

Aussiger Beiträge 4 (2010), S. 27–38

HANS-JOACHIM SCHOTT

„Mein Heute passt nie zum Gestern.“ Der Genuss der Souveränität in Hebbels *Judith*

Die Forschung verortet Hebbels erstes Drama Judith im Spannungsfeld zwischen der Philosophie Hegels und Schopenhauers bzw. dem Denken Freuds, zwischen einem idealistischen Diskurs, der dem Geist in gesellschaftlichen Verhältnissen den Vorrang gewährt, und einer modernen Perspektive, die dem Willen das Primat vor der Ratio zuerkennt. In Abgrenzung zur dominierenden Forschungstradition wollen wir die These vertreten, dass die vor allem in der Figur des Holofernes verkörperten Willenskräfte nicht irrational sind und keiner Sublimierung bedürfen, da sie einer klar erkennbaren Eigenlogik folgen. Ausgehend von einer Dekonstruktion der Hegel'schen Dialektik von Herr und Knecht soll vor dem Hintergrund von Nietzsches Logik der Willen-zur-Macht die moderne Rationalität der Philosophie von Holofernes aufgezeigt werden. Die Lektüre wird dabei von der von Bataille und Derrida in die Diskussion eingebrachten Differenz zwischen Souveränität und Herrschaft geleitet.

Hebbels *Judith* lässt sich als der Versuch erfassen, die beiden Figuren des Geistes darzustellen, die sich nach Hegels Aussage seiner Dialektik und dem christlichen Ideal der dialogischen Versöhnung zwischen Mensch und Gott, zwischen Endlichkeit und Idee widersetzen: Im Geschlechterkampf zwischen Holofernes und Judith treffen die dionysischen Naturreligionen auf das Judentum. Vor allem Holofernes' Existenzweise blockiert aufgrund ihres Verhältnisses zum Tod die dialektische Maschine und verhindert die Aufhebung der endlich seienden Dinge in die Sphäre der Idee. Der Tod stellt das treibende Element der Hegel'schen Dialektik dar, dessen Exzess das spekulative Denken in Form der bestimmten Negation bindet und zum Movens des Bildungsprozesses des Geistes degradiert. Die Naturreligionen hingegen belassen nach Hegel die Subjekte in der Partikularität eines beschränkten, tierischen Daseins, weil in ihnen der Tod die Bedeutung der abstrakten Negation besitze, die keine Investition, sondern nur die Wiederholung des Gleichen zulasse:

[D]er in diese Geheimnisse Eingeweihte [in die Eleusinischen Mysterien; Anm. d. Verf.] gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen

Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm [...]. Auch die Tiere [...] bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf. (HEGEL 1986: 91)

Hebbel scheint sich auf der Linie der Hegel'schen Kritik an der genannten Religion zu bewegen, da er die Ausschweifungen und Gewalttätigkeiten des Protagonisten aus der Perspektive eines – wie es in der Vorrede zur *Judith* heißt – „echten, ursprünglichen Handeln[s]“ (HEBBEL 1963: 8) verwirft. Jedoch gerät ihm das Stück unter der Hand zu einer glänzenden Vorwegnahme Nietzscheanischer Fragestellungen und zu einer ästhetischen Kritik an der Geltung der Hegel'schen Dialektik, da er im Inneren der abstrakten Negation das Prinzip des souveränen Genusses entdeckt und zur Darstellung bringt. Wir wollen mit diesem Aufsatz zu einem Paradigmenwechsel in der Hebbel-Forschung beitragen, indem wir die These vertreten, dass die a-moralische Lebensweise des Holofernes eine legitime Kritik am Nihilismus der abendländischen Onto-Theologie darstellt.¹ Hierfür werden wir zunächst, inspiriert von Derridas Hegellektüre (vgl. DERRIDA 1976: 380-421), die Dialektik von Herr und Knecht dekonstruieren (1), um anschließend vor dem Hintergrund von Nietzsches Theorie der Willen-zur-Macht (2) die von Hegel unterdrückte Differenz zwischen Souveränität und Herrschaft am Beispiel des Holofernes zu erläutern (3).

1. Dekonstruktion der Hegel'schen Dialektik von Herr- und Knechtschaft

Hebbel präsentiert mit der Figur des Holofernes eine grundsätzliche Kritik an der Dialektik von Herr und Knecht, dem Herzstück der Hegel'schen Sozialphilosophie. Für Hegel charakterisiert eine reziproke Anerkennung selbstständiger Subjekte ein nicht-entfremdetes gesellschaftliches Leben. Das Subjekt müsse ein fremdes Wesen anerkennen und zugleich erkennen, dass der Andere in der Lage sei, ihn selbst anzuerkennen: „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*.“ [Herv. im Original] (HEGEL 1986: 147) Die Wahrheit des selbstständigen Bewusstseins aber sei das „*knechtische Bewusstsein*“ [Herv. im Original] (HEGEL 1986: 152). Die Bewegung der reziproken Anerkennung setzt nach Hegels Ansicht erst ein, wenn zwei, von ihren Begierden angetriebene, gegeneinander gleichgültige Subjekte in einen Kampf auf Leben und Tod verwickelt werden, in dem ein Subjekt unterliegt und sich dem anderen aus Furcht um sein Leben unterwirft,

¹ Andrea Stumpf liest Hebbel mit Nietzsche, Foucault und Derrida als einen Autor, der die Genealogie von Herrschaftsverhältnissen und Wertsetzungen zum Ausdruck bringt. (Vgl. STUMPF 1997: 12)

womit es auf die Befriedigung seiner Begierde verzichtet. Das Leben aufs Spiel zu setzen, bildet – wie Derrida im Anschluss an Bataille herausstellt – den Kern des Hegelianismus. (Vgl. DERRIDA 1976: 385) Das Bewusstsein kann nach Hegel seine einfache Selbstgewissheit nur verlassen, wenn es die Partikularität seines natürlichen Lebens verleugnet.² Da diese Partikularität das Leben des Individuums ausmache, sei ihre Negation der Tod des Subjekts. Das Bewusstsein gelange zur Universalität unter der Bedingung, dass es das Risiko dieser irreversiblen Verausgabung im Kampf auf Leben und Tod übernehme. Der Herr ist für Hegel derjenige, der das Bewusstsein derart in Schrecken versetzt, dass es sein Streben nach Anerkennung aufgibt und sich zur Ungewissheit seiner eingesetzten und aus Furcht bewahrten Partikularität zurückwendet. Diese vom Herrn ausgehende Todesdrohung spaltet das Subjekt und leitet die Entfremdung ein. Die Kastration, die Drohung des Gesetzes, ist in der Hegel'schen Philosophie konstitutiv für das Subjekt. Die Versöhnung könne jedoch im Diskurs des Anderen (nämlich in der von ihm erzwungenen Arbeit) in Form einer dialogischen Verständigung zustande kommen. Die Arbeit strukturiert nach Hegels Verständnis die Entfremdung und sichert so dem gespaltenen Subjekt, das die Einheit seines Bewusstseins durch die Todesfurcht verlor, eine Ganzheit zweiten Grades zu. Die Spaltung, die aus der Begegnung mit dem Tod hervorgehe, sei selbst unaussprechlich, doch spreche und arbeite der Teil des Subjekts, der in der Furcht vor dem Herrn sich dessen Herrschaft unterwerfe. Die Furcht vor dem Tod sei daher der „absolute Herr“ (HEGEL 1986: 153), der das Subjekt mit der gleichen Geste zur Arbeit verurteile, mit der er diese als Weg zur Erlösung anpreise. Die Arbeit bilde das Subjekt, da in ihr die unmittelbare Begierde gehemmt werde und dadurch zu einem dauerhaften Bedürfnis umgeformt werden könne. Die Wiederholung eines zur Gewohnheit gewordenen Bedürfnisses mache dieses bewusst und leite so zur intersubjektiven Anerkennung an, da erst im Bewusstsein des eigenen Mangels die Anerkennung fremder Bedürfnisse möglich sei. Die Todesfurcht bilde demnach die Grundlage für die Vergesellschaftung der Subjekte. (Vgl. HEGEL 1986: 153f.)

Im Anschluss an Bataille zeigt Derrida, dass Hegel in seiner Herr- und Knechtdialektik die Figur des Herrn verfälscht, indem er den Abstand zwischen Souveränität und Herrschaft einebnet. Im System der Herrschaft gewinnt das Dransetzen des Lebens unter zwei Voraussetzungen seinen Sinn und seine Wahrheit: Der Herr muss zum einen am Leben bleiben, um in den Genuss dessen zu kommen, was er sich durch das Wagnis seines Lebens verdienen möchte, und zum anderen muss das knechtische Bewusstsein, das die Spur des verdrängten, kastrativen Ursprungs bewahrt, die

² Ich beziehe mich im Folgenden auf das Kapitel zu Herr- und Knechtschaft in der *Phänomenologie*. (Vgl. HEGEL 1986:145-155)

Wahrheit des Herrn darstellen. (Vgl. DERRIDA 1976: 386f.) Souveränität jedoch zeigt sich nach unserer These in der Differenz und im Abstand vom Sinn der Arbeit, in dem Zwischenraum von Sinn und Nicht-Sinn. Der Hegel'sche Herr verfehlt den souveränen Exzess, da er den Knecht für die Konstitution des Selbstbewusstseins, der Wahrheit und des Sinns arbeiten lässt. Sein Dasein beschränkt sich auf eine kleine Ökonomie des Wunsches, auf die Zirkulation und die Reproduktion des Ich [*moi*] wie auch des Sinns. Die Unterwerfung unter das Gesetz der Arbeit zeigt sich als Unterordnung unter den Zwang, dass nichts endgültig durch den Tod verloren gehen darf, dass alle Ausgaben sich absolut amortisieren müssen. Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der unumkehrbaren und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns scheidet Herrschaft von Souveränität und verwandelt alle Einsätze im souveränen Spiel zu Investitionen in der beschränkten Ökonomie des Wissen und des Ressourcen akkumulierenden Subjekts. Man kann der Arbeit nur einen Sinn verleihen, wenn man den Exzess des Todes ausblendet, der die Negativität nicht als Komplizin der Positivität affirmiert. Der Tod verhindert die endlose Prozessualisierung des Sinns und die Linearität der Arbeit, indem er die Subjekte angesichts der absoluten Verausgabung auf die Endlichkeit des Wissens verpflichtet. Aus der Perspektive der Souveränität stellt sich das Problem von Herrschaft und Knechtschaft völlig neu. Für den souveränen Menschen dreht sich das Leben nicht um die unendliche Bewahrung und Sicherung von Gütern und Wissen, da deren Akkumulation keinen Selbstzweck darstellt, sondern sie nur als Ressourcen in einem an sich sinnlosen Spiel dienen.³ Wir werden sehen, dass Hebbel mit der Inszenierung der Holofernes-Figur mit der Hegel'schen Dialektik von Herr und Knecht bricht und Nietzsches postmetaphysische Logik der Willen-zur-Macht antizipiert, die im nächsten Kapitel kurz dargestellt werden soll.⁴

2. Die Logik der Machtgeschehen

Nietzsches postmetaphysische Logik der Willen-zur-Macht greift das zentrale Problem der neuzeitlichen Rationalität auf: In der Welt lassen sich fortwährend

3 Vgl. zum Hegel'schen Arbeitsbegriff das Kapitel zur Herrschaft und Knechtschaft (vgl. HEGEL 1986: 145-155) sowie die Vorrede zur *Phänomenologie*, wo Hegel die Arbeit als treibende Kraft der Entwicklung des Geistes behandelt (vgl. HEGEL 1986: 65). Zur Kritik am Hegel'schen Arbeitsbegriff vgl. LYOTARD 2007: 259-266 sowie BAUDRILLARD 2005: 69-76.

4 Wir folgen im Unterschied zu der auf Heidegger zurückgehenden Forschungstradition einer post-metaphysischen Nietzscheinterpretation, wie sie im deutschen Sprachraum von Müller-Lauter und Abel vertreten wird. Es existiert kein Wille-zur-Macht als metaphysisches Prinzip, da Nietzsche die Pluralität des Machtgeschehens betont und im Spätwerk bezeichnenderweise von den „Willen-zur-Macht“ spricht. (Vgl. MÜLLER-LAUTER 1971 u. ABEL 1984)

Veränderungen konstatieren, obwohl es keinen Grund zu der Ansicht gibt, dass auf eine Veränderung eine weitere folgen müsse. Das neuzeitliche Denken seit Hobbes versucht das Werden aus dem Begriff der Selbstbehauptung endlich seiender Wesen zu deduzieren. Die Furcht vor einer exogenen Vernichtung soll das Streben nach Selbstbehauptung auslösen. Die spekulative Ontologie der Neuzeit scheidet die Selbstbehauptung von der göttlichen Selbsterzeugung, wodurch dem endlich Seienden die innere Würde zukommt, sich intransitiv erhalten zu können. (Vgl. BLUMENBERG 1974) Nietzsche vollendet die neuzeitliche Kritik am Christentum und der platonischen Metaphysik, indem er eine a-dualistische, rein interne Auffassung der konkatenativen Willen-zur-Macht-Vollzüge entwickelt, nach der die Machtgeschehen ausschließlich durch den Grad ihrer Kraftsteigerung und -auslassung behandelt werden können. Nietzsche verbindet den Werdecharakter der Welt mit der Erfahrung des Todes Gottes und stellt damit die im Zuge des Nihilismus dringliche Frage nach dem Wert des Daseins. Er versucht die Immanenz der Welt durch die ewige Wiederkehr von etwas unabwertbar Werdendem zu sichern. Erst wenn ein innerer, notwendiger Trieb des Mehr-Werden-Wollens angenommen wird, ist das Problem der Veränderung und der Erhaltung des endlich Seienden gelöst. Nicht mehr das Problem der Selbstbehauptung im Sinne eines Gegenpols zur metaphysischen Vernichtung und zum Verschwinden ins Nichts stellt Nietzsche ins Zentrum der Ontologie, sondern das Problem, wie es zum Wechsel statt zur Beharrung kommt. Er bezieht sich in seiner Argumentation auf eine rein endogene Sichtweise und Erklärung des innerweltlichen Geschehens und Sich-Veränderns, um die Abwertung des sinnlichen Daseins durch eine irrationale, dem Leben transzendente Instanz abzuwehren. Bei der Entwicklung seiner Theorie der Willen-zur-Macht spielt Schopenhauers Willensmetaphysik für Nietzsche in zwei zentralen Punkten eine aufklärende Rolle. Wie Schopenhauer nimmt Nietzsche den Primat des im Leibgeschehen erfahrbaren Willens vor dem Geist an, aber anders als Schopenhauer kennt er keinen einen Willen, sondern eine Vielheit von relationalen Beziehungsgeflechten, die Dinge und Wesen konstituieren. Das Drängen dieser Willen ist im Unterschied zu Schopenhauers einem irrationalen Willen niemals blind, insofern, als dass die als Willen aufzufassenden Kräfte nur in ihrer Bezogenheit auf andere Kräfte und in Differenz zu diesen Kräften wirklich sind. Nietzsche erkennt zudem an Schopenhauers säkularer Soteriologie, dass die Selbstbehauptung der Subjekte zu einer Negation des Lebens führt. Schopenhauers Willensmetaphysik kulminiert in einer teleologischen Ausrichtung des gesamten Daseins auf den Menschen hin, der den Willen von seinem trostlosen Leiden erlösen soll. Nietzsche ahnt, dass hinter dieser eschatologischen Überhöhung des Menschen der Selbstbehauptungswille aus Intellekt steht, der einen Welt-Jenseits-Dualismus

und damit einhergehend eine Verurteilung des Leibes und der Willensgeschehen impliziert. Schopenhauers Philosophie endet im Nichts, im Verlöschen der Willen und des gesamten Seins. Die Lebensweise des Holofernes richtet sich genau gegen diesen Nihilismus, der die gesamte abendländische Metaphysik bis zu Schopenhauer beseelt.

3. Die Differenz von Herrschaft und Souveränität

Hebbel geht bei seiner Inszenierung der Holofernes-Figur von einem den Willen immanenten Steigerungstrieb aus, der den klassischen Selbstbehauptungswunsch transzendiert. Wie später Nietzsche verbindet Hebbel das Willensgeschehen mit dem Gedanken der Unaustauschbarkeit jedes Seienden, indem er den antiken Moira-Gedanken unter den Bedingungen einer modernen, rein immanent verfahrenen Rationalität redimensioniert. Hebbel lässt Holofernes sich in dieser Weise äußern: „Wer sich aus der Welt wegdenken und seinen Ersatzmann nennen kann, der gehört nicht mehr hinein!“ (HEBBEL 1963: 46) Die Holofernes-Figur visiert mit dieser Philosophie des Singulären keine Ethik oder existentiellen Imperativ an, um jede Welt-Jenseits-Spaltung zu verhindern. Das Sein selbst wirkt selektiv und treibt die Willenszentren zu einer kontinuierlichen Steigerung und Selbstüberwindung: „Darum ists auch so einzig schön, durchs Leben selbst zu sterben! den Strom so anschwellen zu lassen, daß die Ader, die ihn aufnehmen soll, zerspringt! die höchste Wollust und die Schauer der Vernichtung ineinander zu mischen!“ (HEBBEL 1963: 47) Als notwendige Konsequenz aus dieser Fundamentalontologie folgt, dass der machthungrige Feldherr nach angemessenen Gegnern sucht, um in einem agonalen, dualen Verhältnis seine Kraft auslassen zu können: „Hätt ich doch nur einen Feind, nur einen, der mir gegenüberzutreten wagte! Ich wollt ihn küssen, ich wollte, wenn ich ihn nach heißem Kampf in den Staub geworfen hätte, mich auf ihn stürzen und mit ihm sterben!“ (HEBBEL 1963: 13) Hebbel treibt mit der Darstellung der Holofernes-Figur die Interpretamente der abendländischen Metaphysik an ihre Grenzen. Unter der Bedingung der Endlichkeit, die mit Perspektivität gleichbedeutend ist, lassen sich die Fiktionen der Metaphysik, die von einem An-sich-Wahren, -Schönen und -Guten sprechen, nicht einmal mehr verständlich machen. Das mit sich identische Subjekt geht in der Affirmation des Werdens und dessen Perspektivität unter. In den Tagebüchern heißt es: „Der Versuch des trotzig-widerspenstigen Teils, sich vom Ganzen loszureißen und für sich zu existieren, ein Versuch, der so lange glückt, als die dem Ganzen durch die individ. Absonderung geraubte Kraft ausreicht!“ (HEBBEL 1903b: 95) Jedes Individuum lebt nach Hebbels Verständnis auf Kosten der anderen, es gibt keinen Urzustand, kein organisches, mit sich identisches Gemeinwesen,

in dem die differenzierenden Kräfte der Willen-zur-Macht in einer umfassenden Harmonie aufgehen könnten. Wenn sich ein Subjekt auf das Individuationsprinzip zurückzieht, verhindert es das Werden, sodass es zum „Abschluß der Welt“ (HEBBEL 1903a: 294) kommt. Hebbel konstruiert die Menschheit nicht als Kollektivsubjekt, das in einer Schicksalsgemeinschaft vereinigt ist, die alle Kräfteverhältnisse und -differenzen eliminiert. Aufgrund der Struktur des Willensprimats geht in der *Judith* im Unterschied zur idealistischen Tragödie das Allgemeine in Form einer Einheit von Erkennen, Bewusstsein und Handeln zugrunde. Hebbel antizipiert in den Tagebüchern die seit Nietzsche klassisch gewordene Kritik am teleologischen, von einem einheitlichen Bewusstsein gesteuerten Handeln. Die Aktionen der Subjekte resultieren aus notwendigen Kräfteverhältnissen, die keiner Absicht unterstehen: „Große Menschen werden immer Egoisten heißen. Ihr Ich verschlingt alle anderen Individualitäten [...] und viele halten nun das Natürliche und Unvermeidliche, das einfach aus dem Kraftverhältnis hervorgeht, für Absicht.“ (HEBBEL 1903b: 1) Wir halten alle Interpretationen der *Judith* für falsch, die in diesem Zusammenhang von einem blinden Willen reden. Die erste Interpretation, die in diese Richtung zielt, stammt von der Protagonistin selbst am Ende der Tragödie, wo sie die Hoffnung auf eine soziale Ordnung ausspricht, die das Willensgeschehen besiegen soll (vgl. HEBBEL 1963: 74). Aufgrund der vorangegangenen Geschehnisse, die keinen Platz für eine derartige soziale Utopie lassen, wirkt Judiths Deutung der Handlung unglaubwürdig und wird in der aktuellen Forschung auch nicht weiter verfolgt. Die Hebbel-Forschung präferiert vielmehr eine romantische Interpretation, die psychoanalytisch und/oder geschichtsphilosophisch eingefärbt sein kann. Demnach sollen die blinden Willenskräfte selbst dialektisiert werden. Diese Forschungslinie versteht Holofernes' Unberechenbarkeit als abstrakte Einzigartigkeit, deren Willkürlichkeit zur Zerstörung seiner Identität führen muss.⁵ Als Folgen für den Einzelnen werden Identitätsaufgabe, Geschichtslosigkeit und Selbstentfremdung genannt, als soziale Wirkungen die Zerstörung jeder wahren, substanziellen Allgemeinheit, die Auflösung jeglicher Ethik und Sachlichkeit. Hebbel stelle ähnlich wie Schopenhauer und Stirner ein atomistisch-vereinzelt Individuum dar, dessen Entfremdung das Drama kenntlich und so einer tiefenhermeneutischen Analyse zugänglich mache, die zur geschichtlichen Überwindung der pathologischen Willensbejahung anleite (vgl. KAISER 1983: 33). Wir gehen in Abgrenzung zu den genannten Deutungsansätzen einen dritten Weg, indem wir die (post-)moderne

⁵ Eines der Hauptanliegen unserer Arbeit besteht darin, die in der Hebbel-Forschung zum Allgemeinplatz gewordene Verdinglichungsthese zu kritisieren, nach der Holofernes eine zynische, instrumentelle Verhaltens- und Denkweise charakterisiere. Vgl. hierzu klassisch KAISER 1984, LÜTKEHAUS 1985, STOLTE 1987: 25-38, NÖLLE 1992: 121-138 und KIM 2000: 109-153.

Erkenntnis favorisieren, dass die im Drama dargestellten Willenskräfte nicht blind sind, sondern einer beschreibbaren Eigenlogik folgen:⁶

[J]a es kommt mir unter all dem blöden Volk zuweilen vor, als ob ich allein da bin, als ob sie nur dadurch zum Gefühl ihrer selbst kommen können, daß ich ihnen Arm und Bein abhaue. Sie merkens auch mehr und mehr, aber statt nun näher zu mir heranzutreten und an mir hinaufzuklettern, ziehn sie sich armselig von mir zurück und fliehn mich. (HEBBEL 1963: 13)

Holofernes zielt auf keine Vergewaltigung und Instrumentalisierung seiner Untertanen, sondern versucht sie zu einem agonalen Verhältnis zu verführen. Noch im Gehorchen liegt für den Herrscher der Wille-zur-Macht. Auch hier antizipiert Hebbel eine Erkenntnis Nietzsches, sodass es für ihn anders als für Hegel keine Entfremdung des Knechts gibt. Holofernes hat mit dem Hegel'schen Herrn nichts gemein.⁷ Zwingt Letzterer seine Knechte zur Arbeit, so möchte Ersterer seine Opfer zum Genuss und zur Affirmation der Sinnlichkeit zwingen. Als souveräner Herrscher strebt Holofernes niemals nach der bloßen Ausübung von Macht, sondern nach der Erfahrung der Souveränität, die das Kontinuum der Herrschaft zugunsten des Exzesses der Selbstüberwindung aufsprengt. Holofernes lehnt seine Vergötzung als Herr, nach dessen Vorgaben die Knechte arbeiten müssen, ab. Er verachtet vorauseilenden Gehorsam und versucht durch seine Unberechenbarkeit die narzisstische Identifikation der Knechte mit dem Bild des Herrn zu verhindern. Die Wahrheit des Herrn liegt für ihn nicht im Knecht:

[M]ein Heute paßt nie zum Gestern, ich bin keiner von den Toren, die in feiger Eitelkeit vor sich selbst niederfallen und einen Tag immer zum Narren des andern machen, ich hacke den heutigen Holofernes lustig in Stücke und geb ihn dem Holofernes von morgen zu essen; ich sehe im Leben nicht ein bloßes langweiliges Füttern, sondern ein stetes Um- und Wiedergebären des Daseins. (HEBBEL 1963: 12f.)

6 Wir widersprechen damit den verbreiteten Forschungsthesen, die Hebbels Texte philosophisch im Spannungsfeld zwischen Hegel und Schopenhauer (vgl. KAISER 1983: 181-184) bzw. zwischen Hegel und Freud (vgl. FENNER 1979) lokalisieren. Unserer Meinung nach stimmt Hebbel zwar in der Betonung des Willensprimats sowohl mit Schopenhauer als auch mit Freud überein, aber geht in der *Judith* über die Theorien der beiden Denker hinaus, da er im Gegensatz zu ihnen die Willenskräfte nicht als irrational begreift. Kaiser, der auch die Ähnlichkeit zwischen Hebbels und Nietzsches Denken herausstellt, erkennt nicht die Rationalität von Nietzsches Logik der Willen-zur-Macht, weshalb er sie als irrational und politisch gefährlich diskreditiert. (Vgl. KAISER 1983: 189-193)

7 So aber Tischel (vgl. TISCHEL 2002: 34f.).

Man sieht an dieser Passage sehr deutlich, dass Holofernes' Lebensweise nicht auf einem platten Egoismus Stirner'scher Färbung beruht, denn er übernimmt – ganz im Sinne von Nietzsches Übermensch – Verantwortung für alles Seiende. Er versteht die Negierung des identitätslogischen Denkens als Voraussetzung für die Bejahung der endlich seienden Dinge und reagiert auf deren Endlichkeit mit einer Existenzweise, die das innerweltliche Werden in seiner Immanenz belässt und nicht durch ein der sinnlichen Welt transzendentes Jenseits entwertet. In diesen Zusammenhang muss man die Mitleidslosigkeit des Holofernes mit seinen Opfern stellen. Das Mitleiden, das lehrt die Schopenhauer'sche Metaphysik, begreift die endlichen Wesen als erlösungsbedürftig und stellt sich damit bereits auf einen Standpunkt, der den Charakter der notwendig endlichen Willen-zur-Macht-Geschehen verfehlen muss. Holofernes Hohnlachen über das Leiden seiner Opfer erweist den Abstand zwischen Souveränität und Herrschaft. Es ist ein Lachen über den Sinn; ein Lachen, das nicht die Arbeit des Negativen sein kann, da es sich in seinem Ausbruch nicht erhält. Der Ausbruch des Lachens zersplittert jeglichen Sinnkern zugunsten des souveränen Tuns. Holofernes lacht über die Angst vor der unumkehrbaren und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns und denunziert sie als das absolut Komische und Lächerliche. Sein Lachen macht ihn damit aber nicht zum Zyniker. Die Holofernes-Figur präsentiert im Gegenteil eine Erfahrung, die im Opfer das Wagnis des Todes auf sich nimmt und zugleich den Schein produziert, mit dessen Hilfe dieses Wagnis gelebt werden kann. Im Opfer entsteht ein Simulakrum, das es unmöglich macht, die innerweltlichen Geschehen in Hinblick auf einen geraden Sinn oder eine An-sich-seiende-Wahrheit hin zu lesen, da sie extreme Intensitäten in Form einer paradoxen angstvollen Fröhlichkeit hervorbringen, die einen Zustand der völligen Zerrüttung hervorrufen. Anders als der Hegel'sche Herr setzt Holofernes nicht nur den eigenen Tod ein, sondern wagt sich in seinem Einsatz – um eine Formulierung Derridas zu übernehmen – „selbst als Glücksfall oder Zufall“ (DERRIDA 1976: 394) vor, denn er richtet sein Leben nicht entlang der kontinuierlichen linearen Zeitachse aus, sondern bejaht unter Aufschub [*différance*] des Todes die Singularität des Augenblicks: „Dich töten? Morgen vielleicht; heute wollen wir erst miteinander zu Bett gehen.“ (HEBBEL 1963: 59) Hebbel lässt Holofernes erkennen, dass der Tod nichts offenbaren kann, da der Mensch sich, um sich des Todes bewusst werden zu können, im Moment des Todes präsent sein müsste – was offensichtlich logisch unmöglich ist. Da der Tod somit gleichursprünglich mit dem Leben ist, kann jenes nicht in einer ursprünglichen Präsenz aufgehen, sondern ist von einem notwendigen Aufschub gekennzeichnet, der jede an-sich-seiende Wahrheit durchstreicht, indem er sie verendlicht. Das Opfer präsentiert in einer (unmöglichen) Inszenierung den Tod, ohne deren Wiederholung die Subjekte dem Tod und der Endlichkeit gegenüber

unbeteiligt bleiben müssten. Es zieht die Beteiligten in ein angstvoll-fröhliches Geschehen hinein, das jede transzendente Instanz zugunsten der Immanenz der Kräfteverhältnisse eliminiert. Die Menschheit soll

einen Gott aus sich [...] gebären; und der Gott, den sie gebiert, wie will er zeigen, daß ers ist, als dadurch, daß er sich ihr zum ewigen Kampf gegenüber stellt, daß er all die törichten Regungen des Mitleids, des Schauderns vor sich selbst, des Zurückschwindelns vor seiner ungeheuren Aufgabe unterdrückt, daß er sie zu Staub zermalmt, und ihr noch in der Todesstunde den Jubelruf abzwingt? (HEBBEL 1963: 15)

Wie Holofernes seine Opfer in den Staub wirft, so identifiziert er sich mit ihnen auf eine übermenschliche Weise. Als ein Opfer, das er auf einem Spieß braten lässt, ihm seine Schmerzen klagt, legt er sich daneben, um den Tod zu spüren. (Vgl. HEBBEL 1963: 60) Holofernes gelangt als souveräner Herr zu der zentralen Frage der Moderne, wie die endlich seiende Welt angesichts des irreduziblen Schmerzes, der für jede Steigerung der Willen-zur-Macht notwendig ist, bejaht werden kann. Holofernes will keine Opfer, die an der diesseitigen Existenz verzweifeln, er will sie vielmehr zu dieser verführen und sie zwingen, die metaphysische Abwertung des Seienden durch eine an-sich-wahre Welt zugunsten der Affirmation der Notwendigkeit des relationalen Kräftegeschehens zu überwinden. Die Griechen begriffen das Denken als eine Gewalt [*paideia*], die der Ratio zugefügt wird, damit jene endlich zu denken beginnt und die unmittelbar gewissen Gegebenheiten des Alltagsverstandes überwinden kann. Holofernes übt einen derartigen Zwang auf der Höhe der modernen Rationalität aus und ist dabei humaner als es die Metaphysik je war. Als Judith ihn auf schönste Hegel'sche Weise dazu auffordert, seine Kraft zu beherrschen und in den Dienst des Guten zu stellen, antwortet er sarkastisch: „Ja, ja, die Kraft ist zum Selbstmord berufen.“ (HEBBEL 1963: 62) Zwischen einer Kraft und ihrer Äußerung gibt es für Holofernes keinen Unterschied, sie geht vollständig in ihren Wirkungen auf. Die Kraft soll sich nicht gegen sich selbst wenden in Form von Schuldgefühlen und schlechtem Gewissen, sondern sich gemäß ihrer Potentials realisieren. „[W]erdet hart!“ (NIETZSCHE 2007: 268) könnte man als Wahlspruch über die Philosophie der Holofernes-Figur schreiben, deren gesamtes Denken Hebbel auf die Affirmation der Jouissance des anderen zielen lässt. Hebbel attackiert mit der Inszenierung der Holofernes-Figur die Ordnung der Onto-Theologie, die die Differenz und das endlich Seiende der Macht der Repräsentation des An-Sich-Wahren, -Guten und -Schönen unterwirft. Gewiss gibt es in Hebbels Texten zahlreiche Überreste des christlichen Nihilismus (zum

Beispiel wenn er in den Tagebüchern die Individuation als Strafe für den Abfall vom Gesetz der Liebe deutet),⁸ aber aufgrund des in der Figur des Holofernes verkörperten Bruchs mit dem Identitätsprinzip und der Instanz des geraden Sinns überschreitet er in der *Judith* die Grenze des metaphysischen Denkens und gehört daher in die Reihe der großen Schriftsteller, die im 19. Jahrhundert den Raum für die moderne Ästhetik eröffnen.

Literaturverzeichnis:

- ABEL, Günter (1984): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin/New York: Walter de Gruyter (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 15).
- BAUDRILLARD, Jean (2005): Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin: Matthes und Seitz (= Batterien 14).
- BLUMENBERG, Hans (1974): Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 79).
- DERRIDA, Jacques (1976): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 177).
- FENNER, Birgit (1979): Friedrich Hebbel zwischen Hegel und Freud. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HEBBEL, Friedrich (1963): Werke 1. Hrsg. v. Gerhard Fricke, Werner Keller und Karl Pönbacher. München: Hanser.
- Ders. (1903a): Tagebücher. Erster Band. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. v. Richard Maria Werner. Berlin: Behr.
- Ders. (1903b): Tagebücher. Zweiter Band. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. v. Richard Maria Werner. Berlin: Behr.
- Ders. (1903c): Tagebücher. Vierter Band. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. v. Richard Maria Werner. Berlin: Behr.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Werke 3. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 603).
- KAISER, Herbert (1983): Friedrich Hebbel. Geschichtliche Interpretation des dramatischen Werkes. München: Fink (= UTB 1226).
- KIM, Young-Mok (2000): Die Verdinglichung des Menschen und der menschlichen Beziehungen im frühen dramatischen Werk Friedrich Hebbels. Stuttgart: Akademischer Verlag (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 386).
- LYOTARD, Jean-François (2007): Libidinöse Ökonomie. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971): Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

⁸ „Die Strafe des Individualisierungs-Actes ist, daß sich jetzt Alles haßt und verfolgt, was sich lieben sollte.“ (HEBBEL 1903c: 232)

- NIETZSCHE, Friedrich (2007): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4: Also sprach Zarathustra. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- NÖLLE, Volker (1992): Die Heimtücke der sublimierten Aggression in Hebbels Dramen. In: „Alles Leben ist Raub.“ Aspekte der Gewalt bei Friedrich Hebbel. Hrsg. v. Günter Häntzschel. München: Iudicium (= Cursus 3), S. 121-138.
- STOLTE, Heinz (1987): *Judith* – die Geburt der modernen Tragödie. In: Hebbel. Mensch und Dichter im Werk. Mit Symposionsreferaten und Selbstzeugnissen. Hrsg. v. Ida Koller-Andorf. Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, S. 25-38.
- STUMPF, Andrea (1997): Literarische Genealogien. Untersuchungen zum Werk Friedrich Hebbels. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- TISCHEL, Alexandra (2002): Tragödie der Geschlechter. Studien zur Dramatik Friedrich Hebbels. Freiburg: Rombach (= Literae 96).