

VII. La langue qui reste

Que reste-t-il ? Il reste la langue.
H. Arendt dans une conversation avec G. Gaus.

1. Reliquia signifie reste. Les Vies des saints nous informent très tôt sur le culte chrétien des reliques. Nous apprenons ainsi que le 30 juin 446, à la mort d'Hypatios, igumène du monastère de Rufinianai, près de Constantinople, la foule des fidèles « mit en pièces le lit funéraire pour emporter quelques restes de ses vêtements : l'un coupait le linceul avec un couteau, un autre lui arrachait les poils de la barbe » (Kaplan, p. 20). Près d'un siècle plus tard, lors de l'exposition du corps de Théodosios, igumène d'un monastère palestinien, « on pouvait voir la foule affluer en masse, moines et laïcs confondus ; les uns se précipitaient pour toucher le corps afin d'obtenir une bénédiction, les autres déchiraient les vêtements qui le recouvraient et arrachaient les poils de sa barbe sacrée, et chacun voulait avoir quelque chose qui lui avait appartenu pour raviver la flamme du souvenir » (ibid.). À la mort d'Alypio le Stylite, « les femmes en viennent aux mains en pleurant sur les restes (leipsanon) du saint, pour éviter que le corps ne soit emporté et qu'elles soient ainsi privées de la bénédiction » (ibid.). Quatre siècles plus tard, un spectateur désabusé qualifiait d'« actes de grossière stupidité » les tentatives des fidèles d'emporter quelque chose des saintes reliques de Nikon le Métanoïte (ibid.).

La plus ancienne tentative de fonder théologiquement le culte des reliques est le traité *De laude sanctorum*, de Victricius, évêque de Rouen (fin du IV^e siècle). À la base de son argumentation – dans laquelle le matériel et le spirituel semblent se confondre – se trouve la revendication d'une étroite substantialité et presque, comme il le dit, d'une « concorporeité » entre le corps du Christ et celui des fidèles et des saints, qui forment entre eux une seule masse et un seul genre. « Recueillons, selon la

VII. Die Sprache, die bleibt

Was bleibt? Die Sprache bleibt.
H. Arendt in einem Gespräch mit G. Gaus.

1. Reliquie bedeutet Überrest. Über den christlichen Reliquienkult berichten uns schon früh die Heiligenleben. So erfahren wir, dass am 30. Juni 446, beim Tod von Hypatios, dem Igumen des Klosters Rufinianai bei Konstantinopel, die Menge der Gläubigen „das Totenbett zerbrach, um einige Reste seiner Gewänder mitzunehmen: einer schnitt mit einem Messer das Leichentuch auf, ein anderer riss ihm die Barthaare aus“ (Kaplan, S. 20). Fast ein Jahrhundert später, als der Leichnam des Théodosios, Igumeno eines palästinensischen Klosters, aufgebahrt wurde, „konnte man sehen, wie die Menge in Scharen herbeiströmte, Mönche und Laien zusammen; die einen beeilten sich, den Leichnam zu berühren, um einen Segen zu erhalten, die anderen zerrissen die ihn bedeckenden Gewänder und rissen Haare aus seinem heiligen Bart, und jeder wollte etwas haben, das ihm gehört hatte, um die Flamme der Erinnerung wieder zu entfachen“ (ebenda). Nach dem Tod von Alypio Stilite „gerieten die Frauen in Streit und weinten über den Leichnam (leipsanon) des Heiligen, um zu verhindern, dass der Leichnam weggebracht wurde und ihnen so der Segen entzogen wurde“ (ebenda). Vier Jahrhunderte später bezeichnete ein desillusionierter Zuschauer die Versuche der Gläubigen, etwas von den heiligen Reliquien des Nikon Metanoëta mitzunehmen, als „Akt grober Dummheit“ (ebenda).

Der älteste Versuch, den Reliquienkult theologisch zu begründen, ist die Abhandlung *De laude sanctorum* von Victricius, Bischof von Rouen (Ende des 4. Jahrhunderts). Seiner Argumentation, in der das Materielle und das Geistige zu verschmelzen scheinen, liegt die Behauptung einer engen Wesensgleichheit und, wie er sagt, fast einer „Körperlichkeit“ zwischen dem Leib Christi und dem der Gläubigen und Heiligen, die untereinander eine einzige Masse und eine einzige Gattung bilden. „Lasst uns, gemäß dem

suggestion de l'Écriture, la masse unique de la corporéité (unam corpuro lentiae massam) [...] nous devons savoir, très chers frères, que les hommes ne sont pas séparés par nature, mais seulement selon le temps, le lieu, l'opération et la pensée. La diversité est étrangère à l'unité, mais l'unité se répand partout sans subir de diminution. Et si les yeux de l'esprit voient qu'il n'y a qu'un seul corps pour tous les hommes (omnium hominum unum corpus esse), il s'ensuit que pour ceux qui vivent dans le Christ et dans l'Église, nous devons croire, pour la même raison, qu'il n'y a qu'une seule substance de chair, de sang et d'esprit. De même que, par le sacrement du baptême, nous nous unissons à l'esprit divin, de même nos corps sont unis par le lien de la foi ; comment douter alors que les apôtres et nos martyrs aient mérité une unité parfaite et absolue ? [...] Il reste donc qu'ils sont tous dans le Sauveur. En effet, pour ceux dont la foi ne comporte aucune dissemblance, tout est commun dans la vérité de Dieu. Par la justice, ils deviennent les compagnons du Sauveur, par la prudence, ses émules, par l'usage des membres corporels, ses consanguins, par l'hostie, ses consorts dans l'éternité de la croix » (Victricius, pp. 79-80). Dans cette consubstantialité, la pleine présence de Dieu dans chaque partie du corps des saints est décisive. Dans les moindres fragments du corps des saints (in minutiis sanctorum), il faut considérer comme présente « la vérité de toute la passion du corps (du Christ) » (ibid., p. 83). « Nous déclarons avec toute notre foi et toute notre autorité qu'il n'y a rien dans les reliques qui ne soit plein. Les membres sont intacts, là où la médecine est intacte » (ibid., p. 84). Et c'est cette présence du tout dans la partie qui constitue la relique en tant que telle : « Pourquoi les appelons-nous reliques ? Les mots sont des images et des signes des choses.

Le sang et la boue se présentent à nos yeux.
Nous les désignons – comme mus par

Vorschlag der Schrift, die einzige Masse der Körperlichkeit (unam corpuro lentiae massam) sammeln [...] müssen wir wissen, liebe Brüder, dass die Menschen nicht von Natur aus getrennt sind, sondern nur nach Zeit, Ort, Handlung und Gedanken. Die Verschiedenheit ist der Einheit fremd, aber die Einheit breitet sich überall aus, ohne dass sie dadurch gemindert wird. Und wenn die Augen des Geistes sehen, dass es nur einen einzigen Leib für alle Menschen gibt (omnium hominum unum corpus esse), dann folgt daraus, dass wir für diejenigen, die in Christus und in der Kirche leben, aus dem gleichen Grund glauben müssen, dass es nur eine Substanz des Fleisches, des Blutes und des Geistes gibt. So wie wir durch das Sakrament der Taufe mit dem göttlichen Geist verbunden sind, so sind auch unsere Körper aus dem gleichen Grund durch das Band des Glaubens vereint; wie können wir dann daran zweifeln, dass auch die Apostel und unsere Märtyrer eine vollkommene und absolute Einheit verdient haben? [...] Es bleibt also, dass sie alle ganz und gar im Erlöser sind. Denn für diejenigen, in deren Glauben es nichts Unähnliches gibt, ist alles in der Wahrheit Gottes gemeinsam. Durch Gerechtigkeit werden sie zu Gefährten des Erlösers, durch Klugheit zu Nachahmern, durch den Gebrauch der Glieder des Leibes zu Blutsverwandten, durch das Blut zu Blutsverwandten, durch die Hostie zu Gefährten der Ewigkeit des Kreuzes" (Victricius, S. 79-80). Entscheidend für diese Wesensgleichheit ist die volle Gegenwart Gottes in jedem Teil des Leibes der Heiligen. In den kleinsten Fragmenten des Leibes der Heiligen (in minutiis sanctorum) muss „die Wahrheit der ganzen Passion des Leibes (Christi)“ (ebd., S. 83) als gegenwärtig angesehen werden. „Wir erklären mit ganzem Glauben und aller Autorität, dass es in den Reliquien nichts gibt, was nicht vollständig ist. Die Glieder sind unversehrt, wo die Medizin unversehrt ist“ (ebenda, S. 84). Und es ist diese Ganzheitlichkeit des Teils, die die Reliquie als solche ausmacht: „Warum nennen wir sie Reliquien? Worte sind Bilder und Zeichen der Dinge.

Blut und Schlamm stehen vor unseren Augen.
Diese bezeichnen wir – wie bewegt von der Wir-

l'impression d'un mot vivant – sous le nom de reliques, car nous ne pouvons faire autrement. En affirmant le tout dans la partie (totum in parte dicendo), nous ne les présentons pas aux yeux du corps, mais nous ouvrons les yeux du cœur [...]. Nous avons montré que le tout peut être dans la partie. Nous ne devons pas ici discuter de leur insignifiance. En effet, lorsque nous disons que, comme pour le genre, rien ne meurt dans les corps sacrés, nous voulons dire que ce qui est divin ne connaît pas de diminution, car il est tout en tout. Et là où il y a quelque chose, là est le tout (ubi est aliquid, ibi totum est) » (ibid., p. 85). Le reste – la relique – acquiert ici une signification technique qui la distingue de la simple partie d'un corps. La relique est une partie qui représente le tout, qui a la même substance et la même puissance que le tout et qui, en quelque sorte, le dépasse. D'où sa capacité à guérir et à accomplir des miracles : « La guérison se trouve non moins dans les parties que dans le tout [...]. Ce qui guérit, vit, et ce qui vit, se trouve dans les reliques. Les apôtres et les martyrs guérissent et purifient. Ils sont donc liés aux reliques par le lien de toute l'éternité » (ibid., p. 88).

La situation des reliques est plus complexe en ce qui concerne le corps du Christ. Puisque le Christ est monté au ciel avec tout son corps, il ne peut avoir laissé de reliques corporelles. D'où la multiplication des reliques par contact, depuis les fragments de la Croix, dispersés dans toute la chrétienté, jusqu'aux voiles et aux linges qui ont touché son corps (le mandylion, que le Christ aurait donné au roi d'Édesse, et la Véronique, qu'une sainte femme apporte à Rome pour guérir l'empereur Tibère). Et preuve de l'imagination obstinée des théologiens et des prêtres, ceux-ci ont identifié les fragments du corps du Christ qui auraient pu se détacher de lui avant l'Ascension : le prépuce de la circoncision (conservé à Conques et au Latran, mais Calvin, à son époque, énumérait pas moins de treize lieux dédiés à ce reste) et les dents de lait de l'enfant Jésus, conservées avec zèle par les moines de Saint-Médard. Quant au sang coulé des blessures de la Passion, les ampoules

kung eines lebendigen Wortes – mit dem Namen Reliquien, weil wir nicht anders können. Indem wir das Ganze im Teil bekräftigen (totum in parte dicendo), stellen wir sie nicht vor die Augen des Körpers, sondern öffnen die Augen des Herzens [...]. Wir haben gezeigt, dass das Ganze im Teil sein kann. Wir müssen hier nicht über ihre Geringsfügigkeit diskutieren. Wenn wir nämlich sagen, dass wie bei der Gattung nichts in den heiligen Körpern stirbt, meinen wir damit, dass das Göttliche keine Verringerung kennt, weil es alles in allem ist. Und wo etwas ist, da ist das Ganze (ubi est aliquid, ibi totum est)» (ebenda, S. 85). Der Rest – die Reliquie – erhält hier eine technische Bedeutung, die sie von einem einfachen Teil eines Körpers unterscheidet. Die Reliquie ist ein Teil, der für das Ganze steht, der dieselbe Substanz und dieselbe Kraft wie das Ganze hat und es sogar in gewisser Weise übertrifft. Daher rührt ihre Fähigkeit, zu heilen und Wunder zu vollbringen: „Die Heilung findet sich nicht weniger in den Teilen als im Ganzen [...]. Was heilt, lebt, und was lebt, ist in den Reliquien. Die Apostel und Märtyrer heilen und reinigen. Sie sind also durch das Band der Ewigkeit mit den Reliquien verbunden“ (ebd., S. 88).

Komplexer ist die Situation der Reliquien in Bezug auf den Leib Christi. Da Christus mit seinem ganzen Leib in den Himmel aufgefahren ist, kann er keine körperlichen Reliquien hinterlassen haben. Daher die Vervielfachung der Reliquien durch Berührung, von den Fragmenten des Kreuzes, die über die gesamte Christenheit verstreut sind, bis hin zu den Tüchern und Leichentüchern, die seinen Körper berührt haben (das Mandylion, das Christus dem König von Edessa geschenkt haben soll, und die Veronika, die eine heilige Frau nach Rom bringt, um Kaiser Tiberius zu heilen). Ein Beweis für die hartnäckige Fantasie der Theologen und Priester ist die Identifizierung jener Fragmente des Leibes Christi, die sich vor seiner Himmelfahrt von ihm gelöst haben könnten: die Vorhaut der Beschneidung (die sowohl in Conques als auch im Lateran aufbewahrt wird, aber Calvin zählte zu seiner Zeit dreizehn Orte, an denen sich dieser Überrest befand) und die Milchzähne des Jesuskindes, die von den Mön-

qui le contiennent, insérées dans de précieux reliquaires, sont répandues, pour ne rester qu'en Occident, dans les églises de Bruges, de Mantoue et de Bologne.

C'est contre ces reliques que Guibert de Nogent compose son *Depignoribus sanctorum* (début du XIe siècle). La seule présence du corps du Christ est dans l'Eucharistie et c'est pourquoi il ne pouvait laisser de reliques, car son intention était de « nous faire passer de son corps originel à son corps mystique et ainsi nous instruire progressivement à l'intelligence de la simplicité divine » (Platelle, p. 113). Le choix du terme juridique « gage » est en tout cas significatif : les reliques réalisent ici et maintenant, dans un objet matériel, la présence du corps du saint dans la sphère céleste, tout comme le gage garantit la satisfaction de l'attente du créancier. Ici aussi, une partie vaut autant que le tout, qui anticipe et assure.

2. Dans les rites funéraires également, il est question de restes. Et ce, au moins dans deux sens : Veidolon ou le spectre du mort et le cadavre. Le premier effet de la mort est, en effet, de fragmenter l'unité du vivant en une série d'éléments ou de restes que les rites funéraires doivent en quelque sorte recomposer. Le plus inquiétant d'entre eux est le fantôme ou l'image du mort (la larva des Latins, Veidolon et Aphasma des Grecs, le pitr des Indiens, le ba des Égyptiens), un être vague et menaçant qui reste dans le monde des vivants et revient sous ses traits dans les lieux qu'il fréquentait. Le but des rites funéraires est de transformer ce reste gênant en un ancêtre propice, qui vit dans un monde séparé et avec lequel on entretient des relations rituellement définies. Il s'agit donc avant tout d'honorer et, en même temps, d'éliminer et de cacher cet autre reste gênant qu'est le cadavre, en le lavant, en le parfumant, en l'habillant et, enfin, en l'enterrant, en l'incinérant ou en

chen von San Medardo eifrig bewahrt werden. Was das Blut betrifft, das aus den Wunden der Passion floss, so sind die Ampullen, die es enthalten und in kostbaren Reliquienschreinen aufbewahrt werden, allein im Westen in den Kirchen von Brügge, Mantua und Bologna verbreitet.

Und gegen diese Reliquien verfasst Guibert von Nogent sein Werk *Depignoribus sanctorum* (Anfang des 11. Jahrhunderts). Die einzige Präsenz des Leibes Christi ist in der Eucharistie, und deshalb konnte er keine Reliquien hinterlassen, denn seine Absicht war es, „uns von seinem ursprünglichen Leib zu seinem mystischen Leib übergehen zu lassen und uns auf diese Weise schrittweise zur Erkenntnis der göttlichen Einfachheit zu führen“ (Platelle, S. 113). Bedeutsam ist in jedem Fall die Wahl des juristischen Begriffs „Pfand“: Die Reliquien verwirklichen hier und jetzt in einem materiellen Gegenstand die Gegenwart des Leibes des Heiligen im himmlischen Bereich, so wie das Pfand die Erfüllung der Erwartung des Gläubigers garantiert. Auch hier gilt ein Teil als das Ganze, das vorwegnimmt und sicherstellt.

2. Auch bei Begräbnisriten geht es um Überreste. Und zwar in mindestens zweierlei Hinsicht: Veidolon oder das Gespenst des Toten und die Leiche. Die erste Auswirkung des Todes besteht nämlich darin, die Einheit des Lebendigen in eine Reihe von Elementen oder Überresten zu zerlegen, die durch Begräbnisriten irgendwie wieder zusammengesetzt werden müssen. Der beunruhigendste davon ist der Geist oder das Bild des Toten (die Larva der Lateiner, Veidolon und Aphasma der Griechen, der Pitr der Inder, der Ba der Ägypter), ein vages und bedrohliches Wesen, das in der Welt der Lebenden verbleibt und mit seinem Aussehen an die Orte zurückkehrt, die es frequentiert hat. Der Zweck der Bestattungsriten besteht darin, diesen unbequemen Rest in einen glückbringenden Vorfahren zu verwandeln, der in einer separaten Welt lebt und mit dem rituell definierte Beziehungen unterhalten werden. Dabei geht es in erster Linie darum, diesen anderen unangenehmen Rest, nämlich den Leichnam, zu ehren und gleichzeitig zu beseitigen und zu

l'abandonnant aux oiseaux de proie. S'il est vrai, comme l'a observé Malamoud, que les cérémonies funéraires n'ont d'autre raison d'être que d'apporter une réponse « minutieuse et acharnée » à la question « comment se débarrasser du cadavre ? », il est tout aussi vrai que, malgré la minutie et l'acharnement, il est impossible d'en faire disparaître complètement tous les restes. C'est pourquoi une solution alternative à l'élimination du cadavre est sa momification, qui fait croire que le mort est encore vivant, que les restes ne sont pas réellement tels. Ou, dans le contexte chrétien, la transformation de la momie en une relique intégrale, qui a sa place sous l'autel de l'Eucharistie.

Dans tous les cas, il est certain que les rites funéraires concernent la manière dont les sociétés humaines résolvent, dans la mesure du possible, le problème des restes de ce qui n'est plus vivant. En ce sens, ils ont constitutionnellement à voir avec la manière dont les hommes affrontent et organisent leur rapport avec ce qui a été, font le compte de leur propre passé.

3. En 1934, Bergson publie l'essai *Le possible et le réel*, dans lequel il énonce la thèse, surprenante à première vue, selon laquelle le possible ne précède pas le réel, mais le présuppose, comme une sorte de projection rétrospective du présent dans le passé. Il part de l'exemple de l'artiste qui compose une œuvre. Affirmer que cette œuvre, dès lors qu'elle a été réalisée, était possible, c'est ignorer que ce n'est que parce qu'un homme de génie est apparu à un certain moment pour la composer que nous pouvons nous bercer de l'illusion qu'elle était déjà possible. En fait, elle ne l'est devenue « rétrospectivement ou rétroactivement » qu'à partir du moment où elle a été réalisée. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'elle était déjà possible dans le passé, mais seulement, en utilisant ce curieux « futur dans le passé » qui s'exprime dans le futur antérieur, qu'elle « aura été possible »

verbergen, indem man ihn wäscht, parfümiert, ankleidet und schließlich begräbt, verbrennt oder den Raubvögeln überlässt. Wenn es stimmt, wie Malamoud beobachtet hat, dass Begräbniszeremonien keinen anderen Daseinsgrund haben, als eine „sorgfältige und unerbittliche“ Antwort auf die Frage „Wie wird man die Leiche los?“ zu geben, so wahr ist es auch, dass es trotz aller Sorgfalt und Hartnäckigkeit unmöglich ist, alle Überreste vollständig verschwinden zu lassen. Aus diesem Grund ist eine Alternative zur Beseitigung der Leiche ihre Mumifizierung, die vorgibt, dass der Tote noch lebt, dass die Überreste in Wirklichkeit keine solchen sind. Oder, im christlichen Bereich, die Umwandlung der Mumie in eine vollständige Reliquie, die ihren festen Platz unter dem Altar der Eucharistie hat.

In jedem Fall ist sicher, dass Bestattungsriten die Art und Weise betreffen, wie menschliche Gesellschaften das Problem der Überreste dessen, was nicht mehr lebt, so weit wie möglich lösen. In diesem Sinne haben sie konstitutiv damit zu tun, wie Menschen mit dem umgehen und umgehen, was gewesen ist, wie sie mit ihrer Vergangenheit abrechnen.

3. 1934 veröffentlicht Bergson den Aufsatz *Le possible et le réel*, in dem er die auf den ersten Blick überraschende These aufstellt, dass das Mögliche dem Wirklichen nicht vorausgeht, sondern es voraussetzt, wie eine Art rückblickende Projektion der Gegenwart in die Vergangenheit. Er geht dabei vom Beispiel des Künstlers aus, der ein Werk schafft. Zu behaupten, dass dieses Werk, da es geschaffen wurde, möglich war, bedeutet zu ignorieren, dass wir uns nur deshalb, weil irgendwann ein Genie auftauchte, das es komponierte, der Illusion hingeben können, dass es bereits möglich war. Tatsächlich ist es erst „rückblickend oder rückwirkend“ möglich geworden, und zwar erst ab dem Zeitpunkt, an dem es geschaffen wurde. Deshalb kann man nicht sagen, dass es bereits zuvor in der Vergangenheit möglich war, sondern nur, unter Verwendung dieser merkwürdigen „Zukunft in der Vergangenheit“, die sich im Futur II ausdrückt,

seulement aujourd'hui, une fois produite. À l'objection selon laquelle cela revient à soutenir que le présent a le pouvoir d'introduire quelque chose dans le passé, que « l'action remonte le cours du temps et imprime sa marque en arrière », Bergson répond qu'il n'a jamais prétendu qu'on puisse insérer un réel dans le passé, mais seulement « qu'on peut y situer un possible, que le possible se situe même à chaque instant dans le passé » (Bergson 2011, p. 13). « Au fur et à mesure que la réalité se produit, imprévisible et nouvelle, son image se reflète derrière elle dans un passé indéfini. De cette manière, elle nous semble avoir été possible depuis toujours, alors que ce n'est qu'à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir été depuis toujours ; c'est pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas la réalité, l'aura précédée une fois que la réalité s'est produite. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé [...]. C'est comme si, en voyant notre image dans le miroir devant lequel nous nous sommes placés, nous prétendions que nous aurions pu la toucher si nous étions restés derrière lui. En jugeant ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité, que le possible était déjà là depuis le début, comme une sorte de fantôme qui attend son heure, qui deviendrait réalité par l'ajout de quelque chose, par on ne sait quelle transfusion de sang ou de vie. On ne se rend pas compte que c'est le contraire qui est vrai, que le possible implique la réalité qui lui correspond avec quelque chose en plus qui s'y ajoute, car le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière » (ibid., pp. 13-14).

Si nous mettons de côté les métaphores spéculaires utilisées par Bergson dans son essai (le miroir, l'image reflétée, le mirage), nous pourrions dire avec peut-être plus de précision que le possible est quelque chose comme un reste du présent dans le passé. Tout comme il

dass es erst heute, nachdem es geschaffen wurde, „möglich gewesen sein wird“. Auf den Einwand, dass dies bedeute, zu behaupten, die Gegenwart habe die Macht, etwas in die Vergangenheit einzuführen, dass „die Handlung den Lauf der Zeit zurückverfolgt und rückwirkend ihre Spuren hinterlässt“, antwortet Bergson, er habe nie behauptet, man könne etwas Reales in die Vergangenheit einfügen, sondern nur, „dass man etwas Mögliches darin verorten kann, dass vielmehr das Mögliche in jedem Augenblick in der Vergangenheit verortet ist“ (Bergson 2011, S. 13). „Während sich die Realität unvorhersehbar und neu entfaltet, spiegelt sich ihr Bild hinter ihr in einer unbestimmten Vergangenheit wider. Auf diese Weise scheint sie uns seit jeher möglich gewesen zu sein, während sie erst in diesem präzisen Moment beginnt, seit jeher möglich gewesen zu sein; Deshalb habe ich gesagt, dass ihre Möglichkeit, die der Realität nicht vorausgeht, ihr vorausgegangen sein wird, sobald die Realität entstanden ist. Das Mögliche ist also die Illusion der Gegenwart in der Vergangenheit [...]. Es ist, als würden wir, wenn wir unser Spiegelbild vor uns sehen, behaupten, wir hätten es berühren können, wenn wir hinter dem Spiegel geblieben wären. Wenn man also davon ausgeht, dass das Mögliche nicht das Reale voraussetzt, räumt man ein, dass die Verwirklichung der bloßen Möglichkeit etwas hinzufügt, dass das Mögliche schon von Anfang an da war, wie eine Art Geist, der auf seine Stunde wartet, der durch das Hinzufügen von etwas, durch eine unbekannte Transfusion von Blut oder Leben, Wirklichkeit geworden wäre. Man merkt nicht, dass das Gegenteil wahr ist, dass das Mögliche die ihm entsprechende Realität impliziert, mit etwas, das hinzukommt, denn das Mögliche ist die kombinierte Wirkung der einmal erschienenen Realität und eines Mechanismus, der sie zurückwirft« (ebd., S. 13-14).

Wenn wir die Spiegelmetaphern beiseite lassen, die Bergson in seinem Essay verwendet (der Spiegel, das Spiegelbild, die Fata Morgana), könnten wir vielleicht genauer sagen, dass das Mögliche so etwas wie ein Rest der Gegenwart in der Vergangenheit ist. So wie es Relikte der Ver-

existe des reliques du passé dans le présent, il existe des restes du présent dans le passé. Cela signifie, en d'autres termes, que le réel se dépasse constitutivement lui-même, qu'il y a toujours dans le présent quelque chose que nous ne parvenons pas à saisir et à vivre et qui reste donc inaccessible et non vécu. Et ce reste du réel qui est rejeté dans le passé comme quelque chose d'encore possible, tout comme, dans le dispositif freudien, le traumatisme que la conscience ne parvient pas à accepter est refoulé dans l'inconscient comme un reste encombrant, qui reviendra à la conscience sous des formes pathologiques avant de finalement émerger dans la mémoire. Cet excès du réel, ce reste que le présent laisse derrière lui, a en fait deux formes ou deux faces : la première est le possible, dont Bergson montre à juste titre qu'il ne précède pas, mais suit le réel ; la seconde est le souvenir.

4. C'est Benjamin qui a montré qu'il existe une sorte de parenté secrète entre le souvenir et la possibilité. Dans une note du *Passagenwerk*, il écrit que « dans le souvenir, nous faisons une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de manière fondamentalement athéologique » (N8,i). « Ce que la connaissance a « établi » peut être modifié par le souvenir. Le souvenir peut transformer l'inachevé (le bonheur) en achevé et l'achevé (la douleur) en inachevé ».

Cela ne peut signifier qu'une chose : l'opération de la mémoire consiste à redonner au passé sa possibilité, à rendre en quelque sorte possible ce qui semblait définitivement achevé. Chaque fois que nous nous souvenons vraiment de quelque chose – c'est-à-dire lorsque le passé surgit soudainement dans notre mémoire avec une telle intensité que nous avons l'impression de ne l'avoir jamais vécu auparavant –, à cet instant, le passé n'est pas quelque chose d'immuable et de mort, mais nous le percevons à nouveau comme possible et vivant, presque comme s'il aurait pu – ou plutôt, pourrait encore – être autrement.

gangenheit in der Gegenwart gibt, so gibt es auch Überreste der Gegenwart in der Vergangenheit. Das bedeutet mit anderen Worten, dass das Reale sich selbst konstitutiv übersteigt, dass es in der Gegenwart immer etwas gibt, das wir nicht erfassen und beleben können und das daher unerlebbar und ungelebt bleibt. Und dieser Rest des Realen, der als etwas noch Mögliches in die Vergangenheit zurückgeworfen wird, genau wie im Freudschen Apparat das Trauma, das das Bewusstsein nicht akzeptieren kann, als lästiger Rest ins Unbewusste verdrängt wird, der in pathologischer Form ins Bewusstsein zurückkehrt, bevor er schließlich in der Erinnerung auftaucht. Dieser Überschuss des Realen, dieser Rest, den die Gegenwart hinter sich lässt, hat in der Tat zwei Formen oder zwei Seiten: Die erste ist das Mögliche, von dem Bergson zu Recht zeigt, dass es dem Realen nicht vorausgeht, sondern ihm folgt; die zweite ist die Erinnerung.

4. Dass zwischen Erinnerung und Möglichkeit eine Art geheime Verwandtschaft besteht, hat Benjamin aufgezeigt. In einer Anmerkung zum *Passagenwerk* schreibt er: „In der Erinnerung machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte auf eine grundlegend atheologische Weise zu begreifen“ (N8,i). „Was das Wissen ‚festgelegt‘ hat, kann durch die Erinnerung verändert werden. Die Erinnerung kann das Unvollendete (das Glück) in Vollendetes und das Vollendete (den Schmerz) in Unvollendetes verwandeln.“

Das kann nur bedeuten, dass die Aufgabe der Erinnerung darin besteht, der Vergangenheit ihre Möglichkeit zurückzugeben, das, was endgültig vollendet schien, in gewisser Weise wieder möglich zu machen. Jedes Mal, wenn wir uns wirklich an etwas erinnern – das heißt, wenn die Vergangenheit plötzlich mit solcher Intensität in unser Gedächtnis eindringt, dass es uns scheint, als hätten wir sie bis dahin noch nie erlebt –, ist die Vergangenheit in diesem Moment nichts Unveränderliches und Totes, sondern wir nehmen sie wieder als möglich und lebendig wahr, fast so, als hätte sie anders sein können – ja, als könnte sie noch anders sein.

C'est à cette forme de mémoire et à ses brusques épiphanies dans un objet matériel que Proust a consacré son œuvre. Cela signifie déloger le passé de sa place dans la chronologie pour le situer dans le présent, là où nous ne nous attendions pas à le trouver : « il (le passé) se cache en dehors de son domaine et de sa portée, dans un objet matériel [...] dont nous ne soupçonnions pas l'existence. C'est le hasard qui décide si nous le rencontrerons ou non avant de mourir ». L'objet en question – qui se constitue pour ainsi dire à titre posthume dans une sorte de reste ou de relique – peut être un biscuit, un morceau de mur blanc ou une brique détachée dans le pavé ; mais il peut aussi s'agir d'une photographie.

Brassai a reconstitué l'attention particulière et passionnée que Proust accorde aux photographies de ses amis et de ses proches. À l'âge de vingt-deux ans, un jeune Suisse dont il était tombé amoureux, Edgar Albert, lui avait offert un portrait de lui sur lequel il avait transcrit un vers de Rossetti : « Regarde mon visage : mon nom est « Aurait pu être » ; on m'appelle aussi « Plus jamais », « Trop tard », « Adieu ». Cette phrase avait dû le marquer au point que Proust en fit une sorte d'entreprise pour sa conception de la mémoire. Se souvenant du salon de Madeleine Lemaire et des fêtes qui y étaient organisées, il écrit que « chaque fois que, pour l'évoquer, je contemple au fond de ma mémoire tremblante et opaque l'une de ces fêtes », il lui semble entendre sa voix qui dit : « Prends mon visage, essaie, si tu peux, de le regarder en face ; je m'appelle ce qui aurait pu être et n'a pas été » (Brassai, p. 39). La princesse Bibesco se souvient que lors d'une conversation où il était question du bonheur, Proust « se mit à m'exposer longuement quelque chose qui me parut être l'éloge de l'échec, de ce qui aurait pu être et n'a pas été » (ibid., p. 41) .

Comment le souvenir qui, comme dans une photographie, semble fixer irrévocablement ce qui a été, peut-il contenir la clé de ce qui aurait

Und dieser Form der Erinnerung und ihren plötzlichen Offenbarungen in einem materiellen Objekt hat Proust sein Werk gewidmet. Das bedeutet, die Vergangenheit aus ihrem Platz in der Chronologie zu verdrängen, um sie in der Gegenwart zu verorten, wo wir sie nicht erwartet hätten: „Sie (die Vergangenheit) verbirgt sich außerhalb ihres Bereichs und ihrer Reichweite, in einem materiellen Objekt [...], von dem wir nichts ahnten. Der Zufall entscheidet, ob wir diesem Gegenstand vor unserem Tod begegnen oder nicht.“ Der betreffende Gegenstand – der sozusagen posthum in einer Art Überrest oder Reliquie entsteht – kann ein Keks, ein Stück weißer Wand oder ein loser Pflasterstein sein, aber auch ein Foto.

Brassai hat die besondere, leidenschaftliche Aufmerksamkeit rekonstruiert, die Proust den Fotografien seiner Freunde und geliebten Menschen widmet. Als er zweiundzwanzig Jahre alt war, schenkte ihm ein junger Schweizer, in den er sich verliebt hatte, Edgar Albert, ein Porträt von sich, auf das er einen Vers von Rossetti geschrieben hatte: „Look at my face: my name is Might have been; I am also called No more, Too late, Farewell“. Der Satz muss ihn so beeindruckt haben, dass Proust ihn zu einer Art Unterfangen für seine Vorstellung von Erinnerung machte. In Erinnerung an den Salon von Madeleine Lemaire und die dort stattfindenden Feste schreibt er: „Jedes Mal, wenn ich, um sie heraufzubeschwören, in den zitternden und undurchsichtigen Tiefen meiner Erinnerung eines dieser Feste betrachte“, scheint er ihre Stimme zu hören, die sagt: „Nimm mein Gesicht, versuche, wenn du kannst, ihm ins Gesicht zu schauen; ich heiße das, was hätte sein können und nicht war“ (Brassai, S. 39). Prinzessin Bibesco erinnert sich, dass Proust während eines Gesprächs über das Glück „mir lange etwas darlegte, das mir wie eine Lobeshymne auf das Scheitern erschien, auf das, was hätte sein können und nicht war“ (ebd., S. 41) .

Wie kann die Erinnerung, die wie ein Foto das, was gewesen ist, unwiderruflich festzuhalten scheint, den Schlüssel zu dem enthalten, was

pu être autrement ? Il ne s'agit pas tant d'un échec que de la performance spécifique de la mémoire involontaire. Distinguant entre mémoire (Gedächtnis) et souvenir (Erinnerung), Theodor Reik a écrit que si la première est essentiellement conservatrice, car elle vise à protéger les impressions reçues, le second est destructeur, car il vise à les désagréger. Si la mémoire est comparable à une archive qui conserve ce qui a déjà été dans son état irréparablement achevé, le souvenir brise les murs de l'archive et saisit le passé au moment où il émerge pour la première fois dans le présent avec toutes ses possibilités, y compris celle de ne pas être rappelé. Le souvenir est, en effet, constitutivement oublieux de ce dont il se souvient. La sensation de « déjà vu » qui l'accompagne n'est que le reste ou l'ombre que le souvenir projette dans le passé, tout comme le rêve n'existe pour nous qu'à l'instant où, éveillés, nous nous en souvenons.

5. Si l'on considère l'activité que les sociétés que les anthropologues qualifient de « à histoire cumulative » – c'est-à-dire celles dans lesquelles nous vivons, par opposition aux sociétés primitives ou « à histoire stationnaire » – consacrent à la transmission du passé, on constate qu'elle a avant tout trait à une accumulation, une conservation et une transmission démesurées de vestiges. Non seulement les archives – publiques ou privées, les musées de toutes sortes, les « trésors » des Églises et des Couronnes, les boutiques d'antiquités, les villes elles-mêmes entièrement transformées et muséifiées en « centres historiques », mais aussi l'imposant système des établissements d'enseignement et des écoles de tous niveaux, de l'école primaire à l'université, ne seraient même pas concevables s'il n'y avait pas de vestiges du passé. Qu'il s'agisse – comme dans la discipline que l'on appelle aujourd'hui « archéologie des restes humains » – de véritables reliques profanes, que les archéologues exhument de leurs

andere hätte sein können? Es handelt sich dabei weniger um ein Scheitern als vielmehr um die spezifische Leistung des unwillkürlichen Gedächtnisses. Theodor Reik unterscheidet zwischen Gedächtnis und Erinnerung und schreibt, dass ersteres im Wesentlichen konservativ ist, weil es auf den Schutz der empfangenen Eindrücke abzielt, während letzteres destruktiv ist, weil es auf deren Auflösung abzielt. Wenn das Gedächtnis mit einem Archiv vergleichbar ist, das das bereits Geschehene in seiner unwiderruflich abgeschlossenen Form bewahrt, dann durchbricht die Erinnerung die Mauern des Archivs und erfasst die Vergangenheit an dem Punkt, an dem sie zum ersten Mal mit all ihren Möglichkeiten in der Gegenwart auftaucht – einschließlich der Möglichkeit, nicht erinnert zu werden. Die Erinnerung ist also konstitutiv vergesslich gegenüber dem, woran sie sich erinnert. Das Gefühl des „schon gesehen“, das sie begleitet, ist nichts anderes als der Rest oder der Schatten, den die Erinnerung in die Vergangenheit wirft, so wie der Traum für uns nur in dem Moment existiert, in dem wir uns im Wachzustand daran erinnern.

5. Betrachtet man die Aktivitäten, die Gesellschaften, die Anthropologen als „kumulativ-geschichtliche“ bezeichnen – also diejenigen, in denen wir leben, im Gegensatz zu primitiven oder „stationär-geschichtlichen“ Gesellschaften –, der Vermittlung der Vergangenheit widmen, so sieht man, dass es dabei in erster Linie um eine unermessliche Anhäufung, Aufbewahrung und Weitergabe von Überresten geht. Nicht nur Archive – öffentliche oder private, Museen aller Art, die „Schätze“ der Kirchen und Kronen, Antiquitätenläden, die Städte selbst, die vollständig umgewandelt und zu „historischen Zentren“ musealisiert wurden, sondern auch das imposante System der Bildungseinrichtungen und Schulen aller Stufen und Niveaus, von der Grundschule bis zur Universität, wären ohne Überreste der Vergangenheit undenkbar. Ob es sich nun – wie in der Disziplin, die heute als „Archäologie menschlicher Überreste“ bezeichnet wird – um echte profane Reliquien handelt, die Archäologen aus ihren Gräbern exhumieren, um Informationen über die sozialen und religiösen Hierar-

tombes pour en tirer des informations sur les hiérarchies sociales et religieuses auxquelles elles appartenaient, ou simplement de vieux bibelots inoffensifs, la variété et la quantité de ces vestiges sont telles qu'elles défient toute tentative de catalogage exhaustif. Dans tous les cas, cependant, une société ne peut être qualifiée d'« historique » que si elle accumule, conserve et cherche – car elle n'y parvient pas toujours – à transmettre ces restes. En effet, si l'on imagine que les restes disparaissent ou – comme c'est le cas dans les sociétés à l'histoire stationnaire – se réduisent à quelques objets sacrés, alors la culture telle que nous la connaissons cesse d'exister.

Il va sans dire que la transmission des vestiges du passé implique une opération spirituelle capable de leur redonner vie – et la manière dont cela peut se produire est aujourd'hui de moins en moins évidente. De nombreux signes laissent même penser que la relation avec le passé traverse depuis longtemps une crise durable, dont les résultats sont loin d'être faciles à prévoir. Les appareils chargés de la transmission des vestiges semblent tourner à vide à tel point que les intellectuels les plus sensibles ont sérieusement envisagé l'hypothèse de devoir se préparer à survivre à la culture. Benjamin a ainsi pu écrire que ce dont le passé doit avant tout être sauvé, c'est cette manière de le considérer comme un « héritage » ou un « patrimoine » à transmettre (Benjamin, I.3, p. 1242). L'histoire de la culture, a-t-il ajouté, « alourdit le fardeau des trésors qui pèsent sur les épaules de l'humanité, mais ne lui donne pas la force de s'en débarrasser et donc de les prendre en main », c'est-à-dire de pouvoir les utiliser (II.2, p. 478). Une fois que les vestiges du passé sont conçus comme des « biens culturels », la conséquence inévitable est que leur gestion est confiée à une économie, c'est-à-dire à un calcul des profits et des pertes, de ce qui est sauvé et conservé et de ce qui est détruit ou mis en vente. Cependant, le problème des vestiges et de leur transmission n'est pas seulement éliminé, mais, précisément parce qu'il s'agit de « biens » dont on peut

chier zu gewinnen, denen sie angehörten, oder auch nur um alte, harmlose Nippesfiguren, die Vielfalt und Menge dieser Überreste ist so groß, dass jeder Versuch einer vollständigen Katalogisierung zum Scheitern verurteilt ist. In jedem Fall kann sich eine Gesellschaft jedoch nur dann als „historisch“ bezeichnen, wenn sie diese Überreste sammelt, aufbewahrt und – was ihr nicht immer gelingt – zu übermitteln versucht. Wenn man sich nämlich vorstellt, dass die Überreste verschwinden oder – wie es in Gesellschaften mit stationärer Geschichte der Fall ist – auf wenige sakrale Gegenstände reduziert werden, dann hört die Kultur, wie wir sie kennen, auf zu existieren.

Es versteht sich von selbst, dass die Weitergabe der Überreste der Vergangenheit einen spirituellen Vorgang impliziert, der sie wieder zum Leben erweckt – und wie dies geschehen kann, ist heute immer weniger offensichtlich. Viele Anzeichen deuten vielmehr darauf hin, dass die Beziehung zur Vergangenheit seit einiger Zeit eine anhaltende Krise durchläuft, deren Ausgang alles andere als leicht vorherzusagen ist. Die Institutionen, die sich mit der Weitergabe der Überreste befassen, scheinen so sehr ins Leere zu laufen, dass gerade die sensibelsten Intellektuellen ernsthaft in Erwägung gezogen haben, sich darauf vorzubereiten, die Kultur zu überleben. Benjamin konnte so schreiben, dass das, wovor die Vergangenheit vor allem bewahrt werden muss, jene Art ihrer Tradition ist, die sie als „Erbe“ oder „Vermächtnis“ betrachtet, das weitergegeben werden muss (Benjamin, I.3, S. 1242). Die Kulturgeschichte, fügte er hinzu, „vergrößert das Gewicht der Schätze, die auf den Schultern der Menschheit lasten, aber sie gibt ihr nicht die Kraft, sie abzuschütteln und damit in die Hand zu nehmen“, d. h. sie zu nutzen (II.2, S. 478). Sobald die Überreste der Vergangenheit als „Kulturgüter“ verstanden werden, ist die unvermeidliche Folge, dass ihre Verwaltung einer Ökonomie anvertraut wird, d. h. einer Kalkulation von Gewinnen und Verlusten, von dem, was gerettet und bewahrt wird, und dem, was zerstört oder verkauft wird. Das Problem der Überreste und ihrer Weitergabe ist jedoch nicht nur nicht beseitigt, sondern

estimer le prix, ils deviennent désormais d'autant plus encombrants. Les vestiges du passé ont-ils une valeur économique parce que nous estimons qu'il est juste de les conserver ou est-ce plutôt le contraire ? Et qu'est-ce qu'un vestige, si nous essayons de le considérer comme tel ?

On se souvient de la remarque – parfaitement sérieuse – avec laquelle Moritz Steinschneider, l'un des fondateurs de la science du judaïsme, répondait à ceux qui lui demandaient quel était le but de ses études : « La seule chose que nous pouvons faire est d'assurer au judaïsme des funérailles décentes ». Il est possible qu'aujourd'hui, ce diagnostic amer doive être étendu à l'histoire de la culture occidentale dans son ensemble.

6. Tradition signifie « transmission ». Chaim Nachman Bialik a distingué deux éléments dans la tradition juive : la Halachah, c'est-à-dire la doctrine dans sa consistance juridique codifiée, « ferrée, pédante, sévère, expression de la rigueur », et l'Aggadah, la partie non juridique de la tradition, qui prend la forme de récits et de paraboles, « légère et indulgente, expression de la miséricorde ». Benjamin a repris cette distinction pour définir la position particulière de Kafka par rapport à la tradition, dont son œuvre représente en quelque sorte une maladie. Alors que, pour Bialik, la Halakha et l'Aggadah sont « une seule et même chose, comme les deux visages d'une même créature » et que la Halakha n'est que la cristallisation et le résultat final de l'Aggadah et l'Aggadah la Halakha rendue à sa fluidité, Benjamin oppose en revanche résolument la vérité dans sa consistance aggadique, c'est-à-dire dans sa transmissibilité, à la vérité en tant que loi en soi, indépendamment de sa « transmissibilité ». À une époque qui avait perdu la consistance aggadique de la vérité et où la plupart des gens essayaient de la maintenir à tout prix, renonçant plus ou moins facilement à la transmettre et à la se la passer, « ce qui est vraiment génial chez Kafka, c'est qu'il a essayé

gerade weil es sich um „Güter“ handelt, deren Preis geschätzt werden kann, werden sie nun umso lästiger. Haben die Überreste der Vergangenheit einen wirtschaftlichen Wert, weil wir es für richtig halten, sie zu bewahren, oder ist eher das Gegenteil der Fall? Und was ist ein Überrest, wenn wir versuchen, ihn als solchen zu betrachten?

Unvergesslich ist die – vollkommen ernst gemeinte – Antwort, mit der Moritz Steinschneider, einer der Begründer der Judaistik, auf die Frage nach dem Zweck seiner Studien antwortete: „Das Einzige, was wir tun können, ist, dem Judentum ein würdiges Begräbnis zu verschaffen.“ Möglicherweise muss diese bittere Diagnose heute auf die gesamte Geschichte der westlichen Kultur ausgedehnt werden.

6. Tradition bedeutet „Überlieferung“. Chaim Nachman Bialik hat in der jüdischen Tradition zwei Elemente unterschieden: die Halacha, d. h. die Lehre in ihrer kodifizierten rechtlichen Konsistenz, „eisern, pedantisch, streng, Ausdruck von Strenge“, und die Aggada, den nicht-rechtlichen Teil der Tradition, der die Form von Erzählungen und Gleichnissen hat, „leicht und nachsichtig, Ausdruck der Barmherzigkeit“. Benjamin griff diese Unterscheidung auf, um Kafkas besondere Position gegenüber der Tradition zu definieren, deren Krankheit sein Werk sozusagen darstellt. Während für Bialik Halacha und Aggada „ein und dasselbe sind, wie zwei Gesichter desselben Wesens“ und die Halacha nur die Kristallisation und das Endergebnis der Aggada ist und die Aggada die Halacha, die zu ihrer Fluidität zurückgekehrt ist, Benjamin hingegen stellt die Wahrheit in ihrer aggadischen Konsistenz, d. h. in ihrer Überlieferbarkeit, entschieden der Wahrheit als Gesetz an sich gegenüber, unabhängig von ihrer „Übertragbarkeit“. In einer Zeit, in der die aggadische Konsistenz der Wahrheit verloren gegangen war und in der die meisten versuchten, die Wahrheit um jeden Preis festzuhalten und mehr oder weniger billig darauf verzichteten, sie zu übermitteln und weiterzugeben, „ist das Geniale an Kafka, dass er etwas völlig Neues

quelque chose d'absolument nouveau : il a sacrifié la vérité pour sauver sa transmissibilité, son élément aggadique » (Benjamin-Scholem, p. 272).

Il est probable que notre culture souffre encore de la maladie décrite par Kafka – et, si possible, à un stade encore plus aigu. Elle est divisée entre une transmission qui n'a aucune vérité à transmettre et une vérité qui a perdu toute capacité d'être transmise, entre des histoires et des récits qui n'ont plus rien à enseigner et des préceptes aussi autoritaires qu'inapplicables. Cela signifie que nous vivons à une époque où le problème a atteint sa masse critique. L'accumulation des restes du passé dans les archives et les registres s'accompagne d'une perte substantielle de mémoire ; l'incapacité à utiliser et à transmettre les restes et les souvenirs s'accompagne de la croissance démesurée d'une autre figure plus inquiétante du reste, celle qu'il faut éliminer et détruire par tous les moyens. Et c'est précisément sur ces restes sombres et insupportables – les « déchets » qu'aucune décharge ne peut plus contenir et qu'aucun recyclage ne peut réintégrer complètement dans l'usage – que la société industrielle et post-industrielle semble irrémédiablement faire naufrage. Le chiffre apocalyptique de ce naufrage est la production d'un reste indestructible : les déchets nucléaires, dont la durée de vie dépasse de plusieurs centaines de milliers d'années la survie probable de l'humanité qui devrait en assumer la responsabilité.

7. Le concept de reste est étroitement lié à celui de salut dans une doctrine théologique qui fait partie intégrante du messianisme juif et paulinien. Dans la tradition prophétique, le « reste » (shear, scherit, dans la Septante kataleimma, kataleiphthen et hypoleimmd) fait en effet référence à Israël en tant que sujet du salut eschatologique. Le terme apparaît dans Isaïe dès le début de sa vision, à propos de la dévastation de Jérusalem, dont le peuple a abandonné son Dieu : « Si le Seigneur des armées ne nous avait pas laissé un reste, nous

ausprobiert hat: Er hat die Wahrheit geopfert, um ihre Übermittlungsfähigkeit, ihr aggadisches Element, zu retten“ (Benjamin-Scholem, S. 272).

Wahrscheinlich leidet unsere Kultur noch immer an der von Kafka beschriebenen Krankheit – und wenn möglich in einer noch akuterer Phase. Sie ist gespalten in eine Überlieferung, die keine Wahrheit zu übermitteln hat, und eine Wahrheit, die jede Fähigkeit zur Übermittlung verloren hat, in Geschichten und Erzählungen, die nichts mehr zu lehren haben, und in ebenso maßgebliche wie unanwendbare Gebote. Das bedeutet, dass wir in einer Zeit leben, in der das Problem des Überbleibenden seine kritische Masse erreicht hat. Der Anhäufung der Überreste der Vergangenheit in Archiven und Registern steht ein erheblicher Verlust des Gedächtnisses gegenüber; der Unfähigkeit, die Überreste und Erinnerungen zu nutzen und weiterzugeben, steht das ungeheure Wachstum einer anderen, beunruhigenderen Form des Rests gegenüber, der mit allen Mitteln beseitigt und vernichtet werden muss. Und genau an diesem dunklen, unansehnlichen Rest – dem „Abfall“, den keine Deponie mehr aufnehmen und kein Recycling vollständig wiederverwerten kann – scheint die industrielle und postindustrielle Gesellschaft unwiderruflich zu scheitern. Das apokalyptische Symbol dieses Untergangs ist die Produktion eines unzerstörbaren Rests: Atommüll, dessen Lebensdauer die wahrscheinliche Überlebensdauer der Menschheit, die sich darum kümmern müsste, um Hunderttausende von Jahren übersteigt.

7. Der Begriff des Rests ist eng mit dem der Erlösung in einer theologischen Lehre verbunden, die ein wesentlicher Bestandteil des jüdischen und paulinischen Messianismus ist. In der prophetischen Tradition bezieht sich der „Rest“ (shear, scherit, in der Septuaginta kataleimma, kataleiphthen und hypoleimmd) in der Tat auf Israel als Subjekt der eschatologischen Erlösung. Der Begriff taucht bei Jesaja gleich zu Beginn seiner Vision auf, in Bezug auf die Verwüstung Jerusalems, dessen Volk seinen Gott verlassen hat: „Wenn der Herr der Heerscharen uns keinen

serions déjà comme Sodome, semblables à Gomorrhe » (Isaïe, 1, 9). Mais le passage exemplaire se trouve dans la prophétie messianique d'Isaïe, 20-22 : « En ce jour-là, le reste d'Israël et les survivants de la maison de Jacob ne s'appuieront plus sur ceux qui les ont frappés, mais ils s'appuieront sur le Seigneur, le Saint d'Israël, avec loyauté. Le reste, le reste de Jacob, reviendra vers le Dieu puissant. Car même si ton peuple, ô Israël, était comme le sable de la mer, seul un reste sera sauvé ». Peu avant, l'idée d'un reste est contenue dans le nom même du fils que Yahvé annonce à Isaïe : Shear iasub, « un reste reviendra » (ou sera sauvé – retour et salut sont étroitement liés dans le judaïsme). Dans la prophétie contre le roi d'Assyrie, le salut de Jérusalem est encore lié à l'annonce d'un reste : « Car de Jérusalem sortira un reste, des survivants du mont Sion. C'est ce que fera le zèle du Seigneur » (37, 32). Et c'est à ce « reste » que s'adresse le prophète pour lui annoncer la victoire contre les faux dieux et le salut à venir : « Écoutez-moi, maison de Jacob et tout le reste d'Israël, vous que j'ai pris en charge dès le sein maternel, que j'ai pris en charge dès la naissance [...]. Comme je l'ai déjà fait, je vous soutiendrai, je vous porterai et je vous sauverai » (46, 3-4).

Dans Michée (4, 7) également, l'annonce messianique concerne un reste, que Dieu lui-même constitue comme tel : « En ce jour-là, dit le Seigneur, je rassemblerai les boiteux, je recueillerai ceux qui ont été dispersés et ceux que j'ai traités durement. Je ferai des boiteux un reste, des égarés une nation forte ». Et Amos (5, 15), mettant en garde ceux qui attendent le Jour du Seigneur, qui « sera pour eux ténèbres et non lumière », car « dans toutes les places publiques, il y aura des lamentations », annonce néanmoins de manière aporétique le salut d'un reste : « Haïssez le mal et aimez le bien. Observez la justice qui est à votre porte, et peut-être que l'Éternel, le Dieu des armées,

Rest gelassen hätte, wären wir schon wie Sodom, ähnlich wie Gomorra » (Jesaja, 1, 9). Die beispielhafte Stelle findet sich jedoch in der messianischen Prophezeiung Jesajas, 20-22: „An jenem Tag werden sich der Rest Israels und die Überlebenden des Hauses Jakob nicht mehr auf diejenigen stützen, die sie geschlagen haben, sondern sie werden sich treu auf den Herrn, den Heiligen Israels, stützen. Der Rest, der Rest Jakobs, wird zum starken Gott zurückkehren. Denn wenn auch dein Volk, Israel, wie der Sand am Meer wäre, nur ein Rest wird gerettet werden.“ Kurz zuvor kommt die Idee eines Restes bereits im Namen des Sohnes zum Ausdruck, den Jahwe Jesaja ankündigt: Shear iasub, „ein Rest wird zurückkehren“ (oder gerettet werden – Rückkehr und Erlösung sind im Judentum eng miteinander verbunden). In der Prophezeiung gegen den König von Assyrien ist die Rettung Jerusalems noch immer mit der Ankündigung eines Überrests verbunden: „Denn aus Jerusalem wird ein Überrest hervorgehen, die Überlebenden des Berges Zion. Das wird der Eifer des Herrn bewirken“ (37, 32). Und an diesen „Überrest“ wendet sich der Prophet, um ihm den Sieg über die falschen Götter und die kommende Rettung anzukündigen: „Hört mir zu, ihr vom Hause Jakob und ihr ganzen Überreste Israels, die ihr vom Mutterleib an in meiner Obhut seid, die ich von Geburt an getragen habe [...]. Wie ich es schon getan habe, so werde ich euch stützen, tragen und retten“ (46,3-4).

Auch in Micha (4,7) betrifft die messianische Verkündigung einen Rest, den Gott selbst als solchen konstituiert: „An jenem Tag“, spricht der Herr, „werde ich die Lahmen versammeln, die Verlorenen und die, die ich hart behandelt habe. Aus den Lahmen werde ich einen Rest machen, aus den Verlorenen ein starkes Volk.“ Und Amos (5,15) warnt diejenigen, die auf den Tag des Herrn warten, dass „er für sie Finsternis und nicht Licht sein wird“, weil „auf allen Plätzen Wehklagen sein werden“, verkündet jedoch aporetisch die Rettung eines Restes: „Hasst das Böse und liebt das Gute. Beachtet die Gerechtigkeit, die vor der Tür steht, und vielleicht wird der Ewige, der Gott der Heerscharen, sich des Restes

aura pitié du reste de Joseph ». Et quand, dans Ézéchiël, le Seigneur annonce à Israël sa fin et envoie ses anges exterminer sans pitié « les vieux, les jeunes, les filles, les enfants et les femmes », c'est l'idée d'un reste que le prophète lui oppose : « Ah ! Seigneur, vas-tu exterminer le reste d'Israël, en déversant ta fureur sur Jérusalem [...] veux-tu vraiment détruire le reste d'Israël ? » (9, 8 – n, 13).

8. C'est cette tradition prophétique que Paul reprend et développe dans l'Épître aux Romains (n, 5-26). Selon sa radicalisation caractéristique du messianisme, le reste n'est plus quelque chose qui concerne l'avenir, mais une réalité présente, qui coïncide avec « l'heure » messianique : « au temps présent (en to nyn kairot) pour l'élection de la grâce, un reste (leïmma [...] gegonen) s'est produit ». Contredisant la prophétie d'Isaïe (« seul un reste sera sauvé »), Paul, qui voit dans la fin des temps le moment plérématique où Dieu « sera tout en tous » (panta en pasin), annonce avec autant de fermeté – même s'il s'agit d'un « mystère » (*mysterion touto*) – que « tout Israël sera sauvé » (*pas Israel sothesetai* : n, 26).

On méconnaît la signification messianique de ce reste si, comme le font la plupart des interprètes, on y voit une partie numérique, c'est-à-dire la partie d'Israël qui survit à la catastrophe eschatologique et constitue ainsi une sorte de pont entre la ruine et le salut. Mais le reste ne peut pas non plus coïncider simplement avec Israël, en tant que peuple élu qui survit à la destruction des peuples. Une lecture attentive tant des textes prophétiques que des passages pauliniens montre que le reste est plutôt la consistance qu'Israël prend lorsqu'il se trouve en relation immédiate avec l'événement messianique. Il ne coïncide donc ni avec le tout ni avec sa partie, mais signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider avec eux-mêmes et entre eux. Si la relique est une partie qui prétend valoir pour le

Josephs erbarmen.“ Und wenn in Ezechiel der Herr Israel sein Ende ankündigt und seine Engel aussendet, um „Alte, Junge, Mädchen, Kinder und Frauen“ gnadenlos zu vernichten, ist es die Idee eines Restes, die der Prophet ihm entgegenstellt: „Ach, Herr, willst du den Rest Israels vernichten und deinen Zorn über Jerusalem ausgießen [...] willst du wirklich den Rest Israels vernichten?“ (9, 8 – n, 13).

8. Und diese prophetische Tradition greift Paulus auf und entwickelt sie in seinem Brief an die Römer (n, 5-26) weiter. Entsprechend seiner charakteristischen Radikalisierung des Messianismus ist der Rest nicht mehr etwas, das die Zukunft betrifft, sondern eine gegenwärtige Realität, die mit der messianischen „Stunde“ zusammenfällt: „In der jetzigen Zeit (en to nyn kairot) ist durch die Wahl der Gnade ein Rest (leïmma [...] gegonen) entstanden“. Im Widerspruch zur Prophezeiung Jesajas („nur ein Rest wird gerettet werden“) verkündet Paulus, der im Ende der Zeiten den pleromatischen Moment sieht, in dem Gott „alles in allem“ (panta en pasin) sein wird, mit ebenso großer Entschiedenheit – auch wenn es sich um ein „Geheimnis“ (*mysterion touto*) handelt –, dass „ganz Israel gerettet werden wird“ (*pas Israel sothesetai* : n, 26).

Man missversteht die messianische Bedeutung dieses Rests, wenn man, wie es die meisten Interpreten tun, darin einen zahlenmäßigen Anteil sieht, nämlich den Teil Israels, der die eschatologische Katastrophe überlebt und so eine Art Brücke zwischen Untergang und Erlösung bildet. Aber auch der Rest kann nicht einfach mit Israel als auserwähltes Volk zusammenfallen, das die Vernichtung der Völker überlebt. Eine sorgfältige Lektüre sowohl der prophetischen Texte als auch der Paulus-Passagen zeigt, dass der Rest vielmehr die Konsistenz ist, die Israel annimmt, wenn es in unmittelbarer Beziehung zum messianischen Ereignis steht. Er fällt also weder mit dem Ganzen noch mit seinem Teil zusammen, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und den Teil, mit sich selbst und untereinander übereinzustimmen. Wenn die Reliquie

tout, la relation entre le tout et la partie subit ici une complication supplémentaire. Le reste est un tout qui se constitue comme une partie et une partie qui dépasse le tout dont elle est une fraction. Au dernier jour – c'est-à-dire à l'instant décisif – le peuple élu – et peut-être tous les peuples – se présente nécessairement comme un reste, comme un non-tout. C'est le « mystère » que Paul annonce aux Romains.

9. Dans la kabbale lurianique, la doctrine du reste connaît un développement inattendu. Elle passe du peuple d'Israël à son Dieu. Le premier acte de Dieu (de l'*En-Sof*, comme les kabbalistes appellent la divinité dans son arcane originel) n'est ni un acte de révélation ni une création, c'est plutôt une contraction et une occultation, non pas une sortie de Dieu hors de lui-même, mais un repli sur lui-même (contraxerit se a se ipso in se ipsum, selon la formule imagée de Knorr von Rosenroth dans sa *Cabala denudata*). Puisque Dieu est partout, pour qu'un monde puisse exister et être créé à partir de rien, il a dû se concentrer et s'enfoncer en lui-même, en quelque sorte se réduire à néant. Ce processus intradivine s'appelle tzimtzum, « contraction » ou « retrait », et est en quelque sorte une sorte d'exil de Dieu en lui-même (« l'idée du Tzimtzum, écrit Scholem, est le symbole le plus profond que l'on puisse imaginer de l'exil » : p. 271).

C'est là qu'apparaît l'idée d'un reste. Selon Luria, en effet, le retrait de Dieu dans son néant laisse un reste (*reshimu*) comparable – mais il ne s'agit évidemment que d'une image – au résidu de vin ou d'huile qui reste dans une bouteille après qu'elle a été vidée. Comment concevoir ce reste ? S'agit-il encore de quelque chose de divin ou d'un vide de Dieu ? « On pourrait supposer, écrit Scholem pour souligner les apories implicites dans la doctrine lurienne, que ce *reshimu* est encore constitué de la même substance divine ; mais on pourrait aussi

un Teil ist, der für das Ganze gelten will, wird die Beziehung zwischen dem Ganzen und dem Teil hier noch komplizierter. Der Rest ist ein Ganzes, das sich als Teil konstituiert, und ein Teil, der über das Ganze hinausgeht, von dem er ein Bruchteil ist. Am letzten Tag – also im entscheidenden Augenblick – präsentiert sich das ausgewählte Volk – und vielleicht jedes Volk – notwendigerweise als Rest, als Nicht-Ganzes. Das ist das „Geheimnis“, das Paulus den Römern verkündet.

9. In der lurianischen Kabbala nimmt die Lehre vom Rest eine unerwartete Wendung. Sie verlagert sich vom Volk Israel auf seinen Gott. Die erste Handlung Gottes (des *En-Sof*, wie die Kabbalisten die Gottheit in ihrem ursprünglichen Arkanum nennen) ist weder ein Akt der Offenbarung noch eine Schöpfung, sondern vielmehr eine Kontraktion und eine Verbergung, kein Hervortreten Gottes aus sich selbst heraus, sondern ein Zurückziehen in sich selbst (*contraxerit se a se ipso in se ipsum*, nach der bildhaften Formel von Knorr von Rosenroth in seiner *Cabala denudata*). Da Gott überall ist, musste er sich, damit eine Welt existieren und aus dem Nichts geschaffen werden konnte, in sich selbst konzentrieren und versenken, sich gewissermaßen zu Nichts machen. Dieser innergöttliche Prozess wird Tzimtzum, „Kontraktion“ oder „Rückzug“ genannt und ist in gewisser Weise eine Art Exil Gottes in sich selbst („die Idee des Tzimtzum“, schrieb Scholem, „ist das tiefgründigste Symbol, das man sich für das Exil vorstellen kann“: S. 271).

Und hier taucht die Idee eines Rests auf. Laut Luria hinterlässt der Rückzug Gottes in sein Nichts einen Rest (*reshimu*), der – aber es handelt sich natürlich nur um ein Bild – mit dem Rest Wein oder Öl vergleichbar ist, der in einer Flasche zurückbleibt, nachdem sie geleert wurde. Wie soll man sich diesen Rest vorstellen? Handelt es sich um etwas noch Göttliches oder um eine Leere Gottes? „Man könnte argumentieren“, schreibt Scholem, um die impliziten Aporien in der Lehre Lurias hervorzuheben, „dass dieses *Reshimu* immer noch aus derselben gött-

mettre l'accent sur le fait que la substance de l'En-Sof a ici disparu, de sorte que le résultat de ce processus doit se trouver en dehors de Dieu » (ibid., p. 274). On comprend facilement pourquoi cette conception, qui supposait un « reste » vide de Dieu et pourtant en quelque sorte divin, a été jugée blasphématoire dès son apparition.

Dans les développements ultérieurs de la doctrine lurienne, le moment de l'exil de Dieu en lui-même n'est qu'un prélude à sa révélation dans la création. Si nous considérons toutefois le Tzimtzum en soi, nous nous trouvons d'un côté face à un Dieu qui s'est contracté en lui-même jusqu'à disparaître et, de l'autre, face à un espace primordial dans lequel il est présent à l'état de « reste ». Comment concevoir un tel espace, un tel monde avant le monde – à supposer qu'il soit ici pertinent de parler d'un monde ? Que signifie exister à la manière d'un reste ? Et quelle est la relation de Dieu avec son reste et du reste avec Dieu ?

10. Si nous suivons la suggestion de Scholem, selon laquelle le Tzimtzum est en vérité un symbole de l'exil, de la galout qui définit la condition des Juifs dans le monde, alors il est possible que la doctrine du reste contienne le paradigme métaphysique de l'existence juive. « Les justes sont dans leurs tombes et les prophètes se sont endormis, et nous, nous avons été chassés de notre terre, Sion nous a été enlevée et il ne nous reste que Dieu et sa Torah », dit l'Apocalypse syriaque de Baruch (LXXXV, 3). Puisque Dieu s'est déjà toujours retiré en lui-même et ne laisse subsister qu'un reste, le peuple qu'il a élu et dispersé dans l'exil ne peut à son tour exister que sous une forme résiduelle, assumant de temps à autre une identité et une langue étrangères, par rapport auxquelles le Juif se place toutefois toujours en position de reste. L'exil n'est donc pas une situation historique contingente, que le sionisme a cherché à tout prix à effacer, mais une condition métaphysique, qui définit et

lichen Substanz besteht; man könnte aber auch betonen, dass die Substanz des En-Sof hier dennoch verschwunden ist, so dass das Ergebnis dieses Prozesses außerhalb Gottes zu finden sein muss“ (ebenda, S. 274). Es ist leicht zu verstehen, warum diese Vorstellung, die einen leeren „Rest“ Gottes und dennoch in gewisser Weise göttlich voraussetzte, bereits bei ihrem Aufkommen als blasphemisch beurteilt wurde.

In den späteren Entwicklungen der lurianischen Lehre ist der Moment des Exils Gottes in sich selbst nur eine Einleitung zu seiner Offenbarung in der Schöpfung. Betrachten wir jedoch das Tzimtzum an sich, so stehen wir einerseits vor einem Gott, der sich in sich selbst so weit zusammengezogen hat, bis er verschwand, und andererseits vor einem Urraum, in dem er im Stadium eines „Restes“ vorhanden ist. Wie kann man sich einen solchen Raum, eine solche Welt vor der Welt vorstellen – vorausgesetzt, es macht hier Sinn, von einer Welt zu sprechen? Was bedeutet es, in Form eines Rests zu existieren? Und in welcher Beziehung steht Gott zu seinem Rest und der Rest zu Gott?

10. Wenn wir Scholems Vorschlag aufgreifen, wonach der Tzimtzum in Wahrheit ein Symbol für das Exil, für die Galut ist, die den Zustand der Juden in der Welt definiert, dann ist es möglich, dass die Lehre vom Rest das metaphysische Paradigma der jüdischen Existenz enthält. „Die Gerechten sind in ihren Gräbern, und die Propheten sind eingeschlafen, und wir, wir sind aus unserem Land vertrieben worden, Zion ist uns genommen worden, und uns bleibt nur Gott und seine Tora“, heißt es in der syrischen Apokalypse des Baruch (LXXXV, 3). Da Gott sich schon immer in sich selbst zurückgezogen hat und nur einen Rest bestehen lässt, kann das Volk, das er erwählt und ins Exil verstreut hat, seinerseits nur in Restform existieren und von Mal zu Mal eine fremde Identität und Sprache annehmen, gegenüber denen sich der Jude jedoch immer in einer Restposition befindet. Das Exil ist daher keine eine zufällige historische Situation, die der Zionismus um jeden Preis auszulöschen versucht hat, sondern ein metaphysischer Zustand, der

détermine les possibilités de son existence dans l'histoire. Comme l'a rappelé Amnon Raz-Krakotzkin, l'idée d'exil s'est formée avant même la deuxième destruction du Temple en 70 après J.-C. et suppose que Dieu lui-même s'est exilé de l'histoire sacrée, qui s'est terminée avec la Bible et, privée de la présence divine, est devenue purement profane et sans autre signification qu'anecdotique (Raz-Krakotzkin, p. 44). Non seulement par rapport à l'événement messianique, mais selon son essence même, Israël est toujours *shear Israël* *she'it Joseph* est toujours non-tout et en excès par rapport à toute identité. C'est pourquoi, dans les paroles d'Osée (que Paul cite), Israël est constitutive-ment un non-peuple (« je l'appellerai non-mon-peuple, car vous n'êtes pas mon peuple et je ne suis pas pour vous » : 1, 9) et, en même temps et précisément pour cette raison, en tant que non-peuple, les Juifs « seront appelés fils du Dieu vivant » (2, 3). Et c'est pourquoi, comme l'a observé Shlomo Pines, si l'appartenance des Juifs aux cultures dans lesquelles ils ont vécu et dont ils ont adopté la langue est un fait historique certain, même si elle n'a pas été intégrée à leur conscience, l'identité juive en tant que telle est un problème et non un fait. Israël est le peuple qui vit comme un reste dans un monde qui n'est lui-même qu'un reste de Dieu.

11. Comme tout concept théologique authentique, le concept de reste est un concept de philosophie de l'histoire. Il exprime non seulement la non-coïncidence entre le tout et la partie, mais aussi celle entre l'*olam hazzeh* – le temps qui va de la création à la fin du monde – et l'*olam habba*. Un avenir à venir, entre le plus et le pas encore, entre le passé et le futur. Ce temps qui reste entre les deux éons est précisément le temps historique, qui n'est ni la série chronologique mesurable ni l'éternité intemporelle et incommensurable. L'histoire est ce reste, qui empêche les deux éons de coïncider et de se fondre déjà toujours l'un dans l'autre et laisse ouvert entre eux l'espace de l'existence humaine.

die Möglichkeiten seiner Existenz in der Geschichte definiert und bestimmt. Wie Amnon Raz-Krakotzkin erinnert, entstand die Idee des Exils bereits vor der zweiten Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. und setzt voraus, dass Gott selbst sich aus der heiligen Geschichte, die mit der Bibel endete, ins Exil begeben hat und diese, der göttlichen Präsenz beraubt, rein profan und ohne jede andere Bedeutung als die anekdotische geworden ist (Raz-Krakotzkin, S. 44). Nicht nur in Bezug auf das messianische Ereignis, sondern seinem Wesen nach ist Israel immer *shear Israel* *she'it Joseph* immer Nicht-Alles und im Übermaß jeder Identität. Deshalb ist Israel in den Worten Hoseas (die Paulus zitiert) konstitutiv ein Nicht-Volk („Ich werde seinen Namen Nicht-mein-Volk nennen, denn ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht für euch“ : 1, 9) und gleichzeitig und gerade deshalb, weil sie Nicht-Volk sind, werden die Juden „Kinder des lebendigen Gottes“ genannt werden (2, 3). Und deshalb ist, wie Shlomo Pines bemerkt hat, die Zugehörigkeit der Juden zu den Kulturen, in denen sie gelebt haben und deren Sprache sie übernommen haben, zwar eine historische Tatsache, auch wenn sie nicht in ihr Bewusstsein integriert wurde, aber die jüdische Identität als solche ist ein Problem und keine Tatsache. Israel ist das Volk, das als Rest in einer Welt lebt, die selbst nur ein Rest Gottes ist.

11. Wie jedes echte theologische Konzept ist auch das Konzept des Rests ein Konzept der Geschichtsphilosophie. Es drückt nicht nur die Nichtübereinstimmung zwischen dem Ganzen und dem Teil aus, sondern auch die zwischen dem *olam hazzeh* – der Zeit von der Schöpfung bis zum Ende der Welt – und dem *olam habba*. Ein Komma zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht, zwischen Vergangenheit und Zukunft. Diese Zeit, die zwischen den beiden Äonen verbleibt, ist eigentlich die historische Zeit, die weder die messbare chronologische Abfolge noch die zeitlose und unermessliche Ewigkeit ist. Die Geschichte ist dieser Rest, der verhindert, dass die beiden Äonen übereinstimmen und schon immer ineinander übergehen, und der zwischen ihnen den Raum der menschlichen

Existenz offen lässt.

C'est là que l'idée messianique de reste se confond avec celle qui définit le temps historique. Vivre dans un temps qui reste ne signifie pas, selon la critique de Scholem au messianisme juif, exister dans le mode du report et de l'attente, mais faire l'expérience que chaque instant est « la petite partie par laquelle entre le messie », en tant que telle impossible à attribuer à un moment de la chronologie, qui est au contraire interrompue et brisée en chaque point. Le temps messianique n'est pas la fin du temps, c'est-à-dire une portion – la dernière – du temps chronologique, mais le temps de la fin, un temps qui se contracte et commence à finir et, bien qu'il ne soit pas en dehors de celui-ci, il ne coïncide pas avec le temps chronologique, car il le transforme sans cesse de l'intérieur. Le temps qui, en ce sens, nous reste à vivre à chaque instant est le seul que nous pouvons saisir comme notre temps, le seul temps que nous avons.

12. Dans la tradition indienne, les restes alimentaires sont considérés comme impurs. Celui qui mange les restes en est contaminé et commet un péché dont il doit se purifier. « Que les eaux me purifient d'avoir mangé des restes (ucchistam), récite une prière du Taittiriyan-yaka, des aliments interdits, de toutes mes mauvaises actions et d'avoir accepté des cadeaux d'hommes mauvais » (Malamoud, p. 20). Et pourtant, il existe des restes, ceux du sacrifice, qui constituent la nourriture pure par excellence.

À partir des restes de la nourriture offerte aux dieux dans l'oblation sacrificielle, le sacrificateur prélève à chaque fois trois boulettes destinées aux brahmanes qu'il a invités à la cérémonie. « Les hommes honnêtes qui se nourrissent des restes du sacrifice sont exempts de toute contamination ; mais ceux qui cuisinent des aliments pour leur propre usage et consommation sont des pécheurs et se nourrissent de péché » (Bhagavadgītā, III, 13).

Hier verbindet sich die messianische Idee des Rests mit derjenigen, die die historische Zeit definiert. In einer Zeit zu leben, die übrig bleibt, bedeutet laut Scholems Kritik am jüdischen Messianismus nicht, in einer Art Aufschub und Erwartung zu existieren, sondern die Erfahrung zu machen, dass jeder Augenblick „der kleine Teil ist, durch den der Messias eintritt“, und als solcher keinem Moment der Chronologie zuzuordnen ist, sondern diese vielmehr an jedem Punkt unterbricht und zerbricht. Die messianische Zeit ist nicht das Ende der Zeit, also ein Teil – der letzte – der chronologischen Zeit, sondern die Zeit des Endes, eine Zeit, die sich zusammenzieht und zu Ende geht und, obwohl sie nicht außerhalb davon liegt, nicht mit der chronologischen Zeit übereinstimmt, weil sie diese unaufhörlich von innen heraus verändert. Die Zeit, die uns in diesem Sinne in jedem Augenblick zum Leben bleibt, ist die einzige, die wir als unsere Zeit begreifen können, die einzige Zeit, die wir haben.

12. In der indischen Tradition gelten Speisereste als unrein. Wer Speisereste isst, wird dadurch verunreinigt und begeht eine Sünde, von der er sich reinigen muss. „Mögen die Gewässer mich reinigen davon, dass ich Reste (ucchistam) gegessen habe“, lautet ein Gebet aus dem Taittiriyan-yaka, „von verbotenen Speisen, von all meinen schlechten Taten und davon, dass ich Geschenke von bösen Menschen angenommen habe“ (Malamoud, S. 20). Und doch gibt es Reste, nämlich die des Opfers, die die reinste Speise schlechthin darstellen.

Aus den Resten der Speisen, die den Göttern im Opfer dargebracht wurden, gewinnt der Opfern- de jedes Mal drei Fleischbällchen für die Brahmanen, die er zur Zeremonie eingeladen hat. „Die rechtschaffenen Menschen, die sich von den Resten des Opfers ernähren, sind frei von jeder Verunreinigung; aber diejenigen, die Speisen für ihren eigenen Gebrauch und Verzehr zubereiten, sind Sünder und ernähren sich von Sünde“ (Bhagavadgītā, III, 13). Dies gilt auch für die vom

Et cela vaut également pour les restes laissés par le maître, que le disciple doit manger religieusement comme s'il s'agissait des restes d'une offrande.

Ce statut particulier du reste ne se limite d'ailleurs pas à la sphère alimentaire. Le reste est également le moteur secret du cycle des renaissances produit par le karman. Les bonnes et les mauvaises actions de chaque individu ne s'équilibrent pas les unes avec les autres, mais il reste un excédent ou un résidu (anusaya), qui détermine la réincarnation et maintient ainsi en mouvement le mécanisme sans fin des naissances. Et c'est à ce reste du karman que le samnyasin, le « renonçant » cherche à échapper, mais c'est ce même reste qui assure à celui qui a bien agi la série de bonnes renaissances qui lui permettront d'atteindre le ciel. Il n'est pas surprenant que quelque chose comme un reste se trouve également dans le domaine du langage. Selon VAitareya Upanisad, vac, le mot, ne coïncide pas avec les syllabes qui le composent, mais est comme un reste (ucchisyaté) qui les dépasse. Les syllabes qui composent un mot ne sont jamais le tout, tout comme vac n'est pas l'ensemble de ses parties, mais un reste par rapport à elles. Comme l'écrit de manière imagée l'auteur de l'Aitareya- « la syllabe – aksasram – est trisyllabique, le mot, vac, n'est qu'une seule syllabe » (Malamoud, p. 295). Ce qui peut également s'exprimer en disant que ce que le mot signifie – l'élément sémantique – est un reste par rapport à la réalité sonore ou phonétique. C'est en ce sens que Malamoud peut affirmer que le concept de reste occupe une place fondamentale dans les doctrines brahmaniques. « Une quantité de matière ou d'actions n'est généralement pas consommée dans sa totalité ; les opérations auxquelles elle est soumise ne conduisent pas à un résultat définitif : il reste un reste, ambigu, mais qui a la caractéristique de ne pas être inerte, mais actif » (ibid., p. 38). On comprend alors pourquoi il est écrit dans le recueil des Atharvaveda : « Le nom et la forme sont fondés sur le reste (uchiste), le monde est fondé sur le reste. Dans le reste, Indra et Agni, le tout, se

Meister zurückgelassenen Reste, die der Schüler fromm essen muss, als wären es die Reste einer Opfergabe.

Dieser besondere Status der Reste beschränkt sich übrigens nicht nur auf den Bereich der Ernährung. Die Reste sind auch der geheime Motor des Kreislaufs der Wiedergeburten, der durch das Karma hervorgerufen wird. Die guten und schlechten Taten jedes Einzelnen gleichen sich nicht gegenseitig aus, sondern es bleibt ein Überschuss oder ein Rest (anusaya) übrig, der die Reinkarnation bestimmt und so den endlosen Mechanismus der Geburten in Gang hält. Und diesem Rest des Karma versucht der Samnyasin, der „Entsagende“ zu entkommen versucht, aber genau dieser Rest sichert demjenigen, der Gutes getan hat, die Reihe guter Wiedergeburten, die es ihm ermöglichen, den Himmel zu erreichen. Es überrascht nicht, dass so etwas wie ein Rest auch im Bereich der Sprache zu finden ist. Nach der VAitareya Upanisad stimmt vac, das Wort, nicht mit den Silben überein, aus denen es besteht, sondern ist wie ein Rest (ucchisyaté), der über sie hinausgeht. Die Silben, aus denen ein Wort besteht, sind nie das Ganze, so wie vac nicht die Summe seiner Teile ist, sondern ein Rest im Verhältnis zu ihnen. Wie der Autor der Aitareya-Upanishad treffend schreibt: „Die Silbe – aksasram – ist dreisilbig, das Wort vac ist nur eine Silbe“ (Malamoud, S. 295). Man kann dies auch so ausdrücken, dass das, was im Wort bedeutet – das semantische Element – ein Rest im Vergleich zur klanglichen oder phonetischen Realität ist. In diesem Sinne kann Malamoud behaupten, dass der Begriff des Rests einen grundlegenden Platz in den brahmanischen Lehren einnimmt. „Eine Menge an Materie oder Handlungen wird in der Regel nicht in ihrer Gesamtheit verbraucht; die Vorgänge, denen sie unterzogen wird, führen nicht zu einem endgültigen Ergebnis: Es bleibt ein Rest, der zwar mehrdeutig ist, aber die Eigenschaft hat, nicht träge, sondern aktiv zu sein“ (ebenda, S. 38). So versteht man, warum in der Sammlung der Atharvaveda geschrieben steht: „Auf dem Rest (uchiste) gründen sich Name und Form, auf dem Rest

concentrent [...]. L'être et le non-être, tous deux sont dans le reste, la mort, la vigueur, Prajapati [...]. Le souffle inspiré et expiré, la vue, l'ouïe, le fait que les choses soient impérissables, même le fait qu'elles périssent : du reste sont nés tous les dieux qui sont dans le ciel et qui habitent dans le ciel » (ibid., p. 39).

13. Entre 1803 et 1804, Hölderlin compose l'hymne *Andenken* (Mémoire), qui sera publié dans le « *Musenalmanach* » de 1808. Comme le suggère le titre, les cinq strophes du poème évoquent de diverses manières quelque chose du passé – récent, comme dans la première strophe, où apparaît le paysage de la France (« la belle Garonne | et les jardins de Bordeaux ») que Hölderlin avait traversé un an auparavant – ou plus lointain, comme dans la quatrième strophe, « les amis » et Bellarmino, le destinataire des lettres à Wlperione (« Mais où sont les amis ? Bellarmino | avec son compagnon... »). Dans la dernière strophe, le paysage français est à nouveau évoqué, ainsi que la mer « qui enlève | et donne la mémoire » et l'amour « qui poursuit obstinément les yeux ». À ce stade, l'hymne se termine brusquement par le vers : *Was bleibet aber, stiften die Dichter* (« ce qui reste, les poètes le fondent »).

On se méprend sur l'intention de Hölderlin si l'on entend *Was bleibet* comme ce qui reste et durera dans le temps, c'est-à-dire l'œuvre du poète. Martin Heidegger est tombé dans cette erreur, du moins dans un premier temps, lorsqu'il a consacré son cours du semestre d'hiver 1941-1942 à l'exégèse de l'hymne. « Le discours, écrit-il avant de commencer l'analyse des strophes, porte ici sur la fondation, sur la fondation de quelque chose d'avenir, et non sur la mémoire des choses passées. Il est question de ce qui reste, non de ce qui passe et est passé. Si nous réfléchissons déjà ici au fait que dans les poèmes de Hölderlin, tout se rassemble uniquement dans la conclusion, alors les relations entre la conclusion du poème et

gründet sich die Welt. Im Rest konzentrieren sich Indra und Agni, das Ganze [...]. Das Sein und das Nichtsein, beide sind im Rest, der Tod, die Kraft, Prajapati [...]. Der eingeatmete und ausgeatmete Atem, das Sehen, das Hören, die Tatsache, dass die Dinge unvergänglich sind, auch die Tatsache, dass sie vergehen: Aus dem Rest sind alle Götter entstanden, die im Himmel sind und im Himmel wohnen » (ebenda, S. 39).

13. Zwischen 1803 und 1804 verfasst Hölderlin die Hymne *Andenken*, die 1808 im „*Musenalmanach*“ veröffentlicht wird. Wie der Titel schon andeutet, erinnern die fünf Strophen des Gedichts auf verschiedene Weise an etwas Vergangenes – entweder an etwas Nahes, wie in der ersten Strophe, in der die Landschaft Frankreichs („die schöne Garonne | und die Gärten von Bordeaux“) vorkommt, die Hölderlin ein Jahr zuvor durchquert hatte, oder an etwas Ferneres, wie in der vierten Strophe, „die Freunde“ und Bellarmino, den Adressaten der Briefe à Wlperione („Wo sind aber die Freunde? Bellarmino | mit seinem Gefährten...“). In der letzten Strophe wird erneut die französische Landschaft heraufbeschworen, zusammen mit dem Meer, „das die Erinnerung nimmt | und gibt“, und der Liebe, „die hartnäckig die Augen bedrängt“. An dieser Stelle endet die Hymne abrupt mit dem Vers: *Was bleibet aber, stiften die Dichter* („Was bleibt, stiften die Dichter“).

Man missversteht Hölderlins Absicht, wenn man *Was bleibet* als das versteht, was bleibt und Bestand hat, also das Werk des Dichters. Dieser Irrtum unterlief zumindest zunächst Martin Heidegger, der sich im Wintersemester 1941-42 mit der Exegese der Hymne befasste. „Die Rede“, schreibt er, bevor er mit der Analyse der Strophen beginnt, „dreht sich hier um das Begründen, um die Gründung von etwas Zukünftigem, nicht um die Erinnerung an Vergangenes. Es geht um das, was bleibt, nicht um das, was vergeht und vergangen ist. Wenn wir bereits hier darüber nachdenken, dass sich in Hölderlins Gedichten alles nur im Schluss versammelt, dann werden die Beziehungen zwischen dem Schluss des Gedichts und seinem Titel, der doch immer das

son titre, qui doit toujours caractériser l'ensemble, deviennent tout à fait énigmatiques » (Heidegger 1982, p. 25). À la fin du cours, en commentant le dernier vers, Heidegger développe davantage son interprétation. La pensée – la mémoire (Andenkeri) – dont il est question dans l'hymne est tournée autant vers le passé que vers « ce qui vient ». En pensant en arrière et en avant (zurück- und vor-denkende), la mémoire montre son appartenance au destin : « cette appartenance pensante est l'essence initiale de la mémoire ».

À ce stade, le philosophe introduit un élément nouveau, qui oriente l'interprétation dans une direction moins évidente. « Pour pouvoir établir ce qui reste, le poète lui-même doit être un restant (ein bleibender) ; il doit être capable d'une seule chose : rester dans le beaucoup qui reste à supporter dans le long temps et à dire dans le chant » (ibid.) p. 163). Ce qui est décisif ici, ce n'est plus la situation du poète entre le passé et l'avenir, entre ce qui a été et le chant à venir, mais le fait que le poète lui-même doit se placer en position de reste, il doit être seulement « quelque chose qui reste ». Par rapport à quoi ?

14. On a depuis longtemps remarqué que, dans les derniers hymnes de Hölderlin, les dieux apparaissent sous la forme athéologique du départ. La correction du dernier vers de Dichterberuf, solange die Gott nicht fehket, « tant que Dieu ne manque pas », en solange, bis Gottes Fehl hilft, « tant que l'absence de Dieu aide », n'est pas simplement « ironique », comme le suggère Beissner, mais inaugure la relation nouvelle et inédite avec le divin qui caractérise le dernier Hölderlin. Le temps dans lequel le poète vit et se perd est un « temps de privation » (durftiger Zeit), dans lequel « le Très-Haut se détourne | et rien d'immortel ne peut plus être vu dans le ciel | et sur la terre verte » (Patmos) et les hommes « sans dieux » (Götterlosen) errent dans la nuit sacrée « comme dans un sommeil » (wie Schlummer). Ce n'est pas un hasard si la figure extrême de ce

Ganze caractériser muss, völlig rätselhaft“ (Heidegger 1982, S. 25). Am Ende des Kurses führt Heidegger seine Interpretation weiter aus, indem er den letzten Vers kommentiert. Das Denken – das Andenken (Andenkeri) –, um das es in der Hymne geht, ist sowohl auf die Vergangenheit als auch auf „das Kommende“ gerichtet. Indem sie zurück- und vorwärtsdenkt (zurück- und vor-denkende), zeigt die Erinnerung ihre Zugehörigkeit zum Schicksal: „Dieses denkende Zugehörigsein ist das ursprüngliche Wesen der Erinnerung“.

An dieser Stelle führt der Philosoph ein neues Element ein, das die Interpretation in eine weniger offensichtliche Richtung lenkt. „Um das Bleibende zu begründen, muss der Dichter selbst ein Bleibender sein (ein bleibender); er muss zu einer einzigen Sache fähig sein: in dem Vielem zu bleiben, das es in der langen Zeit zu ertragen und im Gesang zu sagen gilt“ (ebenda, S. 163). Entscheidend ist hier nicht mehr die Situation des Dichters zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen dem, was war, und dem kommenden Gesang, sondern die Tatsache, dass der Dichter selbst sich in eine Position des Verbleibens begeben muss, dass er nur „etwas Bleibendes“ sein darf. In Bezug auf was?

14. Dass in den späten Hölderlin-Hymnen die Götter in der atheologischen Gestalt des Abschieds erscheinen, ist seit langem beobachtet worden. Die Korrektur des letzten Verses von Dichterberuf, solange die Gott nicht fehket, „solange Gott nicht fehlt“, in solange, bis Gottes Fehl hilft, „bis Gottes Fehlen hilft“, ist nicht einfach „ironisch“, wie Beissner suggeriert, sondern leitet die neue und unerhörte Beziehung zum Göttlichen ein, die den späten Hölderlin charakterisiert. Die Zeit, in der der Dichter lebt und sich verirrt, ist eine „Zeit der Entbehrung“ (durftiger Zeit), in der „der Allerhöchste sich abwendet | und nichts Unsterbliches mehr am Himmel zu sehen ist | und auf der grünen Erde“ (Patmos) und die „gottlosen“ Menschen (Götterlosen) in der „heiligen Nacht“ „wie im Schlummer“ umherirren. Es ist kein Zufall, dass die extreme Figur dieses Abschieds der Götter Christus ist („der

départ des dieux est le Christ (« le dernier de votre lignée ») – c'est-à-dire une personne divine dans laquelle, selon la parole de Paul, Dieu s'est dépouillé de sa divinité (eautòn ekenosen-. Lettre aux Philippiens, 2, 7) . Le Christ – curieusement assimilé à Dionysos – est ce qui reste une fois que les dieux se sont retirés du monde (ainsi, on dit de Dionysos qu'il « reste (bleibe) et que la trace des dieux disparus ramène dans les ténèbres les hommes sans Dieu » (strophe 9) . Toutes les dernières strophes de Brot und Wein (Hölderlin) peuvent être lues dans le sens d'une théologie purement kénotique, dans laquelle Dieu « a pris forme humaine | et a terminé et clos, en consolant, la fête céleste » (str. 6).

On ne peut toutefois comprendre la nature particulière de cette athéologie poétique hölderlienne sans mesurer la distance qui la sépare de la théologie kénotique du XXe siècle. Car alors que dans cette dernière, le retrait de la divinité et l'existence dans un monde sans Dieu prennent un aspect sombre et résolument tragique, Hölderlin vit au contraire l'absence de Dieu comme une condition finalement sereine et, pour ainsi dire, somnambulique et heureuse. D'où les formulations paradoxales telles que « l'absence qui aide » et, dans la note à la traduction de Œdipe, l'idée d'une « trahison de l'espèce sacrée » (« l'homme oublie lui-même et le dieu et se détourne, mais de manière sacrée, comme un traître ») . Cette condition apparemment contradictoire semble parfois présager un retour futur des dieux et c'est dans ce sens que les interprètes la lisent – et pourtant, comme pour contredire cette interprétation, l'hymne dédié à Mnemosyne affirme péremptoirement que « nous ne voulons regarder ni en avant ni en arrière » . Il faut penser le temps dont il est question ici au-delà de la distinction entre passé et futur, comme ce temps – le temps messianique – qui reste entre les deux, et de même le divin non pas comme quelque chose d'irrévocablement passé ou à venir, mais comme continuellement et intemporellement présent dans la figure d'un reste. Le caractère antitragique et joyeux de

Letzte eures Geschlechts”) – also eine göttliche Person, in der sich Gott nach den Worten des Paulus seiner Göttlichkeit entledigt hat (eautòn ekenosen-. Brief an die Philipper, 2, 7) . Christus – seltsamerweise mit Dionysos gleichgesetzt – ist das, was übrig bleibt, nachdem sich die Götter aus der Welt zurückgezogen haben (so heißt es von Dionysos, dass „er bleibt (bleibe) und die Spur der verschwundenen Götter die gottlosen Menschen in die Dunkelheit zurückführt“ (Strophe 9) . Alle letzten Strophen von Brot und Wein (Hölderlin) können im Sinne einer rein kenotischen Theologie gelesen werden, in der Gott „die Gestalt eines Menschen angenommen hat | und das himmlische Fest tröstend beendet und abgeschlossen hat“ (Strophe 6).

Die Besonderheit dieser poetischen Atheologie Hölderlins wird jedoch nicht verstanden, wenn man nicht die Distanz misst, die sie von der kenotischen Theologie des 20. Jahrhunderts trennt. Denn während in dieser das Zurückziehen der Gottheit und die Existenz in einer gottlosen Welt einen düsteren und entschieden tragischen Aspekt annehmen, erlebt Hölderlin die Abwesenheit Gottes als einen letztlich heiteren und sozusagen somnambulistisch glücklichen Zustand. Daher die paradoxen Formulierungen wie „die Abwesenheit, die hilft“ und in der Anmerkung zur Übersetzung von Ödipus die Idee eines „Verrats an der heiligen Art“ („der Mensch vergisst sich selbst und den Gott und wendet sich, aber auf heilige Weise, wie ein Verräter“) . Dieser scheinbar widersprüchliche Zustand scheint manchmal eine zukünftige Rückkehr der Götter anzukündigen, und in diesem Sinne lesen ihn auch die Interpreten – und doch, fast als wolle er diese Interpretation widerlegen, bekräftigt gerade die Mnemosyne gewidmete Hymne, dass „wir weder vorwärts noch rückwärts schauen wollen“ . Man muss die Zeit, um die es hier geht, jenseits der Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft denken, als jene Zeit – die messianische –, die zwischen ihnen bleibt, und ebenso das Göttliche nicht als etwas unwiderruflich Vergangenes oder wiederkommendes, sondern als kontinuierlich und zeitlos gegenwärtig in der Gestalt eines Rests. Der antitragische und freudige Cha-

cette expérience du divin est évident dans les derniers poèmes de Hölderlin, dont beaucoup sont signés du pseudonyme Scardanelli, dans lesquels, dans la simple description de l'alternance des saisons, la vie humaine apparaît désormais « comme une image de la divinité », dont « la perfection est sans plainte ». Que ces poèmes soient généralement classés comme des œuvres de « folie » signifie seulement qu'à l'époque où ils ont été composés, une théologie telle que celle qui s'y exprime ne pouvait être pensée qu'à ce prix.

15. Il est donc possible que le langage de la poésie ne soit pas un langage spécial, mais quelque chose comme un reste du langage, que le langage soit, selon les mots de H. Arendt, par excellence quelque chose qui « reste ». Les critiques ont remarqué la difficulté particulière du langage du dernier Hölderlin, dans lequel l'isolement des mots et la parataxe poussée à l'extrême rendent presque impossible une compréhension sûre du sens. Et c'est cet effondrement de la syntaxe et des liens sémantiques normaux de la langue qui rendait les traductions de Sophocle auxquelles Hölderlin avait consacré ses derniers efforts inutilisables et presque risibles aux yeux de Goethe et de Schiller. Cela est encore plus vrai pour la poésie de Celan, dans laquelle un lecteur attentif comme Primo Levi n'a pu percevoir qu'« un balbutiement inarticulé, quelque chose comme le rôle d'un mourant », en tout cas « ni une communication, ni même proprement un langage » (Levi, p. 637). Dans les deux cas, c'est comme si la langue (l'allemand) était dépouillée et désactivée, une à une, des fonctions communicatives qui la rendent compréhensible dans son usage courant. La langue de la poésie est ce qui reste après que ces fonctions ont été progressivement éliminées ou réduites à leur minimum : même lorsque toutes les opérations de la langue ont été désactivées, il reste toujours quelque chose, et ce reste est la poésie. Il est possible qu'elle corresponde à un état originel ou adamique de la langue, lorsque le nom n'était pas encore

rakter dieser Erfahrung des Göttlichen zeigt sich deutlich in den letzten Gedichten Hölderlins, von denen viele unter dem Pseudonym Scardanelli signiert sind und in denen in der einfachen Beschreibung des Wechsels der Jahreszeiten das menschliche Leben nun „wie ein Abbild der Gottheit“ erscheint, deren „Vollkommenheit ohne Klage“ ist. Dass diese Gedichte gewöhnlich als Werke des „Wahnsinns“ bezeichnet werden, bedeutet nur, dass zu der Zeit, als sie verfasst wurden, eine Theologie, wie sie in ihnen zum Ausdruck kommt, nur um diesen Preis gedacht werden konnte.

15. Ist es also möglich, dass die Sprache der Poesie keine besondere Sprache ist, sondern so etwas wie ein Rest der Sprache, dass die Sprache, mit den Worten von H. Arendt, par excellence etwas ist, das „bleibt“. Kritiker haben die besondere Schwierigkeit der Sprache des späten Hölderlin bemerkt, in der die Isolierung der Wörter und die bis zum Äußersten getriebene Parataxe ein sicheres Verständnis des Sinns fast unmöglich machen. Und dieser Zusammenbruch der Syntax und der normalen semantischen Zusammenhänge der Sprache machte die Übersetzungen von Sophokles, denen Hölderlin seine letzte Arbeit gewidmet hatte, in den Augen von Goethe und Schiller unbrauchbar und fast lächerlich. Dies gilt umso mehr für Celans Gedichte, in denen ein aufmerksamer Leser wie Primo Levi nur „unartikulierte Stammelnde, so etwas wie das Röcheln eines Sterbenden“ erkennen konnte, jedenfalls „keine Kommunikation und nicht einmal richtig Sprache“ (Levi, S. 637). In beiden Fällen ist es, als würden der Sprache (dem Deutschen) nacheinander jene kommunikativen Funktionen entzogen und deaktiviert, die sie im allgemeinen Sprachgebrauch verständlich machen. Die Sprache der Poesie ist das, was übrig bleibt, nachdem diese Funktionen nach und nach beseitigt oder auf ein Minimum reduziert wurden: Selbst wenn alle Funktionen der Sprache deaktiviert wurden, bleibt immer etwas übrig, und dieser Rest ist die Poesie. Möglicherweise entspricht sie einem ursprünglichen oder adamitischen Zustand der Sprache, als der Name noch nicht in die Bedeutung gefallen war; Tatsache ist

tombé dans la signification ; le fait est, cependant, qu'elle nous apparaît aujourd'hui comme un reste.

Le vulgaire illustre que Dante décrit dans *De vulgari eloquentia* est quelque chose de similaire : ce n'est pas une langue identifiable ou attribuable à telle ou telle ville, mais seulement ce qui reste lorsque les quatorze vulgaires parlés dans les différentes villes et marques d'Italie ont été purifiés de leurs propriétés et de leurs laideurs. Le « vulgaire illustre, courtois et cardinal » n'est pas une autre langue, mais ce qui reste une fois que les vulgaires municipaux ont été « pliés vers l'intérieur et l'extérieur », « extirpant sans cesse de la forêt italienne » les « buissons épineux » qui la défigurent. La « panthère » que Dante s'est mis à chasser, qui « répand son parfum partout sans apparaître nulle part », est précisément cet usage de la langue qu'aucune ville ne peut revendiquer comme sien, ce qui reste après que les fonctions et les modalités par lesquelles les locuteurs s'approprient leurs mots ont été rendues inopérantes. La langue de la poésie est l'incommunicable qui reste après que toute communication a été suspendue et désactivée, le reste inarticulable qui dépasse tout idiome et tout échange linguistique – en ce sens, selon les mots de Giovanni Pascoli, la langue morte qui habite et résiste dans chaque langue que nous disons vivante.

16. L'idée d'une « langue qui reste » ou d'un « reste de la langue » est également au cœur de la tradition philosophique. Dans son traité sur les Catégories, Aristote énumère de manière apparemment exhaustive les dix formes fondamentales de ce qui est dit (*dei legomend*) : substance, qualité, quantité, lieu, temps, relation, agir, subir, avoir, reposer. Dans un essai désormais célèbre, Benveniste a montré que ces catégories, qui ont été interprétées dans l'histoire de la philosophie comme les modes dont l'être se donne, correspondent en réalité aux structures fondamentales de la langue grecque. Mais déjà les commentateurs

jedoch, dass sie uns heute wie ein Rest erscheint.

Ähnlich verhält es sich mit der illustren Volkssprache, die Dante in *De vulgari eloquentia* beschreibt, die keine identifizierbare oder dieser oder jener Stadt zuzuordnende Sprache ist, sondern nur das, was übrig bleibt, wenn die vierzehn in den verschiedenen Städten und Marken Italiens gesprochenen Volkssprachen von ihren Eigenschaften und Hässlichkeiten gereinigt worden sind. Die „vornehme, höfische und kardinale Volkssprache“ ist keine andere Sprache, sondern das, was übrig bleibt, wenn man die städtischen Volkssprachen „nach innen und außen gebogen“ und die „dornigen Büsche“, die sie verunstalten, „unaufhörlich aus dem italienischen Wald gerodet“ hat. Die „Pantherin“, die Dante gejagt hat, die „ihren Duft überallhin verbreitet und nirgendwo erscheint“, ist genau jener Sprachgebrauch, den keine Stadt für sich beanspruchen kann, das, was übrig bleibt, nachdem die Funktionen und Modalitäten, durch die sich die Sprecher ihrer Worte bemächtigen, unwirksam geworden sind. Die Sprache der Poesie ist das Unkommunizierbare, das übrig bleibt, nachdem jede Kommunikation ausgesetzt und deaktiviert wurde, der unaussprechliche Rest, der jede Sprache und jeden sprachlichen Austausch übersteigt – in diesem Sinne, mit den Worten von Giovanni Pascoli, die tote Sprache, die in jeder Sprache, die wir als lebendig bezeichnen, wohnt und widersteht.

16. Die Idee einer „Sprache, die bleibt“ oder eines „Restes der Sprache“ steht auch im Mittelpunkt der philosophischen Tradition. In seiner Abhandlung über die Kategorien listet Aristoteles scheinbar erschöpfend die zehn Grundformen des Gesagten (*dei legomend*) auf: Substanz, Qualität, Quantität, Ort, Zeit, Beziehung, Handeln, Erleiden, Haben, Liegen. In einem mittlerweile berühmten Aufsatz hat Benveniste gezeigt, dass diese Kategorien, die in der Geschichte der Philosophie als die Arten interpretiert wurden, in denen sich das Sein gibt, in Wirklichkeit den Grundstrukturen der griechischen Sprache entsprechen. Aber schon die alten Kommen-

anciens, au moment de définir l'objet du livre, avaient remarqué que le philosophe n'avait pas l'intention de s'occuper uniquement des entités ou uniquement du langage, mais des entités en tant qu'elles sont désignées par des termes. L'ontologie et la logique sont, en ce sens, indissociables. Mais c'est précisément à partir de cette étroite implication ontologique de l'être et du langage – selon laquelle l'être est ce qui se dit et le langage dit à chaque fois ce qui est (ou n'est pas) – que la philosophie définit sa tâche et sa prestation spécifique.

La philosophie cherche en effet à saisir l'implication de l'être et du langage, à dire non seulement les choses ni seulement la langue, mais cette connexion même entre le langage et le monde, qui constitue la langue comme langue et l'être comme être. Le mot, qui dit et expose cette implication, ne peut être un discours dénotant à l'intérieur du langage, qui dit quelque chose de quelque chose – il doit plutôt dire la langue elle-même en tant qu'elle dit l'être et l'être en tant qu'il est dit dans une langue, sans disposer, à cette fin, d'aucun métalangage qui lui permette de prendre la langue comme objet.

D'où, pour Platon, la difficulté de parler de l'idée : celle-ci, étant anonyme, ne peut être définie que par homonymie par rapport aux êtres sensibles (« le cercle lui-même », « le cheval lui-même »...) comme la « chose elle-même » qui est en question dans tout discours sur eux. De la même manière, Aristote, après avoir défini l'essence comme le présumé sur lequel tout se prédique, mais qui lui-même ne se prédique de rien, doit ensuite chercher à saisir ce reste du langage qui échappe déjà toujours dans le passé au-delà des catégories comme « l'être qui était » (ti en einai) en question dans chacune d'elles. La pensée doit ici se mesurer à des termes anormaux, qui ne semblent rien désigner et qui, pourtant, sont toujours implicites dans le fait que nous parlons ou avons parlé de quelque chose et restent, en ce sens, dicibles et non dits

tatoren hatten bei der Definition des Gegenstands des Buches erkannt, dass der Philosoph sich nicht nur mit den Entitäten oder nur mit der Sprache befassen wollte, sondern mit den Entitäten, wie sie durch die Begriffe bezeichnet werden. Ontologie und Logik sind in diesem Sinne untrennbar miteinander verbunden. Aber gerade ausgehend von dieser engen ontologischen Verflechtung von Sein und Sprache – wonach das Sein das ist, was gesagt wird, und die Sprache jedes Mal das sagt, was ist (oder nicht ist) – definiert die Philosophie ihre Aufgabe und ihre spezifische Leistung.

Die Philosophie versucht nämlich, die Verflechtung von Sein und Sprache zu erfassen, nicht einfach die Dinge oder nur die Sprache zu sagen, sondern eben diese Verbindung zwischen Sprache und Welt, die die Sprache als Sprache und das Sein als Sein ausmacht. Das Wort, das diese Verflechtung sagt und darlegt, kann kein bezeichnender Diskurs innerhalb der Sprache sein, der etwas über etwas sagt – es muss vielmehr die Sprache selbst sagen, da sie das Wesen sagt, und das Wesen, da es in einer Sprache gesagt wird, ohne zu diesem Zweck über eine Metasprache zu verfügen, die es ihr ermöglicht, die Sprache als Objekt zu nehmen.

Daraus ergibt sich für Platon die Schwierigkeit, über die Idee zu sprechen: Da diese anonym ist, kann sie nur homonym in Bezug auf die sinnlich wahrnehmbaren Wesen definiert werden („der Kreis selbst“, „das Pferd selbst“...) als das „Ding selbst“, um das es in jeder Rede über sie geht. Ebenso muss Aristoteles, nachdem er das Wesen als die Voraussetzung definiert hat, auf der alles prediziert wird, die aber selbst von nichts prediziert wird, versuchen, diesen Rest der Sprache zu erfassen, der bereits immer in der Vergangenheit jenseits der Kategorien wie dem „Sein, das war“ (ti en einai), das in jeder von ihnen zur Sprache kommt. Das Denken muss sich hier mit anomalen Begriffen auseinandersetzen, die nichts zu bezeichnen scheinen und dennoch immer schon in der Tatsache impliziert sind, dass wir über etwas sprechen oder gesprochen haben, und in diesem Sinne in jeder Rede sagbar und ungesagt

dans tout discours.

La philosophie pourrait être définie dans cette perspective comme la recherche de cette partie du langage qui « reste » lorsque toutes les propositions sensées – toutes les *doxai*, les opinions qui disent quelque chose sur quelque chose – ont été dites (ou sont supposées avoir été dites) – elle est, comme la poésie, un « langage qui reste » ou « un reste du langage ».

17. La philosophie scolastique pense ce reste sous le nom de transcendantal. Les termes transcendants (transcendentia) ou super-transcendants (supertranscendentia) sont ceux dont la signification est identique à « être » (ens) et qui, bien qu'immanents dans chaque catégorie et dans chaque discours, ne se réduisent pas à ceux-ci (« un (unum) », « vrai (verum) », « chose (rei) », « quelque chose (aliquid) ». C'est pourquoi, dans l'histoire de la philosophie, le problème des transcendants tend à coïncider avec celui de l'objet de la métaphysique ou de la philosophie première. Ce qui est essentiel ici, ce n'est pas la distinction entre ceux qui considèrent que l'objet de la métaphysique est « l'être en tant qu'être », « Dieu », la chose ou le « quelque chose », mais plutôt le statut problématique de ces termes qui, bien qu'ils soient toujours déjà dits et présumés dans tout discours, ne peuvent à leur tour être « dits » et définis de manière univoque. Le transcendantal désigne, c'est-à-dire, une partie ou, plutôt, une marge du langage dans laquelle celui-ci cesse de dénoter tout en restant encore en quelque sorte un langage (même si la question de savoir si ce reste du langage est encore quelque chose de linguistique est ici décisive à tous égards). Lorsque Kant, identifiant dans le transcendantal le seul objet possible de la philosophie, crut avoir trouvé pour celle-ci une nouvelle forteresse, il restait tributaire d'une vieille tradition scolastique. Son « concept d'un objet en général » et le « noumène = X », dont on ne peut dire s'ils sont quelque chose ou rien, laissent sans réponse la seule question qui compte : à savoir si le langage (les «

bleiben.

Die Philosophie könnte in dieser Perspektive als die Suche nach dem Teil der Sprache definiert werden, der „übrig bleibt“, wenn alle sinnvollen Aussagen – alle *doxai*, die Meinungen, die etwas über etwas aussagen – gesagt wurden (oder als gesagt angenommen werden) – sie ist, wie die Poesie, eine „Sprache, die übrig bleibt“ oder „ein Rest der Sprache“.

17. Die scholastische Philosophie bezeichnet diesen Rest als transzendent. Die transzendenten (transcendentia) oder supertranszendenten (supertranscendentia) Begriffe sind diejenigen Begriffe, deren Bedeutung mit „Sein“ (ens) identisch ist und die, obwohl sie in jeder Kategorie und in jeder Rede immanent sind, sich nicht auf diese reduzieren lassen („eins (unum)“, „wahr (verum)“, „Ding (rei)“, „etwas (aliquid)“. Aus diesem Grund fällt in der Geschichte der Philosophie das Problem der Transzendentalien tendenziell mit dem des Gegenstands der Metaphysik oder der ersten Philosophie zusammen. Wesentlich ist hier nicht die Unterscheidung zwischen denen, die glauben, dass der Gegenstand der Metaphysik „das Sein als Sein“, „Gott“, das Ding oder das „Etwas“ ist, sondern vielmehr der problematische Status dieser Begriffe, die, obwohl sie in jeder Diskussion immer schon gesagt und vorausgesetzt sind, selbst nicht „gesagt“ und eindeutig definiert werden können. Das Transzendente bezeichnet also einen Teil oder vielmehr einen Randbereich der Sprache, in dem diese aufhört zu bezeichnen und dennoch in gewisser Weise Sprache bleibt (auch wenn die Frage, ob dieser Rest der Sprache noch etwas Sprachliches ist, hier in jeder Hinsicht entscheidend ist).

Als Kant das Transzendente als einzig mögliches Objekt der Philosophie identifizierte und glaubte, damit eine neue Festung für diese gefunden zu haben, blieb er stattdessen einer alten scholastischen Tradition verpflichtet. Sein „Begriff eines Objekts im Allgemeinen“ und das „Noumenon = X“, von denen man nicht sagen kann, ob sie etwas oder nichts sind, lassen das einzige wichtige Problem unbeantwortet: näm-

transcendants », comme le langage qui reste à la philosophie) est ou non quelque chose d'exclusivement linguistique. De cette manière, l'idée, dont Platon affirmait encore l'existence à côté des sensibles, devient un espace qui doit rester vide au-delà des limites de la seule connaissance vérifiable – celle scientifique. La scission de la philosophie en logique, qui s'occupe de la justesse formelle des propositions dénotatives, et en métaphysique, qui s'obstine à parler pour ainsi dire dans le vide, trahit l'impossibilité pour le langage de coïncider parfaitement avec lui-même. En vérité, le langage, du simple fait qu'il ne peut se dire lui-même et doit pourtant essayer de le faire, ne peut coïncider avec lui-même, ne peut être tout entier. Et c'est de ce décalage, de ce « ne pas être tout » du langage dont s'occupe la philosophie. Et si, avant de se transmettre une tradition, les hommes doivent nécessairement se transmettre le langage, la poésie et la philosophie prennent en charge la transmission de ce reste du langage qui dépasse le domaine de l'opinion et de la communication de messages (c'est pourquoi Wittgenstein pouvait dire de manière exemplaire : « en philosophie, je n'ai pas d'opinions »).

18. *Ypostasis* signifie en grec résidu, sédiment (chez Hippocrate, le dépôt d'urine, chez Aristote les excréments comme résidus de la nutrition). Ce n'est pas ainsi que nous entendons ici le terme « reste ». Il exprime plutôt l'impossibilité pour quelque chose – l'être ou le langage – de coïncider avec lui-même et avec autre chose, c'est-à-dire un principe qui résiste obstinément à l'identité. Emile Meyerson a observé que le signe = dans une équation peut avoir plusieurs significations (« vaut », « peut être remplacé », « a les mêmes propriétés », etc.), mais ne peut en aucun cas exprimer une identité absolue. L'identité entre deux termes reliés par le signe d'égalité ne peut donc être que partielle, sinon elle contredirait le principe leibnizien des indiscernables, selon lequel il n'existe pas dans la nature deux entités distinctes uniquement par leur nombre, car dans ce cas, il serait

lich, ob die Sprache (die „Transzendentalien“, wie die Sprache, die der Philosophie bleibt) etwas ausschließlich Sprachliches ist oder nicht. Auf diese Weise wird die Idee, deren Existenz Platon neben den sinnlich Wahrnehmbaren noch bekräftigte, zu einem Raum, der jenseits der Grenzen des allein verifizierbaren Wissens – des wissenschaftlichen – leer bleiben muss. Die Spaltung der Philosophie in Logik, die sich mit der formalen Korrektheit der bezeichnenden Aussagen befasst, und Metaphysik, die sozusagen hartnäckig ins Leere redet, verrät die Unmöglichkeit der Sprache, vollkommen mit sich selbst übereinzustimmen. In Wahrheit kann die Sprache, allein aufgrund der Tatsache, dass sie sich selbst nicht sagen kann und dennoch versuchen muss, dies zu tun, nicht mit sich selbst übereinstimmen, sie kann nicht ganz sein. Und mit dieser Diskrepanz, diesem „Nicht-Ganzsein“ der Sprache beschäftigt sich die Philosophie. Und wenn die Menschen, bevor sie irgendeine Tradition weitergeben, notwendigerweise die Sprache weitergeben müssen, übernehmen Poesie und Philosophie die Weitergabe des Rests der Sprache, der über den Bereich der Meinung und der Kommunikation von Botschaften hinausgeht (deshalb konnte Wittgenstein beispielhaft sagen: „In der Philosophie habe ich keine Meinungen“).

18. *Ypostasis* bedeutet im Griechischen Rest, Sediment (bei Hippokrates die Urinablagerung, bei Aristoteles die Exkremente als Nahrungsreste). So verstehen wir den Begriff „Rest“ hier nicht. Er drückt vielmehr die Unmöglichkeit aus, dass etwas – das Sein oder die Sprache – mit sich selbst und mit etwas anderem übereinstimmt, d. h. ein Prinzip, das sich hartnäckig der Identität widersetzt. Emile Meyerson hat beobachtet, dass das Zeichen = in einer Gleichung viele Bedeutungen haben kann („gilt“, „kann ersetzt werden“, „hat die gleichen Eigenschaften“ usw.), aber in keinem Fall eine absolute Identität ausdrücken kann. Die Identität zwischen zwei durch das Gleichheitszeichen verbundenen Begriffen kann daher nur teilweise sein, da sie sonst dem Leibnizschen Prinzip der Ununterscheidbarkeit widersprechen würde, wonach es in der Natur keine zwei nur durch ihre Anzahl unterscheidbaren

justement impossible de les distinguer. On peut également exprimer cela en disant que l'être et le langage ne sont jamais identiques à eux-mêmes, mais sont constitutivement en position de reste par rapport à toute identité. Le reste, en ce sens, n'est jamais un résidu ou une substance inerte, mais quelque chose qui se produit dans la relation entre deux termes qui tendent, sans y parvenir, à s'identifier.

C'est à la fois la formule qui définit le panthéisme pour le jeune Hölderlin : en kaipan, un et tout. Et celle, authentiquement spinozienne, Deus sive natura. Elles ne signifient pas « un = tout » ou « Dieu = nature », car ce qu'il faut y penser, c'est précisément la signification des particules kai (« et ») et sive (« c'est-à-dire »). Le divin n'est pas Dieu en soi ou dans son identité avec la nature, mais son sive, son changement et sa naturalisation déjà toujours en cours – sa « naissance » – dans les infinies manières qui constituent la nature. Le divin est, en d'autres termes, le reste qui se produit sans cesse entre Dieu et la nature, qui fait que leur relation n'est pas une identité inerte, mais la vie.

Que ce soit maintenant la formule paulinienne selon laquelle « Dieu est tout en tous » (pas en pasin : 1 Co 15, 28). Elle ne peut signifier la tautologie selon laquelle le tout est égal à toutes choses. Dieu est tout seul comme le reste qui se produit dans l'impossibilité pour chaque chose et chaque langue de coïncider avec elles-mêmes, dans leur être nécessairement non-tout. Entre la substance unique et ses modes infinis, Dieu est constitutivement reste. Et c'est la seule manière sensée de comprendre le panthéisme.

19. L'homme non plus ne peut coïncider avec lui-même, il ne peut être « tout », c'est-à-dire intégralement humain. Essayons de penser l'anthropogenèse, c'est-à-dire le devenir sapiens (sapiens loquendi, c'est-à-dire qui sait parler, pas simplement qui parle) du primate du genre homo. L'humanité de l'homme ne peut

Wesen gibt, da es in diesem Fall unmöglich wäre, sie zu unterscheiden. Man kann dies auch so ausdrücken, dass das Sein und die Sprache niemals mit sich selbst identisch sind, sondern sich konstitutiv in einer Restposition gegenüber jeder Identität befinden. Der Rest ist in diesem Sinne niemals ein Überbleibsel oder eine träge Substanz, sondern etwas, das in der Beziehung zwischen zwei Begriffen entsteht, die sich vergeblich zu identifizieren versuchen.

Sowohl die Formel, die für den jungen Hölderlin den Pantheismus definiert: en kaipan, eins und alles. Als auch die genuin spinozistische Formel Deus sive natura. Sie bedeuten nicht „eins = alles“ oder „Gott = Natur“, denn was in ihnen zu denken ist, ist gerade die Bedeutung der Partikel kai („und“) und sive („d. h.“). Göttlich ist nicht Gott an sich oder in seiner Identität mit der Natur, sondern sein sive, sein sich schon immer veränderndes und sich selbst naturalisierendes – sein „Geborenwerden“ – in den unendlichen Weisen, die die Natur ausmachen. Göttlich ist also der Rest, der sich unaufhörlich zwischen Gott und der Natur erzeugt und dafür sorgt, dass ihre Beziehung keine träge Identität, sondern Leben ist.

Nehmen wir nun die paulinische Formel, wonach „Gott alles in allen ist“ (pas en pasin: 1 Kor 15,28). Sie kann nicht die Tautologie bedeuten, dass das Ganze gleich allen Dingen ist. Gott ist ganz allein wie der Rest, der sich in der Unmöglichkeit jedes Dinges und jeder Sprache, mit sich selbst übereinzustimmen, in ihrem notwendigerweise Nicht-Ganzsein erzeugt. Zwischen der einen Substanz und ihren unendlichen Formen ist Gott konstitutiv Rest. Und dies ist die einzige sinnvolle Art, den Pantheismus zu verstehen.

19. Auch der Mensch kann nicht mit sich selbst übereinstimmen, er kann nicht „alles“ sein, d. h. ganz und gar menschlich. Versuchen wir, uns die Anthropogenese vorzustellen, d. h. das Werden zum Sapiens (sapiens loquendi, d. h. der sprechen kann, nicht nur spricht) des Primaten der Gattung Homo. Die Menschlichkeit des Men-

être conçue comme quelque chose qui a totalement assumé et capturé en elle-même l'animalité qui l'a précédée. Entre l'animal et l'homme qui parle, il y a nécessairement un reste, et seul ce reste est véritablement humain. Ce reste est le langage, non pas comme un système de signes en quelque sorte assimilable aux langages animaux, mais en tant qu'il les dépasse constitutivement. C'est pourquoi l'anthropogenèse n'est pas un événement qui s'est produit une fois pour toutes *in illo tempore*, mais plutôt un processus toujours en cours et qui doit le rester ; c'est pourquoi les langues des hommes continuent sans cesse à changer et à évoluer historiquement sans que l'on sache vers où. Si l'homme prétendait avoir réalisé et éliminé son animalité, si le langage, s'affirmant comme la voix animale atteinte par l'*homo sapiens*, prétendait exprimer parfaitement ce qui n'a pas de mot – si, c'est-à-dire, une langue formellement parfaite était possible une fois pour toutes –, alors non seulement l'histoire s'arrêterait, mais les termes mêmes « homme » et « animal » perdraient leur sens et, comme cela semble être le cas aujourd'hui, nous ne saurions plus ce qui est humain et ce qui est inhumain. Et comme l'homme, son histoire ne peut pas être totale, non pas parce qu'elle dure indéfiniment, mais au contraire parce qu'elle se termine à chaque instant, elle est toujours en position de repos entre l'abstraction interminable du temps chronologique et l'idée tout aussi abstraite d'une fin des temps. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Blanchot selon laquelle « l'homme est l'indestructible qui peut être infiniment détruit ». Cela ne signifie pas qu'il existe dans l'homme une essence qui ne peut jamais être entièrement détruite ; mais plutôt qu'il est toujours en deçà ou au-delà de l'humain, qu'il est toujours un reste entre l'homme et le non-homme, entre la destruction et le salut, entre ce qui se sauve et ce qui se perd. Une légende arabe attribue au poète soufi al-Hallaj cette explication des pleurs d'Iblis (l'ange déchu de l'islam) : « Iblis pleure le monde parce qu'il voudrait le faire survivre à la destruction, il

schen kann nicht als etwas verstanden werden, das die ihm vorausgehende Animalität vollständig in sich aufgenommen und erfasst hat. Zwischen dem Tier und dem sprechenden Menschen gibt es notwendigerweise einen Rest, und nur dieser Rest ist wirklich menschlich. Dieser Rest ist die Sprache, nicht als Zeichensystem, das in gewisser Weise mit den Sprachen der Tiere vergleichbar ist, sondern insofern, als sie diese konstitutiv übersteigt. Aus diesem Grund ist die Anthropogenese kein Ereignis, das sich ein für alle Mal *in illo tempore* ereignet hat, sondern vielmehr ein Prozess, der immer noch andauert und dies auch bleiben muss; aus diesem Grund verändern sich die Sprachen der Menschen unaufhörlich und entwickeln sich historisch gesehen in eine unbekannte Richtung weiter. Wenn der Mensch behaupten würde, seine Animalität verwirklicht und beseitigt zu haben, wenn die Sprache, die sich als die erreichte Stimme des Tieres *homo sapiens* behauptet, vorgeben würde, das, was keine Worte hat, perfekt auszudrücken – wenn also eine formal perfekte Sprache ein für alle Mal möglich wäre –, dann würde nicht nur die Geschichte zum Stillstand kommen, sondern auch die Begriffe „Mensch“ und „Tier“ würden ihre Bedeutung verlieren, und wir wüssten, wie es heute der Fall zu sein scheint, nicht mehr, was menschlich und was unmenschlich ist. Und wie der Mensch kann auch seine Geschichte nicht vollständig sein, nicht weil sie unendlich dauert, sondern im Gegenteil, weil sie in jedem Augenblick endet, weil sie sich immer in einer Restposition zwischen der unendlichen Abstraktion der chronologischen Zeit und der ebenso abstrakten Idee eines Endes der Zeit befindet. In diesem Sinne ist Blanchots Satz zu verstehen, wonach „der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann“. Das bedeutet nicht, dass es im Menschen ein Wesen gibt, das niemals vollständig zerstört werden kann; sondern vielmehr, dass der Mensch immer diesseits oder jenseits des Menschlichen steht, immer ein Rest zwischen Mensch und Nicht-Mensch ist, zwischen Zerstörung und Erlösung, zwischen dem, was gerettet wird, und dem, was verloren geht. Eine arabische Legende schreibt dem Sufi-Dichter al-Hallaj folgende Erklärung für die

pleure les choses qui passent et voudrait les ramener à la vie, car il ne sait pas que ce qui reste appartient à Dieu (lilah al-baqi) ».

20. Que reste-t-il, au final ? Que reste-t-il de la langue ? Un court texte qu'Italo Calvino avait l'habitude de dédier à ses amis comme son « testament spirituel » se termine par une série de phrases brisées et presque martelées en apnée : « thème de la mémoire expulsion de la mémoire mémoire perdue conserver et perdre ce qui est perdu ce que l'on n'a pas eu ce que l'on a eu trop tard ce que l'on emporte avec soi ce qui ne nous appartient pas vivre sans rien emporter avec soi (l'animal) : on emporte peut-être davantage vivre pour l'œuvre : on se perd : il y a l'œuvre inutile, il n'y a plus moi ».

On peut lire cet ensemble de fragments comme une méditation sur « ce que nous portons avec nous » et qui reste avec nous – et pourtant, ce reste n'est défini qu'en termes négatifs et par allusions. La mémoire, évoquée au début, est une mémoire « expulsée » et « perdue », comme si elle était chargée de la tâche ardue et impossible de « conserver et perdre ce qui est perdu ». Le fait est que, tant dans la vie individuelle que collective, la masse des choses et des mots qui se perdent, le gaspillage des événements insignifiants et imperceptibles qui s'oublie chaque jour est si immense qu'aucune archive et aucune mémoire ne pourraient en contenir les registres. Et pourtant, ce qui reste, cette partie de la vie et du langage que nous sauvons de la ruine, entretient une relation particulière avec ce qui est perdu, la représente en quelque sorte, parle et répond en son nom. La question ultime n'est donc pas « qu'avons-nous eu ou manqué ? » ni « qu'est-ce qui est sauvé ? », mais « que reste-t-il ? » – non pas comme une parcelle du passé, mais comme quelque chose de nouveau, qui surgit pour la première fois et brise la trame que la mémoire et le langage tissent et défont à

Tränen Iblis' (des gefallenen Engels des Islam) zu: „Iblis weint um die Welt, weil er sie vor der Zerstörung bewahren möchte, er weint um die Dinge, die vergehen, und möchte sie wieder zum Leben erwecken, weil er nicht weiß, dass das, was bleibt, Gott gehört (lilah al-baqi).“

20. Was bleibt am Ende? Was bleibt von der Sprache? Ein kurzer Text, den Italo Calvino seinen Freunden als sein „geistiges Testament“ widmete, endet mit einer Reihe von abgebrochenen, fast atemlos hingehämmerten Sätzen: „Thema der Erinnerung, Vertreibung der Erinnerung, verlorene Erinnerung, das Bewahren und Verlieren dessen, was verloren ist, was man nicht hatte, was man zu spät hatte, was wir mit uns tragen, was uns nicht gehört, das Leben, ohne etwas mit sich zu tragen (das Tier): Man trägt vielleicht mehr mit sich, das Leben für das Werk: Man verliert sich: Es gibt das unbrauchbare Werk, es gibt mich nicht mehr».

Man kann diese Ansammlung von Fragmenten als eine Meditation über „das, was wir mit uns tragen“ und was bei uns bleibt lesen – und doch wird dieser Rest nur negativ und andeutungsweise definiert. Die am Anfang erwähnte Erinnerung ist eine „verdrängte“ und „verlorene“ Erinnerung, fast so, als ob ihr die schwierige, unmögliche Aufgabe anvertraut wäre, „das Verlorene zu bewahren und zu verlieren“. Tatsache ist, dass sowohl im individuellen als auch im kollektiven Leben die Masse der Dinge und Worte, die verloren gehen, die Verschwendung der kleinsten, kaum wahrnehmbaren Ereignisse, die jeden Tag in Vergessenheit geraten, so unermesslich ist, dass kein Archiv und kein Gedächtnis sie alle aufnehmen könnte. Und doch steht das, was bleibt, jener Teil des Lebens und der Sprache, den wir vor dem Untergang bewahren, in einer besonderen Beziehung zu dem Verlorenen, steht in gewisser Weise für es, spricht und antwortet in seinem Namen. Die letzte Frage lautet also nicht „Was hatten wir oder was haben wir verpasst?“ oder „Was bleibt erhalten?“, sondern „Was bleibt?“ – nicht als Teil der Vergangenheit, sondern als etwas Neues, das zum ersten Mal entsteht und das Gewebe zerreißt,

chaque instant. À ce stade, le salut de ce qui a été se perd dans la perception de l'insalvable et ce qui reste est un indécidable entre salut et ruine. Il existe, en effet, une tradition de ce qui se perd, qui est parallèle à celle de ce qui est sauvé et la coupe en plusieurs points – et c'est précisément son effondrement immémorial qui définit le rang de ce que nous pouvons dire et nous souvenir.

C'est ainsi seulement que la contradiction apparente de Paul dans l'Épître aux Romains (« seul le reste sera sauvé » : 9, 27 ; « tout Israël sera sauvé » : 11, 26) trouve sa conciliation, tout comme la confession apocalyptique « il ne nous reste que Dieu et la Torah » révèle son vrai sens. Que signifie vivre d'un reste ? Cela signifie-t-il que tout le reste est perdu ? Ou bien cela signifie-t-il plutôt que le reste n'est pas seulement une partie de ce qui est perdu, mais qu'il en est le noyau le plus intime et le plus obscur – que ce que le reste conserve comme son bien le plus précieux n'est autre que l'exigence de l'oublié de rester, en tant que tel, inoubliable ? Que, pour paraphraser la parole d'al-Hallaj, « ce qui se perd appartient à Dieu » ?

das Erinnerung und Sprache in jedem Augenblick weben und wieder auflösen. An diesem Punkt geht die Rettung dessen, was war, in der Wahrnehmung des Unrettbaren verloren, und was bleibt, ist eine Unentschiedenheit zwischen Rettung und Ruin. Es gibt also eine Tradition des Verlorenen, die parallel zu der des Geretteten verläuft und diese an mehreren Stellen durchschneidet – und gerade ihr unvergesslicher Untergang bestimmt den Rang dessen, was wir sagen und uns erinnern können.

Nur so findet der scheinbare Widerspruch des Paulus im Römerbrief („nur der Übrige wird gerettet werden“: 9, 27; „ganz Israel wird gerettet werden“: 11, 26) versöhnt, ebenso wie das apokalyptische Bekenntnis „wir haben nur noch Gott und die Tora“ seinen wahren Sinn offenbart. Was bedeutet es, von einem Rest zu leben? Bedeutet es vielleicht, dass alles andere verloren ist? Oder bedeutet es vielmehr, dass der Rest nicht nur ein Teil dessen ist, was verloren ist, sondern sein innerster und dunkelster Kern – dass das, was der Rest als sein kostbarstes Gut bewahrt, nichts anderes ist als das Bedürfnis des Vergessenen, als solches unvergesslich zu bleiben? Dass, um das Sprichwort von al-Hallaj zu paraphrasieren, „das, was verloren geht, Gott gehört“?