

Dialog als Denkfigur: Zur Einleitung

CLOV: What is there to keep me here?
HAMM: The dialogue.¹

In Samuel Becketts *Endgame* fragt Clov, was noch da sei, um ihn hier zu halten. Daraufhin erhält er von Hamm die Antwort: der Dialog. Diese Entgegnung kommt in dem Dramentext aus dem Jahr 1956 zunächst überraschend daher. Wenn Peter Szondi in seiner im gleichen Jahr erschienenen Studie *Theorie des modernen Dramas* damit Recht hat, dass bei Beckett der dramatische Figuren-Dialog in Trümmern liegt,² stellt sich die Frage, von welchem Dialog in diesem Zitat die Rede ist. Geht es um einen Dialog, der seiner Ruinierung und Ironisierung trotzt? Ist die Erwiderung Hamms als Aufforderung zu verstehen, die Trümmer aufzulesen und wieder zusammenzusetzen? Wer oder was ist in den Dialog einbezogen? Weil dieser Dialog wohl kaum einen Informationsaustausch, die Klärung eines Sachverhalts oder einen zielgerichteten Disput und auch nicht eine Rede von Figuren bezeichnet, die Rückschlüsse auf ihren inneren Zustand erlaubt, ist zu fragen: Ist hier die Wechselrede zwischen mindestens zwei Beteiligten gemeint oder ist dieser Dialog nicht viel eher als *dia-logos* und damit als Gang durch die Sprache zu begreifen?³ Ist am Ende lediglich auf das bloße Ausgesprochensein der Sprache angespielt? In der französischen Fassung des Textes (*Fin de partie*) ist die Passage etwas anders angelegt. Auf die Frage, wozu er diene, erhält Clov die schroffe Antwort Hamms, dass er da sei, um ihm eine Replik zu geben: »Clov: A quoi est-ce que je sers? Hamm: A me donner la réplique.«⁴ Der Wortwechsel hebt die formal-dialogische Struktur des Dramatischen hervor und macht deutlich, dass eine Figur zunächst einmal nur dem Zweck dient, einer anderen etwas zu entgegnen. Der Dialog, so wird hier deutlich, verweist auf Anderes als nur die zwischenmenschliche Begegnung. Die trotz allem geäußerte Erwartung einer Replik eröffnet die Frage, ob der beckettsche Text nicht einen Dialog *nach* dem Dialog entwirft.

1 Beckett, Samuel: *Endspiel. Fin de partie. Endgame*, übers. v. Elmar Tophoven, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 82ff.

2 Vgl. Szondi, Peter: *Theorie des modernen Dramas*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1963, 90.

3 Vgl. Frisk, Hjalmar: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1: A-Ko*, Heidelberg: Winter 1973, 373; vgl. Liddell, Henry G./Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1996, 389.

4 Beckett: *Endspiel*, 82ff.

Dieser beruht nicht auf dem Grund seines Funktionierens. Für den Dialog, so die nachfolgend behandelte Überlegung, muss von einer Kluft und einer Differenz ausgegangen werden, in der eine Antwort um nichts weniger aussteht.

Das gilt es mit und nach Beckett festzuhalten. Obwohl sein Schreiben geschichtlich verortet ist, enthält es Hinweise für eine systematische Reflexion. Der Dialog weist über sich hinaus und gibt etwas zu denken. Statt als formale Charakterisierung einer Situation oder eines Textes, wird er in dieser Untersuchung als Denkfigur für wandelbare und sich fortlaufend neu konstituierende Bezugnahmen begriffen. Daraus folgt auch: Was und wie der Dialog ist, versteht sich nicht von selbst. Denn wer oder was sich in ihm zu erkennen gibt, auf welche Weise das geschieht und ob der Dialog schließlich überhaupt möglich ist oder erfolgreich sein kann, ist weder klar noch entschieden, vielleicht gar nicht entscheidbar. Wenn vom Dialog gesprochen wird, ist seine Unbestimmtheit und Unabgeschlossenheit, seine prekäre Struktur und seine Unbegründbarkeit stets mitgesagt. Der Dialog verhandelt prinzipiell Andersheit und Alterität, weil er mit Anderen stattfindet, diese Anderen über ihn mitverfügen und er damit seinerseits für alle Beteiligten anders ist. Die bloße Rede vom Dialog macht auf die Grenzen des Verständnisses wie des Einverständnisses aufmerksam und damit auch auf die Notwendigkeit, sich von der Annahme zu distanzieren, dass er selbstverständlich sei.

Vor diesem Hintergrund erscheint es verwunderlich, dass in der Alltagssprache wie in gesellschaftspolitischen Zusammenhängen der Dialog häufig als eine Art Gütesiegel für gelungene Auseinandersetzung und Verständigung begriffen wird. Wenn der Wunsch nach Einvernehmen oder das Gebot der Einigkeit, stabile Gegenseitigkeit und vernünftige Kommunikation, die Annahme gleichberechtigter Parteien und sachgemäßster wie zielgerichteter Austausch bezeichnet sein sollen, tritt der Dialog auf den Plan. Er wird als interaktiv, intersubjektiv und produktiv aufgefasst. Transkulturelle und interreligiöse, internationale und europäische, philosophische, generationenübergreifende und Geschlechter-Dialoge setzen auf Nähe und Augenhöhe, Eigenständigkeit und ein transparent-rationales Verhalten der Beteiligten. Immer wieder taucht der Dialog als Allgemeinplatz für ein Verfahren auf, das ein mal mehr und mal weniger stark ausgeprägtes Konsensversprechen mitbringt: Dialogisches Denken wird als Grundbegriff einer modernen Anthropologie aufgefasst,⁵ der Dialog als verständnisorientierte Alternative zum Wissenschaftsdiskurs dargestellt,⁶ dialogische Führung erhält Einzug in die Unternehmenskultur,⁷ eine progressive Pädagogik findet als Dialog statt,⁸ die psychotherapeutische Praxis geht von einem dialogischen Selbst aus.⁹ Wenn dabei ein

5 Vgl. Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

6 Vgl. Bohm, David: *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*, übers. v. Anke Grube, Stuttgart: Klett-Cotta 1998.

7 Vgl. Dietz, Karl-Martin/Kracht, Thomas: *Dialogische Führung. Grundlagen – Praxis – Fallbeispiel: dm-drogerie markt*, Frankfurt a.M. u.a.: Campus 2002.

8 Vgl. Sikora, Jürgen: *Zukunftsverantwortliche Bildung. Bausteine einer dialogisch-sinnkritischen Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003; vgl. zu »dialogische[n] Motive[n] in der Erziehungswissenschaft« den Ansatz von Schrey: *Dialogisches Denken*, 113–129.

9 Vgl. Staemmler, Frank-Matthias: *Das dialogische Selbst. Postmodernes Menschenbild und psychotherapeutische Praxis*, Stuttgart: Schattauer 2015.

symmetrisches ›Wesen‹ des Dialogs behauptet ist – und das ist nicht selten der Fall –, werden bestehende Ungleichheiten und konkrete Machtverhältnisse tendenziell verschleiert. Erschwerend kommt hinzu, dass die Forderung nach dem Dialog und die in ihr häufig implizite Voraussetzung, wie und was er ist, den Weg zu ihm versperrt, sei es auf der Ebene des Vollzugs oder des Begriffs.

Der Belastung des Dialogs durch das, was ihm zugeschrieben und für ihn zuweilen unhinterfragt vorausgesetzt wird, steht eine grundlegende Infragestellung und Verfallsdiagnose in jenen wissenschaftlichen Disziplinen gegenüber, zu denen diese Studie einen Beitrag leisten soll. So heißt es etwa, dass der Dialog die Tendenz zu einem »trägen, schlaftrigen Anthropologismus« aufweise.¹⁰ In die Rede vom Dialog habe sich ferner ein Pathos eingeschlichen, das über jede Andersheit, die als Störung für die Rede aufgefasst werden könne, hinweggehe.¹¹ Das Verschwinden des Dialogs als literarische Gattung im Verlauf des 18. Jahrhunderts gehe mit einer zunehmenden Metaphorisierung des Dialog-Begriffs einher.¹² Schon im Theater des 19. Jahrhunderts werde am Dialog als Träger des Dramas eine Krise desselben bemerkbar,¹³ während sich das postdramatische Theater ganz grundsätzlich von der dramatisch-dialogischen Form und Anlage entferne.¹⁴ Auch die Sprache sei nicht auf dialogischem Boden denkbar, weil diese Idee der Vorstellung eines kollektivierenden und idealisierenden Verhaltens zuarbeitet und ein Denken in Beständen befestigt.¹⁵ Derweil fehle eine systematische und programmatische Bestimmung des Dialogischen in der Philosophie.¹⁶

Die vorliegende Untersuchung soll die Lücke schließen, die sich zwischen den überstürzten Lobpreisungen und den teils voreiligen Zurückweisungen des Dialogs auftut. Nicht zuletzt die lähmende Alternative zwischen dem Dialog als naivem Wunschbild und einer häufig beschriebenen Dialog-Unfähigkeit des postmodernen Individuums verdeutlicht, dass ein erneutes Nachdenken über den Dialog dringend nötig ist. Als Möglichkeitsraum für das Denken, so der entschiedene Vorschlag dieser Studie, besitzt der Dialog ein Potenzial, das nicht leichtfertig aufgegeben werden darf. Dabei geht es nicht darum, eine »Dialognorm« oder eine »dialogische Form des Universalismus«

¹⁰ Vgl. Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, Paris: Éd. Galilée 1982, 8; vgl. Nancy, Jean-Luc: *Die Mitteilung der Stimmen*, übers. v. Alexandru Bulucz, Zürich u.a.: Diaphanes 2014, 5.

¹¹ Vgl. Nägeli, Rainer: »Dialogik im Diskurs der Moderne: Dialog als gefährliche Form«, 75–90, in: Goetschel, Willi (Hg.): *Perspektiven der Dialogik. Zürcher Kolloquium zum 80. Geburtstag von Hermann Levin Goldschmidt*, Wien: Passagen 1994, 78.

¹² Vgl. Campe, Rüdiger: *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin: De Gruyter 1990, 50f.; vgl. Hempfer, Klaus W.: »Zur Einführung«, 9–21, in: Ders./Traninger, Anita (Hg.): *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*, Stuttgart: Steiner 2010, 21.

¹³ Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 21.

¹⁴ Vgl. Lehmann, Hans-Thies: *Postdramatisches Theater*, Frankfurt a.M.: Verlag der Autoren 2015 [1999], 47.

¹⁵ Vgl. Hamacher, Werner: »Dike – Sprachgerechtigkeit«, 7–49, in: *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 2018, 17.

¹⁶ Vgl. Bedorf, Thomas/Bertram, Georg W./Gaillard, Nicolas/Skrandies, Timo: »Einleitung. Ansätze dialogischer Rationalität«, 11–25, in: Dies. (Hg.): *Understellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam: Rodopi 1997, 11f.

herauszuarbeiten.¹⁷ Von den für die Untersuchung wichtigen Disziplinen ausgehend gedacht, bedeutet das: Grundgedanke ist nicht eine »schmerzliche Abwesenheit« philosophischer Dialoge, die, in einer vom »Paradigma der Intersubjektivität und des Diskurses« geprägten Zeit, als rätselhaft bezeichnet wird.¹⁸ Vorausgesetzt wird zunächst lediglich, dass der Dialog nicht nur bloße »Wechselrede zwischen Figuren«¹⁹ ist und auch schon im Drama eine mehr als nur funktionale Rolle einnimmt. Auch deswegen ist die in der Literaturwissenschaft formulierte Differenzierung zwischen dem Dialog als Bestandteil einer Gattung und dem Dialog als eigenständiger Form für die Anlage dieser Studie zu eng.²⁰ Weiterhin ist der Dialog in seiner Schriftlichkeit nicht trennscharf vom Gespräch und den damit vermeintlich einhergehenden Aspekten des Mündlichen und Gemeinsamen zu unterscheiden.²¹

Die bisherigen Ausführungen werfen folgende Ausgangsfragen auf: Was ist überhaupt gemeint, wenn vom Dialog die Rede ist? Was geschieht, über den Informationsaustausch hinaus, im Dialog? Wie ist der Dialog als Form und inwiefern als formstiftendes Prinzip zu begreifen? In welchem Verhältnis stehen Dialog und Theater? Ist der Dialog ein Phänomen der Gegenwärtigkeit und Präsenz? Ist das Subjekt eine Voraussetzung für den Dialog? Was verbindet ein Theater *nach* der Figurenrede und der dramatischen Handlung noch mit dem Dialog? Und die politische Dimension des Dialogs betreffend: Wie sieht das Verhältnis zu den Anderen im Dialog aus und inwiefern ist diese Frage in einen geschichtlichen Horizont zu stellen? Ist der Dialog ein in sich geschlossenes oder offenes Prinzip? Worin bestehen die Zusammenhänge zwischen den ästhetischen und ethischen Ebenen des Dialogs? Entsteht im und durch den Dialog ein Raum? Nicht zuletzt sind sprachtheoretische Fragestellungen von Bedeutung für diese Arbeit: Wie ist der Dialog vom Standpunkt der Diagnose seiner Krise aus zu beschreiben? Muss der Dialog im Hinblick auf eine ihm eigene Sprachlichkeit durchdacht werden? Lässt sich Sprache als grundlegend oder abgründig dialogisch fassen? In welchem Verhältnis steht der Dialog mit dem, was ihm äußerlich ist? Und schließlich: Was gibt der Dialog als Denkfigur zu denken?

¹⁷ Vgl. Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, 9.

¹⁸ Hösle, Vittorio: *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München: Beck 2006, 7.

¹⁹ Vgl. Fischer-Lichte, Erika/Kolesch, Doris/Warstat, Matthias (Hg.): *Metzler Lexikon Theatertheorie*, Stuttgart u.a.: Metzler 2014, 69.

²⁰ Vgl. Hess-Lüttich, Ernst W. B./Fries, Thomas/Weimar, Klaus: »Dialog₁ + Dialog₂«, 350–356, in: Fricke, Harald/Weimar, Klaus (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Berlin: De Gruyter 1997.

²¹ Vgl. Best, Otto F.: »Der Dialog«, 89–104, in: Weissenberger, Klaus (Hg.): *Prosakunst ohne Erzählens. Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstsprosa*, Tübingen: Niemeyer 1985; Fassbind, Bernard: *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas*, München: Fink 1995, 15; vgl. zur Schriftlichkeit des Gesprächs die Studie von Meyzaud, Maud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*. Diderot, Schlegel, Musil und die Theorie des Romans, Paderborn: Fink 2022, XXVIIff.

Denkfigur Dialog

Der Ansatz zu einem Verständnis des Dialogs als Denkfigur ist den Überlegungen Hans Blumenbergs entlehnt.²² Die Denkfigur lässt sich im Anschluss an Blumenberg begreifen als »Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen, die nicht auf den engen Kern der ›absoluten Metapher‹ einzugrenzen« ist, sondern den »Spezialfall von Unbegrifflichkeit« mitberücksichtigt.²³ Die Entdeckung der Metapher als eigentümliche Form situiert Blumenberg im Moment des Ausschlusses der übertragenen Rede aus der Philosophie seitens René Descartes. Vor dem Hintergrund eines »Ideal[s] voller Vergegenständlichung«, der zufolge eine jede übertragene Redeweise den Charakter einer prälogischen Übergangsform habe und nicht den im *Discours de la Méthode* formulierten Regeln der Klarheit und Bestimmtheit entspreche, komme die Metapher durch die Hintertür wieder zurück ins Spiel.²⁴ Die Verlegenheit, für die die Metapher einspringe, präsentiere sich am deutlichsten dort, wo sie nicht zugelassen ist: Am Dreh- und Angelpunkt der neuzeitlichen Mobilmachung der Vernunft würde mit der Erfüllung der Forderung einer restlosen Vergegenständlichung in »Klarheit und Bestimmtheit« nicht nur die Erforschung der Geschichte der philosophischen Begriffe obsolet. Vom Standpunkt seiner Endgültigkeit aus wäre das Denken geschichtslos.²⁵ Wie Anselm Haverkamp betont, beziehe sich Blumenberg damit nicht lediglich auf die vorrationale Rolle des Poetischen für die Findung philosophischer Begriffe, sondern stelle den philosophischen Anteil an der »Poetik des Machbaren« heraus.²⁶ Karl Marx' 11. Feuerbachthese und die in ihr formulierte Forderung, es käme darauf an, die Welt zu verändern, statt sie nur zu interpretieren, begreift Blumenberg als »metaphorische Erwartung über die Art der Erfahrung«.²⁷ Indem er den Anspruch der Veränderung in ein Nachdenken über das Tun der Sprache zurückwendet, verknüpft er ihn mit einem Mut zur Deutung der Welt, der mittels der Metapher und des Unbegrifflichen geschichtlich ist und Geschichte hervorbringt:

Sie [Metaphern] haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinematik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren. Durch dieses Implikationsverhältnis bestimmt sich das Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte (im engeren terminologischen Sinne) als ein solches der Dienstbarkeit: die Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen,

²² Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015; Blumenberg, Hans: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit (1979)«, 193–209, in: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. v. Haverkamp, Anselm, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

²³ Ebd., 193.

²⁴ Vgl. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 7.

²⁵ Vgl. ebd., 10/8.

²⁶ Vgl. Haverkamp, Anselm: »Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt«, 435–454, in: Blumenberg, Hans: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. v. Haverkamp, Anselm, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 43.

²⁷ Blumenberg: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit (1979)«, 196.

aber sie will auch faßbar machen, mit welchem ›Mut‹ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.²⁸

Metaphern lassen sich nicht in Begrifflichkeiten übertragen, sind jedoch ihrer Substruktur zuzuordnen. Sie eröffnen Denkräume, statt das mit ihnen Gedachte festzuschützen. Ihre Ersetzung, Verschiebung, Korrektur und insbesondere der Wandel ihrer Auslegung verweisen auf die Bewegungen in der Geschichte des Denkens. Für die vorliegende Studie ist dabei besonders bedeutend, dass auch der Dialog als »Motivierungsrückhalt« von Theorie und als »Leitfossile einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde«²⁹ begriffen werden kann und sich insofern auf der Ebene eines Unbegrifflichen bewegt. Aus dieser Perspektive lässt sich der Dialog als Ausgangspunkt für Begriffsbildungsprozesse und die Genese von Sinnhorizonten betrachten. Wie die Metaphern, als Übertragungen am Grundbestand der philosophischen Sprache, bringt die Denkfigur Dialog jenes »Mehr an Aussageleistung«³⁰ mit, das »sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen«³¹ lässt, und das seinerseits die Herausbildung von je in der Geschichte situierten Vorstellungen und Anschauungen vorausgeht. Den Dialog als Denkfigur zu begreifen, resultiert in der Notwendigkeit, den Dialog nicht als Gedachtes oder Denkbare zu konservieren, sondern vielmehr den Herausforderungen und Schwierigkeiten nachzugehen, die die Figur des Dialogs für das Denken mit sich bringt.

Dialog in Literatur und Theater

Peter Szondi entwickelt in der *Theorie des modernen Dramas*³² eine historisch-geschichtsphilosophische Perspektive auf die Dramatik. Entgegen früherer Regelpoetiken des Dramas und deren Formkonzeption, »die weder Geschichte noch Dialektik von Form und Inhalt«³³ kennen, führt er eine Historisierung gattungspoetischer Bemühungen in der Theorielinie nach G. W. F. Hegel um Georg Lukács, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno ins Feld. Wenn jenen Autoren zufolge die Form als »niedergeschlagener« Inhalt aufgefasst werden müsse, sei damit jedoch auch die Möglichkeit aufgeworfen, dass Form und Inhalt in einen Widerspruch treten können.³⁴ Zwischen den technischen Forderun-

28 Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 13.

29 Vgl. Blumenberg: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit (1979)«, 193.

30 Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 9.

31 Ebd., 10.

32 Szondi: *Theorie des modernen Dramas*.

33 Vgl. ebd., 9. Für den deutschsprachigen Raum mag er wohl an die Schriften Johann Christoph Gottscheds oder Martin Opitz' gedacht haben.

34 Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 11. Vgl. Adorno, Theodor W.: *Philosophie der neuen Musik. Gesammelte Schriften Bd. 12*, hg. v. Tiedemann, Rolf/Adorno, Gretel/Buck-Morss, Susan/Schultz, Klaus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 47: »Alle Formen der Musik, nicht erst die des Expressionismus, sind niedergeschlagene Inhalte. In ihnen überlebt, was sonst vergessen ist und unmittelbar nicht mehr zu reden vermag.« Vgl. außerdem: Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke Bd. 13*, hg. v. Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016; Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilologischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt u.a.: Luchterhand 1987; Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 203–430, in: Ders.:

gen des Dramas und den Problemen der Gegenwart entstehe eine Kluft, »die zum Problematischwerden der dramatischen Form« und »Verschiebungen in der neueren Dramatik« führe.³⁵ Um das erklären zu können, setzt Szondis Studie mit einer Darstellung des westlich-abendländischen Dramas »von der Stelle seiner heutigen Verhinderung aus« ein, »auf die sich alles Spätere beziehen wird.«³⁶ *En passant* stellt er dabei ein Verständnis des Dialogs vor, das seine Gültigkeit verloren hat. Bereits in der Renaissance, so Szondi, entsteht das Drama der Neuzeit:

Es war das geistige Wagnis des nach dem Zerfall des mittelalterlichen Weltbilds zu sich gekommenen Menschen, die Weltwirklichkeit, in der er sich feststellen und spiegeln wollte, aus der Wiedergabe des zwischenmenschlichen Bezuges allein aufzubauen.³⁷

Das Drama ist Teil aufklärerischer Bestrebungen. Die gleichermaßen anfängliche wie letzte Grundlegung und Legitimation des Weltzusammenhangs durch eine göttliche Führung ist fragwürdig geworden. Das Wagnis besteht in diesem Moment einer »transzendentalen Obdachlosigkeit«³⁸ in der Erschließung der Wirklichkeit durch einen zwischenmenschlichen Bezug, der auf Gott nicht länger angewiesen ist. Mit einer weniger affirmativen Auslegung der von Szondi beschriebenen Emanzipation des Menschen kann das Drama – damit wäre der Idee eines in der Form niedergeschlagenen Inhalts beigeplichtet – als zwischenmenschliche Lösung für den problematischen ›Zerfall des mittelalterlichen Weltbilds‹ und den Verlust einer letzten Grundlegung begriffen werden. Entscheidend aber ist die mit dem Drama einhergehende Vorstellung des Subjekts, die von Szondi vorausgesetzt wird. Der Mensch, so Szondi, gelange durch den »Akt des Sich-Entschließens« zur dramatischen Verwirklichung. Er entschließe sich zur »Mitwelt«, in die er als »Mitmensch« eingehe.³⁹

Das sprachliche Medium einer zwischenmenschlichen Welt, für die der Mensch sich nach seiner Bewusstwerdung und im Moment seines Zu-sich-Kommens entscheidet, ist, der formalen Gestaltung des Dramas entsprechend, der Dialog:

Die Alleinherrschaft des Dialogs, das heißt der zwischenmenschlichen Aussprache im Drama, spiegelt die Tatsache, daß es nur aus der Wiedergabe des zwischenmenschlichen Bezugs besteht, daß es nur kennt, was in dieser Sphäre aufleuchtet.⁴⁰

In Szondis Beschreibung des Dramas wird der Dialog durch einen geschichtlich situierter Menschen in Gang gesetzt, der durch die Konstituierung als aufgeklärtes Subjekt hindurchgegangen ist. Und weil es dabei um eine aus dem »Zwischen« aufgebaute Weltwirklichkeit geht, wird auch nachvollziehbar, warum dem Dialog das »Unausdrückba-

Gesammelte Schriften I.1, hg. v. Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

³⁵ Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 12.

³⁶ Ebd., 13.

³⁷ Ebd., 14.

³⁸ Vgl. Lukács: *Die Theorie des Romans*, 32.

³⁹ Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 14.

⁴⁰ Ebd., 15.

re« und »Ausdruckslose«, »die verschlossene Seele wie die dem Subjekt bereits entfremdete Idee« und nicht zuletzt die »Dingwelt« äußerlich bleiben. Der durch das Drama bestimmte Dialog ist die niedergeschlagene Form für das Ideal eines selbstmächtigen Subjekts, dem »Freiheit und Bindung, Wille und Entscheidung« nicht nur »die wichtigsten seiner Bestimmungen« sind, sondern diese Bestimmungen sind ihrerseits als ›Akt des Sich-Entschließens‹ zu begreifen.⁴¹ Der Dialog des neuzeitlichen Dramas bringt die Vorstellung eines zur Kommunikation entschlossenen Subjekts mit sich, das über die Sprache verfügt, um im Austausch mit Anderen und durch wahlweise Aussprache und Zurückhaltung eine ›Weltwirklichkeit‹ zu entwerfen. Auf der Grundlage dieser Überlegungen ist das Drama »eine in sich geschlossene, aber freie und in jedem Moment von neuem bestimmte Dialektik.«⁴²

Szondi fasst das Drama als absolut, weil es nichts außer sich kenne und abgelöst sei von allem ihm Äußerlichen. Darüber hinaus dürfe das im Drama gesprochene Wort nicht vom Autor kommen. Weil das Drama lediglich als Ganzes zum Autor gehöre, diese Herkunft aber nicht zu seinem Werksein hinzugehöre, sei der Dramatiker dem Werk äußerlich.⁴³ Das Verhältnis zwischen Zuschauenden und Drama sei durch den Eindruck einer zweiten Welt geprägt. Dabei sei nur vollkommene Trennung oder vollkommene Identität denkbar. Die einzige zum Drama der Renaissance und zur Klassik passende Bühnenform sei die »vielgeschmähte ›Guckkastenbühne‹«, weil sie vom Spiel selbst erschaffen scheint. Dem »Akt des Sich-Entschließens« entsprechend, sei das Drama primär und nicht eine sekundäre Darstellung. Das Drama ist es selbst und kenne weder Zitate noch Variation.⁴⁴ Der Dialog sei insofern Träger einer Ganzheit des Dramas, als »die je und je geleistete und wieder ihrerseits zerstörte Aufhebung der zwischenmenschlichen Dialektik [...] im Dialog Sprache wird.«⁴⁵

In der an Szondi anschließenden theaterwissenschaftlichen Forschung ist die »Krise des Dramas«⁴⁶ aufs Engste mit einem Abbau oder einer Problematisierung des Dialogs im Theater des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts verknüpft. So hat etwa Andrzej Wirth die auch bei Szondi bereits beschriebenen Tendenzen zur ›Episierung‹ des Theaters anhand der Arbeiten Gertrude Steins als »Kritik der dramatischen Vernunft« gefasst.⁴⁷ An der Stelle des Dialogs sei die Ansprache als »dramatischer Diskurs« zur Grundstruktur des Dramas erhoben.⁴⁸ Hans-Thies Lehmann spricht in *Postdramatisches Theater* von einer »viel weitergehende[n] Entfernung des Theaters von der dramatisch-dialogischen Gestaltung überhaupt«⁴⁹ und führt dabei die Erschütterung einer »Serie

41 Vgl. ebd., 14.

42 Ebd., 15.

43 Vgl. ebd..

44 Vgl. ebd., 16f.

45 Ebd., 19.

46 Vgl. ebd., 22ff.

47 Vgl. Wirth, Andrzej: »Gertrude Stein und ihre Kritik der dramatischen Vernunft«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 46/12 (1982), 64–74.

48 Vgl. Wirth, Andrzej: »Vom Dialog zum Diskurs. Versuch einer Synthese der nach-brechtschen Theaterkonzepte«, in: *Theater Heute*, 1 (1980), 16–19.

49 Vgl. Lehmann: *Postdramatisches Theater*, 47.

von bis dahin fraglosen Konstituenten des Dramas [an]: die Textform des spannungs-geladenen, entscheidungsträchtigen Dialogs; das Subjekt, dessen Wirklichkeit sich we-sentlich in zwischenmenschlicher Rede ausdrücken lässt; die Handlung, die vorrangig in einer absoluten Gegenwärtigkeit abrollt.⁵⁰

Diese ›Entfernung des Theaters von der dramatisch-dialogischen Gestaltung‹ führt Lehmann auf die kritische Auseinandersetzung mit einer Verstrickung von Drama und Dialektik zurück. Weil das Drama Dialektik verspreche, und die in ihm enthaltenen »Dialog, Konflikt, Lösung, hochgradige Abstraktion der dramatischen Form, Exposition des Subjekts in seiner Konfliktnalität« in ihrer Prozessualität »mit der dialektischen Bewegung von Entfremdung und Aufhebung identifiziert« werden, weise das Drama »geschichtsteleologische Implikationen« auf. Deswegen sei es von Autoren wie Samuel Beckett und Heiner Müller gemieden worden.⁵¹ Der Höhepunkt einer europäischen Tradition, die in einer logisch-dramatischen Struktur bei Aristoteles ihren Anfang ge-nommen habe, sei die Ästhetik Hegels.⁵² Bei Hegel entfalte sich, mittels der Vorstellung eines »sinnlichen Scheinens der Idee«,⁵³ »eine komplexe Theorie der Vergegenständli-chung des Geistes in der Sinnlichkeit des jeweiligen künstlerischen Materials bis hin zur poetischen Sprache.«⁵⁴ Wie bei Szondi ist dabei, formal wie inhaltlich, die Vorstellung eines starken Subjekts tonangebend, wie Lehmann in *Tragödie und Dramatisches Theater* festhält: »Das Drama als Prinzip erscheint als die exemplarische sichtbare Bekräftigung eines handlungsfähigen, wollenden, verantwortlichen und seiner selbst gewissen Ich.«⁵⁵

Aber nicht nur im Sinne der Rede dramatischer Individuen, sondern als Prinzip fun-giert in dieser Rückschau auf das klassische Drama bei Szondi, und in dessen Folge auch noch bei Lehmann der Dialog als Modell, Figur und Verwirklichung einer dialektischen Bewegung der Aufhebung von Gegensätzen in die Einheit des Dramas als formal-in-haltliche Subjekt-Objekt-Totalität. Eine Aufhebung in Stimmigkeit von Darstellung und Dargestelltem, ein Vorrang von Subjektivität, Ganzheit und Absolutheit im Sinne von »Totalität«⁵⁶ sind die Implikationen einer Beschreibung des Idealtypisch-Dramatischen, das sich im Medium des Dialogs aufhält. Dabei gehe es, so Lehmann, um eine bestimmte Erkenntnis des Menschen. »Es fixiert sich die Frage, was der Mensch sei, jetzt wesent-lich auf das, was er im intersubjektiven Dialog von sich und zum anderen zur Sprache zu bringen vermag.«⁵⁷ Mit der bereits angeführten ›zwischenmenschlichen Dialektik‹ wer-de eine Wechsel- und Gegenseitigkeit in Einseitigkeit zurückgebildet und auf der Ebe-ne von Form und Inhalt zu einer geschlossenen Einheit zusammengestellt: »Der Dialog

⁵⁰ Ebd., 78.

⁵¹ Vgl. ebd., 59f.

⁵² Vgl. ebd., 62. Vgl. zur Überführung der Tragödie in eine Poetik bei Aristoteles auch Dupont, Flo-rence: *Aristoteles oder Der Vampir des westlichen Theaters*, übers. v. Kerstin Beyerlein, Berlin: Alexan-der 2018.

⁵³ Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, 395.

⁵⁴ Lehmann: *Postdramatisches Theater*, 63.

⁵⁵ Lehmann, Hans-Thies: *Tragödie und dramatisches Theater*, Berlin: Alexander 2013, 304.

⁵⁶ Vgl. Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke Bd. 15*, hg. v. Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, 474.

⁵⁷ Lehmann: *Tragödie und dramatisches Theater*, 267.

ist der Schatten des Konflikts.⁵⁸ Auch schon in *Theater und Mythos* hatte Lehmann formuliert: »In der Hegelschen Tradition hebt die Relation des Subjekts zum anderen sich in einem Spiegelverhältnis auf, das das Subjekt letztlich keiner unaufhebbaren Fremdheit und Dunkelheit konfrontiert.«⁵⁹ Wie mit dem Verweis auf die Vermeidung und Aufhebung von Fremdheit und Dunkelheit deutlich wird, steht Lehmann einerseits in einer Tradition der Hegel-Lektüren, denen zufolge das »Andere« und die »absolute Zerrissenheit«⁶⁰ in seiner Philosophie von einem »Primat des Ganzen«⁶¹ eingeholt wird. Mit Bezugnahme auf Christoph Menke macht Lehmann jedoch andererseits auch deutlich, dass das Drama bereits Züge der Kunst zum Vorschein bringt, die am allumfassenden Versöhnungsanspruch scheitern.⁶² Das postdramatische Theater stehe nicht einfach jenseits des Dramas, sondern sei als die Entfaltung seines Zerfallspotenzials zu begreifen: »In der Tiefe des dramatischen Theaters [nach Hegel] schlummern [...] bereits jene Spannungen, die seine Krise, Auflösung und endlich die Möglichkeit eines nicht-dramatischen Paradigmas eröffnen.«⁶³

Wenn das Drama »unter der spiegelnden Oberfläche des ›offiziellen‹ dialektischen Procedere[s]«⁶⁴ seine Krise bereits enthält, stellt sich die Frage, warum der Dialog dem ›dialektischen Procedere‹ zugeschlagen wird. Müsste nicht auch der Dialog bezüglich seines Potenzials über seine intersubjektive Modellhaftigkeit und seine Arbeit für eine Wechsel- und Gegenseitigkeit in der ›zwischenmenschlichen Dialektik‹ und formal-inhaltlichen Subjekt-Objekt-Totalität des Dramas hinaus befragt werden?

Dialog in Philosophie und Theorie

Die Vorstellung der Absolutheit des Dramas und die darin verankerte Rolle des Dialogs geht auf eine von Hegel eingeführte Subjekt-Objekt-Totalität der dramatischen Poesie zurück. Diese Verbindung beruht auf der teleologisch-dialektischen Formgebung der Tragödie als Überwindung des Todes. Die Auslegung des tragischen Vorgangs als Überwindung des Todes ist durch Alexandre Kojèves prominente und für die französische Rezeption Hegels einflussreiche Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* in die Geis-

58 Ebd.

59 Lehmann, Hans-Thies: *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, Stuttgart: Metzler 1991, 134.

60 Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke Bd. 3*, hg. v. Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, 36. Im Folgenden mit der Sigle PhdG zitiert.

61 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 10.

62 Vgl. zum Ende der Kunst vor allem Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik III*, 572ff.; Hegel: PhdG, 542ff. Lehmann bezieht sich auf Menkes Hegel-Lesart einer »Gegen-Metaphysik der Versöhnung«; Menke, Christoph: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, 23f. Vgl. zum »Anachronismus der Klassik« bei Hegel als »Symptom dessen, daß man im Kunstwerk nicht zu Hause ist« die Studie von Geulen, Eva: *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 51ff.

63 Lehmann: *Postdramatisches Theater*, 67.

64 Ebd., 68.

teswissenschaften eingegangen.⁶⁵ Kojève entwickelt seine Deutung ausgehend von der bereits angeführten Passage aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, in welcher eine »absolute Zerrissenheit« als dasjenige beschrieben wird, das festzuhalten die größte Kraft erfordere. Das hegelische Selbstbewusstsein weist die Fähigkeit auf, das Unwirkliche und Furchtbarste des Todes zu ertragen:

Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.⁶⁶

Eine »absolute Zerrissenheit« führt Hegel als Bedingung dafür ein, dass ein Selbst des Verstandes sich finden und bestimmen kann. Eine Existenz, welche diese Zerrissenheit, die zuerst als Tod und Unwirklichkeit gefasst wird, scheut, kann sich im Umkehrschluss nicht zum Selbstbewusstsein erheben. Das Verweilen beim Negativen, mithilfe dessen das Selbst zu sich kommen kann, beschreibt Hegel als »Zauberkraft«, die das Furchtbarste in das Sein umkehrt. Die »Zauberkraft« hält die Verwüstung fest und verwandelt sie in etwas, das sich als Selbstgleichheit in der Vernunft und Subjektivität fassen lässt. Das Negative, welches davor als das Furchtbarste bezeichnet wurde, erhält die Kategorie der »Seele«,⁶⁷ die zur bewegenden Triebfeder einer sich gänzlich entwickelnden Vernunft erklärt ist. Kojèves Hegel-Interpretation und die für sie zentrale Stellung des Todes als immanenter und definitorischer Grenze des Lebens, ist durch die Rezeption von Martin Heideggers *Sein und Zeit* beeinflusst.⁶⁸ Das bei Heidegger der Verdrängung des Todes gegenübergestellte und wesentliche »Sein-zum-Tode«⁶⁹ verbindet Kojève mit der Idee Hegels, dass nur ein Subjekt frei sein kann, dem die eigene Endlichkeit bewusst ist.⁷⁰ Das wahrhafte Sein des Menschen sei mit der Bereitschaft verbunden, dem Tod in die Augen zu blicken und bei diesem zu verweilen.⁷¹ Kojève liest Hegels Philosophie als ein anthropologisches Programm für die Moderne:⁷² Nur der negierend-schaffende Mensch sei in der Lage, eine Individualität zu erlangen.⁷³ In der Perspektive von Kojève und der bei

⁶⁵ Vgl. Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, übers. v. Irling Fettscher und Gerhard Lehmbrock, Stuttgart: Kohlhammer 1958.

⁶⁶ Hegel: *PhdG*, 36.

⁶⁷ Ebd., 39.

⁶⁸ Vgl. Kojève: *Hegel*, 210. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 1977.

⁶⁹ Vgl. ebd., § 51, 335–339.

⁷⁰ Vgl. Kojève: *Hegel*, 199.

⁷¹ Vgl. ebd., 224.

⁷² Vgl. ebd., 214f.

⁷³ Vgl. ebd., 196f.

ihm immer wieder auftauchenden Fortschrittsrhetorik zufolge ist Hegels Mensch dazu bestimmt, sich selbst und seine Welt zu schaffen.

Der Tod markiert die Stelle einer Unbestimmtheit, die der Bestimmung des Menschen dient, ohne dass dabei die von Lehmann angeführte Fremdheit und Dunkelheit eine wirkliche Rolle spielen. Das Furchtbare des Todes erhält Züge eines Definierbaren und Definitorischen, insofern es einen Menschen auf den Weg bringt, der die Totalität des Seins entfaltet: »Das Wahre oder das durch-die-Rede-offenbart-Sein ist Totalität, d.h. Gesamtheit einer schöpferischen oder dialektischen Bewegung, die die Rede im Schoße des Seins hervorruft.«⁷⁴ Kojève hält weiterhin fest: »Das besagt also, daß das menschliche Sein selbst nichts anderes ist als diese Tat; es ist der Tod, der ein menschliches Leben lebt.«⁷⁵ Weil das philosophische Denken der Totalität und das Ende der Geschichte im Totalitarismus im Begriff des Diskurses zusammenfallen,⁷⁶ wird die Aufmerksamkeit – und das ist für die vorliegende Studie von entscheidender Bedeutung – auf das Außen, den Anderen sowie das durch die Rede nicht Vermittelbare gelenkt. Wo alles aufzugehen scheint, stellt sich die Frage nach dem Zustand der Negativität *als* Negativität. In kritischer Auseinandersetzung mit Kojève hat sich Georges Bataille diesen Fragen gewidmet.

Für Kojève, so Bataille in »Hegel, la mort et le sacrifice«,⁷⁷ ist die »zentrale und letzte Idee der hegelischen Philosophie« die Systematisierung von »Wirklichkeit und Dasein« ausgehend vom Fundament »eines sich manifestierenden Nichts [néant, M. W.], sowie der negierenden oder kreativen Tat [action, M. W.], frei und ihrer selbst bewusst«. Demzufolge sei die »dialektische« Philosophie Hegels in letzter Konsequenz eine »Philosophie des Todes«.⁷⁸ Der Anspruch, das Negative im Herzen der Totalität zu offenbaren und in die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins zu treten, verlange, so Bataille, dass der Mensch lebe, während er wirklich sterbe oder mit dem Eindruck lebe, dass er tatsächliche sterbe.⁷⁹ Weil das aber nicht möglich sei, inszeniere Kojève eine Scheinerfahrung: Ein Schauspiel, ein Possenspiel, eine List (»subterfuge«) des Todes ersetzt, mithilfe der bestimmten Negation, die abstrakte des tatsächlichen Todes. Kojève vertausche den Tod mit einer festlichen Inszenierung des Opfertodes. Dass dabei auch eine Opferung des Todes stattfinde, bezeichnet Bataille als Komödie und als »spectacle«.⁸⁰

74 Ebd., 194.

75 Ebd., 210.

76 Vgl. ebd., 202. Rita Bischof zufolge hat Kojève den hegelischen Weltgeist mit einem Jahrhundert Verspätung in der Person Stalins verortet (vgl. Bischof, Rita: »Negativität und Anerkennung. Hegel, Kojève, Bataille und das Ende der Geschichte«, 111–293, in: Bataille, Georges: *Hegel, der Mensch und die Geschichte*, hg. v. Bischof, Rita, Berlin: Matthes & Seitz 2018, 185).

77 Bataille, Georges: »Hegel, la mort et le sacrifice«, 326–345, in: Ders.: *Oeuvres complètes XII. Articles I 1950–1961*, Marmande, Francise/Monod, Sybille, Paris: Gallimard 1988.

78 Vgl. ebd., 327. Vgl. dazu auch Kojève: *Hegel*, 198.

79 Vgl. Bataille: »Hegel, la mort et le sacrifice«, 337. Zur Paradoxie dieser Vorstellung von Totalität als Gänze des gelebten Daseins schreibt Heidegger (*Sein und Zeit*, § 46, 315): »Sobald jedoch das Dasein so ›existiert‹, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine ›Gänze‹ nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-Seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar.«

80 Vgl. Bataille: »Hegel, la mort et le sacrifice«, 342.

Von Anfang an steht außer Frage, dass das Erkennen zu sich selbst zurückkehrt: Von der »Stelle des Ganzen«⁸¹ wird jede Abweichung eingemeindet und als Arbeit am Ganzen begriffen. Die bereits erwähnte ›Zauberkraft‹ tritt als das Vermögen einer spezifischen Auffassung von Darstellung auf. Das absolute Wissen setzt einen Kreislauf der Aufhebung in Gang, den Derrida als »beschränkte Ökonomie« bezeichnet und damit an den für Hegel zentralen Begriff der Arbeit anknüpft.⁸² »Der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es [das sittliche Gemeinwesen] übernimmt.«⁸³ Wie Rita Bischof hervorgehoben hat, geht es Bataille nicht um eine Widerlegung hegelischer Denkbewegungen. Er greife sie auf, um »mit ihnen zu arbeiten, sie zu aktualisieren und im Licht der modernen Geisteswissenschaften neu auszulegen.«⁸⁴ Hegel sei zwar auf ein *Anderes* des absoluten Geistes gestoßen, bei der Thematisierung des Anderen jedoch auf halbem Wege stehen geblieben. Die Hegel-Diskurse der 1930er-Jahre – besonders aber Bataille – haben »die Aufmerksamkeit des Subjekts auf das Ausgeschlossene gelenkt und die Vernunft in eine Bewegung auf das ihr Fremde, Andere hin engagiert«.⁸⁵ Das Unvermittelbare, das im hegelischen Diskurs nicht aufgeht, bezeichnet Bataille als »negativité sans emploi«.⁸⁶ Die arbeitslose Negativität widersteht dem allumfassenden Paradigma der Arbeit am Ganzen, sie widersetzt sich einer Dienstbarkeit im hegelischen Denksystem und seinem *procedere* der Erkenntnis. Für diesen nicht länger geschlossenen Kreislauf prägt Derrida den Begriff »allgemeine Ökonomie«, der zufolge der Sinn in einem Verhältnis zum Nicht-Sinn stehen müsse, der jedoch mit der für das westlich-abendländische Denken typischen Operation eines einschließenden Ausschlusses immer wieder getilgt werde.⁸⁷

Während im Hinblick auf Bataille deutlich wird, dass es ihm um die Aufmerksamkeit für ein ausgeschlossenes Fremdes und Anderes geht, lässt sich die Bedeutung dieser Überlegungen für das Nachdenken über den Dialog wiederum mit einer Formulierung Derridas gewinnbringend erhellen: Wäre nicht auch der Dialog hinsichtlich seiner Verbindung mit der »tiefere[n] und ursprünglichere[n] Zone« des *heteron* zu befragen, die weder der Subjektivität noch der Objektivität eindeutig zugeordnet werden kann?⁸⁸ Daran schließt sich die Frage an, ob, über den Dialog mit einem für die Erkenntnis in Stellung gebrachten Anderen hinaus – in Bezug auf ein Anderes oder eine:n Andere:n, die:der oder das einer Subjektkonstitution nicht dienlich ist, wie es in der an Absolutheit orientierten Vorstellung einer ›zwischenmenschlichen Dialektik‹ im Drama modellhaft zum Ausdruck kommt – auch von einer Andersheit des Dialogs oder einer dem Dialog

⁸¹ Hegel: *PhdG*, 52.

⁸² Vgl. Derrida, Jacques: »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegeлизmus«, 380–421, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, 412.

⁸³ Vgl. Hegel: *PhdG*, 332.

⁸⁴ Vgl. Bischof: »Negativität und Anerkennung«, 115.

⁸⁵ Vgl. ebd., 217.

⁸⁶ Bataille, Georges: »(Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...)«, 369ff., in Ders.: *Œuvres complètes V. La Somme Athéologique 1*, Paris: Gallimard 1973, 369f.

⁸⁷ Vgl. Derrida: »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie«, 392f.

⁸⁸ Vgl. Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas«, 121–235, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, 193.

selbst eigenen Andersheit die Rede sein könnte? Und wäre von hier aus nicht das Verhältnis in den Blick zu nehmen, das der Dialog mit der Sprache unterhält?

Im Interesse am *heteron* kommen die Bemühungen in der französischen Theoriebildung nach Hegel und der negativen Dialektik Adornos zusammen, so Rainer Nägele. Mit Adorno lässt sich ein Verhältnis von Dialog und Sprache hervorheben, weil es ihm darum gehe, das Heterogene als Heterogenes in das Denken einzutragen.⁸⁹ Entsprechend bezeichnet Adorno eine Rezeption Hegels, die nur die Gesamtkonzeption des einschließenden Ausschlusses und den bereits zitierten »Primat des Ganzen«⁹⁰ im Blick hat, als Rückzug vor seinem Denken.⁹¹ Das heterogene Moment finde sich in der Spannung zwischen Expression und Konstruktion, der Bedingtheit des philosophischen Denkens in der Sprache.⁹² Wohingegen Hegel das Aufgehen von geistiger Erfahrung im gedanklichen Medium als realisierbar erscheine,⁹³ thematisiert Adornos Lektüre, dass sich in der sprachlichen Form der hegelischen Philosophie Inhalte niederschlagen, die sie nicht aufzulösen vermag. Die Aufmerksamkeit für eine Verankerung des Dialogs in der Sprache, die ihrerseits nicht für das Ganze in Dienst tritt, verdeutlicht, dass der Dialog an die Grenzen der für ihn vorgesehenen Vermittlung stößt. Zur Annäherung an das Andere kommt eine Reflexion der Sprache sowie der Bedingungen und Implikationen ihrer spezifischen Medialität hinzu, mit der die Frage der Kommunikation oder der Vermittelbarkeit nicht von vornherein geklärt ist. Denn insofern schon die Sprache Momente einer »negativité sans emploi« enthält, ist die Sprache als Dialog vor allem als ein Ort der Verhandlung von Andersheit zu begreifen.

Das dabei verhandelte Verhältnis zwischen Fremd- und Selbstbezug basiert auf der Operation des unendlichen Urteils, die in jeder Setzung von Selbstheit implizit vollzogenen wird. Dessen »Wiederentdeckung im Anschluss an Kant und im Widerspruch zu Hegel [ist Hermann Cohen, M.W.] zu verdanken«, wie Werner Hamacher hervorgehoben hat.⁹⁴ Im unendlichen Urteil sei die Urteilsform zwar einerseits aufgehoben, weil Subjekt und Prädikat negativ verbunden sind und das Subjekt unendlich unbestimmt bleibt: »der Geist ist nicht rot, die Rose ist kein Elephant, der Verstand ist kein Tisch«.⁹⁵ Die Negation des unendlichen Urteils bestimmt das Subjekt in einem lediglich negativen Punkt. In dieser einen negativen Relation auf etwas, wodurch das Subjekt als ein »Nicht-Nichts« und als Etwas erschlossen werde, erfahre es »zwar keine positive Bestimmung,

⁸⁹ Vgl. Nägele, Rainer: »The Scene of the Other. Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism«, in: *boundary*, 2/11 (1982), 59–79, 68.

⁹⁰ Adorno: *Minima Moralia*, 10.

⁹¹ Vgl. Adorno, Theodor W.: »Skoteinos oder wie zu lesen sei«, 326–375, in: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften Bd. 5*, hg. v. Tiedemann, Rolf/Adorno, Gretel/Buck-Morss, Susan/Schultz, Klaus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 331.

⁹² Vgl. Adorno: »Skoteinos«, 367.

⁹³ Vgl. ebd., 368. Vgl. zur mechanistischen Sprachtheorie Hegels (Ebd., 396f.).

⁹⁴ Vgl. Hamacher, Werner: »Bemerkungen zur Klage«, in: Ferber, Iilit/Schwebel, Paula (Hg.): *Lament in Jewish Thought*, Berlin u.a.: De Gruyter 2014, 104.

⁹⁵ Hamacher, Werner: »Was zu sagen bleibt. On Twelve and More Ways of Looking at Philology«, 79–202, in: *Was zu sagen bleibt. Für – die Philologie. 95 Thesen zur Philologie*, Schupart: Engeler 2019, 170.

wohl aber die Bestimmung zur Bestimmbarkeit«.⁹⁶ In der »völligen Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats«,⁹⁷ die durch das »ist« als Einheit gefasst werde, sei das unendliche, »aufgehobene Urteil zugleich kein Urteil und das Urteil schlechthin.«⁹⁸ Dieser Ursprung von Etwas als einem »Nicht-Nichts« liegt dem im *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig entworfenen Sprachdenken – der differenziell-dialogischen Logik des Ich als »so und nicht anders« – zugrunde.⁹⁹ Diese Logik des Anfangs, aus der die sprach- und geschichtsphilosophische Konzeption von Benjamin hervorgegangen sei,¹⁰⁰ fasst Hamacher als die »absolut voraussetzunglose und grundlose, nur deshalb aber grundgebende Bewegung der Sprache« und »die Bewegungsstruktur der Sprache überhaupt«.¹⁰¹ Die sprachliche Äußerung – deren minimalste Form Rosenzweig als das »Hier bin ich.«¹⁰² fasst –, ist immer auch auf das bezogen, was sie nicht benennt und das der Benennung entzogen bleibt: »So und nicht anders.«¹⁰³ Die Bewegung der sprachlichen Äußerung gegenüber diesem ›Nichts‹, auf das sie bezogen bleiben muss, um anders und damit sie selbst zu sein, ist negativ: Sie ist *Selbstbezug auf sich als ein Anderes*, nämlich als etwas Anderes denn als Nichts. Was damit verhandelt wird, ist eine der Sprache und sogar einer dem Selbst der Sprache und einer der Sprache des Selbst eigene *negative Dialogik*, welche die Sprachbewegung mittels eines Fremdbezugs auslöst. Unmittelbar einleuchtend ist diese Überlegung mit Blick auf die Sprachtheorie von Ferdinand de Saussure. Ausgehend von einer fragwürdig gewordenen Identität von Zeichen verweisen Signifikanten bei ihm nicht auf Signifikate, sondern sind aufgrund ihres differenziellen Charakters von anderen Signifikanten abgegrenzt und erschließen sich somit nur in einer negativen Bewegung in ihrer Bestimmtheit.¹⁰⁴

Zum Denken des Dialogs ›nach der Shoah‹

Insofern es im Folgenden um eine Unterbrechung, eine Krise oder einen Entzug der Darstellung geht, baut diese Studie auf dem Denken der Zäsur nach Friedrich Hölderlin auf. Dabei sind der radikale Einschnitt in die Darstellbarkeit des Denkens und die Reflexion

⁹⁶ Hamacher: »Bemerkungen zur Klage«, 103.

⁹⁷ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 324, zitiert nach Hamacher: »Was zu sagen bleibt«, 170.

⁹⁸ Ebd., 170.

⁹⁹ Vgl. Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Kauffmann 1921, bes. 221–224.

¹⁰⁰ Vgl. Hamacher: »Bemerkungen zur Klage«, 104.

¹⁰¹ Vgl. Hamacher: »Was zu sagen bleibt«, 171.

¹⁰² Rosenzweig: *Stern der Erlösung*, 224.

¹⁰³ Ebd., 221.

¹⁰⁴ In dem von Schülern transkribierten *Cours de linguistique générale* hält Saussure fest: »La valeur négative du mot est évidente. Tout consiste en différences.« (de Saussure, Ferdinand: »Cours de linguistique générale [1908–1909]«, in: Ders.: *Revue de linguistique générale*, 15 [1957], 3–103). Weiterhin heißt es: »Il n'y a dans la langue que des differences et pas de quantité positive.« (Ebd., 93). Vgl. zu einer in dieser Studie nicht weiter verfolgten »Linguistik des Dialogs« bei Émile Benveniste auch Mosès, Stéphane: »Émile Benveniste and the Linguistics of Dialogue«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 32/4 (2001), 509–525.

der Möglichkeiten und Grenzen eines geteilten Wirklichkeitsbezugs um 1800 von besonderem Interesse. Diese, so die immer wieder zu diskutierende These, werden im und mit dem Dialog verhandelbar. Die Zäsur verweist auf eine Unmöglichkeit des Denkens, in deren Betrachtung in einem weiteren Schritt vor allem Auschwitz als inkommensurables Ereignis und als Einschnitt in die Fortschrittsvorstellungen eines aufklärerischen Denkens einbezogen werden muss. Diese doppelte Konstellation ist für den Dialog maßgeblich. Während die Zäsur eine Krise der Darstellung denkbar werden lässt, kann auch der Dialog, der in einer jüdischen Tradition des Denkens von Rosenzweig und später von Martin Buber entscheidend weiterentwickelt wird, ›nach der Shoah‹ nicht mehr umstandslos angeführt werden.

Die Formulierung ›nach der Shoah‹ in Anführung ist einerseits der Verweis auf das, was etwa Theodor W. Adorno oder auch Hannah Arendt *pars pro toto* als ›Auschwitz‹, ›nach‹ oder ›seit Auschwitz‹ beschreiben und zunächst die Ermordung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten bezeichnet, dabei jedoch nicht auf ein isoliertes Geschehen reduziert werden kann: Die Shoah ist Teil einer im westlichen Abendland und in der Aufklärung verwurzelten Denkweise, die einen Zugang zum Anderen entweder gar nicht oder nur als Assimilation und Subsumption gegenüber der Voraussetzung eines Selbst erlaubt. Das in die Anführung einbezogene ›nach‹ verdeutlicht andererseits auch, dass die Frage nach den Konsequenzen für die westlich-abendländische Philosophie als eine nachhaltige und bleibende Problemstellung betrachtet werden muss. Die Shoah stellt in ihrer Überforderung für die Darstellung,¹⁰⁵ für das Denken und die Kulturgeschichte eine in jeder Hinsicht bedenkliche ›Zäsur‹ dar.¹⁰⁶ Von einer durch die Geschichte zweifelhaft gewordenen Tradition der Philosophie ausgehend stößt das Nachdenken über den Dialog auf eine Konfrontation mit dem Äußersten, das im Begriff nicht aufgeht.

Mit seinen »Anmerkungen zum Oedipus«¹⁰⁷ und den »Anmerkungen zur Antigonä«¹⁰⁸ legt Hölderlin nicht nur Kommentare der Tragödien oder seiner Übersetzungsarbeit vor. Wie Philippe Lacoue-Labarthe verdeutlicht, findet in Hölderlins »Anmerkungen« eine weitergehende Auseinandersetzung mit der idealistischen Lesart der Tragödie statt, mit der die »Vollendung der Philosophie« auch als »Erschöpfung« begriffen werden muss. Eine, seit dem bei Immanuel Kant beschriebenen epistemologischen Schnitt, in der Philosophie vorherrschende Krise sei durch den spekulativen Idealismus und das

¹⁰⁵ Vgl. Müller-Schöll, Nikolaus: »Darstellen ›nach Auschwitz‹«, in: *Thewis: Darstellen ›nach Auschwitz‹. Online-Zeitschrift der Gesellschaft für Theaterwissenschaft*, 4 (2010), <http://www.theater-wissenschaft.de/category/thewis/ausgabe-2010-darstellen-nach-auschwitz/>, zuletzt abgerufen am 12.07.2023. Diese Überlegung führt er in einem Aufsatz zum Schreiben ›nach Auschwitz‹ bei Heiner Müller und Alexander Kluge weiter aus (vgl. Ders.: »Poetik der Zäsur. Zu Heiner Müllers ›Schreiben nach Auschwitz‹«, 66–85, in: Schulte, Christian/Mayer, Brigitte Maria (Hg.): *Der Text ist ein Coyote. Heiner Müller Bestandsaufnahme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004).

¹⁰⁶ Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris: Bourgois 1987, 64–81.

¹⁰⁷ Hölderlin, Friedrich: »Anmerkungen zum Oedipus«, 247–258, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe Bd. 16*, hg. v. Sattler, D. E., Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern 1988.

¹⁰⁸ Hölderlin, Friedrich: »Anmerkungen zur Antigonä«, 409–421, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe Bd. 16*.

ihm eigene Verfahren der Repräsentation »kassiert« worden.¹⁰⁹ Anders formuliert: Eine zwischen Vernunft und ihrem Gegenstand prinzipiell zu verortende Bezugslosigkeit¹¹⁰ sei durch eine »Theorie des Todes« aufgehoben worden, welche das Negative in einen Bezug zu stellen vermag, wie Lacoue-Labarthe im Anschluss an den zuvor zitierten Battaille anführt.¹¹¹ Hölderlin hingegen, der auf seine Weise mit dem Programm des spekulativen Idealismus und der hegelischen Lösung rang, habe mit seinen Überlegungen zur Zäsur die Repräsentation der »unmöglichlichen Kassierung der Krise« beschrieben, welche das Denken über die Philosophie hinausträgt und mit der Frage der Darstellung konfrontiert.¹¹²

Der Dialog spielt bei dieser Offenlegung der Krise eine entscheidende Rolle. So verweist der »widerstreitende Dialog« in den Ödipus-Anmerkungen darauf, dass in der »Darstellung des Tragischen« »das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reinigt«.¹¹³ Wie das ›gränzenlose Scheiden‹ verdeutlicht, geht es Hölderlin um eine Zäsur im Dialog, die als Einschnitt so nachhaltig wirkt, dass sie sich nicht wieder in ein Ganzes eingliedern lässt. Im Antigonä-Text taucht »die dialogische Form« als Teil einer Aufzählung auf, die nahelegt, den Dialog als »gefährliche Form« zu fassen. Die Gefahr geht von einer Ergreifung des, im Gegensatz zur »griechischen Art«, »geistigeren Körper[s]« aus.¹¹⁴ Sie besteht im Hinblick auf die »Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit [...], etwas treffen zu können«.¹¹⁵ Wenn somit einerseits die Zäsur als Bestrebung der Herstellung eines Verhältnisses oder einer Beziehung zu begreifen sei,¹¹⁶ so wird, wie Samuel Weber hervorgehoben hat, dabei jedoch andererseits auch deutlich: Die Anlage des Dialogs in den Hölderlin-Übersetzungen der Sophokles-Tragödien zeigen auf, dass eine Spaltung nicht nur zwischen Parteien, sondern auch schon für jeden Einzelnen veranschlagt werden muss.¹¹⁷ Weber spricht, entgegen der bei Lacoue-Labarthe akzentuierten Leere des »tragischen Transports«, die auch schon Hölderlin selbst hervorhebt,¹¹⁸ von einer für die Beziehung notwendigen »Spannung« und »Unterbindung«.¹¹⁹

Wie Jörn Etzold hervorhebt, geht es Hölderlin um »die ›Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen‹: also die Umkehr jener Formen, durch welche die Welt dem Subjekt erst

¹⁰⁹ Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe: »Die Zäsur des Spekulativen«, übers. v. Werner Hamacher und Peter Krumme, 203–231, in: Kluckhohn, Paul (Hg.): *Hölderlin-Jahrbuch*, 1980/81, Tübingen: Mohr 1981, 208.

¹¹⁰ Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* 1+2, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 314 (B 359/A 302f.).

¹¹¹ Vgl. Lacoue-Labarthe: »Die Zäsur des Spekulativen«, 204.

¹¹² Vgl. ebd., 208.

¹¹³ Hölderlin: »Anmerkungen zum Oedipus«, 257.

¹¹⁴ Hölderlin: »Anmerkungen zur Antigonä«, 417.

¹¹⁵ Ebd., 418.

¹¹⁶ Weber, Samuel: »Zäsur als Unterbindung. Einige vorläufige Bemerkungen zu Hölderlins »Anmerkungen«, 37–62, in: Etzold, Jörn/Hannemann, Moritz (Hg.): *rhythmos. Formen des Unbeständigen nach Hölderlin*, München: Fink 2016, 49.

¹¹⁷ Ebd., 50.

¹¹⁸ Vgl. Hölderlin: »Anmerkungen zum Oedipus«, 250; vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe: *Métaphrasis suivie de Le théâtre de Hölderlin*, Paris: Presses Univ. de France 1998, 73.

¹¹⁹ Vgl. Weber: »Zäsur als Unterbindung«, 52.

zugänglich wird, durch die sich der Bezug zwischen Subjekt und Objekt erst als solcher konstituiert.«¹²⁰ Das bei Hölderlin verhandelte Verhältnis zwischen dem ›gränzenlosen Eineswerden‹ und dem ›gränzenlosen Scheiden‹ ist ganz explizit als Annäherung an die »moderne Poésie«¹²¹ formuliert. Es geht ihm um eine Verortung der Dichtung in der Gegenwart: »Man hat, unter Menschen, bei jedem Dinge, vor allem darauf zu sehen, daß es Etwas ist, d.h. daß es in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung erkennbar ist, daß die Art, wie es bedingt ist, bestimmt und gelehret werden kann.«¹²² Hölderlin fragt nach den Bedingungen der Erscheinung von Etwas *als* Etwas, weil er sie als wandelbar auffasst und die philosophische Logik des »Einen Vermögen[s] der Seele« in Zweifel zieht, deren Darstellung ein Ganzes mache.¹²³ Hölderlin akzentuiert in seinen *Anmerkungen* zu den Tragödien Sophokles' eine Unterbrechung, eine Teilung und Fragmentarisierung für den Erkenntnisprozess.

Die »De-Markierung des Spekulativen«,¹²⁴ die Lacoue-Labarthe in Bezug auf die Zäsur hervorhebt, und die er als eine Art »Gegenbeweis« zur Dialektik »als der Prozeß der Selbst-Konzeption des Wahren oder des Subjekts, des ab-soluten Denkens« anführt,¹²⁵ zeigt auf eine offene Wunde im Gewebe der Philosophie [...], die nicht vernarbt und sich unter der Hand, die sie schließt, immer wieder öffnet.«¹²⁶ Lacoue-Labarthe schlägt eine Brücke zu der Frage nach den Möglichkeiten des Denkens an und nach Auschwitz. Weil er die Vernichtung der Juden (»extermination des juifs«) als schreckliche Wesensenthüllung (»la terrible révélation de son essence«) des Okzidents, seines »ab-soluten Denkens« und seiner »Theorie des Todes« betrachtet, ist Auschwitz eine Zäsur.¹²⁷ Diese sei mit Blanchot auch als »événement sans réponse« bezeichnet, als unbeantwortbares Ereignis. Die Zäsur unterbreche die Absicht einer Unmittelbarkeit (»interrompre ou couper une tentative d'immédiateté«).¹²⁸ Sie sei der Moment, in dem der Konflikt der Repräsentation als solcher – und im Hinblick auf das inkommensurable Ereignis, als Repräsentation in ihrer Unmöglichkeit – erscheine.¹²⁹ Auschwitz ist somit der Ort ei-

120 Etzold, Jörn: »Formen des Unbeständigen. Zur Einführung«, 13–35, in: Etzold, Jörn/Hannemann, Moritz (Hg.): *rhythmos. Formen des Unbeständigen nach Hölderlin*, München: Fink 2016, 24.

121 Hölderlin: »Anmerkungen zum Oedipus«, 249.

122 Ebd.

123 Hölderlin: »Anmerkungen zur Antigonä«, 411. Zu Nachleben und Weiterentwicklung dieses Gedankens in der Lyrik des 20. Jahrhunderts, vgl. Schilling, Erik: *Dialog der Dichter. Poetische Beziehungen in der Lyrik des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld: transcript 2015.

124 Lacoue-Labarthe: »Die Zäsur des Spekulativen«, 207.

125 Ebd., 204.

126 Ebd., 208.

127 Lacoue-Labarthes These (vgl. *La fiction du politique*, 59/63f.), dass Heidegger die Bedeutung von Auschwitz als »Zäsur« des Denkens zwar nicht anerkannt habe, mit ihm jedoch der theoretische Horizont für die systematische Verkennung des Unerkennbaren in der philosophischen Tradition gedacht werden könne (vgl. ebd., 72), widerspricht Werner Hamacher in einem Aufsatz zum Arbeitsbegriff in der *Rektoratsrede*, den er mit einer ergontologischen, das heißt einer werk- und vollendungsorientierten Tradition zusammenführt (vgl. Hamacher, Werner: »Arbeiten Durcharbeiten«, 155–200, in: Baecker, Dirk (Hg.): *Archäologien der Arbeit*, Berlin: Kadmos 2002).

128 Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique*, 71.

129 Vgl. ebd., 65.

ner Abspaltung (»dissociation«¹³⁰) des Denkens, mit der das Denken der Darstellbarkeit als solches herausgefordert und in Frage gestellt wird. Auf dieser Konstellation aufbauend kann im Folgenden nach jenem »Uunausdrückbaren« und »Ausdruckslosen« gefragt werden, das Szondi zufolge dem Dialog im Drama äußerlich bleibt, insofern es nicht in den zwischenmenschlichen Bezug hineinragt.¹³¹ Denn in der Perspektive Hölderlins ist die dialogische Sprache Sophokles' davon gekennzeichnet, dass sie im Stande sei, »des Menschen Verstand als unter Undenkbarem wandelnd, zu objectiviren.«¹³²

Wenn der von Adorno für die Philosophie formulierten Aufgabe »nach Auschwitz« gefolgt wird, nämlich einer Befreiung der Dialektik von ihrem affirmativen Wesen,¹³³ wird deutlich: *Der Akzent auf der Zäsur hebt den Dialog nicht auf, sondern nimmt ihn vom Standpunkt einer Aktivierung der Negativität aus in den Blick. Im Zentrum der vorliegenden Studie steht nicht eine Unmöglichkeit des Dialogs, sondern vielmehr ein Denken des Dialogs nach dem Dialog, das vor dem Hintergrund einer spezifischen Unmöglichkeit des Denkens zu entwickeln ist.*

Diese Bestrebung geht einher mit einer »Akzentuierung von Diskontinuitäten«, einem »intensivierte[n] Interesse an Desintegrationsphänomen«, einer »alarmierte[n] Umsicht für Fragen der Verantwortung, des Anderen und der Veränderung«.¹³⁴ Den Einschnitt ernstzunehmen, den die Shoah für das Denken bedeutet, erfordert eine »philosophische Trauerarbeit«¹³⁵ hinsichtlich des Dialog-Begriffs, der wie kein anderer für ein restauratives Denken missbraucht werden kann. Die historisch notwendig gewordene Trauerarbeit hat systematische Konsequenzen, die nicht ohne Weiterers wieder historisiert werden können und sich für den Dialog als besonders folgenreich erweisen. Die Kritik setzt deswegen an der dem Dialog immer wieder zugeschriebenen Versöhnungsfunktion, der Idee einer Transparenz der sprachlichen Zeichen¹³⁶ und der Vorstellung einer Reziprozität des dialogischen Vollzugs an, um deren Mitverantwortung am Zustand des Unversöhnlichen herauszustellen. Dieses Erbe im Begriff des Dialogs auch im Rückgriff als schuldhaft herauszustellen, zielt im Sinne einer *negativen Dialogik* auf eine Versöhnungsperspektive, die nicht schon korrumptiert ist.

¹³⁰ Ebd., 71.

¹³¹ Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 14.

¹³² Hölderlin: »Anmerkungen zur Antigonä«, 413.

¹³³ Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften Bd. 6*, hg. v. Tiedemann, Rolf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 9.

¹³⁴ Hamacher, Werner: »Reparationen«, 11–25, in: Balke, Friedrich/Siegert, Bernhard/Vogl, Joseph (Hg.): Archiv für Mediengeschichte. Mediengeschichte nach Kittler, München: Fink 2013, 16f.

¹³⁵ Ebd., 17.

¹³⁶ Vgl. zum Phantasma einer Transparenz sprachlicher Zeichen die Untersuchungen von Jäger, Ludwig: »Aura« und »Widerhall. Zwei Leben des ›Originals‹ – Anmerkungen zu Benjamins Konzeptionen des Originalen«, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 4/3 (2019), 11–23, 19f; Jäger, Ludwig: »Fremdheit« und »Eigensinn. Übersetzen und Verstehen bei Humboldt und Schleiermacher«, in: *Scientia Poetica*, 23/1 (2019), 123–147.

Forschungsüberblick

Der Dialog ist in der vorliegenden Untersuchung weder vom Punkt der Analyse aus noch im Hinblick auf die Umrisse einer Disziplin, Fachrichtung oder Textgattung klar und deutlich einzugrenzen. Eine komparatistische Herangehensweise ist demnach unumgänglich, weil hiermit sowohl die bedeutenden literatur- und theaterwissenschaftlichen als auch die nicht minder relevanten philosophisch-theoretischen Aspekte zum Tragen kommen. In dem bei Blumenberg intendierten Sinne, ergeben sich durch eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen, Herangehensweisen und Epochen historische Perspektiven, ohne dass dabei eine ›Geschichte des Dialogs‹¹³⁷ zum erklärten Ziel erhoben ist. Der Ausblick auf den Forschungsstand verortet die vorliegende Studie im interdisziplinären Feld der Theoretisierung des Dialogs. Dabei ist zunächst auffällig, dass eine ganze Reihe von Veröffentlichungen aus den vergangenen Jahrzehnten eine mehr oder minder ausdrückliche Unzufriedenheit mit dem Verständnis des Dialogs als Konsensverfahren und seinen verschiedenen Variationen, Abwandlungen und Spielarten aufweist.

Auf die Notwendigkeit einer Analyse des Dialogs über das weitreichende, teils im Alltagsverständnis verankerte Grundverständnis hinaus macht etwa der Mediävist Peter Strohschneider mit dem Hinweis auf die »agonalen rhetorischen Verfahren«¹³⁸ in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem »Dialog der Dialogforschung [...] als performative Affirmation gemeinsamer Basisannahmen«¹³⁹ aufmerksam. Insbesondere »der Sprachgebrauch der geisteswissenschaftlichen Dialogforschung« gebe »gemeinsame Konnotationen zu erkennen [...], wonach der Begriff ›Dialog‹ und seine Derivate erst dann eigentlich in Betracht kommen, wenn verständigungsorientierte Mehrstimmigkeit vorliegt.«¹⁴⁰ Aus einer Irritation mit der »normativen Aufladung des Dialogischen als *primum humanum*«¹⁴¹ heraus, formuliert Strohschneider die Frage: »Reduziert nicht ein solches diskursethisches Pathos zumindest jenes analytische Potenzial, das Terminologien und Kategorien der Dialogik in historisch-hermeneutischen Untersuchungen sollten entfalten können?«¹⁴² Die vorliegende Studie geht von einer vergleichbaren Problem- und Fragestellung aus.

Der Sozialphilosoph Thomas Bedorf beschreibt in kritischer Auseinandersetzung mit den Theorien der Anerkennung von Charles Taylor und Axel Honneth ein integrierendes Telos der Identität, »das entweder im interkulturellen Dialog bewahrt oder in der intersubjektiven evaluativen Konfrontation generiert werden soll.«¹⁴³ In der politischen

¹³⁷ Zur Periodisierung der Gattungsentwicklung des Dialogs vgl. Hirzel, Rudolf: *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Leipzig: Olms 1895.

¹³⁸ Strohschneider, Peter: »Dialogischer Agon«, 95–117, in: Hempfer, Klaus W./Traninger, Anita (Hg.): *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*, Stuttgart: Steiner 2010, 110.

¹³⁹ Ebd., 97.

¹⁴⁰ Ebd., 96.

¹⁴¹ Ebd., 97. Strohschneider bezieht sich mit dem »*primum humanum*« auf den »gegenüber der Diskursethik distanzierten« Niklas Luhmann (vgl. ebd., 95). Vgl. dazu Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 351.

¹⁴² Strohschneider: »Dialogischer Agon«, 97.

¹⁴³ Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010, 101.

Theorie macht die auch schon bei Strohschneider zitierte Chantal Mouffe mit ihrer Streitschrift »Wider die kosmopolitische Illusion« Jürgen Habermas als Hauptverfechter eines deliberativen, universalen und globalen Modells rationaler Verständigung aus.¹⁴⁴ Dieses komme in der nach-bipolaren Welt in einem bestimmten »postpolitischen Zeitgeist« zum Ausdruck: Dieser sei von der Vorstellung geprägt, »daß Konflikte zwischen Interessenverbänden der Vergangenheit angehörten und Konsens durch Dialog erzielt werden könne.«¹⁴⁵ François Jullien – Philosoph und Sinologe – bezeichnet den Dialog als »weichen Begriff«, der mit einem falschen Egalitarismus geschmückt werden könne, wenn er nicht mit einer starken Bedeutung versehen werde.¹⁴⁶ Mit Blick auf die Philosophie, so die Herausgeber des Sammelbandes *Undarstellbares im Dialog*, sei festzuhalten, dass der eher sozialphilosophisch interpretierte Begriff des Dialogs keine sonderlich große Resonanz erfahren habe und eine philosophische Bestimmung des Dialogischen nicht in Sicht sei.¹⁴⁷

In literaturwissenschaftlich ausgerichteten Publikationen heißt es, dass der Dialog mitunter als Klischee für Konsens aufgefasst sei, wodurch er zum euphemistischen Platzhalter werde, ohne, dass dabei die Voraussetzungen eines jeden Dialogs berücksichtigt würden.¹⁴⁸ Ferner wird die Auffassung des Dialogs als »ideologisiertes, zuweilen ungewollt banalisiertes Positivum«¹⁴⁹ dargestellt. Vor dem Hintergrund eines verbreiteten »Mythos des natürlichen Gespräches« wird dabei zwar die Forderung nach einer Auseinandersetzung formuliert, die eine subjektivistische Prägung überwinden und über die »traditionell auf Harmonie und Konsolidierung abgestellten Dialog-Mythologien« hinausgeht.¹⁵⁰ Dennoch geben die aufgeführten literaturwissenschaftlichen Publikationen, denen weitere zu unterschiedlichen Epochen, nationalen Literaturen und Gattungen – wie etwa dem Brief – hinzufügen sind,¹⁵¹ nicht hinreichend Aufschluss darüber, wie der Dialog genauer zu verstehen ist. Sie bleiben häufig bei Beobachtungen wie den folgenden stehen: Es lässt sich zwar eine Unzufriedenheit mit dem Verständnis des Dialogs als essenzielle Duplicität, Gegen- und Wechselseitigkeit der Rede feststellen, die ihn als Austausch zwischen prä-stabilisierten (Subjekt-)Entitäten fasst. Allerdings

¹⁴⁴ Vgl. Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, übers. v. Niels Neumeier, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, 21.

¹⁴⁵ Ebd., 7.

¹⁴⁶ Vgl. Jullien, François: *Esgibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, übers. v. Erwin Landrichter, Berlin: Suhrkamp 2017, 88.

¹⁴⁷ Vgl. Bedorf/Bertram/Gaillard/Skrandies: »Einleitung. Ansätze dialogischer Rationalität«, 11f.

¹⁴⁸ Vgl. Goetschel, Willi: »Vorwort«, 11f., in: Ders. (Hg.): *Perspektiven der Dialogik. Zürcher Kolloquium zum 80. Geburtstag von Hermann Levin Goldschmidt*, Wien: Passagen 1994, 11.

¹⁴⁹ Vgl. Hausmann, Matthias/Liebermann, Marita: »Einleitung«, 7–18, in: Dies. (Hg.): *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, Berlin: Weidler 2014, 7.

¹⁵⁰ Vgl. Wertheimer, Jürgen: »Der Güter Gefährlichstes, die Sprache. Zur Krise des Dialogs zwischen Aufklärung und Romantik«, München: Fink 1990, 11/19.

¹⁵¹ Vgl. Hempfer, Klaus W. (Hg.): *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, Stuttgart: Steiner 2004; Hempfer, Klaus W. (Hg.): *Grenzen und Entgrenzungen des Renaissancedialogs*, Stuttgart: Steiner 2006; Pearce, Lynne: *Reading Dialogics*, London: Arnold 1994; Sollte-Gresser, Christiane: *Leben im Dialog: Wege der Selbstvergewisserung in Briefen von Marie de Sévigné und Isabelle de Charrière*, Sulzbach i. Ts.: Helmer 2000.

geht es schließlich – speziell in Bezug auf die Frage der in der Aufklärung beliebten Gattung des Dialogs – doch um die Vermittlung zweier Momente und den vernünftig-einvernehmlichen Austausch zwischen Polen.¹⁵² Ferner wird die Metaphorisierung des Dialogischen als zunehmend ubiquitär beschrieben, während die literarisch-philosophische Gattung des Dialogs im 19. und 20. Jahrhundert beinahe aussterbe.¹⁵³

Wie sich anhand dieses kurzen Überblicks hervorheben lässt, mangelt es den meisten literaturwissenschaftlichen Untersuchungen zum Dialog an einer Kontextualisierung innerhalb philosophischer und theoretischer Überlegungen. Eine Ausnahme bildet die Studie *Erfahrung und Interpretation* von Toni Tholen, welche den Dialog in der Auseinandersetzung mit Dekonstruktion und Hermeneutik als Erfahrung des Wider-Spruchs unter der Bewahrung zweier entgegengesetzter Blickrichtungen zwischen Autor und Leser, Ich und Du, Mann und Frau begreift.¹⁵⁴ Während seine Untersuchung den Dialog als Möglichkeit aber beinahe zu verstecken scheint, wird er im Folgenden systematisch und als Fluchtweg eines Nachdenkens über die andere Erfahrung und die Erfahrung des Anderen entwickelt.

Einigen Ansätzen aus Philosophie und Theorie wiederum fehlt eine konsequente Auseinandersetzung mit Fragen der Sprache und der Repräsentation, die für eine Beschäftigung mit dem Dialog unabdinglich ist. Denn wie in der Einleitung zu dem zitierten Sammelband *Undarstellbares im Dialog* hervorgehoben wird, lenkt eine Zusammenführung von Fragen der Repräsentation und des Dialogs den Blick auf dialogische Strukturen, die nicht auf die soziale Dimension zu reduzieren sind.¹⁵⁵ Anders als im Bild einer Interaktion zweier Partner, könne der Dialog um einen philosophischen oder diskursiven Sinn bereichert werden, der auf eine »dialogisch strukturierte Rationalität« hindeute.¹⁵⁶ Auch wenn es in der folgenden Untersuchung weder um eine philosophische Bestimmung des Dialogs noch um eine »dialogisch strukturierte Rationalität« geht, geben einige der Formulierungen dieser Einleitung einen Ausblick darauf, welche Überlegungen die Auseinandersetzung mit dem Dialog in dieser Studie zu berücksichtigen hat. Mit dem Dialog, so heißt es, sei ein Problem des Übergangs eröffnet. Wo ein Dialog stattfinde, sei eine spezifische Art der Trennung impliziert, »in der etwas als fremd oder strukturheterolog aufstößt«.¹⁵⁷ Mit der im Dialog akzentuierten Differenz sei darauf verwiesen, dass der Dialog sich immer schon um die Darstellung der Anderen in einem weiteren Sinne drehe: »Es kommt gleichsam immer zu einer Krise von Darstellung, wenn das Andere sich im Dialog präsentiert.«¹⁵⁸

Im Umkehrschluss bringt eine Krise der Darstellung unweigerlich die Frage des Dialogs mit sich. Diese überaus wichtige Beobachtung macht Jean-Luc Nancy in *Partage des*

¹⁵² Vgl. Kleihues, Alexandra: *Der Dialog als Form*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, 269. Vgl. zur Duplicität, Gegen- und Wechselseitigkeit (in) der Rede die Studie von Nikulin, Dmitri: *On dialogue*, Lanham: Lexington Books 2006, 20/245.

¹⁵³ Vgl. Hempfer: »Zur Einführung«, 21.

¹⁵⁴ Tholen, Toni: *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg: Winter 1999, 241.

¹⁵⁵ Vgl. Bedorf/Bertram/Gaillard/Skrandies: »Einleitung. Ansätze dialogischer Rationalität«, 11.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 25.

¹⁵⁷ Ebd., 12.

¹⁵⁸ Ebd., 13.

voix (*Die Mit-Teilung der Stimmen*¹⁵⁹). Ausgehend von der Beschreibung eines Statuswandels der Philosophie in der Moderne, infolge dessen die Darstellung des Denkens als unendliche Teilung (»sa partition est infini«) ausschlaggebend werde, könne die Frage des Dialogs nicht lediglich als eine unter anderen, sondern müsse als die Frage der Philosophie aufgefasst werden, so Nancy.¹⁶⁰ Der Dialog ist bei Nancy eine jener Denkfiguren, mit der die Frage nach dem Menschen *nach* Gott und diesseits seiner a-theistischen Alternativen gestellt wird.¹⁶¹ Weil der Sinn nicht länger von einer Stelle her gesetzt ist – also nicht durch metaphysische Gewissheiten legitimiert ist, auf die das Denken, wie auf einen quasi-göttlichen Fixpunkt, rückbezogen werden kann –, müsse er vergemeinschaftet und geteilt werden.¹⁶² Deswegen akzentuiert Nancy die Notwendigkeit, den Dialog über die Grenzen der Kommunikation hinaus und jenseits seiner Auffassung als Gattung oder Form zu beschreiben. Es geht ihm um ein Verständnis des Dialogs »in der ganzen Tragweite des Worts, das nicht nur literarisch, sondern ebenso ethisch, sozial wie politisch ist«.¹⁶³

Was mit der Sprache des Subjekts sowie dem Subjekt (in) der Sprache nach dem »Abhandenkommen eines *absoluten Anfangs*« passiert, fragt Maud Meyzaud in ihren Untersuchungen zum »frühromantischen Gespräch«.¹⁶⁴ Meyzaud schließt damit an die von Nancy mit Lacoue-Labarthe anhand der Frühromantik vorgenommene Beschreibung des Dialogs in seiner übergreifenden Bedeutung an,¹⁶⁵ die ihrerseits auf die Vorarbeiten Maurice Blanchots zurückgreift.¹⁶⁶ Was sowohl Blanchot als auch Lacoue-Labarthe und Nancy an der Frühromantik interessiert, ist der Umstand, dass sie der Versuch des Umgangs mit einer Krise der Kommunikation ist. Der Verlust eines gemeinsamen letzten Grundes ist um 1800 Ausgangspunkt einer Konzeption des »Gesprächs« als Vorgang »endloser Verständigungsprozeduren«, der zu einer Beschreibung des Sprachgeschehens erhoben werde, wie Manfred Frank mit Bezug auf die von Michel

159 Nancy: *Le partage des voix*; vgl. die dt. Übersetzung: Nancy: *Die Mit-Teilung der Stimmen*.

160 Vgl. Nancy: *Le partage des voix*, 88.

161 Neben *Le partage des voix* wird im weiteren Verlauf der Untersuchung hinsichtlich dieser Überlegungen vor allem auf folgende Texte Nancys Bezug genommen: Nancy, Jean-Luc: *Singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin: Diaphanes 2004; Ders.: »Theatereignis«, übers. v. Ulrike Oudée Dünkelbühler, 323–330, in: Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Bielefeld: transcript 2003; Ders.: »Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ›Kommunismus‹ zur Gemeinschaftlichkeit der ›Existenz‹«, übers. v. Gisela Febel und Jutta Legeuil, 167–204, in: Vogl, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994; Ders.: »Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht«, übers. v. Esther von der Osten, Wien u.a.: Turia + Kant 2018, 47–55).

162 Vgl. Nancy: »Das gemeinsame Erscheinen«, 171.

163 Nancy: *Die Mit-Teilung der Stimmen*, 72. (Nancy: *Le partage des voix*, 88: »Cette partition est celle du dialogue, dans toute la portée du mot, qui n'est pas seulement littéraire, mais éthique, sociale et politique.«)

164 Vgl. Meyzaud, Maud: »Anstelle des Staates. Das Literarisch-Absolute und die frühromantische Politik des Gesprächs«, 53–79, in: Röttgers, Kurt (Hg.): *Plurale Sozio-Ontologie und Staat. Jean-Luc Nancy*, Baden-Baden: Nomos 2018, bes. 69f.; Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen. Diderot, Schlegel, Musil und die Theorie des Romans*, Paderborn: Fink 2022, 246.

165 Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: *Das Literarisch-Absolute. Texte und Theorie der Jenaer Frühromantik*, übers. v. Johannes Kleinbeck, Wien u.a.: Turia + Kant 2016, 315.

166 Blanchot, Maurice: *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard 1969; vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 77.

Foucault hervorgehobene neue »Episteme« einer sprachlichen Wirklichkeitskonstruktion ausführt.¹⁶⁷ Während Meyzaud die Verschiebung von einer »Legitimation durch Verwurzelung« hin zur »Legitimation durch Anschlussfähigkeit« festhält,¹⁶⁸ ist eine aus dieser epistemologischen Gemengelage abgeleitete »prinzipielle Stellung des Dialogischen«¹⁶⁹ als Reflexion der Unmöglichkeit eines unmittelbaren Selbstbezugs des Subjekts zu verstehen: »»Gespräch«, so Meyzaud, »wird bei den Romantikern insgesamt zum systemischen Ort eines Versuchs, in der Schrift ästhetische Formprozesse zu ermitteln, die einem der Sprache inhärenten Dialogismus gerecht werden können.«¹⁷⁰ Demzufolge entfaltet sich schon die Sprache des einsamen Subjekts als Dialog.

Diese Ausführungen verdeutlichen, warum in der vorliegenden Schrift nicht auf das Dialogizitätsmodell von Michail Bachtin¹⁷¹ zurückgegriffen wird. Auch wenn eine Vorstellung der Sprache *als* Dialog auf den Begriff der Dialogizität aufmerksam macht und diese als soziale Grundbedingung des Monologs in der Auseinandersetzung mit dem Theater bereits angeführt wurde,¹⁷² tut sich hierbei dennoch ein Problem auf: Sprache ist bei Bachtin als funktionales System begriffen.¹⁷³ Auch wenn mit ihm Texte als potenziell unabsließbare Dialoge gelten können, muss bei der Dialogizität von einer Interaktion mehr oder minder eindeutig bestimmter Sinnpositionen ausgegangen werden. Dialogizität findet entweder zwischen Sprachen oder zwischen Sprache und einem Außersprachlichen statt. Wie Paul de Man hervorgehoben hat, fordert Bachtins Dialogizität die Voraussetzung einer präkritisch-phänomenalen, nicht-sprachlich verfassten Welt, welche eine in sich bestimmte Sprache infiltriert.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Vgl. Frank, Manfred: »Einverständnis und Vielsinnigkeit oder: Das Aufbrechen der Bedeutungseinheit im eigentlichen Gespräch«, 87–132, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hg.): *Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik. Bd. XI*, München: Fink 1984, 90/93; vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, bes. 74–77.

¹⁶⁸ Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 72.

¹⁶⁹ Ebd., 69.

¹⁷⁰ Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, XXVIII.

¹⁷¹ Vgl. dazu Bachtin, Michail: »Die Ästhetik des Wortes«, 91–153, in: Ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, hg. v. Grübel, Rainer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979; Bachtin, Michail: »Das Wort im Roman«, 154–300, in: Ders.: *Die Ästhetik des Wortes*. Vgl. dazu auch: Lachmann, Renate: »Dialogizität und poetische Sprache«, 51–62, in: Lachmann, Renate (Hg.): *Dialogizität*, München: Fink 1982.

¹⁷² Agathangelidou, Marina: *Monologizität. Monologisches Sprechen in Theatertexten seit den 1960er Jahren und im Gegenwartstheater*, Dissertationsschrift, Berlin 2021, https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/30368/Dissertation_Agathangelidou.pdf?sequence=1&isAllowed=y, zuletzt abgerufen am 26.07.2023.

¹⁷³ Vgl. Bachtin: »Das Wort im Roman«, 173: »Den alltäglichen Dialog und die Rhetorik charakterisiert die offene, sich in der Komposition ausdrückende Relation zum Hörer und seiner Antwort; doch auch jedes andere Wort ist auf antwortendes Verstehen eingestellt, nur wird diese Einstellung nicht zum selbstständigen Akt isoliert und macht sich kompositorisch bemerkbar. Das antwortende Verstehen ist ein wesentlicher Faktor, der an der Formung des Wortes beteiligt ist, zugleich ist es ein aktives Verstehen, das als bereichernder Widerstand oder als bereichernde Unterstützung am Wort erfahren wird.«

¹⁷⁴ Vgl. de Man, Paul: »Dialogue and Dialogism«, 106–121, in: Ders.: *The Resistance to Theory*, hg. v. Godzich, Wlad, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 2006.

Das Interesse der vorliegenden Studie gilt demgegenüber einem Dialog, mit dem sowohl die Vorstellung einer vorsprachlichen oder feststehenden Wirklichkeit als auch die Sprache selbst auf dem Spiel steht. In dieser Hinsicht lässt sich Maurice Blanchot als Antipode Bachtins anführen: Seine Aufmerksamkeit gilt nicht nur dem Dialog als Form eines Gegenübers, sondern der Dialogizität als gleichermaßen formlosen wie formgebendem Prinzip: Die »parole plurielle« verweist auf ein Verhältnis in der Sprache, in dem das-, der- und diejenige, das unmöglich erreicht werden kann, in seiner unerreichbaren und fremden Wahrheit zu einer Gegenwart im Entzug kommt. Dieses Verhältnis ist als einziger möglicher Schauplatz für den Bezug zum Außen und zum Anderen ausgewiesen.¹⁷⁵

Eine abgründige und unabschließbare Dialogik hält auch der bereits erwähnte Nägele der Beschreibung eines rationalen »Diskurses der Moderne« bei Jürgen Habermas entgegen. Er schreibt: »Nicht der unbedingte Wille, alles zu verstehen, sondern die Bereitschaft nicht zu verstehen, wäre die Bedingung von Dialogik, wenn es eine gäbe.«¹⁷⁶ Der »Dialog als gefährliche Form« und »Heterologik« markiere Kommunikation zunächst als Problem und nicht als euphorische Tatsache.¹⁷⁷ Weil Dialogik Unterbrechungen mitdenke, enthalte sie Bedingungen von »Aufbruch, Abbruch, Abschied, um ins Offene zu gelangen, in dessen Öffnung überhaupt erst etwas Anderes sich zeigen könnte«.¹⁷⁸ Nägele weist dabei nicht zuletzt den »jüdischen Anderen« als paradigmatisches Beispiel für die Notwendigkeit, eine radikale Andersheit im und des Dialog(s) »nach der Shoah« zu durchdenken, weil dieser Andere in eine spiegelbildlich gefasste Dialektik nicht eintreten könne.¹⁷⁹

Ein Interesse an der Öffnung formuliert auch Bernhard Waldenfels im Bereich der phänomenologischen Philosophie. So verweist er bereits in einer frühen Arbeit auf »das Zwischenreich der Intersubjektivität, des Dia-logs, des Mit-einander«.¹⁸⁰ Diese Akzentuierung resultiert in der Auseinandersetzung mit einer grundlegenden »Responsivität«, die dem Ideal eines autonom-selbstsetzenden Individuums, als »Binsenweisheit der abendländischen Philosophie«, entgegengesetzt wird.¹⁸¹ Waldenfels arbeitet eine Distanz beziehungsweise kommunikative Ferne und eine damit einhergehende, grundlegende Fremdheitserfahrung heraus.¹⁸² Sie sei der philosophischen Tradition bereits seit der platonischen »Pathosformel« des *thauma* (das Verwunderliche) eingeschrieben:

¹⁷⁵ Blanchot: *L'Entretien infini*, 90.

¹⁷⁶ Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«, 87.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 77ff.

¹⁷⁸ Ebd., 85.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 83. Vgl. zu einem an Franz Rosenzweigs dialogischer Sprachtheorie orientierten Konzept von Erinnerung auch Marten, Dennis: *Schuld und Sprache. Hermeneutische Überlegungen zu einer schuld- und leidsensiblen Philosophie der Geschichte(n)*, Freiburg: Alber 2022.

¹⁸⁰ Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Dordrecht: Springer 1971, 134.

¹⁸¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, 11.

¹⁸² Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, 29.

»[d]ie Kunde von einer Geburt des Logos aus dem Pathos«.¹⁸³ Die Vorstellung eines metaphysisch-reinen Logos bei Platons enthalte eine »implizite Dialogizität«.¹⁸⁴ Auch wenn der platonische Dialog »mit Elementen einer Heterologie durchsetzt«¹⁸⁵ ist, läuft er auf einen Monolog der Vernunft hinaus, der mit Fremdheit kaum noch vereinbar sei.¹⁸⁶ Weil der Logos der dialogischen Philosophie zur Einholung des dialogischen Pathos tendiere,¹⁸⁷ sei der Dialog mit dem langfristigen Entwicklungsziel der hegelischen Dialektik vereinbar. Die zunächst »dialogische Konzeption von ›Aufhebung‹ bei Hegel«,¹⁸⁸ vollziehe – als Lösung für das in der Frühromantik formulierte Problem der Anfangslosigkeit – einen Übergang vom *Dia-Log* zum *Dia-Log*.¹⁸⁹

Vor diesem Hintergrund lässt sich das zuvor beschriebene Verschwinden des Dialogs als Gattung und eine damit einhergehende Metaphorisierung des Dialogischen in Beziehung mit literarischen, philosophischen und geistesgeschichtlichen Gedankengängen bringen. Rüdiger Campe hält fest, dass die philosophische Redeform im Verlauf des 18. Jahrhunderts in einer literarischen Spezialisierung auf das Zwischenmenschliche aufgehe. Der Dialog werde zunehmend als Medium psychologischer Erkenntnis aufgefasst. Weil diese Entwicklung mit einer Annäherung der Literatur an das wissenschaftliche Schreiben einhergehe, sei auch strukturell eine Tilgung »aller einen Selbstbezug reflektierenden Fremdadressen« zu beobachten, geprägt von der »reflexive[n] Praktik selbstobjektivierender Affekterregung, einer Nachahmung des Eigenaffekts«: Die Entstehung einer solchen Auffassung des Dialogs reflektiere eine ideengeschichtliche Konstellation, in der das spezifisch Dialogische – nämlich die Einbeziehung der einen Selbstbezug reflektierenden »Fremdadressen« – aussterbe, während die Rede vom dialogischen Selbstbezug einsetze.¹⁹⁰ Die im Dialog angelegte Alteritätserfahrung, so ließe sich Campes Perspektive für den in dieser Studie untersuchten Zusammenhang fruchtbar machen, wird zugunsten des anthropologischen Wissens vom Menschen vernachlässigt.

Somit wird nachvollziehbar, warum bei Nancy von einem »trägen, schlaftrigen Anthropologismus« die Rede ist, der die Begriffe »Dialog« und »Kommunikation« einholen könne.¹⁹¹ Wie David Wellbery verdeutlicht hat, bildet sich vor dem Hintergrund einer Vorstellung »natürlicher Zeichen« – insbesondere in und nach der Aufklärung –, das Ideal einer »Desakralisierung der Sprache« und einer »Methodologisierung des Wissens« heraus. Die Desakralisierung enthebt die Sprache der Sphäre der absoluten Autorität und transformiert sie in ein Kommunikationsmedium. Die Methodologisierung des Wissens mündet in der Vorstellung eines Zeichensystems, das als Mittel und

¹⁸³ Waldenfels, Bernhard: *Platon. Zwischen Logos und Pathos*, Berlin: Suhrkamp 2017, 10f; vgl. Platon: »Theaitetos«, 147–252, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2007, 155d.

¹⁸⁴ Vgl. Waldenfels: *Platon*, 64; vgl. Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs*, 193.

¹⁸⁵ Waldenfels: *Platon*, 64.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 15.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 11.

¹⁸⁸ Bedorf/Bertram/Gaillard/Skrandies: »Einleitung. Ansätze dialogischer Rationalität«, 13.

¹⁸⁹ Vgl. Waldenfels: *Platon*, 37.

¹⁹⁰ Vgl. Campe: *Affekt und Ausdruck*, 50f.

¹⁹¹ Vgl. Nancy: *Le partage des voix*, 8; vgl. Nancy: *Die Mit-Teilung der Stimmen*, 5.

Instrument des Wissens begriffen ist.¹⁹² Damit geht die Perspektive einer Reduzierung der Sprache auf ein Vehikel des Durchgangs einher,¹⁹³ die als Vorläufer des von Nägels bei Habermas beschriebenen »Diskurses der Moderne« als »transparente Kommunikation«¹⁹⁴ begriffen werden kann. Der Dialog scheint somit hervorragend dafür geeignet, das menschliche Gegenüber von Gleich zu Gleich zu repräsentieren. Dass der Dialog eine idealisierte und idealisierende Funktion im Zeichen einer bestimmten Vorstellung von Intersubjektivität im Feld der Kunst einnehmen kann, wird auch an den zuvor angeführten Theorien des (Post-)Dramatischen und der These zur »Krise des Dramas« erkennbar,¹⁹⁵ für die der Idealtypus des Dialogs vorausgesetzt werden muss. Demgegenüber ist die nachfolgend zu diskutierende Frage, ob nicht der Dialog in gewisser Hinsicht immer schon in der Krise war oder eine Krise mit sich bringt.

In Anbetracht der Infragestellung einer sprachtheoretischen, ästhetischen, politischen, anthropologischen und ethischen Reduzierung des Dialogs, lassen sich Bezugspunkte des hier anvisierten Vorhabens zu jüngeren Forschungsarbeiten im Feld der Literatur- und Theaterwissenschaft ausmachen. Dabei sind weder thematische Überschneidungen oder eine bestimmte Auswahl im Gegenstands- oder Theoriekanon ausschlaggebend. Vielmehr besteht die Verwandtschaft in Bezug auf eine Auseinandersetzung mit Drama, Tragödie, Theater und nicht zuletzt auch Sprache, die an Einheit und Vereinheitlichung weder als Voraussetzung noch als Telos interessiert ist.

Deutlich wird dies zunächst anhand des Verständnisses von Theater, wie es Nikolaus Müller-Schöll mit seiner Beschreibung der Theaterwissenschaft als einer kritischen Wissenschaft vorschlägt.¹⁹⁶ Das Theater sei Gegenstand einer Wissenschaft, welche »bei der Konstitution ihres Gegenstands in der einen oder anderen Form auf dessen Darstellung angewiesen ist« Eine eindeutige Bestimmung ihres Gegenstandsbereiches wäre folglich prä- und unkritisch. Denn über die Grenzen einer engen Definition von Theater hinaus sei entscheidend, dass Kritik einem beständigen Zweifel an den eigenen Fundierungen ausgesetzt bleibe und somit ein »Nachdenken über Darstellung überhaupt und über Darstellbarkeit«¹⁹⁷ erfolgen könne. Der Gegenstand, so hebt Müller-Schöll hervor, müsse »gegenüber der Methode seiner Betrachtung ein Einspruchs-, ja Mitgestaltungsrecht« behalten.¹⁹⁸

In der Theaterwissenschaft wird in der jüngeren Vergangenheit dem dramatischen Subjekt die opake und bewegliche Vielstimmigkeit des Chors vorangestellt. Der Auftritt der Figur lässt sich, entlang der bei Sebastian Kirsch beschriebenen »protagonistischen

¹⁹² Vgl. Wellbery, David E.: *Lessing's Laocoön. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge: Univ. Press 1984, 36. Transparenz jedoch wird nicht gegenüber einer empirischen Wirklichkeit erlangt, sondern gegenüber einem idealen Gehalt, einem geistig-mentalnen Produkt (vgl. ebd., 235).

¹⁹³ Vgl. ebd., 25.

¹⁹⁴ Vgl. Nägels: »The Scene of the Other«, 72.

¹⁹⁵ Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*; vgl. Lehmann: *Postdramatisches Theater*.

¹⁹⁶ Müller-Schöll, Nikolaus: »Posttraumatisches Theater (3). Rabih Mroués Theater der Anderen«, 75–90, in: Baumbach, Gerda/Darian, Veronika/Heeg, Günther/Primavesi, Patrick/Rekatzky, Ingo (Hg.): *Momentaufnahme Theaterwissenschaft. Leipziger Vorlesungen*, Berlin: Theater der Zeit 2014.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 87.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 75.

Linie«¹⁹⁹ zufolge, als das spätere Aufkommen einer »zwischenmenschlichen Dialektik«²⁰⁰ im Theater begreifen. In Jörn Etzolds Studie zu Hölderlins unmöglichem Theater geht es um die Herbeirufung eines Chors unter modernen Bedingungen. »Jener [Chor, M. W.] ist keineswegs nur die Neubelebung einer antiken Figur; in ihm sollen sich die Vielen versammeln, aber doch unterschieden bleiben.«²⁰¹ Der Chor verhandle das »archi-politische ›Gesetz‹ des Politischen«.²⁰² Ulrike Haß hat den Chor entsprechend als »Eröffnung des Schauplatzes«²⁰³ herausgearbeitet. Insbesondere als Schwellenfigur an der Wende von der archaischen zur klassischen Zeit²⁰⁴ ist der Chor »keine Kulisse für die Einzelfigur, sondern »der Ort, durch den etwas eintritt«: ihre Tragödie.«²⁰⁵ Kirsch begreift den Übergang zum klassischen Zeitalter des 5. Jahrhunderts als historische Bemühung, das Zusammenleben im Rahmen von Innenbildungen neu zu strukturieren.²⁰⁶ Der Chor stehe der protagonistischen Linie des Theaters dabei nicht lediglich negativ gegenüber, sondern überlebe in der Verwicklung und als Verweis auf eine »vorgängige Relationalität« und »konstitutive Umweltlichkeit«.²⁰⁷

Die Einbindung des Chors in die Handlung der Tragödie ist in Florence Duponts Studie zum Theater nach Aristoteles ein Aspekt einer Reduzierung des Theaters auf das dramatische Geschehen als Fabel, die sich zu einer »literarische[n] Doktrin des Theaters der Ursprünge und der Ursprünge des Theaters errichtet haben.«²⁰⁸ Der Begriff des Dramas stehe im Zeichen eines »Hyperaristotelismus«, der in der europäischen Geschichte des neuzeitlichen Theaters mit der Zielvorstellung einer »möglichst transparente[n] Darstellung einer Erzählung« verknüpft sei. Dupont bezieht sich insbesondere auf Carlo Goldoni, François-Joseph Talma und Denis Diderot sowie L'Abbé d'Aubignac.²⁰⁹ Auch wenn Dupont den Dialog nicht ausführlich behandelt; an ihrer Gegenüberstellung »spektakulärer Grund versus narrativer Grund« ist unschwer erkennbar, dass er eine entscheidende Rolle im »aristotelischen Paradigma des literarischen Theaters« und bei seinen Nachfolger:innen einnimmt.²¹⁰ Damit wird jedoch auch die Notwendigkeit einer Dialog-Konzeption deutlich, die darüber hinausgeht, lediglich »Darstellung einer Handlung« und »handelnder Personen« zu sein und dem Verschwinden von »Theatralität« zuzuарbeiten.²¹¹

199 Vgl. Kirsch, Sebastian: *Chor-Denken. Sorge, Wahrheit, Technik*, Paderborn: Fink 2020, 4.

200 Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 19.

201 Jörn Etzold: *Gegend am Ätna. Hölderlins Theater der Zukunft*, Paderborn: Fink 2019, 2/194.

202 Ebd., 44. Etzold zitiert hier Lacoue-Labarthe, Philippe: *Poetik der Geschichte*, Zürich u.a.: Diaphanes 2004, 113.

203 Haß, Ulrike: »Die zwei Körper des Theaters. Protagonist und Chor«, 139–159, in: Tatari, Marita (Hg.): *Orte des Unermesslichen. Theater nach der Geschichtsteleologie*, Zürich u.a.: Diaphanes 2014, 142.

204 Vgl. Haß, Ulrike: *Kraftfeld Chor. Aischylos Sophokles Kleist Beckett Jelinek*, Berlin: Theater der Zeit 2020, 17.

205 Vgl. ebd., 67.

206 Vgl. Kirsch: *Chor-Denken*, 2.

207 Vgl. ebd., 4.

208 Vgl. Dupont: *Aristoteles oder Der Vampir des westlichen Theaters*, 49/24. Vgl. dazu auch Aristoteles: *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übers. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 1993, 59f.

209 Vgl. Dupont: *Aristoteles oder Der Vampir des westlichen Theaters*, 65/91.

210 Vgl. ebd., 38/65.

211 Vgl. ebd., 44/49/99.

Juliane Vogel beschreibt in ihrer Studie *Aus dem Grund* den »Auftritt« als ein für dramatische Gattungen strukturgebendes Merkmal. Auftritte heben hervor, dass das dramatische Subjekt nicht gegeben ist, sondern sich in der Bewegung des Herantretens formiert. Dem Ideal eines »souveränen situationsmächtigen Auftritt[s]«, der »die agency eines Subjekts« vorführen könnte, so Vogel, ist im Drama aber darüber hinaus ein »Verstrickungszusammenhang [gegenübergestellt], der die Handlungsfähigkeit des dramatischen Subjekts übersteigt und in gefährlicher Weise begrenzt«. Tragische Formen seien nicht durch einen triumphalen Schritt, sondern durch dessen rückwirkende Aufhebung gekennzeichnet: »[B]ereits das Sichtbarwerden der tragischen Person – der Triumph ihrer Erscheinung – [setzt] ihre Vernichtung in Gang«.²¹²

In Auseinandersetzung mit dem Austausch zwischen Christian Rang und Walter Benjamin um 1924, welcher sich unter anderem in Benjamins Trauerspiel-Buch niedergeschlagen hat, arbeitet Bettine Menke ein das Theater begründendes Verhältnis von Flucht und Szene heraus.²¹³ Wie sie unter Bezugnahme auf Nancys an Brecht anschließende Beschreibung des Theaters als Ausgang aus dem Kult beschreibt,²¹⁴ bestehe der im Theater verhandelte Agon in einer Flucht vor der Opferung, mit der sich das Theater von der *agora* ablöse und den Fliehenden einen Auftritt gewähre, der an ein Off gebunden bleibe. Der Ort der szenischen Darbietung sei als »räumliche Grenze« negativ konstituiert durch die Abscheidung und »derart nicht in sich abgeschlossen begrenzt, sondern (unverortbar) in sich ‚selbst‘ entzweit«.²¹⁵ Als »gefristete Zwischenzeit und -zone«, sei das Hier und Jetzt des Theaters durch einen Bezug zur Scheidung bedingt und Darstellung als »Aufenthalt im genuin ungesicherten theatralen Geschehen« zu verstehen. Dass das Theater somit als Vorbild für eine Darstellung des Transitorischen und Nicht-Definiten begriffen werden kann,²¹⁶ ist ein Gedanke, der sich auch in den Überlegungen zum Dialog niederschlagen wird.

Eine besonders wichtige Forschungsarbeit für die Frage des Dialogs, ist ein Aufsatz der bereits zitierten Theaterwissenschaftlerin Ulrike Haß.²¹⁷ In Auseinandersetzung mit Elfriede Jelineks *Ulrike Maria Stuart* deutet Haß auf einen »Dialog nach dem Dialog«, dem zufolge selbst die Dramen Schillers rückblickend »viel weniger als Klassiker einer personalisierten Einheit von Sprache und Figur [erscheinen] als gemeinhin angenommen«.²¹⁸ Jelinek arbeite mit und gegen Schiller einen »berstenden Sprachkörper« heraus, der die

²¹² Vgl. Vogel, Juliane: *Aus dem Grund. Auftrittsprotokolle zwischen Racine und Nietzsche*, Paderborn: Fink 2017, 24f./21.

²¹³ Menke, Bettine: »Agon und Theater. Fluchtwege, die Sch(n)eidung und die Szene – nach den aitionologischen Fiktionen F. C. Rangs und W. Benjamins«, 203–241, in: Dies./Vogel, Juliane (Hg.): *Flucht und Szene. Perspektiven und Formen eines Theaters der Fliehenden*, Berlin: Theater der Zeit 2018.

²¹⁴ Vgl. dazu: Nancy: »Theatereignis«; Brecht, Bertolt: »Kleines Organon für das Theater«, 65–97, in: Ders.: *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Bd. 23. Schriften 3*, hg. v. Hecht, Werner/Gellert, Inge, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 67.

²¹⁵ Ebd., 209.

²¹⁶ Vgl. ebd., 223.

²¹⁷ Haß, Ulrike: »Morphing Schiller. Die Szene des Dialogs nach dem Dialog. Anmerkungen zu Jelineks *Ulrike Maria Stuart*«, 331–342, in: Schößler, Franziska/Bähr, Christine (Hg.): *Ökonomie im Theater der Gegenwart. Ästhetik, Produktion, Institution*, Bielefeld: transcript 2009.

²¹⁸ Ebd., 338.

Ideologie der dialogisch-dialektischen Geschlossenheit der »Szene der Zweiheit, [der] >Szene als Handlung< (Dialog)« im Drama der »Mitmensch[en]« überschreitet:²¹⁹ »Eine Überfüllung, etwas Unpraktisches, ein vielfältig platzender, aufplatzender Textkörper, der das Phantasma der Geschlossenheit sprengt, mit der weniger Schiller, als seine Rezeption bis zum Erbrechen (der Schullektüren) hausieren ging«.²²⁰ Anhand der von Jelinek für die Dramatik Schillers akzentuierten »Sprech-Wut« hebt Haß hervor, dass die Streit-Szene in *Maria Stuart* »weder auf einer Begegnung beruht noch eine schildert.«²²¹ Eine »relative Autonomie des Sprachkörpers«, mache »auf die Form der auf sich selbst gestellten [...] Rede in den Dramen der Klassik als Archetypus aufmerksam«.²²²

Unter dem Aspekt ihrer [der Streit-Szene, M. W.] wahnhaften Geschlossenheit wird des Weiteren deutlich, dass alle innerhalb der Sprachhandlungen des Streits gewechselten Worte für sich genommen nichts bedeuten. Sie organisieren Zeit und Klang der Stimmen, ihr Sprechen und ihren Atem, ihr atemlosen Sprechen. Sie sind nicht ohne Sinn, aber sie beherrschen oder besitzen ihn nicht innerhalb einer Dramaturgie, die sie dem entgegen reißt. Demzufolge handelt es sich in der Streit-Szene um eine eigenartige Alleinherrschaft der Worte, die sich aus ihrem Bezug zur Figur lösen. Worte, die so wenig Anrede und Aussage sind wie die Figuren unter ihnen als einzelne überflüssig werden, während der Textkörper Worte um Worte, Worte wider Worte webt, Hiebe und Stiche austeilt wie ein wahnsinnig gewordener Amokläufer. Zugespitzt ließe sich sagen, die Autonomie der in dieser Szene gewechselten Worte, die sich von ihren Figuren lossagen, verweisen auf ein Schreiben, wie es bei Jelinek konsequent weiter entwickelt wird.²²³

Wenn Haß daran anschließend betont, dass bereits bei Schiller eine Auseinandersetzung mit der »auf sich selbst angewiesenen Rede« zu finden sei, aus der »auf vielfachen Umgangen, mit vielfachen Verschiebungen und Verrückungen, die sprachkritischen Verfahren der Moderne hervor[gehen]«,²²⁴ macht sie auf etwas aufmerksam, dass auch für die vorliegende Studie von großer Bedeutung ist: Bei genauerem Hinsehen widersetzt und entzieht sich die Sprache des Dialogs der Ideologie²²⁵ einer dialogisch-dialektischen Geschlossenheit, der »die Absichten und Strategien von Subjekten«²²⁶ entnommen werden kann, selbst dort, wo er mit dieser Ideologie stark aufgeladen scheint.

²¹⁹ Vgl. ebd., 342. Der »Mitmensch« verweist auf: Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 14.

²²⁰ Haß: »Morphing Schiller«, 339.

²²¹ Ebd., 337.

²²² Vgl. ebd., 338.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd., 339.

²²⁵ Eine Weiterführung dieser Ideologie erkennt Haß im »Common Sense des Postdramatischen« (ebd., 339), der dem Theaterbetrieb etwa mit Inszenierungen Jelineks – mit Bezugnahme auf modische Begriffe wie »morphing« oder »Sprachflächen«, das »Zitat der ideologisch geschlossenen Figur« oder »das ideologisch geschlossene Bild« (ebd., 331/341) – die Bekundung ermögliche, »alles richtig gemacht zu haben: »keine Psychologie, keine Charaktere, keine Handlung, keine Figuren, Dekonstruktion und Postdrama«. Dabei, so Haß, werden jedoch »die realen Konstrukte, Probleme, Fragen usw. unkenntlich und unerreichbar« (ebd., 341).

²²⁶ Ebd., 339.

Einen hiermit vergleichbaren Fokus auf die Sprache des Dialogs legen die bereits erwähnten Lacoue-Labarthe und Nancy. In ihrem kurzen Text »Le Dialogue sur le dialogue«²²⁷ führen sie aus, dass in der dialogischen Anrede eines Anderen lediglich eine Position, ein Aussageort und eine Aussagehaltung fingiert werde. Sozio-, psycho- oder ontologische Instanzen können dabei nicht vorausgesetzt werden.²²⁸ Sie beschreiben eine Veräußerung (»énonciation«), die nicht lediglich als ein möglicher Aspekt von Sprache in Betracht gezogen werden muss, sondern als dialogische Voraussetzung einer grundsätzlich bewegten Sprache zu begreifen ist.²²⁹ Das Theater als Dialog ist von einer Vorgängigkeit des Bezugs gekennzeichnet, in der das, was in den Bezug tritt, nicht vorausgesetzt werden kann. Daher geht die dialogische Sprache der Vorstellung eines Gegenübers bereits konstituierter dramatischer Subjekte voraus, die sich zu einem Dialog entschließen.

Aufbau der Untersuchung

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Beschreibungen der für diese Arbeit maßgeblichen literatur- und theaterwissenschaftlichen, philosophischen und theoretischen Zusammenhänge sowie des Überblicks über den Forschungsstand zum Dialog wird deutlich: Er geht über die Vorstellung als »spiegelbildlich« gefasste »zwischenmenschliche Dialektik«, seine Aufladung als »diskursethische Pathosformel« und seine Auffassung als funktional-kommunikatives System hinaus. Der Dialog steht diesseits seiner Indienstnahme für eine spezifische Vorstellung des Dramas und der in ihm vollzogenen Figurenhandlungen. Er entfaltet zunächst Verhältnisse und Bezüge, markiert Trennungen und stellt Verbindungen her, deren Beschreibung die vorliegende Studie in sieben Kapiteln leistet.

Den Dialog als Denkfigur für eine gesellschaftlich vermittelte Form der Sprache zu begreifen, die nicht Instrument zur Zusammen- und Übereinkunft paritätischer Einzelner ist, sondern die je Einzelnen in der Sprache auf Andere hin entwirft, steht im ersten Kapitel der Studie im Fokus. Das Verhältnis zu Anderen in diesem anderen Dialog zeichnet sich, im Sinne der abgründigen Struktur einer auf keine Einheit zu bringenden ursprünglichen Sozialität »nach der Shoah«, durch eine radikale Dissymmetrie aus. Vermittelt über die in der Nachkriegszeit von Gershom Scholem geäußerten Zweifel an der geschichtlichen Existenz und den Möglichkeiten eines »deutsch-jüdischen Gesprächs« führt die Untersuchung dabei zunächst gewissermaßen zurück zu Martin Buber. Während er das »dialogische Prinzip« einer entfremdeten Moderne gegenüberstellt, erscheint die darin formulierte Hoffnung einer universellen Gegenseitigkeit spätestens seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten als unzeitgemäße Idealisierung. Wie im Anschluss an Walter Benjamin und Theodor W. Adorno ausgeführt wird, stellt sich vor dem Hintergrund einer diskreditierten Geschichte der Philosophie die Frage nach

²²⁷ Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: »Le Dialogue sur le dialogue«, 65–106, in: *Scène. Suivi de Dialogue sur le dialogue*, Paris: Bourgois 2013.

²²⁸ Lacoue-Labarthe/Nancy: »Le Dialogue sur le dialogue«, 70f.

²²⁹ Vgl. ebd., 70/98.

einem Dialog, der die Unmöglichkeit der überlieferten Formen des Denkens zum Ausdruck bringt. Diesem Gedankengang wird mit Emmanuel Levisas' dissymmetrischem Verständnis des Dialogs nachgegangen, dem zufolge ein Verhältnis zu einem uneinholbar Anderen den Kriterien der Vernunft, und wie sie in der egologischen griechisch-abendländischen Tradition angelegt sind, vorausgeht.

Im Sinne eines im Anschluss an Levisas formulierten Dialogs der Sprache werden diese Überlegungen im zweiten Kapitel mit Blick auf eine ihre eigene Unmöglichkeit reflektierende, dialogische Dichtung bei Paul Celan, vor allem in der Analyse von *Gespräch im Gebirg*, und das von Maurice Blanchot vorgeschlagene Denken der Diskontinuität wie in *L'Entretien infini* weiterverfolgt. Der damit eröffnete Eingriff des Dialogs in das Spannungsverhältnis der Sprache zwischen Fremd- oder Selbstbezug ist Grundlage einer von Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe in »Le Dialogue sur le dialogue« vorgeschlagenen Perspektive auf eine andere Vorstellung von Dialog und Theater. Anleitend ist dabei die, auch im Hinblick auf die formale Gestaltung der Texte zu erörternde These, dass der Dialog nicht als Austausch oder Kommunikation zwischen bereits konstituierten Subjekten aufgefasst werden kann, die über Sprache verfügen. Vielmehr ist die nach Kant und in der Frühromantik formulierte Herausforderung ausschlaggebend, wie eine je individuell sprachlich konstruierte Wirklichkeit überhaupt noch kommuniziert werden kann. Ein dialogisches Versäumnis, eine Diskontinuität des Dialogs und das Nachdenken über den Dialog als Theater in seiner grundlegenden Verknüpfung mit der Repräsentation gehen in die Überlegung ein, dass jede Rede von ›etwas‹ auf eine dialogische Struktur der Sprache zurückzuführen ist. Wer je als Subjekt und als Gegenüber auftritt, wie das sprechende Ich und die bezeichnete Wirklichkeit aus dieser Verräumlichung hervorgehen und sich zueinander verhalten, ist das Ergebnis einer Bezugslogik, welche das ›Zuerst‹ – des Bloß-und-uneinholbar-Faktischen oder einer dieses durch und durch bestimmenden Sprache – außer Kraft setzt. Die Überführung einer Auseinandersetzung mit dem Dialog in ein Theater des Denkens erlaubt dabei auch Rückschlüsse auf das Denken des Theaters. Zwar ist damit ein Verbund von Dialog und Theater anvisiert, nicht aber die Ordnung einer personellen, individuellen und subjektiven Präsenz aufgerufen. Das Theater als Dialog stellt aus, dass die je spezifischen Bezüge zum Ausgangspunkt einer Reflexion darüber zu erheben sind, wer je als Subjekt und als Gegenüber erscheint und ebenso wie das sprechende Ich und die bezeichnete Wirklichkeit aus diesen Bezugnahmen hervorgehen. Dass daran eine genuin politische Frage zu knüpfen wäre – nämlich insofern als die Verschränkung von Relation und Repräsentation als Aushandlung verschiedener Haltungen zum Wirklichen zu begreifen ist –, wird von Lacoue-Labarthe und Nancy in »Le Dialogue sur le dialogue« angedeutet, aber nicht weiterverfolgt.

Dass der Dialog politische Fragestellungen berührt, wird im dritten Kapitel aufgegriffen und anhand der Vorstellung einer ›dialogischen Ontologie‹ bei Hannah Arendt diskutiert. Die intensivste Auseinandersetzung mit dem Dialog führt sie jedoch nicht etwa in *The Human Condition* mit der berühmten Stelle zur Polis als »immerwährende[r] Bühne«. Sie findet sich vielmehr in ihrem für die Veröffentlichung nicht bestimmten *Denktagebuch*, in *The Life of the Mind – Thinking* und *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Entgegen der Lesart einer solipsistischen Tradition der Philosophie entwirft Arendt, vor dem Hintergrund der Vorstellung einer primären Pluralität, eine politische Philosophie nach Kants ›transzendentaler Ästhetik‹, die ohne Zuschauer:innen nicht auskommt und in

der Sein und Erscheinen zusammenfallen – ein *Erscheinens-Für* »alle Anderen«. Es steht zu vermuten, dass jenes von Sokrates personalisierte »Sehen und Gesehen-werden, Hören und Gehört-werden im Zwischen«, das Arendt dem Solipsismus gegenüberstellt und dem Dialog zugrunde legt, in einem Hier und Jetzt angesiedelt ist. Schließlich hat sich Sokrates auf dem Marktplatz aufgehalten und die Gegenwart der Menschen gesucht, aber nie geschrieben. Auch Arendt bezieht sich auf das Theater, wobei sie den Dialog mit der Darstellung und einer genuin politischen Dimension des Denkens zusammenführt: Von einer grundlegenden Rat- und Sprachlosigkeit sowie auch Unerkennbarkeit ausgehend, verspricht der Dialog als Nullpunkt des Politischen – nach Auschwitz und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition – eine Verhandlung der Repräsentierbarkeit (in) der Welt im Zusammenleben der Verschiedenen. Wenn Arendt hinsichtlich der Möglichkeiten politischen Handelns unter Menschen sowie in Bezug auf die Erscheinungen vom Dialog ausgeht: Verweisen dann der Dialog und die mit ihm einhergehende relationale Repräsentierbarkeit auf ein Paradigma der Anwesenheit oder gar auf die ausschließlich lebendige Rede?

Um der Medialität des Dialogs weiter nachzugehen, vollzieht Kapitel vier einen Epochenwechsel und setzt sich mit der bei Platon verhandelten Vorstellung des Denkens als »Dialog der Seele mit sich selbst« auseinander. In Anschluss an das Arendt-Kapitel stellt sich die Frage, inwiefern Platons Kritik der Schrift und Favorisierung der lebendigen Rede auch als Verortung des Dialogs zu begreifen ist. In einer Lektüre des *Theaitetos*-Dialogs unter Bezugnahme auf die Diskussionen um den ›Phonozentrismus‹ wie der These einer für Platons Denken unabdinglichen Schriftkultur wird eine vorgängige Nachträglichkeit herausgearbeitet, die der dramatisch-dialogischen Anlage der platonischen Philosophie wie der in ihr vorgetragenen Vorstellung des Denkens im Dialog anhaftet. Die Schriftlichkeit des Dialogs bei Platon zu untersuchen, ist in der in dieser Studie vorgeschlagenen Denkbewegung eine anachronistische Wiederaufnahme der bereits mit Blick auf die Frühromantik und ihre Nachfolger:innen geführte Diskussion. Es wird dort jene Problematik aufgegriffen, die mit dem von Kant beschriebenen Schnitt zwischen Erkenntnisvermögen und Wirklichkeit in die Philosophiegeschichte eingegangen ist. Der vorgestellten Lesart zufolge stellt die Reflexion und Bearbeitung dieses Schnitts eine Rückseite der Geschichte des Dialogs dar, die von der Tradition zwar gesehen, aber vernachlässigt wird. Dass der Dialog mit der Philosophie bricht, die Platon entwickelt, sucht dieser unter den Tisch fallen zu lassen. Mit Waldenfels wird erörtert, dass ein ›dialogisches Pathos‹ mit ›Urferne‹ und ›Distanz‹ einhergeht, wo Platon die Unmittelbarkeit der Seele konstatiert. Eine notwendige Rezeptivität und Medialität wird schließlich anhand des von Ludwig Jäger vorgeschlagenen Begriffs der ›Transkriptivität‹ diskutiert, mit dem sich die schon bei Platon beobachtete ›mediale Logik der kulturellen Semantik‹ weiterdenken lässt.

Wie im Kapitel zu Platons *Theaitetos* werden im fünften Kapitel, dem zweiten Schlaglicht der Untersuchung der philosophischen Tradition des Dialogs, in der Auseinandersetzung mit den *Vorlesungen über die Ästhetik* von Hegel die Implikationen der Prämisse entfaltet, dass nach dem Einschnitt, den die Shoah für das Denken bedeutet hat, auch im Rückgriff vom Dialog nicht länger umstandslos die Rede sein kann. Dabei ist die Frage anleitend, ob ein von Waldenfels herausgestellter ›monologischer Trend‹ der Philosophie mit Blick auf die Dialog-Vorstellung in den *Vorlesungen über die Ästhetik* bestätigt werden

kann. Während Hegels Einheits- und Totalitätsdenken sowie seine ›archeoteleologische‹ Anlage sich in der von ihm für das Drama vorgesehenen Subjekt-Objekt-Totalität des Dialogs niederschlägt, deutet der hegel'sche Text bei genauer Betrachtung auf eine ›Disjunktion‹ in der Vorstellung des ›sinnlichen Scheinens der Idee‹. Denn *modo negativo* bewahrt Hegels Denken jene in der Frühromantik formulierte Krise und Entzweiung auf, die er zu lösen bestrebt ist. Während Hegels Bemühungen der Einhegung des Widerstands gewidmet sind, wird an seinem Schreiben immer wieder deutlich, dass der Dialog das philosophische System aufbricht und aus ihm hinausweist. Zwischen Erfahrung und Begriff sowie idealen Gehalt und sprachlicher Umsetzung einzutreten, erfordert somit auch im hegel'schen Text, dem Dialog ausgehend von der Unmöglichkeit eines Denkens in Einheiten und Kontinuitäten nachzugehen. Der Dialog ist *qua* seiner Sprachlichkeit nicht lediglich Medium des Denkens, sondern bringt auch die sprachliche Verfasstheit des Denkens *als* Vorstellung zur Geltung. Das muss in Rechnung gestellt werden, wenn er als vollständig dramatische Form begreiflich werden soll. Der Dialog verhandelt somit nicht lediglich eine ›zwischenmenschliche Dialektik‹ im Drama. Als Veräußerung und Handlung im Sinne eines ›Rückschlags der gesamten Realität‹ ist der Dialog entlang der in diesem Kapitel vorgeschlagenen Begrifflichkeit einer *disjunktiven Totalität* zu verstehen.

Deutlich wird somit, dass die philosophische Tradition im Hinblick auf den Dialog in der vorgenommenen Rückschau unter anderen Voraussetzungen betrachtet werden muss und gewinnbringend auf das hin gelesen werden kann, was ihr entgeht oder von ihr ausgeschlossen wird. Wenngleich in dieser Bewegung das spezielle Potenzial einer Wiederaneignung philosophischer Texte ›nach der Shoah‹ für eine Studie zum Dialog liegt, lassen sich bezüglich einer solchen Herangehensweise auch Zweifel anmelden. Würde diese Lesart verabsolutiert, könnte die Schlussfolgerung voreilig ausfallen: Das Drama ist nie das einer ›zwischenmenschlichen Dialektik‹ gewesen und die spezifische Anlage des dramatischen Kosmos ist nicht als Betrachtung des Menschen nach der Entdeckung der ›transzendentalen Obdachlosigkeit‹ zu betrachten. Aus dieser Schieflage ergibt sich die Frage, wie es um die Theaterpraxis steht, die in der vorgelegten Analyse der philosophischen Ästhetik Hegels vernachlässigt wurde. Wäre an dieser Stelle nicht einzuwenden, dass sich im historisch eingebetteten Entwurf des Dramas insbesondere in Deutschland ein Denken des Dialogs herausbildet, das den Vorrang des Bezugs und der Vorstellung einer disjunktiven Totalität zugunsten einer zwischenmenschlichen Lösung für das Problem der existenziell-philosophischen Krise einer absoluten Anfangslosigkeit zu überschreiben gesucht hat? Dieser Überlegung und der dabei vorauszusetzenden Gemengelage ästhetischer, erkenntnikritischer und politischer Fragestellungen wird im sechsten Kapitel nachgegangen.

In einer Analyse der *Hamburgischen Dramaturgie* G. E. Lessings wird in Kapitel sechs ein Dialog-Verständnis dargelegt, das als Ausstellung einer unmittelbar zwischenmenschlichen Praxis im Theater und als modellhaft verwirklichtes Mittel für die Erkenntnis des Menschen entworfen ist. Die dialogische Sprache des Dramas steht bei Lessing im Zusammenhang der im 18. Jahrhundert geführten Debatten um ›natürliche Zeichen‹ und entwirft eine durch die Vermeidung von Befremdlichkeit mögliche Anteilnahme in einem als transparent aufgefassten Medium der Sprache. Ausgehend von der Beschreibung einer Verwandtschaft mit der in Adam Smiths *The Theory of Moral*

Sentiments verhandelten ›Selbstverwechslung‹, die als Bedingung für das bei Lessing ›auf uns‹ bezogene Mitleid gefasst wird, ist anhand seiner Theorie des Dramas eine Vorstellung des Dialogs dargestellt, die nicht nur jenseits des dramatischen Feldes wirksam wird, sondern rückwirkend auch zu einem Kriterium des Dramas erhoben wird. Nicht nur Alterität und Differenz sind in dieser Verfertigung eines absoluten Innenraums tendenziell verdeckt. Sprache als Medium zur Überbrückung von Distanz ist anvisiert als ihrerseits überbrücktes Medium. Angestrebt ist dabei ein Ideal von Theater, das aus dem Theater herausführt und das das Theater am Theater tendenziell abzuschaffen geneigt ist. Der Dialog ist dabei Teil der Bestrebungen in den Künsten, eine Transparenz gegenüber einer empirischen Wirklichkeit zu erlangen, die jedoch durch und durch von einem geistig-idealen Gehalt vorbestimmt ist. Der Entwurf des bürgerlichen Trauerspiels wird nicht durch einen dialogisch-kommunikativen Zug aufgeladen. Vielmehr nimmt die Theorie des Dramas bei Lessing Einfluss darauf, wie der Dialog über das Feld des Dramatischen hinaus gedeutet wird und dann seinerseits wieder als Kriterium an das herangetragen wird, was als Drama gilt. Ein *close reading* des ›Beiseitesprechens‹ in *Miß Sara Sampson* erarbeitet eine anders-dialogische Dekonstitution des durch dialogische Sprachhandlungen konstituierten dramatischen Subjekts, welche auf die Grenzen des imaginativ-idealisierten Programms Lessings verweist.

Dieser Gedankengang wird im siebten und abschließenden Kapitel der Studie weiterentwickelt. Die Überlegung, dass eine Neubewertung des Dialogs ›nach der Shoah‹ und den daraus erwachsenen Ansprüchen an das Denken ausgeblieben ist, hat ihre Vorgeschichte im Moment des Anbruchs der dramatischen Epoche des Theaters – trotz der mit ihr einhergehenden Widersprüche. Die Öffnung, welche sich für das Denken des Dialogs zwischen dem ersten und dem sechsten Kapitel ergeben haben, lässt sich am Ausgang der Geschichte des dialogischen Dramas beobachten. Heiner Müller charakterisiert das Drama und die in ihm verankerte Vorstellung des Dialogs als ›Wiederkehr des Gleichen als eines Anderen‹. Aus diesem Grund untersucht das Schlusskapitel *Philoktet*. Eine Auseinandersetzung mit Müllers Stück, das in ein Verhältnis mit seinen Formulierungen zum ›Dialog mit den Toten‹ gesetzt wird, macht den im Stück ausgestellten Diskurs des Mythos und der Gemeinschaft in seiner Verstrickung mit einem Außen kenntlich, das sich dem einschließenden Ausschluss widersetzt. Dieser Widerstand wird jedoch nicht als Erfolg, sondern in seinem Scheitern ausgestellt. Das Sprechen von einem anderen Ort (Lemnos), ein anderes Sprechen und ein Anders-als-Sprechen, die im bedeutungslosen Laut und im Schweigen zum Ausdruck kommen, sind mit dem Innenraum des dramatischen Dialogs verstrickt. Dabei wird der Dialog nicht verworfen, vielmehr sucht ihn Müller anders zu denken: Dass er nach der Bedeutung der Sprachlosigkeit und -abseitigkeit sowie nach der Herausforderung einer Bezugnahme auf ein radikal entzogenes Anderes für den Dialog fragt, ist Ausgangspunkt des in diesem Kapitel wie im weiteren Zusammenhang dieser Studie vorgeschlagenen Begriffs der *negativen Dialogik*.

