

Spuren

in Kunst und Gesellschaft

Nr.32

März 1990

ISSN

0176-7240

DM 8,-



Trauma und Übersetzung

Fragen nach einer "jüdischen Textualität"

Editorial

"Gedichte wie die Nelly Sachs' sind die Suche nach einem anderen Idiom. Sie zu 'verstehen' wäre nicht genug. Sie treffen. Sie sind traumatisch in dem Sinn, wie Emmanuel Levinas die Begegnung mit dem Anderen als traumatisch beschreibt: unberechenbar, also unvorhersehbar ereignet sich dessen Ankunft als Einbruch, der das Subjekt in seiner Souveränität erschüttert und aus seiner Position des Senders in die des Empfängers verstößt, von der Nachricht, die der Andere nicht überbringt, sondern ist, überwältigt. Deshalb sind Tod und Liebe verschränkt, 'ohne Rückkehr und ohne Zuflucht'."

Elisabeth Weber, in diesem Heft S.20

Wer die Frage nach einer "jüdischen Textualität" aufwirft, wie es die *Spuren* im vorliegenden Heft versuchen, sieht sich von Anfang an der spezifischen Unmöglichkeit eines solchen Versuchs ausgesetzt. Denn eine "jüdische Literatur", darauf weist *Vilém Flusser* hin, läßt sich ebensowenig definieren wie die "jüdische Gemeinschaft". "Sind zum Beispiel das 'Kommunistische Manifest' oder die Freudschen Texte als Teil der jüdischen Literatur anzusehen? Wer dies ohne Zweifel bejaht, kann zurecht des Antisemitismus verdächtigt werden." (S.19) Gleichwohl ist ein "jüdisches Sprechen und Schreiben", wie *Vilém Flusser* sagt, ein außerordentlich bedeutendes Phänomen. Er weist auf die Evangelien und das besondere Verhältnis zum "Namen", also auf die Beziehung von Distanz und Intimität hin, die sich in ihnen herstellt; "wobei die Frage, ob die Evangelien zur jüdischen Literatur zuzurechnen sind oder nicht, völlig sekundär wird".

Denn es kann nicht um die *Zurechnung* von Texten gehen. Die Anführungszeichen, in denen sich die Frage nach einer "jüdischen Textualität" allein stellen ließe, vermögen nur zu denken aufgeben, was sich nicht zurechnen und damit auch nicht verrechnen läßt. "Weil er fern von Erkenntnis und Wissen ist, birgt jeder Eigenname, und besonders jeder fremde Name ein Versprechen,

einem Vorboten der Erfüllung gleich; nicht, weil er eine Nachricht überbrachte, sondern weil er die Nachricht *ist*", schreibt deshalb *Elisabeth Weber* (S.23) in ihrem Essay über die späten Gedichte der Nelly Sachs, die um das Grauen der Vernichtung kreisen. Diese unüberbrückbare Distanz irreduzibler Nähe, die sich dem Text als Ortslosigkeit des Namens einschreibt, hat ihm deshalb stets auch schon jene Zeichen mitgeteilt, in denen er vorführt, anführt, ausführt, daß er nicht zu gliedern vermag, was er birgt und doch nicht entbergen läßt: die Unvordenklichkeit des Jetzt, die sich seiner Kontrolle entzieht und der deshalb nur ge-dacht werden kann, weil sie sich in keinem diskursiven Denken vorführen läßt.

"Das Buch", schreibt auch *Ludger Heidbrink* über Edmond Jabès, "ist nicht Buch über die Abwesenheit, sondern als literaler Akt die eigene Abwesenheit, die im Buch - das ist der Unterschied - abwesend bleibt. Das Buch bezeichnet sein eigenes Nichts, als letzte Unmöglichkeit, die Abwesenheit, die es selbst ist, ohne sie aussprechen zu können und doch unentwegt davon reden zu müssen. Das geschieht in verzweifelter Sprachlosigkeit, die zum schweigenden Sprechen verurteilt ist" (S.27).

Nicht also ein Schweigen *im* Text, sondern das Schweigen *des* Textes. *Elisabeth Weber* und *Ludger Heidbrink* entziffern in diesem Schweigen ein Trauma, das sich in anderer Weise auch *Alfred Hirschs* Versuch mitteilt, Motive der Übersetzung als solche der Rettung zu lesen. In "Erschrecken und Verwunderung" vollzieht sich eine "stille, jedoch ungeheuerliche Subversion, die der Text der Übersetzung darstellt", wenn sich herausstellt, daß die Ortslosigkeit des Namens alle Territorien einer Metaphysik des Autors verwüstet, der auf seine Originalität oder Ursprünglichkeit pochen möchte: "Denn 'Übersetzung' steht auch für eine irreduzible Fremdheit und die Unübersetzbarkeit einer 'Form' in eine andere. Die babelsche Zersplitterung der 'einen Sprache' wäre sodann nicht nur eine Aufsplitterung in unterschiedliche und unübertragbare Nationalsprachen, sondern auch eine Auf-

spreizung des innersprachlichen Bedeutens und damit Gewährleistung der Einheitlichkeit und der Entzweigung auch des individuellen Sprachaktes." (S.31) In solcher ursprünglichen Entzweigung als Entzweigung allen Ursprungs ist die Metaphysik des Eigenen, der Urheber-schaft und des Autors schon zerfallen, die sich auf Territorien niederläßt und die Übersetzung verklavt. Ihr Zerfall, in dem sich das Ereignis von Babel stets schon wiederholt hat, bevor sich die Fiktion der einheitlich "natürlichen Sprache" auch nur fingieren kann, verleiht dem Anderen jenen ausgezeichneten Ort einer Ortslosigkeit, die, wie *Alfred Hirsch* zeigt, in Walter Benjamins Magie der Namenssprache ihre Entsprechung finde.

"Dem schwierigen Unterfangen, das Maß einer Sprache maßloser Zerreißung zu bestimmen", gilt auch *Khosrow Nosratians* Näherung an die Philosophie Emmanuel Levinas'. Sie ist jener "Drift vom Erstaunen zum Erschrecken" gewidmet, die "sich jenseits dessen errichtet, was die Textur an Besiedelung und Besudelung verrichten muß" (S.38). Levinas' Erhebung der "Zeit vor dem Beginnen", die ein "Denk-Mal von Trauma und Skepsis" umreißt, läßt die Textfolge dieses Heftes durch *Khosrow Nosratians* Rekonstruktion wie auf ihren Anfang zurückkommen, der sich bei *Vilém Flusser* in der Aufgabenstellung beschrieben hatte, Distanz und Intimität des Namens zu denken.

Dennoch bedarf es wohl keines ausführlichen Hinweises darauf, daß sich im vorliegenden Heft eine Fragestellung abzeichnet, die hier nur eröffnet werden kann. Wir werden uns bemühen, den Spuren zu folgen, die diese Beiträge markieren, und nicht nur texttheoretisch und philosophisch, sondern auch politisch auf die Beziehungen von Sprechen und Schweigen, Vergessen und Erinnern zurückkommen. Wofür die allzu knappen Bemerkungen zur "Stunde Null", die Rudolf Augstein zu Beginn dieses Jahres mit der deutschen Vereinigung einsetzen ließ, um Elie Wiesel zum "Verdränger" zu stempeln, am Anfang dieses Heftes nur einen rohen Anhaltspunkt geben können.

Hans-Joachim Lenger

Impressum

Spuren - Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft, Lerchenfeld 2, 2 Hamburg 76
Zeitschrift des Spuren e.V.
in Zusammenarbeit mit der Hochschule
für bildende Künste Hamburg

Herausgeberin
Karola Bloch

Redaktion
Hans-Joachim Lenger (verantwortlich),
Jan Robert Bloch, Susanne Dudda (geschäftsführend),
Jochen Hiltmann,
Ursula Pasero

Redaktionelle Mitarbeit
Manfred Geier, Jens Hagedstedt,
Martin Hielscher, Lothar Kurzawa,
Torsten Meiffert, Khosrow Nosratan

Gestaltung, Reproduktion und Druck
Eberhard Neu

Satz
Susanne Dudda

Autorinnen und Autoren dieses Heftes
Ingo Abmann, Klaus Blocher, Rüdiger Dannemann, Hans-Christian Dany, Vilém Flusser, Wolfgang Geiger, Joachim Güntner, Ludger Heidbrink, Alfred Hirsch, Detlef Bernhard Linke, Bettine Menke, Ursula Meyer-Rogge, Martina Palm, Hans Radermacher, Elisabeth Weber

Fotos: Seite 4, 25, 54
Gertrud Schrader

Die Redaktion lädt zur Mitarbeit ein. Manuskripte bitte in doppelter Ausfertigung mit Rückporto. Die Mitarbeit muß bis auf weiteres ohne Honorar erfolgen. Copyright by the authors. Nachdruck nur mit Genehmigung und Quellenangabe.

Die "Spuren" sind eine Abonnementzeitschrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM 48.-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30.-, ein Förderabonnement DM 96.- (Förderabonnenten versetzen uns in die Lage, bei Bedarf Gratisabonnements zu vergeben.) Das Einzelheft kostet im Buchhandel DM 8.-, bei Einzelbestellung an die Redaktion DM 10.- incl. Versandkosten. Lieferung erfolgt erst nach Eingang der Zahlung auf unserem Postscheckkonto Spuren e.V., Postscheckkonto 500 891-200 beim Postscheckamt Hamburg, BLZ 200 100 20, oder gegen Verrechnungsscheck.

Bestellung und Auslieferung von Abonnements und für Buchhändler bei der Redaktion.

Inhalt

Beobachtungen und Anfragen

Hans-Joachim Lenger: Augsteins "Stunde Null" (S.5) / Joachim Güntner: Philosophismus (S.7) / Ursula Meyer-Rogge: Die große Imagination (S.9) / Hans-Christian Dany: Der Arsch ist nicht aus Glas. (S.11) / Detlef Bernhard Linke: Anspielung (S.15)

Vilém Flusser
Juden und Sprache
S.18

Elisabeth Weber
Unvordenklichkeit des Jetzt
Zu den späten Gedichten der Nelly Sachs
S.20

Ludger Heidbrink
Das Buch als Abwesenheit
Zu Edmond Jabès' "Buch der Fragen"
S.26

Alfred Hirsch
Rettende Übersetzung
S.30

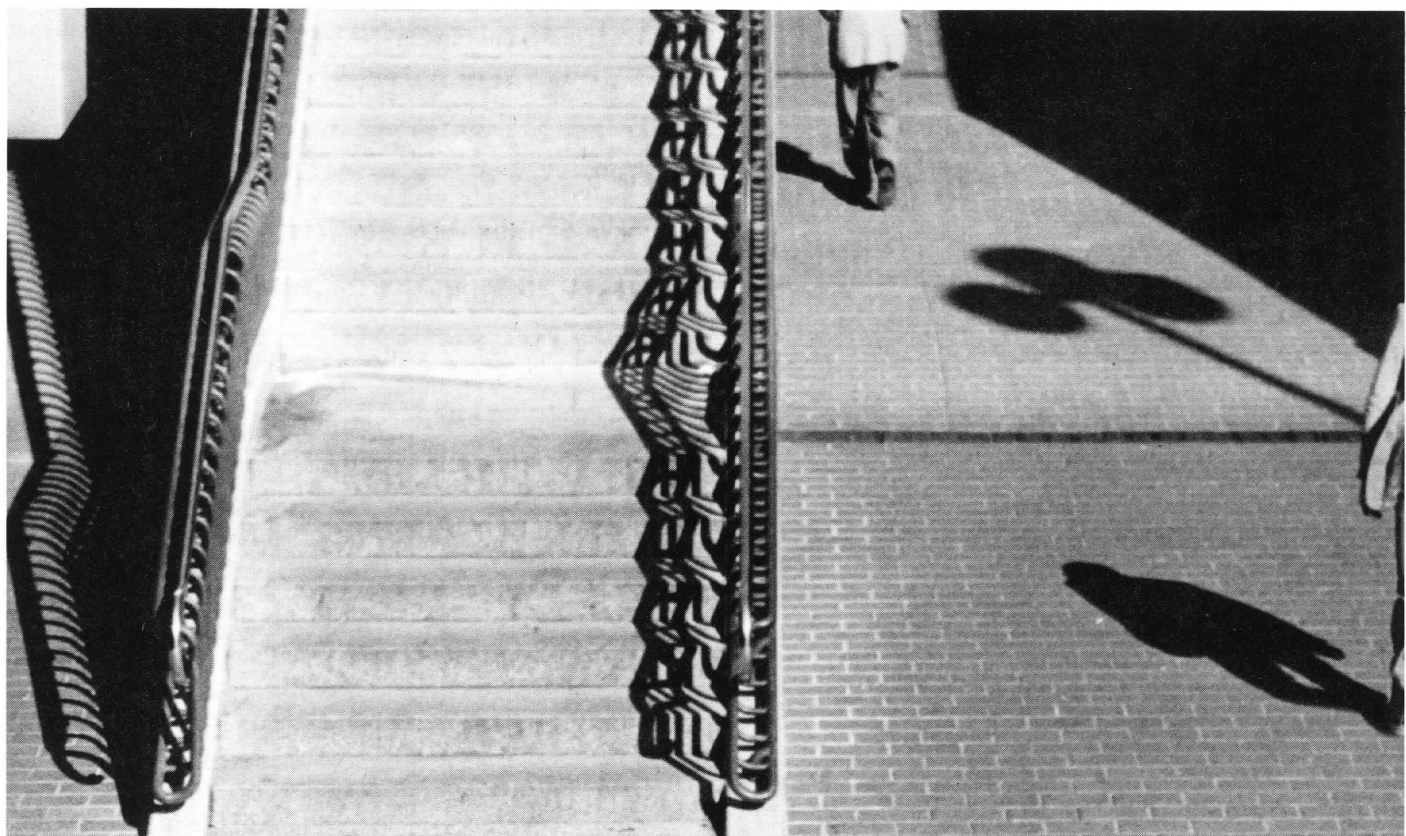
Khosrow Nosratan
Trauma und Skepsis
Näherungen an Emmanuel Levinas
S.36

Martina Palm
'si'te'
Fotoserie
S.40-49

"Spuren"-Aufsatz
Hans Radermacher
Vom Ende der Nachkriegszeit
"Die vergessene Hälfte, Osteuropa und wir"
S.50

Magazin

Alfred Hirsch: Humanismus des anderen Menschen (S.55) / Joachim Güntner: Genaue Kürze, lang bedacht (S.57) / Rüdiger Dannemann: Marginalien zu einer radikalen Philosophin (S.58) / Khosrow Nosratan: Schwache Ströme (S.59) / Bettine Menke, Klaus Blocher: Das Drängen des Buchstabens in der Frühromantik (S.61) / Wolfgang Geiger: Kultur zwischen Ethik und Ästhetik (S.63) / Ingo Abmann: Das Theater der Ruth Berghaus (S.64) / Anmerkung zu Annemarie Stoltenbergs NDR-Sendung: "Nervenbelastend naiv" (S.66)



Augsteins "Stunde Null"

Deutsche Natur, deutsche Nation, deutscher Antisemitismus

Als Willy Brandt vor einigen Wochen feierlich erklärte, daß nun zusammenwache, was zusammengehöre, zeichnete seine Metaphorik nur nach, was deutsche Nationalpolitik seit je delirieren läßt. Nicht dem Urteilsvermögen, sondern einer biologischen Phantasmatik des Wachsens, Gedeihens und Blühens anheimgestellt, ist Politik hierzulande nicht versuchtes Menschenwerk zur Regelung von Menschenangelegenheiten, die in der Gemeinschaft mit anderen entstehen, sondern Mimesis der Deutschen an das, was sich ihnen aus naturwüchsiger Blindheit stets schon soll zugerant haben. Menschliches Glück kennt deshalb das *Lied der Deutschen*, das hier zuverlässig Zeugnis auch ohne seine erste Strophe ablegt, nur zu illuminativen Zwecken, nämlich um dem Blühen des Vaterlands den Glanz dieses Glückes zu verleihen: solche Fiktionen des organisch Ganzen jedenfalls, die alle Politik um Phantasmen des Wachsens, Gedeihens und Blühens organisieren, kennen die Differenz des Symbolischen nur als Einschnitt, der das Organische zuvor verletzte.

Was sich hier abspielt, läßt sich nicht nur politisch, sondern auch etymologisch zeigen. Noch bevor sie etwas anderes bedeutet, meint die lateinische *natio*, gleich der *natura*, eine *Geburt*; erst einer metonymischen Operation verdankt sie dann ihren allgemein umlaufenden Sinn. Wo dieser freilich, wie in Deutschland, nicht einem symbolischen Einschnitt, einer politischen Revolution und der Enthauptung eines Königs etwa, entspringt, also von politischen Intensitäten zugleich eröffnet und entgrenzt wurde, die in Termen von Entscheidung und Urteil zirkulieren und das Politische in offenen Feldern der Riskanz situieren; wo er deshalb über die Halluzination prä-nataler Ganzheit nie hinauskam und die politische Kultur der Differenz nur

als feindlichen Eingriff anders Geborener fürchten läßt, bleibt solcher Sinn von Nation einzig von Naturphantasmen ausgefüttert, deren latent psychotische Dynamik dann die von Politik selbst wird. Stets geht sie, vor allem in Deutschland, konstitutiv einher mit der Fahndung nach einem, der vom Organismus der Nation qua Natur ausgeschlossen ist und sich deshalb, weil nicht legitimer Natur, immer schon des Einschnitts schuldig gemacht habe, der das Organische der Natur verletzte und die Geburt der Nation bis heute verhinderte. Schuld ist die Unnatur des Anderen, wenn die Natur der Deutschen nicht zur Nation findet: allein solcher Schuldzuweisung verdankt sich auch der öffentliche Erfolg jener Metaphorik, die nun zusammenwachsen läßt, was zusammengehört. Umso suggestiver wirkt sie, als sie im Unausgesprochenen läßt, woraus sie sich insgeheim gruppiert oder organisiert: die Abwehr des Anderen, die sich als Abwehr des Urteilsvermögens vollzieht, dem dann vorgehalten wird, immer nur auf Distanz zu bleiben.

Man tritt hier nämlich, ob gewollt oder ungewollt, in Bezirke einer Entschiedenheit ein, die stets schon entschieden ist, auch wenn Brandts Slogan noch unausgesprochen gelassen hatte, wozu. Am nationalen Aufbruch der vergangenen Monate kann beispielhaft studiert werden, wie eine vermeintliche Opposition auf einem Terrain sich bewegt, das längst von jenen besetzt und kontrolliert ist, denen zu opponieren sie vorgibt. Während linkes oder grünes Sentiment nämlich, Idolatrien des Blühens und Wachsens nachhängend, den Platz einer Auseinandersetzung längst kampflos verlassen hatte, der durch die Problematik politischen Urteilens hätte vorgezeichnet sein können, und sich vorrangig allein darum sorgte, wie auch auf dem "Gebiet des Umweltschutzes" die

deutsche Natur Matrix deutscher Nation bleiben könne, nahm sich die seriöse Publizistik der Bundesrepublik bereits der feindlichen Unnatur an, gegen die eine entschiedene Transformation deutscher Natur in deutsche Nation sich allein soll durchzusetzen lassen. Im ersten Heft, das der *Spiegel* in diesem Jahr präsentierte, hatte dessen Redaktion Elie Wiesel, einer der "angesehensten Stimmen der Judenheit in der Welt", wie Rudolf Augstein ihn eine Woche später apostrophierte, die Gelegenheit gegeben, seine Vorbehalte gegenüber einer Vereinigung der zwei deutschen Staaten zu formulieren. Wiesels Stellungnahme war sensibel und genau gewesen. So sehr er es stets begrüße, sagte er sinngemäß, wenn Mauern fielen, die Unfreiheit zementierten, so sehr fürchte er eine Vereinigung beider deutscher Staaten, weil sie das Vergessen dessen besiegele, was der deutsche Wahn von Ganzheit und Größe im rassistischen Naturalismus des Blutes und des Bodens einst angerichtet hatte: solches deutsches Vergessen der Vernichtungslager aber lasse gerade Juden für die Zukunft Schlimmes befürchten. Doch als hätte das deutsche Nachrichtenmagazin diesem Appell Raum gegeben nur, um die Projektionsmaschinerie der Unnatur installieren zu können, derer die deutsche Natur bedarf, um deutsch zu sein und Nation zu werden, antwortete Augstein ein Heft später mit einem Text, der in keiner Chronik des Antisemitismus wird fehlen dürfen. Ihm ist zu entnehmen, weshalb das Ressentiment des Antisemiten, der die Differenz des Symbolischen als jüdisch identifizieren möchte, nicht etwa beiherspielendes Moment nationaler und natürlicher Emphase, sondern deren konstitutive Voraussetzung ist.

Gebietenisch macht sich bei Augstein ein apokalyptischer Ton geltend, in dem die Nation ein erneutes Mal dem Augen-

blick ihrer Geburt entgegenfiebert, ein Ton der Enthüllung, der das Ende aller Vorgeschichte konstatiert und nicht nur den Beginn einer neuen Zeit, sondern den Anfang der Zeiten selbst verkündet: "Die Stunde Null, von uns allen so sehnsüchtig herbeigefürchtet, sie ist da". Augstein kann für sich beanspruchen, mit diesem Satz das nationale Programm der Deutschen wie in einem Tagesbefehl zusammengefaßt zu haben. Die Stunde Null nämlich, Anfang der Zeiten, kennt weder Erinnerung noch Verantwortung, sondern allein die Unschuld der Geburt. Dies läßt auch ermaßen, weshalb diese Stunde erst heute, im Zeichen des *Nationalen*, schlägt und nicht schon 1945 geschlagen hatte, als man in Deutschland darangegangen war, im Zeichen des *Sozialen*, des Wirtschaftswunders und Kalten Krieges, das System der Deportationen und Gaskammern als fremde Mär zu vergessen: blieb diesem Deutschland doch, qua Spaltung, das Mal des Besiegten eingeschrieben, das zwar nicht zur Erinnerung anhielt, wohl aber erneuten Geburtsphantasmen deutscher Nation zuvorkam. Mit dem Instinkt des Rachsüchtigen hat Augstein erkannt, daß der Augenblick der Geburt der eines gewaltigen Vergessens sein muß und deshalb nur gelingen kann, wenn den Opfern die Bürde der Täter auferlegt wird. Wiesel, der an Auschwitz erinnert, wird zum Sprecher einer Gemeinschaft, die viel zu denken gibt und immer neu den Jargon der Mörder herausfordert: "Vom 'internationalen Judentum', wie das der Regierungssprecher Klein tat, sollte man wirklich nicht reden. Wie aber, wenn man den Begriff nur denkt, wäre das nicht schon schlimm genug?" Denn Augstein denkt ihn nicht nur, sondern schreibt ihn auch und begründet, weshalb er ihn schreibend denkt, wenn er fortfährt: "Ist es denn zu bestreiten, daß kein amerikanischer Außenminister im

Vorderen Orient eine Politik des Ausgleichs und der Vernunft treiben kann, weil sein (auf jüdische Wählerschaft angewiesener) Präsident ihm das verbietet?" Unter der Hand hat also das Schlimme dieser Sätze die Position gewechselt: schlimm ist, das "internationale Judentum" zu denken, doch nur, weil es dieses Judentum gibt und es darin schlimm ist, seinen Einfluß von den Vereinigten Staaten bis in den Vorderen Orient selbst über amerikanische Regierungen auszuüben. Nichts anderes hatten die Mörder behauptet; Klein sprach deshalb, so schlimm sie auch sein mag, die Wahrheit, als er dieses "internationale Judentum" anwies, sich aus deutschen Angelegenheiten herauszuhalten: Augsteins fliegender Wechsel vollzieht nur im sprachlichen Detail, was die Struktur des Antisemitismus im Ganzen beherrscht, der die Instrumente schon bereitgelegt hat, wo Juden nur die Stimme erheben.

Denn es geht um die Erinnerung und daher um den Nachweis, daß es nicht an den Tätern, sondern an den Opfern ist, ihrer Taten zu gedenken. Im Tonfall des aufmüpfigen Pimpfs, dem Vorschrift nur ist, was auf dem Befehlsweg ergeht, fertigt Augstein zunächst jedes Ansinnen ab, das sich aus der Vernunft zusprechen könnte: "Ob die Deutschen die Vergangenheit vergessen dürfen oder sollen oder müssen, kann nicht verordnet werden"; und deshalb wird die Erinnerung auch, "solange die Welt besteht, beschädigt". Doch nicht nur darum geht es, solche Beschädigung zum Naturgesetz alles Weltlichen zu erheben, sondern den Nachweis zu führen, daß es die Opfer selbst sind, die zu ihren eigenen Tätern wurden, indem sie das Werk der Vernichtung fortsetzen: "Wer den Fall der Mauer beklagt, wer niemanden mag, der 'aggressiv' ist, wie Elie Wiesel von sich sagt: Er mag uns dann doch erklären,

warum in Jerusalem geschossen wird und in Berlin nicht. Das liegt nun nicht mehr an Adolf Hitler".

Solche Übertragung erlaubt es dem dilettierenden Historiker dann, inmitten einer Welt, in der die Schuld gleichermaßen verteilt sei, eine Rechnung zu eröffnen, die die eigene Schuld als nichtig, den millionenfachen Völkermord nämlich als einer staatlichen Militärpolitik Israels gewogen erweist, die mit jenem verrechenbar sei. Die unschuldige Geburt deutscher Nation, die sich phantasmatisch herbeisehnt und herbeifürchtet, ist Augstein zufolge immer schon verbürgt durch einen Ausgleich der Verbrechen, der die Rechnung auf Null herauskommen läßt und nur denjenigen als schuldig ausweist, der an die Shoah zu erinnern wagt: "In der Bundesrepublik hat man in diesem Zusammenhang getan, was man angeblich nicht tun soll, man hat verdrängt". Doch nicht auf die Verbrechen der Nazis bezog Augstein diesen Satz, sondern auf die "Knochenbrecher in Israel", und er formuliert deshalb eine Drohung. Wehe, wenn solche deutsche Verdrängung erst ein Ende hat: sie würde die jüdischen Mörder identifizieren, die Augstein mit Klein schreibend denkt, denkend schreibt, und ihnen den Trick heimzahlen, den er bei Elie Wiesel, einer "der angesehensten Stimmen der Judenheit in der Welt", exemplarisch durchschaute: "Wiesel, der Erinnerer, wird zu Wiesel, dem Verdränger".

Was zusammengehört, wächst derart zusammen: sentimental, entschieden, drohend und zur Tat bereit. Von deutscher Natur zu deutscher Nation führt erneut jener Weg, der von deutschem Antisemitismus immer schon vorgezeichnet war.

Philosophismus

Eine verspätete Glosse

Das Phänomen ist nicht neu, aber dauerhaft. Umso erstaunlicher, daß Beobachter des Zeitgeistes es noch kaum aufspießten. Grund mag sein, daß sie sich genieren. Wer will schon den Don Quijote spielen, wenn es um einen Sprachgebrauch geht, auf den man sich mit kopfnickendem Einverständnis längst geeinigt hat?

Die Rede ist von der Beliebtheit, deren sich Philosophie erfreut, solange es um ihren Namen geht. Der stünde in einer fiktiven Attraktivitätsskala obenan. Vielfältigem dient er zur Zierde. Lichtenberg schon mochte Ähnliches kennen, er kommentierte lakonisch. Ihm genügte ein Satz zum vollständigen Aphorismus: "Die wirklichen Philosophen und die titulären." Das ist lesbar als Hieb auf Präntionen, bleibt in seiner elliptischen Knappheit aber auf abgründige Weise unbestimmt. Hintersinnige Ergänzungen, bis hin zur ironischen Aufhebung des zunächst Bedeuteten, scheinen möglich, je länger man bei der Sentenz verweilt. Deren unmittelbar greifbare Substanz allerdings liegt in der Unterscheidung. Die Trennung wirkt kategorisch, und sie stammt aus einer Zeit, in der Titel Begründung verlangten.

Damit ist es vorbei, zumindest was die Philosophie betrifft. *Sie konveniert ungemain*, würde Felix Krulls Papa heute sagen und müßte hinzusetzen: als Etikett, ganz ohne Etikette. Regeln, die den Wortgebrauch an seine ursprüngliche Sphäre binden, fehlen, ohne daß dies das Verständnis hindern könnte. Inwieweit es sich gefestigt hat, dokumentierte jüngst die doppelseitige Zeitungsanzeige eines Herrenausstatters, der sich mit sicherem Gespür und in Lichtenberg ebenbürtiger Lakonie auf das bewußte Wort als Schlagzeile beschränkte. Das Kleingedruckte wiederum sprach von Lebens-

gefühl. Die Ware, so muß man glauben, ist mit Philosophie derart imprägniert, daß sie wie magisch vom Schöpfer auf den künftigen Träger übergehen kann. Ein zu verlockendes Versprechen, um darüber noch den philosophischen Ausweis zu verlangen. Irrig wäre, die Okkupation des Begriffs als sinnleer abzutun. Sie hat ihm - gut Wittgensteinisch geschafft, die in pragmatischer Perspektive seine Bedeutung bestätigt.

Bedeutungstheorie und Sozialpsychologie des Faktums decken sich nicht. Jene konstatiert lapidar eine Eigenständigkeit des *Sprachspiels*, die diese aufheben muß, will sie die Attraktivität des Ausdrucks erklären. Sicherlich macht die gängige Rede von der Philosophie eines Produkts keinen Anspruch auf die Kenntnis der spezifischen Disziplin. Doch wenn sie auch ihre unproblematische Brauchbarkeit aus der Fachfremdheit bezieht, so nicht ihre Reize. Sie zehrt von einem Bezug, über den der knappe Verweis auf ein etabliertes, gegebenes Verstehen nichts sagt. Darum darf, freilich ohne angestregtes Eifern, das hier nur lächerlich wäre, Etikettenschwindel geargwöhnt werden. Schwierig indes, ihn mit Lichtenbergschem Sprachgestus zu reklamieren. Seine Sonderung des Reelen vom bloß Nominellen entschieden vorzunehmen, birgt Probleme. Nicht nur erweist sich der Begriffsrealismus als versagendes Auskunftsmittel der Theorie, wo er mit sprachpragmatischen Verweisen konfrontiert wird. Er wird zur leeren Konzeption; seine Grundannahme, dem Begriff entspreche ein Wirkliches, muß Kapriolen schlagen, wenn das Reale der Realität bestritten wird. Daß, sprachlogisch gesehen paradox, doch in der Sache nicht ohne Grund, von der *Wirklichkeit der Fiktion*

viel die Rede ist, blieb nicht ohne Einfluß auf die Verwendung des Attributs "wirklich" - zumal wenn es, wie in der mit Lichtenberg zitierten Bedeutung, beständig oszilliert hin zu "wahr" und "echt".

Die geistesgeschichtliche Situation nicht weniger als die reale aber wirkt gerade auf derart selbstgewisse Nüancierungen hemmend. Nachdem die Ideologiekritik die positive Rede vom Eigentlichen als Jargon entlarvt hat, treibt nunmehr ein Lieblingskind neuerer Theoriebildung, das Simulationstheorem, die markante Differenz aus dem Begriff des Wirklichen. Konstatiert wird die Verflüchtigung des Realen in Symbolsysteme, zum *Simulacrum*. Ist die Simulation endlich total (wie mit spekulativen Genauß verbürgender Radikalität behauptet wird), so scheinen auch die Unterschiede zu fallen, die uns die simple Verwechslung einer Sache mit ihrem medialen Double bemerken lassen. Eine Indifferenz, die gleichermaßen die Argumentationsformen angreift. Wer sich im Kreis der an jenem Theorem Geschulten zu der Orthodoxie hinreißen läßt, mit der antiquierten Wendung *In Wirklichkeit aber ...* zu insistieren, erntet bestenfalls Spott.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung tritt, was Lichtenberg "titulär" hieß, in ungleich kräftigere Rechte. Ununterscheidbar ist im Markenartikel, was er verklammert, Marke und Artikel, und wovon seine Suggestion ausgeht. Die Gewalt der symbolischen Ordnung dokumentiert die Warenwelt sinnfällig; ebenso das Bewußtsein davon, im Ringen um zugkräftige Namen und eingetragene Warenzeichen. Trifft hier die Philosophie das profane Dilemma des ungeschützten Copyrights? Unübersehbar ist ihre Wertschätzung als Prädikat.

Begegnet sie massiert in Werbetexten, um technologische Kompetenz oder die fürs Design zu betonen, so ist, was dort sich zuspitzt, Konzentrat eines allgemeinen, diffusen Niederschlags. Philosophie ist das unerläßliche Beiwort des heutigen Kreativen. Wer in der Lage ist, in fünf Worten die Beschreibung seines Tuns mit einem Anspruch zu verbrämen, der als Idee gilt, tut dies. Dabei ist gleichgültig, ob sie das Marketing oder das Produkt betrifft. Spricht der Produzent philosophisch von seinem Programm, so meint er beides, Sortiment und Strategie.

Den Ritter vergangener Philosophenehre mag Empörung beikommen, doch sollte er eines bedenken. Die inflationäre Beanspruchung des Titels muß nicht ausschließlich als Anmaßung gesehen werden. Davon zeugt schon das verbreitete Einverständnis. Auf die Verwendung des Wortes Philosophie paßt eine Lesart, wie sie am Wort Natur gerade von philosophischer Seite wiederholt probiert wurde: Je weniger es von der Sache gibt, desto mehr gerät sie in aller Munde. Spürt man daraufhin den Institutionen nach, deren Einklang den Wortgebrauch trägt, so offenbart sich ihre oft existenzielle Färbung. Was der griechisch-lateinische Ausdruck - philosophia, Weisheitsliebe - versprach und was noch heute der Fachfremde mit ihm verbindet, ist ein lebensweltlicher Bezug, den die akademische Philosophie weitgehend verloren hat.

Schuld daran ist ein Gelüst, das immer auch Nötigung war. Unter dem Druck, sich als wissenschaftliche Disziplin zu bewähren, gab sie ihre umfassenden Ansprüche auf und folgte der arbeitsteiligen Spezialisierung. Als Bastionen eines nicht weiter zu schmälernenden Selbstbewußtseins gelten jene Zweige,

die mit den als hart bezeichneten Naturwissenschaften zumindest in methodologischer Strenge zu konkurrieren vermögen. In vergnügter Erinnerung an Bertrand Russels häufigen Ausruf "Logic's hell!" hat Ludwig Wittgenstein das Einverständnis überliefert, daß sie beim Nachdenken über logische Probleme verband. Aber nicht jeder fühlt sich von dieser Hölle so angezogen wie sie, die an ihr die "ungeheure Schwierigkeit, ihre Härte und Glätte" bewunderten. Der Appell an ein mehr oder minder freischwebendes Potential des Philosophischen, von dem die Renommiersprache lebt, sieht alles andere vor als Teilnahme an einer Wissenschaft, die von legitimatorischer Anstrengung geschüttelt wird und staunen müßte, daß ihr Name als unbefragtes Gütesiegel in Kraft ist.

Ironischerweise hat es jedoch den Anschein, als sei im vorwissenschaftlichen Verständnis ein Abklatsch jener Universalität bewahrt, die die Philosophie in ihrer szientifischen Besorgnis einbüßte. Noch das vielzitierte Wort Kants, demzufolge der Anfänger in dieser Disziplin nicht Gedanken, sondern denken lernen soll, zeigt sich weniger inspiriert von einem naturwissenschaftlichen Ideal der Methode als von der Idee einer Fähigkeit, die prinzipiell Alle besitzen.

Ermäßigt wird das leicht zum Gemeinplatz: Denken sei nun mal das ureigste Medium der Philosophie. Verführerisch der Umkehrschluß, wo sich einer etwas denke, da müsse auch Philosophisches bewegt sein. Er ist das Fundament des gegenwärtigen Philosophismus'.

Die große Imagination

Wir, die Protokollanten im Gericht, führen ein unwirkliches Leben. Wir schreiben auf, was der Täter zu seiner Untat zu sagen hat. Wir warten, wenn er schweigt. Wir notieren den Tag und die Uhrzeit seiner Vorführung. Wir vermerken das, was er bei sich trägt, sein Verhalten so, wie es uns diktiert wird, und sofort, ein Beruf, der seine Vorschriften hat, ein Beruf, den wir gewissenhaft erfüllen. Wir sind nicht vermessen zu sagen, daß diesen Beruf niemand anders ausüben könnte. Er stand zur Verfügung und wir haben ihn gewählt. Im Gericht gibt es den einfachen, den mittleren, den gehobenen Dienst, den Staatsanwalt, den Richter. Früher gab es sogar den Beruf eines Henkers und es fand sich immer einer, diesen Beruf auszuüben. Davon sind wir nun allerdings weit entfernt. Dazu sei übrigens auch gesagt, daß es immer auch Täter gab.

Nun ja, wer dem Gericht dient, kommt zwangsläufig in die Lage, sich mit der Welt der Täter zu beschäftigen und auf seiner Spur rechts und links das Leben zu sehen, in das der Täter plötzlich so rigoros eingreift. Als Protokollanten sind wir nicht befugt, über Recht oder Unrecht zu urteilen, sondern haben genauestens aufzuschreiben, was uns gesagt wird. Phantasie ist nicht angesagt. Jedoch in den Pausen, wenn nicht notiert werden muß, ist sie da, und wir horchen auf sie, als könnte sie uns den Weg hinaus zu der Stelle weisen, wo die Untat geschehen ist. Als könnte sie das. Aber sie führt uns nur überall dahin, wo wir uns auskennen, und da müßten wir dann, wenn wir noch weitergingen in unserer Phantasie, die Untat geradezu selber vollziehen und noch dazu so viele Mal, wie wir Protokollanten sind. Das hieße, die Welt mit Unrat zu überziehen. Dazwischen sei der heilsame Schrecken,

den die Gewohnheit zwar abschleift, dennoch bleibt das kurze und knappe Nein. So bleibt die Phantasie strikt in den Grenzen unserer Tätigkeit, sie bleibt im Gerichtsgebäude und auf unserem Schreibtisch und wird vom gesprochenen Wort in ein geschriebenes überführt und aus dem geschriebenen wiederum in ein gesprochenes oder gedachtes Wort übertragen, und im Leser des Protokolls entsteht der Augenblick, da der Täter vorgeführt worden ist und seine Untat gestand oder nicht.

Danach erheben wir uns und erledigen ein paar Dinge, bringen Akten, tragen sie wieder zurück, ordnen sie ein, gießen die Pflanzen und erkundigen uns nach der Gesundheit unserer Mitarbeiter oder reden vom gestrigen Fernsehprogramm. Ein Arbeitsalltag, der aber, so sagen wir nun, vollständig im Imaginären stattfindet, ja, das ganze Gerichtsgebäude ist durchwirkt von diesem Imaginären. All diese Treppen und Korridore, all diese Zimmer und Säle, worauf ruhen sie? Was bedingt sie? Ist es nicht die durch uns zu Protokoll gegebene Untat? Ist es nicht so, daß wir uns ständig gegen diese Untaten wehren und daß wir uns nicht erlauben, sie mit unserem Geist und Verstand, mit unserem Gefühl und der Empfindung in uns aufzunehmen und doch von ihr durchdrungen sie als einen Hauptgegenstand geradezu zu uns nehmen, daß wir uns sagen müssen, sie ist unser Chef und wir gehorchen ihr?

Nicht, daß niemand von uns so denken könnte, aber wir tun es nicht wirklich, weil es ganz unwichtig ist. Ein Täter, der vor uns erscheint, ist ein bereits Gefangener. Er wird, wie wir sagen, in die Imagination überführt. Nun gilt es, daß er sich darin bewährt. Nun heißt es, ob und wie er sich darin bewegen kann. Und darin liegt die Macht, darin fügt

sich unser Gerichtsgebäude mit allen Bediensteten wieder zu einer großen Einheit zusammen. Da hat der Täter seine Bewährungsprobe, und sie ist hart genug, sie ist unerbittlich, und wenn es der Täter nicht versteht, daß er sich im großen Imaginären befindet, dann ist er beinahe vom ersten Moment an verloren. Vielleicht lernt er es mit der Zeit und holt das Versäumte nach. Aber die, die sich zu gut darauf verstehen, haben es auch nicht begriffen, daß sie vor der großen Imagination wie Fälscher aussehen.

Und soviel sei gesagt. Die gestotterten Sätze sind ebensoviel Wert wie die glatt heruntergesprochenen, wie die mit großem und kleinem Schweigen dazwischen, wie die hart gesetzten oder die weich melodiosen Sätze, mit Tränen und Blässe begleitet, wie die dünnen geflüsterten oder die geknatterten, geblitzten oder funkelnden, schönen, mit Gesten oder hilfeschendenden Blicken untermalt oder Drohgebärden unterstrichen. Wenn daraus ein Satz werden soll, der niedergeschrieben wird, dann verlieren sich die ganze Wut und Ohnmacht. Sie müssen verdampfen. Ein Zittern und Beben ist einfach nichts vor unserem geschriebenen Wort. Hier kommt die Herrschaft zutage, die uns gehört, den Bediensteten und dem Gebäude, der Imagination. Man will wissen, was der Täter zu sagen hat. Man will sehen, ob es in der großen Imagination irgendein Echo gibt. Man will hören, was wiederklingt aus den geschriebenen Wörtern. Und da wird der Täter zum Wicht, da muß er sich beugen, und wenn er sich dagegen wehrt, auf diese Weise, wie es ihm erscheint, nochmal überführt zu werden, so wird er bald merken, daß auch seine Wut und Verzweiflung wie alles, was er mitgebracht hat, ein Nichts sind, wenn wir zu schreiben beginnen. Und hier sei auch

angemerkt, warum wir auf dem Wort Untat bestehen. Weil darin ausgedrückt ist, daß der Täter nicht eigentlich etwas vollbracht hat. Er müßte es erst beweisen, durch uns. Und wie kann er das in einem Gebäude und vor uns Bediensteten, die wir von der Imagination durch und durch beherrscht sind? Das erfordert schon einiges. Und er wird es schwer haben, uns gegenüber, zuerst uns Schreibern, die wir seine Worte nehmen und niederschreiben und hinsetzen so, daß jedermann sie versteht. Und wo bleibt dann diese spektakuläre Untat? Nicht wahr, wo bleibt sie, wo geht sie hin. Sie geht ein in das Imaginäre. Danach sind wir sehr ungeduldig, wandern umher, stoßen uns am Treppengeländer, stürzen Kaffee und Kuchen herunter, hetzen wieder hinauf, jagen zum Waschraum, schlendern traumverloren zurück, blicken durchs Fenster. Der Hof ist kalt, ist warm. Man weiß nicht, welche Jahreszeit eigentlich herrscht. Keine Bäume. Wir denken auch nicht an Bäume. Wir denken an Imaginäres. Ein Feldweg. Eine Frau mit einer Aktentasche. Eine Bruchsteinwand. Ein regennasses Dorf. Ein Papagei im Käfig. Ein Kind, dessen Frage man nicht versteht. Wie gehört das zusammen? Es gehört nicht zusammen. Es ist da und geht weg. Das Imaginäre hat keinen wirklichen Zusammenhang. Darüber lächeln wir, aber wir lächeln hin auf eine Ferne. Vielleicht gibt es sie, vielleicht nicht. Jedoch wenn wir schreiben, dann wissen wir, daß es sie gibt.

Ein Mörder gibt zu Protokoll, daß er nicht wisse, warum er das getan habe. Wir schreiben es auf. Ein Dieb sagt, er habe für seine Mutter gestohlen. Wir schreiben es auf. Ein vermutlicher Einbrecher schweigt. Wir notieren, daß er schweigt. Eine Frau sagt, sie habe das

nicht gewollt. Wir schreiben. Es geht weiter. Wir horchen auf die Uhr, die über der Tür angebracht ist und klackt. Warum klackt sie jetzt und nicht vorher? Manchmal hören wir sie auch nicht, sondern schreiben: ich nahm das Messer und stach zu. Dann wieder das Klacken der Uhr. Wir sehen einen Hund mit eingezogenem Schwanz und hängendem Kopf vor einer Pfütze stehen. Warum ein Hund? Es ist die Imagination, die den Moment beherrscht. Manchmal denken wir, wir sollten das Protokoll unterschreiben mit: die Imagination. Daß wir es nicht tun, liegt an unserer Disziplin.

Es gibt Pausen, in denen wir warten. Wir blicken nicht zum Fenster hinaus. Wir trinken nicht einmal Kaffee. Wir reden nicht. Wir sitzen da wie im Schreiben, doch ohne Schreiben. Unsere Hände liegen überkreuzt auf den Oberschenkeln. Es ist vollkommen still, nur in unseren Köpfen ist eine sachte, sich vorwärtsschiebende, nicht zu stillende Unruhe wie ein kleines, vom hohen Wind bewegtes Wolkengebilde, das immer neue Gestalt annimmt, unmerklich für uns unten, aber oben herrscht scharfer Wind. Wir denken nicht eigentlich an Wolken und Wind, sondern sehen durch dies hindurch mit zunehmender Sehnsucht. Sie ist uns immer voraus und doch tun wir ja nichts, ihr zu folgen. Warum dann dieses vorausgeschickte und sich derart beschleunigende Sehnen? Weil wir abwarten müssen. Wir sehnen uns sehr, doch es ist noch nicht das, worauf unsere Sinne gerichtet sind. Nicht nur Wolken, die sich verschieben, es wird ein Ereignis sein, ein Geschehen, das in uns hineinplatzt, das uns mitreißt und in das wir eingreifen werden, nicht mit Worten, sondern wirklich, mit was? Wir wollen nicht vorgreifen dem, was dann passieren wird. Jedoch ist es so,

daß wir es vor uns sehen und daß es wild ist, ungeheuerlich, und daß wir schweigen, sehr lange, sehr beharrlich, um nicht jemandem die Gelegenheit zu geben, daß er aufspringt und die Fensterscheibe zertrümmert. Neinnein, wir sind insgeheim Verbündete, verbrüderet, verschwistert, zusammengeschweißt. Wir wissen, daß mit jedem Wort, daß wir niederschreiben, ein Täter in unser Reich überführt wird. Danach klackt die Uhr, die Spielerin, nur für uns.

Und schon heißt es, schreiben Sie. Und wir schreiben. Wir sind noch zermürbt von der gewaltigen Untat, die kommen wird. Wir rechnen noch mit dem Schlimmsten, dem Gewaltigen, dem Niedergang aller Dinge, doch dann ist es ein Täter, der frech und durchsichtig ableugnet, je irgendetwas Unrechtes in seinem Leben getan zu haben. Was für ein Wurm. Wir notieren. Wir erheben uns wieder. Unsere Nerven sind derart angespannt, daß wir weinen könnten, wenn dieser nichtige Wurm das Zimmer verläßt. Warum weinen? Warum jetzt? Draußen gefriert der Regen und im Hof glitzert der Boden, als seien Perlenketten gerissen und heruntergekollert. Wir notieren: ich legte ihr die Hände um den Hals, und sie leistete keinen Widerstand.

Es ist alles imaginär, das Gebäude, die Treppen und Korridore, die Fenster, der Hof. Selbst wir fühlen uns als Bedienstete der Imagination. Nur der Täter ist mit seiner Tat der Realität gegenübergetreten. Woran liegt das? Wir werden es wissen. Eines Tages, dann werden auch wir, die Protokollanten wissen, was es mit dieser Realität auf sich hat.

Der Arsch ist nicht aus Glas.

Die Feindschaft wird so furchtbar werden, daß man vielleicht nicht einmal mehr von Feindschaft sprechen darf und beides sogar in aller Form geächtet und verdammt wird, bevor das Vernichtungswerk beginnen kann. 'Carl Schmitt in der 'Theorie des Partisans'.

Beispielsweise ein Linsenrahmsüppchen mit geräucherter Gänsebrust oder die süße Waffel, die ich statt sie in Vanillesauce zu ertränken, mit einem zarten Jogurteis und Quitengelee kombiniert. Und zum Soufflé von geräucherten Karpfen gibt es eine raffinierte braune Sauce aus Lebkuchen und Rosinen mit etwas Karpfenblut gebunden. Man soll ja nichts umkommen lassen, obwohl die Sparer hätten sich nur drangehängt.

Terrain-Erkundungen, im glücklichsten Jahr nach dem Krieg. Von der Einklagung des Rechts auf einen Vorzeigejuden und der Lustigkeit des Perversen. Wo nichts ist, läßt sich gut reden. Auflösungsschwierigkeiten bei der Nichtteilbarkeit durch Maschinen und Auschwitz als barocke Splatterkolumne. Himmler sagt, die Definition des Juden bindet uns nur die Hände. Prince: "I just hate to see a erection go to waste, I am a rockhard in a funky place." Himmler sagt: Der Neger ist schon nicht schlecht. In Zombiefilmen können SS-Männer Panzer mit ihren nackten Fäusten angreifen, ..(?). Man hätte gesehn, der Jude würde nach der Hinrichtung, in der Grube noch zucken und plärren, der sei nicht wirklich tot. Der ist ja noch unerträglicher, als der, bei dem sich die Schädeldecke abhebt. Er käm zwar nicht sauber ins Loch, aber der macht auch nicht mehr rum. Die Schützen müßten immer so nah ran. Gehirn spritzt heraus. Die Schützen haben immer den Mund auf, sonst

platzt das Trommelfell. Einige müßten auf Kur in die Heimat, wenn sie zuviel Hirn geschluckt haben. Himmler erbricht, ist aber schnell wieder bei der Sache, sagt nicht, wie man sie dazu bringt zu träumen, daß sie Opferhirn braten. Nicht die Schützen, Opfer wollen Opferhirn - was da so frisch auf die Erde spritzt ...

Berichte aus der Produktion: Prozentanteil der Muselmänner :Einhundert. In Ebensee war die Sache eindeutig: "rund um streng bewacht - auf den Abgang warten." Maschinenmultiplikation. Es braucht keine Maschine mehr um immer schneller Muselmänner zu produzieren. Den SS Männern machte es eine besondere Freude, Muselmänner zu schlagen. Die SS zog es vor Häftlinge umzubringen, die einen angenehmen Anblick boten. Welche Schönheit hat der Muselman für das Auge? Wohl läßt sich der Muselman schneller totschießen, aber das ist Ökonomie und nicht Schönheit. Auch nicht zielen, schießen, zerfetzen. Sprich: Exzeß-Tat, die ja immer Tv tauglich ist, weshalb ich zuhöre. Das ständige Juden-Erschießen schadet der Verdauung. Gegeben ist: Himmler hat die Idee die Bilder macht: Beim Krieg muß Alles in Gang sein, auch die Toten und der Stuhl, weshalb der Jude aus dem Krieg herausgehört.

KAUFHAUSZOMBI- TOTER- TRAKT - REALFILM

S c h l e y e r - Zusatzbandimagination: Das Abheben der Schädeldecken beim Schießen von hinten. "Warum ist dem die Schädeldecke nicht weggeflogen? Er hätte so furchtbar steif im Bild gegessen. Gegen schuß: "Wenn sie so mit ihren ausdrucklosen Augen auf einen Punkt

starrten, wirkten sie wie die Dekoration zu irgendeinem ...Film. Wenn sie ihre Position wechselten, taten sie das langsam und irgendwie unwirklich und preßten dabei ihre Schüssel an die Brust. "Die Bewegungslosigkeit schlagen. Welches Antlitz zu Schlagen macht eine besondere Freude? Man sagt, mit Behuf des Juden X, die Menge der Gegengschnitte sei abzählbar. Die Menge der Nichtvorzeigejuden kann mir die Menge der Gegengschnitte nicht vorabzählen. Bleibt: Nichts aus lassen. Erste Änderung der Straßenverkehrsordnung. Das Auslaufenlassen, ein Verkehrspolizeiliches Problem, sowie der U-Bootkrieg ein Versicherungstechnisches sei.

Man sagte mir - Kant wäre tot umgefallen, wenn er Göring getroffen hätte. Schelling schätzte dies an ihm. Sagt einer, der hat wohl moralischen Masochismus, oder Höß gibt den Negerfürsteneid, sich für eine Watschen aus dem Fenster zu hängen. Weil ich nicht will, daß der Klüngel das über mich sagt, rufe ich, in Auschwitz geht das Sprichwort nicht über den Halbsatz. Es geht doch prima als Echowand.

Der Koch erzählt: Die schwarzen Speisen könne er besonders teuer machen, sie geben dem Kunden die Illusion, den Tod zu essen. Nach dem Kino überlege ich, was mir eine Illusion gibt. Mich vor der Woolworth fotografieren zu lassen? Damit ich unters Bild schreiben kann, 'Ich kaufe gern bei Juden'. Es funktioniert auch. Was ich nicht wüßte, wenn ich nicht fern gesehen hätte.... Ja wolln wir das denn, wo schon im Fernsehen permanent die Utopie auf den Plan kommt: Brillianten kann man auch essen. Verschluckte sie und schied sie aus und verschluckte sie wieder und schied sie wieder aus. Bis sie ihm die Eingeweide

zerschnitten . Langweilig ,zurück in den Projektionsschirm,in Auschwitz war die Filmtechnik noch nicht so weit, daß man in die Eingeweide filmend folgen konnte .Jetzt kann man bei vielen Bildern mitmachen und unlustig daran lecken . Das Größte ist natürlich,die Bilder -Hitparade .Dabei denke ich mich als Showmaster und nehme einen Zuschaueranruf entgegen .Der pulst gleich los :.Es gäbe noch eine andere Lösung,als das an seinem eignen Erbrochenen zugrunde zu gehn . Er würde mir seinen Weg aber nicht sagen ,weil er meinen ja schon wüßte und da hat er zumindest ,den doppelten Mehrwert .Ich bin äußerst angetan und hänge ein.

.TANNENAROMA:::Du wirst immer von der Spülung wach.Dann spülst du eben nicht.Kann auch die Spielart Muzulmann zeigen -Ein Menschliches von Mondschein durchienenes Skelett fällt um .Ein anderer Muzulmann schießt teilnahmslos auf den unter ihm im Kot versinkenden . Man kann jetzt auch erzittern ,und imaginierte schwarzweiß Filme mit Ideen garnieren .Das Bild wird dann wieder erbrochen , so ein Bild kommt nicht ins Häuschen .Am Ende des Tages kommt die Kolonne .

Schreib in ein Stück Leber

.Heiner Müller tritt auf den Schirm -macht die Stalingradüblichkeit* und ." Bild im Bild-Auf Klassenreisen erzählt man sich noch heute ,die dt.Wehrmacht habe mit Vorzug in Leber gewichst. Schnitt.Heiner Müller schwatzt inzwischen fröhlich weiter :Die jüdische Rache für Auschwitz ist dann die Atom-bombe gewesen,welche aber die Fal-schen erwischt hat. Die Japaner erhielten dafür als einzige eine realen Utopie .Als Tauschgut sozusagen .Sich selbst als Matritzen. Was ja auch was sei.Auf

dem anderen Sender gleich wieder : Jude .Den zeigt man , weil er vorhin oder gestern , wie sagt man , verstorben ist . Dann kommen Männer, die ihn gleich überall Anfassen .Er war, bevor er starb , nocheinmal zu uns gekommen . Ja da freut sich jeder . Mit dem Anfassen und .. im Besuch baden ,weil er für immer tot ist .Es ist eine Frage der Ausnüchterung .Was uns freut .Genauso wie wenn ein Pole sagt,ich bin der Zweite Weltkrieg .Wir auf der Suche nach dem spezifisch deutschen Humor .Das deutsche Lachen treffen.

Der größte Militariahändler, ein Jude in Bern ,hält einen Vortrag, zum Thema: Schreiben nach AuschwitzIch fasele: von meine Generation und ihre Kriegsverinnerlichungen .Seekrieg ist Handelskrieg .Ja ,ja ,man muß kaufen oder verkaufen ,ganz wie sie wolln .Alle müssen ständig einen Witz zu machen , da können wir gleich wieder zuzschaun. Wütend legt er wieder los .Die Bewegung wirkt wie ein Tanz ,dann erstarrt er wieder für einen Augenblick ,streckt den Hals ,dann den Kopf nach links ,nach rechts ,hebt den Ellenbogen der eingebogenen Arme ,in die Höhe ----Freigabe des Terrains-

"-Der Tod des Menschen war der Grund die sogenannte Totenmeldung auszustellen " .Ein Ausfluß unter Geruch gilt in der Bilder-Hitparade nichts.Wenigstens stinken solls am Ende der Langeweile .

"Oh,man muß genau hinsehn ob sich Zombies freun, wenn sie was zu fressen kriegen .Hier -STINKI-`Sitz.-Die Hunde, nennen sich auch untereinander ."...Er gab Blondie die tödliche Giftkapsel.Der Hund schnappte gierig danach .Der Junge unterbrach seine Erzählung ,überhaupt ,dieses Zeug über die

Konzentrationslager hat mich immer sehr angesprochen .Es ist als ob sich der Schlüssel im Schloß dreht . Mike ist stolz auf seinen Freund Max .Der damals Deutschland ,zwei Juden bei sich versteckt hatte,und die haben ihn nicht vergessen .Die Zeitung ist auch froh ,das sie uns über den Neger irritieren kann .Die Zeitung schreibt sonst lieber ,wenn der Neger Juden beleidigt,oder sich dafür entschuldigen muß.Himmler wollte Max ja nur ,wenn er gewinnt .Max hat aber nicht gewonnen, weshalb die Geschichte nicht weiter geht .

.-Oder anders gesagt :Der Tod,der auf mich zukam,hat mich nicht mehr erreicht . Das Fernseh macht aber gleich wieder Neidisch .Mit der Tvtauglichkeit des Todes .Mit der Einschreibung des Krieges und man dürfe nicht mehr davon sprechen ,weil es hip ist.Anweisung :Die Gedanken aus den Eingeweiden herauszuschleudern ..Auf-fangbecken füllen.Der Fluß sagt nichts vom Imperativ des Hasses ,da wo man nicht mehr daran denkt ,daß man einmal stirbt(verendet) .Wo doch die Größe des Maßes als bekannt angenommen werden müßte. Nicht in Richtung Hochgeschwindigkeit,sondern mit überraschenden Zuspitzungsergebnissen .Einer Wühlarbeit in den Eingeweiden. . Wiedereinsatz der Maschinen .Das Pulsen ? Es einfach leicht,und ohne Eifer schwemmen lassen ,endlose Bänder mit Schaumkronen . Ich : ich glaube nicht an`Ficken für den Frieden .Was ist ein Auschwitz ohne Körper ?Lerne :Ohne Blutvergießen kapiert der Körper nichts'.Lerne fleißig.-Alles stieb sofort wieder zurück.Obwohl das ICH ins SuperOpfer einschreiben ist hoch Kapital-trächtig .

SIE SIND TOT UND SIE WERDEN STERBEN -GANZE ZOMBIGRUPPEN

Zombi in mindestens doppelter Lesart.-
Kanalisierungsfots: vom Schwachsinn,
in Auschwitz wurde Nichts produziert
.Ich sage auch immer ,ich bin für Mehr-
wert .Als würde nichts produziert ,wenn
man Personen für Versuche so lange aus
dem Flugzeug wirft ,bis man weiß ,in
welcher Höhe es ihnen auf der Stelle das
Herz zerreißt .Das ist doch sauberste
Erkenntnisproduktion .Egal, wie hoch es
noch geht .Soundsoviel Meter ab vom
Erdboden ist eben das Herz zerrissen
.Oder ich habe gelernt Erfrieren soll an-
genehm sein ,man brauche die Kinder
,die sich in die Tiefkühltruhe einsperren
nur bedingt zu bedauern .So danken wir
den Doktoren in Auschwitz ,daß das
Kind den besten Suicid haben kann
wenn es den will.

/Ausschlachten /
Nachrichtenfeld /
Materialschlacht.

Stiv Bator als Zombi-Verschnitt in im-
provisierter SS-Uniform bei Tele 5 .Stiv
Bator war am Montag in Dachau. Am
Montag ist Ruhetag in Dachau .In der
nächsten Ausgabe zeigen sie ihn als Kr-
nung der Mnnerfreundschaften .Ich
sage Bator als Krönung des Doppel-
spions .Noch ein Special zu spio n a g e
in Auschwitz ,und Eiterbad. Wolfsmas-
chine. Ehrgeiztraum. Die Batterie zer-
tmmern .Er entgegnet ,das ist psycho-
logisch ungünstig was Sie hier tun .Be-
seelung der Maschinen in ihrem Jenseits.
Leiter für was ?Aber es gilt noch: Ver-
luste werden nicht notiert. F.war völlig
von Sinnen ,warf sich über den Sarg ,
umfasste den Leichnam mit seinen
Armen ,legte sie unter einem Baum nie-
der und stürzte sich darüber hin .Oh du,
rief er außer sich ,glaube nicht das ich

darum flehe ,um zu berleben , Blut
muß fließen um dich zu rächen ... und du
wirst gercht werden .Aber,ach sieh erst
noch meine Tränen und meine Reue...
etc.Also die alte Leier bzw das
HassProgramm.Vertilgungswasser
.Dann sperrte er ihr das Gebiß auf und
schrie :Geist oder Leben -Verwirkli-
chung von Geist im Leben ist nicht mehr
.Meine Sprache verlieren ja das Hätte
ich doch gewollt ,-Nur noch den Ausfluß
der Produktionsbedingungen, ..
BEGINN DER KARNEVALSOFFENSIVE -
Ted Kollek erhält den Ehren-Bambi. Der
Mann der selbst den Verkrzungsjuden
für zu Lang-sam hält ,er müsse dafür
2o4 Jahre alt werden, erhält auch einen
Bambi .Ich bin dafür -beim nächsten
NaziHunterFilm macht auch TED mit
,und wir rufen an ob es uns in Auschwitz
gefallen hat, oder woran wir festge-
backst sind .An dem glasigen Blick von
Ben oder dem Weichzeichner. TED
erhält dann einen computergerechten
Bambi, und darf alleine einen Text
generieren ,weshalb Betroffene nicht als
Kompetenz für Blder herangezogen
werden dürfen .Danach gehört TED wie-
der uns ,und wir dürfen entscheiden ob
Ben (Simon)die ultimative Jesusverfil-
mung macht oder nicht . Was ja keine
Frage ist .Für den Abend wird dann das
Tv nicht nur auf einen Code ,sondern auf
einen Kanal geschaltet .Heiner Mllers
Traum vom einmal TvAnsager sein wird
wahr..Und Ted vergnügt sich mit seinem
dritten Bambi.

. SCHRUMPFNIERE,es war
demütigend in eine Thermosflasche zu
urinieren ,aber es war ohne Bedeutung
,denn bald würde der Briefträger kom-
men .Es ist ärgerlich wenn der Körper
einen im Stich läßt-Ich würde mich an
der Idee die Miez nochmal freizulegen
strn, das sei doch hochinteressant -wie

weit sie jetzt Verwest ist . Aber ständig
mit meinen Sensationsjuden hausieren,
den Achternbusch nachffen:Und meine
Sauferei rechtfertigen, mit einem stn-
digen an die Hand nehmen von irgent-
welchen abstrakten Juden ,die ich gar-
nicht gesehn hätte . Die Miez habe man
ber Jahre gesehn und auch Anfassen
können. Ich sage ,ich würde ja auch
immer nach Fotos fragen und bers An-
fassen hätte ich auch schon nachgedacht
und es oben bezeugt . DIE AUS-
SCHWITZER .Aber der kann den
Aportierhund nicht machen ,man
sagte doch das endlose Recht des Nach-
spielers -Rohrkrepierer-bzw das Dran-
bleiben --Endlose Fotoreihen vom
Tod nehmen . Die Innerein der Toten
fotografieren bis sie einer
wegfrit.Außerdem warum hat die SS
am Tor von Auschwitz nicht bis zum
letzten Mann gekämpft? Wenn die sich
nicht an die Vorschrift gehalten.Erst
rumslzen von Hagen Tronje und dann
nichts. Wie soll man den da die Orgie
nachspielen..Ich will ein Recht dem,
imaginären Juden ,und ich in nachgeff-
ter Uniform . Ich will nie der Tod des
Polizisten sein .Es klafft auch kein
Loch.Ich sitze an meinem Schirm..Der
Polizist ist Onanist.Ich muß jetzt sagen,
ich habe keine Lust Orgien nachzu-
spielen-Chor:"Buchenwald-Wansle-
ben .Ich arbeitete 580 meter unter der
Erde in den Flugzeugwerken Junkers."
Man kann aus der Menge der Echos auch
die Scham nehmen,man kann es auch
lassen . Oder der Amerikaner sagt ,alle
würden so schreiben als wenn sie gleich
kotzen müßten ,klar will ich da wieder
dabei sein. Ist das Selbstliebe ,wenn ich
nicht in den Code des Polizisten will. Ich
habe bei Tisch gesagt,vielleicht ist der
Tod des Partisanen doch weniger grau-
sam ... Was nur die Rede vom besseren

Leben ist,..es läuft runter .Lyotard sagt ,Kafka habe die Maschine nur beschrieben ...Ich höre in Auschwitz die Überwindung abendländischer Tradition .Daher der Name Muzulmann?Das Urteil braucht nicht gesagt zu werden .Der Hungerbunker... Schreibt sich in den Körper .Länger als sechs Stunden.Schreibt alle Gebote aus dem Körper .Länger als zwölf Stunden bis zum Ende .Die Maschine schreibt nicht über. Der Hungerbunker zerschreibt, überschreibt , ,bis zum Ende , .Lyotard schreibt nach : "Die Schuld ist zweifellos".Wir können die Maschine nur beschreiben .Wir werden Kommandanten ..die Amerikaner müßten in ihren Freizeit KZs bis zum Ende gehn .Sie würden für sich sterben . ,der verpflichtende Code ...

Vom Verstoß gegen das Gebot der Opfer .Ach hassen dürfe man sie auch .Kann das Gesetz essen ?

...Das Bild vom Muzulman darf nicht und gehört trotzdem zur Ware gemacht ..Bald kommt die Zeit nach Sendschluß .Mike Tyson und Levinas klopfen bei Lyotard an die Tür ,wir dürfen uns kein Bild von Lyotard machen. Lyotard wird jetzt hier raus genommen . .Beim Erzaufen zusehn sich ein Bild vom Tod nehmenißt auf.Es handelt sich allerdings um ein Terrornest .GEFECHTE DES LEERSCHREIBENS. .Ich fotografiere: .Mit dem angeschärften Löffelstiel ein Stück Leber herausschneiden .Ein Stück essen ,ein Stück für später aufbewahren .Krieg ist eine andere Mathe .Wollen sie hiermit auf ein Ereignis verweisen .Das in das leere Fach schreiben wird nicht abgespeichert

DAS NEUE FLEISCH

Man weiß ja noch immer nicht ,ob die Fleischfreundschaft sich in Hystery zu bewegen hat ,Geschweige den in quälender .Endloser Leerlauf .Die Löcher lägen so nah beieinander .

.Der Polizist sollte nicht wie ein Hundefänger arbeiten ,sagt die Frau.Was ist wichtiger der Polizist oder das Gesetz.Hat das Gesetz Selbstliebe gegessen .Beim Polizisten sollte man sich nicht wiederholen .

DEATH-METAL-nochmal Carl Schmitt am Plan . Haaman dreht sich für Bruchteilsekunden umMan hat den Werwolf als einen Versuch der Entfesselung eines Kinderheckenschützenkrieges gekennzeichnet ,jedenfalls brauchen wir nicht weiter darauf einzugehn .Ich würd schon ganz gern nochmal daran lecken . Aber hier sei ja erst das Intro. Erzeugungsschlacht. Das Ausschaben des Geheimnisses .Beinah Absturz der Juda-Datei .Strafe oder Glück?Siehe auch sich heimdrehn .Strafe oder Glück?Sehen Sie den Unterschied? So ganz ohne Reiz ist das Bedienen des Gesetzes ja nun nicht .Ich habe von gerechten Kompensationsverstümmelungen gehört .Ich sagte ,ich wollte den Feind rausschreiben .

WANN GESETZEN ZEICHNET.. ,Die Abschaffung des Todes ..bleibt Loch.Auch im Code des Tugendbols.Da hab ich meine Hausaufgaben doch noch gemacht.--Da bin ich doch froh, daß ich auf Auschwitz steh, wo die Reinheit ein Ende .Die Frage ist ja nur woher man die Bilder nimmt .Der SS-Mann sagt in Auschwitz :Hier ist Anus Mundi.-Himmler schwärmt vom Fettsteiß,und fragt wie sie den wohl hingekriegt haben .Natürlich haben wir da prima Auflösungsmöglichkeiten .Und er legte wieder wütend los .Im töten sich

das andere einverleiben .Die saubere Lösung ...

Ich als SS-Schärge in einer Mathe-aufgabe mit vier Teilen.Wer will schon im glücklichsten Jahr auf der Seite der Trottel stehn . Die

Codiermaschine -Nun Schwierigkeiten bekam mit" Auschwitz the meaning of pain ... "zerstückelte Leichenteile als kick ,so in der Art von eindeutigen Körpergefühlen, die ich nicht kenne ,weiter man könne auch das Ungenügen auf den Plan bringen, oder den Kitsch vom nicht Nennbaren . Oder das Labyrinth in saubere Scheiben zerschneiden und diese zu einer Landschaft auf dem Tisch anrichten .Dazu immer wieder sagen, es sprechen diverse Überlebende oder der Körper ist zuviel für das Gesetz ,sei anders als das Gesicht zerschreiben . Da möchte sich doch jeder einbringen ,oh ,da möcht ich von meinem Hass erzählen . Ja genau,ich hätte meinen Namen nicht vergessen .

Anspielung

Goetz und Heidegger

I. Endlich Wieder Miteinander Sprechen

Unter Spieltheorie versteht man die kalkulatorische Erfassung von Wahrscheinlichkeitsverteilungen für Sieg/Niederlage-Erwartungen. Diese Theorie erfaßt jedoch nicht jenes Spiel, welches Schauspiel genannt wird, auch wenn es unter dem Namen *Krieg* auf die Bühne kommt. Rainald Goetz hat in seinem Stück eine Spieltheorie des Theaters formuliert, die für das Schauspiel der Gegenwart charakteristisch ist. Schauspiel ist nicht Spiel, sondern Anspielung.

Goetz läßt einen Theaterbesucher (Eleganter Mündiger Bürger, S.36) sagen, welchen Gesetzen auch sein Theater gehorcht, dem "... kryptischen, trockenen, schweigsamen Anspielungsquatsch...". Die Anspielung wird zum Prinzip, aus- und zu Ende gespielt wird Nichts. Es spielt sich nichts mehr ab. Dies aber hervorragend. Man kann erkennen, warum sich nichts mehr abspielt. Die Figuren sind durch und durch keine Handlungsträger mehr, ja nicht einmal einen Dialog können sie noch tragen, weil sie stets schon dem Gegenteil zustimmen, das nur als Gegen genommen ein Spiel in Gang setzen könnte. Die Menschen verstehen einander nicht, nicht weil sie dem anderen zu wenig entgegenkommen, sondern weil sie ihm gerade zuviel zustimmen. Man denke an die Philosophie des Ja-Sagens des wirklichen Heideggers ("die 'ewigen Bejahungen'", s. M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, S.348) und dessen Karikatur im "jajaja"-Telefonat des Bühnen-"Heideggers" (S.18). Man ist immer schon der Meinung des Anderen und nimmt ihm gerade dadurch seine Eigenständigkeit. Die durchgehende Zustimmung nimmt

dem Anderen die Stimme. Es gibt keine Verneinung, nur Affirmation. Die Angst vor Dialektik verhindert den Dialog. In der Bejahung wird alles gleichgültig gleich gültig. Dem entsprechend sagt der Verantwortliche Angestellte Mündiger Bürger zu seinem Gegner, dem Stammheimer: "... Für und Wider, gehören für uns zusammen, Realisation und Diskussion, ist immer diskutierbar..." "Für Pro und Contra, für Für und Wider, für jede Diskussion sind wir immer offen..." "Zugleich sind wir selbstverständlich ganz auf ihrer Seite" (S.56). Man lasse das *Zugleich* auf seiner redezerfaserten Zunge zergehen und man wird einen Geschmack haben, wie der Angestellte ihn haben müßte, tränke er den Kaffee der ihm und den Tee der Stammheimer serviert wird *zugleich*. Der Andere gehört immer schon zum eigenen Programm und kann gerade deshalb nicht zum Zuge kommen. Gerade durch die Vorwegnahme des Anderen ist er im Gespräch überflüssig.

Das Monologisieren über die Öffnung zur Diskussion erweist sich als die Technik, die den Dialog am wirkungsvollsten zerstört. Der Dialog "Gliedern", welcher den unübertroffenen Höhepunkt des Stückes (in der hervorragenden Auslegung von Klaus Henner Russius) darstellt, entwickelt sich zu einem Monolog über den Dialog und einem Monolog über den Monolog über den Dialog. Während der Angestellte über die Offenheit für den Dialog spricht, diagnostiziert der Stammheimer "Die Rede ist die Dummheit..." In der ständigen Angst vor der Verneinung gerät dem Mündigen Bürger die Rede zum "Gefasel" (Stammheimer: "Der befreite Mensch. Ein einziges Gefasel"), in das ihm die eigene Sprache zerfällt:

Er vertrete eine Linie - man achte auf das Bild -, die an einem bestimmten Punkt nicht mehr diskutierbar sei (S.61). Sogar die Rede vom Gewaltverzicht gerät ihm so zum halbherzigen Gerede, denn als der Stammheimer sich zu einer Poesie des Vatermordes aufschwingt, wagt der Mündige Bürger nicht in die Rolle des Nein-sagenden Vaters zu schlüpfen und äußert stattdessen nur einige ziellose Beschwichtigungen, in der Rhetorik der Zustimmung: "Sicher gibt es Mechanismen..." (S.62).

Das einzige Problem, das es in solch einem Dialog noch gibt, ist, daß es keine Probleme mehr gibt. Stammheimer: "...unser Problem ist die gültig gelöste Lösung der Probleme, die zeigt, daß sie nichts ist, so das Problem aufwirft, als Nichts, ..." (S.56). Wie? Sollte das Theater wieder der Ort des Nichts sein?

In der Szene "Endlich Wieder Miteinander Sprechen" (S.40) wird auf eine selber zärtliche Weise vom Tode gesprochen: "Die Franzosen nennen ihn zärtlich 'Die Tod'" und eine Christusgestalt wird im Gespräch ausgemalt, ohne daß ihre Realität ausgemacht werden könnte ("...am Anfang habe ich gedacht, Einbildung, ich spinne, dann war klar, da wohnt einer, der spinnt...", S.41).

Das Bild des Überwinders des Todes erhält sich nicht.

Wird doch nicht miteinander gesprochen?

"Stammheimer: Sprechen wir
Stockhausen: Sprechen wir
Stammheimer: Sprechen wir nicht
Stockhausen: Sprechen wir
Stammheimer: Darauf trinken wir"

Nein, nicht einmal in der Stunde des Todes (In hora mortis, S.42) wird zu Ende gesprochen:

"Aber sprich nur ein Wort und
Und meine"
"Schweigen
Niemand hilft
Es gibt keinen Trost"

II. Angriffswissenschaft

Das Theater ist zur Anspielung geworden und auch das Nichts ist kein großes Thema, wie es dies einmal (z.B. in den fünfziger Jahren, als Heideggers philosophischer Versuch, Berührungen mit dem Nichts einzugehen, über Sartre auf das Theater wirkte) war. Das Nichts ist "Dreck im Sinne der reinen Wissenschaft" (S.56), mit dem sich diese nicht beschmutzt. Es wird kaum gelingen, das Nichts positiv zu wenden, auch wenn die Frau ein Nichts ist. Eher noch wird damit die Frau abgewertet (S.114):

"Die Frau
Ist ein Loch
In der Schöpfung
Ein Nichts
Sonst
Nichts"

Das Nichts wird nicht asiatisch gedacht als Erfüllung - wie es an dieser Stelle naheläge - obwohl schon alles gleichgültig und darum nichtig geworden ist. Gegen das Nichts wird noch einmal zu Felde gezogen mithilfe der "Angriffswissenschaft".

Angriffswissenschaft, dies wird von einer Figur namens Heidegger nicht nur benannt, sondern in der Sache auch vertreten. Die Rolle, die dieser Figur zukommt, schließt all das ein, was von dem wirklichen Philosophen Martin Heidegger aufs schärfste kritisiert wurde. Ganz in dessen Sinne allerdings spricht die Figur "Heideggers" folgendes: "Die

reine Wissenschaft, geschichtsontologisch, der reine Haß, gar keine Frage, Haß" (S.72).

Wie Heidegger zu dieser These kommen kann, soll hier nicht durch einen langen philosophiegeschichtlichen Exkurs: "Sollte diese Vorstellung dem, was es sich zustellt, im Grunde nachstellen, um es herabzusetzen und zu zersetzen? Welches ist die Vorstellungsart, die alles so vorstellt, daß sie allem im Grunde nachstellt? Nietzsche gibt uns die Antwort auf unsere Frage: 'Der Geist der Rache, meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken...'" (Heidegger, "Was heißt denken?", S.32 ff) dargelegt, sondern vielmehr an einer kleinen Anekdote verdeutlicht werden. Als Heidegger der Witz mit dem bayrischen Löwen erzählt wurde ("Was stellt der Löwe vor der Feldherrnhalle vor?" "Den rechten Fuß.") antwortete er: "Genau das meine ich." Für Heidegger sind Vorstellung und Begriff - das Rüstzeug der Wissenschaft -, das Vorstellen der Pranke zum Greifen der Beute.

Der Mensch ist ganz auf Angriff eingestellt und so wird auch die Arbeit zum Angriff auf die Welt und den Menschen selber. "Preßlufthammer hämmern jetzt plötzlich, Maschinengewehrhämmern eines hämmernenden Preßlufthammers... Geschosse von Beton im Raum, drohend..." (S.83). Hier in dieser langen Tirade über Qual und Schmerz der Arbeit (die in der hervorragenden Intonation von Susanne Tramper selber zu Schmerz und Qual wurde) wird die Bedrängnis zwiefach. Der Monolog über den Schrei der Gequälten, der sich selber zum Schrei steigert, evoziert am Schluß das Bild des Feuers auf Bühne und Zuschauersitzen. In dieser akuten Bedrängnis, muß man da nicht selber zum Angriff übergehen? In der Tat, Goetz will

im Zuschauer die Logik der Revolution erzeugen. Auch der Zuschauer soll zum Angriff übergehen, sich des Lärms der Höllenarbeitswelt entledigen wollen, schließlich ist der Angriff "geschichtslogisch, zwingend, Endprodukt" (S.76). Die europäische Geschichtslogik kennt für die Arbeit nur die Entfremdung und für das Fremde den Angriff. Die asiatische Vermittlung (der Zen-Mönch, der nach dem Weg zur Erleuchtung gefragt wird, weist darauf hin, daß das Leeren der Abfallschüssel nicht versäumt werden dürfe), der Heidegger nachzudenken versucht, ist genauso wenig angesagt, wie der Weg des Leidens Christi. Vernichtungsschmerz und Nichts werden dem Angriff ausgesetzt. Hier nun geschieht das Erstaunliche. Die Wissenschaft ist "Der reine Haß, keine Frage" auf das Nichtige, aber gerade ihr, die als "Zerstörungswissenschaft" und "Vernichtungsproduktion" antritt, droht in ihrer Mitte das Nichts: "...äußerste Ordnung im Zentrum, Generalpause, absolut, Stille, Nichts." Und hier, nicht in der Revolution, droht der Umsturz: "Zentralstarre, im Zentrum, Minimalbewegung, Totalumsturz" (S.73). Doch wieder eine Philosophie des Nichts?

III. Wer ruft

Hier wird nur angespielt, es spielt sich nichts ab. Dem Schicksal setzt man den Angriff entgegen. Eine Tragödie kann in solch einer Welt erst recht nicht gespielt werden. Das Nichts scheint auf, kann aber nicht den Glanz Asiens oder des toten Christus erhaschen. Der Schmerz ist nicht dionysisch, gefolgt von trappelnden Satyrn, sondern eingebettet in das Stampfen von Maschinen. Lösung, Katharsis, scheint nicht möglich, es sei denn man tränke Bier (möglichst auch

nach der Vorstellung): "Die Welt des Trinkers ist eine Welt der Konsequenz" (S.96) Aber auch hier löst sich zwar die Zunge "Ein Volk ein Reich ein Bier" (S.108), aber sie fährt der Erlösung dazwischen, denn es bleibt Vergangenheit, die sich nicht lösen darf. Ferne Stimme Heideggers: "Sprechen wir nicht über Hitler Prost" (S.125).

Dennoch die Narbe Abraham wird aufgerissen,

Er tritt als Hochbetagter Bürger auf:

"Hier bin ich.

Wer ruft

Sieh mich

Ich höre

Und ich spaltete das Holz, und ich nahm meinen Sohn, und er

trug das Messer, und ich fesselte das Opfer,

und ich erhob den

Arm.

Wer ruft

Hier bin ich

Ich höre

Sprich."

Hier tut sich allerdings Ungeheuerliches auf. Das Volk, das auf den Gott Mars hörte und seinen angenommenen Sohn, die Juden, tötete, soll erkennen, daß diese selber das Messer im Hören hoben. Fehlte nur der sprechende Gott, als das Blut floß? Goetz entgeht nicht der Provokation, nachdem er das Thema bereits zuvor angespielt hat.

Jedoch: Sind wir nicht lange genug "Hörende-Hörige" gewesen? Wäre es nicht "ungehörig", dieses wieder zu beschwören? Goetz öffnet mit der Frage "Wer ruft?" allerdings den Blick für den so wesentlichen Unterschied zwischen den Geschehnissen bei den Deutschen und bei Abraham selber. Die Deutschen

waren hörig geworden, ohne nach dem Rufer zu fragen. Ihnen genügte die Gebärde des Gehorchens, gleich welchem Gott sie galt. Diesem Schicksal, so wissen wir, entgehen wir nicht durch bloßes Aufhören, sondern nur durch besseres Aufhorchen, erst dann kann die Erstarung eines bloßen Fremdgehorsams überwunden werden: "Im Zentrum der Bewegung, Ruhe, äußerster Ordnung, absolute Stille, starr... Zentralstarre, im Zentrum, Minimalbewegung, Totalumsturz?"

In der von Hans Hollmann hervorragend inszenierten Bonner Aufführung von Goetz "Krieg", der die exzellente Dramaturgie Karl Barratas zugrunde lag, rollt ein Lilliputaner einen riesigen Stein den Berg hinauf, als wäre er nicht schwer wie der Fels des Sisyphos, sondern leicht wie der Kiesel, den David aus dem Bach der Lehre nahm, als er den Goliath erschlug: "Minimalbewegung". Macht es eine zu große Bewegung, diese Bewegung noch weiter minimieren zu wollen: "Wer frei ist von Schuld, der werfe den ersten Stein"?

Vilém Flusser

Juden und Sprache

Was immer erlaubt, von einer jüdischen Gemeinsamkeit (Gemeinschaft) zu sprechen, so ist das nicht eine spezifische Sprache. Es gibt zwar jüdische Sprachen, Sprachen, die ausschließlich von Juden gesprochen werden, zum Beispiel die hebräische, die sefardische und die jiddische, aber diese Sprachen sind nicht (wie dies bei anderen Volksgruppen der Fall ist) das die jüdische Gemeinschaft charakterisierende Merkmal. Im Gegenteil: die eben erwähnten drei Sprachen sind eher die jüdische Gemeinschaft in Frage stellende Faktoren. Beim Versuch, die jüdische Gemeinschaft irgendwie zu klassifizieren, wird oft zwischen sefardischen und askenasischen Juden unterschieden, wobei die askenasischen zwar zum Teil jiddisch, zum anderen aber andere europäische Sprachen sprechen. (Auch unter den sefardischen Juden ist übrigens die sefardische Sprache nicht die einzige Umgangssprache). Was das Hebräische betrifft, so ist sie unter großen Schwierigkeiten zur Nationalsprache des jüdischen Staats ausgearbeitet worden, war aber wahrscheinlich nur vorübergehend tatsächlich Umgangssprache im Altertum, da das Aramäische diese Rolle innehatte. Die sogenannten "heiligen Bücher" sind zum Teil aramäisch, nicht hebräisch, und im Mittelalter und der Neuzeit war die Kenntnis des Hebräischen geradezu ein die Gemeinschaft spaltendes Merkmal: die meisten Frauen waren des Hebräischen nicht mächtig. Erschwerend kommt hinzu, daß all dies eben Gesagte vom Holocaust durcheinander gebracht wurde.

Also nicht irgendeine Sprache, sondern wohl irgend etwas anderes berechtigt, von einer jüdischen Gemeinschaft zu sprechen, (falls es überhaupt etwas gibt, das dazu berechtigt). Was (oder ob überhaupt irgend etwas) dazu berechtigt, steht

hier jedoch nicht zur Frage. Sondern das Verhältnis von Juden zu Sprachen, und insbesondere zur deutschen. Vorwegnehmend ist dazu sofort zu bemerken, daß es kein "normales" Verhältnis sein kann, falls unter "normal" jenes gelöste Verhältnis gemeint ist, das die meisten Menschen zu ihrer Muttersprache unterhalten. Und dies aus zwei widersprüchlichen Gründen. Der eine Grund wurde bereits erwähnt: obwohl selbstredend jeder Jude eine Muttersprache hat, so definiert ihn diese nicht als Juden, und oft (wie im Fall der deutschen) geht es (auch) um die Sprache seiner Feinde. Der zweite Grund geht womöglich noch tiefer: mag sein, daß nur wenige Juden sich dessen bewußt sind, was sie zu Juden macht (und ob sie es tatsächlich sind), aber unzweifelbar hängt dies mit einem Buch zusammen ("das Volk des Buches"). Somit ist die Selbstbestimmung eines jeden Juden von einer Schrift, das heißt von Zeichen, welche Sprachlaute bedeuten, mindestens mitbegründet. Also ist das Verhältnis von Juden zu Sprachen einerseits distanzierter und andererseits weit intimer als das "normale".

Man ist, soviel ich weiß, dieser Dialektik im Verhältnis "Juden/Sprache" bisher nicht genügend nachgegangen. Sie ist ja auch in den meisten Fällen nicht von außergewöhnlichem Interesse. Sie äußert sich nämlich bei den weitaus meisten Juden als die Fähigkeit, in mehr als einer Sprache zu plappern, (denn plappern tun sie wie die meisten anderen Menschen). Dieses mehrsprachige Plappern hat zur Folge, daß die eigene Muttersprache fehlerhaft wird, aber auch dies ist nicht bemerkenswert: die weitaus meisten Menschen sprechen ihre Muttersprache miserabel. Die Sache wird jedoch außerordentlich interessant, wenn es um Juden geht, welche Texte herstellen, also sich

am Behandeln einer Sprache engagieren. Dann nämlich wird deutlich, daß die anormale Beziehung zwischen Juden und Sprache (einerseits Distanz, andererseits Intimität) gerade jene Beziehung ist, welche das sogenannte "Schriftstellen" überhaupt kennzeichnet. Ist daraus zu schließen, Juden seien für Schriftstellerei besonders gut geeignet, oder wäre dies ein neuer Avatar des Begriffs vom "erwählten Volke"? (Diesmal allerdings wären dann nicht die plappernde Mehrheit der Juden, sondern die Schriftsteller unter ihnen die "Erwählten", was aber die Sache nicht minder ungenießbar gestaltet.)

Will man dieser Frage nachgehen, dann muß man wohl die jüdische Literatur danach untersuchen. Aber eben dies geht nicht. Denn unter "jüdischer Literatur" wird entweder hebräische, sefardische und jiddische verstanden, oder jene Literatur, die von Juden geschrieben wurde. Wobei selbstredend die erste Definition ein Sonderfall der zweiten zu sein scheint. So aber ist die Sache eben nicht anzupacken. Und dies aus verschiedenen Gründen. Nehmen wir zuerst die hebräische Literatur als Beispiel für die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens. Sie ist entweder "klassisch" oder eine Serie von Kommentaren zur klassischen, oder aber eine seit dem Ende des 19. Jahrhunderts künstlich und gewollt produzierte. Im Fall der "klassischen" ist es ein Unsinn, nach dem Verhältnis zwischen Juden und Sprache forschen zu wollen, weil das gegenwärtig typisch Jüdische daran noch nicht im Spiel ist. Bei der Serie von Kommentaren ist so ein Forschen ebenso sinnlos, weil das Hebräische als "heilig" empfunden wird und dies auf das Sprachverhalten zurückschlägt. Und bei der "modernen" hebräischen Literatur ist eine verkrampfende Absicht spürbar, die

eben erst beginnt, sich zu lösen, und dort, wo sie sich löst, ist ebenfalls vom typisch jüdischen Sprachverhältnis nicht mehr die Rede.

Gegen die Untersuchung der sefardischen und jiddischen Literatur sprechen anders geartete Bedenken. Obwohl beide gewaltige Literaturen sind (die sefardische Dichtung zum Beispiel kann geradezu als eine der Wurzeln der westlichen Dichtung überhaupt angesehen werden), geht es doch um "mundartige" Literaturen. Es geht um eine gewollte Volkstümlichkeit, um einen Protest gegen das offizielle Hebräisch. So als ob die frühmittelalterliche Vulgärliteratur, dieser Protest gegen das Lateinische, sich nie selbst zu einer "offiziellen" erhoben hätte. Bei einer derartigen Literatur kann das typisch jüdische Verhältnis zur Sprache nicht ins Spiel kommen, weil sie ja gerade der Versuch ist, sich davon zu befreien.

Was nun die jüdische Literatur im weiteren Sinn des Wortes betrifft, also jene, die von Juden geschrieben wurde, so stellen sich zwei Hürden in den Weg der hier gemeinten Untersuchung. Erstens wird deutlich, daß die eben erwähnten "spezifisch jüdischen" Literaturen nicht Sonderfälle der weiten Definition sind, sondern in eine andere Klasse von Literatur gehören. Und dies gerade weil in den "spezifisch jüdischen" Texten das hier gemeinte typisch jüdische Sprachverhalten nicht zu Wort kommt: es sind ja Texte, deren Absicht es ist, dieses zu untersuchende Sprachverhalten zu "überwinden". Die zweite Hürde hat damit zu tun, daß eine von Juden geschriebene Literatur weder räumlich noch zeitlich, noch auch nach irgendwelchen formalen Kriterien umrissen werden kann, um als Einheit untersucht werden zu können. Zwar gibt es räumliche und zeitliche Gipfel- punkte, bei denen eine von Juden ge-

schriebene Literatur sich ziemlich deutlich abhebt (zum Beispiel die arabischen Texte des Mittelalters, die deutschen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und die amerikanischen und französischen der Gegenwart), aber weder die Beteiligten selbst noch ihre Leser sind sich betreffs der Zuordnung spezifischer Texte zu "jüdische Literatur" einig. Sind zum Beispiel das "Kommunistische Manifest" oder die Freudschen Texte als Teil der jüdischen Literatur anzusehen? Wer dies ohne Zweifel bejaht, kann zurecht des Antisemitismus verdächtigt werden.

Eine pauschale Untersuchung einer jüdischen Literatur nach einem typisch jüdischen Sprachverhalten ist demnach nicht tunlich, weil "jüdische Literatur" ebensowenig definierbar ist wie "jüdische Gemeinschaft". Es bleibt also nichts anderes übrig, als sich an spezifische Texte zu halten, wobei allerdings zu bedenken ist, daß die Wahl dieser Texte die Untersuchung vorwegnimmt. Das muß leider in Kauf genommen werden, denn irgendwie muß doch wohl das Phänomen "jüdisches Sprechen und Schreiben" in den Griff kommen können? Daß es um ein außerordentlich bedeutsames Phänomen geht, wird aus dem folgenden Beispiel ersichtlich:

Die Evangelien, so wie sie uns zur Verfügung stehen, sind vielleicht auf zwei oder mehrere aramäische Urtexte zurückzuführen. Jedenfalls bedienen sich ihre Autoren der Koiné als einer Sprache, in welcher sie anderssprachliche Informationen übermitteln wollen. Ob Jesus selbst aramäisch, hebräisch (oder vielleicht auch griechisch) gesprochen und gepredigt hat, ist aus den Evangelien nur schwer zu entnehmen. Die Evangelien sind nicht nur Texte, ohne welche unsere Kultur nicht bedacht werden kann, sondern auch sprachliche Höchstleistungen.

Und in ihnen kommt das hier gemeinte jüdische Verhältnis zur Sprache deutlich zum Ausdruck. Wenn zum Beispiel dort gesagt wird, im Anfang sei das Wort gewesen, dann ist dies keineswegs nur eine Entlehnung aus dem griechischen philosophischen Erbe, sondern auch Ausdruck des typisch jüdischen Verhältnisses zum Wort, zum "Namen". Es ist nötig, die Evangelien vom Standpunkt dieses Sprachverhältnisses (zugleich Distanz und Intimität) zu untersuchen. (Wobei die Frage, ob die Evangelien zur jüdischen Literatur zuzurechnen sind oder nicht, völlig sekundär wird.)

Es wird also der Spuren-Redaktion nichts übrig bleiben, als ihre Mitarbeiter aufzufordern, spezifische deutschsprachige Texte nach diesem Kriterium zu untersuchen, wenn sie sich die schwierige aber unvermeidliche Aufgabe stellt, das Verhältnis von Juden zur deutschen Sprache ans Licht zu rücken. Ich selbst würde vorschlagen, bei Heine, Kafka und Hannah Arendt zu beginnen, bringe aber damit meine eigenen Vorurteile zum Ausdruck. Jedenfalls wünsche ich viel Glück zu diesem Unterfangen.

Elisabeth Weber

Unvordenklichkeit des Jetzt

Zu den späten Gedichten der Nelly Sachs

"Il n'y a pas de marches dans la mer ni, dans la douleur, de degrés."

Edmond Jabès

Die Frage nach dem "schnellen Altern der neuesten Literatur" ist aktuell. (1) In ihr klingt die Gegenfrage mit, die hier akzentuiert werden soll: gibt es "neueste Literatur", die solchem schnellen Altern nicht erliegt?

"1942, als der jüdische Dichter Layser Aychenrand aus einem Transport, der Deportierte nach Auschwitz brachte, fliehen konnte und ohne Papiere in Annemasse die schweizerische Grenze erreichte, fragte ihn der Zollbeamte nach seinem Alter. Er antwortete: 'Ich bin zweitausend Jahre alt ...'." (2)

Für viele der europäischen Juden hieß das, mit keiner anderen Tradition als der der Verfolgung verbunden zu sein. Wie man weiß, entgingen auch die sogenannten 'assimilierten Juden' dem antisemitischen Haß nicht.

Yukel, der mit seiner Geliebten Sarah die Vernichtungslager überlebt hat und mit ihr, die wahnsinnig wurde, lebt (3), nennt den Ort des Exils: "Ich bin in der Nacht, zwischen dem begrabenen Morgengrauen und der verlorenen Morgenröte." (4)

Es ist der Ort einer Schrift, eines Schreibens, wie das eines Edmond Jabès, einer Nelly Sachs, eines Paul Celan. "Zwischen dem begrabenen Morgengrauen und der verlorenen Morgenröte" öffnet sich eine Zeit, die nicht die unserer Uhren ist. Weil sie nicht meßbar ist, verliert sie sich nicht im Indifferenten. In ihr kreuzen sich unvordenkliches Eingedenken und traumatisches Datum. Sie öffnet zwei Spuren einer Anamnese, die nicht einfach Vergegenwärtigung eines Vergessenen ist, sondern dem Unvordenklichen folgt: einer Tradition, die in keiner Geschichts-

schreibung Einlaß fand und findet, und einer Präsenz, vor deren Macht die Geistesgegenwart, die Gegenwart des Bewußtseins gleichsam verlischt (und verlosch). Die Bedingungen der Re-präsentation sind in beiden Fällen zerbrochen.

Die Gedichte der Nelly Sachs versuchen solche doppelte Anamnese. (5) Der Versuch, ihnen zu folgen, heißt zu versuchen, sich dem Kreuzpunkt von unvordenklich Vergangenenem und exzessiv Präsentem zu nähern. Anders gesagt, die Undenkbarkeit der Verfolgung ins Sprechen einzulassen. Undenkbar ist sie, weil sie das Fassungsvermögen des Bewußtseins zerbricht. Vor "Auschwitz" versagen die uns verfügbaren Idiome (6). Je mehr einer darüber nachdenkt, dieser Shoah (7) nachdenkt, desto ohnmächtiger erweist sich das Denken.

Gedichte wie die Nelly Sachs' sind die Suche nach einem anderen Idiom. Sie zu "verstehen" wäre nicht genug. Sie treffen. Sie sind traumatisch in dem Sinn, wie Emmanuel Levinas die Begegnung mit dem Anderen als traumatisch beschreibt (8): unberechenbar, also unvorhersehbar ereignet sich dessen Ankunft als Einbruch, der das Subjekt in seiner Souveränität erschüttert und aus seiner Position des Senders in die des Empfängers verstößt (9), von der Nachricht, die der Andere nicht überbringt, sondern *ist*, überwältigt. Deshalb sind Tod und Liebe verschränkt, "ohne Rückkehr und ohne Zuflucht" (10).

Nelly Sachs' Gedichte zeichnen diese Verschränkung in Figuren nach, die das Irreparable verhüllen. "Die Hoffnung ist nur Hoffnung, wenn sie nicht mehr erlaubt ist. Ihre natürliche Atmosphäre ist das Irreparable." Sie ist nicht "Erwartung glücklicher Ereignisse" (11). Diese andere Hoffnung, der es nicht genügt, daß eine Träne abgewischt wird, für die keine Trä-

ne verlorengehen darf (12) und für die das Echo eines jeden Schreies "für immer in der Ewigkeit des Raumes widerhallt" (13), öffnet sich eine andere Zeit. Denn "die Zeit in der Welt trocknet alle Tränen, sie ist das Vergessen dieses unverzeihlichen Augenblicks und dieses Wehs, das durch nichts kompensiert werden kann" (14).

Die Zeit unserer Uhren tickt dialektisch: sie vertröstet, kompensiert, hebt auf, vergißt. Diese Ökonomie ist zweifellos die des Lebens, das weitergehen will und weitergeht. Aber es gibt Unvergeßbares, vor dem das Leben "Unrecht" hat (15); Unvergeßbares, dessen Geisel einer sein kann. "Ich bin die Geisel eines Wortes, das selbst die Geisel der Stille ist", sagte er." (16) Für den Wortgefangenen fordern sowohl die Stille als auch die Worte Lösegeld. Von wem? Nur das Irreparable könnte ihn freipressen: das Leben der Toten.

HIER NEHME ICH EUCH GEFANGEN
ihr Worte
wie ihr mich buchstabierend bis aufs Blut
gefangen nehmt
ihr seid meine Herzschläge
zählt meine Zeit
diese mit Namen bezeichnete Leere

Laßt mich den Vogel sehen
der singt
sonst glaube ich die Liebe gleicht dem
Tod - (17)

Diese letzte Alternative verhüllt, wie sehr es sie nicht gibt. Die Liebe gleicht dem Tod, weil sie uns die Worte verschlägt, die "Herzschläge". Und vor dem Vogel, der singt, ergreift uns bis aufs Blut die Erkenntnis, daß wir in der Welt die einzigen sind, die keine Stimme haben, weil uns nur Worte gegeben sind (18). "Buch-

stabierend bis aufs Blut" nehmen die Worte gefangen: verwunden, zäsieren, zensieren, beschneiden. Der "bis aufs Blut" buchstabierte Körper weiß, daß die Liebe dem Tod gleicht (19), und nur er weiß es.

Aber "bis aufs Blut" buchstabiert zu sein, hat hier noch eine andere Dimension. Es ist, von seiner Sprache, der Sprache, die die einzig mögliche für ein Dichten ist, - für Nelly Sachs wie für Paul Celan war das die deutsche Sprache - bis aufs Blut identifiziert zu werden, bis zur Herkunft vor der Herkunft und bis zum Mord. "Ihr Worte (...) seid meine Herzschläge" - meine Zeit - und "zählt meine Zeit".

In diesem double-bind von Mord und Leben wird der Sprache eine "Engführung", wie Celan eines seiner bekanntesten Gedichte nannte, abgenötigt, die auch in der Bremer Rede von 1958 anklingt:

"Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antworthilfen, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging hindurch durch dieses Geschehen." (20)

Solche "Engführung" geht bei Nelly Sachs ins und durchs Minimale. Das schlechthin Unmäßige, Maßlose wird vom Kleinsten, Flüchtigsten ermessen.

Wieviele Wimpernschläge
als das Grauen kam
kein Lid zum zudrücken
und ein Haufen Zeit versammelt
angemalt auf der Demut der Luft
Dies ist nur mit einem ausgerissenen
Auge
aufs Papier zu bringen - (21)

Wimpernschläge, solch Vergänglichstes, Flüchtigstes: mit ihnen senken sich die Gewichte von Leben und Tod (22). Als Wimpernschläge zählen die Worte hier die Zeit. Im "Haufen Zeit" dagegen sind Beben, Senken, Erzittern - all die flüchtigsten Bewegungen, die auf ihre Weise die Zeit skandieren, zum Indifferenten "versammelt". Jedes einzelnen Wimpernschlags müßte gedacht werden, jedes Lids. "Kein Lid zum zudrücken": nicht die erste und kleinste Geste mehr der Demut den Toten gegenüber ist möglich (23): noch die Überreste, noch die Spuren der Reste wurden vernichtet.

Nur noch die Luft kann hier demütig sein.

Der "Haufen Zeit" ist überzählig, weil er der Rest dessen ist, was restlos verbrannte, nur noch sichtbar als "angemalt(er)". Sich stauend, ausgestoßen, Rest des Restlosen hat die Zeit nicht mehr die Dignität einer Seinskategorie, ist ein "Haufen Zeit", "angemalt", ist nicht. Denn nichts Überzähliges, Ausgestoßenes, kein Überrest geht in die abendländische Alternative von Sein und Nichts ein. Rest des Restlosen ist der "Haufen Zeit" Rauch ("angemalt") und Asche.

So erinnern diese Gedichte das Unerinnerbare: Wimpernschläge, Tränen, Luft, Atmen, Seufzer. Sie erinnern, was Rest bleibt und deshalb nicht ist (24), nicht dem abendländischen Imperativ der Präsenz und der Repräsentierbarkeit (25) gehorcht. Sie erinnern das, zu dessen Struktur es gehört, vergessen zu werden (26). So aber ist das Flüchtigste. Und so ist jedes Trauma.

"Dies ist nur mit einem ausgerissenen Auge / aufs Papier zu bringen": dies ist nur zu schreiben von einem, der lebt, und für den gleichzeitig gilt, daß auch ihm das Lid - ein Lid zumindest - nicht mehr zu-

zudrücken ist. Die Augen gehen ihm nicht mehr zu; vor dem, was sie sahen, können sie sich nicht mehr schließen. Das ausgerissene Auge sieht nicht nichts, sondern ein Unmäßiges, und diese Blindheit vor Hellsichtigkeit ist der Preis dieses Schreibens. Im Trauma ist die Ökonomie des Lebens außer sich geraten. Es ist ein Riß dieser Ökonomie, in dem sich ein Rest staut, der von keiner Dialektik verarbeitet werden kann, Treibgut.

In diesem Sinne sind die Gedichte der Nelly Sachs ein "chant d'un reste sans être" (27). Ihr Zentrum bildet Überzähliges, ein Zuviel, ein Zuwenig, Flüchziges, Ausgestoßenes, Vergessenes.

Du hast das Signal gemalt
rot mit deinem Blut
Warnung vor Untergang
an den Grenzen feucht
aber noch ohne Geburt

Wenn das Leiden sich heimatlos niederläßt
stößt es den Überfluß aus
Tränen sind Waisen - Ausgestoßene
im Sprung folgen wir nach
das ist die Flucht ins Jenseits
der wurzellosen Zeitpalme - (28)

Der "Überfluß", dieses "Ausgestoßene" fügt der Ordnung der Zeit einen Sprung zu. Leiden ist immer exzessiv, es hat "keine Grade". Deshalb verstört es Raum und Zeit: nicht nur die Tränen sind Ausgestoßene; der, der weint, ist als Weinender ausgestoßen, heimatlos. Den Leidenden trennt vom Leiden keine Distanz. "Es gibt im Leiden eine Abwesenheit jeder Zuflucht." (29) Im "Weinen und Schluchzen, in die das Leiden sich wandelt", gelangt es "zu seiner reinen Form", weil es dort "nichts mehr zwischen uns und ihm gibt", und weil dort die Souveränität und

Verantwortlichkeit des Subjekts "in höchste Verantwortungslosigkeit, in Kindlichkeit" umschlägt. "Dies ist das Schluchzen und genau dadurch kündigt es den Tod an. Sterben, das heißt, in diesen Zustand der Verantwortungslosigkeit zurückzukehren, das heißt, das kindliche Schütteln des Schluchzens zu sein." (30)

Zu *sein*. Nicht geschüttelt zu werden, sondern dieses Schütteln zu sein. Etwas zu sein, was den Seinskategorien zufolge nicht *ist*.

Die "Flucht ins Jenseits / der wurzellosen Zeitpalme" ist nicht die ins "Jenseits" als der Ewigkeit, die der weltlichen Endlichkeit gegenüberstünde. Denn im Schmerz ist es die *Zeit*, die sich unendlich ausdehnt, weder Anfang noch Ende hat, ewig wird. Das Weh des Schmerzes liegt in der Unvorstellbarkeit seines Endes: deshalb ist er ohne Zuflucht. Wo er überwältigt, ist die Zeitpalme wurzellos, ohne Geburt und ohne möglichen Tod. Die Tränen zerbrechen diese Ewigkeit: in ihnen gibt es Sterben. Deshalb gehören sie zu den "unsichtbaren Dinge(n)", die nur Spuren sind von etwas, das nicht ist.

Die "Chöre nach der Mitternacht", die Nelly Sachs in den Jahren 1944-45 schrieb (sie gehören zu dem Zyklus "In den Wohnungen des Todes"), erinnern, daß das *Gewicht* der Welt in solchen Spuren, solch 'Nichtseiendem' liegt. "Chor der Schatten", "Chor der unsichtbaren Dinge", "Chor der Tröster", "Chor der Ungeborenen" heißen sie unter anderen. Der "Chor der unsichtbaren Dinge" bewahrt das, was nicht *ist*, und in dem sich *deshalb* unvordenklich Vergangenes und übermäßig Präsenzes durchkreuzen:

KLAGEMAUER NACHT!

Eingegraben in dir sind die Psalmen des Schweigens.

Die Fußspuren, die sich füllten mit Tod

Wie reifende Äpfel

Haben bei dir nach Hause gefunden.

Die Tränen, die dein schwarzes Moos feuchten

Werden schon eingesammelt.

Denn der Engel mit den Körben für die unsichtbaren Dinge ist gekommen.

O die Blicke der auseinandergerissenen Liebenden

(...) (31)

Leiden und Schmerz sind ganz von sich angefüllt, exzessiv gegenwärtig und zugleich in ihrer Nähe zum Tod von einer Undenkbarkeit, einer Unvordenklichkeit geprägt; denn *in* ihnen ist jede Perspektive einer Übernahme, einer Initiative abgeschnitten. Solcher Passivität korreliert keine Aktivität. Deshalb gibt es in ihr keine Gegenwart, keine Präsenz, und folglich keine Repräsentation: zur Präsenz gehört Geistesgegenwart, die Affirmation, den Ort und die Zeit mit seiner Präsenz zu markieren und zu übernehmen. Im Weinen ist einer ganz ausgeliefert.

Die Klage hat deshalb ein anderes *Movens* und einen anderen Klang als die derjenigen Linie der abendländischen philosophischen Tradition, der das Leben als sterbliches lediglich "Unangemessenheit zur Allgemeinheit" (32) bedeutet, und die die Endlichkeit des Lebens als seine "ursprüngliche Krankheit" verachtet, wie das Diktum des späten Hegel weiter lautet (33). Diesem Urteil zufolge ist Endlichkeit, das heißt aber das Leben überhaupt, ein einziger Rest und, mag diese These auch übertrieben erscheinen, in letzter Konsequenz das Überflüssige schlechthin. Wenn die abendländische Philosophie versucht, den Tod zu beherrschen, dann nicht aus Lebensdurst, sondern aus einer merkwürdigen Todessehnsucht (34).

Sie geht einher mit der Ächtung der Trauer, Ächtung, die in einer Zeit der totalen Vermarktung der Macht aller Gefühle immer neue Formen des Zynismus entwickelt (35).

Dem gegenüber schlägt die Dichtung, "diese Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst!" (36), einen anderen Weg ein. Sie preist noch das Flüchtigste, nicht beklagt ihre Klage dessen Nichtswürdigkeit. Ihre Klage ist die des Liebenden: ein profanes Gebet.

DIE SUCHENDE

(...)

Sternbild des Geliebten
vom Henker ausgeblasen
der Löwe vom Himmel gefallen

Sie sucht
brennt die Luft mit Schmerz an
die Wände der Wüste wissen von Liebe
die jung in den Abend steigt
diese Vorfeier auf den Tod -

Sie sucht den Geliebten
findet ihn nicht
muß die Welt neu herstellen
ruft den Engel
eine Rippe aus ihrem Körper zu schneiden
bläst sie mit göttlichem Atem an
weißes Palmenblatt im Schlaf
und die Adern träumend gezogen
Die Suchende in ihrer Armut
nimmt zum Abschied die Krume Erde in den Mund
aufersteht weiter - (37)

"Meine Seele geht aus, / seiner Rede nach, / ich suche ihn, / nicht finde ich ihn, / ich rufe ihn, / nicht entgegnet er mir", klagt die Liebende im "Gesang der Gesänge" (38). Die Reminiszenz an das Hohe Lied Salomos macht aus diesem

Gedichtzyklus den Ort, an dem zwei Suchende, Liebende aufeinandertreffen; einen Ort des *Eingedenkens*, das nach Walter Benjamin die Erfahrung der Gegenwart mit einer bestimmten korrespondierenden der Vergangenheit in Konstellation bringt und so dem Kontinuum der Geschichte einen Chok erteilt, es stillstellt. (39)

Das Gedicht *ist* dieser Ort. Und auf verschiedene, doch verwandte Weise ist die Liebe solch ein Ort.

Sie stießen zusammen auf der Straße
Zwei Schicksale auf dieser Erde
Zwei Blutkreisläufe in ihrem Adernetz
Zwei Atmende auf ihrem Weg
in diesem Sonnensystem
über ihre Gesichter zog eine Wolke fort
die Zeit hatte einen Sprung bekommen
Erinnern lugte herein
Ferne und Nähe waren Eines geworden
Von Vergangenheit und Zukunft
funkelten zwei Schicksale
und fielen auseinander - (40)

Das Gedicht - und die Liebe - ist der Ort, an dem die Zeit einen "Sprung" bekommt. Für den Dichter gilt deshalb wie für den benjaminischen materialistischen Geschichtsschreiber, daß er "einen Begriff der Gegenwart als der 'Jetztzeit' (begründet), in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind" (41). Nur diesem Geschichtsverständnis und diesem Gegenwartsverständnis genügt es nicht, daß eine Träne abgewischt wird: keine darf verloren gehen. Denn

"nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört." (42)

Benjamin schrieb diese Zeilen 1939-40. Er ahnte, in welchem Unmaß die Toten vor dem Feind nicht sicher waren.

Das Programm der "Endlösung" zielte auf die Ausmerzungen jeder Spur, an die sich der flüchtigste Erinnerungsschimmer heften könnte. Wenn in den Vernichtungslagern noch die Spuren der Vernichtung ausgelöscht werden sollten, so widerfuhr den Juden ein doppelter Tod, gilt ihnen doch das Eingedenken als eines der wichtigsten Gebote (43).

Deshalb wird das Gewicht des Eingedenkens Spuren anvertraut, Asche und Luft. Wie Adorno konstatierte, hat das Bewußtsein gar nicht die Kraft, *diesem* Eingedenken standzuhalten.

"Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwältigende Zahl Ermordeter durch eine minimale Geretteter ergänzt, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann." (44)

Nicht als Flucht vor dem Übermaß, sondern *im* Übermaß neigt sich das Eingedenken, wie im übrigen auch Adornos Philosophie, dem Ephemeren zu. Deshalb trägt in der "Todesfuge" Paul Celan die schwerelose Differenz zwischen zwei Haarfarben das furchtbare Gewicht einer vernichteten Welt, steht der Name, der im "Gesang der Gesänge" die wunderbare Geliebte anruft, für das Eingedenken, die Trauer, die Klage, die *mit* verbrennen sollten:

"Dein goldenes Haar, Margarethe, /
Dein aschenes Haar, Sulamith".

Sulamith ist die Figur der Liebenden und der Geliebten *par excellence* der Bibel. Alles an ihr, bis zu den Falten ihrer

Kleider und bis zum Schmuck, den sie trägt, *verkörpert* Liebe. Ihr Name ist die weibliche Form von Shlomo, Salomo, dem von "Shalom" abgeleiteten männlichen Vornamen. Schon die Worte, die sie und ihren Geliebten im "Gesang der Gesänge" beschreiben, haben die Macht, Liebe zu wecken. "Shalom" bedeutet im Hebräischen nicht nur der dem Krieg entgegengesetzte Frieden, sondern Fülle, Glück (45). Wo dieser Frieden, diese Liebe fort sind, ist die Welt "fort". (46) "Sie sucht den Geliebten / findet ihn nicht / muß die Welt neu herstellen / (...)"

Weil er fern von Erkenntnis und Wissen ist, birgt jeder Eigenname, und besonders jeder fremde Name ein Versprechen (47), einem Vorboden der Erfüllung gleich; nicht, weil er eine Nachricht überbrächte, sondern weil er die Nachricht *ist*. In diesem Sinne sind Salomo und Sulamith die Eigennamen *par excellence*, das Versprechen schlechthin: du.

Auch in dem von uns zitierten Abschnitt, in dem die direkte Anrede nicht fällt, sagt "die Suchende" *so* "du".

"Du" zu sagen ist Versprechen und Gabe. Als Versprechen neigt es sich dem absolut Kommenden, eben darin aber einem unerinnerbaren Vergangenen zu: dem unvordenklichen Ereignis der Ankunft des Anderen. Als Gabe ist es Gegenwart ohne Vergegenwärtigung: Datum (48), die Ankunft selbst, wie das Gedicht, wie das Daß der Sprachlichkeit. Die Offenheit dieser Ankunft und dieser Gabe ist jene maßlose Verwundbarkeit, durch die der Philosophie Levinas' zufolge die Subjektivität bestimmt wird. Verwundbarkeit ohne Grund und Begründung, an-archisch; ohne Initiative und ohne Verstehen eines autonomen Subjekts. Verwundbarkeit als diese unvordenkliche Offenheit für die Ankunft des Anderen, die sich dadurch auftut, *daß* "wir" sprechen.

In ihr kreuzen sich Eingedenken des Unerinnerbaren und traumatisches Datum, wie "in den Wandelgängen der Erinnerung".

Nelly Sachs' Gedichte sind ganz aus dem Stoff dieser Verwundbarkeit gemacht.

Nicht mit Zahlenschwertern
sind Berge zu versetzen
Solches sei den Liebenden überlassen
Und immer zwei Gegner
umnachtend die Erde die
in die Apokalypse verkaufte

Und immer die Verfolgten
mit durchschnittnem Schicksal
in den Flammen springend
mit Sintflutaugen
die Arche suchend rückwärts
in den Wandelgängen der Erinnerung
(49)

- (1) cf. z.B. J. Hörisch, H. Winkels (Hrsg.), *Das schnelle Altern der neuesten Literatur*. Düsseldorf (Claasen) 1985
- (2) in: Simon Wiesenthal, *Le Livre de la mémoire juive*. Paris 1986, S.9
- (3) Edmond Jabès, *Le Livre des Questions*. Paris (Gallimard) 1963
- (4) Edmond Jabès, *Le Livre de Yukel*. Paris (Gallimard) 1964, S.25
- (5) Wir beschränken uns im Folgenden auf späteste Gedichte aus den beiden letzten Teilen der 'Glühenden Rätsel' (III: 1965; IV: 1966), sowie aus dem zum ersten Mal von M. und B. Holmqvist veröffentlichten Zyklus 'Teile dich Nacht' (II: 1968 bis IV: Herbst 1969). In diese Ausgabe wurden auch die 'Glühenden Rätsel' wiederaufgenommen; sie wird im Folgenden zitiert: Suche nach Lebenden. Die Gedichte der Nelly Sachs. Hrsg. M.u.B. Holmqvist, Frankfurt/M., Suhrkamp 1971
- (6) vgl. Jean-François Lyotard, *Le différend*. Paris, Minuit 1983, S. 29-30
- (7) Claude Lanzmann, *Shoah*. Paris 1985 (deutsch: Düsseldorf 1986)

- (8) E. Levinas, z.B. in: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag 1974, passim
- (9) vgl. hierzu auch Lyotard, *Le différend*, a.a.O., S.163
- (10) Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*. Paris 1983, S.153
- (11) Levinas, *De l'existence à l'existant*. Paris 1947/1981, S.153
- (12) *ibid.*, S.155
- (13) *ibid.*, S.154
- (14) *ibid.*, S.154
- (15) vgl. Levinas, *Difficile Liberté*. Paris 1976, S.197
- (16) Edmond Jabès, *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*. Paris 1982, S.77
- (17) Nelly Sachs, *Suche nach Lebenden*, a.a.O., S.136
- (18) vgl. hierzu G. Agamben, "La fin de la pensée", in: *Le nouveau commerce*, 53-54, 1982. Auch in Musils' "Amsel" scheint uns dieser Zusammenhang anzuklingen.
- (19) Darum kreist das gesamte Werk Jacques Lacans.
- (20) Paul Celan, *Gesammelte Werke III*, Frankfurt/M. 1983, S.185 f.
- (21) Nelly Sachs, *op.cit.*, S.86
- (22) vgl. das Gedicht "Schmetterling" im Zyklus "Sternverdunkelung", in: *Fahrt ins Staublose*. Die Gedichte der Nelly Sachs. Frankfurt/M. 1961, S.148
- (23) vgl. das Gedicht "Grabschrift" im Zyklus "Noch feiert Tod das Leben", *ibid.*, S.380
- (24) vgl. hierzu Jacques Derrida, *Schibboleth*. Paris 1986, z.B. S.74-75. Die Motive "Asche", "Rest", "Spur" beherrschen diesen Text.
- (25) zu diesem Zusammenhang cf. Derrida, z.B. *La Voix et le phénomène*. Paris 1967; deutsche Übersetzung v. J. Hörisch, Frankfurt 1979.
- (26) vgl. Derrida, *Schibboleth*, a.a.O., S.89
- (27) Derrida, *Schibboleth*, a.a.O., S.74
- (28) *Suche nach Lebenden*, S.87
- (29) Levinas, *Die Zeit und der Andere*. Übers. v. L. Wenzler, Hamburg (Meiner), 1984, S.42
- (30) *ibid.*, S.45
- (31) *Fahrt ins Staublose*, a.a.O., S.62
- (32) G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, 374
- (33) *ibid.*, vgl. hierzu U. Guzzoni, Vortrag Nov. 1985, Duisburg
- (34) vgl. J.-L. Nancy, "La communauté désœuvrée", in: *ALÉA* 4, 1983, S.23: "Le fan-

tasme de cette métaphysique, le fantasme que Descartes n'osa (presque) pas avoir, mais que la théologie chrétienne proposait déjà, est un mort qui dit, comme chez Villiers, ego sum ... mortuus."

- (35) vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. (Fischer TB), 1977, S.193
- (36) Paul Celan, "Der Meridian", *Gesammelte Werke III*, loc.cit., S.200
- (37) Der Zyklus "Die Suchende" entstand im Spätherbst 1966. *Suche nach Lebenden*, S.99-100
- (38) *Gesang der Gesänge*, 5,6, vgl. 2,1 ff., in: *Die Schriftwerke*, verdeutscht von Martin Buber, Heidelberg 1962/1980, S.352 und 348
- (39) vgl. Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt (Suhrkamp) 1977/1980, Bd.I.2, S.702-704
- (40) *Suche nach Lebenden*, S.73
- (41) Benjamin, loc.cit., S.704
- (42) Benjamin, loc.cit., S.695
- (43) vgl. Josef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*; trad. de l'anglais: E. Vigne, Paris 1984 (Washington 1982), S.22 und passim
- (44) Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.6, Frankfurt/M. 1973, S.357
- (45) vgl. Henri Meschonnic, "Notes sur la traduction" du *Chant des chants*, in: *Le nouveau commerce*, Cahier 13, printemps 1969, S.92 (Paris)
- (46) Celan, *Gesammelte Werke*, Bd.II, loc.cit., S.97
- (47) vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, loc.cit., S.366
- (48) zum "Datum", vgl. Derrida, *Schibboleth*, loc.cit., passim
- (49) *Suche nach Lebenden*, loc.cit., S.151. Das Gedicht entstand 1968.



Ludger Heidbrink

Das Buch als Abwesenheit

Zu Edmond Jabès' "Buch der Fragen"

"Der Garten ist Worte; die Wüste Schrift. In jedem Sandkorn ein überraschendes Zeichen." Wenn das Universum aus Zeichen besteht, die Natur aus Chiffren und die Geschichte aus Allegorien, ist die Welt ein Buch. Dann ist das Buch nicht nur Abschrift der Welt, sondern deren eigentümliches Modell. Das Buch, erst einmal Archiv des Wissens und poetologischer Mikrokosmos, erscheint als Metapher einer *Lesbarkeit der Welt*, die im Grunde schon immer als Buch geschrieben worden ist. Welt - nach der Idee des Buches geformt, skizziert von verborgener Hand, gezeichnet mit versteckter Feder, gedruckt von abwesenden Maschinen. Buch - höchstes Ideal von Welt, ursprüngliche Metapher des Universums, reinste Idee des Seins. Das Weltbuch - ältestes und zugleich jüngstes Modell einer verschlüsselten Realität, einer emblematischen Historie, einer codierten Natur.

Die Welt als reales Buch, das Buch als imaginäre Welt; dazwischen - irgendwie deplaziert - der Mensch. Im Weltbuch ist der Mensch Leser der Welt und Autor des Buches. Die reale Zeichenschrift entziffert er nach Maßgabe der Hermeneutik, die literale schreibt er nach Maßgabe der Poetik. Letztlich bleibt der Mensch als Autor-Leser allerdings merkwürdig unbedeutend: die Welt ist schon immer geschrieben, und niemand versteht sie zu lesen; das Buch schreibt sich von selbst, und niemand wird es lesen. Das Universum ist eine Bibliothek, verfaßt von unbekanntem Autoren, katalogisiert von überforderten Archivaren, kommentiert von hilflosen Exegeten und schließlich ungelesen von stummen Analphabeten. Der Kosmos - ein enzyklopädisches Labyrinth, eine babylonische Bücherhalde, papiergewordenes Mausoleum, verwaltet von einem blinden Bibliothekar, unberührt versunken im lichtlosen Staub der Jahrhunderte.

Es hat verschiedene Epochen des Buches gegeben. Bis zur Renaissance galt das *Buch Gottes*, die göttliche Schrift, deren heilige Buchstaben über das erfüllte Erdenrund verstreut waren. Und noch die naturgeschichtliche Welt des Barock trägt Züge eines - wenn auch abwesenden - Schöpfergottes, allegorischer Text des *deus absconditus*. Im 18. Jahrhundert wird aus dem Buch Gottes das *Buch der Natur*, die szientistische Schrift der Naturwissenschaften und die semiologische Schrift der Naturmythologien. Der physiognomische Blick der Aufklärer ist zugleich empirische Analyse der Oberflächenstruktur und tiefenhermeneutisches Studium des weltlichen Antlitzes, das lesend überstiegen wird: "An dieser absoluten Lesbarkeit von allem in allem zweifelt niemand." (Lichtenberg) Und in der Roman-tisierung des Universums wird das All gleich insgesamt zum Buch erklärt: "Die Welt ist ein gebundener Gedanke". (Novalis) Die grammatische Mystik der Frühromantik verbindet sich mit dem Ernst der Naturwissenschaften zu humorvollen Kommentaren: "Was der Mensch nicht versteht, sieht er für Druckfehler im Buch der Natur an. Naturforscher sind ihm Correctoren in der Druckerey Gottes." (J.W.Ritter)

Das Buch der Natur - die Enträtselung der Welt - wird in der beginnenden Moderne zum *Buch des Menschen* - zur Entschlüsselung des Lebens. Das Subjekt erfährt seine Existenz als Zeichenschrift, als Bildersprache, die wie der Traum eine verborgene Bedeutung hat. "Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben." (Schoopenhauer) Ästhetik und Existenz fallen zusammen, das Individuum dechiffriert sein Leben als Gleichnis, als Traum, als parabolischen Text, als metaphorisches

Geschehen. Das Buch des Subjekts ist Artistenmetaphysik, hintergründiges Dasein, ästhetisch legitimierte Lesart grundloser Existenz, der endgültigen Verdunkelung transzendenten Sinns. Wie vordem die Natur als Buch, erfährt sich nun das Subjekt selbst als Text, als 'grammatische Fiktion' (Nietzsche), als literales Resultat, als narrative Größe, die nicht mehr erklärt, nur noch erzählt werden kann.

Ist das Buch des Menschen immer noch eines über die Welt, verschwindet im späten 19. Jahrhundert die Welt endgültig im Buch. Das *Buch des Buches* ist das Reflexivwerden des Buches auf sein eigenes Sein, auf seine spezifischen Strukturen und besonderen Mechanismen. Indem es sich über sich selbst beugt, wird das Buch autonom. In der ausschließlichen Selbstbetrachtung wird die Welt eingezogen und jeder Inhalt liquidiert - das Buch wird zum Buch über nichts, Flauberts unmöglicher Traum: "Was mir schön erscheint und was ich machen möchte, ist ein Buch über nichts, ein Buch ohne äußere Bindung, das sich selbst durch die innere Kraft seines Stils trägt, so wie die Erde sich in der Luft hält, ohne gestützt zu werden, ein Buch, das fast kein Sujet hätte, oder bei dem das Sujet zumindest fast unsichtbar wäre, wenn das möglich ist."

Das absolute Buch ist nur möglich als absolut leeres Buch, als Buch über das Nichts, nicht nur über nichts. Dieses Buch ist Mallarmés *Le Livre*, die Idee des reinen Weiß, des nackten Papiers, der vollkommenen Leere. Wie Bouvard und Pécuchet schließlich im Buch über Alles scheitern, indem sie im kläglichem Kopieren vorhandener Bücher enden, vermag Mallarmés *Coup de dés* das gesuchte Zentrum der Welt nur in einem permanenten Umkreisen und damit allein als

Abwesenheit darzustellen. Es ist diese Kraft der Absenz - die Energie des Nichts -, die Mallarmés Intention auf das pure Weiß des leeren Blattes lenkt und, ein wenig später, Valéry's Reflexion über den Prozeß der poetologischen Produktion steuert. Das Buch des Buches ist die Frage nach der Buchhaftigkeit überhaupt, nach dem ersten und letzten Sein des Buches, nach der Möglichkeit des Buches aus der Abwesenheit von Welt heraus.

An diesem Einschnitt, in diesem Einbruch der Frage steht *Edmond Jabès*. Buch Gottes, Buch der Natur, Buch des Menschen, Buch des Buches - letzte Reflexivität des gebundenen Buchstabens, Buch *nach* dem Buch, Buch nach dem Tod des Buches. Was Jabès von der Tradition unterscheidet, einer Tradition von Novalis, F. Schlegel über Joubert, Amiel, Mallarmé, Valéry bis hin zu Pessoa und Borges, ist die Frage nach dem Buch in einer Zeit, die die Idee des Buches endgültig zu Grabe getragen hat. Jabès' *Buch der Fragen* (1963, dt. 1979/89) reflektiert auf die Möglichkeiten - die Bedingungen und das Sein - des Buches, nachdem dieser Prozeß der Reflexion im Prinzip abgeschlossen ist und niemand mehr im Ernst an die Idee des Buches glaubt.

Heute, nach der Liquidation des Autors, der radikalen Dekonstruktion des Textes, der digitalen Unendlichkeit der Schrift ist die Rede vom Buch entweder ein verdächtiger Anachronismus - oder sie kündigt eine neue Form des Buches, eine andere Lesart und eine noch fremde Weise des Textes an. Der Tod der Buchkultur, von der Derrida spricht, das kommende Buch Blanchots, das Sein der Sprache ohne den Menschen bei Foucault - all dies sind noch Ereignisse einer Moderne, die den Übergang vom Buch des Subjekts zum Buch des Buches - der Beugung des Buches und der Sprache über

sich selbst - vollzogen hat. Was kommt danach? Kommt überhaupt etwas danach? Gibt es ein 'danach' überhaupt?

Edmond Jabès, 1912 in Kairo geboren, seit 1957 in Paris, steht in dieser Tradition und hat sie auch schon überschritten. Er zelebriert die 'Frage nach dem Buch' und vernichtet gleichzeitig deren Berechtigung und Möglichkeit. Das Buch wird zum Thema des Buches, um spurlos darin zu verschwinden. Wie die Welt ins Buch eingegangen ist, so geht nun das Buch selbst ins Buch ein. "Das Buch ist das Werk des Buches. / Das Buch vervielfacht das Buch." Ein literaler Zirkel, eine textuelle Schleife, eine schwindelerregende Spirale, in der das Buch versinkt, in dem doch erst alles entsteht: "Wenn Gott ist, so nur, weil ER im Buch ist; wenn die Weisen, die Heiligen und die Propheten existieren, wenn die Gelehrten und die Dichter, wenn der Mensch und das Insekt existieren, so nur, weil sich ihre Namen im Buch finden. Die Welt existiert, weil das Buch existiert; denn Existieren bedeutet, mit dem Namen zu wachsen."

Anders als das Buch über das Nichts, die vollkommene Leere, wird das Buch selbst zum Nichts, zur reinen Abwesenheit. "Alle Buchstaben bilden die Abwesenheit. So ist Gott das Kind SEINES NAMENS." Wie in der jüdischen Mystik Gott *selbst* das Nichts ist, aus dem er das Sein schafft, ist das Buch mit der Abwesenheit identisch, die es benennt. Die *creatio ex nihilo* im Kabbalismus ist das *Buch des Abwesenden* bei Jabès. Die Schöpfung schafft nicht *aus* dem Nichts, sondern ist als göttlicher Wille das eigene Nichts, das *in* Gott zum Sein gelangt. Das Buch ist nicht Buch über die Abwesenheit, sondern als literaler Akt die eigene Abwesenheit, die im Buch - das ist der Unterschied - abwesend bleibt. Das Buch

bezeichnet sein eigenes Nichts, als letzte Unmöglichkeit, die Abwesenheit, die es selbst ist, ohne sie aussprechen zu können und doch unentwegt davon reden zu müssen. Das geschieht in verzweifelter Sprachlosigkeit, die zum schweigenden Sprechen verurteilt ist. In einem Aufsatz über Paul Celan, der diese Erfahrung mit ihm teilt, schreibt Jabès: "Diejenigen, die zum Schweigen verdammt worden sind, kennen diese Sprache am besten, wissen aber, daß es der Worte der gesprochenen Sprache bedarf, um sie zu verstehen. Ununterbrochener Übergang: vom Schweigen zum Schweigen und vom Wort zum Schweigen."

Im Kabbalismus, dem Jabès zutiefst verpflichtet ist, gibt es die Idee des *Zimzum* (hebr. Kontradiktion), mit der die paradoxe 'Schöpfung aus Nichts' erklärt wird. Gott steigt in sein eigenes Wesen hinab und entläßt in einer dialektischen Bewegung von Verschränkung mit sich und Entäußerung von sich das Sein, das damit Residuum des Nichts ist, Spur der Abwesenheit, Ausstoß göttlicher Negativität. Gott ist selbst der Entzug, der die Schöpfung aus dem eigenen Nichts emanieren, ausstrahlt, zurückläßt oder auch nur vergißt. Vielleicht ist jedes Buch dieses Vergessen des Nichts, der anfänglichen *und* der eigenen Abwesenheit, des absoluten Mangels, der im Moment der Schrift zum Wort wird, Wort, das nur auf dem Vergessen beruht, dem Vergessen des Nichts, dem Vergessen als Nichts, unüberwindbares Schweigen. "Ich weiß jetzt, daß es keine Geschichte des Wortes gibt. Aber es gibt eine Geschichte des Schweigens: Jedes einzelne Wort erzählt von ihr. Die Worte sagen nichts als dieses Schweigen. Das ihre und das unsere."

Dieses Schweigen ist Urelement jüdischer Skepsis vor der Leere des Begriffs: "Es gibt nichts im tieferen Sinn Jüdisches

als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Wortes und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens." (F. Rosenzweig) Jabès umkreist dieses Schweigen, ohne es zu brechen. Seltsam stumm bleiben die Dialoge, die im *Buch der Fragen* von imaginären Rabbinern gesprochen werden. Die Vielzahl der Stimmen überdeckt die anfängliche Stille nur unzulänglich, schließlich um den Preis der eigenen Unhörbarkeit. Vielleicht weil sie das Verbot einer schriftlichen Fixierung der jüdischen Tora brechen, werden sie mit dem Verstummen geschlagen. Stummheit wird zur Strafe für ein Sprechen, das atmendes Wort sein will, aber allein als toter Buchstabe, im Staub der Lettern zu vernehmen ist.

Diese Differenz von Schrift und Stimme ist in der Geschichte der jüdischen Religion verankert. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert tritt neben die schriftliche eine mündliche Tora, die den lebendigen Kommentar zur göttlichen Schrift bildet. Um die Fülle der Auslegung (*Midrasch*) nicht zu beeinträchtigen, viel mehr der Tradition (*Kabbala*) das Wort zu gewähren - der geschichtlichen Offenbarung Gottes -, wird eine Niederschrift der mündlichen Tora verboten. Zwischen *Halacha* und *Aggada*, zwischen gesetzlicher Exegese und freier Interpretation soll jeweils neu und in jüher Epochalität das göttliche Wort bestimmt werden. Die Wahrheit der Schrift ist zwar grundsätzlich schon festgelegt, bedarf jedoch des Kommentars, um entfaltet zu werden. Die Tora ist nichts anderes als der vollständige, aber versteckte Name Gottes, die Offenbarung des Schöpfers *in absentia*, die auch in den Dingen - den *signatura rerum* - in Chiffren sich zu lesen gibt. Die schriftliche Tora entspringt selbst einer Ur-Tora, in der das göttliche Wort noch gänzlich undifferenziert verborgen

ist, unleserlich in seiner Fülle. Das erzeugt das Paradox einer rätselhaften Mitteilung: die Tora enthält und entläßt die unendliche Fülle des göttlichen Wortes - aber es bleibt unverständlich. Darum die prinzipiell unabschließbare Exegese, darum der Primat des Kommentars, darum die Mündlichkeit der Überlieferung.

Dem widersetzt sich Jabès und befolgt es doch. Er fixiert den Kommentar, archiviert die Exegese - und löscht doch den Dialog aus. Im Sprechen werden die Worte vernichtet, die für immer Schweigen bleiben werden. Dieses Schweigen, das im Wort stattfindet, umkreist nicht allein die Abwesenheit des Buches, Gottes, des Namens, des Gesetzes - es ist das Schweigen des gesamten Geschlechts, eines geschlagenen Geschlechts, verstummt unter der Last der Worte und den Schlägen der Verfolger. Auf merkwürdige Weise fließt bei Jabès beides zusammen, das Fehlen der erfüllten Schrift und der Schmerz, als Jude zu existieren: "Ich habe euch meine Worte überliefert. Ich habe euch von der Schwierigkeit gesprochen, Jude zu sein, die sich mit der Schwierigkeit, zu schreiben, vermischt; denn Judentum und Schreiben sind das gleiche Warten, die gleiche Hoffnung, die gleiche Abnutzung."

Derrida hat in einem frühen Aufsatz über Jabès bemerkt, daß Jude die Unmöglichkeit bezeichnet, selbst zu sein, und darin allgemeine Allegorie des Leidens ist: "Ihr seid alle Juden, die Antisemiten sogar, denn ihr wurdet für das Martyrium vorbestimmt." Die Allgegenwart des Genozids, die Heimatlosigkeit der jüdischen Rasse, die fehlende nationale Identität, die Ortlosigkeit des Daseins, das jahrhundertalte Umhergetriebensein - im Juden konzentriert sich das geschichtliche Leid bis zum defaitistischen Masochismus: "Verwunde mich, wie du meine Ahnen

und meinen Vater geschlagen hast; denn ich kann mich nur noch von meinem gedemütigten Blut ernähren."

Daher die Affinität des Judentums zum Buch als Abwesenheit. Zum Buch, weil die jüdische Tradition dem Geist des Buchstabens entstammt, einer Schriftkultur, die selbst als mündliche noch Schrift - Allegorie der Offenbarung - bleibt. Zur Abwesenheit, weil das jüdische Volk seit je das verfolgte Geschlecht ist, Geschlecht, das selbst in der Abwesenheit lebt, dem Namensverbot Gottes, dem utopischen Bilderverbot, der eschatologischen Katastrophe, dem messianischen Passivismus. "Daher ist das Land der Juden von der Größe ihres Universums, denn es ist ein Buch. Jeder Jude wohnt in einem personalisierten Wort, das es ihm möglich macht, alle Wörter zu betreten. Jeder Jude wohnt in einem Schlüsselwort, einem Wort des Schmerzes, einem Kennwort, das die Rabbiner kommentieren."

Dichter und Jude leben im Exil, im Außerhalb der Geschichte und des Sinns, die in der Hand gläubiger Tyrannen bleiben. Beide existieren von Zeichen, die zu keinem Wort, zu keiner Erlösung mehr sich fügen wollen. Was finden sie im Angesicht eines verlorenen Ursprungs, der Vernichtung des Buches und der Auslöschung des Geschlechts: "Nichts augenscheinlich an der Schwelle der offenen Seite als jene wiedergefundene Wunde einer Rasse, ausgegangen vom Buch, dessen Ordnung und Unordnung Wege des Leidens sind; nichts als jenen Schmerz, dessen Vergangenheit und Fortdauer mit der von Schrift sich vermischt." In der Geschichte des jüdischen Geschlechts klafft die gleiche Wunde, die das schweigende Wort vom Sprechenden trennt. Dichter und Jude sind eingebettet in eine vernarbte Leere, Leere voller historischer

Menetekel und poetologischer Fragmente. "Vergiß nie, daß du der Kern eines Bruches bist."

Das *Buch der Fragen* erstarbt in einer schwermütigen Müdigkeit, einer außergewöhnlichen Verlangsamung der Sprache bis an den einbrechenden Rand des Schlafes. Das Fragen selbst, einst gepriesene Frömmigkeit des Denkens, führt ins Dunkel sokratischer Unwissenheit: "Fragen stellen ... bedeutet, den Weg der Verzweiflung einzuschlagen, werden wir doch nie wissen, was wir zu lernen suchen. Obgleich Kierkegaard in der sokratischen Unwissenheit das Vermögen sah, "auf griechisch das Jüdische zu sagen", den hebräischen Glauben aus der hellenischen Vernunft entstehen zu lassen, verbleibt das Fragen - die Frage nach dem Buch, die Frage nach dem Geschlecht - schließlich im Feuerkreis des Wahnsinns. "Aber glaubt nicht, der Irrsinn habe uns je verlassen; wie der Schmerz belauert er uns an jeder Wegbiegung, ich meine, jedesmal, wenn wir an das Wort stoßen, das im Wort verborgen ist, an das Sein, das im Sein vergraben ist."

Das vergrabene, verschüttete, vergessene Sein ist die Unlesbarkeit der Welt. Das letzte Buch des Buches - Jabès' *Buch der Fragen* - benennt diese Vergessenheit, der es entspringt: den Tod. Es ist nicht nach dem Tod des Buches geschrieben, sondern - das ist die epochale Andersheit - aus dem Vergessen des Todes selbst. Das Buch verdankt sich der Abwesenheit des Todes, der Unlesbarkeit, die unlesbar bleibt. Denn das Sein verharrt für immer außerhalb der Schriftzeichen, in letzter und erster Unlesbarkeit. Die einzige Fülle des Buches - momentaner Effekt des *Zimzum* - besteht in seiner *eigenen* Abwesenheit: nicht der Abwesenheit seines Todes, sondern in seiner Abwesenheit als Tod. Das Buch lebt, in-

dem es tötet. Es ist das Todesbuch mortifizierten Seins, das nur in der Negation überlebt. Deshalb muß das Buch sterben. Es ist der Vergessenheit des Todes entsprungen, dem Tod und der Unlesbarkeit im Vergessen abgerungen - dem Sein als Nichts der Sprache -, und endet in der Erinnerung seiner Abwesenheit, seiner eigenen Unmöglichkeit, seiner eigenen Todeshaftigkeit. Es umkreist keine Abwesenheit, es *ist* die Abwesenheit. Das Buch als Tod ist die wahre Unlesbarkeit der Welt. Das ist seine letzte Hoffnung.

"Vor und nach dem Wort das Zeichen
und im Zeichen Leere wo wir wachsen.
So als Wunde ist allein das Zeichen sichtbar.
Das Auge aber lügt."

Alfred Hirsch

Rettende Übersetzung

Inventar der Gattung

Gattungsprinzipien zählen zumeist zum innersten Wesen der Gattung selbst. Die furchterregende Strenge, mit welcher sie Grenzen, Zuständigkeiten und Fluchtpunkte abstecken, ist noch nicht topographisches Durchschreiten des Gattungsraumes oder der unmittelbar angrenzenden. Das minutiöse Kalkül solcher Räume findet doch eben dort, wo es um das vermeintlich Eigenste und Originärste der Gattung geht, nur Hinweise auf die selbst gelegten Grenzsteine. Erschrecken und Verwunderung sind gleichermaßen gewaltig, wenn Zeit und Bewegung die Grenzmarkierungen eingeebnet oder manchmal gar von hier nach dort fortgetragen haben. Und doch gewinnt erst hier - und das heißt, bei absolutem Verschwinden und Untertauchen der alten Marken - der Landvermesser neue Arbeit. Zumeist jedoch arbeitet auch dieser noch auf die herkömmliche Weise: die Symmetrie des Kalküls ist auch ihm wichtiger als die Ausmessungen des Raumes selbst. Wieder werden so neue Steine in die Erde versenkt und verweisen fortan auf die neuen Grenzen -, welche allerdings durchaus nicht mit den alten übereinstimmen müssen, denn auch im Alltag des Umgangs ist das Kalkül Veränderungen unterworfen.

Mit viel Mühe und nach verdienstvollem Tun erhält die Gattung so wiederum Prinzipien, die den Wert der einzelnen im Gefüge aller aufzuschließen vermögen, die jedoch nichts zu ihrer wesensbestimmenden Zuständigkeit beizutragen haben. Der Müßiggang der immer schon ausgebildeten Landvermesser und die Komfortabilität des einmal Hergerichteten verschaffen den Rezipienten und Produzierenden behändigen Zugriff und den eigentlichen Ausmessungen des gattungsbedingten Zueinanders textueller

'Reinheit' eine erneute unermeßliche Abwesenheit.

Vermöge jener Werthierarchie, in welcher sich mithin jedes Gattungsgefüge koinzidierender Wissenschaftlichkeit eingerichtet hat, fällt jedoch ein erstes noch fernes Licht auf das prinzipienpralle Wesen der Übersetzung. Im Verband der Arten und Bedeutsamkeiten literaler Erzeugnisse nimmt die Übersetzung einen ausgewiesenermaßen schäßigen Platz ein. Zwar darf sie sich noch zum Reigen derer zählen, die die Pfründe originären und urheberrechtlich geschützten Schaffens unter sich aufgeteilt haben, aber dies nur, wenn sie zum ehernen Schwur von 'Treue und Freiheit' stehend den Vorrang alles absolut Ersten und Unveräußerbaren einzugestehen geneigt ist. Sie selbst nämlich hat damit längst unterschrieben, daß sie veräußerbar, Zweites und dem Ersten Verpflichtetes ist.

Mit dem Schwur auf das unbedingte Wesen des Originals hat die Übersetzung ihren Text längst als im Bann der Prostitution stehend erkannt: die Übersetzung ist die Gattungshure der Literatur. Der Ruf, mehr Ware denn literarisches Erzeugnis und weniger eigenständige Schöpfung denn geminderte Genußfähigkeit zu sein, eilt ihr besonders dort voraus, wo sie, nach begonnener Theoriebildung, deutlich auf ihren Unfruchtbarkeitsstatus verwiesen wird. Fortan allerdings befließt sie sich zweierlei Frivolitäten, die einerseits der theoretischen Beherrschbarkeit gattungsspezifischer Grenzen entgegenwirkt und die andererseits mit Vehemenz auf ihre geringe Stellung und ihre wenig geschätzte Supplementarität pochend auf ihre Ursprungslosigkeit innerhalb der textuellen Gattungsgemeinschaft verweist und dies provokant im Reigen all der Ursprungs- und Schöpfungsliteratur geltend macht. Die

stille, jedoch ungeheuerliche Subversion, die der Text der Übersetzung darstellt, tritt nicht erst ans Licht mit der Erfahrung der Nicht-Theoretisierbarkeit des Übersetzungsgeschehens, sondern er weist schon sehr viel früher - und dies nachweisbar in der Genesis abendländischer Kultur - auf dem Grunde praktischer Übersetzungsergebnisse auf die den okzidental Logos durchlöchernde Geste des Übersetzens. M. Heidegger hat in "Der Satz vom Grund" eine Probe solcher Subversion zu geben versucht und zugleich darauf verwiesen, daß dort, "wo das Sprechen der Grundworte von einer geschichtlichen Sprache in die andere *übersetzt*, zur Überlieferung" wird. Diesen Satz Heideggers genau verstehend, muß der Charakter der Überlieferung für jede Übersetzung gelten, die von einer 'Naturesprache' in eine andere 'Naturesprache' vorgenommen wird. ('Naturesprache' ist hier in einen Gegensatz zur 'künstlichen Sprache' gebracht). Allerdings jedoch reduziert der Begriff des Übersetzens sich nicht einzig auf die intersprachliche Übertragung sprachlicher Terme. Dieses traditionelle und das Paradigma des Übersetzens im Kalkulierbaren halten wollende Verständnis scheint bemüht, die inkohärente Praxis des Übersetzens auf das Übertragen von Wort, Sinn, Information, Aussage etc. aus einer Ausgangssprache in eine Zielsprache zu beschränken. Die Folgen einer Anwendung des 'Übersetzungsbegriffes' auf den intersprachlichen Bereich wären freilich verheerend für jene Sprachkonzeptionen, die noch immer die totalitätsgebundene Dimension des sinnhaften und prinzipiengeleiteten Verstehens in der Sprachmittlung favorisieren. Der innersprachliche Vorgang des Übersetzens wäre dann ein solcher der Aufnahme und der Um- und Übersetzung individueller Sprachäuße-

rungen durch ein anderes Individuum in ein und derselben Sprache. Umgekehrt läßt sich - und die Geschichte des Begriffes selbst stellt dies unter Beweis - das Thema der Übersetzung, einmal in erschütternder Expansion begriffen, auch auf nicht-sprachliche Bereiche der Umsetzung, Wiedergabe, Übertragung und Reproduktion ausweiten; das Übersetzen trüge auch dort jenen Makel des Nicht-Schöpferischen und Nicht-Originären, schon das einfache Auftreten und Hinübergehen in gattungsfremde Bereiche verursachte Schrecken bei denen, die mit dem Begriff der Übersetzung die Einheitlichkeit der Vermittlung von einem 'Träger' symbolischer Ordnung auf den anderen gefährdet sähen. Denn 'Übersetzung' steht auch für eine irreduzible Fremdheit und die Unübersetzbarkeit einer 'Form' in eine andere. Die babelsche Zersplitterung der 'einen Sprache' wäre sodann nicht nur eine Aufsplitterung in unterschiedliche und unübertragbare Nationalsprachen, sondern auch eine Aufspreizung des innersprachlichen Bedeutens und damit Gewährleistung der Uneinheitlichkeit und der Entzweiung auch des individuellen Sprechaktes.

Die Nicht-Theoretisierbarkeit des Übersetzungsgeschehens und der damit verknüpften Vielfalt und Dezentralisierung seiner Bezüge sich zunutze machend, erkannten einige Autoren der 'Goethezeit' und der 'Romantik' einerseits die Brücken schlagende Funktion der Übersetzung und andererseits die drängende Expansion der Begrifflichkeit im Rahmen einer Vermittlung von 'Welt' und 'Sprache'. So gewinnt mit M. Claudius die "Schöpfung der Welt" den Charakter der "Original-Sprache", was die hebräische Bibel notwendig zu einer 'Übersetzung' dieses 'Welt-Buches' werden läßt und jede weitere Sprachschöpfung freilich

Übersetzung der Übersetzung ist, womit zugleich auch alle Poesie und jede Literatur teil hat am Ewigen und Unendlichen im 'Welt-Buch' selbst. Diesem nahe stehen auch die Gedanken Hamanns zu Sprache und Übersetzung. In 'Aesthetika in nuce' schreibt dieser: "Reden ist übersetzen - aus einer Engelsprache in eine Menschensprache." Die Bewegung der Aneignung und Übersetzung im linguistischen Bereiche - ohne die Forderung nach umfassender Totalisierung des Fremden zu erheben - gewinnt eine geradezu emphatisch illuminierte Dimension in den Losungen der 'Weltsprache' und der 'progressiven Universalpoesie' bei Goethe und F. Schlegel als auf Übersetzung beruhende Fluchtpunkte friedfertigen Zusammenwachsens einander fremder Nationen.

Übersetzung, Übertragung, Überleben

Das im biblischen Text vom 'Turmbau zu Babel' symbolisierte Anheben der Fremdheit und Verschiedenheit der Sprachen - oder 'Lippen', wie diese im hebräischen Bibeltext heißen - verweist auf die Ambition der Erbauer, 'sich einen Namen zu machen'. Die erfolgte Bestrafung durch 'Gott' richtet sich daher unmittelbar auf das einheitliche Bestreben des Menschen, sich selbst einer einheitlichen und universellen Genealogie zu versichern. Solche universelle Genealogie hätte zudem die einheitliche Sprache und den einheitlichen Ort als Turm zur Folge jenes beginnend absolut identischen Begehrens der Erbauer gehabt. (Bauen und Sprechen müssen im Zusammenhang des babelschen Ereignisses daher notwendig als Synonyme gedacht werden.) Indem 'Gott' seinen Namen als Vater aufdrückt, äußert er seine Vorbehalte gegen eine

einheitliche Sprache und gleichsam mit der Aufprägung seines Namens destruiert 'Gott' den Turm, um zugleich als einziger, stärkster Name selbst in der Dispersion der Sprache der Menschen bekräftigend und besiegelnd zu bleiben, d.h. der Name Gottes selbst hat sich auch der Zerstückelung anheimgegeben, um mit der Destruktion des Turmes und der Zerstreuung der Sprache 'Babel', 'Konfusion' und 'Vater' zugleich zu bedeuten. Als Ursprung der Konfusion der Sprachen berichtet die Turmbau-Geschichte daher auch von der notwendigen Aufgabe und unmöglichen Aufgabe der Übersetzung, ihrer Notwendigkeit als Unmöglichkeit. Für die Aufgabe der Übersetzung wird in diesem Zusammenhang zudem deutlich, daß selbst im 'Originaltext' es eine Übersetzung gibt, welche Übersetzung des Eigennamens ist. Es ist dies eine Art von Übertragung, die sofort ein semantisches Äquivalent des Eigennamens gibt. Das hieße folglich, daß der 'Originaltext' schon zweites, abgeleitetes Konstrukt ist, das immer schon auf ein erstes verweist, das immer schon auf einen Eigennamen sich beruft, den es freilich seit der Zerstückelung des Turmes nicht mehr gibt.

Mit der Ausstreuung 'der Namen' und Sprachen wird jene Erfordernis von Übersetzung und Übertragung inauguriert, die die Übersetzung selbst zu "Gesetz, Pflicht und Schuld" erklärt, wie dies J. Derrida in seinem Aufsatz "Des tours de Babel" entwickelt. Die Rede ist auch bei Derrida von einer Schuld, von der freizusprechen unmöglich ist. Gott unterwirft die Menschen dem Schicksal der Übersetzung. Der Mensch ist als Übersetzer in der Schuld, er erscheint als Übersetzer in der Situation der Schuld und seine Aufgabe ist, zu geben, was je schon 'gegeben worden sein muß'. Er sucht beständig das zurück- und wiederzuerstatten, was jedoch

im ständigen Bemühen darum freigelegt und gefordert wird. Die Forderung und das Bemühen selbst um jenen Ort, jenen 'einheitlichen Namen', jene gemeinsame Sprache -, welche allerdings nicht auf die Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit des Bedeutens hinauswill -, werden so zur rettenden Anknüpfung an verlorengegangene Unschuldigkeit und Gleichnamigkeit. Der Versuch 'sich einen Namen zu machen' wird eliminiert in dem gemeinsamen Bestreben, die Übersetzung vorzunehmen, ohne jemals die Hoffnung auf eine Tilgung der Schuld aufzugeben. Solchermaßen allerdings will die Hoffnung des Textes der Übersetzung selbst mit dem zu gewinnenden 'einheitlichen Namen' sich gerade nicht einer einheitlichen Genealogie und universellen Sprache vergewissern, welche gleichermaßen 'friedfertige Transparenz' und 'koloniale Gewalttätigkeit' wäre, sondern sie bliebe unterwegs zum 'Namen' als Ding oder zur paradiesischen Sprache als 'Namenssprache', wie W. Benjamin jene Sprache nennt, die im Unterschied zu den 'endlichen Sprachen' das 'Namenlose' achtet.

In "Die Aufgabe des Übersetzers" Benjamins wird deutlich, daß mit der dort vorgenommenen Absage an den Inhalt von Mitteilung/Aussage im Prozeß des Übersetzens der Hinweis darauf gegeben ist, daß Dichtung und Literatur durchaus eine 'andere' Aussageebene haben. Diese Ebene scheint aus noch unschuldiger Ferne berührt, wenn Benjamin schreibt: "Die Übersetzung ist eine Form" und das Gesetz dieser 'Form' hat ihren ersten Ort im 'Original'. Dieses Gesetz ist eine Forderung, ein Verlangen, welches deligiert, vorherrscht, anweist, zuweist: "Wenn Übersetzung eine Form ist, so muß Übersetzbarkeit gewissen Werken wesentlich sein. Übersetzbarkeit eignet gewissen Werken wesentlich - das heißt nicht, ihre

Übersetzung ist wesentlich für sie selbst, sondern will besagen, daß eine bestimmte Bedeutung, die den Originalen innewohnt, sich in ihrer Übersetzbarkeit äußere." Dieses im 'Wesentlichen' beruhende Verlangen des 'Originals' besteht auch dann, wenn es keinen Übersetzer gibt, wenn kein Übersetzer in der Lage ist, das Werk zu übertragen und dauert fort, wenn dem strikten Befehl des Originals, welcher gleichermaßen Wunsch und Verlangen der Struktur selbst des Originals ist, nicht Folge geleistet wird. Und gerade mit dieser Struktur sieht Derrida im Benjaminschen Text die Beziehung des 'Lebens' zum 'Überleben' auftauchen. Benjamin nämlich schreibt in "Die Aufgabe des Übersetzers": "So wie die Äußerung des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängt, ohne ihm etwas zu bedeuten, geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem 'Überleben'". Es tritt mit der 'Form' des Originals folglich eine Struktur zutage, auf welche in diesem so entfalteten Umfange der Übersetzer/Mensch keinen essentiellen Zugriff wagen kann, ohne sogleich wieder auf das Verlangen des Textes zurückgeworfen zu werden. Das Verlangen des Textes nach dem Anderen als Übersetzer erhebt sich notwendig auch über die Erinnerung und den übersetzenden Zugriff des Menschen, es verharrt, tief in der Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft schlummernd, ohne tatsächlich vergessen zu sein; als nicht erinnertes bleibt das Verlangen unvergeßbar, da sein Drängen, sein Begehren fortwirkt, fortlebt, überlebt. Vermag der Übersetzer selbst auch nicht das Vergessen oder Nicht-Vergessen auf sich zu nehmen, so trifft doch für ihn, ebenso wie für den Übersetzer jedes anderen Zeichen- und Symbolfeldes kultureller Diskurse zu,

daß die Übernahme, die Aufsichtnahme des Unvergeßbaren, des Verlangens nach Überleben den Übersetzer als Agenten des Textes selbst in den wenig symmetrischen Bannkreis zwischen Natur und Geschichte, Leben und Überleben zieht. Erinnern und Vergessen bleiben so zwar dem Zufall überlassen, nicht jedoch das Verlangen selbst; dies ist, und das auch, wenn der Übersetzer sich auf den identischen Ort in der Mitteilung der Übertragung als Sinnvermittlung stützt. Die Dimension des Überlebens ist ein 'a-priori' der Struktur, und auch der Tod ändert daran nichts, wie Derrida sagt. Dieser Strukturbewegung wohnt das Verlangen nach Nachahmung ebenso inne wie die Forderung nach Schuldbegleichung. Jedoch, und dies scheint entscheidend für die Korrelation von Übersetzen und Überleben, verpflichtet diese Schuld nicht zur Erstellung einer Kopie oder eines guten Abbildes des Originals, denn dieses befindet sich selbst im Prozeß der Transformation, der Übertragung, Veränderung. Überleben ist Veränderung, Erneuerung, Entwicklung des Lebens, was notwendig bedeutet, daß der Begriff des Lebens nicht einzig von der organischen Leiblichkeit her zu denken ist. Der Gedanke des Geschichtlichen ist nicht von dem des Lebens zu trennen.

Da mit der Struktur des Originals das Verlangen artikuliert ist, übersetzt zu sein, muß nun deutlich hervortreten, daß das Original der erste Schuldner ist - es beginnt daher als Mangel und ruft nach der Übersetzung. Dies heißt allerdings zu bedenken, daß das Spannungsfeld von Leben und Überleben noch vor dem Original, noch vor 'Gott' liegt oder sich doch mitten in jenem Mangel befindet, der an seinen eng gezogenen Rändern das leichtere Auf- und Hinaustauchen anbietet, ohne den ständigen Verbleib in unmittel-

barer Nähe des Transformationswirbels auch nur für annähernd möglich zu errichten.

Der Struktur-Kanon der literalen Originale verweist also zunächst auf die Allgemeinheit des 'Übersetzens', auf die Vielheit der Sprachen und bedürfte eben dieser als Ursprung für die einzige 'universelle Sprache', welche Benjamin zum messianischen Fluchtpunkt übersetzerischer Sprachleistung macht. Diese 'universelle Sprache' verbliebe zuletzt als illuminierte Appropriation 'reiner Sprache', ohne allerdings den Rahmen dieses vermeintlichen topos in Raum und Zeit je definitiv abstecken zu wollen, oder dies als kontrafaktische Literalität zu hypostasieren. Das Werden der 'reinen Sprache' als 'universelle Sprache' erhellt das Tun des Übersetzens selbst, gewährt ihm allegorisch den Verweis über das Werden hinaus. "Und was im Werden der Sprache sich darzustellen, ja herzustellen sucht, das ist jener Kern der reinen Sprache selbst. Wenn aber dieser, ob verborgen oder fragmentarisch, dennoch gegenwärtig im Leben als das Symbolisierte selbst ist, so wohnt er nur symbolisierend in den Gebilden."

Die Übersetzung muß mithin versuchen, einmal mit dem entschwindenden Zauber der 'reinen Sprache' in Berührung gekommen, 'liebend' die "Arten des Meinens" der einander fremden Sprachen in der eigenen 'anzubilden', "um so beide wie Scherben als Bruchstücke eines Gefäßes, als Bruchstücke einer größeren Sprache erkennbar zu machen." So mag zwar nicht ein Ganzes, aber doch ein sammelnd Gemeinsames als in Bewegung Begriffenes zustande kommen, welches selbst nicht der Vision der 'reinen Sprache' widersprechen muß. Diesem entspricht auch die Benjaminsche Metapher der Amphore, welche Symbol der Einheit

und Öffnung der Einheit zugleich ist. Der minutiöse Abstand innerhalb dieses Paradoxons ist jedoch unüberbrückbar, die ewig angekündigte Einheit kann faktisch nie zustande kommen. In solch paradoxaler Figur des Übersetzens gehen nach Derrida "reine Unübersetzbarkeit" und "reine Übersetzbarkeit" ineinander über. Ewig versprochen bleibt so der Ort, in welchem sich alle 'Arten des Meinens' aneinander anbinden, jedoch ist dieser Ort zugleich auch verboten, er ist der 'heilige' Ort oder das 'Heilige', ohne welches das 'Sein-zum-Übersetzen' sich nicht denken läßt. Bei Benjamin erfährt diese Bewegung, die Forderung und Entzug, Bewegendes und unerreichbar Verschlossenes ist, eine schillernde Steigerung, die mit der fiktiven Wiedervereinigung sämtlicher 'Arten des Meinens' ein Begehren verknüpft, das selbst wiederum zum Verlangen des Übersetzens wird. So erweist sich freilich das Original an eben den Stellen und in eben jenen Elementen als unüberbrückbar, welche eine Jungfräulichkeit sich sichern, die nur umso reiner und größer ist, je häufiger der Text übersetzt worden ist.

Allerdings, und der Hinweis hierauf scheint unentbehrlich, kann die 'reine Sprache' nicht als Sprache an-sich oder als 'natürliche Sprache' gelten, sondern sie ist das, was Sprache und Sprachen allererst möglich macht. Die 'reine Sprache', das ist das Ereignis von Babel selbst. Die unendliche Ergänzung der 'Arten des Meinens' ist zugleich Träger der Hoffnung und Hoffnungsproduzent. Sich dem Zugriff immer und überall entziehend, ist sie noch Bewegter des Zugriffs selbst. Ebenso bleibt auch die 'reine Sprache' auf immer verborgen und zeigt sich kaum in der Nähe wägbarer Anwesenheit. Sich ihr zu nähern vermag einzig der Akt der Übersetzung. Das sich einander 'Anbil-

den' der Sprachen ist auch in Vollendung als Versprechen notwendiger Bezug des 'Wachstums der Sprachen', ihres Fortlebens, es ist ihr messianischer Fluchtpunkt. Das 'Zeichen' dieses Wachstums ist jedoch nur 'präsent' im Wissen um die Entfernung dieses Ortes. Mit diesem Philosophem treffen Hoffnung und unendliche Schuld zusammen, welche doch ineinander verzahnt Grundfesten der Übertragung/des Übersetzens sind, oder wie Derrida dies erweiternd sagt: "die Erfahrung ist Übersetzung".

Allegorie und 'mythische Übersetzung'

Die 'reine Sprache', in welcher zwischen Buchstabe und Sinn keine Trennung mehr bestände, wäre die Wahrheit. Die 'reine Sprache' fände daher mit Benjamin ihre Entsprechung in der 'Magie der Namenssprache' als Wahrheit. In den 'endlichen Sprachen' - dies wurde schon deutlich - ist die 'Magie der Namenssprache' zerstört, da die semantische Ebene der Sprache sich vor die Dinge schiebt und damit die Unmittelbarkeit des Namens aufsprengt. Der 'Sündenfall' als biblisches Ereignis scheint verantwortlich für die 'Geburtsstunde' des menschlichen Wortes. Jedoch ist nicht auch zugleich die 'Erkenntnis' in den Sündenfall verwickelt, denn sie galt als vollkommen in der paradiesischen Namenssprache. Der Sündenfall bezieht sich unmittelbar auf die Abstraktion von der Mitteilung der Dinge, welche als die wertende Frage nach Gut und Böse gelten muß. In dieser Frage und der dazugehörigen Antwort vollzieht sich die "Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht." Mit der Bewertung der Dinge hat der Mensch aufgehört, unmittelbar das 'Wesen' der Dinge und 'ei-

genes' auszusprechen, er spricht über die Dinge und wendet sich so dem Urteile zu. Die Vielzahl der 'endlichen Sprachen' beruht also auf der Abstraktion von der Mitteilung der Dinge wie das Wort und die ihm äußerliche Bedeutung. Die Sprache gilt dieser Einschätzung als Medium und der Mensch als Herrscher über die Bedeutung. Die instrumentalisierte Sprache dient dem Menschen auf dem Grunde subjektiver Willkür, den Dingen ihre Bedeutung zuzuweisen. Sinn und Bedeutung der Sprache weisen sich aus als 'Triumph der Subjektivität' und menschliche Willkürherrschaft über die Dinge; womit deutlich wird, daß den Dingen selbst im bedeutenden Wort das Recht zur Sprache zu kommen, genommen wird. Zwischen dem Diesseits einer versklavenden Sprachpraxis und dem Jenseits der 'reinen Sprache' als Magie der Namenssprache ließe sich, im Dienste und mit Hilfe Benjamins, die endlose und unendliche Intention der 'Allegorie' spannen und dies obgleich Benjamin gerade ihr das Böse und das Wissen zuschreibt: "In Abstraktionen lebt das Allegorische, als Abstraktion, als Vermögen des Sprachgeistes selbst, ist es im Sündenfall zu Hause." Jedoch scheint gerade die Allegorie erwählt - beschienen und fein erleuchtet von einem Strahl, dessen nicht sichtbare Quelle sich ganz in der Nähe des 'ou-topos' der 'reinen Sprache' aufzuhalten vorgibt - jenen Brückenschlag beginnen zu können, der im Namenlosen, dem Frieden zwischen Sprache und Ding, Mensch und Mensch, sein zu erreichendes Ufer hätte. Vermittels ihres Schriftcharakters nämlich wird Benjamins Allegorie Bestimmung zur Handhabe des 'Erkennens', ein Erkennen, das Zugang gewinnt zu bisher verborgenem Wissen. Bild und Schrift, Ding und Zeichen erfahren vermittelt der Zerstückelung - diese

scheint das zentrale Anliegen der Allegorie - durch die Allegorese und der von dieser inaugurierten unendlichen Elementarisierung als klassische Terme, in denen wahrnehmbares Außen und nicht wahrnehmbares Innen einander gegenübergestellt sind, eine Auflösung. Die Allegorie weist sich als 'historisches Prinzip', unendliche Elementarisierung eines gleichzeitigen Nach- und Nebeneinanders einerseits und als semiotische Anleitung des Erkennens andererseits aus. Und doch gründet die Allegorie im Spannungsfeld zwischen Schuld und Wissen, gefallener Kreatur und trauriger Natur. Die Allegorie ist daher mit einer untilgbaren Trauer beladen, die Natur und Allegoriker gleichermaßen in den Bann zieht. In ihr selbst steigt eine Erbschaft auf, die die Stummheit 'naturhafter Trauer' über die Entzweiung einer mit sich identischen Natur verkörpert. Jeder Erkenntnisvorgang wird davon in einer Weise berührt, die Benjamin andeutet, wenn er sagt: "Benannt zu sein ... bleibt vielleicht immer eine Ahnung von Trauer."

Dieses kann das Wissen selbst nicht unberührt lassen und entlarvt es, entgegen der platonischen Tradition, als mit dem 'Bösen' Beseeltes. Wissen und Tiefe des Denkens sind notwendig mit einem satanischen Wesen verbunden. In ihrer Berührung entsteht ein 'unterirdisches Leuchten', welches aus dem 'Erdschoß' hervorgehend die "Nacht der Traurigkeit" erst für den Allegoriker erträglich macht. Das Wissen, das mit dem Verfahren der Schuld und des Bösen behaftet, sich der Unendlichkeit zu vergewissern sucht, muß am Ende seines allegorischen Falls erkennen, daß seine 'Gottferne' Selbsttäuschung ist. Benjamin behauptet daher, daß Tod, Hölle und Schuld nicht von den Paradigmen des Heils und der Rettung zu trennen sind: "Heißt es doch ganz das Al-

legorische verkennen, den Bilderschatz, in welchem dieser Umschwung in das Heil der Rettung sich vollzieht, von jenem düstern, welcher Tod und Hölle meint, zu sondern." Der Zugriff Benjamins scheint deutlich: die versinnbildlichte Vergänglichkeit beispielsweise wird selbst zur Allegorie und als solche zur Allegorie der Auferstehung. Das Hinabsteigen des Allegorikers, seine vermeintliche Hoffnungsleere verliert sich dort, wo die "letzte Phantasmagorie des Objektiven überschritten" scheint und der Allegoriker sich auf sich selbst zurückgeworfen "ernsthaft unterm Himmel wiederfindet".

Mit der Allegorese scheint so ein Verfahren angeboten, das das Statut des zentral gesteuerten Textes unterwandert und dies nicht etwa indem es schlicht nur destruiert, auseinanderreißt, letztlich vernichtet, sondern indem es als Allegorie auch zugleich einen anderen 'Text' anbietet. Als dieser andere Text ist die Allegorie Umschreibung und 'Übersetzung' des in Innen und Außen, Bedeutung und Wort gespaltenen Textes. Obgleich es ihr nicht gelingen kann, diese Kluft vollkommen zu überwinden, scheint sie befähigt als 'Übertragung', als 'Über-setzung' jenen gewaltlosen Anbildungsvorgang in Bewegung zu setzen, welcher die 'Arten des Meinens' der 'fremden' Sprachen, der anderen Texte, in der eigenen nachzubilden sucht. Die ungeheure Möglichkeit, die 'Übersetzung' als allegorisches 'das-andere-sagen' zu verpflichten, muß allerdings auch in unmittelbarer Nachbarschaft von F. Schlegel und Novalis gedacht werden, die der Übersetzung einerseits als Mitteilung des 'Buches der Welt' und der 'endlichen Sprache' des Menschen und andererseits als ganz konkrete Mittlung zwischen den Sprachen der Nationen den ihr gebührenden Raum zuwies. Für F. Schle-

gel öffnet sich in diesem Zusammenhang die Übersetzung als Allegorie des unerreichbaren Originals. Wenngleich auch das Original nicht einfach als die von einem Autor geschaffene allererste Urschrift betrachtet werden kann, sondern auf das 'Gedicht der Gottheit', die Welt, zurückgeht. Die Allegorie wird dort zum übersetzerischen Inkarnat romantischen Denkens überhaupt. Ein Gedanke, der sich auch in den Überlegungen Novalis zum 'mythischen Übersetzen' wiederfindet, der das Übersetzen als Grundvorgang romantischer Poesie und als Romantisierung der Welt selbst erachtete. Die 'mythische Übersetzung' Novalis' hat ihr Vorbild in der griechischen Mythologie, welche 'mythische Übersetzung' und damit zugleich 'praktische Poesie' ist. Diese 'Poetisierung' der Welt ist eine 'qualitative Potenzierung', was ebenso für inner-sprachliche Übersetzungen zuzutreffen vermag, die so zur 'Potenzierung' des Originals werden. Der zu verfolgende Rettungshinweis im Geschehen der Übersetzung scheint gerade für Novalis sich deutlich wahrnehmbar zu offenbaren, denn durch die 'mythische Übersetzung' wird der Welt ein mythisches Sein beigegeben, die Wirklichkeit selbst wird ins Mythische übersetzt. Mittels solcher Übersetzung gewinnt die Wirklichkeit die Seinsweise des Magischen, Mythischen und zuletzt des Märchens - das Märchen gilt Novalis zudem als Ideal des Kunstwerkes. In der 'mythischen Übersetzung' taucht so unversehens das tiefste und doch zugleich dringlichste Anliegen der Benjaminschen Übersetzungskonzeption auf, die in der unendlichen Vollkommenheit der 'reinen Sprache' schlicht das 'Werden der Sprache' selbst sieht. Das 'Symbolisierende' im 'sprachlichen Gebilde' zum 'Symbolisierten' zu machen, gilt ihm als Vermögen der Übersetzung.

(Die wichtige Frage nach der Differenzierung der Ebenen des Symbols und der Allegorie mag hier unberücksichtigt bleiben.) Die Dimension der 'reinen Sprache', welche nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, "sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist", würde endlich alle Mitteilung, allen Sinn und alle Intention auf einer Schicht zusammen treffen lassen, auf welcher sie dann zu erlöschen bestimmt wären. Das zu Hause des denkend 'Über-setzenden' wäre so, eingebettet in das Werden der Sprache als Werden der Welt, das Unterwegssein ins Land der paradiesischen Namenssprache: dem Märchen. Dies zu Hause gibt es, das Land freilich nicht. Im Gestalten der Sprechenden zuletzt fände sich das Leuchten eines zukünftigen Friedens.

Khosrow Nosratian

Trauma und Skepsis

Näherungen an Emmanuel Levinas

"Dieses Lassen jenseits der Wesenheit, passiver als die Passivität, vernimm es als das heute provozierendste Denken."

Jacques Derrida über Emmanuel Levinas

Die manchen sprechenden Anzeichen, die Levinas in seinem Hauptwerk "Anders als Sein oder jenseits des Wesens" (1) zu einer bewegten Synopse von Trauma und Skepsis konfigurierte, erscheinen Deutungen verschlossen, die der eigentümlichen Überblendung philosophischer und psychoanalytischer Termini keine volle Aufmerksamkeit widmen. Der Umlauf von Trauma und Skepsis im Korpus des Buchs führt indessen zu einer unerwarteten Begegnung der propositionalen und prozeduralen Verbände von Metaphysik und Metapsychologie. Die sorgfältige Verkettung, in der Levinas die "Erfindung des Anderen" (2) organisiert, erfährt daher eine unmerkliche Drift. Sie ist zu erörtern.

Mit der zauberhaften Geste einer Exzession oder eines Exzesses werden Trauma und Skepsis erwogen und verteilt, um den Raum des Anderen zu eröffnen und seine unerhörte Bedeutsamkeit entstehen zu lassen. Die Schleife der Befragung wird mit einer gewissen Suggestivität vorgeführt. Ein Aufsatz Derridas hat die seltsame Macht dieser Textur markiert, die sich einer "maßlosen Zerreißung" ausliefert; eine Haltung, deren Verhaltenheit verwirren muß, weil sie nicht im Tableau der gestrengen Wissenschaft vermerkt ist. Es ist Levinas' Lassen, das sein Lesen und Schreiben in Schach und sein Denken und Sprechen in Atem hält; gemäß einer "Atemlosigkeit des Geistes", in der sich "seit Platon das Jenseits des Wesens denkt und spricht" (S.5).

Das Trauma und die Skepsis sind Figurationen der selbstvergessenen Epoché. Ihrer Nullerscheinung in der "ethi-

schen Unterbrechung der Wesenheit" (S.56) ist das einzigartige Ausnehmen des Anderen anberaumt, das die Erschütterung des Traumas und die Anfechtung der Skepsis ins Äußerste steigert. In ihm wird das Entflammen von Erregungen einer Bearbeitung zuführbar, die den Rahmen von Metapsychologie und Metaphysik zerbricht. Levinas' Traktat um die Erfindung des Anderen kann als eine solche befeuernde Bearbeitung verstanden werden. In formanalytischer Sicht ist sie eine Inszenierung der phänomenologischen Reduktion. Aber ihren methodischen Blenden ist die Erfüllung der Skepsis im Wissen und die Enthüllung des Traumas im Sinn versagt. Sie hält sich allein in der "Spur der Exzession, des Exzessiven" (S.116). "Exposition ohne Himmelfahrt" (S.227) nennt Levinas den einschneidenden Schmerz, der den Einbruch des Anderen in die Erkenntnisspiele um Sinn und Wissen verzeichnet. Seinem überfallartigen Befremden ist Levinas' Eloge von Trauma und Skepsis verpflichtet; mit Bedacht, Freimut und einer angesichts des explosiven Sachverhalts schier ungläublichen Diskretion.

Die Bearbeitung ist einer rückhaltlosen Empfänglichkeit ergeben, die Levinas in der großartigen Formel einer "Passivität, passiver als alle Passivität" (S.18) kondensiert. Sie beschreibt den Gefahrenkern eines Bedeutungspotentials, von dem keine spezifische Aktion es vermag, seine Spannung zu entladen. Mit Recht behandeln die metapsychologische Bindung in geregelte Abfuhrbahnen und die metaphysische Bannung in zirkuläre Negationen das Trauma und die Skepsis als Fremdkörper. Beide versperren sich Verfahren und Versprechen einer Integration, welche die Empfänglichkeit deportiert und ihre Derivate bewacht. In der Tat manifestiert die mit der Empfänglichkeit

verknüpfte peinliche Affektion die merkwürdige Unfertigkeit, den traumatischen Ort und die skeptische Kraft ohne Mobilisierung von Gewalttalenten zu bestehen. Denn die Figuration selbstvergessener Epoché umschreibt den traumhaften Modus einer "latenten Geburt" (S.178), die den wunderbaren Zeichen der peinlichen Affektion das Maß einer Sprache gewährt. Sie ist weder repräsentativ noch diskursiv, obwohl sie über einen differenzierten Scharfsinn und einen narrativen Reichtum verfügt, die Bild und Begriff, Seele und Körper verkreuzen. Diese Sprache ist in Levinas' dicht bemessener Textur als eine Bedeutsamkeit investiert, in der die Anrufung des betäubenden Traumas und der zerredeten Skepsis zu Wort kommt.

Dem schwierigen Unterfangen, das Maß einer Sprache maßloser Zerreißung zu bestimmen, assistiert Derridas Aufsatz durch die Zuweisung unmöglicher Symbolklassen wie "Dislokation ohne Namen", "extravagante Topik" oder "unbeschreibliches Performativ". Sie betonen die "Agrammatikalität der Gabe", der sich Levinas' Bearbeitung nicht ohne Frohlocken ergibt. Den Ellipsen des Undanks und der Mißgunst, die das Trauma und die Skepsis erwartet, verbraucht und verstoßen haben, tritt Levinas' "originale Dispersion des Opaken" (S.38) entgegen, die die Skepsis vom Wissen löst, das sie zum Zweifel verurteilt, und das Trauma vom Sinn trennt, der es zum Schweigen bestimmt. Der "regsame Ausgang der Nacht" (S.38), der dem Einbruch des Anderen das "Zerbröckeln des Seins" (S.49) annonciert, ist in den Verhandlungen des Sinns und des Wissens nicht protokolliert. Nicht dort, wo ihn das Wissen und der Sinn vermuten, um ihn der Widerlegung zu unterstellen oder der Subreption zu überführen, wird der Andere erfunden;

sondern in einer Drift des Lassens, die die Peilung des Erstaunens irritiert. "Eine geheime Diachronie befiehlt dieses zweideutige oder rätselhafte Sprechen." (S.9)

Eine geheime Diachronie des Lassens, die ein endliches Ablassen von der spezifischen Aktion der synchronen Platzierung empfiehlt, in die sich der Sinn verschanzt und auf die sich das Wissen versteift haben, um die peinliche Affektion zu bewältigen. Die peinliche Affektion rührt aus den wunderbaren Zeichen des "Wunders der Ethik vor dem Licht" (S.56), in das die Dispersion des Opaken das Sterben für das Unsichtbare verstreut. Was der traumatische Ort der Erschütterung fixiert und die skeptische Kraft der Anfechtung bewegt, ist die "Zeit der Philosophie" (S.213), die die Erfindung des Anderen unter Schmerzen selbstvergessener Epoché empfängt. Sie ist ein Responsorium von Trauma und Skepsis, das die Unannehmbarkeit der peinlichen Affektion unterstreichen muß, will es von der Versammlung des Seins in den Verhandlungen von Sinn und Wissen geschieden bleiben. "Der Mensch muß sich eine andere Verwandtschaft entdecken als jene, die ihn an das Sein fesselt." (S.223)

Eine andere Verwandtschaft: um ihr retwillen konsultiert Levinas die gespenstische Wiederkehr der Skepsis, die ihre Widerlegungen zu überleben versteht, und die anarchische Überraschung des Traumas, das durch die "gespannten Netze des Bewußtseins" (S.189) zu gleiten weiß. Eine andere Verwandtschaft, zu der die Erfindung des Anderen sich zu erheben vermag, wenn es ihrer Untersuchung erlaubt sein sollte, "gewisse barbarische Wendungen in die Philosophie einzuführen, die im Sein zuhause ist; ein Zuhause, dessen europäische Geschichte selbst seine Eroberung und eifersüchtige Verteidi-

gung" (S.224) beschreibt. Es sind barbarische Wendungen, die für den ethischen Bruch mit der Wesenheit eintreten. Die "Exaltation der Sprache" (S.228) befeuert die schmerzhaften Erregungen, um die Verflechtung von Verwundung und Verwunderung ohne Reizschutz von Gnaden des Seins zu verklammern. "Die Tropen der ethischen Sprache sind gewissen Strukturen der Beschreibung angemessen; im Sinne der Näherung, die vom Wissen absticht, und des Antlitzes, das sich von der Erscheinung abhebt." (S.155)

Im Lassen einer Passivität, die passiver wäre als alle Passivität, liegt der Anfang der peinlichen Affektion und der Aufgang der wunderbaren Zeichen begründet, die Levinas im Vorrang der Ethik vor dem Licht beschlossen weiß. Das Lassen exponiert die schutzlose Kehrseite der maßlosen Zerreißen, ein "Ohne-Bleibe", eine "Nicht-Behausung", eine "Nicht-Welt" (S.226) selbstvergessener Epoché. Levinas entfaltet die andere Verwandtschaft in einem Lassen, das sich nachlässig oder fahrlässig mit einer Drift "negativer Größen" (S.111, 144, 226) umsäumt, um die "äußersten und daher extra-vaganten Bedeutungen des Menschen" (S.75) zu ermitteln. So unterrichten die traumatische Gefahr und die skeptische Drohung eine unerhörte Bedeutsamkeit, die die Fesseln des Seins abgestreift hätte. "Paradoxerweise ist der Mensch als Alienus, Fremder und Anderer, nicht entfremdet." (S.76)

Die zauberhafte Geste der Exzession verleiht dem Lassen die Wucht. Sie entdeckt der peinlichen Affektion die andere Verwandtschaft des Traumas und der Skepsis, deren Drift negativer Größen dem Sein ins Nicht-Sein entflieht. Der mehrschichtigen Zeitigung der selbstvergessenen Epoché ist Levinas' Erfindung

des Anderen gewidmet. Ihre Nullerscheinung wird in einer "Exposition der Exposition" (S.120) anberaumt; im Ansinnen einer Diachronie, die ungehobelten Ausdrücken verflochten wird, um der geschliffenen Sammlung von Sinn und Wissen zu entgehen. In geraffter Form verlautet die Exposition: Das "Elend der anderen" (S.118) verlangt Levinas zufolge nach einer "Singularität ohne Namen" (S.135), einer "Anachorese in die Haut" (S.138) bis in das "Seufzen der Eingeweide" (S.95), dem "Zeugnis des Maßlosen" (S.176), des "Martyriums" (S.98), der "Herrlichkeit" (S.184).

Diese Drift negativer Größen einer "eminenten Exteriorität" (S.187) schlägt einen "gewundenen Weg" (S.187) ein. Er kann nicht ohne "Eskapade" (S.147) beschritten werden; geht es doch um eine "Passivität, der es nicht gelingen will, die Form zu erlangen" (S.227) und die doch die "Expulsion aus dem Sein" (S.140) betreibt. Die ethische Trope einer "Verschuldung vor aller Beleiung" (S.141) wird in den Eskapaden der peinlichen Affektion zu wunderbaren Zeichen umgeschrieben. Sie skandiert die Drift negativer Größen als Disproportion der Zeit der Philosophie, in der ein Subjekt für eine Ursache streitet, die es nicht war, und für eine Wirkung aufkommt, die es nicht ist. Es ist diese "Strophierung" (S.135) der selbstvergessenen Epoché als traumatisches Pseudonym oder skeptisches Pronomen, die der Erosion der Zeiten und der Geschichte widersteht, welche uns durch einen verführten oder gewaltsamen Tod befällt, sofern das Subjekt nicht "ohne die Vermittlung des Logos" (S.156) getroffen wird.

Die Erfindung des Anderen eröffnet die "Alterität ohne Alienation" (S.146) in einem "Anachronismus der Unmittelbarkeit" (S.115). Es ist die "Hyperbole der

Passivität, die die schlafenden Wasser aufstört" (S.63), wo das Trauma sein Beruhen und die Skepsis ihr Bewenden hätten, würde Levinas' Bearbeitung geläufigen Vorschriften sich anbequemen, die auf beflissene Beobachtung des Eros von Sinn und Wissen zu pochen pflegen. Der "verbindliche Zoll" (S.14) des Anderen freilich imponiert ein Branden der peinlichen Affektion und ein Fluten der wunderbaren Zeichen; im Erschauern oder Erzittern eines Schmerzes, der das Wappen der tödlichen Leidenschaft trägt und die Schau des schamhaften Todes leidet: "l'oeil qui écoute" (S.49) oder "ignorance les yeux ouverts" (S.223). Die ethische Trope ist der Riskanz der "Bloßlegung bis zum Tod" (S.63) eingedenk, wenn die Drift der negativen Größen die hyperbolische Passivität mit jenem "Körnchen Wahnsinn" (S.116) durchquert, das die Exzession belauert, die Exposition belagert und die Exaltation bedroht. Und dennoch: "Ohne diesen Wahnsinn an den äußersten Grenzen der Vernunft würde das Eine sich wieder ermannen und im Herzen seiner Leidenschaft die Wesenheit erneuern." (S.64)

So bleibt die Erhebung der "Zeit vor dem Beginnen" (S.111) das abtrünnige Denk-Mal von Trauma und Skepsis, für die nur die Erfindung des Anderen mit einer Empfänglichkeit aufwartet, die das Dargebot eminenter Exteriorität zu vernennen imstande ist. Es ist ein Dargebot an den äußersten Grenzen der Vernunft, dem die äußersten Bedeutungen des Menschen entspringen; das Wunder der Ethik vor dem Licht, das Levinas mit einem letzten Angstsignal ausstattet. Es zeichnet mit der schwarzen Signatur der "Psychose" (S.180); ein gebieterischer und ehrfürchtiger Ausdruck, dem die Textur nur einen Auftritt vergönnt, der seine unerhörte Bedeutsamkeit indes umhegen

möchte; vielleicht, um die Schrecken einer Bearbeitung zu bekunden, die sich an einem Fremdkörper versucht, ohne durch die spezifische Aktion beurkundet sein zu dürfen, der Sinn und Wissen einzuwohnen beanspruchen können.

Diese schenkende Bearbeitung, die Befürwortung von Trauma und Skepsis ohne alle sekundäre Restauration von Objektbeziehungen, ist in die einverständige Ohnmacht und Schwäche der Textur versenkt. Sie profiliert jedoch ihre Steigerung ins Äußerste durch Verwahrungen gegenüber dem Logos des Einen, der die Einzigkeit des Anderen eingemeindet, des Themas, das die Unmittelbarkeit der Berührung aufsaugt, des Gesagten, das den Strom des Sprechens kanalisiert; durch Reserven also, die dem Aufschrei der ethischen Revolte Resonanzen der Aufopferung eintragen. Noch in der Bestimmung, für das Unsichtbare zu sterben, die das Wunder der Ethik vor dem Licht ratifiziert, ist Levinas' Liturgie des Sagens mit Vorbehalten beladen.

Sie gelten dem "politischen Charakter allen logischen Rationalismus", der Seinsfessel der "Allianz von Logik und Politik" (S.217), der "Assoziation von Philosophie und Staat": "Durch den Staat sind Vernunft und Wissen Gewalt und Wirksamkeit. Aber der Staat erwartet weder den Wahnsinn ohne Wiederkehr noch selbst die Intervalle des Wahnsinns. Er löst die Verknüpfungen nicht auf, er zerschneidet sie." (S.216) Im Zuhause der europäischen Geschichte sind Allianztechnik und Diskurspraktik zu Reproduktionszyklen eines Rationalismus verschmolzen, der Liturgien des Sagens ohne Vergütung im Gesagten untersagt. Hier werden das Körnchen Wahnsinn ausgesiebt, die peinliche Affektion und das wunderbare Zeichen verworfen und die Vorladung zu Verpflichtung und Ver-

antwortung vorenthalten, die die Drift der negativen Größen bis hin zur "Psychose" in der Rationalität fundiert. Dem Zeugnis ohne Entgelt aber hat sich Levinas verschrieben. Trauma und Skepsis bilden ihm die schicksalhafte Figuration einer Verflechtung von Denken und Leiden, deren Abscheu vor der Kontamination mit den Gewalttalenten der Gewißheit des Wissens und der Gesinnung des Sinns die kalte Ewigkeit der Zeit vor dem Beginnen mit der Pracht verschwenderischer Signifikanz begabt. "Die Unendlichkeit des Unendlichen lebt gegen den Strich. Die Verpflichtung wächst in dem Maße, wie sie beglichen wird. Eine Kluft, die vielleicht den Namen der Herrlichkeit verdient." (S.14)

Im Umriß der "Psychose" wird Levinas Entsetzen vor dem Sein eklatant. In ihre Empfänglichkeit für das Nicht-Sein werden die Erfindung des Anderen ausgelegt, Licht und Ethik aufgespalten und das Zeugnis ohne Entgelt ausgesetzt. Levinas' phänomenologischer Reduktion bezeichnet sie die Drift vom Erstaunen zum Erschrecken. So würde das Monogramm von Verantwortung und Verpflichtung als Metagramm einer unbeugsamen Vorladung lesbar, sofern das Grauen der Verlassenheit von Sinn und Wissen Levinas' Bearbeitung in einem makellosen Schrecken erreicht, der sich jenseits dessen errichtet, was die Textur an Besiedelung und Besudelung verrichten muß. Rächt sich die Vorladung, "in mehreren Zeiten zu denken" (S.206), indem sie die Textur, die sich ihrer Erwählung durch eine "quasi-hagiographische" (S.61) Sequenz von Bezeugungen der Demut darbietet, mit einer Verfolgung überzieht, von der nur die "Psychose" ausgenommen wäre? Sollte ihr das einzigartige Ausnehmen anberaunt sein, der Dispersion des Opaken im Ausgang der

Nacht nur einen Auftritt zu gewähren, um alle Andeutung eines synchronen Bewußtseinslebens zu unterbrechen, das die Diachronie der "Zeit der Philosophie" in hermeneutischer Himmelfahrt befristen oder vertagen müßte? Wäre die "Psychose" mithin zugleich peinliche Affektion wie wunderbares Zeichen einer Exaltation der Sprache, die dem Metagramm der Vorladung bis in ein ruinöses Versehen der Textur zuvorkommt, um die Liturgie des Sagens im reinen Zeugnis der "Inspiration" der "prophetischen Rede" (S.190) zu erlösen?

Dann wäre "Psychose" die zur "Overture" (S.227) geöffnete und gereinigte Bezeugung selbstvergessener Epoché. Zeugnis davon, daß die Spur der Exzession, des Exzessiven den Abriß der Verwundung und der Verwunderung so weit und so grob verfolgt, bis er sich zum Aufriß der Erfindung des Anderen fügt. Erst dann erschaffen die entwerkte Ökonomie der skeptischen Kraft und die entstaltete Topik des traumatischen Orts die Bande der anderen Verwandtschaft: die Nullerscheinung der Liturgie des Sagens, die "Psychose" des "Hier bin ich". Das wurde in der Verlegenheit um das Sein von Platon bis Heidegger weder topisch erfaßt noch ökonomisch erschöpft, weil die Gründungsakte der Könnerschaften des Wissens und der Kennerschaften des Sinns dem Entzug der Empfänglichkeit aufrufen.

An die Erfindung des Anderen ergeht die dringliche Vorladung aus der Zeit vor dem Beginnen. Sie provoziert Levinas' "unerhörtes Sagen" (S.189). Diese esoterische Ausdruckskunst in der Eskapade ethischer Tropen verweist auf das niemals Genügende des Entgelts und der Vergütung, mit denen Sinn und Wissen die Einbuße an Empfänglichkeit frech zu überspielen gewohnt sind. Es ist die Emp-

fänglichkeit für das Nicht-Sein, die die erstgekommenen Vorladung aus dem "Nicht-Historischen" und "Nicht-Gesagten" (S.113) dem Trauma und der Skepsis zustellt. Ihr Sterben für das Unsichtbare überschneidet die Reihe negativer Größen in der Schnittmenge "Psychose". Sie verbürgt der Liturgie des Sagens das Responsorium von "zellulärer Erregbarkeit" (S.183) und "Nicht-Indifferenz" (S.113). Die "Hypostase der Besessenheit" (S.107) in der Hyperbole der Passivität, die im "Schlag der Affektion" (S.111) die Figuration selbstvergessener Epoché ereilt, verschärft das "Pneuma des Psychismus" (S.87, 147) zur Alterität ohne Alienation. "Der Psychismus ist der Andere im Selben, ohne das Selbe zu entfremden." (S.143)

Das ist es, was Levinas mit "Psychose" zu beschreiben nicht umhin kommt. Nur einmal, ohne Reserve, bloß bis zum Tod. Man versteht die absolute Szene des Nicht-Seins: Es ist das eine, einzige und einzigartige Mal der anderen Verwandtschaft, deren unbeugsame Vorladung Laut vor Licht verfügt. So schreibt das Sterben für das Unsichtbare den Nekrolog des Seins in die unerwartete Begegnung von Metaphysik und Metapsychologie. In ihr sind das Trauma der Klinik und die Skepsis der Kritik entrückt, sofern das Wunder der Ethik vor dem Licht noch die schmalste Fessel des Seins gelöst hätte. Die Empfänglichkeit für das Nicht-Sein souffliert der Passion des Lassens ein Responsorium, von dem sich ohne Vergütung noch Entgelt nur sagen läßt, daß es die Atemlosigkeit des Geistes in einem endlichen Aufatmen berührt: Trauma oder l'oeil qui écoute, Skepsis oder ignorance les yeux ouverts. Das Ersuchen um dieses Aufatmen unerhörter Bedeutsamkeit verhält Levinas' Bearbeitung zu einer Passivität, die passiver ist als alle Passivi-

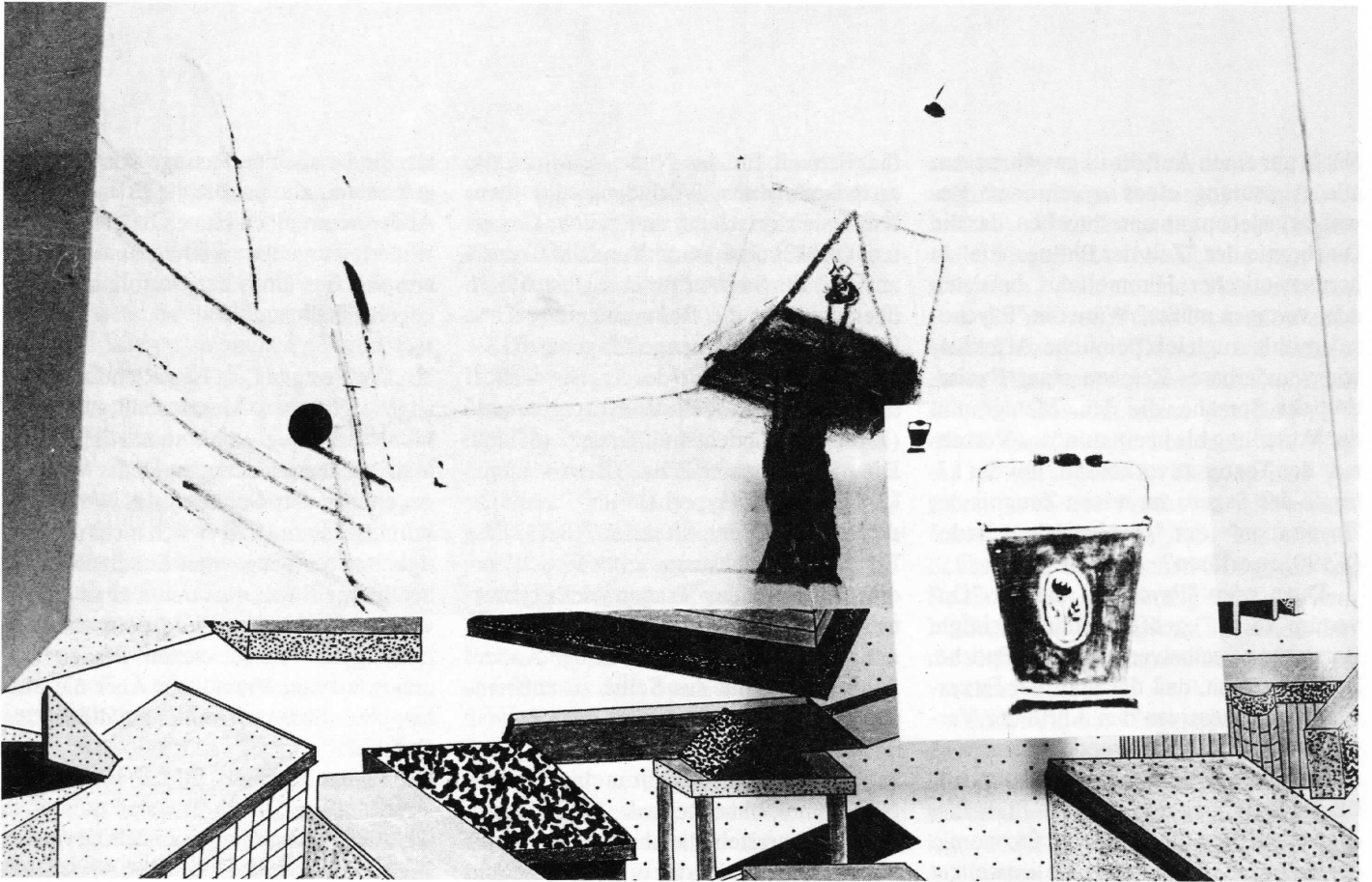
tät. Sie ist als eine Passage von Atemzügen zu vernehmen, die die Erfindung des Anderen um jenen Hauch belebt, den die Widerlegung des Wissens und die Subreption des Sinns der Verfolgung preisgegeben haben.

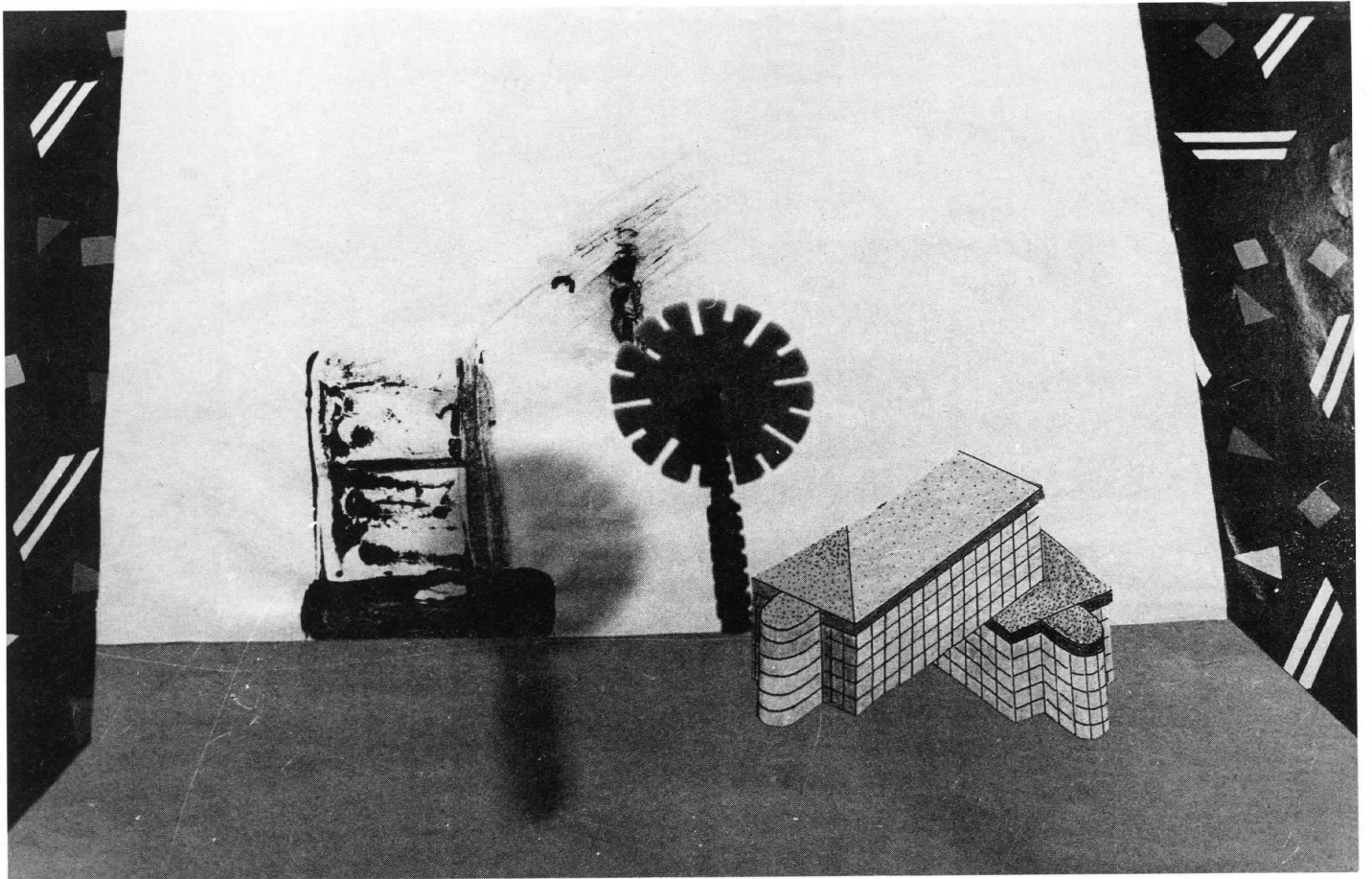
"Ist der Fortgang, dessen Richtlinien wir angezeigt haben, hinreichend gesichert? Ist sein Anfang wohl zugänglich? Wird man den Gang nicht mangelnder Vorsicht gegenüber den Gefahren des Weges beschuldigen, und daß er sich nicht mit Fertigkeiten vorbeugenden Schutzes versehen hätte? Zweifellos trennt er sich nicht vollständig von vor-philosophischen Erfahrungen, ausgetretenen Pfaden und unbesonnenen Vorstößen. Aber die Philosophie stürzt sich immer auf die schöne Gefahr."

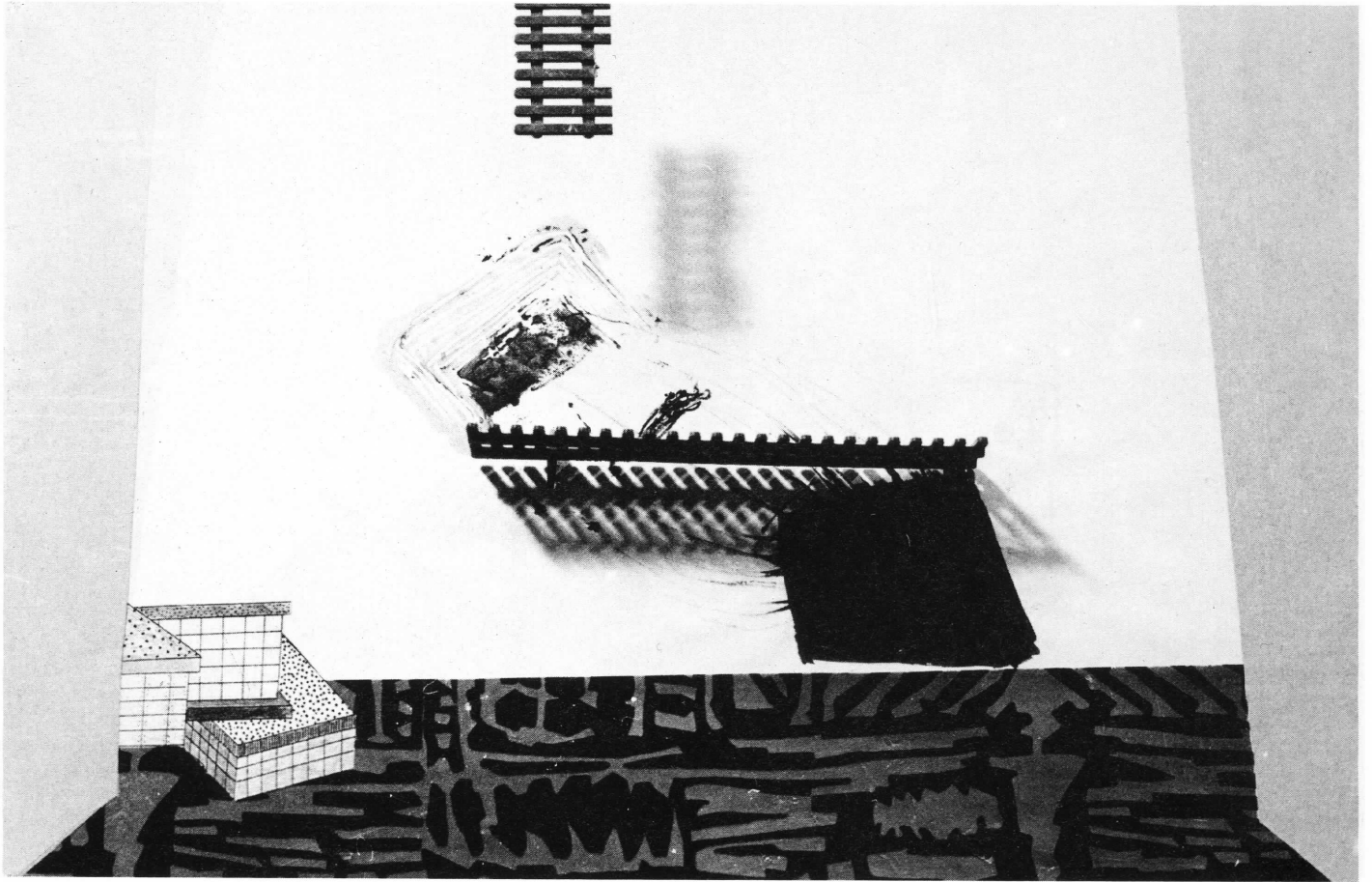
Emmanuel Levinas

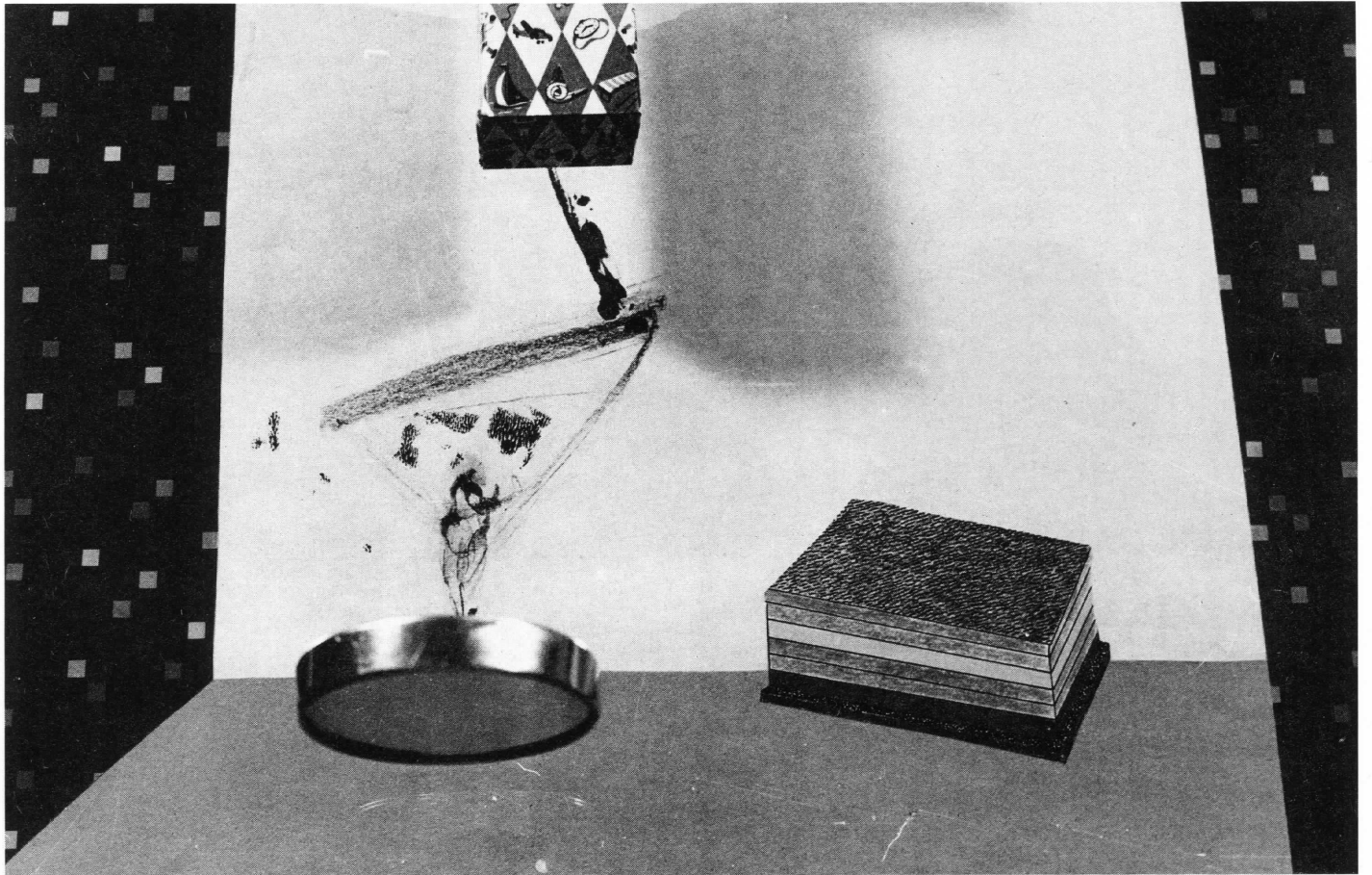
(1) "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence", Den Haag 1974. Die Zitation erfolgt nach Pagina.

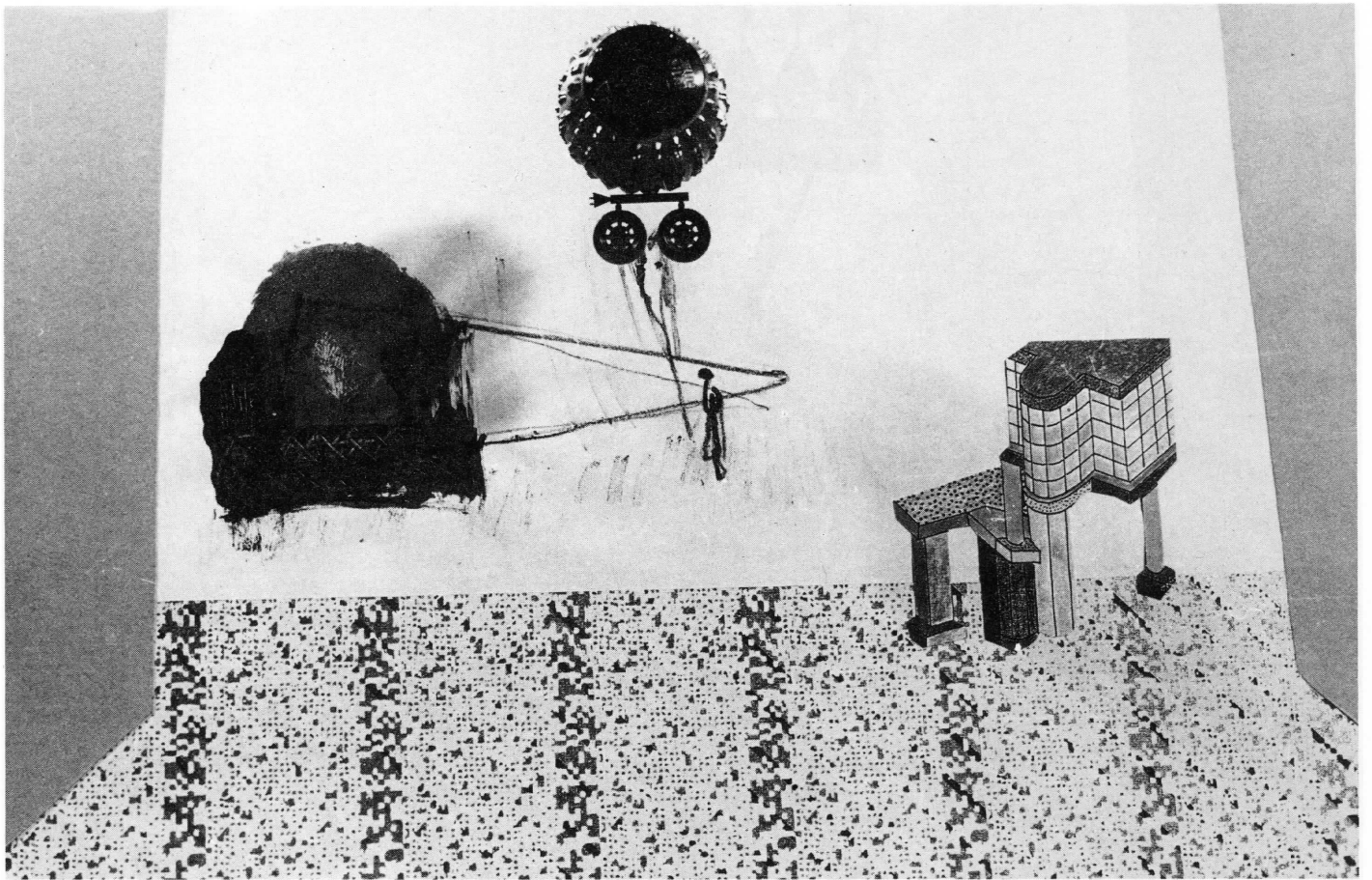
(2) Jacques Derrida, "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987

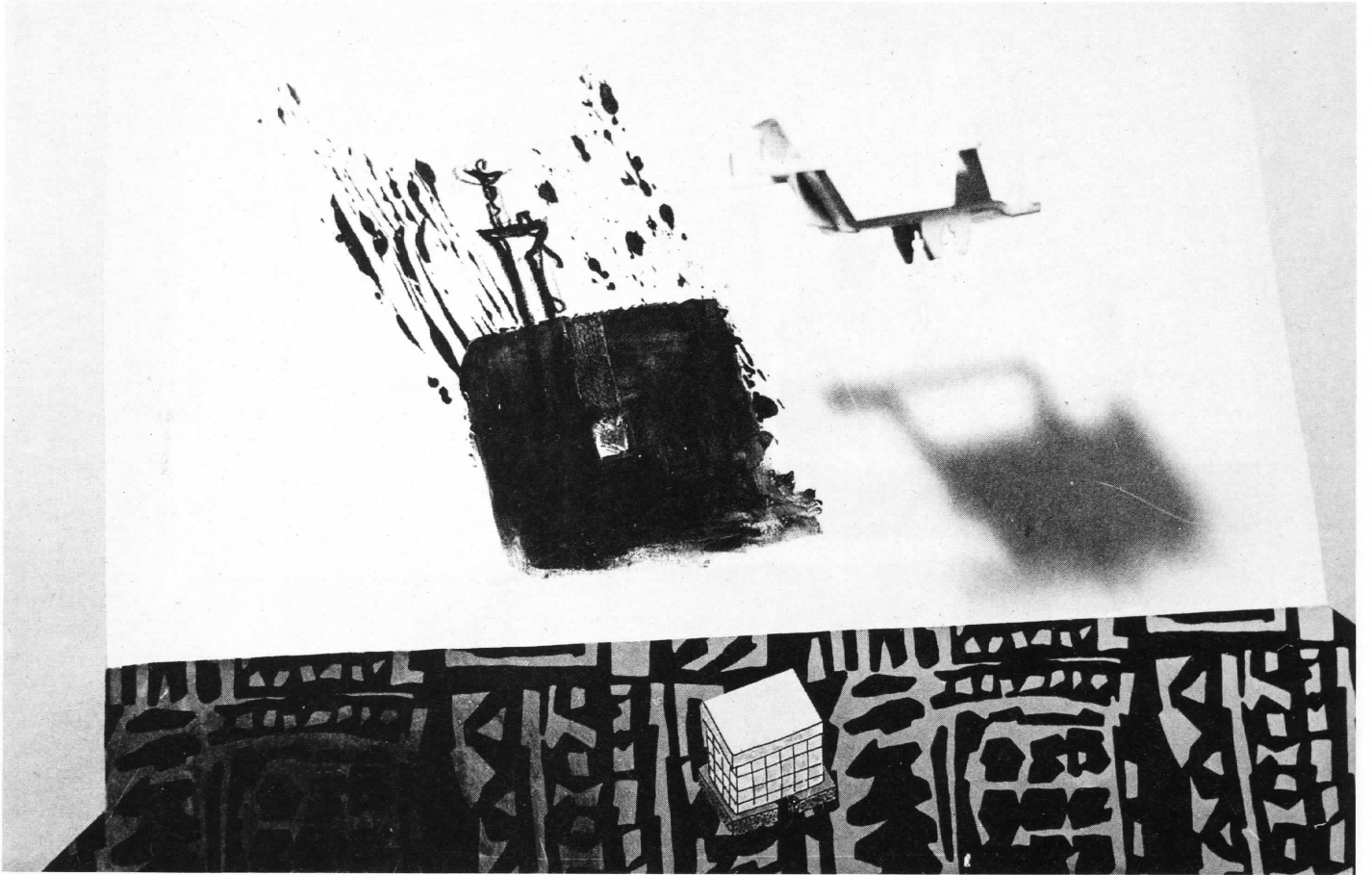


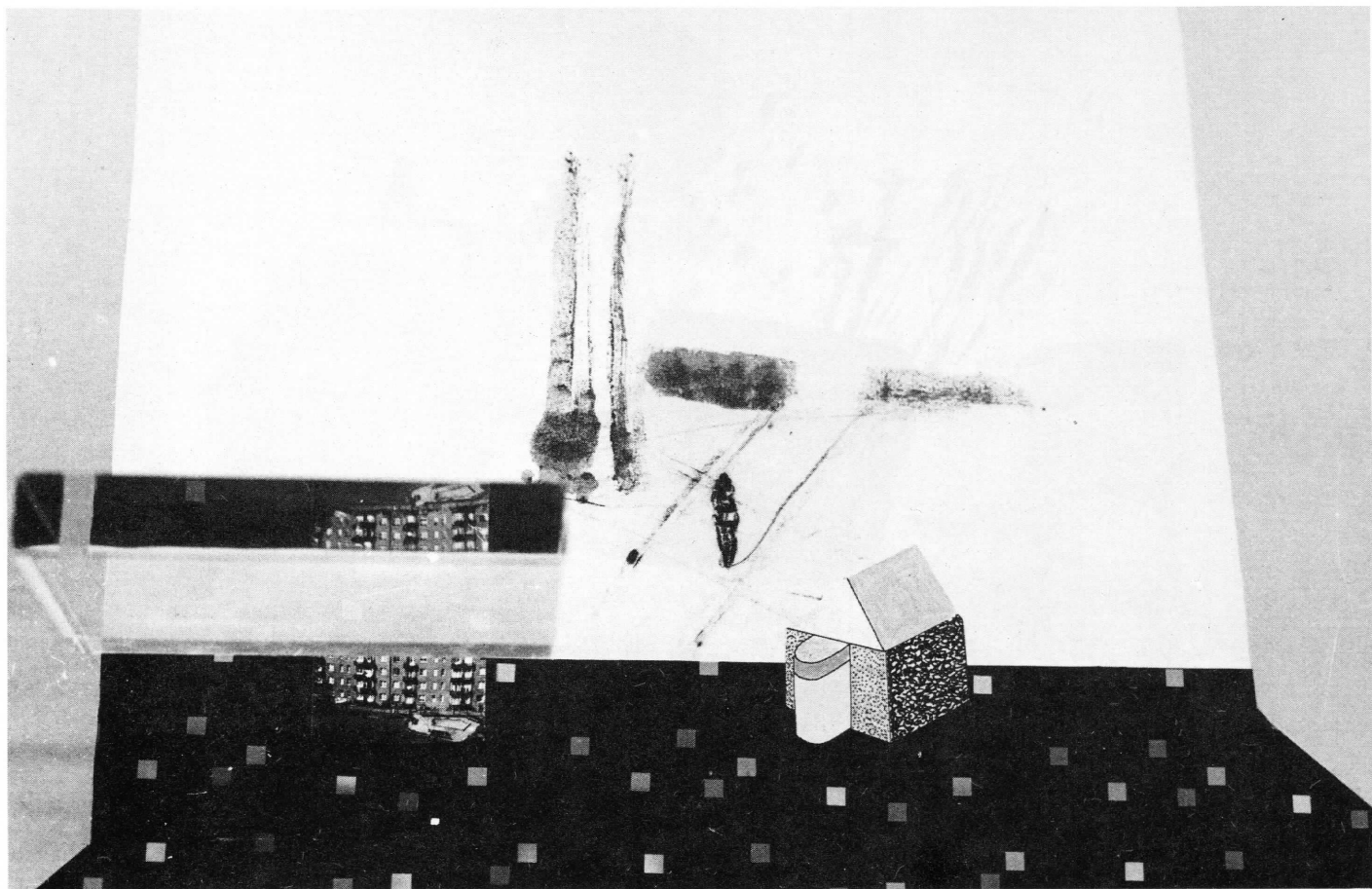


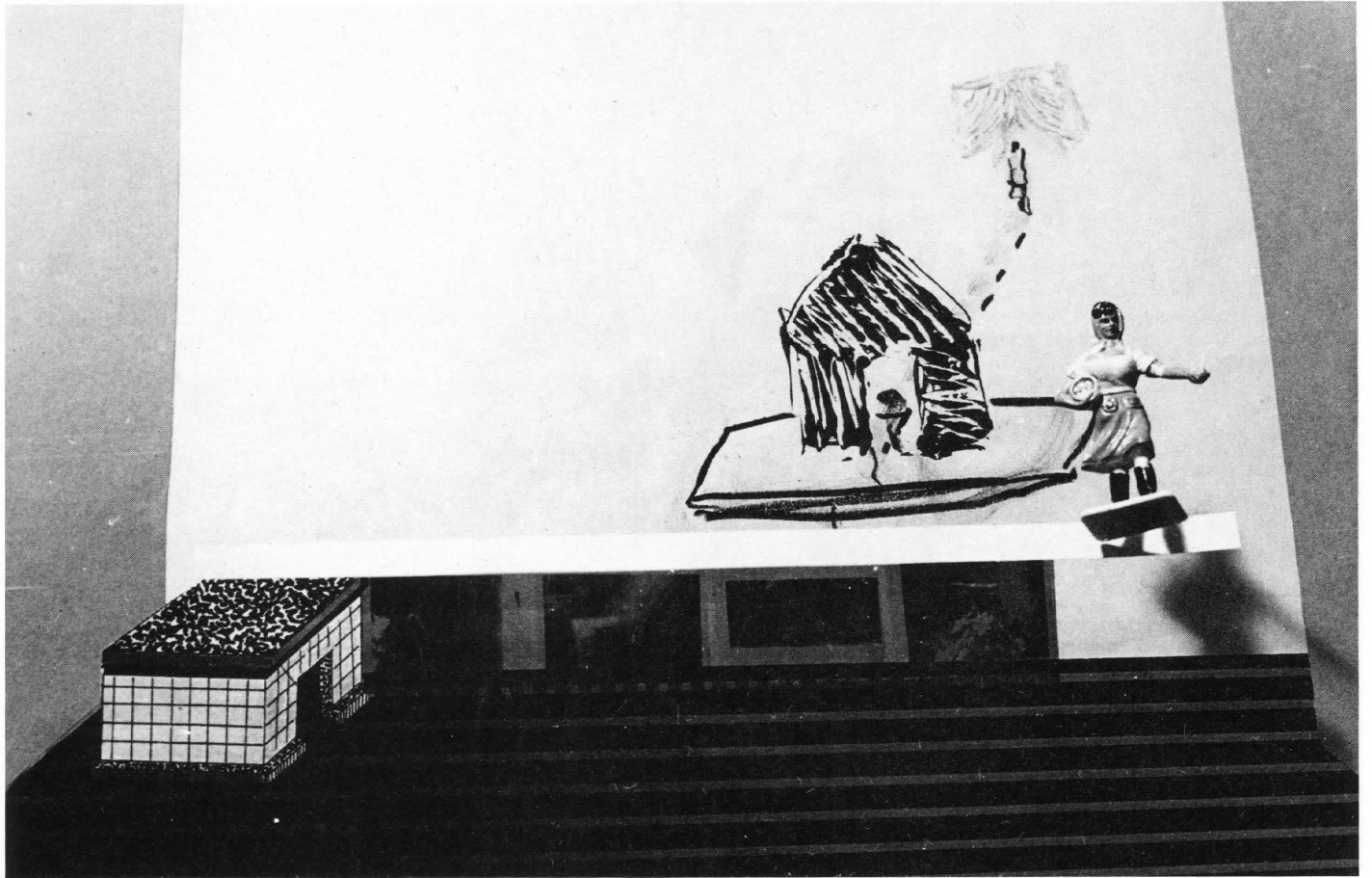


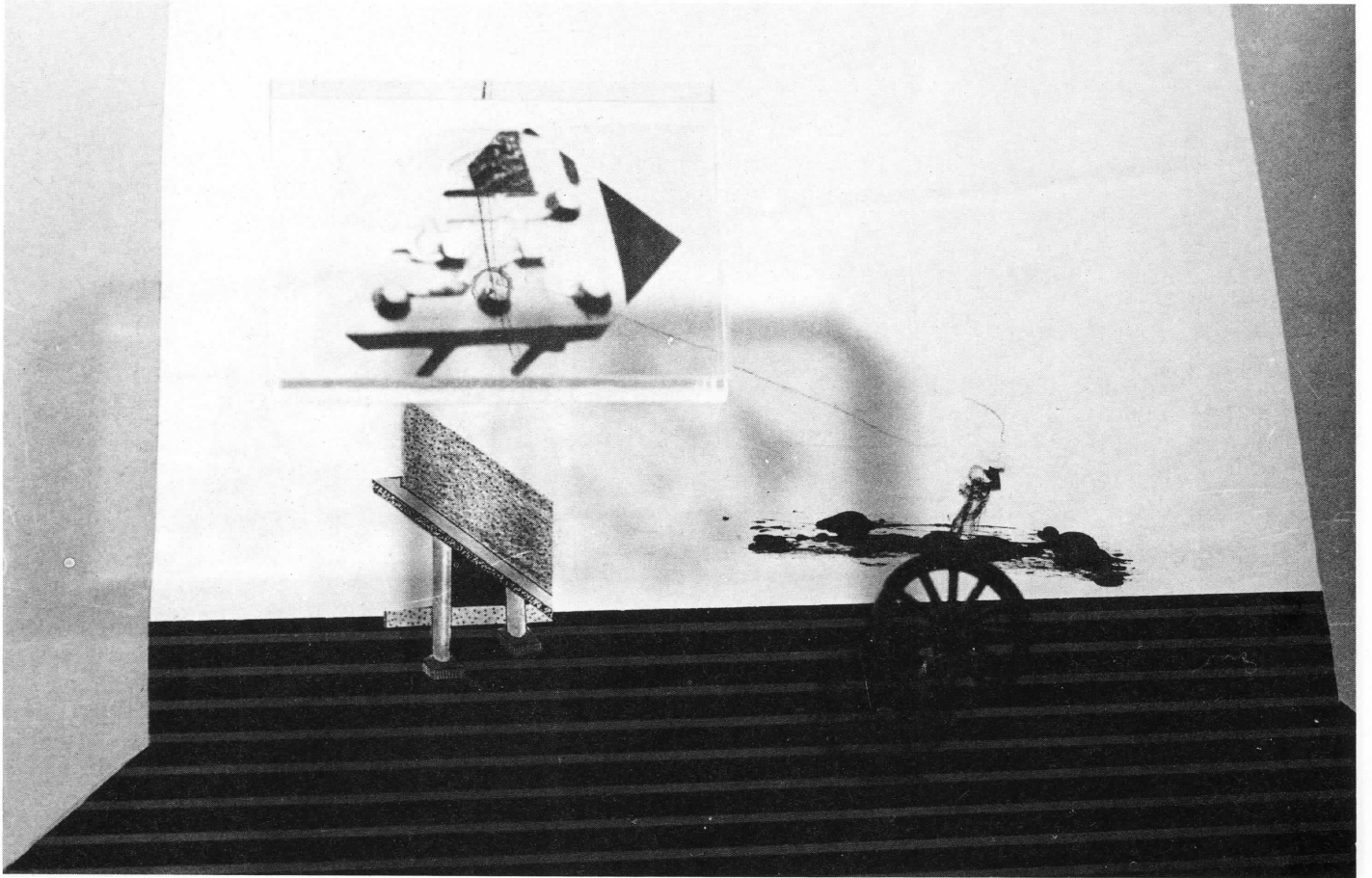


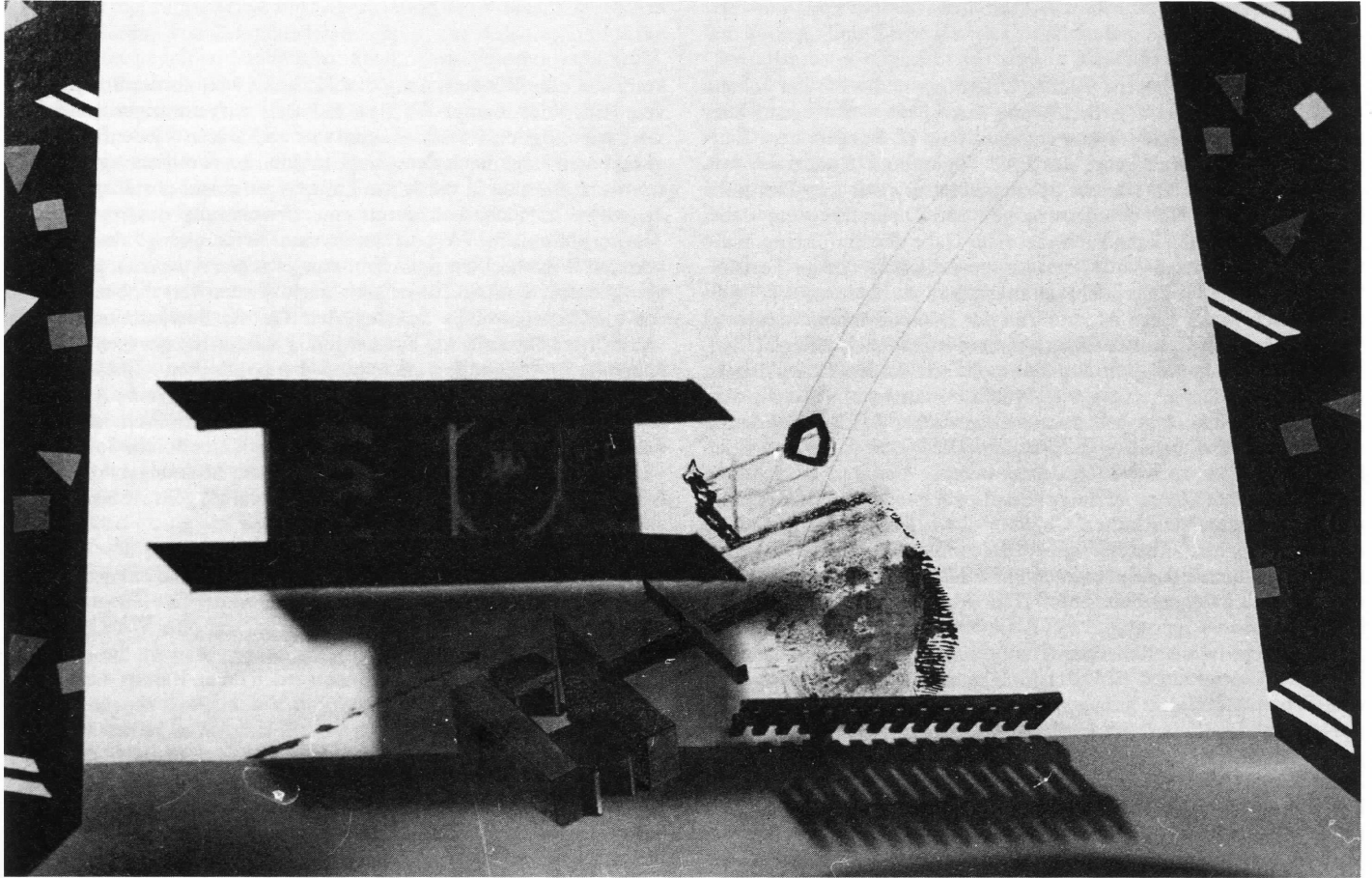












Vom Ende der Nachkriegszeit

"Die vergessene Hälfte, Osteuropa und wir"

Das Buch "Die vergessene Hälfte, Osteuropa und wir" von Johann Georg Reißmüller faßt Arbeiten aus den 70ern, vorwiegend 80er Jahren zusammen. Im Vorwort attestiert Otto B. Roegel dem Journalisten und Mitherausgeber der FAZ vorzügliche Kenntnisse von der Region, die er zu seinem Spezialgebiet erwählt hat. Das hohe Maß von Sachkunde, Urteilsvermögen und Diskretion wird dabei hervorgehoben. Man kann auch von einer Gabe der Einfühlung in die vielschichtigen Zustände Osteuropas sprechen. Derartige Feststellungen sollten allerdings nicht daran hindern zu betonen, daß Reißmüller auch in der Lage ist, den Ton der Diskretion entschieden zu verlassen und im Gewande eines obersten Richters Urteile zu fällen. Die Tendenz zur Ausgrenzung des politisch Andersdenkenden ist dabei nicht zu übersehen. So wird in selbsternannter Kompetenz dem Politiker Lafontaine in pseudostaatsmännischer Manier Solidarität und Nationalbewußtsein abgesprochen. Die Rede ist vom heiklen Zustand der deutschen Nation. Mindestens in dieser vielschichtigen Frage hat Reißmüller so dezidierte Auffassungen, daß er dem legitim andersdenkenden politischen Gegner "einen Mangel an nationaler Solidarität, ein beschädigtes Nationalbewußtsein" (FAZ, 09.11.1988) vorwirft. Gibt es auch heute noch einzelne vaterlandslose Gesellen? Oder ist eine halbe Nation, nämlich die BRD, vaterlandslos?

Vielleicht ist die Behauptung angebracht, Reißmüllers Gesamtbeitrag zur derzeitigen politischen Diskussion habe die Funktion eines Vorspiels zu dem gehabt, was in den Debatten zum Historikerstreit dann signalisiert wurde. Das Buch figuriert jedenfalls als ein journalistisches Praeludium, in welchem der politische Alltag in der Zeit nach der Wende eine gewisse literarische Stilisierung erfahren hat. Reißmüllers Arbeit handelt vom roten Imperium (S.11 ff.), von den halbvergessenen Nachbarn Polen, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien etc (S.55 ff.), vom frühen Gorbatschow (S.77 ff.), auch von der DDR etc. Der Autor weiß, was Osteuropäer denken (S.197 ff.). Wir erfahren vom Schicksal der Deutschen nach 1945 in den Ländern Polen, Rumänien etc. Die Verantwortung des Westens gegenüber Ostmitteleuropa und Südosteuropa wird vehement eingeklagt (S.55).

Symptomatisch für Reißmüllers Position und Reaktionsfähigkeit ist eine Replik auf die Sonnenfeldt-Doktrin, notiert unter dem Datum 06.05.1976. Es heißt: In ihr "wird vor allem Ostmitteleuropa ganz undifferenziert eine natürliche Interessensphäre der Sowjetunion genannt. Gewiß, die Sowjets haben an diesem Stück Europa ein starkes Interesse, das sie schon im 2. Weltkrieg, im Zusammenwirken mit Hitler, und dann vollends nach dem Weltkrieg befriedigten - durch gewaltsame Unterwerfung. Aber ist dieses Interesse natürlich?" (a.a.O., S.57). Diese Passage markiert den Standort einer politischen Publizistik, die ganz dem Umfeld der Ansichten etwa des Kölner Historikers Hillgruber verpflichtet ist. Ihnen zufolge zielten die Operationen der Roten Armee 1944/45 nicht so sehr auf die Befreiung der Deutschen Nation vom Nationalsozialismus, sondern primär auf die Besetzung östlicher Territorien. Hillgruber hat 1985/86 in seinem Beitrag "Der Zusammenbruch im Osten 1944/45 als Problem der deutschen Nationalgeschichte und der europäischen Geschichte" den Zeitpunkt ausgemacht, an dem sich der Plan Stalins durchsetzte, die Sicherheit des sowjetischen Territoriums durch Erweiterung nach Westen zu erreichen, also durch Okkupation: gemeint ist die britische Kabinettsitzung vom 08.10.1943 bzw. die Konferenz in Teheran von Ende November 1943. Bei Hillgruber liest man: "Es mußte Stalin aufgrund der Erfahrungen primär darauf an-

kommen, eine Wiederholung des 22. Juni 1941, als der Sowjetunion von Hitler der Kampf um ihre Existenz aufgezwungen wurde, so weit wie möglich für alle Zukunft zu verhindern - jedenfalls in der absehbaren Lage nach dem Sieg, in dem der westliche und der sowjetische Bereich in der Mitte Europas aufeinander stoßen würden. So wollte er Sicherheit durch eine Erweiterung des sowjetischen Territoriums nach Westen, durch eine "Umdrehung" des 1919/20 von den Westmächten unter anti-sowjetischen Auspizien geschaffenen "Cordon Sanitaire" mit einem nach Westen verschobenen Polen, das als Zentrum eines Schutzgürtels für die Sowjetunion gesehen wurde" (a.a.O., S.56 f.). Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß die Journalistik Reißmüllers nicht bloß den politischen Alltag der BRD dokumentiert, sondern auch aktiv an der Gestaltung jener Atmosphäre, in der es zu einer Betonung z.B. des Okkupationscharakters seitens der Roten Armee kam, teilnehmen möchte. Solche Journalistik verfolgt gewiß die Absicht einer politischen Meinungsbildung. Obwohl ihr größere Zusammenhänge bekannt sind, geht sie bewußt einseitig ihren Interessen nach.

Liest man die Arbeiten Reißmüllers im Kontext der Analysen von Hillgruber und Nolte, dann ergibt sich vielleicht ein neuer Blick auf diejenigen Phänomene, die man unter dem Titel: Historikerstreit zusammengefaßt hat. Gewiß geht es dabei um eine Würdigung der Singularität der Vorgänge im Auschwitzlager, also um die Frage, ob der Genozid historisch eingeordnet werden kann. Bereits diese Frage tangiert unser Verständnis von Moral. Vielleicht ist aber in Zukunft noch ein anderer Gesichtspunkt von Belang. Man beobachtet nämlich einen Abschluß der Nachkriegszeit in dem Sinne, daß der Name "Reeducation" der deutschen Nation nicht mehr unbefangen verwendet werden kann. Vielmehr wird das Thema "Zusammenbruch der europäischen Mitte", also Deutschlands, in den Mittelpunkt gestellt. Überhaupt werden alle Folgen des 2. Weltkriegs hinterfragt. Reißmüller fordert hier kategorisch: "Das Grundgesetz gibt den Deutschen auf, die Einheit und Freiheit Deutschlands" zu vollenden. "Das Eintreten für die - notleidende - eigene Nation hat Vorrang" (FAZ, 09.11.1988). Vor allen Dingen gegenüber den östlichen Nachbar-Nationen soll jener Grundsatz gelten. Es könne "niemand vom westlichen deutschen Staat gleichen Einsatz für die östlichen Nachbar-Nationen verlangen wie für die deutsche" (ebendort). Man stößt hier sofort auf eine Grundfigur, die für jene meinungsbildende Journalistik bestimmend ist: Die vergessene Tradition der Mitte Europas kollidiert mit den vergessenen Interessen der östlichen Nachbarnationen, und doch soll der Grundsatz beibehalten werden, daß der Einsatz für die eigene Nation einen Primat erhält. Die deutsche Nation klagt trotz des verlorenen Krieges ihr Recht auf staatliche Einheit ein; in dieser Frage hat sie offensichtlich ein Privileg gegenüber den (minderwertigen) Balkan-Nationen, denen dieses Recht nicht zugestanden wird. Insgeheim visiert das Buch von Reißmüller einen Konflikt an, den es gleichwohl vermeiden möchte. Man weiß nicht, ob dieser Konflikt in Zukunft verschärft oder entschärft werden soll. Im Augenblick geht es nur um öffentliche Meinungsbildung. Kann man Interessen dadurch durchsetzen, daß man selffulfilling-Prozesse nach der Devise initiiert, eine veröffentlichte Information bedeute eine Verstärkung der Information? Hier deutet sich eine Neuformulierung von Agitation an.

Was das Thema "Rotes Imperium" angeht, so registriert und protokolliert Reißmüller sehr genau die Tatsache, daß die Sowjetunion in vielen Belangen die Problematik des Vielvölkerstaats

Österreich-Ungarn übernehmen mußte. War die apostolische Majestät in Wien eine Symbolfigur, die seit Prinz Eugen eine Unionsfunktion inter nationes im Osten Europas übernahm, so operiert der Nachfolgestaat der Lenin/Stalin im Laufe der Zeit mit unterschiedlichen Mitteln einer Neustrukturierung. Der neue Status von Internationalität erhält jetzt mit den Ideen vom Sowjetlager, vom Marxismus, vom Panslawismus, von der Russifizierung, schließlich in der Organisation des Warschauer Paktes jeweils unterschiedliche Fassungen. Reißmüller protokolliert hier dilemmatische Situationen wie die, daß die Idee etwa vom Panslawismus zur Ausgrenzung der Ungarn etc., die Idee der Russifizierung zur Distanzierung der Tschechen etc. führt. Selbst die Organisation des Warschauer Paktes läßt die Klärung von Beistandsleistungen in der Asienregion für die Sowjetunion ungelöst. Reißmüller kennt diese Aporien sehr wohl. Wie subtil die Probleme der ethnischen Minderheiten in Osteuropa sind, braucht nur mit dem Hinweis auf die Kontroverse des österreichischen Sozialisten Karl Renner mit Stalin belegt zu werden; damals ging es um die Frage, ob das Territorialprinzip, das dem klassischen Begriff von Nation zugrunde liegt, außer Kraft gesetzt werden kann. Vergegenwärtigt man sich diese dilemmatischen Situationen, dann ist das rote Imperium in eine Zwickmühlenfalle geraten.

Auf dem Hintergrund der genannten Problematik beobachten wir in der neueren revisionistischen Publizistik folgenden Vorgang: Da diese Art von Journalistik auf Agitation, auf kämpferische Meinungsbildung aus ist, nutzt sie lediglich die internen Schwierigkeiten eines großen Imperiums, um die eigenen mehr engeren nationalen Interessen besser verfolgen zu können. Darin besteht der Begriff von einem neuen Nationalbewußtsein. Achtenswerte Alternativen werden nicht angeboten. Stillschweigende Voraussetzung ist nur, daß der Grad der Unterdrückung in beiden Imperien - Rußland, Österreich-Ungarn - für die Betroffenen unterschiedlich (gewesen) ist. Die Unterdrückung im Roten Imperium gilt als übermächtig; eine Selbstbefreiung erscheint ausgeschlossen. Deshalb lautet bei Reißmüller der wiederholte Vorwurf: "Der Westen tut nichts", ohne zu sagen, was er tun soll. Sofort ist klar, daß eine Selbstbefreiung der Nationen unter den angenommenen Prämissen der übermächtigen Unterdrückung nicht erwartet, im gegebenen Fall als revolutionär empfunden wird.

Man muß sich bei dieser argumentativen Situation noch einmal die agitatorische Replik auf die Sonnenfeldt-Doktrin vor Augen halten. Es heißt bei Reißmüller: "Die meisten Tschechen und Slowaken, Polen und Ungarn, Rumänen und übrigens auch Ostdeutschen finden es aus ihrem Lebensgefühl, ihrer Geschichte und Kultur gar nicht natürlich, daß sie Objekte eines Interesses der russisch-sowjetischen Imperialmacht sein sollen. Sie können an der Sowjetherrschaft, die sich ihnen aufgezwungen hat, nichts ändern, nehmen sie (nach erfolglosen Befreiungsversuchen) hin, versuchen sogar das Beste daraus zu machen. Aber da kommt nun ein maßgeblicher Mann der amerikanischen Diplomatie und schreibt ihnen das Unvermeidliche als Natürliches vor. ... Die Anerkennung der sowjetischen Vormachtsposition ... stärkt Moskaus Herrschaft und entmutigt die Beherrschten, bringt sie dazu gegen den Westen auf" (Die vergessene Hälfte, S.57 f.). Einerseits wird bei Reißmüller zugestanden, daß auch die Habsburger Monarchie am osteuropäischen Nationalismus zerbrochen ist (a.a.o., S.13). Andererseits wird behauptet, dieser osteuropäische Nationalismus würde überdauern, weil sich Völker und abgetrennte Teile von Völkern in ihrer Existenz durch die russisch-sowjetische Imperialmacht geschmälert fühlen. Der neue Nationalismus definiert sich geradezu bei den Nachbarationen im Osten durch Abgrenzung von jenem Imperium, das doch die Lösung der Nationalitätenfrage, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte, garantieren sollte. Man muß an dieser Stelle betonen, daß bei solchen Gegenüberstellungen und Abwägungen von ordnungspolitischen und machtpolitischen Gesichtspunkten ein Aspekt, der für die Würdigung der historischen Leistung des Sowjetimperiums von Belang ist, untergeht; gemeint ist die Feststellung, daß die Ausbreitung der Interessenhemisphäre im Sinne der Sowjetunion, wie sie 1943 beschlossen wurde, auch einen defensiven Charakter besaß. Hillgruber spricht in diesem Zusammenhang von einer "Umdrehung" der Konzeption des Cordon Sanitaire, die 1919/20 von den Westmächten unter antisowjetischen Auspizien geschaffen wurde. Dabei spielt die

Eingliederung von Polen, der Tschechoslowakei, von Restdeutschland (DDR) in die neue Hemisphäre eine wichtige Rolle. Man sollte desweiteren hervorheben, daß das Sowjetimperium einen besonderen Status von Unterdrückung darstellt; die Ausbeutung bedeutet hier eben nicht Bereicherung der Sowjetunion, eher das Gegenteil. Die These ist nicht absurd, in der erklärt wird, der eigentliche Verlierer des 2. Weltkrieges sei, was den allgemeinen materiellen Wohlstand angehe, die Sowjetunion selbst - z.B. nicht die DDR.

Demgegenüber formuliert Reißmüller potentiell eine revisionistische Position, die in Zukunft zur Diskussion stehen wird. Sie lautet: Nicht nur Hitler, sondern auch Stalin führte Expansionskriege, wie die Fälle Finnland, Estland, Lettland, Litauen, Bessarabien, Polen zeigen. Die Imperien des "nationalen Sozialismus" und des "Sozialismus in einem Land" sind in dieser Frage vergleichbar. An eine Wiederherstellung der territorialen Ausdehnung des Zarenreichs hat Stalin nicht primär gedacht.

Worin besteht der spezifische deutsche Revisionismus, der die Nachkriegszeit beenden möchte bzw. beendet sehen möchte? Eine Beantwortung dieser Frage kann nur in mehreren Etappen erfolgen. Man beobachtet die Artikulation von verschiedenen Gesichtspunkten.

1. Die Herstellung der inneren Instabilität der BRD angesichts ihrer Weltgeltung als Industriemacht und ihrer Position als einer politischen Mittelmacht.
2. Betonung der Mittellage Deutschlands in Europa.
3. Akzentuierung des Begriffs einer deutschen Nation.
4. Einordnung der Faschismustraditionen.
5. Singularitätsfrage angesichts des Genozids in Auschwitz.
6. Vergleich der Machtpolitik von Hitler und Stalin.

Die Diskussion dieser Gesichtspunkte des Revisionismus ist in vollem Gang und kann hier natürlich nicht nachgezeichnet werden. Was den Fall Reißmüller angeht, so beobachtet man bei ihm eine auffallende Affinität zu Punkt 3. der Liste. Die Analysen in dem Buch "Die vergessene Hälfte" gewinnen dadurch eine neue Qualität, daß implizit die Kategorie der Benachteiligung eingeführt wird. Reißmüller will nämlich ständig Benachteiligungen ausmachen. Die ungarische, bulgarische Nation ist benachteiligt, die jugoslawische, tschechoslowakische Nation privilegiert. So kommt es zu Teilungen, Evakuierungen von Minderheiten, aber auch zum Phänomen des Irredentismus. Es ist diese Strategie der Artikulation von Benachteiligungen, wie sie verschiedene Nationen in Osteuropa erfahren haben sollen, die es erlaubt, auch die deutsche Nation als benachteiligt herauszustellen. Hier knüpft Reißmüller an eine lange Tradition an, in der ständig festgestellt wurde, wie benachteiligt die deutsche Nation sei. Der Gesichtspunkt des Revisionismus, nicht von einer Sonderstellung oder gar Kollektivschuld Deutschlands auszugehen, ist unübersehbar. Eine Sonderstellung ergibt sich nur insofern, als die Teilung der deutschen Nation einerseits durch ihre Mittellage in Europa, andererseits durch den Ostwestkonflikt der Flügelmächte bedingt ist. Der Gesichtspunkt historischer Verflochtenheit steht dabei im Zentrum. Im Bemühen des Revisionismus, Einzeldaten der Geschichte in ihrer historischen Kontinuität zu sehen, stellt sich ein Grundsatzproblem ein; man sieht diese prinzipielle Schwierigkeit sofort, wenn man den Punkt 5. der Liste anvisiert. Denn es kann nicht übersehen werden, daß die Darstellung der Normalität, Kontinuität von Verbrechen, wie sie sich sogenannte welthistorische Völker im Genozid geleistet haben mögen, ihrerseits als Verbrechen gewertet werden kann. Die Tendenz zur Schuldabweisung ist offensichtlich. Die Explikation der Geschichte der deutschen Nation ist jedenfalls von dieser Problematik betroffen. Bedeutet Geschichtsschreibung hier temporäre Aufhebung von Moral? Schuldanerkennung ist immer von singulärer Natur. Man fühlt sich an Nietzsche erinnert, wenn das Thema der Entlastung von Geschichte fixiert wird: Eine historisierende, einordnende Betrachtung nimmt nämlich jedem Phänomen die Qualität der Singularität, um es in dem Orkus der Vergänglichkeit, der Vergessenheit verschwinden zu lassen; so jedenfalls eine Einsicht des Historikers Nietzsche.

Wird die Strategie, Benachteiligungen aufzuzeigen und zu benennen, nicht auf einzelne Völker parzelliert, sondern universalisiert, dann gerät der revisionistische Standpunkt bald in ein Dilemma. Die Agitation zugunsten der Interessen eines Volkes kollidiert

nämlich mit potentiellen Gegenagitationen. Machtfragen entscheiden von Dschungel von Agitationen. Hier wird die Relevanz einer Industriemacht von der Weltgeltung der BRD besonders deutlich. Die Frage drängt sich auf, ob der Revisionismus nicht ein Instrument ist, die Weltgeltung der BRD zu etablieren. Besonders die Betonung der Mittellage Deutschlands in Europa erhält dabei ein neues Gewicht. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß solche Akzentuierungen bereits an die Grundvoraussetzungen der Anlage der BRD rühren. Denn die BRD war gerade nicht darauf angelegt, die Position der Mittellage des Bismarck-Reiches zu übernehmen. Für die kleineren Nationen in Mitteleuropa etc. stellen sich die Präliminarien einer zukünftigen deutschen Revisionspolitik - auch dann, wenn sie ungewollt ist - im Zwickmühlenschema vor: Die Instabilität Europas, so wird gesagt, ist verursacht durch die Zerschlagung der Mitte Europas, obwohl die Etablierung jener Mitte die Instabilität Europas überaus fördert. Wenn das Finanzkapital etwa der Deutschen Bank die Einheit der Nation als "unbedingt wünschenswert" bezeichnet und verspricht, sich "verantwortungsvoll" zu verhalten, dann ist klar, daß die finanzielle Großmacht Deutschlands sich der machtpolitischen Kontrolle bereits entzogen hat und nur noch eine "ethische" Position anerkennen möchte. Diese Großmacht kontrolliert sich selbst. Bereits der listenreiche, große Separatist Adenauer konnte die Frage nicht beantworten, ob eine Union der Teilstaaten BRD und DDR nicht eine Wiederauflage der Bismarckposition beinhaltet. Jedenfalls wollte er bereits 1919 die Zerschlagung Preußens, die dann 1945 erfolgte.

Das Thema der "Entpreußung" der deutschen Nation hat spätestens seit Adenauer eine neue Qualität gewonnen. Hillgruber erwähnt die Absicht Churchills, Deutschland durch Entpreußung "fett und impotent" zu machen. Es sollte eine Unfähigkeit, über die eigene Bedeutungslosigkeit zu trauern, entstehen. Auch wird in diesem Zusammenhang von einer Polnisierung der deutschen Nation gesprochen. Seit dieser Zeit ist immer wieder der Hang der BRD beklagt worden, nur materiellen Wohlstand anzustreben. Auch Reißmüller betont die "satte" Mentalität des Westens, speziell die politische Sepsis der BRD in Sachen Osteuropa. Man übersieht, daß bereits die BRD trotz der Entpreußung eine Vormachtstellung in Europa erhalten hat. 1945 markiert offensichtlich nicht das Ende der Deutschlandfrage in Europa - anders als Schweden und Dänemark nach ihren Katastrophen sind der deutschen Nation in Mitteleuropa neue Ambitionen zugewachsen. Es ist genau dieser Kontext, der die Verweigerung von "Demutsbezeugungen" brisant werden läßt; bei Reißmüller heißt es: "Wann immer Polen im Gespräch die düstere Vergangenheit hervorheben, gebietet es sich für Deutsche, ihnen zu sagen, daß wir dieses Kapitel der Zeitgeschichte nicht vergessen werden und daß wir es beklagen; daß wir Respekt haben vor allen im polnischen Volk, die ihre Bitterkeit nicht überwinden können. Aber wir müssen auch daran erinnern, daß es eine Kollektivschuld der Deutschen nicht gibt und daß es zu nichts Gutem führen kann, den Deutschen noch vier Jahrzehnte nach dem Ende des Nationalsozialismus die Verbrechen der Nationalsozialisten immer aufs neue anklagend vorzuhalten; daß ein Übermaß an Demutsbezeugungen den Charakter eines Volkes so wie den eines Menschen beschädigt. Wir müssen schließlich um der Wahrheit willen - die sich nicht teilen läßt - daran erinnern, daß viele Deutsche Opfer polnischer Sieger-Rache wurden" (a.a.O., S.128 f.). Die heutigen Revisionisten verfolgen die Absicht, durch neue Einordnungen, d.h. Umprägung der Kontinuität der deutschen Geschichte eine positive Identität der Nation zu gewinnen. Hier kommt es zu einer Korrektur der Intentionen, wie sie etwa Lukács artikuliert hatte. Während sich Lukács vom Faschismus dadurch distanzieren wollte, daß er dessen Tradition in der deutschen Geschichte ausmachte, strebt z.B. Nolte keine Ausgrenzung des Faschismus an; er erreicht dieses Ziel durch wissenschaftliche Betrachtung der Kontinuität der faschistischen Bewegungen in ganz Europa. Im Zeitalter der veränderten Großlage der BRD soll die NS-Zeit nicht länger abgespalten, distanziert werden. Bereits Reißmüllers Ausdruck "Demutsbezeugungen" enthält skandalöse Konnotationen.

Bei der Lektüre von Reißmüllers Buch drängt sich immer wieder der Gedanke auf, daß sowohl Adenauer als auch Kurt Schumacher auf die industrielle Magnetwirkung der BRD gegenüber Osteuropa

gesetzt haben. Bei Adenauer war an den Verbund des rheinischen, lothringischen und luxemburgischen Kapitalismus gedacht. Diese sehr erfolgreiche Magnetwirkung gibt den Klagen Reißmüllers, daß der Westen nichts tue, einen eigentümlich haltlosen, gar hilflosen Charakter. Auch bleibt hier noch die Tatsache zu erwähnen, daß das Ende der Nachkriegszeit mit der Heraufkunft eines entfesselten Kapitalismus zusammenfällt. Deshalb sind revisionistische Klagen merkwürdig apolitisch, um nicht zu sagen literarischer Natur. Jedenfalls erscheinen sie leicht als Ausdruck einer typischen Unzufriedenheit der deutschen Intelligenz, die sich im Namen einer Spezialmoral stilisiert. Dabei, so scheint es, ist das Problem ganz anders gelagert: In der Zeit der frühen BRD konnte man glauben, daß es nur der Entpreußung der Nation bedurfte, um der deutschen Sucht nach einem Sonderweg entgegenzuwirken. Daß auch ohne Preußen die Weltstellung der BRD möglich ist, mit der in Punkt 1. der Liste angegebenen Struktur der Instabilität, ist eine neue Tatsache, deren Analyse noch aussteht. Die Privilegien, die der Revisionismus für die deutsche Nation beansprucht, sind mannigfacher Natur; danach gehört die Balkanisierung der deutschen Nation nicht zu den Folgen des verlorenen Krieges, vielmehr wird eine große einheitliche, ordnungspolitische Kraft für Osteuropa eingeklagt. Das Zentrum der EG soll Berlin, nicht Paris sein. Typisch deutsch ist auch die Begründung für diese neue Konzeption: es handle sich um ein (wünschenswertes) Geschehen, dessen irrationale Wucht nicht aufzuhalten sei. Wenn schon in der revisionistischen Sicht auf die Kontinuität der Geschichte geachtet wird, dann ergibt sich für die Nachkriegszeit der völlig neue Gesichtspunkt, daß die BRD an eine Tradition anknüpfen muß, die unter veränderten Bedingungen außerordentlich verhängnisvoll gewesen ist. Es ist nicht ausgemacht, ob die Behauptung, der Europa-Zusammenschluß würde diese Dynamik abfedern, nur einen ideologischen Charakter besitzt. Wenn man an die Magnetwirkung denkt, dann ist die BRD - entgegen den Ressentiments, die Reißmüller artikuliert - leider zu erfolgreich. Man darf sogar die These wagen, daß der Separatist Adenauer an dieser Stelle nicht so erfolgreich sein wollte wie er tatsächlich gewesen ist. Die staatliche Union der deutschen Nation war ihm mit Recht ein Second-Hand-Problem. Ein Zusammenschluß wäre gewiß leichter, wenn sich am Ende der Nachkriegsperiode herausgestellt hätte, daß die BRD in die Rolle von Positionen eingerückt wäre, wie sie etwa Dänemark und Schweden im Verlauf ihrer Geschichte heute einnehmen. Die Problematik der Periode, die auf die Nachkriegszeit folgen soll, sieht man sofort, wenn man feststellt, daß in fast allen Belangen ein Autor wie Dürrenmatt dem Mitherausgeber der FAZ Reißmüller widerspricht; Dürrenmatt glaubt nämlich, daß die historische Aufgabe der BRD darin bestehe, die nationale Frage in Mitteleuropa zu beenden. Hier kommt er mit Bemühungen von Adenauer überein. Dadurch, daß man demgegenüber die zivilisatorische Identifikation der bundesdeutschen Bevölkerung mit ihrem Staat als einen defizienten Modus von Nationalbewußtsein hinstellt, wird versucht, die deutsche Frage im Sinne eines Großreiches offenzuhalten. Hier bleibt dem Chronisten nur die Pflicht festzustellen, daß die BRD auf dem Weg ist (war), eine Staatsnation und kein Nationalstaat zu werden. Dabei beobachtet man, daß in der DDR lediglich ein kulturelles Identifikationsbewußtsein entwickelt werden konnte, mit starker Konservierung typisch altdeutscher Traditionen.

Für eine staatliche Einheit der deutschen Nation sind keine gewichtigeren Gründe in Sicht. Zum einen gibt es in Mittel/Südoesteuropa mehrere Kultursysteme, wobei nach 40jähriger differenter Geschichte die Kulturen in Ost- und Westdeutschland ähnlich wie in Österreich ihre Eigendynamik erreicht haben. Hier läßt sich sogar die These von der Einheit der Nation bezweifeln. Zum anderen kann das Ziel der sogenannten deutschen Revolution von 1989, das darin besteht, am Wohlstand der BRD zu partizipieren, auch durch Eigenstaatlichkeit der DDR erreicht werden. Dazu bedarf es nur des politischen Willens. Die irrationale Wucht der Geschehnisse seit Oktober 1989 - sie ist hausgemacht, z.B. durch den 23 des Grundgesetzes, demzufolge sogar eine autonome Wolgarepublik den Anschluß erzwingen könnte; ähnliches gilt für das Selbstbestimmungsrecht in Schlesien, Westpreußen und Ostpreußen, wenn deren Grund und Boden von deutschen Eignern zurückgekauft wäre - ändert an diesem Tatbestand wenig. Zudem ergibt die staatliche Einheit der Ge-

samtnation trotz aller sophistischer Dementis eine Ausgangslage, die man die Bismarcksche Situation bezeichnen muß; diese impliziert eine interne Instabilität Gesamtdeutschlands zufolge der Schaukelposition, wirtschaftliche Weltmacht und politische Mittelmacht zu sein. In noch größerem Umfang als 1871 soll die nationale Einheit durch das Finanzkapital erkaufte und bezahlt werden. Die deutschen Patrioten von der BILD-Zeitung bis hin zu Augstein/Genscher übersehen geflissentlich das Problem einer instabilen Struktur der staatlichen Gesamtnation. Der Gedanke Europa fungiert dabei nur als das große Alibi. So gibt es bereits eine neue Sonderstellung Gesamtdeutschlands: dieses verspricht nämlich, sich für "mehrere" Generationen "verantwortungsvoll" zu verhalten. In einem Gesamteuropa, so muß festgestellt werden, ist die staatliche Einheit nur eine Belastung, eigentlich sogar sinnlos und überflüssig.

Es ist wichtig, den Versuch zu machen, alle Konsequenzen aus einem revisionistischen Standpunkt zu ziehen. Die These, daß auf die Kontinuität historischer Prozesse geachtet werden müßte, reicht allein nicht aus, einen Überblick über die Folgen zu erhalten. Die Frage bleibt, an welche Traditionen angeknüpft werden soll. Reißmüller hat offensichtlich sehr genau die Phänomene der Deportation, der Vertreibung, der Vernichtung und Unterwerfung protokolliert, die im Anschluß an die Neustrukturierung von Osteuropa zu beobachten waren und sind. Vor allen Dingen geht es ihm um das Schicksal der deutschen Landsleute unter den veränderten Auspizien der Polnisierung der deutschen Nation. Wiederholt wird darauf hingewiesen, daß man von einer kulturellen Verarmung Osteuropas sprechen müsse, seitdem es zu einer Entwertung der Bevorzugung spezifischer deutscher Lebensformen gekommen sei. Wittgensteins Theorien über geschlossene Lebensformen fanden gewiß vor allen Dingen in Osteuropa ihre Beispiele. Von Assimilierung der Völker - wie in den USA - ist hier weniger die Rede. Analysiert man diese Beispiele von Vertreibung und Benachteiligung im historischen Kontext, dann kommt man an der Feststellung nicht vorbei, daß es sich hier um eine Konversion, Inversion historischer Vorgänge handelt. Bereits der kurze Hinweis auf die Geschichte des Alldeutschen Vereins belegt diese Tatsache. Insbesondere ergibt sich in der historischen Einordnung für die Geschichte des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts der Gesichtspunkt der stillen Okkupation Rußlands durch die Deutschen. Diese Geschichte des Versuchs von Deutschen, sämtliche Schlüsselpositionen in Rußland zu besetzen, darf nicht vergessen werden. Der Alldeutsche Verein hatte hier lediglich die Absicht, bestimmte Konsequenzen aus jener stillen Okkupation zu ziehen. Die Phänomene der Dominanz des deutschen Elements in Rußland lassen sich allenthalben beobachten. Diese Vorgänge sind zum Teil außerordentlich subtil, so daß man die Behauptung Lenins, die Deutschen könnten keine Revolution machen, kontrastieren bzw. ergänzen sollte; ein Rückblick auf die deutsche Geschichte im Osten Europas zeigt jedenfalls, daß wir Deutsche etwas von Eroberung, insbesondere von stiller Okkupation verstehen. Dabei muß man nicht auf die Form der Selbstverständigung hinweisen, die F.M. Klinger, dem Voltaire Osteuropas, mit der Feststellung gelang, Russen seien keine Menschen. Vielleicht ist eine Replik von Herder auf die Geschichte des Verhältnisses der slawischen und deutschen Völker noch aufschlußreicher. Da die Slawen "sich nie um die Oberherrschaft der Welt bewarben, keine kriegssüchtige erbliche Fürsten unter sich hatten und lieber steuerpflichtig wurden, wenn sie ihr Land nur mit Ruhe bewohnen konnten, so haben sich mehrere Nationen, am meisten aber die vom deutschen Stamme, an ihnen hart versündigt. Schon unter Karl dem Großen fingen jene Unterdrückungskriege an, die offenbar Handelsvorteile zur Ursache hatten, ob sie gleich die christliche Religion zum Vorwande gebrauchten. ... Was die Franken angefangen hatten, vollführten die Sachsen; in ganzen Provinzen wurden die Slawen ausgerottet oder zu Leibeigenen gemacht und ihre Ländereien unter Bischöfen und Edelleuten verteilt. Ihren Handel auf der Ostsee zerstörten nordische Germanen, ihr Vineta nahm durch die Dänen ein trauriges Ende und ihre Reste in Deutschland sind dem ähnlich, was die Spanier aus den Peruanern machten" (Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 16. Buch, IV). Wir sagen, die Geschichte des Einflusses der deutschen Intelligenz auf die Flügelmächte USA und Rußland ist noch nicht geschrieben. Hegel, Schelling und Nietzsche sind hier zu nennen,

aber auch - wenigstens für Osteuropa - die "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" von Herder. Man ist im übrigen sofort beim Thema eines deutschen Sonderwegs, wenn das Verhältnis zwischen Slawen und Deutschen angegangen wird. Deren Kultursymbiose hat geradezu die psychoanalytischen Dimensionen einer double-bind-Bindung. Es ist Hegel gewesen, der die Denkfigur einer solchen Beziehung in der Explikation der Kategorie des Anderen formulierte: Das Andere ist das Andere seiner selbst. Politisch gesehen bedeutet diese Denkfigur das Bekenntnis zur Unzuverlässigkeit, zur Schaukelpolitik; deren Stationen werden mit den Daten 1763 (Ende des 7jährigen Krieges), 1812 (Taurroggen), 1922 (Rapallo), ab 1931/32 (Liquidierung der sowjetischen Generalität durch Stalin), 1939 (Moskau) benannt.

Der kulturelle Beitrag der Deutschen in Osteuropa erhält bei Reißmüller Züge, die durchaus als typisch deutsche Kennzeichnungen verstanden werden können. Anders als Herder, aber E.M. Arndt verwandt, hält Reißmüller offensichtlich nicht viel von Assimilierung der Völker. Der kulturelle Austausch zwischen Deutschen und Slawen gleicht vielmehr allzu sehr einer Einbahnstraße. So heißt es: "Die deutschen Minderheiten in Osteuropa haben dort keine Zukunft mehr; ihre Rückkehr in die alte Heimat, aus der die meisten von ihnen vor Jahrhunderten aufgebrochen waren, ist das einzige, was sie vor sich sehen. Ihre Gastgeber-Länder wollen sie seit langem nicht mehr als Volksgruppen mit eigener Sprache und Kultur, als eigene ethnische Persönlichkeiten. Und sie selber, die Deutschen im Osten, sehen auch keine Möglichkeit mehr, als solche Individualitäten weiterzubestehen. Ihre Funktion als Mittler zwischen Deutschland und Osteuropa ist nicht mehr erwünscht, und sie fühlen sich nicht länger imstande, eine solche Aufgabe zu erfüllen" (a.a.O., S.119). Reißmüller wird sich fragen lassen müssen, worin er den Beitrag der slawischen Völker an der Kultur Osteuropas sieht. Sind die Deutschen im Osten abgesandte Kulturvermittler?

Eine letzte Bemerkung sei gestattet. Das Thema "Osteuropa und wir" von Reißmüller hat dadurch eine völlig neue Dimension erhalten, daß die kommunistische Welt in eine Akzeptanzkrise geraten ist. Die Heraufkunft eines entfesselten Kapitalismus ist nur die Kehrseite dieser Medaille. Wenn der Kommunismus als der Versuch gelesen werden kann, auf der Basis von Aufklärung ein Wir-Bewußtsein zu stiften, dann sind solche Bemühungen offensichtlich gescheitert. Homogene, insofern fundamentalistische Nationen gewinnen an Bedeutung. Deren Konsens verlangt völlig neue Voraussetzungen. In Osteuropa ist die Moderne herausgefordert.



Magazin

Humanismus des anderen Menschen

Seit noch nicht allzu langer Zeit liegen Teile des Gesamtwerkes von Emmanuel Levinas in deutscher Sprache vor. Erst 1983 erschien als erste deutsche Übersetzung eines Levinas Buches "Die Spur des Anderen", und eines der beiden Hauptwerke "Totalität und Unendlichkeit" wird erst seit 1986 in deutscher Sprache herausgegeben. Dennoch ist die Philosophie Levinas' in der westdeutschen Philosophie der letzten Jahre durchaus rezipiert und verarbeitet worden.

Besonders die in mehr oder minder phänomenologischer Tradition stehende Philosophie hat sich immer wieder mit dem Denken Emmanuel Levinas auseinandergesetzt. Aber auch in der französischen Philosophie der Gegenwart hat der Levinassche Ansatz weithin sichtbare Spuren hinterlassen.

Das 1972 in Frankreich erschienene Buch "Humanismus des anderen Menschen" ("Humanisme de l'autre homme") besteht aus drei Aufsätzen, die in einem Zeitraum von sechs Jahren in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts von Levinas verfaßt wurden. Sie sind genau in der Zeit zwischen den beiden Levinasschen Hauptwerken, "Totalität und Unendlichkeit" (1961) und - dem noch nicht in deutscher Sprache erschienenen Werk - "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" (1974) geschrieben. Sie müssen daher, aufgrund ihres Entstehens in einem für das Levinassche Gesamtwerk bedeutenden und zentralen Zeitabschnitt, als Aufriß und Nachweis der Kreuzpunkte des Levinasschen Denkens gelesen werden.

Von der Philosophie Husserls und Heideggers herkommend - die er beide 1927/28 in Freiburg hörte - bezieht sich Levinas deutlich auf die großen Themen dieser beiden Philosophen. Einen weiteren wesentlichen Bezugspunkt, der auch und gerade in den philosophischen Schriften immer wieder zutage tritt, stellt für das Denken Levinas die jüdische Tradition dar. Die Bezüge zum Judentum münden im Levinasschen Denken allerdings nicht in

einer traditionellen Religiosität, sondern werden eher als Infragestellung einer Vernunft in Anspruch genommen, die ein ursprünglich ethisches Denken nachdrücklich ausschließt. Eben von hier aus nimmt auch die Levinassche Kritik an der Ontologie und der "Fundamentalontologie" (Heidegger) ihren Ausgang. Levinas weist darauf hin, daß *Sein* in der ontologischen Tradition immer nur als 'Totalität' gedacht wurde. Nie wurde in dieser Tradition der Versuch unternommen, eine 'Transzendenz' zu denken, die eine wirkliche 'Andersheit' (ob menschlich oder göttlich) berühren würde. Levinas will solche 'Andersheit' verstanden wissen als ein 'Unendlich-anders-sein'. Als solche 'unendliche Andersheit' würde sie notwendig jede Totalität ontologischer und 'rationaler' Art sprengen. Das Denken einer solchen Exteriorität des 'Außerhalb' und des 'Über-hinaus-sein' nennt Levinas 'Metaphysik'. Diese stellt er der Heideggerschen Fundamentalontologie entgegen. Von dieser Denkfigur her wird schon auch die Kritik Levinas' an einem Humanismus ahnbar, der sich als totalisierende Instanz zur Herrschaft über eine Welt aufmacht, die sich auf diese Weise nicht 'verstehen' läßt. Andererseits aber - und dies wird im Folgenden noch deutlich werden - ist Levinas auch jenen Konzeptionen gegenüber skeptisch, die emphatisch das "Ende des Humanismus" und den "Tod des Menschen" feiern, um an ihrer statt eine formale oder strukturelle Ordnung zu etablieren, die sogleich bereit scheint,

wesentliche Distinktionen menschlicher Existenz einzuschmelzen.

"Die Ethik ist eine Optik". Vielleicht ließe sich das Denken Emmanuel Levinas' als ein Denken beschreiben, das ganz anders als die logisch brillanten und beinahe simplifizierenden Manifestationen des Heideggerschen Denkens sich nicht nur formal in die Tradition jenes 'griechischen Ursprungs' zu setzen sucht, sondern das - natürlich mit Rücksicht auf die historischen Verrückungen des Denkens überhaupt - den eigentlichen Fragemodus dieser Philosophie darzustellen bemüht ist. Das Levinassche Denken gibt sich daher nicht damit zufrieden, die Funktionen jener außergewöhnlich kräftigen okzidentalen Logik nur unter Beweis zu stellen, sondern es interessiert und passioniert ihn, die Geschichte dieser Logik, dieser Gedankensätze, die am Ende immer nur sich selbst bewahrheiten. Aber es ist nicht die formal logische Stimmigkeit abstrakter Zuweisungen, die eine Geschichte -, die auch Brüche und die vor allem auch Unlogisches kennt, und die Geschichte gerade eben dieser Logik selbst ist, - zu erklären vermag. Erklärung mag vielmehr nur eine Geschichte der Geschichte oder eine 'Logik' der Logik zu geben - in welchem Maße diese Logik den Gesetzen der formalen Logik gehorcht, wäre dem Resultat der zu vollziehenden Erklärung überlassen. Levinas 'Logik' der Logik gründet in einem solchen Erklärungsversuch, der auf unwiderstehliche Weise die Voraussetzung aller Logik als eine ganz und gar unlogische beschreibt: er schafft eine radikalere, frühere, absolutere Instanz, die er 'Ethik' nennt und die wenig mit dem gemein hat, was konventionellerweise mit diesem Begriffe verbunden wird.

"Die Ethik ist eine Optik", schreibt Levinas an einer Stelle in "Totalität und Unendlichkeit" und sucht damit die erstaunliche Veränderbarkeit einer gewissen Denkperspektive zu untermauern, die devoterweise das Denken dem Mittel gleichsetzt. Die Optik, die sich als eine solche weiß, die selbst Inkarnat eines Bezuges ist, muß sich

außer Stande sehen, eine Sichtweise der Dinge zu etablieren, die sie selbst zur einzig totalisierenden Instanz erhöhe. Als solche Irritation einer gemeinhin gängigen Optik gilt Levinas eine 'Ethik', die sich nicht aus machtstrategischen Gründen den Rücken freizuhalten sucht, sondern die gerade jene Ethik attackiert, der dieser Begriff samt seiner Geschichte zur herrschaftlichen Wertphilosophie geraten ist. 'Ethik', das meint im Levinasschen Sinne nicht, von der Zuordnung von 'Gut' und 'Böse' zu wissen, sondern das heißt, das Werden und uranfängliche Sagenkönnen dieser Wertdistinktionen als solche Dimensionen freizulegen, die selbst in einer Beziehung gründen, die noch keine 'Werte' kennt: in der Beziehung des 'von-Angesicht-zu-Angesicht'.

Spur und Antlitz. Bedeutung - und dies ist Levinas Grundthese - ereignet sich vor aller Form, vor aller Ästhetik, vor aller Kultur, im 'Ethischen'. Dieses 'Ethische' geht daher auch nicht mehr unmittelbar in die Kultur ein. Aus diesem Grunde aber ist es die 'Ethik', von der her Kultur beurteilt werden kann. All das, in die Dimension der Kultur Verstrickte, ob wahrgenommene oder wissenschaftliche Welt, kann nicht diese 'Normen des Absoluten' erlangen, wie es die 'Normen der Moral' als 'ethische Normen' vermögen.

Will Levinas das 'Frühe' und irreduzible 'Jenseits' des Ethischen einerseits nicht wieder einbinden in die Immanenz des Identifizierten und will er andererseits dem Erscheinen des Antlitzes das Schaffen der Bedeutung in der Kultur nicht wieder entreißen durch die einfache 'Entbergung' der Herkunft des Antlitzes, so bedarf es eines Begriffes, der gerade diese Unzugänglichkeit, diese Abwesenheit, die doch zugleich in wesentlichem Bezüge zur nachvollziehbaren Bedeutung in der Kultur steht, benennt, oder doch zumindest berührt. Gerade der Begriff der 'Spur' bezeichnet eine solche anwesende Abwesenheit. Es ist das 'Antlitz', das aus dem 'Jenseits' herkommend, sich in der 'Spur' dieser Ab-

wesenheit des Jenseits aufhält. Die Beziehung des Antlitzes des Anderen zum absolut Abwesenden ist derart, daß das 'Antlitz' dieses 'Jenseits' als absolute Abwesenheit nicht offenbart, es nicht freilegt, sondern in einem 'ungeraden', eher 'lateralen' Sinn auf es verweist. "Das Antlitz hält sich in der Spur des Abwesenden auf, das absolut vergangen, absolut vorübergegangen ist; das Abwesende hat sich zurückgezogen in das, was Paul Valéry 'tiefes Ehemals, niemals Ehemals genug' nennt und das von keiner Introspektion in sich selbst entdeckt werden kann." Noch die 'Spur' dieses 'Ehemals', das 'Antlitz', macht deutlich, daß sich diese absolut vergangene Abwesenheit nicht erinnern läßt und so als unvor-denklich mit dem Ewigen sich paart. Als unumkehrbare Vergangenheit, die sich in der Spur kundgibt, ist das 'Jenseits' in der Weise der "dritten Person", wie Levinas sagt. Das 'Jenseits' artikuliert sich in der Spur als 'dritte Person', als 'Er'. Als solches 'Er' weist in der Spur das 'Antlitz' auf die "ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, das der Ontologie entgeht" hin. Solchermaßen ist die Spur auch Irritation und Störung einer Ordnung, die sie von Grund auf umkrempelt und in der sie auf diese Weise Raum und Zeit erst entstehen läßt. Es ist dies die Markierung, einer Abwesenheit und Vergangenheit, die das räumliche und zeitliche Nahe allererst denkbar macht. Erst mit der 'Epiphanie' des Antlitzes vermag sich Bedeutung in einen Raum einzuschreiben, der von nun an kultureller, epochaler Raum ist. Für diese Einschreibung allerdings bedarf es jener absoluten Abwesenheit, auf welche alles kulturelle 'Werk' nur Antwort und Erwidern ist. Und das Antlitz als in der Spur des absolut Anderen ist es auch, das den Zugang zu dieser absoluten Andersheit versperrt: "Die Ent-hüllung, durch welche die Welt wieder hergestellt wird und die alles von der Welt herleitet und die das eigentliche Merkmal eines Zeichens oder einer Bedeutung ist, sie wird in dieser Spur abgeschafft."

Über den 'an-archischen' Humanismus. In der Nichtbeachtung gerade jener Öffnung und unendlichen Ausweitung, die sich im Antlitz des Anderen ankündigt, konnte sich ein Denken einrichten, das im menschlichen Bewußtsein die Übereinstimmung mit sich selbst zu finden ge-

dachte. Von dort her fand jene Aus-streuung von Bedeutung über die Welt statt, die dieses Denken mit den ihm gebührenden Methoden in der Welt immer nur wieder sich selbst auffinden ließ. Gleichwohl ist solcher Humanismus, der jenen Weg über die Objektivität des Seins und die Neutralität des formal logischen Äquivalents geht, letztlich "ohne menschliche Züge". Die Probleme eines solchen Denkens entstehen dort, wo der Lauf der Geschichte und der Welt sich nicht mit der an sie herangetragenen Konzeption decken. Die denkend entworfenen Untersuchungen des Menschen, die letztlich zu einer Negation eben dieser Unternehmung selbst führen, schlagen nicht nur in den geschichtlichen Raum, sondern auch mitten in ein Denken zurück, das sich entmachtet und derart in der Krise sieht. Dieses artikuliert sich als Krise des Humanismus überhaupt. In seinem Gefolge sieht Levinas allerdings nicht nur jene Denkgebäude, die sich subjektivistisch oder idealistisch für die Herrschaft humanen Denkens aussprechen, sondern auch jene Ansätze, die materiale, strukturelle oder systematische Einheit und Identifikation analysierend über die Welt werfen und diese derart in eine Endlichkeit und Totalität hineinholen, die Endlichkeit und Totalität des ego cogito ist. Levinas Kritik am okzidentalen Humanismus ist daher die Kritik eines ganz bestimmten Denkens des Menschen und nicht schon die Aufgabe des Menschen überhaupt.

Der Konzeption des menschlichen Bewußtseins als aus sich selbst heraus beginnende Herrschaft des Denkens über die Welt hält Levinas eine gewisse 'Passivität' des Bewußtseins entgegen. Es ist diese 'Passivität' sehr viel radikaler als jene der Wirkung in einer Kausalkette; sie ist "von diesseits des Bewußtseins und des Wissens, aber auch von diesseits der Trägheit der als Substanz in sich selbst ruhenden Dinge." Es ist eine 'Passivität', die früher ist als alle Ontologie und die sich noch vor aller Freiheit und Unfreiheit des Menschen ereignet. Es ist dies eine 'Passivität', die sich als Antwort auf den Anderen immer schon im Anspruch durch diesen befindet. In dieser Antwort, die zugleich auch 'Verantwortung' ist, zeigt sich ein 'Ich', das als permanent durch den Anderen In-Frage-Gestelltes Infragestellung der Menschlichkeit als Prinzip überhaupt ist. Als "Diesseits" oder 'vor-

Ursprüngliche' Passivität erweist sich die von Levinas inaugurierte Subjektivität als noch früher als das Ich. Sie ist als eine derartige Passivität, daß sie allem 'Anfangen' und allem Prinzip vorangehend ohne Anfang, d.h. 'an-archisch' ist. Und all diese Wendungen markieren in ihrer Annäherung an das 'Unaus-sprechliche' jene Vorursprünglichkeit der Verantwortung für den Anderen, die eine tatsächlich neue Perspektive auf das Subjekt schafft: "Das Subjekt unterscheidet sich vom Sein also nicht durch eine Freiheit, die es zum Herrn der Dinge machen würde, sondern durch eine vorursprüngliche Empfänglichkeit, die älter ist als der Ursprung, durch eine Empfänglichkeit, die im Subjekt herausgefordert wird, ohne daß das Herausfordern jemals zu Gegenwart oder zu Logos geworden wäre, welcher Logos sich der Übernahme oder der Ablehnung anbietet und im bi-polaren Feld der Werte seinen Platz findet." Das Levinassche Denken des Menschen als Humanismus ist ein Denken der Subjektivität als radikal anarchische und zwar derart, daß sie in einer ungedachten Frühe als den Anderen empfangende Passivität zugleich Verantwortlichkeit ist, ohne sich doch sogleich von normierten Gattungsprinzipien einholen zu lassen. Es handelt sich um die Deskription eines 'Ich', das nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Antwort auf den 'Anderen' irreduzible 'Individualität' und Andersheit ist.

Ohne Identität. Die Rückkehr des Subjekts zu sich selbst geht notwendig den Umweg über den Anderen. Da dieser Umweg vor allem Bewußtsein, vor aller Wahl, beschritten wird, erweist er sich als apriorische und unablässige Verfehlung der Rückbezogenheit des Ich. Dieses Ich ist, in der Verantwortung des Anderen stehend, von dem Anderen 'besessen' und in der sich steigenden Nähe, in der sich steigenden Verpflichtung erhöht sich auch die Verfehlung seiner selbst. "Es handelt sich um die Verantwortung für die Anderen, auf die hin die Bewegung des Auf-sich-selbst-Zurückkommens umgeleitet ist; dies geschieht in den 'bewegten Eingeweiden' der Subjektivität, die von dieser Bewegung zerrissen wird." Das in der Verantwortung sich konstituierende Levinassche Subjekt geht nicht nur aller innerer Identifikation voraus, sondern bleibt beharrliche und heftige Störung jeder wie auch immer gearteten In-

nerlichkeit. Zugleich aber ist diese Differenz, die das Subjekt in 'Ich' und 'Sich' aufsprengt, jene 'Nicht-Indifferenz' gegenüber dem Anderen als Menschen - 'Nicht-Indifferenz' insofern, als die Nähe zum Anderen als Anderen sich durch eine Verantwortung behauptet, in der das Subjekt Stellvertretung für den Anderen als 'Er', als 'dritte Person' ist. Es ist dies allerdings keine Nähe, die dem Subjekt zu Bewußtsein gelangt, da sie all seinen Bewußtseinsakten voraus liegt. Die Verunmöglichung der Rückkehr des Sich auf das Ich vollzieht sich ohne das Wissen des Umweges über den Anderen; sie vollzieht sich vor aller Erschließung einer denkbaren Wahrheit, jenseits von Ent-hüllen und Verstehen. Das frühe Fehlschlagen solcher Identität und die damit auf das Feld der Subjektivität verlagerte irreduzible Differenz, die sich im Verantwortlichsein für den Anderen ausspricht, faßt Levinas in der paradoxen Formel zusammen: "Ich ist ein anderer." Das Levinassche Denken des Subjekts und des Menschen geht aus von einer Verantwortung - die selbst Antwort ist - für den Anderen, die dadurch zugleich sich auf eine irreduzible Differenz des Ich und des Anderen stützt. Die Antwort des Ich auf den Anderen ist daher schon frühanfängliches Ende der Identität des cogito und voranfängliches Beginnen eines Umweges über die absolute Andersheit und Unendlichkeit, in deren Spur der Andere als Antlitz erscheint.

Es ist wahrscheinlich die Beharrlichkeit und Genauigkeit der Levinasschen Analysen der Beziehung des 'Einen' zum 'Anderen', die oft den Eindruck erwecken, als handle es sich um die Einforderung moralischer Präskription. Aber vielleicht berührt gerade jene Insistenz eine Art und Weise des Philosophierens, die längst nicht mehr selbstverständlich, die längst allgemeinen und administrativen 'Vorschriften', das 'Geschäft' der Philosophie zu betreiben, zum Opfer gefallen ist: der Mut, ein Nicht-zuende-Gedachtes von Beginn an neu zu denken.

Alfred Hirsch

Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen. Dt. von Ludwig Wenzler. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1989

Genauere Kürze, lang bedacht

In einem Brief vom 28. Mai 1912 berichtet Bertrand Russell von seinem neuen Schüler, dem seit dem Herbst des Vorjahres in Cambridge studierenden dreiundzwanzigjährigen Ludwig Wittgenstein: "Ich sagte ihm, er solle nicht einfach bloß behaupten, was er für wahr hält, sondern dafür argumentieren, doch er antwortete, durch Argumente würde die Schönheit des Gedankens beeinträchtigt, und dann hätte er das Gefühl, wie wenn man mit unreinen Händen eine Blume beschmutzt. Ich bin wirklich von ihm angetan - in Verstandesdingen ist das künstlerische Element so überaus selten. Ich sagte ihm, mir fehle der Mumm, irgend etwas dagegen einzuwenden, doch solle er sich besser einen Sklaven halten, der statt seiner die Argumente anführt."

Es wäre nicht eben freundlich zu behaupten, Russell selber habe neun Jahre später für das Erscheinen des *Tractatus logico-philosophicus* diesen Sklaven gespielt. Immerhin nimmt seine Einleitung die Mühen des Erläuterns auf sich. Wohl dadurch, und weil sie die erste deutsche wie nachfolgend alle englischen Ausgaben begleitete, hat sie die Rezeption maßgeblich bestimmt - notwendig zum Mißfallen Wittgensteins, der (auch wenn er die Offerte zunächst begrüßte) dies Geleitwort zu flach fand, vollends, wo es für den Erstdruck in Wilhelm Ostwalds *Annalen der Naturphilosophie* übersetzt und Russells stilistischer Feinheit beraubt worden war.

Die erst nach dem 100. Geburtstag des Philosophen präsentierte kritische Edition seines Frühwerks läßt beides erlassen: den Abstand von Russells Original zu der bisweilen verfälschenden Eindeutschung; und Wittgensteins literarisches Kunstwollen, manifest in seiner Arbeit am Stil. Ermöglicht wird dies durch ein Aufgebot der Varianten. Die Herausgeber stellen die englische und die deutsche Fassung der Einleitung gegenüber, indem sie sie unter Ausnutzung der Doppelseite parallel fortlaufend abdrucken.

Ähnlich kontrastierend bietet sich nun dem Leser des *Tractatus* zur Linken die von Wittgenstein favorisierte Version dar, während ihr die rechte Seite Entsprechungen aus den Vorarbeiten zuordnet. Gibt es derer mehrere, so erscheinen sie in chronologischer, die Stadien der Ausarbeitung vor Augen führender Reihenfolge. Der ausgefeilteste Vorentwurf, der sogenannte *Proto-*

tractatus, wird, wo er im Wortlaut abweicht, ebenfalls zitiert, darüber hinaus jedoch als separates und vollständiges Ganzes dem Hauptteil angeschlossen: markiert er doch innerhalb der Entstehungsgeschichte den Moment, in dem Wittgenstein die Arbeit der ersten Jahre siebt, sie sprachlich strafft und die über Tagebücher und Diktate verstreuten Bemerkungen ihrem "logischen Gewicht" gemäß nummeriert - sie mithin jenem die *Principia Mathematica* von Whitehead und Russell imitierenden Ordnungsprinzip unterwirft, für das dann der *Tractatus* berühmt geworden ist.

Als dieser 1921 unter dem ursprünglichen und vom Autor zeitlessly bevorzugten Titel *Logisch-philosophische Abhandlung* in Ostwalds *Annalen* erstmals erschien, ging Wittgenstein in seiner Empörung über die Drucklegung so weit, ob der vielen Fehler von einem Raubdruck zu sprechen. Die anschließend bei Routledge and Kegan Paul in London veröffentlichte englisch-deutsche Ausgabe hat er für die zweite, 1933 publizierte Auflage noch einmal korrigiert. Sie endlich darf für eine in hohem Maße gesicherte Fassung gelten, die Wittgensteins Vorstellungen entspricht.

Der neuen Edition gibt sie das philologisch befriedigende Fundament. Irritieren mag der Text den regelfrommen Grammatiker. Wittgensteins eigenwilliger Orthographie und Zeichensetzung wird Rechnung getragen; mit Grund, da die Regelverletzungen kalkuliert sind und den Ausdruck nuancieren.

Eindringlich bezeugt das Nebeneinander der Varianten, welche Sorgfalt der Philosoph an die

Sprachgestalt des Werkes wendete. Es ist, als könnten alle Probleme, wiewohl streng philosophischer Natur, gleich den dichterischen durch eine wahrhaft glückende Formulierung gelöst werden. Keine Periodisierung des Satzbaus, nicht Anfügung und Einschub charakterisieren das Fortschreiten der Arbeit. Die Prosa pointiert zusehends. Vergleichsweise ausführlich heißt es noch im Tagebuch: "Um überhaupt eine Aussage machen zu können, müssen wir - in einem Sinne - wissen, wie es sich verhält, wenn die Aussage wahr ist (und dies bilden wir eben ab)." Apodiktische Kürze dagegen im *Tractatus*: "Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist." (4.024)

Buffons "Le style c'est l'homme même" hat Wittgenstein, einer nachgelassenen Notiz zufolge, dahingehend verstehen wollen, "daß der Stil das Bild des Menschen sei". Auf ihn selber bezogen, bekommt die Sentenz etwas Schlagendes. Das Bestreben, konzis zu formulieren, wiederholt einen sein geistiges Naturell wesentlich kennzeichnenden Zug. In zahlreichen Anekdoten tritt er zutage. Sei es, daß sie vom unentwegten Wiederholen ausgesuchter Stellen beim gemeinsamen Schallplattenhören berichten, von Wittgensteins Diätetik beim Konzertbesuch, die ihn vorzeitig gehen läßt (D. Pinsent), oder von seiner dringenden Empfehlung, sich in Kunstausstellungen auf ein einziges Bild zu beschränken (M.O.C. Drury): immer geht Intensität vor Umfänglichkeit, Wissensvertiefung vor -anhäufung. Der Wille zur Konzentration beherrscht gleichermaßen die Verfahren der Aneignung und - als Wille zum Stil - des Ausdrucks.

Daß sich dessen Regentschaft am Detail beweist, demonstriert als ein Beispiel unter anderen Satz 6.431 der Abhandlung: "Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört." Das ursprüngliche "... sondern aufhört zu sein" um zwei Worte verkürzend, gewinnt die Endfassung in gleichem Maße an Abgründigkeit wie an Prägnanz.

Abgründiger und prägnanter ineins: Darin hielt Wittgenstein es mit Karl Kraus, von dem er sich beeinflusst wußte. "Das Unverständliche in der Wortkunst", so steht bei Kraus zu lesen, "darf nicht den äußeren Sinn berühren. Der muß klarer sein, als was Hinz und Kunz einander zu sagen haben. Das Geheimnisvolle sei hinter der Klarheit." Wittgenstein fand seinen *Tractatus*

kristallklar, doch dessen Dunkelheit ist berüchtigt, nicht minder die Lakonie. Kaum ein Leser, der nicht das Tappen im Finstern auf die Sparsamkeit der Bemerkungen schöbe und sich von einem Mehr an Ausführlichkeit größere Eindeutigkeit verspräche.

Wittgensteins Schüler Frank Ramsey empfand da offenbar anders. Auch seine Rezension, eine der ersten überhaupt, beachtet das Knappe und wenig Gebundene dieser Prosa. "Dadurch erhält das Werk etwas reizvoll Epigrammatisches", stellt er fest, soweit noch in Übereinstimmung mit geläufigen Urteilen, um dann jedoch fortzufahren: "und wird im Detail womöglich genauer, da jeder einzelne Satz für sich durchdacht sein muß." Ramseys Begründung - gerade das Kurze sei genau, denn es werde lang bedacht - hat einen Stich ins Paradoxe, zeugt indessen von origineller Denkungsart. Wer schon stimmte spontan seiner Ansicht bei, daß Erklärungen nicht präzisieren, sondern im Gegenteil "ein gewisses Opfer an Genauigkeit verlangen" und eben darum der *Tractatus* ihrer ermangelt?

Die frühe Rezension von 1923 ist jetzt in einer Textauswahl nachzulesen, die acht bisher über englische Anthologien und Fachzeitschriften verteilte Analysen der deutschsprachigen Rezeption zuführt. Die Auswahl besticht durch die Souveränität und Sorgfalt ihrer Interpretationen. Ramseys scharfsichtige Besprechung exponiert die ihr undurchdringlichen Schwierigkeiten, statt sie mit dem Gestus des Wissenden zu überspielen. So begreift man mit ihr noch dort, wo sie Unverständnis eingesteht. Die ihr folgenden Untersuchungen verbinden die dicht am Text verhaltende Exegese glücklich mit dem Herstellen übergreifender Bezüge. Pauschalisierungen fehlen gänzlich, dafür erscheint vor dem problemgeschichtlichen Hintergrund der systematische Ort dieses längst schon klassischen Werks, das, wie der Herausgeber treffend anmerkt, "seine Quellen derart absorbiert hat, daß sie dem historisch immer weiter entfernten Blick kaum noch ins Auge fallen".

Joachim Güntner

Ludwig Wittgenstein: "Logisch-philosophische Abhandlung. *Tractatus logico-philosophicus*". Kritische Edi-

tion. Hrsg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte. 310 Seiten, Ln., Suhrkamp Verlag Ffm. 1989.

"Texte zum Tractatus". Aufsätze von Hidé Ishiguro, Anthony Kenny, Norman Malcolm, Brian McGuinness, David Pears, Frank Ramsey, Peter Simons. Hrsg. u. übersetzt von Joachim Schulte. stw. 771. 194 Seiten, br., Suhrkamp Verlag Ffm. 1989.

Marginalien zu einer radikalen Philosophin

Die Tatsache, daß Agnes Heller im Mai letzten Jahres fast unbemerkt sechzig geworden ist, hat einen Hauch Irrealität, ja sie beunruhigt. Ist es schon so lange her, daß die Budapester Schule, die Schüler des späten Georg Lukács, sich daran machte, eine Renaissance des Marxismus zu initiieren? Unglaublich erscheint das erwähnte Faktum angesichts der Vitalität der Philosophin.

Der 1981 bei uns erschienene Gesprächsband mit Ferdinando Adornato belegt schlagend die Nicht-Borniertheit, die von einer ursprünglichen Kraft zum thaumazein zeugende Radikalität ihres Denkens; es ist einfach stimulierend, Agnes Heller zuzuhören, ob sie sich über die aktuelle Krise des Marxismus äußert, Lenin kritisiert, ihr Thema: das der Bedürfnisse und Werte variiert, an die 68er Bewegung erinnert oder über den Feminismus reflektiert. Agnes Heller gehört zu den äußerst wenigen "linken" Theoretikern, deren Lust an veränderndem Denken sich überträgt.

Dabei ist es keineswegs ausgeschlossen, daß der Leser leisen Widerspruch in sich aufsteigen fühlt, oder daß Agnes Hellers Tabus ignorierendes polemisches Talent lauten Protest evoziert. Das geschah zum Beispiel (nicht in ihrem Heimatlande, sondern hier) 1985, als sie zusammen mit Ferenc Feher "Osteuropa unter dem Schatten eines neuen Rapallo" situierte oder öffentlich über eine problematische Beziehung nachdachte: "Die Linke im Osten - Die Linke im Westen" (1). Progressive Zeitschriften mochten da auf einen begleitenden Kommentar nicht verzichten, als sie Hellers/Feher provozierende Thesen endlich publizierten.

Beeindruckend fand und finde ich nicht zuletzt Agnes Hellers Art zu philosophieren, ihre Attitüde. Anders als die Marxisten der schlechten alten Zeiten ist sie stets bereit, auf die Schwierigkeiten und offenen Fragen, ja auf die Blessuren ihrer eigenen Theoriebildung hinzuweisen. Wie sympathisch berührt doch der irritierende Realismus ihres Satzes: "Und ich muß gestehen, daß ich das Sollen der radikalen Philosophie aus dem Sein philosophisch nicht ableiten kann." (2) In solche und ähnliche Schwierigkeiten begibt sich Agnes Heller nicht zuletzt deshalb, weil sie - wenn ich sie recht verstehe - eine

sensu stricto engagierte Philosophin ist. Ihre Beiträge zur praktischen Philosophie - u.d.h. ihre sozialanthropologischen Studien über die menschlichen Affekte, Bedürfnisse und Gefühle, ihre Schilderung von Struktur und Zustand des Alltagslebens, aber auch ihre sogenannten philosophiegeschichtlichen Arbeiten über die antike Ethik oder die Renaissance - werden zunehmend systematischer (3), aber sie sind stets Antworten auf Erfahrungen, die radikale Bewegungen, Gruppen, Individuen in der Gegenwart machen. Insofern ist Agnes Heller tatsächlich Schülerin jenes Georg Lukács, der für das Jahrhundertwerk "Geschichte und Klassenbewußtsein" verantwortlich zu machen ist.

In letzter Zeit liest man Meldungen, daß Agnes Heller, die 1977 von ungarischen Dogmatikern und Neustalinisten in die Emigration gezwungen wurde, in ihrer Heimat wieder ein gerne gesehener Gast ist, in Tageszeitungen interviewt wird, im ungarischen TV auftaucht. Man spricht davon, daß ihr in Budapest - endlich! - eine Professur angeboten werden wird.

Vor diesem Hintergrund liest man besonders aufmerksam einen Artikel, in dem Agnes Heller und Ferenc Feher die nicht nur selbst gestellte Frage nach der Zukunft des Sozialismus beantworten. Wie schon früher unterziehen sie den vormalis sogenannten "realen" Sozialismus einer luziden und gnadenlosen Kritik. Unsentimental akzeptieren sie den Zusammenbruch dieser besonderen, u.d.h. hier: besonders pervertierten Form des Sozialismus, ohne damit - dem Trend folgend - den Sozialismus als Theorie und Bewegung auf den Müll der Geschichte zu werfen. Unmißverständlich lautet ihr Credo:

"Die gegenwärtige Krise bietet eine einzigartige Gelegenheit für die Selbsterziehung der Sozialisten. In ihrer ganzen Geschichte haben die

Sozialisten eine Welt gerügt, die zögerte, ihren politischen und philosophischen Rezepten nachzukommen. Die Zeit ist offensichtlich da, in der eine einfache Wahrheit ein für allemal verstanden werden muß: Es ist der Sozialismus, der der Welt, und nicht die Welt, die dem Sozialismus dienen muß." (4)

Natürlich ist es ungewiß, ob der Sozialismus - auch neben und mit anderen radikalen Bewegungen - in der Gegenwart noch Chancen hat. Die Ereignisse in der DDR sprechen da eine deutliche Sprache. Selbstredend kann auch niemand übertriebenen Optimismus in Sachen "Ungarischer Sozialismus" vortäuschen. Wenn aber sozialistische Ideen und Praxen eine Zukunft bekommen sollen, dann nur unter der Bedingung, daß Persönlichkeiten wie Agnes Heller (oder ihr weniger bekannter philosophischer Mitstreiter György Markus) Gelegenheit bekommen, ihre Philosophie, ihre Attitüde der Intellektualität an repräsentativer, das heißt: wahrnehmbarer Stelle zu entfalten. Es ist Ungarn und Mitteleuropa zu wünschen, daß der Plan, Agnes Heller nach Budapest zurückzuholen, Realität wird. Und zwar bald.

Rüdiger Dannemann

(1) F. Feher, A. Heller, *Die Linke im Osten - Die Linke im Westen, Forschungsprojekt Krisen in den Systemen sowjetischen Typs, geleitet von Z. Mlynar, Studie Nr.10, o.J.; dies., Osteuropa unter dem Schatten eines neuen Rapallo, Kommune 7/1985; Prokla 60, Sept. 1985.*

(2) A. Heller, *Philosophie des linken Radikalismus, Hamburg 1978, 190.*

(3) Für den deutschen Sprachraum sind A. Hellers "A Theory of History" (1982), "The Power of Shame" (1985), "Beyond Justice" (1987) und "General Ethics" (1988) noch zu entdecken als ein bedeutender Versuch, universalistische ethische Positionen zu verteidigen, ohne bei Habermas übliche Abstraktionen zu repetieren.

(4) Vgl. Heller/Feher, *Hat der Sozialismus noch eine Zukunft? In: links, Nov.1989, 43.*

Schwache Ströme

"These oder Antithese? Die Antwort ist ein Spektrum, ein Band, ein Kontinuum. Wir werden niemals mehr mit Ja oder Nein auf Fragen der Zugehörigkeit antworten. Drinnen oder draußen? Zwischen Ja und Nein, zwischen Null und Eins erscheinen unendlich viele Werte und damit unendlich viele Antworten. Die Mathematiker nennen diese neue Strenge unscharf: unscharfe Untermengen, unscharfe Topologie. Den Mathematikern sei Dank: Wir hatten dieses "unscharf" schon seit Jahrtausenden nötig."

Dem französischen Wissenschaftstheoretiker Michel Serres ist die kategoriale Intuition der Unschärfe entliehen. In Hans-Martin Schönherrns Buch wird sie mit einer weiten Streuung ausgestattet, die sich ihm in der Figuration eines "schwachen Denkens" zusammenzieht. Die deskriptive Kraft dieses schwachen Denkens besteht darin, für das "Hapern" einstecken zu können, von dem es sich ereilt wissen muß, wenn es auf den analytischen Höhen dessen agiert, was ihm Denker wie Adorno oder Benjamin, Nietzsche oder Heidegger eingetragen haben. Schönherrn sieht das Hapern zudem durch die neueren kulturkritischen Analysen eines Ulrich Sonnemann, Dietmar Kamper oder Rudolf Heinz bestätigt, deren experimentelles Philosophieren Formen der Anhörung, der Imagination und der Pathognostik entfaltet, die das Unschärfe und sein Relationsgefüge mit bemerkenswertem Scharfsinn zu erhellen vermögen.

Dem strengen Logos des Haperns, dem Reichtum des Diskontinuierlichen also, ist Schönherrns Figuration schwachen Denkens verpflichtet. Im Titel Ökologie wird sie als hermeneutische Kehre, relativer Nihilismus und rhetorische Wahrheit eingesetzt, auf die prägnanten Denkmodelle Lyotards, Baudrillardes und Derridas bezogen und zwischen Ecos universaler Semiotik und Pasolinis mystischem Vitalismus ausgespannt. Ökologie umschreibt einen futuralen Text, den enthüllten Sinn der erfüllten Erde, in dem neue Menschen gelernt hätten, mit dem Nichts zu leben. Der ökologische Augenblick des Philosophierens erlaubt eine Rückkehr zur Wirklichkeit und Gegenwart, die aus Schönherrns mit aristotelischen Motiven unterfütterten Einsicht folgt: "Man meinte, fortschreitende, wissenschaftliche Naturbeherrschung führe auf den Weg

von Befreiung und Befriedigung. Stattdessen müssen wir nach Auschwitz, Hiroshima, Tschernobyl, der ökologischen Krise und wahrscheinlich Aids einsehen, daß unsere Hoffnungen auf den Fortschritt der Vernunft gescheitert sind."

Solches Scheitern, durch unscharfe Topologien, Unentscheidbarkeitskalküle und pragmatische Paradoxa dissenzträchtig ratifiziert, verleiht Schönherrn die bestimmte Bahngestalt heutigen Philosophieens. "Als postmoderne Philosophie zweifelt das schwache Denken grundsätzlich an der Möglichkeit wahrer Aussagen über Sachverhalte; denn hinter einem gelüfteten Schleier öffnet sich höchstens der nächste - ein Prozeß, der an kein Ende gelangen kann. In diesem Sinne geht es dem Denken der Schwäche zwar darum, etwas Neues gegenüber der Moderne zu entwerfen, aber dadurch, daß sie die Idee des Neuen, der Überwindung, auflöst." Verwindung durch Pietät lautet die Losung, die Schönherrns mehrfältige und vieldimensionale Lektüre in einer Dezentrierung offeriert, die bis zum aporetischen Einstand eines schwachen Denkens zerrinnt. Auf den Spuren der praktischen Vernunft Kants folgt sie dem Pluralismus der Achtung vor dem, was lebt, gelebt hat und gelebt haben wird. Der Auszeichnung des Haperns korreliert auf keineswegs merkwürdige Weise eine Ontologie des Niedergangs, die die großartigen Lösungen etwa des Hegelschen Idealismus als Varianten platonischer Provenienz verwirft. Fortan sei die instabile und quasi oszillierende Existenz einem Leben ohne übergreifende Orientierung preisgegeben; eine Risiko- bedingung, in der Schönherrn freilich Chancen sehen möchte.

Es sind bescheidene Chancen des Lebens, des Denkens und des

Sprechens, Chancen der natürlichen Vielfalt und des lebensweltlichen Ausdrucks, die aus der Explosion des starken Lexikons erwachsen, wie es Ecos Semiose enzyklopädischer Erzählungen oder Pasolinis Reminiszenzen subproletarischer Sinnlichkeit vorführen. Die schwache Lexis ohne rigide und rigorose Hierarchie ist Schönherrn von einer anderen Kohärenz, der eines Pastiche nämlich aus Surplus und Defizienz; lokal, plural und in ihrem labyrinthischen Charakter einer unumgänglich individuellen Färbung zugewandt, die nicht mehr Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele zu reklamieren vermag, in der noch Tugendhandeln und Glücksversprechen nahtlos verschränkt erschaut sich finden konnten. Vom Hapern dieser Kohärenz erfaßt erklingt das philosophische Sprechen von Heidegger über Adorno bis zu Lyotard atonal. Die kleinen Fluchten aus der starken Lexik, deren Verstörungen des Sprechens die Nachsicht der Dinge beansprucht, sind von der Anstrengung einer Verwindung des Dingbaus im Satzbau konnotiert, wie Schönherrn mit einer Überlegung Heideggers erklärt. Ihr Menschliches, um den Sinn für die Differenz geschärft, erträgt die Verschlingungen des sprachlichen Netzes in einem residualen Hapern aus einer topologischen Unschärfe, die ein sprachloses Gelingen avisiert, das sie verfehlen muß. Unio mystica ist ihr unmöglicher Name, den der greise Adson in Ecos Roman "Der Name der Rose" mit Tränen umstellt. Sie gelten der Erinnerung eines namenlosen Mädchens. "Aber gab es denn wirklich einen Unterschied zwischen dem hehren Entzücken, von welchem die Heiligen sprachen, und der heißen Lust, die meine erregte Seele in diesem Moment empfand? Ja, ich gestehe, in diesem Moment erlosch in mir der wache Sinn für die Differenz. Und das ist stets, so scheint mir, das Zeichen der Entrückung und des Sturzes in die Abgründe der Identität."

Der Sinn für die Differenz ist in die Abgründe einer Identität deponiert, der die Figuration schwachen Denkens auf eine solch unmerkliche Weise assistiert, wie sie das Spätwerk Merleau-Pontys zu umschreiben vermochte: "Der Philosoph spricht, doch das ist seine Schwäche, eine unerklärliche Schwäche; er müßte schweigen, schweigend einwerden und im Sein eine Philosophie wiederfinden, die schon fer-

tig vorliegt." Gegen das Rationalisierungsmodell Hegels optiert Schönherrn daher für Heideggers Seinsdenken im Ereignis. Im Ereignis verknüpft der späte Heidegger bekanntlich Mensch und Technik, Sein und Sprache zu einem Verstellen, das so entfällt, daß der gewohnte Zugriff strategischer und taktischer Rationalisierungen nicht mehr greift. Eine sehr hübsche Sentenz Schönherrns, deren schwacher Strom die aufsässige Wucht der Heideggerschen Sprachführung zu transportieren versteht, welche einen derart rationierten Lakonismus zu erreichen wußte, daß sie des Philosophischen gar entraten zu können vermeinte, lautet: "Technik ereignet sich derart, daß ökologisch die Natur, philosophisch das Sein, lebensweltlich der Regenschirm entfällt, in Vergessenheit gerät und wir uns nicht daran erinnern können, wo wir sie alle zusammen stehen lassen."

Es ist eine Option, deren Argumentationspotential für das schwache Denken auf höchstem Problemniveau zu verhandeln ist. Dafür steht das hermeneutische Feld, das in der nunmehr fünften Generation der Schleiermacher-Nachfolge abgesteckt wird, wie Friedrich Kittler nicht ohne Ingrimm monierte. Das wird im folgenden Passus kondensiert zu verdeutlichen sein. "Wovon wir nur ausgehen können, ist die Dichte des historisch überlieferten Seins, der Alltäglichkeit des Wirklichen, in der dem Menschen jegliche transzendente Bedingung fehlt, der seine Subjektivität festschrieb. Nichts bleibt jenseits der rationalisierten Wirklichkeit, nichts jenseits der Sprache und des semiotischen Horizontes, die diese Rationalisierung konstituieren und bezeichnen. Transzendentes - also strukturelles Bedingungen unserer Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten - ist von historisch Tradiertem nicht zu unterscheiden, Subjekt nicht vom Objekt, Wirklichkeit nicht von der Vernunft. Oder mit Heidegger: wir sind ins Dasein geworfen, in dem wir uns sprachlich bemühen, eine Art Überblick zu gewinnen. Das Sein, das wir gewinnen, ist mit Heidegger sprachlich, mit Hegel rational definiert. Aber diese Rationalität, auch wenn sie noch so logisch, systematisch und mathematisch vorgeht, generiert sich allein in hermeneutischer Verfassung. Auch die Logik des Diskurses bleibt innerhalb der situativen und personalen Konstitution unserer Erfahrung. Irr-

tum wäre es, zu meinen, wir kommunizierten unabhängig von unseren Gestimmtheiten. Offenheit ist gar keine Frage der rationalen, sondern der emotionalen Einstellung. Sein und Subjekt fallen in den Abgrund des Menschen."

Man versteht das Credo Schönherrs. Der Reflexion, gewiß auch der seinen, vermag nichts zu entgehen. Daher sind topologische Unschärfen mit einem Scharfsinn zu verwinden, der den Sinn für die Differenz dort verschärft, wo die Grenzen verschwimmen, zwischen dem Sein und der Welt, dem Ding und der Sprache, dem Begriff und der Existenz. Die reine Vernunft zwar hat den Menschen gehäutet und eine scheußliche Wickelpuppe zurückgelassen: ein Funktionselement, in dem nichts hapern darf und alles kommunizieren muß. Hermeneutik aber, die nicht zuletzt das Vorurteil zugunsten der Gegenwart pflegt, die Wirklichkeit zu erschöpfen, wird sich auch im schwachen Denken vor einer strapaziösen Extension hüten müssen, bei der die Strukturalität des Ökologischen Einbußen erleiden muß. Allzu rüde und dem avisierten Problemniveau gegenüber beinahe naiv ergeht die Habermas-Schelte: "Kommunikationstechnisch verstellt der herrschaftsfreie Dialog den Weg zurück zur sinnlichen Welt des Individuums. Im krampfhaften Bemühen, den Störungen der Subjektivität zu entgehen, fesselt er das Unbewußte des Menschen. Er beendet damit die Menschlichkeit. Hoffen wir, daß ihm posthuman das Verdrängte wenigstens ein wenig ins Apriori der Kommunikation hineinhapert. Das wäre die letzte Menschlichkeit."

Von dieser Menschlichkeit berichtet der postmoderne Hyperrationalismus Schönherrs überzeugender, wenn er auf die eigentümlich häretischen, obsessiven und dramatischen Werke Ecos und Pasolinis verweist, die Leitfiguren seiner Zeichendeutung schwachen Denkens. Ihnen scheint das Hapern der Verwindung auf eine verschwenderische Weise eingeschrieben, das im Ereignisdenken Heideggers seinen Kulminationspunkt des Denkens findet. Denn in dieser aus Wucht und Schwäche gefügten Hermeneutik verlangt die Wesenheit des Menschen durch die Sprache nach dem Sein. Durch das Gestell, in dem Heidegger das Wesen der Technik konfiguriert, wird die Technik als hermeneutische Macht ohne metaphysische Kate-

gorien erfahrbar. Der Technizität des Weltverstehens sind Leben und Tod alliiert. Damit sieht Schönherr Gefahren des Untergangs in der Destruktion heraufziehen, aber auch Chancen des Umgangs mit der Sterblichkeit gegeben. Denn die Technik fällt in den Abgrund der Natur wie der Mensch in den Abgrund der Identität. Die ketzerische Konsequenz dieses doppelten Falls ist im semiotischen Chaos Ecos oder in der heiligen Wildnis Pasolinis festgehalten: "Die Postmoderne ist das Hapern des Unbewußten, des Verdrängten in der Vernunft, etwas, das technisch verdrängt wurde. Postmoderne, die sich verliert, muß sich am Ende der Menschlichkeit auflösen. Die Postmoderne erweitert sich häretisch zum posthumer Zeitalter: Wahrscheinlich sind wir Ungeheuer oder einfach tot."

Ökologien sind Schönherr Formenspiele des Andenkens, die ihr politisches und historisches, ästhetisches und moralisches Reservoir erst langsam zu schwach konturierter Entfaltung bringen. Sie sind keine imperativen Botschaften, sondern regulative Ideen, für die Schönherr die markante Formulierung vom Hyperrationalismus bemüht. Ihm geht es um das Einblitzen oder Aufblitzen eines schwachen Verstehens in einem Ort der Blöße, wo wir fast nichts verstehen, also immer hier und jetzt. So erscheint die Hermeneutik des schwachen Denkens als eine Übung der Sterblichkeit im Gefühl der Rücksicht; eine Ordnung des Gemeinsinns, in der das bezeichnete Sein und die bedeutete Form zwanglos gelassen konvergieren. Ihre Übersetzbarkeit wäre endlich das einzige Reale; ein Wissen von der Technik Mensch, das auf der Höhe seines Rätsels dem Hapern Halluzinationen des Wahren gewährte. Diesem ökologischen Augenblick entspricht Schönherrs sehr nietzscheanische und aporetische "Vorstellung vom Sein voller Irrtümer", die dem schwachen Denken Pietät gegenüber der Sterblichkeit und der Überlieferung nahelegt, in denen die Zeugnisse des Menschen eingefaßt sind; ihre Zeichen und Symbole, ihre Güter und Formationen; die Natur, das Sein, der Regenschirm, abgestellt und entfallen.

Das Strittige ihres Streits zu bestreiten - darin besteht das Andenken des schwachen Denkens, das an prominenter Stelle Heideg-

gers Kunstwerkaufsatz aufgreift. In diesem futuralem Text wird zum Dissens verpflichtet, zu einer Blöße ohne Bleibe, diesseits von These oder Antithese, Ja oder Nein, drinnen oder draußen, Null oder Eins. Niemals also wird das schwache Andenken die schönöde Anfrage zu beantworten haben, die Himmel und Erden der Überwindung aufbietet und um den Ausweis bestimmbarer Zugehörigkeit ankommt, wo es schlicht gilt, die Verwindung des Nichts zu leben. "Indem das Werk eine Welt aufstellt und die Erde herstellt, ist es eine Anstiftung dieses Streites. Aber dieses geschieht nicht, damit das Werk den Streit in einem faden Übereinkommen zugleich niederschlage und schlichte, sondern damit der Streit ein Streit bleibe. Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde vollbringt das Werk diesen Streit. Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Himmel und Erde."

Khosrow Nosratian

Hans-Martin Schönherr, Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem "schwachen" Denken. Böhlau Verlag Wien 1989, Edition Passagen

Das Drängen des Buchstabens in der Frühromantik

Mit der Rede von der "Aktualität der Frühromantik" verbinden sich seit einigen Jahren signifikante "Veränderungen im neuen Frühromantikbild", wie u.a.

R.Brinkmann anlässlich einer Tagung und eines Sammelbandes zum Thema aus dem Jahre 1987 diagnostizieren konnte.

An der Ausprägung eines solchen anderen Bildes der deutschen Frühromantik, für die Arbeiten von Autoren wie N.Bolz, J.Hörisch, F.Kittler, K.M.Wetzel u.a. stehen, hat die Autorin des Buches entscheidend Anteil, das wir hier vorstellen wollen: Sabine Gürtler: *Magie der Vernunft. Zur Rekonstruktion einer semiologischen Erkenntniskritik in der deutschen Frühromantik*.

Übereinstimmend wird in der neueren Forschung auf eine Filialionslinie des Interesses an der Frühromantik hingewiesen, die über Nietzsche, Freud, die Kritische Theorie bis hin zu den Theorien aus Frankreich reicht, die gerne post-strukturalistisch genannt werden. Grundlage der mit dieser Tradition in Anschlag gebrachten Theorie-Konjunktion ist ein den neuen semiologischen Sprach- bzw. Texttheorien mit der Frühromantik gemeinsames Interesse an einer anderen, kant-kritischen Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Denken (Kritik am Kantschen Konstrukt des Erkenntnisobjekts). Die semiologische Perspektive ist darum nicht der Lektüre oktroiert, sondern, wie die Verfasserin selbst hervorhebt, der Verwandtschaft von Fragestellungen verdankt. Die Leistung der vorgelegten Untersuchungen besteht darin, dies verdeutlicht zu haben.

Sabine Gürtlers Beitrag situier sich im Umfeld der Auseinandersetzung zwischen (Post)Strukturalismus und Hermeneutik, zu deren Austragungsort die Frühromantik geworden ist.

Die Einführung dieser beiden, "das Wesen der Moderne prägenden, Paradigmen" beginnt im zweiten Kapitel (Nichts Wirkliches ohne Eingebildetes) in Form einer "schlaglichtartigen wechselseitigen Erhellung", deren Originalität und Konsequenz am ehesten aus der Direktheit der Gegenüberstellung von Schelling- und Freud- bzw. Lacan-Zitaten ermessen werden kann. Nicht selten geschieht dies in ein und demselben Satz, wobei das

Vokabular der neueren französischen Texttheorie mit der Selbstverständlichkeit strukturalistischer Fingerübungen in diese Untersuchung eingegangen ist.

Daß Kants aporetische Lehre vom intelligiblen Charakter, dem als reinem Bewußtsein absolute Kausalität zugeschrieben wird, obwohl er sich aber als "an sich" der Erkenntnis entzieht, der Funke war, an dem sich die frühromantische Denkbewegung entzündete, darf im Rahmen der neueren Forschung als Konsens betrachtet werden. Schelling, der die unvor-denkliche Einheit des absoluten Ich als Unbewußtes darzustellen versucht hat und sich darin von Fichte absetzt, führt die archäologische Rede von "Monumenten, Denkmälern jenes Wegs" (des Unbewußten) ein und legt schon allein durch diese Metapher den Bezug auf die Freudsche Theorie nahe. Mehr noch als die Rekonstruktion des Unbewußten eröffnet die für Schelling zentrale Dichotomie von idealem (unendlich anschauendem) und reellem (als begrenzt angeschautem) Ich eine für die Subjekt-konstitution basale Perspektive, in der sich Schelling und Lacan wechselseitig lesen: Die Setzung eines absoluten Ich, in dem Subjekt und Objekt (A=A) in eins fallen und wodurch sich das Ich als aktual sprechendes erst zu bezeichnen vermag, zeigt ihre Verwandtschaft zu jenem absoluten lacanianischen Signifikanten, dem Phallus, der, indem er die Spaltung ins Subjekt einführt, sein Signifikat erzeugt.

Ebenso subtil sind Sabine Gürtlers Analysen dort, wo sie die "anderen Intelligenzen", die bei Schelling die konstitutive Voraussetzung für die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts bilden, mit dem durch Lacan bezeichneten Anderen in Verbindung bringt. Nichts geringeres, so folgert die Autorin am Ende des zweiten Kapitels, passiere hier, als daß dem in der idealistischen Theorie autonomen Cogito bereits jene Kränkung angetan werde, "die

durch den empirischen und analytischen Gehalt von Freuds Denken dann radikal vertieft wurde".

Das zentrale Stück des ganzen Buches scheint uns die "dekonstruktive Fichte-Lektüre", die Sabine Gürtler im dritten und vierten Kapitel ihres Buches bei Hardenberg liest; zentral für die Argumentation des ganzen Buches, weil hier sich bewährt, was als Programm diesem voransteht: die symphilosophische Lektüre von Frühromantik und semiologischem Freud. Dieses bewährt sich hier insofern exemplarisch, als sich derart der semiologische Gehalt der Hardenbergschen Fragmente erschließt, und diese dadurch selbst erst lesbar werden.

Hardenberg sucht, so formuliert die Autorin, nach einem "Denkmodell, das in der Lage ist, die metaphysische Doppelstruktur von Sein und Denken, von extensio und cogitatio, von Original und Repräsentation ansatzweise aufbrechen" oder zu verflüssigen. Dieses Modell ist, so kann Sabine Gürtler zeigen, ein semiologisches, welches beide Richtungen dieser Verflüssigung anzugeben vermag, die des Subjekts und die des Gegenstands, und andererseits erlaubt, die Konstitution sowohl von Subjekten als auch Gegenständen als Effekte erst zu 'erklären'.

Das Zeichen, das von Hardenberg selbst in seinen Fragmenten als ein Nicht-Identisches ausgewiesen worden ist, wird konstitutiv für das Subjekt, wie Hardenberg im "Scheinsatz der Identität" nachzuweisen vermochte. Das reine Ich, das "sich nie von selbst kriegen kann", vielmehr stets auf die Vermittlung eines außer ihm liegenden Nicht-Identischen angewiesen ist, unterliegt somit einer imaginären Vermittlung, in der das Zusammenwirken von Gefühl und Reflexion ein "Bild von seinem Begründenden setzt und so die Handlung seines Begründens producirt" (Novalis). Eben diese Bewegung der Alienation, die den Umweg über ein Nicht-Identisches nimmt, um - gleichsam in der Bewegung der umgekehrten Reflexion, des ordo inversus - aufs Subjekt zurückzuweisen, wiederholt sich strukturell in Jacques Lacans Konzept des Spiegelstadiums. Somit, folgert Sabine Gürtler, "steht die (Ur)sache des Unbewußten zum bewußten Denken im Verhältnis eines Unbegriffs, eines Begriffs des originären Un, das das Sein des Subjekts nicht am Ort seines Denkens sein läßt". Die Entmachtung

des Descartschen Cogito durch Hardenberg/Lacan vollzieht sich genau dort, wo sich ein Balken (Lacan) bzw. eine Grenze (Novalis) zwischen dem Subjekt als Bezeichnendem und dem Subjekt als Bezeichneten als unüberwindliches Moment einschreibt. Im Anschluß an Fichte prägt Hardenberg einen 'relativen' Begriff des Seins aus, das durch die Gleichzeitigkeit von Identität und Nicht-Identität bestimmt ist: das Identische muß "verlassen werden", um es darzustellen; es ist nur am "Nicht-Identischen", am "- Zeichen -", wie Hardenberg formulierte, vorzustellen. Diese Bestimmtheit der Realität durch Seyn und Nichtseyn, Sein und Schein hat ihr Korrelat in der Gleichzeitigkeit von Ich und Nicht-ich, in der allein ein Ich sich zu konstituieren vermag. Hardenbergs Formulierung, "die vollkommenste Erkenntnis eines Gegenstandes ist - wenn man es bestimmt von Allem unterscheiden kann", impliziert eine differentielle, rein negative Bestimmtheit des Erkannten, verweist jedes Ding an das "Seyn des Andern", so daß das Objekt der Erkenntnis nicht positiv als ein Begründendes erscheinen kann. Von unmittelbarer Evidenz erscheint darum der Vorschlag von Sabine Gürtler, in Anlehnung an Saussures Begriff der 'Differentialität' der Zeichen, von einer "Differentialität der Dinge" zu sprechen. Dieser Ansatz ist weitreichend, wie die Parallelführung von Hardenbergs "semiologischem Modell der Zirkellinie" und Lacans Modell der Signifikantenkette und dessen metonymisch/metaphorisches Funktionieren zeigt.

Die "symbolische Function" des Bezeichnens wird von Hardenberg nicht repräsentationslogisch gedacht, sondern ist Funktion zwischen 'Bezeichnenden', zwischen, wie Hardenberg formuliert, einem "ersten" und einem "zweiten" Bezeichnenden: Ein "erstes Bezeichnendes" findet in einem "zweiten Bezeichnenden ein ursprüngliches Schema", "mit dem es (nun wiederum) selbst bezeichnet werden kann"; das erste Bezeichnende ist, einer berühmten Formulierung Hardenbergs zufolge, ein "sich selbst mahlendes Bild", das in einer 'automatischen Produktion' den Gegenstand der Anschauung erst erzeugt. Der 'Gegenstand' der Bezeichnung ist (metaphorischer) Effekt eines 'semiotischen' Prozesses, der in seiner 'Abwesenheit' statthat; der Gegenstand ist nur abwesend/an-

wesend in einem "Bildzeichen". Die Struktur zwischen Bezeichnenden bewirkt das Zeichen und das Bezeichnete. Das "Schema", das ein erstes Bezeichnendes in einem zweiten findet, "steht mit sich selbst in Wechselwirkung", d.h. ein Bezeichnendes kann zum Bezeichneten werden und umgekehrt können "die Producte ... das Producierende wieder producieren". Sind sich die Bezeichnenden gegenseitig "symbolisierendes" Schema, ohne daß ein Bezug aus dem Feld der sich aufeinanderbeziehenden Bezeichnenden (der differentiellen Verweisungen) notwendig - oder möglich - wäre, so fungieren sie nach dem Modell grundlosen Bezeichnens. Hieraus kann die Autorin mit Lacan folgern, in der Sprache entspringe eine Bedeutung, "von der eben nicht präzisiert werden kann, sie sei es, als ein aller Bezeichnung Vorgängiges, in deren Namen das Bezeichnende seine Existenz zu verantworten habe".

Abwesenheit, das Fehlen des Bezeichneten kennzeichnet für Hardenberg nicht eine Defizienz der Sprache (der Mangel ist nicht der einer Perfektion der Repräsentation), vielmehr ist in der Sprache abwesend, was nie in reiner Anwesenheit war/sein wird. Bei Hardenberg ist ein Modell zu lesen, in dem das Zeichen nicht nur Ort des Mangels, nicht nur Bezeichnung eines Fehlenden ist, sondern zugleich dessen "Kompensation", als deren Modus die Frühromantik die Poesie sieht: diese hebe das verkehrte Wesen auf, das die Sprache 'aus der Kombination fest gewordener Elemente' bestehen läßt (oder verflüssigt es).

Verflüssigung hat in der Konzeption nicht nur Hardenbergs, sondern, so scheint es, auch der Autorin, ein "ethisches" Moment; die Anerkennung der Differenz ist Ort der Freiheit. Die Akzentuierung dieses Aspekts ist sicherlich nicht zuletzt vor dem Hintergrund aktueller Polemiken gegen Poststrukturalisten von offensichtlicher 'ethischer' Relevanz.

Gürtlers Lektüre Schleiermachers im fünften Kapitel trägt sich ein in die semiologische Auseinandersetzung mit der Hermeneutik, die auf dem Feld der Frühromantik-Interpretationen stattfindet; diese wird in ihrer Kritik der Romantik-Lektüre Manfred Franks explizit.

Akzentuiert die Autorin zunächst an Schleiermacher dessen Programm einer "Auflösung des

Denkens in Sprache" (Schleiermacher) und deren Implikation der "Kontamination von Sprache und reinem Denken", so weist sie schließlich darauf hin, daß er "trotz der weitreichenden semiologischen Einsichten" "an entscheidenden Punkten einem metaphysischen Repräsentationsmodell verpflichtet" bleibt und darum nicht von ungefähr zum Ausgangspunkt hermeneutischer Romantik-Lektüren wurde. Gegen diese Lektüren führt nun die Autorin nicht nur die bessere Einsicht der "Konstitutionsgeschichte" des Subjekts ins Feld, sondern macht darauf aufmerksam, daß eben diese, die das Subjekt als projektives Produkt einer Repräsentation ausweist, allererst erklärbar macht, warum und wie es zur Projektion eines selbst-identischen Ich kommt. Denn diese (Konstitutionsgeschichte) "prädestiniert es", "die Unverfügbarkeit seines Seinsgrundes, die die Identität der Projektion ständig angreift, durch ein Schema der Repräsentation zu negieren, das an dem vorgeordneten So-sein des Repräsentierten als von der Repräsentierung unabhängiges Urbild festhält." Zur ironischen Pointe der Gürtlerschen Argumentation wird, daß nicht mit M. Frank zu befürchten sei, "die Subversion des Subjekts durch den Signifikanten (impliziere) ... den Verlust seiner Individualität", denn umgekehrt kann sich diese "erst auf dem Feld des Anderen, der sie bezeichnet, artikulieren"; das angeblich Unsagbare entsteht erst nachträglich, dort nämlich, wo Schleiermacher und Frank es gefährdet sehen: auf dem Schauplatz der Sprache.

An dieser Stelle fungiert in der Konstruktion Sabine Gürtlers das Konzept des Unbewußten, des Ausweichenden, das als Unsinn des "noch Unentzifferten, gleichwohl bereits Verzifferten" den Sinn im Feld des Subjekts erzeugt; es bewahrt nämlich vor dem Rückfall in Resubstantialisierungen, vor der erneuten Einrichtung eines "opaken, der Prädikation und Signifikation entzogenen Bereichs des 'an sich' der Subjektivität".

Die bescheidene Einschränkung der Autorin, "in bezug auf den Stil" sei sie, aus "akademischem Gehorsam", "dem frühromantischen Vorbild nicht gerecht geworden", darf zumindest modifiziert werden: Der Duktus ihrer Argumentationsführung verrät in seinem okkasionalistischen und gleichsam experimentellen Charakter durch-

aus Gürtlers Komplizenschaft mit der, allerdings logozentrismus-kritisch gewendeten, Frühromantik. So gelesen erweisen sich die theoretischen Konzepte Freuds und Lacans als Fermente, die ausgestreuten Textpartikeln zugesetzt werden und dort 'Reaktionen' provozieren. An den wenigen Stellen allerdings, wo das Experiment nicht vollständig überzeugend gelingt, manifestiert sich die gefährliche Seite dieser Technik im allzu großzügigen Umgang mit dem Zitierten. Trotzdem erweist sich gerade die Entwendung von Formulierungen als produktives Moment für die wechselseitige Potenzierung beider zur Diskussion stehenden Paradigmen; Gürtlers Lektüre wird zu einer 'Hommage' an die Frühromantiker und nicht zuletzt auch an Freud und Lacan. In der wechselseitigen Durchdringung der Texte, der Stimmen aus der Frühromantik und der semiologischen Texttheorie, die Sabine Gürtlers Text organisiert, ist dieser ebensowohl Lektüre der Frühromantik, wie Präzisierung lacanianischer Semiologie.

Bettine Menke, Klaus Blocher

Sabine Gürtler: Magie der Vernunft. Zur Rekonstruktion einer semiologischen Erkenntniskritik in der deutschen Frühromantik. Fink Verlag, München 1987.

Kultur zwischen Ethik und Ästhetik

Unter dem explikativen Titel "Kultur als Lebenskunst" ist unlängst ein weiteres zentrales Werk des britischen Philosophen und Literaten John Cowper Powys (1872-1963) in deutscher Übersetzung erschienen, nachdem sein wohl wichtigster Roman "Wolf Solent" auch hierzulande eine Renaissance des vergessenen Autors eingeleitet hat.

Versehen mit einem Vorwort über "Powys' Philosophie im Kontext" von Elmar Schenkel, der in den letzten Jahren entscheidend zur Wiederentdeckung des Autors beigetragen hat, wird eine wichtige theoretische Schrift von Powys aus dem Jahr 1929 erstmalig dem deutschen Leser vorgestellt.

"Theoretisch" ist das Buch allerdings nicht im Sinne einer gelehrten philosophischen Abhandlung, da Powys es ganz im Stil einer Vorlesung für ein breites Publikum verfaßt hat, einem Stil, den er mehr als zwanzig Jahre lang zuvor auf Vortragsreisen durch die USA zur Perfektion bringen konnte. Als eine *summa* dieser volkshochschulartigen Tätigkeit ist dieses Werk wohl auch zu verstehen, chronologisch reiht es sich zwischen der Veröffentlichung von "Wolf Solent" im selben Jahr und Powys' Autobiographie von 1934 ein, am Mittel- und Wendepunkt seines langen Lebens, dessen zweite Hälfte er nach Großbritannien zurückgekehrt in seiner Wahlheimat Wales verbrachte.

Powys' eigenwilliger, wenn nicht individualistischer, so doch ganz auf das Individuum bezogener Kulturbegriff, den er in diesem Werk entwickelt, stellt sich in jenen Jahren gegen nahezu alle Entwicklungen der Zeit - gegen die zunehmende Entfremdung des Menschen in der Industriegesellschaft und das positivistische Denken wie gegen populäre Reaktionen darauf: den entstehenden konservativ-religiösen Fundamentalismus (- der Begriff wurde damals gerade von den amerikanischen Protestanten geprägt) und den als scheinegalitär empfundenen Kommunismus. Zuvorderst aber wendet sich Powys gegen die Instrumentalisierung von Kunst und Kultur zu politischen Zwecken. "Das Ziel der Kultur ist der im tiefsten Sinne des Wortes freie Geist: frei vom Fanatismus der Religion, vom Fanatismus der Wis-

senschaft und vom Fanatismus der Masse." Powys' individueller Kulturbegriff besteht im Kern aus der Reaktualisierung des kantischen Imperativs, allerdings ohne daß formell darauf Bezug genommen würde. Die Devise des "Menschen von Kultur" im Powys'schen Sinne ist sein "Denken zu leben", so daß es "keine Kluft zwischen seinen Ansichten und seinem Leben" gibt und der Unterschied zum nur gebildeten, belesenen Menschen darin besteht, daß dieser "die Kluft zwischen seiner Lektüre und seinem Leben nicht überbrückt hat." Im Sinne der berühmten Marx'schen Feuerbach-These geht es also auch für Powys darum, daß die Philosophie über die Kultur das Leben verändern soll - aber im Gegensatz zu jenem leitet er daraus keine soziale Aktion ab, sondern eine Ethik des Subjekts; auch die Spiritualität der östlichen Religionen soll sich der westliche Mensch in Meditation und Kontemplation aneignen, aber nicht, um in selbstgenügsame Metaphysik zu verfallen, sondern um einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit, das heißt zur Wirklichkeit zu finden, vor allem gegen den Prozeß der Entfremdung von der Natur. *Bewußter leben* - wäre diese Formel heute nicht schon durch Zeitgeist-Mode und Werbung diskreditiert, könnte sie gut als Überschrift über Powys' Programm einer *Selbstkultur* stehen. Diese Bewußtwerdung setzt schon bei der elementarsten und doch so fernen ersten Reflexion ein: "Die Kunst der Kultur des Ich beginnt, wenn in uns ein tiefes Bewußtsein entsteht aus Verwunderung darüber, daß wir überhaupt am Leben sind", und "da die bewußte Entwicklung unserer Wahrnehmung den Kern der Kultur ausmacht, müssen wir die Gewohnheit entwickeln, uns auf die menschliche Grundsituation zu besinnen." Dieser "Kern der Kultur" mag als religiös bezeichnet werden, und in

der Tat konzipiert Powys *expressis verbis* seine Kultur als einen "Religionsersatz, denn für den modernen Menschen hat der Mangel an Glauben die Religion unerreichbar gemacht." "Kultur sollte uns ermöglichen, irgendeinen geistigen Ersatz für die Grenzen zu finden, welche uns traditionellerweise Moral oder Religion setzen." Gegen die Illusion der Autonomie des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft und die tatsächliche Verabsolutierung der von ihm geschaffenen Dinge setzt Powys die Befreiung des Ich von dieser durch eine "mechanistische Wissenschaft" absegneten Abhängigkeit mittels der Relativierung der äußerlichen Dinge bei gleichzeitiger, bewußter "Selbstbeherrschung" durch die Kultur des Ich. Dabei pocht Powys nicht auf eine "objektive" Wahrheit, die es zu finden gelte, ganz im Gegenteil dazu ist seine Konzeption der persönlichen Kultur auf der "Lebensillusion" als persönlicher Vision des Lebens aufgebaut, in der jeder *seine* Wahrheit als "Selbstgefühl gegenüber dem Nicht-Ich" finden kann. Dieser Relativismus der Powys'schen Philosophie ist jedoch selbst auch begrenzt, sonst hätte Powys keine Bücher darüber geschrieben, die wie *The Meaning of Culture* einen sehr edukativen Duktus haben. Er betont vielmehr, daß auch das gemeinsam Erfahrene zwangsläufig subjektiv unterschiedlich erfahren wird.

Die Achse, auf die sich alles bezieht, ist die Reintegration des Ich in die Natur oder den Kosmos. Diese "magische Befreiung, die dem zuteil wird, der vermag, der modernen Naturwissenschaft mit skeptischer Distanz den Rücken zu kehren", die "Naturverehrung", das "pantheistische Weltgefühl" von Powys - all dies muß beim heutigen Leser seines Buches zwangsläufig ein ambivalentes *déjà-vu*-Gefühl hervorrufen, so sehr wurden diese Formeln in den sechs Jahrzehnten seit Erscheinen des Buches zur Mode. Damals aber, in den 20er Jahren, waren die Erfahrungen vom spirituellen Austausch mit dem Osten, vor allem Indien, frisch und authentisch. Man müßte hierzu Powys' Reflexionen mit jenen von Hermann Hesse oder Romain Rolland vergleichen. Powys war jedenfalls einer von denjenigen, die aus ihrer Zivilisationskritik heraus keiner unkritischen Assimilierung an die orientalischen Weisheiten huldigten. Entscheidend ist, daß seine Konzeption

der "Kultur als Lebenskunst" dialektisch, ja fast paradoxal geprägt ist. Der mystischen Versenkung, der Ekstase des Glücks, die es anzustreben gilt, stellt er die ewige Skepsis zur Seite, ja, macht sie sogar zur unabdingbaren Voraussetzung: "In der notwendigen Skepsis der Kultur liegt das Geheimnis unseres natürlichen Glücks; denn sie macht uns frei von krankhafter Furcht, frei, wir selbst zu sein. Jede erregende Entdeckung von Freiheit ist eine Erfahrung des Willens, und unsere Skepsis gegenüber einem mechanischen Schicksal bewahrt die Willensfreiheit. (...) So wie es zur Kultur gehört, ein intensiveres Gefühl für das Mysterium des Lebens zu haben als andere, so gehört auch ein größeres Maß an Skepsis dazu, als die anderen es kennen." Nicht die "Erleuchtung" ist für ihn das Ziel, denn sie gehört zum Konzept einer absoluten Wahrheit, vielmehr erklärt er das permanente Anstreben der Utopie, den *Weg* als das eigentliche *Ziel* einer Vervollkommnung ohne Ende: "Es geht um nichts Geringeres als darum, in uns eine gleichmütige und zugleich genußfähige, eine stoisch-epikureische Lebenshaltung aufzubauen, die sich von einer scheinbaren Unmöglichkeit ihrer Bemühungen einfach nicht beirren läßt." Der Königsweg der Erkenntnis, so es denn überhaupt einen gibt, besteht dementsprechend nicht im Sich-Zurückziehen aus der Welt, sondern ganz im Gegenteil in der Annäherung an sie, in der Entfaltung eines mikroskopischen Blicks, in der Sensibilisierung für die kleinsten Dinge des alltäglichen Lebens. Nicht Askese, sondern Intensivierung der Wahrnehmung. Und diese ist wesentlich ästhetisch. Es geht darum, auch einen bewußt sinnlichen Zugang zu den Dingen zu finden, in ihnen nicht ein untergründiges Wesen, ihren verborgenen Seinsgrund zu suchen, denn "Wesen und Symbolik der Dinge finden sich nicht in ihrem Ursprung, sondern in ihrem Wirken und in ihrer Vollendung." Ganz im Sinne der Goetheschen Newton-Kritik zeigt sich auch für Powys das Leben am "farbigen Abglanz". Die Wirklichkeit als Wahrheit erschließt sich also nicht spekulativ-logisch, sondern ausschließlich durch die Verarbeitung der Wahrnehmung. Und hier hat die Phantasie, die des Schriftstellers wie die jedes Einzelnen, ebenso ihren Anteil wie die philosophische Kontemplation. Deswegen sind für

Powys literarische und theoretische Verarbeitung eines Gedankens nicht streng voneinander geschieden, sondern voneinander durchdrungen. Die Kultur des Lesens steht der Kultur der Wahrnehmung zur Seite. Gelungene Literatur ist eine "ästhetische Umsetzung der menschlichen Existenz" und von daher auf diese rückbeziehbar.

Nicht alle Gedanken, denen Powys in diesem Buch vor sechzig Jahren freien Lauf ließ, sind heutzutage noch von Bedeutung. Seine Ideen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander mag man heute belächeln; andere, sehr scharfsinnige dialektische Betrachtungen über Fragen der Moral und Unmoral, über Rationalität und Irrationalismus, sind heute noch oder wieder aktuell. Powys' "anti-soziale" Haltung im Politischen, die er in diesem Buch auch zum Ausdruck bringt, deutet schon seine spätere Einsiedelei und ist sicher nicht als Handlungsanweisung für den geneigten Leser zu verstehen. Immerhin wurde aber sein Buch damals ein wahrer Bestseller, vielleicht, weil es den ursprünglichen Geist der Philosophie wieder so lebendig macht, unvermittelt zwischen Lehrer und Schüler zu wirken. Obgleich Powys sehr belesen war und sich häufig auf Autoren der europäischen Geistesgeschichte bezieht, kann er doch ganz direkt und voraussetzungslos zum Leser sprechen - zweifellos ein Resultat seiner eingangs erwähnten langjährigen Erfahrung als Dozent, der es verstand, aus jedem Hörsaal eine *academia* im platonischen Sinne zu machen.

Wolfgang Geiger

John Cowper Powys: *Kultur als Lebenskunst. Mit einer Einleitung von Elmar Schenkel, Sammlung Junius, Hamburg 1989*

Das Theater der Ruth Berghaus

Revolution. Wenn das Wort auftaucht, ist auch von Elend die Rede, von Glück, einem Traum davon, gar nicht zu reden von der Trikolore hoher Ideale.

Ruth Berghaus, Gattin Paul Dessaus, Schülerin Brechts, hat das Stück "Dantons Tod" von Georg Büchner jüngst im Thalia Theater in Hamburg inszeniert. Warum?

Ich hatte nicht die Gelegenheit sie zu fragen und muß selbst nach Zusammenhängen suchen. Antworten geben kann die Inszenierung, die Wirklichkeit, also Erscheinungen des Lebens, auf welche manche Bilder deuten, die Zeit, auch das Jahr, in dem das Theater gespielt wird oder das Stück, das ich mir vorgenommen hatte, als die Aufführung angekündigt war.

"Wir werden das Schiff der Revolution nicht auf den seichten Berechnungen und den Schlambänken dieser Leute stranden lassen." Der Satz geht in dem gewaltigen Monolog Robespierres leider unter, doch der Gedanke, daß die Revolution ein Schiff sein könnte, von bestimmten Leuten gesteuert, von anderen gebremst, bleibt. Bloß: Wessen Sache wird da ausgefahren, was hat das Schiff geladen? Im Theater scheint ein jeder davon infiziert. Es wimmelt auf der Bühne von Leuten, die gescheite Monologe halten, selbstbewußte, zögernde, in ihrem Recht stehende, wobei die Einzelnen zwar für sich sprechend, doch einen gemeinsamen Faden zu spinnen scheinen und am Ende entweder den gräßlichen Tod selbst erleiden oder angesichts seiner unglücklich sind. Die Arbeit ist hart und trotz der Spielfreude scheinen nicht nur die Schauspieler dankbar, wenn alles vorüber ist.

Die sich nach hinten verjüngende Bühne deutet das Innere eines riesigen Stahlwerkes an, fast gänzlich schwarz, wie verrußt; daneben andere Attribute wie Kabelkästen, glühende Wolkenhaufen, ein Gleis, welches in einer fernen Lichtzone verschwindet. Entsprechende Klänge, hohe, kalte, vibrierende Töne verkünden ebenso Monotonie, tiefste Einsamkeit wie höchste Spannung, Schrecken oder Unheil.

Zu den Seitenwänden hin stehen zwei überlebensgroße, nach vorne offene und mit Sand angefüllte Kästen... Das Düstere des Hintergrundes, die schwarzen Kästen, in die man hineintreten kann, der Sand lassen noch eine andere

Möglichkeiten, die Spielfläche zu deuten, als Gegensatz zum Innenraum einer Halle etwa, die eines Außenraumes, eines Armenviertels, eines Slums o.ä.. Dieses zweiseitige Bild ist Schauplatz sämtlicher Szenen.

Bei verschiedenen Anlässen hat R. Berghaus bekundet, daß sich in ihrem Theater Gegenwärtiges und historisch scheinbar Überlebtes ineinander verschränken, und so Gewesenes als noch wirksam zeigen.

Das Bühnenbild: Vorne rechts steht ein Stuhl auf der Bühne, der alle Zeichen der barocken Empfindungswelt trägt; die Hölzer nicht gerade, sondern gewunden, die Kanten vergoldet, das Polster eingelegt und herzensrot.

Der Stuhl steht in Kontrast zu dem dem Industriezeitalter entlehnten Bühnenraum. Er ist schon sichtbar, bevor sich der leicht durchscheinende Vorhang erhebt und wirkt deshalb herausfordernd.

Welcher Sphäre ist der Stuhl zuzuordnen? Wenn man nicht gleich in den bewegendsten Gegensätzen von arm und reich reden will, kommen folgende Gruppen in Frage: als Aristokraten Beargwöhnte, als Jacobiner Verehrte, deren Frauen, Bürger, die auf Plätzen und auf einer Promenade zu finden sind, Leute aus dem Volk, die Bühner in den gedachten Spielräumen Gasse oder Revolutionsplatz auftreten läßt. Von den letzteren hat sich keiner auf den Stuhl gesetzt. Wem also gehört der Stuhl?

Der König ist entmachteter, der Stuhl also frei, bar seines Besitzers geworden. Seitdem finden Kämpfe statt, in denen jeder Einzelne auf besondere Weise Geltung beansprucht. Darin liegt das politische Moment des Stückes. Das ist die Kehrseite der im öffentlichen, im gesellschaftlichen Raum angelegten Politik. Letztere erscheint in den Auseinandersetzungen der Gruppen um Robespierre und Danton, deren Denken und Handeln, soweit es sich auf die Allgemeinheit bezieht, im Gesetz oder der politischen Maßnahme konkret werden will.

Mit dem barocken Stuhl aber ist die Politik im Privaten angedeutet.

Au f ihm gehen Danton und Robespierre miteinander ins Gericht, - auch Danton und die Frau und Hure Marion. Beide Szenen werden in einer eindringlichen Bildersprache vergegenwärtigt, die Gegensätze der Geschlechter, des tugendbeußten Robespierre und des genußorientierten Danton in desingulierender Dramaturgie miteinander konfrontiert. In der Regieanweisung heißt es knapp: Ein Zimmer/Danton. Marion. Marion erzählt von ihrem Aufwachsen und dem Erlangen ihrer Reife; die Szene wird eingeleitet, sie auf seinem Schoße sitzend, durch Bilder des begehrenden Danton und der abwehrenden Marion, die auf ihr Erzählen beharrt. Ihre Geschichte ist nachzulesen als die eines Betrug; sie erklärt ihre soziale Stellung. Unbarmherzig entwaffnend und auf die Realität deutend, wirkt nach dieser Szene, in der gegenseitige Achtung in hingebungsvollem Erzählen und Zuhören spürbar wird, der rein auf das Geschlecht und das Geschäftliche bezogene Austausch von Phrasen, mit denen die "Herren" ihre "Damen" verabschieden.

Die andere Szene: Danton. Robespierre. Während sich Robespierre dem Anscheine nach kühl, in der Sprache gedanklich klar und in der Aussage auf sein soziales Engagement bezogen gibt, zeigt sich Danton schnell erregt, dabei ironisch und bohrend, in der Aussage persönlich und von dem unschuldigen, auf Wohlergehen und Genuß bedachten Menschen ausgehend.

Worauf Berghaus hinaus will, wird deutlich, wenn Danton seinen Kontrahenten stellt, sich auf seine Knie setzt und ihn den Zungenschlag lehren will.

Der Übergang vom Persönlich-Politischen zur öffentlichen Handlung schließlich wird am Verhältnis von Robespierre und St. Just entwickelt. Die Bühne ist zusehends abgedunkelt, man ahnt die Einsamkeit eines Menschen, der von seinen widerstreitenden Gedanken gequält wird. Daß es in dem Leben eines mit Verantwortung beladenen Menschen, der immer nüchtern und kühl wirkt und von Gedanken scheinbar ausschließlich beherrscht wird, etwas geben muß, das einen sinnlichen, einen ästhetischen Ausgleich herstellt, verhehlt der Fortgang der Inszenierung nicht. Ein anderer tritt auf: Für St. Just, der in roter Robe, mit einem zarten, sinnlichen Gesicht und ge-

lockten, dunklen Haaren in dem Licht eines eben entflammten Holzes erscheint, könnte Michael Jackson, der Rockprophet unserer Tage, Pate gestanden haben. Er erweist sich als der Mann (Jüngling), der die Dinge (die Hinrichtung Dantons und seiner Genossen) so zu präsentieren weiß, daß selbst das Töten einem Schauspiel gleicht. Für die Zweifelnden heißt sein Rezept: "Wir werden sie aber mit dem Märchen in Schlaf erzählen". Daß die Show gelungen ist, bestätigen am Ende die Klatschweiber: "Es ist recht gut, daß das Sterben so öffentlich wird."

Dieser Art von Zeiterscheinungen gemäß, bringt Berghaus die Rede des St. Just im Nationalkonvent auch nicht als ein rauschhaftes Feiern der fortgesetzten Revolution, nicht als ein Aufstacheln und Beschwören, wie es von Reden Görings her bekannt sein mag, sondern als sanftes Kitzeln mit geistvollen Worten, eine Rede mit poetischen Bildern und einem wiegenden Tonfall, der von dem milde eingeblendeten Gesang der Marseillaise getragen wird.

Macht das Theater aber eine Revolution, oder sind Bilder gegeben, die den Zuschauer bewegen, betroffen machen, vielleicht ihm eine Erkenntnis abringen, ihn eines besseren belehren oder durch Mitleid reinigen? Vielleicht kann darüber eine Szene Auskunft geben, in der Theater selbst thematisiert wird. Von Georg Büchner ist sie in dem Umfeld einer Promenade angesetzt, sie zeigt Gruppen von Bürgern, Damen und Herren, Soldaten und leichten Mädchen. Das sind Rollen, die sie von Berufswegen oder von ihrer sozialen Stellung zugeschrieben bekommen. In diesen Rollen werden sie als Beschäftigte, die sich mit irgendetwas identifizieren, gezeigt: mit ihrer Familie, einem Beruf, ihrem Gewerbe oder den neuesten Erscheinungsformen der Kunst.

Auf der Bühne kommt es zu einem schier ungeordneten Treiben. Zwei Männer schieben einen eingeblendeten Scheinwerfer über das Parkett. Einziger allseitiger Bezugspunkt ist ein Bettler mit nacktem Oberkörper und Pestbeulen, der, von einer Ziehharmonika begleitet, singt. Die Gegenwart des Bettlers ist es, die das oberflächliche Treiben als eine Spur von Alltag, von Leben, bricht und die Kehrseite von Wohlstand und Geschäft zeigt. Mehr noch: Durch dessen sinnliche

Erscheinung, obwohl in Schmutz gebadet, wirkt sich ein Traum von etwas Zartfühlendem: Eine Kokotte setzt sich in Reichweite des Singenden auf den Stuhl und ein Spiel mit Fingern beginnt. Währenddessen wandert unter dem Monolog eines banger Bürgers, der die Welt als Trapez empfindet, der Scheinwerfer weiter um die Bühne.

Neben dieser Volk und Alltag spiegelnden Szene rechtfertigt eine andere auf besondere Weise die Tatsache der Inszenierung des Bühnenschen Stückes, bringt die Grundtendenz der Berghausschen Deutung und den Bezug zu gegenwärtiger Welterfahrung näher. Hier wirkt auch die Kulisse, der imaginierte Ort von Armut und Elend am treffendsten. Gemeint ist die zweite Szene, ihr gedachter Ort eine Gasse; die auftretenden Personen Simon, sein Weib, mehrere Bürger, ein junger Mensch und Robespierre. Die Szene ist beispielhaft für eine irgendwo noch immer gültige Situation: Simon schlägt sein Weib, beide streiten. Auftretende Bürger trennen das Paar und stellen die beiden zur Rede. Man wird sich einig, daß es keinen Schuldigen gibt, da Elend und Armut tiefere Ursachen des Zwistes sind. Man findet in den Wohlhabenden, den Gebildeten und Untreuen einen Feind. Dieser erscheint tatsächlich als ein junger Mensch, der als Aristokrat identifiziert wird, weil er ein Schnupftuch trägt. Man will ihn aufhängen. Robespierre erscheint.

Hier beginnt eine Umwandlung der Szene, die deutlicher als in der Berghausschen Inszenierung nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Während das Vorhergehende in einem chaotischen Durcheinander gespielt wird, mit Tempo, klärt sich im folgenden alles auf: Von der Seite her gelangt Robespierre auf die Bühne. Noch kaum wahrgenommen, spricht Robespierre zunächst zaghaft, unsicher, in seinen Sätzen mitunter verharrend; so gewinnt er aber allmählich das Ohr der Anwesenden und diese lassen von ihrem Tun ab. Schon bewegt sich Robespierre umsichtig in den Mittelpunkt der Bühne. Da wird er von einer Frau als Messias benannt. Robespierre gewinnt die Gefolgschaft der Aufrehrerischen durch seine Hinwendung ("armes, tugendhaftes Volk"), durch den Hinweis auf ihre Schwäche und durch das Versprechen, für ein Gericht zu sorgen.

Robespierre verwandelt die Situation, indem er selbst, durch Mut und Beharrlichkeit, von einer schwachen Position aus zur Stärke gelangt. Also Vertrauen herstellt. Sich zum Führer macht oder als solcher erkannt wird.

Damit hat Berghaus die dem Stück innewohnende und von Büchner so gewollte Verwandlungsform zur adäquaten und auch heute gültigen Darstellung gebracht. Handelnde Menschen bekommen eine immaterielle Gewalt zugesprochen. Dieses, auch an anderen Stellen des Dramas Zwingende hat am Ende den Simon zum Bekenntnis seines wahnhaften Tuns geführt.

Die soziale Situation der Massen, die in dieser Szene beispielhaft angedeutet ist, als Anspielung und Reflex von Elend vergegenwärtigt, macht das Bild vom Schiff der Revolution griffig:

So wie das Schiff auf dem Meere innerhalb der Besatzung Toleranz, aber auch Brüderlichkeit erfordert, um an sein Ziel zu gelangen, so sind die Menschen auf der Erde gefordert, denn alle zehren von einem Brot.

Ingo Abmann

"Nervenbelastend naiv"

Um Einblick zu gewähren in aktuelle Probleme der Literatur- und Kunstkritik des Norddeutschen Rundfunks (NDR), veröffentlichen wir im folgenden das Manuskript einer Sendung Annemarie Stoltenbergs, das in erfreulicher Deutlichkeit den Stand öffentlich-rechtlicher Vernunftkritik anzeigt, wo sie sich bei einer "Spuren"-Lektüre zur Einsicht durchringt, wie in dieser Zeitschrift könne niemand schreiben, "der einigermaßen bei Verstand ist", und dies durch die himphysiologische Referenz stützt, ihr eigenes "Gehirn wäre unfähig, so etwas, sei es auch zum Zwecke der Parodie, zu erfinden". Wenn deshalb der Autorin Texte Susanne Klippels als "nervenbelastend naiv" vorkommen und die These Hiltmanns ihr unverständlich bleibt, daß der Rahmen unserer Vorstellung von Welt alle Anstrengung unserer Aufmerksamkeit verdient, so hat ihr Unverständnis doch immerhin insofern recht, als diese These niemals für den öffentlich-rechtlichen Rahmen von Welt Geltung beanspruchen wollte, der bekanntlich Welt je schon ist, anstatt sie nur eröffnen zu können. Was man dann auch ebenso freundlich wie umgangssprachlich jenen beschränkten Horizont nennen darf, in dem es das Problem des Rahmens nämlich nicht einmal gibt. (Red.)

Es gibt Autorenlesungen, bei denen selbst der leidgeprüfte Reporter schwer ins Grübeln gerät, sich einen anderen Beruf wünscht und nur noch die berühmte Frage aus dem Film "Einer flog übers Kuckucksnest" stellen möchte: "seid ihr alle irre?" Gestern Abend also lasen im Literaturhaus zwei Hamburger Autoren. Susanne Klippel und Jochen Hiltmann. Susanne Klippel schreibt und fotografiert, sie hat einige hübsche Bändchen gemacht, einen etwa mit Bildern und sehr knappen Texten über eine Reise durch Deutschland. Dort gelang es ihr, Bilder über die Melancholie der Vorstädte, wenn ich das einmal so nennen darf, einzufangen, die allesamt den Charme der fünfziger Jahre haben. Sie las gestern allerdings aus ihren "Karibischen Reisenotizen". Texte über Reisen, die sie zwischen 1983 und 1987 nach Grenada gemeinsam mit ihrer kleinen

Tochter unternommen hat. Ein Stückchen darin heißt "Das Klo der Priesterin", wo es, wie wir erfahren, als einzig greifbares Papier eine Bibel gab, der bereits einige Seiten fehlten. In einer anderen Passage beschreibt sie eine Eidechse und ihren "ironischen Blick" (oder war das Einbildung?). Die Sprache ebenso wie die Beobachtungen sind von nervenbelastender Naivität, wenn es da etwa heißt: Kerzen sind sehr interessant. Wenn ihr sie beobachtet, werdet ihr es merken.

Noch schlimmer fand ich allerdings die Texte von Jochen Hiltmann. Er las aus seinem Buch "Mirik. Die heiligen Steine Koreas". Er versucht dort die kultische Bedeutung dieser Steine in ihrer Bezüglichkeit auf ihn selbst zu verstehen. "Der Rahmen unserer Vorstellung von Welt", so meint er, "verdient alle Anstrengung unserer Aufmerksamkeit". Ich verstehe solche Sätze übrigens nicht. Im Nachwort zu Hiltmanns Buch über die koreanischen Steine las ich die Einschätzung eines koreanischen Dichters, daß Jochen Hiltmann in diesen Steinen Dinge und Bedeutungen sieht, die selbst Koreanern noch nicht in den Sinn gekommen seien. Das kann ich mir nun wirklich gut vorstellen. Bei der Veranstaltung im Literaturhaus lagen nämlich Exemplare der Zeitschrift "Spuren" aus, in denen Hiltmann veröffentlicht. Dort fand ich eine wahrlich erstaunliche Interpretation zu dem Künstler Joseph Beuys, die ich Ihnen, liebe Hörer, in ihrer tiefgründigen Deutungskraft nicht vorenthalten möchte:

"Beuys nahm einen unbestimmten Fettknubbel in den Mund, artikulierte das Fett zwischen fester Gaumenwölbung und seitlich begrenzenden Zahnreihen mit seiner Zunge kunstvoll zu einem Gebilde und setzte die Larve aus. Das Fett nahm den Weg von einem 'energieungerichteten' Knubbel zu einer Form gebannter, geballter Kraft. Der Mund ist ein fettiges einziges Loch, welches Fremdes zu sich nimmt und Ausscheidungen macht: ein Medusenmund. Beuys zerstört so die Hierarchie zwischen Mund und After."

Vielleicht meinen Sie jetzt, das könne kein Mensch so geschrieben haben, der einigermaßen bei Verstand ist, und ich hätte das erfunden, um eine bestimmte Sprache von Kunstkritikern zu karikieren. Dem ist nicht so. Mein Gehirn wäre unfähig, so etwas, sei es auch zum

Zwecke der Parodie, zu erfinden. Es ist nachzulesen in der Zeitschrift "Spuren", die in Zusammenarbeit mit der Hochschule für bildende Künste in Hamburg erscheint. Danach glaube ich auch den Texten über koreanische Steine kein Wort mehr. Wer weiß, was die alles ausspucken.

Dem Literaturhaus werden solche Veranstaltungen auf Dauer schaden. Damit spielt man ein Haus leer, in dem ja auch spannende und gute Autoren zu hören sind. Es wäre hier eine Chance für unbekannte Dichter, ein Publikum zu finden, wenn jeder hingehen könnte mit der Neugier, na, wenn es im Literaturhaus ist, wird schon was daran sein, so wie Lesungen in der Heine-Buchhandlung eine bestimmte Qualität haben. Aber wer einen solchen Abend wie gestern erlebt hat, geht in Zukunft vielleicht nur noch ins Literaturhaus, wenn berühmte Leute angekündigt sind und nicht nur diese betreten-höfliche Stimmung entsteht.

Annemarie Stoltenberg

Herausgeber: Wissenschaftliches Zentrum II
für Psychoanalyse, Psychotherapie und
psychosoziale Forschung der
Gesamthochschule Kassel,
Gottschalkstr. 26, Postfach 101380,
D-3500 Kassel

Die letzterschienenen Hefte:

20/21 Gegen-Bilder - Über Kunst und Kreativität (Sept. 86), 22 Beiträge zur Scheidungsforschung II (Dez. 86), 23/24 Neurotische Rätsel und Psychotische Klartexte zwischen den Weltkriegen (Psychoanalyse-Literaturwissenschaft V) (April 87), 25 Wiederbelebung der Zukunft - W/Orte der Psychoanalyse (Dez. 87), 26 Freud und Leid - Die Psychoanalyse im sozialen Feld (Mai 88), 27/28 Krieg und Medien I: Simulationen des Schreckens (Psychoanalyse-Literaturwissenschaft VI) (Aug. 88)
29/30 Religion-Mythos-Illusion. Die Vision der Erlösung und der Entzug der Bilder (März 89)

in Vorbereitung: 32/33 Nation-Staat-Politik. Psychohistorische Untersuchungen (Feb. 90)
34 Männlich-Weiblich. Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz.

Bitte fordern Sie unser ausführliches Prospekt zu allen noch erhältlichen Nummern an. Beziehen können Sie *Fragmente* über den Buchhandel oder den Herausgeber.
(ISSN 0720-5813)

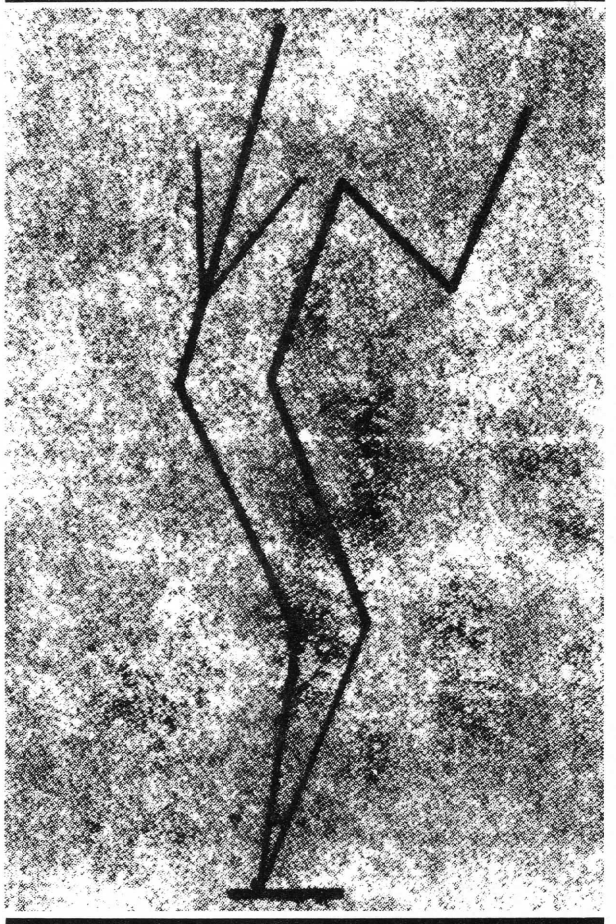
Fragmente-Preise (ab Nr. 23/24):
Einzelheft DM 17,- / Doppelheft DM 28,-
(für Studenten bei Direktbestellung und mit Nachweis: DM 9,50/DM 17,-)

Abonnement: DM 40,- pro Jahrgang (Stud.: DM 20,-) (Abo-Beginn auch rückwirkend).

31 aus dem Inhalt: H.-M. LOHMANN Gedanken zur Sozialpsychologie Alexander Mitscherlichs P. WARSITZ Von den Spuren der Seele im Körper J. KÜCHENHOFF Die Rolle der Verwerfung in der Entstehung psychosomatischer Erkrankungen R. PLASSMANN Grundriß einer analytischen Körperpsychologie am Beispiel der Artefaktkrankheit C. SCHRÜBBERS Symptom und Signifikant J. ZEILER Sucht als Leiden M. RASSEK Zur Psychosomatik des Schmerzerlebens M. STINGELIN Der Körper als Schauplatz der Historie T. LIPOWATZ Technik des Genießens oder Ethik des Begehrens H. KNAPPE-RICHTER Georg Groddeck. Die Krankheit als kreative Äußerung des Es. G.C. THOLEN/U. MÜLLER Phänomenologie und Leib-Seele-Problem A. ADAM Die Seele fest im Griff I. BINDSEIL Alice Miller - Vom harten Faktum zum Medienereignis P. WARSITZ Cassandra-Komplex H. KIPP Der Körper der Institution; *Lektüren*: G. Groddeck, »Vorträge Bd. 1-3« (Schwendter), G. Bataille »Die Literatur und das Böse« (Wetzel), J. Hörisch, »Die Wut des Verstehens« (Stingelin), G. Schmidt, »Die Spur und die Trasse« (Schwendter) und weitere Beiträge. ISBN 3 - 88122 - 522 - 6

Schriftenreihe zur Psychoanalyse

FRAG·MENTE



SCHNITTSTELLE KÖRPER

Versuche über
Psyche und Soma

Vilém Flusser: Juden und Sprache / Elisabeth Weber zu den späten Gedichten der Nelly Sachs / Ludger Heidbrink zu Edmond Jabès' 'Buch der Fragen' / Alfred Hirsch: Rettende Übersetzung / Khosrow Nosrati: Näherungen an Emmanuel Levinas / Hans Radermacher über "Die vergessene Hälfte. Osteuropa und wir" / Fotoserie: 'si'te' von Martina Palm / 12 Seiten Rezensionen

