaltvolle Einschreibung, die sich im Sinne des Rassismus offenbart. Noch immer sind „Ausschluss, Diskriminierung und Selektion im Namen der Rasse [...], weiterhin strukturierende – wenn auch vielfach geleugnete – Faktoren der Ungleichheit, der Verwehrung von Rechten und der aktuellen Herrschaft, und das selbst in unseren Demokratien.“⁵⁵⁴

Jeden Tag aufs Neue treten grausame Bleibendheiten in Form von rassistischen Übergriffen zu Tage. Sharpe stellt fest: „Neither of my parents went to college. My mother had always wanted to be an artist, but was told by the white nuns who were her teachers at West Catholic Girls that Black girls couldn’t do that.“⁵⁵⁵ Darüber hinaus schildert sie den Umgang der Medien und der Politik mit dem Tod von Schwarzen, - in welchem nur selten aufrichtige Anteilnahme und Bedeutung zugestanden wird. Dabei muss betont werden, dass auch heute Gewalt gegen Schwarze für viele Menschen zur grausamen alltäglichen Erfahrung gehört. Diese Gewalt begründet sich im schrecklichsten Ausmaß des ‚afterlife of slavery‘.

⁵⁵² Blanchot, Maurice: *Schrift des Desasters*, S. 1-2. In: Sharpe, Christina: *In the wake: On Blackness and Being.*, S. 5.

⁵⁵³ Sharpe, Christiane: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 3.

⁵⁵⁴ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 322.

⁵⁵⁵ Sharpe, Christiane: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 2.

What is the word for keeping and putting breath back in the body? What is the word for how we must approach the archives of slavery (to ‚tell the story that cannot be told‘) and the histories and presents of violent extraction *in* slavery *and* incarceration; the calamities and catastrophes that sometimes answer to the names of occupation, colonialism, imperialism, tourism [...] What are the words and forms for the ways we must continue to think and imagine laterally, across a series of relations in the hold, in multiple Black everyday of the wake?⁵⁵⁶

Das Moment des ‚In the Wake‘ wird zum Mittelpunkt von Sharpes Schilderungen und ist ein so wesentliches Moment in der Auseinandersetzung mit dem Bleiben. Das Nachleben der Versklavung – ‚the afterlife of slavery‘ – wird in seiner zeitlichen Bedeutung schmerzlich in der ‚schwarzen Welterfahrung‘ erfahrbar. ‚In the Wake‘ wird zu einer verzeitlichten Form des Bleibens, über die sich auch die Vorstellung des Raums konstituiert.

I name this paradox the wake, and I use the wake in all of its meanings as a means of understanding how slavery’s violence merge within the contemporary conditions of spatial, legal, psychic, material, and other dimensions of Black non/being as well as in Black modes of resistance.⁵⁵⁷

Es ist das Bewusstsein noch immer in diesem Nachleben zu verbleiben. Sharpe bezieht sich auf Dionne Brand in *A Map to the Door of No Return*⁵⁵⁸ um zu beschreiben ‚how, Black life is lived in the wake‘ und ‚(how) The inhabitants of Diaspora are‘.⁵⁵⁹ Eine bleibende, sich fortzeichnende Spur des Schiffes, die von Vergangenen zeugt, das sich bleibend noch immer ereignet. Wake bedeutet Fahrwasser, Bewusstsein, aber auch Wachheit. Wake meint aber auch die sogenannte Nachlaufströmung hinter dem Schiff, wo das Wasser bricht, sich teilt. Ein Bruch in dem Ereignen von Zeit, in dem sich die Wellen als Bogen, zum offenen Meer hin öffnen.

‚Wake: the left on water’s surface by a ship; the disturbance caused by a body swimming of moved, in water; it is the air currents behind a body in flight; a region of disturbend flow.‘⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Ebd., S. 113.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 14.

⁵⁵⁸ Brand, Dionne: *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*. Canada: Vintage Canada, 1953.

⁵⁵⁹ Sharpe, Christiane: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 107.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 3.

Es offenbart sich an dieser Stelle eine Zeitlichkeit von nicht vergangener Vergangenheit.

Eine nicht vergangene Vergangenheit, ein Überleben des Nachlebenden, weil Einschreibungen unaussprechlicher Gewalt sich als ein niemals vergehendes Moment hervorbringen. „In the Wake, the past that is not past reappears, always to rupture the present.“⁵⁶¹

Auf dem britischen Sklavenschiff *Zong* wurden 1781, um eine Wasserknappheit wegen eines Fehlers der Navigation zu vermeiden, 142 Menschen auf dem Weg von Accra River nach Jamaika über Bord geworfen.⁵⁶² Das Sklavenschiff *Zong* steht in Sharpes Betrachtung damit sinnbildlich für all die Boote, die auf dem Weg über das Mittelmeer sind.⁵⁶³ Sie zieht dadurch eine Verbindung zwischen den Sklavenschiffen und den Schlepperbanden, welche die Geflüchteten über das Meer bringen, was jedoch differenzierter zu betrachten ist. Die Ursachen und Gründe und ja auch die Folgen eben jener Verbindungslinien verweisen aufeinander.

Die Bilder der Sklavenschiffe sind es, über die eine besondere Vorstellung über die Grauen des Kolonialismus offengelegt wurde. Denken wir an die engen Boote der Schlepperbanden, die zumeist in einem fürchterlichen Zustand sind, kommen uns eben diese Bilder wieder vor Augen.

The image of the ship – a living, micro-cultural, micro-political system in motion – is especially important for historical and theoretical reasons that I hope will become clearer below. Ships immediately focus attention on the middle passage, on the various projects for redemptive return to an African homeland, on the circulation of ideas and activists as well as the movement of key cultural and political artefacts: tracts, books, gramophone records, and choirs.⁵⁶⁴

In dem sich das kleine Schlauchboot in *Havarie* unaufhörlich treibend im Wasser spiegelt, wird der Raum für die Zeiten geöffnet. Das Schlauchboot erscheint als direkte Spiegelung der Sklavenschiffe, in der das Bleiben zu einer existentiellen Frage wird. Damit eröffnet sich eine Oszillation zwischen Leben und Tod in einer Dynamik des Gespenstischen. Für Édouard Glissant ist das Sklavenschiff der Ort,

⁵⁶¹ Ebd., S. 9.

⁵⁶² Vgl. Ebd., S. 34ff.

⁵⁶³ Vgl. ebd.

⁵⁶⁴ Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. New York: Verso 1992, S. 4.

der den Verlust der Sprachen begründet. Menschen, welche die gleiche Sprache sprechen, wurden wie auch auf den Plantagen voneinander getrennt und so „wurden den Menschen die letzten Dinge des Alltäglichen genommen, zuallererst die Sprache.“⁵⁶⁵

„In the wake“ eröffnet damit eine Vorstellung des Bleibens, das sich wie der Sog des Wassers weiter ereignet. Es ist die Heimsuchung des Gespenstes. Das Sklavenschiff wird zum gemeinsamen Bezugspunkt des *black atlantic* und der afrikanischen Diaspora⁵⁶⁶ und zur Möglichkeit, Sprache und Bilder für die Ereignisse, die vielen Tode des *Middle Passage* zu finden.

In Erinnerung an das vierte Kapitel „Das Bleiben im Exil – das Bleibende des Exils“ verdeutlicht sich, inwieweit die Erfahrung des Exils, das Leben in der Diaspora das Bleibende dieser miteinander bestehenden Spuren per se ist.

Wie ließe sich das Moment des Bleibens im Sinne einer Ethik darstellen und was sind die Forderungen, die an eben dieses Bleiben gestellt werden müssten? Wovon ausgehend also neuen Mut schöpfen? Was sind die Möglichkeiten mit diesen Bleibendheiten nicht vergangenen Vergangenheiten umzugehen?

Sharpe bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die sogenannten „Wake work“:

and we join the wake with work in order that we might make the wake and *wake work* our analytic, we might continue to imagine new ways to live in the wake of slavery in slavery's afterlives to survive (and more) the afterlife of property. In short, I mean wake work to be a mode of inhabiting *and* rupturing this epistme with our known lived an un/imaginable lives.⁵⁶⁷

„Wake Work“ impliziert in diesem Kontext ein Denken über: „containment, regulation, punishment, capture, and captivity and the ways the manifold representations of blackness become a symbol, par excellence, for the less-than-human being condemned to death.“⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Glissant, Édouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Das Wunderhorn 2005, S. 12.

⁵⁶⁶ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es einen Unterschied zwischen der jüdischen Diaspora und der afrikanischen Diaspora gibt. Das erzwungene Exil und die Sehnsucht nach der Heimat verweisen auf die Möglichkeit einer Parallele- sind dennoch voneinander zu unterscheiden. In den jüdischen Überlieferungen wird zudem zwischen dem erzwungenen Exil, galüt und einer gewissen Freiwilligkeit der Diaspora unterschieden. Gerade mit Blick auf die afrikanische Diaspora muss eine Definition berücksichtigt werden, die sich nicht nur auf die Erfahrung der Sklaverei bezieht.

⁵⁶⁷ Christiane, Sharpe: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 18.

⁵⁶⁸ Ebd. S. 21.

Während auch für Felwine Sarr, in seinem literarischen Entwurf des *Afrotopia*, die Sprache eine Möglichkeit des Umgangs mit dem Nachleben nicht vergangener Vergangenheiten als Bleibendheiten bietet: „Es geht darum, mit Bezeichnungen zu brechen, die einen behindern, begrenzen, reduktiv sind [...] Es geht vor allem darum, nicht mehr als Opfer aufzutreten, sondern als Subjekt der eigenen Geschichte.“⁵⁶⁹ Es bedarf einer Rückkehr zur afrikanischen Sprache um Innenwelten und Bedeutungszusammenhänge auszudrücken und zu bezeugen, die nicht vor dem Hintergrund einer westlichen Bedeutungsebene erfasst werden können. Welche Bedeutung bekommen Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit?

I am interested in how we imagine ways of knowing that past, in excess of the fictions of the archive, but not only that. I am interested, too, in the ways we recognize the many manifestations of that fiction and that excess, the past not yet past, in the present.⁵⁷⁰

Deutlich wird der Versuch über Sprache, die nicht die der einstigen Kolonialmächte ist, einen Umgang mit dem Nachleben und der Bleibendheit der Sklaverei des Kolonialismus zu finden. Sprache wird damit selbst zu eben dieser Bleibe, wie auch die Audiospur in *Havarie* verdeutlicht.

Für Felwine Sarr liegt die Notwendigkeit darin, einen „Afrotopos“ zu begründen. Dies meint nicht sich

einer süßen Träumerei hinzugeben. Es geht vielmehr darum Räume des Realen zu konzipieren, die dann denkend und handelnd herbeizuführen sind; die Anzeichen und die ersten Keime dieses Realen sind in der Gegenwart auszumachen, damit sie befördert werden können.⁵⁷¹

Der Begriff der ‚Afrotopia‘ bezeichnet in diesem Kontext eine Potentialität, die sich jenseits gängiger Leitworte wie beispielsweise ‚Entwicklung‘, ‚wirtschaftlicher Durchbruch‘, ‚Wachstum‘ und, in einigen Fällen - Bekämpfung der Armut“⁵⁷² entfalten, denn dabei wurden wohl eher die Vorstellungen und ‚Mythen des Westens‘⁵⁷³ projiziert. Der Afrofuturismus, als bedeutende Bewegung der

⁵⁶⁹ Sarr, Felwine: *Afrotopia*, S. 95.

⁵⁷⁰ Christiane, Sharpe: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 13.

⁵⁷¹ Sarr, Felwine: *Afrotopia*, S. 15.

⁵⁷² Ebd., S. 13.

⁵⁷³ Ebd., S. 17.

transatlantischen Diaspora, seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, muss in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnt werden.

Diese Bewegung „verbindet Science-Fiction, Überlegungen zur Technologie in ihrem Verhältnis zu den schwarzen Kulturen, magischen Realismus [...] in der Absicht, die Vergangenheit der ‚farbigen‘ Völker und ihre aktuelle Lage zu untersuchen.“⁵⁷⁴ Dadurch ändert sich auch die Vorstellung einer Zukunft, oder wie das Zu-künftige zu denken wäre mit Blick auf das Bleiben, als Erfahrung von ‚in the wake‘. Der Afrofuturismus versucht insbesondere durch den Bezug auf „phantastische Literatur [...], Technologie, Musik und darstellende Kunst“⁵⁷⁵ eine Zukunft im Sinne einer ‚schwarzen Welterfahrung‘ zu denken.

Der Humanismus und seine Bedeutung für Recht und Politik sind eben dann von Bedeutung, wenn ein Ausschluss und das Bleiben im Verwiesenen begründet wird. Dies wird sich insbesondere im an dieses Kapitel anschließenden Kapitel 7 „Bleiben als Menschenrecht – das Recht zu Bleiben?“ und der Frage nach einer Ethik des Bleibens verdeutlichen.

Die Zukunft muss sich in diesem Sinne neu erfinden; das passiert nicht durch eine Loslösung von den Spuren, die im Mittelmeer, einer „Singularität der historischen Erfahrung“⁵⁷⁶, eingeschrieben sind, sondern durch die Anerkennung der Bleibendheit der diasporischen Erfahrung:

Living in the wake on a global level means living the disastrous time and effects of continued marked migrations, Mediterranean and Caribbean disasters, trans-American and –African migration. [...] Living in the wake means living the history and present of terror, from slavery to the present, as the ground of our everyday Black existence; living the historically and geographically dis/continuous but always present and endlessly reinvigorated brutality in, and on, our bodies while even as that terror is visited on.⁵⁷⁷

Das Bleiben gleicht in diesem Kontext einer traumatischen Erfahrung – einer Einschreibung und einem Erbe und unterscheidet sich dennoch von dieser. Es scheint treffend von einem Bleiben als ‚in the wake‘ zu sprechen, da sich darüber vor allem die Bewegtheit von Zeit eröffnet, der Sog eines Wassers, das Weiterziehen einer Zeit eines Bleibens, das über das gegenwärtige Moment

⁵⁷⁴ Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*, S. 193.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 195.

⁵⁷⁶ Sarr, Felwine: *Afrotopia*, S. 105

⁵⁷⁷ Christiane, Sharpe: *In the Wake: On Blackness and Being*, S. 15.

fortbesteht und erschüttert. Die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Exil hat bereits verdeutlicht, dass das Bleiben eine gewaltvolle Einschreibung des Singulären ist.

Die Kolonialgeschichte wurde zu einem Moment der „normativen Gewalt“⁵⁷⁸, indem die einseitige Gewalt in bestehenden Machtverhältnissen als natürlich erscheint. Die Verbrechen des Kolonialismus wurden zum Teil einer unergründbaren Erfahrung, die keinen Einzug in das ‚Shared Heritage‘ und damit die europäischen Archive fand.

Das Archiv hat immer mit der Vergangenheit und notwendig auch mit Erinnerung zu tun, und so hat es dann auch stets etwas von einer Spalte. Es ist zugleich Durchgang, Öffnung und Trennung. Riss und Bruch, Kratzer und Schlitz, Spalt und Sprung oder sogar Wunde. [...] Ins Archivmaterial eindringen heißt, Spuren erneut aufzusuchen.⁵⁷⁹

Assmann stellt in diesem Kontext fest: Es „gibt es eine andere Quelle der Wahrheit, die lange überhört wurde, nämlich die Stimme der Opfer, die oft jahrhundertlang kein Gehör fanden.“⁵⁸⁰ Hier wird ersichtlich, in welchem Sinne sich die Gewalt des Bleibens offenbart und wie gewaltvoll das Bleiben ist.

In diesem Kontext gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass die Leerstellen der Archive insbesondere Leerstellen der Erzählungen der Opfer sind.

Die Auseinandersetzung mit der Zeugenschaft in den ersten Kapiteln macht deutlich, in wieweit eine Notwendigkeit besteht, die Geschichte der Zeugen zu hören – um mit dieser Umgang zu finden, denn „der Prozess der Archivierung bringt nicht nur Bleibendes hervor, sondern er verunmöglicht gleichsam jedes konsequentes Bestehen, indem es etwas Neues gestaltet.“⁵⁸¹

Die Stille und die nicht anwesenden Stimmen müssen ein Bestandteil der europäischen Archive werden – müssen sie in dieser Herausforderung verändern. Damit wird abschließend noch einmal der wesentliche Zusammenhang zwischen dem Archiv und dem Bleiben ersichtlich. Lediglich das, was im Sinne des Archivs

⁵⁷⁸ Siehe hierzu: Judith Butler und ihren Begriff der Normativität. z.B. in: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Transcript 2018. (E-Book).

⁵⁷⁹ Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*, S. 209.

⁵⁸⁰ Assmann, Aleida: *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, S. 51.

⁵⁸¹ Laner, Iris Elisabeth: *Revision der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty*. München: Wilhelm Fink 2016, S. 256.

„im Lauf der Geschichte kursiert“ wird sich erst im Nachhinein als „Gegenstand herausgestellt haben“.⁵⁸² Doch wie ließe sich eine Praxis finden, die sich nicht darin erschöpft, lediglich die Leerstellen, Lücken und Auslassungen der Archive bleibend füllen zu wollen?

Die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks – der Versuch passende Worte zu finden - und das ‚afterlife of slavery‘ zu bezeugen werden zur Methode selbst. Die Texte von Sharpe und Brand sind nur einige Beispiele für die Erfahrung von ‚Blackness‘ durch welche die zeitlichen Verschränkungen des Bleibens eröffnet werden.

6.3 Heilen - Reparieren - Restituieren

Auch in Deutschland zeigen sich die Aktualität und die Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung. Als Beispiel kann das Humboldt-Forum und die aktuelle Debatte um die Frage, inwieweit eine „ethnographische Sammlung“ in ein postkoloniales Museumskonzept umgesetzt werden kann und darf, gesehen werden.⁵⁸³ Die Restitution ist aus diesem Grund auch äußerst bedeutend für den Umgang mit den schmerzlichen Bleibendheiten.

Felwine Sarr, der gemeinsam mit Bénédicte Savoy für Emmanuel Macron die Leitung der Kommission zur Restitution kolonialer Kunst übernommen hat, macht deutlich, dass der Verlust von gemeinsamen Kulturgütern nicht nur die Generationen betrifft, die dies erleiden, vielmehr offenbart sich dies als eine *longue durée* der Enteignung einer Erinnerung, die über die Generationen und Gesellschaften hinaus als gewaltvoller Verlust erlitten wird.⁵⁸⁴ Es ist eine andauernde, fortdauernde Trauer. Über die Restitution bestünde die Möglichkeit neue Beziehungen zu eröffnen, und eine „neu gedachte relationale Ethik“⁵⁸⁵ zu begründen. Und dennoch gilt es auch Fragen an die Restitution zu stellen, denn wie

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Dieses soll Anfang 2020 im Stadtschloss von Berlin eröffnet werden. Das Stadtschloss ist ein Repräsentationsbau des deutschen Kaiserreichs. In diesem sollen Kunst- und Kulturschätze des Museums für asiatische Kunst und des ethnologischen Museums Dahlem zu bewundern sein. Es handelt sich um Kulturschätze, die hauptsächlich während der Ära des Kolonialismus gesammelt wurden. Vgl. Grill: Bartholomäus: *Wir Herrenmenschen. Unser rassistisches Erbe: Eine Reise in die deutsche Kolonialgeschichte*. München: Siedler 2019, S. 265f.

⁵⁸⁴ Vgl. Sarr, Felwine/ Savoy, Bénédicte: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 23/ 45.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 64.

können diese Objekte zurückgegeben werden? Und ließe sich die Erfahrung von Zeit als nicht vergangene Vergangenheit – als Heimsuchung der Gespenster durch diese Rückgabe verändern? Wer bekommt sie – nachdem sich auch die Gesellschaften, aus denen sie einst stammten, über Jahrhunderte verändert haben? Und wie ließen sie sich in Gesellschaften integrieren? Berücksichtigt werden muss jedoch auch, dass die Provenienz vieler dieser Kulturgüter nur lückenhaft oder gar nicht geklärt wurde, was wieder auf das Vergessen und das Schweigen der Archive hindeutet.⁵⁸⁶

Die Psychoanalytikerin Karim Lazali betont, dass sich durch die Verweigerung der politischen Institutionen der Teil der Geschichte auf die Generationen überträgt: „Die Aufgabe besteht hier in der Rekonstruktion oder Wiedergewinnung fehlender Spuren, die einem Phantombild gleichen, zumal wenn die Geschichte ohne Archiv ist.“⁵⁸⁷ Die Überbleibsel der Kolonialgeschichte müssen behandelt werden.

Das Museum erscheint in diesem Kontext als „Ort einer physischen Begegnung mit fremden Welten, das Archiv der menschlichen Kreativität, einer jener Orte, wo die Geschichte die Zukunft anbahnt.“⁵⁸⁸ Wäre die Rückgabe der kolonialen Raubgüter eine Möglichkeit der Wiedergutmachung? Doch wer würde sie bekommen? An wen würden sie zurückgegeben werden? Diese Güter sind es, die entgegen dem europäischen Verständnis von Erbe, der Entwicklung auf die Trauer einer Geschichte der Enteignung aufmerksam machen, indem sich beide Seiten wieder begegnen könnten, denn die „Trauer ist ein Weg, um verwickeltes Leben und Sterben zu verstehen; wir Menschen müssen mit-trauern, weil wir von und im Gewebe der Zerstörung leben.“⁵⁸⁹

Das Ort des Museums würde damit zu einem Ort der dialogischen Erinnerung werden. Ein Ort eines gemeinsamen Welterbes, für das Verantwortung übernommen werden muss. Das Bleibende dieser Zeiten würde zwar ausgestellt, aber zugleich in der Möglichkeit sich jenseits des Vergessens zu offenbaren, bestehen.

⁵⁸⁶ Vgl. Grill, Bartholomäus: *Wir Herrenmenschen. Unser rassistisches Erbe: Eine Reise in die deutsche Kolonialgeschichte*, S. 266.

⁵⁸⁷ Sarr, Felwine/ Savoy, Bénédicte: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*, S. 79.

⁵⁸⁸ Savoy, Bénédicte: *Die Provenienz der Kultur: Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe*. Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 42.

⁵⁸⁹ Haraway, Donna: *Unruhig Bleiben*, S. 58.

An diesem Verständnis von Beziehung und Welt -oder besser Weltbeziehung- orientiert sich Achille Mbembe in seinem letzten Kapitel „Es gibt nur eine Welt“ in *Kritik der schwarzen Vernunft*. Seine Abhandlung kann als Versuch verstanden werden, einen Umgang mit dem ‚afterlife of slavery‘ und der schon langen Beziehung der Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu finden. In dieser erläutert er seine Vorstellung von einer Welt des Gemeinschaftlichen und des Miteinanders, die das Menschsein begründet. Mbembe bezieht sich in diesem Kapitel auf Édouard Glissant in *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*⁵⁹⁰.

Nach Glissant findet eine Kreolisierung der Welt statt, in dem die unterschiedlichsten Kulturen der Welt miteinander verbunden und in Kontakt gebracht werden, dies bedeutet, dass sie „unbedingt als gleichrangig gelten müssen, sonst kann die Kreolisierung nicht stattfinden.“⁵⁹¹ Diese Vorstellung distanziert sich von der Ansicht, dass

die menschlichen Gemeinschaften ungern aufgeben möchten, woran sie lange festgehalten haben, nämlich, daß die Identität eines Seins nur dann etwas wert und erkennbar sei, wenn sie die Identität aller möglichen anderen Seinsweisen ausschließt.⁵⁹²

Aus diesem Grund gilt es auch Identität neu zu denken, in einer Weise, die sich an die Figur des Rhizoms von Deleuze und Guattari anschließen lässt. Demnach ist Identität nicht zu begreifen als etwas, das aus einer Wurzel erwächst, sondern als ein Wurzelgeflecht, einem Rhizom. Aus einer biologisch-naturwissenschaftlichen Perspektive ist ein Rhizom ein „unterirdischer Strang [und] grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln.“⁵⁹³ So kann auch der tierische Bau in Form von Vorratslagern, Bewegungsräumen und Verstecken verstanden werden. Dadurch versammelt sich die Vorstellung eines Zusammenfügens, um eine Bleibe zu schaffen, diese zu erschöpfen und zu eröffnen. Dem Rhizom in seiner Mannigfaltigkeit gegenüber steht der Wurzel-Baum.⁵⁹⁴ Dieser gründet sich auf

⁵⁹⁰ Glissant, Édouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Das Wunderhorn 2005.

⁵⁹¹ Ebd., S. 13.

⁵⁹² Ebd., S. 11.

⁵⁹³ Deleuze, Gilles/ Guattari, Felix: *Tausend Plateaus*, S. 12.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd., S. 18. „Eine Mannigfaltigkeit hat weder Subjekt noch Objekt, sondern nur Bestimmungen, Größen, Dimensionen, die nicht wachsen, ohne sich zu verändern.“ Das Außen bestimmt diese Mannigfaltigkeit in den Verbindungen der verschiedenen Linien, wie Fluchtlinien oder abstrakte Linien (Vgl. S. 19).

„einer starken, ursprünglichen Einheit, jener Hauptwurzel, die die Nebenwurzel trägt.“⁵⁹⁵ Das Prinzip der Konnexion und Heterogenität bezeichnet die Möglichkeit, dass jeder Punkt eines Rhizoms mit einem anderen verbunden werden kann. Alles kann miteinander verknüpft werden:

„semiotische Kettenglieder aller Art sind hier in unterschiedlicher Codierungsweise mit biologischen, politischen, ökonomischen etc. Kettengliedern verknüpft“⁵⁹⁶, wodurch das Entstehen von immer Neuem ermöglicht wird. Mit Blick auf Glissant gilt es zu betonen, dass ein Rhizom niemals aus Einheiten besteht, sondern immer verschiedene Dimensionen impliziert. Es gibt kein Ende und keinen Anfang, aber eine Mitte, von der aus die Verbindungen, Wucherungen möglich werden, denn „das Verfahren des Rhizoms besteht in der Variation, der Expansion und Eroberung, im Einfangen [...]“.⁵⁹⁷

Für Glissant könnten so die Kulturen der Welt miteinander in Kontakt gebracht werden. In diesem Kontakt wird die Gewalt nicht ausgeschlossen, „aber es sind auch Vorposten des Bewusstseins und der Hoffnung erkenntlich.“⁵⁹⁸

man muss die Identität einer einzigen Wurzel verlassen, um die Wahrheit der Kreolisierung der Welt zu finden. Ich glaube wir müssen um uns dem Denken der Spur annähern, einem Denken ohne System, das weder beherrschend, noch systematisch, noch bezwingend ist, sondern stattdessen vielleicht ein nicht-systematisches, intuitives, brüchiges, ambivalentes Denken, das der außerordentlichen Komplexität und der außerordentlichen Vielfältigkeit der Welt, in der wir leben am besten gerecht wird.⁵⁹⁹

Dem Gedanken des Rhizoms, als eine Antwort auf die verlorene Hauptwurzel, dessen Bedeutung sich auf die Knollen und Knötchen bezieht, lässt sich der Figur des Radikanten wie sie durch Nicolas Bourriaud entwickelt zur Seite stellen. Der Begriff des Radikanten ließe sich verstehen als eine Kritik an den Konzepten die sich hauptsächlich zurückgewandt auf die Bedeutung von Herkunft beziehen. Die Betonung läge vielmehr auf der Zukunft, als ein Netzwerk aus sogenannten

⁵⁹⁵ Ebd., S. 14.

⁵⁹⁶ Ebd., S. 16.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 36.

⁵⁹⁸ Glissant, Édouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, S. 11.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 21.

Bezugslinien und Wegen des Dazwischen, des Transitären und ließe sich als „Radikalisierung von Identitätskonzepten verstehen.“⁶⁰⁰

Der Radikant entwickelt sich je nach dem Boden, der ihn aufnimmt, er folgt seinen Windungen, passt sich seiner Oberfläche und seinen geologischen Komponenten an: er übersetzt sich in die Terme des Raumes, in dem er sich entwickelt. Durch seine gleichzeitig dynamische und dialogische Bedeutung bezeichnet das Adjektiv radikant dieses zwischen der Entwurzelung, zwischen der Globalisierung und der Singularität, der Identität und der Erfahrung im Umgang mit dem Anderen hin- und hergerissenen zeitgenössischen Subjekt.

Er definiert das Subjekt als Verhandlungsgegenstand.⁶⁰¹

Über die Figur des Rhizoms konstituiert sich bei Glissant die Vorstellung einer „All-Welt“, die sich immer wieder mit der „Rückkehr zu alten Straßen“⁶⁰², einer Vorstellung des Nationalen und Identitären konfrontiert sieht - wie sie auch durch Mbembe gewünscht wird. Bei ihm lässt sich der Entwurf einer ‚All-Welt‘ auf die Frage nach dem Gemeinsam-Bleiben beziehen. Mbembe bezieht sich in einem besonderen Maße auf die Differenzierungen durch das, was als eine Politik der Rasse evoziert und durch den Kapitalismus stetig fortgesetzt wird. Der Kapitalismus war selbst auf das „Instrument der Rasse“⁶⁰³ angewiesen. Nach Mbembe sei es jedoch Zeit, endlich im Einklang und in Frieden zu bleiben. Und damit auch einen Umgang mit den Bleibendheiten des Kolonialismus zu finden. Dabei unterscheidet sich seine Ansicht jedoch deutlich von Sharpe oder von Sarr. Wiedergutmachung sieht er als notwendige Voraussetzung eben dieses Bleibens, was er im „kollektiven Aufstieg zum Menschsein“⁶⁰⁴ kenntlich macht. Darüber hinaus sind es die „Wunden und Verletzungen“, die eine wieder-„herstellung von Gemeinschaft“ verhindern.⁶⁰⁵

Der Prozess des Reparierens, wie er auch seit Jahrhunderten in der Natur zu finden ist, geht dem als Beispiel voraus. Restaurieren und Reparieren, Vergangenes

⁶⁰⁰ Steinborn, Anke/ Martin, Silke (Hg.): *Orte. Nicht-Orte. Ab-Orte: Mediale Verortung des Dazwischen*, S. 106f.

⁶⁰¹ Bourriaud, Nicolas: *Radikant*. Berlin: Merve 2009, S. 52.

⁶⁰² Ebd., S. 51.

⁶⁰³ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 325.

⁶⁰⁴ Ebd.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 331.

erneuern und umzudeuten sind Teile dieses Prozesses.⁶⁰⁶ Gemeint ist ein „Denken in Zirkulationen, ein Denken der Durchquerung, ein Welt-Denken“.⁶⁰⁷

Der Prozess des Reparierens ist in seiner Bedeutung grundlegend vorzeitig, denn etwas zu reparieren, bedeutet ein ursprüngliches Moment, eine ursprüngliche Begegnung nachträglich zu verändern, um dennoch vorzeitig in der Zukunft zu bestehen. Zu den ersten Auseinandersetzungen mit einer zeitlichen Vorstellung des Bleibens lassen sich durchaus Parallelen finden und dennoch erscheint gerade das Moment des Reparierens in Anbetracht lange gebliebener Spuren und Einschreibungen als Deutungsmuster zu schnell und zu einfach, um Legitimation in der Geste der Wiedergutmachung zu finden. Wiedergutmachung wäre lediglich einseitig nach ‚vorne‘ gerichtet, ohne die Möglichkeit die Verantwortung für die zeitlichen Verschränkungen und die Gespenster anzunehmen. Vielmehr muss eine beidseitige Anerkennung der Geschichte und des Bleibens zum Moment eines Begegnens werden. Mbembe stellt einen Vergleich zum Samenkorn her, denn „das Samenkorn sollte das Leben in einer zerbrechlichen und feindseligen Umgebung hervorbringen, in der die Menschheit Arbeit und Muße finden sollte, die sie aber auch schützen musste.“⁶⁰⁸ Jedoch müssten Momente umgedeutet werden und neue Handlungsmodelle gefunden werden, die in die Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft Einzug finden und neue Potentiale eröffnen.

„Auf der Grundlage einer Kritik der Vergangenheit eine Zukunft herzustellen, die unlösbar mit einer bestimmten Vorstellung von Gerechtigkeit, Würde und Gemeinsamkeit verbunden ist – genau das ist der Weg.“⁶⁰⁹

Er bezieht sich wiederholend auf Glissant, wenn er auf die Beziehung zwischen Boden und Lehm verweist:

Der Lehm war [...] nicht bloß ein Überrest von Materie – eine Substanz oder eine Ansammlung scheinbar toter Elemente, ein scheinbar verlorener Teil, ihrer Quelle entrissener Abfälle, die vom Wasser fortgetragen werden. Er [Glissant] sah darin auch einen Rückstand der am Ufer der Flüsse, auf den Archipelen, tief im Ozean, in Tälern oder zu Füßen der Klippen abgelagert worden war – überall und vor allem an jenen ariden und wüsten Orten, an denen aus dem Dung in einer unerwarteten Wiederkehr ganz neue Formen des Lebens, der Arbeit und der Sprache hervorgehen.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Vgl. ebd.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 326.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 327.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 323.

⁶¹⁰ Ebd., S. 328.

Diese Welt also ließe sich nur denken, wenn sie von der „Rückseite der Geschichte“⁶¹¹, eben jenen Leerstellen der Archive hergedacht wird.

Mbembes Ansatz ist mit Blick auf die Museumskultur und den Umgang Europas mit dem sogenannten ‚Shared Heritage‘ sehr interessiert, denn für ihn verweist der Begriff des Reparierens auf die „der Wiedergutmachung und Entschädigung im ökonomischen Sinne, auf den Prozess des erneuten Zusammenfügens der amputierten Teile, der zerrissenen Bande, der Wiederaufnahme des Wechselspiels der Reziprozität, ohne den es keinen Aufstieg zur Menschheit geben kann.“⁶¹²

Im Christentum und damit ist nicht direkt die Kirche im Sinne einer Kontrollinstanz gemeint oder eine explizite Vorstellung von Gott, denn „unter Christentum verstehen die Sklaven und ihre Nachkommen ein Wahrheitsereignis mitten in der seltsamen Spaltung innerhalb des ureigenen Bereichs einer Wahrheit“⁶¹³. Mbembe lokalisiert die Chance „sich zu öffnen oder zu kommen“ in ein „Zukünftiges“.⁶¹⁴ Dieses „Zukünftige“ ließe sich begreifen als Möglichkeit „in seiner eigenen Sprache für alle Nationen Zeugnis abzulegen.“⁶¹⁵

Die Frage der Auferstehung der Toten, der Rückkehr der Toten zum Leben, ihrer Wiedereinsetzung in das Leben, das erneute Erblühen des Lebens dort, wo der Tod es unterdrückt hat, all das bildet die Kraft des Christentums jenseits der kirchlichen Institutionen im eigentlichen Sinne. Das ist einer der Gründe, weshalb die Gestalt Christi mit ihrem Projekt der vollkommenen Hingabe an den anderen eine so zentrale Stellung in der schwarzen politischen Theologie einnimmt.⁶¹⁶

In der Restitution sieht Mbembe die Chance eine Gemeinschaft neu zu erfinden. Die Restitution ist für ihn zu sehen als eine Geste der Anerkennung, eines „Im-Offenen-Wohnens, der Sorge um das Offene“⁶¹⁷, denn „Restitution und Reparation bilden also den Kern der Möglichkeit der Schaffung eines gemeinsamen Bewusstseins der Welt, das heißt der Herstellung universeller Gerechtigkeit.“⁶¹⁸

⁶¹¹ Ebd., S. 328.

⁶¹² Ebd., S. 330.

⁶¹³ Ebd., S. 318.

⁶¹⁴ Ebd.

⁶¹⁵ Ebd., S. 318.

⁶¹⁶ Ebd., S. 320f.

⁶¹⁷ Ebd., S. 331.

⁶¹⁸ Ebd., S- 330f.

Es gilt auch auf die Leerstellen der Archive, eben jene nicht sichtbaren Bleibendheiten, die sich jenseits des Reparierens zeitigen, zu antworten und sich ihnen zu verantworten. Diese nicht sichtbaren Bleibendheiten eröffnen sich als ökologisches Begegnen in Raum und Zeit und adressieren eine Ethik des Bleibens. Der Bezug auf die Anerkennung von Differenz, die Unterscheidung begründet das Verlangen „geschützt zu sein, verschont zu bleiben, vor der Gefahr bewahrt zu werden“.⁶¹⁹

Doch nicht nur die Restitution wären die Möglichkeit einen verantwortungsvollen Umgang mit den Bleibendheiten des Kolonialismus und der damit verbundenen Einschreibung von Gewalt zu finden.

Berlin beispielsweise trägt noch heute in vielen Bereichen die Spuren des Kolonialismus – immer wieder gibt es Bestrebungen ein Bewusstsein dafür zu schaffen und diese umzuwandeln. Ein Beispiel wären die vielen Straßennamen die nach Kolonialist*innen benannt wurden. Straßen, die bei jedem Durchgang daran erinnern, was sich einst beispielsweise auch in Berlin abgespielt hat. Berlin war eine Metropole des Kolonialismus. 1884/85 fand dort die Afrika-Konferenz statt. Auch die Kolonialausstellung mit der sogenannten Völkerschau fand in Berlin statt. Die Nationalsozialisten planten von Berlin aus ein neues Kolonialreich in Afrika zu errichten.⁶²⁰ Rassismus und Ausgrenzung wird damit ein Ort gegeben und öffentlich ausgestellt. All diese Straßennamen und Benennungen geben der Gewalt eine Bleibe und verweisen auf die mangelnde Aufarbeitung und Auseinandersetzung. Und auch erst in diesem Jahr (2019) haben in Windhuk, der Hauptstadt von Namibia mehrere Straßen ihre kolonialen Namen verloren und tragen heute Namen namibischer Freiheitskämpfer*innen.⁶²¹

Deutlich wird die Rolle des Monuments, auf die bereits eingegangen wurde, in dem einer Bleibendheit dauerhaft ein Ort gegeben wird. In der monumentalen Benennung wird dem Zeugnis eine Bleibe gegeben. Für Mbembe wirft dies die Frage auf, ob nicht immer „der Rassismus angesichts der fungibel gewordenen

⁶¹⁹ Ebd., S. 332.

⁶²⁰ Vgl. Westafrikaportal.de: <http://www.westafrikaportal.de/kongokonferenz.html>, (zuletzt abgerufen am 12.01.2022/14:50 Uhr).

⁶²¹ Namibia stand von 1884 bis 1915 als Deutsch-Südwestafrika unter der deutschen Kolonialherrschaft. Von 1904 bis 1908 haben Soldaten aus Deutschland immer wieder Aufstände der Herero und Nama brutal niedergeschlagen. Erst seit 2015 versuchen Deutschland und Namibia gemeinsam diesen Völkermord aufzuarbeiten.

Menschheit selbst noch in den Zwischenräumen einer neuen- vergrabenen, molekularen und fragmentierten Sprache über ‚den Raum‘⁶²² fortleben wird.

Obwohl es immer wieder Initiativen gibt Straßen umzubenennen, nach ebendenjenigen die sich dem Kolonialismus und Rassismus entgegengestellt haben, gibt es noch einiges zu tun. Die Umbenennung wäre der Versuch, das Bleibende das Nachlebende umzudeuten und ihm einen neuen Einzugsraum zu geben, in dem auch endlich diejenigen eine Stimme bekommen, die jahrhundertlang schweigen mussten.

Was dieser Teil der Arbeit deutlich macht ist die Erkenntnis, dass das Bleiben in einen politischen und ethischen Zusammenhang gerückt werden muss. Bleiben, das zum einen als Moment der gewaltvollen Aussetzung begriffen wird, verweist in einem ethischen Kontext auf die unhintergehbare Verantwortlichkeit gegenüber allen ‚Mannigfaltigkeiten‘ menschlicher und nicht-menschlicher Akteur*innen.

Der Film *Havarie* verweist wie *Transit* auf die Frage nach einem Recht zu bleiben. Gibt es lediglich ein Recht des Nicht-Bleibens? Die Frage nach dem Recht des Bleibens ließe sich dabei nicht nur auf ein Recht des dauerhaften Aufenthalts beziehen, sondern begründet auch die Frage nach einem Recht auf Anerkennung des bleibenden ‚afterlife of slavery‘.

Dieses Über-bleiben also, eine nicht vergangene Vergangenheit zeigt die Berührung der Zeit mit sich selbst, aus der sich eine ökologische Verantwortung eröffnet: „Berühren ist eine Sache (matter) der Erwidern. Jeder und jede von ‚uns‘ ist durch die Fähigkeit zu antworten konstituiert, als mit dem Anderen in Berührung stehend.“⁶²³

Wie verhält es sich mit dem Recht zu bleiben, wenn es darum geht das Herkunftsland zu verlassen? Warum besteht für die 13 Geflüchteten in *Havarie*, die Protagonist*innen in *Transit* und die hunderte Geflüchteten, die von der *Sea-Watch 3* nach Lampedusa gebracht wurden, kein Recht, dauerhaft zu bleiben?

Während die unterschiedlichsten Staaten darüber entscheiden ob sie Menschen aufnehmen, verweilen diese in einem gewaltvollen Warten, absoluter Unsicherheit,

⁶²² Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 21.

⁶²³ Barad, Karen: *Berühren – das Nicht-Menschliche, das ich also bin*. Zürich: Diaphanes 2014, S. 174.

zwischen Leben und Tod, auf die Entscheidung. Sie selbst sind in keinem Moment befähigt, selbst an dieser Entscheidung teilzuhaben.

Im Folgenden Kapitel dieser Arbeit soll es um die ethische und politische Betrachtung des Bleibens gehen. Dabei gilt es den allgemeinen Inhalt des Bleiberechts in Deutschland zu diskutieren. Der Status der Duldung erscheint dabei als gewaltvolle Zeitlichkeit des Bleibens, in dem das Bleiben lediglich provisorisch, vorübergehend, ein Bleiben im Nicht-Bleiben ist. Vor diesem Hintergrund muss das Recht der Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit betrachtet werden. Dies geschieht insbesondere mit Bezug auf die Bedeutung von staatlichen Grenzen und der Relevanz der staatlichen Zugehörigkeit, welche ausschlaggebend für die Entscheidung eines Bleibens im Sinne eines dauerhaften Aufenthaltes ist. So ließe sich fragen, ob es nicht ein allgemeines Menschenrecht des Bleibens geben sollte. Besteht nicht von jeher ein Recht zu bleiben? Eine Ethik der unbedingten Gastfreundschaft, wie sie Derrida formuliert und die Vorstellung von Gemeinschaft im Sinne des *Mit* bei Nancy nähern sich in diesem Zusammenhang einer Dimension des Bleibens an, die sich jenseits von staatlich aufoktroierten Bedingungen und Regeln eröffnet.

7. Gibt es ein Recht zu bleiben? Das Bleibe-Recht?

„Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen“⁶²⁴

Die Menschenrechte brechen wohl ihr Versprechen, wenn es ihnen nicht gelingt, die Träger von Empörung und Mitleid zu sein. Es ist wohl genau der Augenblick erlebter ‚Nacktheit‘ angesichts der ‚Leere‘ selbst, in der ‚gefühlten‘ Lücke zwischen dem ‚Jetzt‘ und dem ‚noch nicht‘, in dem rohen Widerspruch zwischen dem menschenrechtlichen Versprechen und dem menschenrechtlichen Verrat, (in dem) die grenzenlose Energie und Paradoxie der Menschenrechte wiederkehrt. [...] Hoffnung liegt vielleicht in der Idee, dass sich die kritische Energie der Menschenrechte mit der internationalen Verankerung des Menschenrechts noch nicht erschöpft hat [...].⁶²⁵

In diesem Kapitel wird verdeutlicht, in welchem ethischen und kulturwissenschaftlichen Kontext der Begriff des Bleibens seine alltägliche Verwendung und Anwendung im Bereich der Politik und des Rechts findet und welche Schwierigkeiten damit einhergehen. So soll nicht zu einer asylpolitischen Diskussion auf der Grundlage des deutschen Rechts angeregt, sondern vielmehr die Möglichkeit geboten werden, das Bleiben in diesem Zusammenhang ethisch zu beurteilen und neu zu kontextualisieren. Es ist wichtig, zu betonen, dass dieses Kapitel nicht ein grundsätzliches Recht des Bleibens, im Sinne eines Bleiberechts einfordert, sondern vielmehr Argumente und Aspekte liefert, die in der Diskussion sensibel bedacht werden müssen.

Welche Perspektiven gibt es mit Blick auf das Bleiben in der politischen Praxis und wie realisieren sich diese? Diskutiert wird inwieweit die Möglichkeit besteht, neue Konzepte des Bleibens zu verwirklichen, die sowohl an der gesellschaftspolitischen Praxis als auch an grundlegenden humanitären Bedürfnissen orientiert sind.⁶²⁶

⁶²⁴ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948, Artikel 13, Satz 1.

⁶²⁵ Grear, Anna: ‚Framing the Project‘ of International Human Rights Law: Reflections on the Dysfunctional ‚Family‘ of the Universal Declaration, S. 33f, in: Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen, Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Suhrkamp, Berlin 2016, S.8.

⁶²⁶ Die hier folgenden politischen Gegenüberstellungen dienen der Verdeutlichung, in welchem durch Rechte und Reglementierungen gesetzte Rahmen, die Bewegung ‚des Menschen‘ eingeschränkt ist. Ich beziehe mich in dieser konkreten Diskussion auf ein auf Menschen angewandtes politisches System, das wohl eben jenen Ausschluss und das Bleiben im Verwiesenen begründet. In weiterführender Auseinandersetzung ließe sich auch Bezug auf die Bedeutung von Bewegungsmodellen und Vorstellungen von Grenzen für und von nicht-menschlichen Akteur*innen nehmen.

In der Auseinandersetzung mit dem bestehenden Bleiberecht gilt es daher zu berücksichtigen, dass bereits bevor es zu dieser Rechtllichkeit kommen kann, einige wesentliche Fragen bedacht werden müssen.

Insbesondere die Berichterstattung über die Seenotrettung macht mehr als deutlich, dass es Räume gibt, in denen das Bleiben, jenseits des Nicht-Bleibens in einer gewaltvollen Zwanghaftigkeit erfahrbar werden kann. Dieses Bleiben liegt jenseits einer zeitlichen Lokalisierbarkeit, in der wahrhaftig nur der Ort nach dem Aufbruch eine Rolle spielt. Das Bleiben in seiner eigentümlichen zeitlichen Offenbarung wird über den Ort verhandelt, der das Bleiben entweder loslöst von seiner gewaltvollen Bindung oder es gewaltvoll erzwingt. Bleiben zwischen Warten und Sterben bekommt in diesem Zusammenhang insbesondere mit Blick auf die Ethik des Bleibens eine neue und erweiterte Bedeutung. Die Dringlichkeit der Erkenntnis einer Beziehung zwischen dem europäischen Kolonialismus und den Geflüchteten auf dem Mittelmeer fordert, nicht nur das bestehende Bleiberecht in Deutschland zu diskutieren, sondern auch einige Momente in der philosophischen Diskussion um die Bewegungsfreiheit und Niederlassungsfreiheit aufzugreifen. Zudem gilt es zwischen den verschiedenen Formen und Bedingungen der Einreise in ein neues Land zu unterscheiden, um auch zu klären, in welchem Fall das sogenannte Bleiberecht überhaupt Anwendung finden kann.

Wieso gibt es das Recht ein Land zu verlassen, aber kein allgemeingültiges Recht, in ein neues Land einzutreten? Warum unterscheiden wir also zwischen einem Recht auf Bewegungsfreiheit innerhalb und außerhalb der Staatsgrenzen? Und was bedeutet diese doppelte Geste der Menschenrechte, die Anna Gear in ihrem zu Beginn aufgeführten Zitat beschreibt, für das Bleiben?

In ihrer Rede, auf die im vorherigen Kapitel bereits Bezug genommen wurde, adressierte Carola Rackete die Verantwortlichkeit Europas in Bezug auf die Menschen- und Bürgerrechte, als es darum ging, mit der *Sea-Watch 3* und den hunderten Geflüchteten anzulegen und zu bleiben. Einzelne Staaten in Europa zögen unsichtbare Grenzen auf den Meeren, die jedes Bleiben innerhalb dieser

territorialen Grenzziehungen verbietet.⁶²⁷ Dabei entwickelte sich insbesondere in den letzten Jahren eine Diskussion um die Einwanderung mit unterschiedlichen Positionen, in denen zumeist moralphilosophische Ansprüche realpolitischen Gesetzen gegenüberstehen.

Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung steht insbesondere die Frage, ob und inwieweit „souveräne Staaten“ ihre Grenzen für Migrant*innen öffnen müssen.⁶²⁸

Nach Michael Walzer, einem US-amerikanischen Moralphilosophen liegt dies daran, dass bestimmte Länder auf Grund ihrer Lebensrealitäten attraktiver sind als andere. Daher gilt es nach ihm zu fragen: „Wem gewähren wir Aufnahme? Soll unser Land ohne irgendwelche Aufnahmebeschränkungen jedem offenstehen?“⁶²⁹ Was bedeuten also die Menschenrechte bezogen auf staatliche Grenzen und welche Rolle spielen sie mit Blick auf das Bleiben in Europa?

Neben dem Staatsbürgerrecht und dem Völkerrecht plädiert Immanuel Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*⁶³⁰ für ein Weltbürgerrecht, das nicht räumlich begrenzt ist und das für alle Menschen gleichermaßen gelten sollte.

Die Staatsbürgerschaft regelt im Sinne des Rechts die Beziehung zwischen Staatsbürger*innen und Staat. Das Völkerrecht ist zuständig für die rechtliche Ordnung zwischen verschiedenen Staaten. Weltbürgerrechte oder Rechte des Kosmopolitismus organisieren das Recht zwischen den Menschen, „die nicht als Bürger festgelegter menschlicher Gemeinschaften gesehen werden, sondern als Mitglieder einer Zivilgesellschaft von Weltbürgern.“⁶³¹ Das Weltbürgerrecht richtet sich nach den Bedingungen der Hospitalität, die allen Menschen gleichermaßen zusteht.⁶³² Kant unterscheidet zwischen einem Gastrecht und einem

⁶²⁷ Das Mittelmeer selbst ist in die unterschiedlichsten Zonen aufgeteilt: Territorialgewässer, Hoheitsgewässer und internationale Gewässer. Es liegt also eine genaue Grenzziehung des Meeres vor.

⁶²⁸ Vgl. Dietrich, Frank: „Ethik der Migration – Zur Einführung“ in: Dietrich, Frank: *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 2017, S. 9-29, (S. 17).

⁶²⁹ Ebd., S. 30.

⁶³⁰ Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam 1984.

⁶³¹ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 29. Ohne weiter auf die Bedeutung des Kosmopolitismus einzugehen, bezeichnet nach Kynikern wie Diogenes Laertius den Kosmopolitismus, ein Nomade, ohne Zuhause, der im Einklang mit der Natur ist. Von der Stadt ist er distanziert. Und auch Sokrates sieht mehr die Welt als seine Heimat als sein Zuhause. Vgl. ebd., S. 23-24.

⁶³² Hospitalität, wie Kant sie nennt, gewährt dieser auch nur in einem eingeschränkten Maße. Kant über die Hospitalität: „Hospitalität (Wirtbarkeit) (meint) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann [...]“. In: Vgl. Kant, Immanuel: *Zum*

Besuchsrecht. Dies ist noch von elementarer Bedeutung, wenn es um die Begegnung im Sinne der Gastfreundschaft nach Derrida gehen wird.

Kant stellt auf das Gastrecht bezogen fest:

Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann [...], sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermögen des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde [...] endlich doch sich nebeneinander dulden müssen.⁶³³

Und dennoch wirft insbesondere dieses ‚Nebeneinander‘ gerade viele Schwierigkeiten in der Umsetzung auf, was insbesondere durch die Grenzen nach Außen verschärft wird. Obwohl beispielsweise die EU diese nach Innen öffnete, wurde das Schließen der Grenzen nach Außen immer präsenter. Mit Blick auf eine Politik des Bleibens gilt es nicht nur nach einem Bleiben in einem bestimmten Gefüge, einem System, einem ‚drinnen Bleiben‘, einem ‚eingeschlossenen‘ und partizipierenden Bleiben zu fragen, sondern auch ein Bleiben zu berücksichtigen, das vorsubjektiv verstanden werden kann, nach einem Bleiben nach dem ‚Ausschluss‘; einem ‚negativen‘ Bleiben und dem Bleiben im Verwiesenen, in einem Bleiben in den Spuren von nicht vergangenen Vergangenheiten zu fragen, das oftmals der Grund für das Verlassen eines Staates ist.

7.1 Das Bleiben in Grenzen und die Bedeutung der territorialen Zugehörigkeit für die Menschenrechte

Flucht und Asyl und die Frage nach dem Bleiberecht werden eben dann zu einem Thema, wenn man jenseits von territorialen Grenzen gerät, sei es durch Kriege, die Verfolgung von Minderheiten etc. Die Menschenrechte, mit denen wir es zu tun haben, reichen von

minimalistischen Versionen [...] als Elemente [...] einer dünnen universalistischen Moral, von der es heißt, sie sei allen Kulturen gemein, [bis zu] Mindestbedingungen [...] die rechtmäßige Staaten erfüllen müssen, um als Mitglieder der politischen Weltgemeinschaft anerkannt zu sein.⁶³⁴

ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, S. 48. Benhabib stellt fest, dass dieses Prinzip in einer ähnlichen Form in der heutigen Politik Anwendung findet, denn so können Geflüchtete – Asylsuchende eben nicht einfach zurück in ihre Heimatländer geschickt werden.

⁶³³ Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik, Pädagogik*. Weischedel, Wilhelm (Hg). Berlin: Suhrkamp 2000, S. 214.

⁶³⁴ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 7.

Dies führt in der Konsequenz nicht selten dazu, dass mächtige Mitglieder der Weltgemeinschaft die Menschenrechte als Legitimation für militärische Eingriffe nutzen. Inwiefern jedoch bei diesen Militärvorhaben die Rechte des Menschen selbst bedacht werden, ist zu hinterfragen.

Das „Flüchtlingswerk der Vereinten Nationen (UNHCR) [gibt] für 2015 allein die Zahl der gewaltsam vertriebenen Personen mit weltweit 65,3 Millionen an –[was] eine Steigerung um 50 Prozent im Vergleich zu 2011“⁶³⁵ ist. Daraus resultiert der Wunsch den „Konflikt zwischen den Wanderungsbewegungen über die Staatsgrenzen hinaus zu kontrollieren.“⁶³⁶

Während 2015 jedoch das Ankommen dieser Menschen in vielen Ländern wie beispielsweise Deutschland im Mittelpunkt stand, so ist es heute die Frage nach dem Bleiben, die von Bedeutung ist und die zwischen den Staaten der EU zu tiefgreifenden Kontroversen führte. So gibt es zum einen immer mehr Menschen, die gerne in Europa oder gar Deutschland bleiben, eine Bleibe finden wollen, zum anderen muss gerade die Europäische Union die Frage nach ihrem Zusammenhalt und ihrer Bleibendheit stellen. Unterschiedliche Wertevorstellungen insbesondere in der Auseinandersetzung mit Bewegungen von Flucht und Migration erschweren ein ‚gemeinsam-bleiben‘ und werfen die Frage auf, nach welchen Maßstäben sich die Europäische Union zukünftig definieren wird. Damit sind auch die „Menschenrechte insgesamt [sind] zum äußersten Testfall der Identität der EU geworden“⁶³⁷ und müssen in der Betrachtung der Beziehung zwischen Europa und den verwobenen Zeitlichkeiten bedacht werden.

Blicken wir noch einmal auf das eingangs eingeführte Zitat aus der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die ein allgemeingültiges Recht der Bewegungsfreiheit bzw. das Recht den Ort der Niederlassung frei zu wählen, bekundet, wird ersichtlich, dass jede*jeder über das Recht verfügt, seinen Aufenthaltsort frei zu wählen. Ein Verweis auf die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat, die dies bedingt, ist nicht gegeben.

Unterschieden werden muss zwischen Menschenrechten und Bürgerrechten. Bürgerrechte kommen jedem Mitglied eines Staats direkt mit der Geburt zu, sie

⁶³⁵ Dietrich, Frank: „Ethik der Migration – Zur Einführung“, S. 9.

⁶³⁶ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 192.

⁶³⁷ Assmann, Aleida: *Der europäische Traum*, S. 187.

sind aus diesem Grund nationale Rechte. Bürgerrechte gehen zumeist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit wegen der nationalen Zugehörigkeit einher. Menschenrechte und ihre Einhaltung hingegen müssen immer wieder neu erkämpft und verhandelt werden. Es sind transnationale Rechte, deren Einhaltung lediglich von Staaten gewährleistet werden, die sie in ihre Verfassung aufgenommen haben.

Menschenrechte verpflichten den Staat zum Schutz der Existenz von Leib und Leben der Person, ihrer Gleichheit, Integrität und Würde sowie grundlegende Freiheiten. Artikel 14 und 15 zum Beispiel handeln vom Recht Asyl zu suchen, und vom Recht auf Staatsbürgerschaft, das auch die Grundlage der gegenwärtigen Migrationsbewegung ist.⁶³⁸

Doch es gibt eine Kluft: Zwischen der UN-Menschenrechtscharta und der Gewährung der Menschenrechte auf nationaler Ebene. Denn es ist nicht möglich, ein Land zu verlassen und einen legitimierten Einlass in einem anderen zu bekommen. Obwohl es ein Recht auf Ankunft gibt, dürfen bestimmte Grenzen nicht überschritten werden.⁶³⁹ Die territoriale Zugehörigkeit gilt als notwendige Voraussetzung und verneint damit die Potentialität der transparenten Grenzen, der Schwellen und Wege.⁶⁴⁰ Eben diese Grenzen der Wege verdeutlichen sich auf dem Mittelmeer – eine nicht sichtbare Grenze, aber für all diejenigen fühlbar, die auf ein Ankommen anderswo hoffen.

Nach Mbembe begründet die Neuverteilung und die Unmöglichkeit der Relationalisierung und des Bleibens die Errichtung von Mauern und Grenzen. Er bezeichnet dies als eine neue „Vernarrtheit in Grenzen“⁶⁴¹, in der Territorien aufgespalten und Räume fragmentiert werden. In einer globalisierten Welt verschieben sich die Grenzen, wodurch sich auch ihre Bedeutung und Funktion verändert. Sie gelten als „konstitutiv für moderne Staatlichkeit [...], denn das staatliche Territorium wird erst durch seine Ränder und äußeren Begrenzungen definiert.“⁶⁴²

⁶³⁸ Assmann, Aleida: *Menschenrechte und Menschenpflichten*. Wien: Picus 2018, S. 75.

⁶³⁹ Vgl. ebd.

⁶⁴⁰ Vgl. Benhabib, Seyla: „Das Recht Rechte zu haben“, <http://www.ksta.de/kultur/-interview-seyla-benhabib--das-recht--rechte-zu-haben-944872> (zuletzt abgerufen am 01.07.2017 / 22.04 Uhr).

⁶⁴¹ Mbembe, Achille: *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter* Vortrag 12. Mai 2019, Schauspielhaus Düsseldorf, S. 4.

⁶⁴² Mau, Steffen et al.: „Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung“, in: *Leviathan*, 3:36 (2008), S. 123-148, (S. 123).

Das Kontrollieren von Grenzen und die Frage nach einer „grenzüberschreitenden Mobilität“ werden damit zu wesentlichen Instanzen der „staatlichen Handlungskapazität“.⁶⁴³ Darin begründet sich auch der Wunsch der absoluten Kontrolle über alldiejenigen, die sich in diesem staatlichen Raum aufhalten und der Versuch „Sicherheit und Schutz für die auf dem Territorium befindliche Bevölkerung herzustellen“⁶⁴⁴. Bedeutet bleiben nur innerhalb dieser Grenzen das Recht auf Schutz zu haben, oder liegt eine ethische Relevanz in der Erkenntnis, dass das Bleiben sowohl Schutz, als auch Sicherheit außerhalb und zwischen den jeweiligen Grenzen bedeuten sollte? Besteht nicht ein grundlegender Anspruch darin, durch die Abmilderung von Grenzziehungen, „die politisch gewollte Verdichtung von ökonomischen Austauschbeziehungen und die erhöhte Mobilität von Kapital, Information und Personen“⁶⁴⁵ zu erreichen?

Damit wird die Bewegung selbst zu einer eingefangenen Ressource, die nur über das Erfassen von Daten, Archivierungssystemen etc. ermöglicht wird und in deren Mittelpunkt nicht mehr die Notwendigkeit des Bleibens per se steht, sondern vielmehr das ‚sicher- und speicherbar bleiben‘, aus dem es keinen Ausweg mehr zu geben scheint. Was Mbembe richtig bemerkt, ist die Tatsache, dass dadurch bestimmte Räume nicht mehr zugänglich sind, zumindest für bestimmte Menschengruppen: In diesen Grenzen werden die Räume für viele Menschen unpassierbar und das dauerhafte Bleiben verunmöglicht. Damit ändert sich die Vorstellung von Grenzen, da der menschliche Körper selbst zur Grenze wird:

Körper, die sich nicht bewegen dürfen, sind die ungesicherten. Sie müssen aufgespürt, eingefangen und abgeschoben werden. [...] Daher die Entwicklung zahlloser Apparate, die eine sofortige, unmittelbare Berechnung des Lebens, der Bewegung und der Rasse ermöglichen. In einer Zeit, die der Datenerfassung gilt, bleiben diese Leben zwischen Unsichtbarkeit, Auslöschung und Überflüssigkeit.⁶⁴⁶

In einer Gesellschaft, die auf die größte mögliche Sicherheit ausgelegt ist, gilt es herauszufinden, „wer was ist, wer wo mit wem und seit wann erbt, wer was tut, wer

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 125.

⁶⁴⁵ Ebd., S. 127.

⁶⁴⁶ Mbembe, Achille: *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter*, Vortrag 12. Mai 2019, Schauspielhaus Düsseldorf, S. 7.

woher kommt“⁶⁴⁷, damit jede Form des Zugangs zu einem Staat kontrolliert werden kann. Dies bedeutet auch, dass in der Frage nach dem Bleiben innerhalb ‚selektiv‘ verhandelt wird, „mittels derer [Grenzen] zwischen ‚high-risk-traffic‘ und ‚low-risk-traffic‘“ unterschieden wird. Es findet ein gewaltvoller Übergang von „Personengrenzen“ zu „Grenzpersonen“ statt.⁶⁴⁸ In eben jener Grenzziehung begründet sich die Vorstellung über ‚den Menschen‘, als ein Produkt einer „sozialen und technischen Maschine, die untrennbar mit dem Kapitalismus, seiner Entstehung und [der] Globalisierung verbunden war.“⁶⁴⁹

Die „Steuerung und Kontrolle“ und die „Informationsverarbeitung“ sind bestimmend für Beziehungen und Begegnungen.⁶⁵⁰ Dadurch, dass ein liberaler Verfassungsstaat bestimmte Menschenrechte sicherstellen muss, sieht er sich in seiner eigenen Ausführung von Kontrolle und den daraus resultierenden Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt. Dies hat zur Folge, dass die Grenzen immer weiter verschärft werden.⁶⁵¹ Die staatlichen Grenzen sind immer nur für bestimmte Personengruppen offen. Eine „Strategie der ‚Exterritorialisierung‘“ dient der „Vorkontrolle“ in „vorgelagerten“ Transit-Zonen, wie beispielsweise an deutschen Flughäfen, um Asylanträge im Schnellverfahren zu verhandeln und über das Verbleiben von Menschen zu entscheiden.⁶⁵²

Die Strategie der ‚Exterritorialisierung‘ von Kontrolle erlaubt es liberalen Staaten, sich veränderten globalen Gegebenheiten anzupassen und Kontrolle über Mobilisierungsprozesse sicherzustellen, ohne dabei für die Rechte fremder Staatsbürger verantwortlich zu werden.⁶⁵³

Gerade der Raum des Dazwischen, wie er durch Anna Seghers und Petzold in *Transit* eröffnet wird, wird dies mehr denn je zur Bedeutung, wodurch jegliche Rechte ebenfalls transitär bleiben. Das Bleiben im Transit ist in einem solchen

⁶⁴⁷ Ebd.

⁶⁴⁸ Mau, Steffen et al.: „Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung“, S. 127.

⁶⁴⁹ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 22.

⁶⁵⁰ Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 41-45. Vgl auch S. 40 „Es gibt, anders formuliert, eine neoliberal-kapitalistische Zerstörung des Bezugs, dessen Reduzierung auf die kalkulierbaren und verwertbaren Relationen, wie sie die Mathematik der Macht heute mit aller Konsequenz unternimmt.“

⁶⁵¹ Vgl. Mau, Steffen et al.: „Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung“, S. 128.

⁶⁵² Ebd., S. 143.

⁶⁵³ Ebd.

Maße begrenzt, dass die Grenze im Schluss der Umkehrung zu einer körperlichen Einschreibung werden, mit der sich Menschen von überall zu jeder Zeit konfrontiert sehen können. Dabei hängt die Bedeutung der Grenzen immer auch von dem Blickwinkel, und der Perspektive ab, denn „wenn wir die Wachposten überhaupt sehen, dann finden wir sie höchstens beruhigend, weil wir glauben, dass sie dazu da sind, uns zu beschützen, und nicht, um uns fernzuhalten.“⁶⁵⁴

Wie lässt sich in diesem Zusammenhang verstehen, „daß das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müßte“⁶⁵⁵? Was Arendt ausdrückt, ist, dass die Menschenrechte und damit einhergehenden Möglichkeiten und Freiheiten nur diejenigen berücksichtigt, die Teil eines Beziehungsgeflechtes, de facto einer Staatsangehörigkeit sind. Die Staatsangehörigkeit, das haben *Transit* und *Havarie* bewiesen, bestimmt die Voraussetzungen für das ganze Leben und die damit verbundenen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Es ist die Hauptkategorie, nach der die Möglichkeiten des Bleibens und nach welchen Bedingungen selbiges, möglich oder unmöglich ist, verhandelt wird. Menschenrechte, darauf verwies Arendt in ihrem Aufsatz *Wir Flüchtlinge* (1943)⁶⁵⁶, hatten ohne staatlich garantierte Bürgerrechte keinerlei Bedeutung.⁶⁵⁷

Die Staatsangehörigkeit bestimmt nach Arendt darüber, wer verschont-bleibt und wer nicht-verschont-bleibt. Über die Staatsangehörigkeit wird das Passieren von Grenzen verhandelt.

Niemand kann sich seiner Menschenrechte sicher sein, wenn er nicht mehr durch seine Staatsangehörigkeit und den Staat geschützt ist. Auch *Havarie* verdeutlicht noch einmal die Hilflosigkeit und das Ausgeliefertsein der Geflüchteten, die jede Zugehörigkeit verloren zu haben scheinen. Der*die Rechtlose verliert nicht nur seine*ihre Heimat, die vertraute Umgebung, sondern auch den Schutz einer

⁶⁵⁴ Carens, Joseph H: „Ein Plädoyer für offene Grenzen“, in: Dietrich, Frank (Hg.): *Ethik der Migration*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 2018, S.166-212, (S. 166).

⁶⁵⁵ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper 1995, S. 465. Vgl. Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 33.

⁶⁵⁶ Arendt, Hannah: *Wir Flüchtlinge*. Leipzig: Reclam 2018.

⁶⁵⁷ Vgl. Assmann, Aleida: *Menschenrechte und Menschenpflichten*, S. 64-65.

Regierung. Ausgehend von einem kosmopolitischen Anspruch nach Benhabib müssen Grenzen in jeder Hinsicht gerechtfertigt werden,

denn wir haben immer schon die Zugehörigkeit zu irgendeiner Gemeinschaft vorausgesetzt, wenn wir die Frage nach ihren Grenzen stellen; unsere Einordnung in dieser Art und Weise ist die Vorbedingung dafür, die Frage nach der Zugehörigkeit überhaupt erst stellen zu können.⁶⁵⁸

Dies stellt auch die Frage nach einem Recht zu Gehen und einem Recht zum Aufbruch neu.

Insbesondere für Migrant*innen ist diese Situation problematisch, denn Geflüchtete sind zumeist nicht mehr geschützt und nicht Teil eines politischen Systems und einer Zugehörigkeit.

Obwohl die Trennlinie nicht ganz eindeutig ist, wird in der Genfer Flüchtlingskonvention zwischen Migrant*innen und Geflüchteten unterschieden. Ein*e Geflüchtete*r ist nach dieser Definition eine Person die

aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will.⁶⁵⁹

Zur Klärung dessen wird ein Asylantrag gestellt. Menschen, über dessen Bleibe-Perspektiven noch nicht entschieden wurde, werden per Definition als Asylsuchende bezeichnet. Sollten keine Aussichten auf Asyl bestehen und auch die Anerkennung als geflüchtete Person nicht möglich sein, besteht die Chance auf „subsidiären Schutz“⁶⁶⁰, wenn im Herkunftsland das eigene Leben bedroht ist. Im Sinne der Genfer Konvention ist jedoch ein Mensch, der sein Land auf Grund von Hungersnot oder Klimakatastrophen verlässt, kein Geflüchteter sondern ein*e Migrant*in und hat damit kein sofortiges Anrecht auf Asyl.

⁶⁵⁸ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 204.

⁶⁵⁹ UNHCR: „Genfer Flüchtlingskonvention“, https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (zuletzt abgerufen am 24.09.2019 /23:48 Uhr).

⁶⁶⁰ Dietz, Andreas: *Ausländer- und Asylrecht. Einführung*. Baden-Baden: Nomos 2017, S. 161.

Von „Armut, Arbeits- und Bildungslosigkeit, schlecht[e] persönliche[n] oder wirtschaftliche Perspektiven über Kriminalität, Missernten, Hungersnöte und Epidemien“⁶⁶¹ sind alles Gründe der Auswanderung, die jedoch nicht direkt ein Recht auf Asyl begründen. Anders als im Ausländerrecht dargelegt sollte es keine Rolle spielen, ob jemand für Deutschland „demographisch, ökonomisch oder kulturell ‚nützlich‘ ist, sondern ob er schutzbedürftig ist.“⁶⁶²

Unterschieden werden muss außerdem zwischen einer freiwilligen Migration, die von der Hoffnung auf eine bessere Zukunft in einem anderen Land ausgeht. Die unfreiwillige Migration beschreibt den Zwang, die Heimat und den Wohnort zu verlassen, weil das eigene Leben in Gefahr ist.

Das Ausländerrecht regelt die „Einreise, den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Aufenthaltsbeendigung von Ausländern aus Drittstaaten.“⁶⁶³ Mitglieder*innen der Europäischen Union dürfen sich hingegen frei bewegen. Dies ist jedoch auch vor dem Hintergrund kritisch zu betrachten, da auch die Staatsangehörigkeit eines Menschen eines EU-Mitgliedstaates keinerlei Informationen über einen berechtigten und legitimen Aufenthalt gibt. Warum haben nicht auch Menschen aus den sogenannten Drittstaaten die Möglichkeit eines dauerhaften Bleibens und Ankommens in eine Gemeinschaft? In der Diskussion um die Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit sind sich jedoch die meisten einig, dass aus einer Hilfspflicht eine Aufnahmepflicht resultiert.

Seyla Benhabib schlägt unterdessen eine Hinwendung zum Kosmopolitismus vor, in dem sie argumentiert: „die kosmopolitische Staatsbürgerschaft bedeutet vor allem die Schaffung einer neuen Weltrechtsordnung und einer Öffentlichkeit, in der die Menschen allein auf Grund ihres Menschseins Anspruch auf Rechte hätten.“⁶⁶⁴ Benhabib betont, dass sich durch den Verlust der Zugehörigkeit das politische und gesellschaftliche Engagement steigern und einen neuen Aktionismus evozieren könnte. Indem wir für andere, diejenigen der Sonderstellung ein- und aufstehen, findet eine Bewegung statt. Auch Assmann – und sie bezieht sich dabei auf Moyes

⁶⁶¹ Ebd., S. 128.

⁶⁶² Ebd., S. 129.

⁶⁶³ Bundesministerium des Inneren, Bau und Heimat: „Aufenthaltsrecht“, <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/migration/aufenthaltsrecht/aufenthaltsrecht-node.html>, (zuletzt abgerufen am 14. 8. 2019 / 11:13:00).

⁶⁶⁴ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 30.

– betont, dass eben die Menschenrechte, die von einem Staat grundsätzlich garantiert werden müssen, durch die Gesellschaft eingeklagt werden sollten. Wenn wir nicht „Anerkennung zollen, Information verbreiten, Apelle formulieren und Forderungen einreichen, bleiben die individuellen Menschenrechte wirkungslos. Die politischen Rechte sind von ihrer sozialen Einbettung daher nicht zu trennen.“⁶⁶⁵

Zu dieser Diskrepanz kam es auch im Falle der *Sea-Watch 3*, als Carola Rackete beschloss, sich über die Gesetze und Vorschriften der italienischen Regierung hinwegzusetzen, um den Geflüchteten an Bord, zumindest für eine gewisse Zeit, das Bleiben zu ermöglichen.

Obwohl die Ziele der EU-Einwanderungspolitik klar geregelt sind, kommt es immer wieder zu Unklarheiten. Auch in Bezug auf sogenannte Drittstaaten hat die EU eigentlich ein gemeinsames Ziel formuliert und die gerechte Verteilung der Verantwortlichkeit mit Blick auf die Angehörigen von diesen geregelt. Wieder steht fest, dass die europäische Einwanderungspolitik diskutiert werden muss, gerade wenn sich die Geltung und Reichweite der Menschenrechte über die Europäische Union erstrecken sollte:

Aus einer westlichen Perspektive betrachtet haben [die Menschenrechte] einen europäischen Ursprung. Sie reichen in die Neuzeit, ins Zeitalter der Aufklärung zurück und sind mit dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und der Französischen Revolution verbunden. In dieser Sicht haben sie einen universalen und globalen Anspruch, denn sie sind dazu bestimmt, sich überall auszubreiten und auf der ganzen Welt Anerkennung zu finden.⁶⁶⁶

Lebensrealitäten und ihre Bewegungen können und müssen neu artikuliert werden. Es ist eine „dialektische Spannung zwischen den universellen Menschenrechten, wie sie in vielen internationalen Pakten formuliert sind, und den Staatsbürgerrechten [...] Denn wie hängen internationale Menschenrechte und verfassungsmäßige Rechte zusammen?“⁶⁶⁷ Wie Arendt eröffnet, beschränkt sich ‚das Recht, Rechte zu haben‘ auf die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft. Benhabib erhebt jedoch den Anspruch eines Rechts, „einer jeden menschlichen Person, von der Weltgemeinschaft als juristische Person anerkannt

⁶⁶⁵ Assmann, Aleida: *Menschenrechte und Menschenpflichten*, S. 79.

⁶⁶⁶ Ebd., S. 71.

⁶⁶⁷ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 10.

und geschützt zu werden.“⁶⁶⁸ Sie fordert aus diesem Grund jenseits einer „globale[n] Umverteilung“ auch eine „Neuordnung von Institutionen der Weltwirtschaft“, um armen Ländern auch die Möglichkeit zu geben, unter fairen Bedingungen am „Welthandel“ teilzunehmen.⁶⁶⁹

Im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem Bleiben und den Menschenrechten gilt es nach Seyla Benhabib eine Trennung zwischen *ethnos* und *demos* vorzunehmen. Dabei bezieht sich der *ethnos* auf eine gemeinsame Zugehörigkeit, Erinnerungen, Schicksale, während *demos* die Gemeinschaft aller entscheidungsberechtigter Bürger*innen impliziert, egal welchem *ethnos* sie angehören.⁶⁷⁰ Wer zu *demos* gehört und ein ‚Mitglied‘ ist, lässt sich nur durch diejenigen beschließen, die bereits dazugehörig, ein Teil des *demos* sind.⁶⁷¹ „Die Grenzen des *demos* bleiben anscheinend eine Angelegenheit geschichtlicher Kontingenz und politischer Herrschaft.“⁶⁷² Damit bleibt die Frage wie die Zugehörigkeit „im *demos* zu konstituieren ist“⁶⁷³, da dies nicht lediglich „eine Angelegenheit der Unterscheidung ‚drinnen/draußen‘ [ist], es betrifft auch den Status der sogenannten ‚Anderen‘ *im demos selbst*.“⁶⁷⁴

Über und durch *demos* wird die Vorstellung des ‚Rechts, Rechte zu haben‘ verhandelt. Es muss ein differentieller Umgang mit dem *demos* und seiner iterativen Konstituierung berücksichtigt werden⁶⁷⁵. Benhabib fordert: „Formen politischen Handelns und von Subjektivität zu denken, die neue Modalitäten politischen Bürgerschaft antizipieren.“⁶⁷⁶ Benhabibs Unterscheidung macht deutlich, dass eine gewisses Unvermögen der Anerkennung von Bewegung und Veränderung dem *ethnos* impliziert ist, während sich der *demos* immer wieder neu konstituieren kann

⁶⁶⁸ Ebd., S. 30.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 211.

⁶⁷⁰ Vgl. Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt/New York: Campus 2008, S. 65.

⁶⁷¹ Vgl. Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten* S. 199.

⁶⁷² Ebd.

⁶⁷³ Ebd., S. 233.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 234.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd. „Die Festlegung, wer ein Mitglied des *demos* ist, setzt voraus, dass einige bereits Mitglieder sind, die das Privileg haben, andere auszuschließen, während andere ihren eigenen Ausschluss betreffend keine Mitsprache haben. Die Grenzen des *demos* bleiben anscheinend eine Angelegenheit geschichtlicher Kontingenz und politischer Herrschaft.“ S. 199.

⁶⁷⁶ Benhabib, Seyla: *Die Rechte der Anderen*. Berlin: Suhrkamp 2008, S. 45.

und Entscheidungen niemals endgültig sind. Bei jeder zu treffenden Entscheidung bestimmt der *demos* wieder über seine Konstitution und seine Grenzen.⁶⁷⁷ Dem *ethnos* kann nicht beigetreten werden, er besteht von jeher und konstituiert sich von Innen heraus. Begründet sich Zugehörigkeit lediglich durch den *Ethnos* bedeutet dies Ausschluss und die Marginalisierung.

Wie finden die Menschenrechte auch jenseits dieser lokalisierten Zugehörigkeit Anklang? Formuliert das Bleiben ein Recht, das sich nicht abnutzen lässt, und den Menschen von jeher in seiner Verletzbarkeit schützen muss? Wo also bleiben? Ist das Bleiben nicht das Recht eines jeden Menschen? Und in wieweit bedingen sich die Forderungen nach einem Bleiberecht, das vorsubjektiv verstanden werden muss und das Recht auf Einwanderung und Bewegungsfreiheit?

So sollte dennoch, auch mit Blick auf die folgende Diskussion um die Potentiale des Bleibens, der Bewegungs- und Einwanderungsfreiheit die Vorstellung von Zugehörigkeit in jedem Moment neu gedacht werden.

Gerade die vorherige Darlegung verwies auf ein Moment der Gewalt, welches dem Bleiben immanent ist. Wie ließe sich dieser Ansatz umkehren, in dem das Bleiben zum Hoffnungsträger wird und die Möglichkeiten neuer Chancen und Potentiale bietet?

7.2 Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit

If it is so important for people to have the right to move freely within a state, isn't it equally important for them to have the right to move across state borders? Every reason why one might want to move within a state may also be a reason for moving between states. One might want a job; one might fall in love with someone from another country; one might wish to pursue cultural opportunities that are only available in another land. The radical disjuncture that treats freedom of movement within the state as a human right while granting states discretionary control over freedom of movement across state borders makes no moral sense. We should extend the existing human right of free movement. We should recognize the freedom to migrate, to travel, and to reside wherever one choose, as a human right.⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Vgl. Meine, Anna: *Komplementäre Bürgerschaften: Demokratische Selbstbestimmung in transnationalen Ordnungen*. Baden-Baden: Nomos 2017, S. 99.

⁶⁷⁸ Carens, Joseph: *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 239.

In seiner nun veröffentlichten Dissertation *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*⁶⁷⁹ stellt der Politikwissenschaftler Jan Brezger fest, dass ein Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit auch zu einer Grenzen überschreitenden Bewegungsfreiheit und damit auch zu einem Aufenthalt auf Dauer im eigens gewählten Staat berechtigen sollte.⁶⁸⁰

Sollte es sich nicht ähnlich verhalten wie mit dem Zuzug von einem Bundesland zum nächsten, wenn von einer generellen Freizügigkeit ausgegangen werden kann, wie sie auch in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgeführt ist? Diese moralphilosophische Debatte wird im englischsprachigen Raum bereits sehr lange geführt, wobei sich die differenten Positionen von Michael Walzer, Michael Blake und Joseph Carens gegenüberstehen.

Es muss berücksichtigt werden, wie schwer es ist, ein moralisches Menschenrecht institutionell gültig werden zu lassen.⁶⁸¹ Walzer plädiert klar für eine grundsätzliche Selbstbestimmung der politisch-organisierten Gemeinschaften und stellt fest:

Ohne ein Recht auf Ausschluss gäbe es keine spezifischen Gemeinschaften – keine stabilen Vereinigungen von Menschen, die einander in spezifischer Weise verbunden und verpflichtet sind und die eine spezifische Vorstellung von ihrem gemeinsamen Leben haben.⁶⁸²

Er bezieht sich in seiner kommunitaristischen Position nicht lediglich auf geflüchtete Personen, wenn er die Einschränkung der Mobilität als notwendig erachtet, da sich Gemeinschaften / Nachbarschaft etc. nicht in der ständigen Bewegung bilden könnten, denn die „moralische Identität einer Person [würde] durch seine Zugehörigkeit zu Gemeinschaften entstehen.“⁶⁸³ Die Entscheidung über Einlass oder Ausschluss begründet die Eigenständigkeit einer Gemeinschaft.⁶⁸⁴ Zudem sei es den Staaten generell gestattet, in Fragen nach der Einwanderung selbst zu entscheiden, denn „wer sich bereits an Ort und Stelle

⁶⁷⁹ Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*. Frankfurt a. M.: Campus 2018.

⁶⁸⁰ Vgl. Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, S. 41.

⁶⁸¹ Vgl. ebd. S. 40.

⁶⁸² Walzer, Michael: *Spähren der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. M.: Campus 2006, S. 106.

⁶⁸³ Vgl. Thomas Meyer im Gespräch mit Julian Nida-Rümelin: „Über Grenzen denken“, in: Bitzegeio, et al. (Hg.): *Flucht. Transit. Asyl. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein europäisches Versprechen*. Bonn: Dietz 2018, S. 57-67, (S. 58).

⁶⁸⁴ Vgl. Bienfait, Agathe: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit: Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream- Multikulturalismus*. Berlin: Springer 2006, S. 42f.

befindet“ entscheidet ob jemand „dazugehört“. ⁶⁸⁵ Zugehörigkeit wird also über das Gemeinschaftliche verhandelt, das Gemeinsame. Walzer formuliert seine Gedanken von *ethnos* aus, in dem er Zugehörigkeit von der Gemeinschaft herdenkt und damit das Denken des *demos* ermöglicht. Aus diesem Grund begründet der Ausschluss bzw. das nicht dazuzugehören, die Demokratisierungsbewegungen und die Möglichkeit der nationalen Entfaltung. Diese Argumentation erinnert stark an den Vergleich von Staaten mit Clubs und dessen Mitgliedschaften in denen sich Gemeinschaften lediglich exklusiv und damit durch den Ausschluss begründen. Der Staat bekommt in diesem Zusammenhang die Rolle eines Clubs, eines Vereins, dem nur bestimmte und ausgewählte Mitglieder beitreten dürfen. Von einer solchen Annahme gilt es sich jedoch zu distanzieren.

Bedacht werden muss, dass „selbst wenn Clubs aufgrund der Vereinigungsfreiheit dazu berechtigt sind, über ihre eigene Aufnahmepolitik zu entscheiden, heißt das noch nicht unbedingt, dass die Aufnahmepolitik eine ‚moralfreie Zone‘ ist, in der jede Entscheidung moralisch so legitim ist wie die andere.“ ⁶⁸⁶ Staaten sind langfristig gesehen nicht dazu berechtigt, niedergelassenen Einwanderern die „volle Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft zu verwehren“ ⁶⁸⁷

In diesem Kontext wird das Bleiben wieder zu einer Erfahrung von Verschonung, in dem über die Zugehörigkeit im Sinne des *ethnos*, wie bereits angedeutet, ein Recht des Bleibens verhandelt wird:

Was immer wir in diesem Punkt beschließen, es strukturiert alle anderen von uns zu treffenden Distributionsentscheidungen vor, denn es legt fest, mit wem wir diese Entscheidungen treffen, von wem wir Gehorsam erwarten und Steuern einfordern und wem wir Güter und Dienstleistungen zuteilwerden lassen. ⁶⁸⁸

Andreas Cassee fordert einen Paradigmenwechsel, denn Argumente wie die Vereinigungsfreiheit, das assoziative Eigentum an staatlichen Institutionen oder die Unterscheidung zwischen Angehörigen der eigenen Nation und Fremden sind nicht überzeugend, um einen Ausschluss zu rechtfertigen.

⁶⁸⁵ Walzer, Michael: *Spähren der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, S. 81.

⁶⁸⁶ Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit, Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 47.

⁶⁸⁷ Ebd., S. 53.

⁶⁸⁸ Walzer, Michael: „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“, in: Dietrich, Frank: *Ethik der Migration*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 29-42, (S. 29).

Carens, der ein Vertreter der offenen Grenzen ist, macht darauf aufmerksam, dass die Staatsbürgerschaft von jeher „einer bestimmten Gruppe von Menschen von Geburt an massiv bessere Lebensaussichten garantierte.“⁶⁸⁹ Diese Position findet sich auch in der Betrachtung von Blanchots Schloss und der damit verbundenen Perspektivität.

Die Staatsangehörigkeit und Zugehörigkeit gilt es aus diesem Grund neu zu verhandeln, denn sie ist „in verschiedene Elemente zerfallen, die staatliche Souveränität zerfaserte“⁶⁹⁰ in einer Welt, in der wir nicht mehr sind als „Reisende, die sich in einem unbekanntem Gebiet mit Hilfe alter Landkarten orientieren, die zu anderer Zeit für andere Vorhaben erstellt wurden.“⁶⁹¹ Somit bedeutet dies zugleich auch den Nachteil für manche Personen, in schlechten Verhältnissen zu leben, unabhängig davon, wie schwer sie arbeiten und sich engagieren. Carens stellt fest, dass es kaum eine Rechtfertigung gibt, die diese sozialen Umstände begründet und nachträglich rechtfertigt. Damit nähert er sich auch der Argumentation von Arendt an.⁶⁹²

Für Carens sind drei Punkte von wesentlicher Bedeutung um die Relevanz offener Grenzen zu begründen. Er verneint die Vorstellung einer sozialen Ordnung, denn es sind eben die Institutionen, die bestimmte Rechte und Ordnungen bestimmen, die durch den Menschen selbst geschaffen wurden. Ebenfalls gilt als Ausgangslage der Argumentation, „dass alle Menschen den gleichen moralischen Wert haben.“⁶⁹³ Als dritten Punkt bemerkt Carens, dass all die bestehenden Beschränkungen einer Rechtfertigung auf moralischer Grundlage bedürfen.⁶⁹⁴ Fraglich bleibt in diesem Zusammenhang jedoch, ob die offenen Grenzen nicht eben das Wegziehen vieler benachteiligter Menschen, die Ungleichheit in diesen Ländern verstärken würden, oder ob diese Bewegung ein Umdenken über die politischen Verhältnisse erzielen würde. Also ist Freizügigkeit eine wesentliche Voraussetzung für

⁶⁸⁹ Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit, Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, S. 16.

⁶⁹⁰ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 192.

⁶⁹¹ Ebd., S. 192.

⁶⁹² Vgl. Carens, Joseph H: *Ein Plädoyer für offene Grenzen*, S. 170f.

⁶⁹³ Ebd., S. 168.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd., S. 168-169. Hier stellt sich die Frage, ob es aber nicht auch ein moralisches Recht eines Staates wäre, den Zugang zu limitieren, wenn ansonsten die Lebensbedingungen aller deutlich sinken würde?

Chancengleichheit.⁶⁹⁵ Die Bewegungsfreiheit des Menschen muss über die staatlichen Grenzen hinaus gelten. Wenn es also ein Recht auf eine innerstaatliche Freizügigkeit gibt, so sollte diese auch auf internationaler Ebene als Menschenrecht funktionieren. Zudem ist das Aufenthaltsland verpflichtet, auch die Menschenrechte der Eingewanderten zu schützen.⁶⁹⁶ In seiner Forderung eines Menschenrechts auf internationale Freizügigkeit macht Brezger deutlich, dass das Recht ebenso Bewegungsfreiheit als auch Niederlassungsfreiheit sichere. Dies ist insofern interessant, als dass dadurch eben auch das Recht zu Bleiben, des dauerhaften Aufenthaltes gewährt werden müsste. Es hieße:

Menschen dürfen sich also nicht nur temporär frei durch den Raum bewegen, sondern auch dauerhaft am Ort der persönlichen Wahl niederlassen. Unter Bewegungsfreiheit (im engeren Sinn) verstehe ich die Freiheit, sich nach eigenem Belieben im Raum fortbewegen zu dürfen (zum Beispiel als Reisende oder als Spaziergängerin), sowie die Freiheit, sich zeitlich befristet an einem Ort aufzuhalten (zum Beispiel als Tourist). Die Niederlassungsfreiheit (im engeren Sinn) bezeichnet die freie Wahl des dauerhaften Aufenthaltsorts und Wohnorts [...] das Recht auf internationale Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit berechtigt in der hier vorgeschlagenen Fassung auch zum Verbleib am angestammten Wohnort. [...] In diesem Sinne ist das Menschenrecht auf Ausreise eine notwendige Bedingung für die effektive Realisierung des Menschenrechts auf internationale Freizügigkeit.⁶⁹⁷

Was hier berücksichtigt werden muss, ist die Annahme, dass selbst wenn ein solches moralisches Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit, indem Brezger die Begriffe „Bewegungsfreiheit, Niederlassungsfreiheit und Freizügigkeit“ synonym verwendet⁶⁹⁸, Gültigkeit bekommen würde, dies noch lange nicht die ethischen Vorraussetzungen eines menschlichen Bleibens garantiert. Es würde ein dauerhafter Aufenthalt ermöglicht werden, der aber noch lange nicht das menschliche Miteinander, die Begegnung zueinander sichert.

Der liberale Verfassungsstaat sichert Personen, die sich auf seinem Territorium aufhalten, bzw. einreisen, bestimmte Grund- und Menschenrechte zu, welche seine Handlungsmöglichkeiten einschränken [...] um dieser Einschränkung zu begegnen, versuchen Staaten, den Zugang zu ihrem Territorium zu erschweren bzw. Kontrollen vorzuverlegen, damit diese

⁶⁹⁵ Vgl. ebd., S. 170.

⁶⁹⁶ Vgl. Brezger, Jan: *Zur Verteidigung des Menschenrechts auf internationale Bewegungsfreiheit. Eine Antwort auf Michael Blake*, S. 31.

⁶⁹⁷ Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, S. 40-41.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 42.

Rechte nicht eingefordert werden. Sie beantworten die normative Selbstbindung also mit Strategien der Exterritorialisierung von Kontrolle, weil die rechtlichen Garantien für Migration erst auf ihrem Territorium bzw. an der Grenze Geltung erlangen.⁶⁹⁹

Eben durch eine Bewegungsfreiheit können demokratische Prozesse ermöglicht und gesellschaftliche Prozesse dynamisiert werden. Denn „ein allgemeines Recht, sich (nicht) zu bewegen, schließt immer schon das spezifische Recht ein, sich von einem bestimmten Ort nicht mehr wegzubewegen beziehungsweise sich dort niederzulassen.“⁷⁰⁰ Und kann vor diesem Hintergrund das Bleiben überhaupt verwehrt werden? Denn eben diese Bewegungsfreiheit fordert auch, sich im Raum zu bewegen, sich zu verbinden und in Beziehung zu treten und sich zu konfrontieren.

Insbesondere in Zeiten, in denen die Globalisierung, das Networking, der Austausch über die Staatsgrenzen hinweg mehr und mehr an Bedeutung gewinnt, bzw. nicht mehr ohne gedacht werden kann, sollte auch ein Interesse an einer Bewegungsfreiheit der Personen bestehen, die über bestimmte Grenzen hinausgeht. Das Recht auf Bewegungsfreiheit schützt die Möglichkeiten, sich als freier und autonomer Mensch verwirklichen zu können.

Wenn die Menschen frei sein sollen, ihr Leben so zu leben, wie sie wollen, solange es nicht die legitimen Ansprüche anderer beeinträchtigt, müssen sie frei sein, dahin zu ziehen, wohin sie möchten. Daher trägt Freizügigkeit sowohl direkt als auch indirekt zu individueller Autonomie bei. Offene Grenzen würden mehr Freizügigkeit bedeuten.⁷⁰¹

Zudem ließe sich nur tatsächlich Gebrauch machen von einem Menschenrecht auf Vereinigungsfreiheit, Religionsfreiheit und der Freiheit der Berufswahl, wenn ein internationales Recht auf Bewegungsfreiheit bestehen würde. „Sowohl mit Blick auf die instrumentelle Relevanz der Freizügigkeit für andere Menschenrechte als auch hinsichtlich ihrer intrinsischen Bedeutung für individuelle Selbstbestimmung sind innerstaatliche und internationale Freizügigkeit geben.“⁷⁰² An welchem Ort

⁶⁹⁹ Mau, Steffen/ Laube, Lena/ Roos, Christof. Et al.: „Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung“, S. 128.

⁷⁰⁰ Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit, Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, S. 212.

⁷⁰¹ Carens, Joseph H: *Ein Plädoyer für offene Grenzen*, S. 169. Vgl. auch S. 217 in diesem Kapitel.

⁷⁰² Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, S. 261.

wir uns dauerhaft niederlassen, wollen wir selbst bestimmen. Hier zeigt sich deutlich, dass auch das Bleiben vielmehr an die eigene Aussetzung gebunden ist, die, die Freiheit des Annehmens und des Entscheidens über die eigenen Lebensrealitäten impliziert. Diese Bewegungsfreiheit und das Recht auf Bewegung sollte vor jeder staatlichen Zugehörigkeit garantiert werden. Auch die Zugänglichkeit zu Jobs, gesellschaftlichen Vereinigungen und eine dafür notwendige Flexibilität können nur durch eine innerstaatliche Bewegungsfreiheit gesichert werden.

Wer von seinem Menschenrecht auf Vereinigungsfreiheit, Religionsfreiheit, Freiheit der Berufswahl oder weiteren Menschenrechten Gebrauch macht, kann sehr gute Gründe haben, Staatsgrenzen zu überschreiten und sich dauerhaft an einem Ort im Ausland niederzulassen. [...] Auch in dieser Hinsicht schützt internationale Freizügigkeit den gültigen Anspruch autonomiefähiger Menschen, sich jeweils als Autorin des eigenen Lebens zu begreifen.⁷⁰³

Insbesondere Menschen die in Deutschland ‚geduldet‘ sind, sind in ihrer Bewegungsfreiheit aufgrund der Residenzpflicht bei der Arbeitssuche eingeschränkt und haben so große Schwierigkeiten im Kampf um ein dauerhaftes Bleiberecht. Dabei wird durch Überwachung der Ausreise, als eine räumliche Beschränkung nach §56 AufenthG⁷⁰⁴, die Pflicht dargestellt, sich in einem durch die Behörden zugesicherten Bereich aufzuhalten. Die Residenzpflicht gilt während des gesamten Asylverfahrens, wurde jedoch am 01. Januar 2015 auf drei Monate begrenzt, sofern keine anderen Auflagen vorliegen. Auch für die ‚Geduldeten‘ erlischt es nach eben dieser Zeit. Hier ist auch das Recht der Bewegungsfreiheit innerstaatlich nicht gegeben. Da das gesellschaftliche Interesse „der bisherigen BürgerInnen an der Freiheit, Pflicht gegenüber zusätzlichen Personen ablehnen zu dürfen, schwerer wiegt als das Interesse der potentiellen MigrantInnen an Freiheit und Autonomie“⁷⁰⁵, gibt es bisher noch kein solches Recht auf Bewegungsfreiheit. Zumeist sind die Staaten eben nicht bereit, Menschen, die sie nicht bereits als Teil der Gemeinschaft sehen, Rechte zu garantieren. Würde man Bewegungs- und

⁷⁰³ Ebd.

⁷⁰⁴ Vgl. Dietz, Andreas: *Ausländer- und Asylrecht. Einführung*. Baden-Baden: Nomos 2017, S. 91.

⁷⁰⁵ Brezger, Jan: *Zur Verteidigung des Menschenrechts auf internationale Bewegungsfreiheit. Eine Antwort auf Michael Blake*, S. 44.

Niederlassungsfreiheit von jeher als eine Grundfreiheit verstehen, würde dieses Menschenrecht vor jeder Institution bestehen.⁷⁰⁶

Die ausführliche Darlegung eines Rechts auf Bewegungsfreiheit als internationales Menschenrecht in Bezug auf das Bleiberecht galt hier vor allem der Veranschaulichung einer solchen globalen Notwendigkeit, dem Menschen Freiheiten in seiner Bewegung zu lassen, ohne die es ihm nicht möglich ist, neue Lebensentwürfe zu realisieren. Die vielen Grenzen beschneiden nicht nur diese Freiheiten, sondern sie verstärken auch die Vorstellung von einer begrenzten Welt, in der nur bestimmte Gruppen Zugang finden können. Im Allgemeinen sollten wir unsere Sicht viel mehr nach einer „Konzeption der Menschenrechte als wesentliches Element einer Konzeption globaler Gerechtigkeit für eine ethisch pluralistische Welt als ein Grundzug“⁷⁰⁷ ausrichten.

Im Folgenden soll ein Blick auf die Bedeutung des Bleiberechts in Deutschland geworfen werden, um zu verdeutlichen, in welchem Zusammenhang das Recht auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit und das Bleiberecht stehen. Es gilt dabei auch wesentliche Momente des Bleiberechts im Unterschied zur Duldung herauszustellen um abschließend vor diesem Hintergrund eine Ethik des Bleibens zu eröffnen.

7.3 Das Bleiberecht in Deutschland

Generell, um dies gleich zu Beginn festzustellen, muss zwischen dem Bleiberecht und dem generellen Asylrecht unterschieden werden. Die Diskussion um das Bleiberecht betrifft also „nachhaltig integrierte Geduldete“⁷⁰⁸. Das Bleiberecht ist die Möglichkeit nach einer zumeist langen Phase der Duldung in Deutschland ein dauerhaftes Aufenthaltsrecht zu bekommen. Betrachtet man jedoch die folgenden Bedingungen, die erfüllt werden müssen, um das Bleiberecht zu erhalten, bleibt fraglich, wie dies in der fragilen Phase der Duldung überhaupt möglich ist. Denn nach der Regelung §25b AufenthG-E kann dieses Recht nach ca. acht Jahren, bei

⁷⁰⁶ Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, S. 262.

⁷⁰⁷ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 97.

⁷⁰⁸ Bundesministerium des Inneren: „Ministerrede zum Bleiberecht“, <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2015/03/ministerrede-erste-lesung-bleiberecht.html> (zuletzt abgerufen am 10.04. 2019/12. 24 Uhr).

minderjährigen Kindern nach sechs Jahren erzielt werden.⁷⁰⁹ Wie kann Deutschland zur Bleibe werden, wenn die Abschiebung in jedem Moment erwartet werden kann? Diskutiert werden muss außerdem generell, welche Rolle die politische Sprache in diesem Zusammenhang spielt. Was für ein Gefühl ist es, als Mensch lediglich geduldet zu sein? Wenn auch in diesem Fall persönliche, humanitäre oder rechtliche Gründe vorliegen, warum das Heimatland verlassen wurde, impliziert die Ausdrucksweise bereits, nicht willkommen oder erwünscht zu sein. Vielmehr eröffnet sich bereits über die Bezeichnung die zeitliche Erfahrungswelt in der sich die gesellschaftliche Akzeptanz noch fristet. Diejenigen also, die sich eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse erhofft haben, erfahren nun einen Zustand der absoluten Bewegungsunfreiheit.

Duldung bedeutet nicht mehr als das „vorübergehende Aussetzen der Abschiebung“⁷¹⁰; dieses vorübergehende Aussetzen kann oft jedoch viele Jahre andauern. In den ersten drei Monaten der Duldung darf keiner Arbeit nachgekommen werden und es besteht eine Residenzpflicht.⁷¹¹ Das Bleiben in Deutschland folgt also keiner Rechtmäßigkeit, aber eine Abschiebung kann aus humanitären Gründen nicht passieren.

Am 06. März 2015 hielt der damalige Bundesminister des Inneren, Dr. Thomas de Maizière, eine Rede zu der Neubestimmung des Bleiberechts und den Aufenthaltsbedingungen in Deutschland. Es sei ein Bleiberecht für „gut integrierte und rechtsgetreue Ausländer“⁷¹², die damit die sogenannte Duldung aufgrund einer guten Integration verlassen und deren Möglichkeiten des Bleibens in Deutschland neu geregelt und festgesetzt werden.

„Die Botschaft ist: Ihr gehört zu uns!“. Dieser Ausruf von Thomas de Maizière zu der Neubestimmung des Bleiberechts richtet sich an die ‚Geduldeten‘ in

⁷⁰⁹ Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat: „Aufenthaltsrecht“, <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/migration/aufenthaltsrecht/einreise-und-aufenthalt/einreise-und-aufenthalt-node.html> (zuletzt abgerufen am 02.02.2020/12.35 Uhr).

⁷¹⁰ Asyl.net: „Abschiebung und freiwillige Ausreise“, <https://www.asyl.net/themen/aufenthaltsbeendigung/abschiebung-und-freiwillige-ausreise/voruebergewende-aussetzung-der-abschiebung-duldung/> (zuletzt abgerufen am 15.08.2019 /12:55 Uhr).

⁷¹¹ Vgl. ebd.

⁷¹² Bundesministerium des Inneren: „Ministerrede zum Bleiberecht“, <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2015/03/ministerrede-erste-lesung-bleiberecht.html>. Zuletzt abgerufen: (10.04. 2019 / 12. 24 Uhr), Beitrag vom 05.03.2015.

Deutschland, die eine „besondere Integrationsleistung“⁷¹³ erbracht haben. Dabei stellt De Maizière in seiner Rede fest: „Es muss klar unterschieden werden zwischen jenen, die Anspruch auf Schutz haben und jenen, die diesen Anspruch nicht haben. Wer unter keinem Aspekt für ein Bleiberecht in Betracht kommt, muss unser Land auch wieder verlassen.“⁷¹⁴

Wenn De Maizière in seiner Rede zum neu begründeten Bleiberecht sagt: „Ihr gehört zu uns“⁷¹⁵, dann äußert er, dass es andere gibt, die nicht dazugehören, obwohl sie sich schon möglicherweise sehr lange in Deutschland aufhalten und beispielsweise auch die deutsche Sprache sprechen. Seine Aussage ließe sich damit wieder auf Benhabibs Gedanken zu *Ethnos* und *Demos* beziehen, wenn *Ethnos* das Teilen von Erinnerungen und Schicksalen meint und über *Demos* die Bedingungen des Aufenthaltes geregelt werden.

De Maizières Rede ist nur der Beginn einer langen, bis heute andauernden Auseinandersetzung über die Aufnahme der Geflüchteten in Deutschland, und wie mit dieser die Gesellschaft verändernden Bewegung umgegangen werden soll.

So stellt De Maizière in seiner Rede zur neuen Begründung des Bleiberechts fest:

Wer viele Jahre hier lebt, wer hier wesentliche Integrationsleistungen erbringt, wer unsere Sprache spricht, wer seinen Lebensunterhalt überwiegend selbst sichert und ‚natürlich‘ wer keine großen Straftaten begangen hat, der soll nun auch eine dauerhafte Bleiberechtsperspektive in Deutschland erhalten.⁷¹⁶

Das Besondere an dieser Bestimmung des Bleibens ist, dass „mehrere Zehntausend bisher nur geduldete Menschen profitieren“⁷¹⁷. Interessant ist die Sprache, die De Maizière verwendet, gerade mit Blick auf die ethische Relevanz dieses Rechts, das auch noch den Namen ‚Bleiberecht‘ trägt, ist diese doch eher ökonomisch ausgerichtet, denn es ist ein Recht für „nachhaltig integrierte geduldete Menschen, das nicht mehr von deren Alter oder einem Stichtag abhängt“⁷¹⁸, bis zu dem die gute Integration nachgewiesen werden muss. Welcher Vorstellung von Integration

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ Brezger, Jan: *Zur Verteidigung des Menschenrechts auf internationale Bewegungsfreiheit. Eine Antwort auf Michael Blake*, S. 42.

⁷¹⁶ Bundesministerium des Inneren: „Ministerrede zum Bleiberecht“, <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2015/03/ministerrede-erste-lesung-bleiberecht.html> (zuletzt abgerufen am 10.04. 2019 / 12.24 Uhr), Beitrag vom 05.03.2015.

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Ebd.

wird hier gefordert? Kann Integration und die damit verbundenen Erwartungshaltungen jemals abgeschlossen sein? Der Begriff der Integration wird in diesem Zusammenhang lediglich durch die sogenannte ‚Mehrheitsgesellschaft‘ definiert ohne dabei auf Bedarfe und Potentiale zu reagieren. Zu bedenken ist aus diesem Grund auch der Verweis auf die Nachhaltigkeit, die faktisch eine Zukünftigkeit verspricht, über welche die Bedingungen des Bleibens konstituiert werden. Das Bleiberecht und damit auch die Bedeutung des Bleibens erscheinen also auch in diesem Kontext als Verzögerung und Frist, die einer Veränderung den Aufschub gewährt. Die Duldung verwirklicht sich als eine Frist, oder ein Moratorium. Der Status der Duldung wird in dieser Logik zum Ort des Wartens. In der Duldung ist das Bleiben noch im An- und Ausstehen begriffen.

Sollten die Bestimmungen des Bleiberechts erfüllt werden gilt: „Ihr dürft jetzt bleiben. Macht mit! Verdient euer eigenes Geld! Ihr gehört zu uns.“⁷¹⁹ Hier verdeutlicht sich Benhabibs Vorstellung des *demos*, das bestimmte Reglementierungen zur *ethnos* unabhängigen Zugehörigkeit notwendig sind.

Der Status der Duldung und der Anspruch auf ein über Jahre hinweg zu erfüllendes Bleiberecht erschweren jedoch die Möglichkeit des Ankommens und schlussendlich des Bleibens. Das Bleiberecht, so ließe sich auch hier annehmen, erfüllt sich wie in *Transit* in der Zeitspanne der Duldung nur über ein Nicht-Bleiben. Anders als in *Transit*, in dem das Bleiben in dem Transit-Ort Marseille nur durch die Begründung der baldigen Abreise rechters ist, wird in der Duldung das Bleiben zu einem Nicht-Bleiben, da das Bleiben eigentlich nicht erlaubt ist.

Im weiteren Verlauf seiner Rede macht Thomas de Maizière deutlich, dass das Bleiberecht auch für die „Opfer von Zwangsprostitution“⁷²⁰ gilt und dass es eine Verbesserung „im Recht des Familiennachzugs“ und der „Zuwanderung von Fachkräften“⁷²¹ geben wird, um damit keiner positiven wirtschaftlichen Entwicklung entgegenzuwirken. Jedoch hat sich gerade die Diskussion um das Recht des Familiennachzuges 2018 verhärtet. So sind seit August des letzten Jahres für die Möglichkeit des Familiennachzuges von subsidiär Schutzberechtigten unterschiedliche humanitäre Gründe wie beispielsweise Dauer der Trennung, das

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Ebd.

Alter der Kinder und mögliche Gefährdungen entscheidend. Dies gilt für den „Familiennachzug von engsten Familienangehörigen zu subsidiär Schutzberechtigten“⁷²². Allerdings nur 1000 Personen in jedem Monat. Davon ausgeschlossen sind sogenannte Gefährder*innen. Rechtsgrundlage bietet in diesen Fällen das Familienasyl § 26 AsylG.⁷²³

Im Anschluss an diese Ausführungen bemerkt der damalige Minister des Inneren, „dass diejenigen Menschen, denen letztendlich unter keinem Gesichtspunkt ein Aufenthaltsrecht in Deutschland zusteht, unser Land auch wieder verlassen“⁷²⁴ sollten. So muss eine bestimmte Gruppe von Menschen, die nicht in das gesamte Raster der Zugehörigkeit fallen, die Möglicherweise nicht den Ansprüchen von ‚Integration‘ nachkommen, Deutschland wieder verlassen, denn „es kann nicht sein, dass, wer im Asylverfahren trickst und täuscht, dafür später mit einem Bleiberecht belohnt wird.“⁷²⁵ Jedoch gilt seit 2015, dass selbst wenn alle Mindestkriterien des Bleiberechts erfüllt sind, nach einer gesamten Beurteilung der Behörden ein Recht zu Bleiben gewährt werden kann, dies gilt vor allem für Menschen, die auf Grund von Krankheiten beeinträchtigt sind. Zudem muss eine Loyalitätserklärung abgelegt werden und eine Bekennung zur freiheitlichen und demokratischen Grundordnung.⁷²⁶

Weiter bleibt zu hinterfragen, wie von ‚sicheren‘ oder ‚unsicheren‘ Herkunftsländern gesprochen werden kann, wenn beispielsweise für Afghanistan eine Reisewarnung ausgesprochen wurde, die Menschen aber dennoch dorthin zurückgeschickt werden. Alleine die Bewegung des Zurückschickens und der Abschiebung verweisen auf das hierarchische Gefälle und die damit verbundene Gewalt, welche eine Dimension des Bleibens impliziert. Die Entscheidung, wer wo, wann wie bleiben darf, wird institutionalisiert entschieden.

Mit Blick auf das zeitliche Verständnis des Bleibens wird ersichtlich, dass das Bleiberecht einer gewissen Nachträglichkeit folgt, wie sie auch in der Rechtslage begründet ist. Das Bleiberecht wird nachträglich an in Deutschland ‚gut integrierte‘

⁷²² Bundesregierung: „Neue Regeln für den Familiennachzug“, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/neue-regeln-fuer-den-familiennachzug-1008342> (zuletzt abgerufen am 03: 03: 2020 / 12 Uhr).

⁷²³ Vgl. Dietz, Andreas: *Ausländer- und Asylrecht. Einführung*. Baden-Baden: Nomos 2017.

⁷²⁴ Ebd.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Vgl. ebd.

Bürger*innen verliehen; während einer Zeit von ca. sechs bis acht Jahren müssen die ‚Geduldeten‘ sich beweisen und ihre ‚erfolgreiche Integration‘ nachweisen⁷²⁷ Wie aber ist eine Integration im Status der Duldung überhaupt möglich, wenn der Ausgang ungewiss, das Warten ohne Endziel und mit stetigem Unbehagen verbunden ist? Das Bleiben wird nicht erfahrbar als Annahme der Situation, die sich bereits vergangen ereignete und dessen Fortbestehen in der Zukunft zu erwarten wäre, sondern als Endziel, das als ‚Belohnung‘ zu erhoffen sei. Die Verstaatlichung und Institutionalisierung des Bleibens ereignet sich jenseits einer ökologischen Relationalität, die nicht vorsubjektiv verstanden wird. Bewegung, Aufbruch und Veränderung erscheinen als die Gegner des Bleiberechts – das Nicht-Bleiben, welches dennoch eine Kernerfahrung des Bleibens per se ist und weicht der Stagnation. Vielleicht ist der Status der Duldung manchmal vergessen, aber zumeist gleicht die Erfahrung einer Uhr, die nicht weiterläuft. Nicht für Monate, sondern Jahre. Sie ist stehengeblieben.

Der Aufschub von Möglichkeiten in der Duldung, wie die Sprache zu lernen oder arbeiten zu gehen, verunmöglicht das Bleiben. Das Warten auf das dauerhafte Bleiben verläuft parallel zu den rhythmischen Veränderungen der Zeit. Manchmal wird die Duldung auf sechs Monate verlängert, manchmal nur für drei. Das Leben selbstbestimmt im Sinne der Menschenrechte leben erscheint kaum möglich. Mit Blick auf das Asylrecht, das sich durch einen Vertrauensvorschuss begründet, kann der*die Geflüchtete sich trotz der langwierigen und schwierigen Verfahren als Teil eines Gefüges begreifen, in welches er*sie nach dem ersten Asylverfahren aufgenommen wird. Getragen wird die Zeit der Duldung mit den sich stetig wiederholenden Behördengängen. Kettenduldungen, bei denen oftmals kein Anspruch auf einen Deutschkurs besteht. Wie also die deutsche Sprache schnell lernen, wenn doch die Duldung nur darauf ausgerichtet ist, die Phase der aufgeschobenen Abschiebung zu überbrücken? Und wie arbeiten, wenn oftmals die deutsche Sprache nicht gesprochen wird oder die Ausländerbehörde das Arbeiten verbietet, weil die Papiere und Pässe nicht mehr zu beschaffen sind, verloren gegangen oder es sie niemals gab? Dies kann auch der Fall sein, wenn die

⁷²⁷ Ich verwende in diesem Kontext diese Bezeichnung, um erneut auf die sprachliche Problematik zu verweisen. Es wird deutlich zwischen denjenigen unterschieden, die den Status des Geflüchteten haben, und denjenigen, die lediglich geduldet werden und nicht als Bürger*innen anerkannt werden

Herkunftsländer die Unterstützung versagen – denn man wollte ja nicht in ihnen bleiben. Was bleibt? Der Status der Duldung, und die damit einhergehenden Unsicherheiten, die über Generationen weitervererbt werden. Duldung, das ist wohl das Nicht-Bleiben. Nur Wenigen ist klar, welche Bedeutung, welche Aussagekraft hinter dem Bleiberecht steht – wenn man eben eigentlich nicht bleiben darf und nicht mehr gehen will. So gilt es für die Zukunft nach anderen Möglichkeiten Ausschau zu halten, die das Bleiben möglich machen. Damit eröffnet das Bleiberecht mit Blick auf die diese vorhergehende Zeit der Duldung einige Momente, die auch in den vorherigen Kapiteln erläutert wurden. Die Duldung selbst wird zu einer Zeit des dauerhaften Wartens, das sich auch über mehrere Jahre hinweg zieht. In dieser Zeit des Wartens präsentiert sich das Nicht-Bleiben als Moment des Transitären, in dem der Ausgang, der eigene Verbleib ungewiss ist. Zugleich aber wird das Bleiberecht zu einer Hoffnung, die vieles verspricht, wenn vieles erfüllt wurde. Das Bleiberecht erscheint als einzige Hoffnung und als einziges Ziel für Menschen mit dem Status der Duldung.

Neben den politisch-philosophischen Ansätzen, die entweder für offene Grenzen und damit auch ein gelockertes Bleiberecht plädieren, oder denjenigen, die eine außerstaatliche Bewegungsfreiheit ablehnen, erscheint es mir notwendig auf eine Ethik hinzuweisen, die in ihren Grundzügen Momente des Ökologischen offenbart und verdeutlicht, aus welcher Perspektive das Bleiben als Moment des Ethischen verstanden werden kann.

Wie die letzte Auseinandersetzung mit dem Film *Transit* von Christian Petzold und einem Bleiben im Nicht-Bleiben sowie dem Exil als Potential des Aufbruchs und der Veränderung gezeigt hat, liegt das Bleiben, um das es in dieser Arbeit geht, jenseits einer Vorstellung des Bleibens als Stillstand. Das Wesen des Bleibens impliziert eine Dynamik und Bewegtheit von Zeitlichkeit.

In der Auseinandersetzung mit dem Exil und dem Nicht-Bleiben wurde bereits ein wesentliches Moment angesprochen, welches dem Bleiben vorauszu gehen scheint. Ankommen bedeutet, aufgenommen zu werden und sich in den Gefügen der neuen Umgebung niederzulassen. Doch dieses Ankommen ist keine einseitige Bewegung, sondern eröffnet sich durch eine Begegnung zwischen denen, die bereits angekommen sind, und denen, die ankommen wollen. Ankommen, und noch mehr

Bleiben, setzt eine Gastfreundschaft voraus, die in ihrer ethischen Konsequenz und Bedeutung von jedem in der politischen Diskussion um das Bleiben und das Bleiberecht berücksichtigt werden sollte.

7.4 Ethik des Bleibens

Besetze mich, nimm Platz in mir, was gleichzeitig auch bedeutet, nimm meinen Platz ein, begnüge dich nicht damit, mir entgegen oder ‚zu mir‘ zu kommen. Die Schwelle zu überschreiten, bedeutet einzutreten und nicht nur sich zu nähern oder zu kommen.⁷²⁸

Der Anspruch dieser Arbeit liegt nicht in der Entwicklung eines neuen politischen Systems des Bleibens, sondern in der Sensibilisierung für eben diese Begrifflichkeiten, die in ihrer alltäglichen Verwendung und in den politischen Diskursen als Ausschlussmechanismus fungieren und damit oftmals ein ethisches Grundmoment außer Acht lassen. Somit kann die Gastfreundschaft nach Derrida, um die es hier gehen soll und die schlussendlich zu einer generellen Debatte um bestehende Rechte der Einwanderung, aber auch des Ausschlusses münden soll, verstanden werden als Konzept/eine Betrachtungsweise zur Auseinandersetzung mit einer Ethik des Bleibens, in der sich eine Ökologie des Bleibens begründet.

Die Gastfreundschaft fragt nach „dem Anderen, den fremden Sprachen und allem was von anderswo kommt.“⁷²⁹

Es sind die vielen Geflüchteten und der „Niedergang des Nationalstaates“⁷³⁰, die für Derrida, spätestens nach dem Ersten Weltkrieg eine *conversion éthique* fordern. In der auch der Wert des Fremden*der Fremden hinterfragt wird. Das, was durch Derrida mit Blick auf eine uneingeschränkte Gastfreundschaft verdeutlicht wird, ist das beständige Paradox zwischen einem ethischen und offenen Umgang mit Menschen im Kontext von Flucht und Migration und den dagegen bestehenden Gesetzen und Regeln, die diesen Umgang bestimmen: Eine ‚irreduzible

⁷²⁸ Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen 2011, S. 90.

⁷²⁹ Niederberger, Andreas/ Wolf, Markus (Hg.): *Politische Philosophie und Dekonstruktion Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: Transcript 2007, S. 43.

⁷³⁰ Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Vgl. S. 432f.

Antinomie‘.⁷³¹ Eben dieses Paradox ist auch der Frage nach dem Bleiben im Sinne von offenen Grenzen immanent.

Wie einer konkreten Politik und einer konkreten Ethik, die eine Geschichte, Evolution, wirkliche Revolutionen, Fortschritte, kurzum: eine Perfektibilität umfassen? Einer Politik, einem Recht, die auf diese Weise auf die neuen Anforderungen nie dagewesener historischer Situationen antworten, die diesen also wirklich entsprechen, indem sie die Gesetze ändern und die Staatsangehörigkeit, die Demokratie oder das internationale Recht usw. anders bestimmen?⁷³²

Derrida bezieht sich auf Platons Dialog *Sophisten*, in dem es um die Begegnung mit dem Fremden geht, dessen Herkunft jedoch bekannt ist. Diesem Fremden folgt eine Logik einer heimatlichen Zugehörigkeit, die durch das Väterliche begründet ist. Rechte sind für diese Gastsituation unabdingbar, aus diesem Grund lässt sich auch von einer bedingten Gastfreundschaft sprechen. Wie auch später Benhabib, verweist Derrida auf Kant und seine Vorstellungen, mit der er für einen ewigen Frieden plädiert. Er prägt den Begriff der „allgemeinen Hospitalität“⁷³³, auf den bereits zu Beginn des Kapitels eingegangen wurde.

Dieser Begriff impliziert jedoch vielmehr ein Besuchsrecht als ein tatsächliches Bleiberecht des Fremden. Dieses Besuchsrecht wird durch das Recht der Natur gestützt, weil „die Oberfläche der Erde nur begrenzt Platz zur Verfügung stellt.“⁷³⁴ Kant stellt die Gastfreundschaft in einen Bereich des Rechts, wodurch die Momente des Politischen, aber auch die Frage nach einer Ethik der Gastfreundschaft aufeinander treffen. Die Hospitalität nach Kant geht einher mit einer gewissen Unbestimmtheit und Benhabib geht da noch etwas weiter:

Beginnt die Hospitalität nicht oft mit einem gegenseitigen Misstrauen, das zerstreut werden muss? Und ist es nicht die Unbestimmtheit, die auch die sprachliche Nähe der lateinischen Begriffe *hostis* und *hospes* – Feind und Fremder/Gast/Gastgeber – erklärt?⁷³⁵

⁷³¹ Vgl. ebd., S. 437.

⁷³² Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft*, S. 107.

⁷³³ Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*, S. 21.

⁷³⁴ Niederberger Andreas: *Politische Philosophie und Dekonstruktion Beiträge zur politischen Theorie in Anschluss an Jacques Derrida*, S. 31.

⁷³⁵ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen*, S. 28.

Bei Kant begründet sich das Besuchsrecht des Menschen in dem gemeinsamen Besitz der Erde. Zudem ist der Mensch von einer „natürlichen Ungeselligkeit getrieben“⁷³⁶. Wohingegen sich das Gastrecht in Errichtungen begründet, welche in staatlichen Übereinkünften geregelt werden müssen. Kant ist damit der erste, der die Vorstellung eines „weltbürgerlichen Rechts auf allgemeine Gastfreundschaft“⁷³⁷ eröffnet und dies außerdem in den Rahmen der staatlichen Souveränität gerückt hat. Jedoch sollte nach Derrida eine internationale Politik entwickelt werden, die sich von einem „traditionellen, nationalstaatlichen Politikbegriff“⁷³⁸ distanziert und sich damit den differentiellen Formen von Bewegung annähert.

Benhabib sieht darin die Möglichkeit Derridas, die Hospitalität von der unbedingten Gastfreundschaft, wie er sie bezeichnet, zu distanzieren. Die Ethik der Gastfreundschaft, und damit auch die Möglichkeit des Bleibens der Anderen, beziehen somit eine institutionalisierte Öffentlichkeit mit ein.⁷³⁹

Die Gastfreundschaft ist aus diesem Grunde mehr ein Gastrecht, denn „hier erfährt die Universalität eine Einschränkung, wird das Gastrecht nur zu einem Besuchsrecht bzw. hängt es in seiner Gewährung von der staatlichen Kontrolle des öffentlichen Raumes ab.“⁷⁴⁰

In diesem Sinne würde der*die Andere jedoch immer ein*e Fremde*r bleiben. Vielmehr als andersherum sollte das Recht sich von jeher aus der absoluten Gastfreundschaft entwickeln, einer bedingungslosen Gastfreundschaft: „Das Gesetz einer bedingungslosen Gastfreundschaft, die a priori einem jedem anderen, jedem, der ankommt, wer immer es auch sei, gewährt wird.“⁷⁴¹

Die Gastfreundschaft scheint als Herausforderung, die sich selbst herausfordert. Es gilt den „Ankömmling“⁷⁴² aufzunehmen, woher er*sie auch kommt: „Ob es sich nun um einen Fremden, einen Einwanderer, einen eingeladenen Gast, einen

⁷³⁶ Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, S. 432f.

⁷³⁷ Ebd.

⁷³⁸ Ebd., S. 437.

⁷³⁹ Vgl. Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen*, S. 28.

⁷⁴⁰ Derrida, Jacques: *Die Einsprachigkeit des Anderen*, S. 150.

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft*, S. 60.

unerwarteten Besucher handelt.“⁷⁴³ Es geht um eine Begegnung, die in ihrem Wesen fremd ist – in der sich die Überschreitung offenbart.

Dem Fremden, ja sogar dem absolut anderen gilt es stattzugeben – *au lieu*. Diese Statt-gabe fordert keine Gegenleistung oder Gegenseitigkeit.

[D]ie absolute Gastfreundschaft erfordert, dass ich mein Zuhause (*chez moi*) öffne, und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekanntem, anonymen absolut Anderen [...], dass ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an den Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, Statt haben (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) ohne ihn nach seinem Namen zu fragen. Das Gesetz der absoluten Gastfreundschaft gebieten, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft, mit dem Gesetz oder der Gerechtigkeit als Recht zu brechen.⁷⁴⁴

Die Frage nach dem Fremden kommt von diesem selbst und richtet sich gleichermaßen auf ihn, es ist „als ob der Fremde das In-Frage-stehen wäre“⁷⁴⁵. Denn was stellt der Gast in Frage – wohlmöglich die eigene Verortung des Selbst, in dem, was als Bleibe und Heim gilt? In dieser Position ist es der*die Gastgeber*in, der*die zum*zur Fremden, zu diesem*dieser Anderen wird, der*die von Außerhalb kommt. Die unbedingte Gastfreundschaft impliziert die Möglichkeit nicht zu wissen, wer der*die Gast/Gästin ist, der*die Andere, der empfangen wird.

Es ist, als wir von Schwierigkeit zu Schwierigkeit schreiten. Besser oder schlechter, und schlimmer noch, von Unmöglichkeit zu Unmöglichkeit. Es ist, als wäre Gastfreundschaft unmöglich: als würde das Gesetz der Gastfreundschaft diese Unmöglichkeit selbst definieren, als könne man es nur übertreten, als würde das Gesetz der absoluten, *unbedingten*, hyperbolischen Gastfreundschaft, als würde der kategorische Imperativ der Gastfreundschaft erfordern, all *die* Gesetze der Gastfreundschaft zu übertreten, das heißt die Bedingungen, Normen, Rechte und Pflichten, die sich sowohl Gastgebern und Gastgeberinnen als auch Gästen, denen die Aufnahme gewähren wie denen, die Aufnahme finden, auferlegen.⁷⁴⁶

Deutlich wird damit die wesentliche Differenz zwischen der Ethik als eine „unbedingten Gastfreundschaft“, die einer Idee des ethischen Bleibens gleicht und der „Unmöglichkeit“ diese in die bestehende Vorstellung von Recht zu integrieren. Es zeigt sich die „*Antinomie*“ als Aporie als paradoxe (Un)Möglichkeit ihrer

⁷⁴³ Ebd.

⁷⁴⁴ Ebd., S. 25f.

⁷⁴⁵ Ebd., S. 11.

⁷⁴⁶ Ebd., S. 59f.

eigenen Verfasstheit, zwischen dem „Gesetz in seiner universellen Singularität und einer Pluralität, die nicht nur Zerstreuung ist“. ⁷⁴⁷ Mit der ‚unbedingten‘ und der ‚bedingten‘ Gastfreundschaft stehen sich wie auch durch die Ethik des Bleibens evoziert zwei Gesetze gegenüber, die sich gleichermaßen implizieren und bedingen: Eine Unentscheidbarkeit.

Dies ist die wesentliche Diskrepanz zwischen einer Idee des Bleibens im Sinne von offenen Grenzen und der Möglichkeit einer tatsächlichen Realisierung.

In Bezug auf die Gastfreundschaft erhebt sich die „unbedingte“ erst über das Gesetz des Rechts, denn „bezogen auf das Recht scheint die Ethik der unbedingten Gastfreundschaft ihren Anspruch zu verlieren, doch tatsächlich garantiert diese ‚Verrechtlichung‘ erst die Wirksamkeit“ ⁷⁴⁸. Das Denken von Gerechtigkeit, ist direkt mit der ‚unbedingten Gastfreundschaft‘ verbunden. Sie lässt sich jedoch nicht einfach in Gesetzgebungen einschreiben. ⁷⁴⁹

Was aber gilt es zu beschreiben und zu eröffnen, wenn wir von dem Moment des Bleibens als einer ‚Ökologie‘ sprechen? Wie gilt es, unsere Welt neuzudenken, in einer Verantwortlichkeit, die mit eben dieser Ökologie einhergeht? Bleiben als Ökologie eröffnet sich durch die Schwierigkeit einer Zuweisung zwischen *ethnos* und *demos*, einer Unterscheidung zwischen einer von jeher bestehenden Zugehörigkeit und einem Recht, Rechte zu haben, wie es durch Arendt formuliert und Benhabib weiter diskutiert wird. Vielleicht ließe sich das Bleiben als Ökologie denken als eine Ökologie der Gastfreundschaft. Zugehörigkeit könnte dann im Sinne einer Ökologie des Bleibens als ‚Recht, Rechte zu haben‘ verhandelt werden – Das Bleiben in Ökologien, das ökologisch Bleiben ließe sich begreifen als Berührung zwischen und im Sinne eines weiter gedachten *demos*.

Jean-Luc Nancy, dessen Gedanken für diese Auseinandersetzung in der Frage nach der Bedeutung von Zugehörigkeit und einer Vorstellung von Gemeinschaft von besonderer Bedeutung sind, fragt in *Das nackte Denken* ⁷⁵⁰:

Wie anders ‚wir‘ sagen als wie ein ‚man‘ (= alle und niemand) oder ein ‚ich‘ (= eine Person allein, was immer noch niemand (*personne*) ist...)? Wie also

⁷⁴⁷ Ebd., S. 60f.

⁷⁴⁸ Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, S. 442.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd.

⁷⁵⁰ Nancy, Jean-Luc: *Das nackte Denken*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2014.

gemeinsam sein, ohne das zu bilden, was die gesamte Tradition [...] eine Gemeinschaft nennt [...]?⁷⁵¹

Er weicht davon ab, den Begriff der Gemeinschaft zu nennen und spricht viel mehr über das „Zusammen-Sein“, „Gemeinsam-Sein“ und schlussendlich über das „Mit-Sein“⁷⁵², denn es wurde uns schon immer ein ‚Wir‘ gegeben und wir wurden schon immer mit diesem konfrontiert und sind diesem begegnet.⁷⁵³ Abgrenzen ließe sich diese Vorstellung des ‚Zusammen-Seins‘ und ‚Mit-Seins‘ von *Ethnos* als eine stagnierte Vorstellung von Zugehörigkeit im Sinne von historischer, kultureller ‚Schicksalsgemeinschaft‘ etc. Nancy bezieht sich mit seinem Denken des *Mit-Seins* auf Heideggers Mit-Dasein. In §26 von *Sein und Zeit*, schreibt er: „Dieses dem Dasein konstitutiv zugehörige ‚Mit‘ sei – ‚existenzial, nicht kategorial‘ zu verstehen.“⁷⁵⁴ Das *Mit* erscheint in diesem Zusammenhang als etwas Existenzielles – als Existenz der Welt und ist daher „nichts weniger als den Sinn selbst des Seins oder den Sinn von Sein ins Spiel“ zu bringen.⁷⁵⁵ Es ist ein teilendes Sein, bei dem es von jeher um „Ko-Existenz oder (...) Ko-Zugehörigkeit (...) der eigenen Grenze ausgesetzt zu sein“⁷⁵⁶ geht. Das *Mit* selbst ist der Ort des *Mit*, von dem aus sich die Ethik des Bleibens eröffnen sollte, durch das sich eine Nähe zur eigenen Erfahrung und umgekehrt ausdrückt. Nur durch diese Erfahrung kann sich das Bleiben der Welt in der Welt offenbaren. In diesem Sinne eröffnet das *Mit* mehr als eine bloße Nähe, als ein alltägliches Beziehungsgefüge, denn es bezeichnet eine Koexistenz und eine Kopräsenz, die auf den Sinn, als *Mit-Sinn* selbst verweist und diesen hervorbringt. Das *Mit* erscheint als Eröffnung oder die Eröffnung des *Mit*. Nur durch das Sich-Öffnen und das nach außen treten kann das Bleiben in der Welt erfahrbar werden. Was sich hier zeigt, ist, dass die Ethik des Gemeinschaftlichen nicht wie angenommen die moralische Identität begründet, sondern vielmehr, das *Mit* von jeher der Grund eines Gemeinsamen ist. Erst durch diese Öffnung/Eröffnung kann die Welt zur Welt werden. Das ‚In-der-Welt-sein‘ ist die geteilte

⁷⁵¹ Ebd., S. 143.

⁷⁵² Nancy, Jean-Luc: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007, S. 30.

⁷⁵³ Vgl. ebd., S. 38.

⁷⁵⁴ Nancy, Jean-Luc: „Mit-Sinn“, in: Bippus, Elke/Huber, Jörg/Richter, Dorothee (Hg.): *Gemeinschaft ontologische und politische Perspektivierungen*. Zürich, Wien/New York: Edition Voldemeer 2011, S. 21-32, (S.21).

⁷⁵⁵ Ebd.

⁷⁵⁶ Nancy, Jean-Luc: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, S. 32f.

Öffnung, die die Bewegung des Sinns ist.⁷⁵⁷ *S'exposer*⁷⁵⁸ meint; das Sein ein Selbst-Sein, sich also aussetzen in der Welt, im *Mit*. Das Offene bedeutet nicht den Empfang und das Empfangen des Anderen im Sinne einer Gastlichkeit, als Alteritätsbeziehung, wie sie durch Derrida eröffnet wurde, sondern meint „die Bedingung der Koexistenz endlicher Singularitäten“⁷⁵⁹, an denen der Sinn als Zirkulation erscheint. Zu unterscheiden ist das *Mit* von einem Nebeneinander. Vielmehr jedoch sollten wir unsere Welt – oder nein, gerade da liegt der Fehler, es ist nicht ‚unsere Welt‘ sondern die ‚Welt der Welten‘ – das Bleiben der Welt als Fügung begreifen, in der sich der Sinn unendlich exponiert und eröffnet – bleibend, aber niemals stillstehend. Diese Vorstellung des Bleibens wirft uns zurück oder lässt uns vortreten zu der Diskussion um das Bleiberecht und einem ethischen Umgang mit diesem.

„Das ‚Mit‘ ist trocken und neutral: weder Kommunion noch Atomisierung, lediglich das Teilen eines Ortes, allerhöchstens der Kontakt.“⁷⁶⁰ Auch das Katastrophische eröffnet sich im *Mit*, denn das *Mit* ist nicht gebunden an bestimmte Formen des Zusammenseins, sondern wird gerade im Gegeneinander, in der Konfrontation „um sich in seinem Sein zu teilen mit einem Abstand, der auch die Bedingung dieses Seins ist“⁷⁶¹ eröffnet. Die Öffnung des *Mit* betont das Moment einer Ursprungslosigkeit das an eine absolute Grundlosigkeit gebunden ist. Es existiert als „Operation des Teilens, die stets jeder singulären oder generischen Existenz vorausgegangen ist [...] ohne die es, absolut generell, keinerlei *Präsenz* und keinerlei Welt geben könnte.“⁷⁶² Wir sind (im) *Mit* ausgesetzt. In einer Eröffnung, dem Offenen, das sich *mit*-teilt, und von welchem aus das Bleiben in seiner ethischen Bedeutung gedacht und verstanden werden soll. Das Bleiben erscheint in einer Ökologie des *Mit* geöffnet. Die Konfrontation und Begegnung, die Begegnung in der Konfrontation entspricht einer Dynamik des Bleibens, die die Katastrophe nicht ausschließt, sondern mit-denkt. Die Figur des *Mit* – oder besser, die Ethik des *Mit* fragt nach Formen von Welt, in denen eben dies ersichtlich wird.

⁷⁵⁷ Vgl. Nancy, Jean-Luc: *Die Musen*. Stuttgart: Legueil 1999, Vgl. auch Hörl: *Die technologische Sinnverschiebung*, S. 138.

⁷⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: *Das nackte Denken*, S. 148.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 149.

⁷⁶⁰ Nancy: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, S. 31.

⁷⁶¹ Ebd., S. 37.

⁷⁶² Ebd., S. 32.

Wie lässt sich das *Mit* heute erfahren – wie lässt sich ein Bleiben im *Mit* formulieren, dessen Einbezogenheit ohne Aufschluss auf die Welt gerichtet ist? Bleiben, das meint auch Nicht-Bleiben – Abstoßung – Irrungen und Verwirrungen, in denen neue zuvor ungedachte Momente eröffnet werden. Bleiben im *Mit* fragt nach Beziehungsgefügen, die für uns zuvor undenkbar schienen und befragt eine Vorstellung von gemeinschaftlicher Zugehörigkeit, die über das Konzept von *ethnos* hinausgeht und auch *demos* übersteigt.

Jedoch muss bedacht werden, dass sich die realpolitische Umsetzung dieser Momente im Sinne einer Gastfreundschaft mit Blick auf Europa mehr als herausfordernd darstellt. Und dennoch sind es gerade diese Figuren, die auf die Möglichkeit und ja auch auf die Notwendigkeit einer Ethik des Bleibens in und durch die Begegnung verweisen, wodurch auch die Geste des Winkens⁷⁶³ – das Winken, in dessen Bewegung sich die Vergangenheit wiedereignet – verändert werden kann. Das Winken steht damit symbolisch für den Abschied, aber auch das Willkommenheißen. Es ist eine Geste des Lebens und des Todes. Die Frage nach dem Bleiben ließe sich aus rein ethischer Perspektive nur im Sinne einer Ethik der Gastfreundschaft als Ökologie und einer Vorstellung von Gemeinschaft im Sinne des *Mit* denken. Diese beiden wesentlichen Gedanken von Derrida und Nancy könnten als Grundlage für ein Verständnis des Bleibens dienen, das sich jenseits von politischen und institutionalisierten Vorgaben als Menschenrecht veräußert und sich zwischen *ethnos* und *demos*, und noch darüber hinaus, eröffnet. Auch Derrida geht es nicht um eine „vollständige Öffnung von Grenzen“, jedoch gilt es „die besten Dispositive, die am wenigsten schlechten Bedingungen und die gerechteste Gesetzgebung“ zu erfinden⁷⁶⁴. Somit ist es wie von Sascha Bischof betont

der Abstand und die Problematik der Differenz zwischen der bedingten und unbedingten Gastfreundschaft, in welchem es heute um eine Weiterentwicklung und Ausweitung des Rechts auf Gastfreundschaft und des internationalen Rechts insgesamt geht.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Vgl. Kapitel 6.

⁷⁶⁴ Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, S. 446.

⁷⁶⁵ Ebd.

Es scheint fragwürdig, gänzlich auf Grenzen verzichten zu können und eine unkontrollierte Einwanderung zu unterstützen, auch wenn dies aus ethischer Perspektive zu wünschen wäre. Gleichmaßen ist es aber auch zu radikal, eine Einwanderung und damit das Recht zu Bleiben mit einer Clubmitgliedschaft zu vergleichen und gänzlich auszuschließen. Seyla Benhabib scheint sich in der Auseinandersetzung um die Menschenrechte, das Bleiben und die Einwanderungs- und Bewegungsfreiheit in einem ‚Entweder-Oder‘ zu positionieren.

Wir haben allerdings auch das Recht sich selbst regierende Gemeinschaften zu respektieren, *bestimmte* Bedingungen für die Erstaufnahme sowie für die Zugehörigkeit festzulegen und den Zugang zu begrenzen. Es ist zwar ungerecht, irgendjemanden, der von der Zivilgesellschaft und vom Markt einer bestimmten Gemeinschaft für einen gewissen Zeitraum aufgenommen wurde, die Zugehörigkeit letztlich vorzuenthalten, aber es ist einfach unlogisch zu argumentieren, dass Gemeinschaften immer und überall eine Verpflichtung haben, *alle*, die eine Ersteinreise fordern und die Zugehörigkeit anstreben, zuzulassen.⁷⁶⁶

Auch das Bleiberecht in seiner aktuellen Darlegung gilt es zu hinterfragen und möglicherweise zu lockern, um Kettenduldungen zu vermeiden und mehr Menschen die Möglichkeit zu geben, ein Teil der Gemeinschaft werden zu können und diese als ihre Bleibe anzuerkennen, „wodurch die Grenzen des *demos* angepasst werden können und die demokratische Souveränität [...] neu zusammengesetzt werden kann“⁷⁶⁷.

Ein Bleiberecht von dem zukünftig gesprochen werden soll beinhaltet also zwei wesentliche Komponenten, die zum einen die Bewegungsfreiheit begründen, zum anderen aber auch die Möglichkeit eines dauerhaften Aufenthalts gewähren, in dem das Bleiben als Frist und Aufschub sich dennoch in einer Unendlichkeit offenbart. Benhabib plädiert für einige Voraussetzungen für die Zugehörigkeit, wenn sie jedoch erkennt, dass es „mehr oder weniger gerechte, mehr oder weniger inklusive, mehr oder weniger demokratische Formen [gibt] mit diesem Paradox umzugehen.“⁷⁶⁸ Im Mittelpunkt sieht sie den Spracherwerb und betont dabei, dass nicht von einer Einsprachigkeit ausgegangen werden soll, sondern der Möglichkeit sich in mehreren Sprachen auszudrücken – Vielsprachigkeit. Sie betont selbst die

⁷⁶⁶ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, S. 208.

⁷⁶⁷ Ebd., S. 200.

⁷⁶⁸ Ebd., S. 232.

Schwierigkeit, diese Anforderungen mit dem Anspruch der Menschenrechte in Einklang zu bringen.⁷⁶⁹ Auch einen Schulbesuch und die Arbeitswilligkeit setzt sie voraus, was jedoch nicht heißt, dass Migrant*innen ohne Erwerbstätigkeit das Land verlassen müssen:

Wenn eine Person eine gewisse Zeit lang Mitglied einer bestimmten Zivilgesellschaft und Volkswirtschaft gewesen ist und dann arbeitslos wurde, weil die Verhältnisse in dieser Ökonomie dahingehend wirkten, sollten diese Umstände in der gleichen Weise berücksichtigt werden, wie sie zur Bestimmung der finanziellen Anrechte eines Vollbürger herangezogen würden, anstatt als gerechtfertigter Anlass für die sofortige Ausweisung eines zugewanderten und oftmals nicht registrierten Arbeiters genommen zu werden.⁷⁷⁰

Gerichtet werden muss der Blick auch auf die Möglichkeiten, die Chancen für Menschen in ihren Herkunftsländern zu verbessern und überhaupt das Leben dort zu ermöglichen. Diese Auseinandersetzung bezieht sich jedoch nicht auf das politische Bleiberecht, sondern den Wunsch, die Heimat wieder als Bleibe für einen dauerhaften Aufenthalt begreifen zu können.

Auch die Abwanderung von Fachkräften muss untersucht werden. Gerade der Aufbau von wirtschaftlichen Strukturen ist neben dem Umgang mit traumatischen Erfahrungen äußerst langwierig. Eine Idee wäre beispielsweise die Möglichkeit, Arbeit aus der Ferne anzubieten:

Es gibt zwei Wege, auf denen diese Idee funktionieren kann: Einer bestünde darin, Geflüchteten in den Gastländern Fernarbeit zu ermöglichen. [...] Alternativ könnte man auf Partnerschaften mit dem privaten Wirtschaftssektor zur ökonomischen Revitalisierung in kleinen und mittleren Städten zurückgreifen.⁷⁷¹

Dies würde die Möglichkeit eröffnen, nicht in eine Spirale der Armut zu gelangen und gleichzeitig den Wiederaufbau im Land der Heimat zu unterstützen. Das Engagement der Geflüchteten zum Wiederaufbau der Heimatländer gilt daher als wesentliches Ziel und würde wohlmöglich auch die Vorstellung eines

⁷⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 209f.

⁷⁷¹ Ruffner, Galya Ben-Arieh: „Sichere Flucht fördern, Brücken zur Heimat bauen. Erfahrungen und Ideen“, in: Bitzegeio, Ursula/ Decker, Frank / Fischer, Sandra/ Stolzenberg, Thorsten (Hg.): *Flucht. Transit. Asyl. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein europäisches Versprechen*. Bonn: Dietz, 2018, S. 44-57, (S. 50-51).

Menschenrechts auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit unterstützen. Im Mittelpunkt sollte nicht lediglich der ‚temporäre Schutz‘ stehen, sondern grundsätzlich die Idee, die weltliche Stabilität zu steigern. Die Berücksichtigung der Herkunftsländer muss auch mit Blick auf die EU- Einwanderungspolitik gewährleistet sein. Ein weiterer Vorschlag wären humanitäre Visen, denn wenn Geflüchtete schon auf ihrer Reise erniedrigenden Bedingungen ausgesetzt werden, wird damit von Beginn an gewaltvoll kenntlich gemacht, dass sie kein Recht haben, sich auf den Weg zu machen. Durch eine daraus resultierende, legale Einreise würde sich auch das Bild der Bevölkerung ändern können. Eine Konsequenz dessen wäre, dass weniger Menschen ohne Bleibeperspektiven einreisen würden.

Deutlich wird, dass sich die Einschränkungen von Mobilität, die Verunmöglichung des Bleibens durch einen ‚westlichen Diskurs über den ‚Menschen‘‘ von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen begründet.

Viveiros de Castro betont in *In welcher Welt leben*⁷⁷² die symptomatische Ignoranz die Frage nach dem ‚Wir‘ und dem, „was unter ‚Menschen‘ oder ‚Personen‘ in *anderen* von uns gemeinhin als ‚menschlich‘ betrachteten Kollektiven verstanden wird“⁷⁷³ gar nicht erst zu stellen und damit auch die Frage nach dem Bleiben bezogen auf das Recht und die ‚Rechtmäßigkeit‘ lediglich in diesem Diskurs zu betrachten. *In welcher Welt leben* wir Menschen? So würde also die Frage lauten, die die Ethik des Bleibens im Sinne des Menschenrechts diskutiert. Eben jene Perspektive müsste verändert werden um das ethische Bleiben zu eröffnen.

In einem System ‚des Menschen‘ wird über das Bleiben der Anderen entschieden und damit jede Ethik des Bleibens im Sinne von offenen Grenzen verwehrt. Vielleicht müssen ‚wir‘, im ‚westlichen Diskurs‘ begreifen,

dass Europa, das der Welt so viel gegeben und im Gegenzug – oft mit Gewalt und List – genommen hat, nicht mehr das Gravitationszentrum der Welt ist. Wir sollten nicht mehr dort nach Antworten auf die Frage suchen, die wir hier stellen. Europa ist nicht mehr die Apotheke der Welt.⁷⁷⁴

⁷⁷² Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*; Berlin: Mathes & Seitz 2019.

⁷⁷³ Ebd., S. 29.

⁷⁷⁴ Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*, S. 233.

Ein anderer Umgang mit der Bewegungsfreiheit innerhalb und außerhalb von Grenzen verweist auf die Potentialität eines Bleibens, das sich jenseits des Wartens eröffnet, indem das Bleiben aus einem, unabhängig von der Staatsbürgerschaft, ethisches Recht möglich wird. Bleiben wäre dann nicht gewaltvoll – noch immer wäre die Zeit im An-Ausstehen begriffen, aber vielleicht weniger qualvoll.

Das Recht zu Bleiben, das Bleiberecht wird zur Frage, die jedes dieser Kapitel des zweiten Teils adressiert. Dies verweist auf die unterschiedlichen Dimensionen des Bleibens, die sich ökologisch eröffnen und in unterschiedlichen Kontexten betrachtet werden müssen.

1. Ist das Recht zu bleiben gebunden an einen Ort oder die Sesshaftigkeit? Verweist das Recht zu Bleiben auf den Anspruch eines Ereignisses, das sich dauerhaft einschreibt?
2. Impliziert das Recht zu bleiben das Nicht-Bleiben und ist aus diesem Grund das Bleiberecht ein Moment des Transitären?
3. Wie ließe sich mit diesem Recht zu bleiben, sich dauerhaft zu erhalten – und dem Anspruch, bleibend Einzug in die Archive zu bekommen, Umgang finden? Was bedeutet das Recht zu bleiben für die Geflüchteten auf dem Mittelmeer?
4. Was sind die Anforderungen an ein politisch formuliertes Bleiberecht? Wie beeinflussen die Bewegungsfreiheit etc. das Bleiberecht und das Recht zu bleiben?
- 5.

Ein Recht des Bleibens bedeutet offen zu bleiben, *Mit*-zu-bleiben, tolerant und respektvoll miteinander umzugehen und Möglichkeiten zu schaffen, bei denen das Bleiben in Deutschland sinnvoll erscheint und nicht in einer Zirkulation der Duldung endet, in der es wenig Chancen gibt, sich zu bewegen und gesellschaftlich zu entfalten. Zudem impliziert es eine Ethik der Gastfreundschaft in ihrer aporetischen Erscheinung.

Der zweite Teil dieser Arbeit folgte dem Anspruch eine Zeitlichkeit des Bleibens zu eröffnen, die in ihrer besonderen Komponiertheit auf ein ethisches Moment des Bleibens hindeutet und dieses hinterfragt. Im Mittelpunkt steht dabei das Bleiben nicht mehr als ein stagniertes, auf einen Ort reduziertes Moment zu begreifen,

sondern das Bleiben in der Bewegung, im Aufbruch zu erkennen. Diese Erfahrung und Erkenntnis schließt auch den gewaltvollen Aufbruch, die Bewegungen von Flucht und Migration nicht aus.

Der Film *Transit* verwies mit Blick auf die Zeit des Wartens, die dem Bleiben innewohnt auf die Möglichkeit des Bleibens im Sinne des Nicht-Bleibens. Bleiben eröffnete sich in diesem Kontext insbesondere durch Begegnungen und Beziehungsgefüge. Bleiben im Nicht-Bleiben, im Transitären erlaubte den Blick auf Bewegungen der Flucht und der Vertreibung, damals wie heute. Das ‚Verschont-sein‘ als Moment des Bleibens für eben jene, die sich nicht auf der Flucht befinden, bedeutete das Bleiben im Verwiesenen für die ‚Anderen‘. Dieses Ungleichgewicht einer ökologischen Ausgesetztheit, die bereits im ersten Teil dieser Arbeit deutlich wurde, zeigte sich auch in *Havarie*.

Insbesondere die Zeitlichkeit des Bleibens im Sinne einer nicht vergangenen Vergangenheit eröffnet einer Widerkehr der Gespenster, wo die Zukunft im Kommen verbleibt. Nicht vergangenen Vergangenheiten ereignen sich verbleibend, bleiben gespenstisch als Spuren eingeschrieben und verweisen auf die Leerstellen und Risse in den ‚europäischen‘ Archiven. Der transatlantische Sklavenhandel und seine Bleibendheiten müssen endlich Einzug in die europäischen Archive bekommen um Europa neu denken zu können und eine Zukünftigkeit zu imaginieren. Eine Zeit des ‚in the wake‘ begegnet der ‚wake work‘ in der Möglichkeit einen Umgang mit eben diesen Bleibendheiten zu finden. Grundsätzlich ließe sich der Umgang mit eben jenen Bleibendheiten diskutieren. Das Moment der Restitution wurde im Sinne einer Vorstellung von ‚All-Welt‘ und einem rhizomatischen Begegnens dargelegt. Die Betrachtungen eines politischen Systems und eines Rechts auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit verdeutlichen die Schwierigkeit des Bleibens als dauerhaften Aufenthalt. Das deutsche Bleiberecht, dem die Duldung gegenübersteht, wurden diskutiert. Es zeigte sich, dass insbesondere die Zeit des unerträglichen Wartens als Bleiben im Nicht-Bleiben der Duldung innewohnt. Die Eröffnung einer Gastfreundschaft nach Derrida und dem Welt-denken als *Mit*-sein bei Nancy dienen der Vorstellung wie ein Recht des Bleibens ethisch gefasst werden könnten. Deutlich zeigte sich jedoch die Schwierigkeit einer realpolitischen Umsetzung in einem System von Grenzen. Die Gewalt des Bleibens in einer Unterscheidung und Kategorisierung von

Menschen und Nicht-Menschen und denjenigen, die Teil dieses Systems sein dürfen, begründen die Bleibendheiten als nicht vergangene Vergangenheiten, die eine Ethik des Bleibens innerhalb dieser Ordnung verunmöglichen.

Wie ließe sich die Zukunft ausgehend von diesen bleibenden Vergangenheiten denken? Sind dem Bleiben auch Momente des Zukünftigen immanent? Wie ließe sich ein Zukünftig-Bleiben imaginieren?

Der Blick auf das Bleiben war stets bezogen auf eine Vergangenheit, in der die bleibenden Spuren und Erbschaften von Zeiten eröffnet wurden. Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um die Klimapolitik, die das Verbleiben der Welt diskutieren, wird es jedoch mehr denn je notwendig sein, den Blick auf das ‚Vorne‘, ‚das Kommende‘ und das ‚Zukünftige‘ zu richten. Wie ließen sich Welten vorstellen, in der ‚der Mensch‘ nicht mehr im Mittelpunkt seiner eigenen Erfahrungswelt steht?

Was heißt es, sich selbst zu konstituieren, sein eigenes Schicksal zu bestimmen oder sich selbst zu formen, wenn ‚der Mensch‘ nur noch eine Kraft unter mehreren Entitäten mit kognitiven Fähigkeiten ist, die die unsrigen möglicherweise übersteigen? Was heißt es, wenn die menschliche Gestalt, in zahlreiche Teile gespalten, sich mit einem ganzen Knäuel künstlicher, organischer, synthetischer oder sogar geologischer Kräfte arrangieren muss? Genügt es, das alte Konzept eines abstrakten und undifferenzierten, für seine eigene Gewalt und seine rassistischen Gefühle blinden Humanismus zu disqualifizieren? Und wo liegen die Grenzen der Berufung auf eine angebliche ‚Spezies Mensch‘, die ihr eigenes Verhältnis zu sich selbst angesichts der Gefahr ihres eigenen Aussterbens wiederzuentdecken vermag?⁷⁷⁵

Was bedeutet das Bleiben, wenn es nicht mehr als ein raumzeitliches Gefüge dessen verstanden wird, was ‚den Menschen‘ umgibt und durch diesen als maßgebliche Umwelt hervorgebracht wird?

In einer Betrachtung des Bleibens als nicht vergangene Vergangenheit, einer fortbestehenden *Zeitlichkeit*, wäre nach eben den Spuren und Erbschaften zu fragen, die bleiben und die in der Erde zu lesen sein werden. Die Situation der Welt ist fragiler denn je und stellt die Frage ob sich das Bleiben auch zukünftig eröffnet?

Das Bleiben, steht auf dem Spiel – steht nicht jetzt auf dem Spiel, sondern hat als Geste des Überdauerns und des Fortbestehens eines Überlebens bereits immer als prekäre Zeitlichkeit auf dem Spiel gestanden. Mithilfe von medialen Beispielen

⁷⁷⁵ Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*, S. 222f.

ließen sich Welten eines zukünftigen Bleibens vorstellen. Dabei gibt es unterschiedliche Verortungen dessen, was sich bleibend einschreibt und wie ein Zukünftiges-Bleiben zu denken wäre.

Um sich einer Imagination des Zukünftig-bleibens anzunähern, soll auf die Fotografien von Roger Ballen verwiesen werden. Ballens Bilder, die sich in seinen Inszenierungen den ‚gängigen‘ Vorstellungen von Zeit und Raum entziehen verweisen auf Welt/en, in denen menschliche und nicht-menschliche Akteur*innen einander begegnen und in einer surrealen Konfrontation von Zeit und Raum verbleiben. Ballen entwirft chaotische Szenarien, in denen es keine Grenzen mehr zu geben scheint. Zudem wird sich zeigen, inwieweit sich das Bleiben als gewaltvolles Zusammenwirken eröffnet.

Die Welt des Innen und des Außen begegnen einander, überkreuzen sich und verweisen in der Durchlässigkeit von Grenzen auf eine Ökologie der Gastfreundschaft und eine Ökologie des Bleibens. Durch seine Fotografien lässt sich eine Welt vorstellen, die sich jenseits gängiger und ästhetischer Momente entfaltet und dadurch neue und andere Beziehungen zulässt. Sichtbar werden ‚multidimensionale‘ und ‚multidirektionale‘ Bewegungen, in denen sich menschliche und nichtmenschliche Akteur*innen begegnen und imaginiert werden.⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ Vgl. Kesting, Marietta et al.: *Hybride Ökologie*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2020 (im Erscheinen).

Teil III: 8. Zukünftig- Bleiben

8.1 Roger Ballen: Die Grenzen des Humanen

Roger Ballens Werke gewannen in den letzten Jahren weltweit an großer Aufmerksamkeit, nicht zuletzt durch seine starke Präsenz in den Kanälen der Social Media wie beispielsweise Facebook und Instagram. Nach seinem Abschluss in Geologie verschlug es Roger Ballen von Amerika nach Südafrika. Dort interessierten ihn, wie insbesondere seine ersten Arbeiten zeigten, die Menschen in den Dörfern des südafrikanischen Hinterlandes.⁷⁷⁷

Auch sein Mitwirken an der Videogestaltung von *I Fink you Freaky*⁷⁷⁸ (2012) der Band „Die Antwoord“ steigerten seine Bekanntheit und bewirkten seinen Einzug in den öffentlichen Diskurs.

Sein wohl bekanntestes Bild „Dresie und Casie“⁷⁷⁹, aus seinem Fotoband *Platteland* (1996) fand Einzug in viele Ausstellungen. Es zeigt zwei Zwillinge mit verschmutzten Hemden. Aus ihren Mündern tropft der Speichel, während sie ihren Blick starr nach vorne gerichtet haben. Sie wirken abwesend und dennoch völlig nah. Schauern, Erzittern und Unbehagen lösen Ballens Bilder aus und dennoch können wir uns ihrer Betrachtung nicht entziehen.

Ballen beschreibt das Bild der Zwillinge so: „Es ist, als betrachte man zwei Neandertaler in dreckigen Hemden [...] Ein winziger genetischer Defekt genügt, die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich bloßzulegen.“⁷⁸⁰

Nicht selten galten Ballens Fotografien als politische Provokationen, da er insbesondere die Menschen porträtierte, die am Rande der südafrikanischen Gesellschaft leben. Ballen ging es darum, durch seine Fotografien auf den marginalisierten ‚weißen‘ Teil der südafrikanischen Gesellschaft aufmerksam zu machen und auf die Missstände im Hinterland zu verweisen. Die Fotos von Ballen

⁷⁷⁷ Christophe Guye Galerie: „RogerBallen“, <https://christopheguye.com/de/kuenstler/roger-ballen/biografie> (zuletzt abgerufen am 04.03.2022/12:49 Uhr).

⁷⁷⁸ Die Antwoord: „I fink u freaky“, https://www.youtube.com/watch?v=8Uee_mcxvrw (zuletzt abgerufen am 01.03.2022/06:45 Uhr).

⁷⁷⁹ Ballen, Roger: *Platteland*, „Dresie und Casie“ (1996), S. 241.

⁷⁸⁰ Roger Ballen: *Shadow Chamber*. Mit einem Vorwort von Robert A. Sobieszek. London: Phaidon 2005. S. 128.

brechen mit dem, was für unser Auge normal und annehmbar ist und hinterfragen die zeitlichen Strukturen der Fotografie. Anders als ein Fortbestehen von Dauer durch die Fotografie, eröffnen seine Fotos Gegenwart in jedem Moment neu. Dies liegt insbesondere daran, dass seine Darstellungen sich jeglicher Zuordnung von Raum und Zeit entziehen und dabei bloß im Moment zu bestehen scheinen.

Durch seine Fotografien verändert sich die eigene Position in der Betrachtung. Der*die Betrachter*in bewegt sich dabei zwischen Abscheu und Anziehung, in der eine Verortung unmöglich ist. Die Bilder öffnen und schließen Grenzen und verhandeln gängige Normvorstellungen, in dem von der Gesellschaft als Tabu deklariertes öffentlich gemacht wird. Ballens Kompositionen eröffnen aus diesem Grund scheinbar stetig die Beziehung zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, in der das Bleiben eine besondere Rolle spielt.

Anders als es Ballen vorgeworfen wird, stellt nicht er die ‚Marginalisierten‘ am Rande der südafrikanischen Gesellschaft zur Schau, sondern er verweist auf eben diejenigen, die in der eigenen Scham des ‚Nicht-hinsehen-könnens‘ verbleiben und sich in dieser verorten. Er verweist auf diejenige, die aus der Perspektive des Schlosses die Grenzen des Bleibens errichten. Das, was in Ballens Werken als obszön empfunden wird, übersteigt die Grenzen der eigenen Vertrautheit. Es ist das Gefühl von Scham, was sich aufdrängt. Vergessen wird man den Anblick dieser Bilder nicht mehr. Bataille beschreibt in *Oeuvres complètes II*: „Ich glaube, es gibt für den Menschen nichts Wichtigeres als zu erkennen, daß er dem, was ihn am meisten ekelt [...] eng verbunden, ja ausgeliefert ist.“⁷⁸¹

Fast omnipräsent konfrontieren Ballens Bilder uns mit dem Tod, dem Sterben und unserer eigenen Auslöschung. Diese Komposition erzeugt mit den verschiedenen Elementen in den Bildern eine Bewegung, in der alles miteinander und zueinander bestehen bleibt. Sie eröffnen einen Raum, in dem neue Beziehungsgefüge denkbar werden. Fast schon drohend und prophezeiend, verweisen diese Fotografien auf all das, vor dem wir uns alltäglich zu verstecken versuchen. Sie sind ein Bruch mit gängigen Raum und Zeitkonstellationen, in denen es um das Zusammenwirken, das ‚Zusammen-Zeitigen‘ geht.

⁷⁸¹ Bataille, Georges: *Euvres complètes II*, Écrits posthumes 1922-1940. Paris: Gallimard 1970, S. 320.

Was die meisten seiner Bilder eint, sind die surreal anmutenden Kulissen: Wild bemalte und teils zerstörte Wände, an denen entweder eigene Bilder zu sehen sind oder eben nur undefinierbare Kritzeleien. Insbesondere die Darstellung des menschlichen Körpers ist bei Ballen auffallend. Dieser ist meist fragmentiert. Kaum ein Körper ist gänzlich abgebildet. Oft fehlen Gliedmaßen oder es liegen eben solche im Raum verstreut. In Ballens Bildern bricht jedes Element und jeder Gegenstand mit einem anderen und nichts lässt sich direkt zusammenbringen, nichts scheint gemeinsam einen Sinn zu ergeben. Ballens Fotografien öffnen gesellschaftliche Grenzen und hinterfragen diese.

Die Kulisse bzw. die Anordnung der Elemente im Bild ist trotz ihrer singulären Platzierung genau gewählt. So verstörend die Kompositionen bei Ballen auch sind, sie sind niemals zufällig.

Kritzeleien, die an Höhlenmalerei erinnern, herumliegende Köpfe und Kuscheltiere sind mehr als nur gespenstisch. Neben der deutlichen Obszönität der Bilder von Ballen, ist es auch das Unheimliche, mit dem wir uns in jedem Moment konfrontiert sehen müssen.

Oftmals entfremdet Ballen Gliedmaße und Geschlechtsteile, die tatsächlich herausgeschnitten und woanders hinzugefügt wieder in Erscheinung treten. Ihrem ‚gewöhnlichen‘ Bedeutungszusammenhang entrissen, werden Assoziationen geweckt, die sich nicht mehr in Beziehung setzen lassen. Bei Ballen ist eben das ‚normal‘, gängig und Teil einer eigenen Erfahrungswelt.

Niemals erfährt man genau, an welchen Orten die Bilder von Ballen entstanden sind und niemals erfährt man, was er vor Ort vorgefunden hat und welcher Requisiten er sich für seine Inszenierungen bedient hat.

His world is a buried gallery, both psychological and geological, housing an accumulation of graffiti, cables, shadows, stains, rubble, bones, masks, dolls, animals, human faces, and bodies fragmented and jumbled in the magna.⁷⁸²

Dadurch, dass der Sinn der Kompositionen nur in gespenstischer Form erscheint, erschließen sich neue Möglichkeiten von Beziehungen und Begegnungen. Plötzlich

⁷⁸² Bozzini, Didi: „Introduction“, in: Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*. New York: Thames & Hudson 2014, S. 6-9, (S. 6).

scheint nichts mehr unmöglich und plötzlich ist alles denkbar. Diese evozierte Offenheit ist ein wesentliches Moment der Ballenschen Bleibendheit.

Insbesondere in dem Fotoband *Asylum of the Birds*⁷⁸³ erscheinen die Bilder wie Szenen eines Alptraums. In schwarz-weiß gehalten, lassen sie sich kaum beschreiben, denn sie bilden das Unbeschreibliche ab. Im ersten Moment scheint es, als würden sie ein Moment festhalten, ein Zeugnis ablegen – Zeugnis von einem Traum? Einem Alptraum? Die Bilder wirken wie das Festhalten, das Bleibende des Inneren, das nur selten, fast nie zu Tage tritt. Die Wiederkehr des Verdrängten, auf die bereits im Zusammenhang mit dem Archiv eingegangen wurde, lässt sich auch hier denken. Die Empfindung des Unheimlichen in Ballens Fotografien begründet sich im Wiederholungszwang:

Im seelischen Unbewussten lässt sich nämlich die Herrschaft eines von den Triebregungen ausgehenden Wiederholungszwangs erkennen, der wahrscheinlich von der innersten Natur der Triebe selbst abhängt, stark genug ist, sich über das Lustprinzip hinauszusetzen, gewissen Seiten des Seelenlebens den dämonischen Charakter verleiht [...] Wir sind durch alle vorstehenden Erörterungen darauf vorbereitet, daß dasjenige als unheimlich verspürt werden wird, was an diesen inneren Wiederholungszwang mahnen kann.⁷⁸⁴

Ballens Fotografien sind zu realistisch, zu nah an uns selbst, um sich vor ihnen zu verschließen und sich von ihnen zu distanzieren. Zumeist möchte man auch nicht von einem Bild oder gar einer Fotografie sprechen, denn diese Momente in *Asylum of the Birds* sind eher Szenen oder Visionen, zu sehr bewegt und zu sehr aus den Fugen geraten. Betrachtet man beispielsweise die Fotografie „Threat“⁷⁸⁵ aus *Asylum of the Birds*: Im Vordergrund sieht man einen wohl gerade aus dem Schlaf erwachten Mann. Er hält eine weiße Taube in der Hand. Sie währt sich trotz seines festen Griffs nicht. Auf der Bettdecke des Mannes sind zwei aufgebraute Vögel zu sehen, zerzaustes Gefieder, mit direktem Blick zu ihm. Vielleicht sind es Raben? Fast schon geht die Wand in die zerknitterte und bemalte Bettwäsche über. Sie bildet ein großes Gesicht ab, in dessen Augenhöhlen wiederum unheimlich anmutende Gesichter zu sehen sind. Auch ein totenkopffartiges Bild ist auf der Stirn

⁷⁸³ Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*. New York: Thames & Hudson 2014.

⁷⁸⁴ Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: *Gesammelte Werke XII*, Werke aus den Jahren 1917-1920, hg. v. Anna Freud Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1947, S. 227-268, (S. 261).

⁷⁸⁵ Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*, S. 83.

dieses Gesichtes zu erkennen. Trotz des erstaunten Blickes des Mannes ist er nicht erschrocken, nicht ängstlich, als sei er die Anwesenheit und die körperliche Nähe der Vögel bereits gewöhnt. Diese Nähe und Intimität des Mannes mit den Vögeln verdeutlicht ein eigentümliches Beziehungsgefüge, indem Menschen und Tiere nicht mehr differentiell betrachtet werden. Sie sind Teil des gleichen Gefüges und der gleichen Umgebung. „These photographs render visible the yearned goal that is simply the definition of a man’s identity. A journey between self and self, passing through the world.“⁷⁸⁶

Als ein weiteres Beispiel kann das Bild „Mourning“⁷⁸⁷ (2012) herangezogen werden. Die Zusammenstellungen entziehen sich dem Raum der Sprache und verweigern sich einer eindeutigen Zuordnung. Ein Skelett, ein Corpus, auf dem Papierfratzen zu sehen sind. Ein Tier-Mensch-Corpus auf dem ein vogelartiger Kopf abgebildet ist, mit zerzausten Flügeln. Im Hintergrund sind fratzenartige Kreaturen an die Wand gemalt. Dem tierischen Skelett am Boden ist ein Kopf mit verdrehten Augen aufgesetzt. Unklar ist, ob es sich um den Kopf eines Menschen oder den einer Puppe handelt. In der Auseinandersetzung mit dem Unheimlichen fungiert die Puppe als Symbolträger. In Ballens Fotografien werden Puppen zu einem elementaren Moment. Oft bleibt unklar, ob es sich um fragmentierte Körper des Menschen oder von Puppen handelt. Die Puppe ist Teil von Spielen und von ritueller Praxis und verweist immer auf eine Beziehung zu menschlichen Akteur*innen hin.

Der aus dem mittelhochdeutschen stammende Begriff des Unheimlichen leitet sich von ‚heimlich‘ ab und bezeichnet eben ‚das Fremde‘ und ‚nicht zum Heim gehörige‘.⁷⁸⁸ *Asylum of the Birds* wird zu einem Ort, an dem genau diese Erfahrungen einen Ort bekommen. Ballens Bilder geben dem statt, was sonst keinen Ort hat. Für Freud ist es die Vorsilbe Un-, die auf die Bedeutung der Verdrängung verweist. Neben der Furcht ist auch immer Anziehung ein wichtiger Indikator des Unheimlichen, denn

⁷⁸⁶ Bozzini, Didi: „Introduction“, S. 6-9, (S. 7).

⁷⁸⁷ Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*, S. 30.

⁷⁸⁸ Vgl. Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: *Gesammelte Werke XII*, Werke aus den Jahren 1917-1920, hg. v. Anna Freud Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1947, S. 227-268, (S. 261). Und Vgl. DWDS: „unheimlich“, <https://www.dwds.de/wb/unheimlich> (zuletzt abgerufen am 12.02.2020/17:15 Uhr).

dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozess der Verdrängung entfremdet worden ist. Die Beziehung auf die Verdrängung erhellt uns jetzt auch die Schellingsche Definition, das Unheimliche sei etwas, was im Verborgenen hätte bleiben sollen und hervorgetreten ist.⁷⁸⁹

Die Überlagerung zwischen dem, was als real erachtet werden könnte und möglichen Imaginationen zeigen, dass das Bleibende in Ballens Bildern im Unheimlichen liegt. Zudem befinden sich auf dem Bild ein Foto eines Mannes mit einer Waffe und eine weiße Taube, die eine Tasche mit bemaltem Gesicht zu halten scheint. *Mourning* – Trauer: Trauer worüber? Über die dem Bild impliziten Momente der Gewalt? Über die Ankündigung dessen, was sich zu ereignen droht – das, was die menschliche Gewalt hinterlassen wird? Das Moment des Bleibens, das Aushalten des Szenarios verweist auf das Bleiben als Mahnung, als Frist: *Nous nous devons à la mort*.

Vergangenheit, Zukunft, und auch irgendwie Gegenwart spielen keine Rolle mehr. Die Zeit ist exiliert – außer sich und alles verbleibt in Möglichkeiten. Wer entscheidet in diesen Imaginationen über das Bleiben und Nicht-Bleiben? Gäbe es ein Entkommen aus den alptraumartigen Szenarien? Obwohl eine Einordnung unmöglich ist, machen seine Inszenierungen aufmerksam auf die Gewalt des Zusammenlebens und des Zusammenbleibens. Sie verweisen auf die aus dem Gleichgewicht geratene Beziehung zwischen Menschen und Tieren und öffnen den Blick in eine Welt des Möglichen. Insbesondere die Fotografien in *Asylum of the Birds* entblößen die Visionen von neuen Tier-Mensch-Beziehungen und anderen Hybriden. Sind Ballens Bilder daher gar nicht so ‚unrealistisch‘, vielleicht machen sie nur das sichtbar, was wir oft nicht erkennen wollen und verweisen auf eine kommende Ethik des Bleibens, die sich jenseits von Grenzziehungen ermöglicht? In *Asylum of the Birds* geht es um das Zusammenleben von Menschen und Vögeln in verstörenden Behausungen. Vögel und insbesondere Tauben sind ein wiederkehrendes Motiv in seinen Arbeiten: „Alle meine Projekte fügen sich langsam zusammen. Im Jahr 2000, als ich an meinem Fotozyklus ‚Outland‘

⁷⁸⁹ Herding, Klaus / Gehrig, Gerlinde: *Orte des Unheimlichen. Die Faszination verborgenen Grauens in Literatur und Bildender Kunst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 254.

arbeitete, war ich in einem Haus, wo ein Vogel mit einem Bein an einen Schrank gebunden war. Das wurde zu meinem ersten Vogel-Bild.“⁷⁹⁰

Dabei sind sie für Ballen zumeist ein Symbol für „Reinheit, Frieden und die archetypische Verbindung zwischen Himmel und Erde“⁷⁹¹, das er mit seiner Vorstellung eines „ästhetischen Universums“ verbinden kann. „Birds, white dove or black raven, a Biblical apparition that is the harbinger of the future or the delirious dream of an end without end, as in the verses by Poe.“⁷⁹² Für Donna Haraway, die sich in ihrer Auseinandersetzung *Unruhig bleiben* artübergreifende Sorgebeziehungen zuwendet, sind es eben diese Tauben, die auf eine gewisse Responsabilität hindeuten, eine Verantwortung, die es zu tragen gilt:

Ich möchte diesen Taubenschlag als eine kleine, praktische Verwirklichung und als eine Erinnerung an eine weitere Öffnung hin zur Responsabilität und Unruhig bleiben sehen- Responsabilität schließt Ab- und Anwesenheit, töten und nähren, leben und sterben mit ein.⁷⁹³

Damit löst sich das Bild der Taube von einer grundsätzlichen Assoziation von Unreinheit und Verschmutzung.

Immer wieder wurde Ballen in Interviews gefragt, was seine teils grausamen Darstellungen der Vögel aussagen wollen. Die Begegnungen zwischen Menschen und Tieren und insbesondere Vögeln in *Asylum of the Birds* sind unharmonisch, hektisch und chaotisch. Nichts scheint im Einklang – und Ballen verdeutlicht auf diesem Wege, dass der Mensch schon lange nicht mehr im Einklang mit seiner ihn umgebenden, teilenden Umwelt ist. Er ist von dieser entfremdet, ihr ausgeliefert oder auch sie ihm.

Mit Blick auf den Begriff des Bleibens soll der Bedeutung des Asyls nähergekommen werden. ‚Asylum‘ ließe sich epistemologisch von ‚Asyl‘ ab- und herleiten: Asyl leitet sich ab aus dem lateinischen *asylum*, aus dem griechischen

⁷⁹⁰ Babej, Marc Erwin: „Welt der Außenseiter“, Interview mit Roger Ballen am 4. 3. 2014 <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/video-asylum-of-the-birds-von-roger-ballen-a-956484.html>. (zuletzt abgerufen am 01.05. 2018/10.30 Uhr).

⁷⁹¹ Ebd.

⁷⁹² Bozzini, Didi: „Introduction“, S. 7.

⁷⁹³ Haraway, Donna: *Unruhig bleiben*, S. 43.

ἄσυλον zu ἄσυλος, was ‚unberaubt‘, und ‚sicher‘, bedeutet. Asyl steht in diesem Sinne gemeinhin für einen Ort, der Schutz vor Gewalt und Verfolgung bietet.⁷⁹⁴ Als Asyl wurde ein Ort bezeichnet, der als temporäre Bleibe fungierte und für die christliche Nächstenliebe steht. Invaliden und Süchtigen und Kranken wurde im Asyl ein Heim gegeben.⁷⁹⁵ *Asylum* bei Roger Ballen ist aus diesem Grund ein Ort des vorübergehenden Aufenthalts, an den das Moment des Nicht-Bleibens anknüpft.

Ließe sich nicht gerade an diesem Ort das Bleiben erfahren? Ein Bleiben, das sich jenseits von Grenzen offenbart und sich als Ökologie des Bleibens und der Gastfreundschaft eröffnet? Dieser Ort wird bei Ballen zu einem Ort des Bleibens, da sich die Möglichkeit des Schutzes und der Sicherheit unabhängig von politischen Entscheidungen und Grenzen verwirklicht. *Asylum* und das Asyl als Bleibe eröffnen eine Ethik der Gastfreundschaft, die sich tatsächlich in der Schutzbedürftigkeit von Lebewesen begründet. In Ballens Fotografien zeitigt sich die Erfahrung einer unbedingten Gastfreundschaft in ihren aporetischen Strukturen, die jenseits einer Vorstellung von Zugehörigkeit verhandelt wird.

Bei Ballen gibt es keine Grenzen und Begrenzungen – Seine Welten sind offen: ‚Zusammen-sein‘ und ‚Gemeinschaft‘ wird in der Begegnung jenseits von *ethnos* und *demos* verhandelt. Sie spielen mit unserem Gefühl der Scham und der Abscheu und einer Unklarheit, wie mit dem Gesehenen umzugehen ist.

Asylum of the Birds is a visionary, alogical and amoral universe where good and evil exist side by side without excluding each other. Beauty does not correspond to the former, nor ugliness necessarily to the latter. It is a place where even beauty and ugliness are still-or are now –blurred together.⁷⁹⁶

Die Zeit ist tatsächlich aus den Fugen geraten. Was in *Asylum of the Birds* erfahrbar ist, ist der Verlust einer klaren zeitlichen Einordnung. Das, was sich zuerst in den Fotografien als eine spannende Form des Zusammenlebens ankündigt, wird dann zu einem realistischen Blick auf die Beziehung zwischen Tieren und Menschen. Ballen konfrontiert uns mit unseren eigenen Abgründen und der Perversität unseres

⁷⁹⁴ Duden Online: „Eintrag Asyl“, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Asyl> (zuletzt abgerufen am 15. 05. 2019/ 9 Uhr).

⁷⁹⁵ DWDS: „Asyl“, <https://www.dwds.de/wb/Asyl> (zuletzt abgerufen am 12. 09. 2019).

⁷⁹⁶ Bozzini, Didi: „Introduction“, S. 8.

alltäglichen Umgangs mit unserer Umwelt. Es ist eine Verbindungslosigkeit, auf die er hindeutet und die Mittelpunkt unseres Miteinanders geworden zu sein scheint. Ballen sagte in einem Interview einmal selbst, dass seine Bilder eine „symbolische Funktion“ erfüllen, „deswegen bringt es nichts“ seine Bilder „moralisch oder emotional zu bewerten“⁷⁹⁷. Sie geben eine Idee davon, wie das Leben ist, denn sonst würden sie nicht eben die Emotionen hervorrufen, die sie hervorrufen. Über die Beziehung von Menschen und Tieren sagt Ballen:

Tiere sind eine Obsession von mir. Ihr Verhalten, ihre Instinkte, ihre Psychologie haben mich schon während meines Studiums interessiert. [...] Jedes Tier hat seine eigene archetypische Symbolik. Man kann die Bedeutung eines Vogels nicht mit der einer Ratte oder eines Pferdes vergleichen. In meinen Bildern thematisiere ich die Beziehung zwischen den Tieren, Menschen und Objekten zueinander. Wo hört Evolution auf und wo fängt Persönlichkeit an? Wo läuft die Grenze zwischen Mensch und Tier?⁷⁹⁸

8.2 Gewalt des Bleibens

Warum aber in diesem Kontext über das Bleiben sprechen, beziehungsweise warum das Bleiben in diesen Kontext stellen? Deutlich zeigte sich eine Dynamik des Ekels, des Unheimlichen, dessen, was sich zwischen einer Vorstellung des bereits Vertrauten, aber Verdrängten bewegt und einer abjektiven Obszönität. Das, was durch Ballens Bildern an uns rührt, wird insbesondere durch die Komposition, das Spiel einer gespenstigen Dynamik erfahrbar. Bleiben und Zusammen-bleiben, wie die unterschiedlichen Elemente in den Videos und Fotos, montiert und zusammengefügt, verweisen auf eine Ausgesetztheit, die jedem Moment des Bleibens vorausgesetzt ist. Die Vorstellung einer Verzögerung, vor jeder Auflösung des unheimlichen Schauspiels, verdeutlicht das Warten auf den Tod, was in Ballens Bildern mehrfach angedeutet wird.

Orte des Schutzes, des Asyls, werden zu Orten der gewaltsamen Aussetzung, in denen sich bereits das Fragmentierte, die Unmöglichkeit eines Bleibens ermöglicht. Grenzen zwischen ‚innen‘ und ‚außerhalb‘ und ‚Welten‘ werden aufgehoben. Es gibt sie einfach nicht mehr. Als von ‚außerhalb‘ –kommender Ort ist *Asylum* der

⁷⁹⁷ Haberl, Tobias: „Manchmal ist der Alptraum das was wir brauchen“, Interview mit Roger Ballen 17.11. 2014, in: *SZ- Magazin* <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/kunst/manchmal-ist-der-alptraum-das-was-wir-brauchen-80786> (zuletzt abgerufen am 02.06.2018 / 17 Uhr).

⁷⁹⁸ Ebd.

Ort, der das Bleiben im Verwiesenen bedeutet. Bleiben jenseits des Schlosses als sich gemeinsames-halten.

Das, was miteinander zu brechen scheint, das, was in einzelner Betrachtung keinen Sinn mehr gibt, wird in Ballens Kompositionen zu einer Verumweltlichung des Möglichen. Bleiben ist losgelöst von Raum und Zeit und wird lediglich durch sich abstoßende Berührungen des Unbegreifbaren verständlich. Es gibt kein Entkommen. Wir können uns diesen Anblicken nicht entziehen, denn wir werden angezogen durch die Gewalt der Anordnungen und verbleiben selbst als ein Moment dieser körperlosen Körperlichkeit, in der sich uns das Bleiben gewaltvoller denn je präsentiert. Das Unheimliche in Ballens Bildern, das gewaltvoll über uns hereinbricht, impliziert für sich genommen das, was hätte im Verborgenen verbleiben sollen.

Bleiben bedeutet auch an dieser Stelle, eine gewaltvolle Aussetzung anzunehmen und in dieser fortzubestehen. Das Sterben und das Vergehen von Zeit ist in jedem Moment präsent.

Die unterschiedlichsten Elemente der Inszenierungen, die immer auf den Tod verweisen oder angewandte Gewalt direkt offenlegen, verbleiben dennoch zusammen und eröffnen darüber eine gemeinsame Erfahrungswelt. Die Aussetzung in der Begegnung von Tieren mit Menschen und mit anderen nicht- menschlichen Figuren ist gewaltvoll. Sie können sich einander nicht entziehen. Dieses Zusammen-bleiben verdeutlicht die Gewalt des Bleibens und eine situative und ökologische Ausgesetztheit. Bereits in den vorherigen Kapiteln dieses zweiten Teils wurde ersichtlich, dass das Bleiben auch als gewaltvolles Moment erfahrbar wird. Das Bleiben wurde zur Erfahrung des Exils, als gewaltvolle Aussetzung. Auch das Warten als zeitliche Erfahrung ist relevant für die Auseinandersetzung mit dem Bleiben - das Aushalten einer gefühlt angehaltenen Zeit. Ballens Fotografien machen in ihren Kompositionen deutlich, dass sich das Bleiben als umweltliche Eingebundenheit und Aussetzung ereignet. Der Wunsch eines Bleibens kann zwar formuliert werden, aber ereignet sich niemals als aktive Entscheidung.

Wenn Roger Ballen die Grenzen zwischen Fragmenten und Körpern verschwimmen und ineinander übergehen lässt, verweist er auf das Moment

hybrider Ökologie und wie diese zu denken wäre. Wir wissen nicht, ob er eine Welt zur Schau stellt, in der es ‚den Menschen‘ als solchen nicht mehr gibt oder ob es ihn jemals gab. Aber er steht zumindest nicht mehr im Mittelpunkt der bildlichen Inszenierung. Die vergangenen Kapitel dieser Arbeit haben insbesondere unter der Berücksichtigung von politischen Ereignissen deutlich gemacht, wie das Bleiben raum-zeitlich zu denken wäre. Der Blick auf das Bleiben war dabei stets bezogen auf eine Vergangenheit, in der die bleibenden Spuren und Erbschaften von Zeiten eröffnet wurden. Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um die Klimapolitik wird es jedoch mehr denn je notwendig, den Blick auf das ‚Vorne‘, ‚das Kommende‘ und das ‚Zukünftige‘ zu richten. Wie ließe sich eine Welt vorstellen, in der ‚der Mensch‘ nicht mehr im Mittelpunkt seiner eigenen Erfahrungswelt steht? Wie ließe sich ein Bleiben in der Zukunft begreifen, das nicht mehr in humanistischen System verbleibt?

Was bedeutet das Bleiben, wenn es nicht mehr als ein raumzeitliches Gefüge dessen verstanden wird, was ‚den Menschen‘ umgibt und durch diesen als maßgebliche Umwelt hervorgebracht wird? Die aktuelle Diskussion um den Klimawandel verweist auf die Dringlichkeit, sich endlich wieder Welten zuzuwenden und für diese Verantwortung zu übernehmen. Ballen eröffnet eine Vorstellung des Bleibens, in der sich Grenzziehungen, auch aus einer Perspektive der Zeit heraus und in der Positionierung des ‚dazwischen‘ oder des ‚entweder oder‘ auflösen. Das Auftauchen von hybriden Organismen verweist auf ein ‚Hier und Jetzt‘, in dem Beziehungen und Gemeinsamkeiten als Bleibendes von Bedeutung sind.

Die Situation der Welt ist fragiler denn je und fragt nach dem, was bleibt. Was sind die Spuren, die vom Menschen bleiben, die sich jenseits eines Zeugnisses unserer Zeit offenbaren? Oder wird sich das Bleiben eröffnen als ein Moment des Spurenlosen – in dem es viel mehr darum geht, das Bleibende erst neu zu eröffnen und zu zeitigen?

9. Die Filme *Erde* und *Homo Sapiens* von Nikolaus Geyrhalter

9.1 Erde

Das kommende Monster trägt viele Namen: Gaia, Anthropozän, Capitalocene, Platanionocene, die unheimlichen Netze, Bauch des Ungeheuers, horrible Meeting Point, Chtulucene...Allen diesen Figuren und Konzepten ist gemein, dass sie sich auf den quasi-historischen Moment dieser beruhigenden Exposition der Ununterscheidbarkeit von Natur und Kultur/Technik, menschlich und nichtmenschlich beziehen, auf einen irreversiblen Verzweigungspunkt der irdischen Welt, eine Art ontologische Verschiebung, mit der erdgeschichtlichen Transformation des Maßstabes zur Transformation des Wesens mutieren – [...] eine Ereignishaftigkeit, die als eine Katastrophe ‚ein Riss im Sein‘ hereinbricht.⁷⁹⁹

Das Bleiben selbst mit seinen unterschiedlichen, aber dennoch miteinander in Beziehung stehenden Dimensionen von Raum und Zeit, erscheint uns als Ökologie, in der nichts mehr isoliert voneinander betrachtet werden kann. Insbesondere der zweite Teil hat den Zusammenhang zwischen den zeitlichen Dimensionen einer ‚relationalen Ökologie‘ und einer Ethik des Bleibens deutlich gemacht. Staatliche Grenzen und die staatliche Zugehörigkeit entscheiden über das Bleiben im Verwiesenen und verunmöglichen eine Ethik der unbedingten Gastfreundschaft. Was neben den Bewegungen der Flucht und des Aufbruchs in der Welt bleibt, ist das Gefühl einer nahenden Katastrophe, die sich verspätet, aber dennoch im Kommen begriffen ist: „Das Gefühl einer Katastrophe bleibt und schreitet voran – das ist auch der einzige Fortschritt, den wir machen, wir, die erschöpften Passanten eines Weges, der sich in einem Dickicht verliert, unter dem die Geschichte erdrückt wird.“⁸⁰⁰

Das Zitat von Nancy und die Frage ‚Was tun?‘ benennen in einer Dringlichkeit die Notwendigkeit einer Diskussion um eben jene Katastrophen.

Klimaexpert*innen überall auf der Welt warnen vor den Folgen des menschlichen Verhaltens und Benennen den gewaltvollen Umgang mit der Erde. „Es sollten Wege gefunden werden, um über das große Ding namens Globalisierung zu reden, es zu theoretisieren, zu modellieren und zu managen“, denn was sich mehr und

⁷⁹⁹ Handel, Lisa: *Ontomedialeität, eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuverhandlung der Ontologie*. Bielefeld: Transcript 2019, S. 54.

⁸⁰⁰ Nancy, Jean-Luc: *Was tun?*, S. 9.

mehr zeigt, ist das „beschleunigende Aussterben quer durch die gesamte biologische Systematik“ und die „Verelendung, die auf Kosten von Terra geht.“⁸⁰¹ Mit der zunehmenden „Erderwärmung durch Treibhausgase, irreversible Schäden durch Rodungen von Regenwäldern und Schadstoffeinträge [...] Plastikmüll in den Ozeanen sowie massiver Verlust von Biodiversität“⁸⁰² sind nur einige Folgen genannt, die auf die „tiefgreifende menschliche Veränderungen der Biosphäre“⁸⁰³ zurückzuführen sind. Mit Blick auf die Ursachen von Flucht und Migration wird deutlich, dass auch die klimatischen Veränderungen dafür ursächlich sind.

Eine abschließende Fabulation⁸⁰⁴ des Zukünftig-Bleibens nimmt Bezug auf zwei Filme des österreichischen Regisseurs Nikolaus Geyrhalter. Dies wäre eine „verrückte Zeitlichkeit des Zurückblickens aus der Zukunft“⁸⁰⁵ die das Bleibende imaginiert, denn unsere gegenwärtige Zeit, ist, wie Viveiros de Castro herausstellt, lediglich als „Gegenwart ohne Zukunft, als passive Präsenz“ zu verstehen, „wodurch die Notwendigkeit seiner Besserung noch dringlicher vor Augen tritt“ und das Zukünftig-Bleiben hinterfragt werden muss.⁸⁰⁶

Seit dem Jahr 2019 gibt es einen neuen Film von Nicolaus Geyrhalter, der für diese Auseinandersetzung von Bedeutung ist. *Erde*⁸⁰⁷ zeigt mithilfe von verschiedenen Schauplätzen, die Einschreibungen in den Boden durch Maschinen, die von

⁸⁰¹ Haraway, Donna: *Unruhig Bleiben*, S. 67f.

⁸⁰² Dürbeck: Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 3:1 (2018), S.1-20, (S. 2).

⁸⁰³ Ebd.

⁸⁰⁴ In Abgrenzung zu einem Begriff der Fabulation wie Deleuze und Guattari ihn verwenden, wird er an dieser Stelle im Sinne von Donna Haraway verwendet. Fabulation meint in diesem Zusammenhang entgegen einer modernen Trennung von wirklich und fiktiv, die „Erforschung möglicher Welten“ (Haraway 1995, S. 21). In *Unruhig Bleiben* kürzt sie mit SF Spekulative Fabulationen, Science-Fiction u.w. ab. Es steht viel mehr für eine „Schreib- und Erzählpraxis der Fadenspiele [...], eine Schreibpraxis der Verstrickungen, des Interferierens, die eine „Reise nach Anderswo“ (73) eröffnet, anstatt das Selbe zu reproduzieren. [...] primär um situiertes Wissen und kritische Intervention von lebbarer Welten, d.h. um die niemals unschuldigen Verstrickungen des Werdens-Mit, um ein Um-Stricken und Ver-Antworten des in-Beziehungen-Werden [...]“, in: Handel, Lisa: *Ontomedialität, eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuverhandlung der Ontologie*, S. 27.

⁸⁰⁵ Ebd.

⁸⁰⁶ Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 11. Viveiros des Castro macht zudem auf die Ursachen und Folgen der Umweltveränderungen aufmerksam: „Klimawandel, Übersäuerung der Ozeane, Ozonverminderung in der Stratosphäre, Konsum und Süßwasservorräte, Verlust der Biodiversität, die Einmischung des Menschen in die globalen Zyklen von Stickstoff und Phosphor, Veränderungen in der Bodennutzung, chemische Belastung.“ In: Ebd., S. 15.

⁸⁰⁷ Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019.

Menschen gesteuert werden. Orte überall auf der Welt, die dann nach der Vollendung der Baustellen ‚dem Menschen‘ dienlich sein sollen. Geyrhalter wählt für seinen Film sieben verschiedene Schauplätze:

San Fernando Valley in California, USA; Brenner in Österreich/Italien; Gyöngyös in Ungarn; Carrara in Italien; Minas de Riotinto in Spanien; Wolfenbüttel in Deutschland und Fort McKay in Kanada.

In diese wird der*die Zuschauer*in aus der Google-Earth-Perspektive in das Bild eingeleitet. Dann sinkt die Kamera hinab und der*die Zuschauer*in erkennt den aufgerissenen Boden der Erde. Die banale Aussage des ‚Berge Versetzens‘ wird zur gewaltvollen Realität. Es ist ein Film, der in seinen überwältigenden Aufnahmen fragt, ob es Alternativen gibt, anders mit den natürlichen Ressourcen umzugehen, denn „der fossilverbrennende Mensch scheint nämlich darauf aus zu sein, in kürzester Zeit so viele neue Fossilien wie möglich herzustellen.“⁸⁰⁸ Durch die eingefügten und begleitenden Gespräche mit den Arbeiter*innen gewinnt der*die Zuschauer*in einen Überblick über die Arbeitsprozesse an der Erde, die der Film zeigt:

Immer schwerere Maschinen verdichten das Erdreich, Monokulturen und enge Fruchtfolgen laugen die Böden aus, Kunstdünger und Pestizide dezimieren das Bodenleben und wenn für den Anbau von Wiesen und Weiden umgebrochen werden, fördert dies das Abtragen der fruchtbaren Humusschicht durch Wind und Regen. [...] Viele Böden sind überbenutzt, versalzen und vergiftet, heißt es im jüngsten Bericht der Welternährungsorganisation FAO.⁸⁰⁹

Keine Naturgewalt, keine Naturkatastrophe verändert die Oberfläche der Erde so wie die Maschinen und Techniken des Menschen. Würde man sich diese als Haut denken, so würde klar sein, welche Maßnahmen die Spezies Mensch ergreift, um sich dauerhaft in die Haut der Erde einzuschreiben, sich bleibend zu verewigen. Die Haut der Erde ist in Geyrhalters Film eingerissen, gespalten, durchbohrt und übersät von unzähligen, kreuz und quer arbeitenden Maschinen. Damit wird der Boden zu

⁸⁰⁸ Haraway, Donna: *Unruhig Bleiben*, S. 68.

⁸⁰⁹ NABU: „Die Haut der Erde: Fruchtbarer Boden ist eine endliche Ressource“, <https://www.nabu.de/wir-ueber-uns/infotehk/mitgliedermagazin/archiv/14568.html> (zuletzt abgerufen am 12. 08. 2019 /12:25 Uhr).

einem Schauplatz, an dem die Einschreibungen sichtbar werden und bereits offen liegen.⁸¹⁰

Die Aufnahmen lassen die Bewegungen der Maschinen wie einen choreographisch einstudierten Tanz wirken. In diesen Bewegungen berühren sie einander jedoch niemals. Es bleibt das Gefühl, dass der Boden weggezogen wird, dass wir ihn ‚uns‘ selbst wegziehen.⁸¹¹

Obwohl die Arbeiter*innen in *Erde* sich ihres Umgangs mit dem Boden und den möglichen daraus resultierenden Konsequenzen bewusst sind, halten sie ihre Arbeiten für sinnvoll und notwendig, dabei wäre nichts wichtiger als ein „Wechsel in der Definition [...], was es bedeutet, einen Raum zu haben, zu halten oder zu besetzen; dessen, was es heißt: von einer Erde angeeignet zu werden.“⁸¹² Die Bilder des Films erinnern in ihrer teils absurd erscheinenden Realität an Szenen von Science Fiction Filmen: Große, kaum zu kontrollierende Maschinen, technisch modern ausgebaute Tunnel, die in ihrer Größe kaum zu erfassen sind.⁸¹³ In der Betrachtung der Aussagen der Arbeiter*innen fällt besonders die patriarchale Sprache auf: Die Beschreibung der Arbeiten gleicht der Beschreibung von zwischenmenschlichen Beziehungen, in dem gerade durch das gewaltvolle Moment der Einschreibung von Bleibendem, Energien gesteigert werden.⁸¹⁴ Auch die rituelle, fast schon spirituelle Inszenierung der Boden- und Erdzerstörung bekommt insbesondere durch ihre Absurdität des zeremoniellen Charakters eine gewaltvolle Nähe, der sich der*die Zuschauer*in nicht entziehen kann. Während die unterschiedlichen Standorte noch durch Aufnahmen aus der ‚Google Earth‘ Perspektive eingeleitet werden, werden die Arbeiten an und mit dem Boden in einer solchen Nähe dargestellt, dass deren Erschütterungen, Aufschüttungen und Einkerbungen mehr als fühlbar sind. Jede Szene eröffnet eine Raumerfahrung, in der es sich neu zu verorten gilt und in der wiederholt nach dem Bleiben gefragt werden muss.

⁸¹⁰ Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019, Zum Beispiel: TC (00:03:25), TC (00:18:40), TC (00:20:12)

⁸¹¹ Vgl. Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 14.

⁸¹² Latour, Bruno: *Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 488.

⁸¹³ Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019, TC (00:24:00), TC (00:35:55), TC (00:38:12).

⁸¹⁴ Vgl. ebd., TC (00:56:49).

Der hierarchische Umgang mit dem Planeten wird sich in gespenstischer Gestalt als das offenbaren, was sich in den Rillen eingeschrieben hat und „seiner Vielfalt und in seiner Überfülle, sein Territorium zurückerobern und die Erde reinigen, die von der Menschheit als erbarmungslosem Fremdling in einer Wüste aus Zement, Asphalt, Plastik und Plutonium verwandelt worden war.“⁸¹⁵

Es ist gerade die Oberfläche der Erde, die als Grundlage das Leben ermöglicht und deren langsame Regenerationsfähigkeit genug Alternativen begründen sollte, denn „60 Millionen Tonnen Erde werden täglich bewegt. In den vergangenen Jahrzehnten waren es so viele, dass sich die Erdachse um 0,1 Grad verschoben hat.“⁸¹⁶ Damit verschiebt der Mensch mehr Oberfläche als die Natur selbst und verunmöglicht damit ‚seinen eigenen‘ Ort der dauerhaften Bleibe. Spielen die Maschinen in Geyrhalters ersten Filmen keine, oder nur eine untergeordnete Rolle, werden sie zum Mittelpunkt in *Erde*, denn sie operieren gemeinsam mit dem Menschen gegen die Erde und ihren Boden. Die Szenen aus Wolfenbüttel in Deutschland zeigen in einer besonderen Eindringlichkeit die Schwierigkeiten der Lagerung von Atommüll, der sich wohl ewig erhalten wird.⁸¹⁷ Die Lagerung stellt die Sicherheit ‚des Menschen‘ grundsätzlich in Frage, alles könnte jederzeit ‚hochgehen‘.

Geyrhalter benennt mit *Erde* eben jene menschlichen Einwirkungen auf die lokale Geologie und deutet die daraus resultierenden Konsequenzen an. Geyrhalter zeigt damit die Bedeutung einer gezielten Auseinandersetzung mit der Frage, wann die Erde nicht mehr gestaltet, sondern lediglich zerstört wurde. Oder war nicht jede Gestaltung von Geologie und jedes Einwirken bereits Zerstörung? Ein Baggerfahrer aus Ungarn ist ‚erschüttert‘ über die Auswirkungen seiner Arbeit auf den Klimawandel⁸¹⁸, wohingegen die Arbeiten am Brenner in Italien mit Lobeshymnen gefeiert werden⁸¹⁹.

Es gibt Geräte, die alleine und nur durch die computergesteuerten Anweisungen der Arbeiter*innen funktionieren. Der Mensch in *Erde* arbeitet nicht mehr selbst am

⁸¹⁵ Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?* S. 35.

⁸¹⁶ Dannenberg, Thekla: Marmor, Kupfer, Kohle: „Nikolaus Geyrhalters Erde“, <https://www.perlentaucher.de/berlinale-blog/2019/02/13/filmkritik-zu-nikolaus-geyrhalters-erde-im-forum-der-berlinale-2019.html> (zuletzt abgerufen am 02.11.2019 /10:09 Uhr).

⁸¹⁷ Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019, TC (01:22:51), TC (01:27:51).

⁸¹⁸ Vgl. ebd., TC (00:47:51).

⁸¹⁹ Vgl. ebd., TC (00:22:08).

Boden und kann sich dadurch auch von seiner Verantwortung distanzieren. Das Resultat dessen ist die sichtbare Beziehungslosigkeit zwischen ‚dem Menschen‘ und dem Boden.

Die Bedeutung des Bodens selbst „zerrt [...] in unterschiedliche Richtungen“⁸²⁰, schreibt Latour. Über den Begriff des Bodens verändert sich die Vorstellung von Zeit, in dem die Rückkehr zur Erde als Zu-kunft eröffnet wird. Die Rückkehr zum Boden ist ein Zurück im Sinne eines Zukünftig-Bleibens:

Doch sie konnten sich nicht vorstellen, daß die Bindung an den Boden auch etwas Anderes bedeuten konnte, nämlich Bindung an ‚diese gute alte Erde‘. Sobald sie das sagen, kehrt sich alles um, und die Erde einst das, was man verlassen musste, um in den Genuß der Modernisierung zu kommen, wird zur neuen Erde, die auf einen zukommt. Im Gegensatz zu dem, was die Nostalgiker behaupten, gleicht die *Rückkehr der Erde* mitnichten dem *Zurück der Scholle!*⁸²¹

In diesem Fall ist es die Katastrophe, die sich fristet. Die Frage nach dem Zukünftig-Bleiben widmet sich verschiedenen Vorstellungen wie das Zukünftige zu denken wäre. Die Frage nach dem Zukünftig-Bleiben hinterfragt zum einen das ‚Danach‘, wobei unklar ist, was ebenjenes ‚Danach‘ ist. Zum anderen fragt es wie sich das Zukünftig-bleiben eröffnen würde.

Nikolaus Geyrhalters Filme widmen sich Epiphänomenen; es sind Variationen über verschiedene Formen des Danach. [...] Das Zentrum dieser Filme liegt im Off. Alles, was gesagt und getan wird, ist überschattet, imprägniert, gezeichnet vom vorgängigen Ereignis. Die Katastrophe ist vorbei, aber sie ragt beharrlich in alles Sichtbare [...] und alles Hörbare.⁸²²

Was also in Frage steht, ist zum einen unsere Welt, die wir zumeist als unsere Bleibe anerkannt und folgenswer besetzt haben – zum anderen ist es das Bleiben selbst, das seinen Boden verloren hat, denn „man konnte sich ruhig weiter am Boden vergehen, ihn ausnutzen und missbrauchen, ohne auf all die Propheten des Unglücks zu hören, da der Boden mehr oder weniger stumm blieb!“⁸²³

⁸²⁰ Latour, Bruno: *Kampf um Gaia*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 411.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Bachmann, Alejandro: *Räume in der Zeit. Der Filmemacher Nikolaus Geyrhalter*.

⁸²³ Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S. 26.

9.2 Bleiben als Terrestrisches

Nach Bruno Latour werden drei Phänomene zusammengebracht, die das Gefühl vermitteln, dass es keine Welt des gemeinsamen Teilens, des gemeinsamen Bodens mehr gibt. Dies wären die Globalisierung in ihrer Deregulierung und die stetig sich weiterentwickelnden Formen der Ungleichheit, sowie die Leugnung der Veränderung des Klimas.⁸²⁴ Es scheint als würde die ‚Moderne‘ „die Erfahrung der Relation verlieren“⁸²⁵.

Dies birgt eben jene Problematik des Bleibens, die von existentieller Bedeutung ist. Die einzige Chance mit den Fragmentierungen umzugehen besteht darin

die verschiedenen Teile wieder zu einem integrierten System aus menschlichen und nichtmenschlichen, physikalischen, chemischen und biologischen Komponenten, aus Ozeanen, Atmosphäre und Landmasse zusammensetzen, die sämtlich in einer großen Geste der Gegenseitigkeit miteinander verbunden sind.⁸²⁶

Doch wie der Erde das zurückgeben, was ihr genommen wurde? Wie die Einkerbungen auf ihrer Haut schließen? Wie sie heilen?

Die Absonderungspolitik, in der sich die Political-Fiction Hypothese⁸²⁷ gründet, begründet sich in der politischen Erkenntnis, dass es auf dieser Welt nicht mehr Boden für alle geben wird. Wieso sich also noch ein Leben in Gefügen und Kollektiven aufbauen? Wieso noch *mit-* und *gemeinsam* bleiben?

„Diese Leute-Eliten“, wie Latour sie nennt, „-haben begriffen, dass sie nur überleben können, wenn sie erst gar *nicht den Anschein erwecken, als würden sie den Rest der Welt teilen wollen*.“⁸²⁸ Und so fragt Mbembe nicht zu Unrecht:

Wie sollen wir die Erde – als Voraussetzung für deren nachhaltigen und dauerhaften Fortbestand [...] mit all ihren menschlichen und nichtmenschlichen Bewohnern teilen, mit Einheimischen und Ausländern einschließlich der Flüchtlinge, Migranten und Gefangenen?⁸²⁹

⁸²⁴ Vgl. Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S.13.

⁸²⁵ Latour, Bruno: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin. Suhrkamp 2014, S. 362.

⁸²⁶ Mbembe, Achille: Vortrag *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter*, S. 1.

⁸²⁷ Vgl. Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S. 26.

⁸²⁸ Ebd., S. 28.

⁸²⁹ Mbembe, Achille: Vortrag *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter*“ 12. Mai 2019, Schauspielhaus Düsseldorf, S. 1.

Er benennt für diese Unsicherheiten, die auch für die Frage nach der Bewegungsfreiheit und dem Umgang mit Menschen im Kontext von Flucht und Migration von großer Bedeutung sind, einige Faktoren. So beispielsweise die Entstehung einer Unternehmenssouveränität, dem ein gewisser Überwachungskapitalismus zu Grunde liegt⁸³⁰, in welchem alles durch das Kapital kontrolliert wird. Nicht lediglich globalisierte Prozesse, sondern auch Affekte, Wünsche und Träume:

Die Unternehmenssouveränität stellt daher eine bislang unbekannt Form von Macht dar, die durch eine extreme Konzentration von Wissen gekennzeichnet ist. Diese Form von Macht ist frei von demokratischer Kontrolle [...] So könnte es denn sein, dass wir nicht länger in einer Zeit leben, in der Souveränität vom Volk, dem Demos ausgeht.⁸³¹

Durch die technologische Entwicklung, die auch viele Fortschritte mit sich bringt, findet eine Steigerung der Schnelligkeit von Fortbewegung statt, wodurch wir einander stärker ausgesetzt sind. Dies bringt insbesondere die Kontrolle des Kapitals, jedoch nicht gleich die Intensivierung von Verbindung mit sich. Nach Mbembe begründen diese Neuverteilung sowie die Unmöglichkeit der Relationalisierung und des Bleibens die Errichtung von Mauern und Grenzen.⁸³² Dies muss auch mit Blick auf das siebte Kapitel „Gibt es ein Recht zu bleiben? Das Bleibe-Recht?“ berücksichtigt werden und verdeutlicht den ökologischen Zusammenhang, der dem Bleiben zu Grunde liegt. Eben jene Grenzen, die sich nach der Staatsangehörigkeit und einer ‚Zu-Uns-Gehörigkeit‘ richten, sind der Grund für ein Bleiben, das sich durch den Ausschluss begründet. Im Sinne einer Ethik des Bleibens würden die Grenzen des ‚uns‘, eines ‚wir‘ und ‚ihr‘ aufbrechen und ein Zukünftig-Bleiben für ‚andere‘ Lebensformen eröffnen.

Für Latour liegt die Problematik der gegenwärtigen Entwicklung in der Modernisierung, die sich in der Globalisierung begründet. Die sogenannte „Minus-Globalisierung“⁸³³, die unter anderem die Klimaveränderung begünstigt, steht im Mittelpunkt dieses Ansatzes.⁸³⁴ Eine politische Starrheit müsse überwunden

⁸³⁰ Ebd. Hier folgt Mbembe Shosana Zuboff und ihren Erkenntnissen. Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt a.M.: Campus 2018

⁸³¹ Mbembe, Achille: Vortrag *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter*“ 12. Mai 2019, Schauspielhaus Düsseldorf, S. 3.

⁸³² Vgl. ebd., S. 4.

⁸³³ Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S. 40f.

⁸³⁴ Vgl. ebd.

werden um sich wieder ‚erden‘ zu können und dadurch einen gemeinsamen Horizont zu ermöglichen: Ein Zukünftig-Bleiben. Die bewegte Welt, ausgehend von einem

Globus, der Generationen begeisterte, da er ein Synonym war für Reichtum, Emanzipation, Wissen und Zugang zu einem komfortablen Leben beinhaltete eine bestimmte universelle Definition des Menschen. Endlich die große weite Welt.⁸³⁵

Dies bedeutet jedoch die Abkehr von dem, was Latour als das ‚Lokale‘ bezeichnet. In der Unterscheidung zwischen dem ‚Globalen‘ und dem ‚Lokalen‘ soll es darum gehen, eine neue Beziehung für diesen Attraktor zu finden, der sich in Unterscheidung von, aber dennoch mit diesen beiden eröffnet.⁸³⁶

Bestehende Bezeichnungen wie ‚Erde‘, ‚Natur‘ und ‚Gaia‘, die im entferntesten Sinne die Prozesse umschreiben, die wir als unsere Bleibe wahrnehmen und worüber sich die Dimensionen des Bleibens selbst entfalten, sind Latour jedoch zu unpräzise. In einer Differenzierung von bestehenden Begrifflichkeiten grenzt er sich wie folgt ab:

‚Erde‘? Man wird glauben, es handle sich um Planeten aus dem Weltall gesehen, dem berühmten ‚blauen Planeten‘. ‚Natur‘? Sie wäre viel zu umfänglich. ‚Gaia‘? Das wäre es, aber es erforderte eine Unmenge Seiten, um genauer anzugeben, wie dieser Name zu verwenden ist. ‚Boden‘ lässt zu sehr an alte Ausprägungen lokaler Gegebenheiten denken. ‚Welt‘, ‚Monde‘, ja sicher, allerdings besteht die Gefahr, sie mit früheren Erscheinungsformen der Globalisierung bzw. Mondialisierung zu verwechseln.⁸³⁷

Gaia figuriert bei Latour als „Exposition der netzartigen Verfasstheit der Welt, die [...] die moderne Trennung zwischen den ontologischen Bereichen der Natur und der Kultur, des Menschlichen und des Nichtmenschlichen, der natürlich-gegebenen Realität da draußen und dem [...] hier drinnen“⁸³⁸ hervorgebracht haben. Nach Haraway, und hier möchte ich auch der Argumentation von Lisa Handel folgen, antwortet Latours Logik von Gaia nicht auf die „Frage der Verletzbarkeit,

⁸³⁵ Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S. 36.

⁸³⁶ Ebd., S. 39f.

⁸³⁷ Ebd., S. 50.

⁸³⁸ Handel, Lisa: *Ontomedialeität, eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuverhandlung der Ontologie*, S. 56.

Affizierbarkeit und Ausgesetztheit alles Irdischen“⁸³⁹, denn Gaia müsse auch bedeuten, „eine symbiogenetische Andersheit im Inneren und damit die Frage der geteilten Verletzlichkeit und Sterblichkeit“⁸⁴⁰ zu denken.

Das ‚Globale‘ verweist auf eine Endlosigkeit und Unendlichkeit, der das ‚Lokale‘ als die Idee von Sicherheit und einem System der Grenzen gegenübersteht. Es sind Grenzen, die auf feste, an den Boden gebundene Identitäten verweisen. Hier wird deutlich, von welcher Relevanz die unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Bodens sind und welcher differentiellen Auslegung gefolgt werden muss. Anders als im vierten Kapitel „Das Bleiben im Exil – das Bleibende des Exils“ herausgestellt wurde, wird hier keine Rückkehr zum Boden im Sinne einer Ideologie gefordert, sondern ganz im Gegenteil soll eine Hinwendung zu den rhizomatischen Wucherungen, Knäueln und wuchernden Wurzeln des Bodens evoziert werden. Die Rückkehr zum Boden distanziert sich aus diesem Grund von einer „ethnischen Homogenität, Musealisierung, Historizismus, Nostalgie.“⁸⁴¹ Eine Benennung und Lokalisierung unserer Umgebung erscheint insofern kompliziert, da eben diese Momente auf unser Handeln und unsere Bleibendheiten reagieren. Ein ‚Afterlife‘ – ein ‚Über-bleiben‘, das sich nicht mehr lediglich auf den Menschen richtet. Latour entwirft die Vorstellung eines Bleibens, eines Attraktors zwischen dem ‚Lokalen‘ und dem ‚Globalen‘, den er als das ‚Terrestrische‘ bezeichnet, das nicht mehr als der Rahmen des menschlichen Handelns, sondern als Teil dessen begriffen wird. Dies impliziert eine Abgrenzung von einer Positionierung der linken und rechten Vektoren und sucht nach keiner Mitte zwischen diesen. Das Potential liegt in einem neuen Vektor. ‚Wir‘ selbst erscheinen in diesem lediglich als Beteiligte unter anderen und heben ‚uns‘ nicht durch eine besondere Positionierung von diesen ab.

Die Verschiebung der Aufmerksamkeit bietet die Möglichkeit, die vorherrschende Verbindungslosigkeit zurückzuhalten und uns in diesem Sinne von einem System der Produktion abzuwenden, hin zu dem, was als ‚Erzeugungssystem‘ bezeichnet werden kann. Dieses System stellt nicht mehr lediglich die Güte, die der Mensch für notwendig hält, bereit, sondern es geht darum „Erdgeschöpfe zu erzeugen – alle

⁸³⁹ Ebd. S. 398.

⁸⁴⁰ Ebd.

⁸⁴¹ Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*, S. 65.

Erdgeschöpfe und nicht nur Menschen.“⁸⁴² Bindungen müssen kultiviert werden, obwohl „die Lebewesen keine Grenzen aufweisen und sich fortwährend überlagern und ineinander verschränken.“⁸⁴³ Dies lässt an die zu Beginn des Kapitels gemachten Bemerkungen über Mbembe anknüpfen, der ebenfalls eine Verschiebung der Wirkungsmächte proklamiert. Über das ‚Terrestrische‘ schreibt Latour:

Denn das *Terrestrische* ist gerade durch die Subversion der zeitlichen wie räumlichen Stufen und Grenzen definiert. Diese Macht wirkt überall gleichzeitig, weist allerdings keine Einheit auf. Sie ist politisch aber nicht staatlich. Sie ist buchstäblich atmosphärisch [...] Jedes Wesen, das einen Bestandteil eines Lebensterrains bildet, besitzt seine ihm eigene Weise, um zu orten, was lokal und was global ist, um seine Verschränkungen mit den anderen zu bestimmen.⁸⁴⁴

Die Hinwendung zum ‚Terrestrischen‘ kann nur aus der Begegnung zwischen dem Wunsch nach dem ‚Globalen‘ und der Bewegung zum ‚Lokalen‘ gedacht werden. Es ist eine Er-Öffnung, gar Öffnung, „denn es hängt zwar an Erde und Boden, ist aber auch *welthaft* in dem Sinne, dass es sich mit keiner Grenze deckt und über alle Identitäten hinausweist.“⁸⁴⁵

Latour schlägt vor, und nähert sich dabei an Haraway an, sich von einer Vorstellung des Menschen oder der humanen Wesen zu distanzieren und neue Begriffe zu finden, die die Zuwendung zum ‚Terrestrischen‘ stützen. Wie wäre es beispielsweise mit „Erdverbundenen“⁸⁴⁶, die sich der Frage stellen müssen, wie eine Rückkehr zum Boden aussehen könnte?

Obwohl die Realisierung von Latours Konzepten noch fraglich bleibt, geben sie doch Anlass, über das Bleibende im Sinne eines ‚Terrestrischen‘ nachzudenken. Das ‚Globale‘ und das ‚Lokale‘ gilt es nicht per se zu negativieren, sondern die Möglichkeit einer neuen Bezüglichkeit zu Terra und Humus zu erfinden.⁸⁴⁷

⁸⁴² Ebd., S. 97.

⁸⁴³ Ebd.

⁸⁴⁴ Ebd., S. 108.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 66.

⁸⁴⁶ Ebd., S. 101.

⁸⁴⁷ Immer wieder wurde auch Europa Teil der Diskussion um das Bleiben und wird damit zum immer wiederkehrenden Motiv, wodurch sich die Verschränkungen des Bleibens zeigen. Die Auseinandersetzung mit dem Boden und die Auslegung seiner Bedeutung zeichneten sich auch in der Europawahl im Mai 2019 und deren Ergebnisse ab. Insbesondere in Deutschland, aber nicht ausschließlich, wurde ersichtlich, dass gerade die Frage nach dem Boden zum politischen Attraktor wurde. So gibt es die Wähler*innen, die eine Rückkehr zum Boden im Sinne der heimatlichen Verwurzelung fordern und diejenigen Wähler*innen, die Sorge um den tatsächlichen Boden und

Die Folgen dieser Einschreibungen in den Boden sind für alldiejenigen im ‚Schloss‘, die Passagier*innen auf ‚dem Kreuzfahrtschiff‘ nicht fühlbar. Es ist ein sich widerereignen von Bleibendheiten außerhalb der Grenzen. Der Klimawandel, der aus eben jenen Erschütterungen resultiert, eröffnet sich wie das Bleiben in einer anachronischen Zeitlichkeit – jedes Reden über ihn ist bereits verspätet, hat sie sich doch bereits ereignet und ist zugleich noch im Kommen begriffen. Alles ist „per definitionem anachronistisch, veraltet; und alles, was hinsichtlich ihrer gemacht werden kann, ist notwendigerweise viel zu wenig und zu spät – *too little, too late*.“⁸⁴⁸

Mit Blick auf den Film *Homo Sapiens* von Geyrhalter, stellt sich die Frage ob sich das Bleibende, als posthumane Erfahrungswelt, als ein ‚Danach des Menschen‘ vorstellen ließe, in dem sich das Apokalyptische Narrativ des Anthropozäns verwirklicht. Dieser Film erzählt von Ruinen und lässt die Ruinen ‚des Menschlichen‘, unserer Zeit, ‚sprechen‘. Ließe sich noch eine Welt des Danach imaginieren, in der es keine Einschreibungen des Ver-Bleibens gäbe? Ist dieser Film nur eine Fabulation eines sich verzögernden Verschwindens?

9.3 Homo Sapiens

TC (00:27:32), ein Filmstill aus dem Film *Homo Sapiens* von Nicolaus Geyrhalter, zeigt eine von allen Seiten überwachsene Treppe. Dies erscheint auf den ersten Blick nicht ungewöhnlich.

Leere Räume, Ruinen, zuwachsende Städte, rissiger Asphalt. Unsere Lebensräume, nur ohne uns. Preisgegeben dem Verfall: oder besser gesagt: der Natur, die sich langsam zurückerobert, was wir ihr einst genommen haben.⁸⁴⁹

seine Bewohner*innen tragen. Eine Hinwendung zum Boden würde eine Verantwortung für die Wurzeln, Rhizome und Radikanten bedeuten. Latour stellt in diesem Zusammenhang fest: „Wenn das erste Europa sich von unten her erschuf - auf der Basis von Kohle, Eisen und Stahl, so wird das zweite sich ebenfalls von unten her erschaffen, nämlich von der schlichten Materie eines zumindest einigermaßen dauerhaften Bodens her. Wenn das erste vereinte Europa sich erschuf, um Millionen Displaced Persons wie es am Ende des letzten Weltkrieges hieß, ein gemeinsames Haus bereitzustellen, dann wird das zweite vereinte Europa sich durch und für die Displaced Persons von heute erschaffen.“ Vgl. ebd., S. 119.

⁸⁴⁸ Danowski, Deborah/Viveiros De Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 14.

⁸⁴⁹ Filmarchiv. at: „Homo Sapiens“, <https://www.filmarchiv.at/program/film/homo-sapiens/>. Homo Sapiens (zuletzt abgerufen am 21.01.2020 / 12:23 Uhr).

Vorspann: Das erste Bild des Films *Homo Sapiens* zeigt farbige Wandmalereien, auf denen sich durch das Licht Wasser spiegelt. Regentropfen platschen auf den Boden. Es folgen ähnliche Bildkompositionen, wobei sich lediglich die Malereien verändern. Immer deutlicher wird dann der Raum, dessen Teil die Malereien sind. Die Treppen, oder sind es Bänke und das Dach des runden Gebäudes sind zerstört und mit steinernen Geröll übersät.⁸⁵⁰

Die darauffolgenden Filmsequenzen zeigen ein ähnliches Szenario. Zu erkennen ist ein Bahnhof und noch immer prasselt der Regen. Die Bäume sind umgefallen und auch Fahrräder, die wohl mal ordentlich aufgereiht waren, liegen auf dem nassen Boden. Menschen sind nicht zu sehen und werden auch im weiteren Verlauf von *Homo Sapiens* nicht zu sehen sein. Der Film besteht nicht aus einem Fluss von aufeinander aufbauenden Geschehnissen, sondern bildet vielmehr eine Montage von Bildern und kurzen Videosequenzen, die sich relational zusammenfügen. Obwohl der Film einem Dokumentarfilm ähnelt, gibt es keine dokumentierende Stimme aus dem Off oder begleitende Untertitel. Die Bilder erklären sich selbst, denn sie denken eine Welt, in der Menschen durch ihre Spuren Einzugsraum haben.

Dennoch erzählen die Bilder Geschichten: von menschlichem Konsumwahn, von Umweltkatastrophen, vom Scheitern von Utopien und dem Ende einer Supermacht. Diese Geschichten sind in den einzelnen Einstellungen zu finden, aber auch in der Montage, die einmal thematische Zusammenhänge betont, jenseits räumlicher Kontinuität, ein anderes Mal aber auch an einzelnen Orte haften bleibt.⁸⁵¹

Chinesische Schriftzeichen und die Fahrräder fungieren als Spuren einer vergangenen Anwesenheit ‚des Menschen‘ oder einer einst von Menschen bewohnten Welt. Immer lauter und bedrohlicher prasselt der Regen auf die Dächer des Fahrradbahnhofs. Klare Baustrukturen links und rechts der überwachsenden Gleise zeichnen sich ab. Die Ordnung der Strommasten irritieren in diesem sonst so verwirrenden Anblick. Obwohl danach noch weitere Orte zu erkennen sind, die auf eine menschliche Existenz hindeuten, wie beispielsweise Straßen und

⁸⁵⁰ Vgl. Geyrhalter, Nikolaus: *Homo Sapiens*, Österreich 2016, TC (00:01:46- 00:02:23).

⁸⁵¹ Bachmann, Alejandro: *Räume in der Zeit: Die Filme von Nikolaus Geyrhalter*. Wien: Sonderzahl 2015, S. 31.

Wohngebiete, sind diese verlassen. ‚Menschenleer‘. Diese Menschenleere macht es bereits von Beginn an schwierig die Momente des Films zu beschreiben.

Wie teilhaben an einer Welt, die trotz ihrer Vertrautheit längst vergangen zu sein scheint? Vorgegebene Linien, Markierungen von Eingrenzungen von Parkplätzen und Zäune. Grenzen, die gegenwärtig alltäglich sind, bedeuten keine Begrenzungen mehr. Diese Vertrautheit, dieses Gefühl des jeden Moment wieder teilhaben Könnens – eintreten zu dürfen in die Räume, in denen lediglich Spuren überblieben – machen das Hinsehen unerträglich. Das Gefühl der Exiliertheit breitet sich aus und konfrontiert mit Grenzen, die ‚wir‘ vorher nicht zu denken wagten und uns nicht als solche erschienen sind. In *Homo Sapiens* gibt es das ‚Schloss‘ nicht mehr. Inmitten einer wäldlichen Landschaft voller Pflanzen, Sträucher und Büsche steht ein Automat, wie sie an Bahnhöfen oder anderen Orten des Wartens stehen. Normalerweise lässt sich dort ein kleiner Snack für die Reise oder ein Getränk zur Stärkung kaufen. Dienten diese Automaten einst als Mittel zum Überdauern von Zeiten des Wartens, verbleiben sie nun jenseits ihres Zwecks. Jetzt, in dieser Landschaft, spielt es keine Rolle mehr, ob und was es dort zu kaufen gibt. Surreal und deplatziert wirkt der Automat vor diesem Hintergrund, als hätte man ihn dort vergessen oder als sei er dort fälschlicherweise abgestellt worden.⁸⁵² Für die noch folgenden Filmsequenzen gilt ähnliches, die Spuren des Menschen erscheinen wie Überbleibsel eines ‚Afterlife‘, das sich nicht mehr verzögert. Wie lange ließe sich noch von diesen Überbleibseln ein Zeugnis ablegen? Wie lange werden diese Spuren noch in dieser Welt bleiben?

Nach einer gewissen Zeit des Films, wenn über die menschliche Existenz buchstäblich Gras gewachsen ist, lassen sich die Bilder kaum mehr ertragen. In der Langsamkeit ihrer Abfolge verbleibt der*die Zuschauer*in in unendlicher Dauer, ohne darin noch wirklich Platz zu finden.

Und auch Maschinen die als menschliche Werkzeuge in *Erde* Verwendung fanden, bewegen sich nicht mehr. Sie sind stillgestellt. Sie sind ausgeschaltet, verweilen in einer Stille, die sie in einen neuen Bedeutungshorizont rücken.

⁸⁵² Geyrhalter, Nicolaus: *Homo Sapiens*, TC (00:08:17).

Große Anlagen, medizinische Gebäude, Einkaufszentren, dies alles erscheint unbedeutend in einer Welt, in der sich die Natur die Welt zurückerobert. Diese Welt ist eine ruhigere. Es sind viele Geräusche zu hören, aber alles ohne Lärm der Zerstörung, fast still und schweigend. Er gibt einen Überblick über die Räume, die ‚der Mensch‘ für sich entwickelt hat: Räume der Fortbewegung und des Wohnens, Orte der Kommunikation und Monumente aller Religionen. *Homo Sapiens* zeigt insbesondere die Orte, in denen der Mensch sich und seine Umwelt organisiert und gestaltet hat: Räume des Öffentlichen. Private Zimmer oder Wohnlandschaften zeigt der Film nicht, er weist aber implizit auf sie.

Viele dieser Orte eröffnen sich selbst als Bleibendheiten, verweisen auf ihr Verbleiben, in dem sie bereits in vorherigen Filmen von Geyrhalter Erwähnung fanden. Ihre Bedeutung ist umgedeutet, denn jetzt sind sie lediglich Ruinen. So beispielsweise „das Krankenhaus am Donauspital, die Kraftwerke aus Prypjat und Temelin, die Truppenübungsplätze aus Allensteig, die Fabriken aus dem Film *Unser täglich Brot* oder die kommerziellen Unterhaltungszentren.“⁸⁵³ Durch die Zeit ist keine Zuordnung mehr möglich, denn nichts verweist auf ein Jahr, einen Monat oder eine Uhrzeit. Nur durch den Raum wäre dies in einer Dynamik des Überwachsens der Schichten möglich. Über Geyrhalters Filme ließe sich grundsätzlich sagen, dass er eben diese Spuren darzustellen versucht, die ‚der Mensch‘ und die Zeit im Raum hinterlassen. Jedoch gilt es in diesem Kontext ebenfalls von Bleibendheiten zu sprechen.⁸⁵⁴

Vielleicht liegt genau hier jene Schwelle, die man in seinen Filmen sofort erspürt: zwischen Filmischen und Fotografischen, zwischen einer sorgsam komponierten Einstellung und ihren inneren Bewegungen. Tatsächlich fühlen sich Geyrhalters Werke als Ganzes oft wie filmische Fotografien an, in denen eigentlich im Film selbst nichts zu vergehen scheint (wir bewegen uns nicht vorwärts, auf etwas zu oder von etwas weg), sondern eine Vielzahl von Kleinsteinheiten zusammen einen Eindruck, ein mentales Bild ergeben.⁸⁵⁵

Bleibend sind Pflanzen, Wurzeln und Böden, welche die Straßen und Dächer durchbrechen.

⁸⁵³ Bachmann, Alejandro: *Räume in der Zeit: Die Filme von Nikolaus Geyrhalter*, S. 32.

⁸⁵⁴ Vgl. ebd., S. 27.

⁸⁵⁵ Ebd., S. 28.

Geyrhalter filmt nicht auf Augenhöhe, sondern zumeist von oben, starr auf das Moment gerichtet. Deutlich wird: ‚Der Mensch‘ ist seiner Umgebung nie auf Augenhöhe begegnet. Nun ist es ein fast schon verlassener, sehnsüchtiger und trauernder Blick auf eine Welt, in der klar wird, dass sie niemals eine Welt des Menschen war, in der der Mensch selbst immer ruiniert⁸⁵⁶ war. Ausgehend von dieser Perspektive und Annahme ist *Homo Sapiens* voller Hoffnung.

Die Welt nach uns kann alternativ als neues goldenes Zeitalter für das nichtmenschliche Leben oder als stumme und tote Wüste angesehen werden; die Menschheit nach dem Ende der Welt kann man als eine Rasse von Übermenschen betrachten, deren Schicksal der unendliche Kosmos ist, oder aber als Handvoll elender Überlebender auf einem zerstörten Planeten, und so fort.⁸⁵⁷

Eine ‚Welt nach uns‘ beschreibt demnach Welt, als eine ‚Vielheit von Enden und von Welten‘, die gleichermaßen ‚nach uns‘ aber auch ‚vor uns‘ bedeuten könnten.⁸⁵⁸

Mit Blick auf *Homo Sapiens* stellen sich viele Fragen: Wenn wir eine Welt ohne den Menschen imaginieren, wie wäre dies ohne eine ‚menschliche‘ Perspektive möglich? Wie lässt sich das Ende der Welt vorstellen, das nicht das Ende der Welt, sondern lediglich das Ende einer Welt des Menschen ist? Welche Lesbarkeit der Umgebung gäbe es, die eine Welt jenseits des menschlichen Organismus vorstellen kann? Wie lässt sich eine Bleibe begreifen, die sich selbst ver-um-weltet?

Geyrhalters Film eröffnet einen Möglichkeitsraum, wie das ‚Nach-uns-Bleibende‘ aussehen könnte. Obwohl *Homo Sapiens* schon vor *Erde* entstanden ist, ließe sich dieser Film als Antwort denken. *Homo Sapiens* erzählt nicht lediglich die Geschichte einer ‚Welt ohne uns‘ sondern eines ‚Bleiben ohne uns‘ oder eines ‚Das-von-uns-Bleibende‘. Wir sind die Gespenster.

An das Ende der ‚Welt‘ denkend findet man sich auf einer ebenso sehr ‚subtrahierendes‘ wie auch verdoppelndes Register verwiesen: Die Welt wird vorgestellt als *schon* eliminiert von einem Gedanken, der selbst in dieser Elimination eingeschlossen ist. Dies ist ein Aspekt, eine Eigenschaft oder eine essenzielle Dimension der Welt, die sich zur gleichen Zeit antizipiert, um das Ereignis des Endes darzustellen- oder ‚vor-darzustellen‘. Der Gedanke an das

⁸⁵⁶ Hier beziehe ich mich nicht auf den finanziellen Ruin, sondern auf die zeitlichen Schichtungen der Ruine, wie sie bereits mehrfach in dieser Arbeit dargelegt wurde.

⁸⁵⁷ Danowski, Deborah/ Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 31.

⁸⁵⁸ Vgl. ebd., S. 132.

Ende der Welt beinhaltet notwendig damit korrelierende Probleme des Endes des Denkens oder des Endes der (internen oder externen) Beziehung zwischen Gedanke und Welt.⁸⁵⁹

Homo Sapiens imaginiert eben dieses ‚Ende unserer Welt‘ und schafft eine Bleibe für alldiejenigen außerhalb von ‚uns‘, jenseits des Schlosses. De Castros Beschreibung einer ‚Welt ohne uns‘ könnte mit Blick auf Geyrhalters Film nicht passender sein:

Die Welt ohne uns ist im Gegensatz dazu ein spekulativer, nicht narrativer Text, der das Schicksal der Welt nach dem absoluten Ende der Spezies Mensch beschreibt [...] und darlegt, wie unsere materiellen Spuren nach und nach verbleichen und in relativ kurzer Zeit – zwischen einigen Jahrzehnten und wenigen Jahrtausenden – vollständig verschwunden sein werden.⁸⁶⁰

Geyrhalter führt uns mit seinem Film *Homo Sapiens* das unausweichliche Bevorstehen dessen vor Augen, was wir jetzt noch nicht zu denken wagen, dem wir uns aber nicht mehr entziehen werden können, wenn wir nicht in jeder Hinsicht das Bleiben als Dimension des Ökologischen begreifen.

Mittelpunkt einer Auseinandersetzung mit einer Imagination des Zukünftig-Bleibens ist mit Blick auf *Erde* und *Homo Sapiens* die Frage nach dem sogenannten Anthropozän und der gegenwärtigen Verfasstheit der Welt.

Die mehr als komplexen Zusammenhänge des Anthropozäns gänzlich zu erschließen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, da insbesondere dieser letzte Teil der Arbeit als Ausblick, als ein Blick in das Zukünftig-Bleiben fungieren soll. Jedoch dient diese kurze Einordnung der Lokalisierung des Bleibens mit Blick auf das ‚Kommende‘.

9.4 Zukünftig-Bleiben

Donna Haraway positionierte bereits in den 1980er Jahren ‚den Menschen‘ zwischen Tier und Maschine, da zu Zeiten der immer weiter in Frage stehenden Bedeutung von Grenzziehungen zwischen „artificialen Organismen“ sogenannte Hybride auftauchen: „halb Tier und Mensch, halb Maschine und Mensch –

⁸⁵⁹ Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 28f.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 36.

Mischwesen Cyborgs“⁸⁶¹. Relationen und Beziehungen stehen im Mittelpunkt eines Bleibens, als Dimensionen einer Ökologie und müssen auch mit Blick auf das Zukünftig-Bleiben imaginiert werden.

Mit dem Begriff des Anthropozän wird das gegenwärtige geologische Erdzeitalter bezeichnet, in dem „extreme Naturkatastrophen, das massenhafte Aussterben von Spezies, die exponentiell steigende Umweltverschmutzung, weltweite Hungersnöte und Migrationsströme“ eben jenen Punkt markierten, in dem sich „über eine Zukunft ohne Menschen [...] spekulieren lässt.“⁸⁶² Es wird davon ausgegangen, dass das Anthropozän damit das Holozän ablöst eine ca. 12.000 Jahre alte ‚Warmzeit‘.⁸⁶³ Der Atmosphärenchemiker Paul Crutzen und Eugene F. Stoermer, ein Limnologe führten 2000 den Begriff des Anthropozäns für das gegenwärtige Erdzeitalter ein. Dabei folgt das Anthropozän einer bestimmten Narration, in deren Mittelpunkt bestimmte raum-zeitliche Strukturen stehen, die mit Blick auf die Dimensionen des Bleibens bedacht werden müssen. Narration bedeutet in diesem Kontext „historisch wandelbare Phänomene kollektiver Wirklichkeitserzeugung“⁸⁶⁴, die der Orientierung dienen. Über diese Narrationen ist die Einordnung in einen kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Zusammenhang möglich. Im Zusammengang der nicht vergangenen Vergangenheiten wurde bereits die Schwierigkeit einer an einer fortschritts- und entwicklungsorientierten Menschheit kenntlich, was in diesem Kontext ebenfalls von Bedeutung ist.

Denn wenn ‚der Mensch‘ sich selbst als verantwortlich für die gegenwärtigen geologischen Veränderungen sieht, würde er nicht eben dann selbst wieder in eine omnipräsente Macht verwandelt werden? Der Mensch als Raum und Zeit definierendes Wesen? Wenn das ‚Erdsystem‘ vom Menschen als ‚geologische Kraft‘ geprägt wurde, stellt dies grundsätzlich die Beziehung und Unterscheidung von Natur und Kultur infrage.⁸⁶⁵

⁸⁶¹ Angerer, Marie-Luise: *Affektökologie: Intensive Milieus und zufällige Begegnungen*. Lüneburg: Meson Pres e.G 2017, S. 43.

⁸⁶² Haraway, Donna: *Unruhig Bleiben*, S. 55.

⁸⁶³ Vgl. Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 11.

⁸⁶⁴ Erll, Astrid/Simone, Roggendorf: „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative“, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2002, S. 73-113, (S. 79).

⁸⁶⁵ Vgl. Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, S. 5.

Unklar ist, auf wann sich das Zeitalter des Anthropozäns datieren ließe, denn auch dafür gibt es unterschiedliche Ansichten. Eben jene Unklarheit begründet auch die Unsicherheit gegenüber der Frage nach der Verantwortung und der Unmöglichkeit sich dem Zukünftig-Bleiben adäquat zu nähern. Vielleicht ist die Zukunft des Anthropozäns bereits vergangen?

Schon die Bezeichnung der Epoche, Anthropozän, fasst ‚den Menschen‘ in einem ‚Wir‘, in einer Vorstellung zusammen, in der das Bleiben nicht ökologisch begriffen ist:

As the Anthropocene proclaims the language of species-life – *anthropo-* through a universalist geologic commons, it neatly erases histories of racism that were incubated through the regulatory structure of geologic relations.⁸⁶⁶

Unterscheiden lassen sich verschiedene Narrative des Anthropozän, wobei abschließend nur einige benannt werden. Diese stimmen in vielerlei Hinsicht miteinander überein, unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Frage nach den damit zusammenhängenden Protagonist*innen.⁸⁶⁷ Durch die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Narrativen ist es außerdem möglich einen „Brückenschlag“⁸⁶⁸ zwischen den unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätzen des Anthropozäns zu ermöglichen. Das „Apokalypsenarrativ oder Katastrophennarrativ“⁸⁶⁹ sieht das Ende ‚des Menschen‘ kommen und stellt die Frage nach dem, was übrig bleibt. *Erde* lässt sich in eben jene Narration einordnen, da sich die Katastrophe ankündigt. Gabriele Dürbeck verweist in ihrem Aufsatz „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“ auf das Buch des Paläobiologen Jan Zalasiewicz: *Earth after us: What legacy will humans leave in the rocks?*⁸⁷⁰ Die fühlbaren und greifbaren Spuren des Menschen, die auch Sven Stillich⁸⁷¹ in seinem Buch diskutiert, verdeutlichen die Frage nach

⁸⁶⁶ Yusoff, Kathryn: *A Billion Black Anthropocenes or None*, S. 2.

⁸⁶⁷ Vgl. Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, S. 16.

⁸⁶⁸ Ebd.

⁸⁶⁹ In der Vorstellung der Narrative folge ich ausschließlich Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, S. 7.

⁸⁷⁰ Zalasiewicz, Jan: *Earth after us: What legacy will humans leave in the rocks*. Oxford: Oxford University Press 2008.

⁸⁷¹ Vgl. Stillich, Sven: *Was von uns übrig bleibt: Wenn wir einen Ort, einen Menschen oder die Welt verlassen*. Hier in der Einleitung.

dem Bleiben im Sinne des Materiellen, wodurch auch eine Erweiterung des Archivbegriffs notwendig wäre. Was sind die bleibenden Überreste?

Die Rede von geologischer Zeit bzw. Tiefenzeit würde dann nicht als Metapher betrachtet, sondern die geologischen Schichten werden selbst zu Medien, sodass sich [...] ökologische Fragen nach technischen und medialen Ablagerungen ergeben.⁸⁷²

Eben jene Einschreibungen in die geologischen Schichten, lassen sich durch *Erde* vorstellen. Diese „tiefgreifenden Spuren [...] etwa durch radioaktive Isotope oder CO₂-Ablagerungen, [wären] noch in den Sedimenten“⁸⁷³ nachweisbar.

Kathryn Yusoff eröffnet in *A Billion Black Anthropocenes or None* den direkten Zusammenhang zwischen dem Anthropozän und den damit bezeichneten Auswirkungen auf die Geologie, sieht den Begriff aber selbst als Konsequenz für die rassistische Unterscheidung zwischen ‚human‘ und ‚non-human‘.

In this moment of reinscribing geology as a property of personhood in the Anthropocene (in the strategy of geologizing the social and socializing the geologic), there is a need to think with its former lives of inscription, not just those currently searched for in the strata.⁸⁷⁴

Dem Vorwurf, dass die Gewalt der Rasse vielmehr dem Humanismus als der Geologie entstammen würde, stellt sie entgegen:

It might be easier to contend that race is not a ‚problem‘ of geology but a problem of humanism and *its* exclusions; blame the master, not the tools. But geology is more than a tool; it is a technology of matter, its formulation and the desire that shapes its incarnation.⁸⁷⁵

Auch für andere Autor*innen stehen die Bleibendheiten der nicht vergangenen Vergangenheit und die Diskussion um das Klima und die Zeit des Anthropozän miteinander in einem direkten Zusammenhang. In diesen Narrationen ist das ‚Ende des Menschen‘ denkbar und findet Einzugsraum in eine Vorstellung von Zukunft, die zumeist unendlich weit entfernt und nicht greifbar ist. Das Bleiben im Sinne des Anthropozän vorzustellen würde das Denken eines jenen Systems bedeuten, das die

⁸⁷² Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, S. 9.

⁸⁷³ Ebd. S. 4.

⁸⁷⁴ Yusoff, Kathryn: *A Billion Black Anthropocenes or None*, S. 3.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 14.

Vorstellung anderer Welten von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen lediglich vor dem Denken des Endes ermöglicht. Es wäre das Denken eines Zukünftig-Bleibens im Sinne einer ‚Welt ohne uns‘, in der das sich das ‚Uns‘ als mehr als problematisch erweist. Die „regelrechte Explosion umweltlicher Handlungs- und Wirkmächte“⁸⁷⁶, wird ‚dem Menschen‘ seinen „illusionären Charakter der Primarisierung [...] und die Monopolisierung von Wirkmacht“⁸⁷⁷ verdeutlichen.

„Das Gerichtsnarrativ“⁸⁷⁸ folgt der Vorstellung des großen ‚Kollaps‘ und sucht nach den Verursacher*innen für die Schäden. Problematisch bleibt mit Blick auf *Erde* eine grundsätzliche Verurteilung des Menschen, im Sinne einer ‚Krankheit Mensch‘, bei der nicht zwischen unterschiedlichen Akteur*innen differenziert wird. ‚Der Mensch‘ als Kollektiv: „treating the humans as a single, monolithic whole [...] ignores the fact that the Great Acceleration [...] has been almost entirely driven by a small fraction of the human population.“⁸⁷⁹

Mit dem Begriff ‚Kapitalozän‘⁸⁸⁰ werden beispielsweise, kurz zusammengefasst, die durch den Kapitalismus und die damit verbundene Bindung an ein westliches „gesellschaftlich-wirtschaftliches Ordnungssystem“ verursachten „globalen Schäden“ bezeichnet.⁸⁸¹ In der Narration „der Großen Transformation“⁸⁸² wäre das Ende noch abwendbar und zu verhindern. Dies sei insbesondere durch eine Sensibilität für die Umwelt und den Boden möglich um damit die „Verletzbarkeit einer sich rapide verändernden Umwelt zu minimieren“⁸⁸³

⁸⁷⁶ Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 45.

⁸⁷⁷ Ebd.

⁸⁷⁸ Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, 9.

⁸⁷⁹ Steffen Will, et al: „The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration“, in: *The Anthropocene Review*: 2, 1 (2015), S. 1-18, (S. 11).

⁸⁸⁰ Haraway schreibt über das Kapitalozän in *Unruhig Bleiben*, S. 70f.: „Wenn wir nur ein einziges Wort für die aktuelle SZ-Zeiten hätten, müsste es sicherlich Kapitalozän lauten. Nicht die Spezies Mensch hat die Bedingung für das dritte Kohlenstoffzeitalter oder das nukleare Zeitalter geschaffen. Die Geschichte der Spezies Mensch als dem Protagonisten des Anthropozäns ist eine beinahe lächerliche Wiederauflage des großen, phallischen, humanisierenden und modernisierenden Abenteuers [...] Und, nebenbei gesagt, sind alle Datierungen falsch. Nicht weil wir bis zur letzten Eiszeit zurückgehen müssten, sondern weil wir zumindest die große Markt- und Warenumwandlung vom 16. Und 17. Jahrhundert bis heute berücksichtigen müssten, selbst, wenn wir (fälschlicherweise) glauben, eurozentristisch bleiben zu können, wenn wir über die ‚globalisierenden‘ Transformationen nachdenken, die das Kapitalozän formen.“

⁸⁸¹ Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, S. 9.

⁸⁸² Ebd., S. 10.

⁸⁸³ Ebd.

Die Bewegung des ‚Ecomodernism‘ im Sinne einer Narration der ‚(Bio)-Technologie‘⁸⁸⁴ imaginiert ein ‚Anthropozän des Guten‘, in dem der Mensch, in einem Bewusstsein für seine Verantwortung für die Erdumwandlung, diese aktiv annimmt. Diese Annahme von Verantwortung passiert jedoch lediglich vor dem Hintergrund einer auf Entwicklung ausgerichteten Welt, die all diese Katastrophen ‚nun wohl‘ in Kauf nehmen muss. Zukünftig-Bleiben bedeutet in diesem Zusammenhang die Bleibendheiten einer nicht-vergangenen Vergangenheit, die gewaltvollen Einschreibungen als notwendig für eine lediglich nach ‚Vorne‘ gerichtete Zukunft hinzunehmen. Natur und Kultur, Mensch und Welt könnten in diesem Sinne nicht entfernter voneinander sein. Es ist ein ‚humanistischer Umweltschutz‘, in dem der Natur ein bestimmter Bereich der freien Entwicklung zugestanden wird, wohingegen der Mensch andere Zonen ‚bewohnen‘ kann. Eine Art ‚second Copernican Revolution‘⁸⁸⁵, indem Mensch und Erde miteinander in Beziehung treten, jedoch nicht gemeinsam.

Das ‚Interdependenz-Narrativ‘⁸⁸⁶ versucht ‚den Menschen‘ neu zu denken und aus seinen humanistischen Fesseln zu lösen. ‚Wir‘ und ‚Uns‘ sind in diesem Zusammenhang ‚nicht als homogene Einheit, sondern eher als nomadisches‘⁸⁸⁷ Gefüge zu denken.

Die Narrationen des Anthropozän-Diskurses ermöglichen damit zum einen das Erkennen von ‚Ursachen-Wirkungs-Zusammenhängen‘ des Menschen, aber auch Reflektionen über ‚den Menschen‘ selbst. Es ließen sich Szenarien imaginieren, die sich jeder Sichtbarkeit entziehen, aber die Zukunft denkbarer machen.

In der aktuellen Situation der das Anthropozän ankündigenden Klimakatastrophe ist die Unterscheidung zwischen Schuldigen und Opfern zwar historisch klar unter kollektiven oder sozialen Gesichtspunkten, aber wesentlich schwerer nachzuzeichnen hinsichtlich der einzelnen Handlungen.⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Ebd., S.11.

⁸⁸⁵ Ellis, Erle C: *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2018, S. 31.

⁸⁸⁶ Dürbeck, Gabriele: ‚Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses‘, S.12.

⁸⁸⁷ Ebd.

⁸⁸⁸ Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?*, S. 107.

Die vorgestellten Narrative ermöglichen die Imagination eines ‚Zukünftig-Bleibens‘ vor unterschiedlichen Szenarien. Was diese Beschreibungen jedoch nicht hinreichend bedacht ist, ist die Bedeutung einer Ethik des Bleibens und einer Ökologie des Bleibens. Die Bedeutung der ethischen Verantwortung für ein ‚Wir‘ außerhalb von ‚uns‘ findet keinen ausführlichen Einzugsraum in die Narrative. Dabei gilt es die Dimensionen des Bleibens als Ökologie mit einzubeziehen. Was bedeuten diese Narrative für das zukünftige Zusammenleben von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen und welche Formen von Zeitlichkeit eröffnen sich in diesem Zusammenhang?

Donna Haraway, deren Ansätze in diesem Kontext äußerst spannend sind, befreit ausgehend von der Frage, wie ein Leben auf der beschädigten Erde möglich sein wird, durch ihre Idee des Cthuluzän eine ‚menschlich‘ segmentierte Zeit durch eine ‚tentakuläre‘ Allverbundenheit aller Lebewesen im Sinne eines Zeitalters des fortdauernden Lebens.⁸⁸⁹ Das Cthuluzän löst die Fesseln des Anthropozäns.

Die Tentakulären sind keine entkörpernten Figuren; sie sind Nesseltiere, Spinnen, fingerne Wesen, beispielsweise Menschen und Waschbären, Tintenfische, Quallen, neuronale Extravaganzen, faserige Gebilde [...] anschwellende Wurzeln [...] die BewohnerInnen der Welt, Geschöpfe verschiedener Art, menschliche und nichtmenschliche, sind Wanderer. Generationen ähneln verschlungenen Pfaden. Alles Fadenspiele.⁸⁹⁰

Es geht um eine Allverbundenheit, die dazu aufruft, das Zukünftig-bleiben im Sinne eines Unruhig-Bleibens zu denken, in dem sich alles miteinander verbindet und entbindet, denn „die Tentakulären [...] sie machen Schnitte und Knoten; sie machen Unterschiede; sie weben Pfade [...] Muster möglicher Welten und Zeiten, materiell-semiotischer Welten, vergangener, gegenwärtiger“.⁸⁹¹

Dies würde auch einer Idee des Bleibens entsprechen, indem das Bleiben nur als eine Verbindung von Raum-Zeit Begegnungen offenbar wird. Das Bleiben im Cthuluzän bedeutet einen „Zeitort“ zu denken: „Nichts in *kainos* muss gängige Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukünften bestätigen.“⁸⁹² Es ist

⁸⁸⁹ Vgl. Haraway, Donna: *Unruhig bleiben*.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 49.

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² Ebd., S.10.

eine Zeit des Anfangs, was nicht bedeutet, Erinnerung auszuschließen, „andauernde Gegenwart, mit Zellfäden durchzogen, die alle möglichen Zeitlichkeiten und Stofflichkeiten durchdringen.“⁸⁹³ Das Denken und die damit verbundene Idee von Welten ließen sich begreifen als Fadenspiele, wo Fiktionen mit Fakten verbunden sind – ‚neue Geschichten verbunden mit neuen Enden‘, an die sich immer wieder anknüpfen lässt. Die bis dahin ‚Verdrängten‘, in einem Verwiesenen-gebliebenen gewinnen einen Teil der Erde wieder zurück: Mit-Werden. Haraway fordert ‚sich verwandt machen‘, als eine „sanft verfremdende Bewegung [...] bedeutet, Personen zu machen, aber nicht zwingend als Individuen oder Menschen“.⁸⁹⁴ Es würde bedeuten, eine Verweltlichung zu denken, die alles Bleiben zeitigt und in seiner ethischen Verantwortung adressiert. Bleiben wäre dann nicht mehr das An-Ausstehen von Zeitigungen oder eine nicht-vergangene Vergangenheit. Bleiben ließe sich dann denken, als „andauernde Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft namens Cthuluzän“, als ein Zeitort „der Symchtonischen, der genetischen und sympoietisch Irdischen; der Zeitort jener, die heute untergetaucht [...] in Tunneln, Höhlen, Ruinen, Ecken und Spalten von beschädigten Gewässern, Lüften und Böden leben.“⁸⁹⁵ Das Denken von Sympoiesis führt Haraway ein und bezeichnet damit „komplexe, dynamische, responsive, situierte, historisch spezifische Systeme“ als eine bewegte Begegnung der „Mit-Verweltlichung, Verweltlichung mit GenossInnen“⁸⁹⁶.

In *Unruhig Bleiben – Staying with the trouble* benennt Donna Haraway die Potentialitäten einer Verbundenheit aller Organismen, die niemals gänzlich im Einklang miteinander sind. Bleiben ist von jeher unruhig:

Die Aufgabe besteht darin, sich entlang erfinderischer Verbindungslinien verwandt zu machen und eine Praxis des Lernens zu entwickeln, die es uns ermöglicht, in einer dichten Gegenwart und miteinander gut zu leben und zu sterben. Es ist unsere Aufgabe, Unruhe zu stiften, zu wirkungsvollen Reaktionen auf zerstörerische Ergebnisse aufzurütteln [...] In dringlichen Zeiten ist für viele verlockend, der Unruhe zu begegnen, indem sie eine imaginierte Zukunft in Sicherheit bringen. Dafür versuchen sie, am Zukunftshorizont Drohendes zu verhindern, aber auch Gegenwart und Vergangenheit beiseitezuräumen.⁸⁹⁷

⁸⁹³ Ebd.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 141.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 101f.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 85.

⁸⁹⁷ Ebd., S. 9.

Zukünftig-Bleiben hieße im Sinne von Haraway auch die Erbschaften mitzudenken, aber unter Einbezug einer Verbundenheit aller menschlichen und nichtmenschlichen Akteur*innen, denn: „ohne uns dauerhaft zu erinnern, können wir nicht lernen, mit den Gespenstern zu leben, und wir können auch nicht denken“⁸⁹⁸. Es bedarf eines Denkens von „unerwarteten Kollaborationen und Kombinationen, in aktiven Kompostierungen.“⁸⁹⁹ Die Erosionen des Bodens, auf die *Erde* an den unterschiedlichsten Orten verweist, lässt uns ‚unruhig-bleiben‘. Bedarf es eben dieser Unruhe um zu begreifen, dass das Bleiben und das Bleibende auf dem Spiel stehen? Können wir nur unruhig-bleiben? Der Zeitort des Cthuluzän als Zukünftig-bleiben zu denken impliziert die Distanzierung von Latours Auseinandersetzung mit dem Terrestrischen, denn die Erdverbundenen (wie Latour sie bezeichnet) brauchen weniger ‚binäre‘ Strukturen und ‚Lebensgeschichten‘. Für Haraway müssen die Erdverbundenen ins Cthuluzän umziehen, „um sich mit den fortdauernden, sich schlängelnden, unheroischen, tentakulären [...] Wesen zu verbinden.“⁹⁰⁰ Nur durch diesen Ansatz ist ein Weg jenseits der Differenzen und Unterscheidungen und der Kriege möglich. Zukünftig-Bleiben ist in diesem Sinne ein neuer Zeitort jenseits des anthropozentrischen Gedankens einer Welt der Begrenzungen, sondern ein Zeitort der Erbschaften und neuen Verwandtschaften. Was sich hier wiederholend andeutet ist die Bedeutung des ‚Kommenden‘ und einer Zukunft, die im Kommen bleibt, und auf die Gespenster antwortet, sich verantwortet, wie sie bereits mit Bezug auf Derrida herausgestellt wurde. Haraways Ansätze bieten eine Möglichkeit über das ‚Kommende‘ als Zeitlichkeit des Bleibens nachzudenken und damit einen Zeitort im Sinne einer Ökologie des Bleibens vorzustellen.

Deutlich wird das Bleiben als ökologisches Moment, das uns in unserer Verantwortung adressiert. Diese ethische Verantwortlichkeit begründet sich in einer Verbundenheit zu den menschlichen und nicht-menschlichen Bleibendheiten, denen wir ausgesetzt sind.

⁸⁹⁸ Ebd., S. 58.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 13.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 64.

Mehr als deutlich wurde die Notwendigkeit über ein Zukünftig-Bleiben nachzudenken und dies vor verschiedenen Zusammenhängen zu beleuchten. Zukünftig-Bleiben ließe sich denken als welt(en)umfassende Ethik der Gastfreundschaft. Dies impliziert die Verantwortung gegenüber nicht-vergangener Vergangenheiten und Erbschaften. Es ist keine Erfahrung des Bevorstehenden, dessen, das sich noch ereignen ‚könnte‘, sondern eine Vorstellung dessen, was sich jenseits der oben genannten Momente zeitigt. Wenn ‚der Mensch‘ mitverantwortlich ist für die erdgeschichtlichen Prozesse, stellt sich die Frage, wie sich das Bleiben in diesem Sinne begreifen lässt, und ob das Bleiben nicht von jeher als eine Fügung verstanden werden muss, die zwar das Bestehen in menschlichen Umgebungen impliziert, aber nicht dessen fundamentale Grundlage bildet. Bleiben würde in diesem Sinne nicht mehr bedeuten, sich in bestimmten Gefügen von Raum-Zeit Beziehungen zu bewegen, und diesen ausgesetzt zu sein, sondern es würde bedeuten, dass das Bleiben als raum-zeitliche Dynamik die Bedingung für alles organische Leben ist. Die Bleibendheiten werden dann zu Potentialen des Zukünftigen, die darüber entscheiden, welche Lebensformen zukünftig denkbar sind. Das Bleiben wäre vorrechtlich und impliziert eine Verantwortung von jeher. Die Schichtungen und Überlagerungen und Wucherungen der Spuren im Boden verweisen in ihrer Struktur auf das, was das Bleiben in der Zukunft bedeuten könnte.

Eine Bleibe, die uns in ihrer Gesamtheit nur durch das Säen neuer Knotenpunkte und neuer Verbindungen in seiner Ethik zurückgewonnen und neu verstanden werden kann.

Wir müssen nicht nur neu säen, sondern uns auch mit all den fermentierenden, anstiftenden und Nährstoffe bereitstellenden Assozoerten impfen, die alle Samen brauchen, um wachsen zu können. Eine Rückgewinnung ist immer noch möglich, aber nur in artenübergreifenden Bündnissen, quer zu den tödlichen Trennungen von Natur, Kultur und Technologie oder von Organismus, Sprache, Maschine.⁹⁰¹

Deutlich wird die Relevanz einer Ethik des Bleibens, die sich nicht lediglich auf das Verbleiben und Überbleiben bezieht, sondern den Blick nach ‚Vorne‘ wagt. Bleiben würde dann eine Zukünftigkeit versprechen, die Einkerbungen und Narben

⁹⁰¹ Ebd., S. 161.

umwandelt. Es hieße eine Art „wake work“ für die Erde zu denken, deren ‚afterlife‘ nicht das Aussterben begründet, sondern das Hervorbringen von Neuem. Wenn wir zukünftig-bleiben wollen, so ließe sich vermuten, ginge dies nur, wenn wir uns nicht mehr in Beziehung zum Boden und der Welt setzen, sondern miteinander diese Beziehungen zeitigen.

Deutlich wird, dass das Bleibende sich nicht mehr fristet – es verspätet sich nicht mehr. Das Bleibende konfrontiert uns jetzt.

Abschließend also gilt es nochmal auf Didi-Huberman und auf seine Glühwürmchen-Gedanken zu verweisen – auf die Hoffnungsschimmer und den Versuch, das Bleiben in seiner Kraft der Bewegung für das Gemeinschaftliche zu offenbaren. Jetzt hier, im Zukünftig-bleiben, können wir wohl auch neue Gemeinschaften und Welten vorstellen – die in einer zukünftigen Bleibe Einzugsraum bekommen.

Nur von uns hängt es ab, die Glühwürmchen nicht verschwinden zu sehen. Dazu müssen wir selbst jedoch all dies auf uns nehmen: die Bewegungsfreiheit; den Rückzug, der keine Selbstbezogenheit sein darf; die diagonale Kraft; die Fähigkeit, immer wieder ein Stück Menschlichkeit in Erscheinung treten zu lassen; [...] Wir müssen also [...] in der Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft – selbst zu Glühwürmchen werden und dadurch von neuem Gemeinschaften bilden, eine Gemeinschaft des Begehrens.⁹⁰²

⁹⁰² Didi- Hubermann, Georges: *Das Überleben der Glühwürmchen*, S. 139.

Bleiben

Bleiben ist ein Begriff, den wir fast täglich in den unterschiedlichsten Zusammenhängen verwenden. Bleiben erscheint als alltägliche Erfahrung und findet insbesondere in Zusammenhängen von Flucht und Aufbruch Erwähnung. Mit Blick auf die Bedeutung von Spuren, Überresten und Überbleibseln stellt sich die Frage nach dem, was bleibt – oder was bleibend Einzugsraum bekommt. Was diese Arbeit verdeutlicht, ist, dass das Bleiben in einem ökologischen Zusammenhang, als ein sich in Raum-Zeit veränderndes Moment entgegen eines andauernden-stillstehenden Zustands zu begreifen ist.

Das Bleiben im Sinne einer ‚Ökologie der Relationen‘ zu eröffnen, bedeutet auch die Zusammenhänge von Raum und Zeit in einem ethischen Kontext zu erkennen. Bleiben eröffnet sich in einer ökologischen Verfasstheit: „Überraschung, Erfindung, Chance, Zusammentreffen, Übergang [...] Kopräsenz oder besser das Mit-Erscheinen“⁹⁰³ von Gefügen.

Für eine Darlegung der Kontexte der Verwendung des Bleibens war eine linguistische Hinführung hilfreich. Die linguistische Auseinandersetzung verortete das Bleiben zwischen den Verben ‚sein‘ und ‚werden‘, und damit zwischen einer grammatikalischen Zeit der Gegenwart und der Zukunft.

Das Verb ‚bleiben‘ meint das Andauern eines Zustandes und den dauerhaften Aufenthalt. Dies bedeutet auch das Bleiben im Sinne einer zeitlichen Streckung zu verstehen, die auch einen Zustandswechsel impliziert, in welcher sich unterschiedliche Erfahrungen von Zeit ereignen. Ausgehend von einer linguistischen Betrachtung eröffnete sich das Bleiben über unterschiedliche Bedeutungszusammenhänge und zeitliche Kompositionen in den Texten von Derrida und Blanchot.

Im ersten Teil von *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie* wurde die Zeitlichkeit des Bleibens entfaltet. Ausgehend von der Erzählung *Der Augenblick meines Todes* von Blanchot wurde das Moment des Bleibens im Sinne des französischen Verbs *demeure* eröffnet. In diesem Zusammenhang positioniert sich das Bleiben stetig als Moment zwischen Warten und Sterben. Bleiben bedeutet das Warten auf den Tod,

⁹⁰³ Nancy, Jean-Luc: „Von der Struktion“, S. 67.

der sich bereits ereignet hat und zugleich im ‚Kommen‘ begriffen ist. *Demeure* ist die Anachronie aller Augenblicke.

Demeure verweist in seiner eigentümlichen Zeitlichkeit auf das An- und Ausstehen, eine kommende Zeit, die sich verspätet. Wartend auf den Tod, verlieb ‚ein junger Mann‘ vor einem Schloss, in mehreren Zeiten. Die Erfahrung des *demeure*, eines Bleibens wird zum An- und Ausstehen von Zeit, in dem sich diese fristet. Dem Schloss kommt in der Erzählung von Blanchot eine besondere Bedeutung zu, und eröffnet sich als bedeutendes Moment für *Bleiben*. *Dimensionen einer Ökologie*. Das Schloss verdeutlicht das Verbleiben, in der Verschonung und das Verschontbleiben in der Ausgesetztheit von Zeitlichkeit. Es ist das Schloss, das in seiner gesellschaftspolitischen Bedeutung das ‚Verschontsein‘ garantiert und damit ein sicheres Bleiben ermöglicht. Das Schloss fungiert als Bleiben in der Sicherheit, dem gegenüber jedoch alldiejenigen stehen, die nicht verschont sind. Das Bleiben im Schloss ist damit eine Erfahrung von Gewalt, da es dieser Logik folgend, das Bleiben im Verwiesenen und im Ausschluss begründet und auf die sozialen und politischen Ungerechtigkeiten hinweist. Die Erfahrung des Wartens auf den Tod wird zu einem Moment, das von einer gewissen Fiktionalität begleitet ist, da sich der angekündigte Tod nur imaginieren lässt und sich dennoch zeitigt.

In diesem Zusammenhang konnte auch auf die Bedeutung der Zeugenschaft verwiesen werden, deren ethische Relevanz in einer Bewegung zwischen Involviertheit, Geheimnis und Öffentlichkeit liegt. Das Zeugnis bringt eine Bleibendheit hervor und wird zur Möglichkeit eines Überlebens des Todes.

Die besondere Bedeutung des Zeugen liegt neben seiner Funktion als Bürgen, der beispielsweise bei einem Vertragsabschluss hinzugezogen wurde, in der Position des*derjenigen ein Moment zu bezeugen, das sich der direkten und eigenen Involviertheit entzieht. Für Derrida kann der Zeuge jedoch lediglich seine eigene Involviertheit bezeugen, die in dem Moment der Bezeugung bereits vergangen ist. Der Zeuge ist der*die Einzige, der*die von diesem Moment Zeugnis ablegen kann und dennoch braucht es unabdingbar eine Öffentlichkeit, die eben jenes Zeugnis anerkennt. Dies ist die eigentümliche Ambivalenz des Zeugnisses. Das Zeugnis erscheint in diesem Zusammenhang wie eine bleibende Spur, das Überbleibsel eines Moments, das über die Involviertheit fortbesteht. Das Zeugnis schuldet sich

damit als Bleibendheit dem Moment und erscheint als Verzögerung der Involviertheit. Der Zeuge ist aus diesem Grund immer ein Überlebender. Durch das Zeugnis kann auch das Unbezeugbare eine Sprache finden.

Durch *Bleibe. Athen* von Derrida konnte zudem gezeigt werden, dass das Bleiben sich in Ruinen und Monumenten als Einschreibungen und Einkerbungen präsentiert. In diesen Ruinen erhalten sich die Spuren einer längst vergangenen Vergangenheit und zeitigen sich gegenwärtig. Der Spaziergang durch Athen stellt das Bleiben in den Zusammenhang des derridaschen Gespenstes und der Bedeutung des Erbes für das Bleiben. Zudem konnte durch den Satz *nous nous devons à la mort* noch einmal die Frage nach dem Tod im Kontext des Bleibens dargelegt werden. Durch das An- und Ausstehen, die Frist, die dem *demeure* implizit ist, schulden sich die Ruinen, das Bleibende dem Tod. Es ist zudem der Verweis auf die Möglichkeit der Fotografie, einer Momenthaftigkeit, einer Involviertheit auf Dauer gar einen Ort zu geben. Die Fotografie funktioniert in diesem Zusammenhang wie das Zeugnis, in dem bereits Vergangenes sich als Einschreibung und Spur erhält, jedoch anders zu Tage tritt. Im Moment des ‚Klicks‘ der Kamera, des Versuchs, ein Moment einzufangen und festzuhalten, zeitig sich dieses längst wieder in seinen Spuren. Athen stellt die Frage nach Europa und seinem Erbe und adressiert es in seiner gegenwärtigen Verantwortung. Damit eröffnete sich ein Bedeutungszusammenhang der Spuren einer längst vergangenen Vergangenheit, die noch immer bleibend in Athen in seinen Mauern zu finden sind. Die Ruine ist nicht mehr als eine Übertragung der Bleibe, in der sich der Wunsch, ‚mit den Toten zu sprechen‘, manifestiert. Es ist das, was bleibt – die Wiederkehr der Gespenster – durch welche sich Athen bleibend erhält.

Der Satz *nous nous devons à la mort* drängt sich in einer eigentümlichen Dringlichkeit auf.

Das Erscheinen der Ruinen der Stadt – als noch nicht vergangene Vergangenheit – im Verzug des Verfalls schuldet sich Athen dem Tod? Dem Vergehen? Der sich schuldende Tod ist aufgeschoben – fristet sich der Zeit.

Die Betrachtung des Archivs, als weitere Figur des Bleibens, eröffnete zusätzliche Dimensionen, die für eine Eröffnung des Bleibens unabdingbar sind. All das, was augenscheinlich Einzugsraum in die Archive hat, wird zum Zeugnis, zu einem

anerkannten Erbe von Zeitlichkeit, worüber sich Formen des Wissens konstituieren können. Berücksichtigt werden muss die Notwendigkeit des Archivischen für die Aufarbeitung von Traumata, von Einschreibungen und Spuren. Dabei gilt es, insbesondere die Leerstellen, das Ungeschriebene und die Perspektivität des Archivs zu überdenken. Ersichtlich werden in diesem Kontext die gewaltvolle Macht des Vergessens und die hierarchische Bedeutung, was bleibend offengelegt wird. Es muss eben auch das Vergessene befördert und sichtbar werden, um damit auch all jenen Ereignissen und Momenten eine Stimme zu geben, auf sie zu antworten, deren Spuren ausgelöscht wurden. Dies meint jedoch nicht lediglich die Sichtbarmachung, sondern auch die Empathie und die Berührung als Ökologie des Bleibens mit eben jenen Spuren, die nicht sichtbar sind, auf die es jedoch zu antworten gilt. Die Ökologie des Bleibens bedeutet die Anerkennung der archivischen Gespenster. Das Archiv wird zum Ort des dauerhaften Aufenthalts von Zeitlichkeit, der sich stets neu konstituieren kann, dessen Verbleib ungewiss ist.

Der zweite Teil dieser Arbeit erlaubte es, einen Blick auf die unterschiedlichen, sich in keinem Moment gleichenden Bewegungen des Exils und der Flucht zu werfen und in eine Beziehung zu einem Moment des Bleibens zu stellen. Was sich dabei zusammenfassend zeigte, ist, dass die Erfahrung des Exils bleibend ist.

Angefangen mit einer Betrachtung von Blanchots „Jude sein“ wurde ersichtlich, inwieweit das Exil einer Gewalt des Bleibens entspricht, und zugleich aber in der Erfahrung des ‚Sich-auf-den-Weg-machens‘ lokalisiert werden kann.

Lévinas betont die Bedeutung des Aufbruchs und des Exils als positives Moment des Judentums. Es gilt zu berücksichtigen, dass der Gedanke einer Potentialität der jüdischen Wurzellosigkeit auch zu einem wesentlichen Moment der Auseinandersetzung mit der jüdischen Diaspora vieler jüdischer Denker*innen wie Boyarin wurde.

Über Blanchots Argumentation lässt sich begreifen, inwieweit das Exil selbst bleibend ist – in einer unaussprechlichen Gewalt.

Durch den Film *Transit* von Christian Petzold und Anna Seghers gleichnamigen Roman war es möglich herauszustellen, dass die Erfahrung des Transits ein Ort des Bleibens im Sinne eines Bleibens im Nicht-Bleiben ist. Nur, wenn die

Protagonist*innen begründen, dass sie nicht in Marseille bleiben wollen, dürfen sie bleiben. Aber nur, weil sie gleichermaßen dauerhaft in Marseille sind, von einer Behörde zum nächsten Amt gehen – immer in Bewegung, immer wartend – bekommen sie die Möglichkeit des Nicht-Bleibens für einen Aufbruch nach beispielsweise Mexiko. Die Menschen in Marseille befinden sich in einer Zeit des Wartens, in der ein Transitvisum erwartet wird. Dabei eröffnet sich über die Bezeichnung des Transit-Visums eben jene problematische Verortung eines ‚Auf-der-Durchreise-Bleibens‘: Ein Visum, das nur transitär gedacht ist, als ein Moment zwischen Bleiben und Nicht-Bleiben, in dem die Frage nach dem Ankommen im An-/Ausstehen begriffen ist. In Petzolds filmischer Inszenierung überlagern sich die Zeitlichkeiten, die auf die Bedeutung des Schlosses verweisen, in welchem die Erfahrung des Transits sich jenseits der dargestellten Verschönerung offenbart. Das Warten, und damit auch die Begegnung mit dem An- und Ausstehen, in dem sich die Zeit fristet, wird zum Alltag der zeitlichen Wahrnehmung, in dem die Protagonist*innen von einer Wartehalle zur nächsten eilen, um ihre Passagenscheine und Transitvisen zu bekommen. Das Ende des Films und des Romans, der Untergang der *Montreal*, eben dem Schiff, das den Weg von Marseille über das Mittelmeer sichern sollte, verweist implizit auf die Boote und Schiffe, die auch heute die Flucht über das Meer wagen. Fast scheint es, als würden die beiden Filme *Transit* und *Havarie* eine ähnliche Geschichte erzählen, nur eben aus unterschiedlichen Perspektiven – in *Havarie* ist es das Schlauchboot, was unterzugehen droht. Dessen Auslieferung auf dem Mittelmeer, mit 13 männlichen Geflüchteten, wird durch die Passagiere eines Kreuzfahrtschiffes beobachtet. 90 Minuten, in denen die Zeit für das Boot und das Schiff unterschiedlich ablaufen. 90 Minuten, in denen beide bleiben – sich der Zeit fristen. 90 Minuten, die verdeutlichen, was es bedeutet dem Schloss innezuwohnen und 90 Minuten, in denen das Mittelmeer zur Bleibe wird, mit unterschiedlichen Spuren und unterschiedlichen Einkerbungen der Zeit in das Wasser.

Das Audiomaterial des Films verweist wiederholend auf die Gewalt, die das Bleiben bedeuten kann. Bleiben, das zeigt das, dem Film unterlegte Audiomaterial in einem besonderen Maße, auch eben dann zur Gewalt wird, wenn es keine Möglichkeit des Aufbruchs und des Nicht-Bleibens gibt. Bleiben, das eben auch gewaltvoll ist, wenn die eigene Situation ausweglos und unveränderbar ist. Der

Film *Havarie* verweist mit Blick auf *Transit* auf das Bild der Sklavenschiffe als gemeinsames Erinnerungsmoment. Das Moment der *Middle Passage* – in dem der Sklavenhandel zum geteilten Moment der afrikanischen Diaspora wird. Benhabib stellt in diesem Kontext fest, dass dies zu einem Bereich des Ethischen gehört, zu einer Verantwortung der Völker füreinander, in der wir „Vergangenheit, Interaktionen, Erinnerungen und kollektive Erfahrungen miteinander teilen.“⁹⁰⁴ Sharpe entwirft in diesem Kontext ihre Gedanken zu ‚In the Wake‘, in denen das Bleiben erkenntlich wird. ‚In the Wake‘ deutet damit mit Blick auf das ‚Afterlife of slavery‘ eine Vorstellung von Zeit an, die niemals vergangen ist und sich wie der Sog des Wassers wiederereignet. Anders als in der Kritik des black atlantic, dass diese die Erfahrungen der afrikanischen Diaspora verallgemeinern würde, entwirft sie dabei eine Vorstellung der sogenannten ‚wake work‘, wodurch die Möglichkeit neuer Gesten und Ausdrucksformen einen Weg vorgeben können, der eben jenen Bleibendheiten andauernden Einzugsraum gibt. Es geht darum, eine Re-lokalisierung von noch immer andauernden Ereignissen und Bleibendheiten zu finden. Das Bleiben eröffnet sich in diesem Zusammenhang auch mit Blick auf das Archiv als eine Zeitlichkeit der nicht vergangenen Vergangenheit. Bleiben als Vergangenheit, die über das gegenwärtige Moment fortbesteht, sich dauerhaft einschreibt und dessen Zukünftig-bleiben ungewiss ist.

Was dieser zweite Teil der Arbeit mehr als deutlich macht, ist die Frage nach dem Bleiben und einer ethischen Verantwortlichkeit.

Demeure und ‚In the Wake‘ bedeuten nicht gleichermaßen das Bleiben. *Demeure* bedeutet das An/Ausstehen von Zeit, der Tod, der sich fristet und der sich dennoch bereits ereignet hat. *Demeure* bedeutet aber auch Verschonung *instance* nach Blanchot, im Augenblick, in einer Beziehung zum Schloss. ‚In the Wake‘ hingegen bedeutet die Spuren einer nicht vergangenen Vergangenheit, das Leben im ‚Afterlife of slavery‘, das Bleiben im Nicht-Verschont-Sein zu zeitigen. Was beide Vorstellungen einander annähern lässt, ist der Verweis auf das ethische Moment des Bleibens, welches auf eine Verantwortung hindeutet. Als ein ethisches Moment, was mit gängigen Formaten von Raum und Zeit bricht.

⁹⁰⁴ Ebd.

In der aktuellen Situation gilt es, die Diskussion um Bewegung und Niederlassungsfreiheit als internationales Menschenrecht wiederaufzunehmen, die auch einen dauerhaften Aufenthalt im Land der eigenen Wahl garantiert. Nach Arendt braucht jedoch jede*r eine Möglichkeit, sich in eine soziale Umwelt einzufügen und Teil dieses Bleibens zu sein, „deshalb ist das Recht auf Menschenrechte seit dem zweiten Weltkrieg in die Verfassung neuer demokratischer Nationalstaaten in Europa eingetragen, in denen die Menschenrechte als Bürgerrechte wiederkehren.“⁹⁰⁵

Benhabib schlägt in dieser Diskussion eine Trennung von *ethnos* und *demos* vor, wodurch sich Gemeinschaft(en) stetig neu konstituieren können. In Erinnerung an die Figur des Schlosses ist es eben jenes Bleiben, wie es auch durch Blanchot ersichtlich wurde, das in der Verschonung erfahrbar wird. Ließe sich durch die Forderung eines Menschenrechts auf internationale Freizügigkeit das Recht des Bleibens aus der Verschonung befreien und zu einer allgemeingültigen Möglichkeit werden? Die Frage nach dem Bleiben wurde bereits in *Transit* zu einer Frage nach dem Aufenthaltsort auf Dauer.

Bleiben im Nicht-Bleiben verwies auf den Zusammenhang zwischen dem Bleiben und einem örtlichen Bezugspunkt. Die Frage nach dem Bleiben ist damit nicht nur eine Frage der Zeit, sondern auch des Ortes.

Dies führte zu der Betrachtung des Bleiberechts und der Frage danach, was Bleiben in diesem Kontext bedeuten kann. Das Bleiben erscheint als Ziel nach der jahrelangen Duldung. Diese Form des Bleibens wird jedoch erst durch die Erfüllung vieler Kriterien möglich. Die Frage nach dem Bleiben wird in Politik und Recht über die Staatsangehörigkeit und bestehende Grenzsysteme verhandelt. Indem Personengrenzen zu Grenzpersonen werden, und Körper auf ihr Gefahrenpotential geprüft werden, verunmöglicht sich eine Ethik des Bleibens. Eine Unterscheidung zwischen ‚human‘ und ‚non-human‘ begründet das Bleiben im Verwiesenen. Das Moment des Bleibens wird damit wieder zu einer Erfahrung von Gewalt, die mit einem stetigen Warten verbunden ist. An dieser Stelle wiederholen sich die vorherigen Dimensionen des Bleibens und seiner zeitlichen Erfahrungswelt. Eine

⁹⁰⁵ Assmann, Aleida: *Der europäische Traum*, S. 67. Dem ist hinzuzufügen, dass bis ins Jahr 2000 noch das Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913 geltend war und sich auf das Gesetz der Abstammung berief. Es wurde um das Geburtsprinzip erweitert.

unbedingte Gastfreundschaft wie Derrida sie vorschlägt, verunmöglicht sich durch ihre eigenen Möglichkeiten und ist zugleich notwendig, um eine Ethik des Bleibens denken zu können. Auch eine Ökologie des *Mit*, in der der Sinn selbst den Sinn der Welt und das Denken von Gemeinschaft eröffnet, erscheint als wesentliches Moment einer Ethik des Bleibens, die sich jedoch von einer Ökologie der Gastfreundschaft unterscheidet, da sie mehr noch an eine Zugehörigkeit gebunden ist. Jenseits der Bedeutung von ‚Integration‘⁹⁰⁶ eröffnet sich die Bedeutung eines ökologischen Bleibens, das bedeutet, ein Teil von Ökologie zu ‚werden‘ oder ‚sein‘, von dem was sich zwischen *ethnos* und *demos* lokalisiert und darüber hinausgeht. Hoffen ließe sich, dass sich von Europa in naher Zukunft tatsächlich von einem Ort der Bürger- und Menschenrechte sprechen ließe, der sich nicht durch den Ausschluss begründet und in dem das Bleiben, als Hoffnung, sich nicht selbst angesichts von Grenzen verunmöglicht. Bleiben könnte zu einer dauerhaften, realisierbaren Perspektive werden, in der die Freiheitsrechte des*der Einzelnen gewahrt werden und würde eben dann zu einer Begegnung werden – einem Mit(einander) – als ‚wake work‘, in dem das Erbe der Vergangenheit einen anerkannten Einzugsraum in die Archive bekommt.

Mit Verweis auf die Fotografien und das beschriebene Video von Roger Ballen gilt es das Bleiben in seiner Bedeutung als Montage zu begreifen. Bleiben wird bei Ballen zu einer Erfahrung dessen, was mit einer gleichmäßigen und strukturierten Anordnung bricht und seine Bedeutung viel mehr in einem chaotischen, ja sogar katastrophischen Zusammenwirken findet, wodurch sich eine Ökologie des Bleibens eröffnet. Zudem verschiebt Ballen die Grenzen des Humanen und verdeutlicht die Bedeutung eines Mit-Denkens von nicht-menschlichen Akteur*innen, wodurch sich auch der Zusammenhang von Gastfreundschaft und Bleiben bestätigen lässt. Der Blick auf Ballens Fotografien ermöglicht es, über ein Zukünftig-Bleiben und das Gemeinsam-bleiben von unterschiedlichen Akteur*innen nachzudenken.

Der abschließende und zugleich ausblickende Teil von *Bleiben. Dimensionen einer Ökologie* galt dem Versuch, einen Blick auf den ethischen Umgang mit dem Ort zu werfen, den wir ganz grundsätzlich als ‚unsere‘ Bleibe bezeichnen würden. Mit

⁹⁰⁶ Hier sei wiederholt auf die notwendige Auseinandersetzung mit dem Begriff der ‚Integration‘ zu verweisen.

Blick auf die Filme von Nikolaus Geyrhalter wurde erkenntlich, dass ‚Wir‘, um dauerhaft, gemeinsam mit anderen menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen ein Teil dieser kaum vorstellbaren Bleibendheit sein zu können, uns endlich auch in dieser Hinsicht unserer Verantwortung bewusstwerden müssen, wozu eine Auseinandersetzung mit dem Zeitalter des Anthropozän und seinen unterschiedlichen Narrativen wichtig sein kann. Obwohl sich diese Narrative unterscheiden verweisen sie alle auf die Bedeutung einer Diskussion der Beziehung zwischen Lebewesen und der Welt. Die Vorstellung des ‚Terrestrischen‘ könnte dem dienlich sein. Bleiben ist dann eine Chance, eine Hoffnung und ein Ausblick jenseits der Vorstellung einer ‚Welt ohne uns‘. Neben einer Darlegung der Narrative des Anthropozäns muss auf eine ethische Dimension verwiesen werden, die das Bleiben befragt. Das Cthuluzän als Zeitort von Kollaborationen und Verwandtschaften wäre eine Möglichkeit, das Zukünftig-Bleiben zu denken. Insbesondere das Mit-Denken von Erbschaften, ohne das lediglich auf Erinnerungen zu beziehen, erscheint sinnvoll und impliziert dabei wesentliche Momente von Zeit, die auch in anderen Zusammenhängen einer Ökologie des Bleibens von Bedeutung waren.

Homo Sapiens entwirft in diesem Zusammenhang ein postapokalyptisches Bild, wie das Bleibende von und nach ‚uns‘ zu denken sei.

Die Auseinandersetzung mit dem Bleiben, und das, was das Bleiben in seinen unterschiedlichsten Dimensionen bedeutet, veranschaulicht die besondere Verantwortung, die von diesem Begriff ausgeht. Bleiben bedeutet verantwortungsvoll mit den Bleibendheiten der Zeit umzugehen und diese in ihren differentiellen Erscheinungsformen zu hinterfragen und stetig neu zu adressieren. Das Moment des Bleibens ist niemals starr und stillstehend – niemals stagniert das Bleiben. So hieße es vor allem Veränderungen und Bewegungen anzuerkennen und diese gesellschaftspolitisch einzufordern. Bleiben, in seiner gewaltvollen Dimension bedarf der Achtsamkeit für das Uns-Umgebende, um Einzugs- und Handlungsspielraum zu bekommen und um ‚uns‘ und anderen menschlichen wie nicht-menschlichen Akteur*innen das Bleiben zu ermöglichen.

Die Auseinandersetzung des und mit dem Bleiben, das hat diese Betrachtung gezeigt, geschieht immer im Sinne eines Verständnisses von Ökologie, in der die

Verantwortlichkeit einer gewaltvollen Ausgesetztheit adressiert wird. Denn deutlich wird: Es gibt kein Nicht-Bleiben – Wir können nicht nicht-bleiben. Bleiben dauert an und ist inkommensurabel. Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft eröffnen sich nicht mehr als fließende Komposition, sondern als ethischer Erfahrungsraum, in dem das Bleiben als Gefüge Wirkmacht entfaltet. Die Frage des Bleibens ist damit immer auch eine Frage nach Solidarität, Gemeinschaft und eine Praxis der Situiertheit, die es zukünftig zu reflektieren gilt und die von jeher in einen unvermeidbaren Kontext, einer Verschränkung von Zeitlichkeit und Ethik gerückt werden muss. ‚Wir‘ müssen uns fragen, was das Bleiben in seiner eigentümlichen Situiertheit bedeutet und wie sich Welt/Welten, mit humanen und non humanen Kräften, Lebewesen und Gespenstern davon ausgehend denken ließe.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Angerer, Marie-Luise: *Affektökologie: Intensive Milieus und zufällige Begegnungen*. Lüneburg: Meson Press 2017.
- Antelme, Robert: *Das Menschengeschlecht*. Zürich: Diaphanes 2016.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Pieper Verlag 1986.
- : *Wir Flüchtlinge*. Leipzig: Reclam 2018.
- Assmann, Aleida: *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. München: C. H. Beck 2018.
- : *Menschenrechte und Menschenpflichten*. Wien: Picus 2018.
- Augé, Marc: *Nicht-Orte*. München: C. H. Beck 2012.
- Bachmann, Alejandro: *Räume in der Zeit: Die Filme von Nikolaus Geyrhalter*. Wien: Sonderzahl 2015.
- Balk, Theodor: *Das verlorene Manuskript*. Frankfurt a. M.: Fischer 1983.
- Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*. New York: Thames & Hudson 2014.
- : *Shadow Chamber*. London: Phaidon Verlag 2005.
- Baranowski, Daniel: *Simon Srebnik kehrt nach Chelmo zurück. Zur Lektüre der Shoah*. Würzburg: Könighausen & Neumann 2009.
- Barad, Karen: *Berühren – das Nicht-Menschliche, das ich also bin*. Zürich: Diaphanes 2014.
- Barboua, Amalia: *Räume des Ankommens. Topographische Perspektiven auf Migration und Flucht*. Bielefeld: Transcript 2016.
- Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Berlin: Suhrkamp 1989.
- Bataille, Georges: *Oeuvres complètes II, Écrits posthumes 1922-1940*. Paris: Gallimard 1970.

Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2000.

Benhabib, Seyla: *Die Rechte der Anderen*. Berlin: Suhrkamp 2008.

——: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt/New York: Campus 2008.

——: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp 2016.

Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Suhrkamp 2010.

Bergemann, Ulrike: „Cruising/Queer/Afrofuturism: Time for Another Kindship“, in: Marius Förster/Saskia Herbert/Mona Hofmann/Wolfgang Jonas (Hg.): *Un/certain Futures – Rollen des Designs in gesellschaftlichen Transformationsprozessen*. Bielefeld: Transcript 2018, S. 202-211.

Bienfait, Agathe: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit: Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream- Multikulturalismus*. Berlin: Springer 2006.

Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2004.

Blanchot, Maurice: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. München: Carl Hanser Verlag 1991.

——: *Der Augenblick meines Todes*. Berlin: Merve Verlag 2003.

——: „N’oubliez pas“, in: *L’Arche*, 373 (1988), S. 68-71.

——: *Die Schrift des Desasters*. München: Wilhelm Fink 2005.

——: *Warten. Vergessen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964.

——: *Vergehen*. Zürich: Diaphanes 2011.

Bourriaud, Nicolas: *Radikant*. Berlin: Merve Verlag 2009.

Boyarin, Daniel: *A Traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia: Penn/University of Pennsylvania Press 2015.

Boyarin, Daniel/Boyarin, Jonathan: „Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity“, in: *Critical Inquiry*, 19:4 (2010), 693-725.

- : *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press 2002.
- Bozzini, Didi: „Introduction“, in: Ballen, Roger: *Asylum of the Birds*. New York: Thames & Hudson 2014.
- Böhme, Hartmut: „Die Ästhetik der Ruine“, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph Steidl Gerhard (Hg.): *Der Schein des Schönen*. Göttingen: Steidl Gerhard Verlag 1989, S. 287-304.
- Brand, Dionne: *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*. Canada: Vintage Canada 1953.
- Brezger, Jan: *Zur Verteidigung des Menschenrechts auf internationale Bewegungsfreiheit. Eine Antwort auf Michael Blake, Menschenrechte und Migration, Zeitschrift für Menschenrechte*. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag 2014.
- Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*. Frankfurt a. M.: Campus 2018.
- Bring, Anne: „Editorial“, in: *Politik und Zeitgeschichte*, 64, 42 (2014), S.2.
- Buchenhorst, Ralph: *Das Element des Nachlebens, zum Argument der Undarstellbarkeit der Shoah in Philosophie, Kulturtheorie und Kunst*. München: Wilhelm Fink Verlag 2011.
- Cixous, Hélène: *Manhattan schreiben aus der Vorgeschichte*. Wien: Passagen 2010.
- Carens, Joseph H: „Ein Plädoyer für offene Grenzen“, in: Dietrich, Frank (Hg.): *Ethik der Migration*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 2018.
- : *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press 2013.
- Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo: *In welcher Welt leben?* Berlin: Mathes & Seitz 2019.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve Verlag 1992.

- Derrida, Jacques: *Bleibe. Maurice Blanchot*. Wien: Passagen 2011.
 —: *Bleibe. Athen*. Wien: Passagen 2009.
- : *Das andere Kap*. Berlin: Suhrkamp 1992.
- : *Dem Archiv verschrieben*. Berlin: Brinkmann und Bose 1997.
- : *Die Einsprachigkeit des Anderen*. München: Wilhelm Fink 2003.
- : *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp 2014.
- : *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Das Geheimnis des Archivs*. Paris: Passagen 2003.
- : *Leben ist Überleben*. Wien: Passagen 2017.
- : *Marx‘ Gespenster, Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Fischer 1995.
- : *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Wien: Passagen 2007.
- : *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen 2011.
- : *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Berlin: Suhrkamp 1998
- Derrida, Jacques/Roudinesco, Elisabeth: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Stuttgart: Klett-Cotta 2006.
- Didi-Huberman, Georges: *Das Archiv brennt*. Berlin: Kulturverlag Kosmos 2007.
- : *Das Überleben der Glühwürmchen*. München: Wilhelm Fink 2012.
- Dietrich, Frank: *Ethik der Migration, Philosophische Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Dietz, Andreas: *Ausländer- und Asylrecht. Einführung*. Baden-Baden: Nomos 2017.
- Dürbeck, Gabriele: „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 3, 1 (2018), S. 1-20.
- Ellis, Erle C: *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2018.

- Erl, Astrid/Simone, Roggendorf: „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative“, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2002, S. 73-113.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 1981.
- Farge, Arlette: *Der Geschmack des Archivs*. Göttingen: Wallstein 2011.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- : *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Freud, Anna u.a., Frankfurt a. M.: Anaconda Verlag 1999, Bd. 14, S. 419-506.
- : Freud, Sigmund: „Notiz über den Wunderblock“ (1925), in: *Studienausgabe* Bd: III: Psychologie des Unbewussten. Frankfurt a. M.: Fischer 1975, S. 363-369.
- : Das Unheimliche, in: *Gesammelte Werke XII*, Werke aus den Jahren 1917-1920, hg. v. Anna Freud Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1947, S. 227-268.
- Fuller, Mathew: *Media Ecologies. Material Energies in Art and Technoculture*. Cambridge: The Mit Press 2005.
- Gersdorf, Catrin: „Ökologie als Paradigma der Literatur – und Kulturwissenschaft“, in: *Kultur Poetik*, 6:1 (2006), S. 121-129.
- Glissant, Édouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Das Wunderhorn 2005.
- Görling, Reinhold: „Spiel: Zeit“, in: Görling, Reinhold/Deuber-Mankowsky, Astrid: *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherung*. Berlin: Turia + Kant 2017, S. 19-53.
- Gräff, Friederike. „Der Auszug aus dem Wartesaal“, in: Kölle, Brigitte/Peppel, Claudia (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Klaus Wagenbach 2019, S. 146-148.

- Grear, Anna: „Framing the Project‘ of International Human Rights Law: Reflections on the Dysfunctional ‚Family of the Universal Declaration“, in: Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen, Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Grill, Bartholomäus: *Wir Herrenmenschen. Unser rassistisches Erbe: Eine Reise in die deutsche Kolonialgeschichte*. München: Siedler 2019.
- Guattari, Felix: „Das neue ästhetische Paradigma“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaften*, Zürich 2013, S. 19-34.
- Handel, Lisa: *Ontomedialität, eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuverhandlung der Ontologie*. Bielefeld: Transcript 2019.
- Haraway, Donna: *Unruhig bleiben*. Frankfurt/New York: Campus 2018.
- Hartman, Saidiya: *Lose your mother. A journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar/Straus and Giroux 2007.
- Hein, Marion: *Martin Heideggers ‚schwarze Hefte‘ Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft
- Herding, Klaus/Gehrig, Gerlinde: *Orte des Unheimlichen. Die Faszination verborgenen Grauens in Literatur und Bildender Kunst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Hörl, Erich: *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp 2011.
- : „Die künstliche Intelligenz des Sinns“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung (ZMK)*, 2 (2010), S. 129-147.
- : „Die Ökologisierung des Denkens“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaften*, 14 (2016), S. 33-45.
- : „Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie“, in: Diederichsen, Dietrich/Anselm Franke (Hg.): *The whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Berlin: Sternberg Press 2013, S. 121-130.
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam 1984.
- : *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik, Pädagogik*. Weischedel, Wilhelm (Hg). Berlin: Suhrkamp 2000.

- Kesting, Marietta/Muhle, Maria/Nachtigall, Jenny/Witzgall, Susanne: *Hybride Ökologie*. Zürich: Diaphanes 2020 (im Erscheinen).
- Knecht, Johannes Vincent: „Warten. Zur Erkundung einer aussterbenden Kulturtechnik“, in: Kölle, Brigitte/Peppel, Claudia/Wagenbach, Klaus (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Wagenbach 2019.
- Kocziszký, Eva: *Das fremde Land der Vergangenheit. Archäologische Dichtung der Moderne*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2015.
- Kröger, Merle: *Havarie*. München: Argument Verlag 2015.
- Küster, Hansjörg: *Das ist Ökologie: Die biologischen Grundlagen unserer Existenz*. München: C. H. Beck 2005
- Lamer, Iris Elisabeth: *Revision der Zeitlichkeit*. München: Wilhelm Fink 2016.
- Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp 2018.
- : *Kampf um Gaia*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- : *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017.
- : *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Karl Alber 2012.
- Liska, Vivian: „Exil und Exemplarität“, in: Bischoff, Doerte (Hg.): *Literatur und Exil: Neue Perspektiven*. Berlin: De Gruyter 2013, S. 239-257.
- Lommel, Michael (Hg.): *Samuel Beckett Synästhesie als Medienspiel*. München: Wilhelm Fink 2006.
- Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: C. H. Beck 2003.
- Márquez, Gabriel García: *Chronik eines angekündigten Todes*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2019.

- Mau, Steffen/Laube, Lena/Roos, Christof/Wrobel, Sonja: „Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung“, in: *Leviathan*, 36 (2008), S. 123-148.
- Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- : *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Meine, Anna: *Komplementäre Bürgerschaften: Demokratische Selbstbestimmung in transnationalen Ordnungen*. Baden-Baden: Nomos 2017.
- Meyer, Thomas: *Die phantastische Gabe des Gegen-Gedächtnisses. Ethik und Ästhetik in Thomas Bernhards ‚Auslöschung‘*. Bielefeld: Transcript 2014.
- Nancy, Jean-Luc: *Was tun?* Zürich/Berlin: Diaphanes 2017.
- : *Das nackte Denken*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2014
- : *Der ausgeschlossene Jude in uns*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2018.
- : *Der Sinn der Welt*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2014.
- . ——: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007
- : *Die Musen*. Stuttgart: Legueil 1999.
- : *Maurice Blanchot. Politische Passion*. Wien/Berlin: Turia + Kant Verlag 2016.
- : „Mit-Sinn“, in: Bippus, Elke/Huber, Jörg/Richter, (Hg.): *Gemeinschaft ontologische und politische Perspektivierungen*. Zürich/Wien/New York: Edition Voldemeer 2011, S. 21-32.
- : „Von der Struktion“, in: Hörl, Erich (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 54-72.
- Nicastro, Clio: „Havarie. Ein Film über eine Begegnung und über das Warten“, in: Kölle, Brigitte/ Peppel, Claudia/Wagenbach, Klaus (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Wagenbach 2019, S. 88-91.
- Niederberger, Andreas/Wolf, Markus (Hg.): *Politische Philosophie und Dekonstruktion Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: Transcript 2007.

- Pongratz, Ludwig A./Wimmer, Michael/Nieke, Wolfgang/Masschelein, Jan: *Nach Foucault: Pa.* Berlin: Springer 2004.
- Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren.* Transcript 2018. (e-book).
- Rackete, Carola: *Handeln statt Hoffen. Aufruf an die letzte Generation.* München: Droemer 2019.
- Ruffner, Galya Ben-Arieh: „Sichere Flucht fördern, Brücken zur Heimat bauen. Erfahrungen und Ideen“, in: Bitzegeio, Ursula/Decker, Frank/Fischer, Sandra/Stolzenberg, Thorsten (Hg.): *Flucht. Transit. Asyl. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein europäisches Versprechen.* Bonn: Dietz 2018.
- Sarr, Felwine: *Afrotopia.* Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Sarr, Felwine/Savoy, Bénédicte: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter.* Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Savoy, Bénédicte: *Die Provenienz der Kultur: Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe.* Berlin: Matthes & Seitz 2018.
- Schlücker, Barbara: *Diskurs im Lexikon: Eine Untersuchung der Kopula bleiben.* Tübingen: Stauffenburg Verlag 2007.
- Schmidt, Sybille: *Zeugenschaft: Ethische und politische Dimensionen.* Frankfurt a. M.: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaft. 2009.
- Schneider, Rebecca: „That the Past May Yet Have Another Future: Gesture in the Time of Hands Up“, in: *Theatral Journal*, 7, 3 (2018), 285-306.
- Seghers, Anna: *Überfahrt.* Berlin: Aufbau-Verlag 1973.
- Seghers, Anna: *Transit.* Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 2018.
- Sharpe, Christina: *In the Wake: On Blackness and Being.* Durham and London: Duke University Press 2016.
- Simmel, Georg: „Exkurs über den Fremden“, in: Simmel, Georg (Hg.): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin: Duncker & Humblot 1908.
- : „Die Ruine“, in: Simmel, Georg (Hg.): *Jenseits der Schönheit. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 34-41.
- Speitkamp, Winfried: *Deutsche Kolonialgeschichte.* Stuttgart: Reclam Sachbuch 2014.

- Steinborn, Anke/Martin, Silke (Hg.): *Orte. Nicht-Orte. Ab-Orte: Mediale Verortung des Dazwischen*. Marburg: Schüren 2015.
- Steffen Will/Broadgate, Wendy/Deutsch, Lisa/Gaffney, Owen/Ludwig, Cornelia: „The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration“, in: *The Anthropocene Review*, 2:1 (2015), S. 1-18.
- Stillich, Sven: *Was von uns übrig bleibt: Wenn wir einen Ort, einen Menschen oder die Welt verlassen*. Hamburg/Berlin: Rowohlt 2018.
- Thomä, Dieter: „Weltlosigkeit und Bodenlosigkeit: Der frühe Heidegger und das jüdische Denken“, in: Hein, Marion/Bender, Tobias (Hg.): *„Sein und Zeit“ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner 2019, S. 379-413.
- Tölölyan, Khachig: „The Nation State and its Others“, in: Clifford, James (Hg.): *Diasporas in Culture Anthropology*, S. 302-338.
- Trojanow, Ilija: *Nach der Flucht*. Berlin: Fischer Verlag 2017.
- Trinkaus, Stephan: „Wissen, Materialität, Sorge: Into the Chtulucene“, in: Busch, Kathrin/Dörfling, Christina/Peters, Katrin/ Szántó, Ildikó (Hg.): *Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten*. München: Wilhelm Fink 2018, S. 90-101.
- Van Eikels, Kai: *Das Denken der Hand: Japanische Techniken (Deutsch-ostasiatische Studien zur interkulturellen Literaturwissenschaft)*. Bern: Peter Lang 2004.
- Vedder, Ulrike: „Erbe und Literatur. Testamentarisches Schreiben im 19. Jahrhundert. Gespräche zwischen den Lebenden und den Toten“, in: Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013, S. 126-160.
- Viveiros de Castro: „Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten und Subjekten in der indianischen Ontologie“, in: Albers, Irene/Franke, Anselm (Hg.): *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: 2010, S. 73-96.
- Vilar, Loreto: „Dialoge mit Toten. Zum Motiv des leeren Wartens bei Anna Seghers und Terese Pàmies“, in: Maedling, Linda/Siguan, Marisa (Hg.): *Utopie im Exil. Literarische Figurationen des Imaginären*. Bielefeld: Transcript 2017, S. 157-173.
- Von Uexküll, Jakob: „Die Religion und die Naturwissenschaft“, in: Fischer, Aloys (Hg.): *Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben*. Leipzig: Quelle und Mayer 1930, S. 379-382.

- Wagner, Monika: „Warteräume. Zur Gestaltung transitorischer Orte“, in Kölle, Brigitte/ Peppet, Claudia (Hg.): *Die Kunst des Wartens*. Berlin: Klaus Wagenbach 2019, S. 53-66.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. M.: Campus 2006.
- Wilhelmer, Lars: *Transit-Orte in der Literatur. Eisenbahn – Hotel – Hafen - Flughafen*. Bielefeld: Transcript 2015.
- Willer, Stefan: „Kulturelles Erbe. Tradieren und Konservieren in der Moderne“, in: Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013, S. 160-192.
- Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard: „Erbe, Erbschaft, Vererbung... eine aktuelle Problemlage und ihr historischer Index“, in: Willer, Stefan/Weigel Sirgrid/Jussen, Bernhard (Hg.): *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2013, S. 7-26.
- Winnicot, Donald Woods: „Die Angst vor dem Zusammenbruch“, in: Coelen, Marcus (Hg.): *Die andere Urszene*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2008, S. 47-58.
- Wolf, Nicole: Havarie, in: Begleitheft Scheffner, Philip: *Havarie*, Deutschland 2016.
- Yusoff, Kathryn: *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minnesota: Minneapolis 2018.
- Zalasiewicz, Jan: *Earth after us: What legacy will humans leave in the rocks*. Oxford: Oxford University Press 2008.
- Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt a. M.: Campus 2018.

Internetquellen:

Antonas, Aristide: „Die Konstruktion der Ruinen des Südens: Eine Anleitung zum Umgang mit Schulden“,

https://www.documenta14.de/de/south/49_die_konstruktion_der_ruinen_des_suedens_eine_anleitung_zum_umgang_mit_schulden (zuletzt abgerufen am 03.03.2020/14:00 Uhr).

Asyl.net: „Abschiebung und freiwillige Ausreise“,

<https://www.asyl.net/themen/aufenthaltsbeendigung/abschiebung-und-freiwillige-ausreise/voruebergewende-aussetzung-der-abschiebung-duldung/> (zuletzt abgerufen am 15.08.2019/12:55 Uhr).

Babej, Marc Erwin: „Welt der Außenseiter“, Interview mit Roger Ballen, Spiegel

Online, <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/video-asylum-of-the-birds-von-roger-ballen-a-956484.html> (zuletzt abgerufen am 01.5.2018/10.30 Uhr).

Benhabib, Seyla: „Das Recht Rechte zu haben“,

<http://www.ksta.de/kultur/-interview-seyla-benhabib--das-recht--rechte-zu-haben-944872> (zuletzt abgerufen am 01.07.2017/12.04 Uhr).

Bundesministerium des Inneren, Bau und Heimat: „Aufenthaltsrecht“,

<https://www.bmi.bund.de/DE/themen/migration/aufenthaltsrecht/aufenthaltsrecht-node.html> (zuletzt abgerufen am 14.08.2019/11:13 Uhr).

——: Bundesministerium des Inneren: „Ministerrede zum Bleiberecht“,

<http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2015/03/ministerrede-erste-lesung-bleiberecht.html>. Zuletzt abgerufen: (10.04. 2019 /12. 24 Uhr), Beitrag vom 05.03.2015.

Bundeszentrale für politische Bildung:

——: Kuhlmann, Jennifer: „Exil, Diaspora, Transmigration“,

<https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/258195/exil-diaspora-transmigration> (zuletzt abgerufen am 12.12.2019/16:25 Uhr).

Christophe Guye Galerie: „RogerBallen“,

<https://christopheguye.com/de/kuenstler/roger-ballen/biografie> (zuletzt abgerufen am 04.03.2022/12:49 Uhr).

- Dannenberg, Thekla: „Marmor, Kupfer, Kohle: Nikolaus Geyrhalters ‚Erde‘“, <https://www.perlentaucher.de/berlinale-blog/2019/02/13/filmkritik-zu-nikolaus-geyrhalters-erde-im-forum-der-berlinale-2019.html> (zuletzt abgerufen am 02.11.2019/10:09 Uhr).
- Die Antwoord: „I fink u freaky“, https://www.youtube.com/watch?v=8Uee_mcxvrw (zuletzt abgerufen am 01.03.2022/06:45 Uhr).
- Duden Online: „Eintrag bleiben“, <https://www.duden.de/rechtschreibung/bleiben> (zuletzt abgerufen am 13.04.2018/14:24 Uhr).
- : „Eintrag Asyl“, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Asyl> (zuletzt abgerufen am 15.05.2019/09:00 Uhr).
- DWDS: „unheimlich“, <https://www.dwds.de/wb/unheimlich> (zuletzt abgerufen am 12.02.2020/17:15 Uhr).
- : „Asyl“, <https://www.dwds.de/wb/Asyl> (zuletzt abgerufen am 12.09.2019/12:16 Uhr).
- Exilforschung: www.exilforschung.de (zuletzt abgerufen am 12.02.2019/12:19 Uhr).
- Filmarchiv.at: „Homo Sapiens“, <https://www.filmarchiv.at/program/film/homo-sapiens/> (zuletzt abgerufen am 21.01.2020/12:23 Uhr).
- Freie Universität Berlin: „Boyarin Ringvorlesung“, https://www.fu-berlin.de/presse/informationen/fup/2016/fup_16_202-vortrag-boyarin-ringvorlesung-migration/index.html (zuletzt abgerufen am 10.03.2020/08:00 Uhr).
- Geyrhalter Film: „Erde“, <https://www.geyrhalterfilm.com/erde> (zuletzt abgerufen am 06.01.2020/12 Uhr).
- Haberl, Tobias: „Manchmal ist der Albtraum das was wir brauchen“, Interview mit Roger Ballen, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/kunst/manchmal-ist-der-albtraum-das-was-wir-brauchen-80786> (zuletzt abgerufen am 02.06.2018/17:00 Uhr).
- Jüdisches Museum Berlin: „Exil“, <https://www.jmberlin.de/thema-exil> (zuletzt abgerufen am 12.12.2019/12:55 Uhr).
- Leipziger Messe GmbH: „Das ECHY 2018 als Projekt für europäischen Zusammenhalt“, 20. Oktober 2016, <http://www.denkmal-leipzig.de/neuigkeiten/das-echy-2018-als-projekt-fuer-europaeischen-zusammenhalt/515674> (zuletzt abgerufen 11.03.2020/12:45 Uhr).

- Lexikon zur Zeittheorie Derridas,
<https://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/from/publications/pdf/Nakajima011.pdf>.
(zuletzt abgerufen am 14.02.2020/12:24 Uhr).
- Lutz, Cosima: „Kommt nicht an und geht nicht unter“,
https://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article152193715/Kommt-nicht-an-und-geht-nicht-unter.html (zuletzt abgerufen am 13.10.2019/16:17Uhr).
- NABU: „Die Haut der Erde: Fruchtbarer Boden ist eine endliche Ressource“,
<https://www.nabu.de/wirueberuns/infothek/mitgliedermagazin/archiv/14568.html> (zuletzt abgerufen am 12.08.2019/12:25 Uhr).
- Retroperspektiven: „*Conflict – Time – Photography*“ im Museum Folkwang,
Essen, <https://retrospektiven.wordpress.com/2015/05/13/conflict-time-photography-im-museum-folkwang-essen/> (zuletzt abgerufen am 03.03.2022/11:00 Uhr).
- Spartacus-Educational: „Lewis Powel“,
<https://spartacuseducational.com/USACWpaine.htm> (zuletzt abgerufen am 09.03.2020/12:00 Uhr).
- Stalinski, Sarah: „Diskussion um Transitzentren. Wie soll das funktionieren?“,
<https://www.tagesschau.de/inland/transitzentren-103.html> (zuletzt abgerufen am 12.11.2019/12:28 Uhr).
- UNHCR: „Genfer Flüchtlingskonvention und New Yorker Protokoll“
https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_Ne_w_Yorker_Protokoll.pdf (zuletzt abgerufen am 24.09.2019 /13:48 Uhr).
- UNO-Flüchtlingshilfe:
<https://www.unofluechtlingshilfe.de/hilfeweltweit/mittelmeer/>(zuletzt abgerufen am 12.01.2020/14:55 Uhr).
- Welt: „Standing Ovations im EU Parlament“,
<https://www.welt.de/politik/ausland/article201361492/Carola-Racket-Standing-Ovations-im-EU-Parlament.html> (zuletzt abgerufen am 21.10.2019/19:23 Uhr).
- Westafrikaportal.de: „Kongokonferenz“,
<http://www.westafrikaportal.de/kongokonferenz.html>,
(zuletzt abgerufen am 12.01.2022/14:50 Uhr).

Filme

Geyrhalter, Nikolaus: *Erde*, Österreich 2019.

Geyrhalter, Nikolaus: *Homo Sapiens*, Österreich 2016.

Mortezai, Sudabeh: *Macondo*, Österreich 2014.

Petzold, Christian: *Transit*, Deutschland 2018.

Scheffner, Philip: *Havarie*, Deutschland 2016.

Vorträge

Mbembe, Achille: *Körper als Grenzen: Das Recht auf Mobilität im planetaren Zeitalter*,

Vortrag am 12. Mai 2019, Schauspielhaus Düsseldorf