

Reinhard Schulz (Hrsg.)

Philosophie in literarischen und ästhetischen Gestalten



**Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg
2005**

Fotos Umschlag: Hartmut Wiesner, S. 264-265
Verlag / Druck /
Vertrieb: Bibliotheks- und Informationssystem
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
(BIS) – Verlag –
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

ISBN 3-8142-0959-1

Vorwort

Die meisten der hier abgedruckten Beiträge sind aus einer Ringvorlesung des Instituts für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg im Sommersemester 2003 mit dem Titel „Literarische Formen der Philosophie“ hervorgegangen. Angeregt wurde dieser Titel durch einen gleichnamigen inzwischen vergriffenen Sammelband.¹ Hinzugekommen sind ein Aufsatz von Stefan Müller-Doohm über Adorno und der in der Ringvorlesung „Kulturphilosophie“ im Wintersemester 2002/03 geleistete Beitrag von Frank D. Wagner über Brecht. Die Autorinnen und Autoren kommen aus so unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen wie Anglistik, Germanistik, Kunstwissenschaft, Pädagogik, Philosophie, Slavistik und Soziologie. Um die reichlich abgenutzten Vokabeln des inter- oder transdisziplinären zu vermeiden, die übrigens in keinem der Beiträge Verwendung finden, ist die Überwindung und Kritik eingeschliffener disziplinärer Denkweisen und die Reflexion historischer, kultureller, philosophischer, politischer und sozialer Dimensionen gemeinsames Kennzeichen fast aller Einzeldarstellungen. Die Abfolge der Beiträge folgt einer sowohl historischen wie sachlichen Logik. So steht am Anfang eine bei Spinoza einsetzende und bis auf die Antike zurückgehende Darstellung literarischer Formen der Philosophie (Büttemeyer), gefolgt von geschichtsphilosophischen Reflexionen zur Romantik (Doering). Die dann folgenden vier Aufsätze (Grübel, Wagner, Müller-Doohm, Hillgärtner) fokussieren ihre Aufmerksamkeit auf einzelne Autoren, über die die spezifische Signatur der Moderne in ihrer ganzen epochalen Dramatik und individuellen Konflikträchtigkeit verdeutlicht wird. Die dann folgenden drei Darstellungen beinhalten die kommunikative (Januschek), pädagogische (Kiper) und ästhetische (Wiesner) Reflexion praktischen Handelns, wobei der schon seit geraumer Zeit inflationär verwendete Kommunikationsbegriff von F. Januschek einer eingehenden Kritik unterzogen wird. Auch hier dominiert die Infragestellung fragloser Selbstverständlichkeiten, die sich nur allzu leicht in unsere praktischen Nahhorizonte und unsere theoretischen Weltbezüge einnisten. Zum Schluss wird vor dem Hintergrund einer Indienreise (zur Lippe) eine interkulturelle Perspektive vorgestellt, die in atmo-

1 Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht (Hrsg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990.

sphärisch dichter Weise die alltäglichen Lebensvollzüge mit wachem „Sinnenbewusstsein“ ästhetisch in den Blick nimmt. Damit ein Gesamtüberblick über die behandelten Themen ermöglicht wird, werden im Folgenden die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt:

Wilhelm Büttemeyer zeigt in seinem philosophiehistorischen Beitrag, dass die geometrische Darstellungsform eine der literarischen Formen der Philosophie ist und damit weit über geometrische und mathematische Fragestellungen hinausreicht. Als Ausgangspunkt wird Spinozas Gestaltung philosophischer Theorien (z.B. der Ethik) nach dem Vorbild der axiomatisch-deduktiven Methode gewählt. Dann wird die Vorgeschichte anderer literarischer Formen der Philosophie, wie z.B. den Lehrgedichten der Vorsokratiker, dem Platonischen Dialog im Vergleich mit neuzeitlichen Dialogformen, Augustinus' *Confessiones* als erster Autobiographieform, Montaignes *Essais*, und Descartes' *Essais philosophiques* vergleichend vorgestellt. Die Auffassung des mit Spinoza befreundeten Arztes Lodewijk Meyer, dass die mathematische Methode der sicherste Weg zur Auffindung und Mitteilung der Wahrheit sei, wird kritisch hinterfragt, um darüber zu einer Unterscheidung von mathematischer und geometrischer Methode zu kommen, die zur Zeit Spinozas in ganz verschiedenen Gestalten nebeneinander Bestand hatten. Je nach dem, ob die geometrische Ordnung auf Seiten der Natur oder des menschlichen Geistes lokalisiert wird, fällt die Rechtfertigung der Methode anders aus. Am Ende des Beitrages steht der Hinweis auf die Notwendigkeit der Anerkennung „letzter“ Prinzipien, die nicht bewiesen sondern gemäß dem aristotelischen *nous* intuitiv eingesehen werden können. Insgesamt wird die innere Verflochtenheit des mathematisch-axiomatischen und des sprachlich-grammatikalischen Denkens auch im Hinblick auf letzte Fragen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit von der Antike bis zur Neuzeit verdeutlicht.

Sabine Doering geht der Frage nach, wie sich philosophische Erkenntnisse in Gedichtform vermitteln lassen. Am Beispiel von Hölderlin und Novalis werden dabei die Möglichkeiten und Grenzen der Lyrik diskutiert. Anhand von Fallstudien ausgewählter Gedichte dieser „philosophischen Dichter“ wird das frühromantische Interesse an der mythologischen Überlieferung mit dem Ziel einer „neuen Mythologie“ untersucht. Hervorstechendes Merkmal ist dabei die Verschränkung einer möglichst objektiven Betrachtungsweise mit der eigenen Subjektivität. Besondere Merkmale in Hölderlins Dichtung sind der Wechsel von Bild- und Begriffssprache, die Formulierung gnomischer

Sentenzen, der Wechsel von beschreibenden und apostrophierenden Passagen und ein Mythensynkretismus ganz verschiedener Epochen und Kulturen, womit die narrative Einkleidung einer „neuen Mythologie“ verwirklicht werden soll. Bei Novalis wird gemäß einer „transzendentalen Poesie“ (F. Schlegel) über die Vermittlung verschiedener Denkformen eine höhere Stufe der Erkenntnis angestrebt. In den *Hymnen an die Nacht* wird die dafür notwendige Verbindung von privater und christlicher Mythologie verdeutlicht. Bei beiden Dichtern wird die lyrische Rede in den Dienst der intellektuellen Erkenntnis gestellt. Sie repräsentieren daher in einzigartiger Weise, dass Erleben und Reflexion, Subjektivität und Objektivierung keinen Gegensatz bilden, wie das für die vorromantische Dichtung noch angenommen worden ist.

Rainer Grübel diskutiert die Frage, ob die russische Philosophie als Modell für literarisches Philosophieren überhaupt dienen könne. Im Mittelpunkt steht dabei die menschliche Existenz als Tyrannei der Natur, an der der Existierende selbst nicht schuld sein könne. Damit eröffnet sich eine Doppelperspektive auf den Selbstmord, der zwar biologisch neutral, aber über den intentionalen Akt des Eintritts ins Schweigen gegenüber Anderen asozial erscheint. Mit der Selbsttötung hat Dostoevskij in die russische Literatur den Typus des literarisch begründeten Autothanatos eingeführt, um sich über diese Negation der gottgeschaffenen Welt Athanatos (Unsterblichkeit) im Diesseits zu sichern. Die Antinomie von Freitod und Unsterblichkeit ist damit das zentrale Thema, das auch Spuren außerhalb der russischen Literatur, z.B. bei Camus, Nietzsche und Wittgenstein hinterlassen hat und Querverbindungen zu dem Beitrag von R. Hillgärtner in diesem Band zeigt, in dem es um den postmodern diagnostizierten „Tod des Autors“ geht. Dostoevskijs Dialogizität beharrt jedoch auf der Besonderheit einzelner Personen und befindet sich damit in kritischer Distanz sowohl zur postmodernen Verabschiedung des Subjekts wie zur Überhöhung von Subjektivität im deutschen Idealismus. Mit Dialogizität ist gemeint, dass das literarische Philosophieren als dialogisches Entwerfen, Artikulieren und Abwägen von Positionen hervortritt, die stets mögliche Gegenpositionen mitbedenken oder sogar voraussetzen. Diese Perspektive wird kritisch gegen die Hegelsche und Marxsche Dialektik ins Spiel gebracht und ähnlich wie bei Kierkegaard für eine Verbindung von Ethik und Ästhetik herangezogen. Abschließend werden mit Rozanovs „Dialogisierung des flüchtigen Augenblicks“ und Sestovs „Negation des Wissensdiskurses“ zwei philosophische Antworten auf Dostoevskijs antidialektische Dialogik vorgestellt. Dies führt zu dem sowohl gegenüber Ide-

alismus wie Materialismus kritischen Ergebnis, dass das wahre Wesen der Welt weder erkannt noch ausgesprochen werden kann. In Analogie zur bei Dostoevskij diskutierten Selbsttötung beginge demnach derjenige, der über die Welt oder sich selbst gültige Aussagen machen wolle, sprachlichen „Selbstmord“ und verschlüsse sich den Horizont einer ansonsten offenen Zukunft.

Frank D. Wagner geht es in seiner subtilen Interpretation um den Nachweis, dass der „Verfremdungskünstler“ Brecht zu Recht als Philosoph unter den Dichtern aufgefasst werden darf. Nur über eine gelingende Integration von Philosophie, Politik und Poesie kann der Schlüssel zu Brechts anhaltender Wirkung gefunden werden. Dies wird im ersten Teil am Beispiel von Goethe, Schiller und Heine im Hinblick auf die typologischen Möglichkeiten des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung durchgespielt. Dabei zeigt sich, dass Heines Fundierung von Philosophie und Dichtung in gesellschaftspolitischen Konfliktfeldern und der damit verbundene Übergang von der Doktrin zur Tat auf Brecht die nachhaltigste Wirkung ausgeübt hat und seine Hegel-Lektüre entscheidend geprägt hat. In einem weiteren Durchgang wird Brechts Zerstörung der „positionellen Relativität“ in philosophischen Satzsystemen zum Thema gemacht. Damit ist gemeint, dass die gegenseitige Stützung der einzelnen Elemente zu Gunsten geschlossener Weltbilder und Metaphysiken gesprengt und stattdessen nüchterne Tatsachen, einfache Elemente, konkrete Forschungen und reine Erfahrungen mit der geschichtlichen Wirklichkeit konfrontiert werden. Bei diesem Plädoyer für eine Diskontinuität des Ganzen und den empirischen Satz als Aphorismus, Grundsatz, These, Notiz oder Denkbild als Mittelpunkt des philosophischen Diskurses findet Brecht eine Geistesverwandtschaft u.a. mit Benjamin, Korsch, Duncker und Neurath. Im abschließenden Teil werden die Veränderbarkeit der Gesellschaft, die Erkennbarkeit der Wirklichkeit und die Verständigungsfähigkeit des Menschen als die „Drehachsen“ des Brechtschen Philosophierens kommentiert. Am Ende entsteht das Bild eines hoch ambivalenten Dichterphilosophen, der unter Bezugnahme auf gegensätzliche Philosophietraktionen (wie z.B. Fichte und Neurath) persönliche Widersprüche erhellen und dabei die Wahrheit über die Legendenbildung triumphieren lassen möchte.

Stefan Müller-Doohm beschäftigt sich mit der Frage, ob Adorno über eine eigene Sprachphilosophie verfügt habe. Obwohl dies im engeren Sinne wohl nicht zutrifft, ist für Adorno dennoch die sprachphilosophische Reflexion die erste Voraussetzung für die Rettung der Sprache als Ausdrucksmittel. Für

diese Reflexion sind die Begriffe *Konstellation* und *Konfiguration* zentral. Stimuliert durch seine Erfahrungen als Komponist und am Modell der Zwölftonmusik soll die intentionslose Wirklichkeit durch Konstellationen von Denkmodellen konstruiert und dechiffriert werden können. Dabei ist die Sprache als Ausdrucksmittel mehr als ein System signifikanter Zeichen. Die Kritik der akademischen Philosophie geschieht bei Adorno durch eine in seiner Antrittsvorlesung so bezeichnete „exakte Phantasie“, die sich am geschichtlich Konkreten bewähren muss. In zehn *Thesen über die Sprache der Philosophie* verdeutlicht Adorno, wie Geschichte und Wahrheit im Wort zusammenzutreten. Sprache ist nicht repräsentativ sondern konfiguratив und damit ein Drittes gegenüber den Intentionen der Sprechenden und dem herkömmlichen Wort. Der Grundzug von Adornos sprachphilosophischem Denken ist durch eine doppelte Perspektive in Philosophie, Literaturkritik und Gesellschaftstheorie gekennzeichnet: die sprachkritische Aufdeckung des Wahrheitsgehalts philosophischer Deutungen *und* die Bildung von Konstellationen in Denkprozessen und Konfigurationen in der Sprache, um sie vor dem Verfall retten zu können. Im weiteren Verlauf des Beitrages wird dieses Programm einer Gesellschaftskritik als Sprachkritik an Beispielen von Interpretationen aus der *Dialektik der Aufklärung*, der *Minima Moralia* und der *Negativen Dialektik* vorgeführt. Dabei wird die Paradoxie dieses Programms, mit den Mitteln der Sprache über die Sprache hinausgelangen zu wollen, ebenso deutlich wie Adornos Suche nach einer Verbindlichkeit ohne System in einer beweglichen Wechselbeziehung von Begriffen, die nicht für sich allein aussagekräftig sein können sondern in einem konfigurativen Sprachstil im Sinne Benjamins versuchen „bei der Sache“ zu bleiben.

Rüdiger Hillgärtner verwendet den von George Steiner stammenden Begriff der „Extraterritorialität“ für einen vom Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bis zur Gegenwart reichenden anthropologischen, historischen und metaphysischen Spannungsbogen, der die spezifisch moderne Erfahrung der Fremdheit in einem kulturellen Niemandsland ausleuchtet. An Autoren wie Beckett, Camus, Eliot, Joyce, Pound, Proust und Woolf wird dieses Moment einer „konstitutiven Ambiguität“, die sich in der paradoxen Einheit von zugleich Ferne und Nähe ausdrückt und als ästhetisches Moment der Selbstinszenierung genutzt wird, illustriert. Der so charakterisierte Fremde ist mit keiner seiner wechselnden Bestimmungen identisch und Individualität konstituiert sich im Prozess der Selbstüberschreitung. Theoretiker wie Simmel, A. Schütz, Mauthner und Bauman kommen zu Wort, um diese spezifische „Ambivalenz der Moderne“ mit ihrem Verlust von Sprache und Selbstver-

ständigkeit, der Transzendierung des Gegebenen und ihrer verbindlichen Unverbindlichkeit in den Blick zu nehmen. Plessners Anthropologie erlaubt diese konstitutive Heimatlosigkeit und „transzendente Obdachlosigkeit“ (Lukacs) in der schauspielerischen Exzentrizität der reflexiven Selbstüberschreitung auf den Begriff zu bringen. In der Gleichzeitigkeit von Präsenz und Repräsentanz wird der Rückweg zur Einheit mit sich selbst mit den gleichen reflexiven Mitteln ermöglicht, mit denen er auch verhindert wird. Dieser paradoxe Befund lässt sich auch auf die fortschreitende Medialisierung beziehen, indem die mediale kollektive Weltaneignung zum nicht länger erfahrungsgesättigten individuellen Weltverlust führen kann. Abschließend werden bezogen auf die Gegenwart Barthes' „Tod des Autors“ und Isters literarische Anthropologie und Studien zur Textstruktur des „impliziten Lesers“ herangezogen, um Selbst- und Weltbilder als Spielentwürfe und „Pendelbewegungen“ eines extraterritorialen Lesers vorzustellen, die als Prozesse sich „vollsausgender Ambiguität“ von Text und Kontext interpretiert werden können.

Auch *Franz Januschek* widmet sich dem Spiel. Ihm geht es um die Reflexion auf das Spiel als die ästhetisierende Zuwendung zu den von uns gemeinsam geteilten Regeln, die unserem Handeln zu Grunde liegen. Am Anfang seines Beitrages steht die Eskalation und Deeskalation von Gewalt als sowohl praktischer wie philosophischer Frage. Dabei wird an Beispielen verdeutlicht, dass Sprache sowohl ein Mittel der Verständigung wie der Gewaltausübung sein kann. Über den Nachweis der Unmöglichkeit, Metakommunikation als Verständigung über die Verständigung von der Kommunikation trennen zu können, wird verdeutlicht, wie Metakommunikation selbst zur Gewalt werden kann. Anschließend wird der modische Wortgebrauch von „Kommunikation“ kritisiert und die Theoriegeschichte verschiedener Kommunikationsmodelle als implizite Grenzziehung zwischen Missverständnissen und Interessenkonflikten offen gelegt. Der Übergang zur Spielthematik erfolgt über die Kennzeichnung kindlicher Metakommunikation als *selbstverständlicher* Spieltätigkeit. Durch die Unterscheidung und an Beispielen von antagonistischem, einvernehmlichem und gemeinsamen Handeln von Erwachsenen wird verdeutlicht, dass die Selbstreflexivität dieser Selbstverständlichkeit nur schwer zu begreifen ist, da sich im jeweiligen gemeinsamen Handeln erst *zeigt*, was diese Selbstverständlichkeit *ist*. Unter Bezugnahme auf Schiller und E. F. Fink wird die „eigenartige Schizophrenie“ des Spiels beleuchtet, bei der die Spielenden sich zugleich innerhalb und außerhalb der Spielrolle befinden. Dieser Befund zeigt interessante Parallelen zu der im

vorhergehenden Beitrag von R. Hillgärtner diskutierten „Extraterritorialität“ auf. Im letzten Teil des Beitrages wird über Wittgenstein die Verwobenheit von Spiel und Regel aufgezeigt. Da objektiv nicht zu entscheiden ist, ob ein Handeln Spiel ist oder nicht, kann *jedes* Handeln so betrachtet werden, *als ob* es auf die Selbstvergewisserung der zu Grunde liegenden (Spiel)-Regeln gerichtet sei. Diese „Als ob“-Struktur öffnet die Perspektive für eine ästhetische Sprachauffassung. Die *Lust* an einer besseren Beherrschung der Sprache hätte dann ästhetische Gründe und wäre weniger Zweck als vielmehr Folge der Forschung. Am Beispiel der Ironie wird abschließend verdeutlicht, dass es keine klare Trennungslinie zwischen spielerischem und nicht-spielerischem Sprechen gibt und dies auch als Modell für menschliches Handeln dienen könnte.

Hanna Kiper illustriert über literarische Beispiele das Versprechen der Moderne durch Bildung aus den Zwängen der Tradition befreit werden zu können und das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft neu zu bestimmen. Der widersprüchliche Ort Schule wird über literarisch thematisierte Einzelschicksale von Schülerinnen und Schülern sowie Lehrern vorgestellt. Gemeinsame Merkmale von literarischen Texten über pädagogische Fragen sind Zukunftsoffenheit, das Verstricktsein in Geschichten, die Pointierung subjektiver Sichtweisen, die Thematisierung von „Schattenseiten“, Widersprüchlichkeit, Emanzipation und Selbstkritik sowie die Krisenerfahrung der Moderne. An Romanbeispielen von Aitmatow, Andersch, Atwood, J. Becker, Hesse, H. Mann und H. Schütz werden die folgenden Probleme thematisiert: die Idee der Beförderung von Mensch und Gesellschaft am Beispiel eines antireaktionären pädagogischen Laien (Aitmatow), persönliche Emanzipation durch Bildung mit leidenschaftlichem Engagement für eine offene Zukunft (Schütz), Bildung als Weg des geistig freien selbstbestimmten Menschen (Andersch), Schülerelbstmord als Kritik an der tradierten Schulk Wirklichkeit (Hesse), Gesellschaft als verlängerter Arm der Schule als Wahnvorstellung eines autoritären Lehrers (H. Mann), ambivalente Beziehungsstrukturen zwischen Assimilation, Machtausübung und Unterdrückung in Schülerinnencliquen (Atwood) und die Entwicklung von Lehreridentität in Abgrenzung gegen die Fremdbestimmung staatlicher Autorität (Becker).

Hartmut Wiesner zeigt Standfotos der Besteigung eines Braunkohleabraumberges aus einem S-8 Film, aufgenommen im Geiselstal nahe Merseburg in Sachsen-Anhalt anlässlich dreier Exkursionen in unterschiedlichen Zusammensetzungen durch Studierendengruppen der Hochschule für Kunst und

Design, Halle und der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er schildert das Abenteuer einer ästhetischen Annäherung an eine unbekannt Landschaft mit projektbezogenen Erkundungen, Spurensicherungen und Erdarbeiten mit „dreckigen Fingern“. Es gilt dabei möglichst wenig einzugreifen, aber die ästhetischen Strukturen eines Ortes vergangener Arbeit jenseits absichtsvoller künstlerischer Gestaltung sichtbar zu machen. Zum kommunikativen Aspekt der kollektiven Aneignung des Wesens dieser Landschaft gehört über die Gespräche mit Arbeitern auch die Rekonstruktion der Arbeitswelt einer ehemaligen Brikettfabrik. So soll die ästhetische und soziale Problematik direkter und vielschichtiger erschlossen werden als es die rein intellektuelle und kognitive Tätigkeit in Archiven und Bibliotheken leisten könnte. Insofern nimmt dieser Beitrag hier zwar eine Sonderstellung ein, zeigt aber dennoch bemerkenswerte Parallelen zu F. Januscheks Bestimmung der Nichtobjektivierbarkeit und des kollektiven Charakters menschlicher Handlungen, so wie er sie in seinem Beitrag für diesen Band vorgenommen hat. Die gezeigten Bilder als Umschlag und im Inneren dieses Bandes sind Zeugnisse der Freiheit der Studierenden im Geiseltal, sich auf diesen Ort ästhetisch einzulassen und die Variablen des Aufbruchs und des Abbruchs als unausweichlichem Schicksal des Tales und der Region zu verdeutlichen, bevor ein geplantes Sanierungskonzept und Freizeitparkscenario hier Platz greifen kann. H. Wiesner fragt an einer Stelle: „Ist in einer postmodernen Dienstleistungs- und Freizeitgesellschaft überhaupt noch Platz für dreckige Löcher in der Welt oder nur noch für keimfreies Vergnügen?“ Der kurze *Nachspann* sieben Jahre später am Ende seines Beitrages gibt darauf die Antwort.

Rudolf zur Lippe Meditationen anlässlich eines Tagungsbesuchs in Indien, die ihn 1996 an so verschiedene Orte wie Madras und Neu Delhi geführt haben, nehmen ihren Ausgang bei dem Bloch-Zitat: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht.“ Was dann folgt, lässt sich am besten über ein später im Text folgendes Zitat ausdrücken: „Aufschreiben, was aus dem Sehen und Hören und Riechen und Lesen und Gehen und Sitzen und Sprache sich zusammensetzt und so wieder auftaucht als sonderbares Gemisch.“ Stets geht es dabei um die Rhythmen des Lebens zwischen Ferne und Nähe, Ich und Welt, Aktivität und Passivität, Leib und Seele, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Schlafen und Wachen, Traum und Wirklichkeit, Gegenwart und Vergangenheit, Himmel und Erde, innen und außen, Leben und Tod, alter Osten und moderner Welt. Was macht es uns möglich, uns von den Erwartungen und Befürchtungen der Zukunft zu befreien, damit wir mehr Bereitschaft für die

Aufgaben der Gegenwart entwickeln können? Wie finden wir einen gesunden Ausgleich zwischen Handeln und Reflexion? Können wir von Indien lernen, die kosmischen Bezüge der Gesellschaft lebendig zu halten, um unsere eigene Verortung zwischen Erdenmitte und Himmelslicht zu finden? Wie gelingt es uns, kulturübergreifend ermutigendes Wissen und hellhörige Erfahrungen zusammenzutragen, damit eine gemeinsame menschlichere Zukunft möglich wird? Welche Möglichkeiten bestehen überhaupt, erstarrte Gewissheiten ins Wanken zu bringen und „ins Werden zu geraten“ durch die Gegenwart der Anderen? Anders gesagt: Wie lernen wir, „uns finden zu lassen“? (K. Dürckheim)

Abschließend danke ich allen Autorinnen und Autoren für Ihre Mitwirkung an der seit Jahren gut besuchten Ringvorlesung des Instituts für Philosophie und für ihre Beiträge zur Veröffentlichung in diesem Sammelband. Den Besucherinnen und Besuchern der Ringvorlesung danke ich dafür, dass sie mich zur Herausgabe dieses Buches ermuntert haben, dem ich nun auch viele Leserinnen und Leser – nicht nur aus diesem Kreis – wünsche. Frau Dagmar Weinrich-Brunner danke ich für die Formatierung, Bildbearbeitung und Gestaltung des Bandes, dem BIS-Verlag für die Herausgabe und dem Institut für Philosophie für die Bereitstellung eines Druckkostenzuschusses.

Reinhard Schulz, Oldenburg im März 2005.

Inhalt

Vorwort des Herausgebers

<i>Wilhelm Büttemeyer</i>	15
Philosophie in geometrischer Ordnung	
<i>Sabine Doering</i>	35
Romantische Geschichtsphilosophie – Hölderlin und Novalis	
<i>Rainer Grübel</i>	
Dialogik contra Dialektik. Literarisches Philosophieren über Athanasie und Autothanase bei Fedor Dostoevskij, Vasilij Rozanov und Lev Sestov	53
<i>Frank D. Wagner</i>	
Brecht als Philosoph	101
<i>Stefan Müller-Doohm</i>	
Sprachphilosophische Aspekte im Denken von Theodor W. Adorno	131
<i>Rüdiger Hillgärtner</i>	
Die Extraterritorialität des Autors	157
<i>Franz Januschek</i>	
Spielen, Sprache, Gewalt und Metakommunikation	187
<i>Hanna Kiper</i>	
Pädagogische Grundfragen im Medium literarischer Texte	219
<i>Hartmut Wiesner</i>	
KUNST/PÄDAGOGISCHE HANDLUNGSWEGE IM FREIEN	240
<i>Rudolf zur Lippe</i>	
Seinszeiten. Fünf hymnische Fragmente	283

Wilhelm Büttemeyer

Philosophie in geometrischer Ordnung

Wer den Titel „Philosophie in geometrischer Ordnung“ hört, denkt vermutlich zuerst an Spinoza und seine *Ethica ordine geometrico demonstrata* [Ethik, nach geometrischer Art bewiesen]. Doch was heißt hier „ordine geometrico“? Und weiter: Unterscheidet sich diese Art der Darstellung einer philosophischen Theorie so stark von anderen Arten der Darstellung, dass man ausdrücklich darauf hinweisen muss? Welche Darstellungsformen des Philosophierens – oder genauer: der Philosophie – gibt es überhaupt?

Ich möchte mit letzterem beginnen und einleitend eine knappe, keine Vollständigkeit beanspruchende Übersicht über literarische Formen der Philosophie vor Spinoza geben. Dass damit nicht in erster Linie an Philosophisches in der Literatur, sondern an unterschiedliche Formen philosophischer Texte gedacht ist, wird sich gleich zeigen. Danach ist Spinozas geometrische Darstellungsform zu charakterisieren und nach ihren Ursprüngen und ihrer theoretischen Grundlage zu befragen. Ein knapper Überblick über andere Anwendungen der geometrischen Textform in der Philosophie, der in dem hier gegebenen Rahmen wiederum keine Vollständigkeit beanspruchen kann, soll diesen Beitrag abschließen.

1 Literarische Formen der Philosophie vor Spinoza

Über die ersten philosophischen Äußerungen in der abendländischen Tradition wissen wir wegen der schlechten Quellenlage recht wenig. Vermutlich wurden sie in Versform vorgetragen und zunächst mündlich überliefert, bis sie dann schriftlich festgehalten wurden. Den *Typus des philosophischen Lehrgedichtes* finden wir jedenfalls auch bei den Vorsokratikern Xenophanes, Parmenides und Empedokles. Vor ihnen hatte sich schon Anaximander (und dann Anaximenes) der *Form der philosophischen Prosa* bedient. Ob er damit „für seine Aussagen eine gewisse Faktizität beanspruchte“ und meinte,

dass sich „gerade über die höchsten Dinge in nicht-poetischer Form etwas sagen“ lasse,¹ kann nur vermutet werden.

An die von Sokrates geführten Gespräche anknüpfend, hat Platon die *Dialogform* eingeführt. Der Gesprächsführer (meist Sokrates) wirft eine philosophische Frage (nach dem Wesen der Tugend, der Erkenntnis o. ä.) auf und nimmt dann kritisch zu den von seinen Gesprächspartnern vorgebrachten Definitions- oder Lösungsvorschlägen Stellung. Die Dialoge enden oft aporetisch, ohne eine endgültige Antwort bzw. Lösung zu präsentieren, oder sie gehen nicht auf grundlegende Teilaspekte des erörterten Themas ein oder lassen Metaphern, Gleichnisse und Mythen an die Stelle klarer Begriffe und Aussagen treten. Damit passt ihre Form gut zu Platons Überzeugungen, Absichten und Methoden. Sie drückt sein Misstrauen gegenüber schriftlichen Äußerungen aus; denn sie verhindert (durch „Aussparung“) Missverständnisse in grundsätzlichen Fragen sowie ein dünkelfhaftes Scheinwissen, das nur angelesen, nicht aber durch Kontemplation gewonnen ist. Außerdem spiegelt sie Platons esoterisches Verständnis der Philosophie in dem Sinne wider, dass die Methoden des Philosophierens (begriffliche Unterscheidung, Wiedererinnerung usw.) zwar in den Dialogen praktiziert, die Ergebnisse, zu denen die Anwendung dieser Methoden letztlich führt, aber nicht preisgegeben werden, weil sie den dazu wirklich „Befähigten“ vorbehalten bleiben sollen.² Deren Interesse an der platonischen Schule soll vermutlich sowohl durch das Dargestellte als auch durch das Fehlende geweckt werden. Und schließlich entspricht der Umstand, dass es im Dialog einen Gesprächsführer gibt, dem methodologischen Grundsatz, dass der Philosophierende einer praktischen Anleitung bedarf; statt weiteres Wissen zu erwerben, soll er als erstes die eigene Unwissenheit einsehen und bestimmte methodische Fertigkeiten erlernen.

Bei anderen Philosophen, die weder Platons Argwohn gegen die Schriftform oder seine esoterische Philosophieverfassung noch seine Vorstellung von der Anleitung zum Philosophieren teilen, kann der Dialog auf Aporien verzichten oder von gleichwertigen Gesprächspartnern geführt werden. Folglich kann er andere Funktionen übernehmen: die gemeinsame Erarbeitung einer

1 *Die Vorsokratiker*, hg. v. J. Mansfeld, Stuttgart 1995, Bd. I, S. 27.

2 Platon: *Phaidros*, 274 b ff.; *Siebenter Brief*, 341 a ff.; vgl. auch W. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, 1. Kap.; Th. A. Szlezák: „Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge“, in G. Gabriel u. Chr. Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, S. 40-61.

Problemlösung (wie in Ciceros *De re publica*); die Darstellung einer philosophischen Konzeption im klärenden Gespräch und ihre Verteidigung gegen – eventuell antizipierte – Einwände in Rede und Gegenrede (wie in Berkeleys *Three Dialogues between Hylas and Philonous*);³ die Darstellung der Philosophie eines anderen Autors und deren Beurteilung (wie in Leibniz' *Nouveaux essais sur l'entendement humain*); die Diskussion mehrerer konkurrierender Theorien, die von verschiedenen Gesprächspartnern repräsentiert werden (wie in Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*); oder einfach die Ermöglichung von „Abschweifungen“,⁴ die in einer wissenschaftlichen Abhandlung fehl am Platze wären.

Eingeweihten gegenüber scheint sich Platon allerdings durch *Briefe philosophischen Inhalts* mitgeteilt zu haben. (Die Echtheit seiner Briefe ist zwar umstritten, aber zumindest der Siebente Brief gilt als authentisch.) Nachdem diese ursprünglich wohl nicht zur Veröffentlichung bestimmten Schreiben bekannt geworden waren, begründeten sie ein neues literarisches Genre, das nach Epikur u.a. durch Senecas *Epistulae morales ad Lucilium* (62-65 n. Chr.) bereichert wurde. Der römische Philosoph wendet sich mit seinen Briefen an Lucilius (und indirekt an spätere Leser), um diesem eine vernünftige Lebensweise naheulegen. Es ist darauf hingewiesen worden, dass es sich dabei, obwohl auch theoretisch Position bezogen wird, weniger um die lehrbuchhafte Vermittlung einer ethischen Theorie als um anwendungsbezogene Empfehlungen zur Lebensführung im Sinne einer *ars vitae* handelt: um Vorgaben zum Verlernen von Fehlhaltungen und zum Einüben einer sittlichen Haltung, wobei Seneca selbst wiederholt seine eigene Lebensführung mitreflektiert.⁵ Der Kunstgriff, die Antwortbriefe auszulassen, bewirkt außerdem, dass der Leser sich – anders als bei einer Abhandlung – an Lucilius' Stelle versetzen und persönlich angesprochen fühlen kann.

-
- 3 Über den Austausch von Argumenten hinaus kann der Dialog auch den Widerstand eines Gesprächspartners gegen die Übernahme einer neuen Theorie deutlich machen; vgl. hierzu G. Gabriel: „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“, in Gabriel / Schildknecht, zit., S. 1-25, bes. 17-22; ders.: „Formen des Philosophierens“, in Th. Rentsch (Hg.): *Philosophie – Geschichte und Reflexion*, Dresden 2004, S. 114-137, bes. 123 f.
- 4 G. Galilei: *Dialogo ... sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico, e copernicano*, Firenze 1632, „Al discreto lettore“.
- 5 Vgl. D. Teichert: „Der Philosoph als Briefschreiber. Zur Bedeutung der literarischen Form von Senecas Briefen an Lucilius“, in Gabriel/Schildknecht, a.a.O. zit., S. 62-72.

Eine Sonderstellung nehmen Augustinus' *Confessiones* ein: Bekenntnisse, die er vor Gott und den Menschen ablegt. Indem er zunächst in der Erinnerung seine früheren Irrwege nochmals durchläuft, aus denen er sich durch Gottes Barmherzigkeit befreit sieht, und dann über seine gegenwärtige Glaubensgewissheit berichtet, möchte er in den Lesern die Gottesliebe erwecken. In diesen Rahmen ist die philosophische Selbstreflexion eingebettet: Was ist Erinnerung, was Zeit, was Gotteserkenntnis? Als erste Autobiographie verstanden, hat diese Schrift zahlreiche Nachahmer gefunden. Übrigens verdanken wir Augustinus auch eine originelle Variante des Dialogs: seine *Soliloquia*, ein Gespräch des Autors nur mit seiner eigenen Vernunft.

Eher der Sekundärliteratur zuzurechnen sind – ungeachtet ihrer jeweiligen Originalität – die Paraphrasen oder *Kommentare*. Sie resultieren aus der Erhebung der Schriften von Pythagoras, Platon, Aristoteles usw. zu Klassikertexten, denen eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, die aber gleichwohl nicht mehr aus sich heraus verständlich waren. So sind Kommentare Versuche der Vergegenwärtigung des nicht mehr Gegenwärtigen. (Dass wir in vielen Fällen nur durch sie Kenntnis von den klassischen Bezugstexten haben, ist eine erfreuliche, freilich unbeabsichtigte Nebenwirkung.) Einer der ersten erhaltenen Kommentare ist eine Andronikos von Rhodos zugeschriebene Paraphrase der Nikomachischen Ethik von Aristoteles aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. Diese Tradition setzt sich lange fort und führt schließlich im Mittelalter zur Gepflogenheit der Sentenzenkommentare. Letztere beziehen sich auf die Kernthesen bestimmter Autoren, meist auf die *Libri quattuor sententiarum*, die Petrus Lombardus 1155-58 verfasste und die bis ins 16. Jahrhundert hinein von angehenden Theologen zu kommentieren waren.

Im übrigen hat sich die mittelalterliche Philosophie eine Vielzahl weiterer, hier nicht näher zu erläuternder Ausdrucksformen geschaffen. Sie gingen aus der Praxis der Lehre und Diskussion an den Klosterschulen und Universitäten hervor und reichen von der Diskussion strittiger Fragen in den *Quaestiones disputatae* (oder den *Quaestiones quodlibetales* mit beliebigen Themen und freier Beteiligung) über den lehrbuchhaften *Traktat* bis zur umfassenden, ein bestimmtes Wissensgebiet systematisch darstellenden *Summe*. Typische Beispiele hierfür sind Abaelards *Sic et non*, der *Tractatus* von Petrus Hispanus und Wilhelm von Ockhams *Summa logicae*.

Am Anfang der Neuzeit trat Michel de Montaigne mit seinen *Essais* hervor. Der Titel „Versuche“ bringt seine skeptische Grundhaltung zum Ausdruck,

die unsere Erkenntnismöglichkeiten und unser Urteilsvermögen in Fragen des Wahren und Falschen wie in denen des Guten und Bösen bezweifelt. Die Form verhältnismäßig kurzer, persönlich gefärbter Äußerungen ohne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zeigt, dass es ihm weniger um die Belehrung einer breiten Öffentlichkeit als darum ging, Verwandten und Freunden mit diesen literarischen Kostproben Aufschluss über seine Charakterzüge, Einstellungen und Interessen zu geben. Diese Sammlung von Stellungnahmen zu philosophischen, theologischen, politischen, auch alltäglichen Fragen, die sich durch ihren geschliffenen Stil auszeichnet, hatte großen Erfolg und fand schnell Nachahmer, zum Beispiel in Francis Bacons *Essays*.

Bewegt sich Descartes mit seinen frühen, erst postum edierten Werken, dem *Musicae compendium* und den *Regulae ad directionem ingenii*, in formaler Hinsicht noch in den Bahnen traditioneller Lehrschriften, so ändert sich das mit seinen ersten Veröffentlichungen. Der *Discours de la méthode* ist trotz autobiographischer Hinweise keine Autobiographie, sondern eine methodologische Schrift; er steht mit seiner autorbezogenen und zugleich selbstkritischen Einstellung dem Essai nahe und wurde von Descartes – zusammen mit drei weiteren Arbeiten – nicht ohne Grund unter dem Obertitel *Essais philosophiques* herausgegeben. Hier soll kein für andere verbindlicher Methodenkanon *gelehrt* werden; es handelt sich ja gerade nicht um einen ‚*Traité de la méthode*‘. Descartes möchte „nichts als eine Geschichte“ erzählen, d.h. seine rationale Methode und ihren Nutzen durch einen Bericht über das eigene Vorgehen bei der Wahrheitssuche darstellen und dadurch ihre Beurteilung durch andere ermöglichen.⁶ Der *Absicht* der Berichterstattung und Urteilsfindung sowie der *Methode* des Ausgangs vom eigenen Denken entspricht die literarische Form des Diskurses als Ich-Erzählung.

Descartes’ *Meditationen*, die unter anderem Malebranche und Husserl inspirierten,⁷ sind trotz ihres Titels kein religiös-erbaulicher Text, sondern eben *Meditationes de prima philosophia*; als „Meditationen über die Erste Philosophie“ erheben sie den philosophischen Anspruch, die Grundlagen der Metaphysik, insbesondere das Dasein Gottes und die Wesensverschiedenheit

6 R. Descartes: *Discours de la méthode – Von der Methode ...*, übers. u. hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960, I 5 u. 4, AT VI 3-4: „ne proposant cet écrit que comme une histoire“, „je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j’ai suivis, [...] afin que chacun en puisse juger“. Dagegen hat Descartes hier nicht die Absicht, anderen die Nachahmung seiner Methode anzuraten (I 5; II 3).

7 N. Malebranche: *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Paris 1683; E. Husserl: *Méditations cartésiennes*, Paris 1931.

von Seele und Körper, mit Vernunftgründen für andere überzeugend zu beweisen. Es wäre deshalb falsch, diese literarische Form für den adäquaten Ausdruck der Autonomie des denkenden Subjekts zu halten. Weder spiegelt die cartesische Meditation den tatsächlichen Erkenntnisprozeß des Autors wider, noch vollzieht sie sich so, dass andere sich in sich versenken, nur aus sich heraus denken oder aus einer Einzelperspektive heraus einen inneren Monolog führen. Vielmehr liegt hier ein Text vor, der die philosophische Selbstvergewisserung des denkenden Subjekts nur in stilisierter Form darstellt, aber trotzdem frei von Vorurteilen gelesen, verstanden und überdacht werden soll. Die Leser sollen die Grundlagen der Metaphysik nicht selbst finden, sondern Descartes möchte sie darüber „belehren“ und sie „überzeugen“, dass seine Einsichten und Gründe zutreffen;⁸ er erwartet ausdrücklich, dass man bereit ist, zusammen „mit ihm“ nachzudenken.⁹ Die literarische Form der Meditation entspricht also weniger dem Denkansatz und Grundgehalt der cartesischen Philosophie – der Autonomie des denkenden Subjekts – als der *Absicht*, andere durch den denkerischen Nachvollzug der metaphysischen Grundlegung zu überzeugen, und der *Methode*, dabei von Sinneseindrücken und Vorkenntnissen abzusehen und sich aufs Mit- und Nachdenken zu beschränken.

2 Zur geometrischen Darstellungsform

Im ersten Abschnitt dürfte sich gezeigt haben, dass die Form philosophischer Texte im allgemeinen dem philosophischen Gehalt, der befolgten Methode oder bestimmten Absichten der Verfasser in besonderer Weise entspricht. Vor diesem Hintergrund können wir uns nun fragen, worin die geometrische Darstellungsform bei Spinoza besteht und ob es eine solche Entsprechung auch in diesem Fall gibt.

Der holländische Philosoph hat diese Textform nicht erst in seiner schon erwähnten, 1675 abgeschlossenen *Ethik* benutzt, sondern bereits 1663 in einem

8 R. Descartes: „Meditationes de prima philosophia“, in *Oeuvres de Descartes*, hg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, Band VII, Paris 1973, S. 10 u. 156: „... ut experiar an forte iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, *alios etiam possim persuadere*“ (Prefatio ad lectorem); „Ego vero solam Analysim, quae vera & optima via est *ad docendum*, in Meditationibus meis sequutus“ (Resp. II, 212); meine Hervorhebungen.

9 A.a.O., S. 9 u. 157: „qui serio *mecum* meditari [...] poterunt ac volent“ (Prefatio ad lectorem); „qui *mecum* rem attente considerare ac meditari non recusabunt“ (Resp. II, 214); meine Hervorhebungen.

Kommentar zu Descartes' Schrift *Principia philosophiae* und dies hier ebenfalls ausdrücklich im Titel vermerkt.¹⁰ In diesem ursprünglich für einen Schüler verfassten und dann für den Druck überarbeiteten Kommentar äußert sich Spinoza selbst ebensowenig über seine Vorgehensweise wie in der *Ethik*. Aber es gibt eine aufschlussreiche Vorrede des mit ihm befreundeten Arztes Lodewijk Meyer, in der klargestellt wird, die „mathematische Methode“ (die hier offensichtlich mit der geometrischen Vorgehensweise gleichgesetzt wird) bestehe darin, dass „aus Definitionen, Postulaten und Grundsätzen die Schlussfolgerungen abgeleitet werden“.¹¹

Der Aufbau der beiden Werke ist dementsprechend formal. In jedem Teilabschnitt werden eingangs bestimmte Postulate aufgestellt (ausgenommen Teil D); zum Beispiel wird gefordert, „dass jeder auf seine Vorstellungen möglichst genau achte, um das Klare von dem Dunklen unterscheiden zu können“. Außerdem werden Definitionen eingeführt, zum Beispiel zu den Begriffen „Körper“, „Natur eines Dinges“, „Ausdehnung“ usw., ferner Grundsätze, wie

- (G 2) „Was ohne Verletzung der Sache von ihr weggenommen werden kann, bildet nicht ihre Natur; was dagegen durch seine Wegnahme die Sache aufhebt, bildet ihre Natur“,
 (G 7) „Über die wahrnehmbaren Eigenschaften hinaus bleibt im Körper nur die Ausdehnung mit ihren Beschaffenheiten“.

Schließlich werden - an Descartes' Ausführungen anknüpfend - Lehrsätze aufgestellt und mit Bezug auf das Vorangehende bewiesen. So macht der Beweis des Lehrsatzes „Die Natur des Körpers [...] besteht bloß in der Ausdehnung“ offenbar von den oben erwähnten Definitionen (Körper, Natur eines Dinges, Ausdehnung) und den beiden zitierten Grundsätzen Gebrauch.¹²

Mit dieser Anordnung der Gedanken stellt Spinoza Descartes' Vorgehensweise auf den Kopf. Hatte letzterer seine Grundsätze zunächst durch eine Analyse der untersuchten Fragen plausibel zu machen gesucht und sie erst anschließend ausdrücklich formuliert, so geht Spinoza genau umgekehrt vor, indem er die Postulate, Definitionen und Grundsätze gleich an den Anfang

10 B. de Spinoza: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae Pars I, & II, More Geometrico demonstratae*, Amsterdam 1663.

11 B. de Spinoza: *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet* ..., übers. v. A. Buchenau, Einl. u. Anm. v. W. Bartuschat, Hamburg 1978, S. 1.

12 A.a.O., S. 20 ff. u. 53 ff.

der Abhandlung stellt und alles Weitere daraus ableitet. Was verspricht er sich von der Anwendung einer so strengen, mathematischen Beweisen entsprechenden Anordnung der Gedanken in der Philosophie? Auch hierauf findet sich eine Antwort bei Lodewijk Meyer, der hierin ganz allgemein und ein wenig unbestimmt Vorteile für das Auffinden und die Weitergabe von Erkenntnissen, für die wissenschaftliche Forschung und Überlieferung sieht: „Daß die mathematische Methode, bei der aus Definitionen, Postulaten und Grundsätzen die Schlußfolgerungen abgeleitet werden, bei der Erforschung und Überlieferung der Wissenschaften der beste und sicherste Weg zur Aufindung und Mitteilung der Wahrheit ist, gilt als die einstimmige Ansicht aller, die mit ihrem Wissen über der großen Menge stehen wollen“.¹³

Doch im Gegensatz zu Meyers Behauptung war und ist man sich in der Frage, ob „die mathematische Methode ... der beste und sicherste Weg“ ist, durchaus nicht einig. Das zeigt ja schon das Beispiel Descartes', der in seinen Schriften die analytische Methode bevorzugte. Um den Unterschied besser verstehen zu können, ist es nötig, etwas weiter auszuholen und sich klarzumachen, woher der „ordo geometricus“ oder „mos geometricus“ – die geometrische Vorgehensweise – kommt, auf welchen Vorannahmen er beruht und was man sich davon in der Philosophie versprach.

Der Anknüpfungspunkt sind offenbar Euklids *Elemente*, die wohl ihrerseits von Aristoteles' Wissenschaftsauffassung beeinflusst sind. Letzterer sieht im wissenschaftlichen Erkenntnisvermögen „die zu einer Grundhaltung verfestigte Fähigkeit, bündige Schlüsse zu ziehen,“ und bezieht auch die Begriffsklärung und die Einsicht in die Ausgangspunkte des Schließens mit ein.¹⁴ Dieses Verständnis von Wissenschaft wird in seiner *Zweiten Analytik* näher ausgeführt: Erkenntnisse gelten als wissenschaftlich, wenn sie bewiesen worden sind; und ein Beweis ist ein Schluss, bei dem sich eine Schlussfolgerung mit logischer Notwendigkeit aus wahren Annahmen ergibt. Selbstverständlich lassen sich die Schlussfolgerungen früherer Beweise als Annahmen eines späteren Schlusses weiter verwenden, so dass sich die Frage nach den allerersten Annahmen – den Grundannahmen oder Prinzipien – stellt. Genauer als alle Vorgänger einschließlich Platon unterscheidet Aristoteles drei Arten von Prinzipien: (1) Axiome, das sind allgemeingültige Annahmen, wie der Satz, dass gleich viel übrig bleibt, wenn Gleiches von Gleichem wegge-

13 A.a.O., S. 1.

14 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, Kap. 3.

nommen wird; diese Axiome müssen von allen, die Wissenschaft betreiben wollen, anerkannt werden; (2) Definitionen und (3) Hypothesen, die ebenfalls unbeweisbar, aber nur in bestimmten Wissenschaftszweigen unabdingbar sind; so ist die Annahme, dass sich Parallelen nicht schneiden, nur für die Geometrie von Bedeutung, nicht für die anderen Wissenschaften. Aus diesen drei Arten von Prinzipien, die für jedes Wissenschaftsgebiet genau angegeben werden müssten, sollen nun alle Lehrsätze der betreffenden Disziplin mit Hilfe der (ebenfalls auf Aristoteles zurückgehenden) Logik – der Syllogistik – ableitbar sein. Obwohl Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* noch zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis (epistémé) und philosophischer Weisheit (sophía) unterschieden hat, rechnet er die Philosophie in der *Metaphysik* zusammen mit der Mathematik und den Naturwissenschaften zu den Theoretischen Wissenschaften, die durch die soeben beschriebene Struktur bestimmt sind.¹⁵

Interessanterweise findet sich eben diese Struktur ein bis zwei Generationen später in Euklids *Elementen* wieder. Auch er geht von drei Arten von Voraussetzungen aus und beweist auf ihrer Grundlage alle mathematischen Lehrsätze bzw. löst mit ihrer Hilfe die entsprechenden Konstruktionsaufgaben. Dadurch, dass er alle benötigten Voraussetzungen eingangs genau auflistet, ergibt sich eine klare Trennung von Vorausgesetztem und daraus Abgeleitetem. Ein Unterschied gegenüber Aristoteles besteht sowohl in der Form der Beweise, die nicht ausdrücklich als Syllogismen formuliert sind, als auch in der abweichenden Terminologie. Da Euklid selbst nicht erläutert, wie er die Ausdrücke horoi (Definitionen), koinai énnioi (allgemein anerkannte Grundsätze) und aitémata (Postulate) verstanden wissen will, ist jede Interpretation auf Vermutungen angewiesen; es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sie der aristotelischen Begrifflichkeit entsprechen. Erstens ist die aus einer Dreiheit von Prinzipien beweisende Wissenschaftsstruktur typisch aristotelisch, und es ist höchst unwahrscheinlich, dass ein so bedeutender Mathematiker, wie Euklid, Aristoteles' wissenschaftstheoretische Schriften nicht gekannt hat; zweitens entsprechen sich die aristotelischen Axiome und die euklidischen Grundsätze bzw. die Hypothesen und die Postulate inhaltlich weitgehend;¹⁶ und drittens führt Proklos, dem wir viele Informationen über

15 Ders.: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, Kap. 3 u. 7; *Metaphysik*, Buch VI, Kap. I.

16 Der Satz, daß sich Gleiches ergibt, wenn Gleiches von Gleichem weggenommen wird, dient Aristoteles als Standardbeispiel für ein Axiom (*An. post.*, I 10, 76 a 41 u. 76 b 20-21; I 11, 77 a 29-31) und kehrt bei Euklid als dritter Grundsatz wieder; und Euklids fünftes Postulat, das berühmte Parallelenpostulat, kommt bei Aristoteles in der äquivalenten For-

die antike Mathematik verdanken, Euklids Systematik mit der Einteilung der Prinzipien in Definitionen, Postulate und Axiome auf Aristoteles zurück.¹⁷

Da Euklid in seinen *Elementen*, beginnend mit der Geometrie, das gesamte mathematische Wissen seiner Zeit mustergültig in systematischer Form darstellte, hat diese Schrift eine große Wirkung auf die folgenden Jahrhunderte ausgeübt, und das darin praktizierte Vorgehen hat als 'geometrische' oder axiomatisch-deduktive Methode lange als Vorbild gegolten. Nach der Anfertigung lateinischer Übersetzungen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden sogar einzelne theologische Abhandlungen in ihrem Sinne abgefasst.¹⁸ Verstärkt wurde ihr Einfluss in der Neuzeit noch durch die ersten Drucke: 1505 erschien eine lateinische Übersetzung, 1530 der griechische Text, 1564-66 eine griechisch-lateinische Parallelausgabe. Es folgten erste Übersetzungen in die Nationalsprachen, zum Beispiel 1564-66 ins Französische und 1606 in die niederländische Sprache.¹⁹

Doch zu Beginn der Neuzeit stellt sich die Lage schon längst nicht mehr so einfach dar. Bereits in einer verhältnismäßig frühen Abschrift der *Elemente* von Euklid findet sich am Anfang des 13. Buches ein knapper, kaum verständlicher Zusatz, in dem zwei verschiedene Methoden – Analysis und Synthesis – mit wenigen Worten charakterisiert und geometrische Lehrsätze nach beiden Methoden bewiesen werden.²⁰ Ausführlicheres hierzu findet man im siebten Buch der *Collectiones*, einer Gesamtdarstellung der Mathematik, die Pappos von Alexandria um 320 n. Chr. verfasste.²¹ Aber auch er hat Formulierungen gewählt, die so wenig eindeutig sind, dass es zu seiner Analysisauffassung gleich mehrere, einander widersprechende Interpretationen gibt. Es ist aber wohl so, dass die Synthesis zweifelsfrei der aristotelisch-euklidischen Beweismethode entspricht, bei der aus bekannten, als gültig angenommenen Voraussetzungen die in Frage stehende Behauptung logisch bewiesen (bzw. eine als Aufgabe gestellte Konstruktion ausgeführt)

mulierung, dass sich Parallelen nicht schneiden, als Beispiel für ein geometriespezifisches Prinzip vor (*An. post.*, I 12, 77 b 22-24).

17 Proklus Diadochos: *Kommentar zum ersten Buch von Euklids „Elementen“*, übers. v. L. Schönberger, hg. v. M. Steck, Halle (Saale) 1945, S. 219.

18 Vgl. z.B. Nicole d'Amiens: *Ars fidei catholicae*; Johannes Duns Scotus: *Theoremata*; Thomas Bradwardine: *De causa Dei*; H. Schüling: *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert*, Hildesheim/New York 1969, Kap. I.3.

19 Vgl. M. Steck: *Bibliographia Euclidean*, hg. v. M. Folkerts, Hildesheim 1981.

20 Euklid: *Die Elemente*, übers. v. C. Thaar, Darmstadt 1975, S. 386 f.

21 *Der Sammlung des Pappus von Alexandrien siebentes und achtes Buch*, gr.-dt., hg. v. C. I. Gerhardt, Halle 1871, S. 3 f.

wird. Dieses Verfahren setzt voraus, dass man von der Richtigkeit der fraglichen Behauptung überzeugt ist und bereits eine Beweis- oder Konstruktionsidee hat. Fehlt eine solche, kann man auf die Analysis zurückgreifen, die zwei verschiedene Strategien für die Prüfung geometrischer Behauptungen und Konstruktionsmöglichkeiten vorzusehen scheint. Bei der ersten Strategie nimmt man die betreffende Behauptung als beweisbar (eine Aufgabe als konstruierbar) an und überlegt, rückwärts gehend, welche Voraussetzungen letztlich für ihren Beweis (ihre Konstruktion) erforderlich sind. Stellen sich die so ermittelten Voraussetzungen als Prinzipien oder schon bewiesene Sätze (bzw. ausführbare Konstruktionen) heraus, dann lässt sich der Beweis führen (die Konstruktion ausführen); man braucht die bei der Analyse vollzogenen Schritte jetzt nur noch in umgekehrter Richtung zu durchlaufen. Bei der zweiten Analysis-Strategie leitet man aus der fraglichen Behauptung logische Schlussfolgerungen ab und prüft, ob sich dabei etwas Falsches ergibt. In diesem Fall ist die untersuchte Behauptung selbst falsch, weil sich Falsches nicht aus Wahrem ableiten lässt. Proklos folgend, der in der Analysis die Zurückführung der in Frage stehenden Sätze oder Probleme auf anerkannte Prinzipien sieht,²² ist diese Methode später auf die erste Strategie, die „Untersuchung der Bedingungen des Gesuchten“ beschränkt worden.²³

Es handelt sich bei der Analysis also um eine *zweite* geometrische Methode, die in der mathematischen Praxis längst neben die axiomatisch-deduktive Methode (die Synthesis) getreten war. Sie wird auf Platon zurückgeführt, der sie im Liniengleichnis zwar der Philosophie vorbehält, aber vielleicht den Mathematiker Leodamas beeinflusste,²⁴ und auch von Aristoteles erwähnt: „... das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann. [...] bis man zu der ersten Ursache gelangt, die in der Reihenfolge des Findens das letzte ist. Denn wer überlegt, der scheint – in der geschilderten Weise – zu suchen und analytisch zu verfahren, wie es bei der Lösung geometrischer Konstruktionsaufgaben üblich ist.“²⁵

22 Proklus Diadochos, zit., S. 192 f., 214 u. 314.

23 Arnauld, Antoine: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übers. v. Chr. Axelos, Darmstadt 1972, S. 294.

24 Vgl. Platon: *Der Staat*, Buch VI, 510 b, 511 b; Proklus Diadochos, zit., S. 314: „Die beste [Methode] ist jene, die das gesuchte Problem auf analytischem Wege zurückführt auf ein anerkanntes Prinzip, die Platon, wie es heißt, dem Leodamas übermittelte, mit deren Hilfe dieser dann auch viele Sätze in der Geometrie gefunden haben soll“.

25 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, III 5, 1112 b 15 ff., übers. u. komm. v. F. Dirlmeier, 5. Aufl. Darmstadt 1969, S. 51.

Die lateinische Übersetzung der *Collectiones* von Pappos durch Federico Comandino im Jahre 1589 lenkt neue Aufmerksamkeit auf die analytische Methode. Das zeigt unter anderem der Titel *In artem analyticem isagoge [...]* des zwei Jahre später erschienenen Hauptwerks des berühmten französischen Mathematikers François Viète, der sich auf die traditionelle analytische Methode bezieht, sie aber von der Geometrie auf die Gleichungslehre überträgt. Da er dabei anstelle konkreter Zahlen Buchstabenvariablen verwendet und die so gebildeten allgemeinen Formeln schrittweise nach wenigen unmittelbar einsichtigen und eindeutig bestimmten Regeln umformt, legt er den Grundstein für eine neue mathematische Methode und Teildisziplin: die Algebra.

Auch René Descartes, der Pappos ausdrücklich erwähnt, hat schon früh bemerkt, „dass die alten Geometer sich einer gewissen Analysis bedient haben, die sie auf die Lösung aller Probleme ausdehnten,“ und sich als junger Mann „ein wenig damit beschäftigt“. ²⁶ Die daraufhin von ihm entwickelte, 1637 im *Discours* vorgestellte und in der ‘Analytischen’ Geometrie angewandte Methode ist nach seiner eigenen Aussage neben der Analysis und der syllogistischen Deduktion auch von der Algebra beeinflusst. Descartes’ Analysis ist mithin keine einfache Wiederauflage der antiken Analysis, sondern „eine eigenständige analytische Methode“. ²⁷ Nach Hans Werner Arndt „bezieht Descartes seinen Begriff der Analyse nicht nur auf den Wahrheitserweis von Aussagen, deren Geltung fraglich ist, und die erst durch die Rückführung auf schon als wahr erkannte Ausgangssätze als wahr erwiesen werden. Er gebraucht vielmehr den Ausdruck ‘analysis’ auch dort, wo aus durch Erfahrung gesicherten Aussagen auf Bedingungen geschlossen wird, die unter der Voraussetzung des durch Erfahrung gesicherten Satzes erfüllt sein müssen, wenn eben dieser Satz, von dem die Analyse ihren Ausgang nimmt, wahr sein soll“. ²⁸

26 R. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii – Regeln zur Ausrichtung der Erkenntnis-kraft*, übers. u. hg. v. H. Springmeyer, L. Gäbe u. H. G. Zekl, Hamburg 1973, S. 170 u. 25 (AT X 376, 47; 373, 55-57); ders.: *Discours*, zit., II 6 (AT VI 17-18).

27 H.-J. Engfer: *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 167.

28 H. W. Arndt: *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1971, S. 53.

Man kann also nicht einfach, wie Lodewijk Meyer, von *der* mathematischen Methode sprechen und sie mit *der* geometrischen Methode gleichsetzen. Denn es gibt im 17. Jahrhundert mindestens *vier* mathematische Methoden (Synthesis, traditionelle Analysis, cartesische Analysis und die algebraische Methode), *zwei* geometrische Methoden (Synthesis und Analysis) und *zwei* Formen der Analysis (die traditionelle und die cartesische). Von diesen erfreut sich die ‘geometrische’ Methode im engeren Sinne, d.h. die axiomatisch-deduktive oder synthetische Methode, einschließlich ihrer Anwendung im philosophischen Bereich, jedoch besonderer Wertschätzung, so dass Spinozas Methodenansatz verständlich wird.

3 Die theoretischen Grundlagen der axiomatisch-deduktiven Methode

Dass die aus Prinzipien beweisende Methode nicht unproblematisch ist, war schon Aristoteles bewusst. Wenn wissenschaftliche Erkenntnis sich dadurch auszeichnet, dass sie bewiesen wurde, und Beweise letztlich auf bestimmten Grundannahmen oder Prinzipien beruhen, wie sind diese Prinzipien dann gerechtfertigt? Offenbar können sie nicht selbst bewiesen worden sein, weil sie sonst nicht die Grundannahmen wären oder ein logisch unzulässiger Zirkelschluss vorläge. Man kann auf der Suche nach Prinzipien aber auch nicht bis ins Unendliche zurückgehen. Denn bei einem solchen unendlichen Regress hätte man ja kein Prinzip in der Hand, und ohne Prinzip gäbe es keinen Beweis. Diese Überlegungen zwingen dazu anzuerkennen, dass es Prinzipien geben muss und dass diese nicht bewiesen wurden, ja, unbeweisbar sind. Die Prinzipien gehören also als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht selbst zur wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern weisen über diese hinaus auf etwas Außerwissenschaftliches: den *Nous*, die intuitive Vernunft.²⁹

Dabei handelt es sich nach aristotelischer Auffassung um ein besonderes Erkenntnisvermögen, durch das wir unmittelbar und unzweifelhaft das Wesen der Dinge erkennen können. Ein besonderes einmaliges Erlebnis oder wiederholte Erfahrungen dieser Art, die zu einem Begriff oder einem Urteil zusammengefasst werden, erlauben es uns, Allgemeinbegriffe zu bilden oder allgemeine Aussagen über Sachverhalte zu formulieren. Auf diese Weise

²⁹ Vgl. Aristoteles: *Zweite Analytik*, Buch I, Kap. 3, u. Buch II, Kap. 19; ders.: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, Kap. 6.

können wir zu den Definitionen oder zu den Axiomen und Hypothesen kommen, welche die Grundlage der Wissenschaft bilden. Dass Aristoteles weitere Bedingungen angibt, die bei der Aufstellung angemessener Definitionen helfen sollen, sei nur am Rande vermerkt.

Ist Aristoteles' deduktiver Methodenansatz nach diesen Erläuterungen gegen Kritik geschützt? Oder sind durch seinen Versuch, Probleme auszuräumen, neue Probleme aufgeworfen worden? Vielen gilt die intuitive Vernunft, der *Nous*, als ominös. Dass es ein Erkenntnisvermögen geben soll, das niemals irrt, erfüllt sie mit Misstrauen oder veranlasst sie zu der Frage, wie es dann zu Irrtümern kommen kann. Anderen, wie Francis Bacon, geht der Übergang von den Einzelerlebnissen zu den allgemeinen Begriffen und Urteilen zu schnell; an seine Stelle müsse die schrittweise, methodisch saubere Induktionsmethode treten. Wieder andere, zu denen Descartes gehört, halten die deduktive Methode für unfruchtbar; sie könne zwar dazu dienen, bereits erlangtes Wissen übersichtlich mitzuteilen, unterstütze aber nicht die Entdeckung neuer Erkenntnisse.³⁰

Angesichts solcher Diskussionen ist nicht auszuschließen, dass Spinoza bei der Verwendung der 'geometrischen' Methode ein anderes erkenntnistheoretisches Konzept im Sinn hat. Da er sich über den Zusammenhang zwischen seiner Methode und seiner Erkenntnistheorie jedoch nicht ausdrücklich äußert, sind wir auf Vermutungen angewiesen. Einen ersten Zugang ermöglicht eine Bemerkung zu Beginn des dritten Teils der *Ethik*, wo er glaubt, sich dafür rechtfertigen zu müssen, dass er im Rahmen seines Gesamtkonzepts auch Fehler und Torheiten der Menschen nach geometrischer Methode behandelt, also etwas, das der Vernunft widerstreitet, vernunftgemäß beweisen will. Hierfür macht er geltend, dass man der Natur nichts als Fehler zurechnen darf; sie sei immer dieselbe und ihre Gesetze und Regeln ebenfalls: „Daher kann es auch nur eine Methode geben, nach der die Natur aller Dinge, um welche es sich auch immer handelt, erkannt wird, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. [...] Ich werde daher [...] die menschlichen Handlungen und Triebe geradeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper“.³¹

30 Vgl. F. Bacon: *Novum organum*, Buch I, Nr. 14-19; Descartes: *Discours*, zit., II 6, AT VI 17.

31 B. de Spinoza: *Die Ethik*, lat.-dt., übers. v. J. Stern, rev. v. I. Rauthe-Welsch, Stuttgart 1990, S. 253.

Die These von der Einheit der Natur, der Einheit ihrer Gesetze und Regeln dient also dazu, den Methodenmonismus zu rechtfertigen; und die Methode, die bei der Darstellung aller Naturbereiche zur Anwendung kommen soll, ist die ‚geometrische‘. Die ontologische und methodologische Einheitsthese könnte erklären, dass die *Ethik* und der Descartes-Kommentar sich derselben Darstellungsform bedienen. Aber sie erklärt noch nicht, weshalb es sich dabei um die ‚geometrische‘ Methode handelt; und sie scheitert angesichts der Tatsache, daß Spinoza in anderen Werken, wie seinem gleichzeitig abgefassten *Tractatus theologico-politicus*, eine andere Darstellungsform wählt. Es wäre also falsch, die Frage nach einer möglichen Entsprechung von Darstellungsform und philosophischem Gehalt mit dem Hinweis auf die Einheitsthese zu bejahen. Diese These allein hat mit der ‚geometrischen‘ Darstellungsform noch nichts zu tun. Mangels anderer Anhaltspunkte müssen wir uns an dieser Stelle wohl mit dem schon erwähnten Hinweis von Lodewijk Meyer begnügen, wonach die Wahl dieser Darstellungsform sich der Überzeugung verdankt, dass sie der beste und sicherste Weg zur Auffindung und Mitteilung der Wahrheit ist.

Wie dem auch sei, es bleibt noch die Frage offen, ob die ‚geometrische‘ Darstellungsform bei Spinoza eine andere erkenntnistheoretische Rechtfertigung finden kann als bei Aristoteles. Berücksichtigt man, was der niederländische Philosoph im ersten und zweiten Teil seiner *Ethik* schreibt, so ergibt sich in aller Kürze etwa folgendes Bild. Gott, die notwendig existierende Substanz und unbedingt erste Ursache, ist zugleich die bewirkende Ursache aller Dinge. Deshalb gibt es nichts Zufälliges in der Natur der Dinge, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur in seiner Existenz und seinem Wirken bestimmt. Die Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Wir besitzen Wahrnehmungen und Vorstellungen, können Allgemeinbegriffe bilden und haben adäquate Ideen von den Eigenschaften und der Wesenheit der Dinge sowie eine adäquate Erkenntnis der Wesenheit Gottes. Aufgrund dieser theologischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen können wir die Prinzipien der Axiomatik erlangen. Ferner sind alle Ideen, die in der Seele aus adäquaten Ideen folgen, ebenfalls adäquat. Das bildet die Grundlage des deduktiven Schlussverfahrens. Wie man sieht, entspricht der aristotelischen Intuition bei Spinoza die Bildung adäquater Ideen, wobei weitere theologische Prämissen hinzukommen.

4 Ausblick

Spinozas Darstellungen philosophischer Theorien nach dem Vorbild der axiomatisch-deduktiven Methode sind weder der erste noch der letzte Versuch dieser Art. Gleichartige Anstrengungen werden vielmehr über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren – erst spärlich, dann in größerer Zahl – unternommen, nachdem der spanische Renaissance-Philosoph Sebastián Fox Morcillo diese Methode wohl erstmals 1560 auf die Naturphilosophie angewandt hatte.³² Einige der bekannteren Autoren sollen im folgenden ohne den Anspruch auf Vollständigkeit kurz erwähnt werden.

Während seiner zweiten Frankreich-Reise lernt Thomas Hobbes 1629 Euklids *Elemente* kennen und ist „angetan von der Klarheit, der Sicherheit und der ununterbrochenen Kette der Gründe“.³³ Offensichtlich unter dem Eindruck dieser Schrift stehend, verfasst er kurz danach (vermutlich 1630) die naturphilosophische Abhandlung *A Short Tract on First Principles*.³⁴ Ohne nähere methodologische Erläuterung geht er hier von Prinzipien (*principles*), die Definitionen und Grundsätze umfassen, zu lehrbuchartigen Schlussfolgerungen (*conclusions*) über, die jeweils präzise durch Rückgriff auf die vorausgesetzten Prinzipien bewiesen werden. Es überrascht also nicht, dass diese Schrift eine „mechanistische Metaphysik im euklidischen Stil“ genannt worden ist.³⁵

René Descartes, der seine *Meditationen* vor dem Druck einigen Gelehrten zur Stellungnahme zugeschickt hatte, gibt seiner Antwort auf die zweiten Einwände 1641 einen Anhang bei, in dem er das Dasein Gottes und den Unterschied von Seele und Körper „nach geometrischer Methode geordnet“ beweist. Er tut dies, obwohl die Analysis seiner Meinung nach der beste Weg zur Belehrung des Lesers ist. Dagegen hält er die Synthesis, die „den Schlusssatz klar beweist, wobei sie sich einer langen Reihe von Definitionen,

32 S. Fox Morzillus: *De naturae philosophia, seu de Platonis, et Aristotelis consensione, libri V*, Parisiis 1560; vgl. Schüling, zit., Kap. II.18.

33 R. Blackbourne: „Vitae Hobbianaë auctarium“, in Th. Hobbes: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, hg. v. W. Molesworth, London 1839-45, Bd. I, S. XXVI: „perspicuitate, certitudine, et indivisa rationum serie delectatus“.

34 Veröffentlicht in Th. Hobbes: *The Elements of Law Natural & Politic*, hg. v. F. Tönnies, London 1889, Cambridge 1928, S. 152-167.

35 J. W. N. Watkins: *Hobbes's System of Ideas*, London 1965, S. 29; vgl. auch A. Gargani: *Hobbes e la scienza*, Turin 1971, Kap. IV; M. Esfeld: *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Stuttgart 1995, S. 102-120.

Postulaten, Axiomen, Theoremen und Problemen bedient“, in Fragen der Metaphysik eigentlich für ungeeignet. Der Grund hierfür ist ein doppelter. Erstens lehrt die Synthesis – auch außerhalb der Metaphysik – nicht die Art und Weise, wie etwas gefunden worden ist. Zweitens sind die metaphysischen Grundbegriffe, die den Ausgangspunkt der Synthesis bilden müssten, besonders schwer zu erfassen.³⁶

Offensichtlich gegenteiliger Ansicht sind der Jesuit Honoré Fabri und der Philosoph Thomas White, die – einen aristotelischen Standpunkt einnehmend – keine Bedenken haben, die Lehrsätze der Metaphysik wenig später mit Hilfe der axiomatisch-deduktiven Methode zu beweisen.³⁷ Aber auch einige Cartesianer schlagen die Bedenken ihres Meisters in den Wind. So gehen Antoine Arnauld und Pierre Nicole, die 1662 die einflussreiche ‘Logik von Port-Royal’ veröffentlichen, im Methodenteil ihres Buches nur kurz auf die Analysis ein, während sie der Synthesis mehrere Kapitel widmen; diese Methode sei „die wichtigere“ und „diejenige, deren man sich bedient, um alle Wissenschaften darzustellen“.³⁸ Aber auf die brisante Frage nach der vorrangigen Erfassbarkeit auch der metaphysischen Grundbegriffe gehen sie gar nicht erst ein; sie begnügen sich mit Beispielen aus der Mathematik und lassen ihre Behauptung, alle Wissenschaften ließen sich mit Hilfe der synthetischen Methode darstellen, unbegründet im Raum stehen. Sind ihre Ausführungen rein methodologischer Art, so fehlt deren Umsetzung in die philosophische Praxis keineswegs. Der niederländische Philosoph Arnold Geulinx zum Beispiel, der ebenfalls von Descartes beeinflusst ist, verwendet in seinem Logikbuch *Methodus inveniendi argumenta* (1663) eine Form der Darstellung, bei der er von Axiomen (*notiones communes*), Definitionen, besonderen Prinzipien und Postulaten mittels einer durchgehenden Beweiskette (*perpetua Demonstratum catena*) zu sogenannten „effata“, den Theoremen und Problemen der traditionellen geometrischen Darstellungsform, gelangt.³⁹

36 Descartes: *Meditationes* (Resp. II, 211-213 u. 217-232), AT VII 156-157 u. 160 ff.

37 H. Fabri: *Metaphysica demonstrativa*, Lyon 1648; Th. Albius [= White]: *Euclides metaphysicus*, London 1658; vgl. E. De Angelis: *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa 1964.

38 Arnauld, zit., S. 298.

39 A. Geulinx: „Methodus inveniendi argumenta“, in ders.: *Sämtliche Schriften in fünf Bänden*, hg. v. H. J. de Vleeschauer, Stuttgart 1965-68, Bd. II; vgl. auch H. J. de Vleeschauer: *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria 1961, Kap. 2.

Neben und nach dieser vom Cartesianismus mehr oder weniger stark bestimmten Traditionslinie entwickelt sich in Deutschland ein Traditionszusammenhang, der von Leibniz bis Kant reicht. Leibniz verwendet die Ausdrücke „Synthesis“ und „mathematische Methode“ zunächst weitgehend im Sinne des gewohnten Sprachgebrauchs, und seine Versuche zur konkreten Anwendung dieser Methode heben sich nicht besonders davon ab.⁴⁰ Doch mit der Idee einer „characteristica universalis“ und „mathesis universalis“ ergibt sich ein neuer Sinnzusammenhang. An die Stelle der bisherigen Beweisführung, die sich überwiegend der natürlichen Sprache bedient, soll nach dem Vorbild der Algebra eine Symbolsprache treten, durch die jedem wesentlichen Sachverhalt bzw. Grundbegriff ein besonderes Zeichen zugeordnet wird und die Beziehungen der Zeichen den Beziehungen der Sachverhalte entsprechen. Die Analysis besteht also nicht mehr im Rückgang auf die Prinzipien im allgemeinen, sondern nur noch in der Definition der Grundbegriffe, die Synthesis in der kalkülmäßigen Ableitung wahrer Sätze durch die Umformung von Zeichenkombinationen.⁴¹

Da es Leibniz nicht gelingt, die für seinen Kalkülbegriff erforderliche Logik zu entwickeln, was erst Gottlob Frege leistet, fallen die in seiner Nachfolge stehenden Anwendungen der ‘geometrischen Methode’ hinter sein Anspruchsniveau zurück und bringen ihre Beweise weiterhin in natürlicher Sprache vor. Das gilt für Christian Wolff, der sich sowohl in seinen lateinischen als auch in seinen deutschen Schriften an dieser Darstellungsform orientiert,⁴² wie für seinen Anhänger Martin Knutzen, dessen *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (1740) ebenso aufschlussreich ist wie seine *Elementa philosophiae rationalis ... mathematica methodo demonstrata* (1747). Noch Knutzens Schüler Immanuel Kant wendet die mathematische Methode an: zunächst in einigen akademischen Schriften der

40 Vgl. G. W. Leibniz: „Demonstratio existentiae Dei, ad Mathematicam certitudinem exacta“ (1666) und „Demonstratio contra Atomos sumta ex Atomorum contactu“ (1690), in ders.: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bände, Nachdr. Hildesheim 1960-61, 4. Band, S. 32-33, u. 7. Band, S. 284-288.

41 Vgl. ders.: „Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis – Ein nicht uelegantes Beispiel abstrakter Beweisführung“ (ca. 1685-87), in ders.: *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft* (= Philosophische Schriften, Bd. IV), hg. u. übers. v. H. Herring, Darmstadt 1992, S. 153-177; vgl. auch Arndt, zit., Kap. IV; Engfer, zit., Kap. IV.

42 Vgl. hierzu Arndt, zit., Kap. V; Engfer, zit., Kap. V; Chr. Schildknecht: *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart 1990, Kap. III.

vorkritischen Periode, in denen er großzügig allgemein bekannte Definitionen und Grundsätze fortlässt, im übrigen aber dem Leitfaden der Erfahrung und der Geometrie folgt, um einen Ausweg aus dem Labyrinth der Natur zu finden,⁴³ dann noch einmal in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, weil deren System die Anwendung dieser Methode zulasse.

Dass Kant in diesem Zusammenhang von „Vollkommenheit“ spricht,⁴⁴ zeigt die hohe Wertschätzung, deren sich die geometrische Darstellungsform, wo sie gelingt, trotz aller Probleme zu jener Zeit noch immer erfreut. Sie setzt eine voll entwickelte philosophische oder wissenschaftliche Theorie voraus, die als ganze zur Darstellung gebracht werden soll, und unterscheidet sich dadurch ebenso von aporetischen Dialogen oder offen suchenden Gesprächen wie von der subjektiven Unverbindlichkeit des Essays. Im Vordergrund steht die Weitergabe propositionalen Wissens, nicht die Einübung in bestimmte Methoden oder der moralische Appell an den Leser. Die Offenlegung und ausdrückliche Angabe der begrifflichen und inhaltlichen Grundlagen, die Trennung von Vorausgesetzten und daraus Abgeleitetem soll die Überprüfung erleichtern und, wenn keine Mängel entdeckt werden, die Überzeugung des Lesers durch nachvollziehbare Begründungsstrukturen stärker festigen als die autobiographisch gefärbte Erzählung des Entdeckungsvorgangs. Eine über berechnete Kritik hinausgehende Skepsis grundsätzlicher Art ist hier fehl am Platze, sofern es gelingt, deduktive Strukturen zu entdecken, dafür tragende Grundbegriffe und Grundsätze ausfindig zu machen und diese begrifflich zu klären bzw. inhaltlich plausibel zu machen.

43 Vgl. *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755), *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali* (1756).

44 I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, S. XXIII.

Sabine Doering

Romantische Geschichtsphilosophie – Hölderlin und Novalis

1 Einleitung

Der Titel dieses Beitrags enthält gewichtige Begriffe und Namen, mit denen ein anspruchsvolles und kaum zu bewältigendes Programm markiert ist; denn es wäre eine Anmaßung, auf so engem Raum etwas Substantielles sowohl zur Literatur der Romantik sagen zu wollen als auch zu den geschichtsphilosophischen Konzepten dieser Zeit wie zu Hölderlin und Novalis, die zu den vielseitigsten Dichtern um 1800 gehören – ganz abgesehen von der vieldiskutierten Frage, mit welchem Recht Hölderlin überhaupt als Romantiker bezeichnet werden kann.¹ Angesichts dieser Bürde, die ich mir mit dem Titel meines Beitrags selbst auferlegt habe, bleibt als Ausweg nur die Beschränkung auf eine festumrissene Fragestellung.

Nicht um Geschichtsphilosophie generell soll es also im folgenden gehen und auch nicht um die vielschichtigen Werkkorpora von Hölderlin und Novalis. Der Fokus ist deutlich enger gefasst: Er beschränkt sich auf die Lyrik und zwar vor allem auf die Frage, welche sprachlichen Ausdrucksformen die philosophisch fundierte Sicht auf die Geschichte in lyrischen Gedichten finden kann. Diese Problemstellung ist besonders fruchtbar, weil sie scheinbar Unvereinbares oder doch zumindest Fremdes in unmittelbare Nähe zueinander bringt: Die Rationalität philosophischer Darlegung verlangt, wie wir seit der Antike wissen, eine klare Begriffssprache und eine auf logischen Operationen basierende Argumentation; die lyrische Sprache dagegen ist zum einen durch ihre formale Überstrukturiertheit gekennzeichnet – wozu Ausdrucksmittel wie Reim und regelmäßiges Metrum gehören können; zum anderen eröffnen die Verknappung der Sprache und der bildhafte Ausdruck – beides sind häufige Ausdrucksmittel der Lyrik – oft weite Assoziationsmög-

1 Zur schwierigen Begriffsbestimmung vgl. Gerhard Schulz: *Romantik. Geschichte und Begriff*. 2. durchges. Aufl. München 2002.

lichkeiten, die einer klaren Verständigung über Begriffe abträglich sind. Schließen Lyrik und philosophische Erkenntnis also einander aus?

Die Umsetzung philosophischer Thesen im sogenannten Lehrgedicht² erscheint noch als diejenige lyrische Form, bei der am wenigsten Reibungsverluste zwischen einer gedanklich-abstrakten Darstellung und ihrer Umsetzung in die gebundene Rede eines Gedichtes zu erwarten sind. In der Antike hat Lukrez mit seiner lyrischen Abhandlung *De rerum natura* das Ausdruckspotential der lyrischen Dichtung weit ausgenutzt; im 20. Jahrhundert gab Bertolt Brecht ein anschauliches Beispiel für lehrhafte Lyrik, als er die bildhafte Sprache des *Kommunistischen Manifests* in die gleichmäßigen Rhythmen von Hexametern übersetzte, ohne dabei die Argumentation von Marx und Engels wesentlich zu verändern:

Kriege zertrümmern die Welt und im Trümmerfeld geht ein Gespenst um.³

Anders verhält es sich indes, wenn man den recht engen Gattungsspielraum des Lehrgedichts verlässt und sich auf stärker „lyrische“ Formen konzentriert, also auf Erlebnisgedichte, die der Subjektivität des Sprechers breiten Raum geben, oder auf Balladen, die als fiktionale Erzählungen von Ereignissen berichten, die keinen Anspruch auf Referenzialisierbarkeit in der Realität haben.

Damit ist die zentrale Problemstellung dieses Beitrags eingegrenzt: Am Beispiel ausgewählter Gedichte von Hölderlin und Novalis soll in Form einer Fallstudie danach gefragt werden, welche Ausdrucksmittel das spezifisch lyrische Gedicht für die Darstellung geschichtsphilosophischer Themen und Thesen bereitstellt. Anders gewendet: Wo liegen die Chancen der Erkenntnis, wenn philosophische Fragestellungen in lyrischer Form dargestellt werden, wo ihre Grenzen? Und gibt es womöglich Erkenntnisformen, die sich leichter durch einen poetischen Text vermitteln lassen als durch eine argumentative Abhandlung?

2 Vgl. dazu u.a. Bernhard Fabian: Das Lehrgedicht als Problem der Poetik. In: Die nicht mehr schönen Künste. Hg. von Hans Robert Jauf, München 1968, S. 67-89.

3 Bertolt Brecht, Gesammelte Werke. Hg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann, 10. Band, Frankfurt a. M. 1967, S. 911.

2 **Auf der Suche nach der „neuen Mythologie“ – die Aufwertung der Poesie in der Frühromantik**

Die Bezeichnung „Frühromantik“ hat sich in der Literaturgeschichte als Bezeichnung für eine recht schmale Zeitspanne im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert durchgesetzt, in der eine Reihe von jungen Menschen – Männer zumeist – im gemeinsamen Austausch und im steten Dialog mit verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen ihr Ungenügen an der Zersplitterung der verschiedenen Wissensbereiche artikulierten und vor allem nach neuen poetischen Ausdrucksmitteln für ihre Gedanken suchten.⁴ Dass diese jungen und hellen Köpfe sich dabei oft von der Lust am Denken und der geistigen Eroberung neuer Dimensionen zu kühnen Entwürfen fortreißen ließen, macht diese Bewegung bis heute so interessant; man denke etwa an das von Friedrich Schlegel in seinen Fragmenten entwickelte Konzept einer Transzendentalpoesie, die im Medium der Poesie zugleich die Grenzen ihrer Erkenntnis reflektiert, darstellt und überwindet. Die für Schlegel und seine befreundeten Mit-Denker so wichtige Denkfigur der Ironie gehört unmittelbar in diesen Zusammenhang.

Eine besondere Anziehungskraft übten für die Frühromantiker die mythologischen Überlieferungen verschiedener Kulturen aus, in denen sich komplizierte Entwicklungen und weltgeschichtliche Bewegungen in scheinbar schlichten und anschaulichen Erzählungen sinnlich fassen ließen. Mit der griechischen Mythologie waren die Gebildeten der Zeit gut vertraut. Gerade das klassische Bildungsprogramm hatte, fußend auf Winckelmanns Bewunderung für die antiken Statuen, ja wieder die Vorstellungswelt der „Alten“ neubelebt,⁵ und Schlegels eigene indologische Forschungen hatten die Welt der altindischen und orientalischen Überlieferungen lebendig werden lassen. Schließlich war die eigene christliche Tradition mit all ihren Erzählungen noch höchst lebendig, wenn auch unter den jungen Intellektuellen der Zeit der Alleinvertretungsanspruch des Christentums stark in Frage gestellt wurde – bekannt sind beispielsweise Hölderlins Skrupel, sich für ein Pfarramt zu entscheiden, wie es von ihm erwartet wurde.

4 Vgl. dazu u.a. Schulz (wie Anm. 1), bes. S. 93-97; sowie Lothar Pikulik: Frühromantik. Epoche – Werk – Wirkung, München 1992 und Ernst Behler, Frühromantik, Berlin 1992. Speziell zu Hölderlin: Friederike Roth: Hölderlin und die Frühromantik, Stuttgart 1991.

5 Dazu Gerhard Schulz und Sabine Doering: Klassik. Geschichte und Begriff, München 2003, S. 45-49.

Das anhaltende Interesse an mythologischer Überlieferung führte in den Diskussionen der Zeit zu einer produktiven Verlagerung der Blickrichtung: Anstatt allein nach der Sichtung und Rekonstruktion der mythologischen Überlieferung, aus welcher Weltgegend auch immer, zu fragen, reizte die jungen Denker der Zeit das Programm einer „neuen Mythologie“. Mit diesem zeitgenössischen Schlagwort verband sich die mitreißende Idee, selbst traditionsstiftend zu wirken, indem sinnliche Strukturen für die eigenen Einsichten in die Regelmäßigkeiten der Geschichte und des Weltganzen entwickelt werden sollten. Das ehrgeizige Projekt einer solchen neuen Mythologie sollte dabei nicht anti-rational sein, sondern im Medium der sinnlichen Anschauung höchster Reflexion zur Anschauung verhelfen. Fassbar wird dieses Gedankenspiel, an dem sich verschiedene Dichter beteiligten, unter anderem in Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie*, einem seiner zentralen poetologischen Texte. In der dort enthaltenen *Rede über die Mythologie* wird ausdrücklich eine solche neue Mythologie eingefordert:

Ich gehe gleich zum Ziel. Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, lässt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, dass wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen. [...] Die neue Mythologie muss im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muss das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bett und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt. [...] Denn Mythologie und Poesie, beide sind eins und unzertrennlich. Alle Gedichte des Altertums schließen sich eines an das andre, bis sich aus immer größeren Massen und Gliedern das Ganze bildet; alles greift in einander, und überall ist ein und derselbe Geist nur anders ausgedrückt. Und so ist es wahrlich kein leeres Bild, zu sagen: die alte Poesie sei ein einziges, unteilbares, vollendetes Gedicht. Warum sollte nicht wieder von neuem werden, was schon gewesen ist? Auf eine andre Weise versteht sich. Und warum nicht auf eine schönere, größere ?⁶

6 Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn 1958ff, hier 1. Abt., Bd. 2, S. 312.

Ähnliche Gedanken werden in einem Text entfaltet, dessen genaue Urheber-schaft lange Zeit umstritten war. Die Rede ist von dem sogenannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Das ist ein knapper Prosatext, der aus dem gemeinsamen Gespräch von Hölderlin, Hegel und Schelling während ihrer Tübinger Studienzeit entstand und in der Handschrift Hegels überliefert ist, aber inhaltlich wohl vor allem auf Schelling zurückgeht.⁷ Auch hier steht der Gedanke einer neuen Mythologie im Zentrum:

Der Philosoph muss ebenso viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. [...] Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.

[...] Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der *Vernunft* werden.⁸

Diese beiden zentralen Texte frühromantischer Philosophie demonstrieren, welch große Bedeutung ihre Verfasser den Möglichkeiten der Dichtkunst beimaßen: Gleichberechtigt sollte die Poesie der Philosophie an die Seite treten, ja sie sogar in ihren Möglichkeiten der Weltdeutung übertreffen. Als Schöpfer neuer Mythologien wollten die jungen Denker der Nachwelt eine eigene Tradition stiften. Wie dieses Programm der neuen Mythologie in lyrischen Gedichten Gestalt gewinnen konnte, soll nun exemplarisch erläutert werden.

7 Vgl. dazu die Darstellung der Forschungsgeschichte bei Frank-Peter Hansen: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Rezeption und Interpretation*, Berlin 1989.

8 Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Hg. von Friedrich Beißner, Adolf Beck und Ute Oelmann, Stuttgart 1943-1988, hier Bd. 4, S. 298f.

3 Antike und Christentum: Hölderlins Mythensynkretismus

Nachdem Hölderlin in seinen Jugendgedichten, den so genannten Tübinger Hymnen, Tonfall und Form der großen Hymnen Schillers imitiert hatte, fand er allmählich zu seiner ganz eigenen lyrischen Ausdrucksweise. Dazu gehört zum einen die meisterhafte Aneignung der antiken Odenstrophen, deren Verträglichkeit mit der deutschen Sprache zuerst von Klopstock demonstriert worden war, sowie die immer selbstständigere Handhabung der freien Rhythmen, für die Klopstock ebenfalls ein wichtiges Vorbild war. Zum anderen löste sich Hölderlin immer mehr von den konventionellen Themen seiner frühen Hymnen – dem rhetorischen Preis einzelner Tugenden – und integrierte zunehmend persönlich-private Themen in seine Lyrik.⁹ Liebesleid, die Suche nach der eigenen Bestimmung als Dichter, Heimweh nach der schwäbischen Landschaft und zugleich die bewundernde Beschreibung der Alpenlandschaft – das alles kann nun Gegenstand eines Gedichtes werden. Zugleich aber überstieg Hölderlin in seiner Lyrik immer wieder den engen Gesichtskreis des persönlichen Erlebens und weitete seine reflektierende Betrachtung oder preisend-sehnsüchtige Apostrophierung auch auf größere, überindividuelle Zusammenhänge aus. Eine zentrale Rolle kommt dabei der weltgeschichtlichen Relevanz bestimmter geographischer Formationen zu – zu denken ist dabei vor allem an die großen Stromgedichte, in denen Hölderlin dem Verlauf der mitteleuropäischen Flüsse allegorische Bedeutung sowohl für die Ausbildung der gegenwärtigen Kultur als auch für die Entwicklung des einzelnen Individuums zuwies; Phylogenese und Ontogenese finden sich beide in den preisenden Beschreibungen der Ströme gespiegelt.¹⁰

Neben der Geographie steht die Geschichte: In kühnen synkretistischen Entwürfen verschmilzt Hölderlin immer wieder antike mit christlichen Vorstellungen, stellt den biblischen Überlieferungen die griechische Sagenwelt gegenüber und scheut sich nicht, Christus als Bruder des Halbgottes Herakles anzurufen oder den Gott Dionysos als wichtigsten Kulturstifter des Abendlandes zu preisen.¹¹ In dieser Mythopoetik, die auf Dogmen jedweder Her-

9 Zu dieser Entwicklung: Martin Vöhler: „Danken möchte' ich, aber wofür?“ Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik, München 1997.

10 Dazu u.a. Herta Schwarz: Vom Strom der Sprache. Schreibart und „Tonart“ in Hölderlins Donau-Hymnen, Stuttgart und Weimar 1994.

11 Vgl. Maria Behre: „Des dunkeln Lichtes voll“. Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München 1987.

kunft keine Rücksicht nimmt, verfolgt Hölderlin einen hohen Anspruch: Ihm geht es um nichts Geringeres als um eine weltgeschichtliche Bestimmung der eigenen Gegenwart, um eine möglichst genaue Beschreibung des Verhältnisses von Antike und Moderne, von Hellas und Hesperien – stets unter dem Vorzeichen einer angenommenen Kontinuität, die den griechischen Geist auch noch in der eigenen Gegenwart spürbar macht. Zugleich verbindet Hölderlin mit dieser weltgeschichtlichen Betrachtung immer auch die Frage nach dem eigenen Standort und den spezifischen Aufgaben, die ihm als „Dichter in dürftiger Zeit“, wie es in der Hymne *Brod und Wein* heißt, zukommen. Es ist nicht zuletzt dieses Bewusstsein einer herausragenden Sendung als Dichter und Sänger, die Hölderlins Dichtung bis in die Gegenwart für viele Leser so anziehend macht, die darin ein prophetisches Selbstbewusstsein artikuliert sehen, das dem der biblischen Gottesboten in nichts nachsteht.

Es soll im weiteren nicht darum gehen, Hölderlin Mythopoetik in ihren Details vorzustellen, im Zentrum der folgenden Überlegungen steht vielmehr die erwähnte Verbindung von zutiefst persönlicher, subjektiver Perspektive und universaler Weltdeutung im lyrischen Werk. An einzelnen Textbeispielen soll nachgezeichnet werden, mit welchen sprachlichen Verfahrensweisen Hölderlin diesen Konnex im einzelnen Gedicht erzeugt und jenen hochgestimmten Stil bedeutungsvoller Rede erzeugt, der charakteristisch für seine bekannten Gedichte wurde. Adorno hat in seinem berühmten Aufsatz über die „Parataxis“ der späten Lyrik Hölderlins einige dieser Stilelemente ausführlich benannt.¹² Ich wähle eine etwas andere Perspektive. Leitend ist dabei die Frage, wie es Hölderlin gelingt, in seinen großen Gedichten unterschiedliche Traditionen lyrischer Rede zusammenzuführen und zu etwas neuem zu verbinden. Dabei gelingt ihm vor allem die Verschmelzung von Lehrgedicht, hymnischer Preisrede und Erlebnisgedicht – eine Verbindung, für die es in dieser Form in der deutschen Lyrik vor Hölderlin kein Beispiel gibt.

Was damit gemeint ist, soll zunächst an der Ode *Lebenslauf* illustriert werden, die die persönliche Lebenssituation in größerem Zusammenhang betrachtet, allgemeine Verhaltensmaximen formuliert und dies mit der dankba-

12 Theodor W. Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1974, S. 447-491.

ren Apostrophierung der „Himmlichen“ verbindet, die es offen lässt, welche Gottheiten damit im einzelnen gemeint sind:

Lebenslauf

Größers wolltest auch du, aber die Liebe zwingt
 All uns nieder, das Leid beuget gewaltiger,
 Doch es kehret umsonst nicht
 Unser Bogen, woher er kommt.

Aufwärts oder hinab! herrschet in heil'ger Nacht,
 Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt,
 Herrscht im schiefesten Orkus
 Nicht ein Grades, ein Recht noch auch?

Diß erfuhr ich. Denn nie, sterblichen Meistern gleich,
 Habt ihr Himmlichen, ihr Alleserhaltenden,
 Daß ich wüßte, mit Vorsicht
 Mich des ebenen Pfads geführt.

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlichen,
 Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',
 Und verstehe die Freiheit,
 Aufzubrechen, wohin er will.¹³

Obwohl sich diese Ode ganz im Feld individualethischer Orientierung bewegt, verzichtet sie doch nicht auf eine überpersönliche Perspektive:¹⁴ Das eigene Erleben – das bedeutet hier vor allem: das eigene Liebesleid – wird auf eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zurückgeführt, der fürsorglichen Lenkung durch die „Himmlichen“ anheimgestellt und schließlich durch eine Maxime gerechtfertigt, die allgemeingültiger kaum formuliert sein könnte: Am Ende steht ein kategorischer Imperativ, der an keine subjektive Perspektive mehr gebunden ist; die asklepiadeische Ode wird zur moralphilosophischen Betrachtung, die ihren besonderen ästhetischen Wert durch die subtile Entsprechung von Satzrhythmus und Gedankenführung erhält.

13 Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. von Michael Knaupp, München 1992f. Hier Bd. 1, S. 325.

14 Vgl. dazu Jochen Schmidt: Hölderlins Ode ‚Lebenslauf‘ als Kunstwerk und pantheistisches Programmgedicht. In: Sabine Doering, Waltraud Maierhofer und Peter Philipp Riedl: Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreutzer zum 65. Geburtstag, Würzburg 2000, S. 191-209.

Die hieran erläuterte Verschränkung von individueller Perspektive und Anspruch auf Allgemeingültigkeit findet sich auch in den großen Oden und Hymnen, in denen Hölderlin immer wieder die eigene Subjektivität unmittelbar mit den Formen möglichst objektiver Beschreibung verschränkt. Das kann sich in der Artikulation tiefer Zuneigung zu einzelnen Orten und Naturphänomenen äußern, wie in den Eingangsversen der Ode *Heidelberg* oder der Hymne *Andenken*:

Lange lieb ich dich schon, möchte dich, mir zur Lust,
Mutter nennen und dir schenken ein kunstlos Lied,
Du der Vaterlandsstädte
Ländlichschönste, so viel ich sah.¹⁵

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.
Geh aber nun und grüße
Die schöne Garonne, [...]!¹⁶

Diese Beispiele, die die Verschränkung von Erlebnislyrik und allgemeinerer Betrachtung verbinden, sollen zu Hölderlins geschichtsphilosophischer Dichtung im engeren Sinne überleiten, jenen Gedichten also, in denen er seine Vorstellung von der Wanderungsbewegung der Kultur beschreibt. Hölderlin knüpft an alte griechische Vorstellungen an, wenn er Dionysos, den Gott des Weines und des Rausches, zugleich als Kulturbringer begreift und ihn auf eine große weltgeschichtliche Wanderung schickt, die in Indien begonnen – hier zeigt sich deutlich das zeitgenössische Interesse an Vorder- und Südasiens gespiegelt –, von dort nach Griechenland geführt und schließlich das nordwestliche Europa erreicht habe beziehungsweise erreichen müsse.¹⁷

Diese Betrachtungsweise, die zwar nicht unbedingt den Hegelschen Weltgeist, aber immerhin doch das kulturstiftende Prinzip des Gottes Dionysos auf seiner Wanderung durch die Länder und Kontinente begleitet, verbindet wieder die anschaulich-konkrete lyrische Rede mit gnomischen Sentenzen,

15 Hölderlin (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 252.

16 Hölderlin (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 473.

17 Vgl. dazu u.a. die Aufsätze von Bernhard Böschstein in seinem Sammelband: „Frucht des Gewitters“. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt a. M. 1989.

wie schon in der Ode *Lebenslauf*. Das zeigt sich dort, wo der geschilderte Kulturtransfer direkt dargestellt wird. Deutlich wird dies unter anderem in der Ode *Dichterberuf*:

Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
 Triumph, als allerobernd vom Indus her
 Der junge Bacchus kam, mit heiligem
 Weine vom Schlafe die Völker wekend.
 [...]

Der Vater aber deket mit heilger Nacht,
 Damit wir bleiben mögen, die Augen zu.
 Nicht liebt er Wildes! doch es zwinget
 Nimmer die weite Gewalt den Himmel.

Noch ists auch gut, zu weise zu seyn. Ihn kennt
 Der Dank. Doch nicht behält er es leicht allein,
 Und gern gesellt, damit verstehn sie
 Helfen, zu anderen sich ein Dichter.

Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann
 Einsam vor Gott, es schützet die Einfalt ihn,
 Und keiner Waffen brauchts und keiner
 Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.¹⁸

Auffällig ist wiederum die Verschränkung von allgemeingültigem Weltgesetz mit der unmittelbaren Perspektive des lyrischen „Wir“ beziehungsweise der Sonderrolle des Dichters, der einsam vor Gott steht. Hölderlins Selbstverständnis, als Dichter zugleich eine Bürde und eine Auszeichnung zu tragen, wird hier besonders sinnfällig. Am Ende dieser Ode steht wiederum eine gnomische Sentenz, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt und den Rang eines geschichtsphilosophischen Lehrsatzes beansprucht.

Die Verschränkung von subjektiver und allgemeiner Perspektive manifestiert sich in Hölderlins Lyrik schließlich besonders deutlich dort in den späten Hymnen und Fragmenten, wo der Sprecher die einmaligen Ereignisse der mythologischen Überlieferung unmittelbar auf sich bezieht. Dieser Gestus entspricht des „für mich“ der christlichen Heilsbotschaft; in Verbindung mit den Ereignissen des trojanischen Kriegs jedoch sind es die von Homer ge-

18 Hölderlin (wie Anm. 13), S. 329-331.

schilderten Taten, die eine unerwartete heilsgeschichtliche Bedeutung erfahren. So heißt es in der späten Dichtung *Mnemosyne* an zentraler Stelle:

Am Feigenbaum ist mein
Achilles mir gestorben [...].¹⁹

Das Verfahren der Subjektivierung wird durch die zweifache Verwendung von Pronomina der ersten Person Singular besonders manifest: Die Erlebnisperspektive überlagert eine Schilderung des Geschichtsverlaufes, wie er in einem Lehrgedicht – zu denken ist etwa an Schillers berühmte Darstellung der *Götter Griechenlands* – dargelegt sein könnte.

Die Liebe des Sprechers zu den „Halbgöttern“ der griechisch-abendländischen Gedichte wird an anderer Stelle noch deutlicher artikuliert: In der Hymne *Der Einzige* problematisiert Hölderlin den Anspruch des Christentums auf Absolutheit angesichts der lebendigen Überlieferung der Antike. Gut einhundert Jahre später hat Ernst Troeltsch dasselbe Problem in der diskursiven Form seiner Absolutheitsschrift diskutiert; Hölderlin wählt die Form der lyrischen Rede mit den Möglichkeiten der Apostrophierung, der lyrischen Frage und der bildlichen Rede zur Darstellung desselben Sachverhalts:

[...] Viel hab' ich schönes gesehn,
Und gesungen Gottes Bild
Hab ich, das lebet unter
Den Menschen, aber dennoch
Ihr alten Götter und all
Ihr tapfern Söhne der Götter
Noch Einen such ich, den
Ich liebe unter euch,
Wo ihr den lezten eures Geschlechts
Des Haußes Kleinod mir
Dem fremden Gaste verberget.

Mein Meister und Herr!
O du, mein Lehrer!
Was bist du ferne
Geblieden? und da
Ich fragte unter den Alten,
Die Helden und

19 Hölderlin (wie Anm. 13), S. 438

Die Götter, warum bliebest
 Du aus? Und jezt ist voll
 Von Trauern meine Seele
 Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst
 Daß, dien' ich einem, mir
 Das andere fehlet.

Ich weiß es aber, eigene Schuld
 Ists! Denn zu sehr,
 O Christus! häng' ich an dir,
 Wiewohl Herakles Bruder
 Und kühn bekenn' ich, du
 Bist Bruder auch des Eviers, der
 An den Wagen spannte
 Die Tyger und hinab
 Bis an den Indus
 Gebietend freudigen Dienst
 Den Weinberg stiftet und
 Den Grimm bezähmte der Völker.

Es hindert aber eine Schaam
 Mich dir zu vergleichen
 Die weltlichen Männer.²⁰

Die Betrachtung der geschichtsphilosophischen Lyrik Hölderlins soll an dieser Stelle abbrechen, so unvollkommen der Überblick auch bleiben muss. „Vieles wäre zu sagen davon“ – heißt es in Hölderlins Fragmenten. Die vorgestellten Beispiele mögen aber ausreichen, um die eingangs gestellte Frage nach den spezifischen Verfahren der lyrischen Rede zu beantworten, mit denen die Verbindung von Subjektivität und allgemeinerer Perspektive in diesen Gedichten erfolgt. Zu den gesuchten Verfahrensweisen gehört der stete Wechsel von Bild- und Begriffssprache, die Formulierung gnomischer Sentenzen, der Wechsel von beschreibenden und apostrophierenden Passagen und der selbstverständliche Mythensynkretismus, der antike, christliche und sogar orientalische Mythologeme zu einer großen Narration von dem Weg der Kultur von Ost nach West, von der Vergangenheit in die Gegenwart zusammenschließt. Zum narrativen Verfahren gehört die gewählte Form der Geschichtserzählung, die Hölderlin aus christlicher wie antiker Überlieferung kannte: Das Heilsgeschehen wird als einmaliges Ereignis gedacht, von

20 Hölderlin (wie Anm. 13), S. 388f.

dem sich tatsächlich erzählen lässt. Die geforderte „neue Mythologie“ erhält so ihre narrative Einkleidung, etwa in dem Bericht von dem Gang des Dionysos bis an den Indus und zurück nach Westen.

Auf ein anderes sprachliches Verfahren im Dienst der geschichtsphilosophischen Darstellung soll abschließend noch aufmerksam gemacht werden: die Integration offener, unbeantwortet bleibender Fragen in das Gedicht, die in Hölderlins reifer Dichtung längst nicht mehr die Funktion von rhetorischem Redeschmuck erfüllen, sondern erkenntnisbefördernde Aufgaben haben.²¹ Besonders deutlich wird dies an der katechismusartigen Frage „Aber was ist dies?“, mit der Hölderlin mehrfach seine eigene lyrische Rede in Frage stellt und radikal nach dem Sinn des Gesagten sucht. Das Gedicht ist selbst Gegenstand einer reflexiven Betrachtung und wird damit den Bedingungen diskursiver Rede unterworfen.

4 Subjektivierung der Geschichte und Objektivierung des eigenen Erlebens: Novalis' *Hymnen an die Nacht*

Viel stärker noch als Hölderlin kann der um zwei Jahre jüngere Friedrich von Hardenberg, der sich als Poet das Pseudonym „Novalis“ zugelegt hatte, als philosophischer Dichter bezeichnet werden. In seinen *Blütenstaub*-Fragmenten, den essayistischen Schriften und Aufsätzen, den allegorischen Märchen innerhalb seiner Romane und vor allem seinen reichhaltigen Notizen und Entwürfen bemühte sich Novalis, verschiedene Formen der menschlichen Erkenntnis – Poesie, Naturwissenschaft, Theologie und Geschichtsforschung – miteinander zu verbinden und jeweils durch die Reflexion im anderen Medium auf eine höhere Stufe zu führen, ganz im Sinne der von Schlegel formulierten Gedanken zu einer transzendentalen Poesie. Auf den großen Reichtum der Fragmente und Notizen des Novalis kann hier nur verwiesen werden, ebenso auf den kühnen geschichtsphilosophischen Entwurf der Rede *Die Christenheit oder Europa*, in welcher der protestantische Autor das katholische Mittelalter in idealisierter Form zum Vorbild für das gegenwärtige Europa seiner Zeit erklärt, weil allein eine verbindende, transnationale Idee, wie sie das mittelalterliche Christentum dargestellt habe, die partikularen

21 Vgl. dazu Sabine Doering: Aber was ist diß? Formen und Funktionen der Frage in Hölderlins dichterischem Werk, Göttingen 1992 (Palaestra 294).

nationalen Interessen der Gegenwart überwinden könne.²² Die weiteren Überlegungen beschränken sich auf einige Bemerkungen zu den *Hymnen an die Nacht*, jenem lyrischen Zyklus, der bereits zu Lebzeiten Hardenbergs veröffentlicht wurde und dessen einseitige Rezeption später deutlich zu dem leicht fasslichen Bild des todessüchtigen, schwärmenden Jünglings beigetragen hat, als der der hochintellektuelle Novalis oft missverstanden wurde.

Die zweite Fassung der *Hymnen*, die hier zugrunde gelegt wird, erschien 1800 in der Zeitschrift *Athenaeum*. Die biographischen Grundlagen der Hymnen sind häufig dargestellt worden, dazu gehört vor allem der Tod von Hardenbergs Verlobter, der dreizehnjährigen Sophie von Kühn, an deren Grab dem Dichter ein Visionserlebnis widerfuhr, das er in seinem Tagebuch und in den Hymnen in einer sprachlichen Form wiedergab, die sich an die Vorstellungswelt pietistischer Frömmigkeit anlehnt und doch den Rahmen der christlichen Glaubenssätze weit übersteigt.

Über diese biographischen Spuren hinaus stellt Novalis in den sechs Hymnen einen umfassenden Blick auf die Weltgeschichte dar, der persönliches Erleben und universale Ereignisse umfasst und eine „Verbindung von Privatmythologie und christlicher Mythologie“ schafft.²³ Dazu gehört die in allen Hymnen manifeste dynamische Spannung zwischen „Licht und Nacht, Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, von kollektivem Jubel und individueller Bangigkeit, Götternähe und Götterferne“.²⁴ Bei allen individuellen Unterschieden greift Novalis ähnlich wie Hölderlin sowohl Elemente des Lehrgedichtes wie auch der Erlebnislyrik auf, um aus ihrer Verbindung eine ganz eigene Form der Darstellung zu entwickeln.

Das zeigt sich bereits in der ersten Hymne, die allgemeine Betrachtungen über den Gegensatz von Tag und Nacht mit subjektiven Wahrnehmungen und allegorischen Bildern verknüpft:

Welcher Lebendige, Sinnbegabte, liebt nicht vor allen Wundererscheinungen des verbreiteten Raums um ihn, das allerfreuliche Licht – mit seinen Farben, seinen Strahlen und Wogen; seiner milden Allgegenwart, als weckender Tag. Wie des Lebens innerste Seele atmet es der rastlosen Gestirne Riesenwelt, und schwimmt tanzend in seiner

22 Dazu Gerhard Schulz: „An die Geschichte verweise ich Euch“. Novalis' ‚Die Christenheit oder Europa‘ zweihundert Jahre später. In: Mitteilungen der Internationalen Novalis-Gesellschaft 4 (2002), S. 9-23.

23 Herbert Uerlings: Novalis (Friedrich von Hardenberg), Stuttgart 1998, S. 128.

24 Ebd., S. 128f.

blauen Flut – atmet es der funkelnde, ewigruhende Stein, die sinnige, saugende Pflanze, und das wilde, brennende, vielgestaltete Tier – vor allen aber der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen. Wie ein König der irdischen Natur ruft es jede Kraft zu zahllosen Verwandlungen, knüpft und löst unendliche Bündnisse, hängt sein himmlisches Bild jedem irdischen Wesen um. – Seine Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt.

Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt – in eine tiefe Gruft versenkt – wüst und einsam ist ihre Stelle. In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut. In Tautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen.²⁵

Für die Frage der geschichtsphilosophischen Betrachtung wird schließlich die 5. Hymne wichtig, in der Novalis – ähnlich wie es in den zitierten Passagen bei Hölderlin zu sehen war – in der synkretistischen Vermischung von antiken und christlichen Mythologemen sowie eigenen mythologischen Erfindungen einen Abriss der Weltgeschichte entwirft, der mit einer Darstellung des antiken Götterglaubens beginnt, zu christlichen Vorstellungen überleitet und diese narrative Vermischung verschiedener Weltdeutungen in das bekannte triadische Geschichtsmodell überführt, das auf eine ursprüngliche gute Zeit einen Abschnitt der Entbehnung folgen lässt und am Ende auf die Erfüllung der Zeit in der Zukunft hofft, die die goldene Zeit auf einem höheren Niveau wiederherstellt.

Novalis entwirft dieses Geschichtsbild in der anschaulichen Sprache einer mythologischen Erzählung, die sich an die Schilderungen der griechischen Sagenwelt anlehnt:

Ein alter Riese trug die selige Welt. Fest unter Bergen lagen die Ur-söhne der Mutter Erde. Ohnmächtig in ihrer zerstörenden Wut gegen das neue herrliche Göttergeschlecht und dessen Verwandten, die fröhlichen Menschen. Des Meers dunkle, grüne Tiefe war einer Göttin Schoß. In den kristallinen Grotten schwelgte ein üppiges Volk. Flüsse, Bäume, Blumen und Tiere hatten menschlichen Sinn. Süßer schmeckte der Wein von sichtbarer Jugendfülle geschenkt – ein Gott in den Trauben – eine liebende, mütterliche Göttin, emporwachsend in vollen goldenen Garben – der Liebe heilger Rausch ein süßer

25 Novalis Werke. Hg. und kommentiert von Gerhard Schulz. 4. Aufl. München 2001, S. 41.

Dienst der schönsten Götterfrau – ein ewig buntes Fest der Himmelskinder und der Erdbewohner rauschte das Leben, wie ein Frühling, durch die Jahrhunderte hin – [...].²⁶

Der Anspruch intersubjektiver Wahrheit wird in der allegorischen Sprache des Prosagedichts vorgetragen. Das bedeutet weitgehenden Verzicht auf eine abstrakte Begriffssprache, zugleich Individualisierung und Konkretisierung der Erfahrung und Allegorisierung der Geschichte. Seinen Märchen legt Novalis dieselben Verfahren zugrunde, um allgemeine Aussagen über das triadische Weltmodell und die Möglichkeit einer umfassenden zukünftigen Erlösung im Zeichen der Liebe darzustellen. Es gehört zu den großen Kühnheiten dieses Dichters, dass diese erlösende Liebe nie allein als christliche Agape gedacht ist, sondern stets auch deutliche Züge des Eros trägt.²⁷

Einer Detailanalyse der Hymnen muss es überlassen bleiben, die Einzelheiten des entworfenen Geschichtsbildes in der Spannung von Subjektivität und universalem Anspruch, zwischen bildhaftem Ausdruck und begrifflichem Sprechen darzustellen. Hier soll es darum gehen, an ausgewählten Beispielen darzulegen, wie Hölderlin und Novalis in ihrer Lyrik das Postulat einer neuen Mythologie aufgreifen. Bei beiden geschieht das in der synkretistischen Vermischung von Antike und Christentum, die freilich jeweils individuelle Akzente setzt: Hölderlin variiert mehrfach den Gedanken einer großen Wanderung der Kultur von Ost nach West und betont seine individuelle Liebe zu den antiken Halbgöttern, denen er Christus an die Seite stellt. Auch bei Novalis findet sich in der 5. Hymne das Bild eines „Sängers“ der „nach Indostan“ zog und über dessen mögliche Identifizierung seit langem gerätselt wird; von größerer Bedeutung für seine dichterische Geschichtsphilosophie ist aber die Verbindung von Todessehnsucht und christlichem Auferstehungsglauben sowie die dichterische Anverwandlung eines triadischen Geschichtsmodells, das den Lauf der Universalgeschichte nach dem Muster von paradiesisch-arkadischer Urzeit, entbehrungsvoller Gegenwart und erhoffter Erfüllung in der zukünftigen goldenen Zeit erklärt.

Beide Dichter entwickeln ihre Geschichtsvorstellungen im Medium der lyrischen Rede, die so in den Dienst einer intellektuellen Erkenntnis gestellt

26 Novalis Werke (wie Anm. 25), S. 46.

27 Vgl. ausführlich Gerhard Schulz: Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle. In: Herbert Uerlings (Hrsg.), Novalis und die Wissenschaften. Tübingen 1997, S. 213-237.

wird. Das führt an den Beginn meiner Überlegungen zurück: der Frage nach den Möglichkeiten, philosophische Erkenntnis im Gedicht zu vermitteln.

5 Zwischen Lehrgedicht und Erlebnislyrik: Sprachformen der lyrischen Erkenntnis

Um mit dem Offensichtlichen anzufangen: Die erläuterten Beispiele haben gezeigt, dass die sprachliche Überstrukturiertheit lyrischer Gedichte nicht zwangsläufig einer Darstellung komplexer Sachverhalte oder Gedankengänge widerspricht. Hölderlins Oden demonstrieren, dass das streng vorgegebene Strukturschema der asklepiadeischen oder der alkäischen Strophe nicht automatisch zu einem Verlust an gedanklicher Stringenz führen muß. Im Gegenteil: Die Einhaltung des vorgegebenen Strophenschemas kann sogar dazu beitragen, die Argumentation kleinschrittig zu halten. Allerdings ist es wohl doch kein Zufall, dass Hölderlin und Novalis einen beträchtlichen Teil ihrer geschichtsphilosophischen Lyrik in Freien Hymnen beziehungsweise als Prosagedicht verfasst haben – in Formen also, die erheblichen Spielraum für die äußere Gestaltung lassen und nicht von vornherein die Länge und das Metrum einzelner Verse vorgeben.

Ferner hat sich gezeigt, dass ein großer Reiz der Lyrik beider Dichter in der Überlagerung von Lehrgedicht und Erlebnislyrik besteht. Weder beschränken sich Hölderlin und Novalis darauf, allein ihre Einsichten in den Gang der Weltgeschichte darzustellen, noch begnügen sie sich mit der ausschließlichen Darstellung subjektiver Empfindungen und Überlegungen. Die spezifische Verbindung von Erleben und Reflexion, von Subjektivität und Objektivierung entspricht weitgehend dem Schlegelschen Postulat einer Universalpoesie und war in dieser Form in älteren Zeiten noch nicht möglich. Erst die Erschließung subjektiver Darstellungsformen in der Erlebnislyrik des späten 18. Jahrhunderts ermöglichte die Überwindung des unpersönlichen Lehrgedichts; und erst die selbstreflexive Spiegelung und Transzendierung der Dichtung, wie sie von den Dichtern der Frühromantik programmatisch gefordert und praktiziert wurde, ermöglichte es einzelnen Autoren, im Medium der lyrischen Rede wiederum den engen Rahmen des eigenen Erlebens zu übersteigen. In dieser Perspektive kann Hölderlin ebenso wie Novalis als romantischer Dichter gelten – bei allen eingangs erwähnten Vorbehalten, die gegen eine solche Klassifizierung gelten gemacht werden müssen.

Rainer Grübel

Dialogik contra Dialektik

Literarisches Philosophieren über Athanasie und Autothanase bei Fëdor Dostoevskij, Vasilij Rozanov und Lev Šestov

Der ächte philosophische Akt ist Selbsttödtung¹

1 Dostoevskijs dialogisches Plädoyer eines Selbstmörders: Biographische Ereignisse werden durch literarische Gestaltung zu philosophischen Fakten

Lange Zeit hat man Marx für den Propheten des 20. Jahrhunderts gehalten. Heute weiß man, dass, was er prophezeite, auf sich warten lässt. Und wir erkennen, dass Dostojewskij der wahre Prophet war. Er hat die Herrschaft der Großinquisitoren und den Triumph der Macht über die Gerechtigkeit vorhergesagt. (Albert Camus, *Les Possédés*)²

1.1 Zwei Selbstmorde und zwei Texte

Indeed, nobody knows, why people end in suicide.³

Im Dezember 1875 legte sich Elizaveta Aleksandrovna Gercena, die siebzehnjährige Tochter des Schriftstellers und Revolutionärs Alexander Herzen und seiner Lebensgefährtin, N. A. Tučkova, in Florenz ein in Chloroform getränktes Tuch über das Gesicht und beging Selbstmord. Die Petersburger Zeitungen meldeten die Nachricht über den Freitod erst Anfang Mai des folgenden Jahres. Vier Monate später, im September 1876 stürzte sich die Näherin Mar'ja Borisova mit einer Mutter-Gottes-Ikone in den Händen aus dem Fenster eines fünfstöckigen Petersburger Hauses. Fëdor Dostoevskij rea-

1 Novalis (Friedrich V. Hardenberg), *Sämtliche Werke*. Hg. V. C. Meißner, Florenz/Leipzig 1898, Bd.3, S. 101.

2 A. Camus, *Die Besessenen*. In: idem, *Dramen*. Hamburg 1962, S. 13.

3 E.S. Shneidmann, *Suicide*. In: *Encyclopedia Britannica* 1973, Bd. 21, S. 383.

gierte auf diese Ereignisse wenige Wochen danach im Oktoberheft seines *Tagebuch eines Schriftstellers* mit dem Aufsatz „Zwei Selbstmorde“⁴. Ihm folgte im selben Heft das Prosastück mit dem Titel „Das Urteil“ (russ.: *Prigovor*). Sein Beginn lautet:

„... In der Tat: Welches Recht hatte diese Natur, mich in die Welt zu setzen, infolge irgendwelcher dort geltender Naturgesetze? Ich bin mit Bewusstsein erschaffen und habe diese Natur mir bewusst gemacht: welches Recht hatte sie, mich ohne meinen Wunsch und Willen mit Bewusstsein begabt zu erschaffen? Bewusst machend, folglich leidend, ich aber will nicht leiden – denn warum sollte ich einwilligen zu leiden? Die Natur kündigt mir durch mein Bewusstsein von einer gewissen Harmonie innerhalb des Ganzen. Das menschliche Bewusstsein hat aus dieser Verkündigung Religionen gemacht. Sie sagt mir, dass ich – obwohl ich genau weiß, dass ich an der „Harmonie des Ganzen“ nicht teilnehmen kann und es auch niemals werde, ja sie überhaupt nicht begreifen werde, was sie denn nun eigentlich ist und bedeutet – sagt mir, dass ich mich dieser Verkündigung dennoch unterwerfen, mit ihr meinen Frieden schließen, das Leiden im Hinblick auf die Harmonie des Ganzen auf mich nehmen und zu leben einwilligen soll. Könnte man dagegen selber und bewusst wählen, so wünschte ich doch, wie sich versteht, lieber nur den Augenblick lang, den ich existiere, glücklich zu sein, und das Ganze und seine Harmonie gehen mich doch absolut nichts an, sobald ich mich vernichtet haben werde – gleichviel ob dieses Ganze nach meinem Tode mit seiner Harmonie erhalten bleibt oder ob es gleichzeitig mit mir vernichtet werden wird. Und wozu sollte ich mich um seine Erhaltung nach meinem Tode sorgen? – das ist doch die Frage! [...]“⁵

4 Fedor Dostoevskij, *Dva samoubijstva*. In: idem, *Polnoe sobranie sočinenij v 30ti tomach*. [Im Weiteren: PSS] Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 144-146.

5 ««...В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать – ибо для чего бы я согласился страдать? Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я, – хоть и знаю вполне, что в «гармонии целого» участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что она такое значит, – но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание в виду гармонии в целом и согласиться жить. Но если выбирать сознательно, то, уж разумеется, я скорее пожелаю быть счастливым лишь в то мгновение, пока я существую, а до целого и его гармонии мне ровно нет никакого

Schon im Dezember 1876 kommt Dostoevskij im *Tagebuch eines Schriftstellers* mit seinem Aufsatz *Zapozdavšee nraoučenie*, dt. etwa *Nachgetragene Sittenlehre* oder *Verspätete Moral*, auf die nur zwei Monate zuvor veröffentlichte Reflexion zurück. Nunmehr nennt er sie nicht ganz passend „Beichte eines Selbstmörders“⁶; der Titel „Plädoyer eines Selbstmörders“ wäre treffender. Auch im Original durch Kursivsatz herausgehoben, weist der russische Ausdruck „soznal“ (dt. „hat bewusst gemacht“, „hat erkannt“⁷) der zitierten Passage den Charakter einer philosophischen Reflexion zu. Die zweite Hervorhebung, das Personalpronomen „ich“ („ja“) dagegen personalisiert dieses Nachdenken. Der Sprecher (wie zu zeigen ist, hält ein erzählter Mann das Plädoyer) denkt nach über sein eigenes Leben. Aufgrund der Erwägung, ihn erwarte „morgen das Nichts“, infolge der Blumenbergschen Diskrepanz zwischen „Lebenszeit und Weltzeit“⁸, trifft er den Entschluss, seinem Sein ein Ende zu setzen. „Das Urteil“ – es dürfte Kafkas gleichnamige Prosa angeregt haben – gipfelt in und schließt mit einer den Schöpfer unter dem Decknamen „Natur“ (priroda) herausfordernden Passage:

„So, in meiner unzweifelhaften Eigenschaft als Befragender und Antwortender, Richter und Angeklagter, verurteile ich diese Natur, die mich so unzeremoniell und nackt dem Leiden ausgeliefert hat, gemeinsam mit mir zur Vernichtung... Da ich aber die Natur nicht beseitigen kann, so beseitige ich allein mich, einzig aus der Langeweile, eine Tyrannei zu ertragen, an der ich nicht Schuld bin.“⁹

дела после того, как я уничтожусь, – останется ли это целое с гармонией на свете после меня или уничтожится сейчас же вместе со мною. И для чего бы я должен был так заботиться о его сохранении после меня — вот вопрос?» Fedor Dostoevskij, Prigovor. In: idem, PSS. Bd. XXIII, Leningrad 1981, S.146-148, hier S. 146.

- 6 Fedor Dostoevskij, Ispoved' samoubijstva. In: idem, PSS. Bd. XXIV, Leningrad 1982, S. 43.
- 7 Die deutsche Übersetzung von E.K. Rahsin gibt ihn gar mit „erkannte“ wieder, ebenso wie sie „soznanie“ durchweg mit „Erkenntnis“ übersetzt (F.M. Dostojewski, Selbstmord und Unsterblichkeit. In: idem, Literarische Schriften. Mit einer Einleitung von N.N. Strachov. München 1921, S. 321f.).
- 8 Hans Blumenberg, *Weltzeit und Lebenszeit*. Frankfurt a.M. 1986.
- 9 ««То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого.» Fedor Dostoevskij, Prigovor. In: idem, PSS. Bd. XXIII, Leningrad 1981, S.148.

Der Text entfaltet die Selbstbegründung und Dekonstruktion jenes Nihilismus, der mit Turgenevs Roman *Väter und Söhne (Otcy i deti)* die russische Kultur auch als Begriffswort erobert und die philosophische Diskussion in Russland bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gefangengenommen hat. Negation des Idealismus, hat er in Russland an der Wiege der modernen Philosophie gestanden und den Gegensatz zwischen Westlern und Slavophilen überlagert, die beispielsweise durch Solženicyns Votum auch heutzutage wieder aktuelle Debatte zwischen den Anhängern einer Entwicklung Russlands nach dem Vorbild mittel- und westeuropäischer Kulturen und den Verfechtern einer eigenständigen Zukunft Russlands im Kreise slavischer Kulturen.

Titelwort „Urteil“ (prigovor) und Textausdruck „verurteile ich“ (ja prisuzdaju) wenden den Text von einer rein theoretischen Reflexion über den Sinn respektive Unsinn des Lebens in eine Äußerung, die aus diesem Nachdenken praktische Schlüsse zieht und in Handlung ausgreift. Die genannten Ausdrücke sind performativ, sie kündigen ihre Realisierung in Gestalt der Urteilsvollstreckung an. Überdies sind sie autoreflexiv: Wie später in Kafkas *Strafkolonie* der Henker, wird hier der sprechende Richter das gefällte Urteil an sich selber vollstrecken.

Dostoevskijs Text entwirft somit eine Doppelperspektive des Selbsttods. In der Vernichtung des (eigenen) Lebens biologisch-materiell und unilateral, ist er durch den Abbruch der Kommunikation zugleich zeichenhaft bedeutsam und (a-)sozial. Anders als der natürliche Tod ist der Selbsttod intentionaler Akt des Eintritts ins Schweigen. Lebenswissenschaften und Kommunikationswissenschaften haben in ihm gleichermaßen ihren legitimen Gegenstand. Lebenswissenschaftlich ist das Problem des Todes als Ende des Lebens aufgerufen¹⁰, kommunikationswissenschaftlich die Frage seiner Benennung: Der „Freitod“ konzipiert das selbstgesetzte Lebensende anders als der „Selbstmord“; „Autothanatos“ (Selbsttod) entwirft ihn anders als „Suizid“¹¹. Der von Dostoevskij durchgängig gebrauchte Ausdruck „samoubijstvo“ ist wie seine Äquivalente „suicide“ und „Selbstmord“ eine Neubildung

10 Liegt bei der durch Patientenverfügung erbetenen und befolgten Nichteinschaltung einer lebensverlängernden Apparatur bzw. dem Verabreichen eines entsprechenden Medikaments ein Freitod vor? Ist die von Freud veranlasste Injektion Selbsttötung mit einem Helfer?

11 „Selbstmord“ geht über „Suicidium“ auf „homicidium“ (Mord) zurück, „Freitod“ ist an „mors voluntaria“ angelehnt; cf. H. Ebeling, Selbstmord. In: J. Ritter/K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9, Basel 1995, Sp. 493-499.

des 17. Jahrhunderts. Sie alle dienen der Abwehr von Humes' Rechtfertigung der Selbsttötung¹².

Dem „Urteil“ im *Tagebuch eines Schriftstellers* gleich, ist auch der Abschiedsbrief Kirilovs in Dostoevskijs Roman *Die Dämonen/Die Besessenen (Besy)* Letztes Wort und damit dem Kommunikationsrahmen nach wie das Testament monologische Äußerung par excellence: Diese Rede erwartet, ja duldet keine Antwort, denn der Absender ist nicht mehr aufnahmebereit. Nur ist Kirilovs Abschiedsbrief, unter dem Diktat Petr Verchovenskijs geschrieben, in Wahrheit ein Simulacrum: Er gibt statt Kirilovs eigener Auffassung das wieder, was der Diktierende als dessen Bekenntnis erscheinen lassen will. Und es enthält immerhin das falsche Geständnis eines Kapitalverbrechens: „Ich [...] habe den Studenten Šatov ermordet.“¹³ Ebenso wie der Mord an dem Studenten nicht einem vorgeblichen Verrat zuvorkommt, sondern den Zusammenhalt der „Organisation“ garantieren soll, wird die Selbsttötung des Ingenieurs zur Deckung des Verbrechens missbraucht.

Seinen wahren Gedankengang äußert Kirilov im Dialog mit Petr Verchovenskijs. Die Dialogizität dieses Gesprächs kündigt der satzeinleitende Ausdruck „Höre“ (slušaj) an. Bemerkenswert sind die eine logische Verknüpfung anzeigenden wiederholten Ausdrücke „stalo byt“ (so folgt / also):

„[...] es war auf Erden ein Tag, und mitten auf der Erde standen drei Kreuze. Der eine am Kreuz glaubte so sehr, dass er dem anderen sagte ‚Du wirst heute mit mir im Paradiese sein.‘ Der Tag ging zu Ende, beide starben, gingen von dannen und fanden weder Paradies noch Auferstehung. Das Gesagte ging nicht in Erfüllung. Höre: dieser Mensch war der höchste auf der ganzen Erde, er bildete das, wofür sie lebt. Der ganze Planet ist mit allem, was auf ihm ist, ohne diesen Menschen – einzig und allein Wahnsinn. [...] Und wenn die Naturgesetze sich nicht einmal um *Dieses* willen erbarmten, sich nicht einmal seiner Wundererscheinung erbarmten, sondern auch ihn zwangen, inmitten der Lüge zu leben und für die Lüge zu sterben, so folgt, dass

12 D. Hume, Of suicide. In: idem, *The Philosophical Works*. London 1882, Nachdruck 1994, 406ff. Es ist bezeichnend, dass Humes Widerlegung der Verurteilung der Selbsttötung durch Thomas von Aquin (sie verstoße wie die Selbsterhaltung nicht gegen die göttliche Ordnung, da sie die dem Menschen von Gott verliehenen Kräfte nutze; die Verpflichtung auf Leben durch die Gemeinschaft ende, wenn das Leben unerträglich werde; das Leben als Last begründe ein legitimes Eigeninteresse an der Selbsttötung) wiederholt nicht zum Druck zugelassen worden ist.

13 «Я [...] убил студента Шарова.» F.M. Dostoevskij, *Besy*. In: idem, *PSS*. Bd. X, Leningrad 1974, S. 472. Der wahre Mörder Šatovs ist Petr Verchovenskijs.

der ganze Planet Lüge ist und auf einer Lüge und dummem Spott be-
ruht. Also sind die Gesetze des Planeten selber Lüge und ein Vaude-
ville des Teufels.“¹⁴

Auch der Niederschrift von Šatovs Abschiedsbrief eignet, ganz im Gegen-
satz zu ihrem Inhalt, ein eminent dialogischer Charakter. Er tritt bereits in
der Debatte des Schreibenden mit dem Diktierenden über die Adressaten des
Bekennnisses zutage. Die Niemand- und Alladressierung („Niemandem,
allen, dem ersten, der es liest. [...] der ganzen Welt“¹⁵) aus dem Munde Petr
Verchovenskijs entlarvt dessen Betrugsabsicht.

Ippolit äußert die Begründung für seinen geplanten Selbstmord im Roman
Der Idiot zwar in einer schriftlichen Abhandlung, doch trägt er sie einer
Abendgesellschaft vor, durch deren Anwesenheit und Reaktion sie in einen
eminent dialogischen Gesprächszusammenhang eingebettet ist. Dabei spricht
der Erzähler Ippolits Beichte einen äußersten Grad „zynischer Offenheit“¹⁶
zu, die den skandalösen Akt psychischer Selbstentblößung in ein außerge-
wöhnliches Licht taucht.

Zum Schluss noch die Versuchung: Die Natur hat mich mit ihren drei
Wochen des Urteils in solchem Maße eingeengt, dass der Selbstmord
vielleicht die einzige Tat ist, die ich nach eigenem Willen noch be-
ginnen und ausführen kann. Sei's drum, vielleicht will ich die letzte
Möglichkeit einer *Tat* wahrnehmen. Der Protest ist bisweilen keine
geringe Sache...¹⁷

Der dialogische Gang der Argumentation wird hier auf die Spitze getrieben;
die Widerlegung des Arguments des achtzehnjährigen jungen Mannes
kommt aus seinem eigenen Mund: „Die Sonne ist aufgegangen!“, begann er

14 F.M. Dostoevskij, Besy. In: idem, PSS. Bd. X, Leningrad 1974, S. 471.

15 («Никому, всем, первому, который прочтет. [...] всему миру») F.M. Dostoevskij, Besy.
In: idem, PSS. Bd. X, Leningrad 1974, S. 472.

16 (ciničeskoj otkrovennosti) F.M. Dostoevskij, Idiot. In: idem, PSS. Bd. VIII, Leningrad
1973, S. 345).

17 «Наконец, и соблазн: природа до такой степени ограничила мою деятельность
своими тремя неделями приговора, что, может быть, самоубийство есть
единственное дело, которое я еще могу успеть начать и окончить по собственной
воле моей. Что ж, может быть, я и хочу воспользоваться последнею возможностью
дела? Протест иногда не малое дело...». F.M. Dostoevskij, Idiot. In: idem, PSS. Bd.
VIII, Leningrad 1973, S. 344.

zu rufen, nachdem er die funkelnden Spitzen der Bäume erblickt hatte, wobei er den Fürsten auf sie verwies wie auf ein Wunder, ‚sie ist aufgegangen!‘¹⁸

1.2 Dostoevskijs Autothanatos-Athanatos-Diskurs im Kontext russischer literarischer Philosophie

Im Rahmen literarischen Philosophierens wirft Dostoevskijs „Urteil“ drei Fragen auf: In welcher Form, aus welchem Grund und mit welcher Wirkung wird die philosophische Reflexion in Russland vom späten 18. bis zum späten 20. Jahrhundert und beispielhaft bei Dostoevskij, Rozanov und Šestov gerade im Medium der Literatur vorgetragen? Weiten wir den Fokus von Russland auf Europa, können wir die These vertreten, die russische Kultur sei in dieser Zeit das europäische Feld literarischen Philosophierens par excellence¹⁹. 1990 hat der Konstanzer Slavist Igor’ Smirnov in seinem Buch *Sein und Kreativität (Bytie i tvorčestvo)* den Übergang der Literaturwissenschaft in eine literarische Philosophie voraus- und herbeigesagt²⁰. Der Moskauer Philosoph Barabanov sprach jüngst von „Russischer Philosophie als Literatur“²¹. Indes ist schon dem 1922 von Lenin exilierten russischen Philosophen S.L. Frank²² die besondere Nähe der russischen Philosophie zur Literatur aufgefallen, und der einst einzige in der Sowjetunion verbliebene Philosoph A.F. Losev hat sie (wohl in nicht bewusst gewordener Nähe zur Lebensphilosophie) recht angreifbar in ihrer spezifischen ‚Nähe zum Leben‘²³ dingfest machen wollen.

18 «Солнце взошло! Вскричал он, увидев блестящие верхушки деревьев и показывая на них князю точно на чудо, — взошло!» (F.M. Dostoevskij, *Idiot*. In: idem, PSS. Bd. VIII, Leningrad 1973, S. 345).

19 In der Rezension einer philosophischen Enzyklopädie haben die russischen Philosophen I.S. Andreev und A.V. Gulyga (*Russkaja filosofija. Slovar’*. Pod obščej redakcij M.A. Aslina. Moskva 1995. In: *Voprosy filosofii*. 1996, 12, S. 145-147, hier S. 146) F.M. Dostoevskij und V.I. Solov’ev „die stärksten russischen philosophischen Namen“ genannt. Cf. zum philosophischen Charakter Dostoevskijs auch: T.A. Kasatkina, *Charakterologija Dostoevskogo*. Moskva 1997.

20 Igor Smirnov, *Sein und Kreativität oder: das Ende der Postmoderne*. Ostfildern 1997.

21 Evgenij Barabanov, *Russkaja filosofija kak literatura*. In: M. Ryklin, D. Uffelmann, K. Städtke (Hrg.), *Uskol’zajuščij kontekst. Russkaja filosofija v postsovetskich uslovijach*. Moskva 2002, S. 211-243.

22 S.L. Frank, *Suščnost’ i veduščie motivy russkoj filosofii*. In: *Filsofskie nauki*. 1990, 5, 84f. Zu Frank cf. Anne Nesbet, *Suicide as Literary Fact in the 1920s*. In: *Slavic Review* 50, 1991, 4, S. 827-839.

23 „Die russische Philosophie ist unverbrüchlich mit dem wirklichen Leben verbunden, und daher erscheint sie oft in Gestalt der Publizistik, die ihren Ausgang vom allgemeinen Zeitgeist nimmt [...]“ («Русская философия неразрывно связана с действительной

Dabei scheinen sich westliche und russische Perspektive auf geisteswissenschaftliche (russisch: humanwissenschaftliche) Texte erheblich zu unterscheiden. Wie Evgenij Barabanov²⁴ zeigt, hat etwa die Pariser Bulgarin Julia Kristeva Michail Bachtins Werk den literarischen Charakter rundweg abgesprochen, während der russische Philologe Michail Gasparov es – in Anspielung an die von Bachtin besonders herausgestellte Gattung – geradezu einen „Roman“²⁵ genannt hat.

Einer der frühesten neuzeitlichen russischen philosophischen Texte stellt mit dem Tod auch das Motiv der Selbsttötung in den Horizont der Unsterblichkeit. Aleksandr Radiščevs 1792 verfasste Schrift *Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit*²⁶ führt die Unsterblichkeit der Seele als Hauptargument für ein glückseliges Leben an. Freilich starb der Verfasser selber 1802 den Freitod, da er infolge seiner weitgehenden Vorschläge für eine russische Verfassung von Katharina der Großen mit erneuter Verbannung nach Sibirien bedroht wurde. Kurz vor dem Selbsttod schrieb er übrigens ein Gedicht über den Selbstmord.

Mit der Selbsttötung Kirilovs hat Dostoevskij in die russische Kultur den Typus des literarisch begründeten Autothanatos eingeführt: Der Ingenieur sucht sich durch seinen Selbstmord Unsterblichkeit (athanatos) im Diesseits zu sichern. Nach Sokrates' philosophisch begründeter Zustimmung zu seiner Tötung und dem religiös legitimierten Erleiden des Kreuzestodes durch Christus wird hier ein neuer Typus selbstbestimmter Tötung begründet, der im Rekurs auf Feuerbachs Allmacht göttliche Seele und Körper nach langer Trennung erneut zu vereinigen sucht²⁷.

Fëdorovs Forderung, den Tod auf wissenschaftlichem Wege zu überwinden und dem Menschen somit biologische Unsterblichkeit zu sichern²⁸, bildet die

жизнью, а потому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени [...]»). A. Losev, Russkaja filosofija. In: idem, Filosofija. Mifologija. Kul'tura. Moskva 1991, S. 213.

24 Evgenij Barabanov a.a.O., S. 232f.

25 M. L. Gasparov, Bachtin v ruskoj kul'ture. In: Tezisy dokladov IV Letnej školy po vtoričnym modelirujuščim sistemam. 17-24 avgusta 1970 g. Tartu 1970, S. 114.

26 A Radiščev, O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii. In: idem, Izbrannye filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija. Moskva 1952, S. 278-418.

27 Cf. N. Perlina, Samoubijstvo kak kul'turnyj institut. Moskva 1999, S. 12f. N. Perlina registriert in Russland für die Jahre 1860-1880 und 1904-1914 epidemische Selbstmorde.

28 Fëdorovs Forderung der Unsterblichkeit aller Menschen richtet sich gleichermaßen gegen den Elitarismus Nietzsches wie Solov'evs. (N.F. Fedorov, Bessmertie kak privilegija verchčeloveka. In: idem, Sobranie sočinenij v četyrech tomach. Bd. 2, Moskva 1995, S.

Voraussetzung für Dostoevskijs Entwurf des Kirilovschen Selbsttötungsplans. Was Fëdorov kraft der Revision einer der Korrektur bedürftigen Schöpfung durch den Menschen anstrebt, seinen Eintritt in die Rolle des Schöpfers, sucht Kirilov durch die radikale Negation der gottgeschaffenen Welt zu erreichen: Der Mensch usurpiert Rolle und Vollmacht des Weltenschöpfers. War für Fëdorov der Selbstmord in der archaischen Kultur das solidarische „Mitsterben“ (soumiranie²⁹) von Überlebenden, die einem ihnen nahe stehenden Menschen in den Tod folgten, so wird er im Zeitalter der Einsicht in die Fähigkeit zur Todesüberwindung zur Kapitulation vor der Aufgabe, die Gott dem Menschen gestellt hat.

Der literarische Freitod Kirilovs hat nicht nur in der russischen Philosophie bei Rozanov, Šestov, Berdjaev, Frank und vielen anderen fortgewirkt, sondern auch im Philosophieren außerhalb Russlands Spuren hinterlassen, vor allem bei Nietzsche, Wittgenstein³⁰ und Camus³¹.

1.3 Die Literarizität von Dostoevskijs „Urteil“

Während die Leser den Romanfiguren Dostoevskijs im Allgemeinen deren fiktionalen Charakter durchaus einräumen, wird das *Tagebuch eines Schriftstellers* und somit auch der darin enthaltene Text *Das Urteil* oft als nichtfiktionaler Text gelesen. Solcher Lektüre hat der Realist Dostoevskij Vorschub geleistet, indem er im *Tagebuch* oft zu aktuellen politischen und ökonomischen Fragen Stellung bezog. Gleichwohl sollte bereits der Umstand, dass der Verfasser in diesem Periodikum wiederholt Erzählungen veröffentlichte, die später in seine literarischen Werke Aufnahme fanden, zur Vorsicht mahnen und zu einer Prüfung der jeweils in Rede stehenden Texte Anlass geben.

Als literarisch erweist sich Dostoevskijs *Urteil* zunächst durch jene manifeste Bindung an einen personalen Standpunkt und eine Perspektive, die den Reflexionsgrund des Sprechenden und seine Sicht auf die Welt fiktional begründen. Der potentielle Selbstmörder verteidigt seinen Blickpunkt ja nicht

136-140). Cf. Irene Masing-Delić, *Abolishing Death. A Salvation Myth in Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford 1999, S. 76-104.

29 N.F. Fedorov, *Gorizontaľnoe položenie i vertikaľnoe – smert' i žizn'*. In: idem, *Sobranie sočinienij v četyrech tomach*. Bd. 2, Moskva 1995, S. 249-257, hier S. 252.

30 L. Wittgenstein, *Werkausgabe*. Bd. 1, Frankfurt (M.) 1971.

31 A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris 1942. Camus hat in Proteus, der sich 165 nach Christus auf den Olympischen Feldern verbrannte, um Herakles gleichzukommen, das Vorbild für Dostoevskijs Kirilov ausgemacht.

in der aktuellen Welt eines Zyklus philosophischer Vorträge, nicht im Real-kontext einer philosophischen Zeitschrift, ja nicht einmal im Feuilleton einer Zeitung, sondern in der nur möglichen, fiktionalen Welt eines Erzähltextes, die ihm zwar unausdrücklich, doch offenkundig ein nicht zum Selbstmord entschlossenes Publikum gegenüberstellt. Dabei gehen der Selbstaussage des zum Suizid Entschlossenen 1876 im Oktoberheft des *Tagebuchs eines Schriftstellers* unter dem Titel „Zwei Selbstmorde“ durchaus Verweise auf die eingangs genannten, historisch überprüfbaren, tatsächlichen Freitode von Herzens siebzehnjähriger³² Tochter Elizaveta sowie der Näherin Mar'ja Borisova voraus. Aber wie zuvor die Zitate aus dem Abschiedsbrief von Elizaveta Gercena ist auch der Text des „Urteils“ durch die verwendete Schrift vom übrigen Text als fremde Rede abgehoben. Zudem bietet er im Verweis auf den Namen ihres Verfassers die Initialen „N.N.“ auf, referiert er, wie die Semiotik sagt, auf eine reale Person, die indes in dem lateinischen Kürzel für „nomen nescio“ zugleich enthüllt und verborgen ist. Der Sprecher steht gemäß dem Modell des Erzählers eines künstlerischen Prosatextes zwischen dem Verfasser Dostoevskij und dem gesprochenen Text. Er ist keine reale, sondern eine mögliche Person, seine Äußerungen beziehen sich statt auf die aktuelle, auf eine potentielle Welt. Dabei gibt die selbstwidersprüchliche Namensform „N.N.“ zu erkennen, dass wir auf dem Wege sind zu jener Erschütterung des Selbstbewusstseins sprechender Subjekte, die in der Postmoderne als „Tod des Autors“ überdeterminiert worden ist. Festzuhalten gilt, dass die Fiktionalisierung des Sprechers und die Verschiebung der im Text bezogenen Standpunkte aus der realen in eine mögliche Welt durch Virtualisierung der Sprache der künftigen Verlagerung des Schwerpunktes der Philosophie von der Ontologie auf die Sprachphilosophie den Weg bahnt.

Die auf den Sprecher und damit auch auf seinen Standpunkt bezogenen Wörter überziehen den Text mit nicht weniger als sechsundzwanzig Ausdrücken wie ein Netz. Die Lage des Suizidgefährdeten in der möglichen Welt, seine Perspektive auf den potentiellen Kosmos, wird in seinem fiktiven Plädoyer wie bei aller Narration durch zeitliche und räumliche Bezüge zum Ausdruck gebracht. Hier entsteht jener phantastische Realismus

32 Alexander Goerdts (Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg/München 1995, S. 441) schreibt, F. Dostoevskijs (Dva samoubijstva. In: idem, PSS. Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 145; dort heißt es wörtlich: „von etwa dreiundzwanzig oder vierundzwanzig Jahren, nicht mehr“ («лет двадцати трех или четырех, не больше»)) Angaben folgend, mit Blick auf das Realgeschehen irrtümlich von einer Dreiundzwanzigjährigen. Dostoevskij hat mit der Alterserhöhung vermutlich die Selbstverantwortlichkeit der Täterin stärken wollen.

Dostoevskijs, der die erzählten Ereignisse zugleich als höchst unerwartet und doch äußerst wahrscheinlich wirksam werden lässt.

Mit Blick auf die Zeit erzählt der Text von einem sprechenden Subjekt in einer Lage nach der Erschaffung des Ich und nach seiner gleichfalls in der Vergangenheit liegenden Bewusstwerdung. Das Jetzt ist der Augenblick der Entscheidung, die sich selber aber auf eine für das sprechende Ich noch nicht gegenwärtige, wenngleich wohl nahe Zukunft richtet. In ihr will sich der Sprecher selber das Leben nehmen. In dieser fiktiven, dieser möglichen Welt, die räumlich gleichsam empirisch hart durch die Begriffe „Welt“, „Natur“ und „Ganzes“ sowie interpretativ weich durch die Ausdrücke „Wahl“, „Harmonie“ und „Glück“ vertreten ist, entscheidet keiner ganz allgemein und abstrakt über das gemeinsame Los der gesamten Menschheit, sondern es beschließt der fiktionale Sprecher als einzelner ganz konkret über den Einzelfall seines eigenen Geschicks in der durch sein Plädoyer entworfenen, ja eigentlich verworfenen möglichen Welt.

Dostoevskij errichtet mit diesem Text wie auch mit seinen Romanen ein Laboratorium, in dem wie beim naturwissenschaftlichen Experiment gewisse Bedingungen erzeugt werden um zu beobachten, wie diesen Bedingungen ausgesetzte Personen reagieren.³³ So antwortet der Großinquisitor in der gleichnamigen Erzählung aus dem Roman *Die Brüder Karamazov* auf die Wiederkehr Christi mit dessen erneuter Verurteilung zum Tode. Ebenso wichtig wie Realhabitus und performatives Redeverhalten ist dabei auch rein kommunikatives Körpergebaren. Der wiederum zum Tod verurteilte Christus antwortet seinem Richter mit nichts als einem Kuss.

Blicken wir auf den Raum, so ragt im Plädoyer *Das Urteil* der Nachdruck auf dem Ausdruck „Natur“ heraus, der hier einen erfahrungsbezogenen, positivistischen Standpunkt bezeichnet. Im Kommentar spricht der Verfasser ausdrücklich vom Blickpunkt eines „Materialisten“. Diese Einbettung des Selbsturteils in den materialistischen Diskurs ist realitätsfundierte, da die Selbstmörderin Elizaveta Gercena gerade diesem kulturellen Milieu angehörte und ihre Selbsttötung in der russischen Berichterstattung auf eben diesen ideologischen Kontext zurückgeführt worden ist. K.P. Pobedonoscev, Korrespondent Dostoevskijs und künftiger Oberprokuror des Heiligen Synods, schrieb im Juni 1876 an den Schriftsteller zum Motiv des Suizids:

33 Ingmar Bergman überträgt diese Disposition im Film „Das Schlangenei“ ins Medium der Kinematographie.

„Natürlich, die Tochter ist seit der Kindheit völlig in Materialismus und Unglauben erzogen worden“³⁴. Während im Abschiedsbrief der Tochter im Stile von Goethes *Werther*³⁵ die Rede von der unglücklichen Liebe der Siebzehnjährigen zum fünfundvierzigjährigen französischen Ethnologen und Soziologen Charles Letourneau (1831-1902)³⁶ geht (Dostoevskij zitiert ihn unwesentlich gekürzt im Aufsatz *Zwei Selbstmorde*), entsteht im *Das Urteil* überschriebenen fiktiven Plädoyer der Legitimationsdiskurs eines männlichen Materialisten³⁷. Dostoevskij hat die Nachricht über den Suizid der Herztochter Elizaveta und die sie umgebenden Paratexte nicht weniger eingreifend in eine phantastische Ichreflexion umgeformt als die Mitteilung über den eingangs erwähnten Tod der Näherin. Er ist Vorbild der Novelle *Die Sanfte (Krotkaja)*.

Den literarischen Kern der Transformation des Realberichtes in die Erzählung vom Selbstmörder entblößt die in Dostoevskijs Entwürfen zum *Tagebuch eines Schriftstellers* enthaltene Notiz: „Prosa; hat nicht der Materialismus die phantastische Seele erdrückt? Die Bedeutung des Lebens zu durchschauen, fehlten ihr die Kräfte. Die einseitige Richtung des Materialismus.“³⁸ Hier ist das Eigenschaftswort „phantastisch“, das in Dostoevskijs Terminologie der Seele den Charakter einer staunenswerten Realität verleiht, ebenso prominent wie der Hinweis auf die „Einseitigkeit“ (odnostoronnost')

34 «Конечно, дочь с детства воспитывалась в полном материализме и безверии» (Fedor Dostoevskij, Prigovor. In: idem, PSS. Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 407).

35 Den ersten russischen Dichterselbstmord vollzog der siebzehnjährige Wertheradept M. Suškov (1775-1792), Verfasser der Langerzählung „Der russische Werther“ (Rossijskij Verter).

36 Merkwürdig genug verfasste Letourneau eine Schrift „La Physiologie des Passions“, zeigte sich aber außerstande, die Tat Lizas zu begreifen (cf. N. Perlina, Samoubijstvo kak kul'turnyj institut. Moskva 1999, S. 212).

37 Das maskuline Genus geben im russischen Original die Präteritalendungen der Verben zu erkennen.

38 «Проза, не матерьялизм ли задавил фантастическую душу. Вглядываться в значение жизни не в силах. Одностороннее направление матерьялизма.» F. Dostoevskij, Dnevnik pisatelja 1976 god. Podgotovitel'nye materialy. In: idem, PSS. Bd. XXIII, Leningrad 1981, 163-206, hier 191. Auch für die Transformation des Berichts über den Selbstmord der Näherin zur Erzählung „Die Sanfte“ (Krotkaja) gibt es an dieser Stelle eine kernhafte Zwischenstufe: „Übrigens hinsichtlich der phantastischen Wirklichkeit. / Das Mädchen aus dem Fenster. Stiefmutter. Sohn.“ (Кстати, насчет фантастической действительности. / Девочка из окна. Мачеха. Сын.)

der Geistesströmung des Materialismus³⁹. Auf das dem Materialismus entgegengestellte Prädikat des Phantastischen⁴⁰ werden wir noch zurückkommen.

1.4 Der journalistische und der literarische Kontext von Dostoevskijs Urteil

Der großherzige Kiriloff ist durch einen Gedanken besiegt worden: er hat sich erschossen.⁴¹

Der Selbstmord war in der russischen Kultur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur eine verbreitete Realerscheinung, er fand in der aufblühenden Presse auch ein lebhaftes mediales Echo⁴². Freilich war das Urteil der Medizin überwiegend abweisend⁴³: Selbstmörder wurden als Verrückte oder Irrsinnige von den ‚Normalen‘ isoliert. Im Geiste des ‚progressiven‘ Positivismus folgten die Journalisten diesem Vorbild nur zu gern, soweit sie die Erzählung vom selbstgesetzten Ende nicht zum verkaufsträchtigen Rührstück verkommen ließen. Die liberale Presse gefiel sich darin, Selbstmörder nach sozialen Kategorien – 70% Angehörige der Unterschicht, 30% der übrigen Schichten – und den Instrumenten des Suizids (Strick, Revolver, Wasser, Arzneimittel) zu klassifizieren⁴⁴.

Dostoevskij setzte sich gegen dieses Verschieben des tötenden Handelns ins Abtruse, Abnormale zur Wehr, das die Selbsttötung vom Leser als ein ihn selbst nicht betreffendes Ereignis absondert. Als einer von wenigen nahm der Schriftsteller die Selbstmörder ernst und unterstellte ihnen anders als die meisten Journalisten einen Handlungssinn. Ja, er zeigte den Entschluss zur

39 L.Ch. Simonova-Chorjakova überliefert, Dostoevskij habe im Gegensatz zum geläufigen Urteil der Medizin statt des Wahnsinns den „Realismus“ (realizm) der Menschen als Motivation zur Selbsttötung angenommen (Somnenija Dostoevskogo. In: idem, Pisatel' i samoubijstvo. Moskva 1999, S. 128-146, hier S. 129).

40 Cf. zum Phantasma der Schrift bei Dostoevskij: Renate Lachmann, Zeichen: Phantasmatik von Schrift und Buchstabe – Gogol', Dostoevskij, Hawthorne. In: Eadem, Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt (Main) 2002, S. 195-237, hier S. 205-223.

41 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. (1887/88) In: idem, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 13. Berlin 1980, S. 142.

42 Cf. Irina Paperno, Samoubijstvo kak kul'turnyj institut. Moskva 1999, S. 99-138.

43 Gegen diese Praxis protestiert der Schluss des Romans „Besy“ (Die Dämonen / Die Besessenen), da hier die Ärzte ausdrücklich die Absenz einer „Geistesstörung“ (pomešatel'stvo) attestieren. F.M. Dostoevskij, Besy. In: idem, PSS. Bd. X, Leningrad 1974, S. 516.

44 G. Čartišvili, Pisatel' i samoubijstvo. Moskva 1999, 259-275.

Selbsttötung als konsequente, wenn nicht die konsequenteste Folge einer Lebensüberzeugung. Schon im Mai 1776 hatte er sich im Aufsatz „Eine nicht entsprechende Idee“⁴⁵ den in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts zunehmenden Selbstmorden am Beispiel der 25jährigen Hebamme Pisareva zugewandt. Als ihre Motive nennt er „Ermüdung und Langeweile“ (ustalost' i skuka). Ist das erste der praktischen beruflichen Tätigkeit geschuldet und somit pragmatisch besetzt, so verbindet sich das zweite kraft des im neunzehnten Jahrhundert in der französischen Kultur prominenten „ennui“ mit dem Topos der Melancholie (toska⁴⁶) – jahrhundertlang Begründung für die Tätigkeit der Dichter im Überwiegen des schwarzen Gallensaftes.

Nun wirkte die Literatur selber auf potentielle Selbstmörder ein, und zwar so, dass sie ihren Selbsttötungen den Sinn oder die Gestalt der in Romanen dargestellten Suizide gaben. Dostoevskijs wirksamster Selbsttöter in diesem Sinne war Kirilov, die Hauptfigur aus dem Roman *Die Dämonen / Die Besessenen (Besy)* von 1870-72⁴⁷. Er schwankte zwischen der Hybris einer Vergöttlichung des Menschen zum „Gottmenschentum“ (čelovekobožestvo) und der Verzweiflung an seiner Unfähigkeit zu glauben.⁴⁸

Nietzsche hat in seinem Konspekt des Romans den Fehler Kirilovs statt in der Überfülle im Mangel an Nihilismus gesehen. Und er war es, der das Handeln des Dostoevskijschen Helden einer syllogistischen Mechanik ex negativo, einer von dessen Standpunkt aus entworfenen Logik unterzogen hat:

Gott ist nothwendig, folglich muß er existiren

Aber er existirt nicht

45 F.M. Dostoevskij, Odná nesoottvetstvennaja ideja. In: idem, Dnevnik pisatel'ja 1976 god. Podgotovitel'nye materialy. In: idem, PSS, Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 24-27.

46 So motiviert in Bunins Erzählung „Mitins Liebe“ (Mitina ljubov') Langeweile den Selbstmord (für diesen Hinweis danke ich Dr. Gun-Britt Kohler), während in Platonovs Roman „Čevengur“ (1929) dieselbe Neugier den Fischer Dvanov in den Selbstmord treibt, die Hermann Hesses Steppenwolf am Leben hält.

47 Dieser hatte L.P. Grossmann zufolge einen Prototypen im Anhänger Petraševskijs, K.I. Timkovskij (1814-1881).

48 V.V. Dudkin, Dostoevskij i Niče. Petrozavodsk 1998. Cf. die Selbstmord-Motivation des von Stavrogin verführten Mädchens Matreša in „Besy“ (Die Dämonen / Die Besessenen), sie habe „Gott erschlagen“ (бога убила; F. Dostoevskij, Besy. In: idem, PSS., Bd. 11, Moskva 1974, S. 16: «Я, дескать, бога убила.» „Ich“, sagt sie, ‚habe Gott erschlagen‘.“ ebda., S. 18).

Also kann man nicht mehr leben.⁴⁹

Dostoevskijs Kirilov, der sich auf Verhovenskijs Verlangen als Mörder Šatovs stigmatisiert, entzündet freilich vor seinem Ende ein Öllämpchen und bekennt sich zu Christus, dessen sich der ganze Kosmos durch die Kreuzigung unwürdig erwiesen habe.

Der Romanheld Kirilov diene schließlich dem versuchten Selbstmörder und Korrespondenzpartner Dostoevskijs Avragam-Uri (Al'bert/Arkadij Grigor'evič) Kovner (1842-1909) als literarisches Modell fürs eigene Realverhalten⁵⁰. Unter dem Titel *Die Beichte eines Juden in Briefen an Dostojewski* (München 1927) fand sie die Aufmerksamkeit Freuds, der James Rice zufolge, als Leser dieses Dialogs selber in eine Mittellage zwischen Kovner und Dostoevskij geriet.⁵¹ Die Literatur wirkt so über die literarische Philosophie auf die Wirklichkeit zurück und wird durch sie Gegenstand auch der psychologischen Wissenschaft.

1.5 Die innere Dialogizität von Dostoevskijs Urteil

Weshalb kommt Dostoevskij schon im Dezember 1876 auf sein fiktionales Plädoyer *Das Urteil* zurück und weshalb versieht er es nun mit einem Kommentar, ja einer Richtigstellung? Und wieso konnte der Herausgeber der deutschen Übersetzung diesem Text nicht ganz unbegründet die Überschrift „Selbstmord und Unsterblichkeit“ voranstellen? Wie deutsche Kritiker *Werthers Leiden* als Anstiftung zum Suizid gelesen hatten, so haben russische Leser Dostoevskijs „Urteil“ als möglichen Auslöser für Selbsttötungen entziffert. L. Ch. Chorjakova suchte den ihr bekannten Verfasser persönlich auf, um ihm im Gespräch vorzuhalten, dieser Text könne auch überhaupt nicht zum Selbstmord neigende Menschen zur Selbsttötung motivieren, ja sogar zur Tötung ihrer Nächsten, und zwar um deren vermeintlichen Glücks wil-

49 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. (1887/88) In: idem, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 13. Berlin 1980, S. 144.

50 Cf. Rossijskaja evrejskaja enciklopedija. Bd. 2, Moskva 1995, S. 49. Leonid Grossman, *Istorija odnogo evreja*. Moskva 1924. Kovner hatte als Angestellter einem jüdischen Bankier 168000 Rubel unterschlagen und, nachdem er mit seiner Braut in Kiev festgesetzt wurde, einen Selbstmordversuch unternommen, wobei er sich dreimal in den Kopf zu schießen versuchte.

51 Cf. James L. Rice, *Freud's Russia. National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick 1993.

len. In der Moskauer Wochenschrift *Unterhaltung*⁵² erschien überdies ein mit den Kürzeln *Enpe* gezeichneter Artikel, der die Schriftsteller, also auch Dostoevskij, unverblümt aufforderte, den „Richtern und Verneinern des Lebens“⁵³ – gemeint sind die Nihilisten – doch gefälligst weniger Aufmerksamkeit zu zollen.

Von Kritikern und Lesern, auch aus seinem Bekanntenkreis, solchermaßen zur Rede gestellt, bekennt Dostoevskij, an ihm selber habe bereits bei der Veröffentlichung des *Urteils* der Zweifel über ihre mögliche Wirkung genagt. Wohlwollenden Freunden legt er die Aussage in den Mund, in seinem fiktiven Prosatext sei für den mit logischer Konsequenz zum Selbstmord führenden Nihilismus „gleichsam eine Formel für diese Art von Selbstmördern gefunden, die ihr Wesen klar zum Ausdruck bringe“⁵⁴. Und nun argumentiert er – nicht mehr unter der Maske eines fiktiven Sprechers, sondern unter seinem eigenen Namen! – statt für Selbsttötung für die Unsterblichkeit der Seele:

Mit einem Wort, die Idee der Unsterblichkeit, das ist das Leben selber, das lebendige Leben, seine endgültige Formel und der Hauptquell der Wahrheit und des richtigen Bewusstseins für die Menschheit. Dies ist der Sinn des Aufsatzes, und ich nahm an, ein jeder, der ihn gelesen habe, werde sich über ihn auch im Klaren sein⁵⁵.

Der Umstand, dass der naturwissenschaftlich gebildete Dostoevskij das schlagende Argument in der erzählerischen Darstellung der Begründung des Selbstmords hier mit dem Ausdruck „Formel“ (formula) belegt, bedeutet freilich die Bloßstellung der Argumentationsstrategie des seiner Nicht-Stichhaltigkeit überführten Selbstmörders. Die Kausal- und Notwendigkeitslogik des mit Formeln arbeitenden positiven Wissens wird selber gegen jene Folgerungen ins Feld geführt, die aus diesem Wissen entspringen.

Dostoevskij führt eine zum Plädoyer des Selbstmörders gegenläufige Argumentation, die von der Unsterblichkeit der Seele ihren Ausgang nimmt, um

52 *Razvlečenie*, 14. Dezember 1876, Nr. 51, S. 391f.

53 «[...] судий и отрицателей жизни [...]». Ebd.

54 «[...] что действительно как бы найдена формула этого рода самоубийц, ясно выражающая их сущность [...]».(F. Dostoevskij, PSS, Bd. 24, Leningrad 1982, S. 44).

55 «Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества. Вот цель статьи, и я полагал, что ее невольно уясняет всякий, прочитавший ее». Ebd. S. 48.

zur Bekräftigung des Lebenssinns voran zu schreiten. Anders als der Diskurs des materialistischen Selbstmörders ist diese nachgetragene Reflexion mit dem Namen des Verfassers autorisiert. Wir halten fest: Der Verfasser hatte, als er dem fiktionalen Suizidalen die Feder lieh, um dessen Position mit Überzeugungskraft vorzutragen, diesem ein ebenso großes Recht auf Wahrheit zugebilligt wie nun sich selber. Just dieses Vermögen Dostoevskijs, erfundenen Dritten in seinem phantastischen Realismus alle Überzeugungskraft, alles Recht auf die Wahrheit ihres Standpunktes einzuräumen und sie der Position des Erzählers entgegenzustellen, hat der russische Kulturphilosoph Michail Bachtin dessen „Dialogizität“ genannt. Auch Dostoevskijs große Prosatexte wie *Schuld und Sühne*, *Die Dämonen*, *Der Idiot*, *Die Brüder Karamazov* geben demnach keinen ‚roman à thèse‘ ab, der nur eine einzige Grundüberzeugung zu einer philosophischen Frage vorträgt, sondern seine Großerzählungen bieten ein polyphones Konzert von Stimmen, deren jeder ein Eigenrecht auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit zukommt.

Der überzeugendste Historiograph russischer Philosophie, Vasilij Zen'kovskij (1881-1962), hat die Eigenart des literarischen Philosophierens Dostoevskijs zutreffend im Ausbilden von Antinomien gesehen. Auch die Romane des Schriftstellers stellen die Thesen der Figuren in unauflösbare Gegensätze zueinander, so etwa die Ansichten des Atheisten Ivan Karamazov zu denen des Christen Alëša Karamazov. Ja, es widerspricht der erstgenannte auch sich selber, indem er seinem alter Ego die Stimme des Teufels leiht. Nicht dagegen überzeugt Zen'kovskijs wiederholt vorgetragene Behauptung, Dostoevskij führe die einander widersprechenden Thesen in seiner Prosa zur Synthese. Vielmehr fällt der Schriftsteller eine solche im Hegelschen Sinne die Gegensätze ‚aufhebende‘, sie überwindende und sie damit auch abschließende Schlussfolgerung an keiner Stelle, und zwar weder in seiner fiktionalen Prosa noch in seinem journalistischen Diskurs⁵⁶. Die Spekulation, ob diese Disparatheit überzeugend vertretener Standpunkte die Gespaltenheit oder das Hin- und Hergerissensein ihres Verfassers selber zum Ausdruck bringe, ist aussichtslos. Gewiss war er mit einem außerordentlichen Empathievermögen begabt; es befähigte ihn, auch den fremdesten, zunächst ganz und gar abwegig scheinenden Standpunkt zu verstehen und zu vertreten. Und er hat in seiner wirkungsvollen Puškin-Rede dieses Vermögen, fremde

56 Die Bestimmung der Rolle Russlands als Vermittler zwischen dem bisherigen Osten und dem bisherigen Europa bildet eine bezeichnende Ausnahme dieser synthesefeindlichen Haltung. Als Historiosoph tappt Dostoevskij in die Synthese-Falle Hegels.

Standpunkte aufzugreifen und auf sie zu antworten als „weltweite Reagibilität“ (vsemirnaja otzyvčivost'⁵⁷) zur besonderen Tugend des russischen Menschen und seiner Kultur erklärt.

Dostoevskijs Selbstmördertext erzählt die Schöpfungsgeschichte des *Alten Testaments* von Neuem. Dabei geht die Rede nicht über Adam in der dritten, sondern gleichsam aus der Sicht Adams in der ersten Person. Das Essen vom Baum der Erkenntnis ist in sein Ergebnis übertragen, die Begabung mit Bewusstsein, die Vertreibung aus dem Paradies durch Gott in die angekündigte Selbstentlebung. Doch nicht nur auf die jüdische Genesis antwortet der Text, er verweist auch auf die griechische Geschichte von Prometheus und Epimetheus aus Sokrates' Mund in Platons Protagoras-Dialog sowie auf zahlreiche, im kulturellen Bewusstsein des neunzehnten Jahrhunderts wirkkräftige Neufassungen der Schöpfungsgeschichte der Bibel und der griechischen Antike.

Diese unverzichtbare Bezugnahme auf fremde Standpunkte und fremde Äußerungen auch früherer Generationen, die der russische Kulturphilosoph Michail Bachtin in seiner bekannten Studie über Dostoevskijs Prosa deren „Dialogizität“ genannt hat, wurde von der bulgarischen, in Paris wirkenden Literaturtheoretikerin Julia Kristeva in den Begriff „Intertextualität“ umgeprägt. Er bezeichnet die Besonderheit literarischer Texte, auf andere Texte so Bezug zu nehmen, dass der Sinn dieser fremden Texte für die Annäherung an den Sinn des jeweils gegebenen unabdingbar ist. Hier ist eine kritische Anmerkung nicht zu vermeiden. Schon die Pariser Bulgarin, mehr noch ihre postmodernen Leser, vor allem aber die amerikanischen Dekonstruktivisten haben Bachtins Dialogizitätsthese umgeschmiedet in eine Waffe gegen den Subjektbegriff. Diese in der Vision gipfelnde Sicht, die Sprache verkörpere sich ohne Zutun der Verfasser selbst in den Texten, schreibe sich gleichsam in ihnen von selber fort, lässt sich freilich weder mit Bachtin noch gar mit Dostoevskij begründen⁵⁸.

57 F. Dostoevskij, Puškin (Očerki). In: idem, PSS, Bd. XXVI, Leningrad 1984, S. 136-149, hier S. 145.

58 Bachtins Entwurf des ästhetischen Aktes setzt vielmehr den Tod der Personage, der dargestellten Figur voraus. Cf. Verf., La philosophie de la communication créative de Bakhtine et les problèmes de sa réception. In: Karin Zbinden/Irene Weber Henking (Hg.), La Quadrature du Cercle Bakhtin. Traductions. Influences et remises en contexte. (=CTL 45, Lausanne 2005, S. 63-124.

Sowohl Dostoevskijs künstlerische Prosa als auch seine journalistischen Texte und gewiss auch ihre Deutung durch Bachtin gehen in eine ganz andere Richtung. Gegen den Zug der Zeit zielen sie nicht darauf ab, die Wirkung des Einzelnen mit Blick auf sein Geschick oder seine künstlerische Produktion zu mindern oder gar gänzlich zu leugnen, sie suchen dem Hang zum Allgemeinen, der sowohl aus Kants Transzendentalismus als auch aus Hegels Geschichtsphilosophie spricht, zu begegnen durch das Beharren auf der Besonderheit der einzelnen Person, der je einzelnen gegebenen Situation, auch des je einzelnen Redeaktes. Dasjenige, was durch diese Konkretisierung an Allgemeingültigkeit preisgegeben ist, könne durch eine an Platons Dialoge sowie an die griechische Menippea anknüpfende Dialogizität, kann durch das notwendige Einbeziehen alternativer Sinngebungen kompensiert werden.

Dostoevskijs namenloser Adam ist Jedermann, der wie vom Glauben so auch vom Idealismus Abstand genommen hat. Der ihm vom Erzähler Dostoevskijs in den Mund gelegte Argumentationsgang belegt schlüssig, dass diesem Menschen, folgen wir seinen Grundannahmen, weder argumentativ noch faktisch in den Arm zu fallen ist, wenn er sich selber richtet. An anderer Stelle, im *Traum eines lächerlichen Menschen*, ist es der Mensch, der von einem anderen Stern her auf die Erde blickt und durch diesen fremden, ja utopischen Standpunkt überhaupt erst die Grundlage für eine angemessene Beurteilung des irdischen Geschehens erlangt.

Dostoevskijs Text *Das Urteil* ist in der Tat alles andere als ein Plädoyer für den Selbstmord. Vielmehr hält er der These vom Selbstmord schon in der Erstfassung implizit die Fürsprache für die These von der Unsterblichkeit der Seele entgegen. Sie ist in der Erwägung inkrustiert, die Welt sei von einer Harmonie durchherrscht, die dem einzelnen Leben mit Blick auf den Kosmos einen Sinn verleiht. Nur verlangt sie statt der Kalkulation des in seiner Lebenszeit beschränkten Einzelnen die Einbettung des Individuums in eine Gemeinschaft, die angesichts der nicht verdrängten Todesproblematik im Gegensatz zur heute propagierten Spaß- eine Leidensgemeinschaft ist.

Im Bericht über die Selbsttötung der Herzen-Tochter, den Dostoevskij, wie gesagt, dem *Urteil* vorangestellt hat, ist mit kritischem Unterton wiederholt von einer den tagebuchschreibenden Schriftsteller irritierenden „Geradlinigkeit“ (prjamolinejnost') die Rede. Sie habe im Haus ihres Vaters geherrscht, eigne aber auch dem Abschiedsbrief der Tochter. Bewusste Zweifel oder unbeantwortete Fragen vermisst der Kommentierende im Schriftstück der jun-

gen Frau und er vermutet, diese Geradlinigkeit sei ihr von Kindesbeinen an so erfolgreich eingetrichtert worden, dass sie ihr „aufs Wort“ (na slovo) geglaubt habe. Hier lohnt der Blick auf den genauen Wortlaut: „Ihre Seele hat die Geradlinigkeit ohne Rechenschaftslegung nicht ertragen und ohne Rechenschaftslegung etwas Komplexeres verlangt...“⁵⁹. Die Todesursache wird wohl erstmals in der Kulturgeschichte mit einem Denkstil begründet, einem Denkstil zumal, der im Zuge des aufklärerischen Rationalismus das jeweils Durchdachte und für richtig Erkannte frag- und alternativlos hin- nimmt. Dieser gleichsam unterkomplexe Denkstil wird in der fiktionalen Prosa des *Urteils* in einen analogen Sprachstil umgeprägt, dem kraft seiner gleichförmig hämmernden Sequenz etwas Erbarmungsloses eignet.

Die Erwägung, der Mensch sei nur versuchsweise geschaffen worden, um zu sehen, ob ein solches Wesen auf Erden überleben könne, gipfelt in der Mitteilung über die Melancholie dieses Gedankens, zumal niemand aus diesem Experiment Konsequenzen gezogen habe. Nach der Aufzählung der Beweisgründe hat der Sprecher des Textes in lateinischer Sprache ein im kyrillisch gedruckten Kontext auch durch lateinische Buchstaben hervorstechendes, rhythmisch wie ein Hammerschlag wirkendes, satzbildendes „Ergo“ eingefügt, ehe er selber den schrecklichen logischen Schluss zieht. Die Leblosigkeit, ja Tödlichkeit der Naturgesetze teilt sich kraft unbezweifelbarer, ja unfehlbarer Logik dem Lebensentschluss, ja eigentlich: dem Todesentschluss des jungen Menschen mit:

[...] und alles ist einfach nach den toten Gesetzen der Natur geschehen, die mir völlig unbegreiflich sind, mit denen ich mein Bewusstsein auf keine Weise in Übereinstimmung bringen kann. **Ergo:**

Da ich auf meine Fragen nach dem Glück durch mein Bewusstsein von der Natur nur die Antwort erhalte, dass ich nicht anders als in jener Harmonie des Ganzen glücklich sein kann, die ich nicht verstehe und die zu verstehen offensichtlich meine Kräfte nie genügen werden –

Da die Natur mir nicht nur das Recht einräumt, von ihr hierauf durch Fragen eine Antwort zu verlangen, aber mir gleichwohl überhaupt nicht antwortet, und zwar nicht deshalb, weil sie es nicht will, sondern weil sie es nicht kann –

59 («Душа не вынесла прямолинейности безотчётно и безотчётно потребовала чего-нибудь более сложного...») F. Dostoevskij, Dva samoubijstva. In: idem, PSS, Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 146.

Da ich mich davon überzeugt habe, dass die Natur, um mir auf meine Fragen zu antworten, (unbewusst) mir *mich selber* vorherbestimmt hat, und mir mit meinem Bewusstsein antwortet (weil ich all dies mir selber sage) –

Da ich schließlich angesichts einer solchen Ordnung zugleich die Rolle des Unterfragers und des Antwortenden, des Angeklagten und des Richters auf mich nehme, befinde ich, dass diese Komödie seitens der Natur völlig unsinnig und diese Komödie zu ertragen von meiner Seite aus sogar erniedrigend ist –

So verurteile ich in meiner zweifelsfreien Eigenschaft als Unterfrager und Antwortender, Richter und Angeklagter diese Natur [...] gemeinsam mit mir zur Vernichtung...⁶⁰

Hier mündet der Text in den bereits vertrauten Schluss. Und so nennt der Schriftsteller diese Form des logisch induzierten Suizids einen „logischen Selbstmord“ (logičeskoe samoubijstvo⁶¹).

Die Gestalt dieser gleichförmigen Syntax mit vier identischen Absatzeröffnungen und völlig übereinstimmenden Intonationskurven verleiht dem Text eine Uniformität, die zum Widerspruch geradezu herausfordert⁶². Nach den

60 («[...] а просто всё произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться. Ergo:

Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе, как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах —

Так как природа не только не признает за мной права спрашивать у нее отчета, но даже и не отвечает мне вовсе — и не потому, что не хочет, а потому, что не может ответить —

Так как я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) меня же самого и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это всё говорю себе) — Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унизительным —

То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу [...] вместе со мною к уничтожению...») F. Dostoevskij, Prigovor. In: idem, PSS, Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 147.

61 F. Dostoevskij, Golosovnye utverzdenija. In: idem, PSS, Bd. XXIII, Leningrad 1981, S. 46-50. hier S. 46.

62 Analog hat Dostoevskij (PSS, Bd. XXIII, S. 145) die mokante Bemerkung „Ce n'est pas chic!“ gedeutet, die das Mädchen in dem französisch geschriebenen Abschiedsbrief der Bitte folgen lässt, man möge vor dem Einsargen ihren Tod sicher feststellen, weil es unangenehm wäre, im Sarg zu erwachen: «В этом гадком, грубом шике, по-моему,

rhetorischen Regeln hätten drei parallele Gefüge, in denen das Ich sich mit der Natur ins Verhältnis setzt, ein geschlossenes Ganzes ergeben; die vierte, die Doppelrolle des Sprechers reklamierende und die Schöpfung zur Komödie herabwürdigende Begründung ist überzählig, sie stört die Ordnung, Dostoevskij hätte gesagt: die Harmonie des Textes. Kein anderer als der Schriftsteller selber hat später das dieses Schlussfolgerungsverfahren vorwegnehmende „Ergo“, das erst im das Todesurteil einleitenden „so“ logisch und sprachlich aufgefangen wird, als Signal dafür gewertet, dass die Überlegung des Selbstmörders ausschließlich für denjenigen Geltung besäße, der diese ermüdende, rein logische Verfahrensweise wähle und sich ihr vorbehaltlos unterwerfe. Und er hat wieder und wieder in seinen journalistischen Texten ganz unmittelbar und in seiner fiktionalen Prosa durch herausfordernde Beispiele gezeigt, dass die Menschen sich in der Realität in aller Regel gegen die Logik dieses Schlussverfahrens entscheiden.

Dostoevskijs Schock über die Rezeption des „Urteils“ gilt einer monologischen Lesart, welche die implizite Gegenthese, die ihr bei Einbettung dieses Plädoyers in einen Roman unweigerlich zur Seite gestellt worden wäre, nicht selber mitdenkt und so die These des Selbstmörders als alleinige Botschaft des Textes aufnimmt. Wie Goethe beim Verfassen des *Werther* erwartete, der gesunde Menschenverstand des Lesers werde die sentimentalische Reaktion seines Helden kompensieren, setzte Dostoevskij voraus, die dialogische, das heißt stets fragende Haltung seines Lesers werde dem monologischen Diskurs seines Selbstmörders durch Mitdenken der Gegenthese begegnen, ihm seine Einseitigkeit und damit auch seine Eintönigkeit nehmen. Das Plädoyer *Das Urteil* selber war für den Verfasser mit seinen konträren Standpunkten offenbar von Dialogik geprägt. In der Tat aber hat Dostoevskij die Argumentation des suizidalen Mannes so schlüssig und überzeugend formuliert, dass nicht einmal das als nachgetragene Moral folgende Plädoyer für die Unsterblichkeit der Seele die Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit dieser Selbstmordthese in Mitleidenschaft zog.

Zur logischen Argumentation greift Dostoevskij, um die dem zwingenden Charakter der Selbsttötung widersprechende Auffassung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu begründen. Hier wird freilich ausdrücklich „umgekehrt zum Oktoberaufsatz“ (obratno k oktjabr'skoj stat'e) ge-

слышится вызов, может быть негодование, злоба, — но на что же?» („In diesem garstigen, groben Schick ist meines Erachtens eine Herausforderung zu hören, vielleicht Entrüstung, Zorn – doch worauf denn?“)

geschlossen, des Schriftstellers Argumentation widerrufe das Argument seines fiktiven Helden:

„Wenn die Überzeugung von der Unsterblichkeit so notwendig ist für das menschliche Dasein, dann ist es folglich auch der normale Zustand der Menschheit, und insofern dem so ist, *besteht* auch die Unsterblichkeit der Seele *unzweifelhaft*.“ Mit einem Wort, die Idee der Unsterblichkeit ist das Leben selbst, das lebendige Leben, ihre endgültige Formel und die Hauptquelle der Wahrheit und des richtigen Bewusstseins für den Menschen.⁶³

Damit ist eine Antwort auf die Frage gefunden, wie bei Dostoevskij das literarische Philosophieren Gestalt gewinnt. Es tritt hervor als dialogisches Entwerfen, Artikulieren und Abwägen von Positionen, die stets mögliche Gegenpositionen mitbedenken, oft sogar voraussetzen. Die Antwort auf die zweite Frage, weshalb Dostoevskij zum literarischen Philosophieren in Gestalt der Dialogik greift, entspringt dagegen seiner Reaktion auf den deutschen Idealismus.

2 Dostoevskijs Dialogik als Antwort auf die Aufklärung und den deutschen Idealismus

2.1 Voraussetzungen des literarischen Philosophierens bei Dostoevskij

Die besondere Literaturhaftigkeit des russischen Philosophierens gründet in der ostslavischen Kulturgeschichte. Infolge der Christianisierung der östlichen Slavia durch Byzanz ist die prinzipielle Vorstellung einer zweigliedrigen Welt (sie zeigte sich beispielhaft an der christlich-mittelalterlichen Dichotomie von Himmel und Hölle) tief im östlichen Kulturbewusstsein verankert worden. Während der Westen dem Gegensatz von Hades und Coelum als Drittes das Fegefeuer hinzufügte und so einen Ausgleich zwischen den Extrempolen ermöglichte, hat die byzantinische Weltansicht eine binäre Oppo-

63 («Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и само бессмертие души человеческой существует несомненно». Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества»). F. Dostoevskij, Golosovnyje utverzdenija. In: idem, PSS, Bd. XXIV, Leningrad 1982, S. 46-50, hier S. 49f. Der Kernsatz wird erneut zitiert, um den Argumentationsgang vorzuführen.

sition, den fundamentalen, unaufhebbaren Gegensatz von nur zwei Gliedern vorgezogen⁶⁴. Und die russische Kultur hat diese Dualität bis hinein in atheistische Denkschemata der Sowjetunion gewahrt. Daher zogen der sowjetische Sozialismus und seine Denkweise europäische Manichäisten unwiderstehlich an, während der an Hegel geschulte Dialektiker infolge der ihm inhärierenden Verkürzungen stets abstieß. Auch die Neigung zum Cäsaropapismus, noch gegenwärtig verkörpert in der Personalunion von Regierungs- und Quasi-Geheimdienstchef Putin, stimmt mit diesem Hang zur Zweigliedrigkeit überein: dem jenseitigen Gott kann legitimerweise nur ein einziger diesseitiger Herrscher entgegengesetzt werden. Das Nebeneinander von Papst und Kaiser (oder säkularisiert: vom Intellektuellen und Administrator, oder universitär: von Wissenschaft und Verwaltung) ist diesem Denkhabitус völlig fremd.

Dem an die mitteleuropäische Sicht Gewöhnten mag diese Betrachtungsweise spekulativ erscheinen. Um diesem Eindruck zu begegnen, sei diese These mit einem Beispiel aus Dostoevskijs Gegenwart erhärtet. Der überaus einflussreiche russische Denker Nikolaj Fëdorov hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die These aufgestellt, Gott habe die Schöpfung vor ihrer Vollendung abgebrochen, und der Mensch sei berufen, die Erschaffung der Welt zu Ende zu führen. Es gibt demnach nur eine unvollkommene, ja negative Kultur von Vergangenheit und Gegenwart, die den Menschen dem Tod ausliefert und seine Kräfte im Geschlechtsleben verzehrt. Ihr tritt eine Kultur der Zukunft gegenüber, die den Menschen aus den Fängen des Todes befreit und ihn der verzehrenden Notwendigkeit zur physischen Selbstreproduktion enthebt. Igor' Smirnov und ich haben diese die ostslavische Kultur bis ans Ende des 19. Jahrhundert dominierende und weit bis ins 20. Jahrhundert prägende dualistische Betrachtungsweise „Kulturosophie“ genannt. Der Kulturosoph kennt, wie übrigens auch der Fundamentalist, nur zwei mögliche Kulturzustände: den verwerflichen und den anzustrebenden. Avanciertere Kulturauffassungen erweitern dieses dualistische Modell durch eine dritte Möglichkeit, die zwischen den Antagonismen vermittelt.

Eben dies leistet auch die Dialektik des Idealismus, indem sie einem gegebenen unvollkommenen Positiven ein Negatives zwar entgegengesetzt, doch so, dass in einem Dritten, der Synthese, das anfänglich Gegebene ebenso wie

64 Cf. Ju. Lotman, *Kul'tura i vzryv*. Moskva, 1992, S. 268. Cf. dort auch über den Selbstmord als besondere Form des Sieges über den Tod, S. 254.

das ihm Entgegengesetzte zwar aufgehoben, aber eben auch überwunden ist. Es ist wie beim Vertrag, der die Interessengegensätze der Vertragspartner ausgleicht, indem es sie zugleich berücksichtigt und überwindet. Ein solches Verfahren ist dem dualistischen, nur Positives oder Negatives annehmenden kulturosophischen Habitus grundfremd. Daher ist dem Ostslaven eine auf dem Vertrag gründende Kultur – man denke an den ‚Contrat social‘ – ebenso fremd wie eine Wahrheitssuche, die sich auf den Konsens beruft.

Das ostslavische Philosophieren hat sich von der barocken Antithetik Skovorodas bis zur Denkweise der Westler und Slavophilen im 19. Jahrhundert kulturosophisch und das heißt in Gestalt binärer Gegensätze entfaltet⁶⁵. Einer negativ beurteilten gegenwärtigen Kultur wurde eine positiv gewertete Kultur der Zukunft entgegengestellt, die es auf den Weg zu bringen galt. Daher hat übrigens das sowjetische System auf die Kritik an den herrschenden Zuständen stereotyp mit einem „budet, budet“ („es wird kommen, es wird sein“), antworten können. Und die Menschen haben in der Tat bereitwillig die größten Einschränkungen und Nöte der Gegenwart zugunsten der lichten Zukunft des Kommunismus auf sich genommen.

2.2 Dostoevskijs Antihegelianismus

Dostoevskijs und Bachtins Vorbehalte gegen die Hegelsche Dialektik entspringen dieser binären, antinomischen Grundstruktur des aus Byzanz übernommenen Grundverständnisses von Kultur, das erst an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert reformiert und durch eine ternäre Struktur ersetzt wurde; sie sah drei mögliche Positionen vor. Bei Dostoevskij selber ist diese Dritte die Dialogik selber, also der Habitus des dialogischen Menschen, der keiner der einander widersprechenden Thesen das alleinige Wahrheitsrecht zuerkennt. Zugleich aber verwirft diese Haltung die abstrakte Möglichkeit, Wahrheit in einem einzigen Bewusstsein durch den Dreischritt von These, Antithese und Synthese zu erringen. Russische Philosophen haben daher den Ausgleich zwischen Gegensätzen nie als logischen Schritt, sondern stets als soziale Handlung entworfen.

Nach der philosophischen Selbstkritik Russlands in Petr Čaadaevs (1794-1856) französisch geschriebenen *Philosophischen Briefen* (1836) hat Aleksej

65 Verf. / I. Smirnov, Die Geschichte der russischen Kulturosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: „Mein Rußland“. Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen. (=Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 44), München 1997, S. 5-18.

Chomjakov (1804-1860) die Opposition von auf Notwendigkeit fixiertem „Iranentum“ (iranstvo) und auf Freiheit gerichtetem „Kuschitentum“ (Kušitstvo)⁶⁶ entfaltet. Diesem war insbesondere auch das Christentum zugerechnet. Für Chomjakov wurzelt das Prinzip der Freiheit im von Gott beherrschten „Allen“ (vsë), dem allein freier Wille und „wollende Vernunft“ (voljaščij razum) zukomme. Dem westlichen Individualismus tritt ein Gemeindlichkeit (sobornost') genannter Ausgleich in der Glaubensgemeinschaft entgegen, die auf der christlichen Liebe gründende freie Vereinigung der Gläubigen. Sie verwirft übrigens auch die kirchliche Hierarchie. Diesen Unterschied zwischen der Orientierung auf Notwendigkeit respektive Freiheit hat der Slavophile Samarin (1819-1876) dann auf den Gegensatz von Westen und Osten, also Europa und Russland, übertragen. Dabei gerät der Westen auf die Seite des Zwangs, der Osten dagegen in die Position der Freiheit.

Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806-1856), der nach dem Abschluss des Studiums an der Moskauer Universität bei Hegel und Schelling Philosophie gehört hatte, legte 1839 in seiner Antwort auf Chomjakov die Grundlagen für die religiös-philosophische Lehre der Slavophilen. Die russische Kultur soll dem westlichen Rationalismus und Individualismus weder folgen noch sich ihm ganz entziehen, sondern eine „Ganzheit des Geistes“ (cel'nost' duča) entwickeln, die zur Grundlage einer „Ganzheit des Seins“ (cel'nost' bytija) werden könne. Ziel ist ein „glaubendes Denken“ (verujuščee myšlenie), das die kollektive „innere Konzentration des menschlichen Seins“ sucht. Kireevskij hat in der Schrift *Rußland und Europa* als erster Russe Methodenkritik an Kant geübt, der aus den Gesetzen der reinen Vernunft selbst die unwiderleglichen Beweise geführt haben wolle, dass es für diese Vernunft keine Beweise der höheren Wahrheiten geben könne. Heftiger noch hat ihn Fichte irritiert, der durch eine erstaunliche Konstruktion von Syllogismen nachgewiesen habe, dass die gesamte Außenwelt nur ein Phantom der Einbildung sei und in Wirklichkeit nur das eine sich selbst entwickelnde Ich existiere. Bei Hegel schließlich sei das System der Selbstentwicklung des menschlichen Bewusstseins so weit fortgeführt, dass durch Vertiefung in die Gesetze des logischen Denkens selbst der Beweis für die beschränkte Gültigkeit allen logischen Denkens als solchem erbracht worden sei. Das euro-

66 A.S. Chomjakov, Zapiski o vseimiroj istorii. Teil 1, Moskva 1871. Teil 2, Moskva 1873. Hg. von A.F. Gilferding. Wie die Chomjakov zufolge geduldigeren Iranier vom Berg Ararat herkommend, haben die aggressiveren Kuschiten sich im Gegensatz zu diesen weniger der friedlichen Landwirtschaft als dem Krieg und der Eroberung gewidmet.

päische Denken sei an seine Grenze gestoßen, weil es weder auf abstraktem, rationalem Wege noch, da es in dieser Methode all seine Kraft verausgabte, auf einem anderen voranschreiten könne.

Dostoevskijs eigene Reaktion auf den deutschen Idealismus, besonders auf Kant und Hegel, ist kaum durch unmittelbare Lektüre der Schriften dieser deutschen Philosophen ausgelöst worden. Kant, der in Russland erst am Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Rezeption des Neokantianismus gelesen worden ist, hat er über Schillers Ästhetik kennen gelernt. Mit Hegels Systematik und Dialektik ist er durch den Literaturkritiker Belinskij, den Revolutionär Petraševskij und den schon erwähnten Aleksandr Herzen bekannt gemacht worden. Herzen hatte 1845 in seinen „Briefen über das Studium der Natur“ geschrieben:

Hegel beginnt bei den abstrakten Sphären, um zu den konkreten zu gelangen: die abstrakten Sphären setzen jedoch das Konkrete voraus, von dem sie abstrahiert sind. [...] Er entdeckte, dass die Natur, dass das Leben sich nach den Gesetzen der Logik entwickeln [...] Aber Hegel wollte Natur und Geschichte als *angewandte Logik* und nicht die Logik als abstrakte Vernünftigkeit von Natur und Geschichte.⁶⁷

Macht sich hier bereits eine Reserve gegenüber dem abstrakten Charakter der Hegelschen Systematik bemerkbar, so wird jene Skepsis gegenüber dem Grundprinzip der Logik an anderer Stelle noch schärfer pointiert, die Dostoevskij dann mit dem Verfasser der *Briefe über das Studium der Natur* teilen sollte:

Es trifft zu, dass die Logik Hegels ihren Anspruch auf unantastbare Herrschaft über die anderen Sphären, auf die einheitliche und allem genügende Totalität wahrte; er vergisst gleichsam, dass die Logik gerade deshalb nicht die Totalität des Lebens ist, weil sie diese in sich besiegt hat, weil sie vom Zeitlichen *abstrahiert* wurde: sie ist abstrakt, weil in sie einzig das Ewige einging; sie ist abstrakt, weil sie absolut ist; sie ist Wissen vom Sein, aber nicht Sein; sie ist höher als es, und darin liegt ihre Einseitigkeit. Wenn es der Natur genüge, zu

67 «Гегель начинает с отвлеченных сфер для того, чтоб дойти до конкретных; но отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены. [...] Он раскрыл, что природа, что жизнь развивается по законам логики [...]. Но Гегель хотел природу и историю как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории.» А. Герцен, *Письма об изучении природы*. In: idem, *Sobranie sočinenij v devjati tomach*. Bd. 2, Moskva 1955, S 93-330, hier S. 124.

wissen – wie es Hegel gelegentlich entföhrt – so würde sie, zu Selbstbewusstsein gelangt, ihr eigenes Sein aufheben, würde sie es verachten; doch ist das Sein ihr so teuer wie das Wissen: sie liebt es zu leben, und leben kann man nur im bacchantischen Taumel des Zeitlichen; in der Sphäre des Allgemeinen sind Lärm und Wellenschlag des Lebens verstummt; der Genius der Menschheit schwankt zwischen diesen Gegensätzen [...].⁶⁸

Die Mängelrüge der Einseitigkeit ist bereits in Dostoevskijs Text begegnet. Eine besondere Pointe des Plädoyers von Dostoevskijs Selbstmörder besteht nun darin, den Vorwurf, den Herzen gegen den Systemphilosophen Hegel erhoben hatte, auf den Erzieher Herzen selber zurückzuwenden.

Der deutsche Philosoph Alexander Goerdts hat gezeigt, wie Herzens Ersetzung des Hegelschen Abstrakten durchs Konkrete, des Wissens vom Sein durch das Sein, des Allgemeinen durch den auf Nietzsche vorausweisenden „bacchantischen Taumel des Zeitlichen“, der Idee durch die Natur, „deren Produkt ‚das vernünftige Wissen des Menschen‘ ist, in dem die Natur sich selbst weiß“⁶⁹, von Dostoevskij umgekehrt worden ist. Herzen hat (Feuerbach gleich) die Natur ihrer Transzendenz beraubt und eine Welt ohne Gott, in Hegels Sprache: ‚ohne Weltgeist‘, entworfen, wie sie auch Dostoevskijs Selbstmörder in seinem Plädoyer entfaltet. Dostoevskij teilt zwar Herzens Einstellung auf das reale Sein, ergänzt es aber durch die Wiedereinfuhr eines Schöpfers, dem gegenüber das Seiende sich sowohl als Fragendes als auch als Antwortendes gebärdet, also Verantwortung übernimmt.

Was bei Hegel als Positivität und Negativität im Wesen der Dinge selber liegt, was in ihrer begrifflichen Durchdringung als These und Antithese hervortritt und in der Synthese zum Abschluss geführt wird, ist bei Dostoevskij

68 Правда, логика у Гегеля хранит свое притязание на неприкосновенную власть над другими сферами, на единую, всему довлеющую полноту; он как будто забывает, что логика потому именно не жизненная полнота, что она ее победила в себе, что она отвлеклась от временного: она отвлеченна, потому что в нее вошло одно вечное; она отвлеченна, потому что абсолютна; она — знание бытия, но не бытие: она выше его — и в этом ее односторонность. Если б природе достаточно было знать,— как подчас вырывается у Гегеля,— то, дойдя до самопознания, она сняла бы свое бытие, пренебрегла бы им; но ей бытие так же дорого, как знание: она любит жить, а жить можно только в вакхическом кружении временного; в сфере всеобщего шум и плеск жизни умолк; гений человечества колеблется между этими противоположностями [...]. Ebd., S. 123.

69 A. Goerdts, *Russische Philosophie. Grundlagen*. Freiburg/München 1984, S. 440.

in den Positionen der über die Dinge denkenden und sprechenden einzelnen Menschen gelegen. Jene Alterität, die Bachtin dann zur Bedingung der Aisthesis erhoben hat, weil das Ich seiner selber nicht ansichtig werden, sondern nur den anderen sehen kann, ist für Dostoevskij wesentlich in der Positionalität der Denkenden und Redenden verankert. Jene Präsupposition westlichen Philosophierens, die noch John Rawls liberalistische Gerechtigkeitstheorie mit Jürgen Habermas' Kommunikationsphilosophie teilt, die Erwartung, ein jedes Philosophieren habe sich dem Richterstuhl der Vernunft zu unterwerfen, wird, weil sie die Verantwortung aus dem freien Willen der Denkenden und Kommunizierenden in die Verfahrensweisen ihres Denkens und Sprechens verlagert, von Dostoevskijs Diskursästhetik nicht geteilt.

Dostoevskij stimmt in Herzens Skepsis gegenüber der alles durchdringenden Logik, in seinen Zweifel am alles bestimmenden System ein, zeigt aber auch, dass eine strikt rationalisierte Welt ohne geistiges Prinzip, ohne Transzendenz nur zur Einsicht ins Unglück und zum Selbstmord dessen führt, der diese Haltung folgerichtig einnimmt. Weiterhin ist jedoch auch wie der Fürst Myškin im Roman *Der Idiot* jeder zum Scheitern verurteilt, der die Gebote der Bergpredigt gleichsam ohne Rücksicht auf mögliche Gegenpositionen zur Richtschnur seines Handelns erhebt. Oder im Sinne der *Erzählung vom Großinquisitor* aus den *Brüdern Karamazov*: Käme Christus zurück in die Welt, müsste diese Welt ihn erneut zum Tode verurteilen. Und dem Verurteilten stünde nur der Kuss zur Verfügung, um der herrscherlichen Macht der Institutionen tätige Liebe entgegenzusetzen.

Zen'kovskij hat Dostoevskijs Kritik am Christentum am angemessensten rekapituliert: Der Schriftsteller nimmt Bethlehem, also die Menschwerdung Gottes in sein Glaubensbekenntnis auf, nicht aber Golgatha, nicht also den Opfertod des Unschuldigen. Wir erinnern uns: In den *Brüdern Karamazov* ist der Tod des unschuldigen Knaben das unlösbare Problem Alëšas. Wenn Dostoevskij so die Religion letztlich ethisiert, indem er sie dem ethischen Urteil unterwirft und an ihm scheitern lässt, welches Prinzip ist dann imstande, die Schöpfung zu legitimieren?

2.3 Ethik und Ästhetik in Dostoevskijs Welt

In Dostoevskijs Welt geraten Ethik und Ästhetik (wie übrigens etwas früher auch bei dem anderen Hegelkritiker Kierkegaard) in einen stetigen Wider-

spruch. Mehrere Figuren aus Dostoevskijs Romanen vertreten die These, die Welt sei allein durch die Schönheit zu retten⁷⁰. Sie nimmt Nietzsches Auffassung vorweg, die Welt sei nur ästhetisch zu rechtfertigen. Im Roman *Die Dämonen* verheißt Petr Verchovenskiĭ, die Welt werde durch Schönheit gerettet werden. Und in dieser Formulierung kehrt der Optimismus von Schillers Ästhetik wieder. Doch hat Dostoevskiĭ die These von der Legitimation der Welt durch das Schöne an keiner Stelle seiner Schriften selber vertreten. Dies blieb späteren Philosophen wie Friedrich Nietzsche, Vladimir Solov'ev und Vasilij Rozanov vorbehalten. In der Tat kann für Dostoevskiĭ, anders als dann für Vasilij Rozanov, eine ästhetische Legitimation der Welt nicht mit dem Opfertod einhergehen. Der Widerstreit zwischen ethischer und ästhetischer Option blieb bei ihm ungelöst, er war in den dialogischen Charakter der Welt selber als ihre „Allwelt-Antwortlichkeit“ (vsemirnaja otzyvčivost')⁷¹ eingeschrieben.

Es war übrigens Albert Camus, selber Künstler und Philosoph, der die Alternative zwischen dem Denker und dem Schriftsteller Dostoevskijs am schärfsten hervorgetrieben hat. In den Romanen Dostoevskijs werde die Frage nach dem Sinn des Lebens so eindringlich aufgeworfen, dass sie nur zu letzten Lösungen verpflichten könne. Das Dasein sei entweder trügerisch oder aber ewig. Hätte Dostoevskiĭ sich mit dieser Lösung des Problems beschieden, wäre er Camus zufolge ein Philosoph gewesen. Da er aber ein Bild jener Folgen entwerfe, „die diese Spielereien für die Menschen haben können“, sei Dostoevskiĭ Künstler. Entscheidend sei jene Konsequenz, die Dostoevskiĭ selber den „logischen Selbstmord“ genannt habe.

3 **Zwei Antworten auf Dostoevskijs literarisches Philosophieren: Vasilij Rozanovs Dialogisierung des flüchtigen Augenblicks und Lev Šestovs Negation des Wissensdiskurses**

Die innerrussische Wirkung von Dostoevskijs antidialektischer Dialogik soll hier in der gebotenen Kürze an zwei unterschiedlichen literarischen philosophischen Positionen diskutiert werden; beide haben Dostoevskijs dialogische Grundhaltung fortgeführt und verwandelt. Dabei gilt es zu zeigen, wie sie

70 Cf. Verf., Plädoyer für eine Literaturaxiologie. In: idem, Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen. (Opera Slavica 40). Wiesbaden 2001, S. 23-27.

71 F. Dostoevskiĭ, Puškin (Očerĭk). In: idem, PSS. Bd. XXVI, Leningrad 1984, 136-149, hier S. 145.

westlichen Auswegen aus der Sackkasse des Rationalismus Alternativen zur Seite stellen.

3.1 Vasilij Rozanov: Vom System zum dialogischen Augenblick, vom Individuum zur „absoluten Bedeutung der Person“

Vasilij Rozanov (1856-1919) ist der einzige akademisch ausgebildete Philosoph in unserer Reihe von ‚Werstpfählen‘ russischen literarischen Philosophierens. Dabei hat gerade er als Systematiker begonnen und hat sich zum Aphoristiker erst ausgebildet. Nach Abschluss des Studiums von Philosophie, Geschichte und klassischer Philologie an der Moskauer Universität schlug er das Angebot seines Nestors Ger'e aus, eine Hochschullaufbahn über die Ochsentour einzuschlagen. Ihm schwebte der alternative Weg vor, ein philosophisches Grundlagenbuch zu schreiben, das ihm einen Lehrstuhl für Philosophie eintragen sollte. So nahm er eine Lehrerstelle in der Provinz an und machte sich alsbald an dieses Werk mit dem anspruchsvollen Titel *Über das Verstehen. Versuch der Erforschung der Natur, der Grenzen und des inneren Aufbaus der Wissenschaft als ganzheitlichen Wissens*⁷². Nach fünf harten Jahren des Freizeitverzichts hat er es auch tatsächlich abgeschlossen und in Moskau veröffentlicht. Als Ziel dieser siebenhundertseitigen Monographie formulierte Rozanov in einem Satz der am Vortag des Drucks aus Furcht, seine Absicht zu früh zu verraten, freilich getilgten Einleitung:

Als Wissenschaft begreife ich jenes ewige Verstehen des ewig Seienden, im Streben nach dem und im Vermögen dessen sich die Natur der menschlichen Vernunft erschließt.⁷³

Dieser Satz ist im Russischen nicht weniger kryptisch als im Deutschen und wird alsbald durch einen verständlicheren erläutert:

Wie es scheint, geht alles Wissen, das den in dieser Definition ausgedrückten Charakter hat, in den Bestand der Wissenschaft ein; es wäre jedoch gerechter, aus den Wissensinhalten, die diesen Charakter haben, einige Wissensgegenstände, obzwar sie gewöhnlich wissen-

72 V. Rozanov, *O ponimanii. Opyt issledovanija prirody, granic i vnutrennego stroenija nauki kak cel'nogo znanija*. Moskva 1886.

73 «Под наукою я разумею вечное понимание вечно существующего, в стремлении и к способности образовать которое раскрывается природа человеческого разума.» (V. Rozanov, *O ponimanii*. Moskva 1996, S. 659.)

schaftlich genannt werden, auszugliedern, weil es unmöglich ist, zwischen ihnen und dem zweifelsfrei wissenschaftlichen Wissen eine feste Grenze zu ziehen.⁷⁴

Es geht dem jungen Philosophen in einer durchaus an den deutschen Idealismus gemahnenden Allgemeinheit letztlich um den Entwurf eines Systems des Wissens, das die Differenz zwischen dem Wissen von ewigen Gesetzen und zeitsensiblen Regeln beachtet. Wir werden sehen, dass diese Unterscheidung bei Lev Šestov wiederkehrt.

Der drei Jahre ältere russische Philosoph Solov'ev hat über Rozanovs Erstlingswerk spöttisch verlautbart, der Verfasser hätte sich viel Mühe sparen können, wenn er deutsch gelernt und Hegel gelesen hätte. So viel ist an dieser Sottise wahr: Rozanov strebt ähnlich wie Hegel eine systematische Gliederung der Wissenschaften an, und er bezieht in die Beschreibung dieses Wissens auch die historische Dimension ein. Allerdings unterscheidet sich Rozanovs Frühentwurf schon dadurch von Hegels Geschichtsphilosophie, dass der Berliner Philosoph es auf die tatsächliche Entwicklungsbahn des Denkens abstellte, während Rozanov die Kategorie des Möglichen stark machte. Ohne Schelling zu zitieren, stützt er sich – auch vermittelt über die russische Schellingrezeption – vielmehr auf dessen Identitätsphilosophie⁷⁵.

Die Kategorie der Potentialität hat Rozanov weniger mit Blick auf das Feld der Gedanken als auf das Reich der Biologie entfaltet. Im Samen ist für ihn die sich später daraus entwickelnde Pflanze bereits vollständig enthalten, im Embryo der künftige Mensch. Ist die Kategorie der Modalität, also eines der Mittel, mit denen Rozanov die Macht des Faktischen zu relativieren sucht, so bildet die traditionelle Hierarchie kultureller Valeurs ein anderes. Rozanov wertet das Augenblickliche gegenüber der Tradition ebenso auf wie das Nebensächliche und das für gering Geschätzte gegenüber dem Heiligen oder Erhabenen. Er wurde nicht müde, den Wert des gelebten Augenblicks zu Lasten der nicht gelebten Ewigkeit aufzuwerten. Das Leben selber bestehe

74 «Как кажется, все знания, обладающие характером, выраженным в этом определении, входят в состав науки; из знаний, обладающих этим характером, некоторые хотя и называются обыкновенно научными, однако их справедливее было бы выделить из области науки, так как между ними и между знаниями несомненно ненаучными нельзя провести определенной границы.» (Ebda.).

75 Cf. Arsenij Gulyga, „Kak mučitel'no trudno byt' russkim.“ (O žizni i tvorčestve Vasilija Rozanova.) In: *Lepta* 1991, 5, S. 143-151, hier S. 145.

nicht aus der Realität ewiger Erscheinungen, sondern aus der Wirklichkeit des „Vorübergehenden“, „Flüchtigen“ (mimoletnoe⁷⁶).

Vasilij Rozanov hat um die Jahrhundertwende als einer der ersten Dostoevskijs Denk- und Schreibweise studiert und sie zunächst in seiner Monographie *Die Legende vom Großinquisitor* und dann in zahlreichen Einzelaufsätzen beschrieben und gedeutet. In der ersten, nicht betitelten „Beilage“ zur 1896 erstmals in Petersburg erschienen Buchveröffentlichung der 1924 auf Anregung Gor'kijs auch in deutscher Sprache edierten Schrift *Dostoevskij und seine Legende vom Großinquisitor*⁷⁷ greift Rozanov am Schluss die Frage der Unsterblichkeit auf. Einfallstor ist der Ivan Karamazov im Gespräch mit seinem Bruder Alëša angesichts des nicht gesühnten Unrechts in den Mund gelegte, durch Kursive hervorgehobene Satz „[...] *ich brauche Vergeltung, sonst vernichte ich mich nämlich selber!*“⁷⁸. Rozanov zufolge, der eine lange Passage aus dem oben besprochenen Eintrag ins *Tagebuch eines Schriftstellers* wörtlich anführte, war Dostoevskij der Auffassung, in diesem Text sei die Unsterblichkeit der Seele „bewiesen“ (dokazano⁷⁹). Der Kritiker wendet indes ein, die Idee der Unsterblichkeit gehöre „zum Glück“ (k sčast'ju, ebda.) zu den unbeweisbaren Einfällen, die dem einzelnen Menschen geschenkt oder aber vorenthalten würden. Beweisbar seien allein Nebensächlichkeiten, die so oder auch anders existierten und deren Daseinswahrheit für ihn nur einen Gegenstand seiner Neugier abgebe. Und hier argumentiert Rozanov lebensphilosophisch: „Was er [der Mensch] *braucht*, wovon er *lebt*, ist ihm mit dem Leben gegeben, wie die Lungen mit dem Atmen, das Herz mit dem Blutkreislauf.“⁸⁰ Darauf folgt eine Feststellung, die an die Prädestinationslehre Calvins gemahnt: „Es gibt Menschen, die für das Leben bestimmt sind, und sie fühlen die Unsterblichkeit der Seele, wissen von ihr; es gibt Verurteilte, ohne Gott, ohne Liebe, sie sind ihr gegenüber blind.“⁸¹ Und Rozanov vertieft den Graben zwischen den

76 Cf. Verf., *An den Grenzen der Moderne*. München 2003, S. 95, 191, S. 286-292.

77 Wassilij Rosanow, *Dostoevskij und seine Legende vom Großinquisitor*. Zur Analyse der Dostojewskischen Weltanschauung. Übersetzt von Alexandra Ramm. Berlin 1924. Die Beilagen fehlen allerdings in der deutschen Ausgabe.

78 «[...] мне надо возмездие, иначе ведь я истребляю себя». V. Rozanov, *Legenda o Velikom inkvizitore*. Moskva 1996, S. 59.

79 A.a.O., S. 135.

80 «Что нужно ему, чем жив он — дано ему с жизнью, как легкие с дыханием, сердце с кровообращением.» Ebda.

81 «Есть люди, предназначенные к жизни, любви — они чувствуют бессмертие души, знают о нем; есть обреченные, без Бога, без любви — они темны к нему.» Ebda.

Begnadeten und den Verdammten noch, wenn er feststellt, zwischen ihnen sei keine Kommunikation möglich und schon gar keine Beweisführung als Mittel einer solchen Verständigung. Rozanov beschließt seine Argumentation gegen Dostoevskij mit dem rigide klingenden Satz: „Ich lebe, bin unsterblich: Du weißt das von dir nicht? So – sterbe, mir bleibt nur, dich zu beerdigen!“⁸². Dieser durch Anführungszeichen als direkte Rede ausgezeichnete Satz ist das zitierte Argument aus einem fiktiven Dialog, der auf derselben modalen Ebene gedachter Möglichkeit steht wie das Gespräch zwischen den Brüdern Ivan und Alëša. Es ist indes unvorstellbar, dass der Mönch Alëša seinem Bruder diesen Satz entgegengehalten hätte. Er gehört in den Kontext von Rozanovs Sensualismus und nähme sich in Dostoevskijs Skeptizismus aus wie ein Fremdkörper.

Was hier so bestimmt daher kommt wie die sich selbstgewiss gebenden Propositionen des ohnmächtigen Nietzsche über den ‚Willen zur Macht‘, hat den Klang der Stimme dessen, der sich selber zu überzeugen sucht, ja, eines, der im Wald pfeift, um sich die Angst zu nehmen. Keineswegs war sich Rozanov seiner Unsterblichkeit so sicher, vielmehr hat er sich wenige Jahre vor diesem Kommentar mit Selbstmordabsichten getragen, die ihn gar nötigten, psychiatrische Hilfe in Anspruch zu nehmen. Wenige Denker haben in ihrem Standpunkt so geschwankt wie Rozanov oder doch wenigstens dieses Schwanken so blank eingeräumt. Viel kam dabei an auf die Rede der anderen, auf jene ‚fremde Rede‘, die Rozanov bei Dostoevskij so bewunderte.

Am Beispiel der Korrespondenz Fëodor Dostoevskijs mit seinem Bruder ist Rozanov auf die besondere Sensibilität des Romanciers für die ‚fremde Rede‘⁸³ aufmerksam geworden. Er verknüpfte seine Einsicht in die Relevanz des flüchtigen Augenblicks mit dem Dostoevskijschen Nachdruck auf der Bedeutung des fremden Standpunktes. So wird das Ich nicht mehr auf die Kontinuität einer festen Position verpflichtet, sondern in die Freiheit einer situationsangemessenen Standpunktwahl entlassen. Als ‚Miniaturen‘⁸⁴ machen die literarischen Texte Rozanovs die Bindung an den Augenblick des Erkennens spürbar. Das Ersetzen des System-Verstehens durch eine Lebensphilosophie kann in zwei Sätzen ausgesprochen werden: „Ich geriet in Stau-

82 «Я жив, бессмертен; ты этого не знаешь о себе? Итак — умри; мне остается только похоронить тебя!» Ebd.

83 V. Rozanov, *O pisatel'stve i pisateljach*. Moskva 1995, S. 212.

84 Cf. Verf., *An den Grenzen der Moderne*. München 2003, S. 375-402.

nen. Meine ‚neue Philosophie‘ war schon kein ‚Verstehen‘ mehr, sondern das ‚Leben‘, – es begann mit einem großen Erstaunen.⁸⁵

Das Dialogische geht dabei in den eigenen Positionswechsel ein. Der neue Standpunkt antwortet gleichsam auf den alten. Dabei ist es freilich auch möglich, auf fremde Positionen zu reagieren, etwa auf die von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgetragenen:

„Wie kann es synthetische Urteile a priori geben“, mit dieser Frage begann die Philosophie Kants. Meine neue „Philosophie“ des Lebens begann nicht mit einer Frage, sondern eher mit dem Sehen und Erstaunen: wie kann das Leben edel sein und, *allein davon abhängig*, glücklich; wie können die Menschen an allem Not leiden, „am Fisch zum Mittagmahl“, „am Brennholz zum nächsten Ersten“: Und wie können sie leben mit schweren, unendlich traurigen Erinnerungen: Und darum allein glücklich sein, dass sie sich nicht an jemandem verständigen (keinen Neid hegen) und niemandem gegenüber schuldig geworden sind.⁸⁶

Diese Dialogizität kann gelegentlich, wie zur Zeit des Ersten Weltkriegs, polemische Schärfe annehmen. Dann geht sie, dies freilich selten genug, der bewundernswürdigen Pointiertheit ihrer Artikulation verlustig:

Es ist merkwürdig, dass einem diese Frage unabweisbar in den Sinn kommt, wenn wir über die beste Blüte Deutschlands nachdenken, seine Philosophie. „Dies ist die Nation der Philosophen und der philosophischen Systeme“. Die Arbeiten Frankreichs, Englands, Italiens, Russlands, sie scheinen völlig kraftlos zu sein gegenüber den Namen Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

Doch das Befremdliche besteht gerade darin: Während die Hellenen in Gestalt von Xenophon, Empedokles, Pythagoras ein wunder-schönes philosophisches Lied sangen, in den Dialogen Platons erzählten

85 «Я был удивлен. Моя «новая философия», уже не «понимание», а «жизнь», — началась с великого удивления...» V. Rozanov, *O sebe i o žizni svoej*. Moskva 1990, S. 242f.

86 ««Как могут быть синтетические суждения a priori»: с вопроса этого началась философия Канта. Моя же новая «философия» жизни началась не с вопроса, а скорее с зренья и удивления: как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого счастлива; как люди могут во всем нуждаться, «в судаче к обеду», «в дровах к 1-му числу»; и жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями: и быть счастливыми по тому одному, что они ни против кого не грешат (не завидуют) и ни против кого не виновны.» V. Rozanov, *O sebe i o žizni svoej*. Moskva 1990, S. 242f.

und nachdachten, während sie wie Giordano Bruno und Galileo Galilei für die philosophische Wahrheit ihr Leben ließen, haben die Deutschen die niederdrückende Fuhre ihrer Philosophie gezogen, als ob sie jemand dazu gezwungen hätte. Als hätten sie es sich selber als *Lehrstoff* aufgegeben. Diese „Lehrhaftigkeit“, „Lehrerhaftigkeit“. Letzen Endes lässt eben die *Scholastik* die Wangen germanischer Philosophie erblühen. Sie ist durchweg blass, leblos. In ihr pocht kein Blut. Die Arbeit, der Band, die Kapitel, als ob dieser Raum bedruckter Seiten ohne einen Schrei sei, ohne Stöhnen, im Grunde sogar ohne Interesse, bilden das ganze Werk der „germanischen“ Philosophie.⁸⁷

Aphoristische Pointen gelingen im Philosophieren Rozanovs, wenn sie den fremden Standpunkt als Vergleich in den eigenen Argumentationsgang einfügen:

Das Band des Geschlechts mit Gott ist stärker als das Band des Verstands mit Gott, sogar als das des Gewissens mit Gott.⁸⁸

Rozanovs Überzeugung von der Sexualität als heiliger Handlung behauptet sich in der Komparation mit der geistigen und religiösen Tätigkeit. Seinen Kampf gegen die Kirche und die Asexualität des Christentums hat er in den dialogischen Rahmen einer agonalen Rhetorik der Überbietung gespannt.

Dabei fällt auf, dass Rozanovs Dostoevskij-Bild sich gemäß der historischen und persönlichen Lage des Philosophen wandelt. Nach der Revolution von 1906 liest er Dostoevskij als Propheten der russischen Revolution, ja als Revolutionär, zum Jahrhundertbeginn und nach den Revolutionen von 1917

87 «Странно, что вопрос этот неодолимо приходит на ум, когда мы задумываемся над лучшим цветком Германии, ее философией. «Это нация философов и философских систем». Труды Франции, Англии, Италии, России — кажутся совершенно бессильными около имен Канта, Фихте, Шеллингена, Гегеля. [...] Но вот странность: в то время, как эллины пели прекрасную философскую песнь в лице Ксенофонта, Эмпедокла, Пифагора, — рассказывали и рассуждали в Диалогах Платона, умирали за философскую истину, как Джордано Бруно и Галилео Галилей, — немцы везли какой-то отягощенный воз своей философии, как будто их к этому кто-то принудил. Как будто они поставили это себе уроком. «Урочность», «учебность». В конце концов именно схоластика составляет выцветшие щеки германской философии. Она все бледна, безжизненна. В ней не играет кровь. Труд, том, главы: и как будто это пространство напечатанных страниц без крика, без вопля, в сущности без интереса даже, составляет все дело «германской» философии». V. Rozanov, *Černyj ogon'*. Paris 1991, S. 249f.

88 «Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом [...]» V. Rozanov, *O sebe i o žizni svoej*. Moskva 1989, S. 92.

deutete er ihn als Warner vor sozialem Umsturz. Im Gespräch mit Dostoevskijs *Mensch aus dem Untergrund*, dem Vorläufer unseres Selbstmörders, äußert er zunächst Anerkennung:

„Mensch aus dem Untergrund, Sie sind ein genialer Mensch. Was Kant für die „synthetischen Urteile“ geleistet und damit die *Kritik der reinen Vernunft* eröffnet hat, haben Sie für die „soziale Synthese“ geleistet, indem Sie beobachtet haben, wie und weshalb sie in endgültiger Form nicht möglich ist. Ihr Verdienst vor der Soziologie ist dasselbe wie das von Kant vor der Philosophie.“⁸⁹

In der nächsten Replik dieses Gesprächs tritt zwar noch die Unerbittlichkeit der Dialektik in ihr Recht, doch ist sie nunmehr der zerstörerischen Kraft der Wissenschaft geschuldet. Und darin weist sie auf die Philosophie des Juden Šestov voraus, deren Überzeugungskraft Rozanov ungeachtet seines wachsenden Antisemitismus als einer der wenigen anerkannte:

„Und Sie haben natürlich Recht... Was kann man hier streiten?.. Ihre Dialektik ist weder zu brechen noch nieder zu ringen noch zu zergliedern. Die Wissenschaft... Diese schreckliche, verneinende Wissenschaft, die alles zerstört...“⁹⁰

In Rozanovs Sicht ist es die einzelne Person, die durch das Bekenntnis zu ihrem momentgebundenen Standpunkt einen Sitz im Leben erwerben kann. Dieser Personalismus gipfelt in seiner Vorstellung, der Einzelne müsse nur die Augen öffnen, um seine je gegenwärtige Lage als Leben im Paradies zu erfahren. Diesen Habitus nannte er apokalyptisch, weil er kraft des Staunens den Schleier des vermeintlich Ewigen vor den alltäglichen Regeln des Lebens wegzog.

89 «— Подпольный человек,— вы — гениальный человек. Что сделал для „синтетических суждений“ Кант и этим открыл свою великую «Критику чистого разума», то вы сделали для «социального синтеза», обнаружив, как и почему он в окончательной форме невозможен.» V. Rozanov, *O pisatel'stve i pisatel'jach*. Moskva 1995, 492.

90 «— И вы, конечно, правы... Ну, что же тут спорить?.. Дialeктику вашу нельзя ни переломить, ни подавить, ни расчлениить. Наука... Страшная, отрицательная наука, все разрушившая...» Ebd.

3.2 Šestovs tragisches Plädoyer für ein glaubendes Wissen

„Dostoevskij war ein großer Künstler, doch ein schlechter Denker.“⁹¹

3.2.1 Jerusalem vs. Athen: Glauben contra Wissen

Der russische Jude Lev Šestov hat die eigene Philosophie als ein Zwiegespräch mit dem herrschenden Denken angelegt. Er hat gleichsam Dostoevskijs Dialogik vom Inhalt der Annahmen, Thesen, Vermutungen auf das Verfahren der Gewinnung von Wissen selber übertragen. Insbesondere aber hat er angesichts des auftrumpfenden Positivismus die Nachhaltigkeit des wissenschaftlichen Wissens in Frage gestellt. So rät er – übrigens in überraschendem Einklang mit dem Verfremdungstheorem der russischen Formalisten – zu einem Blick aufs Gewohnte aus fremder Perspektive. Diesen Rat fasst Šestovs nicht in eine systematisch aufgebaute Argumentationskette, sondern in Aphorismen, die er in einen Band mit dem bezeichnenden Titel *Apotheose der Bodenlosigkeit* (*Apofeoz bespočvennosti*) zusammengefasst hat. Sie greift der Kategorie der ‚Abgründigkeit‘ (mise-en-abîme) im französischen Poststrukturalismus vor.

Anknüpfend an Dostoevskijs *Traum eines lächerlichen Menschen*, also jenes Icherzählers, der auf einen fernen Planeten reist, um von dort her die Erde auf neue Weise wahrzunehmen, kehrt Šestov die Ausgangssituation um. Nicht der Beobachter wird in einen fremden Kontext verlagert, sondern das Beobachtete, hier die Menschheit:

Um sich aus den Fängen zeitgenössischer Ideen loszureißen, ist es ratsam, sich mit der Geschichte vertraut zu machen: Das Leben anderer Völker, in anderen Ländern und zu anderen Zeiten lehrt uns zu verstehen, dass bei uns für ewig gehaltene Ideen nichts als unsere Irrwege sind. Ein weiterer Schritt: Man braucht sich nur eine Menschheit vorzustellen, die nicht auf der Erde lebt, und alle irdischen ewigen Ideen büßen ihren Zauber ein.⁹²

91 «Достоевский был большим художником, но плохим мыслителем.» Lev Šestov, Dostoevskij i Niče (Filosofija Tragedii). In: idem, Sočinenija v dvuch tomach. Bd. 1, Moskva 1996, S. 317-364, hier S. 349.

92 Для того чтобы вырваться из власти современных идей, рекомендуется знакомиться с историей: жизнь иных народов, в иных странах и в иные времена научает нас понимать, что считающиеся у нас вечными идеи суть только наши заблуждения. Еще один шаг: нужно представить себе человечество живущим не на земле, и все

Von der Grundüberlegung ausgehend, dass wir zwar wissen, welche Gesetze und Regeln in der Natur und der Kultur bislang galten und wohl auch gegenwärtig herrschen, aber nicht in Erfahrung bringen können, ob künftig nicht andere Gesetzmäßigkeiten die Natur bestimmen werden, hat Šestov die Annahme vom Bestehen ewiger Gesetze grundsätzlich in Zweifel gezogen. Aus religiöser Sicht – übrigens ist nicht zu entscheiden, ob er sich zum Christentum oder zum jüdischen Glauben bekannt hat – argumentierte er: Wenn Gott allmächtig ist, hat er auch die Macht, die Naturgesetze zu verändern.

Da unsere Überzeugungen aus der Wahrnehmung jener Regeln abgeleitet sind, die in Natur und Kultur nur befristet gelten, lassen sich unsere Anschauungen nicht zeitbeständig imprägnieren. Diese Einsicht führt dazu, dass Šestov solchen Überzeugungen eher eine untergeordnete Rolle verlieh. In einem Aphorismus hat er sie selber dem Lebenskern des Menschen dialogisch entgegengesetzt. Sie sind gleichsam die armen Verwandten, denen wir – sie tun uns leid – in unser Haus Einlass gewähren, auf die wir, da sie nicht lebensstüchtig sind, indes zugleich herabschauen:

Der Mensch hat sich daran gewöhnt, Überzeugungen zu haben, das ist ein Faktum. Wir alle können ohne Gnadenbrotempfänger nicht auskommen, obgleich wir sie im Grunde unserer Seele verachten.⁹³

Lev Šestovs Nähe zum Leben-Text-Entwurf der frühen russischen Moderne, zumal des Symbolismus, bringt es mit sich, dass seinem Verständnis gemäß radikales Philosophieren selber einem analogen existentiellen Riss geschuldet ist, einer Ruptur, die zur Initialzündung eines Denkens wird, das an die Wurzeln geht, einem Denken des Rhizoms, das die Territorialisierung der Kultur in Frage stellt. Gegen die Kontinuitätsbehauptung des seiner selbst entfremdeten, in dialektischen Schritten erneut zu sich selber kommenden Hegelschen Weltgeistes oder der die Klassengegensätze durch Klassenkämpfe schließlich überwindenden Marxschen Sozialutopie stellt Šestov das Bild eines Lebensganges, dessen disparate Teile durch keine dialektische

земные вечные идеи потеряют свое обаяние.» Lev Šestov, *Apofeoz bespočvennosti*. Leningrad 1991, 51.

93 «Человек привык иметь убеждения, это — факт. Все мы не можем обойтись без приживальщиков, хотя в глубине души и презираем их.» Lev Šestov, *Apofeoz bespočvennosti*. Leningrad 1991, 61.

Konstruktion auseinander hergeleitet werden können. Ein jedes Lebensereignis, eine jede Lebensentscheidung ist seinsautonom.

Šestov postuliert eine Logik der Diskontinuität, die Vergangenheit, Gegenwart und nach aller Erwartung auch die Zukunft durchzieht. Mit dieser Diskontinuitätslogik stimmt Šestovs Protest gegen die Grundannahme erfahrungsgestützter Wissensdiskurse überein, gegen die These nämlich, künftiges Geschehen lasse sich aus gegenwärtigem ebenso triftig herleiten wie gegenwärtiges aus vergangenem. Keine Empirie, lautet seine Kernthese, kann die Annahme stichhaltig begründen, jene Gesetzmäßigkeiten, die uns bislang den Zusammenhang der Geschehnisse plausibel gemacht haben und noch machen, müssten auch in Zukunft gelten. Die Grundidee, gegen die Šestovs Philosophieren anrennt, ist die These von der Notwendigkeit und kausalen Begründbarkeit des Eintretens natürlicher und kultureller Ereignisse. Diese Überlegungen hat er vor allem aus der Betrachtung der Werke Shakespeares und Tolstojs, Dostoevskijs, Nietzsches und Kierkegaards gewonnen. Von allen russischen Denkern stand ihm der Autor der *Brüder Karamazov* am nächsten.

3.2.2 Šestovs Dekonstruktion Dostoevskijs

Schon in seiner Studie *Dostoevskij und Nietzsche (Die Philosophie der Tragödie)*⁹⁴ (1922) hat Šestov Dostoevskijs Bemühen unterlaufen, die Gedanken seiner Romanfiguren, vor allem aber des *Menschen aus dem Untergrund* nicht als seine eigenen erscheinen zu lassen⁹⁵. Im Streit mit dieser Einsicht des Prosaautors in die Differenz zwischen den Verlautbarungen der erzählten Figuren und ihres Erfinders deutet der jüdische Philosoph die Überzeugungen der Helden der fiktionalen Prosa ebenso wie die Äußerungen im *Tagebuch eines Schriftstellers* als unmittelbare Überzeugungen ihres Verfassers. Aus ihnen sucht er die Geschichte ihrer Veränderung als die individuelle Geistesgeschichte eines Menschen zu erschließen.

Und so ist es nur zu verständlich, dass Šestov Hegels *Geschichte der Philosophie* als kollektiver Geistesgeschichte die personale Tragödie des Denkers Dostoevskij entgegenhält. Sie tritt für ihn aus dem Bruch zwischen zwei Phasen seines Schaffens hervor, die der philosophische Kritiker im Werk des

94 Lev Šestov, *Dostoevskij i Niče (Filosofija Tragedii)*. Berlin 1922.

95 Lev Šestov, *Dostoevskij i Niče (filosofija tragedii)*. In: idem, *Izbrannye sočinenija*. Moskva 1993, S. 160-326, hier S. 173-175.

Romanciers von den *Armen Leuten (Bednye ljudi)* bis zu den *Notizen aus einem Totenhaus (Zapiski iz mertvogo doma)* bzw. von den *Notizen aus dem Untergrund (Zapiski iz podpol'ja)* bis zur bereits zitierten Puškin-Rede gegeben sieht. In der Frühzeit habe der Schriftsteller „Vernunft und Gewissen“ (razum i soznanie) als das Leben bestimmende logische Einheit gesehen, später seien ihm ihr Zusammenhang als Illusion und ihr Bezug aufeinander als Antinomie erschienen. Den Umsturz vom Glauben an die klassischen Werte des Guten, Wahren und Schönen zur Einsicht in ihre Widersprüchlichkeit datiert Šestov auf Dostoevskijs Todeserlebnis – als der Schriftsteller am 3. Januar 1850, zum Tod durch Erschießen verurteilt, auf Geheiß des Zaren erst auf dem Richtplatz zur Verbannung nach Sibirien begnadigt worden ist. In den *Notizen aus dem Untergrund (Zapiski iz podpol'ja)* habe er sich von den früheren (übrigens weitgehend von Schiller eingegebenen) Idealen losgesagt. Wie alle idealistischen Überzeugungen ließen sie sich – so Šestov Sicht der neuen Überzeugungen Dostoevskijs – auf die Idee der Unsterblichkeit zurückführen⁹⁶.

Šestov löst die Frage der Athanasie aus ihrer bei Dostoevskij gegebenen Bindung an das Problem des Selbstmordes, um sie in den Rahmen des Gegensatzes von Gesetz und freier Tat, von regelbestimmter Vernunft und regelfreiem Gewissen einzuspannen. Er liest Dostoevskijs Texte gegen die Intention ihres Autors, nicht nur, um aus ihnen die Figur des Idioten als die eines Nichts, einer Leere, zu gewinnen, sondern um analog auch die Geltung aller positiven Gesetze in Frage zu stellen. Dabei gründet das Tragische nicht etwa im Tod, in der Sterblichkeit des Menschen, sondern im Leben selber: „Es ist unmöglich zu sterben, wenn ich es auch wollte.“⁹⁷ Die Tragödie liegt gerade darin, dass der Tod unserer Verfügungsgewalt entzogen ist.

In seinem späten Aufsatz *Kierkegaard und Dostoevskij* hat Šestov den Gegensatz zwischen Dostoevskijs frühem philosophischem Vorbild Belinskij und Hegel geknüpft an den fiktiven Einwand, den Hegel in seinen *Vorlesun-*

96 Šestov beruft sich hier auf die oben zitierte Stelle aus dem Tagbuch eines Schriftstellers (Lev Šestov, Dostoevskij i Niče (filosofija tragedii). In: idem, Izbrannye sočinenija. Moskva 1993, S. 160-326, hier S. 245): «[...] все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из одной ее вытекают.» („[...] alle übrigen ‚höchsten‘ Ideen, aufgrund deren der Mensch leben kann, gehen einzig und allein aus ihr hervor.“ F.M. Dostoevskij, Golosovnye utverždenija. In: idem, PSS, Bd. 24, S. 46-50, hier S. 48.

97 «Умереть нельзя, хотя и хотел.» Lev Šestov, Dostoevskij i Niče (filosofija tragedii). In: idem, Izbrannye sočinenija. Moskva 1993, S. 160-326, hier S. 219.

gen über die Geschichte der Philosophie aufgrund seiner Darstellung des oft als Selbstmord gedeuteten Sokrates-Todes geltend gemacht habe: „Sokrates habe vergiftet werden müssen“, daran sei „nichts Schlimmes“, „es starb ein alter Grieche – verlohne es sich da, viel Aufhebens zu machen?“⁹⁸ Denn für den deutschen Philosophen sei das Wirkliche, also alles, was geschieht, eo ipso auch „vernünftig“⁹⁹. Nun hat Hegel dieses Geschick selber freilich „echt tragisch“¹⁰⁰ genannt und mehr als zwanzig Seiten aufgewandt, um die Verurteilung des Sokrates sowie das Verhalten des Verurteilten als „Paradigmenwechsel“ in der Geschichte des europäischen Denkens einsichtig zu machen. Er kommt gerade anlässlich dieses Geschehens etwas herablassend auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen: „Die letzte Unterredung des Sokrates ist Popularphilosophie – Unsterblichkeit der Seele erst hier.“¹⁰¹ Hegel ging es um die Urteilsfähigkeit des Subjekts sowie um „das Prinzip Totalität“¹⁰². „Denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewusstsein erhoben.“¹⁰³

Šestov hebt Dostoevskij ebenso wie Kierkegaard aus dem Strom der ‚normalen‘ Philosophie Europas heraus, „[...] da sie ihre Lebensaufgabe in der Überwindung jenes Gedankensystems erblickten, das die Hegelsche Philosophie als Zusammenfassung des europäischen Denkens in sich verkörperte.“¹⁰⁴ Belinskij habe mit Recht gegenüber der Systematik des Legitimierten Rechenschaft gefordert für „alle Opfer des Zufalls, der Inquisition und so weiter“¹⁰⁵.

Dabei legt Šestovs eine aufschlussreiche dialogische Diskursstrategie an den Tag¹⁰⁶. Zunächst greift er Dostoevskijs These von der Leidensbereitschaft

98 Lew Schestow, Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Graz 1949, S. 11.

99 Ebda.

100 Gottfried Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Bd. 1, Leipzig 1971, S. 643.

101 Ebda., S. 640.

102 Ebda., S. 641.

103 Ebda., S. 643.

104 Lew Schestow, Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Graz 1949, S. 15. [...] видели свою жизненную задачу в борьбе и преодолении того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе». Lev Šestov, Kirkegard i ékzistencial'naja filosofija (Glas vorijuščego v pustyne). Moskva 1992, S. 15.

105 ([...] всех жертв случайности, инквизиции и т.д.) Ebda.

106 Cf. zur Dialogik Šestovs: Martine van Goubergen, Chestov en dialogue avec ses auteurs. Une approche bakhtinienne de Chestov. In: Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres? (=Cahiers de l'émigration russe 3), 1996, S. 105-109.

des russischen Volkes auf, indem er die Gegner der Pathosthese als Leugner der Wirklichkeit bloßstellt. Als Argument dient ihm dabei die Evidenz der anderen Welt, eben der des Untergrunds:

„Das russische Volk liebt das Leiden“ – dies war kein Paradoxon, wie die Gegner Dostoevskijs meinten, dies war die Wahrheit, nur die Wahrheit aus jener anderen Welt, welche die schreibenden Menschen vergessen hatten, an die sie sich erst danach erinnerten, um mit vor Entrüstung funkelnden Augen zu sagen: Es darf sie nicht geben. Es darf sie nicht geben, wo sie doch besteht!¹⁰⁷

In einem zweiten Schritt stellt er sich gegen Dostoevskijs Einschränkung menschlicher Leidenswilligkeit und Leidensfähigkeit auf Russland. So tritt er in einen konstruktiven Dialog mit dem Schriftsteller ein: „Und dies gilt nicht nur für das russische Volk, wie Dostoevskij schrieb, sondern für ein jedes. In Frankreich, in Italien, in Deutschland sehen Sie dasselbe wie auch in Russland.“¹⁰⁸ Indem der jüdische Philosoph das einzige Argument Dostoevskijs für die Besonderheit des russischen Volkes in Abrede stellt¹⁰⁹, bestreitet er zugleich auch dessen eingeschränkte Gültigkeit: Aus einem Stereotyp für das russische Volk wird die Pathosthese so zu einem Moment der philosophischen Anthropologie.

Das zweite Argument Šestovs gegen die auf dem Verstand gründende Systemphilosophie ist die Freiheitsthese. Für Šestov gibt es keinen Grund anzunehmen, der Mensch könne sich nicht wider die durch Notwendigkeit fundierte Verstandeslogik verhalten. Und er macht gegen das von der Aufklärung geprägte deistische Bild eines Schöpfers, der sich nach getanem Werk aus der Schöpfung zurückgezogen hat und nicht mehr durch Offenbarung mitteilt, ein in der Tradition des Judentums fußendes Gottesbild stark, das dem Schöpfer auch in der aktuellen Gegenwart die Selbstoffenbarung ebenso wie den Eingriff in die Schöpfung bis hin zur Umwälzung der Naturgesetze zubilligt. Der Schöpfungsprozess dauert fort.

107 ««Русский народ любит страдание» — это не был парадокс, как думали противники Достоевского,— это была истина, только истина из другого мира, о котором пишущие люди забыли, о котором вспоминали лишь затем, чтоб с сверкающими от негодования глазами сказать: его не должно быть. Не должно быть, когда он есть!» Lev Šestov, Dostoevskij i Niče (Filosofija Tragedii). In: idem, Izbrannye sočinenija. Moskva 1993, S. 160-326, hier S. 321.

108 Lev Šestov, Dostoevskij i Niče (filosofija tragedii). In: idem, Izbrannye sočinenija. Moskva 1993, S. 160-326, hier S. 323.

109 Das Andere ist, wie gesagt, die Allempfänglichkeit.

Dem Wirklichen kommt bei Šestov das als literarisch-ästhetische Kategorie gefasste Phantastische am nächsten. Das Phantastische begründe anders als naturwissenschaftliches Denken das Geschehene nicht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, ja unterwerfe es nicht einmal der Bedingung der Möglichkeit.¹¹⁰ Damit überschreitet Šestov den durch Rozanov vom Notwendigen zum Möglichen geöffneten Rahmen des Lebendigen noch einmal in Richtung aufs Unmögliche. Wie im phantastischen Text und – so fügen wir hinzu – im Traum bricht im Leben Unmögliches und daher Unvorhersehbares, wenn nicht Undenkbares, als existentielle Erfahrung ein.

Die existentielle, Leben und Text in frühmoderner Weise kurzschließende Schockerfahrung, die Šestov zufolge das Denken erst wahrhaft in Gang setzt, entspricht jener „Chockwirkung“, die Walter Benjamin im Kunstwerkaufsatz ganz im Geist der Avantgarde nun der Montagetechnik des Films zuspricht. Beide verbindet die Wirkung der Entblendung, die beim russischen Juden unabsehbarer existentieller Erfahrung, beim deutschen Juden dagegen der ästhetischen Erfahrung rascher und überraschender Filmschnitte zukommt. Der Schrecken des rationaler Erklärung verschlossenen Geschehnisses entspricht der Sublimität des schockierenden Eindrucks, den das innovative Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit gewinnt. Es lohnt daher die Frage, weshalb das schockfundierte Denken Šestovs den eigenen Eintritt ins Exil nicht nur ertragen ließ, sondern gleichsam zur Grundsituation des Denkenden erhob, während die schockgestützte Aisthesis Benjamins den Sturz in die Fremde Spaniens und womöglich der USA als Skandalon abwies und zum Selbstmord führte. Hier aber schließt sich der Kreis, und wir sind wieder bei eben dem Problem angelangt, das im eingangs zitierten Text Dostoevskijs Selbstmörder „Die Frage“ genannt hat.

4 Exkurs in die Poesie: Aragons Selbstmord-Gedicht

In welchem Maße die zu Anfang herausgestellte literarisch-philosophische Argumentationsstruktur über Athanasie und Autothanasie vom sprachlichen Medium abhängt, in das sie gefasst ist, wie stark also die Prosasprache die Überlegungen Dostoevskijs, Rozanovs und Šestovs prägt, führt ein Beispiel aus der Lyrik vor Augen. In ihm tritt eine andersartige Sprache und Sprachführung hervor. Louis Aragons surrealistischer Zyklus *Mouvement Perpétuel*

110 Lev Šestov, *Afiny i Ierusalim*. In: idem, *Sočinenija v dvuch tomach*. Bd. 2, M. 199, S. 313-664, hier 615f. Dt.: Leo Schestow, *Athen und Jerusalem*. München 1994, S. 437.

greift zum Alphabet selber als Ausdruck des Suizids. Das Buchstabengedicht *SUICIDE* führt die überlieferte alphabetische Ordnung der dreiundzwanzig mittel- und westeuropäischen Grapheme in einem leicht durchschaubaren System von der dreifachen Folge zu je sechs Buchstaben über eine Fünfergruppe zurück auf die Dreizahl.

Das Gedicht setzt zwar mit dem Großbuchstaben „A“ ein und signalisiert so einen Beginn, es endet aber nicht mit einem Punkt; ikonisch in der abnehmenden Buchstabenzahl sinnlich wahrnehmbar gemacht, führt es geradezu ins graphische Nichts, in die Leere¹¹¹:

SUICIDE

A	b	c	d	e	f
g	h	i	j	k	l
m	n	o	p	q	r
s	t	u	v	w	
x	y	z			

Da in Texten genuiner Lyrik wie diesem die Sprache das Wort führt, zeigt der Text *SUICIDE*: Der zum Selbsttod führende (Wahn-)Sinn ist im System der Sprache selber zu Hause. Was die Prosareden der Schriftsteller im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert über die auf Standpunkte bezogenen Argumente dem System des Reflektierens zuschreiben, etwa in Dostoevskijs Kritik der Systemphilosophie, tritt nach dem *linguistic turn* ohne jeden Standpunkt an der Sprache selber zutage.

Freilich stellt die im Grunde monologische Rede des Gedichts dieser Performanz des suizidalen Systems keine Alternative, ja nicht einmal die Möglichkeit eines Anderen zur Seite. Die Schöpfung, die das Andere der Selbstvernichtung wäre, bleibt stumm. Anders als in der Bibel schweigt der Schöpfer, ist Gott verborgen. Der Topos vom Text als Buch der Welt, vom Buch des Lebens ganz zu schweigen, wird ad absurdum geführt ins endliche System sinnloser Lettern.

111 Louis Aragon, *Le Mouvement Perpétuel*. Paris 1983, S. 83.

5 **Der Kommentarbruch der Verfassung und der Pferdefuß der Dialogik: Der Tod des Anderen und der Selbstmord des Ich-Bin-Sagenden**

Es gibt nur ein tatsächlich seriöses philosophisches Problem – das Problem des Selbstmordes. Zu entscheiden, lohnt es zu leben oder lohnt es nicht – heißt, auf die fundamentale Frage der Philosophie zu antworten.

Albert Camus, *Mythe de Sisyphe*

Matthias Herdegen hat im Jahr 2001 im neuen Kommentar zum Artikel eins des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland im Gegensatz zur bisherigen Kommentarpraxis den Selbstmord als mit der Menschenwürde vereinbar bezeichnet.¹¹² Indem der Kommentator keine Gegenrede zulässt, ist auch seine Auslegung des obersten deutschen Gesetzes vom Systemdenken geprägt. Und dies hat Folgen. Träten wir heute in den Raum, in welchem die Herzentochter mit dem chloroformgetränkten Tuch auf dem Gesicht liegt und erkennbar Selbstmord verübt, hätten wir keinen Grund mehr, ihr das Textil vom Gesicht zu ziehen.

Gibt es aber auch einen Pferdefuß der Dialogizität? Ja es gibt ihn. Ein jedes Plädoyer für die Dialogizität ist monologisch, weil es dem Monologismus geringere Überzeugungskraft, geringere Legitimität zubilligt, oder sogar jede ethische Rechtfertigung abspricht. Die konsequente Fürsprache für die Dialogizität ist paradox, weil sie der Einstimmigkeit dasselbe Daseinsrecht zusprechen müsste, das sie für ihre Mehrstimmigkeit in Anspruch nimmt. Sie setzt damit letztlich ihren eigenen Gültigkeitsanspruch außer Kraft.

Eine zweite Problemzone des Dialogismus, genauer des ihn begründenden Alteritätsdenkens Bachtins, hat der Kulturphilosoph selber eingeräumt. Es ist dies der Umstand, dass der Andere, wenn wir ihn besprechen, wenn wir über ihn sprechen, soll er in seiner ganzen Erscheinungsfülle erfasst werden, tot sein muss¹¹³. Ich kann über den Anderen nichts äußern, wenn er noch über die Offenheit seiner Zukunft verfügt. Die Würdigung der Alterität des Ande-

112 W. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch. In: *Glanzlichter der Wissenschaft*. Saarbrücken 2003, S. 25-31.

113 Verf., De andens død og jegets udødelighed. Læsninger ig feillæsninger i Bachtins kommunikationsfilosofi. In: Nina Møller Andersen / Jan Lundquist (Hg.), *Smuthuller. Perspektiver i dansk Bachtin-forskning*. Kopenhagen 2003, S. 89-106.

ren setzt dessen Tod voraus. Mit Šestov gesprochen gilt dies sogar für die Welt, zumal für Natur und Kosmos. Eine Welt, über die ich Ist-Aussagen treffe, ist notwendig eine tote Welt, weil ich voraussetze, dass jene Regeln, die gegolten haben und gegenwärtig vielleicht noch stets gelten, mit Notwendigkeit auch in der Zukunft Gültigkeit haben müssen. Dies kann ich aber nicht wissen und darüber kann ich somit auch keine Aussagen treffen. Eine Welt, die sich mit Ist-Aussagen über sich selber verständigt, hat sich mit der Offenheit der Zukunft für Unmögliches des Lebens beraubt, hat sich selber getötet. Wer über sich selbst gültige Aussagen trifft, begeht sprachlich Selbsttötung. Der Satz „Ich denke, also bin ich“, setzt mein So-Sein absolut, verschließt mir die Zukunft: Er tötet mich. Das wahre Wesen der Welt ist daher weder zu erkennen noch auszusprechen. Zu erkennen und auszusprechen sind allein die Einschränkungen, denen das Erkennen und das Aussprechen dieses Erkennens gegenwärtig unterworfen sind.

Frank D. Wagner

Brecht als Philosoph

Die Tradition, in die Brecht zu stellen ist, kennt die Entgrenzung von Philosophie und Dichtung. Mit den Namen Voltaire, Lessing, Diderot oder Schiller verbindet sich eine Vorstellung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung, das als einheitsvoll und wechselwirksam in eine Zeit hineinragt, in der das dichterische Wort und der reflektierende Gedanke mit je eigener Schwerkraft auseinanderstreben. Es ist nicht mehr und auch nicht erneut die Zeit einer ursprünglichen poetischen Vorstellung, in der Reflexion und Poesie ungeschieden zusammenfallen und die Hegel in dieser Formulierung für die Vorstufen der griechischen Poesie ansetzte. Es ist vielmehr die Zeit markanter Grenzziehungen zwischen den Feldern Philosophie und Dichtung. Seitdem ist von Grenzüberschreitung die Rede, wo der Philosoph dichtet oder der Dichter philosophiert.

Brecht steht in dieser Tradition. Grenzüberschreitungen sind für ihn die Norm. Ob Kunst und Politik, Epos und Drama, Wissenschaft und Literatur: Die Abgrenzung der Disziplinen und Bereiche hintertreibt er mit Vorsatz und List. Das geschieht zum Ärger derer, die feste Trennlinien benötigen, um Funktionsunterschiede festhalten zu können, andererseits zur Freude derer, denen ein Ensemble von Mitteln recht ist, wenn die Zwecke stimmig sind. Scharf abgesteckte Bezirke sind Brecht ein Gräuel. Zu leicht verwandelt sich ihre zugestandene Autonomie in eine selbstgenügsame Autarkie. Die kalkulierte Unbekümmertheit gegenüber traditionellen Grenzfragen wirft dann aber wieder Gattungsprobleme auf. Ist dieser oder jener Text ein Theorietraktat oder eine Prosasatire? Das alte Unbehagen über eine Reflexionspoesie kehrt wieder. Die ältere Tradition des philosophischen Lehrgedichtes, an die Brecht bewusst anknüpft, ist vom Makel eines ominösen Zwitters noch immer nicht befreit.

Der bewussten Entgrenzung von Philosophie und Dichtung ist es geschuldet, wenn Brecht als Philosoph unter den Dichtern bezeichnet wird. Der von Brecht als Ehrentitel empfundene Begriff Philosoph reicht weit, von der

philosophischen Geste bis hin zur kritischen Rezeption großer Philosophen. Philosophieren ist für Brecht immer zugleich ein Tun und eine Haltung als sichtbarer Ausdruck eben dieser Tätigkeit. Nicht nur wie ein Philosoph denkt, sondern auch wie er sitzt, vielleicht ein leeres Blatt Papier vor sich im Kampf mit seinen Zweifeln, ist ein Indiz der Wahrheit. Auch diese Wahrheit hat konkret zu sein. Wenn Brecht sich bei der Lektüre des Descartes in dessen Haltung beim Schreiben versetzt, dann geht es um Bestimmungen wie der Herkunft des Philosophen, seines bürgerlichen Standes, der wissenschaftsgläubigen Zeit insgesamt oder der heimlichen Schreibintention. Dieser Zugriff schafft Verständigung über die anschauliche Vorstellung, wie ein Philosoph handwerklich vorgegangen sein könnte. Jener, Descartes, stand dann am Anfang der Zeit, und dieser, Brecht, steht eher am Ende der Zeit, aber insgesamt der gleichen Zeit mit ähnlichen Fragen und unterschiedlichen Antworten. So macht sich Brecht die Haltung des Zweifels zu eigen. Philosophieren wird auf sinnliche Weise in Szene gesetzt, in Hinsicht auf die abstrakte Begrifflichkeit verfremdet, in Hinsicht auf abwägendes Nachdenken veranschaulicht, so dass in einem sinnlich-reflexiven Medium vermittelte Nähe zur Prüfung schwierigster Gedanken einlädt. Philosophen wie Empedokles oder Sokrates erhalten ein Gesicht und werden in Aktionen vorgestellt, durch die ihre Philosopheme erneut nachdenkenswert erscheinen. Der Verfremdungskünstler Brecht erweist sich hier als Brückenbauer. Wie Heine den Franzosen die deutsche Philosophie lesbar gemacht hatte, so versucht Brecht bedeutsame Weisheitslehren den Deutschen nahe zu bringen.

Die Entgrenzung von Philosophie und Dichtung oder auch der produktive Bezug beider Disziplinen, sei's in der Form der Gattungsmischung, sei's in der Art des reflexiven Substrates, ist bei den Autoren Diderot und Voltaire oder Lessing und Schiller mittlerweile unstrittig anerkannt. Eine vergleichbare Anerkennung wird Brecht noch nicht zuteil. Es überwiegt die Neigung zur Trennung und Abwertung einzelner Bereiche, mal des Philosophischen, mal des Politischen, als sei nur so Brecht als Dichter zu retten. Sein Aufstieg zum Klassiker des 20. Jahrhunderts überlistet solche falschen Ehrenrettungen jedoch immer wieder. Ist nicht gerade umgekehrt die gelingende Integration von Philosophie, Politik und Poesie der Schlüssel zu Brechts anhaltender Wirkung?

1 Historische Muster

An historischen Beispielen sei skizziert, welche typologischen Möglichkeiten des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung vorgebildet sind und wo in dieser Tradition Brecht einzuordnen ist.

a) Goethe: Kant und Hegel – In Goethes philosophischer Bibliothek finden sich vier Werke Immanuel Kants, darunter die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*, die er zumindest auszugsweise studiert hat. Die Anstreichungen geben Aufschluss darüber, was Goethe vornehmlich interessierte und für wie wichtig er einzelne Passagen hielt. In der *Kritik der Urteilskraft* wird aus dem Teil über die ästhetische Urteilskraft Kants die Herabsetzung des Kunstschönen gegenüber dem Naturschönen von Goethe mit einem deutlichen Fragezeichen versehen, hingegen das Urteil, der Dichtkunst gebühre im Gefüge der Künste der oberste Rang, offenkundig zustimmend hervorgehoben. Mehr Interesse weckt aber Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. Dort sind die Passagen angestrichen, die eine Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip begründen, ferner die Ausblicke in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft, die einen tieferen – uns nicht erkennbaren – Zusammenhang der physisch-mechanischen und zweckmäßigen Natur der Dinge erahnen lassen. Die Theorie der Zweckfreiheit der Kunst ist für Goethe das eigentliche Verdienst Kants.¹ Für Goethe ist Kant der größte und einflussreichste Philosoph seiner Zeit. Ist diese Wirkung so zu verstehen, dass Goethe erst durch die Kantrezeption seine Kunstauffassung und seine Naturanschauung herausbildet? Auf charakteristische Weise ist das nicht der Fall. Goethe findet sich in Kant mehr bestätigt als belehrt. Goethe bekräftigt in dem Gespräch mit Eckermann vom 20. Juni 1827, er sei aus eigener Natur einen ähnlichen Weg gegangen wie Kant, seine Metamorphose der Pflanze sei vor und noch ohne jede Kenntnis der kantischen Philosophie entstanden.

Goethe hat seine eigene Natur als Dichter und Wissenschaftler nicht auf dem Umweg über die Philosophie gefunden. Spinoza für den jüngeren Goethe und Kant für den älteren Goethe sind Philosophen mit Wirkung auf diesen, nicht aber Wegmarken für eine Wende. Folgenreiche Auseinandersetzungen finden nicht statt. Goethe bewahrt insgesamt eine innere Distanz zu Philoso-

1 Karl Vorländer hat in seiner Einleitung zu Kants *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Meiner 1963) in Kapitel III „Über Goethes Exemplar der *Kritik der Urteilskraft*“ (XXV ff.) die von Goethe angestrichenen Stellen benannt, geistesgeschichtlich kommentiert und im Kapitel „Historisches“ (IX ff.) durch Briefauszüge abgerundet.

phiesystemen. Die genaue Kantlektüre erstaunt, wenn man bedenkt, dass Goethe phasenweise eine ausgesprochene Philosophiefeindschaft eingesteht. Für Goethe ist Philosophie weitgehend Spekulation und Dialektik. Dem setzt er pointiert Anschauung und Natur entgegen. Dieser Gegensatz ist für ihn aber nicht nur einer der Methode, sondern einer der Produktivität. Philosophische Spekulation, so gesteht er, macht ihn poetisch unproduktiv. Nur die Anschauung bringt ihm die Gestalt der Dinge zurück, und in der Natur ist er ihrer zweifelsfreien Gesetzlichkeit versichert.

Die Begegnungen mit Schelling und Hegel machen diese Philosophiedistanz deutlich. Gesellschaftlich sind es konfliktfreie, harmonische Abende. Doch die sachliche Differenz und die innere Distanz bleiben bestehen. So versöhnlich Goethe in der persönlichen Begegnung agiert, so unversöhnlich urteilt er Dritten gegenüber.

Über die Begegnung mit Schelling schreibt Goethe im Brief vom 19. Februar 1802 an Schiller: „Mit Schelling habe ich einen sehr guten Abend zugebracht. Die große Klarheit, bei der großen Tiefe, ist immer sehr erfreulich. Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische Momente hoffte und die Philosophie zerstört bei mir die Poesie und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt. Indem ich mich nie rein spekulativ erhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muss und deshalb gleich in die Natur hinausfliehe.“² Goethe findet in den philosophisch-spekulativen Letztbegründungen keinen sicheren Boden. Die Philosophiegeschichte bietet ihm mit ihren vielen unterschiedlichen Lösungswegen ein verworrenes Bild. Die SpekulantInnen widersprechen sich grundsätzlich, sodass auch noch die Skeptiker diese widersprüchlichen Lösungen aufheben. Schiller verschiebt in seinem Antwortschreiben an Goethe das Problem auf charakteristische Weise. Er unterstellt eine prinzipielle Verträglichkeit von anschauender Natur und spekulativer Philosophie bei Goethe, hebt den Anschauungs-Aspekt als Goethes Eigenart hervor und bezweifelt, ob der angesprochene Schelling der Vermittlung von Idee und Anschauung fähig sei.

Die Begegnung mit Hegel im Jahr 1827 verläuft im gesellschaftlichen Rahmen ebenfalls harmonisch und heiter. Doch der von Eckermann unter dem Datum des 18. Oktober 1827 überlieferte Gesprächsauszug lässt ahnen, welche Kluft hier kunstvoll überbrückt wurde. Es geht um das Wesen der Dia-

2 Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bände. Bd. 5 (32), Frankfurt a. M. 1999; S. 226 (Goethe an Schiller, 19.2.1802).

lektik. Eckermann referiert Hegel: „Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen.“ Auf Goethes Anmerkung, eben diese Gewandtheit habe oft dazu geführt, das Wahre ins Falsche und Falsche ins Wahre zu verdrehen, erwidert Hegel, das geschehe sehr wohl nur bei geistig kranken Leuten. „Da lobe ich mir, sagte Goethe, das Studium der Natur, das eine solche Krankheit nicht aufkommen lässt. Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das Jeden, der nicht durchaus rein und ehrlich bei Beobachtung und Behandlung seines Gegenstandes verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft. Auch ich bin gewiss, dass mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohlthätige Heilung finden könnte.“³

Die naiv-anthropologische Fassung von Dialektik, die Eckermann von Hegel überliefert, ist für diesen so untypisch, dass entweder ein Übermittlungsfehler oder eine List Hegels anzunehmen ist. Dialektik als Widerspruchsfreiheit? Das kann der Dichter der Mephisto-Figur gelten lassen. Auch der Krankheitsverdacht ist für Hegel ungewöhnlich. Sollte er Goethes Hinweis auf „dialektisch Kranke“ nicht widersprochen haben, dann nur aus Höflichkeit. Ein solches Begriffsmonstrum, eine mit polemischer Schärfe gewürzte heterogene Fügung, ist ihm fremd. Goethes Hinweis schließlich auf die heilende Wirkung des Studiums der Natur – immer noch innerhalb der Frage nach dem Wesen der Dialektik – ist Hegel gegenüber eine Provokation. Hat dieser, dem die Natur ein defizienter Modus des Geistes ist, das so verstanden? Die Kluft ist sichtbar. Doch der Verständigungswunsch beider scheint auch hier wieder Brücken geschlagen zu haben.

Nicht dieses Gespräch, sondern ein Brief Goethes an Seebeck vom 28. November 1812, legt die Differenz frei. Goethe berichtet dort, er sei zufällig auf Hegels berühmtes Beispiel von der Knospe gestoßen, die durch Hervorbrechen der Blüte widerlegt werde, worauf dann die Frucht ihrerseits die Blüte als ein falsches Dasein der Pflanze erkläre. Zu dieser dialektischen Fassung eines Naturvorganges, den Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie* begrifflich darlegt, nicht – wie Goethe meint – in der Vorrede der *Logik*, bemerkt Goethe: „Es ist wohl nicht möglich, etwas Monströseres zu sagen: Die

3 Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. von Ch. Michel. Frankfurt a. M. 1999 (=Goethe, Sämtliche Werke, Bd 12 (39)); S. 648f.

ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen, scheint mir eines vernünftigen Mannes ganz unwürdig.“⁴ Öffentlich äußert Goethe solche Ansichten nicht. Er meidet den Konflikt. Der Hinweis auf die heilende Wirkung des Naturstudiums im Gespräch mit Hegel erscheint jetzt allerdings sehr konsequent und in einer für Hegel kaum durchschauten Weise höchst hintersinnig.⁵

Goethes Verhältnis zur Philosophie ist – typologisch gesehen – eines der Distanz. Trotz der Primärlektüre zentraler Philosophiewerke gilt: Weder wird die Herausbildung seines gesellschaftlichen, geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Weltbildes wesentlich durch das Studium der Philosophie bestimmt, noch wird seine poetische Produktionskraft durch philosophische Spekulationen entscheidend angeregt. Goethe assimiliert ihm plausibel erscheinende Philosopheme – mehr nicht.

b) Schiller: Kant – Die ganz andere Stellung Schillers zur Philosophie seiner Zeit ist von Goethe akzeptiert und im nachhinein humorvoll kommentiert worden. Eckermann zitiert Goethe unter dem Datum des 11. April 1827: „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantischen Philosophie zu widerraten. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert, und zwar nicht ohne Gewinn.“⁶ Schillers Rat ist mehr als ein Kompliment, das Goethe wohlgefällig referiert. Er ist die Konsequenz der Ansicht, daß die Wahrheit auf unterschiedlichen Wegen zu erreichen sei. Für Schiller führt Goethes intuitive Anschauungsweise, die erfahrungsbezogen, konkret und individualisierend verfährt, zu den gleichen Resultaten wie seine eigene spekulative Denkungsweise, die von Gesetzen und Gattungen ihren Ausgang nimmt und so Erfahrung ermöglicht. Beide Denkweisen, die mannigfaltig-individualisierende wie die einheitsvoll-gattungstypologisierende, treffen sich für Schiller im Idealfall in der Mitte.

4 Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke, 40 Bände, Frankfurt a. M. 1994; Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd 7 (34), S.129, Goethe an Th. Seebeck, 28./30.11.1812 (Konzept).

5 Vgl. die umfassende und vorzügliche Darstellung des Verhältnisses von Goethe und Hegel bei Rüdiger Bubner: Hegel und Goethe. In: Euphorion, Beiheft 12, Heidelberg 1978. Bubner arbeitet den Kontrast zwischen Goethe und Hegel hinsichtlich der Auffassung von Kunst heraus und demonstriert diese Differenz unter der Fragestellung: „Phänomenologische Faustiade?“ (S.39ff.)

6 Eckermann, 11. April 1827, a.a.O., S.243.

Den für ihn durchgängigen Bezug auf Philosophie legt Schiller in seiner Problematik hinsichtlich der poetischen Produktivität und seiner Perspektive hinsichtlich eines umfassenden Weltverständnisses freimütig dar. In seinem Brief an Goethe vom 31. August 1794 bekennt sich Schiller, skeptisch und stolz zugleich, zu seiner Zwitter-Art: „*Mein* Verstand wirkt eigentlich mehr symbolisierend, und so schwebe ich als eine Zwitterart, zwischen dem Begriff und der Anschauung, zwischen der Regel und der Empfindung, zwischen dem technischen Kopf und dem Genie. Dieß ist es, was mir, besonders in früheren Jahren, sowohl auf dem Felde der Speculation als der Dichtkunst ein ziemlich linkisches Ansehen gegeben; denn gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte. Noch jetzt begegnet es mir häufig genug, dass die Einbildungskraft meine Abstraktionen, und der kalte Verstand meine Dichtung stört.“⁷ Schiller hofft, beide Kräfte in ihren jeweiligen Grenzen halten zu können.

Die Geistesrevolution, der Schiller sich zu diesem Zeitpunkt verschrieben hat, ist der große Versuch, den Begriff des Schönen auf originelle Weise deduktiv neu zu fassen. Es ist die endgültige Fassung von *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in der die Erfahrung als Richterstuhl abgelehnt und der transzendente Weg als der einzig gangbare eingeschlagen wird. Zwar behauptet Schiller, nur kantische Grundsätze auf dem Gebiet des Ästhetischen in Geltung zu setzen, tatsächlich aber geht er durch die Aufnahme der Trieblehre Fichtes wesentlich über Kant hinaus. Das Ziel ist die synthetische Fassung des Menschen und seiner Gesellschaftlichkeit, also die Überwindung des Dualismus Kants, mit weitreichenden Konsequenzen in den Bereichen Erziehung, Staat und Politik. Das ist in Ausgangspunkt wie Zielbestimmung mehr als spekulative Kunstphilosophie. Die Perspektive einer ‚vollständigen anthropologischen Schätzung‘ des Menschen signalisiert eine Revolution des ganzen Systems.

Die Philosophie erweist sich für Schiller, anders als für Goethe, als Medium, begriffliche Klarheit und theoretische Kohärenz einer umfassenden Weltsticht zu verbürgen. Schiller hat sich durch Philosophie gebildet und er hat umgekehrt die Philosophie originär weiterentwickelt. Die transzendente Ableitung des Schönheitsbegriffs ist eine eigene Leistung über Kant und Fichte

7 Friedrich Schiller, Werke und Briefe. 12 Bände. Briefe I, 1772-1795, hrsg. von G. Kurscheidt, Frankfurt a. M 2002; S 709f.

hinaus, die über Hegel bis in die Moderne nachwirkt. Die Problemstellungen der großen Dramen sind ohne den philosophischen Hintergrund kaum verständlich. Die Rhetorik der philosophischen Abhandlungen ist genauestens untersucht worden, doch hat die literarische Form den logischen Gedanken nicht vom Weg der Begründung abgebracht. Die Zwitter-Art Schillers ist ein Glücksfall für beide Disziplinen: die Philosophie wie die Poesie.

Das Kantstudium Schillers beginnt im Februar 1791. Das Interesse an Philosophie ist aber sehr viel älter. Schon die Dissertationsentwürfe von 1779 und 1780 sind durch und durch philosophische Konstrukte, obwohl in naturwissenschaftlich-medizinischem Bereich angesiedelt. Es gibt eine Jugendphilosophie Schillers, beeinflusst von Shaftesbury, Locke, Leibniz und Wolff, vermittelt durch Popularphilosophen wie Ferguson, Sulzer und Garve. Daraus resultieren Produkte, denen eine Entgrenzung von Philosophie und Dichtung eigentümlich ist. So ist *Der Spaziergang unter den Linden* von 1782 mit dem Gespräch des Gegensatzpaares Edwin und Wollmar zugleich ein philosophischer Diskurs und eine philosophische Dichtung. Es streiten der Optimist und der Pessimist. Die Figuren werden plastisch, durch Erlebnisse und den Stil des Humors, der Ironie und des Sarkasmus. Thema ist die Vergänglichkeit der Welt, ein ins Prinzip gewendeter philosophischer Gedanke dieser Zeit.

Dieser Typus des philosophisch-poetischen Dialogs ist bei Lessing und Mendelssohn vorgebildet und durch Diderot in der europäischen Aufklärung zum vielbewunderten Vorbild ausgestaltet worden. Er kehrt bei Brecht in den *Flüchtlingsgesprächen* wieder, in ursprünglicher Frische, als hätte es keinen Traditionsbruch gegeben. Alles ist wieder da: das Gegensatzpaar (Ziffel und Kalle), der friedliche Gesprächsort (das Restaurant), der Dialog als Form und die Dialektik als Inhalt (Hegels Philosophie). Der philosophische Gestus ist so wichtig wie der philosophische Gedanke. Von einer Grenzziehung zwischen Philosophie und Poesie ist nichts zu spüren, es ist auch keine heikle Gratwanderung.

c) Heine: Hegel – Die Zwitter-Art des Dichter-Philosophen, die sich Schiller zuschreibt, beruht im deutlichen Bewusstsein der Differenz des philosophischen Gedankens und des poetischen Bildes. Totalitätsaspekt, Systemaufbau und Begründungslogik sind die Elemente der philosophischen Wahrheit, die einer poetischen Anschauungsweise fremd sind und bleiben. Aus einer anderen Perspektive, nämlich der Wirkungsweise, zumal der politischen, tritt diese Differenz zurück. Nunmehr herrscht ein Bezugsfeld, dem die Grenz-

ziehung zwischen Philosophie und Dichtung unwichtig geworden ist. Die Konstitutionslogik der Disziplinen gilt weiterhin, doch sie ist kein Thema mehr. Die Rangordnung der Disziplinen ist nicht entschieden, doch eine Entscheidung ist nicht mehr vordringlich. Aus der Perspektive der gesellschaftlichen und politischen Wirkungsmächtigkeit sind andere Fragen wichtiger.

Heinrich Heine ist nach Goethe und Schiller der Exponent dieser anderen Sichtweise. Die durchgängige Fundierung von Philosophie und Dichtung in den gesellschaftspolitischen Konfliktfeldern des zusammenwachsenden Europas lässt alle Skrupel einer Zwitter-Art hinter sich. Heine ist mit dieser Sichtweise das eigentliche historische Vorbild Brechts. In der Reflexion von Philosophie und Dichtung wie in der Produktionsweise und den Produktionsformen liefert Heine die Muster, die zu Brecht hinführen.

Gegenwärtigkeit und Gesellschaftlichkeit philosophischer und poetischer Gedanken und Bilder formuliert Heine in Phasen des politischen Umbruchs so emphatisch-direkt, dass dafür die Formeln einer Philosophie der revolutionären Tat und eine Ästhetik der schönen Tat geprägt wurden. Heine beschwört den Übergang von der Doktrin zur Tat, nennt ihn den letzten Zweck allen Denkens und verleiht diesem Übergang in der Gewittermetaphorik eine naturgesetzliche Evidenz: „Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner.“⁸ Speziell die deutsche Philosophie (Kant, Fichte Hegel) drängt zu ihrer Vollendung in der politischen Revolution. Die Prüfung der Frage, wie der philosophische Gedanke zur politischen Tat stehe, ob er sie fördere oder verhindere, ob er sie in Richtung auf eine „Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter“⁹ lenke oder in die Restauration feudaler Zustände abbiege, diese Frage wird von Heine nicht mehr aufgegeben.

Es ist konsequent, wenn Heine die Wahrheit und Wirksamkeit einer Philosophie auch an dem Verhalten des Philosophen festmacht. Hegel und Schelling werden als Philosophen plastisch und konkret, ihre Haltung in der jeweils vorgefundenen oder selbst geschaffenen Wirkungsstätte schildert Heine mit Witz und Ironie. So wird das Geheimnis der Philosophie Hegels spürbar, indem Heine die Aura beschreibt, die Hegel als Privatmann um sich verbreitet. Heine lässt den „Maestro“ sich ständig ängstlich umschaun, „aus Furcht

8 Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Klaus Briegleb, München 1974; hier: Bd.3, S. 639; vgl. auch Bd.5, S.198.

9 Heine, a.a.O.,Bd.5,S.198.

man verstehe ihn¹⁰, und lässt ihn umgeben sein von Leuten, die ihn nicht verraten können, weil sie ihn gar nicht verstehen. Das subversive Geheimnismotiv wird am Verhalten studierbar. Die konservative Wende der Schellingschen Philosophie verdeutlicht Heine, indem er die Wege und Wirkungsstätten des Philosophen polemisch-boshaft nachzeichnet.

Auch die Formen, die Heine für die Bilder und Reflexionen wählt, bewahren und erneuern eine Tradition, an die Brecht anknüpfen kann. Es ist die Auflösung der klassischen Gattungsmerkmale von Lyrik, Dramatik und Epik, die Hinwendung zu Mischformen nach dem Prinzip der Montagetechnik, der Wechsel zwischen Prosa und Poesie ganz unter dem Gesichtspunkt der Wirkungsabsicht. Die Reisebilder werden zu einer Klammer, die Berichte, Kommentare, philosophische Reflexionen, biografische Erinnerungen, polemische Angriffe und lyrische Produkte zusammenhalten soll. Brechts *Flüchtlingsgespräche* sind ähnlich montiert: Beschreibungen, Erzählungen, philosophische Gedanken und Gedichte wechseln sich ab, so dass die klassische Eindeutigkeit der Form zerstört.

Es sind nicht nur die gattungstypologischen und poetologischen Vorstellungen, die Heine als Vorläufer Brechts so interessant erscheinen lassen, sondern auch die materiellen Urteile, die Heine über Hegel gefällt hat und die intensiv bis heute nachwirken. Heine hat sich seit dem Sommer 1822 für mehrere Jahre in Berlin im geistigen Kraftfeld um Hegel bewegt und ist dem Philosophen wohl im Oktober 1822 auch persönlich begegnet. Doch Heine reflektiert auf charakteristische Weise in den dreißiger und vierziger Jahren auch die geistesgeschichtliche und vor allem die gesellschaftspolitische Bedeutung Hegels nach dessen Tod im Jahr 1831. Die Hegel-Einschätzung ist dabei – über den gesamten Zeitraum betrachtet – schwankend. Sie bewegt sich in Extremen des polemischen Spotts und der vorbehaltlosen Verehrung, je nachdem sich die Chancen einer grundlegenden Gesellschaftsveränderung auch in den deutschen Ländern vermehren oder vermindern.

Das sprachliche Geheimnis. – Die Wissenschaftssprache der deutschen Philosophen (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) ist für Heine ständiger Reflexionsgegenstand. Wie ist ihre allseits beklagte Schwerverständlichkeit einzuschätzen? Ist sie Indiz für den Rückzug aus der politischen Realität, den gefährvollen Parteikämpfen mit ihren eindeutigen Parolen? Ist sie von außen durch

10 Heine, a.a.O., Bd.5, S.197.

die Zensur erzwungen? Ist sie eine Art Sklavensprache, verständlich den Eingeweihten, unverdächtig den Herrschenden?

Heine schwankt zwischen Spott und Verständnis. In *Religion und Philosophie in Deutschland* geißelt er die komische Seite der angesprochenen Philosophie. „Sie klagen beständig über Nichtverstandenwerden. Als Hegel auf dem Todbette lag, sagte er: ‚nur Einer hat mich verstanden‘, aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: ‚und der hat mich auch nicht verstanden‘.“¹¹ Auf der gleichen Linie liegt Heines Vermutung, der Minister Altenstein habe Hegel nur deshalb protegiert, weil er ihn nicht verstand.

Gewichtiger erscheinen die Einschätzungen Heines, die ein Geheimnismotiv nahe legen. Danach ist die Unverständlichkeit kalkulierte Methode. Sie schützt vor Zensur, verhindert politische Verfolgung, transportiert für Eingeweihte und Verständige dennoch die Wahrheit und sichert diese langfristig ab. Ähnlich wie Geheimbünde die geschützten Keimzellen einer neuen Gesellschaft bilden, so schafft die Geheimsprache eine moralische und politische Verständigungsebene, der kein Repressionsinstrument so schnell bekommt. Im Anhang I zu *Lutetia* urteilt Heine über Hegel: „Auch dieser wollte gern, dass seine Philosophie im schützenden Schatten der Staatsgewalt ruhig gedeihe und mit dem Glauben der Kirche in keinen Kampf geriete, ehe sie hinlänglich ausgewachsen und stark, – und der Mann, dessen Geist am klarsten und dessen Doktrin am liberalsten war, sprach sie dennoch in so trüb scholastischer, verklausulierter Form aus, dass nicht bloß die religiöse, sondern auch die politische Partei der Vergangenheit in ihm einen Verbündeten zu besitzen glaubte. Nur die Eingeweihten lächelten ob solchem Irrtum, und erst heute verstehen wir dieses Lächeln; damals waren wir jung und töricht und ungeduldig, und wir eiferten gegen Hegel (...).“¹² Diese Selbstkorrektur Heines tilgt allen früheren Spott und alle wirkungsheischende Polemik. Das Eingeständnis besagt, dass Hegel jene *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit* souverän meisterte, die Brecht später für geschichtliche Perioden diagnostizierte, in denen die Wahrheit unterdrückt wird und Wahrheitsträger wie Dichter, Philosophen oder Wissenschaftler verfolgt werden. Das sprachliche Geheimnis wird von Heine auch bei Hegel anerkannt.

11 Heine, a.a.O.,Bd.3,S.608.

12 Heine,a.a.O.,Bd.5,S.498f.

Die gesellschaftliche Affirmation. – Schon bei Heine findet sich eine Fragestellung aufgeworfen, die seitdem die Hegel-Diskussion beherrscht: Ist Hegels Philosophie nichts weiter als die Affirmation des preußischen Staates? Oder eröffnet sie – auf untergründige und hintersinnige Weise – eine Perspektive über diesen hinaus?

Heine urteilt auch hier unterschiedlich, abhängig vom zeitlichen Abstand zu Hegel und dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung in den europäischen Ländern. In der *Romantischen Schule* zählt er Hegel zu den „Justifikatoren dessen, was da ist“ und zu den „Philosophen in der brillanten Livree der Macht“, also den Staatsphilosophen, die alle Interessen des Staates kritiklos rechtfertigen.¹³ Das Etikett, preußischer Staatsphilosoph gewesen zu sein, wird Hegel dann immer aufs Neue angeheftet werden, unbeschadet der Differenzierung und Relativierung, die Heine selbst noch vornimmt. In *Religion und Philosophie in Deutschland* kommt Heine der geschichtlichen Stellung Hegels näher. Hier ist Hegel ein „Mann von Charakter“. Und wenn er auch „dem Bestehenden in Staat und Kirche einige allzu bedenklichen Rechtfertigungen verlieh, so geschah dieses doch für einen Staat, der dem Prinzip des Fortschritts wenigstens in der Theorie huldigt, und für eine Kirche, die das Prinzip der freien Forschung als ihr Lebenselement betrachtet“¹⁴. Heine deutet damit an, dass Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) – die zentrale Schrift aller dieser Überlegungen – noch in die Reformzeit Preußens fällt und deren Hoffnungen trägt. Die entschieden konservativen Kräfte, die sich zu dieser Zeit etwa in der Kronprinzenpartei versammeln, kommen erst ab 1840 zur Herrschaft. Sie sehen schon damals in Hegel ihren erklärten Gegner. Die auf Vernunft gegründete Staatsverfassung, absolutistisch zwar, doch auch aufgeklärt, war ihre Sache nie. Hegels Prinzip des Fortschritts erkennen sie instinktsicher als gegen sich selbst gerichtet.

Die geschichtliche Notwendigkeit. – Mit dem Stichwort Notwendigkeit entlarvt Heine eine Denkungsart, die unbelehrbar einem Freiheitsoptimismus huldigt, der in einem geschichtlichen Fortschrittsmechanismus seinen fragwürdigen Unterboden findet. Die Gesellschaft schreitet voran ins Positive, in die Freiheit, in die Vollkommenheit, in die Glückseligkeit – die geschichtlichen Fakten mögen noch so widersprechend sein. Die Gläubigen und Hoffnungsvollen deuten jedes Missgeschick „als ein notwendiges Ereignis, das

13 Vgl. Heine, Bd.3, S. 438.

14 Heine, Bd.3, S.633.

sie dem Ziele desto näher bringe; am Vorabend ihres Untergangs strahlt ihre Zuversicht am brillantesten, und der Gerichtsbote, der ihnen ihre Niederlage gesetzlich ankündigt, findet sie gewöhnlich im Streite über die Verteilung der Bärenhaut.“¹⁵ Ihnen fehlt ein realistischer Geschichtsbegriff, folglich entleitet ihnen auch die reale Gegenwart.

Zahlreich sind die Stellen, in denen Heine Hegel für solch ein mechanistisches Geschichtsverständnis verantwortlich macht, spärlich nur die Passagen, wo er ihn davon entlastet. Die mittlere Position, die Heine in der Abhandlung *Verschiedenartige Geschichtsauffassung* formuliert, ist derjenigen Brechts ganz ähnlich. Auch dieser wehrt sich gegen falschen Fortschrittsoptimismus und fällt dennoch nicht einer Theorie der ewigen Wiederkunft des Gleichen anheim. Heine besteht auf einer Übereinstimmung mit „unseren lebendigsten Lebensgefühlen“ und folgert: „wir wollen auf der einen Seite nicht umsonst begeistert sein und das Höchste setzen an das unnütz Vergängliche; auf der anderen Seite wollen wir auch, dass die Gegenwart ihren Wert behalten, und dass sie nicht bloß als Mittel gelte, und die Zukunft ihr Zweck sei.“¹⁶ Verneinung des Fortschritts wie Mechanik des Fortschritts sind hier die falschen Extreme, in die sich eine gegenwartsunbekümmerte Geschichtsbetrachtung verlieren kann. – Was die Geschichte der Philosophie betrifft, schlagen Heine und Brecht ähnliche Umwege ein und gelangen nach manchen Schwankungen zu vergleichbaren Urteilen.

2 Philosophischer Gestus

Brecht nähert sich großen philosophischen Weltentwürfen mit einer wohlkalkulierten Mischung aus Respektlosigkeit und Misstrauen. Am Bau geschlossener Systeme interessiert ihn zunächst nur, was diese als aufgehobene Momente gerade vergessen machen wollen: die Konstruktionsweise selbst und das abgeleitete Einzelresultat. Im philosophischen System ist die Wahrheit des einzelnen Satzes positionell bedingt und relativ auf Prämissen und Folgerungen bezogen. Brecht zerstört die positionelle Relativität absichtsvoll in einem Verfahren, das seine Plausibilität erhalten soll aus einem empirischen Verweis. Im *Buch der Wendungen* gibt er über die Behandlung von

15 Heine, Bd.3,S.164f.

16 Heine, Bd.3, S. 229. Zu den Parallelen der Hegelwürdigung bei Heine und Brecht vgl. Frank Dietrich Wagner: Unheimliches Werk – Brecht zu Hegel. In: Birte Giesler u.a. (Hg.). Gelegentlich: Brecht. Heidelberg: Winter 2004, S. 31-48.

Systemen zu bedenken: „Sätze von Systemen hängen aneinander wie Mitglieder von Verbrecherbanden. Einzelnen überwindet man sie leichter. Man muss sie also voneinander trennen. Man muss sie einzeln der Wirklichkeit gegenüberstellen, damit sie erkannt werden. Alle zusammen hat man vielleicht nur bei einem Verbrechen gesehen, jeden Einzelnen aber schon bei verschiedenen.“¹⁷ Dieses Bild hat eine befreiende Wirkung. Es entzaubert die geschlossenen Weltentwürfe, entmystifiziert das Pathos der Letztbegründung und eröffnet mit dem empirischen Verweis einen kritischen Zugang. Die Argumentationsweise gleicht jener Kampftechnik, die Livius in *Ab urbe condita*, der Geschichte Roms, als Episode überliefert hatte. Im Kampf der drei Kuriatier gegen die drei Horatier konnte der letzte überlebende Horatier die Auseinandersetzung für sich entscheiden, indem er die Flucht ergriff, die ihm folgenden Gegner trennte und vereinzelt und jeden der drei im Einzelkampf besiegte. Brecht war von dem Muster an praktizierter Dialektik, durch Flucht den Sieg zu erringen, so fasziniert, dass er die Vorlage als Lehrstück verarbeitete.

Systemgebäude haben für Brecht die Tendenz, zu Weltbildern zu versteinern. Philosophische Theorien sollten in ihrer Funktion hinsichtlich der Realgeschichte überprüft werden. Auch die großen Philosophiesysteme sind Antworten auf Fragen der Zeit, vielleicht verfehlte oder verschleierte Antworten, doch stets Lösungen für Probleme, die der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit selbst erwachsen. Meti hat den Vorsatz: *Kein Weltbild machen*. Er fürchtet um die Erfahrung und den praktischen Zugriff auf die Welt. „Es ist besser, die Urteile an die Erfahrungen zu knüpfen, als an andere Urteile, wenn die Urteile den Zweck haben sollen, die Dinge zu beherrschen.“¹⁸ Ein Bild von etwas, ob von der ganzen Welt oder nur des geliebten Menschen, kann sich verselbständigen und in die Falschheit rutschen, mit Folgen für die praktischen Schlüsse daraus. Brecht ist besorgt wie einst Bacon. Es entstehen zu leicht Trugbilder. Von den *idola fori* bis zu den *idola theatri* gibt es die vielen Trugschlüsse. Ein vollständiges Weltbild ist oft ein komplettes Wahnbild. Dagegen helfen nur nüchterne Tatsachen, einfache Elemente, konkrete Forschungen, reine Erfahrungen. Der artikulierte Zweck, die Dinge zu beherrschen, ist bis in den Tonfall zugleich alt und neu.

17 Bertolt Brecht: Werke-Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Hg. v. Werner Hecht u.a. Berlin, Weimar, Frankfurt/M. 1988-2000. Bd.18, S. 95. Zitiert fortan als GBA.

18 Brecht, GBA 18, S. 60.

Bestärkt wurde Brecht in dieser Haltung durch Walter Benjamin. Diesem war die Systemlogik eines Hegel immer suspekt, so dass er aus dem Ganzen sich nur Aspekte aneignete. Benjamin rechnete mit Inkohärenzen in den nachgeordneten Teildisziplinen und plädierte offensiv für die Diskontinuität des Ganzen. Eine sprunglose Einheit zu denken und begrifflich zu formulieren, schien ihm Anmaßung und Falschheit zugleich. Positiv gewendet dient auch die Methode der Dialektik nichts anderem als der Rettung der Phänomene. Das ist von Brechts Suche nach dem einfachen Element oder der konkreten Erfahrung nicht weit entfernt. Die Tatsache, ob als Phänomen noch geheimnisvoll oder als Erfahrung schon gesichert, ist der epistemologische Angelpunkt für Brecht wie Benjamin. Es geht im sozialen Organismus, wie in der Medizin, oft nüchtern um nichts als den Befund.

a) Der empirische Satz – Der empirische Satz oder die Aussage, die durch den Verweis auf die Wirklichkeit belegt werden kann, steht im Mittelpunkt des philosophischen Diskurses, den Brecht führt. Der empirische Verweis dient als Mittel, metaphysische Weltbilder zu destruieren und idealisierende Philosophiesysteme auf ihre elementaren Interessen zurückzuführen. Brechts Vorliebe für den einzelnen Baustein Satz führt zu philosophischen Darstellungsformen, die verschiedene Namen tragen und unterschiedliche Funktionen erfüllen: Aphorismus, Grundsatz, These, Katalog, Notiz oder Denkbild. Ist die elementare Aussage gefunden, verfährt Brecht auch synthetisierend, opponierend, ableitend. Ein ausformuliertes philosophisches System entsteht so nicht.

Brechts philosophisches Arbeiten mit Einzelsätzen steht in einer Tradition, die bislang kaum beachtet wurde. Bekannt und gut belegt ist die Zusammenarbeit mit Karl Korsch, auch Brechts Besuch der Einführungskurse in den Marxismus von Hermann Duncker in Berlin, ferner der ständige philosophische Gedankenaustausch mit Walter Benjamin. Eine andere Linie führt zum Wiener Kreis, speziell zu Otto Neurath. Hier finden sich Übereinstimmungen bis hin zu typischen Sprachformulierungen, die einen prägenden Einfluss auf Brecht nahe legen.

Brecht verweist selbst darauf in einem Brief an Otto Neurath im Sommer 1933: „Ich habe Ihre ‚Empirische Soziologie‘ mit großem Gewinn gelesen, mir auch Anmerkungen gemacht und Fragen notiert, möchte diese aber gerne mündlich einmal vorbringen.“¹⁹ Brecht kennt den ersten Band der Zeitschrift

19 Brecht, GBA 28, S. 366.

Erkenntnis, die im Auftrag der Gesellschaft für empirische Philosophie Berlin im Jahr 1931 in Leipzig herausgegeben wurde, von einer Gesellschaft also, die mit dem Wiener Kreis zu dieser Zeit schon eng zusammenarbeitete. In dieser Zeitschrift finden sich Aufsätze von Rudolf Carnap und Otto Neurath. Mit einem der Herausgeber, Hans Reichenbach, steht Brecht noch Jahre später in den USA in engem Kontakt.

Das Programm der *Empirischen Soziologie* ist eine Sozialforschung auf einer Basis, die nur belegbare Aussagen zulassen will und durchgängig die Analyse konkreter gesellschaftlicher Situationen fordert. Die empirische Ausrichtung, die ganz ähnlich auch die Arbeiten der Frankfurter Schule unter Max Horkheimer zu dieser Zeit bestimmt, ist durchgängig gegen jedwede Metaphysik gerichtet. Mit diesem pauschalen Kritikbegriff belegt Neurath idealistische Philosophiesysteme, religiöse Welterklärungen oder Geschichtskonstruktionen mythischer bis mechanistischer Abkunft. So unscharf die negative Abgrenzung bleibt, so deutlich artikuliert sich das Pathos: „Wesentlich ist, dass die sozialen Verhältnisse als räumlich-zeitliche Vorgänge aus anderen räumlich-zeitlichen Vorgängen abgeleitet und mit Kontrollaussagen verglichen werden.“²⁰ Die empirische Soziologie versteht sich als Physikalismus, ist an dem Leitbild naturwissenschaftlicher Forschung orientiert und dem Projekt einer universellen Einheitswissenschaft zugeneigt. Beobachtungsaussagen, Kontrollaussagen und Protokollsätze sind die elementaren Bausteine einer solchen empirischen Soziologie. Im Wiener Kreis ist die Form dieser einfachen Sätze, ihre Aussagekraft, Verifizierbarkeit, Falsifizierbarkeit und Kohärenz zwischen Carnap, Schlick, Popper und Wittgenstein heftig umstritten. Neurath greift in diesen Streit ein. Brecht geht den Kontroversen aus dem Weg.

Brecht schlägt Neurath die Gründung einer Gesellschaft für Dialektik vor und skizziert deren Arbeit: „Beliebige, von der Gesellschaft zu sammelnde oder ihr vorgelegte Sätze, welche einem gesellschaftlichen Verhalten entsprechen, sollen analysiert werden, so dass die Art ihres Zustandekommens und ihrer Wirksamkeit sowie ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen sichtbar wird.“²¹ Brecht zweifelt nicht an der Möglichkeit der Wahrheitsfindung. Diese ist destruktiv (falsche Sätze auflösend) und konstruktiv (richtige Sätze

20 Otto Neurath: Empirische Soziologie. In: O.N., Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Hrsg. von Rainer Hegselmann. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1979; S.145-234 (=Auszüge aus: Empirische Soziologie), S.159.

21 Brecht, GBA 28, S.367.

aufstellend) zugleich. „Wohlverstanden, es handelt sich zunächst nicht um eine Sammlung einwandfreier Sätze, sondern durch einen Katalog von Scheinwahrheiten, Lügen, Infamien, Metaphysizismen unter dem Seziermesser soll einwandfreies Denken gelehrt werden.“²² Erklärtes Ziel Brechts ist es, durch eine breite Zusammenarbeit vieler – Philosophen, Mediziner, Physiker – einen Katalog eingreifender Sätze zu erstellen. Das Programm ist demjenigen Neuraths ähnlich, wahrscheinlich von diesem sogar inspiriert. Neurath spricht von einem „Katalog der Gewohnheiten“²³, der zu erstellen wäre, um dann in einem Prozeß der Extrapolation diese Gewohnheiten zu verändern. Das gesellschaftliche Verhalten, das Brecht in Sätze fassen will und das sich für Neurath in Gewohnheiten niederschlägt, ist Bestandteil eines Behaviorismus, den beide positiv rezipieren. Der Zugang zu diesem Verhalten ist die Beobachtung, nicht die Einfühlung, der Neurath jede Wissenschaftlichkeit abspricht.

Das Programm der Systematisierung von einfachen Sätzen wird in der *Empirischen Soziologie* nicht gelöst. Zwar schreibt Neurath programmatisch, es müsse ein Begriffssystem geschaffen werden, ähnlich einer Pyramide. Doch mehr als der Verweis auf das Konstitutionssystem Carnaps folgt nicht. Zentrum aller Überlegungen bleibt der einfache empirische Satz. Hieran knüpft Brecht mit seiner ihm eigenen Problemreduktion an.

Ein adäquater Zugang zu einem Philosophiesystem Hegelscher Art scheint damit schon im Ansatz verbaut. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* formuliert Hegel den für sein ganzes Werk richtungsweisenden methodischen Grundsatz: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“²⁴ Ein einzelner Beobachtungssatz, beglaubigt durch einen empirischen Verweis, wäre für Hegel ein unwahres Abstraktum. Mit der Flüchtigkeit und Instabilität der sinnlichen Gewissheit beginnt die *Phänomenologie*. Für den Systemaspekt in Hegels Philosophie hat Brecht kein Verständnis. Er plädiert respektlos für eine Destruktion. Praktisch macht er sich eine Eigenart des großen homogenen Systems zunutze. Obwohl in ihm kein Satz nur für sich selbst steht,

22 Ebd.

23 Neurath, a.a.O., S.171. Vgl. dazu Brechts Bauanleitung für eine „Darstellung von Sätzen in einer neuen Enzyklopädie“ (GBA 21, S.426) und Manfred Riedel: Bertolt Brecht und die Philosophie. In: Neue Rundschau (1971), S.65-85. Riedel meint, Brecht sei vom Wiener Kreis eher „weniger berührt“ (S.70).

24 G.W.F.Hegel: Werke. 20 Bde. Frankfurt/M. 1970; hier: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, S. 14.

kennt es doch Sentenzen, kernige Grundsätze, plastische Metaphern, die als solche große Verbreitung gefunden haben. „Die Wahrheit ist konkret“, „Alles Vernünftige ist wirklich“, „Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug in der Dämmerung“ – das sind einige der Zentralsätze, die meist sprachlich geglättet und halbverstanden einen Siegeszug angetreten haben. Sie bieten auch einen Zugang zu einem komplexen System, zumindest eine Einladung, in die Tiefe des Geistes hinabzusteigen.

Die Dekonstruktion überlieferter Philosophiesysteme ist für Brecht ein Akt der Entmystifizierung. Dass umgekehrt einzelne Sätze der Komplexität des Wahrheitsanspruches nicht gerecht werden, ahnt Brecht allerdings auch. Woran die *Empirische Soziologie* eines Neurath gescheitert war, formuliert Brecht zumindest als Problem. Die Notiz unter dem Titel *Wahrheit (2)* kann als Eingeständnis gelesen werden. „Die Wahrheit über ein Ding bedingt die Wahrheit über andere Dinge. Denn ein Ding wird real erst, wenn es in seiner Beziehung zu einem andern erscheint, und um so realer, je mehr Dinge zu ihm in Beziehung treten. Die Wahrheit ist nie in einem Satze zu sagen. – Jeder Satz ist in seiner Wahrheit vom Zweck abhängig.“²⁵ Es ist dies der alte Gedanke einer *connexio rerum*, der den ebenso alten Gedanken einer *connexio idearum* immer begleitet hat. Die Vorliebe für den einzelnen Satz hat bei Brecht ein rhetorisches Motiv: Wirkungsmächtigkeit in einem öffentlichen Propagandafeld voller Schlagworte. Die Frage: Was bedeutet dieser oder jener Satz wirklich? ist im politischen Diskurs der Zeit häufiger Auftakt kleinerer Entlarvungsstudien Brechts, gerichtet gegen völkische und reaktionäre Parolen.

b) Der eingreifende Satz. – Die Gründung der Gesellschaft, die Brecht in seinem Brief an Neurath ankündigt, hat das erklärte Ziel, einen Katalog eingreifender Sätze zu erstellen. Was unter eingreifend zu verstehen sei, wird in Form eines Grundsatzes von Brecht so definiert: „Unter ‚eingreifend‘ ist natürlich gemeint ‚in die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens eingreifend‘ und die Zusammenarbeit soll nach neuen Methoden kollektiven Denkens erfolgen, und zwar dergestalt, dass auch diese Methoden immer Gegenstand der Arbeit bleiben sollen.“²⁶ Das Programm ist jener Philosophie der Tat ähnlich, die nach dem Ende der Kunstperiode von Heine proklamiert wurde. Hier wird die Intention, Philosophie unmittelbar auf die Veränderung

25 Brecht, GBA 21, S.428.

26 Brecht, GBA 28, S. 366. Vgl. dazu die Notiz „Über eingreifende Sätze“(GBA 21, S. 525).

der Gesellschaft zu beziehen, programmatisch artikuliert. Die Begriffe wechseln, Revolutionierung, Veränderung, Gestaltung der Gesellschaft, doch die Stellung des philosophischen Gedankens zur empirischen Wirklichkeit bleibt gleich. Es geht um Einwirkung in den Realprozeß der Geschichte.

Die *Empirische Soziologie* von Neurath variiert diese Überlegungen, mit der für Brecht wichtigen dialektischen Wendung, dass die konkrete gesellschaftliche Praxis auf die Theoriebildung zurückwirkt. Einem dialektischen Verständnis von Theoriebildung und Gesellschaftspraxis ist diese gegenläufige Wechselwirkung vertraut. Was Brecht besonders beeindruckt haben mag, ist die Bewährung solcher Dialektik in der Gestalt Neuraths selbst.

Neurath war Theoretiker und Praktiker in einer Person. Im Ersten Weltkrieg wird er Theoretiker der Kriegswirtschaftslehre, nach Ende des Krieges versucht er seine Erkenntnisse praktisch in Bayern zu verwirklichen. Er lässt sich zum Präsidenten des Zentralwirtschaftsamtes in München wählen und versucht, jenseits des politischen Streites zwischen einer Räte­demokratie und einer bürgerlich-parlamentarischen Demokratie, die Sozialisierung Bayerns mit einem stark technisch-planerischen Einschlag voranzutreiben. Nach dem Scheitern dieses Projekts wird er in den zwanziger Jahren einflussreicher Theoretiker und praktischer Organisator des Wiener Kreises. Mit seiner Person verbunden ist der Versuch, den Logischen Empirismus mit einer materialistisch-empirischen Soziologie zu versöhnen. Als Begründer der Bildstatistik wirkt er international als Aufklärer breiter Massen. Diese Synthese von theoretischer Begriffsbildung und praktischer Bildungsarbeit hat Brecht vor Augen, wenn er die reine Philosophie der angewandten Philosophie opponiert und sich selbst in die Tradition der letzteren stellt.

Eingreifendes Denken oder eine Philosophie der Tat ist mehr als einfache Gesinnung. Der eingreifende Satz, auf die Gestaltung der Gesellschaft bezogen, ist von der Komplexität des Gegenstandes betroffen. Er ist nicht nur Kritik von Sachverhalten, sondern auch Kritik von Sprechweisen. Erfolgreich kann für Brecht ein solches Denken nur dann sein, wenn drei Prämissen zweifelsfrei feststehen: Das (reale) Objekt muss durch das (tätige) Subjekt veränderbar sein; das (denkende) Subjekt muss vom (existierenden) Objekt eine richtige Erkenntnis haben können; die denkenden Subjekte müssen sich über ihr sinnvolles Tun verständigen können. Veränderbarkeit der Gesellschaft, Erkennbarkeit der Wirklichkeit, Verständigungsfähigkeit der Menschen: Das sind für Brecht die Denkachsen, um die sein Philosophieren kreist. Daraus resultieren auch die Richtungen der Kritik: Kritik einer er-

starrten Objektivität der Gesellschaft, Kritik jeder Spielart des Agnostizismus, Kritik der Sprachskepsis und einer Philosophie des Verstummens.

Um 1930 verleiht Brecht diesen Positionen eine Zuspitzung. In der Kritik an Kants Unerkennbarkeit des Dings an sich wird versuchsweise die Erkennbarkeit der Dinge an ihre Veränderbarkeit gekoppelt, noch in Frageform, doch schon mit Radikalität. „Sollten wir nicht einfach sagen, dass wir nichts erkennen können, was wir nicht verändern können, noch das, was uns nicht verändert?“²⁷ Im Umkreis der Notizen zur Dialektik fällt wenig später die Frageform. „Zustände und Dinge, welche durch Denken nicht zu verändern sind (nicht von uns abhängen), können nicht gedacht werden. (Es entstehen Anomalien, Schädigungen des Denkapparates, Asozialitäten).“²⁸ Neben diesen klaren Formulierungen finden sich bei Brecht Formulierungen, die experimentell noch weiter gehen. Das Seiende würde deshalb zu Bewusstsein kommen, um anders zu sein oder zu werden. Bekannt geworden ist auch die Kurzfassung: Man kann die Dinge erkennen, indem man sie ändert. Kants Ding an sich ist in dieser radikalen Fassung gleichermaßen unverwertbar und uninteressant oder wirkt auf den Wahrnehmenden gar nicht ein, es sei denn, es hätte Punkte an sich, die ihrerseits die Veränderlichkeit des Dings an sich befördern könnten.

Wie in der Hochzeit des spekulativen Idealismus operiert Brecht bei diesen Überlegungen mit einer Begrifflichkeit, die der Alltagsverstand in das Reich des Absurden verweist. Ihm wird ein Satz zugemutet wie dieser: „Der Baum erkennt den Menschen mindestens so weit, als er die Kohlensäure erkennt.“²⁹ Der folgende Satz, der Mensch erkenne den Baum durch die Benutzung des Sauerstoffs, klingt wenig besser. Der Begriff der Erkenntnis scheint nicht einfach nur erweitert, sondern dermaßen überdehnt, dass er funktionslos zu werden droht. Dabei geht es einzig darum, die Potentiale der Veränderung zu retten. Kein Ding ist völlig isoliert („an sich“), sondern steht in Verbindung mit Anderem. Die Verbindung muss zum Überleben wahrgenommen werden („erkennen“). Der wechselseitige Austausch in der Logik der Mittel-Zweck-Relation („benutzen“) garantiert das Leben. So wird der ominöse Satz verständlich. Der Mensch erkennt einen Baum, indem er einfach lebt, und ein Baum erkennt einen Menschen, indem er den Stoffwechsel betreibt. Die nötigen Differenzierungen sind von der Begriffswahl infiziert.

27 Brecht, GBA 21, S. 413.

28 Ebd., S. 521.

29 Brecht, GBA 21, S. 413.

Etwas ist erkennbar, etwas anderes erkennbarer. Festzuhalten bleibt die Intention, alles und jeden in eine Prozesshaftigkeit hineinzuziehen, in eine Art unendlicher Tätigkeit wie im subjektselfigen Idealismus, auf dass Eingriffe und Veränderungen durch den Menschen garantiert bleiben. Das Pathos von Marx, die Welt sei nun zu verändern, weniger nur zu interpretieren, hat daran Anteil, auch die Rhetorik eines Stückeschreibers und Theatermakers. Zu sagen, es sei dies die Epistemologie eines Arrangeurs und Inszenators, eines Theatralikers, der nur akzeptiert, was in die Szene passt, wäre übertrieben. Die Argumentation wird als Prinzip formuliert. Doch es fügt sich.

Wird die ganze Welt in diesem Sinn zum Material der Veränderung durch den Menschen, ist der Primat der praktischen Vernunft erreicht. In den Blick des Menschen gerät nur, was veränderbar ist, und das macht nur Sinn, wenn es dann auch tatsächlich verändert wird. Die Anomalien und Asozialitäten müssen verschwinden. Die ganz Welt wird zum sinnlichen Material von Veränderung. Moralisch gesprochen herrscht die Geste des Sollens. Philosophiegeschichtlich ist das ähnlich schon einmal so extrem formuliert worden. Für Fichte wurde die gesamte Wirklichkeit zum Material der Pflicht. Die Sittenlehre war die vornehmste Disziplin. Auch Fichte sah im Ich weniger das ruhende Sein, als vielmehr die unendliche Tätigkeit, die er Trieb nannte. Das Ich ist ewiges Tun, setzt sich mit den Gegenständen immer zugleich Zwecke, verändert also ständig den Gegenstand und mit ihm sich selbst. „Im Bewusstsein der Freiheit sind Objekt und Subjekt ganz und völlig eins. Der (Zweck-)Begriff wird unmittelbar zur Tat, und die Tat unmittelbar zum (Erkenntnis-)Begriffe (meiner Freiheit).“³⁰ Es sind solche Identitäts-Setzungen, für die später das Verständnis verloren ging. Jeder Mensch war Privatperson und Prometheus ineins. Schon zu Lebzeiten wurde Fichte nicht nachgesehen, dass auch der Gottesbegriff sich folgerichtig ändern sollte. Gott sollte nicht mehr ruhendes Sein oder aus sich seiende Substanz sein, wie immer überliefert und für das Volk überall gepredigt, sondern reines Tun oder allgemeines Ich in Form der sittlichen Weltordnung. Jeder wird Gott – formulierte diese Sittenlehre in äußerster Zuspitzung und nannte als Grenze allein die Freiheit der anderen Individuen. Im handfesten Atheismusstreit fand diese Position ihren brachialen Niederschlag.

30 Johann Gottlieb Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798). Hamburg: Meiner 1995, S.134.

Brecht formuliert genauso pointiert. In unvergleichbaren geschichtlichen Situationen stehend, sind Pathos und Ethos eines Subjekts in Aktion bei Fichte und Brecht ähnlich. Wo sich das auf das privat und öffentlich tätige Individuum richtet, wird es eine Ermunterung. Wo es sich auf die Erforschung von gesellschaftlichen Ereignissen richtet, wird es Entzauberung. Hinter jeder geschichtlichen Tat sucht Brecht das handelnde und seine Interessen verfolgende Subjekt.

Der Praxisgedanke ist absolut gesetzt, die Veränderbarkeit ist zum regulativen Erkenntnisprinzip erhoben, die Welt hat das Gesicht der Machbarkeit angenommen. So wie bei Fichte das Ich sein Nicht-Ich konstituiert, so konstruiert bei Brecht das tätige Subjekt sein fügsames Objekt. Die Angreifbarkeit solcher Extrempositionen ist naheliegend, doch offensichtlich in Kauf genommen, um dem Potential der vorgeschlagenen Denkrichtung Sprengkraft zu verleihen. Bei Fichte wie bei Brecht sollte immer mitbedacht werden, welche Gegenpositionen kritisiert und geübert werden.

In dem Traktat *Über den Idealismus* bescheinigt Brecht der klassischen Philosophie die Tendenz, sich von der objektiven Wirklichkeit so weit zu entfernen, dass ein erkenntnistheoretischer oder lebenspraktischer Zusammenhang aufgehoben wird. Der richtige Ausgangspunkt („Kritik der Beobachtung“) habe zu einem falschen Schluss geführt („Kritik der Beobachtungsmöglichkeit“). Resultat sei die Konstruktion einer eigenen Wirklichkeit, die mit der beobachtbaren nichts mehr gemein habe. „Da es sich nur darum handelte, unwiderlegt zu bleiben (Unwiderlegbares zu formulieren), kam man mit reiner Logik aus, einem bestimmten Wortmaterial, einem Haufen operativer Gesten.“³¹ Eine solche Philosophie hat für Brecht die Brücken zur Wirklichkeit (Beobachtungen, Belege, Beispiele) abgebrochen. Sie setzt sich selbst als das wahre Sein der äußeren Wirklichkeit als dem unwahren Schein gegenüber.

Brechts Traktat liest sich wie eine Paraphrase der Idealismus-Definition aus Hegels *Wissenschaft der Logik*. Es heißt dort: „Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen.“³² Auch scheint es so, als sei mit dem ‚Haufen operativer Gesten‘ ebendiese Logik selbst gemeint.

31 Brecht, GBA 21, S. 565.

32 Hegel, Werke, Bd.5, S. 172.

Hier zeigt sich die Schwäche des Brechtschen Textes, der besser als ein Versuch gelesen werden sollte, bei dem die Fragen wichtiger erscheinen als die gebotenen Lösungen. Angesprochen ist die „klassische Philosophie“: welche? die antike oder die deutsche oder beide? Wo von „idealistischen Konstruktionen“ die Rede ist, ist dort Kants Transzendentalphilosophie, Hegels Geistesphilosophie oder Fichtes Wissenschaftslehre gemeint? Oder jeweils nur ein Teil davon? Brechts Pauschalurteil wird keinem dieser Ansätze gerecht. Keiner der genannten Philosophen flüchtete in reine Logik, um den Kontakt zur Wirklichkeit zu kappen und um auf ewig unwiderlegbar zu bleiben.

Der Rückzug der Philosophie aus dem Zusammenhang des öffentlichen Lebens, den Brecht pauschal jedwedem Idealismus unterstellt, wird von Hegel selbst als charakteristische Möglichkeit in der Geschichte der Philosophie aufgespürt. Nicht die Faszination des Systembaus, nicht der Verzicht auf Fakten ist für Hegel die Ursache des Rückzugs, sondern die Krisenhaftigkeit der Wirklichkeit selbst. Hegel sieht einen solchen Rückzug der Philosophie aus Gesellschaft und Staat schon in Griechenland, speziell zur Zeit des peloponnesischen Krieges.

Mit anderer Begründung reklamiert Hegel einen solchen Rückzug auch für seine Philosophie. Er ist in dieser Formulierung berühmt und berüchtigt geworden: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, denn ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“³³ Dieser Satz aus der Vorrede zur *Philosophie des Rechts* erstaunt in einem Werk, das wie kaum ein anderes die Zeit auch kritisch reflektiert. Dem Buchstaben nach ist die Versöhnung in der Gesellschaft selbst schon vollzogen, dem Geist nach bleibt das fraglich. Unmittelbar eingreifende philosophische Sätze sind für Hegel kein Thema; die Griechen konnten mit ihnen nichts mehr bewirken, da die Wirklichkeit zu zerrissen war; in seiner Zeit sind sie überflüssig, da die Wirklichkeit schon mit sich selbst versöhnt ist. Die Gestalt des Sokrates bleibt für Hegel die große Ausnahmerecheinung.

Brecht greift das Bild des Eulen-Fluges auf, verschiebt es unwesentlich und gelangt damit zu dem genauen Gegenteil. Die Zerrissenheit der Gesellschaft nimmt er in die Zeitdiagnostik auf, die Zeitsegmente Abend und Frühe wer-

33 Hegel, Werke, Bd.7, S. 28.

den als zeitgleich angesetzt, damit verschiebt sich die Bedeutung der passiven Beobachtung hin zur Bedeutung der aktiven Handlung. „In den Zeiten der Umwälzung, den furchtbaren und fruchtbaren, fallen die Abende der untergehenden Klassen mit den Frühen der aufsteigenden zusammen. Dies sind die Dämmerungen, in denen die Eule der Minerva ihre Flügel beginnt.“³⁴ Ob ‚eingreifender Satz‘ (Brecht) oder ‚Philosophie der Tat‘ (Heine): Die Intention eines wirkungsmächtigen Philosophierens ist gleich.

3 Sätze und Gestalten

Zu Hegel: Die Wahrheit ist konkret. – Dieser Satz war für Brecht eine Art kategorischer Imperativ, plakativ an der Wand seines Hauses im dänischen Exil angebracht, für ihn selbst wie seine Besucher, eine Anregung zum richtigen Denken und ein Ansporn zum mutigen Handeln.

In den Auseinandersetzungen mit Lukács um den literarischen Formalismus zu Ende der dreißiger Jahre operiert Brecht mit dieser Maxime als einem Satz des alten Hegel. „Er hat eine außerordentliche Sprengkraft bewiesen und wird sie immer wieder beweisen.“³⁵ Was Brecht mit diesem Satz aufsprengen will, ist eine Abstraktion und also eine Unwahrheit, die als Vorschrift daherkommt und damit den Künstler in einen leeren Formalismus treibt. Konkretion gewinnt in diesem Diskurs die Bedeutung von Einzelfall. Das schließt die Vielfalt der zu beschreibenden Seiten einer Sache ausdrücklich ein. Durch rein formale Richtlinien, die von vorhandenen Kunstwerken abgezogen und dann kanonisch gesetzt werden, ist diese Konkretion nicht zu erreichen. Gegen die Vorschriften, wie zu schreiben sei, macht Brecht die Freude am Ausdruck oder das Recht auf Humor geltend. Es ist wieder einmal die alte Frontstellung aus vielen Jahrhunderten: hier die Schreibprinzipien und ihre Verwalter und dort die Kunstschaffenden mit ihren Innovationen. Im Namen realistischer Schreibweisen plädiert Brecht in dieser Auseinandersetzung für Künstlerfreiheit, Individualität und Weite der Sicht. Die Starre des Dogmatismus und die Leere des Formalismus sind die Gespenster, die mit dem Satz „Die Wahrheit ist konkret“ vertrieben werden sollen.

Die literarische Debatte hat einen politischen Kontext, in dem für Brecht die Front gegen die europäischen Faschismustendenzen die wichtigste Seite darstellt. In einem Brief an Karl Korsch aus dem Januar 1934 fordert Brecht ein

34 Brecht, GBA 23, S. 290.

35 Brecht, GBA 22,1, S. 422.

beim Konkreten bleibendes Studium der Lage, wozu die gute alte Dialektik immer noch von Nutzen sei. „Man muss das Handwerkszeug in Ordnung bringen.“³⁶ Die Wahrheit wird konkret, so argumentiert Brecht gegen die abstrakten Haltungen optimistischer oder pessimistischer Provenienz, wenn die Interferenzen beachtet werden, also die Ungleichmäßigkeiten und Ungleichzeitigkeiten im Tempo der Entwicklungen der Faschismusbewegungen in den einzelnen Ländern. Es gibt Verschiedenheiten, diese sind genau auszumachen, denn nur so lassen sich Widersprüche entdecken und Handlungsspielräume ermitteln. Erst wenn die Erkenntnisse in diesem Sinn konkret geworden sind, fällt die Abstraktion einer unaufhebbaren Notwendigkeit der Entwicklung ab. Widerstandsfelder werden sichtbar, Eingriffsmöglichkeiten eröffnen sich, Rettung bleibt denkbar. Der Satz „Die Wahrheit ist konkret“ nimmt eine Interferenz so ins Visier, dass die Wendepunkte der geschichtlichen Entwicklung perspektivisch erhalten bleiben.

Hegel gibt auf die Frage „Wer denkt abstrakt?“ die Antwort: „Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete.“³⁷ Er demonstriert das am Beispiel des Mörders an der Richtstätte. Der gemeine Mann sieht nur den Mörder, er abstrahiert von allen sonstigen Eigenschaften, schließt die Vorgeschichte der Tat aus, kappt den Kausalnexus von Familie, Gesellschaft, Politik und reduziert die Komplexität des Verbrechen auf den einen Punkt der Tat. Der gebildete Menschenkenner durchbricht die Unmittelbarkeit des sinnfälligen Eindrucks und rekonstruiert über verschiedene Vermittlungen ein konkretes Bild. Die schlechte Erziehung wird bedacht, die zerrüttete Ehe von Vater und Mutter wird in Anschlag gebracht, ungebührliche Härten bei leichten Verfehlungen gegen die bürgerliche Ordnung werden mitreflektiert. Die Wahrheit der Mordtat wird konkret. Trotz ihrer Komplexität erscheint sie nicht automatisch als notwendig oder unvermeidlich. Ebenso wenig wird sie gerechtfertigt. Die Vermittlungen befördern das Verstehen. Die Konkretion ist ein Resultat. Hegel verweist auf Goethes *Leiden des jungen Werthers*. Auch hier führe die genaue Rekonstruktion des Freitodes nicht zu einer Rechtfertigung des Selbstmordes.

Die Konkretion der Wahrheit ist bei Hegel, weltgeschichtlich betrachtet, immer Prozess, nie allein das Prinzip, immer Geschichte, nie allein der Gedanke, immer Fülle, selten nur ein einzelner Aspekt. In diesem Sinn kritisiert

36 Brecht, GBA 28, S. 407.

37 Hegel, Jenaer Schriften 1801-1807, Bd.2, S.577.

Platon im *Phaidon* Anaxagoras und Hegel übernimmt diese Kritik. Anaxagoras habe versprochen, die Natur aus dem Prinzip der Vernunft zu erklären und habe stattdessen nur äußere Ursachen wie Luft, Äther, Wasser genannt. Hier läge ein Mangel an Anwendung vor. Das Prinzip sei richtig, doch in dieser Form abstrakt. Die konkrete Entwicklung sei gefordert, wie für Plato bei dem Prinzip der Vernünftigkeit der Natur, so für Hegel bei dem Prinzip der Vernünftigkeit der Geschichte. Auf gleiche Weise kritisiert Hegel die Vernunfttheologie der Aufklärung. Diese habe Gott als das höchste Wesen gefasst, damit aber nur ein Prinzip aufgestellt und ihn folglich hohl, leer und arm gemacht. Dem begegne die denkende Vernunft. Sie „fasst die Wahrheit als ein *Konkretes*, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die *Bestimmtheit*, das Endliche als Moment enthalten ist.“³⁸ Nach diesem Endlichen als Moment sucht Brecht, wenn er von Realismus spricht, in der Literaturproduktion nicht anders als in der Geschichtsanalyse. Die Wahrheit ist konkret nur in der Fülle von Inhalt. Hegel benachbart in der *Logik* im Resultat der Triplizität der Dialektik dem Konkreten das Moment des Einzelnen und Subjektiven, alles als vermitteltes Ergebnis von Bewegung und Tätigkeit, also als etwas Bestimmtes und etwas Bestimmendes. Die beiden ersten Glieder der Triplizität sind noch abstrakt. Auch Brecht will den Durchgang durch die Negation abgeschlossen sehen.

Zu Empedokles: Der Satz vom zureichenden Grund. – Die antike Lehre des Satzes vom zureichenden Grund stammt nicht von Empedokles. Brecht demonstriert ihn in seiner Legende *Der Schuh des Empedokles* lediglich beispielhaft an der Haltung dieses Philosophen. Der Satz stammt aus der Schule der Stoa und wird insbesondere von Chrysippos zum Universalgesetz von Natur und Gesellschaft erhoben. Danach gibt es keinen Zufall. Alles hat eine kausale Ursache, das Weltall hat einen zweckmäßigen Zusammenhang bis in die kleinste Einzelheit hinein. In äußerster Konsequenz ergibt sich ein Determinismus, der die Verantwortlichkeit und Entscheidungsfreiheit des Menschen in Zweifel zieht.

Brecht knüpft in seiner Legende an die Darstellung des Diogenes Laertius über die Berichte des merkwürdigen Todes des Empedokles an. Diogenes referiert die Schilderung des Hippobotos, wonach Empedokles sich in den Feuerschlund des Ätna geworfen habe, in der Absicht, den Glauben über seine Göttlichkeit zu bestärken. Die Wahrheit sei aber zutage getreten. Der

38 Hegel, Philosophie der Religion I, Bd.16, S.38.

Ätna habe einen der ehernen Sandalen des Philosophen ausgeworfen. Dadurch, so ist zu folgern, sei die beabsichtigte Legendenbildung in sich zusammengebrochen.

Brecht verwandelt den Witz der Natur in eine Weisheit des Philosophen. Empedokles legt einen Schuh am Rand des Ätna ab, um zu verhindern, daß das Gerücht entsteht, er sei unsterblich wie ein Gott. Als nach seinem Verschwinden ohne Abschiedsgeste die ersten Gerüchte auftauchen, greift sein Plan. „Aber zu dieser Zeit wurde dann sein Schuh gefunden, der aus Leder / Der greifbare, abgetragene, der irdische! Hinterlegt für jene, die / Wenn sie nicht sehen, sogleich mit dem Glauben beginnen. / Seiner Tage Ende / War so wieder natürlich. Er war wie ein anderer gestorben.“ Die Tat des Philosophen ist ein vorsorgliches Argument gegen diejenigen, die üblicherweise „Dunkles noch dunkler machen wollen und lieber das Ungereimte / Glauben, als suchen nach einem zureichenden Grund.“³⁹ Die Schüler des Empedokles müssen angesichts des unwiderlegbaren Beweises ihre Spekulationslust dämpfen.

Die Legenden-Korrektur Brechts ist eine Mahnung zu einer prüfenden Welt-sicht. Vorsicht! Es geschieht mehr aus Absicht und Berechnung, als gemein-hin angenommen. Dass ein Vulkan den Schuh eines Selbstmörders wieder auswirft, wäre eine Laune der Natur, ein Zufall vielleicht, jedenfalls etwas Menschenfernes. Dass ein öffentlich hoch geachteter Philosoph, der Freitod begeht, eine unzweideutige Spur legt, ist ein Zeichen, eine aufklärende Tat, ein humaner Gestus, jedenfalls ein Akt jenseits des Zufalls der Natur. Brecht verschiebt mit seiner Korrektur die Grenze zwischen undurchschauter äußerer Natur und begreifbarer menschlicher Praxis. Der Spielraum des Subjekts in der Geschichte wächst. Der weise Philosoph beweist es durch seine Tat. Der erzählende Poet bringt es zur Anschauung.

Der Satz vom zureichenden Grund wird in der Fassung: *Nihil est sine rati-one, cur potius sit quam non sit* oder der Formel: *Omne ens habet rationem* diskutiert. Alles hat einen Grund, jede Wirkung hat eine Ursache. Durch Schopenhauers Abhandlung *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zu-reichenden Grunde* (1813/1847) ist der Satz in der deutschen Fassung be-kannt geworden. Für Brecht ist im Jahr 1935, in dem er seine Legenden-Kor-rektur verfasst, vor allem die Richtung gegen Wunderglaube und Zufallspa-thos wichtig. Es ist das Jahrzehnt, das die Gläubigkeit der Massen be-

39 Brecht, GBA 12, S. 31f.

schwört, ihre Glaubenssehnsucht fördert, inbrünstiges Glauben höher einschätzt als kühles Wissen, einen Führerglauben propagiert und die Glaubenshaltung der kirchlichen Tradition schamlos politisch ausbeutet. Für diese Trunkenheit ist der Satz vom zureichenden Grund eine Mahnung wie aus einer fernen nüchternen Welt. *Nihil fit sine causa* – dieser trockene Imperativ entzieht einer wohligen Schicksalsgläubigkeit den Boden.

Für Brecht hat Empedokles den Satz vom zureichenden Grund durch seine Haltung als Philosoph sinnfällig gemacht. Er gehört damit zu den vorbildhaften Lehrern. Der Tod im Ätna mag ungewöhnlich bleiben, er soll indes die Gesetze des Natürlichen nicht überschreiten.⁴⁰ Das *Nihil est sine ratione*, ein operativer Grundsatz jedweder Aufklärung, ist eine Mahnung vor dem Hang zu großen Geheimnissen oder zu tiefer Metaphysik. Der Satz greift ein, wo Legendenbildungen wuchern.

Zu Sokrates: Der Satz vom aufgelösten Widerspruch. – Hegel und Sokrates nennt Brecht in einem Atemzug, bezogen auf die Methode ihres Philosophierens, die Dialektik also, und dies konzentriert auf ihr inneres Räderwerk, den Satz des Widerspruchs und das Verfahren, den Widerspruch aufzuheben oder die Wirksamkeit des noch nicht aufgelösten Widerspruches zu begreifen. Brecht hat das Kapitel „Satz des Widerspruchs“ aus der „Lehre vom Wesen“ im ersten Teil „Die objektive Logik“ aus Hegels *Wissenschaft der Logik* studiert und mit Anstreichungen versehen. Wie die philosophischen Notizen Brechts belegen, nimmt er folgenden Grundsatz zustimmend zur Kenntnis: „Es ist überhaupt aus der Betrachtung der Natur des Widerspruchs hervorgegangen, dass es für sich noch sozusagen kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache ist, wenn an ihr ein Widerspruch aufgezeigt werden kann.“⁴¹ Die Begriffe träten bei Hegel, so führt Brecht in den *Flüchtlingsgesprächen* humorvoll aus, immer nur paarweise auf, jeder sei mit seinem Gegenteil verheiratet, dies garantiere folglich Konflikt und Streit. Im Staat lägen Harmonie und Disharmonie nebeneinander, wo die größte Ordnung herrsche, sei gleichzeitig die größte Unordnung festzustellen, Hegel selbst sei als Verfechter des Staates zugleich Aufrührer gegen den Staat gewesen. Die Emigration liefert für Brecht zahllose Beispiele für Widersprüchliches und die Notwendigkeit, dies der Methode der Dialektik zu überantworten,

40 Vgl. zur Deutung des Todes im Ätna die Unterschiede zwischen Hölderlin und Brecht bei Frank D. Wagner: *Der Tod im Ätna. Hölderlins und Brechts Empedokles-Legende*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 119 (2000), H.4, S. 589-600.

41 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Bd. 6, S. 78f.

um die Entwicklungsprozesse begreifen zu können. Brecht führt konkret die Feigheit der Tapfern und die Tapferkeit der Feigen an, um Widersprüchlichkeiten und ihre sprunghaften Entwicklungen zu benennen. Das weist auf Sokrates zurück. An dieser historischen Figur demonstriert Brecht die Dialektik von Tapferkeit und Feigheit, den aufgelösten Widerspruch also, in einem poetischen Verfahren, das dem antiken Philosophen eine plastische Gestalt gibt und ineins das Ethos praktischen Philosophierens im öffentlichen Raum demonstriert.

In der Erzählung *Der verwundete Sokrates*, entstanden 1939 und publiziert 1949 in den *Kalendergeschichten*, wird der antike Philosoph als Weiser vorgestellt, als jene Gestalt, die Brecht in den theoretischen Traktaten immer wieder beschwört. Sokrates ist eine öffentlich wirksame Figur, die Glaubwürdigkeit erlangt durch ihr Verhalten. Wie Empedokles beeindruckt Sokrates über die philosophische Argumentation hinaus durch sein praktisches Tun. Alkibiades hatte in Platons *Gastmahl* Sokrates als großen Krieger gerühmt, der durch seine Tapferkeit sogar eine Schlacht zugunsten der Griechen mitentschieden hätte. Brecht dekonstruiert in seiner Erzählung diesen Kriegers Ruhm. Eine Idee Georg Kaisers aufgreifend, schildert er Sokrates als einen wenig mutigen Soldaten, der in einer Schlacht gegen die Perser durch einen Dorn im Fuß an der vorschnellen Flucht gehindert wird. Gezwungen zur Standhaftigkeit, gelingt es Sokrates durch einige verzweifelte Manöver, die Flucht der anderen Griechen aufzuhalten und so die Perser zu besiegen. Da außer Sokrates niemand das Motiv des Dorns kennt, sieht die Aktion aus wie große Tapferkeit im Feld. Es war aber Feigheit. Dennoch gibt es in der Folge jene Tapferkeit des Feigen, die auf den ersten Blick wie ein unauflösbarer Widerspruch aussieht. Als Sokrates für seine vermeintliche Kriegstapferkeit geehrt werden soll, bringt er jene Tapferkeit der besonderen Art auf, die ihm wahres Ansehen nach Brecht verschafft. Sokrates gesteht die Peinlichkeit der Dornverletzung. Der Kriegers Ruhm ist dahin. Die Anerkennung des Alkibiades für diese Wahrheitsliebe ist für Sokrates Lohn genug. „Du kannst mir glauben, dass ich dich für tapfer genug halte. Ich kenne niemand, der unter diesen Umständen erzählt hätte, was du erzählt hast.“⁴² An der Reaktion von Xanthippe ist ablesbar, welches Gelächter Sokrates mit seinem Eingeständnis in der Gesellschaft riskiert.

42 Brecht, GBA 18, S. 425.

Der Widerspruch von der Tapferkeit und der Feigheit in einer Person ist damit aufgelöst. Sokrates ist feige, insofern der Krieg nicht sein Krieg ist, nicht in seinem Interesse liegt, er folglich Fluchtreflexen nachgibt. Sokrates ist tapfer, insofern er die Ehrlichkeit über den Kriegsruhm stellt, die Wahrheit über die Legendenbildung siegen lässt. Im poetischen Medium ist sinnfällig geworden: Ein Dorn im Zeh kann ein hinreichender Grund für den Gewinn einer Schlacht sein; diese Wahrheit ist erst konkret, wenn sie auch öffentlich bekannt gemacht wird; der Widerspruch in einer Person ist erhellend und kann zur Auflösung gebracht werden, wenn er nicht kontradiktorisch gefasst wird. Im inneren Zusammenhang stehen der Zufall der Verletzung, die Theatralik als Kriegslist und die Legendenbildung auf der einen Seite und die Wahrheitsliebe im privaten Bereich und im öffentlichen Raum auf der anderen Seite. Sokrates entgeht als Weiser durch seine mutige Tat denjenigen Anomalien und Asozialitäten, die Folgen von Zufallsgläubigkeit und Legendeneligkeit sind. Brecht entwirft in der antiken Gestalt des Sokrates jenen Typus des Philosophen, den er sich für seine Zeit wünscht.

Stefan Müller-Doohm

Sprachphilosophische Aspekte im Denken von Theodor W. Adorno

„Der Sprache verlangt das Gebot der Wahrheit (...) vergebens etwas ab, was sie in der Unmittelbarkeit ihrer Worte und Sätze überhaupt nicht gewähren kann, sondern einzig, und fragmentarisch genug, in deren Konfiguration.“¹

Komponieren oder Philosophieren? Eine Alternative zwischen Musik und Philosophie wollte sich Adorno Zeit seines Lebens nicht aufzwingen lassen. Die Zusammenführung von Musik und Philosophie, Musikphilosophie also, sollte keineswegs ein notgedrungen schlechter Kompromiss sein zwischen Klangkunst und jener Wissenschaft, die „ihre Zeit in Gedanken erfasst“ (Hegel). Vielmehr war für Adorno die Art des konstruktiv-variativen, dodekaphonen Komponierens, deren Raffinessen er Mitte der zwanziger Jahre bei Alban Berg in Wien kennen gelernt hatte, für sein Denken und Schreiben als Philosoph konstitutiv. Dabei hat Adorno keineswegs Musik und Philosophie einfach vermischt. Er bestand auf der Differenz.² Aber gemäß den kompositorischen Prinzipien eines dissonanten und atonalen Musikstils soll das Philosophieren nicht nur ein rational organisierter Konstruktions- sondern als bestimmte Negation auch ein expressiv-ästhetischer Ausdrucksprozess sein. Die Strenge der Form als begriffliche Explikation muss Adorno zufolge eins sein mit der Verbindlichkeit im Ausdruck. Das dialektische Prinzip, die Sache in ihren Widersprüchen darzustellen, gilt nicht nur für die

1 Adorno, Drei Studien zu Hegel, GS 5, S. 340.

2 „Seine Kompositionen sind absolute Musik. Und er hat auch nicht Sprache wie Musik behandelt: er arbeitet kaum mit sprachlichen Melodien oder mit Wortklängen. Einzig, daß Wiederholungen vermieden werden, könnte von Übertragung der musikalischen Reihentechnik herrühren. Jedoch findet bei Adorno eine Art Komposition in Sprache statt, und Musik wird bei ihm in hohem Maße beredt.“ Schobel 1971, Komposition von Sprache – sprachliche Gestaltung von Musik in Adornos Werk, S. 129.

musikalische, sondern auch für die philosophische Sprache, die sich nach ihren Extremen hin polarisiert.³

Als Adorno im Frühjahr 1931 seine Antrittsvorlesung als Privatdozent für Philosophie hält, um über *Die Aktualität der Philosophie* zu referieren, hätte man erwarten dürfen, dass er diese einmalige Gelegenheit nutzt, um seine früh schon entwickelte Idee einer besonderen philosophischen Sprache umzusetzen, die von den kompositorischen Verfahrensweisen der Wiener Avantgarde inspiriert war. Schaut man sich den Text dieser Antrittsvorlesung unter diesem Aspekt an, so fällt indes auf, dass dort das Problem einer der Philosophie angemessenen Sprache mit keinem Wort behandelt wird. Hoffte Adorno, diesen Mangel durch das Besondere des sprachlichen Ausdruck seines Vortrages wett zu machen? Tatsächlich haben manche der Zuhörer die Antrittsvorlesung in ihrer stilistischen Eigensinnigkeit als Sprachkunstwerk wahrgenommen.⁴ So wollte Adorno offenbar ein Exempel dafür liefern, wie der Philosoph, der sich von den unlösbaren „Räselfiguren des Seienden“ zu Deutungen herausfordern lässt, mit den Mitteln des sprachlichen Ausdrucks nach Wahrheit und Glaubwürdigkeit in einer sinnentleerten Zeit streben kann.⁵ Wie schon in seiner Habilitationsschrift über *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, in der er Sprache wie nebenbei als ein zugleich Geschichtliches und Übergeschichtliches thematisiert hatte,⁶ wird in der Antrittsvorlesung die Bedeutung von Sprache allenfalls gestreift. Und zwar dort, wo Adorno auf sein eigenes philosophisches Erkenntnisziel eingeht. Dieses besteht ihm zufolge darin, Deutungsmodelle zu entwickeln, um sie in „wechselnde Konstellationen“ zu bringen. Es scheint, dass dieses philosophische Programm des jungen Privatdozenten, die intentionslos gedachte Wirklichkeit durch eine Konstellation von Denkmodellen zu dechiffrieren, auch zugleich dem Stellenwert von Sprache gerecht werden will.⁷ Denn wenn Adorno neuartige Erkenntnisse nicht vermittels einer vergeblichen Erfassung der Welt in ihrer Totalität, sondern durch die „Konstruktion von Fi-

3 Vgl. Weber Nicholsen 1997, *Exact Imagination*, S. 59 ff.; Hohendahl 1995, *Prismatic Thought* 217 ff.; Bayerl 2002, *Von der Sprache der Musik zur Musik der Sprache*, S. 51 ff.

4 Vgl. Müller-Doohm 2003, *Adorno. Eine Biographie*, S. 211 ff.; Glauner 1998, *Gut ist, was Sprache findet*, S. 145 ff.

5 Vgl. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, S. 326 ff.

6 Vgl. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2, S. 50 ff.

7 Den Zusammenhang von Sprache und Konstellation bei Adorno, die These also, dass „die Bewegung der Konstellation“ eine „Bewegung der Sprache“ ist, hat Garcia Düttmann herausgearbeitet. Vgl. ders., *Das Gedächtnis des Denkens* 1991, S. 93 ff. insbesondere S. 99.

guren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit“⁸ erwartet, dann steckt darin eine implizite Prämisse: dass es beim Philosophieren auf die Sprache ankommt, dass sie mehr ist als ein System signifikanter Zeichen. Vielmehr wird die Sprache als ein Darstellungsmittel unterstellt, das überhaupt erst als Ausdrucksform philosophische Erkenntnis ermöglicht. Adorno beschränkt sich an dieser Stelle darauf, diesen Erkenntnismodus als ein konstruktives Verfahren zu beschreiben. Es dient dazu, eine Variationsreihe von Deutungsmodellen zu entwerfen, von denen er sich einen praktischen Nutzen verspricht: „Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung“.⁹

Diese Idee, zum Zwecke philosophischer Deutung als praktisch wirksamer Aufklärung eine Reihe variierender Denkmodelle zu konstruieren, die in ein Verhältnis wechselseitiger Konstellation gebracht werden müssen, hängt auf das engste mit Adornos Erfahrungen als Komponist der Zwölftonmusik zusammen. So wie die avancierte Kompositionsweise der Zweiten Wiener Schule als eine Folge rational hergestellter Konstruktionen aufgebaut ist, denkt sich Adorno Gestalt und Sprache einer zeitgemäße Philosophie. Der Stoff dieser philosophischen Konstruktionen besteht, wie beim historisch gegebenen Tonmaterial der rational gestaltenden Komposition, aus den analytisch isolierten Elementen der intentionlosen Wirklichkeit. Veränderung des in der Geschichte stofflich Gegebenen durch Neukonstruktion gilt dem achtundzwanzigjährigen Adorno als Kern einer materialistischen Methode: „Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt“.¹⁰ Analog urteilt er über die Atonalität als dem geschichtlichen Stand entsprechende, einzig gültige Kompositionsweise. Er beschreibt sie als fortwährende Variation des musikalischen Materials durch die „Freiheit der konstruktiven Phantasie“.¹¹ Was Adorno hier in seinem Aufsatz *Zur Zwölftontechnik* von 1929 als „Freiheit der konstruktiven Phantasie“ bezeichnet, heißt in seiner philosophischen Antrittsvorlesung „exakte Phantasie“.¹² Mit ihr meint er die Produktivität eines Denkens, das „streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten“, das „sich allein an der geschichtlichen Kon-

8 Adorno, Die Aktualität der Philosophie, GS 1, S. 335.

9 Ebd., S. 338.

10 Ebd., S. 340.

11 Adorno, Zur Zwölftontechnik, GS 18, S. 364.

12 Adorno, Die Aktualität der Philosophie, GS 1 S. 342.

ktion dialektisch zu bewähren“ vermag.¹³ Die Exaktheit der von der Phantasie inspirierten Deutungen wird dadurch unter Beweis gestellt, dass die Frage, um die es ging, gegenstandslos wird.

Das Unverständnis und die Ablehnung, auf die Adornos Ausführungen im Rahmen seiner Antrittsvorlesung damals stießen, sind ihm weder entgangen, noch haben sie ihn unberührt gelassen. Gegenüber seinem Freund Siegfried Kracauer, der zu dieser Zeit als Feuilletonredakteur der „Frankfurter Zeitung“ in Berlin lebte, brachte er im Brief seine Enttäuschung zum Ausdruck. Er sprach von der völligen geistigen Isolation, in die er durch seine dezidierte Kritik an den Spielarten der akademischen Philosophie geraten sei. Seine Philosophie, so Adorno, halte sich nicht an das Vorbild der reinen Wissenschaft und entspreche folglich kaum den Usancen des akademischen Betriebs. Adorno hat zentrale Aspekte seiner Kritiker richtig eingeschätzt, denn das Eigensinnige seines Vortrags hing weniger mit der Kritik an den verschiedenen Spielarten der Philosophie und mit jenen ganz versteckten Bekenntnissen zum historischen Materialismus als vielmehr mit der extravaganten Sprachform des Vortrags zusammen, also mit jener Art des Redens, mit der der neue Privatdozent sein Programm einer zukünftigen Philosophie vorgestellt hat. Er war sensibel genug, um ein Gespür für den hochgesteckten Anspruch zu haben, der gerade mit dem ambitionierten sprachlichen Ausdruck seiner philosophischen Kritik einherging. Sein lapidarer Verweis auf die Gattung des Essays als eines ästhetischen Mittels philosophischer Reflexion ganz am Ende der Ausführungen akzentuierte nochmals den literarischen Ehrgeiz, den Adorno für sein Philosophieren geltend machte. Im Kontrast dazu stand der unübersehbare Mangel, weder die eigene philosophische Sprache noch die Sprachphilosophie ernsthaft thematisiert zu haben.

Vor dem Hintergrund dieser Defizite, über die sich Adorno kaum Illusionen gemacht hat, wie die Briefe in dieser Sache an Kracauer verdeutlichen, verwundert es nicht, dass er kurze Zeit nach der Antrittsvorlesung *Thesen über die Sprache des Philosophen* verfasste.¹⁴ In diesem damals leider unveröffentlicht gebliebenen Text formulierte er 10 Thesen. Sie reflektieren zum einen das, was er in der Antrittsvorlesung ausgespart hatte: das Ausdrucksmoment der Philosophie. Zum anderen versuchte Adorno, erste, noch zaghafte Ansatzpunkte für eine Sprachphilosophie zu entwickeln. Dabei

13 Ebd., S. 342 und 343.

14 GS I, S. 366 ff.

setzte er sich allerdings ausschließlich mit sprachphilosophischen Motiven seines großen Vorbildes Walter Benjamin auseinander, die dieser in dem Essay *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* sowie in der Vorrede zum Trauerspiel-Buch entwickelt hatte.¹⁵ Benjamin ließ sich von der Intuition leiten, dass Sprache keineswegs ein beliebiges Mittel ist, um Gedachtes mit Hilfe von Zeichen auszudrücken. Er betonte, dass in der Sprache geschichtliche Wahrheit aufbewahrt ist und er entwickelte den dann von Adorno adaptierten Gedanken, dass sich durch die Zusammenstellung zerstreuter Elemente einer zertrümmerten Sprache eine ästhetische Ausdruckskraft gewinnen lasse, in der die Evidenz der geschichtlichen Wahrheit aufscheine.

Adorno geht nun in seinen zehn Thesen über die philosophische Sprache durchaus im Sinne Benjamins von der allgemeinen Annahme aus, dass die Sprache „nie bloß Zeichen des unter ihnen Gedachten“ ist.¹⁶ Vielmehr treten in ihr Wahrheit und Geschichte zusammen. „Durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit, (...) in die Worte bricht Geschichte ein, bildet deren Wahrheitscharakter, der Anteil von Geschichte am Wort bestimmt die Wahl jedes Wortes schlechthin, weil Geschichte und Wahrheit im Worte zusammentreten.“¹⁷ Indem sich die Sprache in den Dienst der geschichtlichen Wahrheit stellt, verhilft sie dem zum Ausdruck, was an der Zeit ist. Sprache muss also im extremen Maße avanciert sein, d.h. den historischen Stunden-schlag erspüren, dem fortgeschrittenen Stand des Bewusstseins angemessen sein. Nicht Verständlichkeit für den Leser und Hörer ist für Adorno das Ziel der philosophischen Sprache, sondern ihre Übereinstimmung mit der jeweils gemeinten Sache. Schon der junge Adorno unterscheidet zwischen dem „‘Ansich’ der Sprache“, das ist „der im sprechenden Subjekt stattfindende Sachbezug“, und dem „‘Für andere’“ der Sprache, ihrer kommunikativen, vom Markt bestimmten Funktion.¹⁸ Dabei bilden die historisch vergangenen Wörter ein Material, das sich durch sprachliche Konfiguration zu neuem Leben erwecken lässt und so erst den Wahrheitsgehalt der Begriffe zu erkennen

15 Vgl. Benjamin, GS II, S. 140 ff.; vgl. auch GS I, S. 203 ff.; vgl. auch Wohlfahrth 1988, *Die Willkür der Zeichen*, S. 124 ff. In dem erwähnten Aufsatz Benjamins heißt es apodiktisch: „Das Wort soll etwas mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes“. Ebd., S. 153.

16 Vgl. Adorno, Thesen über die Sprache des Philosophen, GS I, S. 366 ff.

17 Ebd., S. 366 f.

18 Puder 1983, *Adorno als Sprachphilosoph*, S. 333 f.; vgl. Adorno, *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, GS 5, S. 340.

gibt. Die Spezifik des dialektischen Denkens, um das es Adorno schon damals geht, bedarf dieser Sprache, die nicht repräsentativ, sondern konfiguratив ist. Diese konfigurative Sprache ist ein Drittes „gegenüber den herkömmlichen Wörtern und der sprachlosen subjektiven Intention“. Sie ist eine Sprache, die nach der „Einheit von Begriff und Sache“ strebt.¹⁹ Als solche setzt sie auf die „ästhetische Dignität der Worte“.²⁰ Dieses Wahrheitskriterium bringt der junge Adorno mit der „Konvergenz von Kunst und Erkenntnis“ zusammen. Entsprechend dieser Konvergenz ist philosophische Wahrheit auf die ästhetische Stimmigkeit des sprachlichen Ausdrucks angewiesen, wie umgekehrt dem Ausdrucksmoment von sich aus ein geschichtlich bestimmter Erkenntnischarakter zukommt. Aus diesem Grund kann Adorno den programmatischen Schluss ziehen: „Alle philosophische Kritik ist heute möglich als Sprachkritik“.²¹

Mit dieser im Programmatischen bleibenden zweifachen Vorstellung verfolgt Adorno die Absicht, die Sprache in der Philosophie neuartig zu gebrauchen, im Denkprozess Konstellationen und mit der Sprache Konfigurationen zu bilden, um sie so gleichsam vor dem Verfall zu retten. Zugleich verfolgte Adorno das Ziel, den Wahrheitsgehalt philosophischer Deutung bzw. ihr Gegenteil, das Ideologische sprachkritisch aufzudecken. Diese doppelte Perspektive bleibt in den folgenden Jahrzehnten für Adornos philosophisches Denken zentral. Den Möglichkeitshorizont eines konstellativen Deutens und einer konfigurativen Sprache thematisiert er im Hinblick auf die Philosophie ebenso wie im Hinblick auf die Literaturkritik und die Gesellschaftstheorie. Es sollte eines der Grundmotive von Adornos negativer Dialektik bleiben, Erkenntnis durch explikative und expressive Sprachkonstruktion zu gewinnen, verknüpft mit Gesellschaftskritik als Sprachkritik.²²

19 Adorno, Die Idee der Naturgeschichte, GS 1, S. 369.

20 Adorno, Thesen über die Sprache des Philosophen, GS 1, S. 370.

21 Ebd., S. 369. Ausgehend davon, dass den Begriffen durch ihre prinzipiell abstrahierenden und definitorischen Eigenschaften etwas Arbitäres eigentümlich ist, beinhaltet Adornos Sprachkritik „immer auch Kritik an der von der Sprache produzierten Wahrheit, dem Wahrheitsbegriff. Die ausschließende Logik, nach der die begriffliche Kausalität vorgeht, operiert mit eindeutigen Zuweisungen der Prädikate ‚wahr‘ bzw. ‚falsch‘. Die Matrix der Begriffssprache präformiert jede Aussage, jede Nachricht, ja jeden Gedanken (...). Sprachkritik zielt bei Adorno also auch darauf ab, einen ganz eigenen Wahrheitsbegriff voranzutreiben, ihm im begrifflichen Gefüge Raum zu schaffen“. Bayerl 2002, Von der Sprache der Musik zur Musik der Sprache, S. 58.

22 An dem Programm, Gesellschaftskritik als Sprachkritik durchzuführen, hat Adorno bis zum Schluss festgehalten. In einem Beitrag, der eine Sammlung von Texten zum sogenannten Positivismusstreit einleitet und den er etwa ein Jahr vor seinem Tod schrieb,

Im folgenden gilt es, in drei Schritten Adornos weiteren Klärungsprozess über Sprache zu rekonstruieren. So diskontinuierlich und unsystematisch diese im weitesten Sinne sprachphilosophische Selbstverständigung verlaufen ist, so wenig hat Adorno eine Sprachphilosophie im engeren Sinne entwickelt. Vielmehr ging es ihm, inspiriert durch seine Beschäftigung mit Eigenarten der musikalischen Sprache der Avantgarde, um die Präzisierung dessen, was er als Wechselbeziehung von Sprache und Ausdruck bezeichnet hat.

Das Vernünftige sprachlicher Verständigung

Ziemlich genau zehn Jahre nach Adornos spektakulärer Antrittsvorlesung an der Philosophischen Fakultät der Frankfurter Universität – er war inzwischen nach England emigriert und von dort auf Einladung von Max Horkheimer als Mitarbeiter des Institute of Social Research nach New York gegangen – konfrontiert ihn sein Protegé überraschend mit einer sprachphilosophischen Frage. Das geschah zu der Zeit, als Horkheimer und Adorno mit den Vorbereitungen begonnen hatten, den längst gehegten Plan endlich in die Tat umzusetzen, gemeinsam ein Buch über „dialektische Logik“ zu schreiben, jenes Werk, für das Adorno bald den Titel *Dialektik der Aufklärung* vorschlagen sollte. Horkheimer schrieb von Kalifornien aus dem noch in New York wohnhaften Adorno, dass er über die Beschäftigung mit der analytischen Philosophie namentlich von Rudolf Carnap auf die „These der Identität von Vernunft und Sprache“ gestoßen sei. Schon bei den Franzosen des 16. Jahrhunderts habe man Vernunft nicht als *raison* sondern als *discours* bezeichnet. Offenbar ist der Sprache, so schrieb Horkheimer, jene Allgemeinheit eigen,

führt er das sprachkritische Verfahren nach dem Muster von Karl Kraus als Beispiel für eine soziologische Analyse von Texten an: Eine solche Analyse „setzt immanent ein, vielfach orientiert an den Verstößen der Journalistik gegen die Grammatik. Die ästhetische Kritik hatte jedoch von Anbeginn ihre soziale Dimension: sprachliche Verwüstung war für Kraus der Sendbote der realen. (...) Durch ihre Verabsolutierung wurde ihm die Sprachanalyse der Zerrspiegel realer Tendenzen sowohl wie das Medium, darin seine Kritik am Kapitalismus zu zweiter Unmittelbarkeit sich konkretisierte. (...) Die von Kraus entfaltete Physiognomik der Sprache hat (...) mehr Schlüsselgewalt über die Gesellschaft als meist empirisch-soziologische Befunde, weil sie seismographisch das Unwesen aufzeichnen, von dem die Wissenschaft aus eitler Objektivität zu handeln sich weigert.“ Adorno, Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“, GS 8, S. 329. Adorno hat selbst an der Fundamentalontologie ein Exempel statuiert, wie eine Sprachkritik durchgeführt werden kann. Vgl. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, S. 413 ff.

„die man der Vernunft allein zugesprochen hat. Die Interpretation dieser Allgemeinheit führt notwendig auf die Idee der richtigen Gesellschaft“.²³ Einige Zeilen später drückte er sich noch emphatischer aus, als er formulierte: „Die Rede an einen richten, heißt im Grunde, ihn als mögliches Mitglied des zukünftigen Vereins freier Menschen anerkennen. Rede setzt eine gemeinsame Beziehung zur Wahrheit, daher die innerste Bejahung der fremden Existenz, die angedredet wird, ja eigentlich aller Existenzen ihren Möglichkeiten nach“.²⁴ Entsprechend dieser Vermutung, dass es eine interne Beziehung zwischen Sprache und Vernunft geben müsse, schlussfolgert Horkheimer, dass eine heteronome Sprache sich „in konstantem Widerspruch zu sich selbst befinden (muss) und dies zeigt sich in den einzelnen sprachlichen Strukturen selbst“.²⁵

So interessant diese Intuition Horkheimer selbst auch erschien, ihm war doch auch unbehaglich, entsprechend Adornos früherer Intention, Gesellschaftskritik ganz als Sprachkritik zu bestimmen, also den Weg, wie der Institutsdirektor meinte, von dem Sprachphilosophen Fritz Mauthner zu dem Literaturkritiker Karl Kraus zu gehen. Horkheimer meinte, die sprachkritische Methode sei letztendlich beschränkt, weil die verbalen Verzerrungen in ihrer Falschheit nur durch Konfrontation mit einem „ursprünglichen Sinn“ sichtbar gemacht werden könnten, den aber die gegenwärtige Gesellschaft längst liquidiert habe.

In seiner Stellungnahme, die Adorno wenige Wochen später brieflich verfasste, griff er Horkheimers sprachtheoretisches Vernunftkonzept begeistert auf. Er schrieb: „Wenn die Menschheit bis heute nicht mündig ist, so bedeutet das im buchstäblichen Sinn, dass sie bis heute noch nicht hat sprechen können, während Kraus die Illusion hatte, sie könne es nicht mehr“.²⁶ Adorno akzentuierte in seinem Antwortbrief explizit den „Wahrheitsanspruch der Sprache“. So sei es ihm „schwer zu verstehen, das ein Mensch, der spricht, ein Schurke sein oder lügen soll“.²⁷

Dieses Motiv hat Adorno im Brief zwar als ein für seine spezifische Art des Philosophierens zentralen Antrieb bezeichnet, aber dort nicht weiter präzisiert. Stattdessen versuchte er, Horkheimers Bedenken aus dem Weg zu

23 Horkheimer, GS, Bd. 17, Briefwechsel, S. 171.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd., S. 175

27 Ebd., S. 176

räumen, Gesellschaftskritik als Sprachkritik zu betreiben. Darüber hinaus wollte er ihn dafür gewinnen, über das Ausdrucksmoment der angemessenen, d.h. zeitgemäßen philosophischen Sprache zu reflektieren. So charakterisierte er einen gerade fertiggestellten Aufsatz über *Art and Mass Culture*, den Horkheimer für die „Studies in Philosophy and Social Science“²⁸ geschrieben hatte, als eine „Gebärde“. Zur Verdeutlichung des Gebärdehaften der eigenen kritischen Theorie verwies Adorno auf das Bild der einsamen Insel, auf die man verschlagen sei und wo man nun „verzweifelt einem davonfahrenden Schiff mit einem Tuch nachwinkt, wenn es schon zu weit weg ist zum Rufen. Unsere Sachen werden immer mehr solche Gesten aus Begriffen werden müssen und immer weniger Theorien herkömmlichen Sinnes. Nur dass es eben dazu der ganzen Arbeit des Begriffs bedarf“²⁹

Für sich selbst dürfte Adorno bei dieser Charakterisierung der kritischen Theorie als „Gesten aus Begriffen“ an seine zu diesem Zeitpunkt vorläufig abgeschlossene Arbeit über die *Philosophie der neuen Musik* gedacht haben. Denn sie hat einerseits eine strikt begrifflich geführte Analyse von Arnold Schönbergs Zwölftontechnik zum Inhalt, andererseits bringt sie mit Hilfe sprachlicher Mittel die geschichtliche Isolation der avantgardistischen Musik in der spätbürgerlichen Gesellschaft und die notwendige Zerrüttetheit des modernen Kunstwerks zum Ausdruck. In den Kompositionen der radikalen Moderne, die Adorno zufolge in ihrer Spätphase an den Ursprung aller Musik anknüpft, treten Sinn und Ausdruck auseinander. Aus diesem Grund ist diese Musik wie an ihrem Anfang „gestischer Art und nah verwandt dem des Weinens. Es ist die Geste des Lösens. Die Spannung der Gesichtsmuskulatur gibt nach, jene Spannung, welche das Antlitz, indem sie es in Aktion auf die Umwelt richtet, von dieser zugleich absperrt. Musik und Weinen öffnen die Lippen und geben den angehaltenen Menschen los“.³⁰ Was Adorno hier über Anfang und Ende der Musik, über ihren gegenwärtigen Standort in der antagonistischen Gesellschaft, „in der todeswürdigen Welt“³¹ ausführte, dass sie gestische Klage über jenes Leiden ist, das die anwachsenden gesellschaftlichen Widersprüche hervorbringe, macht er in analoger Weise für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie geltend. Avantgardistische Musik und

28 Vol. IX, 1941, S. 290 ff.; Neue Kunst und Massenkultur, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 419 ff.

29 Horkheimer, GS, Bd. 17, S. 153; vgl. Meyer-Denkman 2003, Aspekte des Gestischen in neuer Musik und im Musiktheater

30 Adorno, Philosophie der neuen Musik, GS 12, S. 122

31 Ebd.

Theorie der Gesellschaft müssen gleichermaßen „darauf verzichten, sich zum sei es auch tragischen Bild richtigen Lebens zu machen. Statt dessen verkörpert sie die Idee, daß es kein Leben mehr gibt“.³² Am Ende des Textes von Adornos Auseinandersetzung mit der Musik Arnold Schönbergs finden sich Formulierungen, die hinsichtlich ihres Aussagegehalts wie ihrer Ausdrucksweise die Perspektive kritischer Theorie bestimmen sollten. Wie die dissonante Musik muss die oppositionelle Theorie in ihrer notwendigerweise fragmentarisch zerrissenen Gestalt gestische Klage führen, „alle Dunkelheit und Schuld der Welt“ auf sich nehmen. „All ihr Glück hat sie daran, das Unglück zu erkennen; all ihre Schönheit, den Schein des Schönen sich zu versagen. Keiner will mit ihr etwas zu tun haben (...). Sie ist die wahre Flaschenpost“.³³

Sprache im Schraubstock der Vernunftkritik

„Sprache heute berechnet, bezeichnet, verrät, gibt den Mord ein, sie drückt nicht aus“.³⁴

Diese Metaphorik der Flaschenpost war das untergründige Motiv jener Textentwürfe, an denen Adorno und Horkheimer mit Beginn des Jahres 1942 intensiv arbeiteten, um sie zwei Jahre später als „Philosophische Fragmente“ zusammenzufassen. In diesem Manuskript stand am Ende ein Satz, der programmatischen Charakter für das ganze Projekt kritischer Theorie hatte und der auch in Adornos Musikphilosophie hätte stehen können. Die Autoren sprachen von ihren Aufzeichnungen als einer „Rede, deren Adressat ein eingebildeter Zeuge“ sei, „dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht“.³⁵ Wie Adorno und Horkheimer den Pessimismus teilten, ihre Philosophie als Rede an eine erst noch kommende Hörer- bzw. Leserschaft zu projizierten, waren sie sich einig, dass ihre philosophische Gesellschaftstheorie keine systematischen Ansprüche erheben könne und wolle. Vielmehr musste sie als Kritik am Bestehenden, deren Gegenstand „nicht das Gute, sondern das Schlechte“ sei,³⁶ hinsichtlich ihrer formalen Gestalt und kategorialen Substanz so fragmentarisch sein wie die Kunstwerke der radi-

32 Ebd., S. 166.

33 Ebd., S. 126.

34 Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS 3, S. 289.

35 Ebd., S. 294.

36 Ebd., S. 247.

kalen Moderne. Welches Theoriekonzept schwebte Adorno vor, wenn er sich dieser auffällig metaphorischen Sprache bediente? Wie gedachte er nunmehr, die Relation von Welt und Sprache zu explizieren, nachdem er in seiner am Beispiel Husserls durchgeführten Idealismuskritik die Wahrheit längst als adäquatio, als Kohärenz oder Korrespondenz verworfen hatte?

Mit seiner Absicht, eine neue oder andere Sprache für eine philosophisch ausgerichtete, kritische Gesellschaftstheorie zu finden, die sich begrifflicher Darstellungsmittel und zugleich gestischer Ausdrucksmittel bedient, zog Adorno die Konsequenz aus der Einsicht: Die gewöhnliche Sprache „erlaubt nichts mehr zu sagen wie es erfahren ist. Entweder ist sie verdinglicht, Waren-Sprache, banal und fälscht den Gedanken auf halbem Weg. Oder sie ist auf der Flucht vorm Banalen, feierlich ohne Feier, ermächtigt ohne Macht, bestätigt auf eigene Faust“.³⁷

Die Schrift *Dialektik der Aufklärung*, eine Sammlung von Essays, Exkursen und Fragmenten, sollte in ihrer inhaltlich argumentativen Gestalt wie hinsichtlich ihrer Sprache das Beispiel für Theorie als Anstrengung des Begriffs und als einer widerständigen Ausdrucksweise darstellen: widerständig in der Kraft der Negation wie in der Wahl der Worte, der Formulierung der Sätze. Hier praktizieren die Autoren einen Schreibstil, der in extremer Weise wie in keinem Text zuvor von dialektischen Umkehrbewegungen, kontrapunktisch angeordneten Satzgebilden beherrscht ist. Wie bei der Musik der Zweiten Wiener Schule sollte bei dem Versuch, die Verschlungenheit von Aufklärung und Mythos geschichtsphilosophisch zu rekonstruieren, jeder Gedanke gleich nah zum Mittelpunkt stehen. Dieses Verfahren galt Adorno als Grundprinzip einer dialektischen Logik, die die „letzten Spuren des deduktiven Systems zusammen mit der letzten advokatorischen Gebärde des Gedankens zu beseitigen“ gedenkt.³⁸ Eine solche Darstellungsform war für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* zugleich die Alternative zum begrifflich subsummierenden Sprachgebrauch, der der Herrschaft der Menschen

37 Diese Notiz hat Adorno Horkheimer im Brief vom 4. 11. 1941 mitgeteilt. Vgl. Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 165. Zu der gleichen Auffassung gelangt Adorno in seinem Essay über die beiden Dichter Stefan George und Hugo von Hofmannsthal. Der Trotz dieser Dichter gegen die Gesellschaft sei einer gegen deren Sprache. „Ihre Werke messen sich an der Erkenntnis, dass die Sprache der Menschen die Sprache ihrer Entwürdigung ist“. Adorno, George und Hofmannsthal, GS 10.1, S. 236 f.

38 Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, S. 79.

über die Natur und über sich selbst dient.³⁹ Bei den dialektischen Denkmodellen, die Adorno und Horkheimer in dieser Analyse des verhängnisvollen Weltlaufs entwickeln, etwa am Beispiel von Homers „Odyssee“ oder an de Sades „Histoire de Juliette“, bedienen sie sich des Stilmittels der Allegorie.⁴⁰ Odysseus und Juliette werden als Allegorisierung des Prozesses der Dialektik der Aufklärung eingeführt und entsprechend gedeutet.⁴¹ Das listige Verhalten Odysseus, das im ersten Exkurs interpretiert wird, versinnbildlicht, wie sich die Bildungsgeschichte als Domestizierung innerer Natur vollzogen hat. „Maßnahmen, wie sie auf dem Schiff des Odysseus im Angesicht der Sirenen durchgeführt werden, sind die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung.“⁴² Die List des Odysseus, der dem tödlichen, aber doch verlockenden Gesang der Sirenen, an denen er vorbeisegeln muss, entgehen und ihm zugleich lauschen möchte, besteht darin, dass er seinen Ruderern die Ohren mit Wachs verstopft und sich selbst an den Mast binden lässt. Odysseus gilt den Autoren als Bild des Bürgers, der zwar Zeit zur Muße findet und Kunst genießt, aber sich das Glück der Hingabe versagt: „Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon als Applaus“.⁴³

Im zweiten Exkurs wird der Amoralismus der de Sadeschen Romanheldin Juliette als die Kehrseite eines vollständig säkularisierten, szientistischen Wissens gedeutet, eines Wissens, das als absolute Machbarkeit keine moralischen Schranken kennt. „Juliette verkörpert (...) intellektuelle Freude an der Regression, amor intellectualis diaboli, die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Sie liebt System und Konsequenz“. Die Skandalschrift von de Sade, „die, wie am laufenden Band produziert, im Stil des achtzehnten Jahrhunderts die Kolportage des neunzehnten und die Massen-

39 „Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als das Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, es identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen passt, wo man sie packen kann.“ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS 3, S. 56 f.

40 Vgl. Scholze 2000, Kunst als Kritik, S. 204 ff., insbesondere S. 234 ff.

41 Vgl. van Reijen 1987, Die Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie, S. 204 ff.

42 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS 3, S. 52.

43 Ebd., S. 40. Die mit Wachs verstopften Ohren der Gefährten des Odysseus sind Zeichen dafür, dass sie durch Arbeit beherrscht werden: „Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden noch vorwärts blicken und liegen lassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch.“

literatur des zwanzigsten vorgebildet hat, ist das homerische Epos, nachdem es die letzte mythologische Hülle noch abgeworfen hat: die Geschichte des Denkens als Organ der Herrschaft“. ⁴⁴

Die eigenwillige Rhetorik des gesamten Buches kommt in seinen Denkbildern, seiner spezifischen Sprachgestaltung zum Ausdruck, in dem Versuch, die philosophischen Begriffe ästhetisch werden zu lassen und doch den Regeln der diskursiven Logik Rechnung zu tragen. So stehen neben den allegorischen Verweisungen, den beschwörenden Sprachgesten, dem disjunktiven Gegeneinander von Sätzen und den bewusst gewählten Übertreibungen streng begriffliche Explikationen. Zu den Begriffen, die Adorno und Horkheimer durch ihr rekonstruktives Verfahren zu klären und zu präzisieren gedenken, zählen an erster Stelle die der Aufklärung und der Vernunft selbst, an denen Adorno und Horkheimer durch ihre Kritik hindurch festhalten. ⁴⁵ Ihre Kritik steht im Zeichen einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung: einer selbstreflexiven Vernunft, deren Telos „Eingedenken der Natur im Subjekt“ ist. Die *Dialektik der Aufklärung* führt die fatalen Folgen vor Augen, die mit der Reduktion der Vernunft auf ein Werkzeug zur Unterwerfung der Natur, auf instrumentelle Rationalität verbunden sind. ⁴⁶

Auch und gerade an der Sprache werden diese Folgen deutlich: als Mittel, das der Naturbeherrschung dient, als Medium der Mitteilung reduzieren sich die Worte auf qualitätslose Zeichen. Sie gehen als substantielle Bedeutungsträger verloren. Das Wort, „das nur noch bezeichnen und nichts mehr bedeuten darf, (wird) so auf die Sache fixiert, daß es zur Formel erstarrt. Das betrifft gleichermaßen Sprache und Gegenstand. Anstatt den Gegenstand zur Erfahrung zu bringen, exponiert ihn das gereinigte Wort als Fall eines abstrakten Moments, und alles andere, durch den Zwang zu unbarmherziger Deutlichkeit vom Ausdruck abgeschnitten, den es nicht mehr gibt, verkümmert damit auch in der Realität“. ⁴⁷

Diese „Entmythologisierung der Sprache schlägt, als Element des gesamten Aufklärungsprozesses, in Magie zurück. Unterschieden voneinander und unlösbar waren Wort und Gehalt einander gesellt. Begriffe wie Wehmut, Ge-

44 Ebd., S. 114 und S. 138.

45 „Die (...) an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst“. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Adorno, GS 3, S. 16.

46 Vgl. ebd., S. 58.

47 Ebd., S. 188.

schichte, ja: das Leben, wurden im Wort erkannt, das sie heraushob und bewahrte. Seine Gestalt konstituierte und spiegelte sie zugleich. Die entschlossene Trennung, die den Wortlaut als zufällig und die Zuordnung zum Gegenstand als willkürlich erklärt, räumt mit der abergläubischen Vermischung von Wort und Sache auf. Was an einer festgestellten Buchstabenfolge über die Korrelation zum Ereignis hinausgeht, wird als unklar und als Wortmetaphysik verbannt.⁴⁸ In seiner Funktion als Mittel der Naturbeherrschung gewinnt das begriffliche Moment von Sprache überhand. „Gleich den Dingen, dem materiellen Werkzeug (...) ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen passt, wo man sie packen kann“.⁴⁹ Trotz dieser begriffskritischen Stoßrichtung waren sich Adorno und Horkheimer darüber im klaren, dass „der Kampf gegen Allgemeinbegriffe (...) sinnlos (ist). Wie es mit der Dignität des Allgemeinen steht, ist damit aber nicht ausgemacht. (...) Klassifikation ist Bedingung von Erkenntnis, nicht sie selbst, und Erkenntnis löst die Klassifikation wiederum auf“.⁵⁰

Die Autoren bleiben nicht dabei stehen, kritisch die Konsequenzen der Instrumentalisierung der Sprache zu analysieren. Vielmehr versuchen sie, als argumentierende und schreibende Philosophen eine eigene Sprache zu sprechen, die – jenseits der „geltenden sprachlichen und gedanklichen Anforderungen“, der „abschließenden und soliden statements“ – selbst „als Ausdruck für die Wahrheit“ zu überzeugen vermag.⁵¹ Dem entspricht jene Prämisse, die Adorno und Horkheimer in einigen ihrer Briefe erörtert hatten, dass Sprache und Wahrheit nicht voneinander zu trennen sind. Die Rettung der anderen Vernunft, die jene Kritik an der Eindimensionalität von Aufklärung und Vernunft intendiert, setzt eine andere Sprachform voraus, eine Sprachform, die nicht mit der zurüstenden und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe eins ist.

48 Ebd., S. 187 f.

49 Ebd., S. 56 f.

50 Ebd., S. 249.

51 Ebd., S. 12, S. 235 und S. 248. Trotz ihrer sprachkritischen Intentionen gibt es für Adorno wie für Horkheimer keinen Zweifel, dass humane Lebensformen die Versprachlichung des Menschen voraussetzen. Dieser Gedanke ist ihnen so selbstverständlich wie die Einsicht, dass sich Subjektwerdung parallel mit Sprachbildung vollzogen hat.

Dialektisches Sprechen⁵²

In seinem Aphorismenbuch, den *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, das Adorno, abgesehen von frühen Entwürfen, wesentlich in der Zeitphase zu Papier brachte, als das Gemeinschaftswerk der *Dialektik der Aufklärung* abgeschlossen wurde, setzte er die Maxime, dass eine dialektische Denkform einer eigenen Sprachform bedarf, in aller Konsequenz um. In diesen Aufzeichnungen praktiziert er seine eigene, unverwechselbare Sprache. Für das Sprachidiom der *Minima Moralia*, das der affirmativen Rezeption gleichsam im Wege steht, ist das Moment bewusster Übertreibung charakteristisch: „Wahr sind nur die Gedanken, die sich selbst nicht verstehen“.⁵³ Dieses „Element der Übertreibung, des über diese Sache Hinausschießens, von der Schwere des Faktischen sich Loslösens“⁵⁴ gibt die auf deskriptive Wiedergabe beschränkte Funktion der Sprache auf. So kommt ein Erkenntnismodus zustande, dem das Gegen-Sich-Selbst-Denken eigentümlich ist. Bei der Lektüre der *Minima Moralia* drängt sich dem Leser der Eindruck auf, dass dem Autor der „prädikative Zugriff“ unbehaglich ist. „Deshalb lässt sich der Gedanke niemals auf seine prädikative, identifizierende Funktion festlegen und weiß doch zugleich auch, dass er, indem er überhaupt *etwas als etwas* bestimmt, notwendig identifizierend ist. Diese grundsätzliche Aporie provoziert oszillierende Sprachbewegungen, Satzverläufe, die mehrmals das bereits Gesagte umkehren oder zurücknehmen, ohne dass sie teleologisch auf eine Synthese hin ausgerichtet wären“.⁵⁵

In seiner Sammlung von Aphorismen, ergänzt durch kurze Essays und Thesen, die analog der Sonatenform in drei Hauptteile gegliedert sind, baut Adorno durch ihre Anordnung nicht nur ein Spannungsfeld sich wechselseitig aufeinander beziehender gegensätzlicher Positionen auf, sondern seine Schreibweise ist zumeist bewusst artistisch: eine Prosa wie komponiert,

52 „Aber die Dialektik Hegels“, so Adorno, „war eine ohne Sprache, während der einfachste Wortsinn von Dialektik Sprache postuliert“. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 165

53 Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, S. 218.

54 Ebd., S. 144.

55 Esders 1999, *Begriffs-Gesten*, S. 313. An anderer Stelle schreibt der Autor ganz zutreffend: „Jede Setzung im Text mobilisiert eine syntaktische Repulsionskraft, eine Spannung, die die Gegen-Setzung provoziert und den Satz in seinen Gliedern bis zum äußersten polarisiert“. Ebd., S. 314.

„eine Art Komposition in Sprache“.⁵⁶ Dafür steht beispielhaft der Aphorismus *Über den Bergen*:

„Vollkommener als jedes Märchen drückt Schneewittchen die Wehmut aus. Ihr reines Bild ist die Königin, die durchs Fenster in den Schnee blickt und ihre Tochter sich wünscht nach der leblos lebendigen Schönheit der Flocken, der schwarzen Trauer des Fensterrahmens, dem Stich des Verblutens; und dann bei der Geburt stirbt. Davon aber nimmt auch das gute Ende nichts hinweg. Wie die Gewährung Tod heißt, bleibt die Rettung Schein. Denn die tiefere Wahrnehmung glaubt nicht, dass die erweckt ward, die gleich einer Schlafenden im gläsernen Sarg liegt. Ist nicht der giftige Apfelgrütz, der von der Erschütterung der Reise ihr aus dem Hals fährt, viel eher als ein Mittel des Mordes der Rest des versäumten, verbannten Lebens, von dem sie nun erst wahrhaft genest, da keine trügenden Botinnen sie mehr locken? Und wie hinfällig klingt nicht das Glück: 'Da war ihm Schneewittchen gut und ging mit ihm.' Wie wird es nicht widerrufen von dem bösen Triumph über die Bosheit. So sagt uns eine Stimme, wenn wir auf Rettung hoffen, dass Hoffnung vergeblich sei, und doch ist es sie, die Ohnmächtige allein, die überhaupt uns erlaubt, einen Atemzug zu tun. Alle Kontemplation vermag nicht mehr, als die Zweideutigkeit der Wehmut in immer neuen Figuren und Ansätzen geduldig nachzuzeichnen. Die Wahrheit ist nicht zu scheiden von dem Wahn, dass aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete“.⁵⁷

In einer Deutung dieses Aphorismus unter dem stilistischen Aspekt macht der Komponist Dieter Schnebel darauf aufmerksam, dass die ersten beiden Sätze „einen Sprachstrom“ bilden „wie ein einheitlicher melodischer Verlauf“.⁵⁸ Quer dazu stehen die knapp formulierten thetischen Sätze, dem wiederum kontemplative Passagen gegenüberstehen. „Wie der ganze Text, ist auch sein Schlußsatz als Prozess zu verstehen, dessen Sinn sich nicht in den einzelnen Momenten, sondern aus der Bewegung des Ganzen erschließt“.⁵⁹

Wie Adorno selbst sagt, zielt jeder Aphorismus „auf die Negation abschlusshaften Denkens; er terminiert nicht im Urteil, sondern ist die konkrete Ge-

56 Schnebel 1971, *Kompositionen von Sprache – sprachliche Gestaltung von Musik in Adornos Werk*, S. 129.

57 Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, S. 137 f.

58 Schnebel 1971, *Komposition von Sprache*, S. 131.

59 Ebd., S. 132.

stalt, in der die Bewegung des Begriffs sich darstellt, der des Systems sich entschlug“.⁶⁰ Die literarische Sprache der *Minima Moralia* will Zweck an sich sein und nicht Mittel für anderes. Diese Art der Prosa, der Konstruktion der Sätze und ihrer Folgen, die spezifische aporetische Form der Formulierungen sind selbst Teil ihres Inhalts. Denn gerade auch im sprachlichen Ausdruck liegt das „Glück der winzigen Freiheit, die im Erkennen als solchem liegt“. ⁶¹

Der reflexiv-prozessierende Sprachduktus der *Minima Moralia*, diese pointierende Sprachweise des gestischen Zeigens mittels zentripedaler Kreisbewegungen hat ihr Autor, der zeitlebens Aversionen gegen den Konformismus der akademischen Philosophie hatte, beibehalten. Zugleich hat Adorno seine Reflexionen über die Sprache einer zeitgemäßen Philosophie fortgeführt. Einen besonderen Stellenwert haben die nicht umsonst unter dem Titel *Noten zur Literatur* zusammengetragenen Texte, namentlich zwei: Der Essay als Form und Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins.⁶²

Der Essay, dessen Interpretationen „prinzipiell Überinterpretationen“⁶³ sind, ist die dem dialektischen Philosophieren angemessene Form, ist „kritische Form par excellence“. ⁶⁴ Bezeichnenderweise akzentuiert Adorno die Affinität zwischen der „musikalischen Logik“ und der essayistischen Form, die sich nicht in der „diskursiven Logik“ erschöpft. Dennoch zwingt die dem Essay eigentümliche Qualität, bei dem „gewissermaßen alle Objekte gleich nahe zum Zentrum sind“, ⁶⁵ zur Präzision in der Darstellung der Sache. Durch die syntaktischen Entgegensetzungen, durch die begrifflichen Konfigurationen und Assoziationen wird der behandelte Gegenstand in ein „Kraftfeld“ verwandelt. „Alle seine Begriffe sind (im Essay, d.V.) so darzustellen, dass sie einander tragen, dass ein jeglicher sich artikuliert je nach den Konfigurationen mit anderen“. ⁶⁶ Adorno drückt sich an dieser Stelle metaphorisch aus, indem er formuliert, dass sich die Momente `teppichhaft verflechten`. „Von der Dichte dieser Verflechtung hängt die Fruchtbarkeit von Gedanken

60 Adorno, Zur Einführung in Heinz Krügers Studien über den Aphorismus als philosophische Form, GS 20.2, S. 476.

61 Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, S. 23.

62 Vgl. Adorno, *Noten zur Literatur*, GS 11, S. 9 ff. und S. 447 ff.; vgl. Reemtsma 2003, *Der Traum von der Ich-Ferne*, S. 3 ff.

63 Adorno, *Der Essay als Form*, GS 11, S. 10.

64 Ebd., S. 27.

65 Ebd., S. 28.

66 Ebd., S. 21.

ab. Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln“.⁶⁷ Das fragmentarische Element des Essay korrespondiert nicht nur mit seiner Offenheit, Unabgeschlossenheit und Unvollständigkeit, sondern erlaubt es, in Brüchen zu denken. Er „findet seine Einheit durch die Brüche hindurch, nicht, indem er sie glättet“.⁶⁸ Dadurch ist der Essay für Adorno schlechthin die philosophische Darstellungsweise, in der das „Was und sein Wie“ ineinander fallen: „Darstellung (ist) lebendiger Ausdruck“.⁶⁹ In der sprachlichen Gestalt des Essays drückt sich sein Wahrheitsgehalt aus. „So ist es die Darstellung selbst, die Überzeugung schafft. Form erweist sich als ein produktives Element, das keinem äußeren, hinzukommenden Zweck dient“.⁷⁰ Mit Hilfe seiner pointierenden Interpretationen gelingt es dem Schöpfer essayistischer Konstruktion, „zu durchdringen, was als Objektivität hinter der Fassade sich versteckt“.⁷¹

Adornos Essay über Hölderlin hat er nicht zuletzt deshalb als einen seiner Schlüsseltexte für seine darstellungstheoretischen Zielsetzungen bezeichnet, weil dort der Begriff der objektiven Sprachgestalt präzisiert wird.⁷² Am Beispiel dieser Dichtung sucht er zu zeigen, dass ihr Aussagegehalt durch ein besonderes Mittel ihrem Ausdrucksmoment dienstbar gemacht werden kann: durch „kunstvolle Störungen (durch) Parataxen (...), welche der logischen Hierarchie subordinierter Syntax ausweichen“.⁷³ Für Adorno ist die parataktische Sprache, die in Analogie zu Schönbergs Zwölftontechnik aus „Gestalten reihenden Übergangs“⁷⁴ besteht, der Versuch, die Logik der Syntax aufzuheben. So kommt ihr „Doppelcharakter“ als begriffliches und prädikatives Mittel einerseits und als expressives Medium des Ausdrucks der Sache andererseits zum Tragen.⁷⁵ Sprache ist somit für Adorno keineswegs

67 Ebd., S. 21.

68 Ebd., S. 25.

69 Scholze 2000, Kunst als Kritik, S. 309.

70 Ebd., S. 312.

71 Adorno, Der Essay als Form, GS 11, S. 10.

72 Vgl. Müller-Doohm 2003, Adorno, Eine Biographie, S. 550.

73 Adorno, Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, GS 11, S. 471.

74 Ebd., S. 473.

75 Scholze betont zu Recht, dass Adorno zwar die Reduktion von Sprache als bloßes Mittel kritisiert, aber dennoch hat in seiner Philosophie Sprache ein Eigengewicht, es gibt kein An-Sich der Sprache. „In dieser Hinsicht entzieht sich Adornos Philosophie einer indirekten Ontologisierung und Verabsolutierung sprachlicher Strukturen, wie sie in der Nachfolge Heideggers etwa bei Derrida und de Man anzutreffen ist. Deren Zurückkippen

entweder rein begrifflich oder rein mimetisch, keineswegs ausschließlich das eine oder das andere, sondern immer Signifikation und Ausdruck als Einheit. „Sprache (...) geht nicht in der Kommunikation, der Mitteilung an andere auf. Sie ist aber (...) auch nicht schlechthin unabhängig von Kommunikation. (...) Sprache als Ausdruck und Sprache als Mitteilung sind ineinander verwoben“.⁷⁶

Parataktische Auflösungen, die die Sprachform der Musik ähnlich machen, hat Adorno nicht exklusiv der Lyrik vorbehalten. Vielmehr hat er sie auch für den philosophischen Diskurs geltend gemacht, der „über die Wahrheit selber sich Rechenschaft abzulegen“ hat.⁷⁷ Das geschieht gerade auch über das Moment des Ausdrucks. „Wenn die Philosophie eine Wahrheit sucht, liegt diese nicht primär in einem Sich-Anmessen von Sätzen oder Urteilen oder Gedanken an einmal so gegebene Sachverhalte, sondern es geht viel eher um das Ausdrucksmoment“.⁷⁸ Aber dies Ideal einer philosophischen Sprache mit parataktischen Momenten beinhaltet keineswegs den Verzicht auf begriffliche Präzision und diskursive Stringenz.⁷⁹ Vielmehr ist für Adorno die Sprache des Philosophen an die synthetische Funktion des Begriffs gekettet. Mit anderen Worten: auch wenn er für eine mimetische Haltung gegenüber der „Sache selbst“ plädiert, also die Sensibilität des philosophischen Interpretieren fordert, der sich über die begrenzte Reichweite des begrifflich abstrahierenden Denkens Rechenschaft gibt, so verzichtet er keineswegs auf die Verbindlichkeit des theoretischen Gedankens, die damit verbundene Begründungspflicht.⁸⁰

Was heißt: Konfigurative Sprache?

Die in der *Negativen Dialektik* entfaltete Philosophie des Nichtidentischen⁸¹ beschränkt sich nicht auf eine Abrechnung mit den verschiedenen Varianten

in eine monistische Philosophie fällt (...) hinter Adornos Kritik zurück“. Scholze 2000, Kunst als Kritik, S. 322, vgl. auch S. 200 ff.

76 Adorno, Skoteinos oder Wie zu Lesen sei, GS 5, S. 339.

77 Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 2, S. 158.

78 Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 83.

79 Vgl. Müller 1988, Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, S. 198 ff.

80 Vgl. Ritsert 1997, Das Nichtidentische bei Adorno, S. 19 ff.; Tiedemann 1992, Begriff, Bild, Name. S. 100 ff.; Puder 1983, Adorno als Sprachphilosoph, S. 331, insbesondere S. 340.

81 Adornos eigenen Worten zufolge ist negative Dialektik das „konsequente Bewusstsein von Nichtidentität“. Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 17. Er kritisiert den Anspruch, dass

eines identitätslogischen Denkens: mit der Bewusstseinsphilosophie und dem Szientismus. Vielmehr mündet die negativ-dialektische Kritik – wie schon in der Antrittsvorlesung von 1931 – in der Frage nach der Wahrheit philosophischer Sätze. Adorno bindet die Wahrheitsfrage an sein auf die Rettung des Nichtbegrifflichen zielendes Darstellungskonzept. In der Verwendung als Zeichensystem: als meinende Sprache in ihrer prädikativen, urteilenden Funktion ist sie für Adorno Teil des gesellschaftlichen Funktions- und Verblendungszusammenhangs, sie wird zum Instrument der Verteidigung von Gesellschaft. „Das Zeichensystem Sprache, das durch sein pures Dasein vorweg alles in ein von der Gesellschaft Bereitgestelltes überführt, verteidigt diese seiner eigenen Gestalt nach, noch vor allem Inhalt. Dem stemmt Reflexion sich entgegen“. ⁸² Sie, die sprachphilosophische Reflexion, ist die erste Voraussetzung für die Rettung der Sprache als Ausdrucksmittel. Dabei greift Adorno auf die in der Antrittsvorlesung eingeführte Kategorie der Konstellation und der Konfiguration zurück. Dieser Reflexion auf konstellatives Denken und eine konfigurative Sprache liegt die (in den Vorlesungen gerade auch der sechziger Jahre immer wieder akzentuierte) Prämisse zugrunde, dass die Philosophie „diejenige Form von Erkenntnis sei, der die Sprache überhaupt wesentlich ist, bei der die Sprache nicht ein bloßes, beliebig auswechselbares Zeichensystem ist, sondern bei der die Sprache mit der Sache etwas Wesentliches zu tun hat.“⁸³ Bei dem Bezug von Adornos Philosophie auf die Art und Weise ihrer sprachlichen Darstellung musste er der Paradoxie seines Programms Rechnung tragen: „An ihr (der Philosophie, d.V.) ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“.⁸⁴

Die Einsicht in den konstitutiven Aspekt von Sprache, die Einsicht also, dass Denken an Sprache gebunden bleibt, dass alles Gegebene sprachlich vermittelt ist, ist für Adorno eine Selbstverständlichkeit. Sein Interesse gilt dem der Sprache eigentümlichen Ausdrucksvermögen, d.h. ihrem nichtbegrifflichen Potential. Zwar gibt es für die Philosophie keine andere Möglichkeit als die

Begriff und Sache identisch, daß es eine Identität von Denken und Sein gibt. Identifizierendes Denken gilt ihm als eine klassifizierende und subsummierende Operation. Vgl. Thyen 1989, *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 113 ff. und S. 198 ff.

82 Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, S. 441.

83 Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, S. 7. Auf die Gemeinsamkeiten (und Differenzen) zwischen Adorno und Wittgenstein ist mehrfach hingewiesen worden. Zuletzt: Wiggershaus 2001, *Wittgenstein und Adorno*; vgl. außerdem Wellmer 1993, *Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos*, S. 239 ff.

84 Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 27.

des sprachlich vermittelten, des begrifflichen Denkens, aber für die Darstellung des Besonderen, des Nichtidentischen, den zentralen Begriff der *Negativen Dialektik*, bedarf es einer besonderen sprachlichen Leistung. Sie besteht darin, „das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“.⁸⁵ Die beiden Begriffe der Konstellation und Konfiguration sollen einen Weg weisen, wie dieses utopische Ziel philosophischer Reflexion des Nichtidentischen realisiert werden kann. Das konstellative Denken, das eine Vielzahl begrifflicher Möglichkeiten um eine zu deutende Sache versammelt, „belichtet das Spezifische des Gegenstandes, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist“.⁸⁶ Die Konstellation jener Begriffe, die sich um die zu erkennenden Phänomene gruppieren, repräsentieren ihren komplexen Bedeutungsgehalt unter seinen unterschiedlichen, durchaus oppositionellen Perspektiven: den Oberflächen- und Tiefendimensionen. Die einzelnen Begriffe sind nicht für sich allein aussagekräftig, sondern erst in ihrer differentiellen Anordnung. Als Konfigurationen bringen sie das Nichtidentische zum Sprechen. Diese Konfiguration der begrifflich geordneten Annäherungen an die Sache ist eine theoretische Konstruktion und als solche ein spezifischer Ausdruck, in dem sich die Wahrheit des philosophischen Gedankens manifestiert.

Konstellation und Konfiguration sind aufeinander verwiesen. Während *Konstellation* die Methode, d.h. den Prozess des gedanklichen Erfassens der Phänomene mit Hilfe unterschiedlicher begrifflicher Mittel bezeichnet, bezieht sich die *Konfiguration* auf den Modus, wie etwas zur Sprache gebracht wird.

Adornos eigenes Prinzip eines Denkens in Begriffskonstellationen hält auf der einen Seite an sachhaltiger Erkenntnis, d.h. an Verbindlichkeit in der Gedankenführung und der argumentativen Begründung fest. Auf der anderen Seite sucht er nach einer „Verbindlichkeit ohne System“.⁸⁷ Weil sich die Paradoxie, dass „nur Begriffe vollbringen können, was der Begriff verhindert“,⁸⁸ nicht aufheben lässt, kommt es wesentlich darauf an, dass das konstellierende Denken „die Sache durch sprachliche Prägnanz“⁸⁹ zum Ausdruck bringt. Nur durch diese Prägnanz kann die Begrenztheit der identifizie-

85 Ebd., GS 6, S. 21.

86 Ebd., S. 164.

87 Ebd., S. 39.

88 Ebd., S. 62.

89 Ebd., S. 167.

renden Methode überwunden werden. Statt eine vollständige Einheit von Begriff und Sache anzustreben, nähern sich die konstellierenden Denkprozesse dem Verständnis der Sache in konzentrischen Kreisbewegungen. Der Bedeutungsgehalt eines Phänomens oder der Sache muss dadurch erschlossen werden, dass die Begriffe in eine bewegliche Wechselbeziehung gebracht werden, gleich einem kompositorischen Zusammenhang, der zwar kohärent ist, aber keine deduktive Ordnung aufweist. „Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, dass er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke. Nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer, sondern eine Nummernkombination“.⁹⁰

Diesen Reflexionsmodus hat Adorno explizit mit dem Komponieren und dem von Max Weber begründeten methodologischen Verfahren der Bildung von Idealtypen in Verbindung gebracht, die er selbst als komponiert definiert hat.⁹¹ Begriffskonstellationen und Idealtypen haben nicht nur das kompositorische Moment ihrer Konstruktion gemeinsam, sie sind beide, so Anke Thyen, Grenzbegriffe zwischen Hypothese und Evidenz, sie „verweisen auf die Nichtidentität dessen, was sie als Sinnhaftes zu erfassen suchen“.⁹² Dabei geht es nicht um den einen, sogleich zutreffenden interpretatorischen Zugriff, sondern die Deutungen konstituieren sich aus jener Mannigfaltigkeit interpretativer Modelle, die so lange gebildet werden müssen, bis der „Zusammenhang, den sie stiften (...) lesbar (wird) als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts. Das Schriftähnliche solcher Konstellationen ist der Umschlag des subjektiv Gedachten und Zusammengebrachten in Objektivität vermöge der Sprache“.⁹³

Adornos Konzept des Verstehens ist zum einem prozesshaft, offen für neue Erfahrungen, die auch als durch die begriffliche Reflexion hindurchgegangene nie ganz an das je Besondere der Gegenstände heranreichen und ihnen so ihre Nichtidentität lassen. Zum anderen ist das Verstehen rekonstruktiv und sprachlich vermittelt: es muss sich objektivieren, eine der besonderen Sache angemessene Sprache finden. Diese Methodik des konstellativen oder

90 Ebd., S. 166.

91 Vgl. Weber 1981, *Protestantische Ethik I*, S. 39; ders. (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 7 ff.; Thyen 1989, *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 240 ff.

92 Thyen 1989, *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 245; vgl. auch S. 240 ff. Der Autorin zufolge erkennt Adorno das szientismus-kritische Moment der Soziologie Webers darin, „daß sie begriffsgeleitet ist, ohne Begriffe zu hypostasieren“. Ebd., S. 243

93 Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 167 f.

konstellierenden Denkens, die Adorno nur auf der Ebene allgemeiner erkenntniskritischer und prinzipieller epistemologischer Postulate entwickelt hat, impliziert ein philosophisches Sprechen, das er im Anschluss an Benjamin als konfiguratив beschrieb. Adorno hat in der Mehrzahl seiner Texte selbst einen konfigurativen Sprachstil praktiziert. Was er von der Soziologie dachte, dass ihr Sinn dadurch deutlich wird, „daß man`s halt macht“,⁹⁴ könnte auch für den Begriff der Konfiguration gelten: er wollte ihn durch seine Art des Schreibens – „beim Ausdruck auf die Sache schauen“⁹⁵ – gleichsam vorführen, wie er es sich schon bei seiner Antrittsvorlesung gedacht hatte.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997): Gesammelte Schriften, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.
- Bd. 1 Philosophische Frühschriften.
 - Bd. 2 Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen.
 - Bd. 3 Dialektik der Aufklärung.
 - Bd. 4 Minima Moralia.
 - Bd. 5 Drei Studien zu Hegel.
 - Bd. 6 Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit.
 - Bd. 7 Ästhetische Theorie.
 - Bd. 8 Soziologische Schriften.
 - Bd. 11 Noten zur Literatur.
 - Bd. 12 Philosophie der neuen Musik.
 - Bd. 18 Musikalische Schriften V.
 - Bd. 20.2 Vermischte Schriften.
- Bayert, Sabine (2002): Von der Sprache der Musik zur Musik der Sprache, Konzepte zur Spracherweiterung bei Adorno, Kristeva und Barthes, Würzburg.
- Benjamin, Walter (1980), Gesammelte Schriften, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Werkausgabe), Frankfurt a.M.
- GS Bd. I: Ursprung des deutschen Trauerspiels.

94 Adorno, Einleitung in die Soziologie, in NS, Bd. 15, S. 31.

95 Adorno, Minima Moralia, GS 4, S. 114.

GS Bd. II: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen.

Esders, Michael (2000): Begriffs-Gesten. Philosophie als kurze Prosa von Friedrich Schlegel bis Adorno, Frankfurt a.M./Berlin/Bern.

Garcia Düttmann, Alexander (1991): Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno, Frankfurt a.M.

Glauner, Friedrich (1998): Gut ist, was Sprache findet. Sprache, Erkenntnis und Utopie, in: Dirk Auer, Thorsten Bonacker, Stefan Müller-Doohm (Hg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe, Darmstadt.

Hohendahl, Peter Uwe (1995): Prismatic Thought, Theodor W. Adorno, Lincoln/London.

Horkheimer, Max (1941): Art and Mass Culture, in: Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science, Vol. IX, New York.

Horkheimer, Max (1988): Gesammelte Schriften, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 4: Schriften 1936-1941.

Horkheimer, Max (1996): Gesammelte Schriften, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 17: Briefwechsel 1941-1948.

Meyer-Denkman, Gertrud (2003): Aspekte des Gestischen in der Musik und im Musiktheater, Saarbrücken.

Müller, Ulrich (1988): Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit, Frankfurt a.M.

Müller-Doohm, Stefan (2003): Adorno, Eine Biographie, Frankfurt a.M.

Nicholsen, Shierry Weber (1997): Exact Imagination. Late Work on Adorno's Aesthetic, Cambridge, Massachusetts/London.

Puder, Martin (1983): Adorno als Sprachphilosoph, in: Festschrift für Jacob Taubes, Würzburg.

Reijen van, Willem (1987): Die *Dialektik der Aufklärung* gelesen als Allegorie, in: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987, Frankfurt a.M.

Ritsert, Jürgen (1997): Das Nichtidentische bei Adorno. Substanz- oder Problembegriff?, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 3. Jahrg., Heft 4.

Reemtsma, Jan Philipp (2003): Der Traum von der Ich-Ferne, in: Mittelweg 36, Nr. 6.

- Schnebel, Dieter (1971): Komposition von Sprache – sprachliche Gestaltung von Musik in Adornos Werk, in: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt a.M.
- Scholze, Britta (2000): Kunst als Kritik, Adornos Weg aus der Dialektik, Würzburg.
- Thyen, Anke (1989): Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt a.M.
- Weber, Max (1981): Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, herausgegeben v. Johannes Winckelmann, Gütersloh.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft (Studienausgabe), Tübingen.
- Wellmer, Alfred (1993): Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos, in: ders.; Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt a.M.
- Wiggershaus, Rolf (2001): Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens, Göttingen.
- Wohlfarth, Irving (1988): Die Willkür der Zeichen. Zu einem sprachphilosophischen Grundmotiv Walter Benjamins, in: Christoph Türcke (Hg.): Perspektiven kritischer Theorie, Lüneburg.

Rüdiger Hillgärtner, Oldenburg

Die Extraterritorialität des Autors¹

Literatur, Gesellschaftswissenschaften und Philosophie begegnen sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Diskursen, welche ein verändertes Nachdenken über die Stellung des Individuums zu sich selbst und zu seiner gesellschaftlichen Umgebung dokumentieren. Sie erzeugen ein semantisches Feld, das sich mit problematischen Selbsterfahrungen des Einzelnen und mit seinem Verhältnis zu schnell wechselnden und daher nicht mehr selbstverständlichen Zusammenhängen befasst. Als interdiskursive Leitmotive können Begriffe wie Unbehaustsein, Fremdheit, Entfremdung oder Exil dienen. Es handelt sich um einen Zustand, für den der anglo-amerikanische Kultur- und Literaturkritiker George Steiner mit Bezug auf die Autoren der Avantgarde den Begriff der Extraterritorialität geprägt hat.² Extraterritorialität hat einen anthropologischen, einen historischen und einen metaphysischen Aspekt. Anthropologisch steht damit ein konstitutives Außersichsein aller Individuen als allgemeine condition humaine zur Diskussion. Historisch tritt diese Bedingtheit in bestimmten Epochen stärker ins Bewusstsein als in anderen. Das Metaphysische zeigt sich in Momenten einer ästhetisch säkularisierten Theologie. Die literarische Produktion der Moderne dokumentiert mehr oder minder ausgeprägt alle drei Ebenen.

Angesichts der raschen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird das anthropologisch Gegebene offenbar historisch besonders evident. Man könnte zudem sagen, dass gewisse historische Formen der Entfremdung, die Hegel mit der objektivierenden Tätigkeit des Geistes und Marx mit der Arbeit unter klassengesellschaftlichen, spezifisch aber kapitalistischen Bedingungen verbindet, in neuer Weise in Er-

1 Erstveröffentlichung: Rüdiger Hillgärtner: *Kreative Individualität als Kunstfigur. Versuche zur Autorschaft im 20. Jahrhundert*, Verlag des BIS der Universität Oldenburg, Oldenburg 2005.

2 Vgl. Steiner, George, *Extraterritorial. Papers on Literature and the Language Revolution*. London 1972.

scheinung treten. Gleichzeitig erwächst ein komplementärer Bedarf an Offenbarung eines ganz Anderen, das Erlösung von der Entfremdung verspricht und Extraterritorialität im Sinne einer immanenten Transzendenz verheißt.

Extraterritorialität hat die Struktur einer Kippfigur, eines Vexierbildes. Seine Bedeutung schwankt, je nachdem, ob die Fremde zur illusionären Heimat werden kann, oder ob jede Ankunft in der Heimat in eine neue Fremde umschlägt und Heimat zu etwas im doppelten Sinne Aufgegebenem werden lässt. Dem Verlust steht die Hoffnung auf das Wiederfinden gegenüber. In Marcel Prousts Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“ bezeichnet die wiedergefundene Zeit nicht nur die Restitution des Verlorenen, sondern zugleich eine an den Augenblick gebundene Aufhebung der Zeit. Am Schnittpunkt von Zeit und Dauer ereignet sich eine momentane Erlösung von der Zeit. Dennoch fällt auch diese Erfahrung in die vergehende Zeit zurück, aus der es dauerhaft kein Entkommen gibt. In seinem Roman „Der Fremde“ und in den Erzählungen von „Das Exil und das Reich“ bezieht sich Albert Camus unter existentialistischem Vorzeichen auf strukturell vergleichbare Umschlagseffekte. Extraterritorialität gleicht dem Rundlauf in einer Drehtür, wo das Eigene oder Eigentliche sich immer auf der je anderen Seite befindet, die durch das Glas zwar sichtbar, aber abgetrennt erscheint. Ich werde in der Folge auf literarische, historische, epistemologische und anthropologische Aspekte dieses Sachverhaltes eingehen und einige Konsequenzen für das Verständnis von Autorschaft und literarischer Produktion thematisieren.

Fremdheit gegenüber der Außen- und Umwelt ist der Eindruck, mit dem modernistische Autoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihre Situation beschreiben. Sie befinden sich häufig im selbstgewählten inneren, gelegentlich auch äußeren Exil. Joyce (um nur ein Beispiel zu nennen) schreibt ein autobiographisch gefärbtes Drama mit dem Titel „Exiles“. Der ebenfalls autobiographisch inspirierte Protagonist seines Romans „Ein Portrait des Künstlers als junger Mann“ propagiert die Selbstexilierung als geeignetes Mittel zur Bewahrung schriftstellerischer Integrität. Einem Kommilitonen, der ihn nach seinen Überzeugungen befragt, erwidert er:

„Ich will nicht dem dienen, an das ich nicht länger glaube, ob es sich mein Zuhause nennt, mein Vaterland oder meine Kirche: und ich will versuchen, mich in irgendeiner Art Leben oder Kunst so frei auszudrücken wie ich kann (...R. H.) und zu meiner Verteidigung nur die

Waffen benutzen, die ich mir selbst gestatte – Schweigen, Verbannung und List.³

Ich werde auf diesen Protagonisten, der in seinem Namen, Stephen Dedalus, die christliche und die griechische Antike trägt, in der Folge noch gelegentlich zurückkommen, da seine Reflexionen gewissermaßen exemplarischen Charakter haben. Proust, Camus und Joyce sind keine Einzelfälle. Mehr oder minder alle großen Namen der literarischen Avantgarde in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts sind oder fühlen sich in der einen oder anderen Weise expatriert, bzw. extraterritorialisert. Der amerikanisch-britische Maler Kitaj prägt für diesen Sachverhalt, der sich nach seiner Erfahrung in der eigenen Gegenwart, dem späten 20. Jahrhundert, fortsetzt, den Begriff des Diasporismus und publiziert 1989 das „First Diasporist Manifesto“⁴

Die Kriterien, die Kitaj für Künstler in einer realen oder metaphorischen Diaspora anführt, lassen sich auf Autoren übertragen. Sie bilden eine lange Liste: Entwurzelung; Heimatlosigkeit; Unbehautheit; Ausgeschlossenheit; Vorläufigkeit; Unstetigkeit; Zerstreutheit; Flüchtigkeit; Widersprüchlichkeit; Gespaltenheit; Fragmentarisierung; Randexistenz; Isolation. Als innere Begleiterscheinungen zeigen sich Krisen der Identität, gespaltene oder hybride Persönlichkeitsbilder. Als äußere Begleiterscheinungen gelten das Leben in zwei oder mehreren Gesellschaften, Kulturen und Sprachen sowie die scheiternden Versuche der Assimilation. Kitaj reflektiert nicht auf die anthropologischen Voraussetzungen. Er hat in erster Hinsicht das historische Beispiel der jüdischen Diaspora im Auge, beobachtet indessen die zunehmende Verallgemeinerbarkeit der jüdischen Erfahrung im Laufe des 20. Jahrhunderts, das wohl zu Recht das Jahrhundert einer beginnenden weltweiten Mobilität, aber auch der großen Flucht- und Migrationsbewegungen heißen kann.

Die historischen Gründe für die extraterritoriale Position avantgardistischer Autoren werden gewöhnlich in der Umbruch- und Krisensituation zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesucht. Die Krise der europäischen Kultur tritt im 1. Weltkrieg manifest zutage, aber sie ist bereits in den Jahren vorher spürbar. Ein Modernisierungsschub im großen Maßstab, die zweite industrielle Revolution, verändert das Gesicht der europäischen Gesellschaften. Ökonomische Basis, soziale Zusammensetzung, politische Struktur und Lebensweise

3 Joyce, James, Ein Porträt des Künstlers als junger Mann, übersetzt von Klaus Reichert, Frankfurt am Main 1976, S. 278.

4 Vgl. Kitaj, R. B., First Diasporist Manifesto, London 1989.

der einzelnen Bevölkerungsschichten werden langsamer oder schneller, immer aber grundlegend umgewälzt. Berühmt geworden ist Virginia Woolf auf britische Verhältnisse bezogenes, aber verallgemeinerbares Diktum aus dem Jahr 1924:

„Alle menschlichen Beziehungen haben sich verändert – die zwischen Herren und Dienern, zwischen Männern und Frauen, zwischen Eltern und Kindern. Und wenn sich die menschlichen Beziehungen verändern, vollzieht sich gleichzeitig ein Wandel in Religion, in Verwaltung, Politik und Literatur.“⁵

Woolf setzt als Datum der Veränderung scheinbar recht beliebig, tatsächlich jedoch keineswegs willkürlich das Jahr 1910. Denn als Jahr der ersten großen postimpressionistischen Kunstaussstellung in London (gezeigt werden Werke der kontinentalen Avantgarde: Cézanne, Gauguin, Fauvisten, Futuristen und Kubisten), zudem als Todesjahr König Edwards VII. und Ende der nach ihm benannten kurzen, nachviktorianischen Epoche eignet es sich als Markstein nicht nur einer neu empfundenen Fremdheit, sondern auch einer neuen, das Publikum befremdenden, künstlerischen Reaktion darauf.

Der Fremde als Typus erregt 1908 die Aufmerksamkeit des Soziologen und Kulturphilosophen Georg Simmel. Wie Kitaj geht er von der jüdischen Erfahrung der Diaspora aus, um sie sodann unter den Bedingungen der Moderne zu verallgemeinern. Der Fremde ist der von außen kommende Wandernde, „der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“.⁶ Er bringt in die Gruppe, in der er verweilt, fremde Qualitäten ein, sprengt deren Homogenität, steht zugleich innerhalb und außerhalb und repräsentiert eine paradoxe Einheit von Ferne und Nähe. Er ist Teil der Gruppe und gehört dennoch nicht dazu.

Er bezieht eine Zwischenposition des Weder – Noch und des Sowohl-Als-Auch. Das macht seine Beweglichkeit gegenüber den Einheimischen aus. Suchte man nach Vergleichen, nähme er die Rolle des Geldes in den Transaktionen des Marktes ein. Er vereint in sich die Rollen des Vermittlers, Schlichters, aber auch des potentiellen Verräters. Er ist nicht verwurzelt, also

5 Woolf, Virginia, *Die schmale Brücke der Kunst*. Leipzig 1986, S. 42f.

6 Simmel, Georg, „Exkurs über den Fremden“: in: Rammstedt, O., hg., *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 11. Frankfurt a. M. 1995. S. 764.

auch nicht festgelegt. Aus dieser Distanz entspringt seine Objektivität, die indessen nicht Unbeteiligung bedeutet, sondern eine Synthese von Gleichgültigkeit und Engagement. Gegenüber den Einheimischen ist er „der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden.“⁷ Die prinzipielle Ungebundenheit macht die Bindungen, die der Fremde eingeht, relativ, bedingt, vermittelt und jederzeit widerrufbar. Er befindet sich in einer paradoxalen verbindlichen Unverbindlichkeit, die ihn bindet und zugleich frei sein lässt. Er kann mit Bindungen spielerisch umgehen. In seinen Beziehungen steckt gewissermaßen ein ästhetisches Moment der Inszenierung.

Simmels Beschreibung deckt sich mit der Selbsteinschätzung, die Autoren von ihrer Position geben. Sie sind janusköpfige Außenseiter, die überall sein können und nirgendwo hingehören. Wo immer sie indessen sind, beziehen sie die Position zwischen den Fronten und Gegensätzen. Strukturell lassen sie sich nicht verorten oder vereinnahmen, selbst wenn sie hier und da problematische Loyalitätserklärungen abgeben. (Als Beispiele könnten die amerikanischen Lyriker Pound und Eliot genannt werden, der erste mit Bezug auf seine Unterstützung des italienischen Faschismus, der zweite mit Bezug auf eine ultrakonservative Annäherung an die britische Monarchie und die anglikanische Staatskirche.) Die eigene Zuordnung ist immer gebrochen und lässt die konstitutive Ambiguität durchscheinen, die sich einer Definition von Zugehörigkeit und Identität entzieht. Wegen dieser Ambiguität werden die Autoren der Avantgarde mit Argwohn beobachtet und unter Umständen der Repression ausgesetzt.

1943/44 veröffentlicht der Soziologe Alfred Schütz seine sozialpsychologischen Beobachtungen über den Fremden in *The American Journal of Sociology*.⁸ Er schreibt aus der Perspektive des österreichischen Emigranten, der ebenfalls aus dieser Besonderheit verallgemeinerbare Resultate gewinnt. Stärker als Simmel betont er das Moment der Reflexion und experimentellen Konstruktion im Versuch der Anpassung an eine neue Umgebung. Keines der mitgebrachten, gewohnten Verhaltensmuster ist anwendbar. Der Fremde steht als Beobachter am Rand und muss doch zugleich ein Akteur im neuen

7 Ebd., S. 767.

8 Schuetz, Alfred, „The Stranger: An Essay in Social Psychology“, in: *The American Journal of Sociology*. Vol. XLIX (July 1943 – May 1944), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1944.

Zusammenhang sein. Weder tragen alte Selbstverständlichkeiten, noch können die neuen in dem Maß erworben werden, wie sie die Einheimischen besitzen.

Dies betrifft besonders das sprachliche Handeln. Auch hier steht der Fremde in der Zwischenposition. Er kann die eigene Sprache nicht mehr und die fremde Sprache noch nicht angemessen verwenden. Zwar kann er die Sprache der neuen Umgebung nach der lexikalischen und grammatischen Seite erlernen. Aber als gelebtes und geteiltes Medium einer konnotationsreichen, traditionsgesättigten, mit emotionalen Codes ausgestatteten Interaktion bleibt sie ihm verschlossen, Diese allgemeinen Überlegungen von Schütz werden von Autoren der Moderne noch überboten. Selbst wenn sie in der eigenen Sprachumgebung bleiben, hat diese doch alle Selbstverständlichkeit verloren. Die Fülle der Klischees, Gemeinplätze und toten Metaphern des alltäglichen Sprachgebrauchs verwehrt die unbefangene Wortwahl. Ideologeme, Werbung und politische Manipulation, ja selbst die linguistischen Rationalisierungen des Unbewussten lassen jedes unmittelbare Vertrauen in die vorgefundene Sprache als naiv erscheinen. Nichts geht mehr von selbst. An die Stelle des automatischen Austauschs von Sprechakten treten die Abkehr von der verunreinigten und die Suche nach einer neuen, klaren und reinen Sprache. Das Sprechen wird im Übermaß bewusst. An die Stelle der spontanen Äußerung treten Sprachkritik und Sprachkonstruktion. Sprachreflexion in diesem Bezugsrahmen verbindet nicht nur die westliche Literaturavantgarde, sondern findet sich auch in der engen Zusammenarbeit von Autoren, Literatur- und Sprachwissenschaftlern im Kontext des russischen Formalismus. Fritz Mauthner fasst 1901 in seinen sprachphilosophischen Denkfiguren das Problem zusammen: „Will ich emporklimmen in der Sprachkritik, die gegenwärtig das wichtigste Geschäft der denkenden Menschheit ist, so muss ich die Sprache hinter mir und vor mir und in mir vernichten von Schritt zu Schritt.“⁹ In der sprachkritischen Perspektive wird die eigene Sprache zur Fremdsprache. Die Folgen sind erheblich, Entfremdung in und von der Sprache stellt alle sprachlichen Funktionen in Frage. Wenn zweifelhaft wird, was das Zeichen bezeichnet und wie das Verhältnis von Zeichen und Bedeutung ist, ist für Individuen allgemein, für Autoren im Besonderen eine existentielle Gefährdung gegeben.

9 Mauthner, Fritz, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1, Stuttgart 1901, S. 1 f.

Jedoch zurück zu den Überlegungen von Schütz: Wie Simmel konstatiert er zwei Eigenschaften des Fremden: seine Objektivität und seine zweifelhafte Loyalität. Aus seiner Zwischenposition richtet der Fremde als Außenstehender seinen Blick auf die Inkohärenz und Inkonsistenz der neuen Kultur und (so könnte man über Schütz hinausgehend vermuten) auch der mitgebrachten eigenen Kulturmuster. Der Vergleich fördert die Relativität und das Fragmentarische, aber auch Konstruierte beider Seiten zutage. Der Fremde kann weder das Aufgegebene noch das Anzueignende als unbezweifelbare Orientierung betrachten. Was er hinter sich lässt, erscheint in seinem Wert, seiner Geltung genauso defizitär wie das, was auf ihn zukommt.

Der Fremde befindet sich in einem kulturellen Niemandsland. Er ist extraterritorial, eine kulturelle Hybridbildung, die zwischen zwei (oder mehreren) kulturellen Konzeptionen steht, zu deren einer sie nicht mehr und zu deren anderen sie noch nicht gehört. Nach Schütz tritt diese Situation am Emigranten (und, könnte man hinzufügen, am modernistischen Autor) besonders klar hervor. Sie ist indessen (in mehr oder weniger deutlicher Form) eine auf Dauer gestellte Erfahrung der Weltorientierung, die durch die Prozesse der Modernisierung (so muss man hinzusetzen) eine besondere Radikalisierung und Zuspitzung erfährt. Schütz und Simmel gehen gleichwohl noch immer aus von einer Dichotomie von Einheimischen und Fremden. Dass auch die Einheimischen sich selbst und ihrer Umgebung entfremdet sein könnten, dass diese Dichotomie ein Vexierbild darstellt, dass es einen auf Dauer gestellten Rollentausch von Fremden und Einheimischen geben könnte, liegt nur potentiell im Spektrum ihrer Aufmerksamkeit, sehr wohl indessen im aktuellen Blickfeld der Literaturproduzenten.

In seiner Studie „Moderne und Ambivalenz“¹⁰ von 1992 geht auch der britische Soziologe Zygmunt Bauman auf den Fremden ein. Wiewohl Bauman sich ebenfalls auf die jüdische Diaspora und darüber hinaus auf Intellektuelle, Künstler und Autoren konzentriert, betrachtet er dennoch auf allgemeiner Ebene den Fremden als den Prototyp moderner Individualität. Bauman konzentriert sich auf die Ambivalenz des Fremden. Er passt nicht in das Schema binärer Oppositionen (etwa die Polarität Freund – Feind), das die konventionelle Leitlinie gesellschaftlicher Orientierung abgibt. Mit seiner Position zwischen den Polen ist er eine Anomalie, welche die etablierte Ordnung in Frage stellt. Klare Entweder-Oder Entscheidungen sind auf ihn nicht

10 Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992.

anwendbar. Er ist sowohl das Eine wie auch das Andere und zugleich keines von beiden. Er entzieht sich der logischen Definition, sein Status ist unentscheidbar, unerkennbar. Er ist zugleich über- und unterdeterminiert. Das macht ihn bedrohlich, zur Quelle von Verunsicherungen, der man tendenziell durch Ausgrenzung, Stigmatisierung und Verfolgung begegnet. Der Fremde ist der ruhelose Wanderer, der Kosmopolit ohne Hoffnung, jemals wieder in einer Heimat anzukommen. Seine Ambivalenz impliziert verbindliche Unverbindlichkeit, anpassungsfähige Unangepasstheit, absolute Relativität. Seine Existenz ist ungewiss und kontingent, seine Einstellung zweifelnd, skeptisch, Orthodoxien abgeneigt. Der Fremde hat keine festgelegte Identität. Er bewegt sich in wechselnden Rollen, ohne mit einer von ihnen zu verschmelzen. Er ist im ontologischen Sinne ein Mensch ohne Eigenschaften, vielseitig aktualisierbares Potential, frei von und zugleich frei zu angemessenen, temporären Selbstinszenierungen. Er steht in und über der jeweiligen Situation, Akteur und Richter in einem. Versuche, die Position des Fremden in die des Einheimischen zu überführen, müssen scheitern. Als Alternative zur verfehlten Assimilation bietet sich nur die Akzeptanz und kreative Nutzung der Ambivalenz. Wie eine literarische Illustration dieses Sachverhalts wirken die Bekenntnisse des Protagonisten Stephen Dedalus in Joyces „Ein Portrait des Klünstlers als junger Mann“: „Seine Bestimmung war es, sozialen oder religiösen Ordnungen auszuweichen (...R. H.) Ihm war bestimmt, seine eigene Weisheit fern von anderen zu erfahren oder die Weisheit anderer selber zu erfahren als Wanderer in den Stricken der Welt.“¹¹ An anderer Stelle konstatiert er in Bezug auf seine Kündigung der politischen, linguistischen und religiösen Bindungen zu seinem Land: „Wenn die Seele eines Menschen in diesem Land geboren wird, werden ihr Netze übergeworfen, um sie am Fliegen zu hindern. Du sprichst mir von Nationalität, Sprache, Religion. Ich werde versuchen, an diesen Netzen vorüberzufliegen.“¹²

Dem kosmopolitischen Fremden mögen letztlich alle kulturellen Formationen, die er durchwandert, als relativ erscheinen, als situative Fiktionen, Inszenierungen eines kollektiven Bewusstseins mit dazu passendem sozialem Rolleninventar. Nietzsches Sprachkritik an den Metaphern, die zu Fakten verdinglicht werden, aufnehmend, könnte er zu einer analogen Kritik an der Kultur kommen, die ihre Fiktionen zur Wirklichkeit verdinglicht, ihr Rolleninventar als „natürliches Verhalten verabsolutiert. Im Wandern über-

11 Joyce, James, a. a. O., S 182.

12 Ebd., S. 229.

schreitet der Fremde Grenzen. Er transzendiert das jeweils Gegebene. Indem er die verdinglichten Unmittelbarkeiten der jeweiligen Gastkultur reflexiv aufbricht, kann er sie rekonstruieren, wohl auch performieren. Der Fremde wird zum Schauspieler, indem er ihm angediente und eigene Rollen in Szene setzt. Er wird zum Darsteller seiner selbst, zu einer Persona. Die Überschreitung des jeweils angenommenes Selbstbilds wird zu einem Wechsel der Masken und Auftritte. Seine Autopoiesis geht nicht in dieser oder jener konkreten Erscheinung auf. Sie bildet eine Struktur, die er reflektiert und mit wechselnden Inhalten füllt.

Der Fremde ist, um den Arbeitstitel von Joyces „Finnegans Wake“ aufzugreifen, sein eigenes „work in progress“. Er ist mit keinem seiner wechselnden Inhalte identisch. Seine Identität ist entweder im Sinne Derridas entlang der Kette seiner Erscheinungsformen hinausgeschoben. Oder sie liegt in einem Ungreifbaren, in einer unaufhebbaren und unaussprechlichen Differenz, in einer prinzipiellen Alterität, die sich einlässt und zugleich entzieht. Sie liegt im bodenlosen Dazwischen der Übergänge vom Nicht-Mehr zum Noch-Nicht. Die Konstitution des Individuums stellt sich dar als Prozess der Selbstüberschreitung.

Dieser wiederum gewinnt in der Selbstreflexion von Autoren der Moderne seinen prägnanten Ausdruck. Sie spielen Rollen und tragen Masken, in denen sie aus sich selbst heraustreten. Der amerikanische Lyriker Ezra Pound publiziert 1909 einen Gedichtband, dem er den Titel „Personae“, Masken, gibt. Er knüpft dabei (wie übrigens auch T. S. Eliot) an die Technik des dramatischen Monologs bei dem Viktorianer Robert Browning an. Zugleich berührt sich seine literarische Selbstinszenierung mit den Masken-Unternehmungen seines etwas älteren Zeitgenossen William Butler Yeats. Für Yeats ist die lyrische Maske ein Wachstumsschritt, wie er in seiner Theorie von Ich, Gegen-Ich und Maske erklärt:

„Wenn wir uns selbst nicht anders denken könnten als wir sind, oder es nicht fertig brächten, ein zweites Selbst für uns anzunehmen, wären wir auch nicht fähig, uns eine eigene Disziplin aufzuerlegen.“¹³

13 Nachwort von Eva Hesse zu Pound, Ezra, Personae/Masken. München 1992. S. 390. Vgl. auch die materialreiche Studie von Christoph Irmischer, Masken der Moderne, Würzburg 1992.

Yeats Masken sind Selbstprojektionen des Autors. Pounds Masken dagegen sind Anverwandlungen der eigenen Person/Persona an andere Autoren. Wie Eva Hesse, die Übersetzerin, schreibt, bedient Pound sich „der objektiven Materialien aus dem Leben und Werk anderer Dichter, um sich selber subjektiv mit der Rolle des Dichters als Außenseiter der Gesellschaft in eins zu setzen.“¹⁴

Der Außenseiter, der extraterritoriale Fremde, das Individuum in der Rolle des Autors entwickelt Verhaltensweisen, die sich mit etwas später im Jahrhundert artikulierten Beobachtungen der philosophischen Anthropologie treffen. Was Helmuth Plessner zur Anthropologie des Schauspielers sagt, fasst die Struktur zusammen, die sich in dem bisher Ausgeführten abzeichnet. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1948 heißt es: Der Schauspieler

„ist sein eigenes Mittel, d. h. er spaltet sich in sich selbst, bleibt aber, um im Bilde zu bleiben, diesseits des Spaltes, hinter der Figur, die er verkörpert, stehen. Er darf der Aufspaltung nicht verfallen, wie etwa der Hysteriker oder der Schizophrene, sondern er muss mit der Kontrolle über die bildhafte Verkörperung den Abstand zu ihr wahren. Nur in solchem Abstand spielt er.“¹⁵

Die Übereinstimmung mit Joyces Protagonist im „Porträt des Künstlers“ geht sehr weit. Stephen Dedalus lässt in seiner eigenen Poetik den Autor in ungreifbarer Unpersönlichkeit hinter den Figuren stehen, in denen er sich dramatisiert.

„Die Persönlichkeit des Künstlers (...R. H.) sublimiert sich aus der Existenz hinaus, entpersönlicht sich gewissermaßen. Im ästhetischen Bild in der dramatischen Form ist das Leben geläutert und reprojiert von der menschlichen Imagination. Der Künstler, wie der Gott der Schöpfung, bleibt in oder hinter oder jenseits oder über dem Werk seiner Hände, unsichtbar, aus der Existenz hinaussublimiert, gleichgültig, und manikürt sich die Fingernägel.“¹⁶

Der Vergleich der extraterritorialen Stellung des Autors mit der eines verborgenen Gottes macht aufmerksam auf einen Zug des Fremden, der auch bei Simmel und Baumann anklingt: der Fremde ist einer, dessen schillernde

14 Ebd.

15 Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Frankfurt am Main 1982, S. 407 f.

16 Joyce, James, *Ein Porträt*, a. a. O., S. 242.

Unbestimmbarkeit zwischen Übermacht und Ohnmacht, zwischen bewusstem Führungsanspruch und Verbannung oszilliert. Bevor indessen das anthropologische Moment der Extraterritorialität genauer betrachtet wird, sollen hier einige erkenntnistheoretische Einsichten zum Konzept der fingierenden Selbstüberschreitung des Individuums vorgestellt werden, die zeitgleich mit der literarischen Produktion der Moderne entstehen. Sie stellen gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit der Masken und Rollen und ihrer anthropologischen Voraussetzungen dar. 1911 publiziert der Philosoph Hans Vaihinger eine Phänomenologie des ideenbildenden und fingierenden Bewusstseins unter dem Titel „Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“.¹⁷ Vaihinger gibt den Anspruch auf, die objektive Wirklichkeit zu begreifen. Man könnte sagen, dem erkennenden Bewusstsein bleibt die Wirklichkeit unaufhebbar fremd. Es bewegt sich als Fremder in ihr. Sie gilt ihm nur mehr als prinzipiell unerkennbarer Auslöser von Empfindungen und Wahrnehmungen. Vaihinger macht das Bewusstsein zu einer Instanz, die solche Wahrnehmungen mit Hilfe von Logik und vergangener Erfahrung zu nützlichen Fiktionen verarbeitet. Zu den Fiktionen zählen Ideen, Vorstellungen, Modelle, theoretische Blaupausen, religiöse und künstlerische Entwürfe, mit anderen Worten alle Konzeptionen der Selbst- und Weltorientierung.

Mit ihrer Hilfe und durch ihre experimentelle Erprobung wird eine psychische Balance im Umweltverhältnis hergestellt. Der Prozess wird in Abständen begleitet von Veränderung und korrigierender Anpassung. In jeder Phase bleibt ungewiss, was diesen Fiktionen in der Außenwelt entspricht. Ihre Wahrheit liegt in der gewussten Differenz zu dem, worauf sie sich beziehen, zu ihrem Referenten. Als bewusste Falsifizierungen treten sie intentional an die Stelle der Außenwelt, wodurch im Modus des Als-Ob die Opposition von Fiktion und Wirklichkeit aufgelöst wird. Was zählt, ist der praktische, operative, psychische Spannungen ausgleichende Wert der Fiktionen. Ihre praktische Bewährung verführt indessen zu dogmatischer Erstarrung, als deren Folge sich zunehmender Umweltwiderstand und Störungen des psychischen Gleichgewichts bemerkbar machen. Diese Verdinglichung reduziert die Brauchbarkeit der Fiktionen. Sie verlassen den Modus des experimentellen Als-Ob und negieren den Prozesscharakter der Erkenntnis. Dogmen müssen

17 Vaihinger, Hans, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, Leipzig 1911.

daher korrigiert und durch neue Fiktionen ersetzt werden, die das psychische Gleichgewicht wieder herstellen. Jede Fiktion ist deshalb relativ und revidierbar. Durch die Revision wird indessen der Bereich der Fiktionen nicht verlassen. Die Fiktionen sind ebenso unhintergebar wie die Sprachen, die ihr Medium sind. Jede Fiktion gibt vor, real zu sein, während das Individuum im Bewusstsein dieser Vorgabe zugleich die Möglichkeit hat, metafictional das Bewusstsein ihres fiktionalen Charakters zu reflektieren. Sie suggeriert die Präsenz des Vorgestellten und gibt sich zugleich als dessen differente Repräsentanz zu erkennen. Diese Doppelstruktur ist produktiv, weil sie beliebig viele Experimente und Revisionen erlaubt.

Vaihingers Einsichten berühren sich mit den Erkenntnissen modernistischer Autoren. Virginia Woolf polemisiert gegen die erstarrten Konventionen, mit denen der realistische Roman Wirklichkeitsillusionen erzeugt. Einer objektivierenden Beschreibung setzt sie den Fluss der Wahrnehmungen und Empfindungen entgegen, die schließlich zum subjektiven Eindruck eines Tages gerinnen.

„Überprüfe einen Augenblick lang an einem gewöhnlichen Tag einen gewöhnlichen Verstand. Der Verstand nimmt eine Myriade von Impressionen auf – triviale, phantastische, schwindende oder wie mit scharfem Stahl tief eingeprägte. Sie kommen von allen Seiten, ein unablässiger Strom unzähliger Atome; und wie sie einfallen, wie sie sich in das Leben von Montag oder Dienstag einpassen, so fällt die Bedeutung anders als gewohnt aus; der Moment von Wichtigkeit war nicht hier, sondern dort.“¹⁸

Woolfs Konzeption äußert sich in immer neuen, impressionistischen Konstellationen, die sich mit dem Wechsel der Stimmungen verändern. Sie sind nur mehr subjektiv beglaubigt, erheben keinen objektiven Wahrheitsanspruch. Wirklichkeit und Selbst werden in einen Wirbel von Bildeindrücken gerissen. An diesem Punkt führt Woolf indessen eine Erfahrung ein, die sich bei Vaihinger so nicht findet. Sie betrifft eine Gewissheit, die im Gegensatz zur Welt der Fiktionen steht. Sie kann nur intuitiv im Nu eines revelatorischen Augenblicks gewonnen werden, wo der unaufhörliche Wechsel der Gestalten plötzlich und unerwartet überboten wird durch die unwillkürliche Offenbarung eines namenlosen und bildlosen Seins, einer Extraterritorialität, die jenseits der Fiktionen aufscheint.

18 Woolf, Virginia, *Die schmale Brücke der Kunst*, Leipzig 1986, S. 20.

Vaihinger ebnet tendenziell den Unterschied ein zwischen wissenschaftlichen, bzw. philosophischen Theorien und Produkten der literarischen Phantasie. Wirklichkeit wird zu einem subjektiven Konstrukt, zu einer temporären Realitätskulisse, zu einem Text, zu einer auswechselbaren Kette von Metaphern und Analogien. Vaihingers Denken im Modus des Als-Ob setzt nicht auf eine Entsprechung von Sprache und Realität, bzw. von Zeichen und Bedeutung. In beiden Fällen treten die Pole in eine Spannung zueinander, welche die referentielle Beziehung lockert. Vaihingers Fiktionenkette lässt es offen, ob an den Nahtstellen des Übergangs, der Ablösung einer Fiktion durch eine andere, jene ganz andere Extraterritorialität hinter den Fiktionen erahnbar wird, von der die modernistischen Autoren sprechen.

In seiner Einleitung in die philosophische Anthropologie aus dem Jahr 1928 beschreibt Helmuth Plessner das Wesen des Menschen in einer Weise, die an die bisherigen Beschreibungen des Fremden anschließt. Indem er den Menschen als konstitutiv heimatlos ausgibt, macht er Fremdheit und Extraterritorialität zur allgemeinen condition humaine. Er räumt zwar ein, es habe Zeiten gegeben, in denen das Bewusstsein dieses Sachverhalts „durch starke Bindungen an Scholle und Familie, an Haus und Ahnen überdeckt war.“¹⁹ Der Mangel an Heimat werde jedoch deutlich ausgesprochen in den mythischen (d.h. literarischen, R. H.) Überlieferungen. „Die Idee des Paradieses, des Standes der Unschuld, des Goldenen Zeitalters, ohne die noch keine menschliche Generation gelebt hat, (...R. H.) ist der Beweis für das, was dem Menschen fehlt, und für das Wissen darum, kraft dessen er über dem Tier steht.“²⁰ Die Heimatlosigkeit leitet Plessner aus einer reflexiven Selbstüberschreitung des Menschen ab. Er ist sich selbst gegenüber ex-zentrisch und ek-statisch, da er nicht nur in seinem leiblich-seelischen Zentrum lebt und erlebt, sondern als Beobachter seiner selbst sich aus dem Zentrum heraus begibt, um sich seines Erlebens bewusst zu werden. Er geht nicht auf in der Unmittelbarkeit und Absolutheit des Erlebens. Er tritt aus der Identität mit sich selbst heraus und führt in diese Identität die Differenz des Selbst als Anderen ein. Rimbauds berühmter Ausruf „Je est un autre“ artikuliert einen anthropologischen Befund und zugleich das Credo eines extraterritorialis Dichters. Wie bei Virginia Woolf ist indessen auch bei Rimbaud die Extraterritorialität als Kippfigur gegenwärtig. Sie gilt dem tausendfachen Anderssein im Strom der Ereignisse und zugleich der momentanen Erfahrung eines

19 Plessner, Helmuth, *Mit anderen Augen*. Stuttgart 1982, S.16.

20 Ebd.

qualitativ ganz Anderen, das allerdings immer wieder umschlägt in ein weiteres Glied der ablaufenden Reihe.

Anthropologisch betrachtet hängt Extraterritorialität nicht am Wechsel des Landes oder der Kultur. Sie hängt auch nicht an geschichtlichen oder sozialen Veränderungen. Sie macht sich jenseits solcher Zufälligkeiten strukturell fest an der menschlichen Fähigkeit und Notwendigkeit, in Distanz zu sich selbst zu treten. Diese Distanz zum unmittelbaren, natürlichen Leben wird deutlich in der bewussten Lebensführung. Plessner beschreibt sie als Zwang zur Selbsterschaffung, zur Erschaffung einer kulturellen Umgebung, die sich als geradezu gottähnliche *creatio ex nihilo* darstellt.

„Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, das er lebt, d. h. zu machen, was er ist - eben weil er nur ist, wenn er vollzieht -, braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, wenn die Ergebnisse dieses Schaffens ein eigenes Gewicht bekommen.“²¹

Vaihingers Fiktionen haben hier ihren anthropologischen Ort.

Plessner führt, wie schon Vaihinger mit dem Begriff der Fiktion ein ästhetisches Moment in seine Überlegungen ein. Als geführtes wird das Leben vorgeführt, aufgeführt. Der Mensch ist, wie schon erwähnt, Schauspieler mit dem Vermögen zur Rollendistanz. Er realisiert sich auf der gesellschaftlichen Bühne in der Differenz von Präsenz und Repräsentanz. Zugleich wird damit der Zugang zur reinen Präsenz des unmittelbaren Lebens verstellt. Sobald sich der Blick auf eine vorgebliche Präsenz richtet, erweist sie sich als Vexierbild der Extraterritorialität. Die vermutete Eigentlichkeit schlägt um in ein weiteres Uneigentliches. Der Rückweg in die Heimat, in die Einheit des Lebens mit sich selbst, wird durch die gleichen reflexiven Mittel verhindert, die ihn finden, erfinden sollen. Es bleiben Fremdheit, Spaltung, Zerrissenheit und ein Zustand, den der Philosoph Georg Lukacs 1915 mit Bezug auf die Kultur der Moderne als „transzendente Obdachlosigkeit“ bezeichnet.²² Der

21 Ebd., S. 17 f.

22 Vgl. Lukacs., Georg, Die Theorie des Romans. o. O., o. J. (Luchterhand, Neuwied) S. 35.

Unbehaustheit ist zugleich das Heimweh nach dem ganz Anderen eingeschrieben, nach der Präsenz einer unaussprechlichen Individualität. Sie markiert ein Jenseits zu dem Außersichsein in noch so vielen Rollen, das jede Rolle motiviert und in keiner einzigen aufgeht.

Weil indessen das Beisichsein sich nur äußert im Außersichsein der Rollen, ist jeder Rolle das Streben eingeschrieben, die Repräsentation des Individuums zu überführen in die Präsenz, das Unaussprechliche vollkommen auszusprechen. Es bleibt der Drang, den Zustand der Fremdheit gegenüber dem unaussprechlichen Selbst zu überwinden. Plessner spricht von dem rastlosen Streben nach Neuem, nach Überbietung, Übersteigerung, ohne dass der Prozess an sein Ende kommen könnte.²³ Wie angestrengt diese Lebensarbeit auch betrieben wird, sie hebt die konstitutive Spaltung in Ego und Alter nicht auf, und sie lässt die geschaffene Kultur nicht zur Heimat werden. Aus der Differenz ergibt sich die „Grundbewegung“ der individuellen und sozialen Geschichte. „Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln.“²⁴

Plessners Ansatz ebnet die Polarität zwischen Einheimischen und Fremden ein. Unter dem anthropologischen Blick sind auch die Einheimischen Fremde. Ihre eigene Kultur, ihre Sprache sind das Vermittelte und Vermittelnde, das sie aus einem wie immer vorgestellten und ersehnten unmittelbaren Sein ausbürgert. Die Fremden unterscheiden sich von ihnen allenfalls dadurch, dass sie das Bewusstsein dieses Sachverhaltes haben, das den Einheimischen fehlt. Man könnte in diesem Bezugsrahmen sagen, die Moderne habe mit ihren allmählich ins Globale gehenden Mobilitätsschüben nur etwas in die Reflexion gehoben, was immer schon menschliches Leben konstitutiv ausmacht. Die Wanderungs-, Flucht- und Migrationsbewegungen des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts sind nur eine Erscheinungsform des viel grundlegenderen anthropologischen Sachverhaltes, dass jeder Gedanke an Lebensunmittelbarkeit bereits die Vermittlung enthält, die sich vor die Unmittelbarkeit stellt.

In diesem Sinne spricht der Kultur- und Medientheoretiker Kay Kirchmann von einer medialen Struktur als anthropologischem und damit universellem Grundmuster.²⁵ Sie gilt ihm als einzig mögliche Form der kollektiven

23 Vgl. ebd., S. 29.

24 Ebd., S. 53.

25 Vgl. Kirchmann, Kay, Verdichtung, Weltverlust und Zeitdruck, Opladen 1998, S. 65.

Weltaneignung und Realitätskonstruktion. Sie bildet ein Netzwerk der instrumentellen Vermittlungen, der Medien im wörtlichen Sinne. Als verselbständigtes Drittes legt es sich zwischen die Subjekte, zwischen Subjekt und Außenwelt, aber auch zwischen Subjekt und Innenwelt und stellt die Trennung und Verbindung von Subjekt und Objekt als eine überpersönliche Relation her.²⁶ Zu den Medien in diesem weiten Sinn gehören Werkzeuge, Institutionen, organisatorische Strukturen. Plessners System der sozialen Rollen und Vaihingers Fiktionen finden sich hier wieder. Die Zeichensysteme (sprachlich und außersprachlich) gehören dazu: Codes, Diskurse, Konzepte (Zeit, Raum, Kausalität, Gegenständlichkeit). Und nicht zuletzt hat die Gesamtheit der Medien im engeren Sinne hier ihren Platz. Die Kulturgeschichte stellt sich Kirchmann dar als homogenisierender Prozess der Medienentwicklung, der immer mehr Felder soziokultureller Praxis nach Maßgabe einer medialen Struktur organisiert.²⁷ Der Prozess ist geprägt von einer Doppelstruktur. Einerseits führen wachsende Differenzierung, Vermitteltheit und Komplexität zu immer höherer Verdichtung. Andererseits erzwingt die Verdichtung eine komplementäre Tendenz zur Reduktion der Komplexität durch Schematisierung, Operationalisierung und Abstraktion. Der bei Plessner thematisierte Verlust der Unmittelbarkeit präsentiert sich unter dem Aspekt der Medialisierung als eine Paradoxie: der fortschreitenden kollektiven Weltaneignung entspricht ein immer weitergehender Selbst- und Weltverlust des Individuums, eine universale Entfremdung vom äußeren und inneren Referenten, zu der es historisch keine realistische Alternative gibt.²⁸

Modernisierungsschübe wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind auch Schübe der höheren Medialisierung. Sie brechen vorangegangene Medienstrukturen auf und nehmen ihnen den Schein des Natürlichen. Was die gewohnte Wahrnehmung als unmittelbar ansah, erweist sich als verdinglichte Vermittlung. Geschichte wird evident als Mediengeschichte, die keine Unmittelbarkeit kennt. Die damit verbundene Extraterritorialisierung tritt plötzlich und mit gesteigerter Intensität ins Bewusstsein. Der ausgelöste Schock kann als eine Grundbedingung modernistischer Ästhetik gelten. Einzelne Äußerungen modernistischer Autoren sprechen den Sachverhalt deutlich aus und versuchen, poetologische Konsequenzen daraus zu ziehen.

26 Vgl. ebd., S. 135.

27 Vgl. ebd., S. 223.

28 Vgl. ebd., S. 264.

Der anglo-amerikanische Philosoph und Schriftsteller, Kultur- und Literaturkritiker Thomas Stearns Eliot (1888-1965) behandelt das Problem in seiner 1916 beendeten Dissertation über den britischen Nachhegelianer Bradley. Er verneint die Möglichkeit der unmittelbaren, aber auch einer metaphysischen, absoluten Erfahrung der Einheit von Ich und Welt. Im Rahmen des kategorialen Denkens ist für Eliot die Extraterritorialität im System der Vermittlungen nicht aufhebbar. Der Unmittelbarkeit entspreche nichts in der Realität des menschlichen Bewusstseins. Dieses sei stattdessen unablässig beschäftigt mit vermittelnden Operationen: mit der Konstitution von Gegenständen, mit der Herstellung zeitlicher und räumlicher Ordnungen, mit kausalen Erklärungsschemata. Man müsse die Hypothese von unmittelbarer, bzw. absoluter Erfahrung daher als eine Paradoxie betrachten: als ein Konzept zur Vernichtung von Wirklichkeitskonzepten, als eine auf Dunkelheit und Obskurantismus verweisende Negation von Konzeptualität.²⁹

Eliots Schlussfolgerung weist eine Ambiguität auf. Einerseits hält er fest an dem, was das Bewusstsein als Realität konzipiert. Andererseits hält er die Entscheidung offen, zugunsten der unmittelbaren, gar absoluten Erfahrung den Intellekt und seine Medienwelt aufzuheben. Die Option bleibt gewahrt, zeitweilig in das erwähnte sprach- und bildlose, vielleicht mystische Dunkel einzutauchen. In der Tat knüpft seine spätere Poetologie wie auch seine Wende zum bekennenden, wiewohl skeptischen Christentum an diese Option an. Er steht damit nicht allein. Die mystische Option, wenn auch nicht christlich gefärbt, gilt auch anderen Modernisten als Ausweg aus den Rastern der organisierten und zunehmend rationalisierten Vermittlung, die das Bedürfnis nach Eigentlichkeit frustriert. Man könnte die Unternehmungen der literarischen Avantgarde geradezu als programmatische Umsetzung der Paradoxie auffassen, auf die Eliot hinweist: der Ausstieg aus der Welt der Konzepte mit Hilfe von Konzepten. David Herbert Lawrence findet dafür eine griffige Formel: es komme darauf an „to know how not to know“, zu wissen, wie man das Wissen überwindet.

Zu untersuchen wäre, welche Berührung es zwischen solchen Äußerungen und Wittgensteins 1921 publiziertem „Tractatus Logico-Philosophicus“ gibt. Die letzten Sätze des „Tractatus“, die Georg Lukacs nach seiner Bekehrung

29 Vgl. Eliot, T. S., *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, London 1964, S. 37.

zum Marxismus wohl als Beweis für seine Annahme einer Tendenz zum Irrationalismus in der westlichen Moderne gegolten hätten,³⁰ lauten:

„Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“³¹

Wenn die unmittelbare Referenz auf Selbst und Welt abgelöst wird durch ein dazwischentretendes mediales System, wird dem Autor der innere und äußere Gegenstand des Schreibens genommen. Ihm fehlt, wie Eliot in einer Besprechung von Shakespeares „Hamlet“ beklagt, das objektive (und, könnte man ergänzen, auch das subjektive) Korrelat, in dem sich seine Subjektivität objektivieren könnte. Er empfindet sich enteignet. Das Bewusstsein einer umfassenden, zivilisationsbedingten, anthropologischen Enteignung scheint in der Moderne die von Marx entwickelte historische Konzeption der sozialen Enteignung zu durchdringen, bzw. zu überlagern. Oswald Spengler hat im Rahmen seiner morphologischen Kulturkreislehre unter dem Stichwort der technisierten Objektivierung, Entäußerung und Veräußerung der Innerlichkeit auf diese Entfremdung verwiesen und die daraus erwachsende Kulturkrise in einer 1917 abgeschlossenen Studie zum „Untergang des Abendlandes“ stilisiert. Unter dem Aspekt des Erfahrungsverlustes beziehen sich auch Bergsons Kritik am symbolischen Universum der Zeichensysteme sowie die vorgeschlagene Alternative einer intuitiv-kontemplativen Weltaneignung auf das gleiche Problem.

Der Autor wird mit Ersatz abgespeist. An die Stelle von Innen- und Außenwelt tritt, was die Medien dafür ausgeben (Simulationen, Simulakren, Fiktionen, Zeichenkomplexe). Will er dagegen, gemäß der heideggerschen Diktion, zum Eigentlichen vordringen, so muss er, wie Eliot und andere konstatieren, das Panorama der Repräsentationen überschreiten. Er muss eindringen in ein namenloses, unbekanntes, dunkles Sein, das er ebenfalls ist. In der anthropologischen Doppelstruktur befindet er sich auf beiden Ebenen zugleich, ohne sich darin zu haben. Denn er ist in einem das, was er ist und

30 Vgl. Lukacs, Georg, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954.

31 Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1963, S. 83.

was er nicht ist. Der Autor ist medial territorialisiert als Name und Persona, als Maske und Rolle. Er ist identifizierbar nach Rasse, Klasse und Geschlecht, nach allen Merkmalen, die er mit anderen teilt. Er inszeniert sich im lebenslangen Kostümfest der Masken und Rollen. Gleichzeitig ist er extraterritorial: ein Niemand, ein namenloser Fremder, der sich selbst nicht kennt. Er ist persönlich, soweit er auf der gesellschaftlichen Bühne agiert. Jenseits davon ist er ein Unpersönlicher. Das Miteinander, Gegeneinander und Ineinander beider Ebenen kennzeichnet die Individualität des modernistischen Autors.

Unpersönlichkeit ist ein Schlüsselkonzept modernistischer Poetik. Unpersönlichkeit meint den paradoxalen Rückzug in die (immanente) Transzendenz jener aufgeklärten Dunkelheit, in die wissende Überwindung des Wissens, von der die modernistischen Schriftsteller sprechen. Der Begriff beinhaltet das Opfer einer mentalen Konstitution, die sich im Bezugsrahmen von Eigentum, Herrschaft und Unterdrückung bewegt. Er bezeichnet die fundamentale Opposition der literarischen Avantgarde gegenüber dem Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung. Dieser Widerstand hat zwei Ebenen. Er gilt den schockierenden Begleiterscheinungen unter industriekapitalistischem Vorzeichen. Er nimmt darüber hinaus auch den gesamten Prozess der Zivilisation unter klassengesellschaftlichem oder theologisch-anthropologischem Vorzeichen ins Visier. Die Vibrationen dieser Frontenstellung reichen bis in die Essays zur „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer, die während des 2. Weltkriegs entstanden. In einem Exkurs zum Thema „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ wird die List des Odysseus, der sich dem Zyklopen Polyphem gegenüber als „Niemand“ ausgibt und damit sein Leben rettet, in der erwähnten Doppelstruktur gedeutet. Die List enthält die Paradoxie, Selbstbehauptung durch Selbstverleugnung zu erreichen, die Identität des Subjekts zu negieren, um eben diese Identität zu erhalten.³²

Unpersönlichkeit impliziert den Bruch mit dem symbolischen Universum der Kultur. Damit muss sie sich auch der Sprache begeben. Ihre Äußerung kann nur in Nicht-Äußerung, im Schweigen bestehen. Autoren aber können nur sprechend auf die Sprache verzichten. Ihr Schweigen kann nur ein beredtes Schweigen sein. Die List des in der Fremde irrenden Odysseus nutzt die Möglichkeit der sprachlichen Negation. Wittgensteins Diktum am Ende des

32 Vgl. Adorno, Th., W. / M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 85, 86.

„Tractatus“, „wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, benennt einerseits die Verlegenheit. Andererseits weist er auch den Weg, mit Hilfe der Sprache ins Jenseits der Sprache zu gelangen. An der nämlichen, bereits zitierten Stelle erklärt er in einer paradoxen Wendung das Verstehen seiner Sätze als Bedingung für die Einsicht in deren Unsinnigkeit. Im Rahmen der Doppelstruktur kann die Sprache nur mit Hilfe der Sprache verworfen werden. Erst diese Einsicht ermöglicht den Schritt über die Sprache hinaus in die Dimension eines womöglich sprachlosen Sinns. Wie ein entferntes Echo tritt dem eine ähnlich paradoxe Formulierung Adornos an die Seite, wahr seien nur die Gedanken, die sich selbst nicht verstünden. Wo Unmittelbarkeit, Sinn, Sein, Wahrheit, auf direktem Wege unerreichbar sind, bietet die List der Paradoxie vielleicht einen indirekten Weg. Zumindest gibt es eine wenn auch schwache Hoffnung, der in der Fremde irrende Odysseus könnte, wenn auch auf Umwegen, die Heimat Ithaka erreichen. Wie prekär, gar illusionär diese Hoffnung allerdings ist, demonstriert der 1922 publizierte Roman „Ulysses“ von James Joyce.

Joyce verwendet in „Ulysses“ unter anderem die Technik der Montage, die der Literaturtheoretiker Peter Bürger als paradigmatisch für Texte des Modernismus erklärt. Joyce montiert entkontextualisiertes, heterogenes Material aus verschiedenen Sprachebenen, Zeiten, Orten, Literaturen und Kulturen und projiziert die „Odyssee“ Homers auf den Dubliner Alltag des 16. Juni 1904. Den diversen stofflichen Versatzstücken ist ihr verdinglichter Sprachcharakter gemeinsam. Darüber hinaus werden sie von einem kompositorischen Netzwerk von Leitmotiven und einem Koordinatensystem literarischer Geometrie (Kreis, Spirale, Kugel, Dreieck und Möbiusband) überlagert, das der Autor den philosophischen Konzepten Giordano Brunos und Giambattista Vicos entnimmt und das wiederum keinen Bezug zum Material hat. Die Montage entzieht die Möglichkeit, dem Text im Einzelnen wie im Ganzen einen konsistenten, kohärenten Sinn abzugewinnen. Sie verhindert die Schließung des Textes zu einer hermeneutisch erschließbaren Totalität. Der Semiotiker Umberto Eco nimmt daher den „Ulysses“ als exemplarisch für seinen Begriff des „offenen Kunstwerks“ in der Moderne.³³

In „Ulysses“ repräsentiert die Montage einerseits die vollkommen medialiserte Welt von Dublin als Puzzle einer passagenweise quasi naturalistischen Rekonstruktion. Leitmotivik und literarische Geometrie potenzieren jedoch

33 Vgl. Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, Frankfurt am Main 1973.

den Effekt der Primärmontage. Sie versetzen die textlichen Details gleichzeitig in eine Unzahl von Bezugssystemen. Deren Mit- und Gegeneinander lässt jede fixierte Bedeutung in vielfacher Ambiguität implodieren. Joyce hat davon gesprochen, er habe mit dem Abschluss eines jeden Kapitels des „Ulysses“ einen Sektor der europäischen Kultur verbrannt. (Seine Wortwahl spielt auf einen symbolischen Holocaust vor dem realen an und erinnert daran, wie häufig der Begriff des Holocaust seit Beginn des 20. Jahrhunderts in den poetologischen Überlegungen anglo-amerikanischer Autoren auftaucht.) Joyce konstruiert und destruiert die Welt der Medialisierungen synchron mit ein und demselben kompositorischen Verfahren. Das Resultat könnte man als Tabula rasa der medialen Sinneffekte oder als unendliche Dissemination der Bedeutung, als Zerstreung oder Ausstreung eines aufgeschobenen, noch unaussprechlichen Sinns ansehen. Es erscheint nicht zufällig, dass der Sprachphilosoph Derrida in der Demonstration seiner dekonstruktiven Methode immer wieder auf „Ulysses“, allerdings mehr noch auf Joyces letztes Werk, das Sprachexperiment „Finnegans Wake“ abhebt.

Als Autor dieser Texte betont Joyce seine Unpersönlichkeit. In „Ein Portrait des Künstlers als junger Mann“ lässt er Stephen Dedalus, den Protagonisten, die gottgleiche Distanz und Indifferenz unpersönlicher Autorschaft gegenüber dem Werk artikulieren. Es ist eine Position der Immanenz und Transzendenz zugleich. Sie bedeutet die Selbstnegation zugunsten der kompositorischen Struktur des impliziten Autors, an die der reale Autor im Verschwinden Verantwortung und Kompetenz abtritt. Der implizite Autor vertritt nicht die Subjektivität des empirischen Autors (keine Meinungen, Bedürfnisse und Interessen). Als Struktur setzt er, darin dem sprachkritischen Verfahren von Karl Kraus (1874 – 1936) vergleichbar, einen Prozess der immanenten Selbstkritik des Materials in Bewegung. Die Textphänomene werden allein über die Textorganisation, ohne kommentierendes Dazwischentreten, ohne auktoriale Intervention zur Beichte, zu einer Offenbarungseid gebracht. Die strukturell gesteigerte Textambiguität offenbart das Register der Sünden wider einen literarischen Heiligen Geist der Eigentlichkeit, den der ehemalige Jesuitenzögling Joyce ästhetisch säkularisiert. Sie summieren sich zur Verfälschung von Selbst und Welt durch anthropologische, soziale und mediale Entfremdung. Textambiguität durch Montage eröffnet einen Prozess, bei dem die Teilnehmer sich selbst ihrer Nichtigkeit überführen. Der unpersönliche, implizite Autor organisiert ein ästhetisch säkularisiertes Jüngstes Gericht. Dessen Apokalypse kann in ihrer Doppelstruktur von Negation und Rekonstruktion nur nach der Seite der Negation ausgeführt werden. Im

Durchstreichen des Nichtigen leuchtet indessen ex negativo und implizit im Unsäglichen die Ahnung eines unsagbaren, immer verschobenen ganz Anderen auf. Es ist, als löste Joyce auf literarischer Ebene das ein, was Adorno in der letzten Eintragung der „Minima Moralia“ über die Möglichkeit zeitgenössischer Philosophie ausführt:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. (...R. H.) Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“³⁴

In der Gegenwart erscheint das Problem der medialen Enteignung des Autors eher noch zugespitzt. Der französische Kultursemiotologe Roland Barthes spricht 1967 in einer exzessiven Formulierung vom „Tod des Autors“³⁵ und bezeichnet damit das Ende einer vormodernen, noch für den Realismus des 19. Jahrhunderts verbindlichen Ideologie, die dem realen Autor den privilegierten unmittelbaren Zugang zum Ursprünglichen, Authentischen, gewissermaßen das Heimatrecht im Geoffenbarten zutraut. Dem stellt Barthes die unpersönliche Position des symbolistischen Dichters Mallarmé (1842 – 1898) entgegen, die der von Joyce in einigen Aspekten verwandt ist. Mallarmé proklamiert die Abdankung des Autor-Ichs gegenüber der Sprache, die als verselbständigtes Medium spricht und handelt. Barthes radikalisiert diesen Schritt und degradiert den empirischen Autor zum bloßen Schreiber. Ihm kommt kein vorsprachliches Innenleben, keine spontane Einsicht, keine unmittelbare Intuition, keine namenlose Empfindung, keine metaphysische Botschaft mehr zu, die er sprachlich auszudrücken hätte. Innerlichkeit und Bewusstsein sind Hohlformen, angefüllt mit den medialen Komplexen der Außenwelt. Sie sind ein Archiv von Diskursfragmenten, ein Lexikon der Gemeinplätze, Schuttplatz von Sprach- und Textmüll. Die Differenz zwischen Innen und Außen ist aufgekündigt.

„Wollte er (der Schreiber, R. H.) sich ausdrücken, so sollte er wenigstens wissen, dass das innere ‚Etwas‘, das er übersetzen möchte,

34 Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1962, S. 333 – 4.

35 Barthes, Roland, „Der Tod des Autors“ in: Jannidis, Fotis u. a., hrsg., *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000.

selbst nur ein zusammengesetztes Wörterbuch ist, dessen Wörter sich immer nur durch andere Wörter erklären lassen. (...R. H.) Als Nachfolger des Autors birgt der Schreiber keine Passionen, Stimmungen, Gefühle oder Eindrücke mehr in sich, sondern dieses riesige Wörterbuch, dem er eine Schrift entnimmt.“³⁶

Der Text entsteht nicht mehr als eigenwillige Schöpfung, sondern als je neue Auswahl und Kombination von vorhandenen Zeichenkomplexen.

„Heute wissen wir, dass ein Text nicht aus einer Reihe von Wörtern besteht, die einen einzigen, irgendwie theologischen Sinn enthüllt (welcher die ‘Botschaft’ des Autor-Gottes wäre), sondern aus einem vieldimensionalen Raum, in dem sich verschiedene Schreibweisen (écritures), von denen keine einzige originell ist, vereinigen und bekämpfen. Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur“.³⁷

Der Schreiber wird damit zum Texter, Textbearbeiter, zum Redakteur. „Seine einzige Macht besteht darin, die Schriften zu vermischen und sie miteinander zu konfrontieren, ohne sich jemals auf eine einzelne von ihnen zu stützen.“³⁸ Wie Joyce, aber unter fortgeschrittener Entfremdung, verweist auch Barthes auf die Technik der Montage, um das verdinglichte Zeichenuniversum mit Hilfe der gegeneinander gekehrten Zeichen aufzubrechen. Als unpersönlicher Textorganisator, Textmonteur bewahrt der Schreiber eine anonyme Extraterritorialität. Beckett hatte in der Tradition des modernistischen Protestes dem Künstler noch eine unüberbietbar paradoxe Aufgabe zugewiesen. Er habe auszudrücken, dass es nichts auszudrücken gebe, dass er ohne Ausdrucksmöglichkeit sei und kein Ausdrucksbedürfnis habe.³⁹ Barthes Schreiber hat keine solche Aufgabe mehr. Er könnte sich, wie John Cage bei der Produktion seiner mesostischen Texte, von einem programmierten Computer als Zufallsgenerator vertreten lassen. Bei Beckett ist das Subjekt durchgestrichen, aber als Gestrichenes noch aufgerufen. Bei Barthes ist es eine Leerstelle. Zu fragen ist indessen nach dem Potential dieser Leerstelle.

36 Ebd., S. 190 – 1.

37 Ebd., S. 190.

38 Ebd.

39 Vgl. Beckett, Samuel, *Proust and Three Dialogues with Georges Duthuit*, London 1965, S. 103.

Die Montage ist eine Technik der Selektion und Kombination, die sich aus den kulturellen Archiven bedient. Sie unterscheidet sich von anderen literarischen Techniken nur durch das *Wie* dieser Operationen, nicht durch die Operationen selbst. Sie ist ein Spezialfall der Selektions- und Kombinationsprozesse, aus denen alle Medialisierungen, alle kulturellen Fiktionen, unter anderem auch die literarischen, entstehen. Was von ihnen auf einer allgemeinen, anthropologischen Ebene gesagt werden kann, trifft auch auf die Montage zu. Wolfgang Iser ernennt in seinem Entwurf einer literarischen Anthropologie Selektion und Kombination zu den konstitutiven Akten des Fingierens.⁴⁰ Er analysiert sie, die Terminologie Vaihingers und Plessners spieltheoretisch umdeutend, als ein Spiel des Als-Ob, in dem sich eine ständige Selbstüberschreitung (Exzentrik und Ekstasis) des Menschen ereignet.

Die Voraussetzung dieses Spiels ist die Unmöglichkeit, den Menschen auf irgendeine seiner kulturellen Erscheinungsformen festzulegen. Plastizität und Formbarkeit sind die anthropologischen Konstanten der geschichtlichen Entwicklung. Der proteische Wandel widersetzt sich dem Versuch einer Definition. Das gleiche gilt für die kulturelle Umgebung, in der und für die sich der Mensch jeweils entwirft. Der Mensch ist auch für Iser, was er ist und zugleich, was er nicht ist, was er über das Erreichte hinaus noch sein kann. Der Prozess der Selbstüberschreitung bildet ein Grundmuster, das sich in immer neuen, begrenzten, historischen Formen (Phantombilder, Fiktionen, Rollen) vergegenständlicht. Menschen fallen daher weder mit ihren Rollen zusammen, noch sind sie davon trennbar. Das Individuum ist das Differential seiner Rollen. Es ist einerseits sowohl fremd und außer sich wie auch vertraut und bei sich und andererseits zugleich weder das eine noch das andere. Es bleibt jenseits seiner jeweiligen Verfügbarkeiten unverfügbar. Es ist immer auch das Andere seiner jeweiligen Rolle.⁴¹ Die Differenz und damit die Doppelung sind unaufhebbar. Der Mensch ist das unaussprechliche Potential, das jede seiner Aktualisierungen überschießt. Was indessen jeweils aktualisiert wird, ist nicht vorherbestimmt. Es muss experimentell erspielt werden. Selbst- und Weltbilder sind Spielentwürfe, Repräsentationen, die der permanenten Revision unterliegen.

Literatur ist eines der Spiele, in denen dieser Prozess interpretierbar wird. Sie ist unter den kulturellen Fiktionen diejenige, die sich als solche durch kon-

40 Vgl. Iser, Wolfgang, *Das Fiktive und das Imaginäre*, Frankfurt am Main 1993.

41 Vgl. ebd., S. 148.

ventionelle Signale (Selbstreferenz, Gattungsmerkmale) zu erkennen gibt. Kulturelle Fiktionalisierung wird literarisch nicht einer theoretischen, sondern einer performativen Selbstreflexion unterzogen. Literatur ist daher nicht Mimesis, Widerspiegelung, sondern sie inszeniert, was außerliterarisch der Fall ist. Alle Akte des Fingierens enthalten diese hiatische Struktur, die ein Spiel des mentalen Hin und Her, ein Umspringen zwischen den Polen Text und Kontext in Gang setzt. Diese Bewegung eröffnet einen Spielraum, der die Grenzüberschreitungen erlaubt.

Die Selektion bezieht sich auf die Ebene der zum Fingieren herangezogenen kulturellen Paradigmen. Der Text wählt, tilgt, ergänzt und gewichtet die kulturellen Kontexte, die aufgenommen werden sollen. Er nimmt sie damit aus dem ursprünglichen Zusammenhang und integriert sie in einen neuen. Er streicht die semantische Bindung an diese Bezugfelder durch, die als gestrichene indessen erkennbar bleiben. Die Auswahl erzeugt damit eine Doppelstruktur von Text und Kontext. Der Gegensatz der beiden Pole erzeugt die Bewegung zwischen ausgewählten (im Text anwesenden) und ausgeschlossenen (im Text abwesenden) Elementen. Das eingeschlossene Anwesende und das ausgeschlossene Abwesende existieren durch den Hiatus getrennt und zugleich verbunden in simultaner Präsenz und Inkongruenz. Sie bilden ein ambiges Vexierbild, das eine Grenzüberschreitung in beiden Richtungen in Gang setzt. Stellenwert und Bedeutung beider Seiten werden damit relativiert, virtualisiert und in der Schwebe gehalten. Bezieht der Selektionsakt nicht nur Kontexte, sondern auch weitere literarische Texte ein, so steigert diese Intertextualität die Pendelbewegung und die Komplexität der Kippfiguren. Das Resultat ist hochgradige, semantische Instabilität.

Auf der syntagmatischen Ebene der Kombination werden alle ausgewählten Textelemente (Umweltsegmente, Organisationsschemata für Figuren und Handlungen, Wortschatz, Rhetorik und Stil, syntaktische Figuren, semantische Felder) nach textinternen Regeln miteinander verbunden. Auch der Akt der Verknüpfung erzeugt eine Doppelstruktur, denn die textinternen Kopplungen entsprechen nicht den textexternen. Die ausgelöste Pendelbewegung ermöglicht erneute Grenzüberschreitungen, als deren Folge der Text sich mit Ambiguität vollsaugt. Durch wechselseitiges Infragestellen von Text und Kontext wird auch der Kontext mit Ambiguität aufgeladen. Er verliert seine Eindeutigkeit. Er beginnt mit Bedeutungsmöglichkeiten zu schillern. Sie brechen seine Verdinglichung zum Faktum auf und verweisen auf seinen eigenen fiktionalen Charakter. Zugleich wird die semantische Instabilität ver-

stärkt. Selektion und Kombination stellen den literarischen Text unter das Vorzeichen des Als-Ob.

Dies lässt seine Sprache nicht unberührt. Ihr Status ändert sich. Der außertextliche, denotative Sprachgebrauch wird in innertextlichen figurativen Sprachgebrauch verwandelt. Dies bezieht sich nicht nur auf einzelne Tropen, sondern auf den Text insgesamt. Die Doppelstruktur zeigt sich auch hier, da die im übertragenen Sinn gebrauchte Sprache dem Prinzip der Substitution verpflichtet ist. Ein Bezeichnetes wird ersetzt durch ein anderes, das ihm gleicht und zugleich verschieden von ihm ist. An die Stelle des eigentlichen Ausdrucks tritt ein uneigentlicher. In der Pendelbewegung zwischen Äquivalenz und Differenz wird die Funktion des Bezeichnens überschritten. Figurative Sprache ist vieldeutig, semantisch in Bewegung, instabil.

Die semantische Instabilität des gesamten Textes, ihre Wechselwirkung mit einer Vielzahl kultureller Kontexte und literarischer Intertexte erzeugen ein Raster von Schnittpunkten, in denen sich die vielen Pendelbewegungen überkreuzen. Dieses Gitter spielt in philosophischen und poetologischen Entwürfen zur Moderne eine enorme Rolle. Es fällt mit der Textstruktur des unpersönlichen, impliziten Autors zusammen. Die Schnittpunkte sind Leerstellen. Sie enthalten das Textpotential an Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, das alle pragmatischen Orientierungen aushebelt. Die Leerstelle markiert ein Jenseits zu Zeit, Raum und Kausalität, zur Welt der Medialisierungen insgesamt. Sie lokalisiert den Spielraum unpersönlicher Kreativität im Text. Für Walter Benjamin pulsiert dort, am Beispiel der Montage betrachtet, eine Dialektik im Stillstand. Eliot (in dieser Hinsicht den Vertretern der vortzivistischen Avantgarde verwandt) sieht darin den Apex eines universalen Wirbels von Auflösung und Gestaltwerdung. Es ist die Stelle, wo sich für David Herbert Lawrence das Leben erneuert, mythologisch überhöht in Feuertod und Auferstehung des Phönix. Ezra Pound schließlich verortet hier das unsagbare Wort jenseits der artikulierte Sprache. Besonders Letzteres berührt sich mit Iser's eigenen Überlegungen.

Für Iser ergibt sich im Flimmern des Hin und Her etwas, das nicht ausgesprochen, allenfalls intuiert und vorgestellt werden kann. Es geht weder auf im Fiktiven des Textes noch des Kontextes. Es ist ein Potential jenseits der Fiktionen. Es enthält einen Verweis auf die gesuchte Unmittelbarkeit, auf das Bei-Sich-Sein im Außer-Sich-Sein, dessen jeweils temporäre und fragmentarische Konkretisierung das Spiel der Fiktionen ist. Dass dieses Potential andererseits etwas Vorstellbares suggeriert, das noch der Formulierung

bedürfte, ermutigt zur Ablösung etablierter durch neue Fiktionen. Die Fiktionen heben den Mangel anthropologisch konstitutiver Fremdheit nicht auf, sie lassen ihn vielmehr umschlagen in einen ausdifferenzierten Reichtum von Spielmöglichkeiten.

Iser nennt das Potential, das in der Doppelstruktur des Fiktionalen spürbar wird, das Imaginäre. Es ist unbestimmt, undefinierbar, undifferenziert, diffus, formlos und ohne Objektreferenz. Es kann nicht normativ festgelegt werden. Es zeigt sich jedoch in den Gelenk und Umschaltstellen des Textes, in den Leerstellen, die durch die Vorstellungen des Lesers besetzt werden müssen. Es manifestiert sich in der dualen Textorganisation, in den Kippstrukturen und Vexierbildern. Es benutzt das Fiktive als Medium, in dem es vorstellbar wird, in dem es sich auf widersprüchliche Weise versprachlicht. Es ist die Energie, die den fiktionalen Text ermöglicht. Eliot hätte es in seinen Überlegungen zur Kreativität der Unpersönlichkeit einen Katalysator genannt. Das Imaginäre konstituiert nicht das Bewusstsein, aber es modifiziert die Einstellungen des Bewusstseins im Spiel in der Art eines Kaleidoskops. Das Bewusstsein bedarf des Imaginären, um Nichtgegebenes als Abwesendes fiktional in die Anwesenheit zu rufen. Fiktives und Imaginäres sind unauflöslich komplementär und im Textspiel miteinander verschränkt.

Iser konstatiert in seiner Studie zur Textstruktur des impliziten Lesers, in den Kompositionen literarischer Texte der Moderne sei eine Tendenz zum übermäßigen Anwachsen der Leerstellen und daher zu ausufernder Ambiguität und Unbestimmtheit zu beobachten.⁴² Seine Feststellung referiert die Folge der Vervielfachung textinterner Bezugssysteme. Diese wiederum korrespondiert mit der anwachsenden strukturellen Verdichtung und Komplexität im außertextlichen Bereich. Die textliche Modernisierung läuft der außertextlichen parallel und zugleich zuwider. Denn Ambiguität und Unbestimmtheit stellen die Tendenz zur Verdinglichung, Homogenisierung und Gleichschaltung in Frage, die mit der Modernisierung einhergeht. Modernistische Texte reflektieren das Problem, in einer immer weiter differenzierten Zivilisation Kohärenz und Konsistenz herzustellen. Allerdings nicht im Sinne einer Lösung. Sie registrieren die Differenzierung vielmehr als Einbruchstelle für das anarchische Imaginäre. Das Textspiel eignet sich nicht zum Stabilisieren der etablierten Koordinatensysteme. Es verspielt und zerspielt die Ordnung, die jene herzustellen suchen. Aber auch diese Gegenläufigkeit ist

42 Vgl. Iser, Wolfgang, *Der implizite Leser*, München 1972.

in der außertextlichen Entwicklung angelegt. Als Soziologe beobachtet Zygmunt Bauman, wie die intensiviertere Regulierung gesellschaftlicher Teilbereiche in ironischer Verkehrung der Intention Effekte der Deregulierung und Entstrukturierung erzeugt.

Texte, die diesem Sachverhalt performativ zum Bewusstsein verhelfen, folgen Iser zufolge dem Typus des aleatorischen Spiels. Der aleatorischen Spielregel ist kein bestimmter Code eigen. Die Spielregel wird erst im Spiel (im Lesen) entdeckt. Ihr Prinzip ist die Endlosigkeit des Spiels, das alle erspielten Varianten der Interpretation erneut zur Disposition stellt und ins Spiel zurücknimmt, ohne dass je eine abschließende Fixierung des Sinns erreichbar wäre. Das Spiel reißt alle kulturellen Archive des Kontextes in sich hinein. Es erhält sich, indem es den Traditionsbestand aller Bezugskulturen auflöst und verspielt. Im Lesen wird der Vorgang der Zerstreuung und Rekonstruktion von Sinnfiguren auf Dauer gestellt. In der Dissemination der Bedeutung hallt Joyces Diktum vom schreibenden Vernichten der europäischen Kultur ebenso nach wie auch Lawrences Hoffnung auf den wiedergeborenen Phönix. Das aleatorische Textspiel besorgt beides und setzt sich in seinem Ablauf gegenüber allen möglichen Umwelten als Selbstzweck absolut.

Für Barthes ist „die Geburt des Lesers (...R. H.) zu bezahlen mit dem Tod des *Autors*“.⁴³ Geboren wird ein Leser als Spielpartner des Textes, der seinem unpersönlichen anarchischen Imaginären folgt. Barthes porträtiert ihn folgendermaßen:

„Man denke sich einen Menschen (...R. H.), der alle Klassenbarrieren, alle Ausschließlichkeiten bei sich niederreißt (...R. H.); einen Menschen, der alle Sprachen miteinander vermengt, mögen sie auch als unvereinbar gelten; der stumm erträgt, dass man ihn des Illogismus, der Treulosigkeit zeiht; der sich nicht beirren lässt von der sokratischen Ironie (...R. H.) und vom Gesetzesterror. Ein solcher Mensch wäre der Abschaum unsrer Gesellschaft: Gericht, Schule, Irrenhaus und Konversation würden ihn zum Außenseiter machen (...R. H.) Nun, dieser Antiheld existiert: es ist der Leser eines Textes in dem Moment, wo er Lust empfindet. Der alte biblische Mythos kehrt sich um, die Verwirrung der Sprachen ist keine Strafe mehr, das Subjekt gelangt zur Wollust durch die Kohabitation der Sprachen, die

43 Barthes, Roland, „Der Tod des Autors“, a. a. O., S. 193,

nebeneinander arbeiten: der Text der Lust, das ist das glückliche Babel.“⁴⁴

Der Text, der seinen Leser zur Extraterritorialität befreit, verleiht ihm damit zugleich den Status des Subjekts. Es ist ein unpersönliches Subjekt, dem alle Masken und Rollen, alle Orientierungen nur Spielmaterial sind, dessen Identität sich rein differenziell als Nichtidentität bestimmt. Es ist eine Leerstelle, in der sich das Chaos der babylonischen Sprachverwirrung zu immer neuen Konstellationen kaleidoskopiert. Dies zu gestalten, ist indessen nur eine verschiedene Version der paradoxen Aufgabe, die Beckett auch dem Autor zuweist: „To find a form that accomodates the mess, that is the task of the artist now.“⁴⁵ Der extraterritoriale Leser, der den Text im Spiel zerliest, wird selbst zu einem extraterritorialen Autor. Die Geburt des Lesers bei Barthes ist nicht nur der Tod, sondern zugleich die Wiederauferstehung des Autors. Beide, Leser wie Autor, sind dekonstruktive Strukturen, die ihr Pendant im Leerstellenraster des Textes haben.

44 Barthes, Roland, *Die Lust am Text*, Frankfurt am Main 1984, S. 8.

45 Zitat in: Dearlove, J. E., *Accommodating the Chaos. Samuel Beckens Nonrelational Art*, Durham, N.C. 1982, S. 12.

Franz Januschek

Spielen, Sprache, Gewalt und Metakommunikation

Mein Beitrag setzt an der Vorstellung an, man könne durch sprachliche Kommunikation Gewalt und durch Metakommunikation Kommunikationskonflikte überwinden. Ich möchte diese Vorstellung zurückweisen und die These vertreten, dass sich nur durch Spielen („Spielen“ als unhintergebarer Begriff, bestimmt lediglich durch seinen Widerpart des nicht-spielerischen Handelns) jene Selbstverständlichkeiten ändern, die uns in Konflikte miteinander bringen. Spielen ist eine immer schon reflexive Tätigkeit, insofern sie auf nicht spielerisches Handeln bezogen ist und dieses als mögliches, aber nicht notwendiges Handeln zum Ausdruck bringt.

1 Gewalt und sprachliche Verständigung. Selbstverständlichkeiten als „Scharniere“ von Eskalation und Deeskalation

Dass man Gewalt vermeiden und stattdessen sprachliche Verständigung suchen solle, ist ein ethischer Grundsatz, den wir alle erst einmal akzeptieren, auch wenn wir wissen, dass die Praxis anders aussieht. Auch jene philosophischen Theorien, die daran Zweifel artikulierten, mussten notgedrungen an die Macht des argumentierenden Wortes, ihres eigenen nämlich, glauben. Ohne die Sprache hätten wir nicht die Wahl, uns für Verständigung und gegen Gewalt zu entscheiden. Was immer die Sprache sonst noch leisten mag: Hierfür ist sie notwendig.

Allerdings kann Sprache auch Instrument von Gewaltausübung sein (Befehle, Verordnungen), kann selbst eine Gewalttat darstellen (Schreien, Beleidigen, Schmähén), kann zu Gewalttaten anstacheln oder anstiften, kann Gewalt verschleiern (Persuasion, Euphemismen) oder sich Gewalttaten als

symbolischer Zeichen bedienen (expressive Gewalt).¹ Das heißt: Indem wir miteinander reden, sind wir nicht schon gewaltlos; und umgekehrt: indem wir Gewalttaten ausüben, demonstrieren wir möglicherweise sogar unsere Suche nach Verständigung. Die Frage, ob ein Handeln Gewalt sei oder ein Verständigungsversuch, lässt sich nicht leicht beantworten. Aber die Unterscheidung zwischen beiden wird dadurch nicht obsolet. Ich habe versucht, diesem Problem mit Hilfe der Frage beizukommen, wie eins ins andere übergeht, also wie Eskalation und Deeskalation zustande kommen. Das ist eine sehr grundsätzliche philosophische Frage – aber eben auch eine sehr wichtige praktische Frage, vielleicht die wichtigste überhaupt.

Stellen wir uns zwei Personen vor, Anni und Eddie. Anni sagt zu Eddie: „Du solltest dir mal wieder eine neue Brille gönnen!“ Darauf Eddie: „Von einer Vogelscheuche lass ich mir gar nichts sagen!“ Ein Ratschlag hat eine Beleidigung zur Folge. Wie kann man das erklären? *Naturnotwendig* ist es sicherlich nicht, völlig *zufällig* ebenso wenig. Es ist *intentional* vermittelt, aber was heißt das? Es könnte *begründet* sein, in dem Sinne, dass Eddie Annis Äußerung als anmaßend empfand und er ihr ein für allemal klar machen wollte, dass ihr eigenes Äußere sie von Kommentaren über andere abhalten müsse. Eine solche Begründung würde die Geltung allgemeiner Normen wie z.B. „Einer Anmaßung muss man mit einer Beleidigung begegnen“ o.ä. voraussetzen. Eddie hätte demnach abgewogen, ob Annis Äußerung ein Anwendungsfall für die betreffende Norm war, und sich nach positiver Entscheidung zu seiner Beleidigung entschlossen. Eine solche Erklärung taugt deswegen nichts, weil sie Handlungen regelmäßig Begründungs- und Entschlusshandlungen vorausgehen lässt und damit in einen unendlichen Regress gerät; denn Begründungshandlungen sind ja auch Handlungen, selbst wenn sie nur „im Innern“ vollzogen werden, und sie müssten also auch wieder begründet werden. Aus diesem Regress entkommt man nur, wenn man das Angeben oder Entwickeln von Begründungen für Handlungen nicht mit dem Begründetsein der betreffenden Handlungen identifiziert – auch wenn

1 Vgl. dazu: Franz Januscek/Klaus Gloy: Sprache und/oder Gewalt. Editorial. In: dies. (Hg.): Sprache und/oder Gewalt (=Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 57/1998, 5-12, Josef Kopperschmidt: „Zwischen Zauber des Wortes“ und „Wort als Waffe“. Versuch, über die „Macht des Wortes“ zu reden. In: Franz Januscek/Klaus Gloy (Hg.): Sprache und/oder Gewalt (=Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 57/1998, 13-30, Franz Januscek: Selbstverständlichkeiten. Die unbeschreibliche Aufhebung von Gewalt durch Verständigung, in: M.Bommes/C.Noack/D.Topinke: Sprache als Form, Wiesbaden 2002, 249-263.

es sich um die gleichen Gründe handeln mag. Wenn ich jemanden streichle, *weil* ich ihn gern mag, dann geht dem Streicheln ja auch nicht die Überlegung, dass ich ihn gern mag, *zeitlich voraus*. Das Intentionale an Handlungen besteht darin, dass man Begründungen geben *könnte*.

Das heißt: Obwohl Eskalation und Deeskalation jeweils zeitliche Abfolgen einzelner Schritte sind, ist es dennoch nicht sinnvoll, irgendwelche Zwischenschritte anzunehmen, die das Umschlagen von Verständigung in Gewalt und von Gewalt in Verständigung erklärten.

Ich nenne deshalb die Art und Weise, wie Handlungen – sei es intra- oder interpersonal – auseinander hervorgehen, *Selbstverständlichkeit*. (Schaubild 1, Anhang). Damit meine ich, dass eine Begründung gegeben werden *könnte*, aber nicht gegeben wurde. Was hingegen *tatsächlich* als Begründung bewusst wird oder angeführt wird, ist ipso facto nicht oder nicht mehr selbstverständlich. Diejenigen Selbstverständlichkeiten, die aus Verständigungshandlungen Gewalthandlungen hervorgehen lassen, müssen bewusst und eben dadurch *nicht selbstverständlich* werden, damit die Eskalation ihre scheinbare „Zwangsläufigkeit“ verliert. Wittgenstein hat dazu – wie mir scheint – in seinen Reflexionen über den Begriff Regel immer noch Gültiges gesagt.²

1.1 Metakommunikation als Mittel der Veränderung von Selbstverständlichkeiten?

Das Bewusstmachen von Selbstverständlichkeiten, die immer wieder zu Konflikten führen: Ist das nicht immer schon das Ziel von *Metakommunikation* gewesen? Metakommunikation wird ja üblicherweise als Kommunikation über Kommunikation aufgefasst, wo also die Art und Weise des Kommunizierens selbst zum Thema wird.

1.1.1 Metakommunikation mit Herrn X: ein abschreckendes Beispiel

Ich möchte zunächst an einem selbst erlebten Beispiel zeigen, dass Metakommunikation, anstatt gewaltsamer Eskalation vorzubeugen, selbst zu Gewalt werden kann. Danach werde ich erklären, warum das so ist.

Zu einem wissenschaftlichen Symposium über „Moral“ war ein unbekannter, nicht eingeladen, aber auch nicht abgewiesener Gast, den ich deshalb X

2 Philosophische Untersuchungen §§196-238.

nenne, hinzugestoßen, der – obwohl erklärtermaßen Nicht-Abiturient – sich wider Erwarten sehr an der Diskussion beteiligte und sich trotz zunächst subtiler, später immer direkterer Zurechtweisungen nicht von Fragen und Thesen abhalten ließ, die die Diskussion unserer Expertenrunde eher behinderten als förderten. In der angespannten Stimmung äußerte der Kollege Friedrich, als das Wort an ihn ging, anstelle eines Diskussionsbeitrags Folgendes:

Ja, das ist jetzt kein Beitrag zum Thema Moral sondern ich sitze ganz einfach auf einem gruppensdynamischen Problem das möchte ich ansprechen .. und dieses Problem hat zwei Teile das eine ist Ihre Teilnahme .. und das zweite ist . der Umgang der Gruppe mit der Teilnahme . den ich also zunehmend als aggressiv empfinde (...) ich denke wir sollten gemeinsam darüber reden bevor dieses gruppensdynamische Problem weiter eskaliert.

Dieser Beitrag ist klar metakommunikativ. Er verlässt erklärtermaßen das gerade diskutierte Thema, um sich der Gruppendynamik der gerade stattfindenden Diskussion zuzuwenden. Zwar war diese Gruppendynamik vorher bereits angesprochen worden, aber unmittelbar vor Friedrichs Beitrag war inhaltlich diskutiert worden. Man kann Friedrichs Beitrag folgendermaßen paraphrasieren: Er teilt mit, ein gruppensdynamisches Problem zu haben, und bittet die Teilnehmenden, es gemeinsam zu diskutieren und dadurch zu lösen, bevor es weiter eskaliert. Das Problem bestehe in der Teilnahme von X und dem Umgang der übrigen TeilnehmerInnen damit, den Friedrich als aggressiv empfinde. Er, Friedrich, sehe keine Lösung, oder vielleicht doch, ziehe aber in jedem Fall den Weg der Konsenssuche vor.

Friedrichs Beitrag ist nicht nur selbst metakommunikativ, sondern macht auch die ihm folgenden Beiträge zu metakommunikativen. Denn da er Friedrichs Präferenz für die sofortige Diskussion seines Problems zum Ausdruck bringt, wäre jede Folge-Äußerung, die darauf nicht einging, eine grobe Unhöflichkeit Friedrich gegenüber, die sich bei der gegebenen Gruppen-Zusammensetzung niemand leisten würde. Auch die ModeratorInnen hätten nicht einfach in der Rednerliste fortfahren können. Und da Friedrich erklärtermaßen einen *Konsens* herbeiführen möchte, über dessen möglichen Inhalt er sich selbst noch unsicher ist, wird auch jede direkte Folge-Äußerung, wenn sie eine solche Lösung zu präsentieren beansprucht, erst einmal zu einem *Lösungsvorschlag*, über den anschließend weiter zu diskutieren ist. D. h. Friedrich hat der Gruppe in Wirklichkeit eine Phase der Metakommunika-

tion *aufgezwungen*. Vermeidbar wäre sie nur gewesen, wenn jemand diesen Zwangscharakter sofort thematisiert, die Notwendigkeit der Metakommunikation überzeugend widerlegt, die inhaltliche Diskussion selbst unmittelbar fortgesetzt und damit bei den übrigen Teilnehmenden Akzeptanz gefunden hätte.

Die auf Friedrichs Beitrag möglichen Reaktionen³ möchte ich in zwei Gruppen einteilen:

- a) Zurückweisungen
- b) Lösungsvorschläge.

Zurückweisungen würden bestreiten, dass X' Anwesenheit und der Umgang der Gruppe damit überhaupt ein erhebliches, jetzt zu diskutierendes Problem darstellten; Lösungsvorschläge würden die Existenz des Problems bestätigen und Verhaltensvorschläge machen.

Welche Art Reaktion konnte nun in dieser Situation von X selbst kommen? Mit einer Zurückweisung würde er die anderen schwerlich überzeugen können, weil man ihm die entsprechende Voreingenommenheit, er sei gar kein Problem, ohnehin unterstellen muss: *Dass Sie glauben, Sie seien kein Problem, wissen wir schon. Das ist ja gerade das Problem.* Außerdem würde X mit einer sofortigen Zurückweisung zugleich zu verstehen geben, er habe es nötig, sie selbst vorzubringen, m.a.W. könne nicht darauf vertrauen, dass die anderen ihn verteidigen. Und das würde seiner Sache mehr schaden als nützen. Daher blieb X nur die Möglichkeit, einen Lösungsvorschlag zu machen – oder ganz zu schweigen.

Wie es scheint, hatte Friedrich als eine der möglichen Problemlösungen die Beendigung des aggressiven Umgangs der Gruppe mit X vorgeschlagen. X hätte nun dies bestätigen und darum bitten können, ihn nicht dauernd zurechtzuweisen etc. Durchaus möglich, dass sich daraus eine fruchtbare Diskussion über den Umgang miteinander entwickelt hätte – allerdings einen

3 Ich möchte mich im Folgenden ausdrücklich nicht am Modell eines Habermas'schen Diskurses orientieren. Es ist zwar erstrebenswert, dass alle Beteiligten die gleichen Chancen haben, alle Arten von Sprechhandlungen zu wählen, also auch alle Unterstellungen und Verstrickungen der PartnerInnen zu thematisieren und so einen Konsens herbeizuführen, der durch keinerlei Voreingenommenheiten irgendeines Beteiligten erkennbar getrübt ist; aber wir dürfen bei der Analyse empirischer Kommunikation den Teilnehmenden nicht unterstellen, dass sie diese Chance für realistisch halten – selbst wenn sie wünschen, dass es so sein möchte. Für die Analyse müssen wir vielmehr von dem ausgehen, was für die Beteiligten in der Situation realistischerweise erwartbar ist.

Umgang, den gemäß Friedrichs Unterstellung außer X (und – vielleicht! – Friedrich selbst) niemand wollte.⁴ Es konnte für X nicht verlockend sein, eine solche Diskussion zu beginnen. Zumal es ja – so wie Friedrich das Problem dargestellt hatte, eine einfache und nahe liegende Lösung gab: X verschwindet und damit verschwindet auch der aggressive Umgang der Übrigen mit ihm. Diese nahe liegende Lösung war aus Sicht von X sicher die schlechteste: Was gibt es Schlimmeres als die Exkommunikation? Das musste allen Beteiligten klar sein. Von daher konnten sie umgekehrt jeden Lösungsvorschlag, den er vorbringen würde, nur als Versuch verstehen, diese einfache, aber für ihn schlechteste Lösung zu verhindern. Auch hier musste also Voreingenommenheit unterstellt werden; auch mit einem Lösungsvorschlag würde X sich selbst mehr schaden als nützen.

Um sich nicht zu schaden, musste X demnach schweigen. Er musste darauf vertrauen, dass sich jemand anders mittels einer Zurückweisung oder eines Lösungsvorschlags für seinen Verbleib in der Gruppe einsetzen würde. Nach Lage der Dinge konnte er darauf jedoch *nicht* vertrauen, denn er hatte bisher von niemandem Unterstützung erfahren; und auch aus seiner Sicht musste es denkbar sein, dass (entsprechend Friedrichs Deutung) die Übrigen weniger seine vorgetragenen Auffassungen als vielmehr seine Anwesenheit problematisch fanden. Wer immer – wenn überhaupt jemand – sich für ihn einsetzen würde, hätte es unter diesen Umständen sehr schwer, glaubhaft zu machen, dass dies anders als aus Mitleid geschähe. – Aus Mitleid geduldet zu werden, ist natürlich keine wünschenswerte Perspektive (sofern man nicht existentiell davon abhängig ist). Auch Schweigen konnte daher X keinen Vorteil bringen.

Weder durch Reden noch durch Schweigen konnte X also hoffen, dass die durch Friedrich eingeleitete Phase der Metakommunikation irgendein für ihn erträgliches Ergebnis erbringen würde. Nicht nur er konnte es nicht hoffen, sondern alle Beteiligten dürften zumindest *empfunden* haben, dass er es nicht hoffen konnte.⁵

4 Hier müsste man eigentlich unterscheiden zwischen a) einen Gesprächspartner als unangenehm und störend empfinden und b) ihn exkommunizieren wollen. In einem herrschaftsfreien Diskurs folgt b) selbstverständlich nicht aus a). Aber wer würde sich darauf verlassen? Und wem kann man zumuten, sich darauf zu verlassen? X konnte man das, so meine ich, nicht zumuten.

5 Ich hatte es in der Situation so empfunden und ich kann mir bis heute nicht erklären, wieso andere (das weiß und respektiere ich) es nicht so empfanden. Es ist nicht eine Frage unseres Nachdenkens oder bewussten Erwägens von Handlungsmöglichkeiten, die die

Es war, als solcher beabsichtigt oder nicht, ein indirekter Rausschmiss – zu vermeiden nur bei Strafe der Akzeptanz der Rolle des mitleidig Geduldeten.

Wahrscheinlich hat X dies sofort gemerkt und mit seiner eigenen Entscheidung für den für ihn schlechtest möglichen Ausgang der von Friedrich begonnenen Metakommunikation wenigstens einen Teil seines Gesichts gewahrt. (Schaubild 2, Anhang) X verließ das Symposium mit den Worten:

Nee das ist ja ganz einfach wir kommen nicht miteinander zurecht. Sie müssen unter sich bleiben, wie sich das gehört für Akademiker, und ich bleib irgendwo anders; na ganz einfach nee, und jetzt geh ich, tschüss viel Spaß ja.

Für ihn konnte es m. E. nicht glaubwürdig sein, als ein anderer Teilnehmer ihm anschließend hinterher rief:

Genau das war nicht gemeint mit seinem [Friedrichs] Beitrag.

Natürlich ist damit nicht die Frage beantwortet, ob denn der Rausschmiss berechtigt war. Ich habe nur argumentiert, es sei ein Rausschmiss *gewesen* (also eine Art Gewaltanwendung⁶). Damit ist noch nicht geklärt, inwieweit man verallgemeinern kann, dass Metakommunikation Gewalt ausübt. Dieser Frage wende ich mich jetzt zu.

GesprächspartnerInnen jeweils hatten. Auch das Verstehen indirekter Sprechakte oder konversationeller Implikaturen erfolgt ja in der Regel spontan, also ohne bewusste Schlussfolgerungshandlungen, obwohl es ein komplexer Prozess ist. Zwar liegt das Wesen sprachlicher Indirektheit darin, dass man das Gesagte so oder anders verstehen könnte. Und das könnte auch hier gelten. Andererseits lösen wir beim Verstehen und bei der Analyse solcher Äußerungen normalerweise die Zweideutigkeiten auf und unterstellen denjenigen, die sie wörtlich nehmen, mangelndes Gespür oder ungenaues Zuhören oder absichtliches Missverstehen. So habe ich es hier auch getan.

- 6 Damit dies nicht als Verharmlosung von Gewalttaten verstanden wird, hier die zugrunde liegende Explikation des Gewaltbegriffs: „Den inneren Zusammenhang von Gewaltphänomenen sehen wir mindestens darin, daß Menschen zu etwas gezwungen werden, was sie aus freien Stücken vermeiden würden.“ (Januschek/Gloy 1998, 6). Im Übrigen unterstelle ich Friedrich auch bei dieser weiten Definition von Gewalt keineswegs die Absicht zur Anwendung von Gewalt. Nicht ich unterstelle hier diese Absicht, sondern X konnte m.E. diese Absicht unterstellen. Friedrich mag wohl eher die bewusste Absicht gehabt haben, X zu bitten, uns doch ungestört alleine weiter diskutieren zu lassen.

1.1.2 *Das Gewaltsame an Metakommunikation*

Metakommunikation beansprucht, aus dem Prozess der spontanen interaktiven Interpretation von Gesprächsbeiträgen auszusteigen und die vergangenen, vor allem aber die zukünftigen Äußerungen losgelöst und abgehoben interpretieren zu können. Sie schreibt vor, wie bestimmtes zukünftiges Verhalten zu interpretieren ist. Im Rahmen einer Metakommunikation kann ich nicht *zeigen*, wie ich mit einschlägigen eigenen und fremden Gesprächsbeiträgen umgehe und damit interaktiv Sinn konstituiere; ich kann es nur *sagen*.⁷ Und *nach* der Metakommunikation kann ich dies wiederum nicht *zeigen*, weil meine einschlägigen Beiträge erklärtermaßen auf der Folie des in der Metakommunikation Vereinbarten verstanden werden sollen, ihr Sinn also nicht erst neu interaktiv herzustellen, sondern bereits vorab klar ist. Solange dies für alle Beteiligten gleiche Vor- und Nachteile bringt, ist es nicht weiter erheblich (zumaß es im strikten Sinne ohnehin nicht praktikabel ist, weil ja wie gesagt auch Metakommunikation Kommunikation ist, in der also auch interaktiv Sinn konstituiert wird). Sind jedoch die Rollen ungleich verteilt, ist also etwa das Verhalten einiger TeilnehmerInnen das Thema, über das die anderen mit ihnen reden wollen, weil sie daran Anstoß nehmen, so wird es problematischer: Jene, an denen Anstoß genommen wurde, haben keine Chance, sich während und unmittelbar nach der Metakommunikation zu rehabilitieren. Was immer sie währenddessen sagen und im Anschluss dann tun – es steht unter dem unausgesprochenen Vorbehalt, dass es nicht ihr echtes eigenes Verhalten ist. Erst wenn man sich sicher ist, dass ihr Verhalten nicht mehr im Lichte des metakommunikativ Vereinbarten zu interpretieren ist, werden sie wieder ernst genommen. Der Fall X ist hier extrem: X steht als einzelner „Angeklagter“ einer ganzen Gruppe (ihm intellektuell auch noch als AkademikerInnen Überlegener) gegenüber. Außerdem gibt es

7 *Zeigen* erscheint hier als das Gegenteil zu *sagen*. Das bedeutet keineswegs, dass Zeigen nonverbal erfolgt – obwohl dieses Missverständnis vom angeblich nonverbalen, „analogen“ Charakter der Beziehungskonstitution weit verbreitet ist. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn ich auf A's Gruß mit einem Gegengruß antworte – egal ob verbal oder gestisch und mimisch –, so zeige ich, dass ich mich auf eine Interaktion mit A einzulassen bereit bin; wenn ich stattdessen ungerührt weiter mit B rede, so zeige ich (und zwar verbal!), dass ich dazu nicht bereit bin – ohne dies aber zu sagen. Wenn ich hingegen zu A sage, ich sei nicht bereit, mich auf eine Interaktion mit ihr einzulassen, so lasse ich mich gerade dadurch auf eine solche Interaktion ein (in der als nächster Schritt ihre verbale Reaktion zu erwarten ist). Sagen und Zeigen: beides kann im verbalen als auch im nonverbalen Medium erfolgen. Aber – wie es bei Menschen nun einmal ist – in aller Regel nicht bloß nonverbal.

für ihn kein Nachher, denn die Tagung dauert ja nur kurze Zeit. Daher hatte er keinerlei Chance. Metakommunikation war für ihn das Ende.

Gewaltsam wird Metakommunikation in dem Maße, wie einzelne Beteiligte faktisch nicht erwarten können, ihre Sicht der Dinge zum Konsens zu führen. Aus ihrer Perspektive müsste man in einem solchen Fall ehrlicherweise auf Metakommunikation verzichten und den Konflikt mit anderen Mitteln austragen, bzw. ist die Einleitung einer Metakommunikation der Versuch jener, die über die metakommunikativen Mittel verfügen, diese einzusetzen, weil ihnen andere Mittel fehlen. Es handelt sich auf einer höheren Stufe um den bekannten Verdacht, dass Intellektuelle zu argumentieren versuchen, weil sie zum Schlagen zu schwächlich sind. Der humanistische Nimbus des Argumentierens wie des Metakommunizierens ermöglicht im einen wie im anderen Fall den Erfolg von etwas, was in Wirklichkeit Gewalt darstellt.

1.1.2.1 Kommunikation: Gibt's das überhaupt? Kommunikationsmodelle als Vexierbilder

Bevor ich Metakommunikation nun in Bausch und Bogen verwerfe, möchte ich noch einmal die begrifflichen Voraussetzungen thematisieren. Wir hatten gesehen, dass wir in Schwierigkeiten geraten, wenn wir eine Metakommunikationsphase als Fundierung unserer Kommunikation betrachten, indem sie die Bedeutung unserer kommunikativen Handlungen rückblickend oder vorausschauend vereindeutigt. Vorausgesetzt haben wir dabei, dass es überhaupt so etwas wie *Kommunikation* gibt und dass wir schon wissen, was es sei.

Diese Voraussetzung ist angreifbar. Sie ist sogar recht gewagt, wenn man bedenkt, dass es den Ausdruck *Kommunikation* im Deutschen noch gar nicht sehr lange gibt, dass er in Karl Bühlers Werk „Sprachtheorie“ z.B. keine Rolle spielt und schon gar nicht eine Bezeichnung für sein „Organon-Modell“ abgibt. Warum heißt Kommunikation *Kommunikation*? War es für die deutsche Sprachgemeinschaft etwas so Neuartiges, dass man dafür auf ein Fremdwort zurückgreifen musste?

Die Wortgeschichte von *kommunizieren/Kommunikation* zeigt, dass man etwas sprachlich immer wieder zu erfassen suchte, was sich dem Zugriff ebenso immer wieder entzog. Dass wir im Deutschen heute ein solches Fremdwort für etwas verwenden, was doch nach unser aller Auffassung absolut grundlegend ist, liefert dafür einen offenkundigen Beleg. Weder den Ausdrücken *Mitteilung* noch *Austausch*, noch *Gespräch*, noch *Verständigung* hat die deutsche Sprachgemeinschaft offenbar jenes semantische Verallge-

meinerungspotential zugetraut, das den elementaren Charakter der zwischenmenschlichen Verständigung erfassen könnte. Doch auch das Wort *Kommunikation* als solches dürfte schon bei Nicht-Lateinern bereits Verdacht erregen: Ist es doch offenbar ein komplexes (komplexer als z.B. die offenbar verwandten *Kommune* und *Kommunion*), abgeleitetes und mit dem geläufigen Präfix *kom-* eingeleitetes Wort: „zusammen mit, gemeinsam“. Schlägt man in der Etymologie nach, was denn der Wortstamm *mun(i)* ursprünglich bedeutet haben könnte, so erfährt man, dass darin bereits jenes Gemeinsame, den zwischenmenschlichen Austausch Betreffende enthalten war, um das es bei der Kommunikation geht. Das Präfix *com-*, eigentlich überflüssig, musste offenbar später zur Verstärkung hinzutreten, weil man dem ursprünglichen Wort nicht mehr traute. Mittlerweile hat der Ausdruck *Kommunikation* (immerhin international gebräuchlich) seine große Zeit wohl auch hinter sich: er kann sich gegenwärtig gegen *Diskurs* nur noch mühsam behaupten.

Was wortgeschichtlich also bereits ein Dilemma andeutet, dürfte theoriegeschichtlich ebenfalls eine ganze Reihe „verlorener Paradigmen“ in Gestalt von Kommunikationsmodellen hinterlassen haben. Nachdenken über Kommunikation ist offenbar so etwas wie der *Versuch einer privaten Aneignung des Gesellschaftlichen* – was bekanntlich auch in der Sphäre des außersprachlichen Handelns immer wieder zu Revolutionen führt.

Kommunikationstheorien und –modelle müssen deshalb nicht unnütz sein: Sie könnten die Rolle von Wittgensteins Leiter spielen, die man wegstößt, wenn man sich durch sie ernsthaft hat anregen lassen. Hält man sie hingegen fest, so verkommen die Modelle zu akademischem Gerede und geben klugen Nachfahren, die ihre Verständigungsprobleme durch kreative theoretische Anstrengungen zu bewältigen hoffen, die Gelegenheit, in Abgrenzung zum Erstarrten neue Modelle zu entwerfen – was abermals nicht unnütz ist. Es wäre vermessen, einen Standpunkt außerhalb dieses Kreislaufs für sich zu beanspruchen. Leider habe ich das aber implizit bereits getan, indem ich von einem *Kreislauf* sprach.

Spielen wir also das Spiel mit.

Ein Kommunikationsmodell ist seinem Wesen nach eine implizite Grenzziehung zwischen Missverständnissen und Interessenkonflikten. Man glaubt, einen Teil der zwischenmenschlichen Probleme als bloße Missverständnisse

entlarven und auf einfachere Weise lösen zu können.⁸ Demzufolge muss man Kommunikationsmodelle auf einer Skala anordnen können, je nachdem, wie hoch der Anteil der zwischenmenschlichen Probleme ist, die sie der einen oder der anderen Seite zuordnen. Die extremen Modelle auf dieser Skala sind also einerseits die Vorstellung, im Grunde sei jede Kommunikation Machtausübung und daher jedes Missverständnis ein Interessenkonflikt. Das andere Extrem wird durch ein Modell repräsentiert, wonach jede Kommunikation auf Verständigung zielt, und zwar so, dass dabei alle unterschiedlichen Interessen gleichberechtigt artikuliert und der Konsensfindung unterworfen werden können. Man kann das eine Extrem mit Foucault, das andere mit Habermas identifizieren. Die Vermutung liegt nahe, dass diese Extrema sich berühren, so dass die Skala sich zum Kreis schließt. Denn natürlich ist die diskursive „Macht“, von der Foucault spricht, gerade nicht jene an besondere Individuen gebundene und zur strategischen Übervorteilung anderer genutzte, die Habermas als Gegenbild zu seiner transzendentalen idealen Sprechsituation entwirft. Und ebenso ist der „Konsens“, um den es bei Habermas geht, kein faktisch zu erzielender, sondern ein mit unseren kommunikativen Praktiken unhintergebar verwobener, eine Bedingung ihrer Möglichkeit.⁹

1.1.2.1.1 „Aushandeln“: eine entlarvende Metapher?

Seit mehreren Jahrzehnten ist das szientistische Kommunikationsmodell heftig kritisiert worden, demzufolge „Kommunikation“ zwischen einem „Sender“ und einem „Empfänger“ stattfindet, die über einen „Kanal“ Botschaften hin- und herschicken, die sie aus einem Zeichenvorrat, einem „Code“ zusammensetzen, der in annähernd gleicher Form im Kopf beider Beteiligten „gespeichert“ sei. Die Zeichen seien Träger von „Bedeutungen“, die der Sender zu „enkodieren“, der Empfänger zu „dekodieren“ habe. Eine

8 Dem könnte man entgegenhalten, dass es Kommunikationsmodelle bloß deshalb gebe, weil es Kommunikation gibt und weil es immer Menschen gibt, die aus reiner Neugier das erklären wollen, was es so gibt – und nicht erst dann, wenn es Probleme macht. Aber kann jemandem überhaupt auffallen, dass es so etwas wie Kommunikation gibt, ohne dass er damit ein Problem gehabt hat, das andersartig ist als andere zwischenmenschliche Probleme? Kommunikation sieht und hört man ja nicht: Was man sieht oder hört, ist zunächst nur Sprechen oder Schreiben.

9 Der Gegensatz zwischen Foucaults und Habermas' Diskurstheorien soll hier keineswegs eingeebnet werden. Im Gegenteil: Erst wenn man sich vom akademischen Wortgeklingel der respektiven Schulen befreit und abseits davon nach den wirklichen Differenzen sucht, wird dieser Gegensatz für die Reflexion fruchtbar.

der grundsätzlichen Kritiken an dieser Rohrpost-Vorstellung von Kommunikation ist die Theorie, dass Bedeutungen gar keine Entitäten seien, die sich im Bewusstsein (oder gar Gehirn) eines Individuums befänden, sondern dass sie grundsätzlich erst in der Interaktion als solche hergestellt würden. Diese, über den symbolischen Interaktionismus letztlich auf die Phänomenologie zurückgehende Auffassung wird von der ethnomethodologischen Konversationsanalyse vertreten. Ihr zufolge wird der Sinn von Äußerungen *ausgehandelt*, und er gilt erst, wenn er von den Teilnehmern *ratifiziert* ist. Diese Metaphorik dient offenbar zur Hervorhebung der Erfahrung, dass wir nicht mehr alleiniger Herr über die Deutung unserer Äußerungen sind, sobald wir sie gemacht haben; das kann man voraussetzen. Es gibt in diesem Modell zwar wie beim Rohrpostmodell einen *Austausch*, aber dieser dient nicht der *Ortsveränderung* fertiger *Objekte*, sondern deren *Herstellung*, wonach folgerichtig der Sinn von Äußerungen als *gemeinsames Produkt* gilt. Was die Aushandlungs-Metapher erhellen soll, ist klar; aber da der damit zu konzeptualisierende Bereich „Kommunikation“ alles andere als klar ist, lässt sich schwer abgrenzen, *inwieweit* Merkmale des Bildspenders „Aushandeln“ als Merkmale von „Kommunikation“ verstanden werden sollen: Ein Friedensvertrag wird ausgehandelt, ein Kaufpreis wird ausgehandelt usw.: Dabei handelt es sich regelmäßig um einen Interessenausgleich zwischen Partnern, bei dem man in weiser Abwägung gegenwärtiger und zukünftiger Risiken Gewaltanwendung ausschließt. – Soll „Kommunikation“, soll „Sinnproduktion“ in dieser Weise begriffen werden? Vielleicht nicht; aber wie soll man das begründen, außer mit Hilfe eines bereits vorausgesetzten, anderen Begriffs von Kommunikation als des der „Aushandlung“? Vielleicht so: Aushandeln von Bedeutung heißt: A sagt „U“ zu B. U ist aber vage. B reagiert mit „V“ und zeigt damit, dass er A auf eine ganz bestimmte der möglichen Bedeutungen von „U“ festlegen möchte. Auch „V“ ist aber vage; und A muss nun B gegenüber genauso verfahren und gleichzeitig deutlich machen, ob sie B's Festlegung ratifiziert. – Wenn man „Aushandeln“ derart erläuterte, wäre man wieder beim Rohrpost-Modell von Kommunikation angelangt, lediglich verfeinert durch die recht triviale Behauptung der inhärenten Vagheit aller möglichen Äußerungen. Wollte man hingegen behaupten, dass der Sinn der Äußerung allererst überhaupt durch das „Aushandeln“ *entstehe* und *vorher weder fest noch vage* beim einzelnen Teilnehmer vorhanden sei, dann liegt es allerdings sehr nahe, dieses „Aushandeln“ als ein taktisches Aufeinandertreffen je interessengebundener Handlungen, bar jeder über sie selbst hinausweisenden Bedeutungen, zu begreifen. Die Metapher des „Aushandelns“

ist also keineswegs so unschuldig, wie man meinen könnte: Es liegt nahe und ist kein Missverständnis, wenn man in ihr die Vorstellung wiedererkennt, dass sich beim Gespräch autonome Individuen quasi auf dem Markt begegnen und miteinander feilschen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass dieses Kommunikationsmodell falsch sei. Ich habe durchaus das Gefühl, es weise in die richtige Richtung. Aber das ist nur ein Gefühl, das sich durch Wörtlichnehmen von Metaphern leicht irreleiten lassen könnte und am Ende womöglich auf das Rohrpostmodell als vermeintlich sichere Grundlage zurückgreift.

1.1.2.1.2 Metakommunikation: das banale Ende eines Flirts mit der Systemtheorie

Ein ebensolches Gefühl habe zwar nicht ich, offenbar haben es aber sehr viele andere Menschen bei der Kommunikationstheorie von Paul Watzlawick. Sein Buch „Menschliche Kommunikation“ von 1969 (am. 1967) hat die deutsche Kommunikationspsychologie ebenso geprägt wie Chomskys „Aspekte“ die Linguistik. In beiden Fällen gab es von Anfang an scharfe und fundierte Kritik, aber sie tat der Faszination der betreffenden Theorien keinen Abbruch. Watzlawick kleidete seine Ideen in das Gewand sogenannter „Axiome“, die von kybernetischen und systemtheoretischen Vorstellungen inspiriert sind: die Unentrinnbarkeit des Kommunizierens („*Man kann nicht nicht kommunizieren*“), die subtile Abwertung des sprachlich Formulierten gegenüber dem Nonverbalen (*digital vs. analog*) und des diskursiv Erarbeiteten gegenüber der Bearbeitung der menschlichen Beziehungen zwischen den Beteiligten (*Inhaltsaspekt vs. Beziehungsaspekt*), die Möglichkeit, jegliche Äußerung, egal wie sie gemeint ist, aus der einen Perspektive als initiierend, aus der anderen aber als reagierend zu verstehen (*Interpunktion*), und die Abhängigkeit des Meinbaren von der *Komplementarität* der Beziehungen zwischen Sprecher und Hörer. Wieso konnten sich so viele Menschen für eine darauf gegründete Theorie begeistern, obwohl sie doch die Vorstellungen von persönlicher Autonomie drastisch angriff? – Nun, Watzlawick hat auch etwas anzubieten: eben die „Metakommunikation“, und um die geht es uns ja hier. Bei ihm entlarvt Metakommunikation den angeblich *wesentlichen* Sinn von Äußerungen, nämlich ihren Beziehungssinn. Wer sein Augenmerk auf die „Metakommunikation“ richtet, dem bietet sich in allen sprachlichen Interaktionen ein faszinierendes Panorama von Beziehungsgeschichten, ohne dass er/sie sich groß um das Verständnis des inhaltlich Ge-

äußerten bemühen müsste. So kann sich jede und jeder zum Kommunikationsexperten aufschwingen, der/die auf nonverbale Signale zu achten gelernt hat. Der Trick besteht dabei darin, „Metakommunikation“ auf der einen Seite mit dem „Beziehungsaspekt“ zu identifizieren¹⁰ und sie andererseits als „Kommunikation über Kommunikation“ (wie sie z.B. in der Therapie praktiziert wird) zu betrachten¹¹. Das ist eine offenkundige theoretische Inkonsistenz. Sie braucht hier aber nicht weiter zu interessieren¹²; ohnehin würde wohl kaum ein seriöser Psychologe Watzlawicks „Axiome“ anders denn als anregende und mehr oder weniger weit reichende Verallgemeinerungen alltäglicher und klinischer Beobachtungen ansehen. Aber sein Angebot, sich gleichsam auf eine höhere Stufe zu stellen, von der aus man Kommunikationsprozesse betrachten, ihre Störungen ohne großen intellektuellen Aufwand erkennen und sich womöglich selbst zum erfolgreicherem Kommunikator heranbilden kann, ist durchaus angenommen worden. Dabei wird quasi durch die Hintertür die Vorstellung von der autonomen Persönlichkeit wiederhergestellt, und Watzlawicks systemtheoretisch-kybernetische Ambitionen werden stillschweigend begraben. Friedemann Schulz von Thun, der viel für die Verbreitung Watzlawickschen Denkens getan hat, schrieb 1981:

„Als aussichtsreiches Heilmittel gegen eine gestörte Kommunikation hat sich die *Metakommunikation* herausgestellt, d.h. die Kommunikation über die Kommunikation, über die Art, wie wir miteinander umgehen. (...) Das vorliegende Buch vermittelt Werkzeuge zur Förderung von innerer und äußerer Klarheit und ist eine Einführung in die Kunst der Metakommunikation. Es richtet sich zwar zunächst an Psychologen und angehende Psychologen, (...) Jedoch sind Zaungäste aller Art erwünscht. (...) Vieles von diesem Handwerkszeug gehört in die Hand von jedermann, und einige Lehrer haben angefangen, etwas davon an ihre Schüler weiterzugeben.“¹³

Schulz von Thun lässt keinen Zweifel daran, dass er Metakommunikation als das bedeutsamste Heilmittel gegen Kommunikationsstörungen ansieht, das

10 P. Watzlawick/ J. H. Beavin/ D. D. Jackson: Menschliche Kommunikation, Bern/ Stuttgart/ Wien 1969, 55f.

11 (ebd.)

12 Vgl. Jürgen Ziegler: Kommunikation als paradoxer Mythos, Weinheim/Basel 1977, für eine gründliche Kritik von Watzlawicks Beanspruchungen formaler theoretischer Präzision.

13 Friedemann Schulz von Thun: Miteinander reden: Störungen und Klärungen, Reinbek 1981, 18f.

Mittel künftiger Generationen¹⁴. Um die offenbare theoretische Inkonsistenz zu kaschieren, unterscheidet er aber zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Metakommunikation. Letztere sei der Beziehungsaspekt, mit dem man ohnehin bei jeder Äußerung zu verstehen gebe, wie sie gemeint sei; die „explizite“ Metakommunikation sei aber das, wozu man sich wie auf einen „Feldherrnhügel“ begeben könne, um das kommunikative „Getümmel“ distanziert zu besprechen. „Als Preis winkt (...) eine Befreiung“¹⁵.

Interessant ist, wie Schulz von Thun seinen Ansatz von der systemtheoretischen Last befreit, mit der Watzlawick noch seinen exaktwissenschaftlichen Anspruch unterfüttert hatte: Nach einem kurzen und durchaus einleuchtenden Abschnitt über die Bedeutsamkeit von Interaktion und die Beliebigkeit von *Interpunktionen* beruhigt er die LeserInnen, die nun womöglich ihre gesamte Begriffswelt umstoßen zu müssen meinen:

„Natürlich darf die systemtheoretische Sichtweise nicht verabsolutiert werden. Wie jemand kommuniziert und sich verhält, (...) ist auch interaktionsbedingt, aber wohl kaum ausschließlich.“¹⁶

Das Subjekt, so könnte man sagen, wird wieder Herr in seinem Kommunikations-Haus, und mit der Fähigkeit zur expliziten Metakommunikation sogar „Feldherr“.

Die Quintessenz des durch Watzlawick angestoßenen Paradigmenwechsels ist demnach weder ein interaktionistisches noch ein systemtheoretisches Modell, sondern die Vorstellung von autonomen Subjekten, die, indem sie einander etwas sagen, mehr oder weniger feinfühlig und reflektiert ihre Beziehungen zueinander gestalten (*gestalten*, nicht *aushandeln!*). Rohrpost rediviva!

Gerechterweise muss man sagen, dass Schulz von Thun die Gefahren, die mit seinem Modell einhergehen, alle gesehen und ausführlich beschrieben hat: Die Anleitungen zur Vermeidung und Bearbeitung von Kommunikationsstörungen wirken kontraproduktiv, wenn man sie wie ein wissenschaftliches Handwerkszeug anwendet, quasi mit neuer kommunikativer Kleidung andere zu beeindrucken sucht, ohne dass eine angemessene neue *Haltung*¹⁷

14 a.a.O. 91ff.

15 ebd.

16 a.a.O., 89.

17 255ff.

dahinter steht. Aber der Widerspruch zwischen der Forderung, die von ihm beschriebenen Kategorien zu kennen und die entsprechenden Handlungsweisen zu beherrschen, einerseits, und der Forderung, nur und genau das zu tun, was auch der authentischen eigenen Haltung entspreche, andererseits, lässt sich nicht aufheben, wenn man an dem Begriff des autonomen Kommunikationssubjekts, des „Senders“ und „Empfängers“ von „Nachrichten“ derart selbstverständlich festhält, wie Schulz von Thun es von Anfang an ausdrücklich¹⁸ tut.

1.1.3 *Genauer hingucken: Kindliche Metakommunikation als Spieltätigkeit*

Nicht die schlechte Beherrschung metakommunikativer Fähigkeiten ist die Ursache, wenn Metakommunikation zu Gewalt wird (anstatt sie zu überwinden), sondern die irreführende Vorstellung „Kommunikation“, die uns suggeriert, wir könnten *Metakommunizieren* vom *Kommunizieren* abspalten. Ein sorgfältiger Blick in Kinderstuben und Kindergärten könnte uns ein bisschen von dieser Illusion befreien. Wie Helga Andresen¹⁹ kürzlich nach ausführlichen Untersuchungen gezeigt hat, gibt es im kindlichen Spiel von Anfang an und weit vor dem Schulalter immer schon Bestandteile ihrer Äußerungen, die man „metakommunikativ“ nennen könnte. Eine Äußerung im Rollenspiel wie

„Ich ruf jetzt wohl meine Tante Anne an“

kündigt offenkundig nicht nur dem Spielpartner an, was das Kind jetzt tun will, sondern

- sie führt eine neue Person „meine Tante Anne“ in das Spiel ein
- sie versichert, dass es sich um eine bloß spielerische Handlung handelt („wohl“)
- sie macht auch den Gegenstand, mit dem dann hantiert wird, zum Telefonhörer.

Der Spielpartner wird durch ebenso subtile Hinweise zu verstehen geben, ob und wie er diese Bedeutung der eben angeführten Äußerung im Spiel zu akzeptieren bereit ist.

18 a.a.O. 25.

19 Helga Andresen: *Interaktion, Sprache und Spiel. Zur Funktion des Rollenspiels für die Sprachentwicklung im Vorschulalter.* Tübingen (Narr) 2002.

Metakommunikation in diesem Sinne kann mehr oder weniger explizit sein. Der Grad der Explizitheit hat auch etwas mit Störungen zu tun, aber nicht nur mit Beziehungsstörungen. Das Entscheidende ist: Die spielenden Kinder müssen zur Metakommunikation nicht aus der Situation heraustreten, weil sie immer schon draußen und drinnen zugleich sind, also ständig „neben sich stehen“. Sie reflektieren diese Praxis aber nicht (wie diese Wendung andeuten könnte), indem sie *innerlich* gleichzeitig über sie nachdenken, sondern indem sie ihre Äußerungen ständig mehr oder weniger explizit kontextualisieren.

2 Theoretische Fallstricke: Wie ist es überhaupt möglich, dass Selbstverständlichkeiten bewusst werden?

Zu Anfang meines Beitrags hatte ich gesagt, Eskalation und Deeskalation seien ein Problem von Selbstverständlichkeiten und deren Veränderung. Eingeschobene explizite Metakommunikationsphasen helfen dabei, wie wir gesehen haben, nicht weiter. Deshalb werde ich mich jetzt dem Problem direkt zuwenden, ohne Umweg über scheinbar parat liegende Lösungen. Dabei werde ich zunächst etwas ausführlicher darlegen, warum ich meine, dass wir auch dann, wenn wir allein oder gar gegeneinander handeln, durch Selbstverständlichkeiten regelrecht aneinander gebunden sind.

Es ist einfach, zu sagen, wir könnten uns Selbstverständlichkeiten bewusst machen, dadurch dem Bereich des Von-selbst-Verständlichen entziehen und sie dann ändern. Das Problem ist, dass es zu dieser Bewusstmachung selbst auch durch Selbstverständlichkeiten kommen muss: Sonst ist das theoretische Modell inkonsistent (weil es eine *petitio principii* enthielte).

Wenn nun prinzipiell jede Selbstverständlichkeit bewusstwerdungsfähig ist – was ich voraussetze –, dann kann die Selbstverständlichkeit, die einen zur Bewusstwerdung von Selbstverständlichkeiten führt, nicht dem eigenen Gedankenfluss entstammen; denn das würde zu einem unendlichen Regress führen. Entsprechende Versuche müssten einen ganz schnell in die Schizophrenie führen. Ich erspare mir nun die Argumentation, warum auch äußere Anlässe, sofern sie nicht interaktiv vermittelt sind, nicht der eigentliche Katalysator der Bewusstwerdung der Selbstverständlichkeiten sein können. Denn es liegt ja nahe, die Ursache für dieses Bewusstwerden irgendwo im Prozess des interaktiven, und das heißt: für andere verständlichen, also auch

für mich selbst erst verständlichen, Handelns zu suchen. Deshalb will ich jetzt präzisieren, was ich darunter eigentlich verstehe.

2.1 Begriffsklärung: Interaktivität²⁰

2.1.1 Individuelles und interaktives Handeln

Es kann jemand *individuell* handeln, d.h. ohne dass jemand anders aus jener Subkultur zugegen ist, für die sein Handeln von selbst verständlich ist, für die also seine inneren und äußeren Handlungen mit Selbstverständlichkeit auseinander hervorgehen. Dieses *individuelle* Handeln ist natürlich trotzdem als *verständliches*, auch für den Handelnden selbst verständliches Handeln an jene Subkultur gebunden, *für die* es verständlich ist. Ist individuelles Handeln also per se auch interaktives Handeln? Oder kommt es dafür auf die Anwesenheit oder die Kooperation Dritter an? – Es erscheint mir sinnvoll, präziser zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln zu unterscheiden. Denn die bloße Gegenwart Dritter oder die bloß äußerliche Bezogenheit des Handelns Mehrerer aufeinander wäre ein wenig plausibles Kriterium für Interaktivität, sofern diese mehr bedeuten soll als bloß die Verbindung individueller Handlungen mehrerer Menschen.

2.1.2 Verständliches und konkret interaktives Handeln

Grundsätzlich, *abstrakt* interaktiv ist Handeln bereits insofern, als sich seine Bedeutung nicht im privaten Akt der Erkenntnis feststellen lässt. Sie muss vielmehr *hergestellt* werden und ist eben deshalb auf die Ratifizierung dieses konstitutiven Aktes durch „die anderen“ angewiesen. Es ist nun allerdings in vielen – vielleicht den meisten – Fällen möglich, zu *glauben*, man könne die Bedeutung eines Handelns in privater Gewissheit erfassen. Beim Essen und Trinken, Schlagen und Streicheln, Befehlen oder Rechnen dürfte dieser Glaube meist eine sinnvolle Unterstellung sein. In diesem Sinne könnte man ein Maß der „konkreten“ Interaktivität des Handelns darin sehen, *wie wenig sinnvoll* es ist, sich der Bedeutung des Handelns in privater Gewissheit versichern zu wollen.

Nicht-interaktives Handeln kann demnach nur solches sein, das den Handelnden wechselseitig unverständlich ist.

20 Schaubild 3, Anhang.

2.2 Interaktivität als eine Frage der (beteiligten) Betrachtungsweise

2.2.1 *Sieben auf einen Teich: Interaktivität konkret*

Angenommen, sieben Personen bauen einen Gartenteich. Die einfachste theoretische Rekonstruktion dieser Tätigkeit bestünde sicherlich darin, dass man einer der sieben Personen den *Plan* der Anlage und die Aufsicht über die Arbeit zuschreibt und den übrigen einzelne Teile der Realisierung (Werkzeug und Material herbeischaffen, den Boden ausschachten, das Erdreich entsorgen, Mess-Arbeiten ...). Jede der sieben Personen wäre in diesem Sinne für eine Teilarbeit verantwortlich, deren Bedeutung sich wiederum aus der Gesamtkonzeption ergäbe. Diese im traditionellen Sinne „arbeitsteilige“ Rekonstruktion der Tätigkeit ist in dem Maße unrealistisch, wie die sieben Personen ihre je eigenen Vorstellungen über den Charakter und das Ziel der gemeinsamen Tätigkeit in diese Tätigkeit einbringen. Sobald sie sich darauf einlassen, die Anlage und Gestaltung des Teichs im Konsens miteinander zu bewerkstelligen, wirkt der faktisch bestehende Zeitdruck dahingehend, dass die in Abständen weniger Minuten je neu zu treffenden Entscheidungen nie ausdiskutiert und trotzdem von allen gemeinsam getragen werden. Es gibt weder die Machtvollkommenheit eines einzelnen Verantwortlichen noch einen formalen Entscheidungs- oder Abstimmungsprozess, hinter dem sich die einzelnen Beteiligten verstecken könnten: Der Teich ist ihr gemeinsames Werk; die ihn produzierende Tätigkeit ist ganz konkret interaktiv.– Aber wie gesagt, es handelt sich um eine Tätigkeit, die sich auch als nicht oder kaum interaktiv betrachten *ließe*.

Entscheidend ist: Es geht um ein einvernehmliches Handeln, das weder vorab festgelegt ist noch einem festgelegten Abstimmungsprozess unterliegt.

Wer auch in einem solchen extremen Fall die Einvernehmlichkeit als bloß illusionär ansieht, wird Interaktivität überhaupt nicht als grundlegende Qualität menschlichen Handelns begreifen können, wird sie vielmehr als eine abgeleitete Qualität des einsamen Handelns mehrerer Individuen beschreiben wollen.

Wer hingegen ein solches einvernehmliches Handeln für möglich hält, steht vor dem Problem, einvernehmliches von bloß scheinbar einvernehmlichem Handeln zu unterscheiden. Das ist ein ähnliches Problem wie die Unterscheidung eines wahren Konsensus von einem bloß faktisch erzielten Konsensus. Ich möchte es aber anders lösen: In dem Maße, wie man einer betei-

lichten Person eine *reservatio mentalis* bezüglich des gemeinsamen Handelns *zuschreibt*, *betrachtet* man dieses gemeinsame Handeln als nicht-interaktiv. In welchem Maße ein einvernehmliches Handeln interaktiv ist, ist daher eine Sache des Beobachters (der selbst auch direkt Beteiligter sein kann).

Wenn man unsere sieben TeichbauerInnen betrachtet, wird man jedem/r Einzelnen in jeder Situation diese oder jene *reservatio mentalis* zuschreiben können. Denn der Fluss der Gedanken in ihren Köpfen dürfte normalerweise ununterbrochen und ziemlich chaotisch sein. Aber was immer sie sich während ihres gemeinsamen Handelns denken mögen: So lange es für sie nie zu einer solchen Relevanz gelangt, dass sie es einer gemeinsamen Erörterung für wert erachteten, die das einvernehmliche Handeln effektiv hätte stören können, so lange kann es zunächst außer Betracht bleiben. Einvernehmlich und interaktiv ist ein Handeln also dann, wenn man den Beteiligten unterstellt, dass ihnen zu dem, was sie gemeinsam tun, keine sinnvoll diskutierbaren Alternativen mehr einfallen. Es ist also nicht ein gemeinsames Handeln unter Zurückstellung individueller Bedenken, sondern ein gemeinsames Handeln, zu dem das, was den Individuen dabei einfällt, noch gar nicht bzw. nicht mehr die Qualität artikulierbarer Bedenken erreicht.

Aber – um es noch einmal zu betonen – dieses einvernehmliche Handeln ist verständiges Handeln, d.h. die Beteiligten halten ihre Gedanken keineswegs zurück, sondern bringen sie ins Kooperationsgespräch ein, soweit sie ihnen als sinnvoll diskutierbare Gedanken einfallen und bewusst werden.

2.2.2 *Zeitdruck: Je intensiver die individuelle Beteiligung, desto interaktiver die Tätigkeit, desto gemeinsamer das Ergebnis und desto emergenter die Selbstverständlichkeiten*

Als theoretisch wesentlich an dieser Situation erweist sich der Zeitdruck. Er macht es den Beteiligten unmöglich, alle Entscheidungen zu Ende zu denken oder auszudiskutieren. Niemand kann die Verantwortung für die Folgen dessen, was er/sie sagt, allein übernehmen. Diese Verantwortung tragen alle gemeinsam. Und zwar gerade deshalb, *weil* die Einzelnen ihre individuellen Ideen maximal einbringen. Wenn man sich überhaupt auf ein solches einvernehmliches Handeln einlassen kann, dann muss man sich darauf verlassen, dass die anderen einen schon in einem höheren Sinne „richtig verstehen“ werden, obwohl man seine Gedanken selbst noch gar nicht zu Ende gedacht hat. Die *Selbstverständlichkeiten*, mit denen Handlungen aus Handlungen folgen, sind hier *interaktive* Selbstverständlichkeiten: Sie bestehen als solche

weder für das einzelne Individuum noch abgehoben für das Kollektiv der Handelnden, sondern sie werden von den Beteiligten gemeinsam hergestellt: Es handelt sich um aus diesem Prozess „auftauchende“, emergente Selbstverständlichkeiten.

2.3 Die Interaktivität nicht-einvernehmlichen Handelns

Ich habe jetzt an einem Beispiel *einvernehmlichen* Handelns gezeigt, inwiefern dieses Handeln interaktiv ist. Die gleiche Frage lässt sich nun bezüglich nicht-einvernehmlichem Handeln stellen. Meine Argumentation wird folgendermaßen laufen: Wenn das Maß der Interaktivität einvernehmlichen Handelns eine Sache der (beteiligten) *Beobachtung* ist, dann lässt sich für nicht-einvernehmliches Handeln nicht schon von vornherein sagen, es sei nicht interaktiv. Ich will zeigen, dass sich z.B. antagonistisches Handeln durchaus als wesentlich interaktiv betrachten lässt.

2.3.1 *Duelle: Wir interagieren uns zu Tode*

Als Beispiel wähle ich das Duell auf Leben und Tod, wie es aus der Geschichte hinreichend bekannt ist. Wer sich daran beteiligt, kann sein eigenes Leben nur erhalten, wenn er dem Gegner seines nimmt. Damit scheint die Bedeutung der Handlungen für die beiden Beteiligten je individuell, unabhängig voneinander absolut klar zu sein: Ohne die Bewahrung des eigenen Lebens existiert nichts mehr für sie, also ist all ihr Handeln im Duell diesem eindeutigen Motiv untergeordnet. – Das ist jedoch eine verkürzte Beschreibung. Sie träfe genauso gut auf jeden zufälligen Zweikampf z.B. zwischen feindlichen Soldaten im Nahkampf oder zwischen verfeindeten Gangstern usw. zu. Der Unterschied liegt in den *Regeln*, denen Duelle unterliegen. Es sind nur bestimmte Handlungen mit bestimmten Waffen in bestimmter Reihenfolge mit bestimmten Zeugen an bestimmten Orten und zu bestimmter Zeit zulässig. Daraus könnte man folgern, dass diese Regeln die Bedeutung der Handlungen der Duellanten *vorab* festlegen – und das spräche (wie bei einem Brettspiel) ebenfalls gegen die Interaktivität der Handlungen. Aber diese Folgerung wäre voreilig. Sie würde es verunmöglichen, zu erklären, warum die Duellanten sich überhaupt auf das Duell einlassen:

Angenommen, eine Regel eines Duells besagt, dass der eine Duellant zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Position einzunehmen hat, um dem anderen eine faire Zielscheibe zu bieten. Wenn die Regeln die Bedeutung der Handlungen vorab festlegen, dann bedeutet die entsprechende

Handlung für den Handelnden genau dies und nichts anderes. Dann hält er sich in seinen gesamten Duell-Handlungen an die Regeln, die für dieses Duell festgelegt sind. Aber warum sollte er sich darauf einlassen? Weil er es muss oder weil er es will, aus Zwang oder aus Eigennutz? – Nehmen wir an, aus Zwang. Warum sollte er nicht in jedem Augenblick die Regeln verletzen, wenn ihm das auch nur den geringsten Vorteil für die eigene Lebensrettung verspricht? Warum sollte er mit dem ersten Hieb oder Schuss auf das Kommando des Schiedsrichters warten, wenn sich vorher schon ein günstiger Moment findet, den anderen zu töten? – Nein, Zwang ist keine plausible Erklärung dafür, dass sich jemand auf das stumpfsinnige Befolgen von Regeln einlässt, die seine Existenz mit relativ hoher Wahrscheinlichkeit beenden werden. Wenn er schon zum Duell gezwungen ist, wird er solche Regeln nur insoweit befolgen, wie er keine bessere Möglichkeit erkennt, um sein Leben zu retten. – Oder ist es so, dass beide Duellanten sich freiwillig auf das Duell einlassen, weil sie glauben, das Duell mit seinen festgelegten Regeln sei der für sie sicherste Weg, den anderen umzubringen? Aber wie können sie sich dann darauf verlassen, dass der andere auch die Regeln einhalten wird? Doch wohl nur, wenn sie ihm die gleiche Siegesgewissheit unterstellen wie sich selbst. Wodurch sich eben diese Siegesgewissheit doch wohl stark vermindern muss (es sei denn, zu der wechselseitigen Unterstellung von Siegesgewissheit kommt auch noch die wechselseitige Unterstellung von Dummheit hinzu). – Auch aus Eigennutz kann man sich also vernünftigerweise nicht auf das stumpfsinnige Befolgen vorab festliegender Duell-Regeln einlassen.

Das Befolgen der Regeln in einem Duell geschieht also weder aus bloßem Zwang noch aus bloßem Eigennutz. Es hat eine Bedeutung, die von beiden Duellanten akzeptiert wird, und zwar mit dem Risiko, aus eben diesem Grunde das eigene Leben zu verlieren. Es ist im Zweifel wichtiger diese Regeln einzuhalten, als am Leben zu bleiben.

Daraus folgt zwar nicht, dass man nun jedes Duell sinnvoll als interaktives Handeln ansehen müsste – schon deshalb nicht, weil es ja Dummheit, stumpfsinnigen Konformismus, Lebensüberdruß u.ä. reichlich gibt –, aber es folgt sehr wohl, dass man ein Duell ggfs. so betrachten *kann*. Denn was der Sinn meines Handelns sein soll, der ggfs. über mein eigenes Lebensende hinausgeht, das kann logischerweise nur ein Sinn sein, den ich mit *anderen* Menschen teile, nämlich jenen, die mich überleben.

Antagonistisches Handeln kann also wie einvernehmliches Handeln durchaus als interaktiv betrachtet werden, d.h. die Selbstverständlichkeiten, mit

denen für die Beteiligten Handlungen aus Handlungen folgen, sind geteilte Selbstverständlichkeiten, für die sie sich aufeinander verlassen.

2.4 „Gemeinsames“, aber nicht interaktives Handeln

Es wäre nun zu überlegen, was man denn dann unter gemeinsamem, möglicherweise *verständlichem*, aber *nicht*-interaktivem Handeln zu verstehen hat. Ich möchte dafür nur das bereits angeführte Beispiel eines nicht geregelten Zweikampfs anführen: Zwei verfeindete Gangster o.ä. treffen aufeinander, nach Möglichkeit solche, die an keiner beide umfassenden Subkultur teilhaben (für die also nicht so etwas wie „Ganovenhre“ o.ä. gilt). Ein realistisches elementares Beispiel zu konstruieren, dürfte schwerer fallen, als man zu Anfang glaubt, eher schon wird man an den „industrialisierten Massenmord“ denken. Es ist aber deutlich, wo das definitiv nicht-interaktive Handeln zu finden wäre: dort wo man den Beteiligten beim besten Willen keine geteilte Verständigungsbasis unterstellen kann.

3 Vom Gemeinsamen ausgehend das Trennende überwinden?

Wenn man nun auch antagonistisches Handeln als interaktiv betrachten kann, dann heißt das wie gesagt, dass es für die Beteiligten Selbstverständlichkeiten gibt, für die sie sich aufeinander verlassen. Dieses Minimum an Gemeinsamkeit, das auch Antagonisten aneinander bindet, scheint mir nun von mehr als bloß theoretischem Interesse zu sein. Vielmehr sollte es auch die Grundlage für die Bewältigung von Antagonismen bieten können oder gar die einzig sinnvolle Grundlage dafür zu sein.

3.1 Wieder eine Falle: Tertium non datur

Das klingt nun trivial: Um das Trennende zu überwinden, muss man vom Gemeinsamen ausgehen. Trivial wäre es, wenn von gemeinsamen bzw. trennenden *Überzeugungen* die Rede wäre, die durch etwas Drittes, etwa Regeln des schlüssigen Argumentierens, miteinander verbunden sind oder werden könnten. Dieses Dritte ist hier jedoch gerade das, worum es geht, und zu ihm gibt es selbst kein Drittes mehr: Die Selbstverständlichkeiten, um die es hier geht, können sich sozusagen nur selbst reflektieren.

4 Spiel als Kippfigur: Der Weg, Selbstverständlichkeiten zu ändern

Die Selbst-Reflexivität der Selbstverständlichkeiten ist schwer zu begreifen. Sie *muss* sogar unbegreiflich bleiben, wenn man unter „Begreifen“ einen wesentlich individuellen Akt der Erkenntnisgewinnung versteht. Aber sie *zeigt sich*. Sie zeigt sich in einem Handeln, das wesentlich diese Selbst-Reflexion der Selbstverständlichkeiten *ist*, d.h. wesentlich als solche *betrachtet wird*. Dieses Handeln, als dessen wesentlicher Kern nicht das Erreichen von Zielen, sondern die bloße Reflexion der ihm selbst zu Grunde liegenden Selbstverständlichkeiten betrachtet wird, ist das Spielen. Hierin kann ich mich auf Friedrich Schillers „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ beziehen,²¹ oder auch auf Eugen Fink, der sich dazu im 20. Jahrhundert ausführlich geäußert hat.²² Was Spielen ist, scheint in der Tat im eben genannten Sinn unbegreiflich zu sein; das zeigen die vielen vergeblichen Versuche, es wissenschaftlich zu definieren.²³ Das Gleiche gilt für den Begriff der „Regel“, der nach Wittgenstein mit dem Begriff „Spiel“ verwoben ist. Es ist daher auch unmöglich, objektiv zu entscheiden, ob ein Handeln Spielen ist oder nicht. Jedes Handeln kann so betrachtet werden, als sei es im wesentlichen auf die Selbstvergewisserung der ihm zu Grunde liegenden Regeln/ Selbstverständlichkeiten gerichtet.

4.1 Spielen in ästhetischer Einstellung

Es ist eine *ästhetische* Einstellung, unter der man das Handeln dann betrachtet, bzw. die man den Beteiligten zuschreibt. Dies wird leicht mit der Orientierung auf bloßen Lustgewinn, auf „Spaß“ identifiziert und so der Ori-

21 Schiller, 14. Brief: „Der sinnliche Trieb will, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken, (es sei mir einstweilen, bis ich diese Benennung gerechtfertigt haben werde, vergönnt, ihn Spieltrieb zu nennen), der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.“ Schiller, 15. Brief: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“

22 Fink (E.F.: Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels, Freiburg/München 1957, und ders.: Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960) sieht das Spiel nicht dem letzten Lebenszweck (der Eudaimonie) untergeordnet (1957, 23 u. 1960, 74) und stellt im Spiel eine „eigenartige Schizophrenie“ fest, insofern Spielende immer zugleich innerhalb der Spielrolle und außerhalb leben.

23 Vgl. hierzu z.B. Catherine Garvey: Spielen, Stuttgart 1978, 12f.

entierung auf rationale Ziele entgegengestellt. Aber ebenso wenig wie Lustgewinn ein notwendiges Merkmal des Spielens darstellt, kommt man bei der Erklärung rationalen Handelns ganz ohne dieses finale Merkmal Lustgewinn aus. Der „Spaß“, um den es sich beim Spielen dreht, ist viel eher mit jenem „interesselosen Wohlgefallen“ zu identifizieren, das Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ als Wesensmerkmal des ästhetischen Urteils bestimmt hat, das sich weder aus vernünftigen Gründen noch moralischen Zielen herleitet, aber dennoch verallgemeinerbar ist. Dass aus dem interesselosen Wohlgefallen an der interaktiven Vergewisserung der geteilten Selbstverständlichkeiten ein *interessiertes* Wohlgefallen (z.B. Stolz) – aber z.B. auch ein Erschrecken – werden kann, ist natürlich nicht zu bestreiten. Jedenfalls scheint es so zu sein, dass die kulturelle *Entfaltung* spielerischen Handelns recht unabhängig von den Zielen ist, denen entsprechendes nicht-spielerisches Handeln untergeordnet ist oder früher einmal war. Und eben dies gibt Anlass zu der Hypothese, dass jene geteilten Selbstverständlichkeiten, die auch einem antagonistischen Handeln zu Grunde liegen, etwas anderes sein könnten als die Grundlage für die Austragung des Antagonismus – wenn sie denn in ästhetischer Einstellung betrachtet werden. Sie könnten sich dann womöglich gemäß der Dynamik des Spielens entfalten und die rationale Funktionalisierung des antagonistischen Handelns zumindest zeitweilig suspendieren.

5 Bewusstwerdung von Selbstverständlichkeiten: irreduzibel interaktiv

Ob Handeln spielerisches Handeln in ästhetischer Einstellung ist, ist nicht Sache eines Individuums allein und kann dies prinzipiell nicht sein. Erzwingen lässt sich demnach die Bewusstwerdung und Veränderung der kulturellen Selbstverständlichkeiten nicht, jedenfalls nicht aus individueller Machtvollkommenheit. Aber dass es dieses ästhetische, spielerische Handeln gibt, wird man nicht leugnen wollen. Vielleicht reicht es schon aus, es nicht zu unterdrücken und sich gegebenenfalls einfach darauf einzulassen.

6 Sprachanalyse als Selbstzweck und aus Spaß

Gibt es Wege, die spielerische (und in dieser Hinsicht durchaus kindliche) Qualität unseres Handelns zurückzugewinnen? Ich möchte zum Abschluss meines Beitrags ein bisschen Mut machen, sprachwissenschaftliche Arbeit in

diesem Sinne zu verstehen.²⁴ Es ist nämlich eine Illusion zu glauben, sprachwissenschaftliche Arbeit – sei sie nun szientifisch oder politisch ausgerichtet – könne die Instrumente entwickeln, die die Gewalt aus der Welt verbannen würden. So überzeugend und subtil auch immer die Analysen sein mögen, die beweisen, dass im Konfliktfall durch sprachliche Verständigung beide Parteien gewinnen könnten – glaubt jemand ernsthaft, das hätten die Menschen vor tausend Jahren nicht auch schon gewusst? Welchen Grund sollte es denn gerade heute geben, neu entwickelte sprachliche Instrumente, mit denen man, wie es scheint, andere beherrschen könnte, stattdessen nur für friedliche Zwecke einzusetzen? Die Analogie zur Rüstungsspirale ist deutlich: Auch die Entwicklung der materiellen Technik hätte längst zum Weltfrieden führen können, wenn sie nicht immer wieder zu kriegerischen Zwecken eingesetzt worden wäre.

Die *Lust* an der Erforschung sprachlicher Feinheiten kann aber selbst ein durchaus hinreichendes (wenn auch forschungsethisch fragwürdiges) Motiv für linguistische Arbeit sein. Das Feilen an Formulierungen ebenso wie das Entschlüsseln sprachlicher Feinheiten ist nicht unbedingt funktional zu deuten: Es kann auch einem ästhetischen Impetus folgen. Auch das ist im Übrigen nicht neu, Roman Jakobson hat es bereits als die poetische Funktion von Sprache beschrieben. Bessere Beherrschung von Sprache und ihren Wirkungen ist dann eine mögliche *Folge*, nicht ein *Zweck* der Forschung.

Wer mehr sprachliche Feinheiten beherrscht, effektiviert nur vordergründig seine produktiven und rezeptiven kommunikativen Fähigkeiten, entscheidend ist, dass er oder sie die Neigung, mit Sprache ästhetisch, spielerisch umzugehen, verstärkt und verfeinert.

Entscheidend ist, dass sich linguistische Weltverbesserung nicht als rationales Ziel-Mittel-Verhalten konzipieren lässt. Denn das führt, wie gesehen, in Aporien. In diesem Sinne verstehe ich auch Wittgensteins berüchtigte These, die Philosophie lasse alles, wie es ist, denn sie könne es nicht ändern.²⁵ In der Tat: Man kann nicht ein Sprachspiel privat ändern oder einfach ein neues Sprachspiel erfinden und darauf vertrauen, dass es dann "nur noch" gespielt werden müsse, um zu existieren. Nein: die Regeln werden von den Beteilig-

24 Vgl. zum Folgenden: Franz Januszek: Wenn alle Menschen zu LinguistInnen würden. In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 60/1999, 95-112

25 Philosophische Untersuchungen, § 124.

ten *im Spiel* geschaffen und verändert. Etwas anderes als sich auf solches Spielen mit unplanbarem Ausgang einzulassen gibt es dabei nicht.

Es geht hier natürlich nicht darum, *bestimmte* Spiele nach festliegenden Regeln zu spielen, oder darum, sich zu Entspannungszwecken gelegentlich nach getaner Arbeit einer spielerischen Beschäftigung zu widmen. Statt dessen geht es um den Kern der spielerischen Tätigkeit: die ästhetisierende Zuwendung zu den Regeln, die unserem Verhalten zu Grunde liegen. Diese Regeln sind als solche immer gemeinsam geteilte Regeln; und sie sich in ästhetisierender Betrachtung bewusst zu machen, gelingt daher letztlich auch nur gemeinsam. Spielen verbindet, und zwar in *diesem*, tieferen Sinne; der oberflächliche *Spaß* kann – wenn er denn ein geteilter Spaß ist –, erst auf dieser Grundlage entstehen.

Im ironischen Sprechen z.B. kann sich diese ästhetisierende Zuwendung zu den geteilten Regeln zeigen: Es gibt mindestens zwei einander entgegengesetzte Regeln, nach denen die Äußerung zu verstehen ist; und welche die angemessene ist, das müssen die Beteiligten untereinander aushandeln (abgesehen von solchen Äußerungen, die eindeutig als "ironisch" markiert sind und eben deshalb gar nicht mehr ironisch sind). Ironisches Sprechen ist weder ein Sprach-Spielen nach getaner Sprach-Arbeit, noch ist es ein Spiel nach festliegenden Regeln. Und der Spaß stellt sich dabei auch nur ein, wenn man sich dabei der geteilten Regeln in gemeinsamer Sprach-Arbeit vergewissert. Die Verletzung, die durch Ironie bewirkt werden kann, ist daher eine Verletzung, an der sich die verletzte Person selber beteiligt; sie ist nicht mit der Verletzung durch eine Beleidigung gleich zu setzen.

Dass es so etwas gibt wie spielerisches Sprechen in ästhetisierender Zuwendung zu den zu Grunde liegenden Regeln, ist so wenig bestreitbar, wie die Existenz von Ironie zu bestreiten ist. Aber: so wenig sich ironisches Sprechen eindeutig anhand objektiver Merkmale feststellen lässt, so wenig gibt es ein objektives Unterscheidungsmerkmal dieses spielerischen Sprechens von seinem nicht-spielerischen Pendant. So wie es auch allgemein kein objektives Kriterium zur Unterscheidung spielerischer von nicht-spielerischer Tätigkeit gibt.

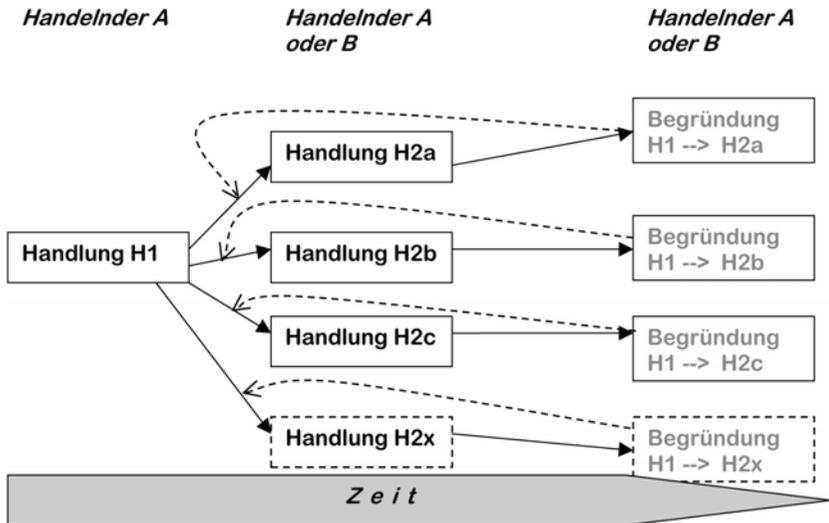
Lassen Sie mich mit einem Zitat aus Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“ schließen, jenem subtilen Ironiker, der ein recht gutes Beispiel für jene spielerische Haltung repräsentiert, um die es mir geht.

„Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, dass er seine Daseinsberechtigung hat, dann muss es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.

Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muss geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müsste geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, dass es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.“²⁶

26 (Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, S. 16).
Teile des hier publizierten Vortrages sind auch nachzulesen in: F. J.: *Aufstieg und Fall von Kommunikationsmodellen*, in: *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie*, Bd. 69, 2005.

Schaubild 1



Die schwarzen Pfeile repräsentieren (alternative) Selbstverständlichkeiten ohne zeitliche Ausdehnung

Die einzelnen Handlungen können sprachlich oder nicht-sprachlich sein und äußerlich oder innerlich vollzogen werden.

Schaubild 2

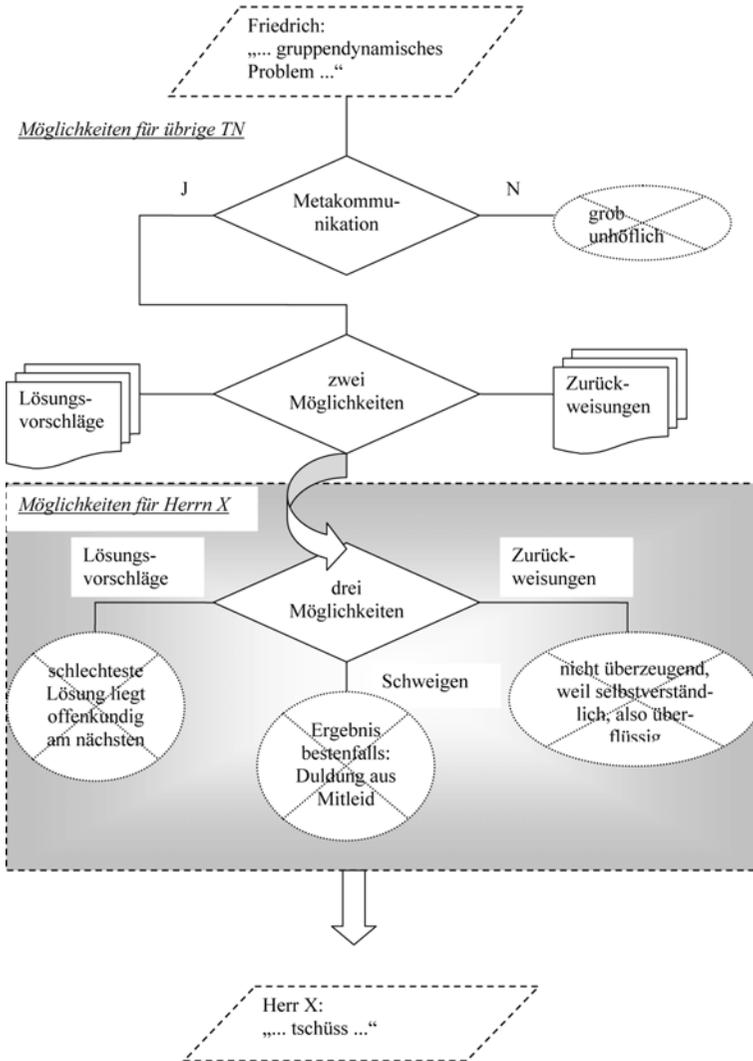
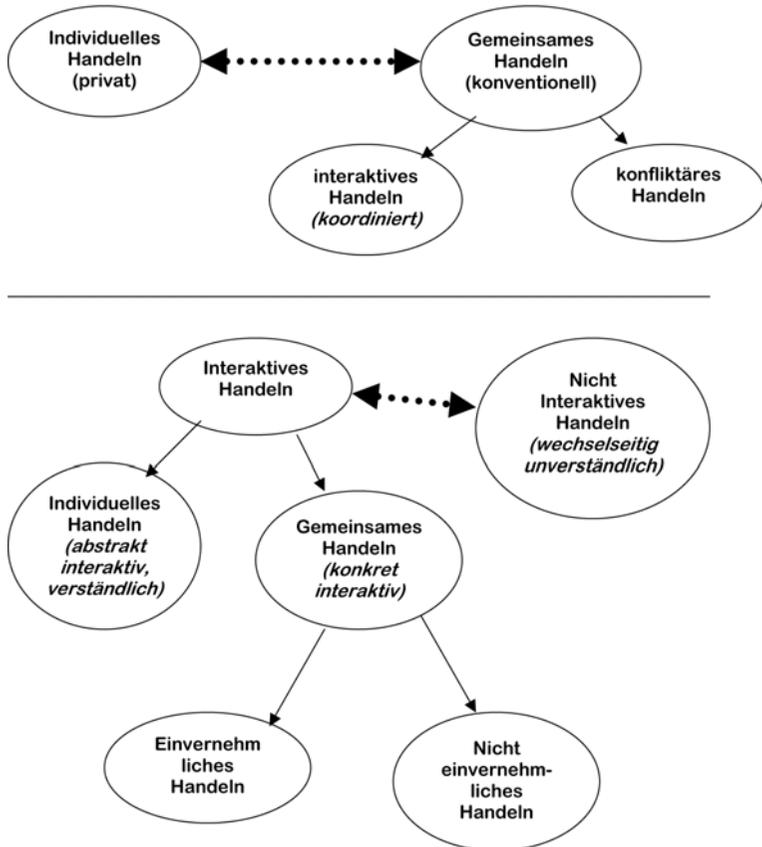


Schaubild 3



Hanna Kiper

Pädagogische Grundfragen im Medium literarischer Texte¹

Der literarische Diskurs über pädagogische Fragen

Pädagogische Grundfragen, Fragen nach der Herausbildung von Kindheit und Jugend, nach der Gründung und Konzeption des pädagogischen Programms von Kindergärten und Schulen, nach Grundformen professionellen pädagogischen Handelns (Erziehen, Unterrichten, Beraten, Erneuern, Helfen, Beurteilen) werden zumeist in der pädagogischen, schulpädagogischen und sozialpädagogischen Fachliteratur zum Thema gemacht wird. Hier wird oftmals über pädagogische Grundfragen aus der Perspektive der Professionellen, der Erzieher/innen und Lehrkräfte oder der Sozialpädagog/inn/en nachgedacht. Der Fokus ist spezifisch, die Absichten sind gelegentlich ideal; manchmal gibt es Überlegungen zu Zweck-Mittel-Beziehungen, um Handeln zu fundieren. Aber wir können feststellen, dass nicht nur der Berufsstand der Pädagoginnen und Pädagogen über pädagogische Fragen nachdenkt. Solche Fragen werden im öffentlichen Diskurs zum Thema. Daneben gibt es Formen der Auseinandersetzung im Medium literarischer Texte.

In der deutschen Gegenwartsliteratur finden wir u.a. Kindheitserfahrungen, Erlebnisse mit den Eltern, Darstellungen der eigenen Sozialisation und die Thematisierung von Selbstfindungsprozessen. Bezogen auf erzieherische Fragen lassen sich Anthologien finden zum Thema „Kinderleben“,² zur Vater-Tochter-Beziehung,³ Texte über Mädchengestalten in der Literatur,⁴ Untersuchungen über die Darstellung des Kindes in der Literatur des 20.

1 Dieser Text stellt Auszüge aus einem Band der Autorin vor, der unter dem Titel „>Vom blauen Engel< zum >Club der Toten Dichter<. Literarische Beiträge zur Schulpädagogik“ im Schneider Verlag Hohengehren. Baltmannsweiler 1998 erschien.

2 Köhler 1988.

3 Häsing/Mues 1993.

4 Stefan 1997.

Jahrhunderts⁵ oder Sammlungen von Schulgeschichten⁶ (Michels (Hrsg.) 1972; Metz (1979) 1986).

Unter pädagogischer Perspektive sind literarische Texte interessant, zeichnen sie sich doch u.a. durch folgende Merkmale aus:

* In ihnen werden oftmals gesellschaftliche und individuelle Probleme frühzeitig erörtert. Dies gilt beispielsweise für Fragen der Migration, der sexuellen Gewalt,⁷ von Lebenskrisen,⁸ der Kritik am System der Universität⁹ und nicht zuletzt an Bildungseinrichtungen überhaupt. Die Darstellung und Kritik pädagogischer Phänomene im Medium literarischer Texte ist oftmals den (kritischen) Stimmen einer Zeit verpflichtet.

* Literarische Texte bringen Erlebnisse, Szenen, Kindheits- und Jugenderinnerungen in Familien und in pädagogischen Institutionen zum Ausdruck. Sie verweisen oft auf emotional bedeutsame Ereignisse im Binnenraum Schule. Sie motivieren mögliche Leserinnen und Leser zum Erleben und Miterleben, zum Einfühlen in verschiedene Personen, zum sich Identifizieren und bewusstem Abgrenzen, zu intensivem Wahrnehmen, Erinnern, Assoziieren, Nachdenken und Reflektieren, zum eigenen Fragen und Denken. Literarische Texte enthalten Geschichten und zeigen, wie Menschen – mit ihren Leidenschaften, Charakteranlagen, Trieben und Verhaltensweisen, durch ihr seelisches Gesamtgefüge – in die Geschichten verstrickt sind.¹⁰

* Literarische Texte zeigen eine Vielfalt kindlicher und jugendlicher Wahrnehmungs- und Erlebnismöglichkeiten. Sie pointieren (manchmal extrem) subjektive Sichtweisen eigener Kindheit resp. Jugend und Erfahrungsmöglichkeiten der Schule und der in ihr sich entfaltenden Beziehungen.

* Prosatexte können ambivalente und problematische Erfahrungen verdichtet zur Darstellung bringen. Sie haben oft insofern eine besondere psychologische Qualität, als in ihnen kein naives Menschenbild gezeichnet wird. Im Gegenteil: die Texte sperren sich gegen ideologisch inspirierte, naive pädagogische Darstellungen. Oft fundieren sie – durch das Aufzeigen von „Schattenseiten“ – eine entschiedene Kritik, nicht nur pädagogischer Institu-

5 Söntgerath 1967; Mader 1990.

6 Michels (Hrsg.) 1972; Metz 1979, 1986.

7 vgl. Kiper 1994.

8 Schuchardt 1979, 1993.

9 vgl. Kiper 2001.

10 vgl. Schapp 1985.

tionen wie der Schule, sondern des pädagogischen Denkens und der pädagogischen Diskurse überhaupt.¹¹ Dabei wird der Preis von Erziehung und von Lernen in institutionalisierten Kontexten herausgestellt.¹²

* Literarische Texte sind in ihren Aussagen widersprüchlich; sie können den Akzent in ihren Darstellungen auf Brüche im Sozialisationsprozess, auf Krisen- und Leidenserfahrungen in der Schule setzen; sie können aber auch positive, aufbauende Erfahrungen in der Schule zum Ausdruck bringen. Manche Texte enthalten eine Rechtfertigung und Legitimation von Erziehungsgewalt; viele aber kritisieren die Schule mehr oder weniger offensiv.

In literarischen Texten findet sich eine besondere Darstellung des Verhältnisses von pädagogischer Aspiration und realen Ereignissen und Folgen im Leben von Kindern und Erwachsenen; sie reflektieren „Erziehung als Paradoxie der Moderne“.¹³

Ich möchte verschiedenen pädagogischen Aspirationen nachgehen, wie sie auch in literarischen Texten transportiert wurden und werden.

Einige der *Aspirationen* sind mit großen Hoffnungen bezogen auf Möglichkeiten der Emanzipation des Individuums durch Lernen und Bildung verknüpft; sie beziehen sich auf die Idee einer Gesellschaftsreform durch das Instrument der Bildung. Sie zeigen sich in der Idee der Beförderung der individuellen und persönlichen Entwicklung des Kindes und Jugendlichen durch Erziehung und Bildung; in der Idee einer persönlichen Emanzipation und evtl. der Idee des gesellschaftlichen Aufstiegs des einzelnen durch Lernen und in der Hoffnung auf persönliche Emanzipation von fundamentalistischen Glaubenssätzen durch Bildung, die zum eigenständigen Denken freisetzt und den Mut fördert, sich des eigenen Verstandes zu bedienen.

Neben diesen optimistischen, dem Gedanken des Fortschritts durch Bildung verpflichteten Ideen, treten solche, die die Einrichtung von Schulen kritisch sehen und die Schule als lebensfeindlichen Ort begreifen. Kritik an der Schule, aber auch an Bildung überhaupt wird entfaltet. Diese Denkfiguren lassen sich dort finden, wo eine umfassende Schulkritik als Kritik an Leistungszwängen geführt wird. Schulangst und Schulflucht, Schülerzerstörung

11 vgl. Wohmann 1974, 1992.

12 vgl. Kiper 1998.

13 Oelkers 1991: 7.

durch Bildung und Schülerelbstmord als Form des Protests sind leitende Ideen.

Weitere literarische Texte gehen auf die Beziehungen von Menschen und die Beziehungen der Jugendlichen zueinander ein. Oder es wird das Verhältnis des modernen Menschen zu sich selbst und zu den Institutionen der Gesellschaft thematisiert; Fragen des Selbstzweifels, der persönlichen Krise, der Suche und Neuorientierung werden diskutiert. Diese Diskussion über den Menschen in der Moderne wird oftmals am Beispiel von Lehrerinnen oder Lehrern geführt.

Pädagogische Aspirationen im Medium literarischer Texte

Die ersten Texte, die ich vorstelle, spiegeln eine große Hoffnung, die darauf setzt, das Individuum durch Erziehung und Bildung von reaktionären Sitten und gesellschaftlichen Zwängen zu befreien und einen Beitrag zur Entwicklung einer neuen Gesellschaft zu leisten.

Die Idee der Beförderung von Mensch und Gesellschaft

Die Idee der Beförderung von Mensch und Gesellschaft soll am Beispiel der Erzählung „Der erste Lehrer“ (1961) von Tschingis Aitmatow (geb. 1928) dargestellt werden. In dieser Erzählung wird beschrieben, dass in einem kirgisischen Dorf eine neue Mittelschule eröffnet wird. Anlässlich dieses Ereignisses sitzen Lehrer, Schüler und Ehrengäste, unter anderem ein Maler und die Professorin Altynai Sulaimanow, zusammen. Nicht anwesend ist der Briefträger Düischen, der die erste Dorfschule aufbaute. Nach der Feier beschreibt die Professorin in einem langen, biographisch angelegten Brief (an den Ich-Erzähler der Rahmenhandlung) aus der Ich-Perspektive die Geschichte vom Lehrer Düischen und seiner Schülerin Altynai. Darin würdigt sie die Verdienste Düischens: Dieser kam 1924 als Rotarmist ins Dorf, plante im Auftrag der Staatsmacht den Aufbau einer Schule, versuchte, die armen Bauern von der Bedeutung schulischen Lernens zu überzeugen, verwandelte einen alten Pferdestall in eine Schule, beschaffte Brennmaterial, holte die Kinder – oft gegen den Willen ihrer Familienoberhäupter – aus den Familien in die Schule und begann mit dem Unterricht. Düischen legte durch sein pädagogisches und menschliches Engagement für das elternlose Mädchen Altynai die Grundlage für deren wissenschaftliche Laufbahn.

In Aitmatows Erzählung erscheint der Lehrer als Vertreter des Fortschritts, repräsentiert in der Sowjetmacht.¹⁴ Selbst arm, ein Fremder im Dorf und mit nichts ausgestattet als den Anfangskenntnissen im Lesen, Schreiben und Rechnen, die er bei der Armee lernte, macht er sich daran, Schule und Unterricht zu organisieren.

Er ist ein neuer Typus Lehrer: Bis zur Revolution wurden die Kinder nur von den Mullahs, den islamischen Geistlichen unterrichtet.¹⁵ Er aber ist ein Kontrahent des „rückständigen“ Denkens. Der Lehrer wird als Freund und Förderer der Kinder dargestellt. Er spricht persönlich und freundlich mit ihnen, engagiert sich für sie, eröffnet ihnen die Hoffnung auf eine lichte Zukunft und nimmt Versprechen, die er den Kindern gibt, ernst.¹⁶ Der Lehrer ist Agent der Rechtlosen. Er tritt für die Armen, für die Waisen, für die Mädchen ein.¹⁷ Er initiiert sie in die Welt des Lernens und Wissens und weckt in ihnen die Idee, dass es alternative Lebensmöglichkeiten gibt.¹⁸ Der Lehrer engagiert sich gegen reaktionäre Sitten, die den Kindern, besonders den Mädchen, Schaden zufügen. So wendet er sich gegen die frühzeitige Verheiratung der minderjährigen Alтынai als zweite Frau an einen alten, nomadisierenden Herdenbesitzer, stellt sie unter seinen Schutz, versucht, ihre gewaltsame Entfernung aus Schule und Dorf zu verhindern und befreit sie, mit Unterstützung der Miliz, nach ihrer Schändung aus einer erzwungenen Ehe. Er bittet sie um Verzeihung, weil er ihr eine traumatische Erfahrung nicht ersparen konnte, initiiert ein Reinigungsritual und verhilft ihr zu einer Schulausbildung in der Stadt.¹⁹

Bezogen auf die berufliche Vorbildung ist dieser Lehrer ein *Laie*. Nie hat er eine Lehrerausbildung absolviert. Ihn inspirieren hohe Ideale und Begeisterungsfähigkeit. In ihrem Brief fasst die Professorin zusammen:

„Wenn ich heute daran zurückdenke, kann ich mich nicht genug wundern, dass dieser kaum lese- und schreibkundige Bursche, der selber nur mühsam die Worte zusammenbuchstabierte, der kein Lehrbuch, nicht mal eine elementare Fibel zur Hand hatte, dass er es wagte, ein so großes Werk in Angriff zu nehmen. (...) Düischen hatte natürlich nicht die geringste Vorstellung von Lehrplänen, von Unterrichtsme-

14 1980: 21 ff, 39.

15 1980: 20.

16 1980: 34 f, 51.

17 1980: 32, 41.

18 1980: 41.

19 1980: 57 ff.

thodik. Richtiger gesagt, er ahnte nicht einmal, dass es so etwas gab. Dütschen unterrichtete uns so, wie es es verstand und intuitiv für richtig hielt.“²⁰

Die Kinder verehren, verklären und lieben ihren Lehrer; sie nehmen große Anstrengungen auf sich, um in die Schule zu gehen.²¹ Der Lehrer als bewunderte, verehrte und geliebte Person wird am Beispiel der intensiven und gefühlsbetonten Beziehung von Altynai zu ihrem Lehrer verdeutlicht.²² Diese Verehrung des Lehrers basiert nicht mehr auf quasi religiöser Autorität, wie sie die Imame innehatten; seine Autorität ist der Sowjetmacht und der ihr entgegengebrachten Gefühle entlehnt.

Dieser – von Aitmatow als ideal geschilderte – Lehrer bleibt merkwürdig unpersönlich; er ist holzschnittartig gestaltet, eher ein „Typus“ denn ein „Individuum“. Auch wenn der Text dem ideologischen Diskurs in der damaligen UdSSR verhaftet ist, zeigt er doch die Erweiterung der Freiheits- und Handlungsspielräume von Menschen durch Lernen und Erziehung und ihre Emanzipation von patriarchalen Traditionen auf.

Persönliche Emanzipation durch Bildung

Der Roman von Helga Schütz (geb. 1937) „In Annas Namen“ (1986) erzählt vom Leben Annas. Sie war ein Findelkind und wurde gemeinsam mit einem Knaben im Februar 1945 in Dresden nahe der Augustusbrücke, im Gewölbe tief unter der Brühlschen Terrasse, gefunden. Sie wird mit anderen Kleinkindern in das Schloss Hirschfeld gebracht, wo ein provisorisches Kinderheim eingerichtet wurde. In ihrem Leben spielt der „Genosse Arnold“²³ eine wichtige Rolle. Er unterrichtet die Kinder in Musik und Latein, erklärt ihnen die Pflanzen und den Sternenhimmel, führt sie in die wieder eröffnete Gemäldegalerie in Dresden und unternimmt Ausflüge (z. B. nach Weimar) mit ihnen. Auch seine Gefühlsausbrüche, sein cholerasches Temperament, seine gewalttätige Art werden als weniger bedeutsam erlebt als sein entschiedenes Engagement für die benachteiligten Kinder. Anna identifiziert sich mit ihrem Lehrer und seinen Zielsetzungen. Sie wird zu einem braven und fleißig lernenden Kind.

20 1980: 34 f.

21 1980: 41 f.

22 1980: 37.

23 1989.

„Sie gehorchte. Sie ahnte, warum Arnold die Kinder in die Galerie geführt hatte, warum er sie ins Musikzimmer scheuchte, warum er sie ohrfeigte hinter dem Klavier, warum sie Latein lernen mussten. (...) Ihr dreckigen Hungerleider, ihr Elendsgeschöpfe. Ihr Schlossräuber! – Ihr müsst klüger sein als die Adelstöchter. (...) Es ist eure einzige Chance. Ihr müsst.“²⁴

Sie übernimmt sein Motto, auch wenn sie es modifiziert. Aus Arnolds Spruch: „Wissen ist Macht“ macht sie einen eigenen:

„Wissen ist: macht! Das letzte Wort, eine Tätigkeit, eine dringliche Aufforderung, beinahe ein Befehl – aber durch ein lange nachklingendes Echo gemildert: macht, macht, macht, macht, ihr Hungerleider, ihr Schlossräuber, zieht euch die Jacken an, macht, macht, nehmt die Stifte in die Hand, malt eine große Kugel!“²⁵

Der Roman schildert, dass der Lehrer die Kinder nicht sehr lange unterrichten darf. Genosse Arnold wird abberufen, weil er sie schlug, sie die sächsischen Könige aus dem Kopf hersagen ließ und ihnen aus der Bibel vorlas. Das Ausscheiden des Lehrers hat für die Kinder zur Konsequenz, dass sie nur noch die üblichen Schulstunden und nachmittags Beschäftigung haben. Während sie die neuen Lehrkräfte und Erzieher vergaß, ist Annas Erinnerung an Arnold lebhaft. Helga Schütz lässt die Protagonistin ausführen:

„Vielleicht haben wir Arnold so gern gehabt, weil er sich nicht schonte. Die anderen haben sich alle geschont, wir waren ihnen zu schwer, zu laut, immer noch zu schmutzig.“²⁶

Arnold ist für die Fundierung persönlicher Identität wichtig, schreibt er doch jedem Kind vor seiner Abberufung auf, was er über es weiß und gibt ihm ein Leitmotiv auf seinen Lebensweg mit. Bei Anna verabschiedet er sich mit den Worten: „Lebwohl, kleine Anna, schau in die Sonne, mein Kind.“²⁷

In diesem Roman wird ein anderer Wertmaßstab eingeführt. Oberstes Kriterium für die Qualität professionellen Handelns ist nicht die Vermittlung der richtigen Weltanschauung, symmetrische Kommunikation von Lehrkräften

24 Schütz 1989: 16.

25 Schütz 1989: 20.

26 Schütz 1989: 24.

27 Schütz 1989: 26.

und Kindern und gewaltfreier Umgang, sondern das leidenschaftliche Engagement des Lehrers für seine Schülerinnen und Schüler und das Engagement für das Offenhalten ihrer Zukunftsmöglichkeiten durch die Hinführung zu Bildungsprozessen.

Bildung als Weg zu persönlicher Freiheit

Lesen und Denken außerhalb schulischer Kontexte ist Thema der Erzählung „Sansibar oder der letzte Grund“ (1957) von Alfred Andersch (1914-1980). In ihr wird die Vergiftung des politischen und menschlichen Klimas und die Zerstörung der Lebensmöglichkeiten vieler gesellschaftlicher Gruppen und die Bedrohung ihres Lebens im Dritten Reich geschildert. Kurz zum Inhalt des Textes:

„Die Handlung spielt 1937. In dem kleinen Fischerhafen an der Ostsee, Rerik, zu einer Zeit, in der das nationalsozialistische Regime sich anschickt, alle oppositionellen Kräfte auszulöschen, trifft, in einer Kirche, der Instrukteur des Zentralkomitees der verbotenen kommunistischen Partei, Gregor, das letzte Mitglied der Partei in diesem Ort, das sich zu ihr zu bekennen wagt, den Küstenfischer Knudsen, um ihm neue Richtlinien des Zentralkomitees zu überbringen. Gleichzeitig versucht der Pfarrer dieser Kirche, Helander, den Fischer Knudsen zu überreden, eine Barlachplastik, die in der Kirche aufgestellt ist und die vom Regime beschlagnahmt werden soll, nach Schweden in Sicherheit zu bringen. Gleichzeitig versucht ein junges jüdisches Mädchen, dessen Mutter, an der Rettung verzweifelnd, Selbstmord begangen hat, von diesem entlegenen Winkel, abseits vom offenkundigen Zugriff der Machthaber, ins Ausland zu fliehen. Drei verschiedene Formen des Widerstandes, drei verschiedene Formen des Verfolgt-Seins. (...) Die Einzelhandlungen verschlingen sich, treten zusammen in einer einzigen Aktion, einer vergleichsweise privaten Aktion, in der es Gregor gelingt, gegen alle Hemmnisse und gegen innere und äußere Widerstände, das Mädchen und die Plastik auf das Schiff des Fischers zu schaffen und diesen dazu zu bewegen, beide nach Schweden in Sicherheit zu bringen. Gregor selbst kehrt zurück. (...). Der Pfarrer, der nicht fliehen kann, legt Zeugnis ab, indem er sich aufopfert.“²⁸

28 Heisenbüttel 1957, 1987: 83 f.

In diesem Roman spielt eine Barlachplastik, der „lesende Klosterschüler“, eine bedeutende Rolle. Sie wird für die verschiedenen Personen zum Symbol dafür, wie das Bild des freien Menschen aussehen könnte. Ich möchte sie vor allem in ihrer Bedeutung für Gregor, der mit dem Gedanken spielt, aus der Kommunistischen Partei auszutreten, vorstellen. Gregor beginnt, an der Kommunistischen Partei zu zweifeln. In ihm entsteht die Vision einer Welt, in der man „ohne Aufträge“ leben könnte. Für Gregor wird die Figur des lesenden Klosterschülers zunächst zum Symbol für junge Kommunisten auf der Parteischule, dann zum Symbol eines selbstbestimmten Menschen. Sie steht für eine meditative, spirituelle Freiheit, die durch Lesen errungen werden kann. Die Barlachplastik betrachtend, denkt Gregor:

„Das sind ja wir, (...). Er beugte sich herab zu dem jungen Mann, der, kaum einen halben Meter groß, auf seinem niedrigen Sockel saß, und sah ihm ins Gesicht. (...) Er trägt (...) das Gesicht der Jugend, die ausgewählt ist, die Texte zu lesen, auf die es ankommt. Aber dann bemerkte er auf einmal, dass der junge Mann ganz anders war. Er war gar nicht versunken. Er war nicht einmal an die Lektüre hingegeben. Was tat er eigentlich? Er las ganz einfach. Er las aufmerksam. Er las genau. Er las sogar in höchster Konzentration. Aber er las kritisch. Er sah aus, als wisse er in jedem Moment, was er da lese. Seine Arme hingen herab, aber sie schienen bereit, jeden Augenblick einen Finger auf den Text zu führen, der zeigen würde: das ist nicht wahr. Das glaube ich nicht. Er ist anders, dachte Gregor. (...) Er sieht aus wie einer, der jederzeit das Buch zuklappen kann und aufstehen, um etwas ganz anderes zu tun. (...) Kann man das: ein junger Mönch sein und sich nicht von den Texten überwältigen lassen? Die Kutte nehmen und trotzdem frei bleiben? Nach den Regeln leben, ohne den Geist zu binden? Gregor richtete sich auf. Er war verwirrt. Er beobachtete den jungen Mann, der weiterlas, als sei nichts geschehen. Es war aber etwas geschehen, dachte Gregor. Ich habe einen gesehen, der ohne Auftrag lebt. Einen, der lesen kann und dennoch aufstehen und fortgehen. Er blickte mit einer Art von Neid auf die Figur.“²⁹

In diesem Text geht es nicht darum, aus Angst vor kommender Repression die Kommunistische Partei zu verlassen; vielmehr werden die Zwänge des Lebens eines kommunistischen Funktionärs angedeutet. Er kann Texte nur bedingt auf ihre Richtigkeit und Angemessenheit, auf ihre Wissenschaftlich-

29 Andersch 1957, 1970: 43 f.

keit und ihren Wahrheitsgehalt prüfen; er lebt ein fremd bestimmtes und von anderen verplantes Leben mit einer Vielzahl von Aufträgen; er kann nicht aufstehen und selbst bestimmt handeln; die Regeln eines Lebens als Partei-funktionär begrenzen auch Geist und Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten. Im Betrachten der Barlachplastik besinnt sich der junge Mann auf seine Sehnsüchte nach spiritueller und persönlicher Freiheit und setzt auf die Möglichkeit eigenständigen Denkens. Das selbstbestimmte Lesen wird der fremdbestimmten Schulung an der Moskauer Parteischule gegenübergestellt. Die Plastik „Der lesende Klosterschüler“ wird zum Symbol für einen geistig freien Menschen, der seinen eigenen Weg in die Freiheit des Denkens findet; es ermutigt Gregor, sich von der Kommunistischen Partei loszusagen.

Kritik an pädagogischen Aspirationen und Schulkritik

Die Kritik an der Verschulung der Gesellschaft wird zu einem Zeitpunkt massiv artikuliert, als die Verschulung der Gesellschaft weit fortgeschritten ist und sich Schule als Institution durchgesetzt hat.³⁰

Bildung als Zerstörung lebendiger Erfahrung

Der Schulroman „Unterm Rad“ (1906) von Hermann Hesse (1877-1962) steht in einer Reihe mit Dramen, Romanen oder Erzählungen an der Wende oder zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wie „Frühlings Erwachen“ (1871) von Frank Wedekind, „Die Turnstunde“ (1902) von Rainer Maria Rilke oder „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß“ (1906) von Robert Musil. In seinem Roman verarbeitet Hermann Hesse eigenes Schülerleid, entfaltet eine intensive Schulkritik und zeigt, wie der ideal gedachte Bildungsgang durch die Leistungszwänge der autoritären Gesellschaft pervertiert wird.

Der begabte, vielfach geförderte Hans Giebenrath, Primus in der Lateinschule, wird zum Landexamen geschickt, damit er anschließend das niedere theologische Seminar, dann das Tübinger Stift besuchen kann, um entweder Pfarrer oder Gymnasiallehrer zu werden. Zwar besteht er das Landexamen als zweiter, überarbeitet sich – durch vielfache Präparationen – in den anschließenden Ferien, so dass er im theologischen Seminar in einen nervösen Schwächezustand fällt, schulisch scheitert und entlassen wird.

30 vgl. auch Kiper 2001.

Am Beispiel des begabten Hans Giebenrath werden das Stehlen der Kindheit, Überforderung und Überbürdung und die verhängnisvolle Förderung eines falschen Ehrgeizes kritisiert.

Die – durch die Lehrer angestachelte und geförderte – Streberei³¹ dient Hans einerseits dazu, sich gegen das gewöhnliche und armselige Volk abzugrenzen,³² durch die Festlegung auf den Weg der Arbeit, des Wissens und der Gelehrsamkeit³³ Selbstachtung und Stolz zu entwickeln; sie ist andererseits verbunden mit Plackerei, Überarbeitung (Kopfwahl, Schwindel, Ermüdungserscheinungen) und Prüfungsängsten.³⁴

Im Roman fungiert als Gegenpol zu Hans Giebenrath der Seminarist Hermann Heilner. Er verspottet die Schule, verachtet die Kameraden, lebt wärmer, freier, beweglicher, unbändig, witzig und seinen vielfachen Stimmungen hingegeben. Er kritisiert die Streberei als „Taglöhneri“,³⁵ eignet sich oberflächlich das wichtigste Wissen an, hält revolutionäre Reden über Schule und Leben und schreibt Gedichte.

Für Hesse ist Hermann Heilner Prototyp des Genies, das den Lehrern unheimlich ist.

„An Heilner war ihnen (...) ein gewisses Geniewesen unheimlich – zwischen Genie und Lehrerschaft ist eben seit alters eine tiefe Kluft befestigt, (...). Für sie (die Professoren) sind Genies jene Schlimmen, die keinen Respekt vor ihnen haben, die mit vierzehn Jahren zu rauchen beginnen, mit fünfzehn sich verlieben, mit sechzehn in die Kneipen gehen, welche verbotene Bücher lesen, freche Aufsätze schreiben, den Lehrer gelegentlich höhnisch fixieren und im Diarium als Auführer und Karzerkandidaten notiert werden. Ein Schulmeister hat lieber einige Esel als ein Genie in seiner Klasse (...). (...) Und so wiederholt sich von Schule zu Schule das Schauspiel des Kampfes zwischen Gesetz und Geist (...).“³⁶

Hesse lässt seinen Text mit Phantasien von Hans Giebenrath über den Selbstmord als Befreiung³⁷ und seinem Tod enden. Der Tod wird zum Sym-

31 1970: 41 f; 45.

32 1970: 28.

33 1970: 45.

34 1970: 20 ff.

35 1970: 65, 75.

36 1970: 90 f.

37 1970: 114 ff.

bol des Protestes gegen ein mörderisches Schulsystem. Der „Schülerselbstmord“ wird zum Bild für eine radikal zugespitzte Kritik an der tradierten Schule, die zum Ort und zur Ursache des Leidens der Kinder und Jugendlichen stilisiert wird.

Schule als autoritär strukturiertes Subsystem

In dem Band „Professor Unrat“ (1905) von Heinrich Mann (1871–1950) wird der Lehrer als Tyrann geschildert, der einen unbändigen Hass auf die Schüler hat und vom Wunsch beseelt ist, ihnen Fallen zu stellen, sie hereinzulegen, ihnen die angestrebten Laufbahnen zu vereiteln und ihnen umfassend zu schaden.³⁸

„Unrat, der sich von den Schülern hinterrücks angefeindet, betrogen und gehasst wusste, behandelte sie seinerseits als Erbfeinde, von denen man nicht genug >hineinlegen< und vom >Ziel der Klasse< zurückhalten konnte. Da er sein Leben ganz in Schulen verbracht hatte, war es ihm versagt geblieben, die Knaben und ihre Dinge in die Perspektive des Erfahrenen zu schieben. (...) Wenn er strafte, tat er es nicht mit dem überlegenen Vorbehalt: >Ihr seid Rangen, wie’s euch zukommt, aber Zucht muss sein<; sondern er strafte im Ernst und mit zusammengebissenen Zähnen. Was in der Schule vorging, hatte für Unrat Ernst und Wirklichkeit des Lebens. Trägheit kam der Verderblichkeit eines unnützen Bürgers gleich, Unachtsamkeit und Lachen waren Widerstand gegen die Staatsgewalt, eine Knallerbse leitete Revolution ein, >versuchter Betrug< entehrte für alle Zukunft.“³⁹

Dem Lehrer Raat erscheint die Schule nicht als Subsystem der Gesellschaft; er nimmt – in seiner Isolation, Weltfremdheit und Ungeschicklichkeit – die Gesellschaft als verlängerte Schule wahr.

„Die Schule endete für ihn nicht mit der Hofmauer; sie erstreckte sich über die Häuser ringsumher und auf alle Altersklassen der Einwohner. Überall saßen störrische, verworfene Burschen, die >ihrs< nicht >präpariert< hatten und den Lehrer befeindeten.“⁴⁰

Der Lehrer Unrat steht für eine autoritäre Charakterstruktur und tyrannische Einstellung. Seinem eigenen Bewusstsein zufolge gehört er zu den Herr-

38 vgl. auch 1990: 33.

39 1990: 11.

40 1990: 11 f.

schenden und will diese stark: „eine einflussreiche Kirche, einen handfesten Säbel, strickten Gehorsam und starre Sitten.“⁴¹

Dieser Lehrer scheitert. In seiner Weltfremdheit ist er unfähig, die Künstlerin Fröhlich, eine lebenslustige Person, die Liebe gegen Geschenke und Geld tauscht, angemessen einzuschätzen; er bindet sich an sie, verliert seine Stellung als Professor am Gymnasium und verschuldet sich – aufgrund eines unangemessenen Lebensstils – zunehmend.

Heinrich Mann schildert plastisch den zunehmenden Wirklichkeitsverlust des Lehrers, die Offenbarung seiner tyrannischen Natur, die Lust daran, das Verderben seiner (ehemaligen) Schüler zu bewirken.⁴²

Der Lehrer Unrat hat im Schüler Lohmann einen Gegenspieler, der ihn beobachtet und ihn gelangweilt, später mitleidig belächelt. Weil Lohmann durch „den Erwerb einer literarischen Bildung in Anspruch genommen“ ist, kann er der Schule nur wenig Aufmerksamkeit schenken,⁴³ aber er ist – durch seine Fixierung auf eine Beobachterposition in Schule und Theaterkneipe – in der Lage, den Professor und seine tyrannische Einstellung zu durchschauen.

„Er ist ein Tyrann, der lieber untergeht, als eine Beschränkung duldet. (...) Es kann kein Mensch sich ihm mit so wahnsinniger Selbstentäußerung hinwerfen, dass er ihn nicht noch als Empörer hasste. Der Menschenhass wird ihm zur zehrenden Qual.“⁴⁴

In der Figur des Lehrers Raat wird der Lehrer als „nicht eigentlich gesellschaftsfähig“, als gesellschaftlich nicht ganz vollgenommen⁴⁵ charakterisiert.

41 1990: 33.

42 1990: 135.

43 1990: 13; 19.

44 1990: 176.

45 Adorno 1965, 1971: 72.

3 **Beziehungen der Menschen in der Moderne: Beziehungen unter Gleichaltrigen und Lebenskrisen im Erwachsenenalter**

In jüngerer Zeit finden sich Texte, die Fragen nach der Entwicklung von Identität aufwerfen und im Medium der Literatur bearbeiten.

Beziehungen der Peers untereinander

Margaret Atwood (geb. 1939) setzt sich mit Mechanismen der Unterdrückung zwischen Gleichaltrigen auseinander; sie beschreibt diese auf dem Hintergrund der Beziehungsstrukturen in einer Mädchenclique und aus der Perspektive des Opfers.

In dem Roman „Katzenauge“ (1988) der kanadischen Schriftstellerin Margaret Atwood kehrt eine Künstlerin anlässlich einer Gesamtausstellung ihrer Bilder in ihre Heimatstadt zurück; sie wohnt in dem Studio ihres geschiedenen Mannes und erinnert sich – in immer neuen Rückblenden – an Kindheit und Jugend. Die Kindheits- und Jugenderinnerungen sind zwischen die Gegenwartereignisse montiert. Die Leserin resp. der Leser wechselt hin und her zwischen dem Miterleben der Gegenwart einer Frau in den mittleren Jahren und der Rekonstruktion ihrer Kindheit und Jugend. Ich gehe vor allem auf diejenigen Aspekte ein, die die Einsozialisation in die Mädchenrolle nachvollziehbar machen und akzentuiere ihre Erfahrungen mit gleichaltrigen Mädchen.

Die Mädchensozialisation setzt ein, als der Vater eine Professur in Toronto erhält und sein Leben als Forscher in der freien Natur, an dem er seine Frau, seinen Sohn und seine Tochter teilhaben ließ, zumindest für einen großen Teil des Jahres beendet. Die Erzählerin hat bis ins Alter von acht Jahren wie eine „Nomadin“ gelebt; sie war mit ihren Eltern regelmäßig unterwegs, übernachtete im Freien oder in Zelten oder – in Ausnahmefällen – in Motels; sie spielte mit ihrem Bruder und wurde von der Mutter unterrichtet. Sie hatte keine Chance, Mädchen kennenzulernen. Der Beginn des sesshaften Lebens und der Besuch der koedukativ geführten Schule ist mit völlig neuen Erfahrungen verbunden. Zuerst erlebt sie die strikte Trennung der Mädchen- und Jungenkultur, die für sie zur Konsequenz hat, dass sie auf dem Schulweg, im Schulbus und in der Schule keinen Kontakt mehr zu ihrem Bruder aufnehmen darf, weil er sie nicht zu kennen scheint. Sie wird darauf verwiesen, mit Mädchen Kontakt zu haben.

Atwood beschreibt die mühsame Einpassung und Assimilation der Erzählerin an die Gepflogenheiten der Mädchen. Das Mädchen Carol Cambell zeigt ihren Schrank mit Kleidern, das neue Twinset der Mutter, das Schlafzimmer mit den Zwillingbetten ihrer Eltern; die Protagonistin erfährt die Relevanz, die Konsumgütern zukommt, will man unter Mädchen Anerkennung erlangen. Mühsam erlernt die Erzählerin die Mädchenspiele (Seilspringen, Ballspiele, „Schule spielen“, Murmelspiele). Ihre Lebensweise wird von der Freundin wie der groteske Ritus eines primitiven Stammes wahrgenommen.⁴⁶ Das Mädchen verändert sich unter dem Einfluss der Freundin; sie wird in die Mädchenkultur einsozialisiert.

„Ich fange an, Sachen zu wollen, die ich früher nie wollte: Zöpfe, einen Morgenmantel, eine eigene Handtasche. Etwas tut sich mir auf, enthüllt sich mir. Ich sehe, dass es eine ganze Welt von Mädchen und dem, was sie tun, gibt, eine Welt, von der ich bis jetzt nichts gewusst habe, und dass ich dazugehören kann, ohne mich auch nur im geringsten anzustrengen. Ich brauche mit niemandem Schritt zu halten, nicht genauso schnell zu laufen, nicht genauso gut zu zielen, keine knallenden Töne auszustoßen, keine Botschaften zu entschlüsseln, nicht auf Befehl zu sterben. (...) ich brauche nichts anders zu tun, als mich auf den Boden zu setzen und mit einer Handarbeitsschere aus dem Eaton-Katalog Bratpfannen auszuschneiden und zu sagen, dass es nicht schön geworden ist. Zum Teil ist das eine Erleichterung.“⁴⁷

Nach Rückkehr aus den Sommerferien, während derer die Erzählerin wieder wie eine Nomadin lebte, trifft sie auf das Mädchen Cordelia.

Jetzt kann sie allmählich verschiedene Familien und Familienstrukturen und deren gesellschaftliche Positionierung unterscheiden. Die Familien der vier Freundinnen unterscheiden sich, je nach der Gestaltung des Familiensystems und nach der sozialen Platzierung der Familie. Atwood akzentuiert die unterschiedlichen Stile (Wohnstile, Kleidungsstile; Essstile, Sprachstile; Erziehungsstile) in ihnen.⁴⁸

In der koedukativ organisierten Schule leben Mädchen und Jungen quasi getrennt.

46 Atwood 1992: 65.

47 Atwood 1992: 70/71.

48 1992: 90 ff.

„Die Mädchen stehen in kleinen Grüppchen auf dem Schulhof (...), sie flüstern und arbeiten an ihren Strickspulen. (...) diese Gruppen flüsternder Mädchen mit ihren Strickspulen (...) haben etwas mit Jungen zu tun, mit der Trennung von den Jungen. Jede Mädchengruppe schließt immer ein paar andere Mädchen aus, aber stets alle Jungen. Die Jungen schließen auch aus, aber bei ihnen ist der Ausschluss eine aktive Angelegenheit, sie machen es sehr deutlich. Das haben wir nicht nötig.“⁴⁹

Entgegen der Vorstellung, Mädchen seien von Jungen unterdrückt, akzentuiert die Autorin durch die Schilderung vieler Szenen, wie Mädchen über andere Mädchen Macht ausüben und sie nach ihren Vorstellungen zu formen suchen. Atwood schildert die Verwirrung der Protagonistin, die daraus resultiert, dass es Freundinnen sind, die Schikanen und Formen des Mobbings praktizieren.

„Aber Cordelia tut all diese Dinge oder hat diese Macht nicht etwa, weil sie meine Feindin ist. (...) Gegen Feinde kann man Hass empfinden und Zorn. Aber Cordelia ist meine Freundin. Sie hat mich gern, sie möchte mir helfen, alle wollen das. Sie sind meine Freundinnen, meine besten Freundinnen. Ich habe vorher nie welche gehabt, und ich habe schreckliche Angst davor, sie zu verlieren. Ich möchte ihnen gefallen.“⁵⁰

Hilflos versucht sie zunächst, die Freundinnen mit Geschenken zu bestechen, sich von ihnen zurückzuziehen und ihrer Mutter bei der Hausarbeit zu helfen, um nicht mit den anderen spielen zu müssen. Ihre Mutter weist in einem Gespräch darauf hin, dass sie mit anderen Kindern spielen soll und lernen müsse, für sich selbst einzustehen und Rückgrat zu beweisen⁵¹.

Nach einem Schlüsselerlebnis kann sie, angesichts neuer Quälereien, erstmals Widerstand leisten.

„Aber ich drehe mich um und lasse sie stehen. Es ist genauso, als springe man von einer Klippe und glaube, dass einen die Luft tragen wird. Und sie tut es. Ich merke, dass ich nie nötig gehabt hätte, zu tun, was sie sagt. Ich kann tun, was mir gefällt. (...) Es ist ein Spiel. Es hat an mir nie etwas gegeben, das hätte verbessert werden müssen. Es

49 Atwood 1992: 127.

50 Atwood 1992: 147 f.

51 Atwood 1992: 189 ff.

war immer ein Spiel, und ich habe mich zum Narren halten lassen. Ich bin dumm gewesen. Mein Zorn richtet sich genauso gegen mich wie gegen sie. (...) Ich gehe weiter. Ich komme mir waghalsig vor, leichtsinnig. Sie sind weder meine besten Freundinnen oder auch nur meine Freundinnen. Nichts bindet mich an sie. Ich bin frei. (...) Sie brauchen mich für dieses Spiel, und ich brauche sie nicht mehr. Sie sind mir gleichgültig. Ich verspüre etwas Hartes, Kristallenes, einen Kern aus Glas.“⁵²

Atwood zeigt im Medium dieses Romans die Mechanismen von Unterdrückung. Sie setzt darauf, dass ein Durchschauen dieser Mechanismen die Opfer befähigen könnte, nicht länger erniedrigt, gedemütigt und schikaniert zu werden. Zugleich verweist sie darauf, dass solche Erfahrungen Spuren in der Biographie hinterlassen.

Desorientierung des Menschen in der Moderne

In den sechziger, siebziger und achtziger Jahren wird der Lehrer zur Projektionsfläche für die Darstellung innerer Konflikte. Er steht stellvertretend für das Individuum in der Moderne (vgl. Ricker-Abderhalden 1984).

In dem Roman von Jurek Becker (1937-1997) „Schlaflose Tage“ (1978), der in der ehemaligen DDR spielt, beschränkt sich die Auseinandersetzung des 36-jährigen Lehrers Simrock auf sein Unbehagen, „das er nur mit dem Abhandensein von Glück“ erklären kann.⁵³ Er will nicht nur sein privates Leben kritisch erforschen, sondern erkennt, dass seine Unruhe aus der Gewissheit resultiert, „dass wichtige Veränderungen nicht zu erwarten“,⁵⁴ dass alle „Entscheidungen von Belang“ längst getroffen sind.

Er legt ein Konzept für den Neubeginn fest.⁵⁵ Er will sich nicht schämen, wenn er Standpunkte revidiert, wenn er in den Augen der anderen ein anderer wird. Er will die uneingestanden Wünsche ans Tageslicht holen, nicht vor ihnen erschrecken, sich zu ihnen bekennen und sich auf eine Zeit der offenen Nichtübereinstimmung einstellen. Er will nach dem neuesten Stand seiner Erkenntnisse leben und aus dem Entscheiden nicht mehr herauskommen. Die Erforschung des Überdrusses, mehr aber noch seiner Sehnsüchte

52 Atwood 1992 : 229/230.

53 1980: 11.

54 1980: 24.

55 1980: 26 ff.

führen zunächst zur Trennung und Scheidung von seiner Ehefrau, sehr bald auch zu einem Überdenken seines Verhaltens als Lehrer.

Er begreift sich eher als einen verschlossenen und strengen Lehrer, der zu den Kindern ein Arbeitsverhältnis eingeht und „Vertrautheit“ meidet; ihrem Gerechtigkeitsempfinden aber nachgibt und keine unsinnige Disziplin verlangt.⁵⁶

Daran anknüpfend überlegt er, wie ein guter Lehrer aussähe:⁵⁷ Ein guter Lehrer wäre ein Verbündeter der Kinder, bereit, sich mit ihnen gegen eine mächtige Schule, gegen sinnlose Bräuche und Anordnungen zu verbünden. Er wäre eher den Kindern und ihrer Gegenwart als der Schulbehörde verpflichtet. Er hätte, aufgrund von Liebe zu den Kindern, gute Nerven und bliebe neugierig auf ihre verschiedenen Anlagen. Er würde verschiedene Ansichten, auch solche, die der Lehrplan nicht vorsieht, vortragen und sich durch die Bereitschaft, Konsequenzen zu ziehen, Bewegungsfreiheit verschaffen.

In dem Maße, wie Simrock über sich selbst nachdenkt, kommt es zu dienstlichen Gesprächen, initiiert vom stellvertretenden Schulleiter Kabitzke, der Simrock auf Fehlverhalten anspricht. Zum kritisierten Fehlverhalten soll u.a. gehören, dass Simrock den Schülern mitteilte, die Teilnahme an der 1. Mai-Kundgebung sei freiwillig, dass er das Gedicht „Lob des Zweifels“ von B. Brecht im Unterricht besprechen ließ und dass er einen Werbeoffizier der Volksarmee durch seine Fragen in die Enge trieb.

Lehrer Simrock wird entlassen und reagiert bestürzt:

„Am erschreckendsten schien ihm zu sein, dass die Entlassung, die an sich ja in seiner Rechnung vorkam (...), so früh erfolgt war. Noch bevor er richtig angefangen hatte, der Lehrer zu sein, der er sein wollte.“⁵⁸

Er beginnt erneut, in der Brotfabrik zu arbeiten. Ein vermeintliches >Veröhnungsangebot< der Schulbehörde schlägt er aus, hat es doch zur Voraussetzung, dass sich Simrock, der sich als Opfer sieht, durch Selbstkritik und Entschuldigung als Täter bekennen soll. Seine Verluste verschaffen ihm eine

56 1980: 54 ff.

57 1980: 57 ff.

58 1980: 145 f.

Unabhängigkeit, wie er sie nie zuvor kannte. Daher bilanziert er den Unterschied zu seinem bisherigen Leben so:

„Den größten Ekel hat mir wahrscheinlich gemacht, dass ich mich nie gewehrt habe. Ich habe getan, (...) als sei es nicht meine Sache, mich gegen Bevormundung und Ungerechtigkeiten aufzulehnen. Und das bedeutet: Ich habe mich nicht zuständig gefühlt für mich selbst.“⁵⁹

Der Reiz dieser Erzählung liegt in der Verknüpfung der Darstellung äußeren Geschehens und dessen innerer Verarbeitung. Karl Simrock scheint während der gesamten Handlung neben sich zu stehen, sich – fast unbeteiligt – zu beobachten, zu analysieren und zu kommentieren. Die Erzählung setzt sich mit der gesellschaftlichen Realität auf dem Hintergrund einer Darstellung persönlichen Erlebens, von Erfahrungen, Träumen und Hoffnungen auseinander. Sie kreist um die Ausbildung subjektiver Identität, um die Abgrenzung gegen staatliche Konformitätszwänge, kreist um Beziehungsunfähigkeit und Gefühlskälte der Individuen in der Moderne und zeigt die Schwierigkeit, einen selbstbestimmten Lebensentwurf zu leben.⁶⁰

Schlussüberlegungen

Fassen wir diese nochmalige Sichtung literarischer Texte zusammen, dann finden wir die pädagogischen Aspirationen der Moderne im Medium literarischer Texte, unabhängig von Land und gesellschaftlicher Organisationsform. Es ist das Versprechen der Beförderung persönlicher und gesellschaftlicher Entwicklung im Medium von Bildung; Bildung setzt frei aus den Zwängen der Tradition; sie befördert ein neues Verhältnis von Individuum und Welt; sie setzt frei zum Denken. Die Schule wird dabei widersprüchlich gesehen; sie kann dieses Verhältnis befördern; sie kann aber auch – autoritär strukturiert – lebensfernes Wissen und persönliche Deformierung transportieren – so die schulkritischen Stimmen. In der Person des Lehrers wird oftmals das Verhältnis der Generationen zueinander, die Gestaltung der Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern resp. Jugendlichen und das Verhältnis des Menschen zu sich selbst erörtert.

59 1980: 157.

60 vgl. auch Bremer 1992, Kasper 1992.

Literatur

- Aitmatow, Tschingis: Der erste Lehrer. München 1980 (Erste deutsche Ausgabe Berlin (Ost) 1974).
- Andersch, Alfred: Sansibar oder der letzte Grund (1957) Zürich 1970.
- Atwood, Margaret: Katzenauge (1988) Frankfurt/M. (1990) 1992.
- Becker, Jurek: Schlaflose Tage (1978) Frankfurt/M 1980.
- Bremer, Thomas: Roman eines Störenfrieds. In: Heidelberger-Leonard, Irene (Hg.): Jurek Becker, Frankfurt/M 1992, S. 157 – 165.
- Chlebnikov, Boris/Franz, Norbert: Cingiz Ajtmatov. München 1993.
- Glöckner, Eckhard/Lange, Thomas: Materialien. Hermann Hesse >Unterm Rad<. Stuttgart 1979.
- Heißenbüttel, Helmut: Vom letzten Grund der Politik (1957) In: Haffmans, Gerd (Hrsg.): Über Alfred Andersch. Zürich (1974) 1984, 1987, S. 83-87.
- Hesse, Hermann: Unterm Rad (1906), Frankfurt/M 1970.
- Kasper, Elke: Vorstoß zur inneren Grenze. In: Heidelberger-Leonard, Irene (Hg.): Jurek Becker. Frankfurt/M 1992, S. 267 – 278.
- Kiper, Hanna: Sexueller Missbrauch im Diskurs. Eine Analyse literarischer und pädagogischer Traditionen. Weinheim 1994.
- Kiper, Hanna: Vom >Blauen Engel< zum >Club der Toten Dichter<. Literarische Beiträge zur Schulpädagogik. Baltmannsweiler 1998.
- Kiper, Hanna: Einführung in die Schulpädagogik. Weinheim, Basel 2001.
- Kiper, Hanna: Die Universität als Thema in literarischen Texten. In: Busch, Friedrich W./Schwab, Herbert (Hrsg.): Intellektualität und praktische Politik. Oldenburg 2001, S. 177-193.
- Köhler, Ursula (Hrsg.): Kinderleben. Dichter erzählen von Kindern. Frankfurt/M 1988.
- Mader, Elisabeth: Die Darstellung von Kindheit bei deutschsprachigen Romanautorinnen der Gegenwart. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1990.
- Mann, Heinrich: Professor Unrat (1905). Hamburg 1990 (1951).

- Mayer, Gerhart: Der Deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart 1992.
- Metz, Klaus-Dieter: Schulgeschichten. Stuttgart (1979) 1986.
- Michels, Volker (Hrsg.): Unterbrochene Schulstunde. Schriftsteller und Schule. Frankfurt/M 1972.
- Oelkers, Jürgen: Erziehung als Paradoxie der Moderne. Aufsätze zur Kulturpädagogik. Weinheim 1991.
- Ricker-Abderhalden, Judith: Problematische Pädagogen. Das Bild des Lehrers in der Literatur der siebziger Jahre. Bern, Frankfurt/M, New York 1984.
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Frankfurt/M. 1985 (3. Auflage).
- Schuchardt, Erika: Warum gerade ich. Leiden und Glaube. Göttingen 1993 (7. durchgesehene und erweiterte Ausgabe).
- Schütz, Helga: In Annas Namen. (1986) Frankfurt/M. 1989.
- Söntgerath, Alfred: Pädagogik und Dichtung. Das Kind in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967.
- Stefan, Verena: Rauh, wild & frei. Mädchengestalten in der Literatur. Frankfurt/M. 1997.
- Wohmann, Gabriele: Paulinchen war allein zu Haus. Hamburg, Zürich (1974) 1992.

Hartmut Wiesner

KUNST/ PÄDAGOGISCHE HANDLUNGSWEGE IM FREIEN

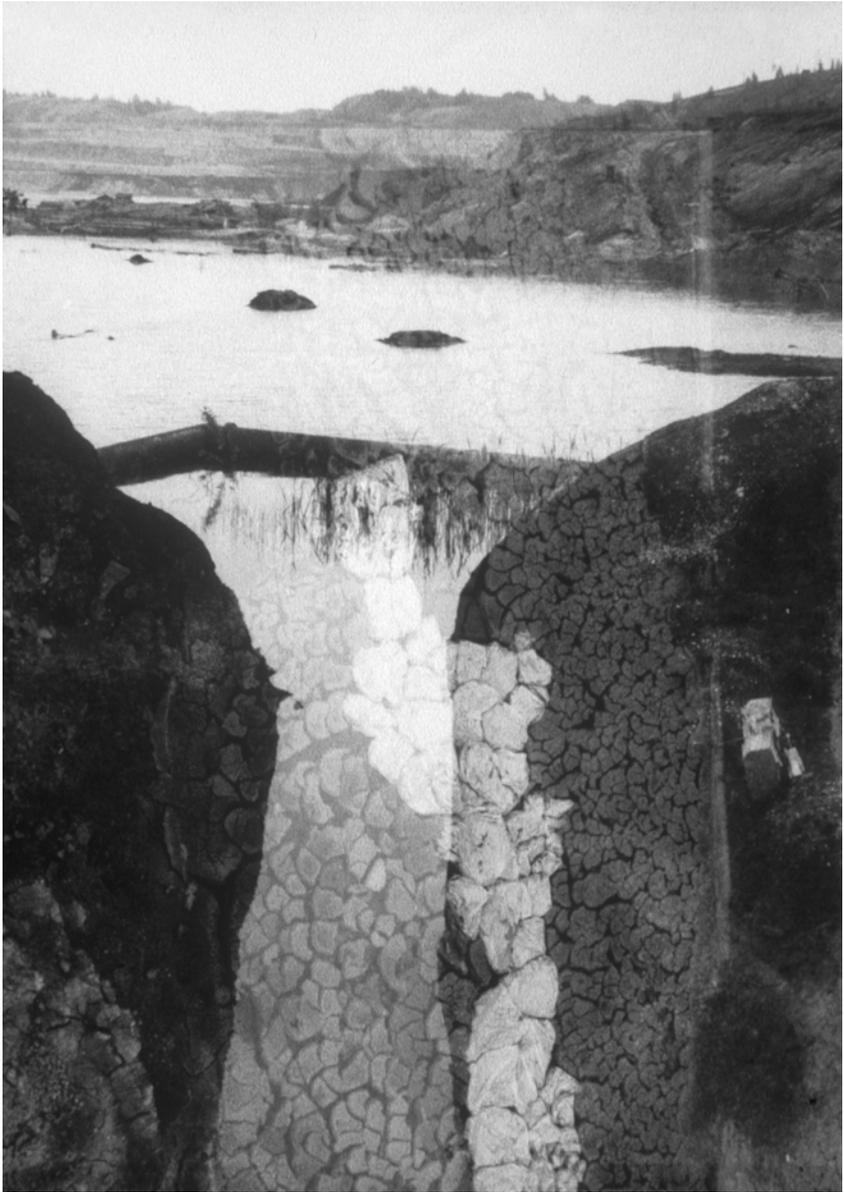
1 Gratwanderung

Doppelbelichtung

Landschaft im Hochformat
Als fotografische Komposition fragwürdig
Ein Strom vertrockneter gerunzelter, zusammengeschrumpfter
Und gerissener Erde – wie Schorf
Schiebt sich und ergießt sich widersinnig
Als ein geronnener Wasserfall
Von oben nach unten durchs Bild
Fängt auf seinem Weg kleine Inseln in einem See
Zwängt sich zwischen zwei verkarsteten Bergen hindurch
Links und rechts als Rahmen
Eigentlich müsste alles mit dem absurd statischen
Wasserfall aus Erosion hinweg gerissen werden
Die bröckelnden Elemente des lehmigen Falls
Sind zum Teil in Plastik verpackt
Atmen noch
Ein Rohr verklammert beide Berge und verhindert, dass
Alles auseinander reißt

Auch der Hintergrund dieser Landschaft bietet nur
Auf den ersten Blick
Ruhe und die Anmutung der Stofflichkeit von Bergen und Tälern

Genauer besehen
Zerfetzte gefledderte Terrassen
Zernagte Abhänge, an denen Maschinen gewütet haben
Da unten sogar ein Bäumchen und Schilf
Dennoch keine Fotografie dieser Landschaft
Die Kamera hat sie gemacht
Das Ganze ist bereits ein Abzug
Eine vertikal geschnittene Schicht
Das Präparat eines Fossils zwischen zwei Glasplatten
So kann nichts, was sich eigentlich bewegen sollte
Wegrutschen und zerbröseln
Abbruch und Aufbruch
Endzeit und Utopie
Ein Spielplatz von Riesen
Wer hat mich hier ausgesetzt
Nachts mit verbundenen Augen in Barmbek
In ein Taxi gestopft
Dieser Ort ist überall
In harten Träumen
Ein Brooklyn der Natur
Menschenleer und schmerzhaft schön



2 Rückblende

Vorbei an einem Dutzend aneinandergespaltener schwergewichtiger Krokodillokomotiven, ein Traum für die Modelleisenbahn, die ich als Kind nie besaß, und noch im Ohr die aus dem Halbschlaf erinnerten Warnpfeife ihrer auch nachts Abraum schleppenden Geschwister, steige ich hinunter in eine verkarstete Landschaft, in ein gleichermaßen prähistorisches und utopisches Szenario. Hier muss einmal ein Meteorit eingeschlagen sein. Da lauern gleich zu Beginn der Wanderung Urzeittiere aus Eisen, Braunkohlebagger. Ruhende Techno-Saurier: Schlafen sie mit gesenktem, auf dem Boden liegenden Fresswerkzeugen? Nein sie sollen geschlachtet werden, Arbeiter rücken ihnen bereits mit Sauerstoffpflanzen zu Leibe. Weiter unten an den Hängen und in dem Teil der nicht unter Wasser stehenden Talsohle sieht man ganz klein Menschen, die anscheinend etwas suchen oder retten wollen. Sie klettern, graben stundenlang, manche mit bloßen Händen. Sie beklopfen Fundstücke, tasten, horchen, und gehen immer wieder die gleiche Strecke auf den Resten von Eisenbahnschwellen hin und her, unergründlichen Regeln folgend.

Ich blicke in eine Landschaft unterhalb einer Agrikultur, eine tiefer gelegene Welt, mit eigenen geologischen und biologischen Gesetzen. Abbruchkanten, Schroffen, Verwerfungen, Schichtungen, Rinnen, ein flacher See mit unsicherem Grund. Es gibt da hinten sogar einen Wasserfall, zu dem ich nach einem halbstündigen Weg über die steinharten verkrusteten Spuren gelange, die Mondfahrzeuge hinterlassen haben müssen. Aus einem Rohr, das aus dem Nichts kommt, schießt Wasser zu Tal. Die Natur holt sich bereits wieder, was zu ihr gehörte: Schilf wächst und Büsche, die Bäume werden wollen. Wildschwein- und Damwildspuren. Darüber tatsächlich ein roter Milan, von einem Jungvogel begleitet.

Oben auf dem Nordhang, dort, wo ein Schreitbagger auf seinen Plattfüßen watschelnd wie eine gigantische Ente die Abbruchkante menschenfreundlich auf fünfzehn Grad mit Abraummaterial plantiert, liegt die monströse ehemalige sowjetische Raketenanlage. Ein militärisches Schloss Schreckenstein. Während der DDR-Zeit war sie ein fast autarker Stützpunkt mit Kartoffeläckern und Rindern im militärischen Sperrgebiet. Dorfbewohner haben nachts die verhüllten SS-20-Raketen gesehen, als sie seinerzeit mit Tiefladern auf den Hügel über dem Tal zur Bunkeranlage geschleppt wurden. Bei

Übungen wurden sie auf ihren Lafetten aus ihren Betonröhren herausgefahren und angeblich auf den Raum Köln gerichtet. Über Nacht, kurz vor der Wende, wurde diese Festung des kalten Krieges mit allem militärischen Gerät von den Russen verlassen. Die halbmeterdicken Eisentore geöffnet, das Innere mit Unterkünften, Aggregaten und Küche tief in der Erde plötzlich jedermann zugänglich zurückgelassen. Vier Monate später werde ich dort oben durch einen Luftschaft mit einer Taschenlampe im Mund in die Betonunterwelt einsteigen.¹

Ich befinde mich im Geiseltal, einem Teil des insgesamt zwanzig Quadratkilometer großen ehemaligen Braunkohlegebietes in Sachsen-Anhalt, nahe Merseburg, nach der Wende stillgelegt, soll es jetzt Naturpark werden und Außenstandort der EXPO 2000 in Hannover. Nach dem Anstich der Saale würde die Talsohle zehn Meter hoch überflutet werden und ein riesiger Freizeitsee entstehen. Wir kennen die Ideen: Landschaftsplaner basteln bereits an dem zukünftigen Ökodrom mit Höhlenmuseum, Abenteuerbauernhof und -spielplatz, Mountainbikerefugium und Indianerdorf, eben an der gesamten Palette moderner Freizeitindustrie, die unter dem viel versprechenden Zauberwort Ökopolis firmiert, als Entwurf einer Bühne für organisierte Antilangeweileunternehmungen.

Tagelang bin ich hier herumgeklettert, bald mit einer braunen Schicht von Kohle selbst auf der Innenseite des Ölzeugs bedeckt, denn abwärts kann man die Hänge besser rutschen als gehen. Ich berate die Studierenden, die sich auf das Abenteuer einer ästhetischen Näherung eingelassen haben, bei ihren Erkundungen, Spurensicherungen und Erdarbeiten in ihren einzelnen Projekten. Nach dieser ersten Annäherung denke ich, dass man das Tal eigentlich in diesem Zustand belassen sollte. Lediglich lebensgefährliche Situationen an den Abbruchkanten müssten beseitigt werden. Die Studierenden sind inzwischen mit ihrer verdreckten Arbeitskleidung nicht mehr von den wenigen Arbeitern zu unterscheiden, die bereits mit dem Umbau der Landschaft beschäftigt sind.

Wie ein zäher und undurchdringlicher Nebelschleier scheint sich die fortschrittliche Idee, aus dieser Landschaft erst eine vernünftige machen zu müs-

1 Der Verf. realisierte einen Entwurf zur Umgestaltung der ehemaligen sowjetischen Raketenanlage (Projekt: „Ultramarin“).

sen, über das Tal zu senken, vermischt mit dem tragischen Bild der letzten hier beschäftigten Braunkohlearbeiter, die nur deshalb noch Arbeit haben, weil sie ihre eigene ehemalige Produktionsstätte demontieren.

Mir wird klar, dass man diese scheinbar wertlose Landschaft nicht noch mehr durch Inszenierung von Freizeit und Erholung ausbeuten darf. Sie sollte sich selber überlassen bleiben. Dort wo Absetzbagger ihre wüsten Hänge auf spaziergängerfreundliche Neigung planieren, stehen bereits die Denkmäler und Skulpturen von Eisenträgern und Rohrleitungen, die nirgends herkommen und irgendwo enden. Reste von Schienenbohlen, Stahlrossen und Transformatorenkästen markieren als Feldzeichen diesen Ort vergangener Arbeit, wie es kein Künstler absichtsvoll besser verwirklichen könnte. Wie Endzeitskulpturen ragen aus Braunkohlehalden Reste von Betonsockeln, zerstörte Bunker des verlorenen Krieges um Wirtschaftlichkeit. Dazwischen tonnenschwere, vielleicht eiszeitliche Granitbrocken, die erst kürzlich beim Verdichten der Abrauhänge mit Wasser frei gespült wurden und in einer Wasserrinne heruntergepoltert sind. Unten tatsächlich ein komplett petrifizierter Baumstamm, dessen Jahresringe sich Schicht für Schicht abblättern lassen. Wie von einer Riesenfaust schräg in die Erde gerammte



Rohre und Balken, gewaltige archaische Plastiken.

Nichts davon wird jemals in einem Museum der Industrie- und Arbeitsgeschichte gezeigt werden, es wird nicht einmal verschrottet oder anders verwendet werden, nur abgedeckt unter einer neuen Designer-Freizeitlandschaft. Dieser Ort braucht keine neue Energie, seine eigene Schönheit, Kraft und Poesie, die sich auch aus Verfall speist, zeigt sich unmittelbar und wirkt direkt durch die ihm innewohnende widersprüchliche Ästhetik von Natur und Zivilisation. Sie vermittelt sich in einem Prozess biologischer und sozialer Zeit, der elementar bestimmt ist vom Vergehen, durch den Ort selbst, getragen von seiner Statik und seinen Wandlungen.

Die direkte Auseinandersetzung der Studierenden mit den Elementen des Tales hat dies herausgearbeitet und sich nicht wie bekannte künstlerische, eher objekthafte Arbeit, in die Landschaft hineingesetzt oder aus ihr interpretiert. Die Freiheit der Studierenden im Geiseltal, alles zu tun oder alles zu lassen wie es ist, bildet eine Metapher für die Freiheit aller zukünftigen Wanderer, Botaniker, Abenteurer, Fossiliensammler, Denker, Fotografen, Spinner, Mondbetrachter und schließlich auch Künstler. Die Freiheit, nichts zu tun, als sich auf den Ort einzulassen, könnte mehr Erlebnisraum für viele Menschen schaffen, als es vorgeplante Erfahrungsszenarien vermöchten. Sie bleibt in der Erfahrung jedes Einzelnen und lässt sich nicht organisieren. Nicht einmal ein Schild „Naturpark Geiseltal“ wäre von Nöten. Die Kraft des Ambientes muss jeden sensiblen Menschen sofort einfangen.

Mir ist die Problematik, die Bevölkerung der umliegenden Orte Mücheln, Krumpa, Braunsbedra, Frankleben, Wünsch und Stöbnitz, die von der Braunkohle gelebt haben, mit diesen Zeitzeichen ständig zu konfrontieren, bewusst. Die Betroffenen selbst möchten am liebsten alles inklusive der Bunkeranlage mit Abraum bedeckt und künstlich begrünt sehen. Ich habe mit Mitgliedern eines Geiseltalsee-Interessenvereins und der Umweltministerin von Sachsen-Anhalt diskutieren können: Ständige Trauerarbeit könne man nicht fordern. Niemand in der Region sei interessiert an „Feldzeichen“ und „Mahnmalen“. Es ist noch nicht einmal sicher, ob einer der gigantischen Bagger, die sich noch vor fünf Jahren in die Weit gefressen haben, als Museumsstück in ein Freilichtmuseum gerettet werden kann. Die plötzliche Verfügbarkeit über ein noch kürzlich der Öffentlichkeit unzu-

gängliches Terrain macht eben dieses zu einem Spekulationsobjekt unterschiedlichster Interessengruppen.

Die Landschaft ist zur Ruhe gekommen. Eingriffe von Menschen, die durch ihre Handlungen das Gesamtbild prägten, sind durch die Struktur des Geländes und die noch existierenden Geräte und Fundstücke sichtbar. Einblicke in die Arbeits- und Lebenswelt sind möglich und lassen sich durch Spurensuche rekonstruieren. Die Natur zeigt, wie schnell sie in der Lage ist, obwohl bis zur Neige ausgebeutet, sich selbst nach ihren eigenen Regeln zu gestalten, wobei die Selbstheilungskräfte der Natur nicht überbewertet werden sollen.

Ein Arbeiter fragt mich, was wir mit den Studierenden im Tal für seltsame Dinge treiben. Er hat ihre vorsichtige, fast ehrfurchtsvolle Annäherung genau beobachtet und traut sich endlich aus der Reserve. Ich beginne etwas hilflos, kunstpädagogisch zu dozieren: „Wir versuchen, die Annäherung an eine andere (mag nicht sagen „fremde“) Kultur mit ganz bestimmten Methoden, die sich auch in den Aktivitäten zeitgenössischer Künstler wieder finden. Wir legen frei, sichern Spuren, und dann sage ich stammelnd statt „Land-Artisten“ „Erdarbeiter“. „Äh, wir machen das, um die Spuren von Arbeit und die Geschichte dieses Tales aufzudecken, um durch die Ästhetik des Tales unsere eigene Ästhetik zu bestimmen“. Schon hilft mir der Mann: „Verstehe, Sie machen so etwas wie eine Archäologie von heute“ und lässt mich verblüfft stehen. Ich hatte angenommen, dass wir bestenfalls für Wanderer, allenfalls aber für Verrückte gehalten werden.

Die Landschaft ist zur Ruhe gekommen. Der Kreis schließt sich, wir sehen prähistorische Funde neben den zum Schlachten bereitgestellten Saurierbaggern und wir warten täglich auf die ausgebaggerten Skelette von Urmenschen. Abbruch und Aufbruch sind die Variablen, die unausweichlich das künftige Schicksal des Tales und der gesamten Region bestimmen werden.

3 ZEIT-LUPE

Wir befinden uns in einem seit DDR-Zeiten unveränderten Lehrlingsinternat mit spießigem Fünfziger-Jahre-Charme: Ein bizarr geschwungener Treppenaufgang, mit Steintapete beklebte Säulen, schräge Glaseinsätze in den Türen, einem brokaten, erbärmlich üppigen Leuchter, die Mutation und Metamorphose einer Spinne mit ihren an zwölf Füßen hängenden Trockenhauben aus gelblichem Glas. Der obligatorische Kasten mit den Tagesbefehlen, daneben verblichene, nichtssagende Reproduktionen und darüber eine Normaluhr, mit aberwitzig verziertem römischen Zifferblatt. Auf dem blitzblanken Fliesenboden im Stil dazu passende Gummibäume. Ein Albtraum, der in meine Kindheit führt, dennoch ein guter museumsreifer Treffpunkt, um miteinander nachzudenken, sich zu ernähren und auszuruhen (Abb. S. 274, 275). „Ich fühle mich wie eine alte, frisch aufgeladene Batterie“, sprach es eher aus mir, als dass ich Zeit gehabt hätte, nachzudenken, um bei unserer Abschlussdiskussion ein Fazit meiner Befindlichkeit zu ziehen. Die Studierenden haben mir durch ihre konzentrierte und intensive Vorgehensweise im Tal selber Kraft und nicht zuletzt den Anstoß gegeben, noch einmal ins Geiseltal zu fahren und eine Einladung zu einem internationalen Entwurfseminar anzunehmen. Hier sollten Landschaftsdesigner, Architekten, Künstler, Psychologen und Ökologen Planungen über die zukünftige Gestalt des Tales und eine Umgestaltung des ehemaligen russischen Raketenbunkers erarbeiten. Die von uns gemeinsam entwickelten Maximen eines Umgangs mit dem Geiseltal: möglichst wenig einzugreifen, aber Strukturen sichtbar zu machen, Spuren offen zu legen, haben meine eigenen Konzepte und Entwürfe bestimmt.

In der Pädagogik, insbesondere bei Projektarbeit, wird häufiger behauptet, Lehrende seien gleichermaßen Schüler, was wohl in der Praxis oft die Motivation der Studierenden beflügeln soll. Die Erinnerung an bestimmte Situationen verursacht mir eine heisere Stimme, wenn ich darüber berichte:

Ich sehe Alexandra Meinen zu, wie sie im Nieselregen am Rande des verkarsteten Canyons Heinrich Heines Wintermärchen vergräbt, eine schöne Leinenausgabe, und alle Spuren sorgfältig verwischt, wie wir es früher beim Indianerspielen gemacht haben, wenn uns die Trapper verfolgten. Sie wolle dem Ort Poesie zurückgeben, sagt sie während der rituellen Handlung.

Eine andere Arbeit, die die Wölfe zum Heulen bringen könnte, und exemplarisch für alle Studentarbeiten stehen kann, entsteht unter den Händen der völlig verdreckten Sandra Kramer, die buchstäblich in ihrem Bild steht, und eine Landschaft mit dem Material der Umgebung aus einem Hang herausmalt, schüttet, schichtet und kratzt. „Mit ihrer eigenen Kreide“, wie Heinrich von Kleist, im Anblick von C. D. Friedrichs Bild „Mönch am Meer“ tief erschüttert formulierte. Auch die Naturauffassung des romantischen Malers wurde aus der direkten Erfahrung umgesetzt, aber verinnerlicht und vermittelt durch Staffeleimalerei im Atelier. Hier materialisiert sich die sinnliche Erfahrung direkt in einem offenen Bild, das sich die Natur bereits nach einigen Wochen wieder aneignet (Abb. S. 260, 261).

Ich suche diese und andere Arbeiten nach vier Monaten wieder auf, sie haben sich zum Teil stark verändert oder sind förmlich in der Landschaft versunken, bereits unter Wasser, von Wildschweinen zertrampelt, durch Erodierung wieder der Landschaft angeglichen. An einem Hang kennzeichnen Ströme von Kieseln, die der Regen vom Talrand hinunter befördert, den Monate zurückliegenden Eingriff der Freilegung eines Rohrstücks, das Maria Wilken-Keeve tagelang mit den Händen ausgrub.

Eine Arbeit, an der sich zeigen lässt, wie elementare Erfahrung zu Kunst werden kann, über die Grenze der ästhetischen Erfahrungsübung hinausgeht und zu einem originären Teil der Welt wird, ist die aus Baggervorwiderständen zusammengelegte Arbeit von Claus Arlinghaus: Die Auslegung eines kreisförmigen Zeichens, das in einem weiteren Schritt transformiert wird in eine im Einzelement enthaltene Schlangenform. Ein „Energiezentrum“, um dem Ort „Kraft zurückzugeben“, die ihm durch den Abbau der energiereichen Kohle entnommen wurde. Eine symbolische, fast kultische Auslegung von ungeheurer Strenge in der Gestaltung, an einem genau richtig gewählten Standort, wie auf einer Kanzel über dem Tal arrangiert, damit der Ort die Kraft bekäme, die er benötigt, um sich selbst zu regenerieren (Abb. S. 276, 277).

Der kunsterfahrene Pädagoge, der seine Pappenheimer wie z.B. Land Art-Künstler und Spurensicherer kennt, könnte hier einen bloßen Nachvollzug existierender künstlerischer Praktiken sehen, in dem ohne Zweifel auch immanente didaktische Qualitäten liegen und keine originäre eigene Entwicklung. Dies trifft sicherlich zu, wenn man z.B. die Arbeit von Walter de Ma-

ria, Richard Long und Nikolaus Lang heranzieht. Die Vergleiche liegen auf der Hand, dennoch erscheint es nur sekundär, wie genau die Kenntnis dieser Ausdrucksformen im Bewusstsein aller am Projekt Beteiligten war. Die Authentizität der am eigenen Leibe erfahrenen kollektiven und individuellen Ästhetik der Einzelarbeiten vermittelt sich in jedem Fall – und diese müssen sich beruhigender Weise nicht dem Konkurrenzkampf um echte oder scheinbare Innovation bzw. Originalität des internationalen Kunstmarktes aussetzen. Im Unterschied zur gehandelten Kunst, die im Allgemeinen nicht aktiv mit ihren Rezipienten kommuniziert, waren kommunikative Aspekte Teil des Arbeitens im Geiseltal: Die Auseinandersetzung mit den Biografien der Menschen in der Arbeitersiedlung an der Brikettfabrik, Gespräche mit den Arbeitern in der zur Hälfte abgerissenen und gesprengten Fabrik, die Freilegungen und Inszenierungen dort.

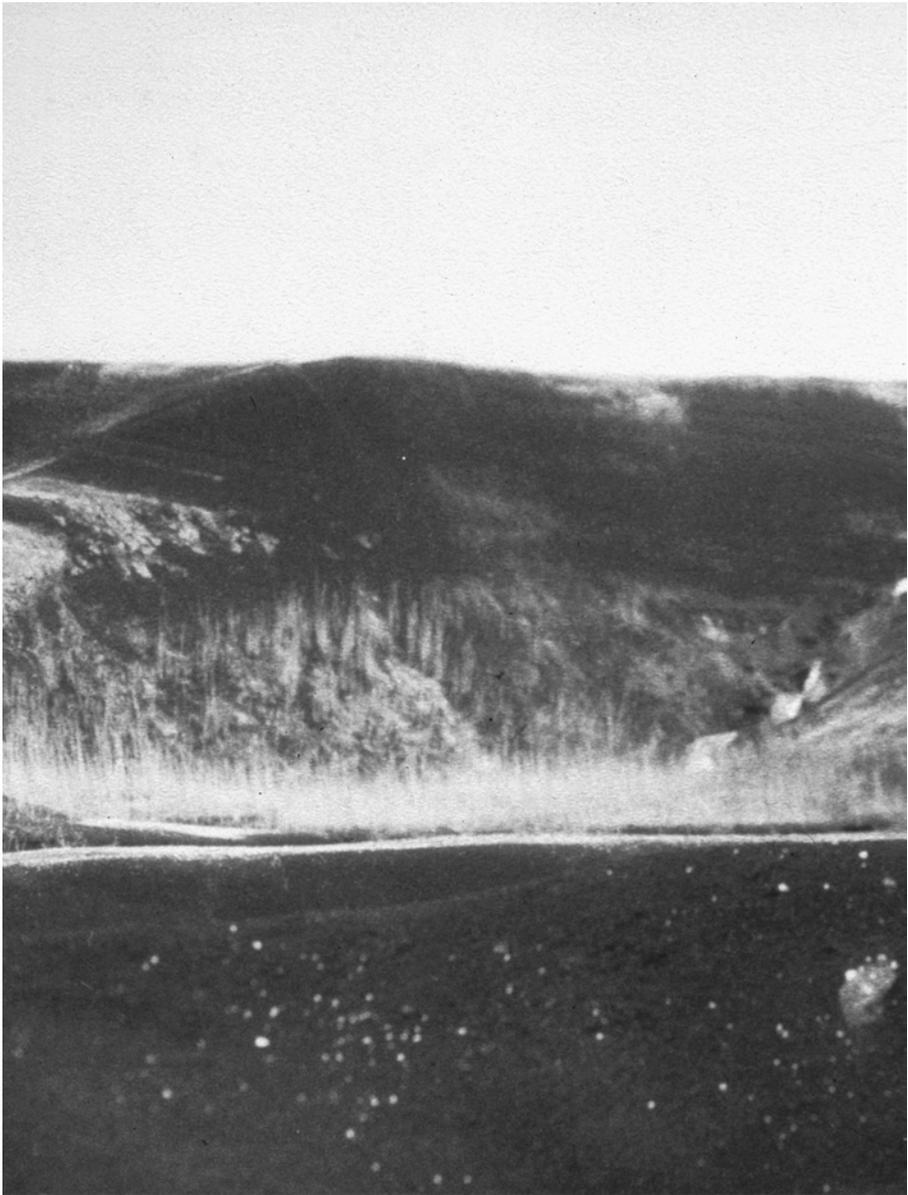
Auch die Teilhabe aller Projektteilnehmer und -teilnehmerinnen an den Arbeiten der anderen führt zu einer kollektiven Aneignung des Wesens einer Region, die anfänglich so fern war wie eine fremde Welt. Die Annäherung mit „dreckigen Fingern“ kann die ästhetische und soziale Problematik direkter und vielschichtiger erschließen, als es rein intellektuelle und kognitive Arbeit in Archiven und Bibliotheken vermag oder ein Pleinair-Aquarell, auf der Feldstaffelei gemalt. Mit einem solchen didaktischen Ansatz kann die veränderte Haltung des Subjekts den Blick anderer (z.B. Schüler) auf Welt schärfen oder gar verändern und von dieser Erfahrung aus in andere Arbeits- und Lebenszusammenhänge getragen werden. Hierzu wird schließlich auch die Vermittlung der Erfahrungen durch die Ergebnisse beitragen.

Auf eine Ausstellung in der Universität Oldenburg folgte eine Präsentation in der Maschinenhalle der Brikettfabrik in Braunsbedra (Pfännerhall) und der Artothek der Stadt Oldenburg, wobei Art und Weise der Vermittlung sich auf die unterschiedlichen Adressaten und Orte bezieht: Universitätspublikum und kulturell interessierte Öffentlichkeit hier bzw. Arbeiter und betroffene Bevölkerung da.

So wie sich der Kreis der inszenierten Widerstände schloss, schließt sich für mich der Kreis: Wir blicken auf prähistorische Funde; hunderttausend Jahre alte Waldelefantenknochen, Hirschskelette, die wir selber ausgraben durften, Hyänenkot, Nashornschädel und Steinwerkzeuge prähistorischer Menschen, über die industrielle Ausbeutung unserer Zeit, den Niedergang der DDR bis

auf die Pläne durchorganisierter Freizeit und inszenierter ästhetischer Erfahrungen. Ist dieses Loch in der Welt, tiefer gelegen in einer alten Kulturlandschaft, nicht das Ikon und Bild von Kraft und Ohnmacht? In der postmodernen Dienstleistungsgesellschaft scheint kein Platz zu sein für Löcher in der Welt, für dreckige Ecken, Brachen und Trümmergrundstücke, sondern nur für keimfreies Vergnügen. Dies ist natürlich ein Gemeinplatz kulturpessimistischen Klagens – aber das Wesen des Gemeinplatzes ist, dass er im Kern eine Wahrheit birgt. Die Auslegung der Widerstände öffnete sich in einem zweiten Schritt zur Spiralform. In welche Richtung kann sich die Situation im Geiseltal noch öffnen? Vermutlich wird es nur Öffnungszeiten geben.²

2 Das ästhetische Projekt im Tagebaurestloch wurde 1996 begonnen und in drei Exkursionen und unterschiedlichen Zusammensetzungen durch Studentengruppen der Hochschule für Kunst und Design, Halle und der Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg, realisiert. Das Vorhaben durch H. Doz. Dr. Peter Luckner vom Institut für ökologische Ästhetik in Halle und Prof. Gert Stelle und Dr. Hartmut Wiesner vom Fach Kunst an der Oldenburger Universität initiiert und betreut.















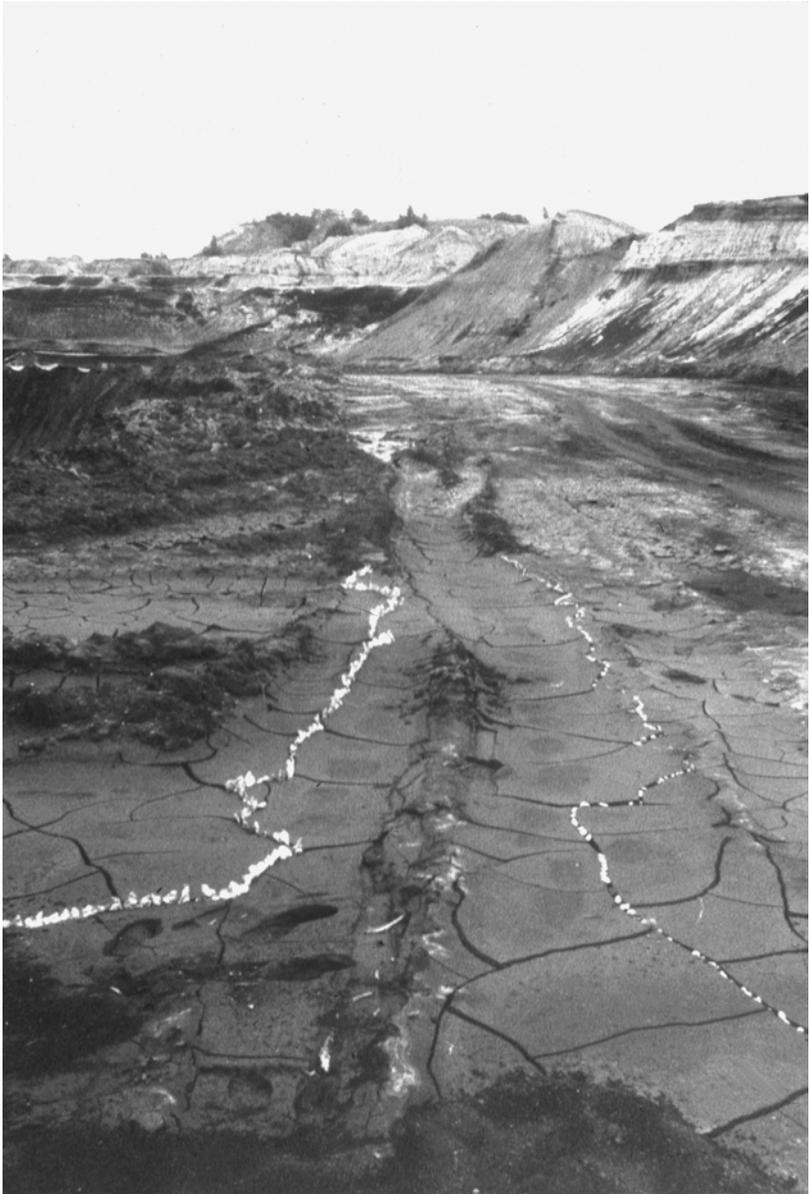


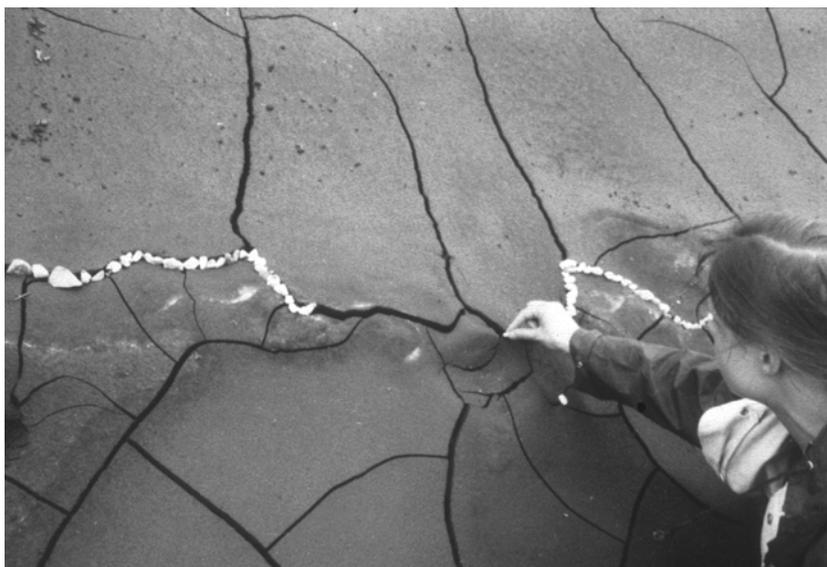


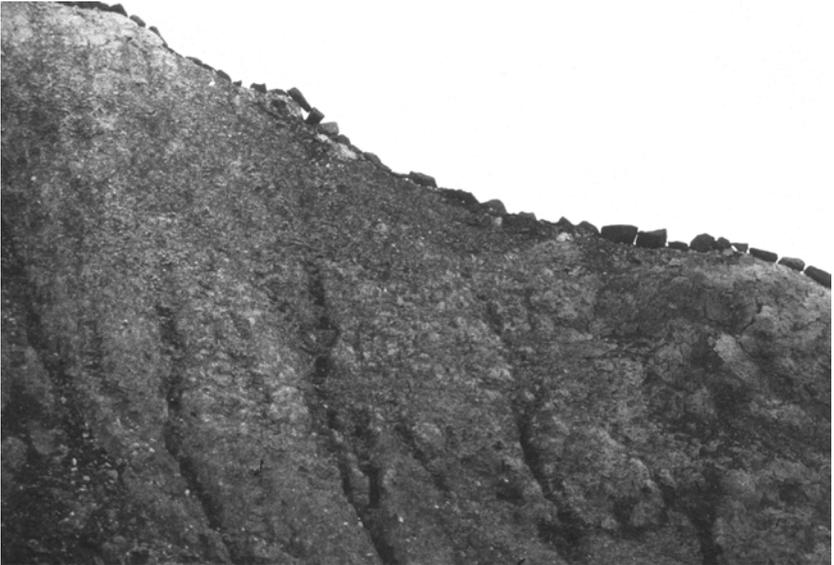








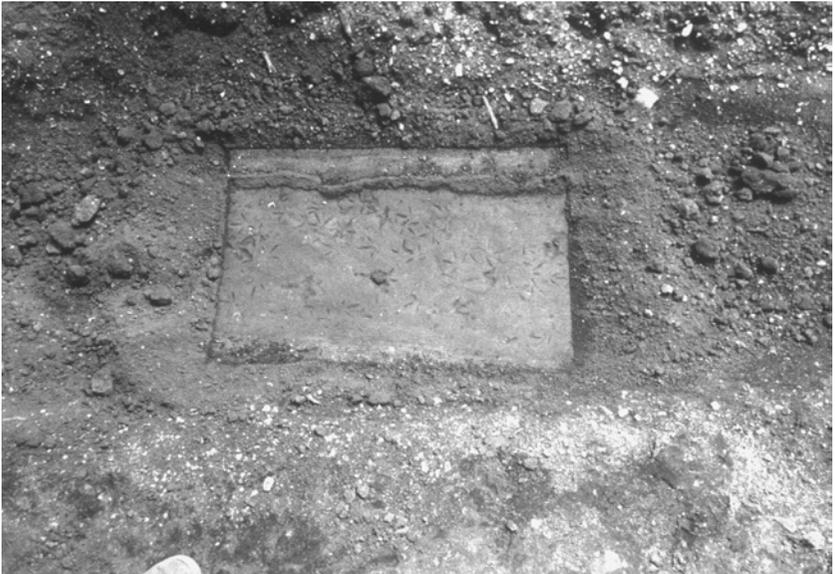


















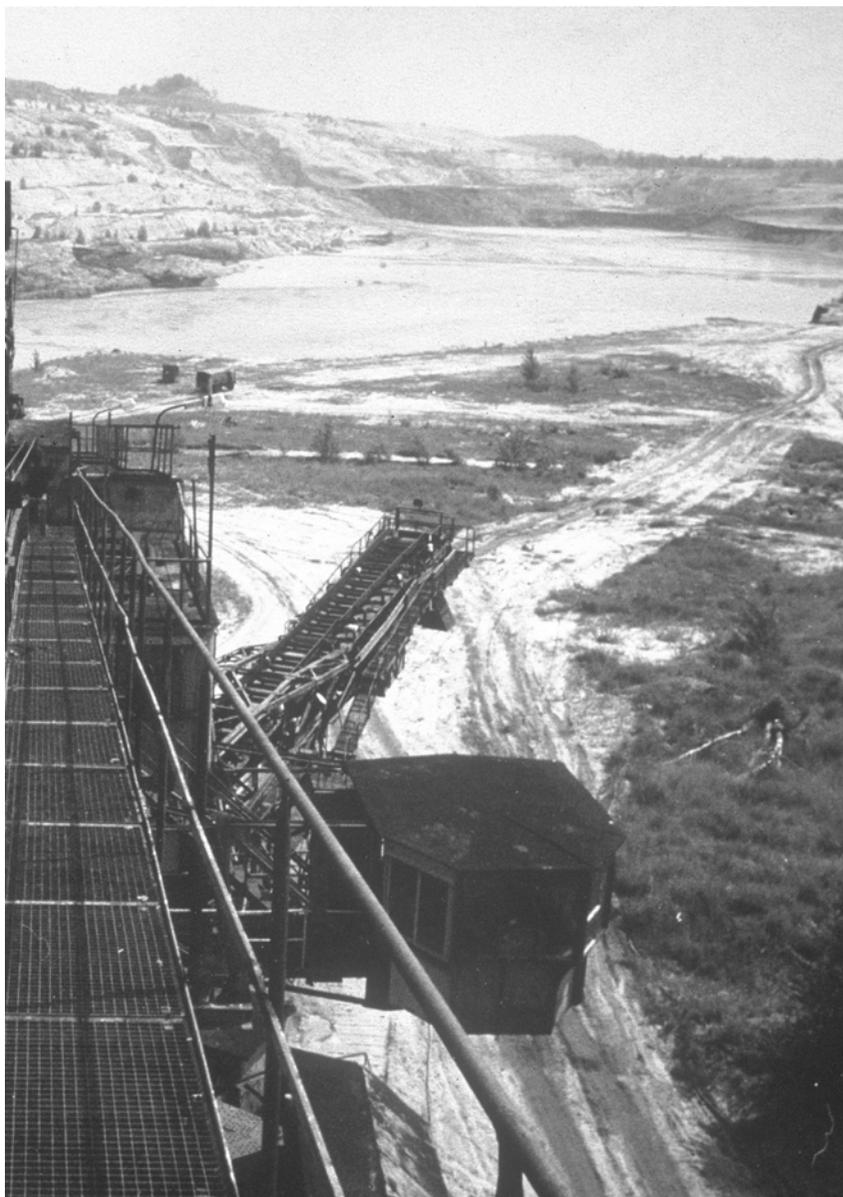












4 Nachspann

Sieben Jahre später

Revitalisierungsmaßnahmen“ und „Wiederherstellung einer Landschaft“ sind politische und ökonomische Schlagwörter. Seit 2001 entsteht der Geiseltalsee. Für die Region eröffnen sich mit dem Fluten des Tagebauloches am 1. Juli 2003 durch den Anstrich der Saale endgültig nicht mehr aufzuhaltende neue Freiräume (2000ha).

Die ökologischen Folgen werden nicht mehr diskutiert. Mit Freizeit und Erholungswerten wird – auch bezogen auf die potentiell entstehenden Feriensiedlungen und Golfplätze – massiv geworben. Architekten haben bereits eine zu kritisierende und hinlänglich von ihrer langweiligen Struktur bekannte, anonyme „Wasserstadt“ ohne Bezug zu den historischen sozialen und landschaftlichen Gegebenheiten geplant. Im Jahre 2020 wird hier der zwölftgrößte deutsche Binnensee vollendet sein. Als Zeugnis des dreihundertjährigen Kohleabbaus (insgesamt 1,4 Milliarden Tonnen) blieb nur die Industriekathedrale „Pfännerhall“ erhalten, eine Maschinenhalle der abgerissenen Brikettfabrik in Braunsbreda. Hier werden Veranstaltungen und Ausstellungen angeboten, gedacht als Kommunikationsort und diskursives „Zukunftsforum“, von einer Vereinsinitiative initiiert. Als Zeugnis der etwas längeren prähistorischen Geschichte des Geiseltals kann man im Naturkundemuseum Halle das attraktive Fossil des hundgroßen Geiseltalzwergpferdchens (*Propalaeotherium isselanum*) aus dem Tertiär betrachten.

Bildnachweise:

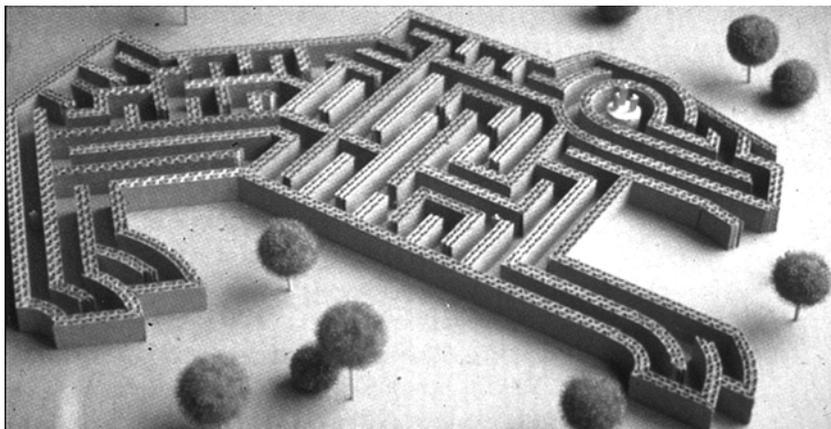
S. 267 Thomas Tauber, Halle

S. 272, 273 Standfotos der Besteigung eines Braunkohleabraumberges durch den Verfasser aus einem S-8 Film von Peter Wehkamp, Berlin

S. 281 Labyrinthentwurf in Form eines Geiseltalpferdchens, Thomas Tauber, Halle

S. 281 Saaleanstrich, Münsterländer Taz, 1. Juli, 2002

Umschlag und alle anderen vom Verfasser



Erste Tropfen für den See

Aus einem Rohr fließt Wasser aus der Saale in den alten Braunkohletagebau von Braunsbedra in Sachsen-Anhalt. Niemand kann sich vorstellen, dass hier in etwa sechs Jahren der weitaus größte künstliche See Deutschlands entstehen wird – mit einer Wasserfläche von rund 1 840 Hektar und fast 200 Metern Wassertiefe an den tiefsten Stellen. Der See wird dicht bis an die Stadt Merseburg heran reichen.

Rudolf zur Lippe

Seinszeiten

fünf hymnische Fragmente

Madras, 20. Januar 1996

Abend

„Ich bin. Aber ich habe mich nicht.“ So hat eine Erfahrung unseres Lebens Ernst Bloch in einen Gedanken gefasst. Er folgt mir auf eine Reise in Indien. Das Tun und das Hören der ersten Tage, einer Tagung mit vielen Beiträgen, geht zu Ende gegen Abend. Ich bin, zur Stunde der Dämmerung. Eigentlich sind es nur einige Augenblicke unter dem noch nachleuchtenden Himmel, zwischen den sich braun verhüllenden Horizonten, in ihrem aufglühenden Rot und über den zu mir heraufwachsenden Schatten zwischen leise bewegten Palmen, Bananen, Ashokas.... Unendlich schön und schmerzlich endhaft hält es ein zwischen Tag und Nacht.

Ist dies der rechte Augenblick, zu beginnen? Gewiss, er ist es. Und worin wäre dieser Augenblick recht? Im Einhalten wäre es denn, dass ich bin? Im Tun wäre ich weniger und weniger im Aufnehmen dessen, was andere bewegt? Ja, im Einhalten komme ich zu mir. Zu mir oder zu meinem Sein? Ich bin, heisst das Wort, sonst nichts. Mein Tun ist für das Sein zu laut, selbst für mein eigenes. Im Zuhören ist das Tun der anderen zu laut, selbst für ihr eigenes Sein.

Gegen Abend wird es still; auch wenn mehr Bewegung um mich ist als am ganzen Tage und erst recht in der kommenden Nacht. Jetzt fliegen mehr Vögel, als ich zählen kann. Sie fliegen einfach, fliegend. Allein, mit einander, um einander. Fern von mir und nah.

Rasch, mit langen Schwänzen steuernd, wie auf ein Ziel zu, und wieder her, ebenso geschwind. Torkelnd fast und beinahe sich überschlagend die kleinen Mauersegler, nach Fliegendem schnappend und nach ihrer eigenen Lust. Ein

überaus lebhaftes Getümmel ist das vor der kommenden Ruhe. Und wie diese Ruhe der Nacht schon im Wissen der Vögel liegt und sie auf nutzlosen Bahnen beflügelt! Auch die Mücken wimmeln heran, unsichtbar und wie schleichend, aber nicht nutzlos, sondern auf wirren und sicheren Kriegspfaden durchdringen sie die eigentlich noch stille und klare Luft des Abends. Noch werfen sie sich nicht mit ihrer bald schon ungehemmten Heftigkeit gegen mich. Noch ist Verweilen möglich.

Die kühlere Abendluft hat bereits den Ruf des Muezzin herüber getragen, dessen Minarett ich nicht sehe. Der Islam hat es eilig; die Muslime werden schon beim ersten Abendstern zum Gebet gerufen. Die Juden lassen diese Stunde des Wandels erst anbrechen, wenn drei Sterne am Himmel ins aufziehende Dunkel getreten sind. Dann beginnt, in diesem Wandel, der neue Tag. Dann fängt am Freitagabend der Sabbath an – und endet dann an dem folgenden Tag. Die Jesuiten werden den Gesang ihrer Abendandacht in die angebrochene Nacht hineinschicken. In sonderbarer Zuversicht. Oder ist es nur eine hergebrachte Gewissheit? Im allgemeinen schweigen die Christen inzwischen über die Stunde des Engels; kaum erinnert noch einmal ein Angelusläuten daran, dass auch im Westen solange dieser Stunde gedacht wurde. Inzwischen markiert sie der Aufbruch zur Spätschicht, der im übrigen Treiben nur von wenigen bemerkt wird. Blau nannte eine empfindsame Zeit diese Stunde und suchte sie in die Länge zu ziehen. „Denn es geziemt, des Tags Vollendung / mit Genießern zu genießen.“

Was ist vollendet? Was ich zu tun hatte, heute, am zwanzigsten Januar 1996? Vielleicht auch das. Aber selbst wenn ich wirklich einmal etwas vollendet habe an einem Tage und wenn ich wirklich mich dazu einfinde, dies zu genießen, des Tages Vollendung meint den meinen nur, sofern ich mein Werk, meine Weile einem Tage dieser Welt vielleicht abgerungen, jedenfalls aber jetzt zurückgegeben habe. Bin ich, indem ich das Meine diesem Tag einbeziehe, der nicht mehr ist, da er beginnt, ein ganzer Tag sein zu können? Ja, gewiss. Und doch ist es kaum dies, was ich genieße. Genuss gewährt gerade dieses allgemeine Einhalten, zu dem ich mich gesellen mag. Oder ist genussreich eben dieses Übergehen selber, das ich mir gönnen kann, mich und diese Welt in einem beobachtend? Ahnend, dass ich bin, indem ich mit ihr eins bin? Nein; dieses wohl, aber indem ich bewusst mich gebe. Oder besser, ich genieße, wie ich erlebe, aufgenommen zu werden.

Ich weiss inzwischen besser, dass die Chassiden gute Gründe haben, dieses als die Stunde der Schau und der Erleuchtungen zu wissen.

Wieso kann man eigentlich bis drei zählen? Den einen, den Abendstern, die Venus, den Quetzalkoatl kennen wir alle so gut, dass wir einen Abendhimmel ohne ihn uns kaum denken. Irgendwann sind es dann diese unzählbar vielen, die wir deshalb einfach den Sternenhimmel oder das Firmament nennen. Zunächst ist nur noch die erste Sichel des Mondes heute zu sehen. Scharf abgezeichnet und hell strahlend steht sie am Himmel, hier in ihrer fast liegenden Form. Wären nicht diese beiden so hell leuchtend, ruhig die Sichel, zitternd der Abendstern, die Augen würden eigentlich ganz erfüllt von dem glühenden Rot über dem Horizont. Es ist, ungleichmäßig, verschleiert von einem Braun, das ihm etwas Durchsichtiges gibt, so verwunderlich es auch wirken mag, dass dies eine warme Düsternis vermag; vielleicht nur deshalb, weil sie wie flüchtig hingeweht ist über die Glut, mit der eine uns entschwindende Sonne ihre wunderbare Macht sozusagen nachträglich erweist, nachdem sie am Tage so unnachgiebig Licht gewesen ist, dass sie selber kaum in Erscheinung trat. Unter diesem Rot lohnt es immer, den Purpur zu suchen, das Magenta, das entsteht, wenn Rot sich durch blau sich färbende Dunkelung vernehmen lässt. Nur in diesen wechselseitig einander durchleuchtenden und überlagernden Farben entsteht der Schein, den wir sonst nur vom Gold oder vom Silber gewohnt sind. Über dem Rot behauptet dieser durchsichtigste und bei aller Leuchtkraft zarteste aller Gelbtöne den Himmel. Immer in diesem unfasslichen Übergang zu einem Türkis, das fast seine Gegenfarbe sein könnte und doch in keiner Lage der spiegelnden Lüfte sich gegen das grünlich verwandte Blau absetzt.

So schweift der Blick wieder zum Himmel über mir, ob im noch stumpfen Blau ein weiterer Stern sich zeigt. Vorerst geschieht das noch nicht. Noch eine gute Weile muss ich die Himmelsgegenden absuchen. Da, ein einzelner Stern; winzig und deutlich und blinzelnd an der dunkleren Hälfte des Himmels. Dann wird ein dritter sichtbar, ihm ziemlich nahe; dann weit fort ein vierter und ein fünfter. Da sind plötzlich drei weitere Sterne da. Völlig unvermittelt steht ihr Strahlen am Himmel. Sie sind nicht langsam aufgetaucht aus einer augenzwinkernden Vorahnung. Nach einer knappen Weile sind es dann schon recht viele. Aber es ist wahr, dass man bis drei zählen kann, um danach einen Zeitpunkt zu bestimmen.

Was hat das alles damit zu tun, dass ich bin? Ich habe mich ganz verloren in diese Ereignisse, die mich verzaubert haben. Dunkelheit und Mücken erinnern mich erst, dass mit dem Tag mein Tageslauf nicht beendet ist. Wo war ich? Ich war hingegeben in das Sein der Welt, wie es sich dem mitteilt, der

seinen Erscheinungen folgt. So war ich gewiss auch bei mir. Wieso? Ja, wieso wäre denn mein Sinn vom Sein der Welt ein so Getrenntes? Getrennt genug, um ein Anderes erleben zu können. Aber nicht getrennt genug, um nicht das eigene „bin“ in diesem Sein um mich wiederzufinden und geborgen zu sehen.

Benares, 3. Februar 1996

Und doch kann dieses auch die Stunde der Erinnerungen werden. Anders als dort in Madras sinkt hier der Abend mit Dunst über die fernen, die sich entfernenden Wälder und Bauten. Der Himmel kennt nicht jene Glut. Wind haucht bräunliche Purpurschleier über das blasse Gelb, das die vergangene Sonne in den Höhen erinnert, und gegenüber beendet ein schmaler Widerschein davon über dem bläulichen Dunst das Gleichmass des Tageslichtes und seinen Untergang. Noch strahlt fernstes Himmelsblau, langsam ins Grünliche verschimmernd und aufgenommen von dem milchigen Spiegel der Ganga, deren Wasser den Widerschein bräunlich unterlegen. Nur die Boote und ihre Ruder erinnern an die Beweglichkeit des Wassers. Zwischen Tempeltürmen und Kuppeln und Dachterrassen, die alle miteinander zu dunklen, zu nieschenschattigem Bauwerk zu verschmelzen beginnen, steigt der Rauch von Holzkohlenfeuern auf und holt die Ferne der dunstverschleierte Bauten heran, aus denen erste kleine Lichter herüberglänzen – wie schwimmende Öllämpchen auf den Fluten, wenn die Nacht gekommen sein wird. Hier am Assi-Ghat von Benares steht noch das Haus, dessen palastartiges Tor zwischen den Türmen zum Fluss ich vor Augen habe, seit ich vor drei Jahrzehnten von ihm hörte und einmal ein altes Photo sah. Für lange Zeit hat darin das Leben meines Freundes Burnier eine eigenartige Ruhe zwischen den Welten gefunden, die für ihn keinen Platz fanden, weil er nichts übernahm und nichts aufgab, an dem er seine Begabungen und seine Wünsche Klarheit gewinnen lassen konnte. Mit der Zeit sehe ich an dem Haus vor allem, dass es schlecht gehalten und ohne Hüter ist, wie so vieles umher, und ich kümmere mich kaum mehr darum als die Jungen, die davor Ball spielen, und die Boote, die vorübergleiten zu wichtigeren Stätten der heiligen Stadt.

Doch als ich am ersten Abend hier oben sass und dann über die Stufen des Ghat hinüberging unter den verfallenden Umgang über den Türmen, wo hohe schmale Türen einmal grosse Räume zum Fluss hin öffneten, da zog eine vergangene Gegenwart heran. Die Erinnerungen des Freundes mit meinen Erinnerungen an ihn und die Erzählungen von diesem Ort. So sehr war

er mir eine Antwort auf mein eigenes Leben und so sehr war ihm dieser Ort hier ein Ort nicht nur seines, sondern eines Lebens, wie es in seinen Worten und Stimmungen etwas vom Leben zwischen Menschen und der Welt überhaupt traf, dass noch etwas davon zwischen der Luft und dem Uferboden und dem Fluss sich wieder zu zeigen vermag. Nein, das Haus und die Stelle ist es nicht. Aus jener Zeit kehrt so nichts wieder. Aber mit den Sehnsüchten von heute, wenn sie weise beschwichtigt sind, und der verborgenen Verbundenheit zu einem verblassten Erleben ist etwas wieder da, das die Gegenwart weit ins Vergangene hinein vertieft und noch weiter über beide hinausträgt. Zwischen dem bin und ist und dem Gewesenen.

Ich habe es nicht. Und es ist mein. Ich bin ich darin, ein kostbares wenig mehr, als es gewöhnlich gelingt. Wenn dies etwas von Heimkehr hat, dann ist es die in die Zukunft.

Nacht

Aber wir werden nicht dadurch, dass wir an die Zukunft denken oder auf sie hinarbeiten. Die Zukunft, die uns zu sein erlaubt, kann nur diese Entfaltung sein, die schon hinter der Schwelle steht, aber noch nicht uns bereit findet. Bereit zu werden, für die Welt und für uns selbst und für das, was alles durchwirkt, das ist die Aufgabe von Gegenwart. Um dieser stillen Arbeit willen müssen wir unsere Gegenwart befreien lassen von der Zukunft, die uns in ihren Sog, eigentlich in den Sog unserer Erwartungen und Befürchtungen verstrickt. Dies ist das Werk der Nacht.

Der Mond steht am Himmel. Sein Widerschein auf den Bahnen des Wassers zeigt, neu und tief anders, das Flussbett der Ganga. Am jenseitigen Ufer, dort, wo am Tage nichts wie langsam sich hebende, bis zum fernen Niederwald reichende Sandflächen sich erstrecken, glimmt das Licht eines Feuers. Auch dieses, nahe am Wasser genug, verdoppelt sich. Kaum sind Quelle und Spiegel des rötlichen Flackerns von einander zu unterscheiden. Einsiedler wachen so über ihren Abend. Vielleicht auch an ihrem einen, fast im Dunkel verlorenen Ende über den Fortgang einer schlafenden Welt. Der Mond ist hell und fern. Dieses flackernde Licht hier ist tapfer und wenigstens Teil des am Tage sichtbaren Stücks Erde, das uns hier beherbergt. Die Antwort auf das Schlafen ist das Wachen.

Nicht die Händler mit ihren kleinen Karren und Buden an den Rändern der Strassen meine ich. Feuerstellen, die der Zubereitung von Essbarem und

handwerklichen Verrichtungen dienen, haben schon immer ihr Tagewerk in die Dunkelheit hinein verlängert. Je mehr Karbidlampen und elektrische Birnen dabei benutzt werden, desto angestregter wirkt die Geschäftigkeit. Schon deshalb, weil in den Andeutungen allgemeiner Beleuchtung Nacht überhaupt vertrieben wird, statt dass unter Vordächern, in Zelten und Nischen Feuerschein menschliche Orte im Namenlosen wachsen und wieder verschwinden lässt. Ich meine auch nicht den Priester in seinem Betonkäfig unter dem Hanumantempel. Neonstäbe verstrahlen blendende Helligkeit, sofern er sich nicht, voll ausgeleuchtet, hinter Lappen den Blicken entzieht, auf die er mit dem Einschalten der Elektrizität einen ganz neuen Anspruch erhebt.

Ich meine das Wachen in die Nacht hinein. Abschied vom Tag. Begrüssung des Wandels. Und bringen nicht die Menschen im feierlichen Besuch bei den Göttern, wenn aus den Toren Licht in die Gassen fällt, eine Ermutigung mit, die vorhalten soll bis zum Morgen? Funken davon tragen sie weit in das Gewirr der Häuser und Treppen und Höfe und Durchgänge hinein über Stiegen, aus deren Winkeln alle Finsternis kriecht. Ebenso gleiten einige Öllämpchen, der Ganga geweiht, auf ihr leise und tröstlich schaukelnd ins Schwarz. Es dauert eine gute Weile und es braucht Kraft, die diese Riten stärken, um die ganz andere Geborgenheit in der Nacht zu erfahren. Lange gehen die Fragen, was sie birgt, was sie verbirgt, bis sich zeigt, dass sie uns zu bergen kommt, wo wir sie nicht kontrollieren. Doch auch dann noch, wenn mir die schwarze Ferne vertrauter geworden ist, beschleunige ich die Schritte auf dem Rückweg zum Haus am Ghat. Und wo wären Wege dunkler als hier, da sie nicht durch freundliche Landschaft und nicht durch ausgeleuchtete Stadt führen? Nur am Ufer der Verbrennungen lodert die rote Glut. Aber dieses Ritual gehört in den Morgen.

Durch die Nacht drängen nun erst die Strähnen unseres Lebens heran, die unerledigt sind und immer dumpfer, immer gemeiner uns quälen. Am liebsten sind ihnen die späteren schlaflosen Stunden. Die treten hier regelmäßiger ein als gewohnt, weil die Nächte, im Gegenbild zur farbigen Fülle der Tage, doch ihrerseits voll sind von Gestalten und Szenen. Nur jetzt bemächtigen sie sich unseres Gehörs. Und die Ohren kann man nicht verschließen wie Augen vor dem, was man nicht sehen will. Nun bekommt man es zu fühlen, dass man hören muss. Das irre, keuchende Husten und Spucken des Händlers da unten auf seinem Brett, das am Tage zum Laden wird, fällt mich an. Ihm folgen die Bilder der Reihen von hockenden Bettlern, deren Schweigen nun

laut wird in mir, mit erhobenen Händen der Lepra, die schon die Finger verzehrt hat. Während wir an den Bittenden entlang gehen, nur dann und wieder einmal gebend, die Forderungen sind zu laut, um wahrgenommen zu werden, beeindruckt uns die ruhigen Augen, die würdigen Gesten des Grußes. Aber nun, allein mit ihren Schicksalen, fallen uns die vergessenen an, weil wir sie nicht sehen wollten. Nicht, dass es Pflicht wäre, alle zufrieden zu stellen. Es wäre niemandem möglich. Aber wir wissen nicht, was helfen könnte und wem. Viele hier sind Fromme, die gewählt haben, keine Tätigkeiten ihren Erfahrungsweg aufhalten, ihre Läuterungen verschrecken zu lassen. Und doch fragen auch sie; vielleicht gar nicht, ob wir bereit zu solcher Übung wären, aber doch, ob wir es denn überhaupt über uns brächten. Und schon erscheinen die Dinge und die Geschäfte, all die Wichtigkeiten, mit denen wir uns unser Sein ebenso zu gewinnen versuchen, wie wir es uns mit ihnen vorstellen. All die notgedrungen verstummten Ängste sind freigelassen. Die Albträume sind nur ihre wild gewordenen Verwandten. Dem Halbschlafenden, dem schwer wach Liegenden setzen die anderen viel lückenloser zu. Und sie sind unübersehbar.

Wenn der Gang der Welt manchmal unserer bedarf, dass wir seine Ordnungen festhalten helfen mit der Kraft unseres Bewusstseins, in Vigilien und in den Stürmen zum Sonnenkreiswechsel, wenn manchmal der Vollmond unseren Schlaf als Opfer fordert, dann lernen wir, uns im Hinnehmen zu geben, in der Aufmerksamkeit zu fragen, im Unaussprechlichen zu wissen. So erwachsen die Organe eines stilleren Werdens. Die Nacht gibt ihnen den Raum unserer Seelen, wie der Schlaf unseren Gliedern das Hausrecht in einem verwirtschafteten Leib wieder schafft. Dem im Wachen seinen Gang zu gewähren, ist die Lehre dieser Einsamkeit. Den Rhythmen der Organe zu folgen, lehrt, wie wenig einsam die Seele zu sein braucht, die sich ihnen so wenig versagt wie den Stimmen der Weite. Aber was eifrige Wachsamkeit verdrängt hat, ist nur schwer in geduldigem Wachliegen zu ertragen. Und gerade da gelten die Aufgaben der Nacht, von denen uns Träume und Schlaf so viele abnehmen, oft götig, manchmal schreckhaft und bohrend und immer mahnend, wenn auch aus mitleidigem Abstand.

Dem allen zu begegnen und am Tage es mit so viel mehr noch aufzunehmen, tut es uns not, im Schlaf uns dem Gang der Welt anzuvertrauen. Vielleicht können wir auch etwas von diesem Tragenden in bewusstes Erfahren hinüberführen.

Aber Vishnu selbst hat sich auf den gleitenden Wellen des Weltenmeeres schlafend zur Ruhe begeben, und selbst Vishnu wurde von der Naga beschützt und von seiner Shakti behütet und bedurfte des Schutzes. Indische Götter sind selber Geschöpfe und dulden und irren und erfreuen sich – und sie bedürfen der Ruhe, derer es für die Rhythmen der Schöpfung bedarf wie eines basso continuo. Und sie kommt auch ihnen nicht allein in der hellsten Klarheit der Bewusstheit des Alls.

Im Museum der Universität sind mir frühe Naturgottheiten, *yakshas*, aufgefallen mit den Tieren, auf denen sie stehend abgebildet werden. Im Stein nimmt dieses Stehen seine ganze Schwere ein, und in der geistvoll bewegten Haltung wird es zum Zeugnis der vieles bewirkenden Kräfte. Diese Tiere nehmen die Schwere auf und geben sie, selber der Erde enger verbunden, an die Mitte der Dinge weiter. Aus ihr ziehen sie Kräfte, die den auf ihnen stehenden Gottheiten aufsteigend zuteil werden. So verstehe ich die neuen, helleren Götter eben auch immer noch mit ihren animalischen Begleitern, dem Nandi, dem Garuda. Freud hat von dem allen nicht viel mehr übrig lassen wollen als den Vorrang des Sexualtriebs. Und der überspannte Alltag der modernen Gesellschaften lässt die Menschen in einen blinden Schlaf der Betäubung fallen, in einen Schlaf ohne Poren, starr in sich zusammengezogen oder schlaff abgelegt wie ein dreckiger Mantel

Und doch ahnen wir noch, dass in den Stunden der Nacht zu uns kommt, was wir allein in uns nicht finden. Nicht nur die Einteilung in Betrieb und Freizeit weist die Liebe in die Räume der Dunkelheit. In den Höhlen lichten Dunkels geborgen vermögen wir einander zu geben und zu nehmen, nehmend zu geben, ohne in das eine und das andere auseinander zu rechnen. Auch wenn zarte Berührungen ohne Ende, wenn liebkosende Worte eine gelassen sich wiegende Wachheit bewirken, ist das Wort nicht falsch, dass wir miteinander schlafen. Wenn die Leidenschaft sich in uns aufbäumt, wenn Begehren Begehren entzündet und ihr Stillen neue Brände legt, wächst in uns etwas auf, das den Trägertieren der Gottheiten zugehört. Die unabsehbare Grossfamilie der *lingam* steht für diese vielfältige Verwandtschaft.

Als ich zum erstenmal einem *lingam* begegnete, war es in einem hohen engen Schrein aus behauenen Fels ein großer nach oben sich rundender Stein. Während die Außenwände von riesigen Wächterskulpturen von großer Kunst der Bewegung und des Details umgeben sind, steht im roh behauenen Innern auf dem viereckigen Sockel der glatte Stein. Er wächst immer da aus dem Boden, wo er seinen Ort gefunden hat. Hier ließe die Form an eine Säule

denken von archaischer Kraft, die nur bis zu einem Meter aus der Basis herausragt. Darüber setzt sie sich gewissermaßen unsichtbar fort, obwohl ihre Rundung zugleich so nach unten zurückweist, wie die flüssigen Opfer denn auch am Schaft hinuntergleiten, bis der umgebende Ring sie auffängt und zur Seite abfließen lässt. Das sagenhafte *lingam* aus Licht, das Siva aus der Erde in den Himmel, die Götter selbst blendend, emporschießen ließ, zeugt dafür, dass diese Säulen die Erde mit dem Himmel verbinden

Gleichzeitig wird das *lingam* immer als Phalussymbol bezeichnet. Viele Bildnisse von den unzählbaren in allen Grössen und an den unterschiedlichsten Orten tragen auch plastisch die Züge unseres männlichen Gliedes. Andere wieder wachsen nur als Stein empor aus dem Grund, wie der Weltenberg, der in Indien *meruh* heisst und in vielen Kulturen von den beiden kleineren Bergen zu seinen Seiten wie emporgehoben wird. So gleichen, feiner behauen und regelmässig geformt, manche dieser Steine den *omphaloi* der griechischen Welt. Sie werden mit Blumenkränzen um ihre Krone behängt, wie es die Bildhauer vieler eurasischer Nabelsteine getan haben. Diese Verwandtschaft mit dem Nabel der Welt verwandelt sich wieder und verbindet den Phallus jenen Nabelformen, die, als der Hügel von einem vertieften Ring und einem ebenso kreisförmigen Wulst umgeben, in die bildhafte Gegenwart der *vulva* übergehen. Aufnehmend, indem sie sich der Begegnung entgegenhebt, und in Kreisen des Bebens, das weiter gleitet und den Leib erklingen lässt.

Und wieder stehen da Steine, die an kleine Findlinge erinnern würden, wären sie nicht von so dichtem Wuchs und so geglättet im Rund. Wenn man sie an Votivständen oder bei den Bildhauern sieht, liegen sie und warten auf den Stand im gehörigen Ring. So sehen sie genau so aus wie das Weltenei, aus dem die Götter und der Kosmos getreten sind. Das Weibliche und das Männliche erleben mit einander immer neu, was anfänglich uns nur geschehen ist, Leben. Unsere Umarmungen gewinnen ihm Ströme der Lebendigkeit ab für unser Dasein, das wir an allen Enden so tapfer fern zu leisten haben. In diesen Begegnungen öffnet sich aber auch das Leben durch uns hindurch auf sich selbst.

Die Nacht leiht dem Glück viele Höhlen, wie sie uns zu anderen Zeiten in Höhlen des Kummers und der Leiden wirft. Nur jene sieche alte Frau, die einmal mein Freund Vinod mit mir auf einem späten Heimweg in Bombay besuchte, hatte einen Hof der Befreiung von Erwartungen und Befürchtungen um sich gebildet, dort auf diesem kaum etwas überdachten Haussockel,

der die Lappen ihres Lagers trug. Einen Hof der Befreiung, der von ihr ausging und sich in alter Bekanntschaft mit der Dunkelheit der Häuser, der Strasse und der Bäume durchdrang. Da entsteht etwas Drittes noch, wo innerer Frieden von der Finsternis nur ihre Friedfertigkeit annimmt. Und doch, auch diese Vereinigung mit der Welt und sich kann sich ungestört nicht haben. Sie muss immer neu gewonnen werden, indem noch mehr von uns abfällt und noch mehr in uns aufgenommen wird. Auch dort stürzen sich rasende, verhungerte Köter im Schatten der Höfe auf einander und zerreißen mit dantischem Gekläff die Stille, die unheimlich genug werden kann. Vielleicht treibt sie Angst um eine Beute oder das Entsetzen vor den Bissen der Ratten zur Wut. Und muss diese wunderbare Alte, eine Säulenheilige der ärmsten Lagerstatt, nicht doch um das Wenige fürchten, das Vertraute ihr unter die Matte schieben? Wundersam genug ist die Sicherheit in den immer noch behutsamen Händen derer, die für ihre Familie nur einen Fetzen Plastik über den Köpfen am Wegzaun aufzuspannen vermögen. Auch in Indien ist die Nacht die Mutter der Diebe, und die Diebe üben ein unfreundliches Gewerbe aus.

Sollten denn auch die freiesten Menschen nicht Gedanken haben für den Jammer der Völker und nicht voll Unruhe an ihre Nächsten denken? Wie viele Sorgen machen wir uns um die immer ungewissen Schritte unserer Lieben, um die Gefahren, die wir ihnen auch noch wünschen müssen und gegen die wir ihnen noch stärkere Kräfte zuschicken wollen. Und während uns immer deutlichere Schreckbilder schütteln, kommt uns doch auch Hoffnung zur Hilfe – die Erinnerung an mögliches Gottvertrauen. Unheilbar aber scheint der Kummer zu sein um das, was den schon aus dem Leben Gegangenen nicht gewährt worden und nicht gelungen ist. Haben sie nicht ihre ungelösten Knoten in die Tiefe unseres Daseins versenkt? Können wir sie nicht allein lösen, indem wir sie annehmen als die unseren?

Morgen

Nein, wir müssen sie von uns werfen. Oder wir müssen sie unseres Hauses verweisen; und sie doch auch annehmen. Nur verleugnen dürfen wir sie nicht. Wir würden uns der wohlthätigen Zugänge zum Leben, zu denen uns die Verstorbenen geleitet haben, berauben, wenn wir die Erbschaft aufteilen wollten in Vorteil und Nachteil. Und wollten wir denn nicht auch leben für sie, die fortleben nicht allein auf irgendeine unfassbare Weise, sondern umgegossen in die Gefäße der Lebenden, denen sie selber sich zu gestalten ge-

holfen haben? Wie immer, wir werden so ganz es nie zu scheiden vermögen. Eben weil wir schon gehabt sind, ehe wir selbst uns begreifen, und weil wir nichts hätten, uns zu bilden, wenn wir nur hätten, was wir für das albern oder leichtsinnig einzig Unsere halten mögen.

Jetzt ist die Zeit der Verbrennung. Als ich nach dem abendlichen *pūja* aus dem Kerad Tempel trat und die Stufen hinunterschrift zum Dunkel der Ganga, da leuchteten die Feuer in wärmendem Schein. Die Familien und Freunde der Toten hockten und standen weiß auf den Podesten am Ufer. Zusehende und Vorübergehende gaben dem Akt etwas Alltägliches. Die Wärme gab den Augen Halt in der Auflösung der Formen um das Dunkel der Nacht. Solche Stimmung verfehlt ihre Sache.

Würde ist das Feuer und nüchtern. Einfach sind die Riten. Fünf Mal wird die Umgehung des kleinen Scheiterhaufens mit der bunt umhüllten Leiche wiederholt, die dem Sohn der Verstorbenen obliegt. Die Kinder und Geschwister, Frauen und Männer, Kinder und Alte geben auf die Flammen und langsam brennenden Balken schauend ihren Lieben das Geleit, nachdem mit glimmenden Seegrasbüscheln das Feuer von dem Schrein neben dem Tempel herunter gebracht, mit genauen Gesten neu entfacht und unter den Holzstoss gelegt ist. Drei Stunden schauen sie der Beendigung des Materiellen zu und denken an ein Leben zurück, vielleicht auch auf ihr verändertes eigenes Leben voraus. Dann gehen sie. Trauer ist ungut. Sie hält die Hinübergehenden fest. Und verklammern wir uns nicht auch selbst mit den Toten, während wir uns weigern, das Hinterlassene an uns und auf uns zu nehmen? Was von dem Körper nur geschrumpft und verkohlt, nicht zu Asche geworden ist, wird in den Fluss getan wie das graue Pulver mit den schwarzen Stücken von Holz und Knochen umher. Trauer will gelebt werden, das Leben nicht vertrauert.

Auf den anderen Stufen des Ghat und überall entlang dem Ufer begrüßen die Gläubigen das Licht der Sonne, das noch zögernd rötlich von Wolken widerscheint und gelb durch die Nebel dringt, um auf dem Wasser ruhig und breit spiegelnd sich zu ergießen. Ein bewegter Wechsel von Verrichtungen beschäftigt die dicht sich im Wasser drängenden Menschen. Wer schon nass ist, seift sich schäumend seinen Leib und die Haare. Andere halten nach einigen Schritten ein und bleiben stehen, mit dem Gesicht zur Ganga und zur aufgehenden Sonne gewendet. Sie gießen mit den Schalen ihrer Hände das Flusswasser über sich. Sie bringen es an die Stirn und die Lippen. Reinlichkeit und Reinigung gehören zu einander. Zu einander gehört auch die Reinigung des Selbst und die der vor uns Lebenden. Die Hände schöpfen vom

Wasser und vergießen es wieder im Gedenken an die, die vor langem mit der Verbrennung die Erde verlassen haben.

Ob die Jungen, die da im Wasser watend mit einander ringen und von den Stufen plumpsen oder schnellend wie die Delphine in den Fluss springen, heute zuvor ihre Riten vollzogen haben? Es kümmert niemanden. Die wohl-tätige Seite einer indischen Rücksichtslosigkeit, die freilich ohnehin kaum etwas von der westlichen Vorliebe für Empörung erkennen lässt, besteht darin, dass alle gewohnt sind, die anderen gewähren zu lassen, solange ein gesunder Ausgleich von Besinnung und Zurechtkommen, Verehrung und Tätigkeit, frommen Litaneien und fröhlichen Zurufen nicht von Eingriffen gestört wird. Wie die Seiten dieses Ausgleichs verteilt sind auf die einzelnen Menschen, das ist nur wichtig im ganzen.

So rüsten die einen sich für einen Tageslauf der Mühen und ihrer Unterbrechungen. Die anderen gewinnen neu ihre Fassung, die sie bis zum Abend auf Tempelstufen oder an Wegrändern Almosen in endloser Untätigkeit abwarten lässt.

Und was ist mein Teil in diesen Tagen, da ich die Vorträge und Seminare hinter mir habe und die Beratungen zu gemeinsamer Arbeit nur vorbereitet werden? Ich tue nichts, als zu Zeiten aufzuschreiben, was aus dem Sehen und Hören und Riechen und Lesen und Gehen und Sitzen und Sprechen sich zusammentut und so wieder auftaucht. Schreiben ist ein sonderbares Gemisch. Gedanken und Gefühle arbeiten im Trennen und Verbinden, während das Erleben zu Bildern drängt, an ihnen sich neu entzündet und wieder zurückfließt in das Mit- und Gegeneinander des Begegnenden und des Begeg-nens. Immer in der Gefahr, sich in sich selbst zu verlieren. Immer unser Le-ben klärend und in neue Fremdheit verwickelnd. Und eben in so manchem uns mit dem verbindend, was in uns und um uns zueinander gehört.

Wir müssen doch wieder zu uns kommen, nachdem uns nächtlich Schrecken bewohnt haben, damit wir in die Hände nehmen, was zu greifen ist, und verjagen, was uns nur den Blick und den Mut trübt. Getragen sein ist gut; aber wir müssen uns auch wieder fragen, wohin? Uns zugetragen wissen gehört dazu, dass wir sind, und dieses Wissen zu vergessen, ist so gefährlich, wie es übel ist, uns grosspurig darauf zu verlassen. Es bedarf der Erinnerungen daran in den Tätigkeiten und Pflichten des Tages, am besten als ihren einen, bewegenden Teil. Aber welche Gottheit wollen wir werden, auf dem Rücken welches der Tiere stehend? Krischna braucht seine Schildkröte, die ihn trägt, während er den Berg stemmt; aber er muss es wollen und wissen,

was er will, muss und darf. Eins wieder geworden zu sein mit allem, auch mit uns selbst, das hat uns das Versinken in die Nacht gegeben. Aber darin ist keine Form. Form müssen wir neu annehmen, und müssen sie dem geben, das uns heute aufgegeben ist.

Immer wieder beglückt uns in der Frühe eine Ahnung, dass die Welt noch heil sei. Einige von uns bedrückt wenigstens die Ahnung zugleich, weil wir ebenso ahnen, wie rasch ihr Heilsein gestört und zerstört wird. Wie leicht nehmen wir beruhigt zur Kenntnis, dass da irgendetwas wie von selbst wieder Kraft hat, und wie leichtfertig sind wir dabei, es kaltschnäuzig mit den ersten Handlungen des Tageslaufs zu vertun.

Der Morgen braucht besondere Riten. Was abgestreift werden soll und was wir auf unsere Schultern nehmen von allem, das sich nächtlich uns mitgeteilt hat, das will klug und tüchtig entschieden werden. Das Andere dürfen wir nicht versäumen, wenn wir denn wir selbst werden wollen. Was in uns ist, ohne gefragt zu haben, muss gerufen oder verworfen werden, damit es unser wird oder wir es uns gegenüber stellen.

Es gilt, nun die Gesellschaft unserer Lieben und unserer Feinde neu für einen ganzen Tag aufzugreifen. Machen wir uns bereit, dass wir das uns Zukommende ergreifen, das Widerstrebende an seinen Platz weisen und das Reifende zu seiner Gestalt bringen mögen.

Dafür dürfen wir uns nicht auf uns allein verlassen und dürfen uns nicht misstrauen, vor den wirklichen Aufgaben uns nicht in stolzen Eifer oder erlogenen Zweifel flüchten.

Tag

Neu Delhi, 13. Februar 1996

In Delhi hat sich in diesen Tagen das frühe Licht nicht allein durch die Schatten der Nacht hindurchringen müssen. In Nebeln ist braun der Dreck aus Schloten und Auspuffrohren stecken geblieben. Schwarz verstopft er die Poren in den Falten der Haut und unter dem Haar. Doch nun strahlt die Sonne fast schon gerade vom Himmel. Fast grau ist sein Blau in der Hitze, die jede Ferne in Dunst schlägt.

Der Gang durch den Lodi-Park zeigt alles in heller Geschäftigkeit. Die grünen Papageien fliegen von Bäumen jenseits der Wiesen herüber und weiter

auf höher gewachsene Zweige, um sogleich zurückzukehren zu den ersten. Vielleicht wird dabei noch anderes für ihr Leben erreicht als diese weite und fröhliche Bewegung. Erkennen kann ich es nicht. Aber jetzt wirkt es so; anders als der Flug der Vögel gegen Abend. So auch die Menschen jetzt am Ufer der Ganga. Außer dass viele endlos mit ihrer Wäsche zu tun haben, kann ich wenig von ihren Geschäften sehen; doch sie wirken vielfach geschäftig. Einige Bewegungen dort sind auch im Straßenbild von Delhi gegenwärtig. Hockende mit Nägeln und Brettern. Wasser schöpfende, die es aus kleinen Gefäßen verteilen. Selbst Aufgeregte, die schwerfällig duldende Rinder vertreiben. Nur das Deutlichste fehlt; vor großen Haufen Kauende, kleine runde Fladen knetend, auslegend in wohl geordnete Reihen oder an Mauern sie klebend oder die getrockneten einsammelnd zu hilflosen Haufen.

So entstehen aber nicht die Lampen der Straßenbeleuchtung, die Betonwände von Wohnhäusern und Brücken, die Kunststofffasern der meisten Saris und Hemden und Hosen, das helle Blech der Essgeräte und die Eimer und Tüten aus Plastik. Der Grosstadtverkehr hat damit schon mehr zu tun. Das Umeinander unabsehbar vieler Maschinen ist dennoch von noch mehr Menschen durchsetzt, die alle vom Lenkrad des Busses, vom Schalthebel des Taxis, von den Pedalen der Rikschas, die sie irgendwohin steuern, die Welt als ihr Leben betrachten. Nicht vom Grossen her, das darum verdreht werden darf, das aber auch nicht den Maßstab des Einzelnen haltlos regieren darf. Die Idee des Ganzen ist Anderem vorbehalten und weniger kalkuliert als empfunden. Vielleicht sind ein rührendes Zeichen die giftbunten kleinen Tempelchen aus Plastik und Metall am Brett vor dem Fahrer von Taxis und Lastern. Der große Industriestaat mischt sich von vielen Seiten in ein Land ganz anderer Gesellschaften, Nur eine kleine Bourgeoisie ist anonym wie die unsere und rächt sich dafür durch Fremdheit gegen die eigenen Leute und die Sitten der vielen, und nicht einmal das ist allzu oft wahr. Dafür denken schon viele der Jungen, dass Kinderreichtum primitiv ist und unbequem.

Und schon werden daneben alte Werte gepredigt, dass sie einem Fremden zum Trotz durchgesetzt werden, statt dass die Menschen einfach sich in ihrem Schein eines ordnenden Lebens erfreuen.

Damit ist schon die Arbeit dieses Donnerstags in Delhi getroffen. Die Vielfalt von Schichten verschiedenen Wirtschaftens, jeweils im eigenen Hause der Länder, die seit je und nun unter der Industrialisierung sich neben einander entwickelt haben, gilt es anzuerkennen. Gerade die anderen haben die Industrialisierung getragen und tun es hier noch, während sie im Norden ins

Private der Lebensbewältigung abgedrängt sind. Umso mehr Achtung verdienen sie, sind sie doch, so und so, unersetzlich. Theoretiker wie Politiker sehen aber nur gebannt auf die Front ihres Fortschritts, statt ein Organ für die Gleichgewichte zu bilden, in ihrer Wahrnehmung und in der öffentlichen Gestaltung.

Die besten Vorbereitungen ersetzen nicht die Arbeit, und die Beleuchtungen der Frühe treffen nicht wie das Licht des Mittags. Die Woche der Begegnungen im Aufnehmen und Besinnen ist vorüber. Wie kann die Erinnerung an Schatten und Farben mein Ziel bestimmen, meine Aufmerksamkeit in ihren Schattierungen führen? Ich muss die eingeführten Themen in gemeinsame Arbeit übersetzen. Meine große Vorlesung im India International Center hat gerade auch bei Studierenden neues Interesse bewirkt. In meiner Abwesenheit haben sie mit meinem Freunde weitere Vorlesungen und Seminare vereinbart. Die europäischen Studenten sind am Sitz der tibetanischen Buddhisten, deren englischsprachiges Kolleg nun mehr über den problematisch verkürzten Realitätsbegriff des Westens wissen und über die Auswirkungen auf unsere heutige Welt mit mir sprechen will. Die indischen Studentinnen sind am St. Stephanskolleg und interessieren sich vor allem für meinen Entwurf einer pluralen Ökonomie. Ich finde eine Einladung vor, darüber vor der ökonomischen Fakultät Rechenschaft zu geben. Die behutsamen Züge dieses vielgegliederten Entwurfs werden ins eindeutige Licht rascher Auseinandersetzung gerückt.

Bei den neuen Schülern des Rinpoche und der Mönche müssen wir über ein Bewusstsein sprechen zwischen dem modernen Westen und dem alten Osten und wir haben miteinander die anderen Traditionen des Abendlandes zu erinnern, die wir vergessen haben, geblendet vom Erfolg der kühnen Strategien gegen die Welt. Der Vortrag für die Ökonomen bedarf genauer Argumentation.

Der Himmel über dem Lodi-Park ist von Adlern erfüllt. Hoch ziehen sie und einer um die des anderen ihre Kreise, durch sie hin und wieder hinaus. So ist der Tag gemeint. Weithinblickend und kraftvoll ausgreifend wird ihnen der kühnste Überblick zuteil, während sie von oben ihre Beute ins Auge fassen. Doch was mag ihr Ziel sein? Erfüllen sie zufällig den Raum über dem baumumstandenen Garten, von dessen Tischen Reste abfallen? Werden nicht die Könige der Luft zu Trebegängern des Kantinenbetriebs? Alles ruft auf; aber auf nichts davon ist einfach Verlass. Über der Ganga kreisen sie ebenso. Und kaum weniger beeindruckend hocken auf den Kuppeldächern der Herrscher-

gräber die Geier. Auch ihrem Handwerk gehört der Tag, und nicht zum geringsten.

Ich trete ins Dunkel der Räume im Indira Gandhi Center of Arts, um dort noch mich mit den Freunden zu beraten. Besonders aber muss dieses Treffen mit Menschen, die mir seit langem vertraut sind und deren Antworten ich sehr schwer voraussehen kann, die Kraft eines Bündnisses gewinnen. Wohl habe ich gerade ihre neuesten Bücher gelesen. Der Archäologe Subhash Malik ist ein Anthropologe mit starkem gegenwärtigem Engagement an den überlebenden Formen traditioneller Kulturen in Indien. Er schreibt über die Notwendigkeiten einer völlig neuen Konzeption von Wissenschaft und geschichtlichem Bewusstsein. So ist er meinem Bestreben in meinem Buch über die Geschichte unserer Reduktionen von Wirklichkeit im Grunde verwandt. Mein brüderlicher Freund Uberoi hat eben sein Buch über die Sikh vollbracht, neu aus den Jahrhunderten dieser Religion und ihrer Verwandtschaft mit Gandhis Denken und Wirken uns die wenigen Vorbilder einer nicht-dualistischen Auffassung und Lebenshaltung bewusst zu machen. Dabei stellt er immer von neuem heraus, wie in diesen beiden geistigen Aufständen Inder Religion und gemeinschaftliches Leben verbunden und gegen die Macht des Staates und die Anonymität von Gesellschaft vertreten haben. So möchte ich, mit viel geringeren Ermutigungen aus europäischer Gegenwart zwar, aber doch mein Freiheitsbuch verstanden wissen. Aber das sind Bücher, Bücher sind Visionen und Gesten. Sie müssen zusammengerafft werden zu Beiträgen tätigen Anpackens das Schritt um Schritt unausweichliche Tatsache wird.

Der Dritte ist ein Anthropologe, der sich, früher als die jetzige Mode, für die Bedeutung der alten Stammeskulturen Indiens interessiert und eingesetzt hat. Saraswati hat eine sehr einleuchtende und für die Arbeit, die ich vorhabe, sehr schwierige Methode, Gegenwart und Vergangenheit für eine mögliche Zukunft zu klären. Er lebt selber mit seiner Familie weiter so, wie er es als Bramahne auf seinem Dorfe getan hat und in seiner Schule in Varanasi noch fortsetzt. Er ist Forscher am Indira Gandhi Center for Arts, und wir treffen uns für einen Montag am Vormittag bei ihm. Was kann unter dem Mittag festgestellt sein und zählen für weitere Schritte?

Von Saraswati hatte ich mehrere Aufsätze bei meinem Besuch vor vier Jahren bekommen und war mit seinem Denken durch sie vertraut geworden. Auch mit dem Vorbehalt, dass die *tribal cultures* dort zu stark durch aufzu-

zeigende Analogien mit der Hochkultur der Hindu gewissermassen nur rehabilitiert wurden.

Tagelang hatte ich dies allein in Argumente gegliedert. Nächtelang waren sie zu Gesten geworden, wie Flüsse, die nun bereit sind, in den Strom einzumünden, der aus ihrem Wasser entsteht, um Schiffe zu tragen. Nun war mein Vorschlag an der Reihe und musste die Tagesordnung bestimmen. Ich bin immer auf der Hut, nicht zu viel vom Gesetz des Handels an mich zu reissen. Die anderen würden in eine Verteidigung gedrängt, die schadet meiner Initiative am meisten. Sie würde mir ihre Initiativen vorenthalten. Andererseits kann ich keine Antworten erwarten, wie ich sie für mein Anliegen brauche, wenn ich dieses nicht selber klar und mit Bestimmtheit zum Gegenstand zu machen bereit bin. Im nächsten Schritt mag dann eine gemeinsame Korrektur meine Sache weiterbringen und schon mehr zu einer gemeinsamen machen. Dass die blinde, wenn auch eigennützige Eroberungskraft des Kapitals das Gesetz des Tages für sich allein beansprucht, ist die Gefahr für unser aller andere Wirklichkeiten, sie dürfen nicht gänzlich ins Dämmern verbannt sein.

Ein Tag muss so gelebt werden, als sei er einzig, aber nicht der einzige in der Folge der Tagwerke.

So trug ich nun meinen Entwurf für Gesellschaften pluraler Ökonomie vor. Hier freilich betone ich wesentlich die Seiten des Wirtschaftens, in denen die Menschen sich nicht um einen abstrakten, in Geld bemessenen Vorteil, sondern um eine vorteilhafte Wirkung bemühen. Andersherum kann man auch sagen, ich legte besonderen Wert darauf, über welche Einrichtungen eine Kultur ihre besonderen Vorstellungen von Beziehungen der Menschen zu einander und zur Natur in den Handlungen und Tatsachen des Alltäglichen und seinen Grundlagen verankert. Ein Schlüsselbegriff dazu ist mir, seit ihren Vorlesungen bei meinen „Jaspers Colloquien zu Fragen der Zeit“. Vandana Shivas Aktualisierung von *commons* geworden. Die kosmischen Bezüge einer Gesellschaft als ganzer bleiben nur erhalten oder werden neu wirksam und können das geschichtliche Bewusstsein bestimmen, wenn sie tätig in dem praktischen „Stoffwechsel mit der Natur“ erlebt werden. Kosmologie ging uns verloren. Aus den Schatten des Unheils, aus den Morgen- und Abendröten unserer Träume wächst nur die Einsicht in den Mangel.

Das Modell scheint mir im heutigen Indien sehr häufig wiederzukehren. Die Beziehungen zu Sternen und Pflanzen, zu Göttern und Tieren, zu Elementen und Kräften wieder aufzunehmen, uns sinnhaft und dankbar ihnen anzu-

vertrauen und sie teilhabend ins Geistige zu heben, dies ist mehr denn je zur Aufgabe der anderen Tageszeiten geworden. Um dem grellen Licht vom mittäglichen Zenit standzuhalten im Wissen von den Erinnerungen des Abends und den Wundern der Nacht und den Bereitungen des Morgens, bedarf es eigener Verortungen für die Existenz zwischen Erdmitte und Himmelslicht.

Die alte Praxis des gemeinen Gutes dürfte den geeigneten Treffpunkt dafür bilden, der zugleich den Tätigkeiten ein Maß gibt und dem Bewusstsein die Ausmaße unserer Eingriffe vor Augen führt. Was niemandem gehören kann, ist nicht nur für alle da. Alle haben auch da zu sein für seine Erhaltung und Pflege. Alle dürfen ihr Vieh auf der Allmende weiden lassen, und alle müssen dafür sorgen, dass nicht zu viel Vieh den Wuchs verdirbt. So wird diese Weide, dieser Wald zu einem Ort der Begegnung zwischen der Ökonomie der Menschen und der der Natur, aber auch zwischen den verschiedenen Menschen mit ihren verschiedenen Lebensformen und Interessen und Gesten des Ausdrucks. Zugleich begegnen indessen die Menschen, mitten in ihrer praktischen Einrichtung des Lebens, so notgedrungen pfleglich und so wohltuend aufmerksam dem Zusammenwirken der kosmischen Kräfte, dass Kultivieren, Kult und Kultur in ihrer Einheit hervortreten. Langsam und ohne übertreibende Begeisterung. Im Angesicht des Gegners und der wirklichen Möglichkeiten zeigt sich plötzlich, dass im Ausblenden der Schatten die wirklichen Konturen verschluckt worden sind. Am alten, entglittenen Vorbild ist zu begreifen, wo wir heute noch an Ähnlichem ähnlich zu handeln haben; statt um die Dorfweide geht es nun um die Luft, die Meere, das Wasser. Und immer ist die Würde im Spiel; mit der Würde der Dinge und Wesen die unsre, der Menschen. Denn Würde bedeutet, eigenen Schrittes den Gang durch die Welt tun zu können. Und die Leibestätigkeiten, die wir seit ein paar hundert Jahren Arbeit genannt haben, gehören eben wesentlich zu solchen Schritten hinzu.

Wenn die Klarheit des Mittags unerträglich wird, verschwimmen die Strahlen zu gleissenden Schlieren von Licht. Der Süden hat seine eigenen Nebel in der Stunde des Pan. So ist die Genauigkeit meines Wissens nicht zu scheiden vom Wunschbild.

Wohl soll als Tag nur noch das Licht gelten, das Menschen entworfen und entfesselt haben. Schon fragt sich, ob die Mächtigsten nicht selbstgemachtes Flutlicht, fehlerfrei und stark nach Belieben und zu willkürlicher Verfügung, längst für den richtigeren Tag halten. Dazu gehören die Anonymität der Ge-

sellschaft, das Funktionieren der Teilnehmer und eine Macht, die umso schrankenloser und sinnentbundener da ist, je weniger die Machthaber mächtig sind, vor allem ihrer selbst. Dies sind die Kreuzzüge aller Zeiten und Zeichen bis zu dem der *green revolution*, der *globalisation* und dem Heil aus dem beliebig geschneiderten Gen.

Wir müssen unser ermutigendes Wissen und unsere hellhörigen Erfahrungen zusammentragen. Saraswati berichtet von dem Zusammenleben der Hindu, die anbauen oder Leder bearbeiten, und der Moslems, die den Handel übernehmen, miteinander und mit den anderen Gemeinschaften seines Dorflebens. Dabei werden die alten Wege der Aufteilungen und der Verbindungen deutlich. Wir müssen studieren, wie sie gegen moderne Übermacht neu begründet werden, welche Schwellen sie zum Schutz gegen die überall Mächtigen errichten können. Uberoi fragt nach den Spannungsfeldern zwischen Entwürfen überkommenen Wissens und der ableitenden Logik begrifflicher Erfassung in eigenen Systemen. Dabei entwirft er gerade das notwendige Gegenkonzept zu der *universitas litterarum*, die doch von Anfang an durch ihre Verwandtschaft mit der Inquisition auch verdächtig ist: Eine *diversitas* der verschiedenen Wissenswege und -formen suchen wir, um deren Ergänzungen zueinander greifbar und fruchtbar werden zu lassen.

Von den Muttergottheiten lebte Apolls Delphisches Orakel. Aber sein Licht hat sie selber zum Schweigen gebracht, die Hirtenflöte des Marsyas zerbrochen. Dam Gesch mag seither die Stimme zu Klagen gedient haben, nicht mehr zum Lob der Freude des Lebens.

Das Erstaunlichste an unserer Lebensordnung ist doch, dass sie Rechenschaft nicht von der Zerstörung fordert, sondern von dem Leben selber, wo es ohne unsere umständliche und überwachende Begründung aus dem ewigen Grund durch uns auftritt und um uns. Aber wenn auch die Macht der Ort seiner Besinnung ist, so ist der Tag gemeint zu seiner Werkstatt. Wenn es im Schimmer der Dunkelheit, im zarten Verlangen der Getrennten zueinander, sich vom Irrtum der Werte reinigt, so ist es nur die Verkehrung in Willkür, die unseren Willen ihm als Werkzeug entzieht. Mächtig und rein, wie der *lingam* aus Licht oder die Säule von schwarzem Stein, sollte es durch uns im Tun der Tage empor gehen.

Das Wort Arbeit verherrlicht die erbärmlichste Plackerei, und es bestimmt, was Dienen sein dürfte und müsste, zur Nahrung für Selbstherrlichkeit. Und doch brauchen wir etwas von beidem, um uns aufzurichten vom nächtlichen Lager und den vielfältig sich wendenden Übungen des Morgens, auf das zu,

das auf den Griff unserer Hände wartet, wenn auch nicht ohne deren führende Begegnung.

Uns selbst zu erhalten, wäre vielleicht der einfachste Beitrag zu einem allumfassenden Leben? Doch nur im Nehmen und Geben sind Wesen sie selbst. Arbeitsteilung nennt es die Geschichte. Die Moderne hat den Kampf um den Vorteil gegen den Anderen, scheinbar eindeutig, daraus gemacht. Aber wir leben nur, weil darunter ein Verstand fürs Gemeinsame immerhin sich erhält. Die beiden Seiten gehören zusammen wie alles Unterscheiden und Vergleichen. Daraus ein gliederndes Bewusstsein zu formen, das nenne ich plurale Ökonomie. Tüchtigkeit trägt sie, auch der einen hier vor den anderen; aber einander zu schenken, was Menschen zu sein vermögen, beseelt uns miteinander zum Ganzen. Das leuchtet in jeder einzelnen Geste.

Was ist mir selber in meinem Tagewerk geschehen? Seit ich durch den ungeheuren Dreck im Verkehr von Bombay, Madras, Delhi meine Schleimhäute überfordere, habe ich Kopfschmerzen und einen strömenden Schnupfen mit entzündeten Nasen. Es braucht viel Disziplin und Energie, um bei der Sache zu bleiben, ja, ihr vielmehr nachzujagen. Viele und sehr verschiedene Bekanntschaften müssen gemacht und erhalten werden, wenn solche Gespräche möglich werden sollen. Nicht nur andere Weisen des Antwortens in einem sehr anderen Lande sind wahrzunehmen, zu begreifen und manchmal zu ertragen. Die sprachliche Verständigung hat ihre eigenen Schwierigkeiten. Ein literarisches oder philosophisches Englisch ist mir alles andere als selbstverständlich. Obwohl meinen indischen Gesprächspartnern das Englische geläufig und die gewohnte Sprache in der Wissenschaft ist, ihre Muttersprache ist es auch nicht. Wir entfernen uns alle von uns selbst in diesen Überlegungen im fremden Idiom. Und zudem sind wir an sehr verschiedene Aussprachen der Worte gewöhnt; die Worte werden nicht auf dieselbe Weise gebraucht und gehört. Oft muss ich dreimal hinhorchen, um eine Vokabel wiederzuerkennen. Manche meiner Redensarten lösen keine vergleichbaren Gestimmtheiten aus. Nicht selten habe ich das Gefühl, mir mehr Zwang anzutun, als gut und auch recht sein kann. Wende ich nicht die Kraft zum Leben in mir gegen ihre Bedingungen selbst, um ihre Botschaft zur Geltung zu bringen?

Doch ich bin überzeugt, dass wir und unser Wissen und unsere bangen Fragen zueinander gehören. Eben diese Menschen hier sind Freunde geworden, andere flüchtiger vertraut, weil wir in Symposien früher oder jetzt bei meinen Vorträgen einander getroffen haben in der gleichen Antwort an den Be-

trieb. Verständigung zwischen Menschen an Aufgaben von Bedeutung gibt Kräfte frei zwischen uns, die uns entzünden. Also muss ich auf mich nehmen, mich in meinen Unternehmungen zu verlieren. Aber vielleicht bringe ich auch die anderen dahin. Darf ich das verantworten? Doch sie können ihrerseits abbrechen; manche tun das auch, mehr oder weniger deutlich. Sollen denn wir alle überhaupt so viel Nöte und Anstrengung auf uns nehmen? Kann das einer Sache denn helfen? Die Stimmungen überdecken sich in mir. Ich halte mich in einer Unentschiedenheit – zu tapfer, um aufzugeben; zu freundschaftlich ermutigt, um mir entscheidende Zweifel zu erlauben; zu ungeduldig auf Reaktionen wartend, um nicht an Müdigkeit zu denken. Ich habe mich nicht, nicht einmal in meinen eigenen Unternehmungen. Auch die anderen haben sich nicht. Wir haben eingestimmt darein, uns gegenseitig unsere Gewissheiten zu lockern, bis zu feste Knoten noch einmal in neue Richtungen nachgeben. So haben aber auch die anderen mich nicht, ich nicht die anderen.

Aber etwas Merkwürdiges, wenn auch zutiefst Natürliches geschieht so gerade. Wir werden ein wenig miteinander, und zwar indem wir jeder für sich ins Werden geraten durch die Anderen. Im allgemeinen geht man solch heikle Situationen nur ein, wenn man sich wenigstens an der Gewissheit einer Sache festhalten kann, wie Brecht sie allzu kühn und auch unbedenklich voraussetzen beliebte. „Der dritten Sache nah, sind wir einander gut.“ Da steht nicht, dass es die Partei ist und die Partei weiß, was die Sache ist. Aber so brauchen es die Menschen so oft, zu oft, als dass nicht eigens die Rede davon sein müsste. Einander vertrauen, ehe wir uns einig sind oder um es nie ganz werden zu müssen, und auf die gute Sache zu bauen, für die wir doch erst Steine zusammentragen und die wir nie werden für fertig oder fraglos erklären dürfen, das ist die rechte Übung für eine wahrhafte *polis*. So mag Sokrates die Gespräche und Debatten in seinem Athen verstanden haben. Wo wir uns in Selbstüberwindung zu verlieren drohen, wird das Zusammentreffen auch in uns bündeln, was uns an sich gegen sich kehrt.

Subhash Malik spricht es aus, in seiner leisen, langsamen Art, und die einzelnen Worte werden getragen von diesem schönen, tiefen, ruhigen Blick seiner großen dunklen Augen: Was geschieht, indem wir hier sprechen?

Für diese Weile sind wir beieinander. Dieses bewusste Erleben gibt unserer Welt seine Gestalt, soweit unsere Existenz zu reichen und zu wirken vermag. Und alles andere sind eben nur Verlängerungen unseres konkret zu leistenden Lebens, Ansätze für neue Verbindungen, Entwürfe, Bereitschaften, Vor-

schläge, Aufforderungen, Einladungen – aber nicht etwas, das in unserer Macht liegt, es sei denn wir wollten etwas mit Gewalt zwingen, so zu wachsen, wie wir wollen.

Ja, so wenig können wir an Erfolg von unserem Wirken erwarten und so viel müssen wir von unseren Bemühungen verlangen. Dies miteinander zu wissen und diese Erfahrung neu einander zu verdanken, ist ein großer Reichtum. Eine anstrengende Belohnung und eine stille Freude der Herzen. Das Werden kommt zu sich. Das Haben gibt Ruhe. Und die Erfahrung unserer selbst schwingt zwischen den Anderen und uns, zwischen einer Aufgabe und unseren Ansätzen zu ihr.

Nachmittag

Hude, 20. März 1996

„Darum werden wir erst.“ Im steilen Licht des Mittags schien mir eindeutig, wer mit diesem Wir gemeint sei. Vertraute Menschen. Gemeinschaften. Während die Schatten länger werden, taucht das erste Verständnis aus den drei Sätzen von Bloch wieder auf und bildet neu diese immer unfasslich bleibende Fortsetzung des Ich, das ich bin sagen kann, von so vielen Orten meiner Existenz. Clementine von Günderode nannte sie die immer wechselnde Folge meiner selbst. Und nicht nur eine Folge ist es. Diese Momente von ich und ihre Übergänge ineinander, sie widersprechen doch auch einander, und sie kommen nebeneinander wieder und bilden meine Dauer in ihrem Wechsel, in ihrem Gegeneinander, in ihrem Miteinander.

Wir werden, indem wir einander uns gewinnen und stützen und fordern. Ich bin doch eine Gemeinschaft. Nur darin finden sich unsere Befähigungen, mit Anderen noch weitere Gemeinschaften zu begründen, die dann an manchen Stellen uns mit uns selbst vereinen, an anderen unsere inneren Widersprüche zum offenen Dialog werden lassen. Dass wir auf ein solches Gelingen hoffen können, hat seinen Grund in den verborgenen Dialogen, die wir unser Selbst zu nennen gewohnt sind und die uns auch zum Alleinsein befähigen.

So findet auch das Alleinsein und das Einssein mit dem All zueinander. Zwischen diesen Stimmen, die in uns laut werden, sind auch diejenigen, die wir nicht Ich nennen können. Wenn wir Hilfe brauchen, lassen wir sie, manchmal, zu, ohne nach ihrer Identität zu fragen, und so können sie sich weitend und tragend an diesem verborgenen Dialog beteiligen. Wenn wir uns in zu

heftige Fragen treiben lassen, wer denn ich bin, und nur zu zählen vermögen, woran wir uns denn haben, machen uns die offenen Seiten der geheimnisvollen Gemeinschaft nur Angst. Dann wird es Zeit zum Einhalten. Dann müssen wir uns bereit machen, wieder hinabzusteigen in die Schrecken der Nacht, die dieser Angst unsere Bilder gibt, und in ihre Arme zu sinken, die uns zu neuer Heiterkeit emporheben – auch wenn dies nicht gleich und einfach geschieht. Es bedarf der eigenen Zeit des Schweisses unter den Albträumen und des Entzückens in dem lichten Dunkel der Sinne.

Was uns da geschieht, gilt es einhaltend zu erwarten, damit wir es an einem anderen Tage auch begreifen. Wir sind nicht nur wir; was wir unser Selbst nennen, ist ein Glied der Welt, des Seins. Dann werden wir mit Freude das erinnern, was uns Karlfried Dürckheim längst zuruft, dass „das Wesen seinerseits nichts anderes tut, als uns zu suchen“, und wir lernen müssen, „uns finden zu lassen“.

Autorinnen und Autoren:

Alle Autorinnen und Autoren forschen und lehren an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Wilhelm Büttemeyer ist apl. Professor am Institut für Philosophie.

Sabine Doering ist Professorin am Institut für Germanistik.

Rainer Grübel ist Professor am Institut für Fremdsprachenphilologien, Seminar für Slavistik.

Hanna Kiper ist Professorin am Institut für Pädagogik.

Rüdiger Hillgärtner war Professor am Institut für Fremdsprachenphilologien, Seminar für Anglistik/Amerikanistik.

Franz Januschek ist apl. Professor am Institut für Germanistik.

Stefan Müller-Doohm ist Professor am Institut für Soziologie.

Reinhard Schulz ist Privatdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie.

Frank D. Wagner ist apl. Professor am Institut für Germanistik.

Hartmut Wiesner ist Hochschuldozent und bildender Künstler am Seminar für Kunst, Kunstgeschichte und Kunstpädagogik : Kunst-Textil-Medien.

Rudolf zur Lippe war Professor für Philosophie am Institut für Philosophie.