

2 Sprache als Dialog: Vom Denken der Diskontinuität zum Theater des Denkens

Ein sprachphilosophisch-theoretischer Ansatz steht im Fokus dieses Kapitels. Während im Rahmen geschichtsphilosophischer Betrachtungen die Zäsur »nach der Shoah« den Dialog als Verfahren des Bezugs auf einen Anderen an eine Grenze führt, lässt sich bei der im Folgenden verhandelten Fragestellung von der Auseinandersetzung mit einer anderen Seite der Zäsur sprechen. Denn dass der Dialog nicht nur eine unter anderen Möglichkeiten für die Sprache, sondern als ihre Voraussetzung zu begreifen ist, wird in einem speziellen historischen Moment von übergreifender Relevanz. Reinhart Koselleck beschreibt diesen Moment als »Sattelzeit« um 1800 und Michel Foucault siedelt an gleicher Stelle den Umbruch von einem Repräsentationsmodell der Sprache zur neuen »Episteme« einer Wirklichkeitskonstruktion an.¹ Die Hypothese der Sprache als Dialog wird – dem Einschnitt folgend, der nicht zuletzt durch den Namen Kant repräsentiert wird² – dementsprechend im Folgenden unter dem Gesichtspunkt der »Diskontinuität« betrachtet. Vor dem Hintergrund der immer wieder zu diskutierenden Annahme, dass die Andersheit und das Außen im Horizont der Sprache selbst verhandelt wird und die Bezugnahme der Sprache auf Andere und Anderes damit nur ausgehend von einem Selbstbezug auf sich als Anderes zu verstehen ist, führt die Untersuchung dabei zum Theater des Denkens und den daraus zu schließenden Folgerungen für das Denken des Theaters.

Die Bezugspunkte der drei Teile dieses Kapitels sind dabei erstens (2.1) die Frage nach dem »Dialog« und der »Diskontinuität des Gedichts«³ in Paul Celans *Gespräch im Gebirg*, in der *Bremer Ansprache* und in *Der Meridian* sowie in dem im Rahmen der Entstehung

1 Koselleck: »Einleitung«, XV. Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, bes. 2. Kapitel, V. Das Sein der Sprache, 74–77.

2 Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 53.

3 Celan, Paul: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, hg. v. Böschenstein, Bernhard/Schmull, Heino, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, 145. Vgl. Celan, Paul: *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises. Darmstadt, am 22. Oktober 1960*, 187–202, in: Ders.: *Gesammelte Werke in Sieben Bänden. Bd. 3*, hg. v. Allemann, Beda/Reichert, Stefan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 198.

der Büchner-Preisrede entstandenen Material.⁴ Was Celan in diesem Teil der Studie vertont, ist die Beschäftigung mit der Dichtung und dem Gedicht, das »Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist«.⁵ Für Celan ist die Möglichkeit des Sprechens von einem Anderen und zu einem Anderen verstellt. »Das Gedicht ist keineswegs, wie manche glauben, das Ergebnis irgendeiner Ausdruckskunst.«⁶ Dies wird bei ihm als die mit dem Gedicht vollzogene Überlegung durchdacht, dass Sprache aufgrund eines ihr zugrundeliegenden Versäumnisses und ihres Bezugs auf eine Unerreichbarkeit als Selbstbezug zu begreifen ist, welcher das Verhältnis zu einem Anderen ermöglicht: »Er [Celan] [hat] an die Stelle des traditionellen Gedichts, das von sich selbst handelt, das sich selbst zum Gegenstand hat, ein Gedicht gesetzt, das von sich selbst nicht mehr handelt, sondern es ist.«⁷

Im zweiten Teil des Kapitels (2.2) wird die Annäherung an den Selbstbezug der Sprache untersucht, die Maurice Blanchot in *L'Entretien infini*⁸ vorschlägt. Seine Ausführungen zu Schrift, Fragment und Unterbrechung, in denen eine anfängliche Diskontinuität der Ausgangspunkt der Sprachbewegung ist,⁹ gehen auf die Auseinandersetzung mit einer im Anschluss an die Frühromantik konstatierten Krise der Kommunikation zurück.¹⁰ Der Verlust eines gemeinsamen letzten Grundes und eine daraus gefolgte »prinzipielle Stellung des Dialogischen«¹¹ wird entlang Blanchots Kommentar zu Novalis' *Monolog*¹² als *Bezug auf sich als ein Anderes* beschrieben. Weil die »um sich selbst bekümmerte« und von Blanchot als »nicht transitiv« (»non-transitive« [EI, 524]) beschriebene Sprache von einer Bezugnahme auf ein ihr äußerliches Selbst absieht und

4 Celan, Paul: *Gespräch im Gebirg*, 169–173, in: Ders.: *Gesammelte Werke in Sieben Bänden*. Bd. 3, hg. v. Allemann, Beda/Reichert, Stefan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000; Ders.: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, 185–186 (nachfolgend: *Bremer Ansprache*), in: Ders.: *Gesammelte Werke in Sieben Bänden*. Bd. 3, hg. v. Allemann, Beda/Reichert, Stefan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000; Ders.: *Der Meridian. Endfassung*, 1–13, in: Ders.: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, hg. v. Böschenstein, Bernhard/Schmull, Heino, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. Bei Zitaten aus und Bezugnahmen auf *Der Meridian* wird zusätzlich die Seitenangabe der *Gesammelten Werke* angegeben (Celan: *GW III*, 187–202).

5 Celan, Paul: »Brief an Hans Bender«, 177–178, in: Ders.: *Gesammelte Werke in Sieben Bänden*. Bd. 3, hg. v. Allemann, Beda/Reichert, Stefan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, Herv. M. W.

6 Vgl. Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 153.

7 Szondi, Peter: »Celan-Studien«, 319–398, in: Ders.: *Schriften*. Bd. II, hg. v. Bollack, Jean et al., Berlin: Suhrkamp 2011, 344. Auf diese Stelle verweist Hamacher in: »Die Sekunde der Inversion«, 112.

8 Blanchot: *L'Entretien infini*. Im Folgenden wird für *L'Entretien infini* die Sigle EI in Klammern mit der Seitenzahl im Fließtext angegeben.

9 Blanchot verschiebt die von Bataille im Anschluss an Hegel erörterte Frage nach der Negativität (vgl. dazu in der vorliegenden Studie, 18f./241f./366ff.) schwerpunktmäßig auf die Sprache und eine ihr eigene Andersheit.

10 Hiermit wird an die in der Einleitung dargelegten Ausführungen zur Zäsur (21ff.) angeschlossen. Weiterführende Gedanken zum Verhältnis von Hölderlin und der Frühromantik finden sich u.a. in: Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 7–122, in: Ders.: *Gesammelte Schriften I.1*, hg. v. Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

11 Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69f.

12 Novalis: *Monolog*, 672f., in: Ders.: *Schriften*. Bd. 2. *Das philosophische Werk I*, hg. v. Samuel, Richard, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981.

in der Selbstzuwendung die in ihr vollzogene Abwendung von den Dingen zum Gegenstand hat, erfolgt der Bezug auf das Andere in der »Poetologie der Alterität«¹³ im Verhältnisspiel der Sprache als »rapport sans rapport« (EI, 66).

Schließlich (2.3) greift die Untersuchung mit Philippe Lacoue-Labarthes und Jean-Luc Nancys »Le Dialogue sur le dialogue«¹⁴ die Denkfiguren und (sprach-)philosophischen Bedingungen auf, die in den zwei vorangegangenen Teilkapiteln beschrieben wurden. Dass Sprache einerseits als Selbstbezug vollzogen sowie andererseits als Anrede von Anderen ausgesprochen wird, ist bei ihnen die Grundlage dafür, dass Wirklichkeit als »Präsentierung einer entzogenen Präsenz« (»une logique [...] d'une présence [...] essentiellement en fuite, une présence qu'il s'agit de présenter justement parce qu'elle ne se présente pas« [vgl. DD, 73]) nur im und als Dialog überhaupt denkbar ist. Hiermit geht der Gedanke einher, dass die Spannung zwischen Selbst- und Fremdbezug kein Verfahren ist, sondern stets aufs Neue verhandelt wird. Sprache stelle in je spezifischen Bezugnahmen eine »Verräumlichung« aus und bedinge damit ein Miteinander von »Orten der Aussage« (vgl. DD, 85f./71). Das ist die Grundlage der von Lacoue-Labarthe und Nancy vorgeschlagenen Engführung von Dialog und Theater. Was als Theater des Denkens – vor dem Hintergrund einer sozialen und moralischen Krise des Bürgertums, der politischen Krise der Französischen Revolution und der erkenntnikritischen Krise, hervorgerufen durch die kantische Kritik¹⁵ – gefasst werden kann, visiert dabei ein vollkommen anderes Denken des Theaters an, als es Peter Szondi im Hinblick auf die Form des Dramas beschreibt.

Die diskutierten Texte weisen die Gemeinsamkeit auf in einer je spezifischen Weise ihrerseits diskontinuierlich und fragmentarisch, nichtlinear oder dialogisch zu verfahren. Sowohl auf inhaltlicher Ebene als auch in ihrer Gestalt gehen sie davon aus, dass Sprache nicht im Sinne einer instrumentellen Kommunikation zu verstehen ist.

2.1 Dialog und Versäumnis: Paul Celans Dichtung der doppelten Unerreichbarkeit

Das Gedicht will zu einem Anderen, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.¹⁶

Celan ist ein Dichter des Dialogs, denn bei ihm finden sich unzählige indirekte wie direkte Anspielungen auf die Begegnung mit einem Anderen. Etwa fünfundsechzig Prozent aller Gedichte Celans sind an ein Du adressiert, und dieser dialogische Impuls kann

¹³ Gelhard, Andreas: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München: Fink 2005, 249.

¹⁴ Lacoue-Labarthe/Nancy: »Le Dialogue sur le dialogue« wird in diesem Kapitel im Text zitiert, wobei die Sigle DD in Klammern mit der Seitenzahl angegeben wird.

¹⁵ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 53.

¹⁶ Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

nicht zuletzt als Auseinandersetzung mit Gottfried Benns Formulierung angesehen werden, dass das moderne Gedicht ein Monolog sei.¹⁷ Wenn mit Blick auf Celan eine »Poetik des Dialogs« formuliert wird oder vom »Dialog als poetisches Prinzip« die Rede ist, greifen diese Formeln dennoch zu kurz.¹⁸ Celan spricht in einem »Brief an Hans Bender« davon, dass man »mit ‚poiein‘ und dergleichen«¹⁹ nicht zu kommen brauche, womit er postuliert, dass sich der Dialog des Gedichts nicht im Sinne eines Verfertigungsprozesses zu einer Poetik formalisieren lasse. Während in letzterer immer auch eine Herstellung, ein Tun und ein Zutun angelegt ist – Funktionen, die Celan in *Der Meridian* der Kunst zuordnet, aber der Dichtung als In-Frage-Stellung im Anschluss an Georg Büchner abspricht²⁰ –, bewegt sich die mit der Dichtung verhandelte Begegnung mit einem Anderen nicht im Register einer vom Telos der Verwirklichung ausgehend begriffenen Möglichkeit, sondern steht im Zeichen einer Bedingtheit im Versäumnis.

Die vorliegende Untersuchung verfolgt nicht den Anspruch, die vielen Anspielungen der Texte Celans vollumfänglich aufzuarbeiten.²¹ Vielmehr stehen zwei zentrale dialogische Momente in seinem Denken der Dichtung im Zentrum. Erstens ist Celans Auseinandersetzung mit dem Unerreichbaren und seinem Entzug gegenüber der Sprache, mit der programmaticischen Frage danach verknüpft, wie nach Auschwitz zu schreiben sei: Szondi hat für diese Fragestellung, auch in Bezug auf Adornos Formulierung, dass es barbarisch sei nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben,²² die Wendung des Schreibens »auf Grund von Auschwitz« geprägt.²³ Eine beschädigte und verstellte Sprache ist bei Celan Ausgangspunkt der Suche nach einer Sprache der Dichtung, die die Wirklichkeit von einem wirklichkeitswunden Standpunkt aus entwirft.²⁴ Zweitens entwickelt Celan,

17 Vgl. Lyon, James K.: »Paul Celan and Martin Buber. Poetry as Dialogue«, in: *PMLA*, 1/86 (1971), 110–120, 119.

18 Vgl. Fassbind: *Poetik des Dialogs*; Encarnaçāo, Gilda: »Fremde Nähe. Das Dialogische als poetisches und poetologisches Prinzip bei Paul Celan«, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

19 Celan: »Brief an Hans Bender«, 177.

20 Vgl. Celan: *Der Meridian*, 5; Celan: *GW III*, 193.

21 Winfried Menninghaus hat unter Bezugnahme auf eine Bemerkung Szondis die Frage gestellt, ob die Enthüllung literarischer Zitationen einer Interpretation zugrunde gelegt werden können. Die Konkretheit solcher Bezugssgrößen, so Menninghaus, verdecken eine dem Gedicht eigene Unbestimmtheit und autonome Eigenständigkeit. Mit der bei Celan akzentuierten Spannung zwischen Anspielungswut und Geheimniskrämerei führt Menninghaus ein Nicht-Wissen ein, das eine Differenz zur Entschlüsselung durch Fakten-Wissen in der Lektüre markiert. Damit ist nicht eine Voraussetzungslosigkeit der Lektüre gemeint, sondern eine gegenüber der dominierenden philologischen Praxis kritische Haltung und Bewegung hin zu dem, das sich der Überführung in positives Wissen widerersetzt (vgl. Menninghaus, Winfried: »Zum Problem des Zitats bei Celan und in der Celan-Philologie«, 170–190, in: Ders./Hamacher, Werner (Hg.): *Paul Celan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988).

22 Vgl. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft 1. Prismen. Ohne Leitbild*, 30.

23 Vgl. Szondi: »Celan-Studien«, 384.

24 Vgl. Menninghaus, Winfried: *Paul Celan. Magie der Form*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 54ff. Einen vergleichbaren Fokus legt auch die Studie von Martin Jörg Schäfer: *Schmerz zum Mitsein. Zur Relektüre Celans und Heideggers durch Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. Die von Schäfer beschriebene Poetologie eines Schmerzes zum Mitsein löse den Schmerz nicht auf, sondern mache ihn zu ihrem »stets bestimmend bleibenden Anstoßmoment« (ebd., 23).

ausgehend von seiner Grundformel, das Gedicht halte immer auf den Anderen zu, den Gedanken, dass eine Begegnung in der Sprache nur als Versäumnis oder als Bezugnahme auf die Unbestimmtheit eines Niemand zu fassen sei. Wie zu zeigen sein wird, entwirft Celan im Nachdenken über eine entschiedene und unüberbrückbare Unerreichbarkeit eine dialogische Diskontinuität der Sprache des Gedichts.

Gespräch im Gebirg, Der Meridian und das dialogische Versäumnis

Gespräch im Gebirg – der einzige von Celan in erzählender Prosa zu Lebzeiten veröffentlichte Text²⁵ – handelt von der Begegnung und Unterredung zwischen einem ins Gebirge gegangenen »Jud Klein« und einem ihm entgegenkommenden »Juden Groß«. Der überaus komplexe und mitunter schwer zugängliche Text adressiert Fragen eines verfehlten oder gar unmöglichen Aufeinandertreffens, der Sprache, des Jüdischseins, der Naturbeobachtung und des Selbstverhältnisses. Aus einer auktorialen Erzählperspektive wird in einem nicht enden wollenden ersten Satz zunächst der Aufbruch von »Jud Klein« und das Aufeinandertreffen mit dem »Juden Groß« beschrieben:

Eines Abends, die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen, da ging, trat aus seinem Häusel und ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche, ging und kam, kam dahergezockelt, ließ sich hören, kam am Stock, kam über den Stein, hörst du mich, du hörst mich, ich bins, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich und der andre, – er ging also, das war zu hören, ging eines Abends, da einiges untergegangen war, ging unterm Gewölk, ging im Schatten, dem eignen und dem fremden – denn der Jud, du weißts, was hat er schon, das ihm auch wirklich gehört, das nicht geborgt wär, ausgeliehen und nicht zurückgegeben –, da ging er also und kam, kam daher auf der Straße, der schönen, der unvergleichlichen, ging, wie Lenz, durchs Gebirg, er, den man hatte wohnen lassen unten, wo er hingehört, in den Niederungen, er, der Jud, kam und kam.²⁶

Der immense Anspielungsreichtum der kurzen Erzählung reicht von Büchners *Lenz* bis hin zu »Von der Richtung: Gespräch in den Bergen« aus Bubers *Daniel*.²⁷ Insbesondere der Bezug auf Büchner soll als Ausgangspunkt der bei Celan verhandelten Möglichkeit der Dichtung als Dialog der Diskontinuität aufgegriffen werden – nicht zuletzt, weil *Gespräch im Gebirg* Überlegungen enthält, die Celan in der *Meridian*-Rede zur Verleihung des Büchner-Preises wieder aufnimmt. Dort macht Celan darauf aufmerksam, dass *Gespräch im Gebirg* nach einer »versäumte[n] Begegnung im Engadin«²⁸ geschrieben wurde, die mit Adorno hätte stattfinden sollen. Dass der Dialog bei Celan mit einem Prosatext untersucht und im anschließenden Teilkapitel um poetologische Überlegungen erweitert

25 Vgl. Celan: *Gesammelte Werke in Sieben Bänden*. Bd. 3, 211.

26 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 169.

27 Büchner, Georg: *Lenz*, 97–126, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Knapp, Gerhard Peter/Wender, Herbert, München: Goldmann 2002. Vgl. zum Bezug auf Buber bes. Lyon: »Paul Celan and Martin Buber. Poetry as Dialogue«.

28 Celan: *Der Meridian*, 11; Celan: *GW III*, 201.

wird, und nicht in Auseinandersetzung mit den häufig bereits strukturell dialogisch angelegten Gedichten,²⁹ ist eine bewusste Entscheidung für das vorliegende Projekt. Denn die Anrede und damit auch die Möglichkeit des Dialogs bleiben im Gedicht tendenziell eher bewahrt als in der Erzählung. In der Prosaerzählung, so die Hypothese, kommt Celan jenem Versäumnis, das er auch zum Ausgangspunkt seiner poetologischen Überlegungen macht, am nächsten. Die Prosa vollzieht eine Bewegung, in der anfangs in der auktorialen Erzählperspektive eine Anrede und damit auch eine Zusammenkunft noch vorstellbar sind. Deren Möglichkeit wird am Ende jedoch zurückgenommen oder unter den Vorbehalt der Unmöglichkeit gestellt: »– ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dirs nicht sag und nicht gesagt hab.«³⁰ Das passiert, obwohl oder gerade weil sich die Erzählstimme auf die Ebene der direkten Rede verschoben hat. Die sprachlich-formale Geste der Erzählung vollzieht eine Bewegung von einer dem Geschehen enthobenen Position in die dialogische Situation. Wenn diese mit der Erzählung entfaltete Bewegung aber schließlich bei einer radikalen Distanzierung des Ich – auch von sich selbst – landet, umreißt sie das lyrische Ich bei Celan vielleicht noch präziser als die Gedichte.

Die Erzählung verbindet einen auf den ersten Blick humorvollen, fast lakonischen Ton mit einer nachdenklichen Schwere und Düsterkeit. Jud Klein – und, wie sich gegen Ende herausstellt, auch Jud Groß – geht »wie Lenz, durchs Gebirg«.³¹ Die rudimentäre Handlungsebene bleibt auf dieses Geschehen des Entgegenkommens und Aufeinandertreffens beschränkt. Das kurze Prosastück lässt sich in drei etwa gleich lange Teile gliedern, die oberflächlich im Text nicht auffällig voneinander getrennt sind. Die Erzählung führt in einem sich selbst unterbrechenden Fluss der Setzungen, Beobachtungen und Reflexionen im ersten Teil hin zu einer Zurücknahme der Erzählperspektive, nach der ein zweiter Teil zu beginnen scheint:

Die Geschwätzigen! Haben sich, auch jetzt, da die Zunge blöd gegen die Zähne stößt und die Lippe sich nicht ründet, etwas zu sagen! Gut, laß sie reden ...
 ›Bist gekommen von weit, bist gekommen hierher ...‹
 ›Bin ich. Bin ich gekommen wie du.‹
 ›Weiß ich.‹
 ›Weißt du. Weißt du und siehst: Es hat sich die Erde gefaltet hier oben, hat sich gefaltet einmal und zweimal und dreimal, und hat sich aufgetan in der Mitte, und in der Mitte steht ein Wasser, und das Wasser ist grün, und das Grüne ist weiß, und das Weiße kommt von noch weiter oben, kommt von den Gletschern, man könnte, aber man soll nicht, sagen, das ist die Sprache, die hier gilt, das Grüne mit dem Weißen drin, eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich – denn, frag ich, für wen ist sie denn gedacht, die Erde, nicht für dich, sag ich, ist sie gedacht und nicht für mich –, eine Sprache, je nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst du, lauter Sie, und nichts als das.‹³²

29 Vgl. Lyon: »Paul Celan and Martin Buber. Poetry as Dialogue«, 119.

30 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 173.

31 Ebd.

32 Ebd., 170.

Das sich im zweiten Teil zwischen den beiden Figuren entfaltende Gespräch – eine Zuordnung der Redeteile ist nicht eindeutig möglich – ist zunächst von Wiederholungen gekennzeichnet. Das jeweilige und dabei geteilte Gekommen-Sein, Wissen und Verstehen ist Gegenstand einer merkwürdigen Unterredung, während die Gesprächspartner miteinander zu sprechen scheinen, einander aber auch fortlaufend verfehlten. Die als Vetter und Geschwisterkinder bezeichneten Figuren werden darüber hinaus als in ihrem Sehsinn durch einen Schleier hinter den Augen eingeschränkt beschrieben, welcher sie die blühenden Blumen übersehen lässt. Die diffuse Begegnung, das bei beiden vorausgegangene Kommen und Gekommensein, wird als Paradox einer fast schicksalhaften Notwendigkeit und gleichzeitigen Unmöglichkeit von Begegnung aufgeworfen. Dass es dabei um eine Sprache »ohne Ich und ohne Du«³³ geht – auf den Bezug zu Buber soll später zurückgekommen werden –, erweckt den Eindruck, dass hier der Ausgangspunkt einer Unterscheidung zwischen einer geschwätzigen Rede einerseits und einer ins Unbestimmte ausgehenden Sprache andererseits angelegt ist. Dabei wird die gegenstands- und adressatenbezogene Rede über einen Gegenstand einer bloßen Sprache ohne Ursprung und Ziel oder gar Gesprochenes gegenübergestellt.

Diese bloße Sprache wird anhand der prägnanten Rolle des Steins verhandelt. Weil der Stein in seiner Sprachlosigkeit auf die Empfänglichkeit für Sprache verweist, verschärft und verkehrt Celan die von Heidegger in *Grundbegriffe der Metaphysik* beschriebene Weltlosigkeit des Steins.³⁴ Sein Sprechen ist explizit an niemanden beziehungsweise an einen Niemand gerichtet. Er »spricht, weil niemand ihn hört«³⁵ und sagt nur: »Hörst du?« Der Stein spricht, obwohl oder gerade weil er keine Welt hat. Das sich wiederholende »hörst du«, das sich im späteren Verlauf zum »Hörstdu« wandelt, lässt sich dabei auch als Echo auf das »Was spricht da?« in Büchners *Woyzeck* begreifen.³⁶ Es verweist auf eine aufdringliche Abwesenheit eines Gegenübers im Gespräch. Das »Hörstdu« ist Auftakt zum Übergang in den dritten Teil und damit in eine Art Monolog darüber, wie sich die Begegnung mit dem Stein als eine Vereinzelung in der Sprache auswirkt, von der diese gezeichnet bleibt. Dies vermittelt sich aufgrund einer an die Architektur der Konzentrationslager erinnernden Rede von Steinfliesen, auf denen – vermutlich – »Jud Klein« neben Geschwisterkindern lag und nur mehr das Herunterbrennen einer Kerze zu lieben im Stande war. Eine aus der Vergangenheit der Figur kommende Endlichkeitserfahrung wird als Unterbindung der Schilderung von Naturschönheit in seine erzählte Gegenwart eingetragen, die mit der Erwähnung der Pflanzen Türkenskunk und Rapunzel wiederum aufgegriffen wird – »in meinem Aug, da hängt der Schleier«.³⁷ Die im Gespräch und anhand der Begegnung erörterte Vereinzelung und ihre Aufhebung in der Unterredung wird zum Ende in den Konjunktiv gesetzt, womit sie in eine Selbstbegegnung anhand eines größtmöglichen Umwegs gewendet wird:

33 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 171.

34 Vgl. Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 1983, 272.

35 Ebd.

36 Büchner, Georg: *Woyzeck. Entstehungsstufen*, 125–158, in: Ders.: *Werke und Briefe*, hg. v. Lehmann, Werner R., München: Hanser 1980, 128.

37 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 172.

– ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dir nicht sag und nicht gesagt hab; ich mit dem Türkenbund links, ich mit der Rapunzel, ich mit der heruntergebrannten, der Kerze, ich mit dem Tag, ich mit den Tagen, ich hier und ich dort, ich, begleitet vielleicht – jetzt! – von der Liebe der Nichtgeliebten, ich auf dem Weg hier zu mir, oben.³⁸

Die anhand des Anderen verhandelte Selbstbegegnung – »der Weg hier zu mir« – steht von Beginn an in einer auffälligen Verbindung mit dem Jüdischsein. Der von der abwertenden Abkürzung der Bezeichnung für Juden begleitete Auftritt von »Jud Klein« im ersten Teil lässt an den Nazi-Propagandafilm *Jud Süß* von 1940 denken. Was an »Jud«, und mit dem gewaltigen historischen Ballast einhergehend, herablassend, antisemitisch und bedrohlich klingt – das sich im Text ereignende Geschehen setzt darüber hinaus ein, als »Eines Abends, die Sonne, und nicht nur sie«, untergegangen war – verwandelt Celan mit wenigen Worten in einen karikaturesk-selbstbewussten Eigensinn. Das wird einerseits mit einer Eigenheit der Sprache hervorgehoben. Denn der Wiederholung von »Jud« wird sogleich nachgestellt, dass es sich bei ihm um den Sohn eines Juden handelt, der aus »seinem Häusel« trat und »dahergezockelt« kam. Sein Gehen hat ferner keine Richtung und wird aus der Distanz betrachtet. »Jud Klein« entzieht sich, ungerichtet, dem Blick einer Zuschreibung. Der Umschlagplatz seiner Andersheit, die noch der Festsetzung als Andersheit widersteht, ist sein Eigenname: Der Jude »ging und kam« und »mit ihm ging sein Name«.³⁹ Sein Name und damit auch der Name seines Vaters sowie seines jüdischen Erbes wird als unaussprechlich bezeichnet: Der mit »Jud Klein« gehende, unaussprechliche Name ist dabei einerseits auf Jahwe bezogen, den im jüdischen Glauben nicht auszusprechenden Namen Gottes. Aber die Zitation der rassifizierenden Typisierung als »Jud«, vor dem Hintergrund des Hinweises auf die jüdische Erbfolge, verdeutlicht einen weiteren Entzug. Im Namen, der mit ihm ging und für die Deutschen unaussprechlich ist, bleibt er in seinem Eigenen und Eigensten, einer Benennung und Bezeichnung, über die bloße Typisierung hinaus, entzogen. Die Andersheit von »Jud Klein« wird damit gleichermaßen eingesetzt wie auch unterminiert. Sie wird aufgerufen und von der Möglichkeit einer Festsetzung als so und so verfasste Andersheit losgesprochen.

Mit diesem Ich, das sich selbst nicht gleicht, weil es in seiner Andersheit nicht festgelegt ist, verweist Celan nicht zuletzt auf den Zusammenhang zwischen »Jud Klein«, der »wie Lenz, durchs Gebirg« geht, und der Figur Büchners, die sich als »der Ewige Jude«⁴⁰ bezeichnet. Eine weitere Ausführung dieser Konstellation findet sich in *Der Meridian*. Mit Lenz, der auf dem Kopf gehen möchte – Celan akzentuiert und exponiert das Zitat: »nur war es ihm manchmal unangenehm, daß er nicht auf dem Kopf gehen konnte«⁴¹ – macht er eine Bodenlosigkeit und Abgründigkeit der Sprache zum Zentrum seiner Überlegungen zur Dichtung. Celan stellt der Kunst als Mimesis,⁴² die als Technik und Verfertigung ihre Gegenstände beherrschend komponiert, eine Dichtung ent-

38 Ebd., 173.

39 Vgl. ebd., 169.

40 Büchner: *Lenz*, 118.

41 Celan: *Der Meridian*, 7; Celan: *GW III*, 195; Büchner: *Lenz*, 97.

42 Bei Lacoue-Labarthe heißt es, dass die Dichtung und wie sie in der *Meridian*-Rede entworfen ist, eine Unterbrechung der Kunst der Mimesis sei (vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe: »Katastrophe«, 31–60,

gegen, die auf eine abgründige Sprache des Unmöglichen zurückgeworfen ist. Nicht der Wille zum Ausdruck ist ihr Antrieb,⁴³ sondern vielmehr die Unmöglichkeit, überhaupt etwas zur Sprache bringen zu können. Während Celan die »Ausdruckskunst« mit dem versteinernden Medusenhaupt in Verbindung bringt, geht er in der Frage der Dichtung auf Büchner zurück. Wie in der im »Brief an Hans Bender« bereits zitierten Andeutung, ist es auch hier wieder eine Infragestellung der Kunst des »poiein«. Diese sei für Celan eine Verkrüppelung der Sprache, Maschination und Automation,⁴⁴ welche die Dichtung zur Kenntnis zu nehmen habe wenn sie weiterfragen wolle.⁴⁵ Dementgegen, so Celan, habe die bei Büchner – dem »Dichter der Kreatur«⁴⁶ – der Kunst entwundene Dichtung »den Himmel als Abgrund unter sich«.⁴⁷ Während Büchners Schreiben vom Datum einer »Majestät des Absurden«⁴⁸ geprägt ist, fasst Celan den bereits in *Lenz* erwähnten 20. Januar – der 1942 der Tag der Wannseekonferenz ist – als das Datum, von dem her seine Gedichte aus einem »Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit«⁴⁹ geschrieben sind. Sie sprechen sich trotz ihrer »Neigung zum Verstummen«⁵⁰ einem Anderen zu: »Ich hatte mich, das eine wie das andere Mal, von einem ›20. Jänner‹, von ›meinem 20. Jänner‹, hergeschrieben.«⁵¹ Der Wunsch auf dem Kopf zu gehen, »um des Ortes der Dichtung, um der Freisetzung, um des Schritts willen«⁵² verbindet Celan mit dem Wagnis, in der »eigenen, allereigensten Sache«, »in eines Anderen Sache« und »wer weiß, vielleicht in einer ganz Anderen Sache«⁵³ sprechen zu wollen.

Wer auf dem Kopf geht, hat nicht nur den Himmel als Abgrund unter sich, sondern ist auch auf seine Hände angewiesen. Die zum Händedruck ausgestreckten Hände hatte Celan in seinem bereits erwähnten »Brief an Hans Bender« in eine prinzipielle Entsprechung mit dem Gedicht gesetzt.⁵⁴ In *Der Meridian* verweist er weiterhin auf »den kleinen Vierzeiler« aus *Sprachgitter*: »Stimmen vom Nesselweg her:/Komm auf den Händen zu uns./Wer mit der Lampe allein ist,/hat nur die Hand, draus zu lesen.«⁵⁵ In den Mate-

in: Hamacher, Werner/Menninghaus, Winfried (Hg.): *Paul Celan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 55).

43 Vgl. Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 153.

44 Celan zufolge verlaufe eine »Verkrüppelung« gesellschaftlichen Lebens durch abstrakte politische Gewalt parallel mit einer »Verkrüppelung« sprachlichen Lebens durch eine abstrakt-arbiträre Bedeutungsfunktion. Eine Verknachung der Sprache gehe einher mit einer Verknachung der Dinge. Celan vollziehe damit eine historische Reflexion u.a. des Faschismus, im Inneren einer linguistischen Programmatik (vgl. Menninghaus: *Paul Celan. Magie der Form*, 54ff.)

45 Vgl. Celan: *Der Meridian*, 5; Celan: GW III, 192.

46 Ebd.

47 Ebd., 7/195.

48 Ebd., 3/190.

49 Ebd., 9/197.

50 Ebd., 8/197.

51 Ebd., 11/201.

52 Ebd., 6/194.

53 Ebd., 8/196.

54 Vgl. Celan: »Brief an Hans Bender«, 177.

55 Celan: *Der Meridian*, 11; Celan: GW III, 201. Vgl. Celan, Paul: »Sprachgitter«, 143–204, in: Ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Bd. 1, hg. v. Allemann, Beda/Reichert, Stefan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 147.

rialien heißt es: »Auf den Händen, auf denen es zu gehen hatte, kommt das Gedicht zu dir, gibt es sich dir in die Hand.«⁵⁶ Auf den Händen zu gehen ist aber vor allem auch ein verletzliches Gehen. Das Gehen auf den Händen gehe zu einem Datum – dem »20. Jänner« –, welches ein verändertes Verhältnis zur Sprache erzwingt: »Auf den Händen, das heißt ins Ungangbare gehen.«⁵⁷ Dieses Ungangbare umschreibt Celan auch als den Ruf des Gedichts »aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch«: »Jedes Ding, jeder Mensch ist dem Gedicht, das auf das Andere zuhält, eine Gestalt dieses Anderen.«⁵⁸

Für die zuvor untersuchte Konstellation lässt sich für eine Begegnung unter den jeweils beschriebenen Vorzeichen festhalten, dass sie als verletzlich, angrifffbar und prekär beschrieben werden muss. Wer sich sprechend auf den Händen bewegt, hat nicht nur den Himmel als Abgrund unter sich. Für das auf den Kopf gestellte sprechende Ich steht damit auch die Welt selbst auf dem Kopf. Und zum Händedruck schließlich kann es nur unter dem allergrößten Risiko eines Zusammensturzes von Ich und seiner auf dem Kopf stehenden Welt kommen. Dennoch bezeichnet Celan vor Ende seiner Rede etwas, das sich im Sinne einer Verbindung und Begegnung verstehen lässt. Aber wie im Entwurf zum zweiten Hauptteil der Rede deutlich wird, ist die Sprache – »Immaterielles aber Irdisches, Terrestrisches, etwas Kreisförmiges, über die beiden Pole zu sich selbst Zurückkehrendes«: ein »Meridian«⁵⁹ – nicht als Ausdruck, Mitteilung oder gelungener Kommunikationsprozess zu verstehen. Im Hinblick auf eine dem »einmaligen Neigungswinkel eines Daseins« sich je aktualisierende, weltsetzende sich dem fragenden Einzelnen zusprechende Sprache«⁶⁰ formuliert Celan den Anspruch, »das Inkommensurabile des Anderen mitsprechen [zu] lassen«.⁶¹ Der Meridian der Dichtung wird demnach explizit unter das Risiko eines Zusammensturzes gestellt, das mit dem Händedruck im Handstand und mit dem Himmel als Abgrund unter sich einhergeht. Celan beschreibt das Schwanken zwischen einer einsamen und prekären, abgründigen und damit auch unbestimmten Sprachbewegung und die Suche nach der Begegnung im Gedicht. Dieses Schwanken bezeichnet er als »Geheimnis der Begegnung«:

Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben. Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier, in der Begegnung – im *Geheimnis der Begegnung*?⁶²

Die Dichtung in der »eigenen, allereigensten Sache«, »in eines Anderen Sache« und »wer weiß, vielleicht in eines ganz Anderen Sache«⁶³ ist bei Celan ein »Schritt zugunsten einer Begegnung mit Anderem, zugunsten einer anderen Begegnung und eine Veränderung der Begegnung.«⁶⁴ Diese Überlegung lässt sich auch insofern mit dem im Zitat ange-

56 Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 139.

57 Hamacher: »Versäumnisse«, 59.

58 Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

59 Vgl. ebd., 12/202.

60 Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 65.

61 Ebd., 71.

62 Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

63 Ebd., 8/196.

64 Hamacher: »Versäumnisse«, 61.

führten Geheimnis in Verbindung setzen, als dass die Begegnung, die sich in *Gespräch im Gebirg* und im Erbe Lenz' für »Jud Klein« ergibt, keine ist, die sich *hic et nunc* einlösen, erfüllen oder vollziehen ließe. Hat eine Begegnung stattgefunden und wenn ja – was verspricht sie? Zunächst ist hervorzuheben, dass die bei Celan akzentuierte »Gegenwart« und »Präsenz«⁶⁵ des Gedichts nicht unter dem Zeichen eines aktualisierenden Poiein oder einer Performanz steht. Vielmehr ist die Begegnung – und an dieser Stelle sollen die Begleitumstände der Entstehung von *Gespräch im Gebirg* ins Spiel gebracht werden – immer auch Versäumnis und mithin die Begegnung überhaupt nicht ohne Versäumnis zu verstehen.

Die beinahe notorische Entstehungsgeschichte von *Gespräch im Gebirg* ist vielfach beschrieben und diskutiert worden. Celan selbst verweist auf den Hintergrund der Erzählung, indem er von einer »versäumte[n] Begegnung im Engadin« spricht.⁶⁶ Diese Begegnung sollte zwischen ihm und Adorno stattfinden. Der Text ist ausgehend von diesem faktischen Hintergrund als »fiktives Gespräch« und Auseinandersetzung mit einer »versäumte[n] Begegnung« beschrieben worden.⁶⁷ Das widersprüchliche Interesse der beiden füreinander sei trotz sechzehn erhaltener Briefsendungen, persönlicher Gespräche und Telefonate sowie der gegenseitigen Lektüre der Schriften von einer Art »Versäumniszwang« gekennzeichnet, so Hamacher,⁶⁸ welcher wesentlich von Celan ausging, habe er doch die Begegnung absichtlich verpasst. Davon zeuge ein Brief an Otto Pöggeler und auch die später folgende Korrespondenz mit Adorno.⁶⁹ An der Entstehungsgeschichte von *Gespräch im Gebirg* zeigt sich mehr, als der Tratsch um eine der faszinierenderen Intellektuellenbekanntschaften der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andeutet. Auch wenn sich Celan später von einem Treffen, das in Paris tatsächlich stattgefunden hat, aus persönlichen Gründen enttäuscht gezeigt habe:⁷⁰ Die absichtlich versäumte Begegnung verweist darauf, dass Celan sich in seinem Interesse an der »intrikaten Beziehung zwischen Begegnung und Versäumnis« von Adorno – der den Dialog nur als gegenseitige Überbietung und Vereinnahmung begreifen konnte⁷¹ – missverstanden sah: »Begegnung [für Celan] ist Begegnung mit einem Abgrund, mit dem Faktum eines vielleicht unvermeidlichen Versäumnisses, mit einer Lücke, einer Ellipse im Welt-, im Selbst-, im Sprach-Verhältnis.«⁷²

Wie Hamacher in seinem Text über die Beziehung zwischen Adorno und Celan deutlich macht, ist bei Adorno das Versäumte eine nicht verwirklichte historische Möglichkeit, während bei Celan die Begegnung nicht nur der Realisierbarkeit, sondern auch der

65 Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

66 Ebd., 11/201.

67 Vgl. Janz, Marlies: *Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans*, Königstein/Ts.: Athenäum 1984, 134; vgl. Pöggeler, Otto: *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg u.a.: Alber 1986, 157.

68 Vgl. Hamacher: »Versäumnisse«, 57.

69 Vgl. ebd., 62.

70 Hamacher spricht von einem in Celans Augen polemischen und verfälschenden Umgang mit Heidegger sowie fehlender Anteilnahme seitens Adorno in der Affäre Goll (vgl. ebd., 66f.).

71 Vgl. ebd., 64.

72 Ebd., 59.

Vorstellbarkeit in einem grundsätzlichen Sinne entzogen ist.⁷³ Auch wenn Adorno sich von seinem Verdikt distanziert hat, dass es nach Auschwitz barbarisch ist, ein Gedicht zu schreiben,⁷⁴ habe er an einer Vorstellung von Verwirklichung festgehalten, in der sich das Gedicht dem historischen Versäumnis als »selbstgenügsame Kontemplation« entgegenstelle. Das Gedicht so zu verstehen, sei für Celan ein unfassbarer Gedanke, so Hamacher weiter.⁷⁵ Weil die Dichtung als Schritt zum Anderen und als existenzieller Akt zu begreifen sei, könne es für Celan weder »Hypothesen und Spekulationen, Betrachtungen oder Kontemplationen« vorstellen.⁷⁶ Diese in *Der Meridian* anhand der Gegenüberstellung von Kunst und Dichtung ausgeführte Überlegung wird im *Gespräch im Gebirg* durch ein die Rede aussetzendes Sprechen behandelt. Das ist der Hintergrund, vor dem Celan im Gegensatz zu Adorno den Dialog als ein Gespräch begreift, in dem die einander begegnenden Positionen sich gegenseitig freisetzen und einander ihre Andersheit zugestehen.⁷⁷

Die Selbstbegegnung scheint Celan grundsätzlich anhand des Umwegs zu einem Anderen zu verhandeln – in *Der Meridian* referiert er unter anderem in folgender Weise darauf: »Ich bin ... mir selbst begegnet.«⁷⁸ Weil aber in *Gespräch im Gebirg* eine gegenseitige Verfehlung im Gespräch stattfindet und die Unterredung durch eine Versetzung in den Konjunktiv zurückgenommen wird, kann in Bezug auf den Anderen und das Andere nicht eine gelungene Selbstkonstitution vollzogen werden: »– ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dirs nicht sag und nicht gesagt hab [...]«⁷⁹. Was Celan anhand des Versäumnisses und der Verfehlung verhandelt, ähnelt der mit Levinas beschriebenen Exteriorität: das Außersichsein des Ich kann nicht in der Bewegung eines Rückbezugs zum Selbst aufgelöst werden.⁸⁰ Das gilt sowohl für die Dichtung als auch für das sich von einem »20. Jänner« her schreibende, dichtende Ich. Hier tut sich auch der differenzierte Bezug Celans auf den von ihm »bis zur Verzückung verehrten«⁸¹ Buber auf. Sehr deutlich wird die Bezugnahme in der Passage über eine »Sprache ohne Ich und ohne Du«, die Ausgangspunkt der Unterscheidung zwischen Reden und Sprechen ist:

»[...] das ist die Sprache, die hier gilt [...] eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich – denn, frag ich, für wen ist sie denn gedacht, die Erde, nicht für dich, sag ich, ist

73 Vgl. ebd., 70.

74 Vgl. in der vorliegenden Studie, 66. Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 355. Diese Korrektur ist deswegen auch erstaunlich, weil es in der ursprünglich formulierten Passage heißt: »Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.« (Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft 1. Prismen. Ohne Leitbild*, 30).

75 Vgl. Hamacher: »Versäumnisse«, 72f.

76 Ebd., 74.

77 Vgl. ebd., 64.

78 Celan: *Der Meridian*, 11; Celan: *GW III*, 201.

79 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 173.

80 Levinas: »Dialog«, 66.

81 Vgl. Felstiner, John: *Paul Celan. Eine Biographie*, übers. v. Holger Fliessbach, München: Beck 2014, 213.

sie gedacht, und nicht für mich –, eine Sprache, je nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst du, lauter Sie, und nichts als das.⁸²

Das in der Figurenrede an ein Gegenüber gerichtete Wort beschreibt eine der bei Buber ähnliche Situation des Verlusts der sprachlichen Begegnung zwischen Ich und Du. Anstelle des Ich-Du steht eine Es-Welt, eine Erde lauter dritter Personen, die weder für ein Dich noch für ein Ich gedacht ist. Eine Rede ohne Ansprache kann keinen Bezug zur Welt stiften. Celan stimmt mit Buber hinsichtlich einer Entfremdung des Menschen überein. James K. Lyon zufolge stehen Celan und Buber auf dem gemeinsamen Grund einer Diagnose der Isolation des Menschen im 20. Jahrhundert, die insbesondere bei Celan mit einem tief sitzenden Argwohn gegenüber dem Gebrauch der Sprache in der Moderne einhergehe.⁸³ Der Dialog und das Gedicht stehen – so wird nochmal deutlich – im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit und Absetzung von einem substanzialen Selbst der »Hypothesen und Spekulationen, Betrachtungen oder Kontemplationen«.⁸⁴ Hier tut sich auch eine Differenz zu Buber auf. Denn Celan verknüpft das Gespräch zwischen Ich und Du nicht mit einer der untermühlten Moderne gegenübergestellten Nähe. Vielmehr – es sei nochmal an das oben bereits eingeführte Geheimnis erinnert – befasst er sich mit einer »der Dichtung um einer Begegnung willen aus einer – vielleicht selbst-entworfenen – Ferne oder Fremde zugeordnete[n] Dunkelheit«,⁸⁵ die der Sprache auch in Abwesenheit eines Du bereits zukommt.⁸⁶ Die Dichtung ist dunkel, weil sie die Welt, um die sie bemüht ist, nicht kennt und die Sprache, die sie entwirft, keine Zuhörer:innen hat, die in Celans radikalem Denken des Dialogs vorausgesetzt werden könnten:

›Warum und wozu... Weil ich hab reden müssen vielleicht, zu mir oder zu dir, reden hab müssen mit dem Mund und mit der Zunge und nicht nur mit dem Stock. Denn zu wem redet er, der Stock? Er redet zum Stein, und der Stein – zu wem redet der? [...] Er redet nicht, er spricht, und wer spricht, Geschwisterkind, der redet zu niemand, der spricht, weil niemand ihn hört, niemand und Niemand und dann sagt er, er und nicht sein Mund und nicht seine Zunge, sagt er und nur er: Hörst du?«⁸⁷

Wie *Gespräch im Gebirg* deutlich macht, eröffnet ein Für-Sprechen für den Anderen in seiner Andersheit und die damit einhergehende Reflexion auf die Sprache, die Sprache der Dichtung. Und dieses Für-Sprechen geht der Rede zwischen Ich und Du voraus, weil es

82 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 170f.

83 Vgl. Lyon, James K.: *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press 2006, 119/115. Darin liegt wohl die mit Buber geteilte Heidegger-Affinität, wobei hervorgehoben werden muss, dass Celan verärgert über ein Treffen war, das zwischen Buber und Heidegger stattgefunden habe (vgl. ebd., 98), weil letzterer lediglich um einen »Persilschein« bemüht gewesen sei (vgl. Mendes-Flohr: »Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue«, 24).

84 Hamacher: »Versäumnisse«, 74.

85 Celan: *Der Meridian*, 7; Celan: *GW III*, 195.

86 Die Hinwendung zum dialogischen Sprachverständnis Bubers bezeichnet auch Schäfer (vgl. *Schmerz zum Mitsein*, 212f.) als eine auf die Sprachbewegung selbst bezogene Verkomplizierung, in der die Unterscheidung von Monologik und Dialogik der Sprache redundant werde.

87 Celan: *Gespräch im Gebirg*, 171.

sich zunächst einmal an niemanden richtet, als an die Sprache selbst. Das Sprechen zu Niemandem ist eine Niemandssprache, ein Verstummen und ein Schweigen und darin wiederum eine Sprache, in der Andere und Anderes erreicht werden können – in ihrer Unerreichbarkeit. Das soll im nachfolgenden Abschnitt herausgearbeitet werden. Damit wird der Dialog nicht auf die Begegnung und ein zu verwirklichendes, intersubjektives Miteinander hin entworfen, sondern ist der im Gedicht verhandelte Vorgang eines Versäumnisses. Die Niemandssprache geht als Unmöglichkeit der Möglichkeit einer jeden bloß möglichen Begegnung voraus und weist sie als Teil des Bezugs aus, in dem Sprache zur ihr äußerlichen Welt steht. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass Buber vom Ausgangspunkt einer vergleichbaren Diagnose um eine verschüttete Wirklichkeit bemüht war, die als metaphysisch-anthropologische Wahrheit entdeckt werden kann. Celan hingegen setzt in seiner Dichtung nicht eine Wirklichkeit voraus, die nur genug Aufmerksamkeit erfahren muss, um gegen eine verfälschte bestehen zu können. Es geht ihm vielmehr darum – von einer in Trümmern liegenden Wirklichkeit ausgehend –, durch die Dichtung als Ansprache an einen Anderen, der vielleicht Niemand ist, eine Wirklichkeit eigenen Rechts wiederzuerkennen: »Wahrnehmung – das bedeutet im Gedicht nicht sprachliche Wiedergabe, sondern Vergegenwärtigung durch Sprache.«⁸⁸

Eine mit Unerreichbarkeit »angereicherte« Sprache

Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem.⁸⁹

Dieses Zitat Celans, geäußert anlässlich seiner Rede zur Verleihung des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen, stellt neben seiner Aussage, dass das Gedicht »seinem Wesen nach dialogisch«⁹⁰ sei, einen wichtigen Bezugspunkt für die vorliegende Studie dar. Dem Verweis auf das ›Wesen‹ des Gedichts folgend, beziehen sich die weiteren Überlegungen weniger auf die Gedichte, sondern vorrangig auf poetologische Texte Celans. Damit wird an die zuvor angeführte Hypothese angeknüpft, dass in den Gedichten die Anrede und damit die Aussicht auf eine Möglichkeit des Dialogs tendenziell bewahrt bleibt und nicht so kritisch durchleuchtet werden kann. Das Scheitern der dialogischen Ansprache ist weniger deutlich offengelegt als in der Prosa oder den poetologischen Erwägungen. Das wird unmittelbar im Anschluss an die beiden zitierten Stellen deutlich. Für Celan ist die Sprache selbst dialogisch, weil das Gedicht »ja eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist«⁹¹. Auch im Hinblick auf diese Überlegung gilt es, an die im vorangegangenen Abschnitt herausgearbeiteten Überlegungen anzuschließen. Denn der Dialog der Sprache muss vor dem Hintergrund einer Versehrung der Sprache gefasst werden, die Celan mit dem *Gehen auf den Händen*, dem *Abgrund unter den Füßen*, der *auf dem Kopf stehenden Welt* und des *nur unter Risiko möglichen Händedrucks* aufarbeitet. Aufgrund eines beschädigten Dialogs der Sprache spricht Celan schließlich von einer wirklichkeitswunden Sprache. Der Versuch »wirklichkeitswund«

88 Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 141.

89 Celan: *Bremer Ansprache*, 185.

90 Ebd., 186.

91 Ebd., Herv. M. W.

eine »Wirklichkeit zu entwerfen«,⁹² wie es in der *Bremer Ansprache* – das verletzliche Gehen auf den Händen weiterdenkend – heißt, geht weder von einer einfachen Wirklichkeitskompatibilität von Sprache noch einer schieren Erreichbarkeit des Anderen aus. Celan begreift die Sprache von einem unsicheren Standpunkt aus beziehungsweise einem Standpunkt der prinzipiellen Unerreichbarkeit. Diese Unsicherheit wirkt sich auf das Verhältnis zum Anderen aus. Denn wenn der Standpunkt, von dem aus gesprochen wird, nicht fixierbar ist, lässt sich auch die:der Andere nicht verorten. Darüber hinaus ist noch der Schauplatz des Verhältnisses zum Anderen – die Sprache selbst – ausgehend von einer Unerreichbarkeit gedacht. Auf genau dieser dialogisch-unsicheren Grundlage aufbauend ist die Wirklichkeit zu begreifen, die Celan zu entwerfen hofft – auch wenn das Gedicht ein »verzweifeltes Gespräch«⁹³ ist und auch entgegen dem Eindruck, dass sich zwischen der *Bremer Ansprache* und *Der Meridian* eine Radikalisierung ereignet, die den Dialog zunehmend auszuschließen scheint.

Der erste Satz der Rede Celans lautet: »Denken und Danken sind in unserer Sprache Worte ein und desselben Ursprungs.«⁹⁴ Er betont die etymologische Verwandtschaft des Dankens mit dem Denken, die auf eine Auseinandersetzung mit Heidegger zurückgeführt werden kann. Diese Beobachtung legt die Übereinstimmung bis in den Wortlaut hinein nahe. In der Vorlesung »Was heißt Denken?« heißt es: »Aller Dank gehört zuerst und zuletzt in den Wesensbereich des Denkens.«⁹⁵ Der dem Danken zugewiesene Bedeutungsbereich wird Celan mit den Worten ›gedenken‹, ›eingedenken sein‹, ›Andenken‹ und ›Andacht‹ umreißen. Mit Ausnahme des ›Eingedenk-seins‹ tauchen all diese Worte im Randbereich des Denkens auch bei Heidegger auf.⁹⁶ Das Gedächtnis indessen lässt Celan unerwähnt: »Fragen wir die Frage: ›Was heißt Denken?‹ [...], dann verweist uns das Wort ›Denken‹ in den Wesensbereich von Gedächtnis, Andacht und Dank.«⁹⁷ Das Gedächtnis grenzt Heidegger zwar explizit von der »Fähigkeit des Behaltens hinsichtlich des Vergangenen« ab, fasst es jedoch als das »gesammelte Nicht-Ablassen vom Anliegenden«.⁹⁸ Dieser Rhetorik des nicht ablassenden Haltens, des Anliegens und einer damit einhergehenden Nähe kann bei Celan und in seiner darauffolgenden Rede von der Landschaft seiner Heimat, von Bremen und Wien eine Ferne in der denkend-dankenden Andacht gegenübergestellt werden. Nicht zuletzt die vielen Selbstunterbrechungen in Celans Ansprache sind dabei ausschlaggebend. Trotz des expliziten Bezugs ist ein gewichtiger Unterschied zwischen Celan und Heidegger hervorzuheben. Celan dankt mit einem Denken, das als *Nach*-denken zu fassen ist und zur Vorstellung einer dem Gedicht eigenen Sprache des Eingedenk-Seins führt. Auch in *Der Meridian* taucht das Eingedenken in Bezug auf »solche Daten«, wie den »20. Jänner« auf.⁹⁹

92 Ebd.

93 Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

94 Celan: *Bremer Ansprache*, 185.

95 Vgl. Heidegger, Martin: *Was heißt Denken? Gesamtausgabe Bd. 8*, hg. v. Coriando, Paola-Ludovika, Frankfurt a.M.: Klostermann 2002, 146.

96 Vgl. ebd., 150/151.

97 Ebd., 167.

98 Vgl. ebd., 150

99 Celan: *Der Meridian*, 8; Celan: *GW III*, 196. Zur Vorgeschichte des Eingedenkens bei Bloch und Benjamin vgl. Marchesoni, Stefano: *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens*, Berlin: Kadmos 2016.

Auf den einleitenden Absatz über die Gleichursprünglichkeit von Denken und Denken folgt eine Passage über die »Landschaft«, von der Celan auf »Umwegen« an den Ort der Rede (»zu Ihnen«) gelangt ist – ein *Nach*-denken über sein Verhältnis zu Bremen mit Blick auf seine Herkunft: die Bukowina. Die »topographische Skizze« dessen, was ihm »von sehr weit her, jetzt vor Augen tritt«, und seinen Zuhörer:innen seiner Mutmaßung zufolge wahrscheinlich unbekannt ist, entwirft er als Szene einer unerreichbaren Landschaft. Er verweist auf die von Buber auf Deutsch wiedererzählten chassidischen Geschichten und spricht von einer von Menschen und Büchern belebten Gegend. Die »Geschichtslosigkeit«, der diese Gegend »anheimgefallen« sei, und die eng mit dem Verlust erzählter Geschichten zusammenhänge – das wird deutlich, ohne dass es beschrieben wird –, ist auf die Ermordung der dort lebenden Juden zurückzuführen.¹⁰⁰ Die von Celan in Bremen so entworfene Szene des Exils ist nicht von der Hoffnung auf eine Rückkehr geprägt und weist keine romantische Projektion von Heimat auf. Auch bei der in *Der Meridian* als Toposforschung bezeichneten Suche mit dem Finger auf der Landkarte ist dieser Ort seiner Herkunft nicht zu finden.¹⁰¹ Der Bezug zu den verlorenen Büchern und Menschen, die hier lebten – und mit ihnen: der Bezug zur Herkunft –, ist nicht von der Art eines »Nicht-Ablassen[s] des Anliegenden«, wie bei Heidegger. Das Exil, das Celan einführt, ohne explizit von ihm zu sprechen, zeichnet sich durch eine endgültige Ferne aus, mit welcher auch die Unerreichbarkeit besetzt ist, von der im weiteren Verlauf der *Bremer Ansprache* die Rede ist.

Bremen ist als Schauplatz deutscher Literatur und der Verleihung eines Preises für Celan unerreichbar. Die zum Zeitpunkt der Rede bestehende »Klang der Unerreichbarkeit« Bremens – sei es aufgrund der großen Entfernung, mangels finanzieller Mittel für eine Reise oder vor dem Hintergrund eines fehlenden Ansehens als Dichter – lotet Celans Verhältnis zur Literatur mittels der deutschen Sprache aus. Er verschränkt die Beschreibung der in der Vergangenheit liegenden Landschaft mit einem bei der Lektüre Rudolf Borchardts entstandenen Verhältnisses zu Rudolf Alexander Schröder, dem Namensgeber des Preises, und holt damit die Unerreichbarkeit ins Hier und Jetzt. Die Entgegennahme des Preises macht die Rückkehr in das Land und den Sprachraum des Verbrechens des Holocaust nötig.¹⁰² Die deutsche Literatur selbst ist für ihn unerreichbar, auch wenn er für seinen Beitrag zu ihr einen Preis erhält, weil ihre Sprache die Spuren des Verbrechens trägt. Ausgehend von der Problematisierung, wo und wie Celan bei der Verleihung des Preises in Bremen spricht und von Bremen zu einem deutschen Publikum sprechen kann, stellt sich die Frage, inwiefern eine Rede – in der Literatur und in der Dichtung, in der deutschen Sprache, damals und heute – für Celan überhaupt möglich ist. In dieser Sprache, so scheint es, kann Celan nicht ankommen.

Zum Gedicht als Anbahnung einer anderen, künftigen Geschichte und einer Gegengeschichte, die Geschichte aussetzt und für ihre Zukunft offenhält, vgl. Hamacher, Werner: »HÄM. Ein Gedicht Celans mit Motiven Benjamins«, 13–55, in: *Keinmaleins. Texte zu Celan*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2019.

¹⁰⁰ Celan: *Bremer Ansprache*, 185.

¹⁰¹ Vgl. Celan: *Der Meridian*, 12; Celan: *GW III*, 202.

¹⁰² Vgl. dazu auch die ebenso auf die *Bremer Ansprache* bezogene Beschreibung der »geschichtliche[n] Selbstverortung des celanschen Schreibens« in: Schäfer: *Schmerz zum Mitsein*, 10ff.

Celans Verhältnis zu Bremen sowie die Möglichkeit des dankenden Eingedenkens wird in der Preisrede als doppelte Unerreichbarkeit in Bezug auf das Woher und das Wohin seiner Ansprache ausgestellt: In der unerreichbaren Landschaft der Vergangenheit und aus einer Retrospektive des Exils rekonstruiert er eine Unerreichbarkeit dessen, was besetzt war »durch Bücher und die Namen derer, die Bücher schrieben und herausgaben«.¹⁰³ In der Gestalt der Veröffentlichungen der Presse gewann Bremen einen Umriss für Celan und behält diesen »Klang des Unerreichbaren« bis in die Gegenwart. Die Unerreichbarkeit Bremens ist weder schlichtweg durch die räumliche Entfernung zu begründen noch durch ein Aufsuchen des Ortes – etwa durch den Besuch während der Ehrung – zu beheben. Dass sich Unerreichbarkeit nicht aufheben lässt, sondern nur behandelt werden kann oder vielmehr in der Sprache unweigerlich verhandelt wird, »um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte«¹⁰⁴, betont Celan mit dem Verweis auf Wien. Dieses liegt der Landschaft seiner Herkunft zwar näher, bleibt aber dennoch mit einer »durch Jahre« bestehenden Unerreichbarkeit besetzt. Auch damit ist auf die NS-Zeit hingedeutet, während der das jüdische Leben in Wien nahezu vollständig ausgelöscht wurde. Es ist dieses einschneidende Geschehen, das Celan im Ringen um eine Beschreibung auch als Hintergrund der »Antwortlosigkeiten« und des »furchtbare[n] Verstummen[s]« fasst:

Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbare Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah, aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten »angereichert« von all dem.¹⁰⁵

Die mit dem Eingedenken beschriebenen Verhältnisse einer Unerreichbarkeit der Landschaft der Bukowina und einer damit einhergehenden existenziellen Ferne haben in der Sprache statt. Wenn Celan in der Folge der geschilderten Unerreichbarkeit Bremens, Wiens und seiner Heimat davon spricht, dass für ihn Sprache unverloren und erreichbar geblieben sei – »Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste das eine: die Sprache«¹⁰⁶ –, dann ist damit nicht etwa gesagt, dass die von Celan als erreichbar gefasste Sprache Unerreichbarkeit beheben oder gar als eine Sprache der Wiederherstellung des Verlorenen aufzufassen ist. Vielmehr wirft er die Erreichbarkeit einer Sprache auf, die mit Unerreichbarkeit »angereichert« ist. Dass die Sprache nicht von außen hinzutritt und Natur- und Landschaftseindrücke oder menschliches Miteinander wieder gibt, ist durch die Erwähnung von Geschichten und Büchern in der Rede früh etabliert. Die Sprache wird als konstitutiv für die Topographie dessen eingeführt, was als bereits verloren gilt. Die Sprache des Eingedenkens, welche »trotz allem« so etwas wie Orientierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bieten soll – eine keineswegs sichere oder auf sicheren Grundlagen etablierte Orientierung freilich: »wirklichkeitswund und

103 Celan: *Bremer Ansprache*, 185.

104 Ebd., 186.

105 Ebd.

106 Ebd., 185.

Wirklichkeit suchend«¹⁰⁷ –, ist für Celan eine Sprache nach ihrem Hervortreten aus der angesichts der Gräueltaten der Nationalsozialisten erfahrenen Sprachlosigkeit. Die mit Unerreichbarkeit »angereichert« Sprache der Dichtung Celans schreibt sich vom »20. Jänner« her und lässt sich insofern mit dem von Judith Kasper vorgeschlagenen Begriff einer »Sprache des Vergessens« beschreiben, als dass der auf die Gegenwart eines Ich-Gedächtnisses prallende Anspruch eines Anderen eine Aussetzung des Erinnerns darstellt: »Sich schreibend dem Vergessen zu überlassen, bedeutet, sich mit der Bodenlosigkeit der Sprache zu konfrontieren, die Unmöglichkeit des Schreibens in das Schreiben selbst hineinzutragen.«¹⁰⁸ Dass auch Celan darum bemüht war, die Sprache ausgehend von der Unmöglichkeit in die Unverlorenheit zu retten, macht er in der *Bremer Ansprache* explizit:

In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen.¹⁰⁹

Seine Sprache ist, so hält Celan fest, von »Ereignis, Bewegung, Unterwegssein« geprägt. Diese Prägung erfährt sie zunächst in Bezug auf das, wovon sie zu handeln sucht. Er kehrt dabei die naheliegende Vorstellung von Erreichbarkeit als dem Erreichen eines Erreichbaren um. Denn die Sprache, die hindurchgeht durch das Verstummen, bringt eine Verlusterfahrung mit sich. Die entscheidende Differenz der Überlegungen Celans gegenüber denen Heideggers ist, dass bei Celan das denkende Danken nicht in einen Bereich des Anliegens führt, sondern in den Bedeutungsbereich einer Sprache, deren Erreichbarkeit und Unverlorenheit darin liegt, dass sie von dem angereichert ist, wofür es keine Worte gibt und das also unerreichbar ist und bleibt. Die Sprache ist paradoxe Weise in einem Verhältnis zum Unerreichbaren begründet: Einzig eine Sprache, die durch die Erfahrung geprägt ist, dass sie »keine Worte her[gab] für das, was geschah«, und also damit ein ihr eigenes Nicht-Erreichen zu verstehen gibt, ist für Celan eine erreichbare Sprache: »[A]ber sie ging durch dieses Geschehen«.¹¹⁰

In einem Text zur Figur der Inversion hat Hamacher darauf hingewiesen, dass sich Celan mit einem überaus wirkungsmächtigen Problem der Reflexion auf das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Sprache bezieht. Dabei greift er implizit die von Levinas als Rückführung von Exteriorität in die Immanenz des Selbst gefasste Geste der Philosophie der Totalität auf.¹¹¹ Das Nachdenken über Sprache ist mit einem Dilemma konfrontiert. Denn Sprache kann entweder als bloße Nachbildung des Faktischen gefasst oder mit dem Gewicht beladen werden, die einzig gewisse Wirklichkeit geben zu können.¹¹² Sie ist dann entweder bloßes Mittel der Verweisung, das verschwindet, wo die Sachen selbst erscheinen. Wenn sie andererseits zu einem von den Gegenständen losgelösten Schema aller Wirklichkeit erklärt wird, ist sie ein sich selbst bestätigender Vorgang. Sprache

¹⁰⁷ Ebd., 186.

¹⁰⁸ Vgl. Kasper: *Sprachen des Vergessens*, 301.

¹⁰⁹ Celan: *Bremer Ansprache*, 186.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. dazu im vorliegenden Band, 79.

¹¹² Vgl. Hamacher: »Die Sekunde der Inversion«, 81.

begegnet dann nur noch sich selbst, nicht aber dem Anderen. Am Höhepunkt der Theorien der absoluten Subjektivität, bei Kant und Hegel, seien es Metaphern der Wende, der Umkehrung und des Umschlags, der Verkehrung und der Rückkehr, die, mit einer auf Reflexion und Spekulation beruhenden Wirklichkeitsvorstellung verbunden, eine große Verbindlichkeit gewinnen. Die kantische Inversion weise der Wirklichkeit die Form der Gegenständlichkeit zu und bringe sie so unter die Erkenntnisprämissen der Subjektivität.¹¹³ Der Geist als substanziale Subjektivität bei Hegel hingegen, erweise sich inversiv als er selbst, weil er sich mit dem vermittele, was er nicht ist, und darin nichts anderes sei als die Bewegung dieser Vermittlung mit einem Anderen als mit sich.¹¹⁴ Celan dagegen arbeite an der Preisgabe dieser Inversionsfigur, wobei die Formulierung einer »Inversion der Inversion« dieses Vorhaben nur unzureichend beschreibe.¹¹⁵

Wenn einerseits die Sprache der Dichtung und womöglich auch Sprache überhaupt als ein Geschehen aufgefasst ist, das eine Unerreichbarkeit im Hinblick auf das expo niert, wovon es zu handeln sucht, muss betont werden, dass es dabei um eine Sprache geht, die in ihrem Bezug zur Wirklichkeit verhindert ist. Die Sprache der Dichtung bleibt aber genau darin für Celan auch *nach Auschwitz* erreichbar – so ist sein vehementer Wi derspruch gegen Adornos Lyrikverbot zu begreifen, das von seinen Schülern weitaus ve hementer deklariert wurde als von ihm selbst.¹¹⁶ Celans Vorstellung einer Sprache der Dichtung gibt nicht lediglich Worte für das, wovon sie handelt, sondern hält als unz ureichende Sprache auf das zu, was sie nicht schlichtweg zu setzen vermag. Weil sie, was sie setzt, auch gleichermaßen aus-setzt, bleibt die Sprache erreichbar nur vor dem Hin tergrund der Überlegung einer Unerreichbarkeit. Der Versuch in der Auseinanderset zung mit der Sprache und dem Unerreichbaren »wirklichkeitswund« »Wirklichkeit zu entwerfen«¹¹⁷, ist demnach auch nicht mit einem irgendwie gearteten Verständnis des Ankommens andererseits verknüpft. Es geht um ein »ansprechbares Du vielleicht« und um eine »Flaschenpost«, die »irgendwo und irgendwann an Land gespült werden« könn te.¹¹⁸

Dieses Zitat wirft eine Nähe zum russischen Dichter Ossip Mandelstam auf und lässt sich in einen Zusammenhang mit dem Versäumnis und der im vorangegangenen Abschnitt eingeführten Niemandssprache stellen. Mandelstams Aufsatz »Vom Gegen über«¹¹⁹ ist der Frage gewidmet, mit wem der Dichter spricht und hält für sie die Antwort parat, dass keine Lyrik ohne Dialog sei. Dichtung richte sich an eine mehr oder weni ger entfernte und unbekannte Adresse, deren Existenz vom Dichter nicht schlichtweg bezweifelt werden kann, ohne dass er an sich selber zweifle.¹²⁰ Das Verhältnis zu einem solchen, der Konkretheit und der Gegenwart entzogenen Gegenüber, fasst Mandelstam im Bild der Flaschenpost. Dem Gedicht und der Flaschenpost sei gemein, dass

¹¹³ Vgl. ebd., 82.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 84.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 87.

¹¹⁶ Vgl. Hamacher: »Versäumnisse«, 76f.

¹¹⁷ Celan: *Bremer Ansprache*, 186.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Mandelstam, Ossip: »Vom Gegenüber«, übers. v. Dierk Rodewald, 201–208, in: Hamacher, Werner/ Menninghaus, Winfried (Hg.): *Paul Celan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

¹²⁰ Vgl. ebd., 208.

sie zwar einen Adressaten haben, dieser als Finder im Sand oder »Leser der Zukunft« aber keine bestimmte Person sei.¹²¹ Die damit verhandelte bestimmt Unbestimmtheit ist von Martine Broda als »Wette auf das Unbekannte« und als »eine der Dichtung eigentümliche Dimension des Dialogs« beschrieben worden.¹²² Sie verdeutlicht, dass Celan an der »Flaschenpost« insbesondere deswegen interessiert sei, weil sie schon bei Mandelstam mit der Vorstellung eines »Niemand« aufgeladen sei, die nicht die bloße Negation eines Gegenübers zum Ausdruck bringe, sondern einem negativen Ausdruck ein positives Moment entreiße. Das Niemand sei an die französische Wendung ›personne‹ angelehnt, das gleichermaßen ›jemand‹ wie ›niemand‹ heißen könne. Durch die Verbindung mit dem Niemand, so Broda, sei bei Celan – das *Gespräch im Gebirg* ist ihrer Beobachtung nach der erste Text Celans, in dem das Wort Niemand auftaucht – eine »Dissymmetrie« in das dialogische Verhältnis eingeschrieben, welche die Möglichkeit der Anrede eines Anderen problematisiere, aber nicht annulliere.¹²³ Broda wirft aber auch die Frage auf, ob unter der Voraussetzung einer »solche[n] absolute[n] Dissymmetrie« noch von einem Dialog die Rede sein könne und ob der Dialog nicht eine gefährliche Figur sei. Denn erstens sei im Dialog das Frage-Antwort-Schema nahegelegt. Und zweitens suggeriere der Dialog ein flaches linguistisches Kommunikationsschema, in dem von unverrückbaren Sprechpositionen aus Inhalte mitgeteilt werden. Damit werde der instrumentalistischen Sprachauffassung Vorschub geleistet, dass das Ich – sich in ihr bewegend – wisse, wer es ist, wo es ist und wo die:der Andere ist.¹²⁴ Mit Nancy lässt sich einwenden, dass Celan die Bedeutung des Dialogs für das Denken der Darstellung wie für die Frage nach der Darstellung des Denkens aufarbeitet, die mit dem Wandel in der Philosophie der Moderne einhergeht.¹²⁵

Weder ist bei Celan ein Spiel von Frage und Antwort vorgeschlagen noch der Standort der Beteiligten an der dialogischen Flaschenpost gesichert. Und während ein Zwang des Gemeinsamen in Form eines Konsens-Prinzips der Vernunft nicht auszumachen ist, wird auch eine der sprachlichen Form äußerliche Wirklichkeit nicht angenommen, die nur kommuniziert werden müsste, um das Ich und den Anderen in ihr verorten zu können. Bei Celan ist der von Hamacher als Inversion beschriebene Rückbezug des Selbst auf sich – Levinas hatte von einer Rückführung von Exteriorität in die Immanenz des Selbst gesprochen – in der sprachlichen Konstruktion der Wirklichkeit ausgehend von ihrer Andersheit ausgesetzt oder in eine Schwebe versetzt. Wenn das Ich an den Dingen partizipiert und »durch das ichhafte Nennen der Dinge [...] das Ich und sein Gespräch geweckt«¹²⁶ werden, wie in den Materialien zu *Der Meridian* notiert, geht diese Vorstellung stets auch mit der Bedingung einher, »das Inkommensurable des Anderen mitsprechen

121 Vgl. ebd., 203.

122 Vgl. Broda, Martine: »An Niemand gerichtet. Paul Celan als Leser von Mandelstamms ›Gegenüber‹«, 209–221, in: Hamacher, Werner/Menninghaus, Winfried (Hg.): *Paul Celan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 209f.

123 Vgl. Broda: »An Niemand gerichtet«, 214f. Vgl. zur Dissymmetrie in Abgrenzung zur Asymmetrie in Anschluss an Caillois und Levinas in der vorliegenden Studie, 88.

124 Vgl. ebd., 215.

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

126 Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 145.

[zu] lassen.«¹²⁷ In der unmöglichen Bezugnahme auf ein Inkommensurables kann sich das Selbst – sei es das des Sprechenden oder der Sprache selbst – nicht in inversiver Weise rückversichernd bestätigen. Oder wie es kurz davor heißt: »Das Fremde bleibt fremd, es ›entspricht‹ und antwortet nicht ganz, es behält seine im Relief und Erscheinen (Phänomenalität) verleihende Opazität.«¹²⁸

Der dialogische Charakter der Sprache ist entlang der doppelten Unerreichbarkeit zu bemessen, die Celan in seiner *Bremer Ansprache* zum Thema macht: sowohl im Hinblick auf ihren Ursprung als auch ihr Ziel. Mit einem Verweis auf Freuds *Unbehagen in der Kultur* hält Celan in seinen Aufzeichnungen fest: »Im Gedicht wird ein abwesendes [sic!] nahe, tritt es an dich einen noch Abwesender heran«.¹²⁹ Dialogisch ist das Gedicht demnach nicht, weil es etwas gegenüber einem Anderen übermittelt oder die Situation eines Gegenübers fabriziert. Nicht eine Poetik des Dialogs stiftet die Möglichkeit eines Vermittlungsverhältnisses zwischen Ich und Anderem. Vielmehr wird das Zwischen im Hinblick auf etwas Anderes und einen Anderen eröffnet, ohne dass die in diesem Zwischen zu verortende Abwesenheit als überwunden oder überwindbar behauptet würde. Erreichbar ist nur das Unerreichbare; eine »wirklichkeitswund[e] und Wirklichkeit su-chend[e]« Sprache, so scheint Celan vorzuschlagen, ist von ihrem Verstummen her und als Ansprache an die bestimmte Unbestimmtheit eines Niemand zu begreifen; als die Bewegung des Gedichts, das als Hindurchgehen durch das Fehlen der Worte und das Fehlen eines Anderen auf etwas zuhält, das es weder schon kennt noch nachträglich vollkommen benennen und erkenntlich machen könnte: »Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit.«¹³⁰ Ohne diese ist aber auch ein Ich nicht denkbar.

Auf der von Celan akzentuierten Diskontinuität¹³¹ und auf den bisherigen Schilderungen aufbauend lässt sich zusammenfassend darlegen, inwiefern und mit welcher Absicht er darum bemüht ist, die Dichtung entlang einer Vorstellung der Sprache zu begreifen, die nicht von »Hypothesen und Spekulationen, Betrachtungen oder Kontemplationen«¹³² zum Wirklichen geleitet ist. Vielmehr ist die spezifische Weise des Sprechens des Gedichts im dialogischen Versäumnis ein Sprechen, das eine Wirklichkeit eigenen Rechts zu beanspruchen erlaubt, die nicht in der vermeintlich ausschließlichen Option zwischen einer der Sprache gänzlich entzogenen Wirklichkeit und einer durch Sprache oktroyierten Konstruktion von Wirklichkeit aufgeht. Celan scheint vorzuschlagen, dass die Diskontinuität diesen Gegensatz als Gegensatz aussetzt und die alles Andere und alle Anderen festhaltende Inversion des selbstbestätigenden Bezugs auf das Andere unterbricht. Mithilfe dieser Aussetzung wird in der Diskontinuität die Wirklichkeit als eine Wirklichkeit der Sprache ansprechbar und vermag sie in ihrer Ansprechbarkeit zu lassen. Von seinem Hier zum Dort oder von einem Ich zum Du zieht es das Gedicht als Dialog von seinem »Schon-nicht-mehr« in sein »Immer-noch«.

127 Ebd., 141.

128 Ebd.

129 Ebd., 136.

130 Celan: *Bremer Ansprache*, 186.

131 Vgl. Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 198.

132 Hamacher: »Versäumnisse«, 74.

Die Sprache des Gedichts ist diskontinuierlich, weil sie mit Unerreichbarkeit angereichert ist – dies lässt sich als Erkenntnis der bisherigen Untersuchung festhalten. Eine zu starke Akzentuierung des negativen Moments in Celans dichtendem Denken mag dazu verleiten, sie als sich affirmierendes Selbst-Sein zu begreifen: als bewusst gewählte oder entschieden relationslose Idiosynkrasie oder Hermetik. Wie Celan aber in den Materialien zu *Der Meridian* andeutet, entwirft er seine dialogische Dichtung als Singuläres, das in seiner Offenheit auf eine unbestimmte Begegnung zielt. Die dialogische Sprache der celanschen Dichtung setzt ihre Setzung der Wirklichkeit und den damit einhergehenden Akt der *Selbst-Setzung* – so hatte Hamacher die kantische und hegel'sche Inversion der Celanschen gegenübergestellt – nicht absolut, sondern vollzieht einen Bezug auf die ihr eigene Andersheit, einen *Selbst-Entzug* als Bewegung auf Anderes hin und damit auch einen veränderten *Selbst-Bezug*. Celans Arbeiten, so formuliert es Hamacher, geben die Inversion eines gelungenen Rückbezug Preis, »indem sie die Struktur der Selbstbeziehung als eine des sprachlichen Aktes artikulieren, der, einmal vom Selbst und der Logik seiner Setzung abgelöst, in der Bewegung der Ablösung selber einen veränderten Bezug zu sich gewinnt. Sprache ist nicht gesetzt, sondern entworfen.«¹³³ Diese Selbstablösung im Bezug der Sprache zu sich selbst und im Hinblick auf das Andere und die Anderen bei Celan bezeichnet Hamacher auch als »Aufkündigung«¹³⁴ eines jeden Gemeinsamen.

Während der Dialog in dieser Perspektive ganz unmöglich geworden ist, scheint es Celan doch darum zu gehen, ihn weiterzudenken: »Das Gedicht will zu einem Anderen, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.«¹³⁵ Auch wenn das Gedicht Celan zufolge »verzweifeltes Gespräch«¹³⁶ ist, wird es in der Hoffnung auf eine Gemeinsamkeit gesprochen: »Im Singulären spricht das Gemeinsame.«¹³⁷ Entgegen der Bestandsaufnahme einer Aufkündigung bei Hamacher, spricht und sucht das Gedicht eine Gemeinsamkeit im Zeichen der Unmöglichkeit. Es ringt um eine unmögliche Gemeinschaft. In diesem von der Dichtung vollzogenen Dialog der Sprache, in dem die Sprache weder feststeht noch mit sich – als Medium oder Repräsentation eines Vorsprachlich-Wirklichen – in Übereinstimmung gebracht werden kann, weil sie der *Bezug auf sich als ein Anderes* ist, erschließt die Sprache »wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend«¹³⁸ sich und die Welt.

Celans Erkundungen im *Gespräch im Gebirg* sowie in den in dieser Studie zitierten poetologischen Texten, ergeben für das Gedicht, oder noch weiter gefasst für die Dichtung und die Sprache, dass sie entlang eines dialogischen Versäumnisses und entlang der Denkfigur eines verzweifelten Gesprächs verstanden werden müssen. Dass seine sprachphilosophische Reflexion intensiver noch in diesen Textformen stattfindet als in den Gedichten selbst, ist auch darauf zurückzuführen, dass sie eine Form des *Nach-Denkens* präsentieren, statt in der Anrede durch ein lyrisches Ich die Möglichkeit einer er-

133 Hamacher: »Die Sekunde der Inversion«, 112.

134 Ebd., 105.

135 Celan: *Der Meridian*, 9; Celan: *GW III*, 198.

136 Ebd.

137 Celan: *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, 117.

138 Celan: *Bremer Ansprache*, 186.

füllten dialogischen Situation oder eine Hoffnung auf sie andeuten. Der in der *nach*-denkenden Prosa und den poetologischen Texten entwickelte Selbstbezug auf die eigene Dichtung ist darüber hinaus der unverzichtbare Schlüssel zum Horizont der Vorstellung eines Selbstbezugs auf sich als etwas Anderes. In Bezug auf das eigene Vorhaben und in Auseinandersetzung mit dem eigenen Schreiben die Bewegung der Sprache selbst zu beschreiben, nimmt den unmöglichen Standpunkt einer Differenz zu einer jeden Frage des Eigenen auf sich, um sie in die Bedingung für Mitteilung zu verkehren.

2.2 Bezug auf sich als Anderes: Maurice Blanchot und die diskontinuierliche Kontinuität des Dialogs

Der lächerliche Irrtum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner.¹³⁹

Mit *L'Écriture du désastre*¹⁴⁰ legt Maurice Blanchot 1980 einen Text vor, der die Auseinandersetzung des literarischen Schreibens mit dem Desaster ›nach der Shoah‹ thematisiert und die damit verhandelte Unverfügbarkeit und Unmöglichkeit zu einem für die Literatur strukturgebenden Merkmal erhebt.¹⁴¹ Mit der bei Celan nachgezeichneten Bewegung vergleichbar, verhandelt auch Blanchot einen wirklichkeitswunden Entwurf von Wirklichkeit.¹⁴² Blanchot formuliert darüber hinaus im Hinblick auf das Ende einer humanistischen und am Logos orientierten philosophischen Tradition den Anspruch und die Zumutung der Diskontinuität (›l'exigence de discontinuité‹¹⁴³). Weil er eine Auseinandersetzung mit der Literatur ›nach‹ dem geschichtlichen Ereignis ›Auschwitz‹ mit einer Infragestellung der philosophischen Tradition verbindet, weist sein Ansatz viele Berührungspunkte mit den Überlegungen von Levinas auf. Neben allen Konvergenzen, Affinitäten und Überschreibungen¹⁴⁴ zeigt sich aber auch ein unterschiedlich gelagertes Inter-

139 Novalis: *Monolog*, 672f.

140 Blanchot, Maurice: *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1980.

141 Zum Denken des Unmöglichen in Blanchots Schriften vgl. Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen*. Er geht ausführlich auf die Auseinandersetzung Blanchots mit Heidegger ein.

142 Das wird etwa an folgendem Zitat aus *L'Écriture du désastre* besonders deutlich: »Le nom inconnu, hors nomination: L'holocauste, événement absolu de l'histoire, historiquement daté, cette toute-brûlure où toute l'histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, sans pardon, sans consentement, s'est ruiné sans donner lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne?« (Ebd., 80).

143 Ebd., 124.

144 Wie Gelhard (*Das Denken des Unmöglichen*, 103) verdeutlicht hat, entstehe zwischen den Texten der beiden »das Bild eines ausgedehnten Gesprächs, in dem die Sätze einander antworten, in dem sie einander wiederholen, fortsetzen, unmerklich verschieben.« Trotz einiger in den 1960er-Jahren auftretenden Differenzen verbinde sie ein stetiger Bezug auf die Denkfigur des »*il y a*«, dem

esse der beiden: Blanchot ist beharrlicher als Levinas mit der Literatur und der Sprache befasst.¹⁴⁵ In seinem Verständnis von Literatur zeigt die Sprache die Möglichkeit einer Welt auf, weil sie in Abwesenheit dessen, was in der Sprache vergegenwärtigt wird, auf sich selbst als Negation einer unerreichbaren Wirklichkeit verweist.¹⁴⁶

Die Auseinandersetzung mit der Sprache führt bei Blanchot zum »Denken des Außen«¹⁴⁷, wie Michel Foucault hervorgehoben hat. Sich in der Sprache zu verhalten, das heißt für Blanchot immer schon im Außen zu sein: »se tenir dans le langage, c'est toujours déjà être au dehors« (EI, 557). Diesen Gedanken entwickelt Blanchot nicht erst in der expliziten Bearbeitung literarischen Schreibens im Zeichen der Shoah, er stammt vielmehr aus der früheren Veröffentlichung mit dem Titel *L'Entretien infini*, in der Blanchot bereits den Anspruch und die Zumutung der Diskontinuität der Sprache untersucht. Diese Publikation ist von besonderem Interesse, weil Blanchot die Diskontinuität explizit mit dem Dialog verknüpft. Denn ausgehend von einem Schreiben (»l'écriture«), das nicht dem Sprechen und dem Gedanken unterworfen ist, sondern Blanchot zufolge ganz andere Möglichkeiten freilegt¹⁴⁸ (EI, VII), widmet er sich in *L'Entretien infini* dem Gespräch und dem Dialog in einer durch die Frühromantik aufgeworfenen Prägung. Die frühromantische Suche nach einer Form der Vollendung, die das Ganze in Bewegung bringt, durch eine Unterbrechung fragmentiert und dennoch zusammenhält (vgl. EI, 525), ist für Blanchot anleitend: »Et, chose étrange, le dialogue ne s'arrête pas, il deviant au contraire plus résolu, plus décisif.« (EI, XIV). Im Denken des Fragments, das Blanchot als Substitut dialogischer Kommunikation beschreibt, wird Totalität nicht ausgeschlossen, sondern überschritten (vgl. EI, 526): Der Dialog ist für Blanchot ein unterbrochenes Ganze, im Sinne der Diskontinuität eines Ganzen und eines Ganzen als Diskontinuität.

Der Bezug auf das Denken der Frühromantik, so wird die vorliegende Studie im Folgenden zeigen, ist deswegen von entscheidender Bedeutung, weil Blanchot auf es aufbauend den Dialog als Geschehen der Sprache selbst begreift. Ähnlich wie Celan hebt er für dieses Geschehen einen Selbstbezug der Sprache hervor, der eine ihr zugrundeliegende und ihr in jedem Moment mitgegebene Andersheit stets im Blick behält. Mit Blanchot kann von einer diskontinuierlichen Kontinuität des Dialogs die Rede sein. Der von ihm akzentuierte, in der Sprache vollzogene Selbstbezug, wendet sich von der Verinnerlichung eines Anderen ab. Das Außen und die:der:das Andere – die »Poetologie der

»Begriff eines vorpersönlichen, abgründigen Seins, der für Blanchot und Levinas auch dort noch zentral bleibt, wo sich beide von einem im engeren Sinne ›ontologischen‹ Denken – etwa bei Heidegger – distanzieren.« (Ebd., 104).

- 145 Blanchot markiert diese Differenz selbst explizit: »Levinas se méfie des poèmes et de l'activité poétique.« (EI, 76).
- 146 Das Verhältnis von Unmöglichkeit und Literatur beziehungsweise zwischen Tod und Sprache, ist Hans-Jost Frey zufolge entscheidend (vgl. Maurice Blanchot. *Das Ende der Sprache schreiben*, Weil am Rhein u. a.: Engeler 2007, 125) in Blanchots früherem Aufsatz »La littérature et le droit à la mort«.
- 147 Vgl. Foucault, Michel: »Das Denken des Außen«, 670–697, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1. 1954–1969*, hg. v. Defert, Daniel/Ewald, Francois, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, 679.
- 148 In Blanchots Text ist mit fließenden Übergängen von Rede (»discours«), Sprechen (»parole«), Sprache (»langage«) und Schrift (»écriture«) die Rede.

Alterität«¹⁴⁹ – kommt in der Sprache als »Bezug ohne Bezug« (»rapport sans rapport« [EI, 66]) und als *Bezug auf sich als ein Anderes* zum Tragen.

Schrift, Fragment und Unterbrechung in *L'Entretien infini*

L'Entretien infini setzt sich aus einer Vielzahl längerer wie kürzerer Schriften zusammen, die Blanchot über den Zeitraum zwischen 1953 und 1965 verfasst hat (vgl. EI, 637). Das Textkonglomerat ist formal uneinheitlich gestaltet, zeichnet sich durch eine mäandern-de Komplexität aus und entzieht sich der klaren Zuordnung zu einer Disziplin oder Gattung. Es handelt sich um ein auf verschiedene Formen des Schreibens und ihr Mit- und Nebeneinander angelegtes stilistisches Experiment im Bereich des Essays, welches mit einer Vielzahl unterschiedlicher literarischer und philosophischer Arbeiten von Aristoteles bis Simone Weil befasst ist. Gelegentlich ist *L'Entretien infini* wie eine wissenschaftliche Untersuchung angelegt, an anderen Stellen weist es Merkmale eines Bewusstseinsstroms und fiktionalisierende Tendenzen auf. Während ein lineares Prinzip, ein strin-genter terminologisch-begrifflicher Apparat oder eine systematisch-zielorientierte Untersuchung im Aufbau von *L'Entretien infini* nicht ersichtlich ist, verbindet die darin enthaltenen Aufsätze die rigorose Auseinandersetzung mit einem motivisch genau umris-senen Problemfeld. Seine zentralen Begrifflichkeiten lauten: Schrift, Fragment und Unterbrechung.

Schon die beiden dem Textkorpus vorangestellten, im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesenen Paratexte machen dies deutlich: In einer kurzen »Notiz« (»Note«) (EI, VI-VIII¹⁵⁰) geht Blanchot zunächst auf Kontinuitäten mit vorherigen Publikationen ein,¹⁵⁰ gibt dann aber *L'Entretien infini* unter dem Stichwort »Ausbleiben des Buches« (»l'absence du livre«) *en passant* eine Art Motto. Wenn dieses Alleinstellungsmerkmal als übergreifendes Muster zur Ordnung und Charakterisierung der in *L'Entretien infini* versammelten Texte verstanden wird, wäre das zwar keineswegs falsch, würde aber dem Sinngehalt der radikalen Forderung zuwiderlaufen, die in der Formulierung Blanchots anklingt. Seinem Vorhaben eine übergeordnete Zielrichtung zuzuschreiben, gestaltet sich als zumindest kompliziert. Das Ausbleiben des Buches ist eine Infragestellung jener Ordnung, die der Einheit (»unité«) unterworfen ist. Diese Einheit wird Blanchot zufolge in der Vorstellung der Geschlossenheit des Buches zum Ausdruck gebracht. In dem zweiten Paratext, der nicht im Inhaltsverzeichnis aufgeführt wird, akzentuiert er das Motto einer Diskontinuität. Die Schrift wird als unhintergebarer Ausgangspunkt einer diskontinuierlichen Kontinuität aufgeworfen. (EI, IXff.) Das Buch als Ganzes gilt es im Sinne der Diskontinuität zu unterbrechen. Gegen die Ordnung der Einheit wendet sich im dritten Teil von *L'Entretien infini* auch das Ausbleiben des Buches als Werk des ausbleibenden Werkes (»l'œuvre de l'absence d'œuvre« [EI, 517]).

Der Dialog als unterbrochenes Ganzes, als Diskontinuität eines Ganzen oder eines Ganzen als Diskontinuität, interessiert Blanchot als Zersprengung eines Systems spezi-fischer Vorstellungen. In diesem wird der Vorrang eines gegenwärtigen Sprechens ge-gegenüber der Schrift, eines wirklichkeitsgetreuen Denkens gegenüber der Sprache sowie

149 Vgl. Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen*, 249.

150 Er nennt hier: *L'espace littéraire* (1955) und *Le livre à venir* (1959).

das Versprechen einer einst unmittelbaren oder transparenten Kommunikation behauptet:

Autrement dit, le Livre indique toujours un ordre soumis à l'unité, un système de notions où s'affirme le primat de la parole sur l'écriture, de la pensée sur le langage et la promesse d'une communication un jour immédiate ou transparente. (EI, VII)

Ausgehend von der Frage nach der Sprache, geht es Blanchot um ein Schreiben, das nicht der Ordnung einer Präsenz des Sprechens und der geschlossenen Stringenz des Gedankens unterworfen ist, sondern das durch seine »langsam entfaltete eigene Kraft gänzlich andere Möglichkeiten freilegt« (EI, VII). Er greift damit den bei Platon beschriebenen, ontologisch zweitrangigen Charakter der Schrift auf und weist ihn, in einer mit der bei Derrida formulierten »archi-écriture« vergleichbaren Weise, als Merkmal von Sprache überhaupt aus.¹⁵¹ Ein der Vorstellung der Schrift entsprechend entworfenes Denken der Sprache *nach* dem Menschen und *nach* dem Subjekt, so formuliert es Foucault in Bezug auf Blanchot, ziele zwar noch auf Inhalte, entfalte sich ihrem eigentlichen Wesen aber in der reinen Erwartung.¹⁵² Diese lässt sich wie folgt charakterisieren: In einer Sprache jenseits der Sprache des Subjekts erscheint nicht etwas in »positiver Gegenwart«.¹⁵³ Die Hervorhebung der Schrift in ihrem ontologisch zweitrangigen Charakter durchkreuzt diese Möglichkeit und macht auf eine »Nicht-Präsenz des Sprechens« (»non-présence de la parole« EI, 45) aufmerksam. Somit sei jenseits einer Vorstellung der Sprache als verinnerlichendem Ausdruck die Aufmerksamkeit auf die Sprache selbst, den Diskurs des Nicht-Diskurses gerichtet, so Foucault.¹⁵⁴ An Foucault anschließend ließe sich formulieren, dass Blanchots »Denken des Außen« des Diskurses, mittels der mit dem Schriftcharakter durchdachten Merkmale eines jeden Sprechens, auf die Rehabilitierung einer ontologischen Pluralität abzielt.

Vor diesem Hintergrund und in Abgrenzung von der Vorstellung eines unmittelbaren, in sich ruhenden Sprechens handelt Blanchot von »La parole plurielle (parole d'écriture)«.¹⁵⁵ Das Vorhaben, den Anspruch und die Zumutung des Schreibens (»l'exigence d'écrire« EI, VII) als Auslotung der Grenzen eines geschlossenen Diskurses mit Blick auf eine ontologische Pluralität zu durchdenken, durchzieht die Texte von *L'Entretien infini* wie ein roter Faden. Die Einheit des Buches und die mit ihr einhergehenden Vorstellungen werden im und durch das Schreiben (»écrire«) unterlaufen und ausgesetzt. Dabei wird das motivisch-thematische Problemfeld, das sich mit dem Begriff der Diskontinuität umreißen lässt und Züge einer Verständigung mit sich selbst über die im Schreiben aufgeworfenen Fragen trägt, auf inhaltlicher sowie auf formaler Ebene bearbeitet, wie der bereits erwähnte zweite Paratext verdeutlicht.

151 Vgl. dazu bes. Derrida, Jacques: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974; Derrida, Jacques: »Plato's Pharmacy«, 61–171, in: *Dissemination*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1981. Vgl. zur Frage der »archi-écriture« und zur Frage des Phonozentrismus im Hinblick auf den Dialog auch das Platon-Kapitel in dieser Studie, bes. 204ff.

152 Vgl. Foucault: »Das Denken des Außen«, 695.

153 Vgl. ebd., 680.

154 Vgl. ebd., 679.

155 So lautet die Überschrift des ersten Teils von *L'Entretien infini* (vgl. EI, 638).

Dieses zweite Vorwort hat keinen Titel und bringt eine Reihe fragmentarischer, kurzer Stücke unterschiedlicher Länge und Art zusammen. Fiktionalisierte Erzählstimme steht neben Dialog-Ausschnitten, abhandlungsartigen Textpassagen, Aphorismen, Bewusstseinsstrom und indirekter Figurenrede usw. Weil eine genaue Klassifizierung der unterschiedlichen Anspielungen auf Formen und Gattungen schwerfällt, ließe sich diese Liste fortsetzen. Den Fragmenten vorangestellt sind jeweils zwei Plus-Minus-Zeichen (»++«), die den Beginn eines Stücks markieren, in ihrer Funktion oder Bedeutung jedoch nicht thematisiert sind. Da die Plus-Minus-Zeichen auch in der Auseinandersetzung mit Nietzsche und der »fragmentarischen Schrift« in *L'Entretien infini* auftauchen (vgl. EI, 227ff.), lässt sich eine von Blanchot hergestellte Verbindung zwischen diesem Zeichen und dem Fragmentarischen folgern. Bis auf die gelegentliche Aufnahme thematischer Versatzstücke von einem in das nächste Fragment weist die fragmentarische Sequenz in diesem Vorwort ohne Titel keinerlei kausale, erzählerische oder anders geartete augenfällige Kontinuität oder Linearität auf. Der Text zeichnet sich durch eine auffällige Diskontinuität aus, weil er die Unterbrechungen in seinem fragmentarisierten Ablauf nicht zu kaschieren sucht, sondern geradezu ausstellt. Erkennbar wird eine Vielstimmigkeit, die dort, wo sie bewusst als Aussetzung der auf Einheit angelegten Logik des Buches inszeniert ist, zunächst als tendenziell kakophone Unstimmigkeit wahrnehmbar ist. Genau diese Unstimmigkeit jedoch macht darauf aufmerksam, dass Blanchot mit einer Form der Suche befasst ist, welche die Suche nach einer Form einschließt und ausstellt. Die fragmentarische Mehr- und Vielstimmigkeit des Textes hebt auf die Auseinandersetzung mit dem Gespräch als Dialog ab. Denn jenseits der einer Einheit unterworfenen Ordnung des Buches als Werk fragt die Mehrstimmigkeit des Textes nach den Möglichkeiten des Eingriffs eines Anderen. An der Mehrstimmigkeit des in diesem Vorwort angestimmten Gesprächs betont Blanchot allem voran auch begrifflich die Unterbrechung (»l'interruption«):

Parlant à quelqu'un, il lui arrive de sentir s'affirmer la force froide de l'interruption. Et, chose étrange, le dialogue ne s'arrête pas, il devient au contraire plus résolu, plus décisif, cependant si risqué qu'entre eux deux disparaît à jamais l'appartenance à l'espace commun. (EI, XXIV)

Die hervorgehobene Unterbrechung ist Teil einer dialogischen Figurenrede. In der fiktionalisierten Stimme entsteht eine Figur, welche die Aufgabe hat, das theoretische Anliegen, dessen sich das Buch in Abwesenheit *des* Buches annimmt, zu verkörpern. Dass dieses Anliegen von der Autorinstanz auf eine Figur – und sei sie noch so wenig personalisiert und individualisiert – im Text übertragen und verlagert wird, kann bereits als erste Unterbrechung begriffen werden. Denn was Blanchot damit ins Spiel bringt, ist die Grenze zwischen literarisch-fiktionalen und theoretisch-essayistischen Schreiben. Dieser dem Text vorangestellte Paratext, der wie bereits erläutert ohne Titel bleibt und auch im Inhaltsverzeichnis nicht auftaucht, verweist einerseits auf das Außen des Buches, bricht aber zugleich auch das Kontinuum zwischen der Autorinstanz und den Aussagen innerhalb der von ihm vorgelegten Untersuchung. Die Idee einer authentischen Autorinstanz wird durch ein fiktionalisiertes Schreiben konterkariert und aus-

gesetzt. Insbesondere die beiden Paratexte stellen eine »idiomatische«¹⁵⁶ Dimension an Blanchots Vorhaben heraus, wie sich mit der zuvor bereits zitierten Formulierung Hamachers verdeutlichen lässt. Immer wieder tritt bei Blanchot eine im und mit dem Vorhaben entwickelte eigene Sprache zutage. Nägele hatte diesen Zug als eine der Sprache eigene Andersheit gefasst, mit der eine Differenz zwischen der Sprache und den in ihr anvisierten Thesen exponiert wird.¹⁵⁷

Mit der Einführung einer Figur etabliert Blanchot darüber hinaus einen spezifischen Bezug zum Gespräch und mithin zum Dialog. In der Rede mit jemandem zeichne sich für die Figur das Gefühl der kalten Gewalt einer Unterbrechung (»la force froide de l'interruption«) ab. Das Merkwürdige (»chose étrange«) sei dabei, dass der Dialog durch die Unterbrechung nicht ende, sondern noch entschlossener und entschiedener werde. Der emphatische Dialog finde statt, auch wenn das Risiko bestehe, dass zwischen den im Dialog gegenüberstehenden Gesprächspartner:innen eine Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Raum (»l'espace commun«) nicht vorliege. Wie Blanchot im weiteren Verlauf des ersten Teils von *L'Entretien infini* – und insbesondere in Abschnitt VIII *L'interruption* – verdeutlicht, ist die Unterbrechung zwischen dem Sprechen des einen und des Anderen dabei für ihn von besonderem Interesse. Er spricht dabei nicht nur von einer Unterbrechung, sondern auch von einer Abstandsnotwendigkeit (»nécessité de l'intervalle«) und hebt hervor, dass über die verschiedenen Bedeutungen dieser Pause noch nicht nachgedacht worden sei. Während im Rahmen dieser Studie nicht auf den Unterschied zwischen Unterbrechung und Intervall eingegangen werden kann, ist für Blanchot eine diskontinuierliche Kontinuität des Dialogs entscheidend (vgl. EI, 106f.). Diese wird schon anhand der in *L'Entretien infini* vorgenommenen schriftlichen Verständigung mit sich selbst erkennbar und trägt Züge der bei Levinas beschriebenen Transzendenz: In der Unterbrechung erfolgt ein Übergang ohne Übergang und die Möglichkeit des Dialogs ist ausgehend von seiner Unmöglichkeit begriffen.

Blanchot schreibt den Dialog vor dem Hintergrund der Unterbrechung nicht ab. Er ist um einen Dialog bemüht, der zwar nicht auf eine Einheit (»l'unité« [EI, 110]) abzielt, aber dennoch als unabgeschlossenes, unendliches Ganzes denkbar bleibt. Analog zur »l'absence de livre« lässt sich der Dialog als »l'œuvre de l'absence de l'œuvre« verstehen. Die diskontinuierliche Kontinuität im Hinblick auf eine Verständigung ist zum einen als unmöglich Dialog zu begreifen, zum Anderen jedoch in seiner Unmöglichkeit die Voraussetzung für eine Verständigung – und sei es auch nur die der Worte mit sich selbst. Blanchot geht es mit der Unterbrechung um die Hervorhebung einer »irreduziblen Distanz« (EI, 108). Das gilt im Hinblick auf die Möglichkeiten eines gemeinsamen (»commun«) Gesprächs sowie auf das, wovon im Sprechen die Rede ist (vgl. EI, 79). Hiervon ausgehend thematisiert er einen Dialog, der nicht schlichtweg als »überbrückend« (»pontifiant«) zu denken ist. Der damit auch für den Dialog entscheidenden Vorstellung einer Differenz zwischen der Sprache und den in ihr anvisierten Thesen folgend, lässt sich mit Blick auf Blanchots Methode in *L'Entretien infini* von einer Schrift des Denkens sprechen. Die Schrift des Denkens inszeniert nicht eine Vermittlung von Ideen, die – weil sie kommunizierbar sind – auch zum Ausdruck gebracht werden. Die

156 Vgl. Hamacher: »Reparationen«, 18. Vgl. dazu in diesem Band, 73.

157 Vgl. Nägele: »The Scene of the Other«, 72.

Schrift (»écriture«) verweist in ihrer fragmentarischen und dialogischen Beschaffenheit ganz explizit auf die Unterbrechung im Hinblick auf das in ihr Kommunierte. Diese Unterbrechung kann nicht aufgehoben werden: Die Verständigung mit sich selbst im Schreiben ist durch einen unüberwindbaren Abstand gekennzeichnet. Das heißt, dass durch die reflexive Bewegung nicht schlichtweg eine gesteigerte Gewissheit – eine Gewissheit zweiten Grades – erreicht wird, die wieder mit sich identisch ist. Vielmehr bleibt im Selbstbezug der Reflexivität einer dialogisch entworfenen Schrift des Denkens die Vielstimmigkeit und der Abstand zu sich selbst bestehen. Diese Voraussetzung ist für den weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung von großer Bedeutung.

Mit Bezug auf eine Formulierung Nancys lässt sich festhalten, dass Blanchot nicht den Dialog im Sinne eines »trären Anthropologismus« zu denken sucht.¹⁵⁸ Es geht ihm nicht um die Vorstellung eines menschlichen Gegenübers von Gleich zu Gleich. Diese Bestandsaufnahme deckt sich mit der Beschreibung Foucaults, demzufolge die dem menschlichen Subjekt entthobene Sprache ein zentrales Moment in den Fragestellungen Blanchots ist. Damit wird auch deutlich, dass die Ahnung einer Unterbrechung, die den Dialog der Sprache nicht abreißen lässt, weitreichende Fragen aufwirft. Denn die Pause zwischen Sprechenden im Dialog – das macht nicht zuletzt die Charakterisierung der »écriture« seitens Blanchots deutlich – lässt sich als Symptom für eine Diskontinuität von Sprache im Hinblick auf sich selbst begreifen. Anders formuliert: Ein Dialog als symmetrischer Bezug und im Sinne eines Verhältnisses von Gleich zu Gleich wäre nur in einer Sprache zu haben, die selbst nicht auch auf dem Spiel steht (vgl. EI, 6).

Der Dialog ist für Blanchot über die Grenzen der Kommunikation hinaus und jenseits seiner Beschreibung als Gattung oder Form einer Gattung von Interesse, weil er ihn im Zuge eines Wandels der Philosophie begreift.¹⁵⁹ Mehrstimmigkeit des fragmentarischen Vorworts im Zusammenspiel mit dem Titel *L'Entretien infini* verweist auf den frühromantischen Topos des unendlichen Gesprächs.¹⁶⁰ An das 77. Fragment anschließend beschreibt Blanchot in seinem Aufsatz zum *Athenaeum*¹⁶¹ das Fragment als »Substitut dialogischer Kommunikation« (vgl. EI, 526). Dort heißt es: »Ein Dialog ist eine Kette, oder ein Kranz von Fragmenten.«¹⁶² Was Blanchot mit der Nebeneinander- und Überschreibung von Kette und Kranz allegorisch verhandelt, zugleich an der Grenze zur »Formlosigkeit«¹⁶³ im einzelnen Fragment behauptet und als plurales Fragmente-Gan-

158 Vgl. Nancy: *Le partage des voix*, 8: »Elle [la mésinterprétation de l'enjeu de l'interprétation] engage en outre les concepts (et pourquoi pas les affects?) du >dialogue< ou de la » communication <, qui somnolent toujours sous un anthropologisme paresseux.«

159 Vgl. dazu besonders den ersten Aufsatz in *L'Entretien infini* (1–11), »La pensée et l'exigence de discontinuité.«

160 Vgl. Coelen, Marcus: »Nachbemerkungen und Hinweise«, 227–251, in: Blanchot, Maurice: *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, hg. v. Coelen, Marcus, Zürich u.a.: Diaphanes 2010, 243.

161 Grützmacher, Curt (Hg.): *Athenaeum I+II. Eine Zeitschrift 1798–1800. Von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Reinbek: Rowohlt 1969.

162 Schlegel, Friedrich: »Fragmente«, 100–201, in: Grützmacher, Curt (Hg.): *Athenaeum I*, 112. Blanchot greift eine Form des Denkens auf, die in der platonischen Philosophie bereits angedeutet ist (vgl. dazu in dieser Studie, 225f.).

163 Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 62.

zes aufwirft,¹⁶⁴ ist als Gleichzeitigkeit von Unendlichkeit und Geschlossenheit im Sinne der Diskontinuität des Ganzen und des Ganzen als Diskontinuität zu verstehen.

Nachdem die Begriffe der Schrift, des Fragments und der Unterbrechung in ihren kreisenden Bewegungen um das unabgeschlossene, unendliche Ganze des Dialogs verortet wurden, stellt sich die Frage, inwiefern die für Blanchot »prinzipielle Stellung des Dialogischen« auf das Denken der Frühromantik und ihr Verständnis des Dialogs im Zusammenhang des »Abhandenkommen[s] eines absoluten Anfangs«¹⁶⁵ zurückzuführen ist und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind.

Eine frühromantische Krise der Kommunikation

Le romantisme finit mal, c'est vrai, mais
c'est qu'il est essentiellement ce qui
commence [...]. Et certes il est souvent sans
œuvre, mais c'est qu'il est l'œuvre de
l'absence d'œuvre [...]. (EI, 517)

Die folgenden Ausführungen, die Blanchots Frühromantik-Vorstellung mithilfe seiner Nachfolger:innen beleuchtet und dabei neben Maud Meyzauds *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen* auch *L'Absolu littéraire* von Lacoue-Labarthe und Nancy einbezieht,¹⁶⁶ ist weniger als eigene und explizite Auseinandersetzung mit den Autor:innen der Frühromantik anzusehen. Vielmehr ist sie eine Arbeitsgrundlage dafür, Blanchots Überlegungen zur Sprache als Dialog mit seinem Denken der Diskontinuität zu verbinden.

Wie in seinem *Athenaeums*-Aufsatz in *L'Entretien infini* deutlich wird, setzt Blanchot »die Frühromantik« tendenziell mit der zweijährigen Periode eines »pluralen Schreibens« der Zeitschrift in Jena zwischen 1798 und 1800 gleich (vgl. EI, 515ff.).¹⁶⁷ Das gilt auch für den »romantisme« oder die »theoretische Romantik«, wie sie Nancy und Lacoue-Labarthe in der an Blanchot anschließenden Studie entwerfen,¹⁶⁸ auch wenn sie in *L'Absolu littéraire* Texte einbeziehen, die nicht im *Athenaeum* erschienen sind, aber »de[n] Erzeugnissen des *Athenaeums* ohne weiteres hinzu[zu]zählen« seien.¹⁶⁹ Was sowohl sie als auch Blanchot an der Frühromantik interessiert, ist der Umstand, dass sie der Versuch einer Antwort auf eine Krise ist. Lacoue-Labarthe und Nancy beschreiben diese Krise als soziale und moralische Krise des Bürgertums, die politische Krise der Französischen Re-

¹⁶⁴ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 82f.

¹⁶⁵ Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69f.

¹⁶⁶ Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*. Meyzaud zufolge war »Blanchots Rezeption der Jenaer Romantik [...] für *L'Absolu littéraire* bekanntlich bahnbrechend.« (Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 77).

¹⁶⁷ Vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 173.

¹⁶⁸ Lacoue-Labarthe und Nancy betonen auch eine Undefinierbarkeit der Romantik. So habe Friedrich Schlegel vor einer Definition zurückgeschreckt. Wie er an August Wilhelm schreibt, sei seine Erklärung »des Worts Romantisch« 125 Bogen lang, und könne deswegen nicht verschickt werden (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 19). Das Wort »Romantik« habe zudem das Unvermögen verdeckt, etwas benennen und begreifen zu können und das Projekt verschleiert (vgl. ebd., 13).

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 309.

volution und die erkenntnikritische Krise, hervorgerufen durch die kantische Kritik.¹⁷⁰ Wie sich an dieser Stelle vorausschicken lässt, treibt die Frühromantiker:innen die Frage an, wie es dem vereinzelten Subjekt möglich ist, mit Anderen zu interagieren. Sie nehmen dabei das bei Kant und für seine Philosophie besonders folgenschwer formulierte Problem auf, dass die Vernunft »nicht dazu gemacht [ist], daß sie sich isolire, sondern in Gemeinschaft setze.«¹⁷¹

Während die Zäsur der philosophischen Tradition »nach der Shoah« den Dialog als Verfahren des Bezugs auf einen Anderen vor dem Hintergrund einer geschichtsphilosophischen Perspektive an eine Grenze führt, weil dieser Bezug sich als Teil der als problematisch erkannten Tradition herausstellt, erlaubt die Auseinandersetzung mit der Frühromantik einen sprachphilosophisch gelagerten Blick auf die Zäsur. Blanchot interessiert sich für die Frühromantik, weil mit und nach ihr ein Verständnis von Reflexivität zum Tragen kommt, das nicht auf eine Selbstbestätigung abzielt, sondern vielmehr einen *Bezug auf sich als ein Anderes* zur Sprachbewegung erhebt. Blanchot übernimmt aus der Frühromantik ein um 1800 aufkeimendes Interesse an der Möglichkeit des Gesprächs und entwickelt daran anschließend sein Verständnis des Dialogischen. May Mergenthaler hat hervorgehoben, dass Friedrich Schlegel die Begriffe des Gesprächs und des Dialogs synonym verwendet. An der gleichen Stelle hält Mergenthaler weiterhin fest: »Das Gespräch ist, ähnlich wie Mitteilung, Ironie und Fragment, von einer unauflöslichen, asymmetrischen, sich stetig wandelnden, ihre jeweiligen Pole in Frage stellenden Ambivalenz charakterisiert.«¹⁷² Wie nachfolgend deutlich wird, sind dabei insbesondere die Asymmetrie, und die Infragestellung der Pole entscheidend für die weitere Argumentation in diesem Kapitel.

Was sich im Denken und in der »Literatur«¹⁷³ der Frühromantik als Zäsur bezeichnen lässt, hat die Gestalt einer Krise der Kommunikation. Diese lässt sich nicht hinreichend mit dem von Reinhart Koselleck vorgeschlagenen Begriff der »Sattelzeit« um 1800 als »Bewusstseins- und Erfahrungswandel« und einer »veränderte[n] Bestimmung der Menschen zu Geschichte und Natur, zu ihrer Umwelt und zur Zeit«¹⁷⁴ beschreiben. Vielmehr ist jene »Bestimmung der Menschen« im Hinblick auf die vermeintlich feststehenden Größen von »Geschichte« und »Natur«, »Umwelt« und »Zeit« – kurzum: der Bezug auf Wirklichkeit überhaupt – und damit auch der zwischenmenschlich geteilte und teilbare Bezug auf sie, fragwürdig geworden. Wie Manfred Frank erläutert hat, entfacht sich

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 53: »Die Philosophie setzt demnach die Romantik in den Gang.« Blanchot zufolge fühlen sich die Romantiker in ihrem Schreiben als »wahre Philosophen« (El, 519). Vgl. dazu auch Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 177.

¹⁷¹ Kant, Immanuel: »Reflexionen zur Anthropologie. Bd. 15«, in: Ders.: *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: G. Reimer 1900ff., 392. Vgl. zu Bubers Kritik an Kant und seine Auseinandersetzung mit der Vereinzelung die Ausführungen im ersten Kapitel der vorliegenden Untersuchung, 50f.

¹⁷² Mergenthaler, May: *Zwischen Eros und Mitteilung. Die Frühromantik im Symposium der Athenaeums-Fragmente*, Paderborn: Schöningh 2012, 42f.

¹⁷³ Lacoue-Labarthe und Nancy heben hervor, dass Literatur nur ein Sammelbegriff ist und kein besonderer Begriff zur Verfügung stehe (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 26).

¹⁷⁴ Koselleck: »Einleitung«, XV.

das Interesse am Gespräch in einem Moment, als ein über lange Zeit gültiges Modell zusammenbricht,

wonach die Welt [...] in Gedanken, Vorstellungen oder Zeichen so vergegenwärtigt werden kann, daß die Beziehungen, die zwischen dem Gegenstand und seinem Repräsentanten bestehen, analysiert, rekonstruiert, kurz: in vernünftiger Weise aufgeklärt werden können.¹⁷⁵

Während das von Frank beschriebene »alte Modell« individuelle und kollektive Stabilität bietet, weil durch eine Sprache innerhalb der Ordnung der Repräsentation nicht nur das Verhältnis *zu den Dingen* in der Welt, sondern auch *zwischen den Menschen* in der Welt weitgehend gesichert ist, hat sein Zusammenbruch schwerwiegende Folgen.¹⁷⁶ An Foucaults in *Die Ordnung der Dinge* beschriebene neue »Episteme« einer problematischen Wirklichkeitskonstruktion anschließend spricht Frank von einer »sprachliche[n] Konstruktion von Welt«.¹⁷⁷ Innerhalb derer werden die Verständigung über die sprachliche Konstruktion der Wirklichkeit, das Sich-Mitteilen und der Vermittlungsprozess dieser Wirklichkeit in der Sprache zu einem Problem. Mit den zwischenmenschlichen Beziehungen in einer sich ausdifferenzierenden Welt, ist auch Sprache und ihre Funktion als Medium von Bedeutung fragwürdig geworden. Der Verlust einer mittels Sprache sowie einer allgemeinen Grammatik von Vernunftbegriffen beschreibbaren Welt und die Unmöglichkeit, sich über letztere vor dem Hintergrund eines gemeinsamen, letzten Grundes verständigen zu können, markiert eine Krise, in deren Bewusstsein das Gespräch als Vorgang »endloser Verständigungsprozeduren«¹⁷⁸ zu einer Beschreibung des Sprachgeschehens erhoben werde. Frank hebt hervor, dass die Notwendigkeit von Mitteilung und die gleichzeitige Unmöglichkeit, dass Bedeutung sich im Austausch erhalten könne, sich gegenseitig nicht ausschließen. Ein solches Geschehen lasse sich jedoch nicht als »systematisch beherrschbare[r] Prozeß mit fixierbaren Regeln« fassen.¹⁷⁹

Die Möglichkeiten und Grenzen der Verständigung sind relevant geworden, weil letztere vor dem Hintergrund einer »transzendentalen Obdachlosigkeit«¹⁸⁰ nicht mehr

175 Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 89.

176 Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 16. Dieser Zusammenbruch könne mit dem Namen Kant in Verbindung gebracht werden (vgl. ebd.)

177 Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 90; vgl. dazu auch Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, bes. 2. Kapitel, V. Das Sein der Sprache, 74–77.

178 Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 93.

179 Vgl. ebd., 88. Frank bezieht sich u.a. auf Schleiermacher, wobei Meyzaud zufolge seine Beschreibung auf die Jenaer Romantik bezogen werden könne, weil er den theoretischen Hintergrund um 1800 beschreibt (vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 67, Fußnote 46).

180 Vgl. Lukács: *Die Theorie des Romans*, 32. Auch wenn Lukács der Frühromantik gegenüber äußerst skeptisch ist, spricht er hinsichtlich der Form des Romans und seinem Hervortreten aus der Epik von einer Grundlage im »Anderswerden der transzendentalen Orientierungspunkte«. Für das Subjekt sind nicht zuletzt in der bürgerlichen Welt die »Grundlagen des Gestaltens heimatlos geworden«, was dafür gesorgt habe, dass die Gattungen sich in der nachgriechischen Zeit »als Zeichen des echten und unechten Suchens nach dem nicht mehr klar und eindeutig gegebenen Ziele« kreuzen. In der Romantik sei der Roman als »Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit« entstanden (vgl. ebd., 31f.).

als gegeben oder gesichert gelten. Das Postulat, dass lediglich geteilter Erkenntnis ein Wahrheitsanspruch zukommt, trifft auf die Schwierigkeit, dass das Erkennen in der Sprache als zur Konstruktion des Erkannten zugehörig anerkannt ist und damit nie letztgültig geklärt werden kann, ob zwei an einem Gespräch Beteiligte über das Gleiche sprechen. Dass im Hinblick auf diese Problematik eines Verständigungshorizonts wiederum eine Verständigung stattfinden kann und muss, stellt keine Lösung für das Verständigungsdefizit dar, weil damit ein unendlicher Prozess in Gang gesetzt ist. Verständigung erfordert immer weitere Prozeduren der Verständigung. Eine aus dieser epistemologischen Gemengelage abgeleitete »prinzipielle Stellung des Dialogischen«¹⁸¹ jenseits seiner Bedeutung als einer literarischen Gattung im *Athenaeum* sowie vor allem in den *Athenaeums*-Fragmenten hat auch Meyzaud hervorgehoben und als Reflexion der Unmöglichkeit eines unmittelbaren Selbstbezugs des Subjekts beschrieben:

Das Gespräch lässt sich aus dem philosophischen Postulat ableiten, dass Denken über keinen (letzten) Grund verfüge, sondern in der, ja sogar *als* Mitteilung zur Artikulation gelange, und zwar gerade *weil* jene Mitteilung in ihrer romantischen Auffassung in dem Maße unmöglich geworden ist, in dem nicht einmal ausgemacht werden kann, dass das Ich sich selbst versteht.¹⁸²

Während sich mit Meyzaud somit einerseits eine Verschiebung von einer »Legitimation durch Verwurzelung« hin zur »Legitimation durch Anschlussfähigkeit« festhalten lässt,¹⁸³ wird andererseits die Frage eines Gemeinsam-Seins in der Frühromantik, vor dem Hintergrund einer epistemologischen Krise und im Zusammenhang eines Bruchs mit einer durch mündliche Formen geprägten Kultur, unter die Bedingungen der Schrift gestellt.¹⁸⁴ Selbst im literarischen Gespräch geht es, der These Gabriele Kalmbachs zufolge, nicht um die Inszenierung von Mündlichkeit, sondern darum »die Effekte von Schrift zu multiplizieren«.¹⁸⁵ Wird aus diesem Umstand eine Krise oder gar ein Scheitern des Dialogs gefolgt,¹⁸⁶ ist die Tragweite des dialogischen Denkens bei den Frühromantiker:innen jedoch verkannt. Die mit den Effekten der Schrift einhergehende Zurückweisung der Möglichkeit von Erkenntnis in einem unmittelbaren Sinne geht insofern mit der Frage des Dialogs über seine gattungstheoretische Betrachtung hinaus einher, als die Unmöglichkeit der Mitteilung bereits den vermeintlich unmittelbaren Selbstbezug des Subjekts unterbricht. Bereits Platon hatte auf die Problematik einer unzureichenden Verständigung hingewiesen, wenn der Urheber der Schrift dem

¹⁸¹ Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69.

¹⁸² Ebd., 64, Herv. i. O.

¹⁸³ Vgl. ebd., 72. Meyzaud stellt dabei auch die These auf, dass damit das »medientheoretische Fundament für das Zeitalter des Netzwerkes« gelegt sei.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 65/77.

¹⁸⁵ Vgl. Kalmbach, Gabriele: *Der Dialog im Spannungsfeld von Schriftlichkeit und Mündlichkeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1996, 279.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 281ff. Vittorio Hösle (*Der philosophische Dialog*, 119f.) spricht gar von einer Sabotage des Dialogs durch die Frühromantiker.

Rezipienten nicht erläuternd zur Seite stehen kann.¹⁸⁷ Weil es den Frühromantiker:innen um die Sprache selbst gehe, so Meyzaud, bestehe bei ihnen keine grundsätzliche Differenz zwischen Gespräch und Selbstgespräch.¹⁸⁸ Ein unendlicher Prozess ist demzufolge nicht nur deswegen zu konstatieren, weil die Verständigung mit Anderen als nicht saturationsfähiger Prozess begriffen werden muss. Ein Prozess der Verständigung ist bereits den Einzelnen in der Form eines Selbstbezugs auf sich als Andere auferlegt, der nicht abgeschlossen und stillgestellt werden kann.

Was aber passiert mit der Sprache des Subjekts sowie dem Subjekt (in) der Sprache nach dem bereits angesprochenen »Abhandenkommen eines *absoluten Anfangs*«¹⁸⁹? Die Frühromantiker:innen spalten das bei Kant aufgeworfene Verhältnis von Einzelnen und Gemeinschaft im Hinblick auf die Vernunft dahingehend zu, dass sie den Dialog als Mitteilung bereits in den Einzelnen verankern und den Selbstbezug auf sich nicht als Widerspruch gegenüber der Totalität des Subjekts begreifen. Das heißt, die Sprache selbst des einsamen Subjekts entfaltet sich als Gespräch. Die Radikalisierung des Denkens von Totalität und Subjekt¹⁹⁰ trete ferner, so Meyzaud, aufgrund eines Beharrens auf dem ontologischen Faktum der Mehrzahl in ein Spannungsverhältnis zur modernen Staatsform: Der Dialog gehe als Spaltung einer jeden singulären Existenz der Zuordnung zu einer für die Staatsbildung konstitutiven Formierung einer Gemeinschaft voraus.¹⁹¹ Die Literatur stellt die Frage nach dem Zusammenleben. Lacoue-Labarthe und Nancy haben dementsprechend das kollektive Schreiben der *Athenaeums-Kommune* hervorgehoben und als Streben nach einer anderen Gesellschaft begriffen.¹⁹² Das heiße aber nicht, dass die »Suspension der Staatsform und der latente anarchische Geist der Jenaer *Kommune*« sie gegen die Versuchung immunisiert, Kunst in den Dienst einer totalen Politik zu stellen.¹⁹³ Sie thematisieren somit die Gemeinschafts- und Totalitätssehnsucht, die als intellektuelle Grundlage des nationalsozialistischen Rassismus begriffen werden muss.¹⁹⁴ Die »Ambivalenz«¹⁹⁵ der Frühromantik veranlasst Lacoue-Labarthe und Nancy zu dem Vorschlag einer »romantischen Lektüre« der Romantik, die sowohl den Hang zur Totalität im Sinne einer Ganzheit und Abgeschlossenheit als auch den Widerspruch und den Riss zu benennen in der Lage ist.¹⁹⁶

An dieser Stelle muss noch einmal explizit auf Blanchot zurückgekommen werden. In einer den gerade dargelegten Überlegungen vergleichbaren Stoßrichtung hat Karl-

¹⁸⁷ Vgl. Platon: »Phaidros«, 539–609, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2011, 274a – 277a.

¹⁸⁸ Vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 201.

¹⁸⁹ Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69.

¹⁹⁰ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 34.

¹⁹¹ Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 62.

¹⁹² Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 17.

¹⁹³ Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 60.

¹⁹⁴ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 34. Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 60.

¹⁹⁵ Mergenthaler: *Zwischen Eros und Mitteilung*, 43: »Das Gespräch ist, ähnlich wie Mitteilung, Ironie und Fragment, von einer unauflöslichen, asymmetrischen, sich stetig wandelnden, ihre jeweiligen Pole in Frage stellenden Ambivalenz charakterisiert.«

¹⁹⁶ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 34.

Heinz Bohrer hervorgehoben, dass Blanchot speziell die »Leidenschaftlichkeit des Denkens« und der »Selbstreflexion« an der Romantik hervorgehoben und in seine Überlegungen einbezogen habe, woran entgegen einer Gleichsetzung der romantischen Geste »mit ihren populistisch-nationalistischen und reaktionären späteren Ausläufern« erinnert werden müsse.¹⁹⁷ Blanchot schreibt in seinem Aufsatz zum *Athenaeum* : »Le romantisme est excessif, mais son premier excès est un excès de pensée.« (EI, 518). Diskontinuität und Differenz als Form – so Blanchot weiterhin – habe die Literatur der Romantik nicht nur vorweggenommen, sondern wurde von ihr bereits vorgeschlagen und in ihren Werken bearbeitet (vgl. EI, 527). Totalität, so Blanchot, auch im Hinblick auf den kritischen Umgang mit dem Begriff des Werkes, werde in der Frühromantik bezeichnet, in dem sie ausgesetzt werde; sie werde gesehen, indem sie zerbrochen werde.¹⁹⁸ Die Frühromantik in Blanchots Perspektive lässt sich demnach als Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen einer (literarischen) Sprache begreifen, die sich aus sich selbst zu schaffen hat und die Spannung zwischen ihrer erkenntnikritischen und ihrer kommunikativen Funktion explizit verhandelt:

La littérature (j'entends l'ensemble des forms d'expression, c'est-à-dire aussi forces de dissolution) prend tout à coup conscience d'elle-même, se manifeste et, dans cette manifestation, n'a pas d'autre tâche ni d'autre trait que de se déclarer. (EI, 520)

Die Literatur als Zusammenhang der Formen des Ausdrucks und Kräften der Auflösung werde sich Blanchot zufolge in der Frühromantik ihrer selbst bewusst und mache es zu ihrem Merkmal und zu ihrer Aufgabe, sich selbst auszurufen: eine »force d'autorévélation« (EI, 520). Analog zur Sprache und zum Dialog ist auch die Literatur im Moment des Verlusts ihrer Selbstverständlichkeit von besonderem Interesse. Deswegen spricht Blanchot ausdrücklich von einer »autorévélation«: Die mit dieser Selbst-Deklaration und -Preisgabe – die Möglichkeiten der Übersetzung sind an dieser wie auch an vielen anderen Stellen vielfältig – einhergehende Unabgeschlossenheit im Sinne einer »Auto-Poiesis«,¹⁹⁹ in der das Selbst (autos) nicht feststeht, machen Lacoue-Labarthe und Nancy am Fragment als der »romantische[n] Form schlechthin« stark.²⁰⁰ In einer die Überlegungen Blanchots aufgreifenden Geste beschreiben sie das Fragment im Anschluss an den

197 Vgl. Bohrer, Karl H.: *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, 17.

198 »Le pouvoir, pour l'œuvre, d'être et non plus de représenter, d'être tout, mais dans une forme qui, étant toutes formes, c'est-à-dire à la limite n'étant aucune, ne réalise pas le tout, mais le signifie en le suspendant, voire en le brisant.« (EI, 518).

199 Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 27.

200 Vgl. ebd., 74/80. Vgl. dazu das vielkommentierte Fragment 206: »Ein Fragment muß gleich einem kleinen Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet sein wie ein Igel.« Schlegel: »Fragmente«, 137. Meyzaud und Mergenthaler heben hervor, dass eine Überbetonung der Vollendung eine Verkennung der grundsätzlich pluralen Erscheinungsform der Fragmente mit sich bringt. Sie betonen den Außenbezug des in sich eingerollten Igels (vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 193f.; Mergenthaler: *Zwischen Eros und Mitteilung*, 42).

letzten Beitrag aus Novalis' *Blütenstaub*²⁰¹ als Aussaat, die zu einer zukünftigen Ernte führe, und fassen es deswegen als Gattung der Generierung auf.²⁰² Eine Generierung – das sei an dieser Stelle hinzugefügt – die als Preisgabe und ausgehend von der Unsicherheit von Mitteilung und Verständigung begriffen ist. Denn das Fragment als absolute Selbst-Setzung²⁰³ baut nicht länger auf einem gegebenen, festen Grund (der in den Formen, Gattungen und Regelpoetiken von Literatur verankert ist) oder dem gebündelten Bezug auf einen Gegenstand auf.²⁰⁴ Fragmente stehen vielmehr wesentlich im Plural²⁰⁵ und bilden somit ein Ensemble, das seinerseits fragmentierend auf seine einzelnen Bestandteile wirkt. Nicht die Vielzahl der Fragmente macht ihre Pluralität aus – die Fragmente sind nur ausgehend von einer pluralen Perspektive überhaupt als Einzelne zu begreifen.

Es ist deutlich geworden, dass sich der reflexiv-selbstsetzende Charakter der frühromantischen Vorstellung von Literatur, den Nancy und Lacoue-Labarthe mit dem Begriff eines »Literarisch-Absoluten« umreißen, als Bezug auf sich und die eigene Bezogenheit auf Andere begreifen lässt. Meyzaud fasst diesen Aspekt als »Dialogismus des Fragments«: »Der Textverbund der Fragmentsammlung legt den druckreifen Stand eines (Austausch-)Prozesses frei, für den Widerrede und Widerspruch von vitaler Bedeutung sind.« Wie sie jedoch darüber hinaus mit Verweis auf Michel Chaouli betont, ist der »Dialogcharakter« nicht lediglich das Resultat einer Entstehungsgeschichte, sondern struktureller Bestandteil der Fragmente. Der Dialog, so Meyzaud, sei als Spiel eines semantischen Aufschubs gefasst, der in der genuinen Pluralität der monadisch-metaphysischen Einsamkeit eines jeden Fragments zum Tragen komme.²⁰⁶ Diese Pluralität des Fragments, das als einzelnes in seinem Selbstbezug stets auf Anderes bezogen ist, ist für Blanchots Auseinandersetzung mit der Frühromantik und sein daraus entwickeltes Verständnis von Sprache entlang des Dialogs von entscheidender Bedeutung. Eine Literatur, die als unendliches und unabsließbares Werk hervorgebracht wird, zielt nicht nur auf die Unvollendetheit und den Entzug gegenüber einer Feststellung.²⁰⁷ Sie ist im Sinne eines Werdens zu begreifen, weil sie sich nur in der Auseinandersetzung mit sich als einer:m Anderen und von sich unterschiedenen als sie selbst zu entwerfen vermag. Dieser Bezug auf sich als ein Anderes, ist für den von Blanchot spezifisch akzentuierten, dialogischen Zug der Sprache maßgeblich.

201 Novalis: *Blütenstaub*, 51–76, in: Grützmacher, Curt (Hg.): *Athenaeum I. Eine Zeitschrift 1798–1800. Von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Reinbek: Rowohlt 1969.

202 Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 91.

203 Vgl. ebd., 75.

204 In der Frühromantik stehen die Fragmente somit der Tradition dieser Gattung bei Chamfort, Shaftesbury und La Rochefoucault entgegen (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 75).

205 Vgl. ebd., 82.

206 Vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 195f.

207 Vgl. das Ende des 116. der *Athenaeums*-Fragmente: »Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie nur ewig werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kraft dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein.« (Grützmacher (Hg.): *Athenaeum I*, 119).

Das Außen als Anderes, so wird die Untersuchung im Folgenden zeigen, kommt Blanchot zufolge in einem dem Sprachgeschehen inhärenten Bezug auf sich selbst zum Tragen, bei dem von einem »Unbekannten« (»inconnu«) (EI, 6) auszugehen ist. Dabei geht es um eine dialogische Aussetzung der auch schon bei Celan suspendierten Alternative zwischen einer Sprache, die an ein unendlich entzogenes Wirkliches nicht heranzukommen vermag einerseits, und einer Sprache andererseits, die einzig als Horizont einer Konstruktion von Wirklichkeit gelten kann.²⁰⁸

Der Dialog der Sprache (Novalis/Blanchot): »le rapport sans rapport«

Anhand der Unterbrechung und mit der Infragestellung der Möglichkeit einer Selbstverständigung der Einzelnen wird begreiflich, dass Blanchots Überlegungen mit denen Celans zu einer wirklichkeitswunden Suche nach Wirklichkeit verwandt sind. Blanchot wendet sich gegen die Vorstellung, dass das unzulängliche menschliche Sprachvermögen eine zusammenhängende Wirklichkeit fassen kann: Schon die Vorstellung eines kontinuierlichen Wirklichen, das der Sprache vorausgeht, beschreibt er als theoretische Ideologie (vgl. EI, 11). Dementgegen konstatiert er, dass das Feld der Beziehungen durch eine Krümmung im Universum unterbrochen sei, die symmetrische Beziehungen unterbindet (vgl. EI, 6). Diese Krümmung und Aussetzung der Symmetrie besteht nicht nur im Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, sondern ist bereits Teil des Sprechens. Sprache ist in das, was als Wirklichkeit beschrieben wird, bereits eingetragen. Sie ist damit aber auch nicht als der einheitlich-kontinuierliche Hintergrund eines nur in der Sprache gegebenen Außen der Wirklichkeit zu verstehen. Diesem Problem – man könnte sagen: der mangelnden performativen Intensität der Sprache – gelte es in Bezug auf eine bereits dem Sprechen zugrundliegende Unregelmäßigkeit (»irrégularité fondamentale«), anhand der Diskontinuität des Schreibens (»discontinuité de l'écriture«) und im Sinne der unendlichen Aufgabe (»tâche infinie«) einer »parole plurielle« nachzugehen (EI, 115f.). Das Sprechen ist das Verhältnis, in dem etwas oder jemand in seiner unerreichbaren und fremden Wahrheit zur Gegenwart komme: »Et la parole est cette relation où celui que je ne puis atteindre vient en présence dans sa vérité inaccessible et étrangère.« (EI, 90)

Die Sprache in Blanchots Perspektive ist nicht unmittelbar auf die unerreichbare und fremde Wahrheit des Wirklichen bezogen, welche er unter verschiedenen Namen verhandelt. Während Blanchot an anderen Stellen auch vom personalen »autrui« spricht, was sich lediglich auf Menschen beziehen lässt und weiterhin auch das dingbezogene und nicht notwendig personale »l'autre« diskutiert, soll es in der folgenden Diskussion vorrangig um die Frage einer abstrakteren, grundsätzlicheren »altérité« gehen (vgl. EI, 109). Denn Andersheit kommt Blanchot zufolge im und als das Verhältnis des Sprechens (»la parole est cette relation«) – als dialogischer Selbstbezug auf sich als Anderes – zum Ausdruck. Er folgt darin der frühromantischen Überlegung, dass die Sprache selbst des einsamen Subjekts sich als Gespräch entfaltet. Die Form der Bezugnahme auf Anderes

208 Vgl. zur Vor- und Nachgeschichte dieser Problemstellung die im vorliegenden Band im Platon-Kapitel diskutierte Auseinandersetzung Ludwig Jägers mit der Frage der »Transkriptivität«, 234ff.

und Andere, die eine solche Sprache ermöglicht, bezeichnet Blanchot – wie zuvor bereits erwähnt – als »Bezug ohne Bezug« (»rapport sans rapport« [EI, 66]). Was aber hat es damit auf sich?

Im ersten Aufsatz von *L'Entretien infini* »La pensée et l'exigence de discontinuité« formuliert Blanchot ein Unbekanntes (»l'inconnu«), das in der Forschung (»recherche«) auf dem Spiel stehe, dabei jedoch weder das Subjekt noch das Objekt dieser Forschung ist. In der nachfolgend zitierten Passage bringt Blanchot vielmehr zum Ausdruck, inwiefern das Unbekannte in der Rede als Form einer Bezugnahme lokalisiert ist. Die Beziehung des Sprechens (»Le rapport de parole«) sei eine der Unendlichkeit (»un rapport d'infini-té«). Die Form, so Blanchot, in der sie vollzogen werde, müsse auf die eine oder andere Weise das Indiz einer Krümmung aufweisen, sodass das Verhältnis von A zu B niemals direkt oder symmetrisch, umkehrbar oder als Gemeinsames sein könne. A und B haben nicht in der gleichen Zeit statt, und sind deshalb weder zeitgenössisch noch kommensurabel. Bei Blanchot gibt es eine Beziehung zwischen A und B nur wenn diese nicht schon besteht:

Le rapport de parole où s'articule l'inconnu est un rapport d'infini-té; d'où il suit que la forme dans laquelle s'accomplira ce rapport doit d'une manière ou d'une autre avoir un indice de courbure tel que les relations de A à B ne seront jamais directes, ni symétriques, ni réversible, ne formeront pas un ensemble et ne prendront pas place dans un même temps, ne seront donc ni contemporains, ni commensurables. (EI, 6)

Blanchot folgert aus der Unendlichkeit der Bezugnahme, mit der die im vorangegangenen Abschnitt diskutierte frühromantische Krise der Kommunikation konkret auf die philosophische Frage nach dem Unbekannten bezogen wird, die Notwendigkeit einer Lösung. In der Geschichte des Denkens wurde diese Lösung in Form zweier unmittelbar gegenüberstehenden Optionen angestrebt. Die erste bestehe in der Forderung einer absoluten Kontinuität und einer »sphärischen Sprache«. Als zentrale Beispiele für die Sprache der Kontinuität, welche die »offizielle Sprache der Philosophie« sei, nennt Blanchot Aristoteles und Hegel. Bei Aristoteles stehe die logische Kohärenz als Reduktion auf die drei Prinzipien der Identität, der Widerspruchsfreiheit und des ausgeschlossenen Dritten im Vordergrund. Mit Hegel werde eine neue Stufe der Kontinuität erreicht, weil bei ihm die Diskontinuität in die dialektische Rede eingefasst werde (vgl. EI, 6f.). Später beschreibt Blanchot die aristotelische und die hegelische Lösung für die Diskontinuität einerseits als Bezugnahme, die eine Gleichheit und Einheit voraussetzt und andererseits als mittelbaren, dialektisch-objektiven Bezug: »le rapport de même« und »le rapport dialectique« (EI, 91). Das Unbekannte, dessen Verhältnis zur Philosophie in ihrer Geschichte auch etwa als Staunen oder als Angst – er bringt die Namen Platons und Heideggers in Spiel²⁰⁹ – beschrieben wurde, werde dabei stets auf ein bereits Bekanntes

209 Vgl. zum Anfang der Philosophie als Staunen bei Platon: »Theaitetos«, 155d. Vgl. zur Angst als Befindlichkeit und als Ausgangspunkt eines Sichverstehens als Seinkönnen des Daseins bei Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 333ff. Vgl. zur Angst in Unterscheidung zur Furcht und in seinem Verhältnis zum Nichts seine Ausführungen in Heidegger: »Was ist Metaphysik?«, 103–122 und Ders.:

reduziert (vgl. EI, 72). Die dialektische Bezugnahme bedeute, dass kein Bezug stattfinden könne, der sich nicht zu einem Ganzen zusammenfügt, oder bereits vorausgesetzt war. Einer solchen Reduzierung gegenübergestellt sei eine ganze andere Bezugnahme der dritten Art (»un rapport tout autre, rapport du troisième genre«), die durch die Sprache, die Erfahrung der Sprache und die Schrift zu erahnen sei (vgl. EI, 103).

Die Sprache und die Schrift bringen eine Erfahrung mit sich, die der Philosophie zwar nicht äußerlich ist, weil auch sie sich in der Sprache aufhält, jedoch von ihr verdrängt werde. Weil die Philosophen des Abendlandes Denker des Gleichen beziehungsweise eines Anders-Gleichen (»autre moi-même«) seien (vgl. EI, 74), kann mit ihnen ein jeder Bezug – sei es im Bereich des Denkens der Subjektivität oder der Sprache – nur als Bezug auf ein Selbst begriffen werden. Aber ein gelungener, ununterbrochener Bezug auf ein Selbst ist, wie der *L'Entretien infini* eröffnende, fragmentarische Paratext unterstrichen hat, in Blanchots Schreiben in Frage gestellt. Die Beziehung zwischen A und B steht auch deswegen auf unsicherem Grund, weil weder A noch B mit sich selbst in ein unfragwürdiges Verhältnis treten können. Umgekehrt wird hier die Frage aufgeworfen, ob nicht das Selbstverhältnis dem Verhältnis zum Anderen nachempfunden und nachgeordnet ist und nicht umgekehrt.

Der in Blanchots Verständnis der dialogischen Sprache verankerte Selbstbezug auf sich als ein Anderes wird vor dem Hintergrund seiner Perspektive auf die Frühromantik nachvollziehbar. Er wird an einer Stelle des *Athenaeums*-Aufsatzes hervorgehoben, welche die Formulierungen Novalis' zum Selbstgespräch der Sprache in *Monolog* aufgreift. Kein Text der Frühromantik²¹⁰ exponiert mit größerer Deutlichkeit, dass es ihren Protagonisten vor dem Hintergrund einer Krise der Kommunikation um eine dialogische Vorstellung der Sprache geht. »»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.«²¹¹ Weil darin deutlich wird, dass die Sprache sich schon im Monolog als Selbstbezug mitteilt,²¹² und deswegen als Dialog zu begreifen ist, diskutieren die folgenden Ausführungen den Anfang des kurzen Textes von Novalis. Mit den daraus folgenden Konsequenzen jedoch geht es Novalis nicht um einen selbstgenügsamen und sich stabilisierenden Selbstbezug. Vielmehr nimmt er in seinem Text die von Hamacher, ausgehend von Celans Dichtung, beschriebene Preisgabe und Überbietung der Inversionsfigur vorweg.²¹³ Der Text beginnt wie folgt:

Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 1976, bes. 111ff.

- 210 Auch wenn dieser Text nicht im *Athenaeum* erschienen ist, lässt sich *Monolog* in dem von Lacoue-Labarthe und Nancy (*Das Literarisch-Absolute*, 309) beschriebenen Sinne »de[n] Erzeugnissen des *Athenaeums* ohne weiteres hinzuzählen.«
- 211 Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, XXVIII.
- 212 Heinz Drüghs Lektüre von *Monolog* zufolge zieht die Sprache als sprechender und handelnder Akteur in das Geschehen der Sprache ein (vgl. Drügh, Heinz J.: *Anders-Rede. Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen*, Freiburg i.Br.: Rombach 2000, 162–181).
- 213 Vgl. Hamacher: »Die Sekunde der Inversion«.

Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrtum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbare Geheimnis, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen. Daraus entsteht auch der Haß, den so manche ernsthafte Leute gegen die Sprache haben. Sie merken ihren Mutwillen, merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist. Wenn man den Leuten nur begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei – Sie machen eine Welt für sich aus – Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucks voll – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnisspiel der Dinge.²¹⁴

Novalis' *Monolog* verhandelt die Unmöglichkeit einer Verständigung zwischen den Menschen und führt eine Vorstellung der Sprache ein, die ausschließlich mit sich selbst befasst ist. Und diese Unmöglichkeit wird nicht mit einem unzulänglichen menschlichen Sprachvermögen oder mit einem sich der Benennung entziehenden Wirklichen begründet. Vielmehr wird die Sprache als Wirklichkeit eigenen Rechts behauptet. Dem Selbstgespräch der Sprache kann der »Schriftsteller« als »Sprachbegeisterter«, so macht Novalis zum Ende von *Monolog* deutlich, nur entsprechen. Von einer solchen Entsprechung – die im bloßen, von einem Gegenstand oder Meinen gelösten Sprechen erfolgt – kann aber nicht auf ein gesichertes So- und Selbstsein der Sprache geschlossen werden. Vielmehr ist diese Entsprechung auf »das Eigentümliche der Sprache«, ihr »Geheimnis« sowie ihre »wundersame Natur« bezogen, wie es in Analogie zu den mathematischen Formeln heißt. Entsprochen wird damit einer Sprache, die ein Geheimnis birgt, das sie selbst nicht zu lüften im Stande ist. Das Geheimnis weist Züge des von Blanchot beschriebenen Unbekannten auf, weil es nicht als überwindbare Vorstufe zu einem in der Sprache formulierbaren Wissen begriffen ist und sich dem Register eines Gleichen oder Anders-Gleichen entzieht. Mit der Verschiebung der Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung von Sprache, die nicht auf das Sagen von Dingen abzielt und von einer Eigentümlichkeit und einem Geheimnis umgeben ist, wird sie – im Sinne einer Spiegelung, nicht aber einer Repräsentation oder gar mimetischen Wiedergabe der Dinge – als Verhältnisspiel begriffen. Die Sprache weist ein dissymmetrisches Verhältnis mit sich selbst auf, was Blanchot in seinem Kommentar der Novalis-Passage aufgreift:

Parler poétiquement, c'est rendre possible une parole non transitive qui n'a pas pour tâche de dire les choses (de disparaître dans ce qu'elle signifie), mais de (se) dire en (se) laissant dire, sans toutefois faire d'elle-même le nouvel objet de ce langage sans objet. (El, 524)

214 Novalis: *Monolog*, 672f.

Wie der Verweis auf die dichterische Rede verdeutlicht, begreift Blanchot das nicht transitive (»non transitive«) Sprechen – es zeigen sich Ähnlichkeiten mit dem von Celan beschriebenen und dem Reden gegenübergestellten Sprechen der Niemandssprache²¹⁵ – ein »Absolut-Literarisches« im Sinne einer »Auto-Poiesis« und einer »autorévélation«.²¹⁶ Dass die Sprache nicht ausschließlich die Aufgabe hat, Dinge zu sagen, hat zur Folge dass sie nicht in ihrem Bedeuten von etwas verschwindet. Sie transzendierte sich in der Bedeutung nicht vollends selbst und bleibt eine Wirklichkeit eigener Art. Wenn das rechte Gespräch, wie es bei Novalis heißt, ein bloßes Wortspiel ist, findet in der Sprache zunächst ein Spiel mit den Worten statt. Die Worte tauchen als solche und vor ihrem Verschwinden in der Bedeutung auf: Ein Sprechen um des Sprechens willen. Und dass die Sprache sich »bloß um sich selbst bekümmert«, heißt für Blanchot nichts anderes, als dass sie in einem Verhältnis mit sich selbst, statt nur im Verhältnis mit den Dingen steht und diese Dinge sagt.

Sprache muss sich, vor jeder Bezeichnung eines Anderen und dem daraus zu folgernden Selbstverlust in diesem Anderen, als sie selbst behaupten und sich selbst entsprechen. Würde sie das nicht tun, könnte sie sich nicht mitteilen. Das anhand eines Denkens der Schrift begriffene Sprechen ist zunächst im Verhältnis mit sich, dabei aber auch abständig und unvollständig: »qu'écrire, c'est faire œuvre de parole, mais que cette œuvre est désœuvrement« (EI, 524). In Abwesenheit einer ihr äußerlichen Grundlegung schafft sie zunächst nur sich selbst, muss dabei aber auch von sich unterschieden werden. Sie entspricht sich, ohne sich dabei vollständig gegenwärtig werden zu können. Der Selbstbezug besteht in der Preisgabe eines Selbst-Seins. Das macht Blanchot durch das Lassen deutlich und auch damit, dass er die Sprache zwar als nicht-transitiv aber nicht als intransitiv beschreibt. Das Selbst, auf welches das Sprechen in seinem Bezug auf sich dialogisch bezogen ist, ist nicht umgehend wiederum Gegenstand des Sprechens. Hier kommt die bereits im ersten Abschnitt dieses Teilkapitels hervorgehobene Reflexivität ins Spiel, die nicht schlichtweg eine gesteigerte Gewissheit zweiten Grades erreicht und wieder mit sich identisch sein kann oder soll. Für den Selbstbezug der dialogisch begriffenen Schrift des Denkens bleibt eine Vielstimmigkeit und der Abstand zu sich selbst maßgeblich.

Blanchot zufolge gibt es Sprache nur, weil es zwischen Sprechenden und darüber hinaus auch in der Sprache selbst kein Gemeinsames gibt (vgl. EI, 79). Identität – und das gilt nicht nur für die Identität als Selbstbezug des Subjekts, sondern auch für die sprachlich gefasste Identität von Bedeutung – ist vom Ausgangspunkt einer fragwürdigen Kommunikabilität sowie eines problematischen Bezugs auf Wirklichkeit hergedacht. Diskontinuität ist für Sprache und im Hinblick auf das in ihr Kommunizierte vorzusetzen – jedes echte Sprechen, wie Blanchot formuliert, besinnt sich dieser Trennung, durch das es zur Geltung kommen kann. Trennung, Unterbrechung, Diskontinuität schlagen somit für den für Sprache unvermeidlichen Selbstbezug zu Buche: »Toute parole véritable se souvient de cette séparation par laquelle elle parle.« (EI, 89). Die Sprache ist, wenn ihr Bezug auf Anderes nicht selbstverständlich ist, und sie notwendigerweise auch im und als Bezug auf sich reflektiert werden muss, nicht auf sich als

²¹⁵ Vgl. Celan: *Gespräch im Gebirg*, 171.

²¹⁶ Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 27; EI, 520.

ein Selbst bezogen, sondern *dialogisch auf sich als ein Anderes*:²¹⁷ als der fragwürdige Bezug auf das, worauf sich im Sinne der oben beschriebenen »irreduziblen Distanz« und einem »Unbekannten« in der Sprache nur als Differenz bezogen werden kann.

Es geht somit keineswegs vorrangig um ein dem Sprechen vorgängiges und entzogenes Wirkliches. Vielmehr weist Blanchot darauf hin, dass die Differenz zwischen einer möglichen Benennung und der Antwort auf das Unmögliche nur in der Sprache gegeben werden kann: »le nom nomme la chose comme différente du mot, et cette différence n'est donnée qu'avec le nom.« (EI, 44) Sprache, so Blanchot, spricht sich als Benennung des Möglichen demgegenüber aus, worauf es nur im Sinne einer Antwort auf das Unmögliche bezogen sein kann (vgl. EI, 68f.). Sie sagt sich, indem sie ihr Sprechen nur auf der Grundlage einer Unmöglichkeit von Anderem zu sprechen zulässt. Sprechen ist für Blanchot die Antwort auf das in der Sprache des Lassens zum Ausdruck gebrachte Unbekannte:

Toute parole commençante commence par répondre, réponse à ce qui n'est pas encore entendu, réponse elle-même attentive où s'affirme l'attente impatiente de l'inconnu et l'espoir désirant de la présence. (EI, 69)

Weil das Sprechen in der Antwort die ihm eigene Diskontinuität im Hinblick auf das Unbekannte erhält, ist es ein doppeltes Sprechen. Das doppelte Sprechen bringt das Sprechen des Anderen im Selben zur Geltung. Das Selbst und der Selbstbezug dieses Sprechens bestehen in nichts anderem als der Zerteilung des Sprechens im Sinne eines *Bezugs auf sich als ein Anderes*. Wie Andreas Gelhard hervorgehoben hat, wird in dieser anfänglichen Zerteilung des Sprechens – »als ein Kommentar [der 'parole plurielle'] zu dieser grundlegenden Struktur, dieser anfänglichen ›Differenz‹« – die Begegnung mit einem Anderen und einem Außen überhaupt erst möglich.²¹⁸ Im Antworten behauptet sich die begehrende Hoffnung auf diese Präsenz (oder dieser Präsenz) – »où s'affirme [...] l'espoir désirant de la présence.« Das Begehr nach einer unerreichbaren Präsenz markiert die Erfahrung einer Andersheit. Einzig der im Dialog der Sprache vollzogene *Bezug auf sich als ein Anderes*, so lässt es sich mit Blanchot beschreiben, ermöglicht das Denken einer Andersheit, die ihrer unerreichbaren Andersheit nicht beraubt wird. Die von Novalis beschriebene Spiegelung des Verhältnisspiels der Dinge – dass Verhältnisse zwischen einem und Anderem bestehen – wird im Selbstbezug der Sprache auf sich vorgebildet und damit überhaupt erst möglich. Deswegen heißt es bei Blanchot, dass sich in der Sprache zu verhalten, immer heißt, im Außen zu sein: »se tenir dans le langage, c'est toujours déjà être au dehors« (EI, 557).

Das Verhältnis zum Außen und zum Anderen denkt Blanchot ausgehend von einem zunächst nur in der Sprache bestehenden Verhältnis als Bezug ohne Bezug (»rapport sans rapport«). Weil dieser von einer Bezugnahme auf ein der Sprache äußerliches Selbst

²¹⁷ Hamacher hat diesen Selbstbezug der Sprache im Anschluss an Schlegel als polemische Selbstaffektion beschrieben (vgl. Hamacher, Werner: »Für – Die Philologie«, 7–49, in: *Was zu sagen bleibt. Für – die Philologie. 95 Thesen zur Philologie*, Schupfart: Engeler 2019, 23).

²¹⁸ Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen*, 255.

absicht und in der Selbstzuwendung nicht sich selbst, sondern die in der Sprache vollzogene Abwendung von den Dingen zum Gegenstand hat, erfolgt der Bezug auf das Andere nicht direkt, sondern im und als das Verhältnisspiel der Sprache. Die Sprache ist nicht übergriffig, in ihrem Fremdbezug zunächst einmal lediglich Selbstbezug und damit in keinem unmittelbaren Bezug zum Anderen: »sans rapport«. Der:die Andere wird in dieser der Sprache eigenen anfänglichen Diskontinuität nicht verinnerlicht, veranschaulicht oder in ein unmittelbares Gegenüber versetzt. Vielmehr wird im dialogischen Selbstbezug der Sprache auf sich, das Außen als etwas zu verstehen gegeben, was jeder Logik der Bezugnahme widerspricht und entgeht. Die der Sprache eigene dialogische Diskontinuität ist dabei als Denkfigur einerseits Vorbild und gleichsam der einzige mögliche Schauplatz für die unmögliche Möglichkeit eines Verhältnisses zum Außen und zum Anderen.

Wenn das Sprechen – *qua eines der Sprache eigenen Bezugs auf sich als ein Anderes* – die Bezugnahme auf ein Anderes und einen Anderen als Unmöglichkeit eines unmittelbaren Verhältnisses verhandelt, stellt sich im Umkehrschluss die Frage: Würde sich die Sorge, ob vom Außen überhaupt gehandelt und ob dem Anderen geantwortet werden kann, dann nicht erübrigen? Oder einfacher gefragt: Gibt es eine Form des Sprechens, die im besonderen Maße auf Andere, Anderes und das Außen bezogen ist?

2.3 »Dialog über den Dialog«: Philippe Lacoue-Labarthes und Jean-Luc Nancys Nachdenken über Theater und Sprache

Pour le moment je vais revenir au
théâtre lui-même et au dialogue (*ou*
au dialogue, *puisq'au fond, c'est la*
même chose). (DD, 84)²¹⁹

Den mit Celan ausgeführten Gedanken, dass die anhand des Versäumnisses begriffene, dialogisch verfasste Sprache sich selbst und die Welt erschließt, greifen Nancy und Lacoue-Labarthe in einem Text auf, der nicht nur – in einer auch den mit Blanchot herausgearbeiteten Überlegungen ähnlichen Weise – Unerreichbarkeit und Selbstbezug zu zentralen Momenten des Dialogs macht. Sie verknüpfen die Voraussetzungen einer anfänglichen Diskontinuität im Hinblick auf Sprache, auf ihren Bezug zum Anderen und zu Anderem sowie sich selbst, mit dem Theater und begreifen es als Umschlagplatz für grundlegende Probleme der Darstellung.

Während der 2004 entstandene »Le Dialogue sur le Dialogue« lediglich implizit noch auf die mit den Frühromantiker:innen im 1978 erschienenen *L'Absolu Littéraire* verfolgten Debatten verweist, lässt sich der seinerseits dialogische Text als Schnittstelle einiger wesentlicher Motive in der gemeinsamen philosophischen Arbeit von Nancy und Lacoue-

²¹⁹ In der im Folgenden auch angeführten deutschen Übersetzung heißt es: »Jetzt komme ich aber erst einmal auf das Theater selbst und auf den Dialog zurück (oder auf den Dialog, denn im Grunde ist das dasselbe).« (Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: »Dialog über den Dialog«, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, 16–38, in: Gerstmeier, Joachim/Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Politik der Vorstellung. Theater und Theorie*, Berlin: Theater der Zeit 2011, 30).

Labarthe betrachten (vgl. DD, 68). Deswegen wird im Verlauf des Teilkapitels auch auf andere Texte, insbesondere von Nancy, Bezug genommen. Diese Konstellation sowie der Hinweis auf Novalis' *Monolog* in »Le Dialogue sur le Dialogue« weisen den Text als intensive Auseinandersetzung mit der Frage aus, inwiefern die Sprache als Selbst- oder Fremdbezug zu verstehen ist und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Denn, wie es am Ende des letzten Beitrags von Nancy zum Text heißt, ist das Nachdenken über die dialogische Sprache, über ihre Reduzierung auf ein »Mittel der Kommunikation« (DD, 99)²²⁰ hinaus, mit der Frage des Außen (»la question du dehors«) befasst. Der Dialog lenkt die Aufmerksamkeit auf das, was nicht Sprache sei, den Raum und die verräumlichten Körper (»des corps espacés« [DD, 105]). Ein dialogischer Bezug in der Sprache bleibt für Lacoue-Labarthe und Nancy – wie für Blanchot und auch für Celan²²¹ – der möglich-ungmögliche Horizont einer Bezugnahme auf ein Außen und einer Frage nach dem, was ist.

Mit ihrem Text lässt sich eine Überlegung herausarbeiten, die nicht nur von dem bei Blanchot beschriebenen *Bezug der Sprache auf sich als ein Anderes* abweicht, sondern auch der von Hamacher in der Analyse der Dichtung und Poetologie Celans vorgeschlagenen »Aufkündigung«²²² alles Gemeinsamen gegenüberzustellen ist. Weil Sprache sich in ihrem Selbstbezug veräußern muss und ausgesprochen wird – hierfür sind die Begriffe der »Äußerung« (»l'énonciation« [DD, 70]²²³) und der »Anrede« (»adresse«) (DD, 98) entscheidend –, weist sie neben den Dimensionen »dis-« und »dia-« auch diejenigen von »syn-« und »com-« auf (vgl. DD, 86) und bringt eine mehrdeutige Teilung zur Geltung. Diese Struktur der Sprache wird Lacoue-Labarthe und Nancy zufolge durch das Theater ausgestellt. Dabei geht es ihnen jedoch nicht um das Theater oder die Aufführung im engeren Sinne. Das Theater ist für sie der Modus, in dem der »archi-dialogue« und das »archi-théâtre« zur Geltung kommen (vgl. DD, 69/105). Jenseits des geläufigen Sinns ist der Dialog darin nicht Mittel einer Gattung oder Form des Zwischenmenschlichen, sondern als vorursprüngliche Verräumlichung von Ko-Präsenzen zu begreifen, die von

220 Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 38.

221 Schäfer (vgl. *Schmerz zum Mitsein*, bes. 370–383) beschreibt den Einsatz von Lacoue-Labarthe und Nancy als Relektüre Celans und Heideggers, in der eine ursprüngliche Andersheit des Schmerzes entfaltet werde. Ein Ich, das sich in der ambivalenten Befindlichkeit des Schmerzes je schon an Andere und an die Bewegung der Literatur veräußere, eröffne Schäfer zufolge eine Erfahrung des Mitseins, das in seiner Geschichtlichkeit *nach Auschwitz* zu verorten sei. Denn, dass der Schmerz der Literatur auch ihre Freude sein könne, sei in und durch Auschwitz verleugnet worden. Auch im Hinblick auf das Verhältnis Lacoue-Labarthes und Nancys mit Blanchot bietet Schäfers Arbeit Anhaltspunkte. So begreife etwa Nancy, »[o]hne Lacoue-Labarthes Privilegierung der Lyrik zu folgen«, im Anschluss an Derrida und Blanchot, die Literatur als eine der Metaphysik entgegengesetzte Bewegung (vgl. ebd., 364). Für Lacoue-Labarthe und dessen Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten der Dichtung »nach Auschwitz« in *Dichtung als Erfahrung* sei Blanchots Beschreibung des Holocaust als »Ereignis ohne Antwort« in *L'Écriture du désastre* von entscheidender Bedeutung (vgl. ebd., 152ff.). Dass die »von Blanchot gestellte Frage, wie solch [ein] Ereignis im Denken bewahrt – also doch wohl überhaupt gedacht – werden kann«, auch die Texte von Lacoue-Labarthe bewege, werde nicht zuletzt durch die Widmung (»Für Maurice Blanchot«) in *Fiktion des Politischen* deutlich (vgl. ebd.).

222 Hamacher: »Die Sekunde der Inversion«, 105.

223 Ulrich Müller-Schöll übersetzt mit »Aussagen« (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 21).

einer unsicheren Verständigung als Mit-Teilung ausgeht (vgl. DD, 85). Die Einführung von Dialog und Theater ist als langer Schatten einer Reaktion auf die soziale und moralische Krise des Bürgertums, die Französische Revolution und die erkenntnikritische Krise anzusehen, hervorgerufen durch die kantische Kritik.²²⁴ Was bei ihnen als Theater des Denkens und anhand einer jeden Grundlegung entzogenen und der Vorstellung von Subjektivität vorangestellten Dialogizität aufgeführt wird – speziell Nancy beschreibt eine Vorgängigkeit des Bezugs vor dem, was sich aufeinander bezieht²²⁵ –, ermöglicht ein anderes Denken des Theaters als es im dialogischen Drama mit seinen dramatischen Subjektivitäten aufgeführt wird.²²⁶ Mit Lacoue-Labarthe und Nancy wird auch deutlich, dass der Dialog nicht nur als Gegenstand der Reflexion und als philosophischer Begriff von Interesse ist, sondern als Modalität, in der sich philosophische Reflexion ereignet. Die Reflexion wird unweigerlich theatralisch wenn sie nicht lediglich einstimmig und autorzentriert operiert, sondern von unterschiedlichen Orten des Sprechens aus inszeniert und ausagiert wird.

»Archi-Dialogue« oder Sprache als dialogische Anrede

Le dialogue est la condition même du langage en général, ou si l'on veut son origine. (DD, 98)

Wie bereits der Titel »Le Dialogue sur le Dialogue« verdeutlicht, treten die von Lacoue-Labarthe und Nancy im Rahmen einer Konferenz zum Thema »Dialoguer – un nouveau partage des voix« vorgetragenen Ausführungen selbst als eine Art Dialog auf (vgl. DD, 65). Sie inszenieren ihre Überlegungen als eine Reihe mehr oder weniger aufeinander Bezug nehmende Repliken, hier einen Faden wieder aufgreifende und dort eine Frage vernachlässigende Neuanfänge innerhalb einer als diskontinuierliche Kontinuität vorstellten, antwortenden Anrede des jeweils Anderen. Dass das »unendliche Gespräch einer intellektuellen Freundschaft, eine unmögliche Gemeinschaft des Schreibens, die einander kritisch begegnende Auseinandersetzung und eine immer wieder aufs Neue begonnene Diskussion sowie die damit einhergehende Auflösung einer in sich schlüssigen Darstellung von Aussagen und Sprecher:innen-, wie Subjektpositionen mitinszeniert werden, erschwert den Umgang mit dem Text. Die Auseinandersetzung mit dem heterogenen Ganzen bleibt in auffälliger Weise unzulänglich, weil dabei – und das wird deutlicher als bei anderen Formen und Gattungen, für die eine solche Beschreibung auch angeführt werden könnte – stets eine reduzierende Perspektivierung stattfindet. Jede Bezugnahme ist notwendigerweise von der Schwierigkeit begleitet, dass ein Einwand im Text vernachlässigt, eine bestimmte Formulierung bevorzugt, oder eine gedankliche

²²⁴ Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: *Das Literarisch-Absolute*, 53.

²²⁵ Vgl. Nancy, Jean-Luc: »Theater als Kunst des Bezugs, 1+2«, 91–108, in: Tatari, Marita (Hg.): *Orte des Unermesslichen. Theater nach der Geschichtsdeologie*, Zürich u.a.: Diaphanes 2014, 94.

²²⁶ Zu dem hier als »Theater des Denkens« beschriebenen Komplex, der ein anderes Denken des Theaters möglich macht, vergleiche auch die Beiträge in: Gabriel, Leon/Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Das Denken der Bühne. Szenen zwischen Theater und Philosophie. Szenen zwischen Theater und Philosophie*, Bielefeld: transcript 2019.

Volte ausgelassen wird. Wenn der im Text angelegte Anspruch, in seiner fragmentierten Dialog-Form auch ein Ganzes zu sein, nicht in Abrede gestellt wird, hat das aber auch noch eine andere Folge. *In extremis* zeigt der Text auf, dass die Lektüre als Gespräch in der Schrift – im Sinne des frühromantischen Denkens eines steten Antwortens unter dem Eindruck einer Krise der Kommunikation – immer wieder und aufs Neue Überlegungen hervorbringt, die ihrerseits antwortbedürftig bleiben.

Ihren Vortrag bezeichnen Lacoue-Labarthe und Nancy als »post-scriptum« zu einem zwölf Jahre zuvor publizierten Briefwechsel zur »Sache der Bühne« (»affaire de scène«), in dem die Untersuchung der »Theater-Schreibweise« (»l'écriture théâtrale«) (vgl. DD, 67)²²⁷ auf ein anderes Mal verschoben wurde. Auch wenn sich an dem Interesse an der »Theater-Schreibweise« einerseits die Tendenz einer das Theater auf das geschriebene Drama reduzierenden Vorstellung ablesen lässt,²²⁸ ist jedoch auch zu betonen, dass Lacoue-Labarthe und Nancy mit dem Begriff »l'écriture« nicht die Schrift im engeren Sinne meinen. Der Begriff schließt bei ihnen implizit an Blanchot und die Frühromantik an und wird an einigen Stellen explizit mit Derrida in Verbindung gebracht (vgl. DD, 88). Sie übertragen den mit Blanchot bereits im vorangegangenen Teilkapitel ausgeführten Gedanken einer unmöglichen Präsenz und Präsenz des Unmöglichen auf das Theater als durch den Dialog bewirkte Inszenierung: »Le dialogue opère cette mise en scène.« (DD, 70) Dass sie die »Sache der Bühne« nicht losgelassen habe, sei darauf zurückzuführen, dass sie die Schnittstelle ihrer philosophischen Arbeiten sei (vgl. DD, 68). Wie Nancy in *Partage des voix* konstatiert, geht ein Statuswandel der Philosophie um 1800 mit einem Denken der Darstellung als unendliche Teilung (»sa partition est infini«) einher. Weil diese Teilung im und als Dialog erfolge und »in der ganzen Tragweite des Worts, das nicht nur literarisch, sondern ebenso ethisch, sozial wie politisch ist«²²⁹, zu verstehen sei, kann die Frage des Dialogs nicht lediglich als eine unter anderen, sondern müsse als die Frage der Philosophie schlechthin betrachtet werden.²³⁰

Neben dem »archi-dialogue« wird im Text der Begriff eines »archi-théâtre« eingeführt (DD, 69), für das Nancy als Abschluss seines ersten Beitrags zum »Dialogue sur le dialogue« drei Fragen formuliert: Erstens, ist das Theater der Ordnung personeller, individueller und subjektiver Präsenzen fremd, weil in seiner Logik eine Präsentierung von Präsenz erfolgt, die sich nicht präsentiert und der Präsenz damit entzogen bleibt – die »Präsentierung einer entzogenen Präsenz: »une logique [...] d'une présence [...] essentiellement en fuite, une présence qu'il s'agit de présenter justement parce qu'elle ne se présente pas«? Zweitens, geht die Philosophie dia-logisch als Gang durch den Logos vor, während das Theater als dia-logisch aufzufassen ist, das heißt als eine Bewegung *durch* und *auseinander*? Drittens, kann der Punkt des Aussagens (»point d'énonciation«) ohne

227 Ulrich Müller-Schöll übersetzt »affaire de scène« mit »Bühnenangelegenheit« (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 20).

228 Es ist gleich zu Beginn von der »l'énonciation ou de la profération du texte« (DD, 70) die Rede. Der Text setze sich selbst schon in Szene, so Nancy, noch bevor ein Regisseur oder Schauspieler intervenieren können.

229 Nancy: *Die Mit-Teilung der Stimmen*, 72.

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

Figur bleiben und die Typologie des Theaters durch eine Verräumlichung ersetzt werden (vgl. DD, 72ff.)?

Insbesondere Nancy äußert im Verlauf des Dialogs Vorbehalte gegenüber der immer wieder auftauchenden Vorsilbe »archi-«. Er spricht von einem »Risiko, das ganz allgemein mit der Formulierung ›archi‹ verbunden ist, was im Übrigen nicht heißt, daß dieses Risiko nicht eingegangen werden darf, sofern man Gründe dafür ausweist.« (DD, 105).²³¹ Während er die Intention des »archi-« – im Sinne einer Reflexion der Bedingungen von Vorgängigkeit – verstehen und einordnen könne, bestehe das Risiko einer »Prä-Fixierung«, die für Missverständnisse empfänglich sei und auch etwa Derridas Begriff der »archi-écriture« eingeholt habe (vgl. DD, 88). Diese Problematisierung zielt auf die Charakterisierung des »archi-théâtre« als ein der Kunst zugrundeliegendes Paradigma seitens Lacoue-Labarthes. Dieses müsse aber vom »théâtre non ›archi‹« unterschieden werden, um nicht einer Einebnung des »Unterschied[s] der Künste« unter einer vermeintlichen Einheit der Ordnung des Theaters Vorschub zu leisten, so Nancy (vgl. DD, 89/104). Lacoue-Labarthe betont in seiner darauffolgenden Antwort, das Theater nicht zum Wesen der Kunst erklären zu wollen. Die Künste seien nicht über das Modell des Theaters geregelt: »Les arts ne se règlent pas sur le modèle du théâtre, c'est l'evidence ; et mon intention n'est nullement de faire du théâtre l'essence de l'art« (DD, 92).²³² Wie aber verhält es sich in dieser Angelegenheit mit dem Dialog? Der Dialog verfährt den Beschreibungen von Lacoue-Labarthe und Nancy zufolge als Dia- und Diskontinuität und eine die Sprache vorstrukturierende Teilung und ermöglicht von diesem Ausgangspunkt eine andere Perspektive auf seine »Rolle« im Theater. Genau diese Beschreibung als »Ausgangspunkt« steht aber auch zur Debatte: Inwiefern und im Hinblick worauf ist diese Formulierung einer Vorgängigkeit, Ursprünglichkeit oder gar Herrschaft des Dialogs als »archi-dialogue« zu begründen und gar zu legitimieren? Droht nicht die Rede von einem ursprünglichen Dialog, auch wenn damit die Ablösung von einem Einheits- und Totalitätsdenken anvisiert ist, die Wiedereinführung einer begründenden und quasi-metaphysischen Leitreferenz, insofern als mit der Denkfigur des Dialogs das Schema eines absoluten Anfangs bedient wird? Widersteht der »archi-dialogue« einer essenzialisierenden Auslegung, besonders vor dem Hintergrund des in diesem Kapitel an verschiedenen Stellen bereits hervorgehobenen Selbstbezugs der Sprache?

Nancy spricht in seinen Ausführungen ausdrücklich von einer auf sich selbst bezogenen Sprache, wenn er fragt, ob das Gespräch nicht »diesseits oder jenseits von allem bestimmten Sprechen« bleibe (DD, 105).²³³ Er bezieht sich an dieser Stelle explizit auf den Vers Friedrich Hölderlins aus *Friedensfeier* und bringt ihn mit einer dialogisch-fragmentarisch gedachten Individualität zusammen: »Seit ein Gespräch wir sind« (vgl. DD, 101). Ein der Sprache und dem Sprechen eigener Dialog lasse sich Nancy zufolge darüber hinaus an der besonderen semantischen Funktion von Kollektivbegriffen im Deutschen erläutern. Als Beispiel dafür führt er – ausgerechnet und wahrscheinlich nicht zufällig

231 Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 42.

232 Die deutsche Übersetzung dieser Stelle lautet: »Die Künste geben sich ihre Regeln nicht nach dem Modell des Theaters, das ist klar; und meine Absicht ist es keinesfalls, aus dem Theater ein ›Wesen der Kunst‹ zu machen [...].« Ebd., 34.

233 Vgl. ebd., 41.

an Celan erinnernd – »das Gebirge« an (vgl. DD, 105). Der Kollektivbegriff, so lässt sich die in der Andeutung belassene Anmerkung Nancys begreifen, verweist auf eine Pluralität einzelner Berge und damit auf ein dem Begriff mitgegebenes, stets je anderes Einzelnes: das Wort Gebirge stimmt nicht mit sich selbst überein, weil es auf sich als eine heterogene Vielzahl – das heißt als ein je anderes – verweist. Hier ist jedoch eine wichtige Verschiebung gegenüber den Überlegungen zum Selbstbezug der Sprache bei Blanchot hervorzuheben. Auch wenn Nancy betont, dass der Dialog als *Dia-Log* sich von sich selbst unterscheiden müsse, ist in der von Lacoue-Labarthe und Nancy vorgenommenen Annäherung an den Dialog, der *Bezug der Sprache auf sich als ein Anderes* nicht in dem Maße zentral wie bei Blanchot. Im Sinne von »Le Dialogue sur le dialogue« ist der Monolog noch aus anderen Gründen unmöglich als für Blanchot (vgl. DD, 84).²³⁴ Obwohl Lacoue-Labarthe und Nancy der von Blanchot diskutierten Überlegung eines dem Sprechen eigenen dialogischen Bezugs auf sich als Anderes nicht widersprechen, nehmen sie vielmehr in den Blick, dass die Sprache – auch wenn sie als Selbstbezug begriffen ist – sich veräußern muss, um werden zu können, was sie ist.

Wie es in einer Formulierung Lacoue-Labarthes entsprechend heißt, ist das Dialogische die Bedingung der Sprache überhaupt oder ihr Ursprung (vgl. DD, 98). Er grenzt die wesentlich dialogische Sprache dabei von Novalis' Formulierung um die »um sich selbst bekümmert[e]« Sprache im *Monolog* ab, die er als Schauplatz eines monologischen Sprachverständnisses anführt, auch wenn darin »eine blendende, schwindelerregende« Wahrheit stecke (DD, 99).²³⁵ Der Kommentar dieses Textes in Heideggers *Der Weg zur Sprache*, so Lacoue-Labarthe, beabsichtige zwar eine Dekonstruktion des westlichen, instrumentellen, kommunikativen und subjektiven Sprachverständnisses, zeichne sich aber durch das Problem aus, die Einsamkeit des Sprechens nur unter den Vorzeichen der Gemeinsamkeit begreifen zu können. Mit den Ausführungen in *La fiction du politique* vergleichbar,²³⁶ spricht Lacoue-Labarthe davon, dass Heidegger eine Vorgängigkeit des Dialogischen im Monologischen – die sein Denken nahelegt – nur als »enge und beharrlich regionale Onto-Politologie [...] zu denken erlaubt« (DD, 100).²³⁷ Mit Heidegger, so ließe sich diese Überlegung Lacoue-Labarthes mit einem Begriff Nancys beschreiben, lasse sich der Dialog nur als »immanentisme«²³⁸ im Sinne einer geschlossenen

234 Die Formulierung lautet: »(on pourrait dire: le monologue est impossible)«.

235 Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 38.

236 Lacoue-Labarthe (vgl. *La fiction du politique*, 72) fasst diese Fragestellung so, dass Heidegger die Bedeutung von Auschwitz und der Shoah als »Zäsur« des Denkens zwar nicht anerkannt habe, mit ihm jedoch der theoretische Horizont für die systematische Verkennung des Unerkennbaren gedacht werden könne.

237 Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 39.

238 Vgl. Nancy: *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*, 98. Meyzaud notiert dazu: »Im Zuge des 20. Jahrhunderts haben sich die Verhältnisse zwischen Staatsmacht einerseits und modernen Versuchen, eine ›neue Mythologie‹ auf den Plan zu rufen andererseits, erheblich verschoben. Für die hypertrophische Entwicklung des Staates im Rückgriff auf mythische Elemente, die allen programmatischen Unterschieden zum Trotz in der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts nationalsozialistischem Regime, Faschismen und dem Sowjetischen Terror (dem verstaatlichtem Kommunismus) gemeinsam ist, hat Nancy ab den 1980er Jahren den als Konkurrenzbegegnung der sogenannten ›Totalitarismen‹ Begriff ›immanentisme‹ vorgeschlagen. [...] In Abgrenzung zum Begriff ›totalitarisme‹, so wie Claude Lefort oder Hannah Arendt ihn verwendeten, sollte ›immanen-

Gemeinschaft begreifen. Die dialogische Vorgängigkeit im Ansatz von Lacoue-Labarthe und Nancy erhält eine gänzlich andere Kontur. Wie nachfolgend deutlich werden soll, führt das Denken des Dialogs aus den Grenzen des Immanentismus heraus. Weil der Dialog in der Perspektive von Nancy und Lacoue-Labarthe nicht von einer Ursprünglichkeit her konstruiert ist und auch auf keinen Ursprung abzielt, ist in ihr bereits die Infragestellung des »archi-« im »archi-dialogue« aufgeworfen.

Anders als der geöffnete Selbstbezug eines »rapport sans rapport« bei Blanchot oder die Aufkündigung alles Gemeinsamen in Hamachers Annäherung an Celan,²³⁹ besteht Lacoue-Labarthe und Nancy zufolge die Vorgängigkeit des Dialogischen im Monologischen (vgl. DD, 101),²⁴⁰ so die vorgeschlagene Hypothese, in der »Fähigkeit oder Funktion [der Sprache], ausgesprochen zu werden« (»capacité ou la fonction ›élocutoire‹« [DD, 99]).²⁴¹ Nancy und Lacoue-Labarthe fügen dem Selbstbezug der Sprache eine notwendige Veräußerung hinzu, die jedoch weder inhaltlich noch strukturell mit der Rezeption übereinkommt oder zusammenfällt. Die wesentlichen Begriffe dieser Veräußerung in der Sprache und der Charakterisierung der Sprache als Ausstellung des Sprechens in »Le Dialogue sur le dialogue« sind die »Äußerung« (»énonciation«) und die »Anrede« (»adressee«) (DD, 70/98). Die Veräußerung in der Sprache ist nicht ein Aspekt, eine Option oder bloße Möglichkeit im Sprechen, sondern die dialogische und gleichermaßen unmögliche Voraussetzung einer grundsätzlich bewegten Sprache. Die Veräußerung beruht auf gewissermaßen unmöglichen Voraussetzungen, weil weder ein Ursprung für sie gesetzt noch in einem teleologischen Sinne mit Rücksicht auf ihr Ziel nachträglich angenommen werden kann. Ohne dass die Sprache sich als Sprechen an eine ihrerseits entzogene Andersheit richtet und sich somit von sich selbst, von ihrem Ursprung und von ihren Zielen abwendet, kann sie als solche nicht gefasst werden. Und ohne ausgesprochen zu werden, ist Sinn²⁴² für Lacoue-Labarthe und besonders Nancy nicht denkbar. Marita Ta-

tisme« somit gerade auf die unheimliche Verbindung zwischen Staat (Macht, Apparat, Bürokratie, Polizei) und einer Lösung der mythischen Dimension kollektiver Gebilde von einem wie auch immer gedachten Außen (der Dimension des Transzendenten) aufmerksam machen.« (Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 57f.) Zum Zusammenhang zwischen Immanentismus und Theater vgl. auch Gabriel, Leon: *Bühnen der Altermundialität. Vom Bild der Welt zur räumlichen Theaterpraxis*, Berlin: Neofelis 2021, bes. 169–176, 218–222.

239 Vgl. dazu in diesem Band, 129f./113.

240 DD, 101: »dans le monologique même, du dialogique«. Diese Präzisierung fehlt in der deutschen Übersetzung (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 39).

241 Ebd., 38.

242 In *singulär plural sein* ist der Begriff des Sinns erläuterungsbedürftig, was auch für »Le Dialogue sur le dialogue« gilt. Nicht nur ist hier eine sinnliche Komponente mitgedacht, die Nancy etwa in *Corpus* weiter ausführt (vgl. Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Paris: Métailié 1992) Er verweist auf eine Tendenz zur Verdrängung des Sinnlichen in der Philosophie, wie auch mit dem Begriff der »passibilité du sens« in *L'oubli de la philosophie* hervorgehoben wird (vgl. Nancy, Jean-Luc: *L'oubli de la philosophie*, Paris: Éd. Galilée 1986, 106). Anstelle eines Sinns als Fülle oder Erfüllung, steht Sinnbezogenheit als relationale Aussage über das Mit-ein-ander-sein des Menschen mit sich selbst im Zentrum des Nachdenkens Nancys, für das »Kommunikation« entscheidend ist, weil Sinnbezogenheit nur einen Sinn habe »wenn und insofern sie kommuniziert wird – und sei es nur von »mir« zu »mir selbst« (vgl. Nancy: *Singulär plural sein*, 19). Im Gegensatz zur sinnkritischen Perspektive Derridas (vgl. Derrida: »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie«) schreibt Nancy im Bewusstsein einer Zeit nach dem Sinn, insofern als »wir« heute unter Sinnverlust, einem Mangel und somit einen Bedarf

tari formuliert im Anschluss an Nancy eine »sinnliche Entfaltung«, die das Sinnliche und die ihm zu eigene Differenz und Negativität aktualisiert.²⁴³ Dass der Sinn als Mit-Teilung begriffen ist, hebt den Umstand nicht auf, dass Lacoue-Labarthe und Nancy von einer Krise, einer Teilung und einer anfänglichen Spaltung (»division initiale« [DD, 71]²⁴⁴) ausgehen, sondern stellt diesen Umstand aus. Der Sinn beruht darauf, nicht schlichtweg übertragbar zu sein, sondern in der Form einer Unmöglichkeit von Kommunikation, Vermittlung und Verständigung überhaupt erst zu entstehen. Dass Sprache ausgesprochen wird, ist zwar keine Aufhebung der wesentlichen Einsamkeit der Einzelnen, aber als Indikator dafür zu begreifen, dass die Einzelnen über die Mit-Teilung eines geteilten Sinns auf eine Gemeinschaft verwiesen sind, die sich jedoch nicht verwirklicht.²⁴⁵

Das Sprechen ist, ohne genaue Ausrichtung, nach außen gerichtet, auch wenn ein:e potenzielle:r Zuhörer:in auch noch so fern ist. Darin besteht für Nancy und Lacoue-Labarthe der wesentlich dialogische Charakter der Sprache als Äußerung. Mit diesem, aus dem Selbstbezug heraus entwickelten Fremdbezug lässt sich auch begründen, warum bei Lacoue-Labarthe und Nancy anstelle eines »archi-dialogue« eine »Öffnung der Welt« (»ouverture du monde« [DD, 98]) im Ursprung der Sprache als dialogische Anrede angeführt werden kann. Der Dialog gründet weder in sich noch lässt er sich als Moment der Gründung anführen oder rekonstruieren. Statt von einem ursprünglichen Dialog muss von einer anfänglichen Diskontinuität der Sprache als Dialog im Hinblick auf sich und die unmögliche Möglichkeit eines Außen ausgegangen werden. Der Dialog wird als je neuer Anfang einer wesentlichen Ursprungslosigkeit gedacht: ein an-archischer Archi-Dialog.²⁴⁶ Während die Vorstellung von Präsenz in der Philosophie als Gang durch den Logos gedacht ist (»la philosophie comme dia-*logique*«) ist die Logik des »dia-« als eine Bewegung *durch* und *auseinander* dem Theater als Dialog eigen: »le théâtre comme dia-*logique*« (DD, 74). Die *dia-logique* des Theaters stellt die »Präsentierung einer entzogenen

an Sinn haben – gerade deshalb aber ein neues Verhältnis zu ihm ausbilden, weil »wir« – also eine rückhaltlose und unendliche Bezugnahme der Menschen aufeinander – selbst der Sinn sind.

- 243 Vgl. Tatari, Marita: *Kunstwerk als Handlung. Transformationen von Ausstellung und Teilnahme*, München: Fink 2017, 27. Zu Tataris Lesart des Begriffs der Handlung in Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* vgl. in der vorliegenden Studie, 274ff.
- 244 Ulrich Müller-Schöll übersetzt »division initiale« mit »anfängliche Teilung« (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 22).
- 245 Auch wenn hier nicht ausführlich auf die Frage der Gemeinschaft eingegangen werden kann, lässt sich dennoch verdeutlichen, dass sie in Nancys Perspektive (vgl. *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*, 47–55) nur vor dem Hintergrund der Überlegungen zur Mit-Teilung im Dialog möglich ist: eine »communauté desœuvre« oder eine Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht. Zum Gespräch als »Überwindung der Politik durch eine rein sittliche Geselligkeit« vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 241f.; Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 62. Vgl. zu den besonders in den späten 90er-Jahren geführten Debatten um die Frage der Gemeinschaft den herausgegebenen Band von Vogl, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- 246 Die Wendung einer »arché an-archique« geht auf Levinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 120) zurück und bezeichnet als »avoir-été-offert-sans-retenue« ein Ausgesetzt-sein gegenüber einem Anderen. In diesem Verhältnis ist jede Form des Rückhalts ausgesetzt: »Comme déséquilibre, comme délire, défaissant la thématisation, échappant au principe, à l'origine, à la volonté, à l'arché qui se produit dans toute lueur de conscience. Mouvement, dans le sens originel du terme, an-archique.« (Ebd., 159).

Präsenz« (DD, 73) aus. Nancys und Lacoue-Labarthes dialogisch vorgetragene Auseinandersetzung mit dem Dialog führt zu einer Auseinandersetzung mit dem Theater. Wie in einer Parenthese vorgetragen wird, sind Dialog und Theater dieselbe Sache: »Pour le moment je vais revenir au théâtre lui-même et au dialogue (ou au dialogue, puisqu'au fond c'est la même chose).« (DD, 84) Diese These ist nicht zuletzt deswegen von besonderem Interesse, weil die Verbindung von Dialog und Theater im Zusammenhang der Beschreibung des Dramas der Neuzeit bei Szondi in der Einleitung dieser Studie zu einem der Ausgangspunkte einer kritischen Neubetrachtung des Dialogs erhoben wurde.

Theater und Dialog: »denn im Grunde ist das dieselbe Sache«

Das Kennzeichen des Menschen ist es, den Bezug als solchen auszustellen, und er tut das durch die Sprache. Und das Theater stellt das aus.²⁴⁷

Auf der im vorangegangenen Abschnitt erörterten Grundlage aufbauend beschreiben Lacoue-Labarthe und Nancy das Theater als einen verallgemeinerbaren Modus der Präsentierung einer entzogenen Präsenz. In Abgrenzung vom »Spektakel«, gehen sie von einer Bühne des Seins aus, einer »mise en scène« oder Dramaturgie des Seins (vgl. DD, 69). Diese In-Szene-Setzung werde – vermittelt darüber, was die »Schreibweise des Theaters« zu denken gibt – durch den Dialog erwirkt: »Le dialogue opère cette mise en scène.« (DD, 70)²⁴⁸ Damit kommen sie zu der erläuterungsbedürftigen Bestandsaufnahme, dass Dialog und Theater »im Grunde dieselbe Sache« (»puisqu'au fond c'est la même chose«) (DD, 84) seien. Während diese Aussage an die von Szondi beschriebene Verbindung von Dialog und Drama erinnert, geht es hier um ein »Theater«, welches über die epochale Bezeichnung Drama hinausführt. Dennoch ließe sich die Frage stellen, um welches Theater es ihnen geht, beziehen sie sich doch mitunter auf ein Schauspielgeschehen, das für ein Publikum stattfindet.²⁴⁹ Dabei ist jedoch entscheidend: Wie bereits erläutert, stehen Lacoue-Labarthe und Nancy im Erbe der Frühromantik, womit eine Unsicherheit von Mitteilung und Verständigung als Ausgangspunkt der Frage nach dem Dialog gesetzt ist. An dieses Erbe anschließend geht es ihnen darum, wie ein in der Philosophie verankertes Denken der Repräsentation und der Präsenz – nämlich, dass etwas als (oder mithin ohne »als«) Selbst auftreten²⁵⁰ oder bezeichnet werden kann – durch den Dialog als Theater

247 Nancy: »Theater als Kunst des Bezugs, 1+2«, 94.

248 Ulrich Müller-Schöll übersetzt: »Der Dialog führt diese Inszenierung aus [...].« (Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 22).

249 Auch Gabriel hält fest, dass philosophische Überlegungen dazu, was Theater sei, zwar häufig über die Aufführungsbindung hinausgehen, jedoch »die Metaphorik eines (schauspielerischen) Geschehens gegenüber einem distanzierten Betrachter zum Ausgang« nehmen (vgl. Gabriel: *Bühnen der Altermundialität*, 133).

250 Vgl. zur Frage des Auftritts die Monographie von Vogel, Juliane: *Aus dem Grund*. Vgl. speziell zur im Drama und im Theater verhandelten menschlichen Selbstkonstitution, auch ihren Aufsatz »Who's there? Zur Krisenstruktur des Auftritts in Drama und Theater«, 22–37, in: Dies./Wild, Christopher (Hg.): *Auftreten. Wege auf die Bühne*, Berlin: Theater der Zeit 2014.

beziehungsweise das Theater als Dialog einerseits unterlaufen, andererseits auch überhaupt erst möglich wird. Während die Kritik nicht unberechtigt ist, dass Lacoue-Labarthe und Nancy primär das geschriebene Drama sowie eine Schauanordnung entlang der ideologischen Konstellation des Dramas voraussetzen, bleibt dennoch festzuhalten, dass ihre Überlegungen zum Theater des Denkens ein anderes Denken des Theaters ermöglichen. Um diesen in »Le Dialogue sur le dialogue« mäandernden Gedanken näher zu beleuchten, soll im Folgenden mit »Theatereignis«, »Das gemeinsame Erscheinen« und »Die Kunst des Bezugs« auf drei weitere Texte von Nancy Bezug genommen werden, in denen es um einen Bezug nicht nur ohne, sondern vor jedem Bezug geht, welche die Vorausprünglichkeit des Theaters begründet.²⁵¹

Die Beschreibung des Theaters als Bedingung und Modell der Erscheinungsform des Wirklichen, das durch die Mit-Teilung im Dialog denkbar wird, akzentuiert einen entschiedenen Vorrang der Sprache – hier bleiben Nancy und Lacoue-Labarthe dem bei Blanchot als unüberwindbar charakterisierten Horizont der Sprache verpflichtet. Das verdeutlicht das Zitat, welches diesem Abschnitt vorangestellt ist. Die »écriture théâtrale«, oder kurzum das Theater, bezeichnen Lacoue-Labarthe und Nancy als privilegierten Modus und als Modus der Präsentierung einer entzogenen Präsenz: Weil damit Trennung und Ko-Präsenz nicht als gegenseitig ausschließend, sondern zusammengedacht werden kann (vgl. DD, 86), ist das Theater als Dialog ein programmatischer Kristallisationspunkt ihres Denkens. Die auf die Äußerung (»énonciation«) zurückzuführende Logik der ursprünglichen Selbstentfremdung und das Gegenüber des Anderen ist für sie dabei eine zunächst topologisch, das heißt räumlich gedachte Kategorie (vgl. DD, 71): »Was das Theater, und zwar das Theater als Dialog, repräsentiert, das heißt was es präsentiert, ist die Verräumlichung.«²⁵² Auf Französisch lautet diese Stelle : »Ce que le théâtre, et le théâtre en tant que dialogue, représente, c'est-à-dire ce qu'il présente, c'est l'espacement.« (DD, 86). Dass in der Veräußerung der Sprache von einem Ort zu einem anderen, für die die Dimensionen des »dia-« und »dis-«, »syn-« und »cum-« konstitutiv sind, und damit eine horizontale »Ko-dis-tribution« an die Stelle eines vertikal-theologischen Denkens tritt, ist der Hintergrund, vor dem bei Nancy Begriffe wie Dialog, Theater, Mitsein, Bezug, Gemeinschaft und Kommunismus gedacht werden.

Dabei ist insbesondere in Bezug auf Nancys Theaterverständnis der Aspekt der Verräumlichung hervorzuheben. Mit der Verräumlichung – diese spielt sich zwar im Register der Vorgängigkeit ab, ist jedoch nicht als ursprünglich zu begreifen, sondern als »non

251 Die Begründungsstruktur wird insbesondere durch den Theaterbegriff in den Schriften Lacoue-Labarthes auf paradoxale Weise unterlaufen, was in den Gedankengängen der vorliegenden Studie immer wieder berührt wird (vgl. dazu etwa das Müller-Kapitel, bes. 380ff.). Gegenüber einer Gabe der Darstellung bei Nancy ist bei Lacoue-Labarthe eine prinzipielle Ablehnung des Theaters als Abbildung festzustellen – insbesondere eines Theaters der Abbildung der »Gestalt« –, was ihn zu einer Akzentuierung des Entzugs, der Unterbrechung und des Verstummens führt. Das zeigt sich nicht zuletzt an seinen Überlegungen zur Zäsur nach Hölderlin und in Auseinandersetzung mit Heidegger, Arendt und Celan (vgl. dazu in diesem Band, 24f./166). Vgl. zum Theaterbegriff von Lacoue-Labarthe: »Die Zäsur des Spekulativen«; Ders.: *Métafrasis*; Ders.: »Paradox und Mimesis«, 11–33, in: Ders.: *Die Nachahmung der Modernen. Typographien II*, übers. v. Thomas Schestag, Basel u.a.: Engeler 2003, bes. 16/25.

252 Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 30.

»archi« – wird etwas berührt, das Nancy in einem gleichnamigen Aufsatz als »Theatereignis« im Ausgang des Theaters aus dem Kult beschrieben hat.²⁵³ Er bezieht sich dabei auf eine Stelle in Bertolt Brechts *Kleines Organon für das Theater*: »Wenn man sagt, das Theater sei aus dem Kultischen gekommen, so sagt man nur, dass es durch den Auszug Theater wurde.«²⁵⁴ Das Theater fasst er daran anschließend nicht als Repräsentation, sondern – ähnlich der in »Le Dialogue sur le dialogue« vorgeschlagenen »Präsentierung von Präsenz« – vielmehr als »In-Gegenwart-Setzen [...] dessen, was sich an der Stelle befindet, wo die Götter gegangen sind«.²⁵⁵ Während der religiöse Kult, zu dem auch etwa Opfergaben gehören, als Anrufung an göttliche Instanzen gerichtet ist, die sich als gewissermaßen verfügbare Präsenzen beschreiben lassen, begreift Nancy das Theater im Anschluss an die Formulierung Brechts als vom Kult aus-gehend und demzufolge als Abschied von einer sich entziehenden Präsenz des Göttlichen.²⁵⁶ Weil der Mensch im Theater nicht mehr den Göttern vorstellig werde, stehe er sich in seiner sterblichen, fragilen Anwesenheit selbst gegenüber. Seine eigene Anwesenheit ist durch einen Entzug gekennzeichnet: Dieses Verschwinden, das mit der sterblichen Gegenwart des sich selbst gegenüberstehenden Menschen auf den Plan gebracht ist, kommt Nancy zufolge im Theater als »Wort« und als »Wortkörper« zum Ausdruck.²⁵⁷ Das gesprochene Wort hat sich an die Stelle von Opferblut und Kontinuität gesetzt und ist in der Folge als Mit-Teilung zu verstehen. Damit gehen die unsichere Verständigung und eine potenzielle unendliche Verkettung neuer Verständigungsprozeduren einher. Die Sprache richtet sich nicht mehr an die unsterblichen Götter, sondern ist Anrede der Anderen. Diese Anrede bringt – nicht als Aufhebung, aber als »gemeinsames Erscheinen« der Einsamkeit der Einzelnen – eine durch die Sprache vermittelte Gemeinschaft sterblicher Menschen zum Ausdruck: Sprache als Anrede erfolgt angesichts eines Anderen im Entzug. Das Wort, und wie es zumal im Theater als Auseinandersetzung mit einer von Göttern verlassenen Welt ausgesprochen wird, verhandelt »die Nähe des absolut Entfernten«, »den Zugang zum Unzugänglichen, der ohne Zugang bleibt« und macht damit – in Abwesenheit eines absoluten Anfangs – einen Sinn im und für den Entzug denkbar.²⁵⁸

Die Mit-Teilung des Sinns, die Nancy in »Theatereignis« ausgehend vom geteilten Wort im Theater begreift und die er strikt auf eine entzogene Präsenz bezieht, ist in seinem Aufsatz »Das gemeinsame Erscheinen« mit dem Begriff des Dialogs als Denkbild dafür verknüpft, dass es »kein für sich existierendes Einzelnes« gibt. Das mit dem »Zur-Welt-Kommen« grundsätzlich gleichbedeutende »Sein in der Gemeinschaft« begreift Nancy anhand des »Kommunismus«. Ihm verleiht Nancy eine etwas eigenwillige Bedeutung, die der des Theaters in »Theatereignis« ähnlich ist. Kommunismus, als die vom Menschen an ihn selbst gerichtete Aufforderung eines Denkens ohne beziehungsweise vorrangig *nach* Gott, ist für Nancy die Idee und der Entwurf, der den Menschen ins

253 Nancy: »Theatereignis«.

254 Brecht: »Kleines Organon für das Theater«, 67.

255 Nancy: »Theatereignis«, 326.

256 Vgl. ebd., 323f.

257 Vgl. ebd., 326.

258 Ebd., 329.

Zentrum des Weltgeschehens stellt.²⁵⁹ Während das Denken in dieser Epoche vor einer Reihe »onto-theo-logischer«²⁶⁰ Alternativen steht, die Gott durch eine neue metaphysische Gewissheit ersetzen (zum Beispiel Wissenschaft oder Geschichte), und auf die das Denken wie auf einen quasi-göttlichen Fixpunkt rückbezogen werden kann, erfordert der Kommunismus die »ouverture du monde« vor dem Hintergrund der Abwesenheit eines gegebenen Sinns. Auch diese Überlegung steht deutlich im frühromantischen Erbe und ringt mit dem Verhältnis zur Welt und dem Weltverhältnis nach der Krise der Kommunikation. Weil der Sinn nicht länger von einer Stelle her gesetzt und legitimiert ist, müsste er vergemeinschaftet und geteilt werden, so Nancy.²⁶¹ Auf dieser Grundlage kommt er zu der streitbaren Aussage: »Der Kommunismus ist eine ontologische Aussage und keine politische Option (doch was eine ontologische Aussage *ist*, das ist die Frage, auf die man nicht mehr außerhalb des Seins *in* der Gemeinschaft antworten kann).«²⁶² Damit ist nicht weniger gemeint, als dass – in Abwesenheit eines Gegebenen, sei es in Form einer bestimmten Struktur oder eines Inhalts von Sinn, sei es als Gegenwart oder Versprechen einer bestimmbaren Gemeinschaft – allein durch das gemeinschaftlich-dialektische Sein überhaupt etwas *ist*.²⁶³

Der Bezug auf einen entzogenen Anderen, der sich im Aufsatz über das »Theatereignis« anhand des Wortes und des Wortkörpers denken lässt und in »Le dialogue sur

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

260 Heidegger entwickelt diesen Begriff in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels. Diese stehe im Kontext eines abendländischen Denkens der »Onto-Theo-Logik«, welche mit unterschiedlichen Variationen von Sein/Logos/Gott operiere (vgl. Heidegger, Martin: »Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik«, 51–79, in: *Identität und Differenz. Gesamtausgabe* Bd. 11, Frankfurt a.M.: Klostermann 2006, 67). Die Philosophie habe zwar an die Stelle der *prima causa* eines göttlichen Schöpfers eine *ratio* gesetzt, damit aber eine Figur installiert, die einer Logik der Letztbegründung und Wesensgründung jedoch auf solche Weise unterliegt, dass sie die Funktion Gottes einnimmt. Das Allbeherrschende dieses Prinzips der Logik und des zurückgegebenen Grundes liege darin, dass alles, was sei, überhaupt erst sei, wenn es einen Grund und eine Begründung, das heißt eine Logik und eine *ratio* habe (vgl. Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe* Bd. 10, hg. v. Jäger Petra, Frankfurt a.M.: Klostermann 1997 hier bes. 50–53).

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

262 Ebd., 176.

263 Vgl. ebd., 169f. Nancy und Lacoue-Labarthe führen eine intensive Auseinandersetzung mit den politischen Implikationen ihrer Überlegungen, auf die hier nicht *en detail* eingegangen werden kann. Es sei hier noch einmal auf Meyzauds Hervorhebung »einer Überwindung der Politik durch eine rein sittliche Geselligkeit« hingewiesen, die bereits in *L'Absolu littéraire* von Bedeutung ist und als Alternative zu einer Politik des Staates ins Spiel gebracht wird – nicht zuletzt auch gegen Carl Schmitt (vgl. Meyzaud: *Formen des Gesprächs – Gespräch der Formen*, 265f.; vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 62). Von besonderer Bedeutung ist dabei die Unterscheidung von *le politique* und *la politique*, die von Lacoue-Labarthe und Nancy in den 1980er-Jahren im Rahmen ihrer Arbeiten am *Centre de recherches philosophiques sur le politique* entwickelt wurde. Vgl. dazu den Band: Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.): *Le retrait du politique*, Paris: Éd. Galilée 1983. In einer arendtschen Traditionslinie, so Oliver Marchart, seien sie dabei der Frage nach der »Essenz des Politischen« angesichts eines Zusammenbruchs der Sicherheiten, dem Verfall der Fundamente und der Auslöschung der Horizonte – kurzum: einer postfundamentalistischen Konstellation – nachgegangen und überführen die bei Heidegger akzentuierte ontologische Differenz in eine politische Differenz (vgl. Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp 2011).

le dialogue« als sprachliche Veräußerung in der dialogischen Anrede erfolgt, findet sich bei Nancy folglich im Hinblick auf die Aussetzung der Gegenwart der Gemeinschaft auch in seinem Verständnis eines ontologischen Kommunismus. Die Gemeinschaft sei – als der Appell, der vom Kommunismus ausgeht – dasjenige, was sich als solches nicht kommunizieren lasse, weil es auf die Begrenztheit des Menschen, als dessen Ursprung und Ende die (Mit-)Teilung zu fassen wäre, bezogen sei.²⁶⁴ Gleichzeitig muss eine Kommunikation vorausgesetzt werden, wie Nancy – nicht zuletzt mit der etymologischen Verwandtschaft spielend – unmissverständlich deutlich macht. Wie das nachfolgende Zitat hervorhebt, ist die an den Anderen gerichtete Rede sowohl Anrede an einen sterblichen Einzelnen als auch eröffnende Mit-Teilung einer Gemeinschaft, die sich niemals durch die Fülle der Gegenwart eines Hier und Jetzt auszeichnen kann. Die Gemeinschaft bleibt im Kommunismus auf sich als etwas Anderes zurückgeworfen, weil sie der Endlichkeit ausgesetzt ist, welche die Mit-Teilung in die Bestrebung des Gemeinsamen einträgt:

›Kommunizieren‹ könnte also einen ›End-‹Zweck beziehungsweise *das Ende* – und zwar in dem Sinn, daß das Ende vorausgeht – im Ursprung, auf den es sich zurückzieht, begründen. Aber der Ursprung gibt sich dann als vielfacher zu erkennen. Das Ende verschmilzt, so viel ist klar, mit dem ›wir‹. Durch das ›wir‹ vervielfältigt sich das Ende vom Ursprung an als Sein *in* der Gemeinschaft und als gemeinschaftliches *Dazwischen*. Es entsteht keine transzendentale Subjektivität, weder als Sinn noch als Gemeinschaft (keine Substanz der einen Gemeinschaft des Sinns noch des einen Sinns der Gemeinschaft), sondern diese ursprüngliche Mit-Teilung, durch die (durch als Mittel und auch als Durchgang) so etwas wie ›Subjekt‹, individuelles oder kollektives Subjekt, Einzelnes, Sinn sich ereignen kann.²⁶⁵

Nancy akzentuiert deutlich eine dem Kommunizieren und der Mit-Teilung eigene Verweisstruktur, die dem Erscheinen als einer Form des Werdens zugrunde liegt und ohne die ein Einzelnes nicht denkbar ist. Er führt eine Pluralität im Hinblick auf das einsame Einzelne an, die eine übergeordnete Struktur oder ein Feststehendes – »keine transzendentale Subjektivität, weder als Sinn noch als Gemeinschaft« – sowohl im Anfang als auch am Zielpunkt nicht erlaubt. Diese Linie des Denkens hat Nancy in *Singulär plural Sein* mit Bezug auf die bei Heidegger als zweitrangig beschriebene Kategorie des »Mitseins« ausgearbeitet. Er betont dabei, dass das Dasein, weil es konstitutiv »Mitsein« ist, in einer Dis-position steht.²⁶⁶ In der Fußnote zu dieser Stelle verweist Nancy auf Levinas, demzufolge das »inter-esse«²⁶⁷ bei Heidegger einen beschränkten Raum der miteinander im Kampf liegenden Egoismen beschreibt und somit das »Anders-als-

264 Vgl. Nancy: »Das gemeinsame Erscheinen«, 184f.

265 Ebd., 185.

266 Vgl. Nancy: *Singulär plural sein*, 120/147.

267 Das Sein, so Heidegger, werde nicht diesem oder jenem Interesse unterworfen, sondern das Verhältnis zu ihm entfalte sich als »inter-esse«: »unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren« (vgl. Heidegger, Martin: »Was heißt Denken?«, 127–143, in: Ders.: *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Bd. 7*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, 131).

sein« ausschließe. Auf Levinas aufbauend legt Nancy ein gegenüber Heidegger emphatischeres Verständnis des Daseins angesichts des Mitseins vor, das einer Erfahrung des Anderen und einer nicht zu tilgenden Alteritätserfahrung ausgesetzt ist. Was dabei von entscheidender Bedeutung bleibt, ist der Aspekt der Bewegung: In dem ausführlich zitierten Aufsatz zum gemeinsamen Erscheinen und dem ontologischen Kommunismus setzt Nancy anstelle einer Figur und einem mitsegenden Subjekt, eine Szene der bezugnehmenden Figuration ins Zentrum seiner Überlegungen. Es geht ihm um die Beschreibung einer Entstehungsbewegung, – deswegen wird eine Figuration der Figur gegenübergestellt – vielmehr denn als um eine Fixierung oder definitorische Festlegung. Und die Figuration als das immer aufs Neue und je spezifische Figur-Werden ist auf die konkrete Verräumlichung des Theaters als Szene – und sei es im Sinne eines bloßen Theaters des Denkens – angewiesen.

Die bereits durch das Mit-Erscheinen aufgeworfene Verräumlichung des Theaters, die Szene der Figuration, bleibt dabei auf die Sprache verwiesen. Und auch diese findet, wie das Zitat aus dem Aufsatz zum Mit-Erscheinen nahegelegt hat, als Bewegung statt: »diese ursprüngliche Mit-Teilung, durch die (durch als Mittel und auch als Durchgang) so etwas wie ›Subjekt‹ [...] sich ereignen kann«.²⁶⁸ Der Reflexion auf die Modalität von Sein und Subjektivität in *Singulär plural sein* kann das Nachdenken über Zwischenräume gegenübergestellt werden. In jener Fokussierung auf das Zwischen, die der Rede von einem Sein vorausgehen muss, besteht die Vorgängigkeit des Theaters als Dialog sowie dem Dialog als Theater, wie sie auch in »Le Dialogue sur le dialogue« hervorgehoben wird. Einer Formulierung entsprechend, dass die Gemeinschaft sich unter verschiedenen Namen entfalten lasse, versteht Nancy schließlich auch den Kommunismus ganz ähnlich, wie er in dem zuvor diskutierten Aufsatz zum »Theatereignis« das Theater gefasst hatte:²⁶⁹

Kommunismus bedeutet, daß wir, sofern wir überhaupt sind, in der Gemeinschaft sind. Daß wir gemeinschaftlich sind. Das jeder einzeln von uns, inter pares, in der Gemeinschaft ist, gemeinschaftlich ist (inter pares: was ist zwischen? Was gibt es da zwischen im Zwischenraum, als Zwischenraum? Nur darum geht es).²⁷⁰

Wie deutlich wird, sind die mit Lacoue-Labarthe und insbesondere Nancy angeführten Begrifflichkeiten Dialog, Theater und ontologischer Kommunismus, aber auch die Gemeinschaft und das Mitsein unterschiedliche Beschreibungen oder Schwerpunktlegungen in der Annäherung an die Möglichkeit eines Umgangs mit der Problematik des Verlusts eines absoluten Anfangs. Denn was ist, wird vor dem Hintergrund der »prinzipielle[n] Stellung des Dialogischen«²⁷¹ im Vorgang – das hatte Frank hervorgehoben – »endloser Verständigungsprozeduren«²⁷² ausgelotet, wobei weder die Form des Zusammenseins der beteiligten Einzelnen festgelegt ist noch deren Festlegung in einem so oder so beschaffenen und nach der Vorstellung von Identität als Selbstgleichheit gedachten Ich

268 Vgl. Nancy: »Das gemeinsame Erscheinen«, 185.

269 Vgl. ebd., 194.

270 Ebd., 176.

271 Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69.

272 Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 93.

vorausgesetzt werden kann. In Nancys und Lacoue-Labarthes Perspektive trifft die früh-romantische Vorstellung – der zufolge schon die Sprache des einsamen Subjekts sich als Dialog entfaltet – auf die wirklichkeitswunde Suche Celans, in der die Wirklichkeit als Möglichkeit einer Orientierung für die Einzelnen nicht vorausgesetzt werden kann, sondern erst entworfen werden muss. In Anschluss an »Le Dialogue sur le dialogue« und die mit den anderen Texten entworfene theoretische Konstellation ist eine ursprunglose und unendliche Bewegung des Dialogs zu formulieren.

Dass dabei die Shoah als Ereignis vorausgesetzt werden muss, in dessen Folge vollends deutlich geworden ist, dass die westlich-abendländische Tradition der Philosophie nicht nur hinterfragt, sondern auf ein anderes, abgründiges Fundament des Denkens zu stellen ist, bedeutet auch, dass es in dem von Nancy und Lacoue-Labarthe diskutierten Zusammenhang keineswegs um die Restitution eines anderen, neuen Anfangs oder die schlichte Hervorhebung einer mit zu veranschlagenden Bedeutung eines relationalen Elements geht. Das aus den Überlegungen Meyzauds bereits angeführte »Abhandenkommen eines *absoluten Anfangs*« ist unhintergehbar, weil es entlang eines durchweg unsicheren und irreparablen Grundes weitergedacht wird. Wie die Gemeinschaft, sind auch der Dialog und das Theater nicht als feststehende Systeme zu begreifen, die einen stabilen Rahmen oder ein Gerüst möglicher Bezugnahmen und damit einhergehende Rückversicherungen bieten. Wie Nancy in aller Deutlichkeit an der zitierten Stelle hervorhebt, soll mit dem Denken der Mit-Teilung das Augenmerk zunächst auf den Zwischenraum gelegt werden, der sich zwischen Ich, Du und Wir sowie auch zwischen Ich und Ich bereits auftut. Nancy verhandelt in den zitierten Texten sowie gemeinsam mit Lacoue-Labarthe in »Le Dialogue sur le dialogue« Begriffe wie Dialog und Theater, um mit ihnen »den Bezug als solchen voran[zu]stellen«²⁷³. In der Vergangenheit habe er viel von Zusammensein und Mitsein gesprochen, wie er es in dem mit Tatari geführten Gespräch »Theater als Kunst des Bezugs« fasst. Damit habe er aber dem Sein zu viel Gewicht gegeben und sei deswegen nun darum bemüht, die Vorgängigkeit des Bezugs zu verhandeln:

In-Bezug-sein heißt normalerweise, dass es dich, mich und dann den Bezug gibt. Aber man kann tatsächlich ontologisch zeigen, dass es die Bezugspunkte, die sich aufeinander Beziehenden unmöglich ohne Bezug gibt.²⁷⁴

Nancy stellt den epistemologischen Zusammenhang zwischen dem Verständnis des Theaters als Drama und Dialog und der neuzeitlichen Verkürzung auf den Kopf, dass sich der Mensch im Repräsentieren der Welt gegenübersteht und deswegen in ein Austauschverhältnis tritt.²⁷⁵ Die Vorgängigkeit des Bezugs selbst gegenüber dem, was in einen Bezug tritt, erlaubt Rückschlüsse auf das »théâtre non >archi<« (vgl. DD, 90).

273 Nancy: »Theater als Kunst des Bezugs, 1+2«, 99.

274 Ebd., 94.

275 Müller-Schöll, Nikolaus: »Über Theater überhaupt und das Theater des Menschen. Benjamin, Brecht, Derrida, Le Roy«, 59–80, in: Ders./Gabriel, Leon (Hg.): *Das Denken der Bühne. Szenen zwischen Theater und Philosophie*, Bielefeld: transcript 2019, 59f.

Was das Theater des Denkens als Dialog und die dialogische Struktur der Sprache erschwinglich macht, müsste sich, so Nancy gegen Ende des Textes, in Stimmen aufteilen und in Figuren erklingen (vgl. DD, 105). Was bei Lacoue-Labarthe und Nancy als Theater des Denkens bezeichnet werden kann, eröffnet somit ein anderes Denken des Theaters. Dabei ist besonders die Aufhebung der Gleichsetzung von sprachlicher Äußerung im Theater und Figurenrede hervorzuheben. Der Dialog ist somit vom Verständnis in Szondis Beschreibung des Dramas der Neuzeit zu unterscheiden. Während Sprache als Figurenrede Szondi zufolge im Dialog des Dramas als »zwischenmenschliche Dialektik«²⁷⁶ zum Ausdruck kommt, erfolgt bei Lacoue-Labarthe und Nancy im Dialog eine entlang der Verräumlichung begriffene Veräußerung in der und durch die Sprache. Diese Veräußerung und Verräumlichung geht der Vorstellung eines Gegenübers von dramatischen Subjektivitäten voraus, die als konstituierte Subjekte in einen Dialog treten. Anders formuliert: der Dialog und eine nach der Vorstellung einer dialogischen Sprache entworfene Idee des Dramas kann nicht zum Umschlagplatz einer Repräsentation des Zwischenmenschlichen gerinnen, das je schon vorausgesetzt ist. Wenn die Sprache selbst des einsamen Subjekts bereits Dialog ist, muss der Dialog als eine Form des Zwischen begriffen werden, durch die jede vermeintlich fixierbare Position in einem Gegenüber bedingt ist. Weil das Theater als Dialog von jener Vorgängigkeit des Bezugs gekennzeichnet ist, in der das, was in den Bezug tritt, nicht vorausgesetzt werden kann, entzieht es sich folglich der Ordnung einer »personellen«, »individuellen« und »subjektiven« Präsenz.

Die Verräumlichung des Theaters, wie sie in »Le Dialogue sur le dialogue« behandelt wird, ist von der Unsicherheit der Mitteilung im Hinblick auf die Anderen gekennzeichnet. Eine solche Art des Bezugs im Dialog kann der Vorstellung eines Gegenübers dramatischer Menschen, wie sie die Retrospektive Szondis auf das Drama der Neuzeit entwirft, sowie den Idealen und ideengeschichtlichen Konstellationen, mit der diese verknüpft ist, entgegengesetzt werden. Dabei geht es nicht um eine ursprünglichere Erzählung eines anderen Ursprungs. Vielmehr wird die Frage des Ursprungs selbst ausgesetzt und zum Problemfeld erhoben. An der bereits angeführten Stelle lautet der ganze Satz: »Den Bezug als solchen auszustellen, heißt auch, den Bezug ohne Bezug auszustellen.«²⁷⁷ Das Theater ist bei Lacoue-Labarthe und Nancy, auch wenn sie es im Verbund mit dem Dialog betrachten, weder absolut noch primär. Das Theater stellt bei Nancy als dramatischer Text seinen Bezug zum Außen aus, weil dieser Aspekte enthält, die nicht unmittelbar Teil des Textes sind, wie »die Namen der Personen und manchmal die Bühnenanweisungen«.²⁷⁸ Insbesondere die Figuren entstehen so lediglich im Randbereich der »einfachen Nachahmung«, der »*mimèsis simple*« (DD, 70). Die Äußerung der Figuren in dieser

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

277 Nancy: »Theater als Kunst des Bezugs, 1+2«, 99.

278 Ebd., 95. Auf die Bedeutung von Paratexten und Bühnenanweisungen für die Frage der »Szene« als »provisorische Struktur« und »Erscheinungsraum« im Theater hat auch Juliane Vogel in einem bislang unveröffentlichten Vortrag im Rahmen der an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. veranstalteten Ringvorlesung »Theater und die Krise der Demokratie« hingewiesen: Vogel, Juliane: *Die Volatilität der Szene. Potentiale einer beweglichen Form*. Goethe-Universität, Institut für Theater-, Film- und Mediawissenschaft, Ringvorlesung: »Theater und die Krise der Demokratie«, 18.02.2021, Frankfurt a.M.

einfachen Nachahmung, so konstatieren Lacoue-Labarthe und Nancy für die Theater-Schreibweise und dem ihr mitgegebenen Modus der Anrede, hat weder ein gesichertes Ziel noch einen gesicherten Herkunftsort. Das Sich-Aussprechen, die Äußerung und Veräußerung als Bezugnahme auf einen Anderen, schaffen einen Ort der Aussage und die Figur komme in der Aussprache gegenüber dem Anderen als »lokale Verdichtung« (»densification locale« [DD, 72]²⁷⁹) zustande. Wenn Lacoue-Labarthe und Nancy festhalten, dass eine »personnage de théâtre« nicht existiere,²⁸⁰ gehen sie davon aus, dass in der Aussprache und Äußerung, die gleichermaßen Anrede eines Anderen ist, lediglich eine Position, ein Aussageort und eine Aussagehaltung fingiert werde, vielmehr als dass dabei sozio-, psycho- oder ontologische Instanzen vorausgesetzt werden könnten (vgl. DD, 70f.).

Der Dialog, das Theater – sie stellen den Ausführungen Lacoue-Labarthes und Nancys zufolge die Diskontinuität aus, die von einem Ich zum Ich, im Sprechen von etwas und in der Sprache selbst besteht. Im Theater kann nicht von einer bereits konstituierten dramatischen Subjektivität ausgegangen werden. Mit dem Theater wird deutlich, dass »Sprache schließlich nichts anderes [exponiert] als das Nie-und-nicht-das-Selbe-sein-Können.«²⁸¹ Dass mit und in der Bewegung eines Bezugs von Ich und Du, Mensch oder Baum die Rede sein kann, auch wenn sie »Nie-und-nicht-das-Selbe-sein-Können«, ist nicht auf einen formalisierten oder formalisierbaren Vorgang zurückzuführen. Es bietet keinen gesicherten, verallgemeinerbaren Rahmen, in dem eine Position des Sprechens sowie eine des Angesprochenwerdens bereits feststeht oder austauschbar wäre. Noch das Theater und der Dialog selbst sind auf dieser Grundlage ausgehend von der jeweiligen Bezugnahme zu verstehen und dementsprechend »Nie-und-nicht-das-Selbe«. Was Theater und was der Dialog ist, wird im Moment des je spezifischen Bezugs aufs Neue und im Vorgang einer unsicheren Verständigung als Diskontinuität bestimmbar.

279 Lacoue-Labarthe/Nancy: »Dialog über den Dialog«, 26.

280 Ebd.

281 Nancy: »Theater als Kunst des Bezugs, 1+2«, 104.

