



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Recht auf Geschwätz : Geltung und Darstellung von Rede in der Moderne

Peeters, W.

Citation

Peeters, W. (2008, April 17). *Recht auf Geschwätz : Geltung und Darstellung von Rede in der Moderne*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12704>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12704>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

RECHT AUF GESCHWÄTZ

Geltung und Darstellung von Rede in der Moderne

Proefschrift

ter verkrijging van

de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,

op gezag van Rector Magnificus prof.mr. P.F. van der Heijden,

volgens besluit van het College voor Promoties

te verdedigen op donderdag 17 april 2007

klokke 16.15 uur

door

Wim Peeters

geboren te Hasselt (België)

in 1971

promotor: Prof. dr. Anthonya Visser

copromotor: Prof. dr. Manfred Schneider (Ruhr-Universität Bochum)

referent: Prof. dr. Joseph Vogl (Humboldt Universität zu Berlin)

overige leden:

Prof. dr. Ernst van Alphen

Dr. J.M.M. Houppermans

Prof. dr. W. Wende (Rijksuniversiteit Groningen)

INHALT

1. Einleitung	7
1.1. Kommunikationsideale gegen Geschwätz	7
1.2. Geschwätz und Schrift	13
1.3. Geschwätz als Zeuge	18
1.4. Verantwortungslosigkeit und Verrat der Literatur	22
1.5. Die Vermittlung der Reinigungsarbeit	26
1.6. „From Cliché to Archetype“ - <i>McLuhan</i>	28
2. Geschwätzige Gemeinplätze – <i>Blanchot</i>	33
2.1. „Bavarder, ce n'est pas écrire“	33
2.2. „Die alltägliche Rede“	39
2.2.1. Henri Lefebvre	39
2.2.2. „Kinder auf der Landstraße“ – <i>Kafka</i>	55
2.2.3. „Das fremde Kind“ – <i>Hoffmann</i>	63
2.3. Terror um Nichts – <i>Beckett</i>	74
2.3.1. Sag es mit Blumen: das Terrorregime der Gemeinplätze – <i>Paulhan</i>	74
2.3.2. Literatur und der unmögliche Tod	88
2.3.3. Warten auf tote Worte	97
2.3.4. Exkurs: <i>murmure</i> und Gerede	103
2.4. Schreiben ist nicht sehen	111
2.4.1. Gemeinplätze über die Quelle der Repräsentation – <i>Orpheus und Eurydike</i>	111

2.4.2. „Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse“ – <i>Kafka</i>	128
3. Geschwätzpfer – <i>Deleuze / Derrida</i>	151
3.1. Die Störung	
– <i>Der Fall Bartleby und die Opfergeschichte Abrahams</i>	151
3.1.1. „Bartleby the Scrivener“ – <i>Melville</i>	151
3.1.2. Die Opfergeschichte Abrahams	162
3.2. Gesetzesverrat	170
3.3. Der Teufel im „Gefüge der Befehlsausgabe“	187
3.4. Passwörter und Geschwätzvergessenheit	202
3.5. Die Verantwortung der Literatur	215
4. Schlussbemerkung	227
5. Literaturverzeichnis	231
SAMENVATTING	255
CURRICULUM VITAE	261

1. EINLEITUNG

Ich sage euch, dass von jedem unnützen Wort, das die Menschen geredet haben, sie werden Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts (Mt. 12, 36).

1.1. Kommunikationideale gegen Geschwätz

Babbeln, Blödeln, Brabbeln, Brubbeln, Daherreden, Drauflosreden, Faseln, Klappern, Klatschen, Labern, Lärmen, Palavern, Parlieren, Plappern, Plaudern, Plauschen, Quackeln, Quasseln, Quatschen, Sabbern, Sabbeln, Salbadern, Schnattern, Schwätzen, Schwadronieren, Schwafeln, Tönen, Tratschen, Sülzen, und viele andere Untersorten von Blabla sind nicht auf Anhieb für jeden klar als gefährlicher, auszumerzender Rest der Rede erkennbar. Unterschiedliche Instanzen, Institutionen und Disziplinen, wie die Familie, die Schule, die Kirche, die Philosophie etc., setzen einen dazu vorab in Kenntnis von *Kommunikationsidealen* – Modelle störungsfreier Verständigung, die Revisionsmaßnahmen zur Optimierung der Verständigung vorgeben. Erst im Licht eines solchen Kommunikationsideals wird Geschwätz bedeutsam.

Kommunikationsideale sind eine „Erfindung der Neuzeit. Um 1500 beginnen die europäischen Intellektuellen, dem Glauben an das Pfingstwunder abzuschwören; stattdessen kümmern sie sich um soziale und technische Perfektionen des linguistischen Menschenverkehrs.“¹

1 Vgl. Manfred Schneider: Kommunikationsideale und ihr Recycling. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): Flaschenpost und Postkarte: Korrespondenzen zwischen kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Köln/Weimar/Wien 1995, S. 195-221. Das ‚Geschwätz‘ hat viele Namen, die es immer aus der Sicht des Kommunikationsideals zugesprochen bekommt. Für die vorliegende Arbeit ist es relevant, darauf hinzuweisen, dass die Schrift und der Buchdruck nicht unbemerkt an der Begriffsprägung (siehe Ausrufezeichen) vorbeigegangen sind: Makulatur reden, wie ein Buch /

Seitdem die Gesellschaft aber komplexer wird und sich um 1800 herum in funktional unterschiedliche Sozialsysteme ausdifferenziert, wird es zunehmend schwieriger allgemeingültige Kommunikationsideale zu formulieren und zu verbreiten. Die Literatur, die selber unter dem Verdacht steht, Missbrauch von der Rede zu machen, nutzt das wachsende Unbehagen aus, dass es durch die arbeitsteilige Zergliederung des Wissens nicht mehr selbstverständlich ist, über die Spezialismen hinaus mehr als Oberflächlichkeiten auszutauschen. Sie versucht sich durch die Darstellung von Geschwätz, vom Zwang, Kommunikationserwartungen zu erfüllen, loszusagen.

Obwohl die Auseinandersetzung der Literatur mit dem Geschwätz seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts stark über das Gespräch hinaus geht, hat die Literaturwissenschaft bislang hauptsächlich nach der Darstellung des Gesprächs in der Literatur gefragt. An dieser Lücke will die vorliegende Arbeit ansetzen. Vor allem Maurice Blanchot hat sich wiederholt mit der besonderen Stellung des *bavardage* in der modernen Literatur auseinandergesetzt: Die Literatur entdeckt die *Verantwortungslosigkeit* des Geschwätzes als Möglichkeit für eine Untersuchung, in wie weit die Sprache entleert werden muss, damit sie sich selbst ins Recht setzt. Voraussetzung dafür ist, dass sich das Geschwätz als Schrift verselbstständigt und radikalisiert hat. Um diesem avantgardistischen Unterfangen Kraft zu verleihen, fällt die Literatur erstaunlicherweise auf ein mythologisches Substrat zurück: Zwar beansprucht sie für die Geltung ihrer Rede keine Positivität mehr, dennoch bleibt sie auf ein uraltes Vermittlungsmodell, das sich der Beweisrede entziehen kann, angewiesen.

Normalerweise legitimiert der Mythos an erster Stelle die Geltung von Kommunikationsidealen. Die Personen oder Institutionen, die das Recht für sich reklamieren, die Pflege der Qualität und Quantität der Rede zu gewährleisten, bedürfen einer plausiblen Letztbegründung, in deren Namen sie den Bedarf anmelden können. Die von jüdisch-christlichen Gründungserzählungen vorgehaltenen Kommunikationsideale billigen das Einschreiten von Institutionen. Die legitimierende

ohne Punkt und Komma reden, jemanden zutexten usw. Weitere wegen ihrer Bildsprache bemerkenswerte Beispiele: dummes Zeug / kariert reden, Phrasen / leeres Stroh dreschen, Quasselwasser / Babbelwasser / Brabbelwasser getrunken haben.

Rolle dieser Erzählungen ist der Kultur nicht unbedingt bewusst. Nach Jean-Pierre Vernant kann eine Gründungserzählung

zugleich das Gebiet sein, in dem eine Kultur jahrhundertlang verwurzelt ist, und der Teil von ihr, dessen Authentizität sie offenbar nicht anerkennen will; und dies zweifellos deshalb, weil seine grundsätzliche Rolle, Funktion und Bedeutung für die Mitglieder dieser Kultur nicht unmittelbar zutage treten, weil sie, im wesentlichen zumindest, nicht auf der Ebene liegen, die in der manifesten Erzählform sichtbar wird.²

Der Mythos vom Turmbau von Babel ist wohl die bekannteste Erzählung, die vom Grund für den Sprachverfall berichtet. Die Menschheit hat, nach der Vertreibung aus dem Paradies, wiederholt durch Selbstüberhöhung eine Erbschuld auf sich geladen, wodurch sie definitiv von der Ursprache abgeschnitten wurde. Dadurch hat sie den Zugang zu einer ursprünglichen Namenssprache, die eins zu eins mit der Welt und den Dingen zusammenfällt, und einer Herzenssprache³, die ohne Rauschen funktioniert und daher ohne Gesetze auskommt, verloren. Gründungserzählungen können die Frage nach der von der Sprache verstellten Referenz der Diskurse oder nach der Uneindeutigkeit der Sprache nicht abschließend beantworten, sondern lediglich die Abgründigkeit dieser Fragen mit einer Vorstellung verbinden. Die Vision ist aber kräftig genug, um die Notwendigkeit begründen zu können, den Sprachgebrauch genauestens zu überwachen. Die Folgen der vorausliegenden Katastrophe sind nämlich gravierend: Mit dem ungenauen Medium Sprache müssen jetzt die Gesetze, die den

2 Jean-Pierre Vernant: Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 1987, S. 208.

3 Arno Borst referiert zum Beispiel Schellings Schüler und Freund Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860), der davor warnt, bei der Sprachbetrachtung allzu sehr der „Leidenschaft“ des Intellekts nachzugeben: „[...] die lautliche Abgrenzung der Begriffe hat [...] das Geistige travestiert, ins Sinnliche hinabgezogen, den Schatten zum Urbild gemacht, gemeinsame Stimmung in extreme Urteile verwandelt, die Sprache zu ihrem eigenen Objekt degradiert, kurz *eine babylonische Sprachverwirrung* angerichtet.“ (Arno Borst: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band III/2. München 1995 (4 Bde., 1957-1963), S. 1568.)

gesellschaftlichen Zusammenhalt garantieren, vermittelt werden.⁴ Es ist nicht nur die Gesetzesauslegung, die geschwätzig werden kann, auch die Neigung, eine hypertrophe Menge an Gesetzen zu verabschieden, ist Anlass zur Sorge.

Die Unvollkommenheit des Sprachmediums lässt sich nicht dauerhaft kompensieren und ruft in einer unermüdlichen Bewegung immer neue Reparaturvorschläge der sich in Ungenauigkeit und Undeutlichkeit verlierenden Diskurse hervor. In gesellschaftlichen Umbruchssituationen geht die Neukonfigurierung der Gesellschaftsstrukturen immer mit einem *Recycling*⁵ – unter sich erneuernden funktionalen und medialen Bedingungen – von Kommunikationsidealen aus einem paralysierten alten Leitdiskurs einher. Die großen gesellschaftlichen Zäsuren erfolgen „offensichtlich stets unter Reprisen und Recyclings der Argumente, mit deren Hilfe der außer Kraft gesetzte Diskurs zuvor selbst an die Macht gelangt war.“⁶ Die Wiederherstellung der Grundordnung der Sprache, die die Diskurse sichern soll, geht stets mit einer Anklage nach bewährtem Muster einher: Da der Zugang zur versperrt ist, bleibt einem

4 Benjamin lässt das Problem der Gesetzesauslegung mit dem Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies anfangen (vgl. Walter Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Gesammelte Schriften. Bd. II.1. Frankfurt am Main 1991, S. 153 f.). Für Kierkegaard ist nicht nur die Auslegung der Gesetze sondern auch die Auslegung des Mythos von der Geschwätzproblematik betroffen: „[...] wenn der Verstand auf das Mythische verfällt, so kommt selten etwas anderes als Geschwätz heraus. [...] Er phantasiert ein bißchen darüber, wie der Mensch vor dem Sündenfall gewesen; allmählich, wie der Verstand so darüber plaudert, wird die Unschuld im Lauf des Geschwätzes klein bei klein zur Sündigkeit – und so, so ist sie da.“ (Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde. In: Gesammelte Werke. 11. und 12. Abteilung. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952, S. 29 f.)

5 Der Terminus *Recycling* wird hier im Sinne von Manfred Schneiders Legendre-Interpretation verwendet „als Kurzformel zur Bezeichnung der zyklischen Erneuerungen und Auffrischungen, die sich der abendländische Referenzdiskurs in immer kürzer werdenden Abständen verschreibt.“ (Vgl. Schneider, Anm. 1, S. 199; vgl. Pierre Legendre: *Le Désir politique de Dieu*. Paris 1988, S. 236.)

6 Vgl. Schneider, ebd., S. 199.

kaum mehr als eine Argumentation ex negativo: Die Wortführer der neuen Kommunikationsideale stellen Sprachmissbrauch, den Missbrauch eines bestimmten Kommunikationsmediums, Versäumnisse bei der Wahrheitssuche und der Speicherung und Verbreitung des Wissens oder einen Exzess an Gesetzgebung und Gesetzeskommentaren fest.⁷ Auf all diesen Ebenen wittern sie Geschwätzigkeit.

Die ideale Kommunikationsnorm benötigt als ein notwendiges *Supplement* scheinbar das Geschwätz, das im Sinne Foucaults mehr oder weniger direkt mit einem *Verbot* belegt wird.⁸ Ein Geschwätzverbot kann ganz autoritär von oben herab erlassen oder eher mit guten Argumenten nahe gelegt werden. Die Versuche, zum Beispiel mittels kirchlicher Verordnungen, oft sogar als Territorialerlasse von oberster Ebene, zum Schutze des kultischen Schweigegebotes Geschwätzverbote zu erlassen⁹, haben sich trotz Androhung von Strafen als wenig effektiv

7 Vgl. ebd., S. 199; S. 203.

8 „In einer Gesellschaft wie der unseren kennt man sehr wohl Prozeduren der *Ausschließung*. Die sichtbarste und vertrauteste ist das *Verbot*. Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann“ (Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main 1991, S. 11). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts mutiert der Schwätzer vom *Tyrannen* zum *Rebellen* der Gesellschaft, der die despotische Maßnahme eines Redeverbotes rechtfertigt. Der konservative Publizist Ernst Brandes warnt vor dem zerstörerischen revolutionären Potenzial der Redseligkeit: „Daß Schwatzen in den Augenblicken von Gährungen wie eine jede Reibung, Feuer anzünden, verbreiten kann, sahen wir in großen Begebenheiten der Welt [...]“ (Ernst Brandes: *Ueber den Einfluß und die Wirkung des Zeitgeistes auf die höheren Stände Deutschlands als Fortsetzung der Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland*. Erste Abtheilung. Hannover 1810, S. 70; vgl. auch Markus Fauser: *Das Gespräch im 18. Jahrhundert: Rhetorik und Geselligkeit*. Stuttgart 1991, S. 349 f.)

9 Im St. Galler Landmandat von 1543 wurde folgendes angedroht: „Es soll auch der kilchgang mit ernst und styll, one alle geschwätz mit cristenlicher zucht in der kilchen und davor volbracht werden. [...] Dann welicher das thete, soll umb zway pfund pfening gestraft und in achttagen von im intzogen werden.“; im Artikel 9 der Ehaftordnung der Hofmark Bergen von ca. 1540 wurde mit Leibesstrafe gedroht: „So soll inn der Kürchen, da mann den Gottesdienst vericht, keiner inn der selben geschwez oder anddere unzucht betreiben, bey leibstraf verboten sein.“ (Walter Müller

erwiesen. Allein im schweizerischen Solothurn haben die entsprechenden Instanzen dem Geschwätz zwischen 1534 und 1580 sieben Mandate gewidmet.¹⁰ Letztendlich gerät sogar die Predigt, die ja als zentrales Wahrheitsvermittlungsorgan unter besonderem Schutz steht, unter Geschwätzverdacht.¹¹ Eine andere und im Abendland besonders wirksame Strategie besteht darin, nicht auf weltliche Gesetze zu setzen, sondern auf die ungeschriebenen „fleischernen Tafeln des Herzens“, zu verweisen, die Paulus im 2. *Korintherbrief* als zwingendes Modell vorgeschlagen hat. Die Paulinische Formel einer Herzensschrift wurde zum Topos einer Selbsterkenntnisrhetorik und vielen neu proklamierten Kommunikationsnormen zu Grunde gelegt.¹² Als Musterbeispiel kann Augustinus' Abrechnung mit der Rhetorik in den *Bekennnissen* gelten.

Vor deinem Angesichte faßte ich den Entschluß, nicht geräuschvoll abzubrechen, sondern sacht den Dienst meiner Zunge dem Jahrmarkt der Geschwätzigkeit zu entziehen, daß nicht länger Knaben, „die nichts

(Hrsg.): Die Rechtsquellen des Kantons St. Gallen. Teil 1, 2. Reihe, Bd. 1: Die Rechtsquellen der alten Landschaft. Aarau 1974, S. 69; P. Fried (Hrsg.): Die ländlichen Rechtsquellen aus den pfalz-neuburgischen Ämtern Höchstädt, Neuburg, Monheim und Reichertshofen vom Jahre 1585. 1983, S. 98; vgl. Pia Holenstein und Norbert Schindler: Geschwätzgeschichte(n). Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede. In: Richard van Dülmen (Hrsg.): Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV. Frankfurt am Main 1992, S. 79.

10 Charles Studer (Hrsg.): Rechtsquellen des Kantons Solothurn. Band 2: Mandate, Verordnungen, Satzungen des Standes Solothurn von 1435 bis 1604. Aarau 1987, S. 249 f., 258, 267, 278 f., 290, 304, 443; vgl. Pia Holenstein und Norbert Schindler: Geschwätzgeschichte(n). Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede. In: Richard van Dülmen (Hrsg.): Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV. Frankfurt am Main 1992, S. 79. Im Artikel „Plaudern“ in *Zedlers Universal-Lexicon* (Bd. 28. Halle und Leipzig 1741, S. 1407, Sp. 772) wird darauf hingewiesen, dass Geplauder in der Kirche „nach dem Chur-Sächsischen revidirten Synodalschen General-Decret von 1673 §. 13 mit Gefängniß oder einer Geld-Busse zu bestraffen“ ist.

11 Vgl. Holenstein/Schindler, ebd., S. 86.

12 Vgl. der *Prolog* in Manfred Schneider: Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert. München 1986, S. 9 ff.

fragen nach deinem Gesetz', auch nicht nach deinem Frieden, sondern nur nach verlogener Unsinn und Streithändeln, aus meinem Munde sich Waffen verschaffen für ihre törichte Leidenschaft.¹³

Das klassische Mittel der Anklage und der Wahrheitsfindung, die Rhetorik, gerät unter Verdacht, Geschwätz hervorzurufen und zur Korruption beizutragen.

1.2. Geschwätz und Schrift

Selbst das aufgeklärte Naturrecht bleibt der Herzensschriftidee treu: Die naturrechtliche Fundierung der Vernunft des Menschen auf der Schwelle zur Moderne wird stets in Übereinstimmung mit der Herzensschrift gedacht. Die Niederschrift des Naturrechts und der daraus hergeleiteten aufgeklärten Sittenlehren scheinen die Forderung einer Herzensschrift jedoch wieder zu verdrängen: Sie übersetzen die Vernunftlehre oftmals mittels einer ausufernden Systematik, eines gewaltigen in Paragraphen gegliederten Apparates. Das Vermittlungsinstrument der Kommunikationsnorm droht letztendlich selber von der Redundanz der vielen Vorschriften eingeholt zu werden.¹⁴ Die Systematisierungs- und Aus-

13 Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, München 1997 (1982), Neuntes Buch (II, 2), S. 218; vgl. dazu Schneider, Anm. 1, S. 208.

14 Hier gibt es sicherlich noch Forschungsbedarf. Vgl. für prägnante Beispiele: Richard Baxter: Wegweiser zur christlichen Tugend- und Sittenlehre [...] (Das neunte Capitel. Regula von dem zungen-regiment). Übersetzung aus dem Englischen von Johann Nicolai, Franckfurt am Mayn 1693, S. 870-884 (Tit. 4. Sonderliche Regula wider das unnutze Geschwätz [47 §], 884-886 (Tit. 5. Sonderliche Regula wider unflätiges / garstiges und faules Geschwätz [12 §]); Nicolaus Hieronymus Gundling: Ausführlicher und mit Illustren Exempeln aus der Historie und Staaten Notiz erläuteter Discovrs über Weyl. Herrn D. Io. Franc. Buddei, SS. Th. Prof. Philosophiæ Practicæ Part. III. Die Politic, [...]. Franckfurt und Leipzig 1733, S. 126-134 (Cap. V. De Mediis Statum conservandi. Vom Wohlstand im Reden); Benedict Pictet: Christliche Sitten-Lehre oder Mittel und Wege, recht und wohl zu leben. Übers. durch Johann Friedrich Bachstrom, 3. Aufl., Leipzig 1722, S. 854-861 (Sechstes Buch. Das zwey und zwanzigste Capitel. Vom Besuchen, Umgange, Zotten, und unnützem Geschwätze; Johann [Jean] La Placette: Versuch Einer Geistlichen Morale Oder Sitten-

differenzierungswut des Wissens ruft spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine neue Geschwätzkritik hervor.

Nicht nur werden die Schriften weitläufig, die spezialisierte Ansammlung von Wissen ändert auch die Sicht auf das Gespräch: 1797 konstatiert Christian Garve in *Das ideale Gespräch*, dass die Ausdifferenzierung des Wissens den Gedankenaustausch leicht in ein „Gewäsche“ verwandelt. Nur in Kreisen, in der die Personen an Talent, Wissenschaft und Wahrheitsliebe vergleichbar sind, kann die „Gesellschaft als Richter“ noch funktionieren.¹⁵ Wie kann man trotz zunehmender Unüberschaubarkeit und wachsenden Systematisierungsbedarfs noch gewährleisten, etwas restlos zur Sprache zu bringen, ohne zu dilettieren oder in agonale Spielereien ohne Wahrheitsbezug¹⁶ zu verfallen?

Im 18. Jahrhundert fühlt sich die Schriftkultur allmählich dem Gespräch überlegen. Neue Schriftmedien scheinen sich in gegenseitiger Konkurrenz als Hüter der Kommunikationsideale aufzuspielen. Die topische Verurteilung des Geschwätzes ufert aus; sie tritt in der neuen Medienkonkurrenz gehäuft auf.¹⁷

Lehre. In Sechs verschiedenen Theilen ehemals in Frantzös. Sprache heraus gegeben, Anjetzo aber ... ins Deutsche übersetzt, und mit eben des Avctoris Christlichen Gedancken über etliche wichtige Materien der Sitten-Lehre statt des Siebenden Theils vermehret von M. Gottfried Christian Lentner, 2., mit e. vollst. Reg. verb. Aufl., Jena 1728, S. 1218-1240 (Der vierdte Tractat. Von dem Gebrauch und Mißbrauch der gesellschaftlichen Unterredungen).

- 15 Vgl. Christian Garve: Über Gesellschaft und Einsamkeit. In: Gesammelte Werke. Erste Abteilung: Die Aufsatzsammlungen. Band II: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Teil 3 und 4 (Nachdruck Breslau 1797-1800). Teil 3. Herausgegeben von Kurt Wölfel, Hildesheim/Zürich/New York 1985, S. 148 f. Vgl. Claudia Henn-Schmölders (Hrsg.): Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie. München 1979, S. 232 f.; zu der Problematik: Karl-Heinz Göttert: Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversations- theorie. München 1988, S. 148.
- 16 Im Lustspiel *Die Teegesellschaft* von Ludwig Tieck (1796) kann nur noch eine Wahrsagerin die Verlogenheit der Konversation offenlegen.
- 17 Die Medienselbstkritik hält bis heute an. Seit Neil Postmans *Wir amüsieren uns zu Tode* (1985) muss besonders das Medium TV es entgelten. Gegenwärtig

Am Anfang der Ausdifferenzierung der für den gewohnten Umgang allgemeingültigen *conversation familière* in spezialisierte wissenschaftliche, politische oder geheimbündlerische Vereinigungen und einen Bereich für private Zwecke kommen zunächst in England Medien wie die *Moralischen Wochenschriften* auf, die diesen Geselligkeitsverlust publizistisch zu kompensieren versuchen – eine dieser Wochenschriften heißt vielbezeichnend *The Tatler, Der Schwätzer*.¹⁸ Noch eine andere sich verbreitende Institution versucht der zunehmend von Anonymität geprägten Öffentlichkeit etwas entgegenzusetzen, nämlich die Kaffeehäuser. Die groben Sitten und das Gerede der Besucher dieser Austauschgelegenheiten wird jedoch in den moralischen Wochenschriften, die sich als maßgebliche Instanz für die bürgerliche Kommunikation aufführen, stark verurteilt. Samuel Johnson zum Beispiel wettet in *The Idler* gegen die schlechte Gewohnheit der „Wettergespräche“.¹⁹

Parallel zu den Wochenschriften hat sich die Briefkultur nach dem Modell des (Selbst)Gesprächs entwickelt, wobei die Selbstunterhaltung als idealer Dialog hochstilisiert wird. Im Selbstgespräch in Briefform scheint sich die Rechtfertigung des Stils zu erübrigen. „Was die Konversation als gesellschaftlich reglementierte sprachliche Interaktion nicht mehr zuläßt, erhält nun im schriftlichen Umgang neue Dignität:

wettet die Presse gegen die Talkshow (Walter van Rossum: *Meine Sonntage mit „Sabine Christiansen“*. Wie das Palaver uns regiert. Köln 2004). Zeitgenössisch zu Postman wurde sogar das „leere[] Gerede“ der Bilder selber angemerkt (vgl. Vilém Flusser: *Ins Universum der technischen Bilder*. Göttingen 1985, S. 68).

- 18 Vgl. Claudia Henn-Schmölders (Hrsg.): *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*. München 1979, S. 37 f.
- 19 Samuel Johnson: *The Idler*. No. 11, Saturday, 24. June 1758; vgl. Henn-Schmölders, ebd., S. 37. Weiter Hinweise auf die Diskussion der Wettergespräche finden sich in: Markus Fauser: *Das Gespräch im 18. Jahrhundert: Rhetorik und Geselligkeit*. Stuttgart 1991, S. 260, 273. Für die Kritik der „Schwatzhaftigkeit“ im *Spectator* vgl. Karl-Heinz Göttert: *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversations- theorie*. München 1988, S. 123.

Lob, Naivität, Witz, eine gewisse Respektlosigkeit (badinage) und zwanglose Assoziationen werden zu Kennzeichen des Briefstils [...].²⁰

Ende des 18. Jahrhunderts fängt die Literatur an, sich unter dem Gesichtspunkt der Originalität von der seit dem 17. Jahrhundert bestimmenden Doktrin der *Imitatio*²¹ zu lösen. Nicht länger werden die literarischen Stilelemente als „Garantievermerk für das literarische Niveau des Werkes“²² stereotyp wiederholt. Die Schrift scheint sich das Recht²³ nehmen zu können, Geschwätz im Übermaß zu speichern.²⁴ Die

-
- 20 Vgl. Henn-Schmölders, ebd., S. 34. *William Lovell* vertraut im gleichnamigen Briefroman von Ludwig Tieck die ‚wahren‘ Gedanken nur den Briefen an und kritisiert ständig die Langeweile der geschwätzigen Konversation. (Ludwig Tieck: *William Lovell* (1795-96). Hrsg. Walter Münz. Stuttgart 1999, S. 20, 44, 47, 48 [!], 50, 59, 69, 71, 77, 122, 145, 150 [!], 152, 174, 204 [!], 209 [!], 210, 249, 317 f., 320, 333, 335, 359 [!], 454f., 544.)
- 21 Vgl. Kapitel *Die Funktion des Klischees in der literarischen Prosa* in: Michael Rifaterre: *Strukturelle Stilistik*. Aus dem Französischen von Wilhelm Bolle, München 1973, S. 147.
- 22 Ebd., S. 149.
- 23 Der Erzähler in Diderots ‚*Jacques le Fataliste*‘ überträgt, in frecher Überschreitung der Genregesetze, die Konventionen der Gesprächssituation auf den Roman. Dabei wird der Leser ironisch verpflichtet, bei der ausufernden Geschichte anwesend zu bleiben: „Verehrter Leser, Sie behandeln mich wie einen Automaten, das ist nicht höflich; erzählen Sie Jacques’ Liebesgeschichte, erzählen sie Jacques’ Liebesgeschichte nicht; ... [...] Zweifellos muß ich gelegentlich Ihrer Laune nachgeben; jedoch muß ich gelegentlich auch der meinen folgen. Ganz abgesehen davon, daß jeder Zuhörer, der mir erlaubt, mit einem Bericht zu beginnen sich dazu verpflichtet, ihn zu Ende zu hören. [...] Ob Sie mir zuhören oder nicht, ich werde für mich allein sprechen ... [...]“ (Denis Diderot: *Jacques der Fatalist und sein Herr*. In: *Das erzählerische Gesamtwerk*. Band 3. Herausgegeben von Hans Hinterhäuser, aus dem Französischen von Jens Ihwe, Berlin/Frankfurt am Main/Wien 1970, S. 62). Im Werk Jean Pauls kann man die Privilegierung von Geschwätz als Schrift nachlesen, z.B. in *Flegeljahre* (1804 f.), *Selina oder über die unsterbliche Seele* (1827) oder *Die unsichtbaren Loge* (1793). (Vgl. Kurt Wölfel: *Über die schwierige Geburt des Gesprächs aus dem Geist der Schrift*. In: K.W.: *Jean Paul-Studien*. Frankfurt am Main 1989, S. 72-101.)
- 24 Der amerikanisch-französische Autor und Literaturwissenschaftler Raymond Federman beobachtet „am Wegesrand“ des konventionellen Erzählens in der modernen Literatur soviel abschweifendes Geschwätz,

Klischeehaftigkeit der literarischen Formensprache wird auf ihr Potenzial als Stilmittel untersucht. Prägend wurde Gustave Flauberts Kritik der bürgerlichen Rhetorik in der Form eines satirischen Lexikons, *Le dictionnaire des idées reçues*, in der er die Gemeinplätze²⁵ des bürgerlichen Wissens ausstellt. Es ist kein Zufall, dass Flaubert seine novellierte menippeische Satire in Thesaurusform formuliert. Nachdem er das Lexikon für sich als Kulturmüll entdeckt hat, kann er es als literarische Form wiederverwenden. Es wird „a collection of transient propositions which are piled up and exposed as rubbish and thus available for durability.“²⁶ Beim Stichwort „Encyclopédie“ rät Flaubert: „En rire de pitié, comme étant un ouvrage rococo, et même tonner contre...“²⁷ Konnte die immer gerne herbeizitierte Bezugsgröße für die Geschwätzkritik, Plutarch, noch die Hoffnung äußern, dass die Schrift die Rede therapieren könnte²⁸, führt Flaubert dieses antike Ideal wohl endgültig ad absurdum.

dass es für ihn nahe liegt die linearen Erzählmodi eher als Ausnahme zu bezeichnen. (Raymond Federman: *Surfiction: Der Weg der Literatur*. Hamburger Poetik-Lektionen. Frankfurt a.M. 1992, S. 32 f.)

- 25 Wahrscheinlich unter dem Einfluss des neuenglischen *common place* wird im 18. Jahrhundert die heutige Bedeutung „Altbekanntes, Abgegriffenes, Banales“ angenommen. (Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York 2002, S. 344.) Ernst Robert Curtius datiert dies um 1770 herum. Lessing und Kant dagegen verwenden noch das ältere „Gemeinörter“, eine wörtliche Übersetzung des Lateinischen *loci communes* ohne pejorativen Beiklang. (Vgl. Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Fünfte Auflage, Bern/München 1965, S. 79.)
- 26 Jonathan Culler: *Junk and Rubbish: A Semiotic Approach*. In: *Diacritics*. Fall 1985, S. 11.
- 27 Gustave Flaubert: *Le dictionnaire des idées reçues*. In: *Œuvres*. Tome II. Bouvard et Pécuchet. Appendice. Texte établie et annoté par A. Thibaudet et R. Dumesnil, Paris 1952, S. 1008. Das bereits 1850 verfasste Lexikon wird später im Romanprojekt *Bouvard et Pécuchet* (1872-1880) aufgenommen (vgl. Andreas B. Kilcher: *mathesis und poiesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600-2000*. München 2003, S. 165).
- 28 „So mag denn das Schattengefecht und das Kampfgeschrei der Feder, das den Schwätzer von der Menge fernhält, ihn schließlich milde und erträglich in seinem Umgang machen: wenn die Hunde an Holz oder Stein ihren Zorn ausgebissen haben, sind sie für die Menschen ungefährlich.“ (Plutarch: *Von der Geschwätzigkeit*. In: *Moralia*. Verdeutsch und herausgegeben von

Enzyklopädische Großunternehmen waren schon länger in Verruf geraten, dem ‚wahren‘ Denken im Weg zu stehen.²⁹ Vor allem die willkürliche Anhäufung des Wissens wird kritisiert. Herder stellt im *Journal meiner Reise im Jahre 1769* die großen französischen Enzyklopädieprojekte als Verfallserscheinung dar:

Jetzt macht man schon Encyklopädien: ein D’Alembert und Diderot selbst lassen sich dazu herunter: und eben dies Buch, was den Franzosen ihr Triumph ist, ist für mich das erste Zeichen zu ihrem Verfall. Sie haben nichts zu schreiben und machen also Abrégés, Dictionnaires, Histoires, Vocabulaires, Esprits, Encyklopedieen [sic!], u.s.w. Die Originalwerke fallen weg.³⁰

Paradoxerweise ist es der Erfolg des Buchdrucks, beliebig alles mögliche Wissen intertextuell vermischen zu können, der zum Ideal eines Originalkunstwerkes führt.³¹

1.3. Geschwätz als Zeuge

Zwar glaubt die Romantik noch die Dichtung hochhalten zu können, fängt mit ihr doch die Verurteilung des Geschwätzes und des Schwätzers an, brüchig zu werden. Diese neue Haltung hängt damit zusammen, dass man nach neuen Wegen sucht, den verstellten Zugang zu den ‚wahren‘ Gedanken wieder freizulegen. Der Gedanke, die menschliche Rede in einem System kontrollieren zu können, wird aufgegeben. Vorbereitend

Wilhelm Ax, Leipzig 1950, S. 170.) Adorno äußert noch eine ähnliche Hoffnung: „Denken wird erst als Ausgedrücktes, durch sprachliche Darstellung, bündig: das lax Gesagte ist schlecht gedacht (Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Band 6. Darmstadt 1997, S. 29).

29 Ebd., S. 159 ff.

30 Johann Gottfried Herder: *Journal meiner Reise im Jahre 1769*. In: Herders *Sämtliche Werke*. Viertes Band. Herausgegeben von Bernhard Suphan, Berlin 1878, S. 412; vgl. Andreas B. Kilcher: *mathesis und poiesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600-2000*. München 2003, S. 391.

31 Vgl. Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London/New York 1982, S. 133 f. Vgl. auch Harold Bloom: *The Anxiety of Influence*. New York 1973.

hat bereits Spinoza den Irrglauben, die Rede und damit auch ihre Geltung kontrollieren zu können, kritisiert:

[...] so wäre es sicherlich weit besser um menschliche Angelegenheiten bestellt, wenn es gleichermaßen in der Gewalt des Menschen stünde, zu schweigen wie zu reden. Aber die Erfahrung lehrt genug und übergenug, daß Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben als ihre Zunge und nichts weniger können als ihre Triebe beherrschen. [...] So glauben der Faselhans, das Plappermaul, der Kindskopf und viele Leute dieses Schlages aus freier Entscheidung des Geistes zu reden, während sie doch bloß ihrem Rededrang, den sie nun einmal haben, nicht widerstehen können, so daß gerade die Erfahrung nicht weniger klar als die Vernunft lehrt, daß Menschen sich allein deshalb für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, aber die Ursachen nicht kennen, von denen sie bestimmt werden..³²

Um die literarische Produktivität zu steigern, setzt Kleist auf den Rededrang und entwickelt wohl als erster eine Art Geschwätzökonomie. Wie stark muss man mit einem Überschuss der Rede rechnen, um die Produktivität derselben zu gewährleisten? Die Produktivität entsteht aus der Situation, weiterreden zu müssen, ohne große Reflexion Signifikanten absondern zu müssen, angetrieben vom Druck, unterbrochen werden zu können.³³ Unter diesen Bedingungen ist die Sprache „keine Fessel, etwa wie ein Hemmschuh an dem Rade des Geistes, sondern wie ein zweites, mit ihm parallel fortlaufendes, Rad an

32 Benedict de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999, III, 2 Anm., S. 233. Vgl. Friedrich Balke: Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas. In: Pierre-François Moreau: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Frankfurt am Main 1994, S. 144.

33 Heinrich von Kleist: Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden (1805/06). In: Werke und Briefe in vier Bänden. Band 3. Erzählungen, Gedichte, Anekdoten, Schriften. Herausgegeben von Siegfried Streller in Zusammenarbeit mit Peter Goldammer und Wolfgang Barthel, Anita Golz, Rudolf Loch, Berlin 1995, S. 454.

seiner Achse.“³⁴ Die Intuition, dass vom Geschwätz eine ungeheure strukturierende Macht ausgeht, wird Freud später systematisieren.³⁵

Das Gespräch unterscheidet sich für Garve lediglich dadurch von einer Meditation, dass bei ersterem „eine Meditation vor Zeugen“ stattfindet.³⁶ Der Gedanke, dass die Wahrheit aus dem Unbewussten spricht, ist tatsächlich tief verwurzelt: Hängt sie doch mit dem Beginn der Inquisition, also der Wahrheitssuche, zusammen. Auf dem Lateraner Konzil von 1215 wird eine Unterart des Geschwätzes, der Klatsch, aufgewertet:

[...] nicht nur wenn ein Subalterner, sondern auch, wenn ein Höherer sich verfehlt und die Verfehlung durch Klagen und Gerüchte dem Vorgesetzten zu Ohren kommt, und zwar nicht durch übelwollende und schmähsüchtige, sondern durch einsichtsvolle und ehrenhafte Menschen und nicht einmal, sondern häufig (was die Klagen erkennen lassen und das Gerücht offenbart), dann muß der Vorgesetzte den wirklichen Sachverhalt in Gegenwart der Ältesten der Kirche gewissenhaft untersuchen; und wenn die Art des Falles es erfordert, soll er die Schuld des Übeltäters mit kanonischer Strenge ahnden; er soll nicht Ankläger und Richter zugleich sein, vielmehr, wenn das Gerücht die Sache anhängig macht oder das Wehgeschrei die Tat aufdeckt, soll er die Pflicht seines Amtes tun.³⁷

34 Ebd., S. 457.

35 Für eine Untersuchung, wie die literarische Tradition Freuds Deutungsmuster geprägt hat, vgl.: Susanne Lüdemann: *Mythos und Selbstdarstellung. Zur Poetik der Psychoanalyse*. Breisgau 1994.

36 Christian Garve: *Über Gesellschaft und Einsamkeit*. In: *Gesammelte Werke. Erste Abteilung: Die Aufsatzsammlungen. Band II: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Teil 3 und 4 (Nachdruck Breslau 1797-1800). Teil 3*. Herausgegeben von Kurt Wölfel, Hildesheim/Zürich/New York 1985, S. 156; vgl. Claudia Henn-Schmölders (Hrsg.): *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*. München 1979, S. 235.

37 Raymonde Foreville: *Lateran I-IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien. Band VI*. Herausgegeben von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Mainz 1970, S. 409.

Auf Lateran IV wird beschlossen, dass der Klatsch Grund genug sei, eine Inquisition einzuleiten. Folglich findet eine Ermächtigung des Gerichts statt: Der Gerichtsherr hat auch auf Gerüchte hin, die normalerweise als Teil einer oralen Kultur nicht sanktioniert werden, eine Wahrheitssuche einzuleiten. Der anonyme Ankläger ist das ehrenhafte Geschwätz.³⁸ In recycelter Form³⁹ wird dieses Geschwätz über die Kaffeehauskultur und die ersten Zeitungen in der Wirtschaftswelt Gericht halten, um dort gegebenenfalls Geschäftspartner zu *diskreditieren*: Die müßige Konversation der männlichen Kaffeehausbesucher konnte für das Urteil über ein Wirtschaftsunternehmen entscheidend sein. In dieser neuen Arbeitsöffentlichkeit wird „die Gier nach Neuigkeiten und das Bedürfnis nach Alltagsklatsch [...] kanalisiert, Informationen durch „men of credit“ selektiert und autorisiert.“⁴⁰ Will man sich oder andere nicht diskreditieren, bleibt einem nur konventionelles Geplauder. „Sprich lieber konventionell als prinzipiell, wenn du Zeit, lieber plaudernd als informatorisch, wenn du Kraft gewinnen willst.“ steht in der Anti-Sittenlehre für Hochstapler von Walter Serner.⁴¹

38 Die Tatsache, dass sich die Gerichtsbarkeit bis heute gut überlegen muss, wie viel Spielraum sie dem Wahrheitsmedium Geschwätz gibt, beweist ein Zeitungsbericht aus der Süddeutschen Zeitung vom 9. Februar 2000: Ein englischer Untersuchungshäftling hielt in Prag vor Gericht, auf fünf Prozesstage verteilt, eine 22 Stunden dauernde Verteidigungsrede. Es wurde ihm Geschlechtsverkehr mit Minderjährigen vorgeworfen. Ein Zeitlimit war zu der Zeit in der tschechischen Gerichtsordnung nicht vorgesehen. Die Dolmetscherin des Briten musste wegen Erschöpfung ärztlich behandelt werden.

39 In satirischer Form findet sich dieses Gerichtsmodell auch in Diderots Skandalbuch *Les Bijoux indiscrets* (1748) wieder. Darin wird der Leser in der Position des Gerichtsherrn mit dem konfrontiert, was die weiblichen Geschlechtsorgane tratschen würden, wenn sie reden könnten.

40 Birgit Althans: *Der Klatsch, die Frauen und das Sprechen bei der Arbeit*. Frankfurt am Main 2000, S. 154. Ein Rest dieser Kultur ist wohl der erfolgreiche Ratgeber *Small Talk for Big Business* (René Bosewitz und Robert Kleinschroth: *Small Talk for Big Business*. Business conversation für bessere Kontakte. Reinbek bei Hamburg 1998).

41 Walter Serner: *Letzte Lockerung*. Ein Handbrevier für Hochstapler und solche die es werden wollen. Das Gesamte Werk, Bd. 7. Herausgegeben von Thomas Milch, München 1981, S. 123 (Nr. 338).

1.4. Verantwortungslosigkeit und Verrat der Literatur

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die Beobachtung, dass die Literatur ihre Bindung ans Gesprächsmodell aufgeben und sich von der topisch-karikaturhaften Darstellung des Geschwätzes lösen muss, um eine radikale Geschwätz-Darstellung und -Theorie zu ermöglichen. Die Verwandlung von Geschwätz in ein selbständiges Schrift-Ereignis ist nicht länger von der Rhetorik regulierbar. Dieser Prozess setzt mit der Romantik definitiv ein und profitiert etwa ein Jahrhundert später zusätzlich noch von den Medienumbrüchen Grammophon und vor allem Radio: Durch die Wiederentdeckung der Oralität und Rhetorik als *sekundäre Oralität*⁴² in den neuen Medien⁴³ wird die Schrift aus der einst selbst reklamierten Verantwortung für die Massenverbreitung der Kommunikationsideale entlassen. Dadurch kann sich die Literatur für die nicht-kontrollierbare Seite der Rede öffnen und sie zum Herausbilden eines exklusiven Kommunikationsideals nutzen. Sobald die moderne Literatur die Verantwortungslosigkeit des Geschwätzes für sich entdeckt, kann sie auf besonders produktive Art und Weise die Frage nach ihrer Verantwortung radikal neu formulieren. Dies ereignet sich klar ersichtlich in der Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts⁴⁴, nicht zufälligerweise bei besonders ‚unerbittlichen‘

42 Vgl. Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London/New York 1982, S. 135 f.

43 Vgl. Kapitel *Radio & the Rediscovery of Orality* in: Eric A. Havelock: *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven/New York 1986, S. 30-33.

44 „Dieses Gerede der Poesie, das Diskurs, Geschwätz, Plauderei, Brief, Klang, Wort, Sound sein kann, ist in seiner materiellen Wahrheit weißes Papier und nach Zeichenkonventionen verteilte Schwärze. Es ist erstaunlich, dass die Dichter erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf diese triviale Gegebenheit stießen. Aber seit sie das wissen, ist ihr Leben und Schreiben schwerer geworden. Jedes Gedicht muss sich aus einem ungeheuren Rauschen von Leere und Lärm herauschälen, um überhaupt wahrgenommen zu werden.“ (Manfred Schneider: Geleitwort. Das Gerede der Poesie. In: Thomas Bauer. *Schauplatz Lektüre. Blich, Figur und Subjekt in den Texten* R. D. Brinkmanns. Wiesbaden 2002, S. VI.)

Autoren wie Marcel Proust⁴⁵, James Joyce⁴⁶, Franz Kafka oder Samuel Beckett. Einerseits scheint das Geschwätz, wie bei Sören Kierkegaard oder Karl Kraus, nach wie vor maßgeblicher Bestandteil der diagnostizierten Krise der Moderne auszumachen, andererseits wird aber auch untersucht, welchen besonderen Zugang zur Sprache das geschwätzige Schreiben selber ermöglicht. Mehr noch: Gerade die Verantwortungslosigkeit ermöglicht einen weniger von moralischen, rhetorischen und stilistischen Vorgaben getriebenen Zugang zur Frage nach der Kraft, Referenz und Geltung der Rede. Novalis hat dies wohl als erster erkannt: Es ist „ein wunderbares und fruchtbares Geheimniß“ der Rede,

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 Leute gegen die Sprache haben. Sie merken ihren Muthwillen [d.h. die Neigung der Sprache zum Übermut, M. H.⁴⁷], merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist.⁴⁸

Der Schwätzer ist nicht länger der Sündenbock, der lästige Parasit, der die vernünftige Kommunikation unterminiert. Die geschwätzige Rede ist

-
- 45 In einer Formel zusammengefasst, besteht für Benjamin das Anliegen der *Recherche* darin, „den ganzen Aufbau der höheren Gesellschaft in Gestalt einer Physiologie des Geschwätzes zu konstruieren.“ (Walter Benjamin: Zum Bilde Prousts. In: Gesammelte Schriften. Bd. II.1. Frankfurt am Main 1991, S. 315.)
- 46 Das 8. Kapitel des ersten Buches von *Finnegans Wake*, auch bekannt unter dem Titel *Anna Livia Plurabelle*, ist Wäscherinnen-Geplauder, buchstäblich: Gewäsch.
- 47 Martin Heidegger: Freiburger Vorträge 1957. V. Vortrag. In: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge. 2. Grundsätze des Denkens. Herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1994, S. 173.
- 48 Novalis: Monolog (1798). In: Novalis Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd.2 (Das philosophisch-theoretische Werk). Darmstadt 1999, S. 438.

in der modernen Literatur nicht mehr eindeutig bestimmbar. Die topische Figur des Schwätzers wirkt oftmals deplatziert.

Es ist die Unbestimmbarkeit des Geschwätzes in der Literatur, die Maurice Blanchot bis zum Ende seines Schaffens hat faszinieren können. Im ersten Teil dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, Blanchots Denkbewegung in seinen theoretischen Schriften nachzuzeichnen. Mit Louis-René Des Forêts fragt er nach dem Stellenwert der Niederschrift von Geschwätz. Mit Henri Lefebvre fragt er nach der Referenz der Rede im Alltag und dem enormen philosophischen Aufwand, der betrieben werden muss, um die Haltlosigkeit dieser Rede aushalten zu können. Mit Jean Paulhan befragt Blanchot den Terror, der die Gemeinplätze aus der Sprache verbannen möchte. Es handelt sich um eine besondere revolutionäre Gewalt, die ihre Kommunikationsideale im Jenseits der Rhetorik durchzusetzen versucht. Die rhetorischen Gemeinplätze lassen sich aber nicht dauerhaft tilgen. Neben Blanchot hat auch Samuel Beckett ganz am Anfang seines Schaffens das revolutionäre Potenzial der Gemeinplätze für sich entdeckt: „To avoid the expansion of the commonplace is not enough; the highest art reduces significance in order to obtain that inexplicable bombshell perfection.“⁴⁹ Mit dem *Orpheus-Eurydike*-Mythos fragt Blanchot schließlich nach dem Preis, den der Dichter zahlen muss, wenn er das *reine* Geschwätz der Literatur darstellen will. Vor diesem Hintergrund ist eine neue Interpretation von Kafkas Erzählung *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* erforderlich. Kafka spitzt die Orpheus-Problematik für die Moderne zu: Trotz ihrer Orpheusähnlichen Verführungskraft kann Josefine ihr ‚Gesang‘ nicht genug vom Geschwätz des Volkes unterscheiden, um eine Ausnahmeposition für sie als Künstlerin zu legitimieren. Letztendlich bleibt ihr nur das Schicksal, zu verschwinden wie Eurydike.

Geht es im ersten Teil der Arbeit vor allem um das Darstellungspotenzial von Geschwätz, werden doch auch die ersten in der Literatur thematisierten Opfer des Geschwätzes bereits gezeigt. Im zweiten Teil der Arbeit steht die Opfer- beziehungsweise Täterperspektive, die sich auch auf die Rolle der Literatur übertragen lässt, zentral. Je weniger die Rede ein eindeutiges Verhältnis zum Gesetz

49 Samuel Beckett: *Assumption* (1929). In: S. E. Gontarski (ed.): *The Complete Short Prose. 1929-1989*. New York 1995, S. 4.

herstellen kann, desto mehr droht der Sprachbenutzer geschwätzig zu werden, da er dies letztendlich kaschieren muss. Alle Sprachbenutzer werden potenzielle Opfer des Geschwätzes. Konzentriert man sich auf die Gewalt, die sich hinter dem ‚Geschwätzig-Werden‘ verbirgt, dann werden die *Opfergeschichte Abrahams* und Herman Melvilles *Bartleby the Scrivener* vergleichbar. Gilles Deleuze und Jacques Derrida schlagen diesen Vergleich vor. Neben *Bartleby* machen die vielen direkten Varianten des Opfermythos in der Moderne klar, dass der Unterschied zwischen Rede und Schweigen, Geschwätz und ‚Sprache mit Geltung‘ nicht selbstverständlich ist. Geltung lässt sich nicht herbeireden. Sie entsteht auch nicht in der Verschwiegenheit, die nie verschwiegen genug sein kann. Die Literatur schreibt diese Unklarheit fort und ist darin Opfer und Täter zugleich: Die wiederholte Darstellung des Problems ist immer wieder ein Verrat an der Sprache.

Bei Blanchot, Deleuze und Derrida wird das Geschwätz nicht länger einseitig als Gefahr für die Beherrschbarkeit der Sprache bestimmt, sondern eher als konstitutiver Bestandteil für die Möglichkeit der Sprache, selber Geltung zu erlangen. Zu dieser Schlussfolgerung kommen sie über die Entdeckung eines mythischen Substrats der modernen Literatur. Dabei reichen aber die traditionell für Kommunikationsideale herangezogene Mythen Babel oder der Sündenfall nicht mehr aus. Sie betonen zu wenig die Grenzen der Kommunikationsideale und der Geltung der Rede überhaupt. Der Orpheus-Mythos und die Opfergeschichte Abrahams hingegen können dies leisten. Orpheus steht für die Grenzen der literarischen Darstellung und die Unmöglichkeit, reines Geschwätz im Jenseits von Bedeutung erreichen zu können. Die Opfergeschichte steht für die Unmöglichkeit sprechen zu können, ohne geschwätzig zu werden. Die Frage nach der Geltung der Rede kommt scheinbar um ein neues mythisches Substrat nicht herum, will sie ihre ‚Sage‘ nicht verlieren.

1.5. Die Vermittlung der Reinigung

Obwohl alle Rede, je nach Kriterienkatalog, ‚geschwätzig‘ oder ‚verlogen‘ genannt werden kann, ist es eine notwendige Fiktion der Moderne, dass sie die Rede einigermaßen rein halten kann. Für Bruno Latour zeigt sich hierin tatsächlich das Fatum der „mit Lügern und Schwätzern“⁵⁰ bevölkerten modernen Welt. Für Harry G. Frankfurt, der zur Reinigungsabteilung der Moderne gehört, besteht die größte Gefahr für die Rede darin, dass man auf den eigenen *Bullshit* hereinfällt, dass man die eigene Lügengeschichte letztendlich selber glaubt.⁵¹ Da Schweigen und ständige Geschwätzparanoia keine Alternative sind, hat die Moderne den Weg gewählt, die Reinigungs- und Vermittlungsarbeit sauber getrennt zu halten. Mit dieser Aufgabenverteilung garantiert sie den Informationsfluss, der es ermöglicht „Dinge und Menschen in einer Größenordnung zu mobilisieren, die sie sich sonst untersagt hätte.“⁵² Es gibt aber noch einen zweiten Grund, warum es zu einer redseligen Grundhaltung keine Alternative gibt. Nach der Auffassung von Maurice Blanchot ist sie die einzige Möglichkeit, die Tendenz des Gesagten, definitiv zu werden, das heißt, sich in der Welt der unerbittlichen Dinge zu verlieren, aufzuhalten. Innehalten oder Verstummen bieten keinen Ausweg. Sie verweisen zwar auf die Rede, aber auf Dauer kann diese sich nicht in ihnen verwirklichen. Sobald etwas gesagt worden ist, muss dementsprechend etwas darauf Folgendes gesagt werden. Nur so kann man über die Dinge reden, ohne mit ihnen zusammenzufallen.⁵³ Um dies zu garantieren, muss die Moderne in den Worten von Latour „eisern an

50 Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2002, S. 56.

51 Harry G. Frankfurt: On Bullshit. Princeton/Oxford 2005, S. 61.

52 Siehe Anm. 50, S. 58.

53 Vgl. Maurice Blanchot: Kafka et la littérature. In: La part du feu. Paris, 1972 (1949), S. 30; Maurice Blanchot: Kafka und die Literatur (1949). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 75. Ich zitiere im Folgenden Blanchot auf Französisch, da keine vollständigen deutschen Übersetzungen seiner Schriften vorliegen. In den Fußnoten wird, falls vorhanden, die deutsche beziehungsweise englische Übersetzung nachgereicht.

der Dichotomie zwischen Natur- und Gesellschaftsordnung festhalten.“⁵⁴ Dieser *Verfassung*⁵⁵ der Moderne entsprechend liegt die Natur oder Referenz der Rede immer außerhalb der Sprache; sie ist ihr transzendent. Zu gleicher Zeit ist der Sprachbenutzer zu der Freiheit verurteilt, die Natur nur sprachlich konstruieren zu können, wodurch für Latour die Referenz zwangsläufig der Sprache immanent bleibt. Dieser paradoxe Ausgangspunkt ermöglicht es, die Sprachreinigung im Namen einer außerhalb der Sprache liegenden Referenz zu propagieren und sich gleichzeitig alle Freiheiten bei der Vermittlung der Dinge nehmen zu können. Diese Konstruktion soll gewährleisten, dass Geschwätzigkeit immer nur ein ‚Vermittlungsproblem‘ bleibt, vorausgesetzt die Moderne hält sich an die eigene Repräsentationsordnung.

Viele Sprachexperimente der *Avantgarde* sind geprägt von den Widersprüchen und Unzulänglichkeiten der modernen Darstellungspraxis und von der Kraft, die diese Darstellung garantiert. Die Literatur hat zwar im Abendland die Freiheit errungen, alles sagen zu dürfen, aber eine *Literatur des Draußen*⁵⁶, die zugleich Sprache und Nicht-Sprache ist, kann sie nicht verwirklichen. Das tragische Bewusstsein dieser Literatur besteht nach Blanchot darin, dass die Sprache [le langage] nur dann wirklich ist, „que dans la perspective d’un état de non-langage qu’il ne peut réaliser: il est tension vers un horizon dangereux où il cherche en vain à disparaître.“⁵⁷

54 Siehe Anm. 50, S. 57.

55 Ebd., S. 47.

56 Vgl. Michel Foucault: *Das Denken des Draußen* (1966). In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Band I. 1954-1969. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 2001, S. 670-697.

57 Maurice Blanchot: *Kafka et la littérature*. In: *La part du feu*. Paris, 1972 (1949), S. 30. „Wir haben festgestellt, daß die Sprache wirklich ist einzig im Hinblick auf einen nichtsprachlichen Zustand, den sie nicht verwirklichen kann: sie ist die Spannung auf einen gefährlichen Horizont hin, in dem sie vergeblich zu verschwinden sucht.“ (Maurice Blanchot: *Kafka und die Literatur* (1949). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 74 f.)

1.6. „From Cliché to Archetype“ – McLuhan

Wie kann die Literatur über etwas sprechen, wofür es keine Sprache gibt. Dafür ist sie auf Formen angewiesen, die die Widersprüchlichkeit einer Beschreibung dessen, was nicht darstellbar ist, aushalten können. Für Blanchot kann nur die mythische Erzählung dies leisten. Zwar kann sich die Literatur auf diese Weise von der Moderne distanzieren, aber ein Befreiungsschlag ist es nicht: Die Hinwendung zum Mythos zeichnet sich, nochmals in den Worten von Blanchot, dadurch aus, dass „cette délivrance signifie qu’il n’y a plus rien à délivrer, que je me suis engagé en un autre où pourtant je ne me retrouve plus [...]“.⁵⁸

Nicht nur der Mythos im engeren Sinne eignet sich für die Erkundung der Darstellungsgrenzen, sondern alle Sprachelemente, die auf ein archaisches Substrat in der Moderne verweisen, das sich nicht einfach primär in Sinn auflösen lässt. Mit Hilfe des kanadischen Dichters Wilfred Watson hat Marschall McLuhan versucht, die Funktion des Archetypischen in der Moderne zu fassen:

Our Theme in *From Cliché to Archetype* is simply the scrapping of all poetic innovation and cliché when it has reached a certain stage of use. Masterful forms and images, when complete, are cast aside to become ‚the rag-and-bone shop of the heart‘ [Yeats] – that is, the world of the archetype.⁵⁹

Die gängigen Technologien und Lebensformen einer bestimmten Periode können als archetypischen Formen die Fundgrube einer nachfolgenden Periode befüllen.

Technologien und Lebensformen, die für die gegenwärtige Umwelt charakteristisch sind, nennt McLuhan ‚Klischees‘ – Ausdrucksformen, die in einer Kultur weit verbreitet sind und verwendet werden, deren Bedeutung aber kaum oder gar nicht erkannt wird. Archetypische

58 Ebd., S. 29 f. „[...] die Befreiung bedeutet, daß es nichts mehr zu befreien gibt, daß ich mich auf ein anderes eingelassen habe, in dem ich mich allerdings nicht wiederfinde [...].“ (Ebd., S. 74.)

59 Marschall McLuhan with Wilfred Watson: *From Cliché to Archetype*. New York 1970, S. 127.

Formen hingegen erregen Aufmerksamkeit und scheinen mit Bedeutung aufgeladen zu sein.⁶⁰

Der Babel-Mythos ist für McLuhan der Inbegriff für die christlich-abendländische Abneigung gegen die heidnische Aufladung der Dinge.⁶¹ Diese Abneigung ist die Voraussetzung für die rasante technische Innovation. Die unreflektierte Verwendung von *Klischees* ermöglicht die Wiederholbarkeit und Zuverlässigkeit beim Informationsaustausch, was die Grundbedingung für Fortschritt ist.⁶² McLuhan postuliert kein allgemeines Kommunikationsideal im klassischen Sinne mehr; für ihn ist die Literatur eine Art Wiederaufbereitungs- oder Recyclinganlage für verbrauchte Sprache:

Language is be-fouled and messed up by millions of people each day. It is only periodically restored by poets who create new gaps or intervals in the central rhythms of the tongue. The fissures so opened admit and direct the streams of speech in fresh new patterns that release perceptual life from pestilential linguistic smog.⁶³

Ist ein Sprachklischee, im Sinne von McLuhan, einmal als ‚Geschwätz‘ auf dem Müllhaufen des Fortschritts gelandet, kann es die *Herzens-*

60 Philip Marchand: Marschall McLuhan. Biographie. Aus dem Amerikanischen von Martin Baltes, Fritz Böhler, Rainer Höltzschl und Jürgen Reuß, Stuttgart 1999, S. 310. Auch im semiologischen Modell von Roland Barthes kann sich das Mythische überall dort parasitär an den primären Sinn haften, „wo *man Sätze, Phrasen, bildet, wo man Geschichten erzählt* (in sämtlichen Bedeutungen beider Ausdrücke): von der inneren Sprache bis zur Konversation, vom Zeitungsartikel bis zur politischen Predigt, vom Roman (oder was davon bleibt) bis zum Werbebild [...]“. Barthes untersucht eher, wie diese Elemente im Alltag den Schein eines ‚natürlichen‘ Werts vortäuschen können und weniger wie die *Avantgarde* diese Möglichkeit der Sprache nutzt. (Roland Barthes: *Mythologie heute* (1971). In: Drs.: *Das Rauschen der Sprache* (Kritische Essays IV). Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main 2006, S. 76.)

61 Siehe Anm. 59, S. 120 f.

62 Ebd., S. 121.

63 Ebd., S. 115.

*schrift*⁶⁴ des menschlichen Schaffens offenbaren: „It is the worn-out cliché that reveals the creative or archetypal processes in language as in all other processes and artefacts.“⁶⁵ Der Umweg über die Literatur ist notwendig, da sich das Verhältnis zwischen Wort und Natur nicht dialektisch auflösen lässt.

Für McLuhan besteht das Bestreben der Avantgarde darin, durch den ausgestellten Sprachmüll hindurch, im Jenseits der Tyrannei der Kommunikationsideale, dem Betriebsrauschen der Sprache so nah wie möglich zu kommen. Mit diesem Anliegen reiht die Avantgarde sich doch wieder genau wie die Verfechter von Kommunikationsidealen in die abendländische Fraktion der Utopisten ein. Roland Barthes deutet dieses Schicksal an:

Genauso wie das der Maschine zugeschriebene Rauschen nur das Geräusch einer Geräuschlosigkeit ist, genauso wäre das Rauschen, nun auf die Sprache bezogen, dieser Sinn, der eine Leerstelle des Sinns zu Gehör brächte oder – was dasselbe ist – dieser Un-Sinn, der in der Ferne einen Sinn erklingen ließe, der nunmehr von allen Aggressionen, die im Zeichen, dieser von der „traurigen und wilden Geschichte der Menschen“ geformten Büchse der Pandora, stecken, befreit wäre. Das ist wohl eine

64 Die Metapher „the rag-and-bone shop of the heart“ aus *The Circus Animals' Desertion* (1939) von William Butler Yeats ist der Leitsatz des Buches von McLuhan (ebd., S. 127).

65 Ebd., S. 127. Als Beispiel verweist McLuhan auf Ionesco und auf Susan Sontags Würdigung des Klischees als Stilelement bei ihm. Nach Susan Sontag steckt hinter Ionescos Verwendung des Klischees, zum Beispiel in *La Leçon*, „seine Weigerung, die Sprache weiterhin als Mittel der Kommunikation und des Selbstausspruchs zu betrachten; er sieht in ihr statt dessen eine fremdartige Materie [...]“. Die Selbstdeutung seiner Werke lehnt Sontag aber ab. Zwar habe Ionesco die „Poesie des Klischees“ entdeckt; seine „Theorie ist nichts anderes als ein Konglomerat aus den hartnäckigsten Klischees einer Kritik der ‚Massengesellschaft‘: Entfremdung, Normung, Entmenschlichung.“ (Susan Sontag: Ionesco. In: Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen. Deutsch von Mark W. Rien, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1999, S. 177; S. 178. Vgl. Marshall McLuhan with Wilfred Watson: From Cliché to Archetype. New York 1970, S. 204.)

Utopie; oft ist es jedoch die Utopie, die die Forschungen der Avantgarde leitet.⁶⁶

Die Teilnehmer an den Geschwätzexperimenten der Literatur hören immer noch das „Säuseln des Sinns“, wenn sie das archaische „Rauschen der Sprache“ vernehmen wollen, „– jener Sprache, die für mich, als modernen Menschen, meine Natur ist.“⁶⁷ Diese Natur bleibt immer hinter der geschwätzigen Grenze zwischen Sprachvermittlung und -wiederaufbereitung verborgen.

66 Roland Barthes: *Das Rauschen der Sprache* (1975). In: *Drs.: Das Rauschen der Sprache* (Kritische Essays IV). Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main 2006, S. 90. Zum Beispiel im fingierten Herausgebervorwort zu *Professor Froepfels Nachlaß. Ein Wort für das Andere. Komödie in einem Akt* (*Un mot pour un autre*, 1957) von Jean Tardieu wird das von Barthes beschriebene widersprüchliche Forschungsprogramm explizit gemacht: „Der unermüdliche Forscher hat sich in fast allen seinen Essays bemüht, dem gestammelten, dümmlichen, unvollkommenen, senilen oder kindischen Bodensatz der Sprache – Rückständen, welche die geschriebene, gewissermaßen ‚offizielle‘ Sprache in der Regel vernachlässigt, oft aus zweckmäßigen, oft auch aus uneingestanden Gründen, eine literarische Form zu geben.“ (In: *Professor Froepfel*. Aus dem Französischen von Marlis und Paul Pörtner, Köln/Berlin 1966, S. 51.)

67 Barthes, ebd., S. 91.

2. GESCHWÄTZIGE GEMEINPLÄTZE

– *Blanchot* –

Les Occidentaux, qui, comme les autres peuples, connaissent surtout le bavardage et la parlerie, ont ce trait particulier de parler à tort et à travers et cependant de croire au langage. Ce que les mots leur apportent a un sens défini qu'ils reconnaissent et qu'ils essaient ensuite d'organiser logiquement. On ne saurait donc trop, en face de tout enseignement mystique, le priver de langage et les forcer au silence qui seul peut les déchirer.¹

2.1. „Bavarder, ce n'est pas écrire“

Was passiert, wenn man anfängt, das ‚alltägliche‘ Geschwätz aufzuschreiben und auszuwerten? Und warum sollte man so etwas tun? Moderne Literatur hat sich der Aufgabe, dies herauszufinden, verschrieben. Sie hinterfragt neben dem Stellenwert der Geschwätzigkeit in unserer Gesellschaft damit auch die Geltung der eigenen Rede. Daraus entsteht die Zusatzfrage, ob sich das Geschwätz nicht allzu sehr verändert, wenn man es aufschreibt. Mit welchem Verlust oder Gewinn muss man rechnen?

Einer der ersten Theoretiker, der diese Fragen über den Weg der Literatur für sich entdeckt hat, ist Maurice Blanchot. Seine bis dahin zerstreut formulierten Überlegungen zum *bavardage* beziehungsweise zur ‚geschwätzigen Sprache‘² macht Maurice Blanchot in *La parole*

1 Maurice Blanchot: *Autour de la pensée hindoue* (1942). In: *Faux Pas*. Paris 1975 (1943).

2 Der Begriff ‚Bavardage‘ ist schwierig zu übersetzen. Sowohl das in vielen Kontexten negativ konnotierte ‚Geschwätz‘ als auch ‚Gerede‘ würde

vaine zum ersten Male explizit, 1963 erschienen als Nachwort zur Neuedition der Erzählung *Le Bavard* [*Der Schwätzer*] von Louis-René Des Forêts (1946) in der Gallimard-Taschenbuchreihe ‚10/18‘.³ Er fasst in seiner Rezension die meisten Theoriebausteine, die das komplexe Verhältnis zwischen Geschwätz und Literatur für ihn ausmachen, geballt zusammen. In diesem Kapitel werden diese Ansätze in Blanchots theoretischen Schriften weiter verfolgt.

Mag der Buchtitel *Le Bavard* wie ein typisierendes karikaturhaftes Porträt von La Bruyère oder Molière anmuten, haben wir es doch eher mit einem gespenstischen Buch tun, zugleich „récompense et châtement de l’homme qui a voulu parler en vain.“⁴ Forêts’ Schwätzer lässt keine Gelegenheit aus, sich selber als geschwätzig bloßzustellen. Das macht er nicht nur, um sein Publikum bei Laune zu halten. Er hat – folgt man Blanchots Beschreibung seines Benehmens – das Bedürfnis, sich mit einer Sprache ohne Identität zu identifizieren, einer Sprache frei von Verantwortung. Es ist, als ob er sein Verhältnis zum anderen gerade in dem Moment, in dem er es etabliert, aufheben möchte.⁵ In der von ihm allmählich entwickelten Phänomenologie des Schwätzers setzt er auseinander, dass es nicht erforderlich ist, dem Geschwätz allzu nachdrücklich zu lauschen. Indem man zu genau zuhört, stellt man als Gegenüber den Status der Rede des Schwätzers in Frage, was diese Art zu reden nur noch steigern kann:

ich sagte bereits, und ich will darauf nicht weiter zurückkommen, daß ein Schwätzer niemals ins Leere redet; er bedarf des Ansporns durch die

passen, neben dem neutraleren ‚Geplauder‘. Maurice Blanchot benutzt ‚bavardage‘ neben ‚rumeur‘ oft im Resonanzraum der Heideggerschen Philosophie. Insofern scheint die Übersetzung ‚Gerede‘ nahezuliegen. Seine intensive Beschäftigung mit dem Werk von Louis René Des Forêts, und insbesondere mit ‚Le Bavard‘, legt auch ‚Geschwätz‘ nahe. Nur wenn Heidegger eindeutig mitbedacht wird, benutze ich ‚Gerede‘ (Vgl. 2.3.4. Exkurs: murmure und Gerede).

3 Für Blanchots Des-Forêts-Lektüre, vgl.: Dominique Rabaté: The Critical Turn: Blanchot reads des Forêts. In: The Place of Maurice Blanchot. Yale French Studies, Nr. 93 (1998), S. 69-80.

4 Maurice Blanchot: La parole vaine (1963). In: L’amitié. Paris 1971, S. 138 (im Folgenden zitiert als: Blanchot: Parole vaine).

5 Vgl. Ebd., S. 141.

Überzeugung, daß man ihm zuhört, auch wenn man ihm nicht folgt; der andere braucht gar nichts zu entgegnen, und es ist einem Schwätzer kaum darum zu tun, einen lebendigen Kontakt zwischen seinem Gegenüber und sich selbst herzustellen; mag seine Redseligkeit sich an Zustimmung oder Widerspruch bis zur Narrheit steigern und vor Begeisterung überschlagen, so hält sie sich angesichts der Gleichgültigkeit und Langeweile jedenfalls in den Grenzen des Anstands.⁶

Der Schwätzer versteckt sich in der oberflächlichen und nichtssagenden Ebene der Sprache, weil er sich vor dem Schweigen und vor der Angst, sich klar auszudrücken, fürchtet. Der Zuhörer erkennt die Möglichkeit, selber dieser ausweichenden Rede zu verfallen und verspürt dennoch den Drang, sie – vielleicht gerade deswegen umso stärker – zu verurteilen. Sonst würde man sich allzu sehr mit der eigenen Geschwätzigkeit auseinandersetzen müssen. Der Zwiespalt zwischen Geschwätzigkeit und Schweigen ist das Objekt „de notre constante réprobation.“⁷ Der Fluch besteht auch darin, dass die Verurteilung des Geschwätzes von Politikern, Frauen etc. Teil der Strategie sein kann, nicht über sich selber reden zu müssen oder dem Stocken des Gespräches vorzubeugen. Würde man das Geschwätz auch so leicht verurteilen, wenn es gegen das unausgesprochene gemeinsame Interesse angehen würde, dass das Gespräch irgendwie weitergeht? „Dans cet entretien infini, l'autre, aux côtés du parlant infatigable, n'est pas vraiment un autre; c'est un double; ce n'est pas une présence, c'est une ombre, un vague pouvoir d'entendre, interchangeable, anonyme, l'associé avec qui l'on ne forme pas société.“⁸ Sprecher und Zuhörer, beziehungsweise Autor und Leser formen also keine ‚Gemeinschaft‘ *entschlossener* Redesubjekte, die voller Vertrauen in die Leistungskraft ihrer Sprache etwas Eindeutiges mitzuteilen haben, sondern wohl eher eine lose gekoppelte ‚Gesellschaft‘ von verantwortungslosen Sprechern ohne *eigentliche* Sprache. Es ist – wie Blanchot weiter ausführt – aber keine Verantwortungslosigkeit, die die Subjekte entlastet. Viel

6 Louis-René des Forêts: Der Schwätzer. Aus dem Französischen von Friedhelm Kemp und Elmar Tophoven, Stuttgart 1983, S. 110 f.

7 Blanchot: Parole vaine, S. 145.

8 Vgl. Ebd., S. 142.

Geschwätz kommt auch daher, dass sich die Subjekte einem ‚weil man das so sagt‘ nicht entziehen können.

Mit dieser verantwortungslosen Sprache ohne adressierbare Subjekte hat sich Martin Heidegger stark beschäftigt. Es hat Blanchot immer wieder erstaunt, welche starke Zustimmung Heideggers rigides Urteil über das *Gerede* erhalten hat. Es sei „Parole inauthentique. Parole méprisée, qui n’est jamais celle du ‘Je’ résolu, laconique et héroïque, mais le non-parole du ‘On’ irresponsable. On parle.“⁹ Blanchot versucht die Konsequenzen von Heideggers Denken für den Stellenwert des *Schwätzers* radikal weiterzudenken. Wir würden in einer Gesellschaft von aphasischen Schwätzern ohne eigentliche Sprache leben. Oder anders: Es umgibt uns eine Art subjektloses Gerede, in dem die Sprecher lediglich anonyme Techniker ohne jegliche Entscheidungskompetenz sind. Sie kommen einer Gruppe von Reportern gleich, die zwar ausführlich berichten [relater], ohne aber *hervortreten* [se prononcer] zu können. Diese diskreditierte Sprache *ausdrücklich* individuell bewerten zu wollen, würde nichts bringen, da ein solches Urteil immer in *Relation* zum abgelehnten Geschwätz gebracht werden kann. Es ist dann eben autoritäres und präventives Geschwätz der noch schlimmeren Sorte. Alle schwatzen und alle lehnen sie dies im Prinzip ab. Alle Versuche, die ernsthafte, getragene Sprache zurückzugewinnen, indem man das Recht zu Sprechen beschneidet, führen nicht zu einer Sprache, die *spricht*, sondern zu einer, die befiehlt.¹⁰ Die Versuche, die Würde der Sprache zu retten, geraten, formuliert als Schweigedikate, also schnell unter Verdacht. Sie sind tyrannisch, da sie in der Negativität der Sprachsäuberung verharren und nichts eindeutig Positives begründen können, außer dem Charisma der Befehlsgewalt der Sprache.

Die Figur des *Schwätzers* beunruhigt nicht so sehr, weil er die Verkörperung der unserer Gesellschaft innewohnenden geschwätzigen Nichtigkeit [Nullité]¹¹ ist; es sind eher die gewaltsamen Versuche, dem zu entkommen, ins nicht-kontaminierte Außen dieser Sprachgemeinschaft zu fliehen, die uns beunruhigen. Vielleicht kommt die Beunruhigung daher, dass die Wörter immer schon mit Stummheit und

9 Ebd., S. 145.

10 Ebd., S. 146. Vgl. für Befehl auch: Maurice Blanchot: *Recherches sur le langage*. In: *Faux Pas*. Paris 1975 (1943), S. 102-108.

11 Blanchot: *Parole vaine*, S. 146.

Schweigen kontaminiert sind. Befragt nach ihrem Grund scheinen die Wörter – und sind sie auch noch so geschwätzig – zu verstummen; umgekehrt scheint jegliches Schweigen fehlendes Geschwätz anzuzeigen. Für Blanchot liegt darin vielleicht die Wahrheit der Sprache. An ihre Grenzen getrieben, wie es in der *Avantgarde*-Literatur geschieht, fällt die Sprache mit einer Unentscheidbarkeitsfigur zwischen Schweigen und Geschwätz zusammen. Insofern ist sie die Repräsentation der Wahrheit der Sprache, die aber nur in uneindeutiger Form sichtbar werden kann. Sich diesem Oszillieren der Darstellung ohne Erlösung auszusetzen, heißt: sich dem Todestrieb der Sprache zu überlassen, „la force d’aller jusqu’au bout, avec la résolution de nous abandonner, rigoureusement, méthodiquement, lâchement, au vertige.“¹²

Das heißt aber nicht, dass Geschwätz und Literatur zusammenfallen. „Certes, bavarder, ce n’est pas écrire. Le bavard n’est ni Dante ni Joyce. Mais c’est peut-être que le bavard n’est jamais assez bavard, de même que l’écrivain est toujours détourné de l’écriture par l’être qui le fait écrivain. Bavarder, ce n’est pas encore écrire.“¹³ Der Schwätzer hängt noch zu sehr am Gespräch; der Literat zu sehr an der Darstellung. Das Schreiben muss sich erst für *bavardage* als negative Seite des Verstummens der Wörter öffnen. In der unendlichen Abgleichbewegung mit dem Geschwätz verliert die literarische Sprache auf mysteriöse Weise das Sagen, behält aber das Recht bei, diesen Repräsentationsverlust immer wieder zu wiederholen.

Blanchot fragt sich, woher man in der Literaturbetrachtung die Autorität nimmt, diese ohnmächtige Sprache einmal als authentisch und als Quelle der Inspiration zu feiern und das andere Mal als verstellende Mystifikation und als Verfremdung der Sprache abzutun, „tantôt la plénitude de l’enchantement de l’être, tantôt le vide de la fascination du néant.“¹⁴ Blanchot verweist stellvertretend auf die *écriture automatique* von André Breton als Beispiel für eine poetologische Vision, die danach trachtet, die Gewalt über die so unterschiedlich bewertete Ambiguität der Sprache zurückzugewinnen. Es ist ein Beispiel für den Versuch, eine Metasprache zu erfinden, die es ermöglicht, von außen über die Sprache

12 Ebd.

13 Ebd. Vgl. für Heideggers Geschreibe weiter in: 2.3.4. Exkurs: murmure und Gerede.

14 Ebd., S. 147.

zu entscheiden. Für Blanchot ist die Ambiguität das letzte Wort [le dernier mot]¹⁵ dieser noch zu erfindenden Sprache. Die Bestrebungen, koste es was es wolle, bestimmte Aussagen für authentisch zu erklären oder sie zumindest einem ernsten Gedanken zu unterstellen, füllen den ganzen Entscheidungsraum aus. Will man zu einem endgültigen Verdikt über die Sprache kommen, muss man die Unentschiedenheit der Sprache, die einem untersagt, ‚gut‘ und ‚böse‘ im Sprachgebrauch auseinander zu halten, akzeptieren. Man bezahlt dafür aber einen Preis: „nous perdons le pouvoir de rompre avec la malheur de l'équivoque quotidienne, malheur qui du moins nous est commun avec tous.“¹⁶ Im nächsten Abschnitt soll es zunächst darum gehen, zu untersuchen, wieso die Frage nach der Geschwätzigkeit im Alltag so an Bedeutung gewinnen konnte.

15 Ebd.

16 Ebd.

2.2. „Die alltägliche Rede“

2.2.1. Henri Lefebvre

„Man muss essen.“ Erst wenn die Hauptreferenz einer Gesellschaft, sei es Gott oder die Natur, nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, können sehr banale Alltagsphänomene, wie der oben angeführte Gemeinplatz, eine enorme Aufwertung erhalten. Dies ist der Fall bei Léon Bloy, der in seiner Gemeinplatzsammlung *Exégèse des lieux communs* von 1902 eine Neubewertung der Sprachklischees zu begründen versucht. Banal werden Gemeinplätze für Bloy nur, wenn sie individuell für bestimmte pragmatische Zusammenhänge zugeschnitten werden. Aber eigentlich seien sie verdichtete Gleichnisse, in denen sich in der offensichtlichen Verbindlichkeit eine höhere göttliche Ordnung offenbare. Das Geniale der göttlichen Schöpfung liege gerade darin, dass jeder, der diese Klischees ausspricht, ohne es zu wissen zum potenziellen Propheten wird.

Wenn die Hebamme äußert, daß „Geld nicht glücklich macht“, und der Kaldaunenhändler ihr verschlagen antwortet, es trage „aber doch gehörig dazu bei“, haben diese beiden Auguren die untrügliche Ahnung, auf diese Weise kostbare *Geheimnisse* auszutauschen, einander Arkana des ewigen Lebens zu enthüllen, und ihre Einstellungen entsprechen der unbeschreiblichen Bedeutung dieses Gewerbes. Nur allzu leicht sagt man etwas, was ein Gemeinplatz zu sein *scheint*.¹⁷

Die Tiefe des banalsten Satzes nicht anzuerkennen sei blasphemisch. Hier sieht Bloy eine besondere Rolle des Dichters: Er könne den Gleichnischarakter der Gemeinplätze hervorheben und das göttliche Geheimnis und die Vorbestimmung dahinter spürbar machen.¹⁸

17 Léon Bloy: Auslegung der Gemeinplätze. Aus dem Französischen übersetzt und kommentiert von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main 1995, S. 22.

18 Vgl. Alexander Pschera: Léon Bloy. Pilger des Absoluten. Schnellroda 2006, S. 92 f.

Bei diesem Umwertungsversuch der alltäglichen Rede handelt es sich nicht um einen Einzelfall. Henri Lefebvre und Maurice Blanchot liefern jenseits einer religiösen Dogmatik eine Erklärung für den neuen Stellenwert, der Alltagsphänomenen in der Moderne zugemessen werden kann. Seine Problemdarstellung des Alltäglichen beschreibt Maurice Blanchot in *La parole quotidienne* (1962), 1969 erschienen in *L'entretien infini*. Der Text ist geprägt von einer Auseinandersetzung mit Henri Lefebvres seit dem ersten Erscheinen 1947 kontinuierlich fortgeschriebener *Critique de la vie quotidienne*.¹⁹ Alles, was Blanchot in *La parole quotidienne* ohne großen Bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse andeutet, kann man mit Lefebvres soziologischen Analysen explizit machen. Beide Autoren teilen die Vorliebe für das Paradoxe, aber „Lefebvre is recklessly prolix, where Blanchot is elliptical, centrifugal where Blanchot is centripetal.“²⁰

Lefebvre versucht das Alltagsleben zwischen den klar zu trennenden Bereichen *öffentlich* und *privat* anzusiedeln, irgendwo „in the rift opened up between the subjective, phenomenological, lived experience of the individual *and* objective institutions – reified codes and structures which had previously been approached only in such a way as to bracket the experience of the individual subject.“²¹ Seine soziologische Analyse fußt auf der Opposition Stadt versus Land. Die Stadt wurde von alters her „in Bezug auf das Land, aber durch das Land in Bezug auf die Natur wahrgenommen [...]“.²² Die Natur diene als äußerste Referenz, vermittels der Gewissheit hergestellt werden konnte. Spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts dreht sich die Situation aber um, und die moderne Stadtkultur wird zum Zentrum des Referenzsystems. Das Land weicht vor der Verstädterung zurück. Die alles überwuchernde Stadt kann aber kein Gefühl der Gewissheit erzeugen, was zum

19 Diese Schriften werden zu einer Hauptreferenz für die französischen und später für die amerikanischen Poststrukturalisten.

20 Michael Sheringham: *Attending To The Everyday: Blanchot, Lefebvre, Certeau, Perec*. In: *French Studies*, Vol. LIV, Nr. 2 (2000), S. 189.

21 Kristin Ross: *Two Versions of the Everyday*. In: *L'Esprit Créateur*. Vol. 24, No. 3 (Fall 1984), S. 35.

22 Henri Lefebvre: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Aus dem Französischen von Annegret Dumasy, Frankfurt am Main 1972, S. 162 f. (im Folgenden zitiert als: Lefebvre: Alltagsleben).

Zusammenbruch des tradierten und institutionell in der ganzen Gesellschaft verankerten Referenzsystems führt. An potenziellen „Referentiellen“, an Trägern der Referenz, bleibt nur die Rede der höchsten oder der trivialsten beziehungsweise gemeinsten Kultur übrig: die Erzeugnisse der (Sprach-)Philosophie oder der Alltäglichkeit. Die Philosophie soll auf der Basis ihrer langen Tradition ein Bild des Universums und eine Idee des Menschen ausarbeiten. Aber die Philosophie alleine, ohne religiösen Überbau, ist damit überfordert und hat keine Breitenwirkung. Wenn man dagegen die Alltäglichkeit zum Referenzlieferanten macht, wird diese als ‚herausgestellte‘ Alltäglichkeit „unerträglich“. Unsere Alltagsfetischismen sollen weder ständig reflektiert, noch mit zuviel Bedeutung beladen werden. Der Alltag als Ersatz würde die entstandene Leere im Referenzsystem eher noch herausstellen. Also bleibt im Grunde genommen nur ein unvollkommener Referenzlieferant, der nur der Elitekultur zugänglich ist. Dennoch gilt für die Kultur überhaupt, dass zwar „die Referentiellen verschwunden sind, nicht aber die Erinnerung an und das Bedürfnis nach Referenzsystemen.“²³

Daraus schlussfolgert Lefebvre, dass die menschlichen Beziehungen ihre beruhigende Erdung verloren haben und dass nur noch auf die Rede als ihr Fundament zurückgegriffen werden kann. Die Referenzunsicherheit führt zu einer massiven und fast beliebigen Produktion von Signifikanten, die sich mit technisch reproduzierbaren Bildern vermischt. Kein Bild hat jedoch noch die Qualität, die Rede begrenzen zu können. Bilder sind auf die Sprache des Kommentars nahezu angewiesen, die aber ihrerseits auf die Bildproduktion angewiesen bleibt. Es gibt kein emblematisches Bild, das die entleerte Referenz hier vertreten könnte.

Der Mangel an Referentiellen führt zu einer wachsenden Bedeutung der Metasprache. Es gibt immer mehr Reden über Reden; es ist nicht mehr immer möglich, Ereignisse von Pseudo-Ereignissen zu unterscheiden.²⁴ „Wenn die Bemühungen um die Sprache die Szene beherrschen, dann ist *man*, ohne es zu wissen, von der Sprache zur

23 Ebd., S. 164

24 Dies erinnert sehr an Jean Baudrillards Gedanken über Simulation: Die Reden über die Wirklichkeit sind wirkungsmächtiger geworden als die Wirklichkeit selber, zu der wir keinen Zugang mehr haben.

Metasprache übergegangen.²⁵ Dies ist alles andere als harmlos: Durch die unermüdlichen Wiederholungen und endlosen metonymischen Verweisungszusammenhänge kann die Metasprache den Weg vom Teil zum Ganzen, vom Relativen zum Absoluten – sei es die Idee der Stadt, der Schönheit, der Humanität und sogar noch der Natur – vortäuschen. Diese Metasprache ist aber verantwortungslos, da sie sich selbst in ihrer ambitionierten Rede fortwährend ein Alibi dafür liefert, die durch die Referenzproblematik verursachte Leere wegrede zu dürfen. Alle Reden stehen unter diesem Dauerverdacht.

Die *Gemeinplätze* in der Sprache *erinnern* bloß noch an das, was die Gemeinschaft über den Alltag der urbanen Kultur hinaus zusammenhält. Sie übermitteln aber nicht länger den gemeinsamen *topischen* Code für die Verortung der Kommunikation gegenüber der Referenz, sondern werden zum Zeichen für die *Verleugnung* der Alltäglichkeit²⁶. Die *Gemeinplätze* sind erschreckend *banal* geworden, was Lefebvre mit der psychoanalytischen Figur der Verdrängung verbindet.²⁷ „Wenn ein gemeinsamer Grund, ein *Gemeinplatz* bestehen bleibt, so das Alltägliche, das man auf den Flügeln der Sprache verläßt.“²⁸

Unter diesen Bedingungen gründen soziale Beziehungen sich eher auf formaler Kommunikation als auf Tätigkeiten. Die Tätigkeiten werden immer spezialisierter und können kaum noch größere Gruppen um bestimmte Wirtschaftsgüter, Lebensziele oder Sitten vereinen. Nur noch Sprachbeziehungen können global informelle Gruppen entstehen lassen. Für die Ständegesellschaft unbedeutende Größen, wie zum Beispiel das biologische Alter, werden diskursiv eingeführt, um gruppendifferenzierende Merkmale zu generieren. Die ‚Jugendkultur‘ und die ‚Seniorenkultur‘ grenzen sich über Sprache ab. Sprachbeziehungen ermöglichen es auch, mehrere Gruppenzugehörigkeiten zu gleicher Zeit zu prozessieren. Sport oder Musik können altersunabhängig binden. Das

25 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 182.

26 Vgl. Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 164.

27 Flaubert hat für das unvollendet gebliebene Romanprojekt *Bouvard et Pécuchet* (1872-80) angefangen, lexikonartig die kleinbürgerlichen *Gemeinplätze* bloßzustellen, füllt aber mit seiner Travestie des Alltäglichen immer noch die Leerstelle aus, die das Wegfallen von Leitgrößen, wie Gott, der Natur, dem Gemeinwohl etc., hinterlassen hat.

28 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 193.

einziges Ziel solcher Gruppen ist das Aufrechterhalten der Gruppenkommunikation, die dazu tendiert, sich zu diesem Zweck von Verwaltungsstrukturen und einer Publizistik unterstützen zu lassen.

Das ist das Reich des *Geredes*, des Geschwätzes und des Schwatzens, ein Reich, das bei der ersten Gelegenheit in das Schreiben übergeht. Diese von den Schriftstellern bemerkte Sprachverschwendung hat sozio-ökonomische Konsequenzen: Die Proliferation der Büros und der Angestellten – die ‚ernsthafte‘ Vernünftelei, die mit der rationalen Leistung verwechselt wird, die Indiskretion einer Bürokratie, für die das ‚Privatleben‘ nur eine verdächtige Existenz hat (nicht als ‚Privation‘, sondern als Zufluchtsort vor den Vorschriften).²⁹

Nur die Verwaltung der Sprache verleiht Mensch und Ding noch einen gesellschaftlichen Wert. Das mag selbstverständlich sein; wenn aber das Referenzsystem nicht länger auf metaphysischen Größen (Gott, der Natur), sondern nur noch auf der Systematisierung beziehungsweise Bezeichnung innerhalb des Sprachsystems beruht, dann hat jede Aussage das Potenzial, „in ein Gesetz und in eine autoritäre Verordnung verwandelt“ werden zu können. Das ist für Lefebvre „die gefährlichste Operation, nämlich diejenige, die die absolute Macht legitimiert; diese Macht wird demjenigen gehören, der ‚ernennt‘, gestern Gott und seine Vertreter, heute oder morgen der Prinz und sein Gefolge; und dann wird der Sprung von der Trivialität und der Tautologie zur souveränen Willkürherrschaft nicht mehr weit sein!“³⁰ Jeder hat die Paranoia, die Gesetze, die den Alltag formieren, nicht zu kennen und dadurch dem Alltag nicht gerecht werden zu können. Das geht mit Schuldgefühlen einher, da diese Paranoia von einem schlechten Verhältnis zum Alltag und zum Gesetz zeugt. Franz Kafka fasst die paradoxe Situation in einem Fragment vom 2. Dezember 1917 in Worte:

Es wurde ihnen die Wahl gestellt Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen da es keine Könige gibt, einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne

29 Ebd., S. 168 f.

30 Ebd., S. 169.

würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Dienststeids.³¹

Alle wollen möglichst viele Botschaften abholen und weitergeben, den Bezug zum Kommunikationskanal der Gesetze nicht verlieren. Aber die Verantwortung für diesen Kommunikationsfluss will niemand übernehmen; ein König wäre der einzige, der die Sinnfrage beantworten können müsste. Obwohl der Platz des Königs von niemandem eingenommen wird, geben die Menschen wie Kinder wider besseres Wissen, als Nebenprodukt ihrer Meldungen den naiven Glauben an eine höhere Instanz blind weiter und berufen sich dafür auf den Diensteid. Der Diensteid hat als einzige Referenz die Verwaltungspraxis, auf die er verweist, und ist dementsprechend absurd. Die Erinnerung an den besonderen, auf eine höhere Instanz rekurrierenden Sprechaktcharakter des Eides scheint aber kaum an Kraft eingebüßt zu haben. Die Kuriere geben auch dieses Sprechaktwissen weiter, wodurch das ziellose Kurierwesen zum ‚Selbstläufer‘ wird.³² Es ist, als ob der Sprechakt

31 Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II: [2] [„Oktavheft G“]. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Jost Schillemeit, Darmstadt o. J., S. 56. Vgl. Günther Anders: Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen. München 1967 (1951), S. 84 f.

32 Vgl. dazu: Wolf Kittler: Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen. Über das Reden, das Schweigen, die Stimme und die Schrift in vier Texten von Franz Kafka. Erlangen 1985, S. 7 ff. Im Text Eine kaiserliche Botschaft (1919) wird diese Problematik weitergesponnen. Der Kaiser hat kurz vor dem Sterben „Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade Dir“ (280 f.) eine Botschaft gesendet. Er flüstert einem Boten die Botschaft ins Ohr und lässt die scheinbar gewichtige Mitteilung nochmals wiederholen, um die Richtigkeit zu überprüfen. Obwohl der Bote unermüdlich und auch geschickt ist, kommt die Meldung nie an. Hinter dem Riesenpalast kommt noch ein Palast und dann „liegt erst die Residenzstadt vor ihm. Die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes.“ (282) Raum und Zeit zwischen Botschaft und Empfänger sind schier unermesslich. Das Reich ist nur noch Kanal. Das Zeichen der Sonne auf der Brust des Botschafters flößt noch Respekt ein, obwohl die kaiserliche Sonne bereits erloschen ist und seine Botschaft damit auf die Dauer an Relevanz eingebüßt haben muss. Auch hier kann das imaginäre Potenzial der Botschaft einer jeglicher Relevanz entleerten Referenz dadurch nur noch an Kraft gewinnen. „Du [...] sitzt an

„Eid“, gerade dadurch, dass er niemals beim Wort genommen wird, hier an imaginärer Kraft noch gewinnen muss.

Von dieser eigengesetzlichen Aktivität, die keinen Sinn ergibt, geht ein Terror aus, der noch dadurch verstärkt wird, dass die Organisation des Alltags paradoxerweise fast ohne Sprechen auskommt. Die Metasprache hat sich über Schrift verselbständigt, institutionalisiert und bürokratisiert. Es entsteht ein Begehren nach einem bürokratischen Wissen, das mangels erkennbarer Referenz mit dem gesellschaftlichen Bewusstsein verwechselt wird. Solange die Schrift noch erkennbar auf ein Anderes außerhalb verweist – eine heilige Schrift, einen Gründungsakt, eine Sitte etc. –, kann man nicht von einer organisierten Alltäglichkeit sprechen. Das geht erst, wenn die „geschriebene Sprache versucht, als Metasprache zu funktionieren, den Kontext und das Referentielle abzulehnen, sich als Referentielles einzusetzen.“³³

Wegen der ungünstigen Verquickung von entsakralisierter Schrift und Metasprache nennt Lefebvre diese Gesellschaftsform vielleicht überraschend „terroristisch“³⁴. Der Terror besteht darin, dass die Verwaltung des Alltags das Maß aller Dinge wird, aber „sich dennoch weder zum Wert erheben, noch sich systematisieren, noch nicht einmal als solches erscheinen“³⁵ kann. Der Versuch, gegen diese ‚Normalität‘ zu verstoßen, wird dem Wahnsinn, dem Anormalen zugerechnet. Die terroristische Gewalt ist diffus und wird nicht offen ausgetragen. Jeder wird zum Terroristen beziehungsweise zum Tyrannen der anderen oder seiner selbst. Noch die schlimmsten Tyrannen in der Geschichte haben sich der Gemeinschaft gegenüber durch große Werke, Feste oder Denkmäler eine Rechtfertigung verschaffen müssen, das heißt, sich zur Referenz verhalten müssen. Diese Bedingung fällt jetzt weg. Wann genau man Alltagsterror verbreitet beziehungsweise zu seinem Opfer

Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“ (282)
(Franz Kafka: Eine kaiserliche Botschaft. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 280-282; Vgl. Kittler, ebd., S. 43 ff.)

33 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 213.

34 Für seine Reflexionen über das Verhältnis von Terror und Schrift hat sich Lefebvre offenbar von Blanchots Reflexionen diesbezüglich inspirieren lassen. Vgl. ebd., S. 198.

35 Ebd., S. 204.

wird, ist kaum zu unterscheiden. Es gibt keinen klaren Urheber der Verbote. Das verringert aber das Drohpotenzial nicht. Man lebt dennoch mit der Paranoia sich nicht mehr vom Alltag unterscheiden zu können, bloß noch Teil der Verwaltungsmasse zu sein. Teil der Gemeinschaft wird man dadurch, dass man zum Bürokraten, das heißt zum Mittäter in der bürokratischen Verwaltung des Alltagslebens wird. „Sie rationalisiert das ‚Privat‘-Leben auf ihre Weise; das bürokratische Bewußtsein wird mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein identifiziert, so wie die bürokratische Vernunft mit der reinen Vernunft und das bürokratische Wissen mit der Erkenntnis identifiziert wird, und infolgedessen die Überredung mit dem Zwang, was den vollendeten Terror definiert.“³⁶

Eine Referenz außerhalb der Sprache ist nicht ernennbar, was die sprachlich hergestellten Rationalitätszusammenhänge und Ideologien zugleich herbeiruft und entwertet. Sie werden alltäglich und banal. Diese Aporie der Sprache wird in den Sprachbeziehungen fortwährend unter Einsatz von Rhetorik und Imaginärem kompensiert. Es geschieht also zweierlei: Einerseits wird die Sprache in hochrationalen und immer umfassenderen Verwaltungszusammenhängen für die Herstellung der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingesetzt. Andererseits muss sie dafür immer mehr Wörter einsetzen, die sich gegenseitig ein Alibi für diese Benennungspraxis liefern. Der Aufwand, die Trivialisierung der Sprache zu verdecken, und die Verfahren, diesen Bedeutungsverlust zu umgehen, werden dadurch immer aufwändiger. Diese Aufgaben übernimmt das Imaginäre: „In der Vorstellung entgeht das Alltäglichsche der Alltäglichkeit.“³⁷ Droht das Alltägliche, dann wird ein Teil des Alltags, zum Beispiel die Reise- beziehungsweise Konsumvergnügen oder die Intimität in den eigenen vier Wänden, mit der Einbildung besetzt, nicht-alltäglich zu sein. „Der Abschied vom und der Bruch mit dem Alltäglichen (die Vakanz) dienen der Alltäglichkeit als Alibi.“³⁸ Obwohl Lefebvre im spielerischen, theatralen Moment der vielen Begegnungen im urbanen Raum vielleicht noch eine Möglichkeit wittert, das Alltägliche erträglich zu überformen, bleibt er vorerst bei seiner Diagnose, dass die „effektive Kommunikation“ wegen des andauernd

36 Ebd., S. 219.

37 Ebd., S. 171.

38 Ebd., S. 172.

produzierten Wortschwalls „zur Zwangsvorstellung und zur Qual“³⁹ wird.

Blanchot greift in diesem Zusammenhang eine Bemerkung von Hegel auf, der in seinem Kommentar zu den Folgen der Französischen Revolution auf eine Paradoxie hinweist.⁴⁰ Sobald man einen universellen Gemeinwillen abstrakt postuliert, steht ein Partikularwille unter Verdacht, das Universelle nicht zu seinem Recht kommen zu lassen. Der Mensch im Alltag mag sich in seinem Handeln nichts zuschulden kommen lassen; der Verdacht bleibt aber bestehen. Der Alltag hat damit seine Unschuld verloren, ohne aber für schuldig befunden werden zu können. Er ist gegenüber den Zuschreibungen und dem Urteil des Gesetzes indifferent. Der Alltag ist nicht zu kontrollieren; dies ist der Terror des Alltags. Wie Lefebvre bereits festgestellt hat, ist der Alltag niemals greifbar beziehungsweise statistisch vollständig repräsentierbar. Nur als Idee beziehungsweise Kategorie ist er fassbar. Insofern bleibt er einem fortwährend verborgen, während man zu gleicher Zeit in ihm aufgeht. Man kann sich also nur widersprechen:

Le quotidien, c'est la platitude (ce qui retarde et ce qui retombe, la vie résiduelle dont se remplissent nos poubelles et nos cimetières, rebuts et détritus), mais cette banalité est pourtant aussi ce qu'il y a de plus important, si elle renvoie à l'existence dans sa spontanéité même et telle que celle-ci se vit, au moment où, vécue, elle se dérobe à toute mise en forme spéculative, peut-être à toute cohérence, toute régularité. Alors, nous évoquons la poésie de Tchekhov ou bien même Kafka et nous affirmons la profondeur de ce qui est superficiel, la tragédie de la nullité.⁴¹

39 Ebd., S. 175.

40 Vgl. Maurice Blanchot: *L'entretien infini*. Paris 1969, S. 355 (im Folgenden zitiert als: Blanchot: *L'entretien infini*); Maurice Blanchot: *Everyday Speech*. In: *Everyday Life*. Yale French Studies, Nr. 73 (1987), aus dem Französischen von Susan Hanson, S. 12 (im Folgenden zitiert als: Blanchot: *Everyday Speech*); Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Band 2. Hamburg 1999, S. 319 ff. (Die absolute Freyheit und der Schrecken).

41 Maurice Blanchot: *L'entretien infini*, S. 357. „The everyday is platitude (what lags and falls back, the residual life with which our trash cans and cemeteries are filled: scrap and refuse); but this banality is also what is

Einerseits steht das Alltägliche für die immer gleich ablaufende, lästige und stagnierende Seite des Lebens, andererseits aber scheint es auch jeglicher Vereinnahmung, politisch, bürokratisch, aber auch sprachlich, ausweichen zu können. Diese Paradoxie scheint Blanchot besonders anzuziehen.

Das Alltägliche ist niemals unmittelbar greifbar und dennoch ist es keineswegs geheimnisvoll. Es ist das Unbedeutende und Vertraute, das sich nur unerwartet und vermittelt als Déjà-vu gibt. Vielleicht verweisen diese nicht abrufbaren Erinnerungsmomente auf einen Ort, von wo aus alle Bedeutung erst ermöglicht wird. Insofern verweisen sie auf die verdrängte Referenzposition des Alltags, die Lefebvre unterstellt. Man kann diese besondere Erfahrungen des Alltäglichen nicht vorprogrammieren. Die Ereignislogik des modernen Medienkonsums lebt zwar von der Illusion, alle Ereignisse live einfangen zu können; im Normalfall hat man jedoch lediglich Zugang zu einer unermüdlichen globalen Übertragung von Bildern und Kommentaren zu bestimmten vom Medium vorgegebenen Ereignissen. Es regiert uns im Sinne von Lefebvre ein enormer pleonastischer Verweisungszusammenhang:

Les moyens de communication – langage, culture, puissance imaginative –, à force de n’être tenus que pour des moyens, s’usent et perdent leur force médiatrice. Nous croyons connaître les choses immédiatement sans images et sans mots, et en réalité nous n’avons plus affaire qu’à une prolixité rassassante qui ne dit rien et ne montre rien.⁴²

Die Medien vermitteln die Illusion, mit den Ereignissen verbunden zu sein. Es wird in Wort und Bild unermüdlich auf vergangene und kommende Ereignisse verwiesen. Es kommt nicht darauf an, wer spricht oder wer sich mit wem austauscht; „il y ait cependant de la parole et

most important, if it brings us back to existence in its very spontaneity as it is lived – in the moment when, lived, it escapes every speculative formulation, perhaps all coherence, all regularity. Now we evoke the poetry of Chekov or even Kafka, and affirm the depth of the superficial, the tragedy of nullity.“ (Maurice Blanchot: *Everyday Speech*, S. 13.)

42 Ebd., S. 358. „The means of communication – language, culture, imaginative power – by never being taken as more than means, wear out and lose their mediating force. We believe we know things immediately, without images and without words, and in reality we are dealing with no more than an insistent prolixity that says and shows nothing.“ (Ebd., S. 14.)

comme une promesse indéfinie de communiquer, garantie par le va-et-vient incessant de mots solitaires.⁴³ Ähnlich verantwortungslos verhält sich in diesem Zusammenhang der medial gesteuerte Blick, der sich mit dem Bild zufrieden gibt und eher ein passives als offenes Verhältnis zur Welt hat. Er hat *die Straße*, der ‚eigentliche‘ Ereignisort des Beiläufigen, des Alltäglichen, aus dem Auge verloren. Dadurch verliert das Alltägliche die Durchsetzungskraft, uns zu erreichen. Das Alltägliche ereignet sich jenseits des vorformatierten Fokus der Massenmedien. Es ist „toujours inaccompli dans sa réalisation même qu’aucun événement, si important, si insignifiant qu’il soit, ne pourra produire. Rien ne passe, voilà le quotidien.“⁴⁴ Der Alltag hat keinen Informationswert beziehungsweise ist immer schon gesagt worden, ohne aber direkt ausformuliert zu werden. Er ist das Nicht-Ereignis, das sich tagtäglich unterhalb des Vermittelbaren ereignet:

Le quotidien nous renvoie donc toujours à cette part d’existence inapparente et cependant non cachée, insignifiante parce que toujours en deçà de ce qui la signifie, silencieuse, mais d’un silence qui s’est déjà dissipé, lorsque nous nous taisons pour l’entendre et que nous écoutons mieux en bavardant, dans cette parole non parlante qui est le doux bruissement humain en nous, autour de nous.⁴⁵

Die Straße, der Flur, der Korridor sind die eigentlichen Orte des Alltäglichen, wenn es denn einen Ort haben sollte. Es befindet sich im unreflektierten Überschuss der Verkehrswege, die nicht nur Orte verbinden, sondern eine alternative Öffentlichkeit bieten, jenseits der beschaulichen Überschaubarkeit der gehegten Räume – zu Hause, im

43 Ebd. „[...] there should nonetheless be speech, and a kind of undefined promise to communicate, guaranteed by the incessant coming and going of solitary words.“ (Ebd.)

44 Ebd., S. 360. „[...] the everyday is always unrealized in its very actualization which no event, however important or however insignificant, can ever produce. Nothing happens; this is the everyday.“ (Ebd., S. 15.)

45 Ebd., S. 361. „Thus the daily always sends us back to that inapparent and nonetheless unhidden part of existence: insignificant because always before what signifies it; silent, but with a silence that has already dissipated as soon as we keep still in order to hear it, and that we hear better in idle chatter, in that unspeaking speech that is the soft human murmuring in us and around us.“ (Ebd., S. 16 f.)

Büro, im Museum, in der Bibliothek oder in der Kirche. Das wird erst in der Stadt richtig spürbar, da nur hier die Verkehrsdichte der Menschenmassen groß genug ist. Daher die Angst der Machthaber, das organische Durcheinander der Straße nicht kontrollieren zu können. Obwohl die Straßen der Stadt für das menschliche Zusammenleben stehen, kommt hier eine Angst vor der Naturgewalt auf, die verborgen im Alltag der Straße lauert. Auf der Straße entsteht ein sozialer Text, der aber nicht kanalisierbar ist und der dadurch grundsätzlich verantwortungslos ist. Das macht die Straße potenziell zur Drohkulisse. Ein Gerücht genügt meistens:

[...] ce qui est publié dans la rue n'est pourtant pas réellement divulgué: on le dit, mais cet „on dit“ n'est porté par aucune parole réellement prononcée, de même que les rumeurs se rapportent sans que personne les transmette et parce que celui qui les transmet accepte de n'être personne.⁴⁶

Der Urheber ist nicht wirklich da und bewegt sich jenseits von Wahrheit, Richtungsentscheidungen oder Interessen. Der Mensch auf der Straße ist noch nicht Teil einer bestimmten Gemeinschaft; er besteht vorläufig nicht auf seiner Subjektposition. Er bewegt sich mit einer Leichtigkeit, nimmt in diesem Alltag alles wahr, ohne aber seine Umgebung als Zeuge in Augenschein zu nehmen. Als Zeuge hat er nichts gesehen:

A quoi il faut ajouter que l'irresponsabilité de la rumeur – là où tout est dit, tout est entendu, incessamment et interminablement, sans que rien s'affirme, sans qu'il y ait réponse à rien – s'appesantit rapidement en donnant lieu à „l'opinion publique“, mais seulement dans la mesure où ce qui se propage devient (avec quelle facilité) mouvement de propagande, c'est-à-dire par le passage de la rue au journal, du quotidien en perpétuel devenir au quotidien transcrit (je ne dis pas inscrit), informé, stabilisé, mis *en valeur*.⁴⁷

46 Ebd., S. 362. „[...] yet what is published in the street is not really divulged; it is said, but this ‚is said‘ is borne by no word ever really pronounced, just as rumors are reported without anyone transmitting them and because the one who transmits them accepts being no one.“ (Ebd., S. 17.)

47 Ebd., S. 363. „To the above it must be added that the irresponsibility of rumor – where everything is said, everything is heard, incessantly and

Die Abwesenheit des Ereignisses wird in den Medien zum Ereignis gemacht. Die indifferenten Abläufe im Alltag werden in eine repräsentative Nachrichtenordnung übersetzt. Das *Nichts-passiert* des Alltäglichen wird in eine Anekdote verwandelt. Im Urteil der Medien geht die Bedeutung des Alltäglichen verloren. Insofern schreiben die Medien keine Alltagsgeschichte, sondern bereiten lediglich Anekdoten für Geschichtserzählungen vor. Die Zeitung betrügt „sans doute moins la réalité historique qu’il manque l’inqualifiable quotidien, ce présent sans particularités“.⁴⁸

Am Ende seiner Ausführungen fragt sich Blanchot, ob das Alltägliche, so wie er es fasst, nicht eher eine Art Mythos darstellt, „le mythe d’une existence privée du mythe?“⁴⁹ Es liegt tatsächlich in der Ordnung des Mythos, dass er über Erzählungen, Interpretationen und das dazugehörige Bildarsenal ein dogmatisches Grundproblem unserer Gesellschaft in endlosen Varianten präsent halten kann, ohne die Problematik abschließen zu müssen. Die von Blanchot gefasste Frage nach dem Alltag kann man vor dem Hintergrund von Lefebvres Thesen als eine Variante der Frage nach der Referenz des gesellschaftlichen kommunikativen Handelns lesen. In der modernen post-urbanen Gesellschaft gibt es vordergründig keine anerkannte Ursprungserzählung dieser Referenz mehr. Der Alltag ist Platzhalter für diese Leerstelle: «Vivre quotidiennement, c’est se tenir à un niveau de la vie qui exclut la possibilité d’un commencement, c’est-à-dire d’un accès. L’expérience quotidienne met radicalement en cause l’exigence initiale.»⁵⁰ Die Frage

interminably, without anything being affirmed, without there being a response to anything – rapidly grows weighty when it gives rise to ‘public opinion,’ but only to the degree that what is propagated (and with what ease) becomes the movement of propaganda: that is to say, when in the passage from street to newspaper, from the everyday in perpetual becoming to the everyday transcribed (I do not say inscribed), it becomes informed, stabilized, put forth to advantage.“ (Ebd., S. 17 f.)

48 Ebd., S. 364. „[...] it doubtless betrays historical reality less than it misses the unqualifiable everyday, this present without particularity [...].“ (Ebd., S. 18.)

49 Ebd., S. 366. „[...] the myth of an existence bereft of myth?“ (Ebd., S. 19.)

50 Ebd., S. 366. „To live in the way of the quotidian is to hold oneself at a level of life that excludes the possibility of a beginning, an access. Everyday experience radically questions the initial exigency.“ (Ebd., S. 20.)

nach einem Schöpfer bietet hier keine Lösung mehr. Der alltägliche Mensch ist der größte Atheist. Kein Gott würde eine Beziehung zu ihm eingehen: Die wichtigen Ereignisse Tod und Geburt fallen aus dem Alltag heraus. Es ist fraglich, ob man den Alltag je hat erschaffen müssen. Es *gibt ihn* einfach. „Même si s’imposait l’affirmation d’un Dieu créateur, l’il y a (ce qu’il y a déjà quand il n’y a pas encore de l’être, ce qu’il y a encore quand il n’y a rien) resterait irréductible au principe de la création; [...] et l’il y a, c’est le quotidien humain“⁵¹

Blanchot versucht diesen unzugänglichen *Mythos des Alltags* in Worte zu fassen und begibt sich dadurch in eine unmögliche Redeposition. Der Mythos findet keine Anerkennung, und dennoch ist das mythische Potenzial für alle spürbar. Aber welcher Mythos lässt keine Übertragung in Sichtbarkeit zu, lässt sich nicht auf eine Subjekt- oder Objektposition zurückführen, nicht dialektisch auflösen? Die Schwere, die den Alltagsgegenständen anhaften kann, die banale Gegenstände zum Fetisch werden lassen kann, Dinge, die für jedermann erreichbar und gleich sind, ist ein erster Hinweis auf die lauernde Gefahr, die bis ins Mythische reichen kann. Die heroische Herausforderung liegt tatsächlich in der Konfrontation mit der Nichtigkeit im Alltag:

Le héro, pourtant homme de courage, est celui qui a peur du quotidien et qui a peur, non parce qu’il craint d’y vivre trop à son aise, mais parce qu’il redoute d’y rencontrer le plus redoutable: une puissance de dissolution. Le quotidien récuse les valeurs héroïques, mais c’est qu’il récuse bien davantage, toutes les valeurs et l’idée même de valeur, ruinant toujours à nouveau la différence abusive entre authenticité et inauthenticité.⁵²

51 Ebd. „Even if the affirmation of a creating God were to be imposed, the there is (there is already when there is not yet being, what there is still when there is nothing) would remain irreducible to the principle of creation; and the there is is the human everyday.“ (Ebd.)

52 Ebd., S. 365. „The hero, while still a man of courage, is he who fears the everyday; fears it not because he is afraid of living in it with too much ease, but because he dreads meeting in it what is most fearful: a power of dissolution. The everyday challenges heroic values, but even more it impugns all values and the very idea of value, disproving always anew the

Der Alltag ist indifferent für den Wertekanon. *Es gibt ihn* [„il y a du quotidien“] einfach, und falls dieser einfachen Tatsache zuviel Bedeutung beigemessen werden sollte, dann bleibt *es* [il] völlig wertlos, und sogar dies bedeutet *nichts* im Alltag. Damit wird jegliche Kritik sinnlos.

Er steht für das Humane per se, außerhalb des institutionellen Zugriffs. Deshalb halten sowohl Blanchot als auch Lefebvre es für wichtig, dem stummen Menschenkollektiv im Alltag – jenseits der repräsentativen Ordnung der massenmedial produzierten Signifikanten – ein besonderes „Recht auf Sprechen“⁵³ einzuräumen. Dieses Recht durchzusetzen, hat etwas Utopisches⁵⁴ an sich. Lefebvre versteht die Forderung

eher als fernes Ziel am Horizont der Zivilisation und weniger als ein Recht, das nach institutioneller Anerkennung strebt. Es kann sich nur um das poetische und kritische Wort handeln; dieses Sprechen verdankt die Anerkennung nur seiner eigenen Kraft, auf es stürzt sich der Terrorismus, um es zu ersticken; es ist also seine Aufgabe, Ohren zu finden, die ihm zuhören, und die Spalten in der Mauer der Ordnung, durch die die Stimmen gehen.⁵⁵

In der einleitenden Notiz zu *L'entretien infini* bezeichnet Maurice Blanchot Schreiben [*écriture*] in einer Welt voller Vorschriften als eine „responsabilité terrible“⁵⁶. Wie kann man dem Alltag noch gerecht werden? Vielleicht dadurch, dass man gerade die verantwortungslose [*irresponsable*]⁵⁷ geschwätzige, aber auch durch seine Nichtigkeit herausfordernde Seite des Alltags aufsucht, in dem Wissen, „que nous écoutons mieux en bavardant, dans cette parole non parlante qui est le

unjustifiable difference between authenticity and inauthenticity.“ (Ebd., S. 19.)

53 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 221.

54 Vgl. Blanchot, *L'entretien infini*, S. 366. (Vgl. Blanchot: *Everyday Speech*, S. 19.)

55 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 221.

56 Blanchot: *L'entretien infini*, S. VIII.

57 Vgl. Blanchot, *L'entretien infini*, S. 363. (Vgl. Blanchot: *Everyday Speech*, S. 17.)

doux bruissement humain en nous, autour de nous.“⁵⁸ Die schreckliche Verantwortung dieser Art des Schreibens liegt darin, dass es uns dazu aufruft,

à défaire le discours dans lequel, si malheureux que nous croyons être, nous restons, nous qui nous disposons, confortablement installés. Écrire, sous ce point de vue, est la violence la plus grande, car elle transgresse la Loi, tout Loi et sa propre Loi.⁵⁹

Für Lefebvre ist die Poetik der Literatur seit Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkt von einer Auseinandersetzung mit dem Alltäglichen geprägt.⁶⁰ Auch Walter Benjamin sieht diesen Konnex. Laut Benjamin funktioniert der Surrealismus im Gegensatz zum romantischen Pathos „kraft einer dialektischen Optik, die das Alltägliche als undurchdringlich, das Undurchdringliche als alltäglich erkennt.“⁶¹ Es verwundert nicht, dass Kafka zu jenen Dichtern gehört, denen Blanchot zutraut, das Gewaltpotential des Alltags in Worte zu fassen. Die Auseinandersetzung des Prager Schriftstellers mit dem Büroalltag geht mit einer überhöhten, fast mythisch anmutenden Opfer- und Schuldretorik einher. Im Tagebucheintrag vom 19. Februar 1911 beklagt er sich darüber, dass die tagtägliche Büroarbeit sein zweites Amt als Literat so erschwert. „Schließlich, das weiß ich ja, ist das nur Geschwätz, schuldig bin ich, und das Bureau hat gegen mich die klarsten und berechtigtesten Forderungen.“⁶² Kafkas Klage über den „unschuldigen Anteil“ des Büros an seinem Leiden wird sofort von ihm selber als illegitim zurückgewiesen. Durch seine Tätigkeit als Schriftsteller macht er sich der Bürokratie gegenüber schuldig; sein

58 Ebd., S. 361. „[...] that we hear better in idle chatter, in that unspeaking speech that is the soft human murmuring in us and around us.“ (Ebd., S. 17.)

59 Blanchot: *L'entretien infini*, S. VIII.

60 Lefebvre, *Alltagsleben*, S. 175 f.

61 Walter Benjamin: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*. In: *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften*. II.1. Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, S. 307.

62 Franz Kafka: *Tagebücher. Erstes Heft. Kritische Ausgabe*. Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Darmstadt o. J., S. 29.

Geschwätz steht in starkem Kontrast zu der Sachlichkeit des Büros. Zu diesem ‚Doppelamt‘, dass Kafka förmlich zerreißt, bemerkt Blanchot: „Kafka, si sr de sa vocation littéraire, se sent coupable de tout ce qu’il sacrifice pour l’exercer.“⁶³

2.2.2. „Kinder auf der Landstraße“ – *Kafka*

Sehr früh schon zeugen Kafkas Schriften von der im Alltag lauerten Gewalt, zum Beispiel in der Geschichte *Kinder auf der Landstraße*, 1913 im Sammelband *Betrachtung* erschienen. Vordergründig ist es tatsächlich lediglich eine ‚Betrachtung‘ der noch idyllisch anmutenden Kinderrou­tinen beim letzten abendlichen Spiel vor dem Schlafengehen. Kafka gibt uns einen Einblick in die außerhalb der Kontrolle der Erwachsenenwelt liegende Beobachtung und Interaktion der Kinder im Niemandsland zwischen Wald und Dorf. Er zeigt, wie die Einflüsse von Außen – die modernen Verkehrsmittel, die Stadt oder die Ansichten der Erwachsenen – im Kinderalltag auch unbeirrbar-eigenständig verarbeitet werden. Für Lefebvre basiert das Verhältnis zwischen Kindheit und Gesellschaft auf dem Verhältnis zwischen Kindheit und Alltäglichkeit. Das Kind „eignet“ sich einerseits

mehr oder weniger, je nach den Umständen und Aktivitäten, die Bedingungen seiner eigenen gesellschaftlichen Existenz an. Andererseits erleidet es die Zwänge. So hat es im Rahmen der Familie Zugang zu einer Alltäglichkeit, die den Konflikt zwischen Knechtschaft und Lehre (Zwänge und Aneignung) löst oder nicht löst.⁶⁴

Das Spiel der Kinder ist banal, aber gerade darum geht es. Die Eroberung eines Zwischenraumes zwischen Dorf und Wald, Schlafen und Wachen, Erwachsensein und Kindsein steht zur Verhandlung, ohne

63 Maurice Blanchot: *Kafka et la littéraire*. In: *La part du feu*. Paris, 1972 (1949), S. 33. „Kafka, obwohl seiner literarischen Berufung sicher, fühlt sich schuldig gegenüber allem, was er opfert, damit er sie ausüben kann.“ (Maurice Blanchot: *Kafka und die Literatur* (1949). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 77.)

64 Lefebvre: *Alltagsleben*, S. 206, Fußnote 2.

Notwendigkeit, zum Abschluss zu kommen. Zur Verhandlung steht das ‚Banale‘ selber. Angewandt auf das Leben der Kinder hat dieser Begriff noch eine gewisse Janusköpfigkeit beibehalten. Ursprünglich bezeichnete ‚banal‘ das, was von den in einem bestimmten Gerichtsbezirk lebenden Personen gemeinsam benutzt wurde.⁶⁵ Das Gebiet zwischen Dorf und Wald wird von den Erwachsenen und Kindern des Dorfes für die jeweils eigenen Bedürfnisse genutzt. Das mag aus der Sicht der Erwachsenen eine Banalität sein; dieser ‚gemeinnützige‘ Raum eröffnet den Kindern aber den Zugang zu einer Welt voller Wunder, die den Erwachsenen inzwischen alltäglich vorkommen.

Der abendliche Streifzug der Kinder führt in eine imaginäre Kindernaturlandschaft. Es ist eine referenzlose Bilderwelt der Bewegung⁶⁶ jenseits der Interpretation dieser Bewegungsabläufe. Zwei beliebig formierte Gruppen von Kindern kämpfen um die Dimensionen ‚Oben‘ und ‚Unten‘. Das Spiel ist vom ständig wiederholten „Kommt“⁶⁷ geprägt, das als Lockruf der Kinder unten im Straßengraben und oben auf dem Feldweg erklingt. Nur die Spuren der modernen Transportsysteme der Stadt – Eisenbahnzug und Postwagen – rücken von Ferne in diese schlaftrunkene und dennoch hyperaktive Welt ein: zunächst noch als Bewegungsverstärker, aber dann als Begrenzung des Umdeutungsspielraums der Kinder. Die Verkehrssysteme begrenzen die Bewegung der Kinder in der Zeit. Sobald die Post und der Zug vorbeigefahren sind, ist es Zeit schlafen zu gehen. Das noch wachende Dorf nutzt die Signalwirkung der externen Relaisysteme der Stadt als Aufruf für die Heimkehr der Kinder.

Für eines der Kinder scheint dieses Signal nicht länger im Sinne der Dorfgemeinschaft zu funktionieren. Es löst sich am Ende der Erzählung aus der Gemeinschaft der Spielfreunde und läuft wie magisch von der Stadt angezogen in Richtung Süden. Damit ist die räumliche Grenze des

65 Vgl. Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York 2002, S. 87.

66 Vgl. Christoph Bezzel: Natur bei Kafka. Studien zur Ästhetik des poetischen Zeichens. Nürnberg 1964, S. 29.

67 Franz Kafka: Kinder auf der Landstraße. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 11 f. (im Folgenden zitiert als: Kafka: Kinder auf der Landstraße).

Banalen durchbrochen. Der Wald spielt dabei eine Kuppplerrolle im Auftrag der Stadt. Kafka greift hier das romantische Märchenmotiv der lockenden dämonischen Natur auf. Sobald der Postwagen erscheint, fängt „der Wald zu rauschen an.“⁶⁸ Die Natur scheint die Signale der Vernunft aus dem Dorf, die Bettzeit einzuhalten, zu ignorieren. Kurz bevor der Zug heranfährt, schlägt das Wasser des Wildbachs „an seine Steine und Wurzeln, als wäre es nicht schon spät abends.“⁶⁹ Die Kinder können sich dem Lockruf aber entziehen, indem sie sich mit der Kraft des Zuges verbünden. „Wir sangen viel rascher als der Zug fuhr, wir schaukelten die Arme, weil die Stimme nicht genügte, wir kamen mit unseren Stimmen in ein Gedränge, in dem uns wohl war. Wenn man seine Stimme unter andere mischt, ist man wie mit einem Angelhaken gefangen.“⁷⁰ Hier gibt es einen auffälligen Wechsel in der Erzählperspektive von *ich* über das gruppenbetonende *wir* bis zum verallgemeinernden *man*. Das Personalpronomen betont die Ablösung der unkoordinierten Bewegungsabläufe der Kinderwelt durch eine koordinierte kollektive Aktion im Sinne der Stimme der Allgemeinheit. Die Kinder singen mit Hilfe des Geschwindigkeitsrausches und angestrahlt von den Lichtern des Zuges gegen den Lockruf der Natur und der Stadt an. „So sangen wir den Wald im Rücken den fernen Reisenden in die Ohren.“ Ironischerweise tun die Kinder dies unter Verwendung eines „Gassenhauers“, eines Liedes aus der städtischen Welt. Es ist ein wohliges, sich gegenseitig verstärkendes, alles übertönendes Gedränge der Stimmen, worin sie sich einfangen lassen. Dieses Übergangsritual läutet die Wiedereingliederung in die Ordnung der Erwachsenenwelt ein. „Die Erwachsenen wachten noch im Dorfe, die Mütter richteten die Betten für die Nacht.“

Das stillschweigende Abkommen der Kinder und Erwachsenen wird aber von jenem Kind gebrochen, das „auf Feldwegen wieder in den Wald“ hinein läuft. Es verlässt das Niemandsland: „Bei der ersten Kreuzung, wo sie mich nicht mehr sehen konnten, bog ich ein.“⁷¹ Das romantische Märchenmotiv ist aber gestört: Das Kind folgt nicht nur dem Lockruf des Waldes, sondern dem der Stadt. Es eilt durch den Wald

68 Ebd., S. 12.

69 Ebd., S. 13.

70 Ebd.

71 Ebd.

und strebt „zu der Stadt im Süden hin“⁷². Der romantische Topos der lockenden Natur scheint sich mit der Anziehungskraft der Stadt zu verbünden, als Begleitmusik für die Rhythmik des Zuges. Die Stadt verfügt zwischen Natur und Dorf nämlich nicht über eine eigene Stimme; ihre Sogwirkung ist ein Abfallprodukt ihrer Verkehrssysteme. Neben den Geräuschen führen sie Lichtsignale aus einer für die Dorfwelt nicht zugänglichen Ordnung der Sichtbarkeit in das Land hinein. Es handelt sich um die Scheinwerfer des Postautos und die erleuchteten Glasfenster des Zuges.

Die Störung der ländlichen Dunkelheit durch die Lichtmaschinen von Zug und Postwagen führt zu Spekulationen. Wieder setzt Kafka ein Ironiesignal: Die Fenster des Zuges sind „sicher heruntergelassen“⁷³, als müsste man sich gegen eine Gefahr schützen. Die Sicherheitsvorkehrungen der Stadt greifen hier nicht; ihre Signalwirkung verselbständigt sich zu einem verführerischen Gerücht. Die Stadt scheint keine Nacht zu kennen, und gerade dies lockt letztendlich das schlaftrunkene Kind an.

Ich strebte zu der Stadt im Süden hin, von der es in unserem Dorfe hieß:

„Dort sind Leute! Denkt Euch, die schlafen nicht!“

„Und warum denn nicht?“

„Weil sie nicht müde werden.“

„Und warum denn nicht?“

„Weil sie Narren sind.“

„Werden den Narren nicht müde?“

„Wie könnten Narren müde werden!“⁷⁴

Der Text schließt mit der Erinnerung an eine Warnung vor den Leuten in der Stadt: Stadtleute schlafen nie. Diese Abnormität soll Misstrauen einflößen. Für das Kind ist es aber eine Quelle der Faszination. Es lässt sich von der Warnung herausfordern.

Hier wird die Pervertierung des Märchenmotivs offenbar. Der Lockruf der Stadt ist verstörend trivial. Er gehört zum Dorfgerede. Normalerweise ist im romantischen Märchen die Schlaflosigkeit „das Indiz für eine ungewöhnliche seelische Konfliktsituation, in der die

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Ebd., S. 14.

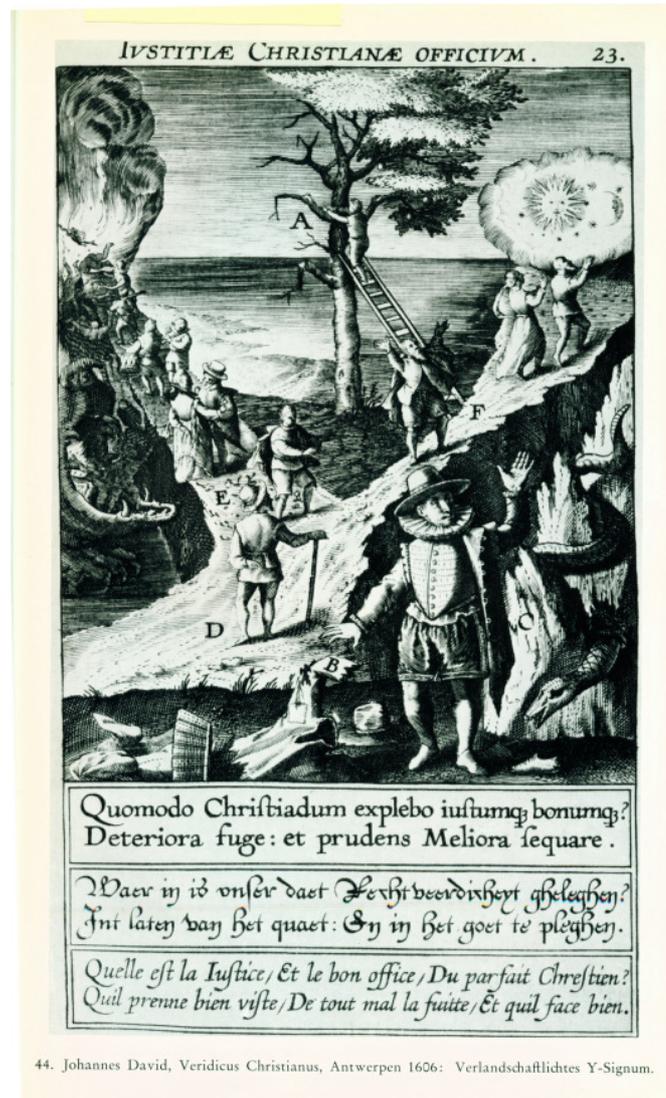
Regeln der physischen Welt aufgehoben scheinen.“⁷⁵ Hier entgegen handelt es sich um eine kollektive Schlaflosigkeit von Narren, die nicht schlafen, weil sie eben Narren sind. Die Sätze antworten aufeinander in einem Zirkelschluss. Es ist ein typischer Gemeinplatzzirkelschluss, passend zu der Vorurteilslogik des Dorfes. Er gehört nicht zur gewichtigen Rede eines Dorfgemeinderates, sondern zur trivialen Sprechweise der Nebenschauplätze.

„Trivial“ als Bezeichnung für ‚unbedeutend‘, ‚platt‘ und ‚allbekannt‘ wurde im 17. Jh. aus dem Französischen entlehnt. Das Wort geht zurück auf das Lateinische *trivium*. Wir kennen es als Sammelbegriff für die drei inferioren Künste (Grammatik, Rhetorik und Dialektik) der sieben *artes liberales*, die an der mittelalterlichen Universität unterrichtet wurden. In der Rhetorik wurden traditionell auch die Topoi, die Gemeinplätze, verwaltet. Die ältere Bedeutung von ‚trivium‘ (überliefert seit dem 1. Jh. n. Chr.) ist aber ‚öffentliche Straße, Weggabelung‘, gebildet aus *ter*, in der Bedeutung ‚dreimal‘, und *via*, ‚Weg‘.⁷⁶ Wichtige Dinge besprach man im alten Rom auf dem Forum. Geplaudert aber wurde an einer Weggabelung. ‚Trivial‘ ist also ein *pars pro toto* für das, was man dort so an Trivialitäten austauschte. Die Wegscheide beziehungsweise Weggabelung *bivium* ist in der Emblemik seit dem Mittelalter als Signum ‚Y‘ für eine moralische Entscheidungssituation überliefert.⁷⁷ *Bivium* und *trivium* können miteinander verbunden in einem Emblem vorkommen. Der Ort der Trivialitäten und der Ort der Entscheidung sind unweit voneinander entfernt. Jede Entscheidung ist mithin stets von dem Geschwätz auf der Straße bedroht.

75 Peter-André Alt: Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München 2005, S. 257.

76 Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York 2002, S. 930. Vgl. auch: Oxford Latin Dictionary. Edited by P.G.W. Glare, Oxford 1982, S. 1978.

77 Vgl. Wolfgang Harms: *Homo viator in bivio*. Studien zur Bildlichkeit des Weges. München 1970.





45. Johann Amos Comenius, Orbis pictus, Nürnberg 1658: Herakles am bivium, im Hintergrund ein trivium. Illustration zum Kapitel 'Ethica'.

Aus: Wolfgang Harms: Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges. München 1970, Bild 44 und 45 im Anhang.

Das, was man so über die Stadt sagt, verführt das Kind bei seiner Entscheidung, in Richtung Stadt abzubiegen. Bei Kafka sind die Gemeinplätze nicht selbstverständlich, da die Kinder zum Teil noch in einer Welt leben, in der noch keine Klarheit darüber besteht, wofür die Bewegungsabläufe und die Lichtmaschinen der Stadt stehen. Der schützende Gemeinplatz greift nicht, wo Licht und Bewegung autonom sein können und die Stadt noch nicht zur Referenz und zum Lieferanten des Alltagscodes geworden ist. Die drohende Erkenntnis des von einem Gemeinplatz verführten Kindes und der damit einhergehende Schritt in Richtung Erwachsensein macht die Ironie der Erzählung aus. Dieser ungewollte Abschied von der Kindheit ist ein zweifacher Verrat: sowohl an der Dorf- als auch an der Kindergemeinschaft. Das wird im Text in einer Passage vorbereitet, die die biblische Szene des Judaskusses in Erinnerung⁷⁸ ruft: „Ich küsste den, der bei mir stand, reichte den drei nächsten nur so die Hände, begann den Weg zurückzulaufen, keiner rief mich. Bei der ersten Kreuzung, wo sie mich nicht mehr sehen konnten, bog ich ein [...]“⁷⁹ Einerseits präfiguriert dieser Abschied den Verrat an der Dorfskommunikationsstruktur. Falls das Dorf die Beweggründe des Kindes hinterher herausfinden könnte, würde es aus seiner Verschlafenheit wachgerüttelt, indem es mit der Magie der eigenen Gemeinplätze konfrontiert würde. Die Stimme der Straße wäre beim Wort genommen, was einer Bloßstellung des Dorfsgeredes gleichkäme. Darüber hinaus ist der Abschied ein Verrat an der Kinderwelt, da er den ritualisierten Ruf, ins Bett zu gehen, übergeht und dadurch die Geschlossenheit der Kindergemeinschaft sprengt.

78 Lukas 22, 48. Vgl. Gerhard Kurz: Lichtblicke in eine unendliche Verwirrung. Zu Kafkas „Betrachtung“. In: Text + Kritik. Franz Kafka. Sonderband IV/06. Zweite, gründlich überarbeitete Auflage, herausgegeben von Heinz Ludwig Arnold, München 2006, S. 55.

79 Kafka: Kinder auf der Landstraße, S. 13.

2.2.3. „Das fremde Kind“ – Hoffmann

Es scheint naheliegend, dass Kafkas Frühwerk von E.T.A. Hoffmann inspiriert ist.⁸⁰ *Das fremde Kind* (1817) könnte als Vorlage für seinen Text gedient haben. Dafür gibt es mehrere Indizien. Sowohl der Wald als auch der Bach nehmen bei Hoffmann an zentraler Stelle plappernd und rauschend an der Kinderkommunikation teil. Wie bei Kafka erklingt auch bei Hoffmann der Lockruf „Kommt, Kommt!“⁸¹ Die traumhafte Phantasiewelt der Geschwister Felix und Christlieb wird vor allem aus der Innenperspektive der Kinderwelt geschildert. In beiden Texten wird der Bewegungsdrang der Kinder betont. Die beliebige Aufteilung der spielenden Dorfkinder bei Kafka in zwei rivalisierende Gruppen gibt es bei Hoffmann in der Form zweier vordergründig unvermittelbarer Lager: die Stadtkinder und die Kinder auf dem Land. Die Opposition Stadt / Land gewinnt aber auch hier durch die eingestreuten Gemeinplätze an Komplexität. Die Referenz *Natur* zeigt sich von der Sprache der Stadtkultur infiziert.

Der romantische Topos der verlockend *schwatzenden*⁸² Natur wird bei Hoffmann mit der Problematik des Bildungsgeplappers verbunden. Wie bei Kafka ist das Rauschen der Natur nicht mehr einfach mit ‚gut‘ oder ‚böse‘ zu besetzen. Der Topos ist bereits zum Klischee erstarrt. Ganz unsentimentalisch ist die Bewertung der Natur eine Frage der Verhältnismäßigkeit geworden. Nur auf den ersten Blick beschreibt Hoffmann ein einfaches Duell zwischen dem guten Geplapper der Natur und dem losen Geschwätz der Stadt. Die Stadt als Referenz für die Gesellschaft steht zur Debatte. Wird die Natur in der Kommunikation nur noch für die Bedürfnisse der Stadt funktionalisiert? Dann wäre die geschwätzige Seite der Natur der Phantasie nicht länger zugänglich und alle Kommunikation in der Topik der Stadt gefangen.

80 Bert Nagel weist darauf hin in: Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen. München 1983, S. 263 f., 269 f.

81 E.T.A. Hoffmann: *Das fremde Kind*. In: *Die Serapions-Brüder*. München 1963, S. 487 (im Folgenden zitiert als: Hoffmann: *Das fremde Kind*).

82 Vgl. ebd., S. 489 f. Vgl. Andreas Müller: *Landschaftserlebnis und Landschaftsbild. Studien zur deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts und der Romantik*. Stuttgart 1955, S. 200 f.

Das Märchen fängt damit an, dass zwei Vettern in Begleitung ihrer Eltern aus der Stadt zu Besuch vorbeikommen und ihr kontextloses Bildungswissen, i.e. Namen von Städten, Flüssen oder Geschichtsdaten, zum Besten geben. Felix fragt daraufhin seine Mama, Frau von Brakel, ins Ohr: „Ach Mama! liebe Mama! was ist denn das alles was die dort schwatzen und plappern?“ Darauf raunt die Mutter: „Halt’s Maul dummer Junge, [...] das sind die Wissenschaften!“⁸³ Anschließend beklagt die Mutter von Felix, und bald höflichkeitshalber auch der Vater, den hohen Gästen aus der Stadt gegenüber das Dasein „auf dem öden Lande.“⁸⁴ Die Eltern agieren also in Kenntnis der Gemeinplätze der Stadt. Obwohl es so erscheinen mag, dass die Kinder versehentlich den Vorbehalt gegen das, was die ländliche Idylle zerstören könnte, in Form des gängigen Geschwätzvorfurfs formulieren, ist die Kritik doch keineswegs so eindimensional zu verstehen. Die Verbildetheit beziehungsweise das fehlende Erfahrungswissen im Bildungswissen wird an den Pranger gestellt.

Die Stadtelterner hinterlassen als Gastgeschenk Kinderspiele, die von den Landkindern mit Skepsis im Empfang genommen werden. Die Spiele müssen den Test auf der Spielwiese der uneingeschränkten Spielmöglichkeiten im Wald bestehen. Das Harfenmännlein, das Felix geschenkt bekommen hat, klingt mechanisch in Vergleich zu den Vögeln. Beim Versuch, dieses Übel zu beseitigen, zerbricht der Junge die Mechanik. Sein zweites Geschenk, der Jägersmann, schießt immer nur auf die gleiche Scheibe, was Felix unsanft beheben will. Und Christliebs Puppe kann man nur an- und ausziehen. Sie wird bereits beim ersten Rennen durch den Wald verstümmelt. Die Versprechen der Spielsachen offenbaren sich als Lüge. Aber es ist nicht nur die Natur der Sache, die diese Einsicht nahe legt. Interessanterweise zerstört Felix den Jägersmann unter Berufung auf seinen Vater: Bloßes Zielen auf die Scheibe sei „gar keine Sache für einen Jägersmann.“⁸⁵ Anscheinend hält der Vater es für notwendig, die Lehre der Natur zu unterstützen. Die Spielsachen repräsentieren die leblose mechanische Seite der Zivilisation, die dem Schöpfungsdrang der Individuen enge Grenzen setzt. „Von ihnen, im Gegensatz zur Lehrmeisterin Natur, können sie

83 Hoffmann: Das fremde Kind, S. 478.

84 Ebd., S. 479.

85 Ebd., S. 482.

nichts lernen. Ganz allgemein eignet den beiden Landkindern, entgegen ihren Vettern aus der Stadt, ein wohltuend vernünftiges Verhalten, das sich aus ihrer sinnlichen Erfahrung herleiten lässt.⁸⁶ Insofern kann man Hoffmanns Märchen als eine Art Apologie der Reformpädagogik seiner Zeit (Basedow, Campe etc.) lesen. Aber dabei bleibt es nicht. Felix schleudert die Spielsachen einfach weg in den Wald hinein. Mit diesem auffällig aggressiven symbolischen Akt beginnt auch die Verdrängung des Lockrufs der Stadt.

Beim nächsten Spiel im Wald langweilen⁸⁷ die Kinder sich. Das Vertrauensverhältnis zum Wald scheint gestört. Felix verliert seine Mütze und stürzt beim Rennen; Christlieb bleibt wie ihre Puppe an einem Dornstrauch hängen und tut sich weh an einem spitzen Stein. Darauf bedauern sie, die Spielsachen in ihrer Ungebildetheit zerstört zu haben. Christlieb beklagt sich: „[...] könnten wir die Wissenschaften so hübsch auswendig, wie der blanke Vetter und die geputzte Muhme, ach da hättest du noch deinen Jäger, dein Harfenmännlein, da läg meine schöne Puppe nicht im Ententeich! – wir ungeschickten Dinger – ach wir haben keine Wissenschaften!“⁸⁸ Ähnlich wie bei Kafka baut hier die Erzählstruktur auf dem Nachplappern eines Gemeinplatzes auf. Obwohl es sich hier um geschwätziges Halbwissen handelt, geht von dem Wort „Wissenschaften“ dennoch eine Verlockung aus.

Aber noch kann ein „schwatzhaftes Volk“⁸⁹ aus der Natur kollektiv dagegen halten. Überhaupt wird das Rauschen der Natur mit positiv

86 Brigitte Feldges: E.T.A. Hoffmann: Epoche – Werk – Wirkung. Von Brigitte Feldges und Ulrich Stadler, mit je einem Beitrag von Ernst Lichtenhahn und Wolfgang Nehring, München 1986, S. 91.

87 Der Topos der Langeweile wird zu Hoffmanns Zeit öfters mit der Stadt in Verbindung gebracht, zum Beispiel bei Schlegel mit der Menschenmenge der Stadt: „[2] Die Langeweile gleicht auch in ihrer Entstehungsart der Stickluft, wie in den Wirkungen. Beide entwickeln sich gern, wo eine Menge Menschen im eingeschloßenen Raum beisammen ist.“ (Friedrich Schlegel: Athenäums-Fragmente. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. 1. Abteilung, 2. Band: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801). Herausgegeben von Hans Eichner, München/Paderborn/Wien/Zürich 1967, S. 165.) Vgl. Blanchot: L'entretien infini, S. 361; Blanchot: Everyday Speech, S. 16.

88 Hoffmann: Das fremde Kind, S. 485.

89 Ebd., S. 489.

konnotierten Verben wie lispeln, plaudern, flüstern, wispern, schwatzen, schwärmen, lärmern⁹⁰ etc., die alle im Grenzbereich der menschlichen Kommunikation zu verordnen sind, übersetzt. Noch kann die Natur als Phantasieträger die von den Kindern empfundenen ausfüllen. Das Naturspektakel gipfelt im Erscheinen des fremden Kindes aus einem fernen Feenreich⁹¹. Das Kind steht für eine paradiesische ewige Kindheit und kann mit sofortiger Wirkung die Frustration der Kinder verringern.

Das scheinbar unmittelbare kindliche Empfinden der Einheit von Natur und Phantasie wird vom Kammergerichtsrat Hoffmann ironisch gebrochen. Bei den Eltern angelangt, werden die Kinder aufgefordert, „genau anzugeben, wie das Kind ausgesehen habe und wie es gekleidet gewesen sei.“⁹² Die Personenbeschreibung der Kinder ist geprägt von polizeilicher Diktion und „entspricht nicht mehr dem unmittelbaren Erleben. Die Spontaneität bricht das reflektorische Moment, das die Kinder auch als vertraut mit ikonographischen und literarischen Engelsbildern [...] verrät.“⁹³ Durch das Einstreuen dieser Art von Gemeinplätzen der Schriftkultur gerät der romantische Duktus unter Verdacht. Der Verdacht bestätigt sich, wenn der ‚Fall‘ sich weiterentwickelt und die Feenwelt sich als von einem gewissen Pepasilio beziehungsweise Magister Pepsler, der sich als großer Gelehrter ausgegeben hatte, bedroht darstellt.⁹⁴ Er hat die Gestalt einer ungeheuren brummenden Fliege.⁹⁵ Als sich ein vom Onkel aus der Stadt zu

90 Ebd., S. 486, 487, 489, 489 f., 491, 491.

91 Dieses Reich wird keinesfalls absolut idealisiert, da es auch Grausamkeiten kennt. Manche Kinder zu Besuch „vermögen nicht den Gesang der purpurroten Vögel, so herrlich er auch ist, zu ertragen, so dass er ihnen das Herz zerreißt und sie augenblicklich sterben müssen. Andere, die gar zu kecke auf den Regenbogen rennen, gleiten aus und stürzen herab, und manche sind sogar albern genug im besten Fliegen dem Goldfasan der sie trägt weh zu tun. Das nimmt denn der sonst friedliche Vogel dem dummen Kinde übel und reißt ihm mit seinem scharfen Schnabel die Brust auf, so daß es blutend aus dem Wolken herabfällt.“ (Ebd., S. 494.)

92 Ebd., S. 488.

93 Yvonne-Patricia Alefeld: *Göttliche Kinder. Die Kindheitsideologie in der Romantik*. Paderborn 1996, S. 365.

94 Hoffmann: *Das fremde Kind*, S. 495.

95 Ebd., S. 450. Dies ist eine alte auch biblische Vorstellung von Satan als Fliegenkönig, die auch in Goethes *Faust* als „Herr der Fliegen“ auftaucht.

Bildungszwecken gesandter Hofmeister als Hauslehrer für die Kinder anmeldet, identifizieren die Kinder diesen heimtückischen Kinderquäler und Verwandlungskünstler alsbald eindeutig als Pepsen, da er über die gleichen insektenähnlichen pechschwarzen Züge verfügt. Allmählich schöpfen auch die Eltern bei der Beobachtung der unersättlichen Essensgier des Hofmeisters Verdacht. Auch der Name des Schreibers, Magister Tinte, lässt nicht Gutes erahnen. Er steht für die Vernichtung der Poesie, die Bürokratie der Stadt, dargestellt in der Phantasie der Kinder als ein Tintenleck, der „selbst den glänzenden Regenbogen mit einem ekelhaften schwarzen Saft zu überziehen wußte“⁹⁶. Der Gnomenkönig Pepsen lacht daraufhin dämonisch „nun sei erst alles so wie es sein solle, denn er habe es beschrieben.“ Die Beschreibung der Dinge ist nur im Sinne der Wissenschaften erlaubt, und das Schöne und Lebendige hat in dieser Beschreibung keinen Platz.

Der Wortschwall der Schriftkultur hat der Natur das Schweigen auferlegt. Auf dem Land nicht nachvollziehbare Verbote werden wirksam. Die Kinder dürfen nicht mehr in den Wald und müssen ab jetzt zwischen den häuslichen vier Wänden seltsame „Dinge nachplappern die sie nicht verstanden.“⁹⁷ Die frische Stimme der Natur wird durch die mechanisch anmutenden Geräusche des Lehrers ersetzt, die sowohl der krabbelnden Unterwelt der Natur als auch der Zivilisation zuzurechnen sind: brummen, summen, schnarren und knarren.⁹⁸ Wenn Tinte auf Drängen des Vaters mit den Kindern im Wald spazieren geht, macht er sich lustig über die Stimme der Natur: „das fehlte noch, dass Wälder und Bäche dreist genug wären sich in vernünftige Gespräche zu mischen und mit dem Gesang des Vogels ist es auch nichts; Blumen lieb ich wohl wenn sie fein in Töpfe gesteckt sind und in der Stube stehen, dann duften sie und man erspart das Räucherwerk.“⁹⁹ Nur geordnet in der Form eines stummen Gartens ist Natur erlaubt.

„Nur wer die Stimme der Phantasie hinter den Phänomenen der Natur vernimmt, hat Gewähr, in der von Entfremdung bedrohten Welt

Vgl. Lothar Pikulik: E.T.A. Hoffmann als Erzähler. Ein Kommentar zu den „Serapions-Brüdern“. Göttingen 1987, S. 142, 146.

96 Hoffmann: Das fremde Kind, S. 496.

97 Ebd., S. 498.

98 Ebd., S. 499.

99 Ebd., S. 500.

lebendig zu bleiben. Der Magister Tinte, ein Symbol des zersetzenden Verstandes und Nützlichkeitsdenkens, ist aus diesen Gründen zum Untergang bestimmt.¹⁰⁰ Dennoch kann die utopische Erwartung nicht völlig eingelöst werden. Auch die Phantasie weiß um die Macht der Wissenschaften. Erst als die Kinder ein Gefühl für diese Macht bekommen, wird den beiden der Wert und die Bedrohung ihrer Phantasiewelt ersichtlich. Eine erste bedrohliche Entfremdung deutet sich für die Kinder an, als sie nicht mehr so richtig verstehen, „was der Waldbach allerlei seltsames Zeug durcheinander plauderte [...], was er so unverständlich murmelt“¹⁰¹.

Die Macht des städtischen diskursiven Raumes wird in der Szene zum Ausdruck gebracht, in der die Kinder von den zerstörten Spielsachen verfolgt werden, die sich als die „gehorsamen Zöglinge des Herrn Magister Tinte“¹⁰² bekannt geben. Die verdrängte Stadt holt die Kinder ein. Plötzlich wirkt der Wald als paranoische Schallkulissee, wie vom Geschwätz und Ungeziefer der Großstadt verseucht. Panikartig rennen die Kinder ins Haus und bleiben von da an freiwillig, dem Klischee von Großstadtkindern entsprechend, lieber drinnen. Die Macht der personifizierten Natur in der Gestalt des fremden Kindes kann die Entfremdung von der Kindheit nicht länger verhindern. Der Prozess des Erwachsenwerdens geht nicht spurlos an der Phantasie vorbei. Die Kinder werden von den Spielsachen mit dem üblichen Vorurteil aus der Stadt verhöhnt: „Dumme Dinger, einfältig Volk nun könnt ihr sitzen ohne Spielzeug – habt nichts mit uns artigen gebildeten Leuten anzufangen gewußt“.¹⁰³ Als Teil des Erwachsenwerdens hält die dunkle Seite des Erwachsenenalltags Einzug in die Phantasiewelt.

Nach einem Streit im Wald zwischen Pepser und dem Hofstaat der Feenkönigin wird letzter – scheinbar als Deus-ex-Machina-Lösung – ironisch vom Vater der Kinder mit einer riesigen Fliegenklatsche erschlagen, ein ins Monströse ausgewachsenes Alltagsding. Jetzt bricht die Alltagsrealität völlig ein. Der Vater wird krank und stirbt; die Kinder können den Familiensitz nicht halten. Der Alltag des verarmten Landadels deklariert „das romantische Totalitätsverständnis und

100 Siehe Anm. 86, S. 93.

101 Hoffmann: Das fremde Kind, S. 491.

102 Ebd., S. 506.

103 Ebd., S. 507.

deformiert eine theologische oder ästhetische Theodizee, die E.T.A. Hoffmann am Beispiel einer faktisch mangelhaften und idealistische Ansprüche konterkarierenden Kindheit thematisiert.¹⁰⁴ Das forcierte Happy End kann das prägende Verlustgefühl nicht mehr wettmachen.

Kurz bevor er stirbt, gibt der Vater zu, das fremde Kind in seiner Jugendzeit auch gekannt zu haben und er mahnt, dieses wunderbare Kind nicht wie er zu vergessen.¹⁰⁵ Mit der Autorität des Vaters kann das Märchenhafte als Antidot gegen den Alltag einen institutionellen Platz einnehmen. Und so geschieht dann auch das Erwartbare: „Alles was Felix und Christlieb unternahmen, geriet so überaus wohl, daß sie samt ihrer Mutter froh und glücklich wurden und noch in später Zeit spielten sie in süßen Träumen mit dem fremden Kinde, das nicht aufhörte, ihnen die lieblichsten Wunder seiner Heimat mitzubringen.“¹⁰⁶ Das ist ein Märchengemeinplatz, der seine originär-romantische Überzeugungskraft bereits eingebüßt hat.

Die Topoi der Romantik sind nicht mehr stabil. Die Gemeinplätze, die das reine Nutzenkalkül der aufgeklärten Stadtkultur anprangern sollten, affizieren zu gleicher Zeit auch die Märchenwelt. Hoffmann konfrontiert den Leser mit einer Redeweise, die um die Klischeeträchtigkeit ihrer Sprache weiß, aber diese Problematik noch nicht offen zur Schau zu stellen vermag. Bei Kafkas *Kinder auf der Landstraße* wird der Verdacht gegen die Stadt selber als Teil eines Verweissystems von Gemeinplätzen entlarvt. Gerade diesem Ende rechnet Tucholsky in einer Rezension klassische Qualität zu: „Am schönsten der Shakespearesche Schluß von ‚Kinder auf der Landstraße‘ [...]. Hier scheint mir der Weg zu liegen, der zum Parnaß führt: so etwas ist tief und mit den feinfühligsten Fingern gemacht.“¹⁰⁷ Leeres Geschwätz scheint ein Dichtungsideal verkörpern zu können. Bereits Novalis hat dafür eine Erklärung gegeben. In seinem *Monolog* von ca.

104 Yvonne-Patricia Alefeld: *Göttliche Kinder. Die Kindheitsideologie in der Romantik*. Paderborn 1996, S. 363.

105 Hoffmann: *Das fremde Kind*, S. 508.

106 Ebd., S. 510.

107 Kurt Tucholsky: *Drei neue Bücher* (1913). In: *Deutsches Tempo. Texte 1911 bis 1932* (Gesammelte Werke, Ergänzungsband 1). Herausgegeben von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 50-51.

1798 ist es nicht der Stadtmensch, sondern die Sprache selber, die närrische Züge bekommen hat.

Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner.¹⁰⁸

Hier entsteht die Idee einer autonomen Sprache, die für seine Produktivkraft nicht mehr auf eine Außenreferenz angewiesen ist. Das Närrische bestehe darin – so interpretiert Niklas Luhmann Novalis –, dass die „selbstreferentielle Geschlossenheit der Sprache“ davon abzuhängen scheint,

daß die Teilnehmer dies nicht durchschauen und gerade nicht nur schwatzen, sondern Bestimmtes sagen wollen. Danach wäre dann auch das Reden und Schreiben über Gesellschaft nur die Erzeugung eines sprachlichen Artefakts, die aber nur möglich ist, wenn es nicht so gemeint war.¹⁰⁹

Luhmann stimmt mit der Diagnose von Lefebvre überein, dass die Auflösung der Referenz ‚Natur‘ auf der „Ebene der Selbstbeschreibungsterminologien“ – Lefebvre würde sagen Metasprache – ohne weiteres unauffällig bleiben kann. Man kann die Erfahrung tautologischen Sprechens im Sprachalltag¹¹⁰ verdrängen und „kann immer noch an die Möglichkeit richtiger Aussagen, zutreffender Beschreibungen, sachhaltiger Begriffe glauben.“¹¹¹ Luhmann und Lefebvre teilen weiter die Auffassung, dass die sprachliche Selbstbezogenheit erst in einer Kultur ermöglicht wird, die auf eine

108 Novalis: Monolog (1798). In: Novalis Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd.2 (Das philosophisch-theoretische Werk). Darmstadt 1999, S. 438.

109 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband. 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 994 f.

110 Vgl. für die Darstellung des „Wissen[s] um die Unübersteigbarkeit des Gegebenen“ bei Kafka, Beckett und Wittgenstein: Sandra Markewitz: Das Schweigen. Tautologizität in Kafkas Tagebüchern. München 2006, S. 10.

111 Siehe Anm. 109, S. 996.

bürokratisch organisierte Schriftproduktion zurückgreifen kann. Medienhistorisch ist solch ein Rückgriff erst seit der *Gutenberg Galaxis* plausibel. Sie wird von Luhmann verstanden

als Folge einer immer weiter ausgreifenden Interpretation von Büchern durch Bücher, die für alle Interessierten zugänglich sind [...]. Die gedruckten Zeichen bieten so den Ausgangspunkt für eine expandierende und diversifizierende Semantik, die schließlich zur Erosion aller notwendigen Referenzen führt und sich mit Selbstreferenz begnügen kann. Die Gesellschaft richtet sich im Gefängnis der eigenen Sprache ein und reflektiert von da aus auf Aprioris, auf Werte, auf Axiome, die aber nur noch in kontingenzkompensierender Funktion benötigt werden; also nur noch zum Abschluß der eigenen Unabschließbarkeit; nur noch als verdeckte Paradoxien.¹¹²

Die Literatur kann daran teilhaben, indem sie sich den Abfall dieser Verdeckungsproduktion, das Geschwätz und die Paradoxien, zu eigen macht. Hoffmann und Kafka konnten durch die markante Positionierung von normalerweise völlig unterhalb der Beobachtung liegenden Gemeinplätzen diesen Rest literarisch *recycled* wieder zur Reflexion freigeben.

Novalis entwickelt wohl die erste Geschwätzpoetik. Eine Aufwertung des Geschwätzes lohnt sich, denn seiner Meinung nach ist es

ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß,– 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 Leute gegen die Sprache haben. Sie merken ihren Muthwillen, merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist.¹¹³

Die Sprache kann nur ihre Wahrheiten freigeben, wenn man pausenlos weiterformuliert, ohne eine Abschließbarkeit zuzulassen. Für diese Wahrheitsfindung sind sowohl eine apodiktische Redeweise als auch die Alternative im Pathos des Schweigens unrechtmäßig. Die Sprache kann

112 Ebd., S. 996 f.

113 Siehe Anm. 108, S. 438.

sich nicht behaupten, „sans se reprendre – et pas davantage dans le silence. Le langage ne peut se réaliser par le mutisme: se taire est une manière de s’exprimer dont l’illégitimité nous relance dans la parole.“¹¹⁴

Dies hat Folgen für die Autonomie des Schriftstellers. Kann hier noch von einem Beruf die Rede sein?

Wenn ich [...] das Wesen und Amt der Poesie auf das deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es kein Mensch verstehn kann, und ich ganz was albernnes gesagt habe, weil ich es habe sagen wollen, und so keine Poesie zu Stande kommt. Wie, wenn ich aber reden müßte? und dieser Sprachtrieb zu sprechen das Kennzeichen der Eingebung der Sprache, der Wirksamkeit der Sprache in mir wäre? und mein Wille nur auch alles wollte, was ich müßte, so könnte dies ja am Ende ohne mein Wissen und Glauben Poesie sein und ein Geheimnis der Sprache verständlich machen? und so wäre ich ein berufener Schriftsteller, denn ein Schriftsteller ist wohl nur ein Sprachbegeisterter? – „¹¹⁵

Nach Niklas Luhmann setzt Novalis sich bereits mit der inhärenten und nicht-nachvollziehbaren Gewalt, die das Dichteramnt bestimmt, auseinander: „Die Sprache spielt nur mit sich selbst. Ihre reine Form ist das Schwatzen. Wenn man ihren inneren Möglichkeiten gehorcht, und nur so, erzeugt man große Gedanken.“¹¹⁶ Sich dem nichtintentionalen Geschwätz hingeben zu müssen, ist aus der Sicht von Blanchot insofern eine *schreckliche Verantwortung*, da es die Berufung des Schriftstellers ist, sich mit seiner neuen passiven Rolle, den Sprachmüll abholen zu müssen, abzufinden. Sogar wenn er dagegen angehen möchte, muss er sich in der Sprache behaupten. Wie soll man aber die Wörter zum „Selbstmord“ verführen?

114 Maurice Blanchot: Kafka et la littérature. In: La part du feu. Paris, 1972 (1949), S. 30. Die Sprache kann sich nicht behaupten, „ohne sich zurückzunehmen, und es gibt es auch nicht im Schweigen. Die Sprache kann sich durch Verstummen nicht verwirklichen: Schweigen ist ein Modus des Ausdrucks, dessen Unrechtmäßigkeit uns ins Reden zurückwirft.“ (Maurice Blanchot: Kafka und die Literatur (1949). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 75.)

115 Siehe Anm. 108, S. 438 f.

116 Siehe Anm. 109, S. 994 f.

[...] c'est à l'intérieur des mots que ce suicide des mots doit se tenter, suicide qui les hante mais ne peut s'accomplir, qui les conduit à la tentation de la page blanche ou à la folie d'une parole perdue dans l'insignifiance.¹¹⁷

Novalis wählt noch positiv konnotierbare Signifikanten wie „Geheimnis“ oder „Sprachbegeisterter“; Maurice Blanchot betont eher die grausame Seite einer Sprache, die daher kommt, „que sans cesse il évoque sa mort sans pouvoir mourir jamais.“¹¹⁸

117 Siehe Anm. 114, S. 30. „[...] im Innern der Worte [muss] der Selbstmord der Worte versucht werden, ein Selbstmord, der sie zwar umtreibt, aber nicht ausgeführt wird, der sie zur Versuchung führt, die Seite leerzulassen, oder zum Irrsinn eines in der Bedeutungslosigkeit verlorenen Geredes [von mir korrigierte Übersetzung, W. P.]“ (Siehe Anm. 114(b), S. 75.)

118 Ebd., S. 30. „Die Grausamkeit der Sprache hat darin ihren Grund, daß sie unaufhörlich ihren Tod beschwört, ohne jemals sterben zu können.“ (Ebd., S. 75.)

2.3. Terror um Nichts – Beckett

La banalité n'est point dépourvue de subversion. Alliée de temps qui la dévalorise, elle est subversion banalisée.¹¹⁹

To avoid the expansion of the commonplace is not enough; the highest art reduces significance in order to obtain that inexplicable bombshell perfection.¹²⁰

2.3.1. Sag es mit Blumen: das Terrorregime der Gemeinplätze

– Paulhan

Die intellektuelle Betrachtung des Geschwätzes im geschützten Raum der Gesellschaft führt oft zu seiner leichten Verklärung desselben. Das Geschwätz wird als faszinierende, beiläufig aller Subordination entzogene Seite des Sprachgebrauchs herausgestellt. So schreibt Alexander Garcia Düttmann „*Der Schwätzer vergisst, dass er die Sprache gebraucht*. Er verfällt seiner Rede und gibt dadurch etwas von der Sprache preis.“¹²¹ Selten wird aber nach der Bedingung der Möglichkeit dieses Phänomens gefragt. Welche Änderung muss das Geschwätz erfahren haben, um eine solche Preisgabe zu ermöglichen? Düttmann argumentiert auch weiter: „Dem Geschwätz fehlt ein innerer Horizont. Es hängt von äußeren Zwängen ab.“¹²² Einerseits räumt er dem Geschwätz die Fähigkeit ein, einen Zugang zur Sprache zu ermöglichen, die dem *sachdienlichen* Sprechen verborgen bleiben muss. Andererseits hebt er das Parasitäre dieses geschwätzigen Freiraums hervor. Das Geschwätz hat das Potential, sich dem dialektischen, dem Nicht-Gesagten mitstrukturierenden Sprechen¹²³ zu widersetzen, zugleich kann

119 Edmond Jabès: *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*. Paris 1982, S. 12.

120 Samuel Beckett: *Assumption* (1929). In: S. E. Gontarski (ed.): *The Complete Short Prose. 1929-1989*. New York 1995, S. 4.

121 Alexander Garcia Düttmann: *Geschwätz*. In: Drs.: *Verwisch die Spuren*. Zürich/Berlin 2005, S. 84.

122 Ebd., S. 74.

123 Vgl. Blanchot, *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 90.

es aber seine Zwangsjacke niemals völlig ablegen und bleibt es immer auf die gemeinsame Sprache angewiesen, derer es sich maßlos bedient. Wird dieses Geschwätz aber beobachtbar ausgestellt, hat es etwas „irremachende[s]“¹²⁴.

In *L'Espace littéraire* schreibt Blanchot über das Werk Becketts, dass darin ein entwurzeltes Geschwätz sichtbar wird, Sätze, die abgleiten „dans la multitude du bavardage, bavardage qui à son tour surgit comme la manifestation de toute parole profonde, parlant sans commencement ni fin.“¹²⁵ Beckett führt uns in seinem Werk *Textes pour Rien* (1955) [Texte um Nichts] vor, welche Paranoia die Wörter „Geschwätz“, „Gefasel“, „Wortschwall“ beziehungsweise „Gemurmel“ hervorrufen können, wenn eine Stimme sich nicht mehr im abgesicherten Raum der Subjektsprache verorten kann oder will.¹²⁶ Er stellt die Frage, ob es ein „Exil“¹²⁷ für eine murmelnde Stimme außerhalb der Gerichtsbarkeit des gehegten Sprachraumes gebe. Die Frage bleibt zunächst unbeantwortet. Gedanken

124 Siehe Anm. 121, S. 75.

125 Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 504. In *L'Entretien infini* schreibt Blanchot über das Werk Becketts, dass darin ein entwurzeltes Geschwätz oder Gerede sichtbar wird, Sätze, die abgleiten „in die Masse des Geredes, des Geredes, das seinerseits als die Manifestation jedes tiefgründigen Sprechens hervortritt, sprechend ohne Anfang und Ende.“ (Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 161.)

126 Für eine besonders filigrane konsekutive Lektüre der 13 in *Textes pour rien* versammelten Texte, vgl.: Peter John Murphy: *The Rhetoric of Failure in Texts for Nothing*. In: *Reconstructing Beckett. Language for Being in Samuel Beckett's Fiktion*. Toronto/Buffalo/London 1990, S. 35-52. John Pilling konzentriert sich bei seiner Lektüre der *Textes* auf die Problematisierung des Äußerungsmediums in Becketts Schaffen (John Pilling: *Post-trilogy Prose: Texts for Nothing*. In: James Knowlson / John Pilling: *Frescoes of the Skull. The Later Prose and Drama of Samuel Beckett*. London 1979, S. 41-60). Für eine vergleichende stilistische Untersuchung der 13 Texte, vgl. Susan D. Brienza: *Samuel Beckett's New Worlds. Style in Metafiction*. Oklahoma 1987, S. 20-47.

127 Samuel Beckett: *Texte um Nichts*. In: *Drs.: Erzählungen*. Aus dem Französischen von Elmar Tophoven. Frankfurt am Main 1995, S. 124 (weiter im Text zitiert als: [T + Seitenangabe]).

aus den unterschiedlichen Leitdiskursen der Gesellschaft nisten sich bei Beckett immer wieder in der Sprecherinstanz ein:

Es spukt ja in mir, sie sollen sich wegscheren, eines nach dem anderen, auch die letzten sollen mich verlassen, und mich leer lassen, leer und still. Sie sind es, die meinen Namen murmeln, die mir von mir erzählen, von einem Ich erzählen, sie sollen gehen, anderen davon erzählen, die ihnen nicht glauben werden, oder die ihnen glauben werden. [T 142]

Viele Kritiker haben einfach Samuel Becketts Bewertung seiner *Textes pour Rien* als misslungen¹²⁸ übernommen und das Urteil als Zeugnis der angeblichen Schaffenskrise des Autors nach *L'innomable* interpretiert. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik ist mittlerweile zu einem Gemeinplatz der Beckett-Forschung geworden. Wenn man den Titel oder die Inhalte der *Textes pour Rien* genau nimmt, ist – vom Autor gewollt oder nicht – die Ironie von Becketts Aussage jedoch augenfällig. In diesem Werk wird gerade die Rhetorik des Versagens untersucht. Man darf sich nichts vormachen: Warum hätte Beckett seinen Text mit aller Akribie selber ins Englische übersetzt, wenn es sich um eine Missgeburt handelt. Es ist tatsächlich so, dass die Texte noch nicht einmal das ontologische *Nichts* erreichen, lediglich den zeitgenössischen Topos der *Nichtigkeit* streifen können. Der Terror für das sprechende Subjekt besteht darin, immer wieder von den Gemeinplätzen der Sprache eingeholt zu werden. Auf der ersten Seite schreibt Beckett bereits: „Es ist einfach, ich kann nichts mehr, das sagt man so.“ [T 123] Die ungeheuerliche Erfahrung, immer wieder ins *Gerede* beziehungsweise *Geschreibe* des *Man*¹²⁹ zu verfallen, ohne noch als Sprecherinstanz begrenzend intervenieren zu können, ist in seiner Performanz so stark, dass eine Literatur der Sprachhohnmacht entsteht. Insofern ist das Scheitern einer aus dem Abseits der Sprachgemeinschaft sprechenden

128 1956 soll Beckett in einem Interview mit Israel Shenker es folgendermaßen formuliert haben: „The very last thing I wrote – ‚Textes pour rien‘ – was an attempt to get out of the attitude of desintegration, but it failed.“ (Israel Shenker: Moody Man of Letters. In: New York Times, CV, Sunday 6 May 1956, section 2, pp. 1 and 3. Zitiert nach Hans-Hagen Hildebrandt: Becketts Proust-Bilder. Erinnerung und Identität. Stuttgart 1980, S. 30).

129 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1967, § 35.

Stimme paradox aufzufassen: Einerseits sollte dieses Versagen ein Ende nehmen, andererseits ist es noch nie gesagt worden.

Das durch die drohende Leere der Worte erschwerte Urteil über das Gelingen eines literarischen Textes hat kaum einen Autor stärker beschäftigt als Maurice Blanchot. Aber er hatte seinen Gewährsmann in Jean Paulhan, dem Herausgeber der *Nouvelle Revue Française* und auch Beckett bekannt, dem Autor und polemischen Essayisten. Blanchots Paulhan-Lektüre¹³⁰ ermöglicht es, die Frage nach dem der Sprache innewohnenden *Nichts* mit der Frage nach der in den Gemeinplätzen der Sprache zu verortenden Gewalt zu verbinden. Die Gemeinplätze verunreinigen potenziell die Sprache: Durch sie gibt es vielmehr *Etwas* als Nichts, Etwas, wogegen man nicht ansprechen kann. Diese „Phrasen“ [T 139] können sich sogar mit dem Geschwätzvorfurw verbünden. Im isolierten Ort, im Jenseits der Zivilisation, kommen verschiedene Varianten von Phrasen, die die Leere der Worte betonen so oft vor, dass sie in den Verdacht geraten, fast gesetzmäßig zum Klischee erstarrt zu sein.

In der okzidentalen Kultur hat im Bereich der Gemeinplätze alles durchaus in bester Ordnung angefangen. Ab dem klassischen Altertum wurden gebrauchsfertige Wendungen oder Argumente für bestimmte festgelegte Anlässe zur Arbeitserleichterung von Rednern und Anwälten in Handbüchern kompiliert: die sogenannten *sedes argumentorum* oder *loci communes*. Dasjenige, was das Gemeinschaftsgefühl in der Kommunikation stärken konnte, war wichtiger als der Originalitätsgedanke. Diese Redepraxis setzte einen definierten Raum voraus, in dem man sich über bestimmte Werte einig war. Phrasen waren noch nicht *banal*; sie waren Ausdruck einer Gemeinschaftsidee.

Das Adjektiv ‚banal‘ bedeutet ursprünglich ‚gemeinnützig in einem Gerichtsbezirk‘. Es wurde ‚zunächst zur Bezeichnung von Dingen verwendet, die den Personen, die in einem bestimmten Bezirk leben, gemeinsam gehören. Aus der Bedeutung ‚gemeinsam, gemeinnützig‘ wird dann ‚normal‘ mit der Verschlechterung hin zu ‚nichtsagend‘.“¹³¹

130 Vgl. Jérôme Roger: La dispute des Fleurs de Tarbes: Blanchot lecteur de Paulhan. In: Maurice Blanchot. Récits critiques. Textes réunies par Christophe Bident et Pierre Vilar, Tours 2003, S. 279-314.

131 Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York 2002, S. 87.

Das *Banale* war noch in Harmonie mit der Gemeinschaft. Das Gesetz garantierte für die Individuen den Zugang zu den gemeinsamen *Dingen*. Andererseits verhinderte es, dass einer diese alleine besaß. Wie das Gesetz sind die Gemeinplätze erst dadurch individuell flexibel einsetzbar, dass sie allgemein im Namen des Gesetzes sprechen. „Die Zugänglichkeit des Gesetzes war in gewisser Weise gleichbedeutend mit der Zugänglichkeit dessen, wozu es den Zugang regelte.“¹³² Das Gesetz trägt die Signatur des Banalen: Es ist individuell ausgerichtet und gilt dennoch für alle gemeinsam; es gilt nur in der Allgemeinheit individuell. Das gemeinsame Banale ist auf seine individuelle Ausrichtung angewiesen und umgekehrt: Es hat nur Sinn „vermittels des individuellen Zugangs, eines Zugangs, der per Gesetz geregelt werden muß derart, daß die Allgemeinheit des Banalen durch seine individuelle Zugänglichkeit gekennzeichnet ist.“¹³³ Die Verschiebung hin zu einer pejorativen Bedeutung des Begriffes ‚banal‘ geht einher mit einem Vergessen dieses Ursprungs.

Wenn man nach Gemeinplätzen fragt, fragt man immer auch nach der (Sprach)Gemeinschaft, die über den Banalitätscharakter einer Sprache richtet. Wenn man etwas persönlich für ‚nichtssagend‘ hält, setzt man sich immer auch mit impliziten Musterurteilen des Kollektivs auseinander. Beckett betont zwar die Leere der Phrasen, aber zu gleicher Zeit stellt er die kollektiven Kräfte heraus, in dem sie entstehen. Er zeigt, wie sogar in völliger Isolation die Phrasen sich nie völlig von der Gesetzeslogik einer Kommunikationsgemeinschaft ablösen lassen. Die Frage nach der Banalität steht im engen Zusammenhang mit der Frage nach der Gewalt der Sprache, und dieses Machtproblem kann man individuell nicht lösen. Der subversive Akt der Literatur besteht darin, den sprachinhärenten Terror, der sich nicht banalisieren lässt, sichtbar zu machen. Er betrifft uns alle und kann nur abgewendet werden, indem man sich immer wieder neu in bestimmten Kreisen auf stabile Geschwätzurteile einigt.

132 Artur R. Boelderl: „Muß unter Sterblichen auch Das Hohe sich fühlen“? Zur Ehrenrettung des Banalen in Literatur und Philosophie. In: Friedbert Aspetsberger und Günther A. Höfler (Hrsg.): Banal und erhaben – es ist (nicht) alles eins. Innsbruck/Wien 1997, S. 38.

133 Ebd.

In seinem Buch *Les Fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres* (1930, 1940) greift Jean Paulhan die traditionell um Gemeinplätze organisierten Kommunikationsideale der Rhetorik auf, um eine Dichotomie – Rhetorik / Terror – zu entwickeln, die überraschenderweise den Gebrauch von Gemeinplätzen mit dem Nachspiel der Französischen Revolution¹³⁴ in Verbindung bringt: der *Terreur*, die 1793-94 in Frankreich mit grausamer Gewalt ihre Vision der Französischen Revolution durchzusetzen suchte. Die Verfolgung der Kollaborateure des *Ancien Régime* durch den Terror im Namen der revolutionären Idee hat ihr linguistisches Pendant im Konflikt zwischen den ‚angeklagten‘ Anhängern der von der Rhetorik vorgegebenen Gemeinplätze und den ‚revolutionären‘ Verfechtern der reinen Übertragung von Konzepten. Die Übertragung soll nicht länger vom Rauschen der sich abnutzenden Oberfläche der Sprache gestört werden.

L'on appelle *Terreurs* ces passages dans l'histoire des nations (qui succèdent souvent à quelque famine), où il semble soudain qu'il faille à la conduite de l'État, non pas l'astuce et la méthode, ni même la science et la technique – de tout cela l'on n'a plus que faire – mais bien plutôt une extrême pureté de l'âme, et la fraîcheur de l'innocence commune. D'où vient que les citoyens se voient pris eux-mêmes en considération, plutôt que leurs œuvres: la chaise est oubliée pour le menuisier, le remède pour le médecin. Cependant l'habileté, l'intelligence ou le savoir-faire deviennent suspects, comme s'ils dissimulaient quelque défaut de convictions. Le représentant Lebon décrète, en août 1793, que le tribunal révolutionnaire d'Arras jugera d'abord les prévenus „distingués par leurs talents“.¹³⁵

134 Vgl. auch Jean Paulhans Nachfolgetext: Un embarras de langage en 1817 (1945). In: Jean Paulhan. Œuvres complètes. Tome troisième. Paris 1967, S. 149-164.

135 Jean Paulhan: *Les fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres* (1930, 1940). In: Jean Paulhan. Œuvres complètes. Tome troisième. Paris 1967, S. 32 f. (im Folgenden zitiert als: Paulhan: *Les Fleurs de Tarbes*). Ich zitiere im Folgenden Paulhan auf Französisch, da keine vollständigen deutschen Übersetzungen seiner Schriften vorliegen. In den Fußnoten wird, falls vorhanden, eine englischsprachige Übersetzung nachgereicht. „We call periods of Terror those moments in the history of nations (which often follow some famine), when it suddenly seems that the State requires not

Nach Paulhan greift dieses Muster auch auf die Beurteilung der Sprache und Literatur über. Beide werden nicht nach ihrer Ausdrucksfähigkeit oder Ästhetik beurteilt, sondern stehen von vornherein unter dem Verdacht, die Konzepte zu fälschen. In der längeren Rezension *Comment la littérature est-elle possible?* (1941)¹³⁶ hat Blanchot die Reichweite der bestechend simplen Paulhanschen Dichotomie Rhetorik / Terror ausgelotet.¹³⁷ Damit erhält die Literaturbetrachtung – von der Seite der Rhetorik her – eine Gemeinplatztheorie, die zugleich über den Nexus mit dem Terror eine Gemeinschaftstheorie ist.¹³⁸

Zur Debatte steht nicht nur der vulgär-platonische Unterschied zwischen Wort und Idee. Von der deutschen Romantik bis zur Avantgarde haben radikale Poetiken versucht, das Versagen des Mediums Sprache durch Sprachsüberungsmaßnahmen zu überwinden. Blanchot erkennt da zwei Strategien:¹³⁹ In der ersten Variante wird der Agent Sprache als Ausdrucks- beziehungsweise Übersetzungsmedium

ingeniousness and systematic methods, nor even science and technology – no one cares about any of that – but rather an extreme purity of the soul, and the freshness of a communal innocence. Consequently citizens themselves are taken into consideration, rather than the things they do or make: The chair is forgotten in favor of the carpenter, the remedy in favor of the doctor. Skill, knowledge, and technique, however become suspect, as if they were covering up some lack of conviction. The representative Lebon decreed, in August 1793, that the revolutionary tribunal of Arras would begin by judging those prisoners who ,stood out because of their talents.‘ “ (Jean Paulhan: *The Flowers of Tarbes or, Terror in Literature* (1941). Translated by Michael Syrotinski, Urbana/Chicago 2006, S. 24; im Folgenden zitiert als: Paulhan: *The Flowers of Tarbes*).

136 Maurice Blanchot: *Comment la littérature est-elle possible?* In: *Faux Pas*. Paris 1975 (1943), S. 92-101 (im Folgenden zitiert als: Blanchot: *Comment la littérature est-elle possible?*).

137 Paulhans Sprachreflexion wird Blanchot lange Zeit in mehreren Schriften begleiten. Er äußert sich direkt zu Paulhan in: *Comment la littérature est-elle possible?* (1941); *Le paradoxe d’Aytré* (1946); *Le Mystère dans les lettres* (1946) und *La facilité de mourir* (1969).

138 Es ist kaum zu überschätzen, welchen Einfluss die Begegnung von Blanchot mit den Schriften von Paulhan für die Theoriebildung in Frankreich gehabt hat. Vgl. Michael Syrotinski: *Defying Gravity. Jean Paulhan’s Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History*. Albany, NY 1998, S. 78.

139 Vgl. ebd., S. 84.

nicht länger anerkannt: „le vrai rôle du langage n'est pas d'exprimer mais de communiquer, non pas de traduire mais d'être; et il serait absurde de ne voir en lui qu'un intermédiaire, un misérable agent“¹⁴⁰ Diese Position ist nicht verhandelbar. Literatur spricht direkt aus dem Leben heraus; sie ist oder sie ist nicht. In der desillusionierten Form führt die konsequente Haltung hier zwangsläufig zur Untätigkeit beziehungsweise zum Schweigen.

In der zweiten Strategie unterwirft man sich dem richtigen Souverän, der den richtigen Ausdruck vorgibt. Hier gibt es die Bereitschaft, im Namen eines charismatischen Führers alle abweichenden Äußerungsformen totzusagen: „le langage a pour mission d'exprimer correctement la pensée, de s'en faire l'interprète fidèle, de lui être soumis comme à une souveraine qu'il reconnaît.“¹⁴¹

Diese terroristischen Angriffsmodi können das ungreifbare gesellschaftliche Geschwätz jedoch nicht völlig ausmerzen. Beide sind einer Blindheit ausgesetzt: Man kann nie völlig sicher gehen, dass ein bestimmter Satz mit einem Originalgedanken zusammenfällt, dass ein Gedanke eindeutig repräsentiert wird und nicht doch zukünftig als Gemeinplatz multifunktional zum Einsatz kommen kann. Die einzige Hoffnung liegt für Paulhan darin, die rhetorische Oberfläche der Sprache anzuerkennen und die Gemeinplätze in aller Öffentlichkeit als Gemeinplätze zu behandeln, sie *gemein* zu machen.

Il suffit de faire *communs* les lieux communs et de rendre à leur véritable usage les règles, les figures et toutes les autres conventions qui suivent la même fortune. Si l'écrivain se sert comme il convient des images, des unités, de la retrouver le langage impersonnel et innocent qu'il cherche,

140 Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 95. „language's true role is not to express but to communicate, not to translate but to be; and it would be absurd to see it as nothing but an intermediary, worthless agent [...]“ (Übersetzung von Michael Syrotinski, in: Maurice Blanchot: *How is literature possible?* (1943). In: Michael Holland (ed.): *The Blanchot Reader*. Second edition, Oxford/Cambridge/Mass. 1996, S. 54; im Folgenden zitiert als: Blanchot: *How is literature possible?*)

141 Ebd., S. 95. „language's mission is to express thought correctly, to be its faithful interpreter, to be subservient to it as if to a master whom it recognizes.“ (Ebd., S. 54.)

le seul qui lui permette d'être ce qu'il est et d'avoir contact avec la nouveauté vierge des choses.¹⁴²

Wenn die Rhetorik in der Gemeinschaft neue Anerkennung finden würde, könnte der Schriftsteller dadurch, dass das rhetorische Arsenal nicht länger versteckt und uneigentlich eingesetzt werden muss, die Durchsetzungskraft seiner Ideen potenzieren. Die gemeinschaftsbildende Kraft der Gemeinplätze kann optimal genutzt und individuell zugeschnitten werden.

Eine klare Unterscheidung von Rhetorik und Terror, als Neu-Positionierung der Form / Inhalt-Unterscheidung, ist kaum haltbar¹⁴³: „the Idea Terror itself can be approached, and known, only through the words that mutilate it, while the Rhetorician's efforts to dominate Terror by understanding it are themselves Terrorist.“¹⁴⁴ Die fehlende Trennschärfe in der Dichotomie Rhetorik / Terror macht es einerseits unmöglich, eine von der Sprache unbefangene Leitidee zu verbreiten und

142 Ebd., S. 94. „All we need to do, says Paulhan, is to make commonplaces common, and to restore to their proper usage the rules, figures of speech and all the other conventions which suffer a similar fate. If a writer uses images, unities, rhymes, that is, rhetoric's renewed means, as he is supposed to, he will be able to rediscover the impersonal and innocent language he is searching for, the only one which allows him to be what he is and to enter into contact with the virgin newness of things.“ (Ebd., S. 53 f.) Vgl. Paulhan: *Les Fleurs de Tarbes*, S. 80; *The Flowers of Tarbes*, S. 79.

143 Vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2002, S. 56 ff. Die Konzept / Ausdruck-Unterscheidung hat genauso wie die strenge Trennung von Natur und Gesellschaft, zwischen Mensch und Ding, nur als Glaubenssatz der Moderne Bestand. Tatsächlich handelt es sich jeweils um Mischverhältnisse. „Genauso wie die Idee der Revolution die Revolutionäre dazu antrieb, unwiderrufliche Entscheidungen zu treffen, welche sie sich sonst nicht zugetraut hätten, gab die Verfassung den Modernen den Mut, Dinge und Menschen in einer Größenordnung zu mobilisieren, die sie sich sonst untersagt hätten.“ (58) Die Bildung und Vermittlung von sauberen Gegensätzen in der Moderne steigerte also die Chance, Vermischungen einzugehen. Die Verbindung von Reinigungswahn und Hybridbildung ist die Paradoxie der Moderne.

144 Allan Stoekl: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 157.

andererseits eine Art „master cliché“ zu finden, „which somehow makes all other terms in opposition stable and knowable.“¹⁴⁵ Ohne dieses ‚Leitbild‘ gibt es keine ausreichend breite Basis, um die Gemeinplätze wieder im ursprünglichen Sinne ‚banal‘ zu machen: gemeinnützig für alle da und dennoch nach individuellem Ermessen zu handhaben. Nicht zufälligerweise endet die Schrift *Les Fleurs de Tarbes* mit dem Satz: „Mettons enfin que je n’ai rien dit.“¹⁴⁶ Wie soll man diese Durchstreichung verstehen? Es ist eine ähnlich unmögliche Zurücknahme, wie die, die Beckett fortwährend auf die Spitze treibt:

Zu streichen, die Wörter lassen sich streichen, und die irrsinnigen Gedanken, die sie erfinden, die Sehnsucht nach jenem Schlamm, wo der Geist des Ewigen wehte und sein Sohn sehr viel später, zu Füßen der Ehebrecherin, mit seiner armseligen göttlichen Fingerspitze schrieb, auszuwischen, nur sagen, nichts gesagt zu haben, auch das ist nichts sagen. [T 145]

Beckett erteilt mit blasphemischen Worten dem Verlangen nach einer ‚Erdung‘ im Namen des christlichen Erbes scheinbar eine Absage. Die Löschung dieser christlichen Urschrift erfolgt aber mit dem rhetorischen Lückenbüßer „nichts gesagt zu haben“. Kann man losgekoppelt von allen Denktraditionen beziehungsweise von einer Ur-Matrize für die Sprachklischees wirklich *nichts* sagen?

Paulhans letzter Satz und auch das Emblem des Buches, die Blumen im Park von Tarbes, legen es für Blanchot nahe, zwischen den Zeilen des Textes ein verstecktes, explosives zweites Buch bei Paulhan zu unterstellen. Dieses Buch würde sogar das Potential einer kopernikanischen beziehungsweise kantischen Revolution in sich bergen. Der Titel von Blanchots Rezension *Comment la littérature est-elle possible?* ist eine Anspielung auf die Leitfrage in Kants erster *Kritik*: „Wie ist Erkenntnis möglich?“ Kant zeigt darin, dass einzig die Verstandeskategorien die Möglichkeit bieten, mit Recht behaupten zu können, Erkenntnis zu haben.¹⁴⁷ Und da liest Blanchot bei Paulhan

145 Ebd., S. 158.

146 Paulhan: *Les Fleurs de Tarbes*, S. 94; „In fact, let’s just say I have said nothing.“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 94.)

147 Vgl. Kevin Hart: *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the Sacred*. Chicago/London 2004, S. 46.

heraus, dass es die Konzepte sind, die sich um die Sprache drehen und nicht umgekehrt: ohne Rhetorik keine Spur von Revolution oder Absage an alles. „What seems to render literature impossible turns out to be its condition of possibility.“¹⁴⁸ Was ist das aber für eine rätselhafte Revolutionsparole, der Regelpoetik entkommen zu wollen, indem man gerade die gehassten Gemeinplätze der Rhetorik als Geheimwaffe einsetzt? Was hat man damit gewonnen, wenn man dem Terror seine reine Idee nimmt? Lebt gerade moderne Literatur nicht von solchen Illusionen?

Obwohl Paulhan die Revolution fördern zu wollen scheint, ist seine Leitallégorie aber scheinbar ganz harmonisch. Er berichtet von einem Schild am Eingang eines Parks in Tarbes: „IL EST DÉFENDU D'ENTRER DANS LE JARDIN AVEC DES FLEURS À LA MAIN“.¹⁴⁹ Der Garten legt zwei allegorische Lesearten nahe. Er steht für die klassische Rhetorik, einen gehegten Park voller hochgezüchteter Blumen, das heißt Figuren oder Gemeinplätze. Gegen dieses Bild eines repräsentativen Gartens reagierte die deutsche Romantik mit einer entflammten Vorliebe für den wilden Ort eines Naturgartens: den Wald. In einer anderen Lesart steht Paulhans ‚Park‘ für diesen verlorengegangenen Paradiesgarten, einen Garten, der kein Außen kennt. Sowohl den Park als auch den Paradiesgarten gilt es ‚sauber‘ zu halten. Im Stadtpark repräsentiert das Verbotsschild das Gesetz der Ordnungsgewalt. Private und gemeine Blumen sollen getrennt gehalten werden, um die widerrechtliche Verwendung der Blumen aus dem Park für private Zwecke überhaupt ahnden zu können. In der Naturgartenvariante ist das Schild eher die Revolutionsparole der Verfechter neuer Paradiese: Blumenzucht überhaupt ist nicht länger erwünscht. Ironisch schildert Paulhan, in der Allegorie bleibend, die Alibis der Besucher, die das Verbot umgehen wollen. Wenn sie mit Blumen (also rhetorischen Stilmitteln) erwischt werden, geben sie zum Beispiel zu ihrer Verteidigung an, noch exotischere Blumen in den Park einzuführen (die Behauptung, über ewig-originelle Stilmittel zu verfügen, die nicht anfällig dafür sind, zum Gemeinplatz zu werden).

148 Ebd.

149 Paulhan: *Les Fleurs de Tarbes*, S. 20. „IT IS FORBIDDEN TO ENTER THE PARK CARRYING FLOWERS.“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 9.)

Andere behaupten, die Blumen fielen einfach so von den Bäumen in ihre Haare (die Absage an eine aktive Autorenintervention). Das Verbot macht es also nicht einfacher für den Parkwächter, da es die Erfindungsfähigkeit der Besucher geradezu anstachelt und somit die Unterscheidung zwischen Diebstahl und legititem Eigentum (Gemeinplätzen oder Originalgedanken) immer subtiler wird.¹⁵⁰

Paulhans Lösung ist scheinbar naheliegend. Er tauscht das Eingangsschild aus: „IL EST DÉFENDU D'ENTRER DANS LE JARDIN PUBLIC SANS FLEURS À LA MAIN“.¹⁵¹ Betont noch durch die Hinzufügung von „public“ zum Wort „Park“, soll das erneuerte Schild die Einigung der Allgemeinheit auf eine bestimmte Lektüre der Gemeinplätze zum Ausdruck bringen.¹⁵² Nur durch eine bewusste Gestaltung einer öffentlichen Rhetorik können die Vorurteile und Illusionen der Terroristen überwunden werden und kann der Weg

150 „D'autres imaginent de se promener avec des tortillons en guise de roses.“ (Ebd., S. 26); „Others think they can walk around with paper twists for roses.“ (Ebd., S. 16.) Vgl. auch Michael Syrotinski: *Defying Gravity. Jean Paulhan's Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History*. Albany, NY 1998, S. 87.

151 Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, S. 93. „IT IS FORBIDDEN TO ENTER THE PARK WITHOUT CARRYING FLOWERS.“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 93.)

152 Der Park von Paulhan droht sich stets in den anderen berühmten öffentlichen Garten der modereren Literatur zu transformieren, nämlich in Sartres Park von Bouville. Dieser öffentliche Garten wird zu einem ahumanistischen Ort der Verbannung in die Arbitrarität. (Vgl. Blanchot: *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 96; Vgl. Allan Stoekl: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 159.) Während man bei Sartre zur Freiheit verurteilt ist, sagt aber Blanchot: „Tu es condamnée à L'ineffaçable.“ (Maurice Blanchot: *La littérature et le droit à la mort* (1948). In: *La Part du feu*. Paris 1972 (1949), S. 293; im Folgenden zitiert als: Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*.); „du bist verurteilt, unauslöschlich zu sein.“ (Maurice Blanchot: *Die Literatur und das Recht auf den Tod* (1947). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Clemens-Carl Härle und für diese Ausgabe überarbeitet, Frankfurt am Main 1993, S. 11; im Folgenden zitiert als: Blanchot: *Recht auf den Tod*.)

freigemacht werden für einen Literaturbetrieb, „which recovers literature’s authenticity within its commonplaces.“¹⁵³

In Paulhans zweitem geheimen Buch, das Blanchot unterstellt, stellt sich das geänderte Schild aber als Figur der Unentschiedenheit dar, als „monstre[] d’ambiguité“¹⁵⁴:

The framing allegory of *Les Fleurs de Tarbes*, far from defining literature by clearly marking the boundaries that surround the garden, makes it impossible for us to tell whether we are in the garden or not, since it is impossible to know where the flowers Paulhan hands to us have come from.¹⁵⁵

Paulhans List, das Schild zu ändern, scheint sich gegen ihn zu kehren. Die Institution Park (beziehungsweise Literatur) und damit auch die neue Beschreibung droht überflüssig zu werden. Wenn die Literatur kein sich von ihr unterschiedenes Außen mehr garantieren kann, droht der Unterschied Rhetorik / Terror wegzufallen und bleibt nur noch die Erinnerung an eine höhere Gewalt, die über die Sprache urteilt.

Der Satz am Ende von *Les Fleurs de Tarbes*, „Mettons enfin que je n’ai rien dit.“, ist wohl kaum noch als topische Bescheidenheitsgeste aufzufassen. Er scheint nahezu legen, dass ein Buch über diese Thematik prinzipiell unauflösbar wäre, weil es einen performativen Widerspruch darstellt. Kann man diesen Satz noch ernst nehmen, wenn man ihn doch lesen kann? Oder birgt er eine explosive terroristische Energie in sich, insofern er belegt, was ein vordergründig banales Klischee bei der Lektüre anrichten kann? Paulhan versucht keineswegs, „cette

153 Syrotinski, Anm. 150, S. 87. Die Romantik hat sozusagen in einer Selbstdekonstruktion damit angefangen, durch ihre Vorliebe für die Verwendung der ‚Gänsefüßchen‘: „[...] il faudrait citer encore, dans l’écriture, les italiques, les guillemets, les parenthèses que l’on voit abonder, sitôt la rhétorique abolie, dans les écrivains romantiques.“ (Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, S. 81, n. 1); „In terms of writing conventions, we should also mention the italics, the quotation marks, and the parentheses which we see proliferate in Romantic writers as soon as rhetoric is invalidated.“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 93.)

154 Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 94.

155 Syrotinski, Anm. 150, S. 91.

équivoque¹⁵⁶ einer (Un)Lesbarkeit zu dissimulieren. Schon am Anfang seines Buches betont er, wie ausweglos das Unterfangen ist, den geheimnisvollen Schleier von dem, was Literatur ausmacht, lüften zu wollen. „On parle volontiers du mystère de la poésie et des Lettres: On en parle jusqu’à la nausée. Il faut l’avouer pourtant, ce n’est rien éclairer [...]. Ce n’est rien dire précisément que parler d’ineffable. Ce n’est rien dévoiler que parler de secrets.“¹⁵⁷ Ist dieses *Geschwätz um Nichts* von Gewicht, oder gibt es nicht „mille questions plus urgentes: la misère, la solitude, l’excès“¹⁵⁸? Auch wenn solche Sätze wenig Hoffnung auf ein Ergebnis lassen, ist gerade das für Blanchot ein Indiz dafür, dass es sich um gewichtige Problemstellungen handelt. Nur wenn man bei der Literaturbetrachtung die unbehagliche Erfahrung dieses *nichtigen* Moments aushält, ist man dazu berechtigt, „à entrer en rapport avec les grands problèmes qu’il étudie et dont il n’accepte de montrer que l’absence.“¹⁵⁹ Paulhan führt vor, dass es sich nicht um die Wahl zwischen Terror und Rhetorik handelt und dass man noch nicht einmal beides gleichzeitig haben kann. Rhetorik und Terror sind lediglich zwei Seiten der gleichen Frage: der nach dem Verhältnis von Sprache und Tod.

156 Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 100; „this equivocation“ (Blanchot: *How is literature possible?*, S. 59).

157 Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, S. 11. „People happily talk about the mystery of poetry and of literature. They talk about it ad nauseam. However, nothing is explained, I have to confess [...]. To talk about the ineffable is to say precisely nothing at all. To talk about secrets is to confess nothing.“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 0.) Vgl. Maurice Blanchot: *Le Mystère dans les lettres*. In: *La part du feu*. Paris 1972 (1949), S. 56, 59.

158 Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, S. 11; „a thousand more urgent issues, such as poverty, solitude, or excess“ (Paulhan: *The Flowers of Tarbes*, S. 0.)

159 Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 92. Nur dieses Empfinden eines Unbehagens, eines Nichtigen, autorisiert den Leser von Paulhan „to communicate with the larger questions that he poses, and he is prepared to show us these questions only by their absence.“ (Blanchot: *How is literature possible?*, S. 53.)

2.3.2. Literatur und der unmögliche Tod

Der Terrorgedanke konnte in intellektuellen Kreisen im Frankreich der dreißiger Jahre durch die einführenden Hegel-Vorlesungen von Alexandre Kojève zum Gemeinplatz werden. Darin entwickelt Kojève eine existenzialistische Nacherzählung der *Phänomenologie des Geistes*, „based on a narrative subtext to Hegel’s book that went from the events of the French Revolution to the First Empire; Napoleon’s March into Jena is interpreted by him as a literal ‚End of History‘.“¹⁶⁰ Aus Blanchots Sicht mache Hegel uns auf die zwei rivalisierenden Tendenzen in der Literatur aufmerksam: die revolutionäre Idee und die Faszination für die Oberfläche der Sprache. Hatte er diesen Widerstreit bereits mit Paulhan in *Comment la littérature est-elle possible?* (1941) ausgeführt, vertieft er ihn mit Hegel weiter in *La littérature et le droit à la mort* (1948) unter dem Gesichtspunkt des Todes und des Sterbens. Es handelt sich um den

160 Syrotinski, Anm. 150, S. 79. Vgl. auch Marc de Kesel: Recht op de dood. Blanchot over der verhouding tussen literatuur en revolutie. In: Annelies Schulte Nordholt, Laurens ten Kate & Frank Vande Veire (red.): Het wakende woord. Literatuur, ethiek en politiek bij Maurice Blanchot. Nijmegen 1997, S. 104 f. Jean-Paul Sartre geht in *Qu’est-ce que la littérature?* (1941) ausführlich auf die veränderte Beziehung des Autors zur Gesellschaft im Zuge der Französischen Revolution ein (sogar unter Bezugnahme auf Paulhan: Vgl. J.-P. Sartre: Was ist Literatur. Ein Essay. Aus dem Französischen von Hans Georg Brenner, Hamburg 1958, S. 94). Der Literat kann entweder die Literatur aufgeben oder zumindest die politische Aktion mit seiner Prosa gleichsetzen. Darauf antwortet Blanchot mit seiner Interpretation der terrorfixierten Lektüre von Hegel. *La littérature et le droit à la mort* erschien noch im gleichen Jahr auch in der Zeitschrift *Les Temps Modernes*. (Vgl. zum Verhältnis Sartre / Blanchot / Hegel: Peter Bürger: Die Literatur und der Tod: Maurice Blanchot. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d’Histoire des Littératures Romanes*. Herausgegeben von Erich Köhler und Henning Krauss. Heidelberg 1992, S. 168-182.) Das Titelstück „droit à la mort“ beziehungsweise „Recht auf den Tod“ ist übrigens ein direktes Kojève-Zitat (vgl. Alexandre Kojève: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Iring Fetscher, aus dem Französischen von Iring Fetscher und Gerhard Lehmbuch, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1996, S. 249).

für die Literatur produktiven Moment, wenn das Leben „*porte la mort et se maintient en elle*“¹⁶¹.

Man kann sich fragen, ob es überhaupt legitim ist, Literatur in Verbindung mit Terror zu bringen. In *La littérature et le droit à la mort* tut Blanchot dies wie bereits Paulhan vor dem Hintergrund der *Terreur* der Guillotine. Für Blanchot teilen die Literatur und der Terror die Art der Legitimierung des von ihnen eingeforderten „Recht[s] auf den Tod“: „Il y a au cœur de tout écrivain un démon qui le pousse à frapper de mort toutes les formes littéraires, à prendre conscience de sa dignité d'écrivain dans la mesure où il rompt avec le langage et avec la littérature, en un mot, à mettre en question d'une manière indicible ce qui'il est et ce qu'il fait.“¹⁶²

Beckett scheint davon besessen zu sein. Die Erzählstimme in den *Textes pour rien* hat sich zum Ziel gesetzt, sich losgelöst von gesellschaftlichen Zwängen „totzureden“ [T 166]. Sie befindet sich in einem undefinierten Raum, im Jenseits der Zivilisation, der in dieser Form nur in der Kunst beziehungsweise der Literatur denkbar ist. Gleichzeitig bedauert die Stimme aber, den beengenden literarischen Raum nicht verlassen zu können: „was gesagt wird, es ist wirklich das Minimum, nein es ist wie im Roman, immer noch wie im Roman“ [T 169]. Tatsächlich hat die Stimme vorher in einer Anspielung auf den Anfang von Denis Diderots Roman *Jacques le Fataliste* den eigenen Subjektstatus in Frage gestellt: „Was liegt daran wer spricht, jemand hat gesagt, was liegt daran wer spricht.“ [T 130] Um sich totreden zu

161 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 330. Es handelt sich um den für die Literatur produktiven Moment, wenn das Leben „den Tod erträgt und in ihm sich erhält“ (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 50. Vgl. für die Inspirationsquelle Blanchots: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Band 2. Hamburg 1999, S. 27 f. (XXXVII-XXXIX); vgl. dazu auch Arne Klawitter: *Die „fiebrernde Bibliothek“: Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003, S. 298).

162 Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible?*, S. 97. „There is deep in every writer a logical demon which urges him to deal a mortal blow to all literary forms, to become aware of his dignity as a writer by breaking free from language and literature, in short to put into question, inexpressibly, what he is and does.“ (Blanchot: *How is literature possible?*, S. 56.)

können, muss die zu diesem Zwecke von den Koordinaten Raum, Zeit und Person losgelöste Stimme aber auf die „rechten“ Worte stoßen können, „die, welche töten“ [T 146]. Das Ende scheint sich aber von unerschöpflichen Wortresten unendlich potenzieren zu lassen. Der Versuch führt zu einem geschwätigen Kreisen im Negativen:

Nein, man muß etwas anderes finden, einen besseren Grund, damit es aufhört, ein anderes Wort, eine bessere Idee, im Negativ zu benützen, ein neues Nein, das alle anderen annulliert, alle die alten Neins, die mich hier hineingetaucht haben, in die Tiefe dieses Ortes, der keiner ist, der nur eine Zeit ist, eine vorläufig ewige, der Hier heißt, und dieses Wesens, das Ich heißt und keines ist, und dieser unmöglichen Stimme, all die alten Neins, die in der Finsternis hängen und wie eine Leiter aus Rauch schwanken, ja, ein neues Nein, das sich nur einmal sagen läßt, das seine Falltür öffnet und mich, den Schatten und das Geschwätz in Abwesenheit verschlingt, die nicht so vergeblich ist wie die der Existenz. Oh, ich weiß daß es nicht so geschehen wird, daß nichts geschehen wird, daß nichts geschehen ist, und daß ich immer noch, und besonders seitdem ich es nicht mehr glauben kann, bin, was man lebendig nennt, im Fleische irgendwo dort oben in ihrem tripperig tropfenden Licht, im Begriff, mich totzureden. [T 166]

Das Kreisen im Negativen ist ein typisches Merkmal des Terrors. Er lebt von der Illusion, dass sich die Revolution bereits im Moment des Umsturzes der alten Ordnung realisieren ließe.¹⁶³ Die ultimative Freiheit läge bereits in der Unmittelbarkeit der Zerstörung. Dadurch wird diese negative Gewalt zum Selbstläufer und bleibt die Möglichkeit versperrt, sie zu überwinden und zum Positiven zu gelangen. Die auf Dauer gestellte Negation führt zu *nichts* oder fällt mit dem Nichts zusammen. Die Freiheit ist lediglich die Wahl zwischen der revolutionären Idee der Freiheit und dem Tod. Innerhalb der gesetzlosen Freiheit des Terrors gibt es nur noch „das Recht auf den Tod“, ohne Alternative, ohne Außen. Der Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚nichts‘, zwischen ‚jemand‘ und ‚niemand‘ wird in der radikalen Logik für obsolet erklärt. Alle sind gleich, im Terror wie im Tod. Es gibt *nichts* außerhalb des Terrors, und der Terror ist die Negation dieses ‚Nichts‘.

163 Vgl. für die folgenden Überlegungen: De Kesel, Anm. 160, S. 103-110.

Literatur teilt selbstverständlich nicht die Verbrechen gegen die Menschlichkeit mit dem Terror, sondern das strukturelle Prinzip der Negation. Auch die Literatur lebt von einer radikalen Negation ihrer Umwelt. Die Welt muss ‚wegsterben‘ im Namen der Freiheit einer literarischen Idee. Sprache und Literatur scheinen in der Hinsicht zusammenzufallen, dass in jedem Wort die konkrete und einzigartige Existenz in der Realität, das benannte *Ding* (und damit auch die dingliche Realität des Wortes), ‚sterben‘ muss, um durch diese Verneinung raum- und zeitunabhängig funktionieren zu können. Aber da, wo die Alltagssprache diese Negation in einer zusätzlichen Negation verdrängen muss, um eine bestimmte Ideenwelt und die dazugehörige Subjektposition stabil halten zu können, ist die Literatur nicht dazu gezwungen, dieses soziale und konstruktive Vergessen im Namen einer Idee mitzuvollziehen. Die Literatur kann den Tod der Dinge in ihrer Umwelt im Unbestimmten festhalten, ohne sie wie in der Alltagssprache in Gedanken ‚wiederauferstehen‘ zu lassen. Dadurch hat das Sterben kein Ende, findet es den Tod nicht. Indem sie sich von der radikalen Durchsetzungskraft der revolutionären Idee abkoppelt,

literature shakes itself free of death as a shaping force and in that movement renders negativity unemployed. Literature will have no work to do – or, if you prefer, its work will *be* this nothing. At any rate, the very inability of literature to invest dying in meaningful action consigns it to speak endlessly of the ‚impossibility of dying‘, an anguished slipping away from both life and death.¹⁶⁴

Aber sie zahlt einen Preis dafür. Erstens kann sie mit keiner möglichen Aktion ihre Grenzen sprengen, da sie mangels klarer revolutionärer Agenda nicht länger feststellen kann, wo und wann sie anfängt oder aufhört. Zweitens ist sie, resultierend aus der Unmöglichkeit zu enden, dazu verurteilt, sich dennoch mit dem Jenseits des Todes, dem Nichts, zu befassen. Ihr bleiben zwei Optionen. Einerseits kann sie sich selber vortäuschen, die Welt restlos in Literatur verwandelt zu haben, indem sie sich mit der Alltagssprache zusammenfallen lässt. Andererseits kann sie das Verhältnis Konzept / Materialität umkehren und sich selber auf die

164 Kevin Hart: *The dark gaze: Maurice Blanchot and the sacred*. Chicago/London 2004, S. 86.

Spitze treiben, indem sie sich der Frage aussetzt: Was passiert, wenn die gängigen Konzepte „an Worten“ sterben? Beide Optionen greift Beckett auf.

Nein, keine Seelen, keine Körper, weder Geburt noch Leben, noch Tod, man muß ohne all das weitermachen, all das ist an Worten gestorben, all das ist zuviel Worte, sie können nichts anderes sagen, [...] sie werden etwas anderes finden, ganz gleich was, und ich werde weitermachen können, nein ich werde aufhören können, oder ich werde beginnen können, eine brühwarme Lüge [...]. [T 161]

Die Spannung besteht darin, dass die Worte ohne stabilisierbare Bedeutung auf sich alleine gestellt ihren Anfang oder ihr Ende nicht aussprechen können. Die Literatur kann ihren eigenen unmöglichen Tod nicht in Worte fassen. Davon bleibt auch die dingliche Materialität der literarischen Kommunikation als solche nicht verschont. Als unvollkommene Darstellung der Abwesenheit der Dinge verweist sie unablässig auf ihre Materialität, ohne aber reine Materialität ausdrücken zu können. Dadurch dass ihre Worte nie *rein* bedeuten können, und in extremis – als reine Form – noch nicht mal *nichts* bedeuten können¹⁶⁵, hat sie immer noch *alles* zu sagen. Wenn sie auch immer mehr sagt, als sie eigentlich möchte, geschwätzig ist, ist diese Unabschließbarkeit dennoch der Motor ihrer unerschöpflichen Möglichkeiten.

Zu gleicher Zeit liegt darin ihre Endlichkeit. Das Verwirrspiel der vielen Stimmen in der Literatur lässt sich nicht einstimmig zusammenfassen. Beckett fragt, wie viele Stimmen „wie ein einziger Mann“ einstimmen sollten, um im Namen der Gemeinschaft die toten Worte auszusprechen. Nur der *Schöpfergott* selber könnte dieses Endlosspiel der Darstellung beenden oder zumindest seinen Anfang erklären, aber Beckett fragt ironisch, ob die göttliche Instanz im Stande wäre, das *Nichts* des Anfangs zu bezeugen?

165 Für das Beharren der Sprache auf dem Abbilden, vgl. Olga Bernal: Das Dilemma der Repräsentation (1969). In: Hartmut Engelhardt und Dieter Mettler (Hrsg.): Materialien zu Samuel Becketts Romanen ‚Molloy‘, ‚Malone stirbt‘, ‚Der Namenlose‘. Aus dem Französischen von Dieter Mettler, Frankfurt am Main 1976, S. 199; Le Dilemme de la representation. In: Olga Bernal: Langage et fiction dans le roman de Beckett. Paris 1969, S. 139.

[...] es ist noch nicht zu Ende, alle Völker würden nicht genügen, am Ende der Billionen wäre ein Gott nötig, der Zeugen Zeuge ohne Zeugen, gut, daß es mißlungen ist, daß es nichts Begonnenes gegeben hat, nichts niemals gegeben hat als niemals und nichts, es ist ein wahres Glück, nichts und nimmer als tote Worte. [T 168]

Man kann sich fragen, ob die gottlose Unendlichkeit der literarischen Kommunikation wirklich „wahres Glück“ bedeutet. Durch die absolute Freiheit bleibt die Literatur zugleich gefangen in einer endlosen Erzeugung von Wörtern, die die Negation des Außen oder sogar des *Meta* der Literatur nie zu Ende sagen kann. Um diese Unmöglichkeit einzuordnen, greift die Erzählstimme auf Gemeinplätze zurück, die eine Ausweglosigkeit nahe legen. Die Erzählinstanz hat Stimmen „wie ein Geräusch von Ketten“ [T 142] in ihrem Kopf. Der Versuch, das Bild der ‚Gefangenschaft‘ einzusetzen, läuft als Erklärungsmodell aber auf *nichts* hinaus.

Und wenn es geschähe, daß meine Wärter sich ausruhen und schlafen, bevor sie mich von neuem vornehmen, wenn das geschähe? [...] Meine Wärter, warum Wärter, ich riskiere nicht, fortzugehen, ah, ich verstehe, damit ich mich für einen Gefangenen halte, von Anwesenheit so aufgebläht, daß die Wände, die Mauern, die Grenzen nur weichen müßten. [...] Ich weiß wohl, es ist niemand hier, weder ich noch irgend jemand, aber so was sagt man nicht, also sage ich nichts. [T 143 f.]

Die Erzählstimme kann noch reflektieren, wofür der Gemeinplatz ‚Kerker‘ steht; sie weiß sogar, wofür sie das Wort einsetzt: damit sie einen Fixpunkt hat, um aus der Sprachisolation entkommen zu können. Als Gefangener wäre das Ich wieder als Rechtssubjekt anwesend, und es könnte von da aus gegen die in Bedeutungslosigkeit versinkenden Sprache angehen. Die Stimme reflektiert aber auch, dass dieses Gerede *nichtssagend* ist; sie verwendet die Gemeinplätze der Sprache nur, weil ‚man das so sagt‘. Irgendeine Instanz scheint ihr zu untersagen, allzu sehr zu betonen, dass sie sich nicht mehr für „irgend jemand“ hält. Eine andere unbekanntere Instanz aber lässt sie zwar sprechen, hat jedoch ein Problem mit der Ich-Perspektive:

Er läßt mich sprechen, wobei er sagt, daß ich es nicht sei, geniale Idee, er läßt mich sagen, daß ich es nicht sei, ich, der nichts sagt: Das alles ist

wirklich plump. Wenn er mir noch die dritte Person zuerkannte, [...], aber nein, er will nur mich, für sein Ich. Als er mich hatte, als er ich war, beeilte er sich, mich fallenzulassen, ich existierte nicht, er mochte das nicht, das war kein Leben, freilich existierte ich nicht, er auch nicht [...].
[T 136]

Die basalen subjektverortenden Gemeinplätze, die die Pronomina sind, werden von dieser Instanz plump durchgestrichen. Dennoch bleiben die Pronomina wirksam, da sie noch verwendet werden, um davon zu berichten, wie die Erzählinstanz ‚ich‘ von ‚er‘ missbraucht wird. Nur sind beide Positionen nicht mehr zurechenbar, wodurch sie als Gemeinplätze für die Verortung eines Redesubjekts in der Sprache faktisch ‚enteignet‘ sind. Zugleich bleiben sie aber als Gemeinplatz erinnerlich. Streicht man in seiner Sprache die Einigung auf bestimmte Gemeinplätze durch, wird man vom eigenen Schwadronieren über eine Zeit vor oder nach dieser Sprachsicherung eingeholt. „Solange die Worte mir einfallen, wird sich nichts ändern, schon wieder die alten, losgelassenen Worte. Sprechen, es ist das einzige Mittel, sprechen, sich aussprechen, hier wie jederzeit, das einzige.“ [T 128 f.]

Dieser Zwang, sprechen zu müssen, ist sowohl Schutz als Fluch. Mit einem Schutzwall von Worten um sich herum, fühlt sich die Stimme unangreifbar.

Das ist es, Wortschwall, umhülle mich, Wortlawine, damit von niemandem mehr die Rede sei, weder von einer zu verlassenden Welt noch von einer zu erreichenden, auf daß es damit zu Ende sei, mit den Welten, den Personen, den Worten, dem Elend, dem Elend. [156]

Das Sich-ins-Abseits-Sprechen ist dazu verdammt, geschwätzig zu werden. Die Formulierung von Blanchot über *L'innomable* trifft auch hier zu. Wir begegnen bei Beckett einem Namenlosen „qu'erre, dans un vagabondage immobile que lutte, par une persévérance qui ne signifie pas quelque pouvoir mais la malédiction de ce qui ne peut s'interrompre, une survivance parlante, le reste obscur qui ne veut pas céder.“¹⁶⁶ Die

166 Maurice Blanchot: *Où maintenant? Qui maintenant?* (1953) In: *Le livre à venir*. Paris 2001 (1959), S. 290. Wir begegnen bei Beckett „einem zu umhertastender Reglosigkeit verdammt, mit einer Ausdauer, die nicht auf irgendeine Kraft, sondern auf den Fluch des Nichtaufhörenkönnens

Stimme fragt in den *Textes pour Rien* direkt nach der Instanz, die diesen Fluch ausgesprochen haben könnte und die eine höhere Gewalt über die Sprache ausüben könnte. Wieder wird auf Gemeinplätze zurückgegriffen, die diesmal aus der religiösen Sphäre stammen. Die Erzählstimme begründet sogar warum:

Der Himmel, ich habe – der Himmel und die Erde, ich habe davon viel reden hören, ich gebe es Wort für Wort wieder, ich erfinde nichts. Ich habe es notiert, ich habe viele Geschichten, die sie zum Hintergrund hatten, notieren müssen, sie erzeugen die Stimmung. [T 140]

Es wird daraufhin eine Art kirchliche Versammlung imaginiert, worin angeblich die Seele der Erzählinstanz zur Verhandlung steht: „es ist wohl eine Ewigkeit her, dass ich nicht mehr verdammt wurde, ja, jeder Tag hat seine Plage, heute abend führe ich die Feder.“ [T 141] Es handelt sich um ein Konzil:

[...] ich werde vielleicht vor dem Konzil erscheinen, es wird das Gericht der höchsten Liebe sein, streng, wie es sich gehört, doch zuweilen zu sonderbaren Nachsichten geneigt, es wird sich um meine Seele handeln. Das ist mir lieber, man wird vielleicht Mitleid für meine Seele erbitten, das darf man nicht versäumen, ich werde nicht da sein, Gott auch nicht, das macht nichts, wir werden vertreten sein. [T 141]

Die Pflicht ‚notieren zu müssen‘ verhindert, dass der Erzähler selber vor diesem Gericht erscheinen kann. Es tagt in seinem Kopf. „Darin ist heute abend Gericht, in der Tiefe dieser gewölbten Nacht, da führe ich das Protokoll, ohne zu verstehen, was ich höre, ohne zu wissen, was ich schreibe.“ [T 142] Diese Vertretung übernimmt der „inqualifiable murmure“¹⁶⁷ seiner Gedanken: „Sie sind es, die meinen Namen

hindeutet, ringenden Überbleibsel des Lebens, das nur noch redet und der dunkle Rest ist, der nicht nachgeben will.“ (Maurice Blanchot: „Wer nun? Wo nun?“ In: Hartmut Engelhardt und Dieter Mettler (Hrsg.): *Materialien zu Samuel Becketts Romanen ‚Molloy‘, ‚Malone stirbt‘, ‚Der Namenlose‘*. Aus dem Französischen von Karl August Horst, Frankfurt am Main 1976, S. 251.) Auch Simon Critchley setzt hier an für die Frage: *Who speaks in the Work of Samuel Beckett*. (In: *The Place of Maurice Blanchot*. Yale French Studies, Nr. 93 (1998), S. 125 ff.)

167 Maurice Blanchot: *L’Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 484; „dieses unqualifizierbare Gemurmel“ (Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare*. Ein

murmeln, die mir von mir erzählen, von einem Ich erzählen, sie sollen gehen, anderen davon erzählen, die ihnen nicht glauben werden, oder die ihnen glauben werden.“ [T 142]

Aber die von der Stimme öfters *heraufbeschworene* [T 152] Rettungsinstanz aus der Unentschiedenheit heraus – auf dem Konzil würde sogar für seine „Seele gebetet werden“ [T 142] – lässt sich genauso einfach wegassoziiieren, wie aus dem Gemeinplatzreservoir herbeizitiieren; sie greift nicht. Die Feder des Protokollführers ruft in einem Registerwechsel aus dem Nichts Vögel herbei. „Es muß das Ende der Sitzung sein, sie ist alles in allem ruhig gewesen. Ja, das kommt vor, da sind plötzlich Vögel, und alles schweigt, einen Moment.“ Und schon holen die Gedanken, die die Erzählstimme verfolgen und sie zum Schreiben zwingen, ihn wieder ein:

die Phantome kommen wieder, [...] von ihnen habe ich alles, was ich weiß, über die Dinge von droben, und alles, was ich über mich wissen sollte, sie wollen mich erschaffen, sie wollen mich machen, wie die Vogelmutter das Vögelchen mit Larven, die sie von weither holt [...]! Aber jeder Tag hat seine Plage, das da ist ein anderes Protokoll. [T 142]

Die Bitte der Stimme, begnadigt zu werden, sühnen zu dürfen [T 152] wird nicht erhört; sie wird noch nicht einmal als schuldfähiges Subjekt anerkannt.

Wen habe ich nur so schwer beleidigen können, daß ich auf diese unbegreifliche Weise bestraft werde, alles ist unbegreiflich, Raum und Bewußtsein, falsch und unbegreiflich, [...] hier gibt es doch keine Freimütigkeit, was ich auch sagen mag, es wird falsch sein, und es wird übrigens nicht von mir sein, ich bin hier nur Bauchrednerpuppe [...]. [T 153]

Die Strafe scheint darin zu bestehen, sich nicht in Worte fassen zu lassen, so lange diese Worte unter Verdacht stehen, nicht „Ja und Nein bedeuten zu können“ [155], wodurch die Stimme nicht in die Lage kommt, sich über Negation positionieren zu können. Jedes Wort steht potenziell unter Verdacht, zum Gemeinplatz geworden zu sein. Die

unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 153).

Gemeinplätze haben nur Sinn, solange sie individuell von Subjekten zum Einsatz gebracht werden können. Dazu kommt es aber nicht.

es ist immer das gleiche rauschende Raunen, ohne Pause, wie ein einziges endloses und folglich sinnloses Wort, denn das Ende verleiht den Worten ihren Sinn. Mit welchem Recht also, nein, diesmal merke ich, wohin es führt, und ich halte inne, indem ich sage, Mit [sic.] gar keinem, mit gar keinem. Aber ich setze sie fort, die alte dumme Klage [...]. [T 151]

Wenn die Möglichkeit, etwas zu Ende zu sagen, nicht länger eingefordert werden kann, dann entsteht ein Terror der Sprache, der seine eigenen Kinder frisst. Dann sind die Worte abgekoppelt vom *Recht auf den Tod*, das den Zugang zu einer eindeutigen Idee beziehungsweise einem eindeutigen Konzept gewährleistet. Die Freiheit ‚alles sagen zu dürfen‘ ist untrennbar von der Freiheit ‚das Sagen interpunktieren zu dürfen‘. Dieses Freiheitsproblem kann man mit Blanchot auf eine bestimmte Revolution zurückführen.

2.3.3. Warten auf tote Worte

Die Französische Revolution hatte nach der Auffassung von Blanchot auch Folgen für die Programmatik kommender Revolutionen. Vielleicht war die Mai-68-Revolution im Nachhinein eine, die der Literatur am nächsten kam.¹⁶⁸ In der etwas idealisierenden Erinnerung von Blanchot war sie eine Revolution des Wortes. Obwohl sie leicht blutig hätte enden können, fand sie aus den Worten nicht heraus. Sie hielt sich ab dem Moment für realisiert, wo jedem eine radikale Freiheit des Sprechens eingeräumt wurde. „Le Dire primait le dit. La poésie était quotidienne.“¹⁶⁹ Alle Kommunikation wurde dadurch nivelliert, die Individualität jeglicher Aussage entmachtet. Alle Aussagesubjekte wurden gleichgeschaltet, bekamen dadurch einen *niemand*-ähnlichen Status. Jegliche Parole, jeder Satz gehörte der Allgemeinheit, wurde

168 Vgl. Maurice Blanchot: *La communauté inavouable*. Paris 1983, S. 52 f. (Vgl. De Kesel, Anm. 160, S. 116-120.)

169 Blanchot, ebd., S. 53.

wörtlich zum Gemeinplatz; alle Originalität wurde kommunalisiert. Im Gegensatz zu 1793-94 zwang die Eigenlogik von Mai 68 die Teilnehmer nicht dazu, die eigene Illusion leugnen zu müssen. Die *Terreur* gab nie das eigene Ideal auf, Positives zu bewirken, obwohl ihre Negativität total wurde, immer mehr Menschenleben bedurfte. Jenseits der revolutionären Idee gab es für die Bürger nur die absolute Freiheit im Tod. Aus dem *Recht auf den Tod* wurde 68 das Recht, sich endlos materiell in Worten zu manifestieren, wodurch jegliche Negation formal manifestiert endlos den Tod ansagen konnte, ohne ihn aber noch zur Vollstreckung bringen zu können. Das Versagen der Revolution musste nicht länger verschwiegen werden; es wurde sofort im Sagen der Revolution vereinnahmt. Dennoch wurde diese Revolution dadurch nicht zur Fiktion und konnte nicht von jener neutralisiert werden. Es war eine völlig neuartige *kommunistische* Gemeinschaft, „que nulle idéologie n’était à même de récupérer ou de revendiquer.“¹⁷⁰ Diese Gemeinschaft konnte aber nicht *ausgesprochen* werden. Sie war zwar als „communication explosive“¹⁷¹ ständig in Vollzug, aber zu gleicher Zeit konnte sie diesen Vollzug nicht abschließen. Sie musste immer weiter reden; ewig die Frage beantworten, ob ihr Geschehen stattgefunden hatte oder nicht. Darin bestand ihre Endlichkeit. Alle Antworten wurden akzeptiert, wodurch sie als Antwort nur noch die Frage mit anderen Worten weitergeben konnten. „L’impossibilité de reconnaître un ennemi, d’inscrire en compte une forme particulière d’adversité, cela vivifiait, mais précipitait vers le dénouement, qui, au reste, n’avait besoin de rien dénouer, dès lors que l’événement avait eu lieu. L’événement? Et est-ce que cela avait eu lieu?“¹⁷² Es blieb nur das *Gerücht*, dass die Revolution sich gerade ereignete, dass sie bereits stattgefunden hatte oder noch stattfinden würde. Die Frage, woher dieses Gerücht stammte, oder wer sich dafür zu verantworten hatte, erübrigte sich mangels zentraler Befehlsgewalt.

Die Frage nach dem Ereignis des Wortes ist die Frage der Literatur: Auch sie hat die Freiheit, alles sagen zu können und weiß nicht, wann und ob sie sich noch ereignet. Egal, ob sie sich dabei als eindeutiges Sinngebilde oder als reine Form imaginiert, auch sie findet aus den

170 Ebd.

171 Ebd., S. 52.

172 Ebd., S. 54.

Worten nicht heraus. Dennoch muss die Literatur sich von der proklamierten Redefreiheit von 68, die ihr so nahe kommt, unterscheiden, um nicht mit ihr zusammenzufallen. Während das Sagen im Mai 68 als Teil der Geschichte ans Handeln gebunden bleibt, kann die Literatur sowohl ihre Worte als auch ihre Welt zwischen wirklich und unwirklich oszillieren lassen. Die Stimme bei Beckett thematisiert das Warten auf das ultimative Ereignis, das die Stimmen, die vom Ereignis berichten, verstummen lässt:

Es wird einen Aufbruch geben, [...] es wird eine Geschichte geben, jemand wird versuchen, eine Geschichte zu erzählen. Ja, Schluß mit den Dementis, alles ist falsch, es ist niemand da, das ist klar, es ist nichts da, Schluß mit den Phrasen, wir wollen betrogen sein, von den Zeiten betrogen, von allen Zeiten, beim Warten, bis es vorüber ist, bis die Stimmen verstummen, es sind nur Stimmen, nur Lügen. [T 130]

Das *Recht auf den Tod*, auf Radikalität, auf Terror wird immer vom Stimmengewirr¹⁷³ [rumeur¹⁷⁴] der Gesellschaft verunreinigt. Diese Mehrdeutigkeit verhindert, dass die Worte ihr Ende finden: „es ist immer das gleiche rauschende Raunen [murmure, ruisselant]¹⁷⁵, ohne Pause, wie ein einziges endloses und folglich sinnloses Wort, denn das Ende verleiht den Worten ihren Sinn.“ [T 151]

Die „öffentliche Meinung“ [l'opinion] ist es, die endlos in jeder Stimme durchklingt, die dadurch über die Stimmen verfügt, ohne aber entschieden im eigenen Namen zu sprechen oder die Verantwortung

173 In *Comment c'est* (Wie es ist. Aus dem Französischen von Elmar Tophoven, Frankfurt 1986) wird die gemeinplatzartige Wiederholung vom anonymen „man spricht“ [z.B. S. 11] „man sagt“ [z.B. 72] und „Hörensagen“ [z. B. 15] besonders augenfällig. Vgl. auch Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 484; Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 152.

174 Es ist schwierig, den Begriff ‚rumeur‘ präzise zu übersetzen. Die Bedeutung ‚Gemurmel‘ fällt weg, da Blanchot hier ‚murmure‘ einsetzt. Ansonsten kann das Wort sowohl ‚allgemeine Unruhe‘, ‚Stimmengewirr‘, ‚Gerücht‘ und ‚Gerede‘ bedeuten.

175 Samuel Becket: *Textes pour Rien*. In: *Drs.: Nouvelles et Textes pour Rien*. Paris 1969 (1958), S. 183.

dafür zu übernehmen. Sie ist tyrannisch, da man sie nicht von Angesicht zu Angesicht zur Rede stellen kann und man ihr doch ausgeliefert ist. Sie interessiert sich weniger dafür, *wie* man auf sie reagiert, als für die Tatsache, *dass* sie Verbreitung findet.

L'opinion tranche et décide, en une parole qui ne décide pas et qui ne parle pas. Elle est tyrannique, parce que personne ne l'impose et que personne n'en répond. Ce fait qu'il n'y a pas à répondre d'elle (non parce qu'il ne se trouve pas de répondant, mais parce qu'elle ne demande qu'à être répandue, non pas affirmée, ni même exprimée) est ce qui la constitue comme question jamais mise au jour.¹⁷⁶

Die Stimme bei Beckett kämpft nicht mit dem Inhalt des Gesellschaftslärms [rumeur], den sie in den eigenen Worten wiederzufinden glaubt. Die Macht, die dieser Lärm über ihre Sätze hat, liegt eher darin, „qu'elle appartient à l'espace où tout ce qui se dit a toujours déjà été dit.“¹⁷⁷ Ein Gerücht [rumeur] erkennt man an erster Stelle daran, dass man es schon mal gehört hat, man es vom Hörensagen kennt. Es teilt sich einfach mit und ist dafür nicht auf Autorschaft oder irgendwelche Garantien angewiesen. Es ist nicht widerlegbar, „puisque sa seule vérité, incontestable, c'est d'être rapporté, dans un mouvement neutre où le rapport semble réduit à sa pure essence, pur rapport de personne et de rien.“

Genau diese „pouvoir vide“¹⁷⁸ und „impersonnel“, reine Verbindung von literarischen und anderen Gemeinplätzen zu sein, abgekoppelt vom Koordinatensystem der Gesellschaft, nutzt Beckett, um eine radikale Literatur im Unentschieden zwischen Sein und Nichts zu erschaffen. In einem experimentellen zeitlosen Nicht-Ort, den es so nur in der Literatur geben kann, wird der Gesellschaftslärm so lange in Worte gefasst und mit sich selber konfrontiert, bis sich das Gerücht von dem ‚was man so alles sagen kann‘ modifiziert zeigt und sich als „parole du dehors“¹⁷⁹, als

176 Maurice Blanchot: L'Entretien infini. Paris 1980 (1969), S. 26

177 Ebd.

178 Blanchot: Droit à la mort, S. 320.

179 Siehe Anm. 176, S. 483; „Sprechen des Draußen“ (Maurice Blanchot: Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 151.)

nicht zu verortender murmelnder Rest zu erkennen gibt. Es ist ein Sprechen, das sich dauerhaft auf der Schwelle zwischen dem beredten Verstummen der Stimmen der Gesellschaft und dem sprachlosen Sprechen der Wörter, deren Sinn zum Ding erstarrt ist, wiederfindet¹⁸⁰:

Und wenn die Stimme, die alte, schwächer werdende Stimme endlich schwiege, so wäre es nicht wahr, wie es nicht wahr ist, daß sie spricht, sie kann nicht sprechen, sie kann nicht schweigen. Und wenn es eines Tages an diesem Ort, wo es keine Tage gibt, der kein Ort ist, hervorgegangen aus der unmöglichen Stimme das nicht zu machende Sein gäbe und einen Beginn von Tageslicht. So wäre alles still und leer und schwarz wie jetzt, wie bald, wenn alles zu Ende, alles gesagt sein wird, sagt sie, murmelt sie. [T 171 f.]

Wenn die Literatur den Tag, in dessen Licht wir die Welt begreifen und benennen, leugnet und wieder die uranfängliche Nacht vor den Namen der Dinge erwartet, wird sie dennoch von der Bedeutung wieder heimgesucht. Die Bedeutung des Namens wird einfach ersetzt durch

la signification en général, le sens de l'insignifiance incrustée dans le mot comme expression de l'obscurité de l'existence, de sorte que, si le sens précis des termes s'est éteint, maintenant s'affirme la possibilité même de signifier, le pouvoir vide de donner un sens, étrange lumière impersonnelle.¹⁸¹

Die Stimme der Literatur gehört zuletzt niemandem und bringt nichts zum Ausdruck. Sie überlässt sich wortgewandt „à ce qui se murmure dans l'absence de la parole.“¹⁸² Der „murmure“¹⁸³ kann nur als Rest

180 Vgl. Blanchot: *Droit à la mort*, S. 320.; Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 40.

181 Ebd., S. 318; Es taucht „die Bedeutung als das Allgemeine auf, der Sinn der Nicht-Bedeutung, die dem Wort als Ausdruck der Dunkelheit der Existenz eingepflanzt war, so daß jetzt, nachdem der genaue Sinn erloschen ist, die Möglichkeit des Bedeutens selbst hervortritt, das leere Vermögen, einen Sinn zu stiften, ein fremdes, unpersönliches Licht.“ (Ebd., S. 37.)

182 Ebd., S. 327; *Die Sprache der Literatur* „überläßt sich jenem Raunen, das anhebt, wenn das Wort fehlt.“ (Ebd., S. 47).

183 Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 484; Vgl. Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 152.

aufzutreten, nachdem das Gerede im Namen der Gemeinschaft geschwätzig zum Schweigen gebracht wurde. Was für den Schwätzer im Anfangszitat (vgl. 2.3.1.) von Alexander Garcia Düttmann gilt, trifft auch für die Sprecherinstanz in Becketts Text zu: Auch sie „verfällt [ihr]er Rede und gibt dadurch etwas von der Sprache preis.“¹⁸⁴ Nur macht sie das nicht aus einem Vergessen des Mediums heraus, sondern durch die Sprache hindurch „einer Stimme lauschend, die nicht einem Dritten gehört.“ [T 139] Die moderne Literatur lehnt die Teilhabe an der selbstverständlichen Repräsentations- oder Vorstellungsgewalt der Sprachgemeinschaft ab. Sie bewegt sich im schmalen Korridor zwischen der *gemeinen Sprache* [langage commun]¹⁸⁵ und dem Nichts. Es geht ihr weniger um die Repräsentation der Welt als um die *Darstellung* selber.¹⁸⁶ Es handelt sich um eine Stimme, die,

après avoir oscillé entre chaque mot, cherche à les ressaisir tous pour les nier tous à la fois, afin que ceux-ci désignent, en s’y engoutissant, ce vide qu’ils ne peuvent ni combler ni représenter.¹⁸⁷

184 Alexander Garcia Düttmann: *Geschwätz*. In: Drs.: *Verwisch die Spuren*. Zürich/Berlin 2005, S. 84.

185 Blanchot: *Droit à la mort*, S. 315; Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 34.

186 Vgl. Kevin Hart: *The Dark Gaze: Maurice Blanchot and the Sacred*. Chicago/London 2004, S. 86.

187 Blanchot: *Droit à la mort*, S. 315. Es handelt sich um eine Stimme, „die, nachdem sie zwischen den einzelnen Wörtern geschwankt hat, alle zu ergreifen sucht, um alle auf einmal zu negieren, so daß die Wörter, in ihr verschwindend, schließlich jene Leere bezeichnen, die sie weder zu erfüllen noch darzustellen vermögen.“ (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 34 f.)

2.3.4. Exkurs: murmure und Gerede

Auch abgekoppelt von Becketts Texten ist der *murmure* zweifelsohne eine zentrale Faszinationsquelle für Blanchot. Mit *murmure* ist nicht einfach ‚Gemurmel‘ – verstanden als sich formierendes Geräusch in einer Gemeinschaft – gemeint, obwohl der *murmure* auch nicht ganz von der Idee einer Gemeinschaft abgekoppelt werden kann. Er ist gleichzeitig in allen möglichen alltäglichen Äußerungen und in keiner präsent.¹⁸⁸

Für den Begriff selber verweist Blanchot immer wieder auf eine Stelle im ersten *Manifeste Du Surréalisme* (1924) von Breton, genauer: auf die Aufforderung: „Fiez-vous au caractère inépuisable du murmure.“¹⁸⁹ Es reicht aber nicht, sich daraufhin einfach dem „Wirbel“ [tourbillon]¹⁹⁰ (Breton) der *écriture automatique* zu überlassen. Das wäre für Blanchot eine nicht berechtigte, aber gängige Vereinnahmung des Surrealismus, als wäre er ein „bien commun“¹⁹¹. Das sogenannte surrealistische Ideal des passiven *laisser aller* wird der Losung von Breton nicht gerecht. Es käme einer Reduktion des Gemurmels auf den erwartbar-geschwätigen Redefluss des Unbewussten gleich. Von einem Diktat des Gemurmels kann nicht die Rede sein.¹⁹²

188 Vgl. Maurice Blanchot: *L'espace littéraire*. Paris 1955, S. 242.

189 André Breton: *Manifeste Du Surréalisme* (1924). In: *Œuvres Complètes I*. Édition établie par Marguerite Bonnet (et al.), Paris 1988, S. 332. Für die Zitierstellen bei Blanchot vgl. Andreas Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*. München 2005, S. 19, Fußnote 9. Für diese Zusammenhänge ist die Passage in *L'espace littéraire* (Paris 1955, S. 241 f.) am wichtigsten.

190 André Breton: *L'Amour fou* (1937). In: *Œuvres Complètes II*. Édition établie par Marguerite Bonnet [et al.], Paris 1992, S. 753 f.

191 Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 598.

192 „[...] l'écriture automatique, en dépit de ses difficultés et toute risquée qu'elle fût, suspendant seulement les règles d'apparence (et ne s'attaquant même pas – fût-ce vainement – à la loi inscrite au plus profond), croyait laisser le mouvement d'écrire à son laisser-aller, mais écrire ne peut pas se laisser aller, s'il n'a pas, pour écrire, d'aller – de devenir – auquel l'écriture se laisserait, s'abandonnerait, par un simple don d'obéissance et comme il arrive lorsqu'on se livre au pouvoir de quelqu'un. Et il n'y pas de dictée. La dictée du dire s'est toujours éteinte dans une répétition préalable, car dire

Erst vor dem Hintergrund von Heideggers Rekonstruktion der menschlichen Rede wird Blanchots emphatische Suche nach einem Schreiben des *murmure* nachvollziehbar. Blanchots Schriften sind nachweislich sehr von seiner Heidegger-Lektüre geprägt.¹⁹³ Es ist also naheliegend seine Konzeption des *murmure* mit Heideggers *Gerede* und – wichtiger noch – mit dessen *Geschreibe*¹⁹⁴ abzugleichen.

Für Heidegger ist das *Gerede* nicht einfach negativ; „es soll hier nicht in einer herabziehenden Bewegung gebraucht werden. Es bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert.“¹⁹⁵ Ein „durchschnittliches Verständnis“ wird sich von dieser Neupositionierung der Differenz *Rede / Gerede* nicht aufhalten lassen wollen, „weil es ja alles versteht.“ Reden und Verstehen können nur den Weg des Weiter- und Nachredens gehen, da sie „den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen“¹⁹⁶ haben. In unserer Gesellschaft speist sich das „Nachreden“¹⁹⁷ nicht nur aus einem „Hörensagen“¹⁹⁸, sondern auch aus dem „Angelesenen“¹⁹⁹, will heißen auch aus dem *Geschreibe*. Dadurch, dass das *Gerede* beziehungsweise *Geschreibe* den ursprünglichen Seinsbezug beim Reden immer schon so gut verdeckt, kann es einen „autoritativen Charakter“ annehmen: „Die Sache ist so, weil man es sagt. In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das *Gerede*.“²⁰⁰ Schweigen

ne peut rien à redire.“ (Maurice Blanchot: *Le pas au-delà*. Paris 1973, S. 162.)

193 Von Sein und Zeit, das er bereits kurz nach dem Erscheinen lesen konnte, zeigte Blanchot sich in einem Brief an Catherine David 1987 immer noch beeindruckt. Vgl. dazu Christophe Bident: *Maurice Blanchot. Partenaire Invisible*. Seyssel 1998, S. 44. Er zitiert Heidegger auch, indem er andere Autoren zitiert. Für Blanchots besondere Heidegger-Zitierweise vgl. Gelhard, Anm. 189, S. 181.

194 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, S. 169.

195 Ebd., S. 167.

196 Ebd., S. 168.

197 Ebd.

198 Ebd., S. 169.

199 Ebd.

200 Ebd.

schaft da keine Abhilfe. Schweigen kann kein Reden verschweigen und kann sich niemals anmaßen, berechtigt dem Gerede eine Absage zu erteilen. In Blanchots Formulierung ist es „ein Modus des Ausdrucks, dessen Unrechtmäßigkeit uns ins Reden zurückwirft.“²⁰¹ Das scheinbar alles mühelos verdeckende Gerede kann eine Tatsache jedoch nicht völlig *verdecken* und das ist seine „Bewegtheit“²⁰²:

Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.²⁰³

Der Wirbel gibt sich nur zu erkennen, wenn er bereits im *Verfallen* begriffen ist, das heißt: in den Gemeinplätzen der Alltäglichkeit aufgegangen ist. Dadurch ist dem Dasein die Reflexionsmöglichkeit genommen, sich *als* Geworfenes zu verstehen. „Zwar kann das Dasein die eigene Geworfenheit ‚vor sich‘ bringen, doch begegnet es ihr zumeist im Modus des ‚Ausweichens‘ und das heißt: im Modus des ‚Verfallens‘²⁰⁴. Der in diesem Zusammenhang entscheidende Grundgedanke von *Sein und Zeit* lautet, dass die ‚Bewegtheit‘ des Verfallens, die das Dasein von der Einsicht in die eigene Geworfenheit abkehrt und es ins Gerede treibt, die Bewegtheit *der Geworfenheit*²⁰⁵ *selbst* ist.“²⁰⁶

201 Maurice Blanchot: *Kafka und die Literatur* (1949). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 75.

202 Siehe Anm. 194, S. 178.

203 Ebd., S. 178 f.

204 Ebd., S. 139.

205 Die Geworfenheit des Daseins ist keine einmalige Angelegenheit, sondern zu „dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, solange es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird.“ (Ebd., S. 179.)

206 Andreas Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*. München 2005, S. 21. Oder in der Formulierung von Heidegger selber: „Das Verfallen bestimmt nicht

Das Dasein kann den fortwährend „geworfene[n] Grund“²⁰⁷ nie erfassen, weil der Grund in der Bewegtheit selber liegt. Mit dem Gerede stürzt das Dasein immer wieder „aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, dass er ausgelegt wird als ‚Aufstieg‘ und ‚konkretes Leben‘.“²⁰⁸ An dieser Stelle kann man mit Blanchot Heideggers Sprachdarstellung eine Möglichkeit entgegen halten: Obwohl Blanchots Gemurmel das endlose Weiterräumen mit dem Gerede teilt, geht es nicht restlos in einer *nach- und weiterredenden* Öffentlichkeit auf. Der *murmure* ist im Sinne von Heidegger als „Dass“²⁰⁹ des Redens leer und insofern kann es nie irreführend Gewicht oder Autorität bekommen, wie es beim Gerede der Fall ist. Mit dem *murmure* kann der Literat im besten Falle eine „distorsion“ beziehungsweise „un changement dans la forme ou la structure du langage“²¹⁰ bewirken, die von der Bewegtheit der Sprache zeugt.

Wie kann der Schriftsteller das von Blanchot postulierte vorgängige und in der Sprache nie verstummende Murmeln hervorrufen; es als *aufgewirbelten* Rest in der Bewegung des eigenen Textes mitproduzieren? Literarisches Schreiben heißt für Blanchot, sich zum Echo dessen machen, was unaufhörlich weiterspricht.²¹¹ Man kann dieser Literatur vorhalten, „d’être devenu un ressassement interminable de paroles“, anstatt dem Geschreibe Einhalt zu gebieten. Man kann sich darüber beschweren, dass ihre Sprache sich weiterhin innerhalb der literarischen Konventionen aufhält:

nur existenzial das In-der-Welt-sein. Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit, die in der Befindlichkeit des Daseins ihm selbst sich aufdrängen kann.“ (Siehe Anm. 194, S. 178 f.)

207 Ebd., S. 284.

208 Ebd., S. 178.

209 Ebd., S. 135; vgl. Gelhard, Anm. 206, S. 20.

210 Maurice Blanchot: *L’Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 109.

211 Vgl. Maurice Blanchot: *L’espace littéraire*. Paris 1955, S. 15; vgl. Maurice Blanchot: *Die wesentliche Einsamkeit*. Übersetzung aus dem Deutschen von Gerd Henninger, Berlin 1959, S. 17.

Cela est vrai: Mais ce ressassement sans terme de mots sans contenu, cette continuité de la parole à travers un immense saccage de mots, telle est justement la nature profonde du silence qui parle jusque dans le mutisme, qui est parole vide des paroles, écho toujours parlant au milieu du silence.²¹²

Dieses Echo ist erst vernehmbar, wenn man dem Redefluss das Schweigen auferlegen kann, ein Gewaltakt, den Blanchot folgendermaßen beschreibt:

J'apporte à cette parole incessante la décision, l'autorité de mon silence propre. Je rends *sensible*, par ma méditation silencieuse, l'affirmation ininterrompue, le murmure géant sur lequel le langage en s'ouvrant devient image, devient imaginaire, profondeur parlante, indistincte plénitude qui est vide. Ce silence a sa source dans l'effacement auquel celui qui écrit est invité. Ou bien, il est la ressource de sa maîtrise, ce droit d'intervenir que garde la main qui n'écrit pas [...].²¹³

Das pausenlose Sprechen ist erst nach einer herbeigeführten Entscheidung vernehmbar. Es handelt sich um eine besondere Entscheidung, die von der *passiven Hand*, die nicht schreibt, getragen wird und somit von der Autorität des eigenen Schweigens. Der *murmure* ist kontinuierlich am *Werke*; er ist jedoch nicht entschieden repräsentierbar, sondern nur über den Weg einer indirekten

212 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 320. „Das trifft gewiß zu. Doch diese endlose Wiederholung von Wörtern ohne Inhalt, diese nicht abreißen wollende Rede, die durch die zertrümmerten Wörter hallt, eben das ist die Natur des Schweigens, eines Schweigens, das noch im Verstummen beredt ist, das ein sprachloses Sprechen ist, ein unaufhörlich sprechendes Echo inmitten des Schweigens.“ (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 39 f.)

213 Ebd., S. 18. „Ich wende auf diese unaufhörliche Wort den Entschluß, die Autorität meines eigenen Schweigens an. Ich mache wahrnehmbar, durch meine schweigende Vermittlung, die ununterbrochene Bejahung, das ungeheure Murmeln, über dem die sich öffnende Sprache zum Bild (*image*) wird, imaginär wird, sprechende, ununterschiedene Tiefe, Fülle, die Leere ist: Diese Stille hat ihre Quelle in der Tilgung, zu welcher der Schreibende eingeladen ist. Oder aber, sie ist die Hilfsquelle seiner Meisterschaft, dies Recht einzugreifen, welches die nicht schreibende Hand behält [...].“ (Ebd., S. 17 f.)

*Unterbrechung*²¹⁴ übertragbar. Sich zum Echo des *murmure* machen, heißt, „ihn zum Schweigen zu bringen, weil seine Bewegtheit – die des Wirbels – zugleich diejenige ist, die alles Reden von ihm abwendet und ins Gerede (ins Geschreibe) treibt.“²¹⁵ Die Entscheidung, dem Gerede zu entkommen, oder die Anmaßung, ihm entkommen zu sein, gehört bereits a priori zur Bewegung des *murmure*. Und gerade diese „immense érosion préalable, ce vide intérieur, cette contamination des mots par le mutisme et du silence par les mots, désignent peut-être la vérité de toute langue, et particulièrement du langage littéraire.“²¹⁶

Der Schriftsteller wiederholt²¹⁷ immer nur das Gerede des Man; seine meisterhafte Intervention besteht lediglich darin, die *verschwiegene* Geworfenheit und die Verfallenheit des Geschriebes im Unentschiedenen zu lassen. Verfügt er auch noch so eloquent über die Worte, „cette Maîtrise réussit seulement à le mettre, à le maintenir en contact avec la passivité foncière où le mot, n’étant plus que son apparence et l’ombre d’un mot, ne peut jamais être maîtrisé ni même saisi [...]“²¹⁸ Alles Reden wird abgeschwächt; es entleert sich in einer unendlichen Schleife; es wird zu einem Bild und hat dadurch auch als Schatten einer Aussage bestand. Dieses Bild eines unerschöpflichen *murmure* ist eine Art Platzhalter, eine Figur des Dritten, die man sich vorstellen muss, um die Entscheidung zwischen Rede als „plénitude de l’enchantement de l’être“ und „vide de la fascination du néant“ offen zu lassen: „L’ambiguïté est le dernier mot de ce troisième langage qu’il faut nécessairement inventer si l’on veut juger ou simplement parler de ces deux possibilités“. Der *murmure* ist der Garant dafür, dass die

214 Gelhard, Anm. 206, S. 22.

215 Ebd.

216 Maurice Blanchot: *La parole vaine* (1963). In: *L’amitié*. Paris 1971, S. 146.

217 „La redite du dire nous dit quelque chose d’une passivité – passivement ambiguë – où toute décision de dire est déjà tombée.“ (Maurice Blanchot: *Le pas au-delà*. Paris 1973, S. 162.)

218 Maurice Blanchot: *L’espace littéraire*. Paris 1955, S. 15. Der Schriftsteller kann noch so eloquent über die Worte verfügen, „diese Meisterschaft erreicht nur, ihn in dauernde Verbindung mit der tiefen Passivität zu setzen, in der das Wort nicht mehr als seine Erscheinung und Schatten eines Wortes ist, niemals gemeistert noch erfaßt werden kann [...].“ (Maurice Blanchot: *Die wesentliche Einsamkeit*. Übersetzung aus dem Deutschen von Gerd Henninger, Berlin 1959, S. 13.)

letztendliche Unentschiedenheit bewahrt bleiben kann und man beim „l'infiniment resassement“, die widersprüchliche Forderung akzeptieren kann, „qui interdit de trancher une fois pour toutes entre le ‚bon‘ et le ‚mauvais‘ infini.“²¹⁹

In einem kleinen Nachruf, 1990, charakterisiert Blanchot Becketts Schreiben als Versuch innerhalb der Grenzen des literarischen Experimentierraums den *murmure* oder den *rumeur* einzufangen; das heißt: eine Stimme, die immer im Begriff sei, zu verstummen.²²⁰ Nach dieser Einschätzung zitiert Blanchot ausnahmsweise eine eigene Umschreibung dieses *anderen* Gemurmels aus dem Text *L'attente l'oubli*, mit der Begründung, Beckett habe sich nach eigener Aussage darin wiederfinden können:

Cette parole égale, espacée sans espace, affirmant au-dessous de toute affirmation, impossible à nier, trop faible pour être tue, trop docile pour être continue, ne disant pas quelque chose, parlant seulement, parlant sans vie sans voix, à voix plus basse que toute voix: vivante parmi les morts, morte entre les vivants, appelant à mourir, à ressusciter pour mourir, appelant sans appel.²²¹

Das wahre Schreiben leistet also ein *Nach-Sagen*²²², das zumindest das Nach- und Weiterreden nicht eindeutig mit dem Schreiben zusammenfallen lässt. Mag die Suche nach dieser anspruchslosen Rede noch so

219 Vgl. Anm. 216, S. 147.

220 Maurice Blanchot: *Oh tout finir*. In: *Critique* 516-20 (août-septembre 1990), S. 636; Maurice Blanchot: *Oh All to End* (1990). In: Michael Holland (ed.): *The Blanchot Reader*. Aus dem Französischen von Leslie Hill, second edition, Oxford/Cambridge/Mass. 1996, S. 299.

221 Maurice Blanchot: *L'attente l'oubli*. Paris 1962, S. 155 f. „that undifferentiated speech, spaced without space, affirming beneath all affirmation, impossible to negate, too weak to be silenced, too docile to be constrained, not saying anything, only speaking, speaking without life, dead, dead among the living, calling to die, to be resurrected in order to die, calling without call.“ (Übersetzung von Leslie Hill, in: Maurice Blanchot: *Oh All to End* (1990). In: Michael Holland (ed.): *The Blanchot Reader*. Second edition, Oxford/Cambridge/Mass. 1996, S. 299.)

222 Für den Heideggerschen Bezug zwischen Dichten, Denken und Sagen vgl. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1971 (1959), S. 70, 199 ff.

abwegig sein, birgt sie doch die Möglichkeit, sich ein *Außen* des Geredes vorzustellen, ohne ihm sofort verfallen zu müssen.

2.4. Schreiben ist nicht sehen

Il [L'écrivain] trouve au centre du bavardage la zone de laconisme où il lui faut maintenant demeurer.²²³

2.4.1. Gemeinplätze über die Quelle der Repräsentation

– *Orpheus und Eurydike*

Topisch ist, dass sich Dichter von der verborgenen Quelle, die einer jeden sprachlichen Repräsentation ihre Stabilität verleiht, faszinieren lassen. Wenn Jean Paulhan das Verhältnis von Rhetorik und Terror untersucht, fragt er nach der geheimnisvollen stabilisierenden Kraft, die es zwei so entgegengesetzten Elementen wie Wörtern und Gedanken ermöglicht, etwas zur Darstellung zu bringen. Diese Potenz lässt sich selber mit keinem noch so meisterhaft ausgeklügelten Wissensmodell einfangen. Die rege literarische Imagination, die dieses Kraftpotenzial in der Gesellschaft freisetzen kann, „is the result of a failure to master it and restrict it to the level of language alone.“²²⁴

Als eine Möglichkeit sich dennoch eine beruhigende Vorzustellung von dieser Kraft zu machen, nimmt Paulhan die Mystik zum Bildgeber: „Les mystiques disent ainsi, par image: bien que nous ne puissions regarder le soleil, c'est à sa lumière qui nous apparaissent les objets du monde.“²²⁵ Analog muss eine blendende Matrix unterstellt werden, die

223 Maurice Blanchot: *De l'angoisse au langage*. In: *Faux Pas*. Paris 1975 (1943), S. 12. „In the center of garrulousness he [the writer] finds the zone of laconicism where he must now remain.“ (Maurice Blanchot: *From Dread to Language*. In: *The Gaze of Orpheus and other literary essays*. Edited by P. Adams Sitney, translated by Lydia Davis, Barrytown/New York 1981, S. 7.)

224 Allan Stoekl: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 162.

225 Jean Paulhan: *Les fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres. Notes et documents (1930, 1940)*. In: Jean Paulhan. *Œuvres complètes. Tome troisième*. Paris 1967, S. 139; „The mystics put it this way in an image: even though we cannot look at the sun, by the light the objects of the world

es aus der Dunkelheit der Ungewissheit heraus ermöglicht, dass die Ausdruckseite der Sprache trotz scheinbarer Trennung von Gedankenwelt und Welt der Dinge Klarheit ausstrahlen kann. Die Möglichkeit der Sprache ‚Objekte‘ in einer einleuchtenden Ordnung zu repräsentieren oder eine ‚Idee‘ sofort evident erscheinen zu lassen, erhält man nur um den Preis, dass die Bedingung dieser Möglichkeit ausgeblendet bleibt. Man kann lediglich die Unmöglichkeit, die Bedingung der Möglichkeit zu erblicken oder in der Reflexion zu greifen, in einer Art Pazifikationsritual auf einen Ur-Gemeinplatz projizieren. Der Mythos als Bildgeber liefert einen evidenzsichernden Gemeinplatz der Gemeinplätze, der stellvertretend für einen blinden Fleck vermitteln kann, wieso sprachliche Repräsentation Bestand haben kann. Damit kann das bedrohliche Bild eines fortwährenden *Ostrazismus*²²⁶, der über den Gebrauch der Gemeinplätze einer Sprachgemeinschaft immer beliebig und ad hoc zu entscheiden hätte, verdrängt werden.

Neben dem Erklärungsmodell der Mystik gibt es noch ein anderes Modell, das nicht auf ein friedliches Ur-Bild, wie das Bild der Sonne, zurückgreift, sondern das von einer anfänglichen göttlichen Strafe ausgeht. Für das Herkunftsproblem der Erkenntnisvermögen beruft sich Paulhan selber auch auf diesen Ur-Gewaltakt. Im Text *La demoiselle aux miroirs* (1938) führt er eine Reihe von mythischen Erzählungen auf, in denen die Versuchung des Hauptprotagonisten, seine Wissensgier unmittelbar zu befriedigen, mit dem Verschwinden entweder seiner selbst oder seiner Bezugsperson bestraft wird. „Elsa veut savoir qui est Lohengrin, et Lohengrin disparaît. Si Psyché voit l'Amour, l'Amour s'évanuit. Si la femme de Loth se retourne, elle devient une statue de sel; Orphée regarde Eurydice, et Eurydice retourne aux Enfers.“²²⁷ Mit dem

appear to us.” (Übersetzung von Allan Stoekl, in: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 158.)

226 Maurice Blanchot: *Comment la littérature est elle possible?* In: *Faux pas*. Paris 1971 (1943), S. 96. Vgl. Anm. 224, S. 159.

227 Jean Paulhan: *La Demoiselle aux miroirs* (1938). In: *Œuvres complètes*. Tome deuxième. Langage I. La marque des lettres. Paris 1966, S. 176.

letzt genannten Mythos hat sich Blanchot intensivst auseinandergesetzt.²²⁸

Die Orpheus-Geschichte ist bekannt, obwohl jede Nacherzählung erneut befremden lässt: Der Sänger Orpheus, der mit Hilfe seiner Künste²²⁹ die Geliebte Eurydike aus der Unterwelt befreien konnte, hat die Auflage erhalten, sie auf dem Rückweg nicht Von-Angesicht-zu-Angesicht anzuschauen. Als Orpheus sich dennoch zu ihr umdreht, verführt von seinem Drang zu sehen, verursacht sein Blick ihr endgültiges Verschwinden in den Tod. Topisch wird diese Szene als Anfang der Literatur gedeutet, die bis in die Ewigkeit diesen Verlust besingen kann.

Sowohl das Bild der blendenden Sonne als auch das der in die Dunkelheit verschwindenden Eurydike, verweisen auf eine nicht hintergehbare Gewalt, die die Grenzen der Repräsentation markiert. Paulhan führt die Bilder noch an, um den gesperrten Zugang zum Gesetz unserer Unterscheidungsfähigkeit plausibel zu machen, durch den dieses Gesetz zugleich auch „une sorte de loi d’échec“²³⁰ ist. Im Gegensatz zu Paulhan geht Blanchot nicht von solchen statischen Repräsentations-

228 Vgl. für Blanchots literarisches Schaffen: Rainer Stillers: Erzählen als Mythologie. Zur Rolle mythologischer Motive im Werk Maurice Blanchots. In: Adam J. Bisanz und Raymond Trousson: Elemente der Literatur: Beiträge zur Stoff-, Motiv- und Themenforschung; Elisabeth Frenzel zum 65. Geburtstag. Bd. 2. Stuttgart 1980, S. 160, 162.

229 Orpheus singt nicht nur, sondern hält auch eine entscheidende Rede vor den Göttern der Unterwelt. Ovid hat diese Rede in den Metamorphosen ausformuliert (Metamorphosen, 10. Buch, V. 17-39; vgl. dazu Victoria Pagán: Speaking Before Superiors: Orpheus in Vergil and Ovid. In: Ineke Sluiter & Ralph M. Rosen (ed.): Free Speech in Classical Antiquity. Leiden/Boston 2004, S. 370 ff.). Dies unterstreicht nochmals den bedeutenden Kontrast, dass Orpheus sehr wohl auf die Wirkung des Wortes im Angesicht der Götter vertrauen kann, die eigene Rede ihm aber nicht die Kraft verleihen kann, Eurydike ohne Anblick hinter sich zu ertragen.

230 Jean Paulhan: Les fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres. Suivi d’un dossier établie par Jean-Claude Zylberstein, Paris 1973, S. 241 [Annexes, 1936]; Vgl. Michael Syrotinski: Defying Gravity. Jean Paulhan’s Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History. Albany, NY 1998, S. 92.

verhältnissen aus. In einer radikalen Umdeutung des Orpheus-Mythos²³¹ nimmt er die Eurydike-Szene zum zentralen Emblem für die paradoxe *double bind*-Situation des Sprachkünstlers, die Objekt-Ursache seines Künstlerbegehrens nicht in die symbolische Ordnung hinüberretten zu können. In dieser Interpretation vergisst Orpheus sein Ziel, Eurydike mittels seiner Verführungskraft aus dem Reich der Dunkelheit empor zu holen. Auf dem Höhepunkt seiner Gesangkunst trachtet er vielmehr danach, das Begehren selber, das auch in der Dunkelheit versunken ist, in diesem unwirklichen Zustand vor der Repräsentation einzufangen. Aus diesem Impuls heraus wendet er sich in dem Moment, indem er sich zu Eurydike umdreht in der Hoffnung, die Dunkelheit, die sie umhüllt, festhalten zu können, eigentlich von ihr ab. Er will Eurydike nicht in artikulierter und wiedererkennbarer Form wieder begegnen, sondern als singuläres und uneinholbares Schattenbild, als das unrepräsentierbare *Reale* der Inspiration. Es ist das Begehren nach seiner Geliebten als Verlustobjekt, von dem er zerrissen wird, noch bevor dieses Begehren in Gedanken oder, damit stets unvermittelbar verbunden, in Worten greifbar wird.²³² Der Künstlerblick, der das verdunkelte Liebesobjekt

231 Hauptsächlich in *L'Espace littéraire* (1955) und *L'Entretien infini* (1969), aber auch bereits in *La littérature et le droit à la mort* (1947/48) entwickelt er ähnliche Ideen unter Bezugnahme auf die Wiederauferstehungsgeschichte von Lazarus (Maurice Blanchot: *La littérature et le droit à la mort* (1948). In: *La Part du feu*. Paris 1972 (1949), S. 316; weiter zitiert als: Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*): „le lazare du tombeau et non le Lazare rendu au jour, celui qui déjà sent mauvais, qui est le Mal, le Lazare perdu et non le Lazare sauvé ressuscité.“; „den Lazarus des Grabs und nicht den Lazarus, der dem Tag wiedergegeben wurde, den, der schon verwest, der das Übel ist, den verlorenen, nicht den geretteten und auferstandenen Lazarus.“ (Maurice Blanchot: *Die Literatur und das Recht auf den Tod* (1947). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Clemens-Carl Härle und für diese Ausgabe überarbeitet, Frankfurt am Main 1993, S. 35; weiter zitiert als: Blanchot: *Recht auf den Tod*.)

232 Ein strukturell vergleichbares Begehren prägt nach Klaus Theweleit das Schaffen von Gottfried Benn, aber dann bezogen auf die imaginäre „Wiederherstellung der toten Mutter“ (Buch der Könige. Band 2x. Orpheus am Machtpol. Zweiter Versuch im Schreiben ungebetener Biographien, Kriminalroman, Fallbericht und Aufmerksamkeit. Sonderausgabe für Zweitausendeins, Basel/Frankfurt am Main 1996, S. 186). Barbara Köhler

außer sich festzuhalten sucht, erhält es jedoch nur als unnachvollziehbare, von der Dunkelheit berührte *idée fixe*, die sich den Wörtern ausliefern muss.²³³

Die geordnete Welt der Rhetorik, des Werks, der Wiedervereinigung mit Eurydike wird geopfert für einen flüchtigen Anblick der Dunkelheit der Nacht. Dies ist nicht die Nacht der Sprachlosigkeit, es ist eine „andere Nacht“, eine Nacht jenseits der Licht-Dunkel-Dialektik. Für Blanchot verkörpert Eurydike die Instanz „où l'essence de la nuit s'approche comme l'*autre* nuit.“²³⁴ Der Mythos bietet aus seiner Sicht keine Erzählung der Erleuchtung mehr, des Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit. Tag und Nacht sind um eine Dimension erweitert. Die *andere* Nacht lässt das Schreiben und die literarische Wahrnehmung nicht mehr los.

Worin liegt der Unterschied zwischen der Sprache und der visuellen Wahrnehmung? Sowohl die Sicht als auch das Sprechen oder Schreiben

kehrt die Perspektive um. Diesmal stellt Eurydike sich vor, wie es wäre, wenn Orpheus sie als reine Verkörperung ohne ‚Rück-Sicht‘ auf seine Vorstellung lieben könnte. Das Gedicht Verkörperung: Eurydike schließt mit den Zeilen: „[...] als könnte / ich sein als wär ich nicht seine / ansichtssache als sähe er sich / nicht vor nicht um als könnte er / ohne rücksicht lieben ohne bild / begabt diese hand zu halten mit / einem wort ich habe einen glauben / zu verschenken –“ (In: Barbara Köhler: *Blue Box. Gedichte*. Frankfurt am Main 1995, S. 54; Vgl. Anthonya Visser: *Bild-Sprache. Barbara Köhlers Texte für öffentliche Räume*. In: Georgina Paul and Helmut Schmitz (ed.): *Entgegenkommen. Dialogues with Barbara Köhler*. Amsterdam 2000, S. 204 f.)

233 Allan Stoekl: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 159.

234 Maurice Blanchot: *L'espace littéraire*. Paris 1955, S. 227 (Weiter zitiert als: Blanchot: *L'espace littéraire*). Für Blanchot ist Eurydike die Instanz „in which the essence of the night approaches as the other night.“ (Maurice Blanchot: *The Gaze of Orpheus* (1953). In: *The Gaze of Orpheus and other literary essays*. Edited by P. Adams Sitney, translated by Lydia Davis, Barrytown/New York 1981, S. 99; weiter zitiert als: Blanchot: *The Gaze of Orpheus*.) Blanchot bleibt auf die Sprache des Mythos angewiesen, um den Mythos zu deuten. Es ist die Kraft des Mythos, dasjenige zeigen zu können, was außerhalb der aufgerufenen Szene nicht darstellbar oder abschließbar ist.

gehen mit einer trennenden oder unterscheidenden Bewegung einher. Man fokussiert das Eine und nicht das Andere. Der Unterschied zwischen Sprache und Sicht liegt in der Selbstbegrenzung. Für Blanchot ist die Sicht

fichée en terre et formant lien entre la borne immobile et l'horizon apparemment sans borne – pacte sûr d'où vient la paix. La parole est guerre et folie au regard. La terrible parole [...] transgresse les lois, s'affranchit de l'orientation, elle désoriente.²³⁵

Die Rede stellt sich nicht einfach als Rede dar, sondern als „une vue affranchie des limitations de la vue.“²³⁶ Sie trennt nicht zwischen dem, was sie sehen und nicht sehen kann, zwischen Licht und Dunkel; sie kann sich alle Seiten der Dingwelt zugleich vorstellen und sie aus der Sicht einer den Dingen enthobenen Idee beliebig ‚beleuchten‘. Offensichtlich gibt es einen Konflikt zwischen der Selbstbegrenzung der Sicht und einem Sprechen, das sich loslöst von jeglicher *Gesichtsbarkeit*, der unabdingbaren institutionellen Erdung jeglichen abschließenden Urteils. Ohne realen visuellen Halt wird die Rede keinen Frieden von Dauer bringen: Sie kann beliebig anderer Ansicht sein. Sprechen ohne Gesetz ist wahnsinnig und dies noch nicht einmal nach eigenen Gesetzen, es kann alleine keine Ordnung repräsentieren. Es ist so, als ob unsere Rede „[était] détourné[] du visible, sans être retourné[] au visible. [...] Parler, ce n'est pas voir.“²³⁷ Ein Verzicht auf die Rede ist nicht

235 Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 40. Für Blanchot ist die Wahrnehmung „eingerammt in die Erde, und stellt eine Verbindung her zwischen dem unbeweglichen Grenzstein und dem scheinbar grenzenlosen Horizont – ein sicherer Pakt, aus dem Frieden erwächst. Das Sprechen ist Krieg und Wahn für den Blick. Das schreckliche Sprechen [...] überschreitet die Gesetze, macht sich frei von Orientierung, es desorientiert.“ (Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare*. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 88.)

236 Ebd. Die Rede stellt sich nicht einfach als Rede dar, sondern als „eine von den Begrenzungen der Sicht freigewordene Sicht.“ (Ebd.)

237 Ebd., S. 38. Es ist so als ob unsere Rede „vom Sichtbaren abgekehrt [... wäre], ohne zum Unsichtbaren zurückgekehrt zu sein. [...] Sprechen ist nicht sehen.“ (Ebd., S. 86.)

möglich und kein Gesetz kann die Rede begrenzen. Blanchot will nicht zwischen Sicht und Sprache entscheiden. Er sucht vielmehr nach einem unerhörten Hören jenseits des Sichtbaren und Unsichtbaren. Ihn interessiert, wieso das Sprechen einen entgrenzenden Antrieb hat. Es ist immer schon von einem *dunklen* Sprechen oder Schreiben affiziert, das von einer Ur-Gewalt zeugt. Der Orpheus-Mythos fungiert hier als Kronzeuge: Orpheus hat die Hybris, es nicht bei der Verführungskraft seiner Stimme belassen zu wollen, die die Gesetze der Dunkelheit überlisten kann; Orpheus will mehr. Er will die Quelle der Repräsentation hinter der Trennung von Licht, Dunkel und Stimme, hinter der Spaltung der Erkenntnis erblicken.

Die Sprache kann diese „force terrible par laquelle les êtres arrivent au monde et s'éclairent“²³⁸ nicht festhalten. Seitdem ist sie zum Tag verurteilt. Nur um den Preis ihrer Leichtigkeit konnte sie ihre Erkenntniskraft bewahren.

Le jour, dans le cours du jour, nous permet d'échapper aux choses, il nous les fait comprendre et, en nous les faisant comprendre, il les rend transparentes et comme nulles, – mais le jour est ce à quoi on n'échappe pas: en lui nous sommes libres, mais lui-même est fatalité, et le jour comme fatalité est l'être de ce qu'il y a avant le jour, l'existence dont il faut se détourner pour parler et pour comprendre.²³⁹

Die Figur „abwenden“ [„détourner“] verweist auf das Fatum von Orpheus, Eurydike aus den Augen verlieren zu müssen, um sie in der Sprache an den Tag bringen zu können. Seit Orpheus' Blick ist die Sprache, um Bedeutung generieren zu können, dazu verurteilt, sich von der sichtbaren Existenz ihrer Umwelt lösen. „Cela est inévitable, on ne parle qu'en faisant du mot un monstre à deux faces, réalité qui est

238 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 316. Die Sprache kann diese „furchtbare Kraft, die die Wesen zur Welt bringt und erhellt“, nicht festhalten. (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 35.)

239 Ebd., S. 318. „Der Tag, im Lauf des Tags, ermöglicht uns, den Dingen zu entkommen; er läßt uns die Dinge begreifen, und indem er uns sie begreifen läßt, macht er sie durchsichtig und gleichsam nichtig. Doch der Tag ist das, dem man nicht entkommt: in ihm sind wir zwar frei, aber er selbst ist Verhängnis, und als Verhängnis ist der Tag das Dasein, von dem man sich abzuwenden hat, um zu sprechen und zu begreifen. (Ebd., S. 38.)

présente matérielle et sens qui est absence idéale.“²⁴⁰ Diese Gespaltenheit verhindert dauerhaft den Frieden mit der Welt der Sichtbarkeit. Im Akt der Benennung trennen sich die Wörter ein ums andere Mal gewaltsam von den Vorgaben der Sichtbarkeit außerhalb ihres Sprechens. Im normalen Sprachgebrauch ist somit eine Verneinung aller Präsenz am Werke, „qui est le silence de nos paroles et donne sens à notre voix.“²⁴¹ Es ist die Fatalität der Sprache, ihre Bedeutungskraft nur zum Tarif einer Vernichtung der realen Existenz der Welt zu erhalten: „Le sens de la parole exige donc, comme préface à toute parole, une sorte d’immense hétacombe, un déluge préalable [...]“²⁴² Dadurch ist das Wort alles andere als harmlos. Es setzt immer eine vorhergehende katastrophale Trennung von materieller Präsenz und Bedeutung voraus. Stärker noch: Es bleibt einer dunklen namenlosen Ur-Gewalt verbunden.

Il est un élément, une part à peine détachée du milieu souterrain: non plus un nom, mais un moment de l’anonymat universel, une affirmation brute, la stupeur du face à face au fond de l’obscurité.²⁴³

Es ist, als wären die Wörter von der Gewalt der Dunkelheit affiziert worden, als Orpheus sich Eurydikés Antlitz in der Dunkelheit zuwandte.

Bei der Literatur geht es für Blanchot nicht darum, dieses Fatum der Sprache zu überwinden. Die Literatur braucht ihr Schicksal nicht zu *vergessen*. Sie sympathisiert sogar

avec l’obscurité, avec la passion sans but, la violence sans droit, avec tout ce qui, dans le monde, semble perpétuer le refus de venir au monde.

240 Ebd., S. 328. „Das ist unvermeidlich; man spricht nur, indem man das Wort zu einem doppelgesichtigen Ungeheuer macht, einer Wirklichkeit, die stoffliche Anwesenheit ist, und zu einem Sinn, der ideelle Abwesenheit ist.“ (Ebd., S. 48.)

241 Blanchot: *L’espace littéraire*, S. 218.

242 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 312 f. „Der Sinn des Wortes fordert also, gleichsam als Vorwort zu jedem Wort, ein unermeßliches Blutbad, eine Vorherige Sintflut [...]“ (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 31 f.)

243 Ebd., S. 317. „Es ist ein Element, ein Teil der unteren Welt und kaum von ihr geschieden; nicht mehr Name, sondern ein Moment einer umfassenden Namenlosigkeit, eine rohe Bejahung, das Aug im Auge am Grunde der Finsternis.“ (Ebd., S. 36.)

Par là aussi, elle fait alliance avec la réalité du langage, elle en fait une matière sans contour, un contenu sans forme, une force capricieuse et impersonnelle qui ne dit rien, ne révèle rien et se contente d'annoncer, par son refus de rien dire, qu'elle vient de la nuit et qu'elle retourne à la nuit.²⁴⁴

Dieser sich in der Literatur ausbreitende Sog der Dunkelheit steht auf den ersten Blick in Widerspruch zu den Anforderungen eines vollendeten literarischen Werks. Auch dieser Konflikt ist im Mythos mitenthalten. Der Schriftsteller, der beabsichtigt, ein literarisches Werk zu schaffen, ist darauf angewiesen, den Horizont seiner Darstellung von einer symbolischen Ordnung begrenzen zu lassen. „In other words, to make a work is to bind the object-cause of desire to a world or symbolic order.“²⁴⁵ Insofern verhält sich Orpheus als Gesetzessubjekt, wenn er für sein Werk – völlig in Übereinstimmung mit dem Vertrag²⁴⁶ – den Verlust von Eurydike in Kauf nimmt. Hätte er sie tatsächlich ans Tageslicht geholt, wäre sie als Objekt des Gesangs verloren gegangen. Real wäre sie den Gesetzen des Werks nicht mehr gerecht geworden. Er lässt sie aber nicht absichtlich zurück, sondern aus einem Vergessen im Namen des Werks heraus: Eurydike schwebt ihm nur noch als

244 Ebd., S. 319. Sie neigt sogar „zum Dunklen, zu der Leidenschaft ohne Ziel, zur Gewalt ohne Recht, zu all dem, was in der Welt die Weigerung, zur Welt zu kommen, zu verewigen scheint. Darum verbündet sie sich mit der Realität der Sprache, verwandelt sie in einen Stoff ohne Kontur, einen Inhalt ohne Form, eine kapriziöse und unpersönliche Kraft, die nichts sagt, nichts offenbart und die sich in ihrer Weigerung, etwas zu sagen, mit der Auskunft begnügt, daß sie aus der Nacht komme und in die Nacht zurückkehre.“ (Ebd., S. 38 f.)

245 Michael Newman: The trace of trauma. Blindness, testimony and the gaze in Blanchot and Derrida. In: Carolyn Bailey Gill (ed.): Maurice Blanchot. The Demand of Writing. London/New York 1996, S. 158.

246 Es handelt sich übrigens um eine Art Leihvertrag. In der Version von Ovid beschwört Orpheus die Götter, Eurydike bloß ausleihen zu dürfen. Sie gehöre sowieso immer schon den Göttern. Es handle sich also um eine Wiederausleihe. (Vgl. Ovid: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2003, 10. Buch, V. 37: „iuris erit vestri: pro munere poscimus usum.“)

„l'extreme que l'art puisse atteindre“²⁴⁷ vor Augen, wodurch ihm alles andere – und somit schlussendlich auch Eurydike – entschwindet. Aus derselben Vergessenheit heraus betrügt er aber gleichzeitig auch das Werk.²⁴⁸ Der Gesetzesverstoß passiert also nicht an erster Stelle, weil er sich umdreht, sondern weil er, getrieben von seinem Verlangen, das Begehren nach dem Werk selber einfangen zu können, das Prinzip der Begrenzung, des Gesetzes, der symbolischen Ordnung vergisst²⁴⁹. Und doch scheint sogar dieser Gesetzesverstoß dem Werk noch zu entsprechen, nicht vom Werk sanktioniert zu werden.

Si le monde juge Orphée, l'œuvre ne le juge pas, n'éclaire pas ses fautes. L'œuvre ne dit rien. Et tout se passe comme si, en désobéissant à la loi, en regardant Eurydice, Orphée n'avait fait qu'obéir à l'exigence profonde de l'œuvre, comme si, par ce mouvement inspiré, il avait bien ravi aux Enfers l'ombre obscure, l'avait, à son insu, ramenée dans le grand jour de l'œuvre.²⁵⁰

Im Moment der Passivität, das die Vergesslichkeit ausmacht, liegt für Blanchot ein Moment der *Inspiration*, auf das das Werk angewiesen ist.

247 Blanchot: *L'espace littéraire*. S. 227; „the limit of what art can attain“ (Blanchot: *The Gaze of Orpheus*, S. 99).

248 Vgl. ebd. S. 228; ebd., S. 100.

249 „Mais Orphée, dans le mouvement de sa migration oublie l'œuvre qu'il doit accomplir, et il l'oublie nécessairement, parce que l'exigence ultime de son mouvement, ce n'est pas qu'il y ait œuvre, mais que quelqu'un se tienne en face de ce ‚point‘, en saisisse l'essence, là où cette essence apparaît, où elle est essentielle et essentiellement apparence: au cœur de la nuit.“ (Ebd., S. 227 f.); „Orpheus forgets the work he has to accomplish, and he has to forget it, because the ultimate requirement of his impulse is not that there should be a work, but that someone should stand and face this ‚point‘ and grasp its essence where this essence appears, where it is essential and essentially appearance: in the heart of the night.“ (Ebd., S. 99.)

250 Ebd., S. 230. „Although the world may judge Orpheus, the work does not judge him, does not point out his faults. The work says nothing. And everything happens as if, by disobeying the law, by looking at Eurydice, Orpheus was only yielding to the profound demands of the work, as though, through this inspired gesture, he really had carried the dark shade out of Hell, as though he had unknowingly brought it back into the broad daylight of the work.“ (Ebd., S. 101.)

Die Inspiration ist „désir qui oublie la loi.“²⁵¹ Setzt man sich zum Ziel, das Gesetz der Inspiration zu erblicken, muss man feststellen, dass es bereits in die Dunkelheit entschwunden ist. Da hilft es nicht, das Gesetz oder das Verbot bewusst zu überschreiten. Die Überschreitung lässt sich – so Michel Foucault in seinem Blanchot-Kommentar, *La Pensée du Dehors* (1966), – lediglich

attirer par le retrait essentiel de la loi; elle s'avance obstinément dans l'ouverture d'une invisibilité dont jamais elle ne triomphe; follement, elle entreprend de faire apparaître la loi pour pouvoir la vénérer et l'éblouir de son lumineux visage; elle ne fait rien de plus que de la renforcer en sa faiblesse – en cette légèreté de nuit qui est son invincible, son impalpable substance.²⁵²

Blanchot beabsichtigt keine Transgression; sein Orpheus verliert lediglich die Geduld. Er vergisst seine Bestimmung, weil er der Aufgabe Eurydike in Hymnen zu besingen keine Grenzen setzen will. Daher macht er nicht länger Halt vor der Dunkelheit, die das Werk bestimmt, das heißt: Er trachtet danach, seine Faszinationsquelle, Eurydike und die Dunkelheit, die ihr Faszinationskraft verleiht, zusammen zu erblicken. Da der gleichzeitige Anblick von beiden sich gegenseitig ausschließt, muss er scheitern. Die Situation des doppelten Vergessens von Vertrag

251 Ebd., S. 231; „desire which forgets the law“ (Ebd., S. 101). Vgl. Michael Newman: *The trace of trauma. Blindness, testimony and the gaze in Blanchot and Derrida*. In: Carolyn Bailey Gill (ed.): *Maurice Blanchot. The Demand of Writing*. London/New York 1996, S. 159.

252 Michel Foucault: *La pensée du dehors* (1966). In: Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (ed.): *Dites et Écrits 1954-1988. I. 1954-1969*. Paris 1994, S. 529. Die Transgression lässt sich lediglich „in den endlosen Rückzug des Gesetzes hineinziehen; hartnäckig drängt sie in die Offenheit einer Unsichtbarkeit, die sie niemals zu überwinden vermag, wie wahnsinnig sucht sie das Gesetz zum Erscheinen zu bringen, um es verehren zu können und sich von seinem leuchtenden Antlitz blenden zu lassen, doch damit stärkt sie es nur in seiner Schwäche, jener leichten Dunkelheit, die seine unüberwindliche, ungreifbare Substanz darstellt.“ (Michel Foucault: *Das Denken des Draußen* (1966). In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band I. 1954-1969*. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 2001, S. 684.)

und Gesetz sorgt aber dafür, dass etwas von der am Ursprung des Werkes wirksamen Nichtigkeit in den Tag gelangen kann. Daher fasst Blanchot Orpheus' Scheitern als Sieg über die Illusion jeglicher Darstellung auf. Es ist

comme si Orphée, aussi longtemps qu'il ne se retourna pas, acceptant la loi infernale du détour, n'avait rien fait d'autre que de se laisser séduire par l'illusion nihiliste, incarnée, comme il se doit, dans son art, dans la prétention de son art à triompher du néant, c'est-à-dire à en assurer le triomphe en entraînant à sa suite toutes les puissances de dispersion de l'enfer; mais il eut le courage de regarder en face la chose fascinante et fascinée et il vit que ce n'était rien, que le rien n'était rien; à cet instant l'enfer fut réellement vaincu.²⁵³

Diese leere Nichtigkeit nennt Blanchot „die andere Nacht“. Die Literatur trägt diese Nacht in sich. Es ist die Nacht der Unwissenheit, von der sie sich „comme son ombre changée en regard“²⁵⁴ verfolgt sieht. In diesem Sinne wird im Jenseits einer Ordnung des Lichtes ein *dunkles Schreiben* denkbar, das, ohne die Ordnung zu verlassen, von einer *anderen* Nacht der symbolischen Ordnung zeugt. Die Erweiterung der „ersten Nacht“²⁵⁵ um eine „andere Nacht“ hat Blanchot in *L'espace Littéraire* im Kapitel *Le Dehors, la nuit* vorgenommen, das *Le regard d'Orphée* vorangeht. Die erste Nacht hat einladende Merkmale wie Ruhe, Schlaf,

253 Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Paris 1980 (1969), S. 591. „so als ob Orpheus, solange er sich nicht umwandte, indem er das höllische Gesetz des Umwegs akzeptierte, nichts anderes getan hätte, als sich von der nihilistischen Illusion verführen zu lassen, inkarniert, wie es sich gehört, in seiner Kunst, im Anspruch seiner Kunst, über das Nichts zu triumphieren, das heißt ihren Triumph zu sichern, indem sie alle Sprengkräfte der Hölle mitreißt; aber er hatte den Mut, dem Faszinierenden und Faszinierten ins Antlitz zu schauen, und er sah, dass es nichts war, daß das Nichts nichts war; in diesem Augenblick war die Hölle wirklich besiegt.“ (Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare*. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991, S. 173.)

254 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 320. Es ist die Nacht der Unwissenheit, von der sich der Literatur „als von ihrem Blick gewordenen Schatten“ verfolgt sieht. (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 39.)

255 Blanchot, *L'espace littéraire*, S. 216.

Abwesenheit oder Schweigen. Man geht in ihr auf oder verliert sich in ihr. Im Extremfall fällt sie zusammen mit dem Tod, der die Perfektion der genannten Merkmale verkörpert. Die Geborgenheit und Vergessenheit der ersten Nacht steht im Dienste des Tages. In ihr „s'achève et s'accomplit la parole dans la profondeur silencieuse qui la garantit comme son sens.“²⁵⁶ Aber die Ruhe und Verschwiegenheit dieser Kontrastfolie für den Tag trägt. Ihre Stille „is troubled by an unending, uninterrupted murmur“²⁵⁷. Darin zeigt sich die *andere* Nacht. Die Vergessenheit der ersten Nacht wird von einer insistierenden Leere, von dem „tout a disparu“²⁵⁸ der Nacht heimgesucht. Dieses leere Murmeln kann die Literatur weder verdrängen noch darstellen. Die Notbesetzung der ersten Nacht durch Traumgespenster ist lediglich der Versuch, das undarstellbare Phantom der anderen Nacht vergessen zu machen. Die andere Nacht

n'acueille pas, ne s'ouvre pas. En elle, on est toujours dehors. [...] Cette Nuit n'est jamais la pure nuit. Elle est essentiellement impure. [...] *Dans* la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette *autre* nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oubli, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos.²⁵⁹

Die Sprache der Literatur wird von dieser Phantomnacht, die ihr vorausgeht und die sie nicht in Worte fassen kann, verfolgt.²⁶⁰ Sie bleibt

256 Ebd., S. 215.

257 Andrew Bush: Rapport: An Endless Reading of Le Pas au-delà. In: L'Esprit Créateur. Vol. 24, No. 3 (Fall 1984), S. 76.

258 Blanchot, L'espace littéraire, S. 215.

259 Ebd., S. 216.

260 In einem Brief vom 14. zum 15. Januar 1913 schreibt Kafka über die Arbeit des Literaten: „Schreiben heißt ja sich öffnen bis zum Übermaß; die äußerste Offenherzigkeit und Hingabe, in der sich ein Mensch im menschlichen Verkehr schon zu verlieren glaubt und vor der er also, solange er bei Sinnen ist, immer zurückscheuen wird – denn leben will jeder, solange er lebt – diese Offenherzigkeit und Hingabe genügt zum Schreiben bei weitem nicht. Was von dieser Oberfläche ins Schreiben hinübergewonnen wird – wenn es nicht anders geht und die tiefen Quellen schweigen – ist nichts und fällt in dem Augenblick zusammen, in dem ein wahreres Gefühl diesen obren Boden zum Schwanken bringt. Deshalb kann man nicht genug allein sein, wenn man schreibt, deshalb

aber angewiesen, auf die Sprache des Tages. „Le langage sait que son royaume, c'est le jour et non pas l'intimité de l'irrévélé.“ Dies hat Konsequenzen für ein Sprechen, dass dieses unzugängliche Außen in ihr aufsuchen will, ohne es im Gesichtskreis der Repräsentation aus den Augen zu verlieren. Der Literat sieht sich dementsprechend vor folgende Aufgabe gestellt: „Il doit donc s'opposer à lui-même, se nier en s'affirmant, trouver dans la facilité du jour la profondeur de la nuit, dans les ténèbres qui jamais ne commencent la lumière certaine qui ne peut finir.“²⁶¹ Der Schriftsteller muss sich mit der rechtlosen nächtlichen Gewalt verbünden, um die Wörter in eine Verweigerung verwandeln zu können. Sie

ne *signifient* plus l'ombre, la terre, ils ne représentent plus l'absence de l'ombre et de la terre qui est le sens, la clarté de l'ombre, la transparence de la terre: l'opacité est leur réponse; la lourdeur matérielle se présente en eux avec la densité étouffante d'un amas syllabique qui a perdu tout sens.²⁶²

Die Tragik der Literatur, die gleichzeitig ihre Produktivität ist, besteht darin, dass sie diese syllabische Ansammlung nicht *repräsentieren* und im gleichen Zug sinnleert verkörpern kann. Sie kann den Sinn niemals völlig abstreifen, um nur den Silbenhaufen zu *präsentieren*.²⁶³

kann es nicht genug still um einen sein, wenn man schreibt, die Nacht ist noch zu wenig Nacht.“ (Franz Kafka: Briefe an Felice. Herausgegeben von Erich Heller und Jürgen Born. In: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Max Brod, Frankfurt am Main 1967, S. 250.)

261 Blanchot: *La littérature et le droit à la mort*, S. 304. „Er muß also mit sich selbst in Widerstreit treten, in der Bejahung sich verneinen, in der Leichtigkeit des Tages die Tiefe der Nacht entdecken, in unvordenklicher Finsternis das sichere Licht, das nie erlischt.“ (Blanchot: *Recht auf den Tod*, S. 22.)

262 Ebd. 319. Die Wörter des Literaten „bedeuten nicht mehr der Schatten, die Erde, und sie repräsentieren nicht mehr jene Abwesenheit des Schattens und der Erde, die der Sinn, die Klarheit des Schattens und die Durchsichtigkeit der Erde ist. Ihre Antwort ist Undurchsichtigkeit, und ihre Rede nurmehr ein kurzes, kaum vernehmlisches Flügelschlagen; eine stoffliche Schwere kündigt sich in ihnen an, erstickend wie die Dichte eines Silbenhauens, aus dem aller Sinn gewichen ist.“ (Ebd., S. 39.)

263 Vgl. ebd., S. 317. (Ebd., S. 37.)

Die Dinghaftigkeit der Sprache liegt immer wie ein unfassbares Nichts vor ihr, das sie nur vernichtend repräsentieren kann. Sie kann diese Vernichtung nicht verschweigen, mag der Wille noch so groß sein. Daher muss dies das Ideal der Literatur bleiben: „ne rien dire, parler pour ne rien dire.“²⁶⁴ Die Literatur verfügt nicht über die Autorität, mit dem Wort aus dem Nichts heraus, einen alles Vorherige verneinenden Neuanfang zu forcieren:

Ce qui s'écrit livre celui qui doit écrire à une affirmation sur laquelle il est sans autorité, qui n'est pas le repos, la dignité du silence, car elle est ce qui parle encore quand tout a été dit, ce qui ne précède pas la parole, car elle l'empêche plutôt d'être parole commençante, comme elle lui retire le droit et le pouvoir de s'interrompre..²⁶⁵

Aus der Dunkelheit der Literatur spricht eine Grundgeschwätzigkeit, die nach einem neuen Zugang zum reinen Schweigen im syllabischen Ding sucht, aber diese Stille höchstens in einen längst angesprochenen Gemeinplatz der Literatur verwandelt.

Am Ende seines Paulhan-Kommentars, *Comment la littérature est-elle possible?*, geht Blanchot auf eine weitere von Paulhan in *La Demoiselle aux miroirs* entwickelten Überlegung zum Problem der sprachlichen Repräsentation ein. Diesmal wird die Kluft zwischen Wort und Gedanke an Hand der literarischen Übersetzung erörtert. Dabei taucht nicht zufälligerweise wieder der fatale Blick aus dem Orpheus-Mythos auf.

Paulhan schlägt die Übersetzung als Medium vor, um zu untersuchen, wie man einen weniger störungsanfälligen Zugang zu authentischen Gedanken gewinnen kann. Blanchot hält dies von vorne

264 Ebd., S. 314. „Nichts sagen, sprechen, um nichts zu sagen [...]“ (Ebd., S. 33.)

265 Maurice Blanchot: *L'espace littéraire*, S. 16 f. „Was geschrieben wird, liefert den, der schreiben muß, einer Bejahung aus, über die er keine Autorität besitzt, die selbst ohne Konsistenz ist, die nichts bejahend bestätigt, die nicht die Ruhe ist, die Würde der Stille, weil sie das ist, was noch immer spricht, wenn alles gesagt ist, das was dem Wort nicht vorausgeht, sondern es vielmehr hindert, beginnendes Wort zu sein, wie es ihm Recht und Möglichkeit entzieht, sich zu unterbrechen.“ (Maurice Blanchot: *Die wesentliche Einsamkeit*. Übersetzung aus dem Französischen von Gerd Henninger, Berlin 1959, S. 15 f.)

herein für illusorisch, da eine Übersetzung das Original immer ‚reicher‘ erscheinen lässt. Die Ausdrucksseite der Sprache ist in der Übersetzung präsenter und schwächt dadurch einen adäquaten Zugang zur Bedeutung. Zudem verlieren die Gemeinplätze der Sprache an Selbstverständlichkeit. Blanchot konzentriert sich vor allem auf diese Gemeinplätze. Beim Übersetzen werden sie aufgelöst: Der Übersetzer interpretiert sie „comme des métaphors expressives et, pour ne pas leur substituer de simples mots abstraits (qui seraient une autre déformation), les traduit comme des images concrètes et pittoresques.“²⁶⁶

Ein vergleichbarer Verlust der unmittelbaren Evidenz der Gemeinplätze tritt auch auf in der Art und Weise, wie die gedanklichen Rekonstruktionen des Bewusstseins zu einer „Travestie“ unmittelbarer, spontaner Gedanken werden können. „La pensée immédiate, celle qu’a vue pour nous la conscience, d’un regard qui l’a décomposée, est privée de ce qu’on peut appeler ses stéréotypes, ses lieux, sa cadence.“²⁶⁷ Wie im Orpheus-Mythos wird hier die Konfrontation mit dem zerstörenden Blick thematisiert. Nur wenn man die Arbitrarität und Opazität der Gemeinplätze von vorne herein als Teil des Zugangs zur ursprünglichen Gedankenwelt zulässt, kommt man vielleicht der verlorenen Intimität wieder auf die Spur; nicht aber durch die gewaltsam durchgesetzte saubere Trennung von Original und Rekonstruktion, von Wort und Gedanke. Es bleibt aber bei einem Nachspüren; es bleibt die Konfrontation mit einer Art Geheimnis, das man sich nach Blanchot folgendermaßen vorzustellen hat: „Il suffit de concevoir que les vrais lieux communs sont des paroles déchirées par l’éclair et que les rigueurs des lois fondent le monde absolu de l’expression hors duquel le hasard

266 Maurice Blanchot: *Comment la littérature est-elle possible?* In: *Faux Pas*. Paris 1975 (1943), S. 101. „The translator dissociates the text’s stereotypes, interprets them as expressive metaphors and, so as not to replace them with simple, abstract words (which would be a further deformation), he translates them as concrete pictorial images.“ (Übersetzung von Michael Syrotinski, in: Maurice Blanchot: *How is literature possible?* (1943). In: Michael Holland (ed.): *The Blanchot Reader*. Second edition, Oxford/CambridgeMass. 1996, S. 59.)

267 Ebd. „Immediate thought, the kind perceived for us by consciousness with a look that decomposed it, is deprived of what we might call its stereotypes, its commonplaces, its abstract rhythm.“ (Ebd.)

n'est que sommeil.²⁶⁸ Als Alternative zu dem oben angeführten Bild der verschwindenden Eurydike bietet Blanchot hier den Blitz²⁶⁹ als passenden Stellvertreter für das Rätsel der Repräsentation an: Der Blitz hinterlässt das Gesehene als Rätsel. Er beleuchtet es im Bruchteil einer Sekunde, um es direkt danach wieder der Dunkelheit zu überlassen. Bei Tageslicht findet man dann gegebenenfalls, als Folge eines Einschlags, das Gesehene in Trümmern wieder. Analog findet man nach dem Einschlag des Gedankenblitzes die ursprüngliche Gedankenwelt vor, wie eine „désordre de mots isolés, de fragments de phrases, une première expression, fortuite – et par langage une expression réglée, le système ordonné des conventions et des leux communs.“²⁷⁰ Der ursprüngliche Gedanke lässt sich nur aus verrästelten Bruchstücken der Gemeinplätze oder anderer Sprachkonventionen rekonstruieren. Um die Spuren des Ursprungs überhaupt in der Zerrissenheit der Sprache nachträglich erkennen zu können, muss sich die Sprache bereits vorab Regeln und Konventionen auferlegt haben. Ohne Gesetz bleibt die Wahrheit der Sprache spurlos.

268 Ebd. „All we have to do is imagine that true commonplace expressions are words torn apart by lightning and that the rigours of law found the absolute world of expressions, outside which there is nothing but sleep and chance.“ (Ebd., S. 60.)

269 Das Bild des Blitzes verwendet Blanchot noch an zentraler Stelle in *L'écriture du désastre* (1980) in der sogenannten „Urszene“ [une scène primitive]. Vgl. Maurice Blanchot: *L'écriture du désastre*. Paris 1981, S. 177; *Die Schrift des Desasters*. Aus dem Französischen von Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, München 2005, S. 141.

270 Siehe Anm. 266, S. 100; „a confusion of isolated words, fragments of sentences, a first fortuitous expression – and by language, a regulated expression, the organized system of conventions and commonplace expressions.“ (Siehe Anm. 266(b), S. 59.) Vgl. Allan Stoekl: *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*. Lincoln/London 1992, S. 164.

2.4.2. Josefina, die Sängerin oder das Volk der Mäuse – *Kafka*

Für die berühmte Kafka-Interpretin und -Übersetzerin Marthe Robert sind Kafkas Künstlererzählungen Auseinandersetzungen mit den Paradoxien des künstlerischen Schaffens in der modernen Gesellschaft. Ist der Aufmerksamkeit, die dem sogenannten Künstler zufällt, noch zu vertrauen? Findet sein Werk noch Anerkennung oder wird es vielmehr als Produkt für die Belange der etwaigen Gemeinschaft instrumentalisiert? Es kommt offenbar nicht so sehr auf die inhärente Qualität oder den Sinn einer Tätigkeit an: Die geschwätzigen Lufthunde in den *Forschungen eines Hundes* (1921/22) und die pfeifenden Mäuse in *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* (1924) hätten Robert zufolge die schönsten Aussichten auf Aufmerksamkeit:

étant n'importe qui, ils sont légion et font grand bruit; jamais ils n'ont été aussi hardis, et jamais non plus, cela du moins est sûr au milieu de la confusion dont ils sont les premiers bénéficiaires, sinon les premiers agents, jamais leur verbiage et leur petit sifflement ne leur ont valu autant de considération.²⁷¹

Kafka entwickle, so Robert, eine besondere unpersönliche Technik, die der Literatur seiner Zeit die Unabschließbarkeit ihrer Sinnsuche vorhält, die von den kulturellen Gemeinplätzen [poncifs culturels], ästhetischen Polemiken und Ideologemen trotz aller Aufmerksamkeit gerne vertuscht wird.²⁷² Die Tiergeschichte macht es sich zur Aufgabe, den Gemeinplätzen der Kultur von einem imaginären Außen her ihre Selbstverständlichkeit zu nehmen. Bei Kafka hinterfragt dieses Genre zusätzlich die Mitmacherposition des Erzählers, wodurch dessen Außenposition sich endlos verschiebt. „Um die eine Erkenntnis, daß wir vom wahren Wort abgesperrt sind, das auch er nicht vernimmt, kreist das ganze Werk Kafkas [...].“²⁷³ Obwohl die Gelingenschancen sehr gering sind, lässt Kafka sich vom Drang, gegen die kulturellen Gemeinplätzen

271 Marthe Robert: *Livre de lectures I*. Paris 1977, S. 55.

272 Ebd., S. 51.

273 Siegfried Kracauer: *Franz Kafka. Zu seinen nachgelassenen Schriften* (1931). In: *Drs.: Aufsätze 1927-1931. Schriften Band 5.2*. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main 1990, S. 366.

anzuschreiben, treiben, genauso wie der junge intelligente Hund sich trotz unwahrscheinlichster Gerüchte, allein auf Basis von deren Häufigkeit, zum Weiterforschen und -berichten verführen lässt. Es wird *trotz allem* weitererzählt, obwohl man vermuten könnte, „daß die Schweigenden als Erzähler des Lebens im Rechte sind [...]“.²⁷⁴ Wie kann man als Autor dagegen anschreiben? Für diese Problematik stehen die Lufthunde. Warum sie in der Luft schweben, ist unklar. Die „Hundeschaft“ spricht in diesem Zusammenhang zwar von Kunst, aber die Frage, warum der Sinn dieser Tätigkeit von der Lufthunden in der Öffentlichkeit mit keinem Wort kommentiert wird, bleibt unbeantwortet. Da sogar die sinnlosesten Lebensphänomene immer noch begründet werden können, müssen die Lufthunde nach der Meinung des forschenden Hundes wohl besonders bedürftig sein. Wenn sie schon nicht offen reden können, müssen die Lufthunde

auf irgendeine andere Art für ihre Lebensweise Verzeihung zu erlangen suchen oder wenigstens von ihr ablenken, sie vergessen machen, sie tun das [...] durch eine fast unerträgliche Geschwätzigkeit. Immerfort haben sie zu erzählen, teils von ihren philosophischen Überlegungen mit denen sie sich, da sie auf körperliche Anstrengung völlig verzichtet haben, fortwährend beschäftigen können, teils von den Beobachtungen, die sie von ihrem erhöhten Standort aus machen.²⁷⁵

Die Verschwiegenheit wird hier geschwätzig, „remplit l'espace de rumeurs, noie les choses dans un brouillard d'affirmation incontrôlables et maintient ainsi la société canine hors de toute parole vraie, au plus bas niveau de la superstition et de la crédulité.“²⁷⁶ Übertragen auf das Schreiben lautet die Frage also: Wenn man nicht schweigen kann, wie kann man die Verschwiegenheit der ‚wahren‘ Erzählliteratur dann hörbar machen und für diese gewichtige Aktivität von der Gesellschaft, die man in ihrem Geschwätz negativ darstellen muss, Anerkennung bekommen? Dies ist die Aufgabe, der Kafka sich am Ende seines Lebens und vor allem in seiner letzten Erzählung *Josefine, die Sängerin oder das Volk*

274 Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II: [14] [„Hungerkünstlerheft“]. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Jost Schillemeit, Darmstadt o.J., S. 443.

275 Ebd. S. 449.

276 Siehe Anm. 271, S. 21.

*der Mäuse*²⁷⁷ als literarisches Testament verschrieben zu haben scheint.²⁷⁸ Vor allem die Tragik der unmöglichen gesellschaftlichen Anerkennung der künstlerischen Rede als Voraussetzung für das Künstlertum in der Moderne macht er dort anhängig.

Man kann die Tiergeschichte von der Maus Josefina als eine Anti-Orpheus-Erzählung auffassen. Hier geht es nicht darum, Eurydike als Objekt seiner Gesänge und seiner Künstlerbegierde zurückzuerhalten und im Namen der Kunst den Preis dafür zu zahlen. In der Erzählung von Kafka fehlt jene Durchsetzungsinstanz, die als verhüllte Macht aus der Dunkelheit heraus die gesellschaftliche Distinktion der Kunstäußerungen von anderen Aktivitäten garantieren kann. Gegen diese Instanz hätte man noch aufbegehren können. Da dieser institutionelle Rückhalt aber fehlt, wird die Schwelle zur Kunst selber zum Objekt der Begierde. Josefina verschwindet, in dem Moment, wo sie ihr Pfeifen als repräsentative Darstellung eines Werkes vom Volk beobachtet haben will. (Woher sie als Maus diesen Anspruch haben kann, bleibt in der Geschichte ungeklärt.) Die Ordnung der Sichtbarkeit, die Josefina für das eigene Schaffen einfordert und die repräsentationslose Mäusewelt sind nicht kompatibel. Obwohl ihr Gesang scheinbar ein Verführungspotenzial in sich birgt, geht ihre Leistung ohne besondere Auszeichnung in die unausdifferenzierte Arbeitsrealität der Mäusewelt ein. Josefina ist für die Anerkennung als Sängerin beziehungsweise Performancekünstlerin nämlich abhängig von der Fähigkeit der Volkes,

277 Das Verhältnis des Künstlers zur Geltung des eigenen Schaffens konnte auch der Kafka-Interpret Maurice Blanchot in den Bann ziehen. Blanchot nennt Kafkas Erzählung zweimal an zentraler Stelle jeweils am Ende seiner Ausführungen über den Künstler. (Maurice Blanchot: *Kafka et la littérature*. In: *La part du feu*. Paris, 1972 (1949), S. 33; Maurice Blanchot: *Kafka und die Literatur* (1949). *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 77. Und weiter in: Maurice Blanchot: *Le dernier mot* (1959). In: *L'Amitié*. Paris 1971, S. 299; Maurice Blanchot: *Das letzte Wort* (1959). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 178 f.)

278 Auffällig ist allerdings, dass er seine Künstlererzählungen unbedingt veröffentlicht haben wollte. (Vgl. Anm. 271, S. 52.) Josefina, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse erschien noch kurz vor Kafkas Tod in der Oster-Beilage der Prager Presse vom 20. April 1924.

Arbeit und dargebotenes Werk unterscheiden zu können. Das Volk ist diesbezüglich aber blind und geht zudem nicht auf die Anliegen von Josefine ein. Sie verweigert sich daraufhin, noch länger zu pfeifen. Dadurch gilt sie nur noch als Arbeitsverweigerin. Ihre individuelle Orpheusähnliche Verführungskraft geht verloren. Weil sie das Volk auf die Quelle ihrer Orpheuskraft im Werk aufmerksam machen und dadurch ein Künstleramt zur logischen Notwendigkeit machen will, widerfährt ihr das gleiche Schicksal wie Eurydike: Als sie vor angeblicher Schwäche nicht mehr arbeiten kann, fällt sie aus der Beobachtung heraus und verschwindet zusammen mit dem von ihr eingeforderten Werk. Genau wie in *Die Verwandlung* oder *Ein Hungerkünstler* führt der starke Bezug des Einzelnen zum eigenen Körper zur sozialen Entfernung von der Gemeinschaft. Das darauf folgende körperliche Verschwinden wird im Sozialen angekündigt. Es „ist damit nur als Korrelat sozialer Desintegration, als Ausdruck von De-Sozialisation zu verstehen. Auf solch eine De-Sozialisation zielt aber jeder ästhetische Anspruch!“²⁷⁹ Die paradoxe Aufgabe des Künstlers besteht darin, diese Ausgrenzung sozial vermittelbar und vertretbar zu halten. Josefine verweigert sich dem und nimmt dafür das Opfer ihrer selbst in Kauf: Ihr Rücktritt ist zugleich ihr letzter authentischer Akt als selbsternannte Ausnahmedarstellerin. Diesmal rahmt sie nicht ihr Pfeifen sondern ihr Verstummen als Ereignis. Für das Volk aber erinnert das Schweigen und Verschwinden Josefines lediglich an die „gesteigerte[] Erlösung“ [J 377], die jeder banalen Maus irgendwann schicksalhaft zufällt.

Vielleicht wählt Kafka nicht zufälligerweise den Namen Josefine. Er ist die weibliche Form der Hauptfigur des Prozess-Romans, Josef K. Auch Josefine steht „fast außerhalb des Gesetzes“²⁸⁰. Dieses Gesetz ist aber nicht das Gesetz des Mäusevolkes. Zwar ist von Seiten des Erzählers wohl die Rede von der „Befehlsgewalt“ und der gewährten Freiheit [J 368] der „Volksversammlung“ [J 361] der Mäuse und zeigt

279 Olivier Jahraus: Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate. Stuttgart 2006, S. 439.

280 Franz Kafka: Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 368 (weiter im Text zitiert als: [J + Seitenangabe]).

sich das Volk in seiner „kalten richterlichen Haltung“ [J 370] oder im Gegensatz dazu „mehr als väterlich“ [J 371]; dies trägt aber auf der Beobachtungsebene. In der Dauerbedrohung der Mäusewelt gelten einzig die Naturgesetze. Die Gesetzesproblematik hingegen taucht nur auf, wenn sie in die Kunstproblematik überführt werden kann und die betrifft ausschließlich Josefine. Die Kunst rückt scheinbar an die Stelle, „die in früheren Texten das Gesetz innehatte.“²⁸¹ Sie reguliert den Ein- oder Ausschluss des Individuums aus der Gemeinschaft. Das Volk ist in Unkenntnis über die Gesetze der Kunst und dadurch auch über ihre Macht als Volk, über die Existenz von Josefine als Künstlerin entscheiden zu können. So entsteht mit der Josefine-Erzählung eine Kontrastfolie, die das Verhältnis des Künstlers zur Gesellschaft, mit der dieser sich als Teilhaber gezwungenermaßen auseinandersetzen muss, ironisch von einem unmöglichen imaginären Außen der symbolischen Ordnung her beleuchtet: „[D]ie Erzählung wird damit selbst zum Pseudo-Gesetz, ist ein urteilender Akt, der das eigene Außenseitertum wenigstens ansatzweise zu rechtfertigen sucht.“²⁸²

Dies fängt schon damit an, dass Josefines Gesänge, obwohl unklar in ihrem Status, von einer starken performativen Wirkung zu zeugen scheinen. Josefine verfügt über die besondere Fähigkeit, mit ihrem Pfeifen die empfindliche Gemeinschaft der Mäuse zu verführen und hat insofern eine Außenposition im Volk der Mäuse inne. In diesem Sinne nimmt sie klar die Position Orpheus' ein, der durch seinen verführerischen Gesang in die Unterwelt vordringen kann:

[...] the demonic version of the Orpheus motif – the Pied Piper of Hamelin – would seem best to fit the ambiguously saving and dooming effect of Josefine's song. Josefine claims that her music saves, or at least sustains, the folk at times of political or economic emergency; they claim that her singing increases their jeopardy by attracting predators.²⁸³

Anders als bei Orpheus bleibt bei Josefine das Ergebnis ihrer Verführungsgabe umstritten. Beim Mäusevolk herrscht Uneinigkeit über die Effekte von Josefines Pfeifen. Ob es in Krisensituationen hilfreich ist

281 Siehe Anm. 279, S. 446.

282 Ebd., S. 447.

283 Margot Norris: Kafka's Josefine: The Animal as the Negative Site of Narration. In: *Modern Language Notes* 98/3 (1983), S. 371.

oder nicht, ist höchst umstritten. Man ist sich noch nicht einmal darüber im Klaren, ob es sich überhaupt um Gesang handelt. Zwar wird Josefine am Anfang der Geschichte als „Unsere Sängerin“ [J 350] bezeichnet, dennoch kennt das Volk Gesang eigentlich nur noch aus alten Sagen [J 351]. Klar ist aber, dass Josefines Pfeifen geschwätziges Spekulationen hervorruft. Josefine selber hält sich aus den Spekulationen heraus und reagiert mit ihrem Gesang lediglich auf das Geschwätz anlässlich irgendwelcher gravierender Ereignisse, nicht aber auf die Ereignisse selber. Diese Geschwätzigkeit ist die Möglichkeitsbedingung der Massenwirkung ihrer Stimme:

Aus schlimmer politischer oder wirtschaftlicher Lage rettet uns angeblich ihr Gesang, nichts weniger als das bringt er zuwege, und wenn er das Unglück nicht vertreibt, so gibt er uns wenigstens die Kraft, es zu ertragen. Sie spricht es nicht so aus und auch nicht anders, sie spricht überhaupt wenig, sie ist schweigsam unter den Plappermäulern, aber aus ihren Augen blitzt es, von ihrem geschlossenen Mund – bei uns können nur wenige den Mund geschlossen halten, sie kann es – ist es abzulesen. Bei jeder schlechten Nachricht – und an manchen Tagen überrennen sie einander, falsche und halbrichtige darunter – erhebt sie sich sofort, während es sie sonst müde zu Boden zieht, erhebt sich und streckt den Hals und sucht den Überblick über ihre Herde wie der Hirt vor dem Gewitter. [J 360]

Ist es ihr Blick, der verführt oder vielmehr noch ihr Schweigen? Was bleibt dann noch übrig von ihrem Gesang? Josefines Blick ebenso wie ihr Schweigen wird erst durch das von den Mäusen verursachte Geplapper zur Äußerung. Erst vor diesem Hintergrund wird ihr Verhalten bedeutsam.

Die Welt der Mäuse kennt lediglich die Produktion für das nackte Überleben der Gattung und erkennt keine besondere Leistung als solche an. Deshalb ist Josefine bemüht, „ihren Gesang mit Zeichen einzugrenzen, um ihn zum Produkt der anderen zu machen.“²⁸⁴ Josefine hat ein Gespür dafür, dass es nicht um sie selber geht; ihr kleines Pfeifen

284 Wolf Kittler: Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen. Über das Reden, das Schweigen, die Stimme und die Schrift in vier Texten von Franz Kafka. Erlangen 1985, S. 274 (im Folgenden zitiert als: Kittler: Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen).

dient nur der Selbsterfahrung des Volkes als Ganzes. „Es ist nicht so sehr eine Gesangsvorführung als vielmehr eine Volksversammlung, und zwar eine Versammlung, bei der es bis auf das kleine Pfeifen vorne völlig still ist: viel zu ernst ist die Stunde, als dass man sie verschwätzen wollte“ [J 361] Vor der Gefahr eint die Stille der Körper das Volk. Nur Josefine kann diese sprachlose Körperlichkeit durchbrechen und zu gleicher Zeit durch ihr kaum hörbares Pfeifen hindurch darstellen, „fast wie eine Botschaft des Volkes zu dem Einzelnen“ [J 362]. Dafür steht Josefine, ohne aber in ihrer Darstellung eine symbolische Ordnung zu repräsentieren. In der Tierwelt der Mäuse gibt es keine Ordnung im Namen eines Vaters, der schützen könnte. Keine väterlich-organisierte strukturelle Fürsorge schützt den Einzelnen. Eben diese existenzielle Ohnmacht kann Josefine mit ihrer nichtigen Stimme zum Ausdruck bringen. „Nicht das Reale, sondern das Symbolische wird suspendiert. Das Volk: die unartikulierte Einheit, ein Körper aus vielen Körpern, die sich stumm zusammen drängen und auf eine Stimme horchen, die nichts besagt, als daß es nichts zu sagen gibt.“²⁸⁵

Josefine hebt sich in ihrer ungesicherten Fürsprecherrolle – für uns befremdlich – nicht durch Überzeugungskraft oder Durchsetzungsvermögen vom sinnlos-geschwätigen Pfeifen der Mäuse ab, sondern durch eine besondere Zurückhaltung. Die Frage nach dem performativen Charakter von Josefines ‚Gesang‘ verbindet die Geschichte „mit dem Problem der sozialen Aufführungspraxis, mehr noch, dem der Macht von und in sozialen Gebilden darüber, was als real gelten soll und darf.“²⁸⁶ Josefines Wunsch, Anerkennung für ihre Tätigkeit als Künstlerin zu bekommen, bleibt in einer Gemeinschaft, in der Kunst keinen symbolischen Stellenwert eingeräumt wird, zwangsläufig unerhört. Da das Volk nur mit unlauteren Mitteln dazu verführt werden kann, Josefine mehr Aufmerksamkeit zu geben, verzichtet sie lieber. Andernfalls müsste sie ihre Kunst pervertieren und käme ihrem Ziel nicht näher:

Ihr Anhang hat Aussprüche von ihr in Umlauf gebracht, nach denen sie sich durchaus fähig fühlt, so zu singen, daß es dem Volk in allen seinen Schichten bis in die versteckteste Opposition hinein eine wirkliche Lust wäre, wirkliche Lust nicht im Sinne des Volkes, welches ja behauptet,

285 Ebd., S. 209 f.

286 Siehe Anm. 279, S. 436.

diese Lust seit jeher bei Josefinens Gesang zu fühlen, sondern Lust im Sinne von Josefinens Verlangen. Aber, fügt sie hinzu, da sie das Hohe nicht fälschen und dem Gemeinen nicht schmeicheln könne, müsse es eben bleiben, wie es sei. [J 372 f.]

Eine Ausweichmöglichkeit bleibt Josefine noch: Gegen Ende der Geschichte beharrt sie divenhaft darauf, das Sonderrecht, von der Arbeit befreit zu werden, zu bekommen. Mangels Anerkennung ihrer Kunst bleibt ihr nur noch, über die realen Konsequenzen dieser ‚Missachtung‘ Verhandlungen zu führen. Auch damit stößt sie aber auf taube Ohren: Eine Sonderbewertung ihrer ‚Arbeit‘ als Sängerin wird ihr auch vorenthalten.

Die Sprache ist in dieser Mäusewelt immer geschwätzig-nichtig und dadurch sind auch Josefines Wunschäußerungen nicht weiter von Belang. Das Volk hört über Josefines „Erklärungen, Entschlüsse und Entschlussänderungen hinweg, wie ein Erwachsener in Gedanken über das Plaudern eines Kindes hinweghört, grundsätzlich wohlwollend, aber unerreichbar.“ [J 374] Wie auch könnte dieses Volk zum Redesubjekt werden, da es noch nicht mal über Repräsentanten beziehungsweise abgeordnete Sprecher verfügt. Trotz des scheinbar erwachsenen Verhaltens Josefine gegenüber, verdankt Josefine ihr Publikum paradoxerweise der *Kindlichkeit* [J 365] eines Volkes, das sich überlebensbedingt keine wirkliche Jugend leisten kann. Hieraus erklärt sich zum einen die „Unmusikalität“ [J 351], aber auch die renitente kindliche Art. Obwohl für ihre prekäre Lebenslage besonders praktisch veranlagt, handeln die Mäuse manchmal „in der Art, wie Kinder töricht handeln, sinnlos, verschwenderisch, großzügig, leichtsinnig und dies alles oft einem kleinen Spaß zuliebe.“ [J 365] Dieses Potenzial nutzt Josefine aus, um die Mäuse zum Träumen zu bringen. Bei ihr „ist das Pfeifen freigemacht von den Fesseln des täglichen Lebens und befreit auch [...] für eine kurze Weile.“ [J 367] Wenn Josefines Wünsche auf Schweigen stoßen, kommt dies nicht lediglich einer Absage gleich; es ist eher noch eine Herabsetzung ihrer Worte auf das Niveau eines Plauderns. „Das Vertrauen auf die Macht der Worte [...] erweist sich als ein kindliches Verhalten, das die Erwachsenen in ihrer Unterwerfung unter das Realitätsprinzip nicht tangiert.“²⁸⁷ Hier muss das Kind auf dem

287 Kittler: Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen, S. 258.

Weg in die Erwachsenenheit nicht erst lernen im Namen des Gesetzes zu sprechen; hier gelten nur die Gesetze der Natur. Die sind einfach da; Widerstand oder Unterwerfung sind trivial.

Nach Josefines Auffassung würde die Arbeit ihre Fähigkeit zu singen zu sehr beeinträchtigen. Je mehr sie aber darauf beharrt, desto mehr gerät sie ins Abseits, bis zur Vergessenheit:

Sie ist eine kleine Episode in der ewigen Geschichte unseres Volkes und das Volk wird den Verlust überwinden. Leicht wird es uns ja nicht werden; wie werden die Versammlungen in völliger Stummheit möglich sein? Freilich, waren sie nicht auch mit Josefine stumm? War ihr wirkliches Pfeifen nennenswert lauter und lebendiger, als die Erinnerung daran sein wird? War es denn noch bei ihren Lebzeiten mehr als eine bloße Erinnerung? Hat nicht vielmehr das Volk in seiner Weisheit Josefines Gesang, eben deshalb, weil er in dieser Art unverlierbar war, so hoch gestellt? [J 376 f.]

Die letzte Frage scheint anzudeuten, dass das Volk nicht auf Josefine als Verbreitungsmedium für das Pfeifen angewiesen ist. Das Pfeifen ist ein Erinnerungsrest, den jeder in sich trägt. Dennoch muss er nicht von bestimmten Individuen übertragen werden, um tradiert werden zu können. Für diesen *Gesang* gibt es keine materiellen Trägermedien. Es handelt sich bei ihm vielmehr um eine gedächtnislose Spur, die "in jedem Sprechen immer schon verloren und gleichwohl darin enthalten ist."²⁸⁸ Es gibt eben kein Archiv für dieses Pfeifen. Dennoch ist dieser Gesang erst unter zur Hilfenahme der Erinnerung überhaupt wahrnehmbar. Es ist die Erinnerung an etwas, was jeglicher Symbolisierung vorausliegt und sich von ihr nicht vereinnahmen lässt. Josefines Gesang steht als nackter Signifikant für eine basale Gleichheit innerhalb des Volkes der Mäuse. Es steht für eine jeglicher Gesetzesordnung vorausliegende Wirklichkeit:

Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit. [J 366 f.]

288 Ebd., S. 270.

Es ist die Stummheit der Kindheit und die des tätigen Lebens, die sich hier jenseits einer Ordnung von Reden und Schweigen äußert. Wieso ist das Volk aber fähig, sich von Josefines Orpheusähnlichen Fähigkeiten infizieren zu lassen, ohne jedoch nach ihrem Verschwinden einen Mangel zu verspüren? Das Mäusevolk ist scheinbar auf das Pfeifen Josefines angewiesen, aber nicht auf Josefine als ausgezeichnete Person. Ihre „individuelle Repräsentanz“ fällt mit der Erinnerungsfunktion zusammen: „Dabei erstaunt es auf den ersten Blick nicht, daß das Mäusevolk nicht nur die Macht *ihres* Gesangs, sondern in ihrem Gesang auch die ‚Macht des Gesanges‘ [J 350] erfährt – es kennt ja keinen anderen.“²⁸⁹ Das begrenzt die Hingabe ihrer Schmeichler:

bedingungslose Ergebenheit kennt unser Volk kaum; dieses Volk, das über alles die freilich harmlose Schlaueit liebt, das kindliche Wispern, den freilich unschuldigen, bloß die Lippen bewegenden Tratsch, ein solches Volk kann immerhin nicht bedingungslos sich hingeben, das fühlt wohl auch Josefine, das ist es, was sie bekämpft mit aller Anstrengung ihrer schwachen Kehle. [J 358]

Die Versuche, Josefines Gesang einem Künstlersubjekt zuzuordnen beziehungsweise ihr Verhalten einzuordnen, müssen misslingen, da die Stimme nicht mehr „als das Andere der Sprache gedacht“ wird, „es scheint vielmehr, als würden Sprache und Stimme einander angenähert: nicht um Sprache und Musik, sondern um das Pfeifen, das Plaudern und den Tratsch geht es in dieser Tiergeschichte.“²⁹⁰ Solange nicht über Josefine gesprochen wird, stehen Subjekt und Objekt des Gesanges sich noch nicht entfremdet gegenüber; es äußert sich eine Stummheit jenseits der Verschwiegenheit und zwar „in der Weise, daß Subjekt und Objekt der Äußerung in dieser aufgehen: darum ist hier Wirklichkeit eins mit Erinnerung.“²⁹¹

Die Opfer, die Josefine bringen will, um ihren verführerischen Gesang als individualisiertes Werk ins Archiv der unvergessenen

289 Günter Saße: Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Herausgegeben von Michael Müller, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2003, S. 387.

290 Kittler: Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen, S. 182.

291 Ebd., S. 271.

Geschichten des Mäusevolkes eingehen zu lassen, werden nicht anerkannt. Die Möglichkeit, ihr Pfeifen, das mit dem Volk zusammenfällt, aus dem Volk herauszulösen, würde dem Volk seine nicht-objektivierbare Erinnerung nehmen. Eine solche Herauslösung erfolgt schon mit der sprachlichen Überformung von Josefines Schicksal in der Version des Erzählers. Dessen teilweise widersprüchliche und vielleicht geschwätzige Geschichte bleibt paradoxerweise außerhalb der Tierwelt erhalten, dem „tourment d'un commentaire sans fin“²⁹² des abendländischen Archivs ausgesetzt.

Als Josefina verschwindet, verschwindet mit ihr auch die Möglichkeit, die ihrer Meinung nach nur „Auserwählten bereitet“ sei, nämlich die eigene Situation als „irdische Plage“ [J 377] erleben zu können. Erst die Außenstellung im Volk macht die Plage beobachtbar. Der tragische Versuch Josefines, sich in die Geschichte der Gemeinschaft der Mäuse, die „keine Geschichte treiben“, einzuschreiben, verliert sich „fröhlich“ in der anonymen Masse der Helden des Volkes. Es gibt keine symbolische Grenze zwischen dem Volk und Josefina. Sie kann ruhig vergessen werden. Die Volksversammlung hat sich immer schon auch in ihrer Stummheit an ihren Gesang, und das darin enthaltene Kindheitsglück und die Munterkeit des Arbeitsalltags, erinnert. Aber nicht weil Josefines Pfeifen dies repräsentiert; es ist an erster Stelle der kindische Rest in der Alltagsgeschäftigkeit, die „das Singen und das Horchen des Volkes überhaupt ausgelöst hat.“²⁹³

Die nicht-vermittelbare Trennung zwischen Josefines Wunschäußerungen und ihrer Funktion für das Volk, wird verdoppelt auf der Ebene der Berichte. Wie kann das Vergessen von Josefina von einem Mitglied des Volkes, welches die Geschichtslosigkeit des Volkes unterstreicht, aber dem ‚Geschichte‘ wohl ein Begriff ist [vgl. J 377], überliefert worden sein? Ist damit Josefines Forderung nach

292 Maurice Blanchot: *Le pont de bois (la répétition, le neutre)* (1964). In: *De Kafka à Kafka*. Paris 1981, S. 196; der „Qual eines endlosen Kommentars“ des abendländischen Archivs ausgesetzt (Maurice Blanchot: *Die Holzbrücke. Die Wiederholung, das Neutrum* (1964). In: *Von Kafka zu Kafka*. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 161).

293 Kittler: *Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen*, S. 275.

Anerkennung nicht dennoch erfüllt worden? Die Überlieferung der Meinungen zu Josefines Schicksal kommt aber aus dem Strudel der Meinungen nicht heraus. Glaubt man der auf den ersten Blick nuancierten Erzählerdarstellung der unterschiedlichen Meinungen von Josefine, ihren Anhängern und vom Volk, geht man an der Realität dieser Meinungen vorbei. Ein Urteil über die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung wäre voreilig; an erster Stelle geht es im Bericht über Josefine „um die Fülle der Worte, die von keinem Gesetz einzugrenzen ist.“²⁹⁴ Diese Produktion von Meinungen ist verschwenderisch, ohne aber den Begriff Geschwätz zu kennen. Es gibt keine Instanz, die vorschreibt, was gutes und was schlechtes Pfeifen ist. Über den Erzähler stellt Kafka die Fragen, wo die Zeichenhaftigkeit beziehungsweise die Textualität der Meinungsäußerungen anfängt oder aufhört und wie sie sich von den gesellschaftlich relevanten Tätigkeiten unterscheidet, wie sie überhaupt beobachtbar werden kann. Wenn die Kommunikation für das Einzelwesen keinen Unterschied macht und in verschwenderischen Mengen als Rest der Produktionsprozesse einfach da ist, hat Kunst dann noch eine Chance? Die Mäusegemeinschaft ist grundsätzlich unempfänglich für den Orpheus-Mythos. Josefines Kunst versandet in einem Zwischenreich, in dem ihr Gesang seine Wirkung nicht verfehlt, aber keine Repräsentativität gewinnen kann, da ihr Wirken keine Anerkennung findet. Nur die Effekte sind da, ohne aber in ihrer Form Berücksichtigung zu finden. Wenn Josefines angebliche Stimmproduktion unablässig mit Namen und Deutungen versehen wird, scheitert sie „nicht mit ihrem Gesang, sondern mit den Worten und Zeichen, durch die sie ihn eingrenzen und zum Objekt des Volkes machen will.“²⁹⁵ Meinungen ohne die Schranken des Gesetzes, können keine Geltung beanspruchen. Es ist nicht – wie Blanchot den klassischen Mythos liest – der Wille, das Reale um Eurydike, die Orpheus‘ Gesang für ewig von seinem Objekt trennt, zu sehen; in der Variante bei Kafka ist es der Wille, den Gesang wieder von der Aktivität, die Josefines Gesang für ewig von der symbolischen Ordnung fernhält, getrennt zu sehen. Josefine versteht ihren Gesang ästhetisch und abgehoben von der Realität, wobei deren Wirkung eher sozialpsychologisch zu verorten ist.

294 Ebd., S. 277.

295 Ebd., S. 279 f.

Ihr Gesang entfaltet seine Wirkung, „weil er Mimesis, Nachahmung der Praxis und nicht deren Antithese ist.“²⁹⁶ Ihre angebliche Drohung, die Koloraturen zu kürzen, ist da völlig unerheblich. Josefina vernichtet letztendlich sich selber, dadurch dass sie ihre Tätigkeit absolut stellen will:

L'apologue signifie clairement que, même absolu, l'art est sans droit devant l'action. Il est sans droit, mais la conscience de cette illégitimité ne résout pas le conflit. La preuve en est que, pour nous l'annoncer, Kafka doit écrire encore une œuvre de littérature, et lui-même mourra en corrigeant les épreuves d'un dernier livre. En ce sens, celui qui se met à écrire est bien déjà perdu.²⁹⁷

Die Josefina-Erzählung ermöglicht es, von außen die Frage nach der Stellung der Literatur neu zu reflektieren. Die Macht der Literatur, zu verführen, ist von zwei Seiten begrenzt. Einerseits kann Literatur nicht mit dem Realen, mit der Natur zusammenfallen, andererseits kann sie sich nicht lossagen von der Gemeinschaft, die ihr eine Stimme verleiht. Sie ist auf die Beobachtung einer allgemeinen Sprachproduktion als bedeutsame Aktivität der Gemeinschaft angewiesen. Mit Literatur als Teil ihrer Kommunikation kann die Gemeinschaft in reflektierter Form die Grenze ihrer Geschwätzigkeit markieren. Literatur erfüllt diese Funktion aber nicht von Amts wegen. Sie wird ihr erst nachträglich zugerechnet. Die Schreibtätigkeit steht niemals völlig außerhalb der Sprachgemeinschaft. Die Literatur verliert ihren Anspruch auf eine Sonderstellung, sobald sie den Anspruch auf diese Position dauerhaft geltend machen will. Sie spricht dann die Sprache der Politik, der Ideologie. Ihre Macht ist nur in dem Streben begründet, die Grenzen der

296 Siehe Anm. 289, S. 394.

297 Maurice Blanchot: Kafka et la littérature. In: La Part du feu. Paris 1972 (1949), S. 33. „Die Fabel verweist deutlich darauf, daß die Kunst, auch wenn sie absolut ist, vor der Aktion kein Recht hat. Sie hat kein Recht, doch löst auch das Bewusstsein dieser Rechtlosigkeit den Konflikt nicht. Darauf deutet ja bereits, dass Kafka, um uns von der Rechtlosigkeit der Kunst zu sprechen, wiederum ein literarisches Werk schreiben muss, und er stirbt beim Korrigieren der Fahnen des letzten Buches. Wer sich ans Schreiben macht, ist so gesehen, schon zugrunde gerichtet.“ (Maurice Blanchot: Kafka und die Literatur (1949). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 77.)

Sprachgemeinschaft zu erkunden. Literatur, die treu repräsentiert oder die sich brav in die politische beziehungsweise soziale Reproduktion integrieren lässt, vernichtet auf Dauer sich selber. Diese Selbsterstörung ist aber niemals völlig kontraproduktiv, da auch die Vernichtungsaktion noch einen literarischen Rest beibehält:

Du dehors et du dedans, la littérature est complice de ce qui la menace, et cette menace est finalement aussi complice de la littérature. Celle-ci ne peut que contester, mais cette contestation la rend à elle-même. Elle se sacrifie, et ce sacrifice, loin de la faire disparaître, l'enrichit de nouveaux pouvoirs.²⁹⁸

Bei Kafka wird die zusätzliche Komplikation angedeutet, dass die Möglichkeit zu sprechen selber fragwürdig wird. Blanchot zitiert im gleichen Zusammenhang einen Tagebucheintrag Kafkas, in dem das Pfeifen von Josefine vom Winseln eines Kätzchens abgelöst wird. Was genau zum Ausdruck gebracht wird, ist irrelevant geworden; die Beobachtungsschwelle der Kommunikation selber steht auf dem Spiel. Kafka schreibt in verknappter Form: „[...] mich aus mir heraus zeitweilig gehört, wie das Winseln einer jungen Katze beiläufig, aber immerhin.“²⁹⁹ Die Vorführung des normalerweise Unbedeutenden, das sonst unterhalb der Beobachtungsschwelle liegt, scheint sich gerade als optimales Darstellungsvehikel anzubieten. Kafka deutet auch dies bereits in einem Tagebucheintrag an: Der Satz „Er schaute aus dem Fenster“ kann literarisch bereits vollkommen sein.³⁰⁰ Gerade aus der Alltagsnormalität gerissene unbedeutende Worte sind geeignet, der Banalität der Sprache entkommen zu können. Die Kunsttheorie, die in der Geschichte von Josefine mitüberliefert wird, ist analog gedacht:

298 Ebd., S. 33. „Von draußen oder von drinnen: die Literatur ist verbündet mit dem, was sie bedroht, und die Bedrohung ist schließlich auch mit der Literatur im Bund. Die Literatur muß sich anfechten, doch die Anfechtung führt sie zu sich selbst zurück. Sie opfert sich, und das Opfer, weit entfernt, sie zu beseitigen, bereichert sie mit neuem Vermögen.“ (Ebd., S. 78.)

299 Franz Kafka: Tagebücher. Erstes Heft. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Darmstadt o. J., S. 16. Vgl. Anm. 297, S. 25; Anm. 297(b), S. 70.

300 Vgl. Kafka, ebd., S. 30.

Selbst wenn es nur unser tagtägliches Pfeifen wäre, so besteht hier doch schon zunächst die Sonderbarkeit, daß jemand sich feierlich hinstellt, um nichts anderes als das Übliche zu tun. Eine Nuß aufknacken ist wahrhaftig keine Kunst, deshalb wird es auch niemand wagen, ein Publikum zusammenzurufen und vor ihm, um es zu unterhalten, Nüsse knacken. Tut er es dennoch und gelingt seine Absicht, dann kann es sich eben doch nicht nur um bloßes Nüsseknacken handeln. Oder es handelt sich um Nüsseknacken, aber es stellt sich heraus, daß wir über diese Kunst hinweggesehen haben, weil wir sie glatt beherrschten und daß uns dieser neue Nußknacker erst ihr eigentliches Wesen zeigt, wobei es dann für die Wirkung sogar nützlich sein könnte, wenn er etwas weniger tüchtig im Nüsseknacken ist als die Mehrzahl von uns. [J 352]

Da alles in Meinungen verhaftet bleibt, ohne ersichtlich das Handeln zu steuern, scheint dieses fast ritualhafte Verfahren erfolgversprechend zu sein. Es entsteht eine Banalität zweiter Ordnung³⁰¹, die ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugen kann. Gerade dadurch, dass Josefines Pfeifen kaum der Rede wert ist, scheint es das Volk zusammenzuführen. Die seit Herder überlieferte Auffassung, „daß die Eigenart eines ‚Volkes‘ sich am deutlichsten in seiner Kunst zeige, vor allem in Volksliedern und Volksdichtungen“³⁰², scheint hier keinen Bestand mehr zu haben.

Die Spannung zwischen der immer neu zu variierenden Reihe an Meinungen über Josefines Orpheusähnliche Verführungsgabe und dem Anspruch auf ein singuläres einmaliges Pfeifen außerhalb der üblichen

301 Es ist Kunst „as the non-exceptional exception, which can arise anywhere, at any moment, and is made of anything – of ready-made objects – as long as it can provide them with a gap, make them make a break. It is the art of the minimal difference. Yet the moment it makes its appearance, this difference is bungled by the very gesture which brought is about, the moment this gesture and this difference become instituted, the moment art turns into an institution to which a certain place is allotted and certain limits are drawn. Its power is at the same time its powerlessness, the very status of art veils what is at stake.“ (Mladen Dolar: *A Voice and Nothing More*. London/Cambridge/Mass. 2006, S. 178 f.)

302 Ritchie Robertson: *Der Künstler und das Volk. Kafkas ‚Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten‘*. In: *In: Text + Kritik. Franz Kafka. Sonderband IV/06. Zweite, gründlich überarbeitete Auflage*, herausgegeben von Heinz Ludwig Arnold, München 2006, S. 189.

Produktion der Gemeinschaft ist nicht zu lösen. Josefines Forderung landet in einer verschwenderischen Tratschverwaltung jenseits jeglicher beständiger Urteilskraft. Wie soll man dem kindlichen Tratsch überhaupt ein Urteil abverlangen? Bezüglich Josefines Fall referiert der Erzähler zwar die gängigen Gemeinplätze der symbolischen Ordnung, ohne sie aber noch als in irgendeiner Form repräsentativ verankern zu können. Das Mäusevolk verkörpert eine Gemeinschaft, die nicht auf die symbolische Ordnung angewiesen ist, auf eine Ordnung,

die nie existiert hat und niemals existieren wird, deren Figur aber als eine Bedingung sozialer Erfahrung erscheint, ihren Widerstand gegen die repräsentative – staatliche, mythologische, ökonomische – Überformung der Gemeinschaft formuliert und vielleicht das entscheidende Motiv dafür abgibt, noch an einer Idee gemeinschaftlichen Lebens festzuhalten.³⁰³

Am Ende seines Lebens treibt Kafka die Frage um, wie man Schreiben als gesellschaftlich relevante Aktivität kollektivieren kann, ohne als Aussageobjekt zu verstummen beziehungsweise von einer bestimmenden Gemeinschaft assimiliert³⁰⁴ zu werden. Dies zeigt sich paradox in Josefines Erpressungsversuch, mittels Schweigen und Opfer ihr Pfeifen als gesellschaftlich relevante Aktivität anerkennen lassen zu wollen. Da Schweigen aber bloß „une manière de s'exprimer“ ist, „dont l'illégitimité nous relance dans la parole“,³⁰⁵ bringt das ihr Anliegen nicht voran.

In Blanchots Lesart bewegt sich besonders die Literatur immer wieder auf eine unmögliche Sprache zu, die sie am ehesten noch über

303 Joseph Vogl: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München 1990, S. 225.

304 Das Bild eines Ameisenstaates verbindet Kafka mit Angst. Vgl. Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente I: [5a] [Beschreibung eines Kampfes: Schwarzes Schulheft „Fassung A“. II. Belustigungen oder / Beweis, (...): 2. Spaziergang]. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Malcolm Pasley, Darmstadt o. J., S. 76.

305 Maurice Blanchot: Kafka et la littérature. In: La Part du feu. Paris 1972 (1949), S. 30. Schweigen ist aber „ein Modus des Ausdrucks, dessen Unrechtmäßigkeit uns ins Reden zurückwirft.“ (Maurice Blanchot: Kafka und die Literatur (1949). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischem von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 75.)

ruinöses Sprechen zum Ausdruck bringen kann. Nur über das selbstzerstörerische Spiel mit vereinnahmenden, aber am Wesen der Mäusegemeinschaft vorbeirauschenden, Gemeinplätzen über Josefines Schicksal, kann sich diese unmögliche Sprache in der Sprache weiter ankündigen; frei nach dem Muster „was sie hier pfeift, ist kein Pfeifen“ [J 354]³⁰⁶

Si le langage et en particulier le langage littéraire ne s'élançait constamment, par avance, vers sa mort, il ne serait pas possible, car c'est ce mouvement vers son impossibilité qui est sa condition et qui le fonde; c'est ce mouvement qui, en anticipant sur son néant, détermine sa possibilité qui est d'être ce néant sans le réaliser. En d'autres termes, le langage est réel parce qu'il peut se projeter vers un non-langage qu'il est et ne réalise pas.³⁰⁷

Kafkas Tiererzählungen bieten einen Ausblick auf einen „état de non-langage qu'il ne peut réaliser“. Je mehr der Künstler auf dieser Nicht-Sprache beharrt, desto weniger findet er sich darin wieder. Deshalb sucht Kafka bei der Wahl seiner Erzählform nach Blanchots Auffassung die Nähe zum Mythos auf; „c'est qu'il s'y exprime par cette distance incommensurable, par l'impossibilité où il est de s'y reconnaître.“ Gerade durch seinen widersprüchlichen und unpersönlichen Charakter jenseits jeglicher Plausibilitäts- und Wahrscheinlichkeitsprüfung, behält

306 Über die sich andienende zeichentheoretische Parallele zum berühmten Bild *La Trahison des images* (1928-29) von René Magritte mit der Aufschrift „Ceci n'est pas une pipe“, vgl. Christine Lubkoll: Dies ist kein Pfeifen. Musik und Negation in Franz Kafkas Erzählung *Josephine, die Sängerin* oder *Das Volk der Mäuse*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 66. Jg., 66. Bd. (1992), S. 759-764.

307 Siehe Anm. 305, S. 28. „Bewegte sich die Sprache – besonders die literarische – nicht ständig auf ihre Unmöglichkeit zu, wäre sie nicht möglich, denn diese Bewegung ist ihre Voraussetzung und begründet sie. Diese Bewegung, die ihr Nichtsein vorwegnimmt, determiniert ihre Möglichkeit: sie ist dieses Nichtsein, ohne es zu verwirklichen. Mit anderen Worten, die Sprache ist wirklich, weil sie sich auf eine Nicht-Sprache, die sie ist, aber nicht verwirklicht, beziehen kann.“ (Siehe Anm. 305(b), S. 72.)

Kafkas mythischer Erzählstil eine „fidélité à l'essence du langage“³⁰⁸ bei. Der moderne Mythos zeichnet sich besonders in dem Versuch aus,

de parler à l'instant où parler devient le plus difficile, en s'orientant vers les moments où la confusion exclut tout langage et par conséquent rend nécessaire le recours au langage le plus précis, le plus conscient, le plus éloigné du vague et de la confusion, le langage littéraire.³⁰⁹

Nur zwei illusorische Möglichkeiten gibt es: Schweigen, was selber aber nicht verschwiegen werden kann, oder die Aussagekraft, die in der „folie d'une parole perdu dans l'insignifiance“³¹⁰ liegt, zu nutzen. Die Literatur muss also mit dem gemeinsame Sache machen, was sie zur gleichen Zeit aushöhlt. Die Sprache zeigt ihre grausame Seite darin, zwar unablässig ihren Tod in der Bedeutungslosigkeit beschwören zu lassen, aber „sans pouvoir mourir jamais.“³¹¹ Blanchot zieht hier eine Parallele zu einem Erzählfragment von Kafka. Darin ist von einem Tempel die Rede, und

308 Ebd., S. 30; einen „nichtsprachlichen Zustand, den sie nicht verwirklichen kann“; „darum drückt er sich mit jener unermesslichen Distanz, mit der Unmöglichkeit, sich darin wiederzuerkennen“; eine „Treue zum Wesen der Sprache“ (ebd., S. 74). Es darf aber kein Missverständnis geben: Selbstverständlich sind Kafkas Tiere nicht mythologisch oder Teil einer Allegorie. Deleuze und Guattari haben begründet, wie in Kafkas Tiergeschichten der verschwimmende Unterschied zwischen Tier und Mensch, die Aufmerksamkeit auf ein sich deterritorialisierendes Verhältnis zwischen Sprache und Bild lenkt: „Das Tier spricht nicht ‚wie‘ ein Mensch, sondern schält bedeutungslose Tonalitäten aus der Sprache heraus; auch die Worte sind nicht ‚wie‘ Tiere, sondern klettern selber empor, bellen oder wimmeln in ihrer Eigenschaft als Sprachhunde, Sprachinsekten oder Sprachmäuse.“ (Gilles Deleuze und Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt am Main 1976, S. 32). Mladen Dolar fügt hinzu: „Kafka is perhaps the first utterly non-metaphorical author.“ (Siehe Anm. 301, S. 174.)

309 Siehe Anm. 305, S. 25; Der moderne Mythos zeichnet sich besonders in dem Versuch aus, „gerade dann zu sprechen, wenn das Sprechen am schwersten fällt, sie scheint sich die Augenblicke auszusuchen, in denen die Verwirrung jede Sprache auszuschließen scheint und deshalb nach einer Sprache verlangt, die so genau wie möglich, so bewußt wie möglich vom Ungefähren und Verwirrenden entfernt ist.“ (Siehe Anm. 305(b), S. 70).

310 Ebd., S. 30; im „Irrsinn eines in der Bedeutungslosigkeit verlorenen Geredes.“ (Ebd., S. 75.)

311 Ebd.; „ohne jemals sterben zu können.“ (Ebd.)

jedem seiner Steine ist eine entweihende Inschrift eingemeißelt. Diese blasphemischen Worte werden den heiligen Tempel überdauern, werden heiliger sein als der Bau.³¹² Analog wird der immer wieder in die Literatur eingeschriebene Sprachruin das *Werk* ewig überdauern. Der blasphemische Akt, Nicht-Sprache überhaupt anzuvisieren, hinterlässt im kleinsten Fragment noch seine Spuren.

Kafka ist von der grundsätzlichen Trennung des Sprachkünstlers vom Wesen seines Schaffens überzeugt. Zumindest deutet er dies in einem Fragment an: „Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetes: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzens Gesicht ist wahr, sonst nichts.“³¹³ Das Rampenlicht der Wahrheit entstellt auf Dauer das *Antlitz* des Werks, das vor dem Lichtbündel zurückweicht. Die Orpheus-Parallele im Sinne von Blanchot ist leicht herzustellen. Diesmal ist es nicht Eurydike, die im Namen der Kunst in die Dunkelheit verschwindet, sondern das Werk, das dem Künstler vor Augen schwebt. Entscheidend ist wieder die *Verdunkelung* durch die zurückweichende Bewegung, verstanden als „possibilité d’atteindre l’éclat par l’obscurité.“³¹⁴ Je besser der Künstler die Verdunkelung aushält, desto besser erträgt er auch das Licht der Wahrheit. In einem Brief Kafkas an Milena vom 18. Juli 1920 scheint sich diese orphische Blendung zusätzlich noch mit dem Ikarus-Mythos zu verbinden.

[...] wenn Du zu mir gehen wolltest, wenn Du also – musikalisch beurteilt – die ganze Welt aufgeben wolltest, um zu mir herunterzukommen, so tief, daß man von Dir aus gesehen nicht nur wenig, sondern überhaupt nichts mehr sieht, Du zu diesem Zweck – merkwürdiger, merkwürdiger Weise! – nicht hinuntersteigen, sondern in übermenschlicher Art hoch *über* Dich, *über* Dich hinausgreifen müßtest, so stark, dass Du vielleicht zerreißen, stürzen, verschwinden müsstest (und ich dann allerdings mit Dir). Und das um an einen Ort zu kommen,

312 Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II: [3] [„Oktavheft H“]. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Jost Schillemeit, Darmstadt o. J., S. 108; vgl. Anm. 305, S. 34; Anm. 305(b), S. 78.

313 Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II: [2] [„Oktavheft G“]. Ebd., S. 62. Vgl. Anm. 305, S. 26; Anm. 305(b), S. 71.

314 Siehe Anm. 305, S. 26. Entscheidend sei hier wieder „die Verdunkelung, die Möglichkeit, den Lichtschein durch das Dunkel zu erspähen.“ (Siehe Anm. 305(b), S. 71.)

zu dem nichts verlockt, wo ich sitze ohne Glück und Unglück, ohne Verdienst und Schuld, nur weil man mich dort hingesezt hat.³¹⁵

Milena ist zu gleicher Zeit Orpheus und Ikarus. Sie würde mit ihrem Gesang alles riskieren, um zu Kafka in die absolute Nacht heruntersteigen zu können. Merkwürdigerweise verwandelt sich dieser Abstieg in einen Höhenflug mit allen mit der Ikarus-Figur verbundenen Risiken. Blanchot deutet diese Stelle dahingehend, dass Kafka sich nicht mit einer Selbstverortung in der Isolation der Dunkelheit begnügen kann.³¹⁶ Er bleibt auf einen Gesellschaftsbezug angewiesen. Der wird von Milenas Flug in die Richtung des zivilisatorischen Lichts angedeutet. Wenn Milena aber zu hoch aufsteigt, verschwindet Kafka-Eurydike mit ihr. Darauf findet der Schriftsteller sich in einer Art Hölle der Indifferenz wieder, einem Platz, den er verdienst- und schuldlos zugeteilt bekommen hat. Das im Mythos zur Verhandlung stehende Begehren des Künstlers ist scheinbar belanglos für die Verwaltung des Platzes des Künstlers in der Gesellschaft. Die Anerkennung der Wahrheitssuche des Künstlers ist vergleichbar mit der Würdigung der Tätigkeit niedrigsten Verkäuferpersonals aus der Vorstadt. Der Brief an Milena geht wie folgt weiter:

In der Stufenleiter der Menschheit bin ich etwa ein Vorkriegs-Greisler in Deinen Vorstädten (nicht einmal ein Spielmann, nicht einmal das), selbst wenn ich mir diese Stelle erkämpft hätte – aber ich habe sie mir nicht erkämpft – wäre es kein Verdienst.

Kafka ist kein im mythischen Pathos aufleuchtender Sänger („noch nicht mal Spielmann“) in der Dunkelheit, sondern ein willkürlich berufener *Wortkrämer*, der von der Unmöglichkeit getrieben wird, dieses Schicksal ins richtige gesellschaftliche Licht zu rücken.³¹⁷

315 Franz Kafka: Briefe an Milena. Erweiterte Neuauflage. Herausgegeben von Jürgen Born und Michael Müller, Frankfurt am Main 2004 (1986), S. 123 f.

316 Vgl. Maurice Blanchot: L'échec de Milena (1954). In: De Kafka à Kafka. Paris 1981, S. 167 f.; Maurice Blanchot: Das Scheitern Milenas (1954). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 137 f.

317 Die Unmöglichkeit, die Stellung des Literaten in Worte zu fassen und damit möglichen Missverständnissen über dessen Aufgaben vorzubeugen,

hat auch bereits Novalis beschrieben: „[...] Wenn ich [...] das Wesen und Amt der Poesie auf das deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es kein Mensch verstehn kann, und ich ganz was albernes gesagt habe, weil ich es habe sagen wollen, und so keine Poesie zu Stande kommt. Wie, wenn ich aber reden müßte? und dieser Sprachtrieb zu sprechen das Kennzeichen der Eingebung der Sprache, der Wirksamkeit der Sprache in mir wäre? und mein Wille nur auch alles wollte, was ich müßte, so könnte dies ja am Ende ohne mein Wissen und Glauben Poesie sein und ein Geheimnis der Sprache verständlich machen? und so wäre ich ein berufener Schriftsteller, denn ein Schriftsteller ist wohl nur ein Sprachbegeisterter? –“ (Novalis: Monolog (1798). In: Novalis Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. 2 (Das philosophisch-theoretische Werk). Darmstadt 1999, S. 438 f.

3. GESCHWÄTZOPFER

– Deleuze / Derrida –

Der König, der Diktator, der General und der Prätor, selbst der Priester, der exakte Philosoph, der strenge Wissenschaftler und der getreue Historiker bleiben Idealisten; alles in der Welt scheint sich so abzuspielen wie die Vorstellung, die sie aussprechen und sich davon machen; ihr Sprechen ist performativ, es ist Befehl: Sie alle sagen, ihr Sprechen sei gleichbedeutend mit Tun, und unter ihrem Befehl scheint alle Welt naiv oder gehorsam genug, es ihnen zu glauben und andere glauben zu machen, das sei wahr. Tragödie und Tod sind der Preis dieses Glaubens oder dieser Verpflichtung.¹

3.1. Die Störung

– *Der Fall Bartleby und die Opfergeschichte Abrahams*

3.1.1. „Bartleby the Scrivener“ – Melville

Der Opheus-Eurydike-Mythos berichtet von einem Fall, in dem die Grenzen der Darstellungskraft aufgesucht werden: Mit seiner Gesangkunst will Orpheus die Götter dazu verführen, ihm Eurydike aus dem Totenreich wiederzugeben. Dadurch, dass er lediglich auf seine Verführungskunst setzt, hat er es sich nach der Meinung von Sören Kierkegaard zu leicht gemacht. Orpheus will das Liebesobjekt seiner Gesänge zurückgewinnen, ohne aber dafür einen Preis zahlen zu wollen, ohne seine Dichtkunst aufs Spiel zu setzen, ohne letztendlich für seine

¹ Michel Serres: Die Fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1998, S. 132.

Geliebte sterben zu wollen. Die Hybris, sich nur mit dem uneigentlichen Gebrauch seiner Kunst durchsetzen zu wollen, ist ein Selbstbetrug, der sich in der unehrenhaften Bestrafung durch die Götter widerspiegelt. Kierkegaard beruft sich bei seiner Analyse auf Platon:

So ehren [...] die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit im Dienste der Liebe vor allem. Den Orpheus aber, den Sohn des Oïagros, schickten sie unverrichteter Sachen aus dem Hades zurück, indem sie ihm ein Trugbild seines Weibes zeigten, um deretwillen er kam, sie selbst ihm aber nicht gaben, weil es schien, als habe er sich weichlich gezeigt – denn er war ja ein Zitherspieler – und nicht den Mut gehabt, für seine Liebe zu sterben wie Alkestis, sondern es nur zu veranstalten gesucht, lebend in den Hades zu kommen. Dafür bestrafte sie ihn denn auch und ließen ihn den Tod durch Weiberhand finden.²

In Anlehnung an das erste Buch Mose (3, 19) gilt für Kierkegaard „daß nur derjenige, der arbeitet, sein Brot bekommt, nur wer in Angst war, Ruhe findet, daß nur derjenige, der in die Unterwelt hinabsteigt, die Geliebte erlöst, nur wer das Messer zieht, Isaak bekommt.“³ Orpheus ist zwar hinabgestiegen, aber er hat sich keinen Höllenqualen aussetzen müssen. Er hat nicht wie Abraham, dem befohlen wurde, den eigenen Sohn zu erdolchen, mit sich ringen müssen. Wer verwöhnt wird, dem bleiben die göttlichen Gesetze verborgen. Er unterliegt weiterhin „dem Gesetz der Gleichgültigkeit“, das in der „äußeren“ Welt gilt. Der von Kierkegaard bejahte Gemeinplatz *Nur wer arbeitet, bekommt das Brot* gilt nur in der Welt des Geistes. Orpheus' verführende Gesangsleistungen sind da unerheblich. Abrahams innerer Kampf, den er vor seiner Umwelt verborgen halten muss, ist der moralische Maßstab. Diejenigen, die meinen, „es genüge schon, das Große zu kennen, einer anderen Arbeit aber bedürfe es nicht“⁴, werden den gewaltigen Unterschied zwischen Abraham und Orpheus verkennen. Das gilt umso mehr für die Interpreten, die die Qualen Abrahams mühelos verstanden

2 Platon: Das Gastmahl [Symposion]. In: Sämtliche Werke I. Herausgegeben von Erich Loewenthal. Übersetzt von Franz Susemihl, 8. durchgesehene Auflage der Berliner Ausgabe von 1940, Heidelberg 1982, S. 669 [179d].

3 Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998, S. 23.

4 Ebd., S. 23 f.

zu haben glauben. Eine solche Leichtigkeit ist eigentlich kaum denkbar, da die Sprache selber von der Opfergeschichte betroffen ist. Abrahams innerer Kampf besteht auch darin, nicht sprechen zu können. Eine Gegebenheit, an der sich die Literatur bis heute abarbeitet.

Als würdigen Nachfolger Abrahams behandelt Gilles Deleuze den Anwalt-Notar in *Bartleby the Scrivener. A Story of Wall Street* von Herman Melville: Diese Figur in der Erzählung, 1853 erschienen in der Zeitschrift *Putnam's Monthly*, erbringe „das Opfer Abrahams.“⁵ Auch für Jacques Derrida ist *Bartleby* eine „Opferpassion“⁶, nur bringt in seiner Lektüre Bartleby, die Gegenfigur zum Anwalt, sich selber in die Position Isaaks. Beide Deutungen sind dennoch vereinbar: Die Sprache des Anwalt-Notars und die Sprache Bartlebys gleichen einander so sehr an, dass die Frage nach der Verantwortung für das Opfer sich anders stellen muss. Das wird weiter unten ausgeführt.

Die Verbindung von *Bartleby* und der biblischen Opfergeschichte mag zunächst befremden. Der Opfer-Mythos spielt auf dem Berg Moriah in der biblischen Vorzeit. Die Geschichte vom Kopisten Bartleby spielt in der frühmodernen New Yorker Wall Street, am Anfang des Industriezeitalters. Es gibt zwar direkte Bibelanspielungen auf unter anderem Adam, Hiob und Jesus, aber keine verweist auf Abraham oder Isaak.⁷ Ein weiterer Unterschied zur Opfergeschichte liegt im

5 Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*. In: *Kritik und Klinik*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt am Main 2000, S. 111 (im Folgenden zitiert als: Deleuze: *Bartleby*).

6 Jacques Derrida: *Den Tod geben*. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 403.

7 Herman Melville: *Bartleby*. In: *Bartleby and Benito Cereno*. New York 1990, S. 17 („A fraternal melancholy! For both I and Bartleby were sons of Adam.“); S. 25 („this old Adam of resentment“; „A new commandment give I unto you, that ye love one another.“, Joh. 13:34); S. 33 („With kings and councellors“, Hiob 3:14-15). *Bartleby* wird weiter im Text zitiert als [B + Seitenangabe]. Seit dem Erscheinen von William Bysshe Steins Artikel, *Bartleby: The Christian Conscience* (In: Howard P. Vincent (ed.): „Bartleby the Scrivener“: A Symposium. *Melville Annual*, 1965. Kent/Ohio 1966, S. 104-112.), haben sich eine Reihe von Kritikern mit den religiösen und ethischen Anspielungen in der Erzählung beschäftigt. Donald M. Fiene fasst Bartleby als die „incarnation of Christ“ auf (S. 21) und folglich den Erzähler, wie Stein schon vor ihm (S. 107), als Judas-

Erzählmodus. Im fiktiven Bericht des Anwalts werden die Gefühlsanwandlungen offenherzig und weitschweifig mitgeteilt. Die jüdisch-christliche Opfergeschichte ist im Vergleich dazu wortkarg. Sie zeichnet sich in den Worten von Elie Wiesel dadurch aus, dass sie von „beispielloser Klarheit“ ist: „Kein Wort zuviel, keine unnötige Geste. Treffende Bilder, eine nüchterne Sprache und Dialoge hart wie Stein, bei denen uns der Atem stockt“.⁸ Dadurch wird der tragische Umstand gespiegelt, dass Abraham sich nicht mitteilen kann, da der ihm gegebene Befehl nicht mit Gottes Verheißung, aus Isaak würde ein Volk entstehen, in Einklang zu bringen ist. Abraham darf den Befehl Gottes nicht mit Kommentar versehen; damit würde er Gottes Versprechen in Erinnerung rufen und es dadurch anzweifelbar machen. Drei Tage lang kann Abraham nicht reden. In Melvilles Erzählung ist das Gegenteil der Fall. Hier verweigert Bartleby, und nicht der Anwalt-Notar, den Deleuze ja als Abraham-Nachfolger bestimmt hat, die Kommunikation. Der Grund bleibt aber unklar. Dafür redet der Anwalt umso mehr. Die Idee dieser Erzählung entnimmt Melville der Ankündigung, Februar 1853, eines Buches in der *New Yorker Tribune* und beim Konkurrenten *Times*. Es handelt sich um *The Lawyer's Story* von A. Maitland. Der abgedruckte Anfang des Buches hebt unmissverständlich an:

Im Sommer des Jahres 1843, als ich eine besonders große Anzahl von Urkunden zu kopieren hatte, nahm ich, für einige Zeit, einen Kopisten in Dienst, der mich sehr für sich einnahm, wegen seines bescheidenen, stillen, vornehmen Gebahrens und seines starken, pflichtbewußten Fleißes.⁹

Gestalt (Bartleby the Christ. In: *American Transcendental Quarterly*, Nr. 7 (1970), S. 18-23), aber auch die Rolle von Pontius Pilatus wurde dem Anwalt bereits zugeordnet (Alexander Eliot: *Melville and Bartleby*. In: *Furioso*, Nr. 3 (1947), S. 11). Steven Doloff zieht Parallelen zur Parabel des barmherzigen Samariters. (The Prudent Samaritan: Melville's „Bartleby, the Scrivener“ as a Parody of Christ's Parable to the Lawyer. In: *Studies in Short Fiction*, Nr. 34:3 (Summer 1997), S. 357-61.)

- 8 Elie Wiesel: *Die Opferung Isaaks: Geschichte des Überlebenden*. In: *Adam oder das Geheimnis des Anfangs*. Freiburg im Breisgau 1980, S. 85.
- 9 Daniel Göske (Hrsg.): *Herman Melville. Ein Leben. Briefe und Tagebücher*. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz und Daniel Göske, München 2006, S. 304.

Am Anfang fertigt Bartleby wie eine Maschine [B 9] perfekte Kopien an. Mit dem Satz „I would prefer not to“ [B 10] endet aber in der Variante von Melville der vielversprechende Anfang der Arbeitsübereinkunft mit Bartleby, als dieser einen absoluten Routinevorgang, nämlich das Vergleichen der Abschriften, mit eben jenem Satz verweigert. Die Rede des Anwalts droht, sich von Bartlebys Satz affizieren zu lassen und sein Recht, auf der Basis des Arbeitsabkommens Arbeitsaufträge zu erteilen, läuft Gefahr, von einer nicht nachvollziehbaren Logik der Präferenzen untergraben zu werden. Das ist der Beginn einer fatalen Geschichte der Verweigerung, immer einhergehend mit der besagten Formel, bis zur bekannten Verweigerung des Lebens selber. Nachdem der Anwalt nicht hat verhindern können, dass Bartleby mit Hilfe der Staatsgewalt aus seinen ehemaligen Büroräumen entfernt und als Verlegenheitslösung ins Gefängnis gebracht wird, möchte Bartleby lieber nicht mehr essen. Da Bartleby sich nicht vernünftig zur Rede stellen lässt, sieht der Anwalt-Notar keine Möglichkeit den tödlichen Ablauf zu verhindern.

Die strukturelle Gemeinsamkeit, die Deleuze feststellt, liegt in der Ähnlichkeit zwischen der Auswirkung des vom Kopisten Bartleby formelhaft wiederholten Satz „I would prefer not to“¹⁰ auf seinen Arbeitgeber, den Anwalt-Notar, und der Wirkung des göttlichen Befehls auf Abraham. Abraham und der Anwalt werden in vergleichbarer Weise mit der Unmöglichkeit konfrontiert, auf Basis des ach so normalen Sprachgebrauchs adäquat zu reagieren. Die negative Wunschformel von Bartleby macht es auf Dauer unmöglich herauszufinden, was Bartleby eigentlich möchte; Gottes Befehl lässt es nicht zu, herauszufinden, ob die von ihm widersprochene Verheißung noch gilt. Anwalt und Abraham geraten durch den Zweifel an der performativen Kraft der Sprache in

10 Vergleichbare, aber hamlosere Formeln aus der deutschsprachigen Literatur sind das „Ich weiß nicht“ beziehungsweise verknüpft „Weiß nit“ in Kleists *Das Käthchen von Heilbronn* (in: Heinrich von Kleist: Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 2: Dramen. Herausgegeben von Siegfried Streller, 4. Auflage, Berlin 1995, S. 199, 204, 230, 234; vgl. Deleuze: Bartleby, S. 110) oder die kinderfreundliche Variante „Macht nichts“ in der gleichnamigen Kurzerzählung von Michael Ende (Michael Ende: Vom Wunsch aller Wünsche und andere Geschichten. Sonderausgabe zum Welttag des Buches, München 1999, S. 78-88).

Entscheidungsnot: Wie sollen sie verantwortungsvoll handeln, wenn auf die Sprache selber kein Verlass mehr ist? Die Möglichkeit, auf die Kraft der Sprache vertrauend zu argumentieren, entfällt. Sowohl in der Opfergeschichte als auch in der *Bartleby*-Erzählung steht die Befehlsordnung und damit die Sprache selber zur Disposition. Die Sprache selber wird zum Störfaktor im Entscheidungsprozess darüber, wie weiter mit Isaak oder *Bartleby* zu verfahren ist. Sie droht auffällig, gar *geschwätzig* zu werden und dadurch die Situation möglicherweise noch zu verschlimmern. Das wird umso plausibler vor dem Hintergrund, dass die Opfergeschichte ihre Kraft nicht einbüßt, ungeachtet der Tatsache, dass der Glaube an die unverfügbare Referenz Gott weit zurückgegangen ist. Hätte man erwartet, dass die Säkularisierung dem Stoff ihren Reiz nehmen würde – gibt es keinen Gott, ist sein Befehl sowieso nichtig –, muss man sich hier getäuscht zeigen. Die vielen Varianten des Abraham-Stoffes steuern immer mehr den gemeinsamen Punkt mit *Bartleby* an, der darin liegt, dass Sprechakte ein nicht vermittelbares Unbehagen hervorrufen können, sobald sie widersprüchlich werden. Die Absicherung, die Sprechakte bieten, wird auf die Probe gestellt. Angesichts des Befehls Gottes kommt der Verdacht auf, Abraham wäre „in einer Verfassung [...], in der genau *he would prefer not to*“, ohne es der Welt ins Gesicht sagen zu können, worum es geht“.¹¹ *Bartleby* kann seine Formel verwenden, soviel er will, aber am Ende bleibt das, was er sagen möchte, verschwiegen.

Die Bartlebysche Formel *I would prefer not to*¹² reduziert die vom Anwalt intendierten Sprechakte auf die basale Funktion jeglicher

11 Jacques Derrida: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 402.

12 Die Formel taucht in zehn nennenswerten Fällen auf. (Vgl. Deleuze: *Bartleby*, S. 95 f.) Für Giorgio Agamben versetzt Bartlebys Formel die Sprache in die Rolle des Engels der Verkündigung. Damit ist auch diese vakante Stelle im Sinne der Opfergeschichte ausgefüllt. „[Die Formel] verschiebt die Sprache der Aussage, die etwas von etwas behauptet [...], auf die Sprache der Ankündigung, die nichts von nichts behauptet. Indem sie sich in der *epoché* des [...] (*prefer not to*) hält, wird die Sprache zum Engel der Verkündigung, pures Verkünden ihrer Leidenschaft.“ (Giorgio Agamben: *Bartleby* oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute

Interaktion, nämlich Anschlussfähigkeit zu gewährleisten. Ferdinand Schunck merkt zu Recht an, dass die Sprache des Anwalts „manchmal geschwätzig“¹³ wirkt, aber er problematisiert dies nicht weiter. Der Anwalt verliert die Anhaltspunkte für die Aussagekraft seiner Sätze. Jeder Versuch, Bartleby mit mehr oder weniger eindeutigen Sprechakten, wie Befehl, Bitte, Versprechen etc. zu bewegen, sich auf eine Ergänzung seiner Formel – ich möchte nicht dies oder das – festzulegen und ihn darauf eine plausible Erklärung für die vervollständigte und damit konkretisierte Wunschäußerung geben zu lassen, geht ins Leere. Der Versuch, Bartlebys Aussage durch Nachfrage die Bestimmtheit einer Verneinung zu verleihen, führt lediglich zu linguistischen Feindifferenzierungen:

„Bartleby,“ said I, „Ginger Nut is away; just step around to the Post Office, won't you?“
 [...]
 „I would prefer not to.“
 „You *will* not?“
 „I *prefer* not.“ [B 14]

Auch der Versuch Bartleby mit einem attraktiven Angebot zu verlocken, läuft fehl:

„And when you finally quit me, Bartleby,“ added I, „I shall see that you go not away entirely unprovided.“
 [...]
 „I would prefer not,“ he replied, with his back still towards me. [B 22]

Die Partikel *to* in der Formel *I would prefer not to* scheint sich immer mehr von der Wirklichkeit abzukoppeln. Es scheint höchstens noch auf den vorhergehenden Ausdruck zu referieren. Giorgio Agamben attestiert dem Wörtchen die Neigung absolut zu werden, „bis zum Verlust jeder Referenz, indem es sich sozusagen an den Satz selbst richtet: absolute Anapher, die sich zu sich selbst wendet, ohne sich noch auf ein reales Objekt oder einen anaphorisierten Ausdruck zu beziehen (*I would prefer*

Immanenz. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin 1998, S. 40.)

13 Ferdinand Schunck: Nachwort. In: Herman Melville: Bartleby. Herausgegeben von Ferdinand Schunck, Stuttgart 1985, S. 76.

not to prefer not to...).¹⁴ Es gibt die Formel auch in verkürzter Form ohne *to*: *I would prefer not*. Oder sogar ohne Konditionalis: *I prefer not to*. Gegen Ende der Erzählung scheint die Formel doch wieder zum Verb zu finden, mit dem sie sich ergänzen lässt: „What is your answer, Bartleby? [...] „At present I prefer to give no answer“; „Say now [...], that in a day or two you will begin to be a little reasonable: – say so, Bartleby.“ „At present I would prefer not to be a little reasonable“. [B 19] Oder ein wenig verrätselt, nachdem der Anwalt ihm allerlei alternative Arbeitsangebote unterbreitet hat: „No, I would prefer to be doing something else. [B 30] Gilles Deleuze spürt „auch noch in diesen Fällen [...] die dumpfe Gegenwart der ungewöhnlichen Formel, die weiterhin in der Sprache Bartlebys herumspukt.“¹⁵ Der Anwalt kann – beim Versuch eindeutiger Informationen zu erhalten – Bartleby höchstens dazu bringen, die Formel abzukürzen oder das Verb, das er anbietet, wörtlich oder sinngemäß am Ende der Formel zu wiederholen. Das ändert jedoch nichts am nichtigen Verfahren der nackten Anschlüsse von Formel an Formel. Keine mögliche Wahl einer Variante oder Ergänzung kann die Allgemeingültigkeit der Formel aufheben. An einer Stelle zeigt Bartleby sich ungewöhnlich gesprächig. Nachdem der Anwalt ihm eine alternative Beschäftigung vorschlägt, lehnt er dezidiert ab, nicht ohne aber zu betonen, dass er kein Sonderfall ist: „No, I would not like a Clerkship; but I am not particular.“ [B 29] Kurz darauf wiederholt er dies sogar nochmals: „I would not like it at all; though, as I said before, I am not particular.“ [B 30] Die Kraft der Formel lässt sich nicht mit Sonderregelungen oder Privilegien für Bartleby schwächen. Solange die Formel ihre geheimnisvolle Geltung verbreitet, kann Bartleby keinen neuen Job annehmen. „Nach der Formel gibt es nichts mehr zu sagen: Sie ist so viel wert wie ein Verfahren, sie überwindet den Anschein bloßer Besonderheit.“¹⁶ Die Formel infiziert die Sprache des Anwalts und seiner beiden Mitarbeiter Turkey und Nippers, aber zum absoluten Verfahren reicht sie bei denen nicht, da sie, anders als bei Bartleby, als klar zuzuordnende Wunschäußerung in ihrer Alltagsfunktion aufgeht. Durch die erkennbar harmlose Form verweist das Verb *prefer* jedoch wieder metonymisch auf den bedrohlichen Wahnsinn der

14 Agamben, Anm 12, S. 37.

15 Deleuze: Bartleby, S. 96.

16 Ebd., S. 100.

Formel aus Bartlebys Mund, wodurch eine Sprachparanoia einsetzen kann.

„So you have got the word, too,“ said I, slightly exited.
 „With submission, what word, sir?“ asked Turkey, [...].
 [...]
 „Oh, *prefer*? oh yes – queer word. I never use it myself. But, sir, as I was saying, if he would but prefer –“
 „Turkey,“ interrupted I, „you will please withdraw.“
 „Oh certainly, sir, if you prefer that I should.“ [B 20]

Spätestens hier muss der Verdacht aufkommen, dass die Rede in Bartlebys Gegenwart an Kraft einbüßt. Es ist

als habe man das Unsagbare oder etwas vernommen, dem man nicht entgegentreten kann. Und eben das Schweigen Bartlebys, als habe er mit einem einzigen Sprachstreich alles gesagt und erschöpft. Bei jedem Vorkommen gewinnt man den Eindruck, dass der Wahnsinn zunimmt: nicht derjenige Bartleby's „im besonderen“, sondern jener um ihn herum und besonders der Wahnsinn des Anwalts, der sich zu sonderbaren Vorschlägen und noch sonderbareren Verhaltensweisen hinreißen lässt.¹⁷

Da die Formel keine eindeutige Handlungsanweisung beinhaltet, wie das bei Gottes Befehl an Abraham der Fall ist, muss der Anwalt im Gegensatz zu Abraham nicht mit besonderer Verschwiegenheit auf die Formel reagieren. Abraham kann nicht mit seiner Umwelt über den Befehl reden, ohne dadurch dessen Umsetzung zu gefährden. Der Anwalt redet nur mit seinen Untergebenen über Bartleby; seinen Kollegen und Kunden gegenüber will er die Vorkommnisse eher verheimlichen. Er möchte seinen Ruf nicht gefährden. Die Ursache der Zurückhaltung des Anwalts und Abrahams ist analog: Die Sprache gibt sich gestört. Bei der göttlichen Botschaft tritt die Störung auf einmal auf. Die Formel kann erst eine vergleichbare Wirkung ausüben, kraft der Wiederholung, durch ihren Verfahrenscharakter.

Bartlebys *verfahrenartig* wiederholte Formel verursacht Bruchstellen im Sprachverständnis des Anwalts. Es ist ein Sprechen, das sich den pragmatischen Funktionen der Sprache entgegenstellt. Diese Blockade der sprachlichen Performanz kann der Anwalt nicht aushalten. George

17 Ebd., S. 96 f.

Perec fasst zusammen, wie der Jurist die ganze Bandbreite des rhetorischen Arsenal einsetzt, um letztendlich höchstens belegen zu können, nichts unversucht gelassen zu haben:

Man wird feststellen, daß der Jurist seine Zeit damit verbringt, [...] [Bartleby] zu bedrohen, daß er versucht, ihn für sich einzunehmen, in Erwägung zieht, ihn umzubringen, ihn flieht, sich seinetwegen wieder an die Gebote der Kirche erinnert (liebet einander), ihm Geld anbietet, versucht, sich an ihn zu gewöhnen, ihn bedauert, erschrickt, darin eine Gelegenheit sieht, sich über seine eigene Wertschätzung zu freuen.¹⁸

In der Auseinandersetzung mit Bartleby verliert der Anwalt die Handhabe, das Geschehen zuverlässig mittels der dafür designierten geschäftlichen oder moralischen Routinen einordnen zu können. Sogar die entsprechenden Interaktionsmodelle werden fraglich. Als Bartleby sich nach vielen Gesprächsangeboten des Anwalts mal nicht nur auf seine Formel beschränkt, schöpft der Anwalt Hoffnung: „His unwonted wordiness inspirited me.“ [B 30] Er ist derartig vom ‚Plauderton‘ Bartlebys überrascht, dass er ihm das ultimative Angebot macht, als Gast zu ihm nach Hause zu kommen. Nach der Antwort „No; at present I would prefer not to make any change at all.“, gibt der Anwalt auf und eilt davon. Er hält es nicht länger aus, dass sein Sprechen unter Bartlebys Einfluss in einem aussichtslosen *Geschwätzig-Werden* gefangen ist. Deleuze bezeichnet *Werden* folgendermaßen:

Werden, das ist niemals nachahmen, auch nicht, es einem Modell (und sei’s eines der Wahrheit oder der Gerechtigkeit) gleichtun oder ihm sich angleichen. Ein Ausgangspunkt existiert ebensowenig wie ein erreichter oder zu erreichender Endpunkt. [...] Binäre Maschinen wie Frage-Antwort [...] etc. haben hier ihren Sinn verloren.¹⁹

Der Anwalt kann sich auf kein ihm bekanntes Interaktionsmodell verlassen. Zugleich kann er auf die Einordnung des Geschehens jedoch

18 Georges Perec: Unveröffentlichter Brief. In: Schreibheft, Nr. 37 (Mai 1991), S. 108. Man kann *Un homme qui dort* (1967) von Perec als Versuch auffassen, das Innenleben eines ‚Bartleby‘ zu beschreiben. Enrique Vila-Matas hat in seinem essayhaften Roman *Bartleby & Co.* (Zürich 2001) die meisten Varianten der Erzählung von Melville versammelt.

19 Gilles Deleuze und Claire Parnet: *Dialoge*. Frankfurt am Main. 1980, S. 10.

nicht verzichten. Das sinnstiftende Versprechen der Modelle erfüllt sich aber nicht, wodurch sich die in der Kanzlei-Praxis und im Alltag bewährte Sprache entleert. Das Versprechen eröffnet für Jacques Derrida den Raum, in dem ein diskursives Ereignis stattfinden kann. Vor dem Sprechen [parole] gibt es schon „notwendigerweise Verpflichtung oder Versprechen“.²⁰ Die Rede vom Versprechen ist also bereits im Voraus von einem Versprechen bestimmt. Das ist aber im Sinne der Sprechaktheorie problematisch. Ein Versprechen bezieht nach dieser Theorie seine performative Kraft erst daraus, dass es in der Gegenwart und in der ersten Person (ich oder wir) getätigt wird. Wie kann es dann „älter als ich“ sein?²¹ Der Sprecher kann es nur durch das Sprechen bejahen oder es als besondere Form des Sprechens entschieden verschweigen:

Selbst wenn ich entscheide zu schweigen, selbst wenn ich entscheide, nichts zu versprechen, mich nicht zu verpflichten, etwas zu sagen, das noch die Schickung *des* Sprechens, die Schickung *ins* Sprechen bekräftigte, bleibt dieses Schweigen noch eine Modalität des Sprechens: Gedächtnis von Versprechen und Versprechen von Gedächtnis.²²

Derjenige, der sich von der Verpflichtung der Sprache lossagen will, *bejaht*²³ noch immer die „Spur“²⁴ des der Sprache vorausliegenden Versprechens; man kann sie nicht löschen. Abrahams Schweigen oder die abschweifenden Erklärungsversuche des Anwalt-Notars sind insofern eine Provokation, als sie mittels dieser unterschiedlichen Strategien die Störung der Verpflichtung *vor* der Sprache zu *vergessen* suchen. Die Störung verweist auf den asymmetrischen Charakter der Verpflichtung der Sprache: Der Sprachbenutzer kann sich nicht eigenmächtig vom Versprechen lösen, das aus seinen Worten oder seinem Schweigen spricht. *Bartleby* ist auch die Geschichte vom unmöglichen Widerstand gegen den Befehl, sich im Raum des Versprechens aufhalten zu müssen.

20 Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen? Verneinungen*. Herausgegeben von Peter Engelmann, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1989, S. 29.

21 Vgl. Ebd., S. 32.

22 Ebd., S. 33.

23 Vgl. ebd., S. 38.

24 Ebd., S. 32.

Gott testet nicht nur den Gehorsam Abrahams seinem widersprüchlichen Befehl gegenüber, sondern auch seinen unbedingten Gehorsam dem „Geheiß“²⁵ der Sprache gegenüber, vom *Logos* ganz zu schweigen.

3.1.2. Die Opfergeschichte Abrahams

Sowohl in *Bartleby* als auch im Abraham-Stoff ist die Sprache von einem dämonischen *Geschwätzig-Werden* bedroht; Abrahams verhaltenes Schweigen ist von dieser Gefahr geprägt. Zwar wird sie im Falle Abrahams durch die Zurücknahme des Opferbefehls wohl wieder gebändigt; die vom Befehl initiierte Störung der Sprache hat aber als Kasus das Abendland nicht mehr verlassen. Kierkegaard bringt es auf den Punkt: „Jetzt, da das Christentum längst nicht mehr als Geist da ist, unterhält Satan sich mit der Form von Verzauberung, herzliches Geschwätz zu werden – er weiß sehr gut, daß er niemals so siegreich gewesen ist wie jetzt.“²⁶

Die Bearbeiter des Abraham-Stoffes²⁷ kümmern sich im Allgemeinen hauptsächlich darum, den Befehl Gottes irgendwie einzuordnen. Die unkomplizierteste Bearbeitungsmöglichkeit dieser Aufgabe besteht wohl darin, wie im Koran (37. Sure), den Befehl aus der Geschichte zu löschen. Er wird dort durch eine Traumszene ersetzt:

Als er alt genug war, um mit ihm zu arbeiten, sprach (Abraham): „O mein lieber Sohn, ich habe im Traum gesehen, daß ich dich schlachte. Nun schau, was meinst du dazu?“ Er antwortete: „O mein Vater, tu, wie dir befohlen; du sollst mich, so Allah will, standhaft finden.“²⁸

25 Ebd., S. 58.

26 Zitiert nach: Norbert Bolz: *Stop Making Sense!* Würzburg 1989, S. 117.

27 Vgl. Michael Niehaus und Wim Peeters (Hrsg.): *Mythos Abraham. Texte der Genesis bis Friedrich Chr. Delius*. Stuttgart: Reclam 2008 (Manuskript beim Verlag).

28 *Der Koran. Arabisch und Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*. Bd. 11, Gütersloh 2000, S. 48 (Sure 37, V.102). Vgl. für die Problematik der Koran-Übersetzung dieser Stelle sowie für einen Grundriss der islamischen Kommentare der Opfer-Stelle: Lutz Richter-Bernburg: *Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition*. In: Bernhard

Auch im jüdischen Nachdenken über die Bindung Isaaks findet sich eine völlig unkomplizierte Variante: „Als Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare gebunden, ihn getötet und verbrannt hatte, zerfiel der Körper des Knaben zu Asche, die auf dem Berge Moriah zerstreut ward. Da sandte der Heilige, gepriesen sei Er, lebenspendenden Tau hernieder und gab dem Knaben neues Leben.“²⁹ In der christlichen Tradition ist eine derartig *magische* Lösung nicht vorgesehen. Dadurch muss sie sich verstärkt mit Spekulationen über Abrahams Innenleben auseinandersetzen. In seiner *Genesis*-Deutung fragt Luther nach dem, was wohl in Abraham, der ja „kein unfreundlicher Mann gewesen“ sei, vorgegangen sein muss: „Was meynest du aber, daß Abraham hier in seinem Hertzes wird gefühlet haben?“³⁰ Fängt man an, Abrahams Beweggründe zu hinterfragen, kann der Gebrauch der Sprache verdächtig werden. Ist dem Befehl überhaupt zu vertrauen? Wieso ist Abraham sich so sicher, Gott richtig verstanden zu haben? Im Midrasch *Wajoscha*, nach 1100 entstanden, glaubt Abraham zwar den Opferbefehl Gottes, bei der Aufforderung des Engels, Isaak nicht zu opfern, will er den Rücknahmebefehl des Befehls aber sicherheitshalber doppelt bestätigt haben: „Der Heilige, gebenedeiet sei er! Hat mir geboten, ihn zu schlachten, und du befiehlst mir: Du sollst ihn nicht schlachten. Auf wessen Worte soll ich hören, auf die Worte des Lehrers oder die Worte des Schülers?“³¹ Für Kant hätte jeder vernunftbegabte Mensch bereits

Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger (Hrsg.): *Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen 2007, S. 243-255.

- 29 Zitiert nach Willem Zuidema: Isaak wird wieder geopfert. In: Drs. (Hrsg.): *Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*. Aus dem Niederländischen von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 24 (Midrasch *Schibbolē ha-lèket* 9a.b.).
- 30 Martin Luther: *Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften*. Herausgegeben von Johann Georg Walch, Halle 1740, Bd. 1, Sp. 2235 f.
- 31 Midrasch *Wajoscha*. *Israels Befreiung durch Mose aus Aegypten*. In: *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments*. 1. Band (2. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 86.

beim Befehl Gottes innehalten sollen. In seiner Schrift *Streit der Fakultäten* macht er kurzen Prozess:

Denn wenn Gott zu den Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals *wissen*, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran *kennen* solle.

Kant wählt die Opfergeschichte als prominenten Fall, um seine These zu belegen:

Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes – (das arme Kind trug unwissend auch noch das Holz dazu) – bringen sollte. Abraham hätte auf die vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden“, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.³²

Sogar wenn man diese dezidierte Verurteilung Abrahams für blasphemisch erklären würde, bleibt Abraham dennoch unter Verdacht, uneigentlichen Gebrauch von der Sprache gemacht zu haben. Da Abraham seine Selbstverpflichtung, Isaak zu opfern, nicht ohne gravierende Komplikationen offenbaren kann, gerät er in die Notlage, etwas zum Schein versprechen zu müssen. Dieser paradigmatische Fall wird in den kommunikationsorientierten Kapiteln der aufgeklärten Naturrechtsdiskussion gerne aufgegriffen, wenn die Frage nach der Verbindlichkeit von Versprechen im Raum steht. An zentraler Stelle steht das Versprechen Abrahams, mit seinem Sohn von Moriah zurückzukehren. Es geht darum, Abrahams Verhalten als sprachpragmatisches Musterproblem *avant la lettre* naturrechtlich zu rechtfertigen. 1769 kritisiert Fortunato Bartholomeo De Félice den Wust an Versuchen, dieses Versprechen zu legitimieren, folgendermaßen:

Lorsque Abraham alloit sacrifier son fils sur la montagne de *Morijah*, il dit à ses serviteurs: *Demeurez ici; nous monterons l'enfant & moi; &*

32 Immanuel Kant: *Streit der Fakultäten*. In: Kant's Werke. Akademieausgabe. Bd. 7. Berlin 1917, S. 63.

quand nous aurons adoré Dieu, NOUS RETOURNERONS. Les Peres & les Interpretes, ne partant pas du vrai principe des lois naturelles dans cette matiere, ont fait des volumes sur ce prétendu mensonge. Abraham ne mentit pas, parce qu'il fit usage de la parole suivant les lois naturelles. S'il avoit dit ce qu'il pensoit, ses gens l'auroient empêché de faire ce qu'il proposoit: il auroit sauvé par là son fils; mais il ne se seroit pas acquitté de ce qu'il devoit à Dieu: or comme dans un conflit de devoirs, le plus fort doit l'emporter sur celui qui l'est moins, Abraham fit donc l'usage de la parole qu'il devoit faire suivant les lois naturelles; donc il ne mentit pas.³³

Félice spricht hier von einem Schuldverhältnis Gott gegenüber („s'acquitter de ce qu'il devoit á Dieu“): Kraft der Erfüllung einer höheren Vertragspflicht, ist das Umgehen des Opferbefehls keine Lüge mehr, da der Opferbefehl nicht direkt kommunizierbar ist, ohne eben diese Pflichterfüllung zu gefährden. Der Befehl ist dem Volk gegenüber nicht sinnvoll mitteilbar. Daher kopiert Abraham in seinem Versprechen, das, was ihm von Gott verheißen wurde, nämlich durch Isaak Vater eines großen Volkes zu werden. Das Verheißungs-Amendement im Bund mit Gott, Isaak opfern zu müssen, berücksichtigt Abraham hingegen nicht. Dem von der Sprachgemeinschaft erzwungenen Versprechen zufolge wird Isaak auch in der Zukunft noch da sein.

Spätestens seit Kierkegaards *Furcht und Zittern*, das sich der Opfergeschichte widmet, steht eher die Perspektive im Vordergrund, dass das zweifelhafte Versprechen Isaak gegenüber aus der Not Abrahams geboren wurde, sich nicht mitteilen zu können:

Isaak richtet an Abraham die Frage, wo das Lamm zum Brandopfer sei. «Und Abraham sagte: Gott wird sich ein Lamm zum Brandopfer ersehen, mein Sohn!» Dieses letzte Wort Abrahams werde ich hier etwas näher betrachten. Wenn dieses Wort nicht wäre, dann würde der ganzen Begebenheit etwas fehlen; wenn es anders lautete, dann würde sich vielleicht alles in Verwirrung auflösen. Es ist oft Gegenstand meiner Überlegungen gewesen, wie weit ein tragischer Held, mag er seinen Höhepunkt im Leiden oder in einer Handlung haben, ein letztes Wort

33 Fortunato Bartholomeo de Félice: *Leçons de Droit de la nature et des gens.* Tome premier. Seconde partie. Droit des gens. A Yverdon et se vend a Lyon 1769, S. 30 f.

haben soll. Es kommt meines Erachtens darauf an, welcher Lebenssphäre er zugehört, wieweit sein Leben intellektuelle Bedeutung hat, wieweit sein Leiden oder Handeln im Verhältnis zum Geist steht. Es versteht sich von selbst, daß der tragische Held im Augenblick seiner Kulmination, ebenso wie jeder andere Mensch, der nicht der Sprache beraubt ist, ein paar Worte sagen kann, vielleicht ein paar passende Worte, aber die Frage ist, wieweit es für ihn passend ist, sie zu sagen. Liegt seine Lebensbedeutung in einem äußeren Tun, dann hat er nichts zu sagen, dann ist alles, was er sagt, wesentlich Geschwätz, durch das er nur den Eindruck seiner selbst abschwächt, wogegen das tragische Zeremoniell gebietet, daß er seine Aufgabe schweigend vollendet, mag diese in einer Handlung oder in einem Leiden bestehen.³⁴

Jacques Derrida greift Kierkegaards Frage auf. Die Tatsache, dass Abraham etwas sagt, zeigt, dass er gerade nicht der vom Fatum vorangetriebene Held ist. Gerade seine *geschwätigen* Worte zeugen davon, dass er sich bewusst dagegen entschieden hat, für seinen Sohn zu sprechen; aber auch davon, dass er nicht besinnungslos Gottes Befehl exekutiert. Dafür genügt es, „daß er über eine einzige Sache Schweigen wahrte, daß man darauf schließen kann, daß er nicht spricht. Jenes Schweigen nimmt seine ganze Rede ein.“³⁵ Abrahams Worte haben an erster Stelle die Funktion, die Verschwiegenheit seines Tuns verdeckt zu halten. Sein *geschwätziger* Satz Isaak gegenüber ist also kein bloßes Daherreden. Sein „Sprechen, um nichts zu sagen“ ist eine bewährte Geheimhaltetechnik:

Er sagt etwas, das nicht nichts und das nicht falsch ist. Er sagt etwas, das keine Un-Wahrheit und im übrigen etwas ist, das sich, doch *das weiß er noch nicht*, bewahrheiten wird.

Ist einmal das Sprechen in den Blick geraten, reichen die wenigen Worte Abrahams in der lapidaren Bibelfassung nicht aus. Dann muss das Sprechen Abrahams zunächst einmal neu erfunden werden. Der religiös-

34 Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998, S. 108.

35 Jacques Derrida: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 386.

mythologische Stoff der Opferung Isaaks existiert in einer scheinbar unabschließbaren Reihe von Varianten. Für Niklas Luhmann ist das „Wesentliche“ jener mythischen beziehungsweise religiösen Erzählungen „gerade die Erinnerung an das Vertrautsein mit dem Unvertrauten, also eine wiederholende Erneuerung des Erstaunens.“ Dadurch kann sich der Erzählkern in den Wiederaufnahmen auch nicht verbrauchen.³⁶ Der „Informationswert“ liegt im Wiederholen selbst. „So wird zugleich verständlich, daß Mythen die Form der Paradoxie [...] bevorzugen, weil genau dies das Erstaunen reaktualisiert und die Frage gar nicht erst aufkommen läßt, ob die Information stimmt oder nicht stimmt.“³⁷

An welche erstaunenswerte und verfremdende Gegebenheit erinnert uns die im literarischen Raum all seiner Varianten wiederholte biblische Gründungsgeschichte von der Opferung Isaaks? „Erzvater, ich weiß, daß du deinen Sohn zur Schlachtbank führst wie zehn Väter vor dir, um Den da oben durch das Opfer des liebsten Besitzes zu erfreuen“³⁸, heißt es in *Erzvater und Satan*, einer Variante, die der DDR-Autor Franz Fühmann 1968 verfasste. Zwar geht es Luhmann „um eine Absicherung des Nahen im Fernen und um Bestätigung dafür, dass die Verhältnisse so

-
- 36 Einen ähnlichen Gedanken äußert Jean-Pierre Vernant: „Der Mythos, haben wir gesagt, ist ein Schema, auf das mündliche Erzählung und schriftliche Literatur zurückgreifen; und beide erlauben sich innerhalb dieses Schemas viele Freiheiten, so daß die Unterschiede in der Überlieferung und die von manchen Autoren beigesteuerten Neuerungen weder einen Skandal noch ein Problem für das religiöse Bewußtsein darstellen. Denn die Mythen können von einer Version zur anderen variieren, ohne das Gleichgewicht des allgemeinen Systems zu gefährden, weil weniger die Fabel zählt – sie kann je nach dem besonderen Verlauf, den die erzählte Geschichte hier oder dort nimmt, völlig verschieden sein –, als vielmehr das durch die Gesamtheit der Erzählungen implizit übermittelte kategoriale Gerüst und die intellektuelle Organisation, die dem Spielraum der Erzählungen zugrunde liegt.“ (Jean-Pierre Vernant: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 1987, S 208.)
- 37 Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Zweiter Teilband. 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 648 f.
- 38 Franz Fühmann: *Erzvater und Satan* (1968). In: *Das Ohr des Dionysios*. Nachgelassene Erzählungen. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 9.

sind wie sie sind.“³⁹; die Relevanz der Herkunftserzählung des Opferverbots des ersten Sohnes⁴⁰ allein jedoch kann die geringe Abnutzung des Stoffes nicht erklären. Was ist so nah, dass es in die Ferne projiziert werden muss, um präsentiert werden zu können? Der Skandal der biblischen Opfergeschichte liegt darin, dass hier von höchster Ebene aus ein gesellschaftliches Kommunikationsideal scheinbar verraten wird – nämlich die gesellschaftskonstituierende Kraft der Sprechakte –; ein Ideal, welches vorher in Form einer Verheißung mit hohen Implikationen für Abrahams Volk noch bestätigt wurde: Über Isaak – als *fleischgewordenes* Versprechen – wurde Abraham zum unsterblichen Vater seines Volkes, um zur Referenzfigur für die Weitergabe der Gründungsverheißung Gottes werden zu können. Peter Fenves fasst diesen Sprechaktskandal im Kapitel *Problems, Promises* seines Kierkegaard-Buches *Chatter* als tiefgreifenden Sprachtest auf:

For God gave Abraham His word, and the gift of this word is, one supposes, as good as the accomplishment of the deed it promises. [...] But in taking back this word, which marks the difficulty, God puts into question the goodness of His word. And if His word cannot be considered good, none can. Each word is vain, empty, and idle as the one that promised Abraham and Sarah belated progeny. [...] It is not only Abraham whose faith is tested but, more exactly, the word is tested for its ability to be given, and thus for its goodness. And no word is better able to take this test than a divine, absolute one. If the word of God isn't good, none is, and that means: no word can be given; words cannot be trusted; nobody can have faith in anything spoken; language in sum is as disreputable as an outright philanderer.⁴¹

39 Siehe Anm. 37, S. 649.

40 Vgl. Robert von Ranke-Graves und Raphael Patai: Hebräische Mythologie: über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament. Redaktion und wissenschaftlicher Berater Jael B. Paulus, Aus dem Englischen von Sylvia Höfer, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 219 f. oder Walter Beltz: Gott und die Götter. Biblische Mythologie. Berlin/Weimar 1982, S. 61 f.

41 Peter Fenves: „Chatter“. Language and History in Kierkegaard. Stanford/California 1993, S. 171.

Der Widerstreit zwischen zwei gesellschaftskonstituierenden Sprechakten – Versprechen und Befehl – erzeugt in einer säkularisierten Lektüre dieser Geschichte die Dramatik dadurch, dass sich Abraham in der Ausnahmesituation befindet, diesen Widerstreit nicht kommunikativ in der Gemeinschaft austragen oder sanktionieren lassen zu können. „This silence seems in a certain matter to be more decisive than the terrible story of the son to be put to death by his father.“⁴² Wie könnte Abraham den widersprüchlichen Opferbefehl mit seiner Umgebung teilen, ohne das Vertrauen seiner Umwelt in die Verlässlichkeit der göttlichen Verheißung, für die er gerade stehen will, so zu stören, dass alle Sprechakte letztendlich *donjuanneske* Züge („as an outright philanderer“) annähmen und damit verbunden der Opferbefehl selbst obsolet würde. Die Verheißung Gottes hat eine Transformation der Sprache verursacht, die vom Opferbefehl nicht aus dem Sprachgedächtnis gelöscht werden kann. Nach Gilles Deleuze und Félix Guattari ist das plötzliche Auftauchen einer solchen Transformation, „die bis ins Unendliche projiziert oder an den Ursprung der Gesellschaft gestellt werden kann, [...] sehr seltsam“⁴³; noch seltsamer ist es aber, wenn eine Geschichte vom Verrat dieses in der Sprache mittransportierten Ereignisses erzählt wird. „Essentielle Figur“ des Alten Testaments bildet nach Deleuze der „Verräter an den herrschenden Bedeutungen und an der etablierten Ordnung.“⁴⁴ Durch die in den unterschiedlichen Varianten immer weiter elaborierte Darstellung der Rede in der Abraham-Geschichte, gibt dieser Stoff also einen Einblick in einen Abgrund des Sprechens: Der Opferbefehl kann als Sprechakt nicht mehr mit den, auf der Verheißung Gottes aufbauenden, implizit gehaltenen *Befehlen* aus der Gesellschaft anschlussfähig gehalten werden. Durch die scheinbare Entleerung der Verheißung erfährt Abraham die normalerweise selbstverständliche und unauffällig blei-

42 Jacques Derrida: „Above all, No Journalists!“ In: Hent de Vries und Samuel Weber: Religion and Media. Aus dem Französischen von Samuel Weber, Stanford/California 2001, S. 56.

43 Gilles Deleuze und Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 114 (im Folgenden zitiert als: Gilles Deleuze / Felix Guattari: Tausend Plateaus).

44 Gilles Deleuze und Claire Parnet: Dialoge. Frankfurt am Main. 1980, S. 50.

bende Kraft sprachlicher Performativität als verstörende Gewalt. Die Verheißung Gottes wird auffällig und damit die Sprache.

3.2. Gesetzesverrat

Auch der Anwalt in *Bartleby* reiht sich in die Genealogie der biblischen Verräter ein, sobald er seinen Ruf für gefährdet hält. Wie Kain (Gen. 4:8-17) oder eher noch Petrus (Matth. 26: 69-75) verleugnet er Bartleby: „I am very sorry, sir, [...] but, really, the man you allude to is nothing to me – he is no relation or apprentice of mine, that you should hold me responsible for him.“ [B 28] Eine direkte Lüge ist diese Aussage jedoch nicht, da der Anwalt zunächst Bartleby entlassen und als dieser seine Büroräume nicht verlassen wollte, diese Räumlichkeiten gekündigt hat. Er sieht sich nicht länger verantwortlich dafür, dass Bartleby sich weiter in dem Gebäude aufhält. Der Anwalt ist aber, dadurch dass er sich ausschließlich als Mann des Gesetzes ausgibt, sich selber gegenüber verlogen. Bartlebys Formel verführt ihn dazu, seine eigenen humanistischen Prinzipien zu leugnen. Kurz vorher gibt er noch folgendes Versprechen ab: „My Mission in this world, Bartleby, is to furnish you with office room for such a period as you may see fit to remain.“ [B 26] Ähnlich wie in der Opfergeschichte wird also die Verbindlichkeit des Sprechens verraten.

In Melvilles *Bartleby* wird die abrahamitische Gründungserzählung für die bürokratische Moderne neu formuliert. Anstelle des Befehls tritt das moderne Recht: Diesmal sind es die Rigidität des Gesetzes, des Arbeitsvertrages und die Versprechungen des Anwalts, die sich gegenseitig widersprechen. Einerseits bietet der verzweifelte Anwalt Bartleby Büroräume auf Lebenszeit an, vorher ruft er aber noch empört: „What earthly right have you to stay here? Do you pay any rent? Do you pay my taxes? Or is this property yours?“ [B 24] Bartleby scheint dem „weltlichen Recht“ tatsächlich nicht zu gehorchen; er scheint einer Welt vor den Sprachgesetzen anzugehören. Der Anwalt gleicht sich in seinem inkonsequenten *Daherreden* ungewollt der Unbestimmtheit von Bartlebys Formel an. Es bildet sich „eine Undeutlichkeits-, Ununterscheidbarkeits-, eine Ambiguitätszone“⁴⁵ zwischen Bartleby und dem

45 Deleuze: *Bartleby*, S. 107.

Anwalt. Diese kann jedoch nicht auf eine natürliche mimetische Übernahme zwischen zwei Subjekten reduziert werden, dafür fehlt die notwendige Ähnlichkeit zwischen beiden. Für Deleuze ist es stattdessen ein „Werden“ oder „ein Gleiten, eine extreme Nähe; eine absolute Kontiguität“. Der Anwalt und Bartleby gehen „ein wiedernatürliches Bündnis“ ein.⁴⁶ Die gestörte Interaktion zwischen den beiden lässt eine unausdifferenzierte Vorzeit, in der sich die Sprechakte noch nicht als Sprachformen ausdifferenziert haben, aufleuchten. Für Deleuze ist Bartleby ein „Original“, ein Wesen, das auf die *erste Natur* verweist. Diese Originale sind „nicht von der Welt oder der zweiten Natur zu trennen und üben auf sie ihre Wirkung aus: Sie offenbaren ihre Leere, die Unvollkommenheiten der Gesetze [...]“.⁴⁷ Mit ihnen taucht das Nichts aus dem Hintergrund (also der ersten Natur) an der Oberfläche (in der zweiten Natur) auf, ohne den Hintergrund sichtbar werden zu lassen. Dadurch tritt die *Ordnung der Differenz* der Gesetzessprache hervor. Die zweite Natur kann *vor* die Differenz im Sinne von George Spencer Browns ‚erstem‘ Befehl, „Draw a distinction. Call it the first distinction“⁴⁸, nicht mehr zurück. Zugleich muss diese anfängliche *Unterscheidung* unreflektiert prozessiert werden, sonst steht die darauf basierte Ordnung vor dem Nichts.

Diese Differenz oder DIE Bestimmung ist zugleich die Grausamkeit. [...] [D]ie Form unterscheidet sich [...] von der Materie oder vom Untergrund, nicht aber umgekehrt, da die Unterscheidung selbst eine Form ist. Eigentlich lösen sich alle Formen auf, wenn sie sich in jenem aufsteigenden Untergrund reflektieren. [...] Das Denken „macht“ den Unterschied, die Differenz aber ist das Ungeheuer. Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß die Differenz verflucht erscheint, als Verstoß oder Sünde, als die der Sühne anheimgestellte Gestalt des Bösen.⁴⁹

46 Ebd.

47 Ebd., S. 114.

48 George Spencer Brown: *Laws of Form* (1968). 2. Auflage, London 1971, S. 3.

49 Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. Zweite korrigierte Auflage, München 1997, S. 49 f.

Dieses Fatum holt, von Bartlebys dämonischer Formel herbeigerufen, die Beteiligten bei Melville ein. Die „einzige Sünde“ besteht darin, „den Untergrund aufsteigen zu lassen und die Form aufzulösen.“⁵⁰ Die Sprache ist zu einem sich an der Differenzierungsfähigkeit ihrer selbst versündigenden *Geschwätzig-Werden* verurteilt, wodurch der Ruf nach dem Gesetz verstärkt wird.

Walter Benjamin interpretiert unter Verweis auf Kierkegaard in seinem Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* den Sündenfall als Ursprungsszene des Geschwätigen. Als erste Gerichtsstrafe schlechthin wird dem Menschen die Frage nach Gut und Böse eingepflanzt, die nur noch mittelbar in endlosen sprachlichen Versuchen annähernd beantwortet werden kann. Der Mythos vom Sündenfall stellt aber auch die dringende Notwendigkeit von Gesetzen und einer richtenden Position des Dritten, der in seinem Urteilsspruch dem Geschwätz Einhalt gebietet, vor Augen. Das Geschwätzverbot, das er statuiert, kann freilich nur vorübergehenden Charakter haben. Benjamin fasst dies folgendermaßen zusammen:

Geschwätz war die Frage nach dem Gut und Böse in der Welt nach der Schöpfung. Der Baum der Erkenntnis stand nicht wegen der Aufschlüsse über Gut und Böse, die er zu geben vermocht hätte, im Garten Gottes, sondern als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden. Diese ungeheure Ironie ist das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes.⁵¹

Mit der Frage nach dem Ursprung der Verbote stößt man ironischerweise nicht auf eine neue Erkenntnis, sondern auf den Baum der Erkenntnis, auf den das Gesetz emblematisch referiert. Diese Referenz ist lediglich ein mythischer Name, der das Nichts verhüllt. Es bleibt dem Gesetz nichts anderes übrig, als den Unterschied zwischen Gut und Böse anzuordnen.

In den Routinen des modernen Rechtsstaates taucht Bartleby völlig unerwartet wie ein verfehler „Engel“ auf, eines der verfehlten „Unschuld- und Reinheitsgeschöpfe“ die an einer „ersten, einer

50 Ebd., S. 50.

51 Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.1. Frankfurt am Main 1991, S. 154.

ursprünglichen [...] Natur teilhaben, die durch sie hindurch ihr eigenes irrationales Ziel verfolgt, Nichts, Nichts und die keinerlei Gesetze kennt.⁵² Der Anwalt fällt in Anwesenheit eines solchen Wesens aus der bürokratischen Gesetzesverwaltungspraxis heraus. Er wird in eine archaische Rolle zurückgeworfen: Er wird zum „Träger des Vaterbilds“ Abrahams. Nach Gilles Deleuze scheinen solche Figuren „gute Väter, wohlwollende Väter zu sein [...]. Doch es gelingt ihnen nicht, die Dämonen abzuwehren, da diese für das Gesetz zu schnell, zu überraschend sind. Und sie retten nicht den Unschuldigen, den Unverantwortlichen: Sie geben ihn im Namen des Gesetzes preis, sie erbringen das Opfer Abrahams.“

Beim Anwalt bahnt sich das Drama unscheinbar an. Er bricht „im Namen des Gesetzes eine implizite und kaum eingestehbare Übereinkunft“ [„tacit stipulations“, B 15], die das *Geschwätzig-Werden* des Sprechens in den Büroräumen toleriert. Das passiert, sobald Bartlebys Verhalten nach einem Besuch von Arbeitskollegen, die Grenze des Büros zu überschreiten droht: Der Anwalt sieht seine Existenzgrundlage gefährdet, wenn er wegen Bartlebys Verhalten ins Gerede kommt. Da Bartleby nach diesem Ende der Toleranz alle Klärungsangebote, die die Frage nach dem guten oder schlechten Handeln oder nach der Gerechtigkeit erörtern könnten, ablehnt, muss der Anwalt letztendlich in Kauf nehmen, dass Bartleby im Gefängnis verelendet. Die letzten Worte der Erzählung des Anwalts „Ah, Bartleby! Ah, Humanity!“ [B 34] sind Ausdruck einer Verzweiflung über die fehlende Verbindung zwischen beiden Namen: Es handelt sich um eine absolute „Alternative, in der er gegen Bartleby das allzumenschliche Gesetz zu wählen hatte.“⁵³ Es gibt keine denkbare Gerechtigkeit für einen Mann, der außerhalb des Zugriffs der menschlichen Allgemeinheit fällt.⁵⁴ Bartlebys Formel enthält implizit den Opferbefehl, ohne Aussicht auf ein höheres Wesen, das den Befehl zurücknähme.

52 Deleuze: Bartleby, S. 109.

53 Ebd., S. 111.

54 Deleuze nennt noch einen vergleichbaren außerhalb des Gesetzes lebenden Mannes aus Kafkas Tagebücher (Deleuze: Bartleby, S. 102). Kafka beschreibt, wie schnell man sich, aus einer „Zerstreuung“ heraus, in dem *Nicht-Ort* außerhalb des mitmenschlichen Zugriffs verlieren kann: „Uns [...] hält ja unsere Vergangenheit und Zukunft, fast allen unseren

Es ist kein Zufall, dass der Anwalt versucht, Bartleby gegenüber seine Rolle als Arbeitgeber abzumildern. Dieses Benehmen liegt begründet in seiner Tätigkeit als *Master of Chancery*⁵⁵, eine Art assistierender Vorverfahrensrichter am *High Court of Chancery*, eine Eigenart des anglo-amerikanischen Rechtssystems. Bartleby wird für die Mehrarbeit, die ansteht, eingestellt, nachdem der Anwalt dieses Amt zugewiesen bekommen hat. „Er behandelt u. a. Urkunden-, Grundstücks- und Erbschaftsangelegenheiten, die in *equity*-Prozessen entschieden werden.“⁵⁶ Der Terminus *equity* geht auf das griechische Wort für Billigkeit oder Angemessenheit zurück [*epieikeia*].⁵⁷ Dementsprechend sollte sich das nach diesem Begriff benannte Gerichtsverfahren nicht, wie im *common law*, nach den jeweiligen Umständen, sondern nach den allgemeinen Prinzipien des Naturrechts beziehungsweise dem Prinzip einer absoluten Gerechtigkeit richten. Der Kanzler hatte ursprünglich als Gewissen des Königs das Recht, die Ungerechtigkeit, die durch die blinde Anwendung des Gesetzes ohne Ausnahme entsteht, im Namen

Müßiggang und wie viel von unserem Beruf verbringen wir damit, sie im Gleichgewicht auf und abschweben zu lassen. Was die Zukunft an Umfang voraus hat, ersetzt die Vergangenheit an Gewicht und an ihrem Ende sind ja die beiden nicht mehr zu unterscheiden früheste Jugend wird später hell wie die Zukunft ist und das Ende der Zukunft ist mit allen unsern Seufzern eigentlich schon erfahren und Vergangenheit. So schließt sich fast dieser Kreis, an dessen Rand wir entlang gehn. Nun dieser Kreis gehört uns ja, gehört uns aber nur solange als wir ihn halten, rücken wir nur einmal zur Seite, in irgendeiner Selbstvergessenheit, in einer Zerstreuung einem Schrecken, einem Erstaunen, einer Ermüdung, schon haben wir ihn in den Raum hinein verloren, wir hatten bisher unsere Nase im Strom der Zeiten stecken, jetzt treten wir zurück, gewesene Schwimmer, gegenwärtige Spaziergänger und sind verloren. Wir sind außerhalb des Gesetzes, keiner weiß es und doch behandelt uns jeder danach.“ (Franz Kafka: Tagebücher. Zweites Heft. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Darmstadt o. J., S. 118 f.)

55 Für Herbert F. Smith liegt hierin „the underlying metaphor for the story.“ (Melville’s *Master in Chancery and His Recalcitrant Clerk*. In: *American Quarterly*, Nr. 17 (1965), S. 734.)

56 Herman Melville: *Bartleby*. Herausgegeben von Ferdinand Schunck, Stuttgart 1985, S. 68, Fußnote 2. Vgl. Cornelia Vismann: *Akten. Medientechnik und Recht*. Frankfurt am Main 2000, S. 52 f.

57 Ebd., S. 52.

des Königs aufzuheben oder zu annullieren. Chancery geht tatsächlich zurück auf den Rechts-Akt des *Cancellierens*, i.e. des annullierenden Durchstreichens. Diese Form der ‚Gerechtigkeit‘ war zur Zeit von *Bartleby* bereits ausgehöhlt.⁵⁸ Für den Anwalt ist seine Anstellung beim *Chancery*-Gericht „not a very arduous office, but very pleasantly remunerative.“ [B 4] Nach der amerikanischen Revolution mutet diese Rechtsform als ein Anachronismus an.⁵⁹ Die junge Demokratie meint ohne das Gewissen des Königs auskommen zu können. 1848 wird diese Tätigkeit in New York von den obersten staatlichen Gerichten übernommen, eine Tatsache, die ausdrücklich vom Anwalt bedauert wird. [Vgl B 4]

Mit dem Amt verschwindet letztendlich auch Bartleby. Er stirbt im Gefängnis: „With Kings and councilors“. [B 33] Dieses von massiven pyramidalen Mauern geprägte Gefängnis [Vgl. B 33] heißt „the Tombs“ [B 31]; mangels Alternative wird es Bartleby zum *Grab*. Völlig in Übereinstimmung mit dem konservierenden Prinzip der alt-ägyptischen Staatlichkeit, wird Bartleby darin aufgehoben, nachdem das auslöschende oder cancellierende römische Prinzip in seiner Gegenwart nicht funktioniert hat.⁶⁰ Der Anwalt stellt sich Bartleby, dieser Symbolik weiter folgend, als „a sort of innocent and transformed Marius brooding among the ruins of Carthage“ [B 17] vor.

Bei der Kopistentätigkeit ist es unabdingbar, das Original mit der Abschrift abzugleichen. Diese Überprüfung auf Worttreue ist die

58 Der Erzähler verweist mit Stolz auf seine Bekanntschaft mit dem Großinvestor John Jacob Astor. [B 4] Thomas Dilworth hat den Verweis auf diese historische Figur dafür genutzt, die selbsterklärte humanistische Haltung des Anwalts mit den juristischen Machenschaften um Astor herum zu konfrontieren. Der Verweis auf Astor und auf das Amt als Hilfrichter muss den Zeitgenossen von Melville ironisch vorgekommen sein. (Vgl. Thomas Dilworth: Narrator of ‚Bartleby‘: The Christian-Humanist Acquaintance of John Jacob Astor. In: Papers on Language and Literature, 38.1 (2002), S. 49-75.)

59 Für den Zusammenhang Amerikanische Revolution und *Bartleby* vgl.: Irving Adler: Equity, Law and Bartleby. In: Science & Society, Vol. 51, Nr. 4 (Winter 1987-88), S. 468-474.

60 Vg. Kerstin Stüssel: In Vertretung. Literarische Mitschriften von Bürokratie zwischen früher Neuzeit und Gegenwart. Tübingen 2004, S. 187.

Voraussetzung dafür, dass das Original *cancelliert* bzw. ‚durchgestrichen‘ werden konnte. Erst dieser Lösungsakt verleiht der Abschrift Gesetzeskraft.⁶¹ Bartlebys Formel macht aus jeder Aussage ein Original. Zugleich bringt sie zum Ausdruck, dass sie nicht mit irgendwelchen *Voraussetzungen* oder *Verbindlichkeiten* des Sprachgebrauchs *abgeglichen* werden kann. Dadurch verliert der Anwalt die Möglichkeit, die Formel mit irgendwelchen allgemeinen ‚Vorlagen‘ abzugleichen, die ihr in der Einzelsituation Gültigkeit verleihen können. Der Arbeitsbefehl, Vorlagen zu kopieren und zu vergleichen, wird unabschließbar. Erst durch die Kopiermöglichkeit erhält das Original Sinn. Das *Nichts* vor der Sprache, das man normalerweise vergessen oder zumindest *durchstreichen* muss, um der Verbindlichkeit der Sprache Kraft zu verleihen, wird spürbar.

Zweimal wird an zentraler Stelle Ciceros Büste, die das Arbeitszimmer des Anwalt-Notars ziert, vor Augen geführt. Cicero steht bekanntermaßen für Redegewandtheit und die römische Rechtswissenschaft. Im Gegensatz zu Cicero haben die geschwätzigsten Worte des Anwalts in Bartlebys Gegenwart wenig Gewicht:

Although Cicero's famed redundancy was effective in giving amplitude an cumulative weight to his speeches an phillipics, the lawyer-narrator's „weightiness“ is trivial when not pyrrhic. Likewise distinguishable are Cicero's jests and sophisms; the anecdotal waggery of the „Bartleby“ narrator exhibits a digressive and reductive complacency.⁶²

Fairerweise muss man aber einräumen, dass der Anwalt sich auch nicht als Rhetor in die Nachfolge Ciceros stellt, sondern lieber abgeschottet von der öffentlichen Arena als Anwalt-Notar tätig ist: „I am one of those unambitious lawyers who never addresses a jury or in any way draws down public applause, but, in the cool tranquillity of a snug retreat, do a snug business among rich men's bonds, and mortgages, and little deeds.“ [B 3 f.] Die Büste taucht in zwei Szenen auf, in denen die Humanität des Anwalts erprobt wird. Nach dem ersten *I would prefer not to* reagiert er folgendermaßen:

61 Vgl. Cornelia Vismann: Akten. Medientechnik und Recht. Frankfurt am Main 2000, S. 46.

62 Marvin Singleton: Melville's ‚Bartleby‘: Over the Republic, a Ciceronian Shadow. In: Canadian Review of American Studies, Nr. 6 (1975), S. 168.

Had there been the least uneasiness, anger, impatience or impertinence in his manner; in other words, had there been any thing ordinarily human about him, doubtless I should have violently dismissed him from the premises. But as it was, I should have as soon thought of turning my pale plaster-of-paris bust of Cicero out of doors. [B 10]

Der Anwalt verfügt über kein wirksames Rechtsmittel gegen Bartleby, um die Rigidität des Rechts greifen zu lassen. Er kann Bartlebys Möchte-Satz noch nicht mal rhetorisch in eine Arbeitsverweigerung ummünzen. Seine Worte sind ebenso wertlos, wie das billige Material der Cicero-Büste.

In seinen Aussagen reagiert der Anwalt, eher unsystematisch, abwechselnd im Sinne des Obligationsrechts, der Naturrechtmatrix und der Freundschaftsdoktrin und darin finden sich nicht zufälligerweise unsystematische Echos von juristischen und philosophischen Überlegungen, die auf Cicero zurückgehen.⁶³ Nach Deleuze zeugt die verzweifelte Suche des Anwalts nach Anzeichen dafür, dass Bartleby an Sehstörungen leidet, davon, dass der Anwalt „ein obskures Schuldgefühl“⁶⁴ in sich verspürt. Durch das Augenproblem würde sich das Nachdenken über einen möglichen Anteil an dem eigenwilligen Verhalten Bartlebys erübrigen. Es ist, als ob er ahnt, gegen einen besonderen stillschweigenden Vertrag mit Bartleby zu verstoßen:

Man kann vermuten, dass die Anstellung Bartlebys auf einer Art Pakt beruht, als habe der Anwalt infolge seines beruflichen Aufstiegs beschlossen, aus dieser Person ohne objektive Referenzen eine *Vertrauensperson* zu machen, die ihm alles verdanken würde. Der Pakt besteht in Folgendem: Bartleby soll abschreiben in der Nähe des Meisters, den er hören kann, ohne dass er aber gesehen wird, wie ein Nachtvogel, der es nicht erträgt, erblickt zu werden. Es gibt also keinen Zweifel, dass der Anwalt den Pakt bricht, sobald er Bartleby hinter seiner spanischen Wand hervorziehen will (ohne es aber ausdrücklich zu tun), um zusammen mit den anderen die Abschriften durchzugehen.⁶⁵

63 Vgl. ebd.

64 Deleuze: Bartleby, S. 105.

65 Ebd., S. 104.

Einerseits ist der Anwalt durchaus bereit, diesen ungewöhnlichen Pakt einzuhalten. Immer wieder novelliert er die Übereinkunft und nimmt neue Ausnahmen darin auf. Letztendlich toleriert er das *Geschwätzig-Werden* der Sprache unter Bartlebys Einfluss. Andererseits bleibt er doch zu sehr Geschäftsmann, um sich konsequent an den Pakt zu halten. Er reflektiert dies auch:

For it was exceeding difficult to bear in mind all the time those strange peculiarities, privileges, and unheard of exemptions, forming the tacit stipulations on Bartleby's part under which he remained in my office. Now and then, in the eagerness of dispatching pressing business, I would inadvertently summon Bartleby, in a short, rapid tone, to put his finger, say, on the incipient tie of a bit of red tape with which I was about compressing some papers. [B 15]

Bartlebys Formel folgt automatisch.

Das zweite Mal taucht Cicero in einer Szene auf, in der der Anwalt seine Verzweiflung zum Ausdruck bringt, Bartleby nicht zur Rede stellen zu können.

„But what reasonable objection can you have to speak to me? I feel friendly towards you.” He did not look at me while I spoke, but kept his glance fixed upon my bust of Cicero, which, as I then sat, was directly behind me, some six inches above my head. [B 19]⁶⁶

66 In einer Theaterbearbeitung von Bernd Liepold-Mosser führt die Affizierung durch die Formel Bartlebys zum Wahnsinn:
 „Der Advokat hält die Cicero-Büste in der Hand und stellt sie an ihren Platz. Er nimmt sie wieder herunter, entstaubt sie, stellt sie wieder ab, tritt ein paar Schritte zurück, betrachtet sie mit prüfendem Blick, rückt sie ein wenig zurecht, geht wieder zurück, betrachtet sie prüfend usw.
 ADVOCAT Mit Verlaub, Sir / wollen Sie / wollen Sie ein paar Pfeffer-nüsse / wollen Sie / I prefer not to / ich möchte lieber (lacht) / icke präfuriere nickt / nischt / nicht möchte lieber nicht / (lacht immer verrückter) / ein paar Pfeffernüsse / nicht wahr / was sagen Sie dazu / Turkey / was halten Sie davon / Nippers / was sagen Sie / lübar / lieber / lübär nickt / nickt präfurier / mit Verlaub / nickt / Pfeffernüsse / weißes Blatt Papär / Blatt Popüre / Dead / Dead Letter Office / Bestimmungsort / aber natürlich / äbar ofkorse / of course / natürlich / Kopien / auf weißes Blatt Papier / auf weiße Leere / waite Nische / waite / Abschreibesystem / waite Wale / Wale / the

Mit seiner Forderung, etwas anderes zu tun als *abgeschirmt* vom Gesetz, also losgelöst von der Kanzlei-Praxis referenzlos abzuschreiben, bricht der Anwalt die Vereinbarung mit Bartleby. Das Wort „friendly“ scheint Bartleby zu veranlassen, Cicero anzustarren; dieser Umstand kann dadurch erklärt werden, dass der Anwalt mit seinen Forderungen gerade gegen die von der Freundschaft implizierte Vertragsauffassung verstößt, wie sie in Ciceros Schrift *Lailius. Über die Freundschaft* enthalten ist. Wenn man den Pakt mit Bartleby als *mandatus*-Vertrag auffasst, eine in Rom durchaus gebräuchliche Form der Obligation, dann bestand die Abmachung darin, dass der Anwalt Bartleby einseitig, als eine Art Freundschaftsgabe, besondere Arbeitsbedingungen einräumt. Er wollte, beflügelt vom *chancery*-Geist aus Bartleby „eine *Vertrauensperson* [...] machen, die ihm alles verdanken würde.“⁶⁷ Diese idealistische Form der Obligation war „correlated to the doctrine of friendship cherished by the stoics. The idea of good faith was essential to the functioning of such and obligation; and the remedy for breach was suitably personal (breach of mandate could be cause for judgement of *infamia* of infamy.“⁶⁸ Der Anwalt selber reflektiert diesen Ehrverlust, wenn er überlegt, wie er Bartleby aus seinem Büro entfernen kann: „what does conscience say I *should* do with this man, or rather, ghost? you will not thrust such a helpless creature out of your door? You will not dishonor yourself by such cruelty?“ [B 27] Vorher hatte Bartleby bereits auf den Freundschaftsverrat angespielt:

„Why, how now? what next?“ exclaimed I, „do no more writing?“
 „No more.“
 „And what ist the reason?“

easiest way of Leben is best / the easiest way of life / aber natürlich / of course / waite / oder / lieber / lieber nicht / lieber / nickte präfurier / lieber nicht / mit Verlaub / icked sein eine Kopie / Kupie / sein waiße Wale / weiß / wois / wise / wai / wai / wai / Wa / walä / mowi / mobi / Moby Dick / the white whale is everywhere / seine Farbe ist weiß / ich bin eine / meine Farbe / - / .“

(Bernd Liepold-Mosser: Die weiße Predigt. In: Schreibheft, Nr. 57 (September 2001), S. 178.)

67 Deleuze: Bartleby, S. 104.

68 Marvin Singleton: Melville's ‚Bartleby‘: Over the Republic, a Ciceronian Shadow. In: Canadian Review of American Studies, Nr. 6 (1975), S. 169.

„Do you not see the reason for yourself?“ he indifferently replied. [B 21]

Die letzten an den Anwalt adressierten und in diesem Kontext aufgeladenen Worte Bartlebys im Gefängnis sind: „I know you“ und „I know where I am.“ Bezeichnenderweise bringt der „Grubman“, nachdem er den Anwalt gefragt hat, ob Bartleby sein Freund sei, was vom Anwalt ausdrücklich bejaht wird, den Anwalt in Verbindung mit irgendwelchen Betrügern: „Well, now, upon my word, I thought that friend of yours was a gentleman forger; they are always pale and genteel-like, them forgers.“ [B 32] Daraufhin muss der Anwalt ausdrücklich verneinen, mit irgendwelchen Betrügern zu tun zu haben. Darin liegt eine feine Ironie: Ganz frei von Betrug ist der Anwalt gerade selber nicht. Bis dahin hat er seinen sogenannten ‚Freund‘ des Öfteren verraten. Freundschaftliche, väterliche, religiöse oder melancholische Gefühle hat der Anwalt übrigens erst, nachdem das normale Recht nicht greift. Allerdings ist der Einfallsreichtum des Anwalts „not richly tempered by his traffic in Chancery: just as trespass/ejectment come readily to mind, so too does the lowest common denominator of master/servant, then landlord/tenant, then common vagrancy, law.“⁶⁹

Sobald der Anwalt wiederholt gegen den Pakt verstößt, stellt Bartleby seine Kopiertätigkeit ein. „Während der Anwalt zwangsläufig die Funktion des Verräters erfüllt,⁷⁰ kann man Bartleby keine gesellschaftliche Rolle mehr zuschreiben. Der Anwalt übt diesen Verrat im Übrigen nicht wohlüberlegt; er hat eher beiläufig

die Ordnung zerschlagen, die er selbst eingerichtet hatte; und so gewinnt Bartleby aus diesen Trümmern einen expressiven Zug, ICH MÖCHTE NICHT, der in sich wuchern, die anderen anstecken, den Anwalt in die Flucht schlagen, aber auch die Sprache fliehen lassen, eine Unbestimmtheits- oder Ununterscheidbarkeitszone derart wachsen lassen wird, dass einander weder Worte noch die Personen mehr unterscheiden: der Anwalt auf der Flucht und der unbewegliche, versteinerte Bartleby.⁷¹

Die an die menschliche Vernunft oder Humanität appellierenden Sätze des Anwalts wirken zunehmend entleert. Bartleby lässt sich nicht mehr

69 Ebd., S. 170.

70 Deleuze: Bartleby, S. 105.

71 Ebd.

hineinkopieren. Die Versuche des Anwalts, sich freizukaufen, sind angesichts der Bartleby gegenüber verübten *infamia* wirkungslos. Das Versprechen „I shall see that you go not away entirely unprovided.“ [B 22] wird in der Nähe der Formel auf die floskelhafte Hülle einer Abfindung reduziert. Alle Rechtsmittel und damit auch elementare Rechtsformen, wie die Sprechakte Befehl oder Versprechen, versagen.

Eben dessen wird der Anwalt mit Schrecken gewahr: All seine Hoffnungen, Bartleby zur Vernunft zurückzuführen, brechen zusammen, weil sie auf einer *Logik der Voraussetzungen* beruhen, der gemäß ein Arbeitgeber „erwartet“, dass ihm Folge geleistet wird, oder ein wohlwollender Freund, gehört zu werden, während Bartleby eine neue Logik erfunden hat, eine *Logik der Präferenz*, die zur Aushöhlung der Voraussetzungen der Sprache ausreicht.⁷²

Nachdem der Anwalt Bartleby befiehlt, seine Abschriften auf Buchstäblichkeit zu überprüfen, verweigert Bartleby sich nicht, sondern reagiert mit seinem Möchte-Satz „apposite to the situation of equity pleading as opposed to common law pleading. Only in equity pleading is the preference of the plaintiff for one kind of restitution over another a consideration.“⁷³ Folgt man dem *equity*-Prinzip, kann der Anwalt nur dann einen Vergleich mit Bartleby ansteuern, wenn er dessen Präferenzen herausfinden kann. Als der Anwalt irrtümlich angenommen hat, Bartleby zum Gehen gebracht zu haben, formuliert er eine kleine Theorie über das Verhältnis von Voraussetzung und Präferenz:

Without loudly bidding Bartleby depart – [...] I *assumend* the ground that depart he must; and upon that assumption built all I had to say. [...] It was truly a beautiful thought to have assumed Bartleby's departure; but, after all, that assumption was simply my own, and none of Bartleby's. The great point was, not whether I had assumed that he would quit me, but whether he would prefer so to do. He was more a man of preferences than assumptions. [B 22 f.]

Elfmal taucht *assumption/assume* kurz nacheinander in einem Passus auf, ohne aber noch die Logik der *preferences* beschwören zu können.

72 Ebd., S. 101.

73 Herbert F. Smith: Melville's Master in Chancery and His Recalcitrant Clerk. In: American Quarterly, Nr. 17 (1965), S. 740.

Die Verbindung von *Voraussetzung* und *equity*-Recht kann der Anwalt vielleicht noch voraussetzen; Bartlebys Formel lässt jedoch nur eine *word-by-word*-Lektüre zu. Sie gewinnt dadurch an Kraft, dass sie voraussetzungslos funktioniert. Der seitens Bartleby nicht näher bestimmte Ausschluss einer Vorliebe in *I would prefer not to* vermittelt zwar den bestimmten Eindruck einer semantischen Aussage, es handelt sich dabei jedoch lediglich um einen Echo-Effekt:

Das Echo des präambulierenden Satzes macht aus der kryptischen Formel einen vollständigen Satz. Seine Bedeutung, oder genauer: sein Effekt liegt in der Verweigerung des jeweils vorangehenden Befehls. Die Formel ließe sich darum als performativer Sprechakt der Nicht-Performanz bezeichnen.⁷⁴

Nachdem Bartleby aufgefordert wird selber am *vernichtenden* Cancellierungsakt, unerlässlich für das Rechtskräftig-Machen seiner Abschriften, teilzunehmen, sperrt er mit seiner Formel das Voraussetzungssystem, das die Performanz der Sprache ermöglicht. Keine Aussage erhält noch länger performative Kraft auf der Basis des Abgleichens mit einer Vorlage oder einem Modell. Bartlebys Formel funktioniert wie ein Cancellierungszeichen, das über die besondere Kraft verfügt, sowohl das Original als auch die Kopie durchzustreichen. Bartleby trägt das Zeichen in seinem Namen, das eine symbolisierte Gerichtsschranke (cf. die Silbe ‚bar‘⁷⁵) repräsentiert. Bartleby, der „Mann ohne Referenzen“⁷⁶, steht also namentlich für den *gesperrten* Zugang zur Vorlage jeglichen Sprechens. „Jede Besonderheit, jede Referenz wird abgeschafft. Die Formel vernichtet endgültig ‚abschreiben‘“⁷⁷.

Als der Anwalt nicht mehr weiter weiß, sucht er intellektuellen Beistand in den Prädestinationslehren von Jonathan Edwards und Joseph Priestley [B 26]. Die Auffassung einer bedingten Willensfreiheit liefert angesichts einer Formel, die eher „ein Nichts an Willen als ein Wille

74 Cornelia Vismann: Akten. Medientechnik und Recht. Frankfurt am Main 2000, S. 55.

75 Vgl. ebd., S. 45.

76 Deleuze: Bartleby, S. 102.

77 Ebd., S. 98.

zum Nichts⁷⁸ auszudrücken vermag, keine hinreichende Erklärung. Es wird allerhöchstens dauerhaft ein Wille *angekündigt*: *I would prefer not to*. Die engelähnliche Gestalt Bartleby bildet eine Art Ausnahme: Sie sendet mächtige

flammende expressive Züge, die die Sturheit eines bildlosen Denkens, einer Frage ohne Antwort, einer extremen und rationalitätslosen Logik kennzeichnen. Selbst die von ihnen ausgesprochenen Worte übersteigen die allgemeinen Sprachgesetze (die „Voraussetzungen“) wie ebenso die schlichten Besonderheiten der Rede, da sie gleichsam die Spuren oder Projektionen einer einzigartigen, originalen, einer ersten Sprache sind und das Sprachliche überhaupt an die Grenze des Schweigens tragen. Bartleby hat nichts Besonderes, auch nichts Allgemeines, er ist ein Original.⁷⁹

In der bürokratischen Welt des Anwalt-Notars entblößt Bartlebys Dauerantwort *I would prefer not to* das in der Sprache vorausgesetzte *Abschreibesystem*. Die Reaktionen des Anwalts verlieren dadurch ihre Bodenhaftung und dadurch werden sie auffällig, geschwätzig. Seine gerühmte Vorsicht und Methodik⁸⁰ nutzen ihm nichts mehr: Auf die Wiederholbarkeit der Sprachhandlungen ist kein Verlass mehr. Die Formel entzieht nicht nur dem Anwalt seine „mustergültige[] Sprechweise“, sie nimmt auch Bartleby die Möglichkeit noch weiter referenzlos zu reproduzieren und zu kopieren.⁸¹ Dadurch, dass er Bartleby nur als Gesetzessubjekt denken kann, hat der Anwalt ihn in

78 Ebd., S. 109.

79 Ebd., S. 113.

80 All who know me, consider me an eminently *safe* man. The late John Jacob Astor, a personage little given to poetic enthusiasm, had no hesitation in pronouncing my first grand point to be prudence; my next, method. [B 4]

81 Vgl. Deleuze: Bartleby, S. 106 f. „Bartleby, der ehemalige Angestellte im ‚Dead Letter Office in Washington‘ [B 34], dem Aufbewahrungsort für unzustellbare Briefe, ist bei aller Schreibtüchtigkeit vor allem *dead letter*-Experte. Seine krakelige Handschrift, in ‚a crimping hand‘ [B 9], stellt die Verbindung zwischen handgeschriebenen Buchstaben und unzustellbaren Briefen her: Unlesbare Lettern für postalische Adressen verurteilten Briefe zu *dead letters* [B 34].“ (Siehe Anm. 74, S. 54.) Bartleby lässt sich aber nicht dazu bringen, selber die Vorlage der Abschrift durchzustreichen beziehungsweise *dead letters* zu produzieren.

seiner Existenz als „ausgesetzte[n]“ Sohn „ohne Vater“⁸² verraten. Stellvertretend für die Institution des Vaters sucht der Anwalt Bartleby den Zugang zum Gesetz zu ermöglichen. Bartleby möchte jegliche ‚Privatisierung‘ oder ‚Humanisierung‘ vermeiden. Denn sie verdeckt die Macht, die aufs Spiel gesetzt wird. Mit dem Psychoanalytiker und Rechtshistoriker Pierre Legendre könnte man sagen, dass Bartleby gerade dadurch, dass das Vateramt strukturell mit dem Gesetz verschränkt ist, die Einladung des Anwalts ablehnen muss. Im Abendland ist der *domus* – und nicht die Kanzlei – prototypisch der Ort, an dem der *pater familias* dem Sohn oder der Tochter als erster im Namen des Gesetzes gegenübertritt. Das Amt des Vaters ist dabei keineswegs geschlechtsgebunden. Bei der strukturell unabdingbaren Position des Vaters geht es darum, dass eine Gesellschaft von Müttern und Erzeugern alleine nicht ausreicht. Die fillii, die weiblichen (*filia*) oder männlichen (*filius*) Söhne, müssen das Amt des Vaters antreten. Aber vorher muss das Verhältnis des *Sohnes* zum Gesetz vom Vater stellvertretend instituiert werden. Die Opferszene auf dem Berg Moriah ist hierfür das Modell. Sie ist für Legendre „die für die europäische Kultur paradigmatische[] Szene.“ Das heißt: Der Vater ist „derjenige, der den Sohn im Bezug zum Mord bindet und entbindet, und er nimmt diese Bindung und Entbindung für seinen Sohn und für sich selbst vor.“⁸³ Der Vater ist zugleich der potenzielle Mörder des Kindes und er begnadigt es wieder. Das macht er jedoch nicht in Eigenregie: Der Vater nimmt im Namen der „absoluten Referenz“ die „genealogische Funktion“ des „Opferpriesters“ ein. „Das Wesen der Referenz besteht darin, in der menschlichen Spezies das Verhaftetsein mit der Allmacht aufzulösen und zu unterbinden.“ Abraham handelt also nicht länger, wie die griechischen Götter, aus reiner Willkür; er ist aber auch kein Henker,

82 Deleuze: Bartleby, S. 110.

83 Pierre Legendre: Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater. Lektionen VIII. Aus dem Französischen von Clemens Pornschlegel, Freiburg in Breisgau 1998, S. 33. Nach römischem Recht behält der Vater das Recht auf Leben und Tod seiner Kinder bei, selbst wenn diese bereits erwachsen sind. (Vgl. Stichwort „pater familias“ in: Constant De Koninck: Glossarium van Lateinse en Romeinse rechtstermen. Tweede, geheel herziene en sterk vermeerderde uitgave. Antwerpen/Apeldoorn 1997, S. 312.)

der kaltblütig seinen Job ausübt. Der Vater ist nicht länger uneingeschränkt Herr im eigenen Haus. Er zeigt in der Nachfolge Abrahams seine Bereitschaft, den alleinigen Anspruch auf seine Nachkommen, das heißt auf Ewigkeit, aufzugeben. „Die Szene der Bindung war entsprechend der Beweis der vom Vater akzeptierten und vorgenommenen Einschreibung seiner selbst in die genealogische Ordnung, die von der Referenz besiegelt und verriegelt wird.“ Eine dritte Instanz hat den Vater in sein Amt eingesetzt, aufgrund seiner Bereitschaft in ihrem Namen zu opfern. Und da der Zugang zu dieser Referenz verdeckt ist, kann man nur *glauben* und hoffen, dass dieses Opfer nie wieder verlangt wird.⁸⁴ Bartleby auf der anderen Seite lässt sich nicht in eine derartige genealogische Gesetzesordnung einschreiben:

„WILL YOU TELL ME, BARTLEBY, WHERE YOU WERE BORN?“
 „I would prefer not to.“
 „Will you tell me *anything* about yourself?“
 „I would prefer not to.“ [B 19]

Bartleby wird sich nicht mehr mit dem Gesetz arrangieren. Nachdem der Anwalt ihn die unterschiedlichsten alternativen Anstellungen vorgeschlagen hat, lädt er Bartleby als Gast zu sich nach Hause ein: „will you go home with me now – not to my office, but my dwelling – and remain there till we can conclude upon some convenient arrangement for you at our leisure?“ [B 30] Aber auch das Gastrecht ist Bartleby zuwider. Der Anwalt schafft es lediglich, ungewollt die Tür zur Gesetzesinstanz Strafvollzug für Bartleby zu öffnen, wo er als „wasted Bartleby“ [B 33], als Abfallprodukt des Gesetzes verwahrt und letztendlich tot aufgefunden wird. Das Gefängnis ist eine Verlegen-

84 In einer anderen indirekt auf die Opfergeschichte anspielende „Entgründungs“-Variante, nämlich Kafkas *Urteil*, wird Isaak sich vollends zu der widersprüchlichen Gestalt eines „Erzsohnes“ transformieren können, der die Opferung selbst vollzieht! (Vgl. Michael Niehaus: Entgründung. Auch ein Kommentar zu Kafkas „Das Urteil“. In: Weimarer Beiträge 48/3 (2002), S. 353.) Die „Banalität des Gezankes“ im Schlafzimmer des alternden Vaters „und nicht der Berg Moria – ist der Ort, wo die Frage nach dem Vater auftaucht, wo nicht mehr Zeit für Mutmaßungen ist, wo die überstürzten Reden nur wörtlich genommen werden müssen, um den Abgrund zu öffnen [...]“ (Ebd. S. 359)

heitslösung, wenn das Gesetz nicht mehr weiter weiß. Bartleby's Formel wird ihn in den Tod führen, und zwar in „einen durch das Gesetz, durch die Gesellschaft, die selbst nicht weiß, warum sie so handelt, gegebenen Tod.“⁸⁵

Paradoxerweise fällt Bartleby nicht an erster Stelle dem Unwissen oder der Ignoranz seiner Umgebung zum Opfer. Er ist das Opfer des tragischen Nexus von Unwissen und Verantwortung. Die Voraussetzung für verantwortungsvolles Handeln ist nämlich, dass der Sprachbenutzer *unhinterfragt* der Verpflichtung, die die Sprache voraussetzt, Folge leisten kann. Ob es sich dabei um eine vorausgesetzte Anordnung oder eine Verheißung beziehungsweise Selbstverpflichtung der Sprache handelt, bleibt gemäß Derrida im Verborgenen:

[D]ieses Geheiß verpflichtet (mich) in einer strikt asymmetrischen Weise, noch bevor ich, ich (*moi*), habe ich (*je*) sagen und, um sie mir wieder zuzueignen, um die Symmetrie wiederherzustellen, eine solche *Provokation* habe signieren können. Dies mildert meine Verantwortung in nichts, ganz im Gegenteil. Es gäbe keine Verantwortung ohne dieses *Zuvorkommen* der Spur, und wäre die Autonomie eine primäre oder absolute.⁸⁶

In *Bartleby* wird diese Kraft hinter dem Sprachhandeln spürbar. Sie ist mit keiner Befehlsgewalt aufzudecken, geschweige denn mit irgendwelchen Gegenmaßnahmen zu stoppen. Dem Sprachbenutzer bleibt nur der *Glaube*, dass die Sprache verpflichtet. Bartleby verkörpert den Tribut, den die ursprüngliche Gewalt einfordert. Obwohl der Fall Bartleby den Glauben an die Selbstverpflichtung der Sprache erschüttert, drückt die Gewalt *vor* der Sprache einem weiterhin Verantwortung auf. Kein System schafft es diese Voraussetzung des Sprechens zu verarbeiten, bis heute. Das ist das irreduzible Erbe der Opfergeschichte.

85 Jacques Derrida: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 402 f.

86 Jacques Derrida: Wie nicht sprechen? Verneinungen. Herausgegeben von Peter Engelmann, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1989, S. 58.

3.3 Der Teufel im „Gefüge der Befehlsausgabe“⁸⁷

In den Varianten der Opfergeschichte und auch in *Bartleby*, wird eine besondere Erkenntnis herausgestellt: nämlich das Wissen um das für alles Sprachhandeln *notwendige Vergessen* der Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Versprechen oder Befehl. Gilles Deleuze und Félix Guattari haben in ihren Überlegungen das allgemeine Problem einer Nicht-Hinterfragbarkeit der Sprechakte, wofür die Opfergeschichte den paradigmatischen Fall liefert, mit einem Erklärungsmodell versehen. Solange man sich nur auf die Frage nach dem Sprechaktgebrauch einzelner Subjekte konzentriert oder ausschließlich auf die anonymen Kommunikationsvoraussetzungen der Sprache überhaupt, bleibt man hinter dem Wissen der Opfer- und Kanzleigeschichte zurück.

Es geht im Abraham-Stoff oder in *Bartleby* nicht nur um den *Gehorsam* Gott oder dem Anwalt-Arbeitgeber gegenüber, sondern auch um den bedingungslosen Gehorsam jener Grundeinheit der Sprache bzw. der Aussage gegenüber, die man mit Deleuze und Guattari *le mot d'ordre*⁸⁸ nennen könnte. Mag der Gehorsam Gott gegenüber noch gesichert sein, der Gehorsam dem von Deleuze und Guattari so genannten „Gefüge der Befehlsausgabe“ gegenüber ist ungewiss. Dieses *Gefüge* ist für die Beschreibung des *Geschwätzig-Werdens* von eminenter Bedeutung, da sich das Geschwätzig-Werden nicht immer primär auf der performativen Ebene zeigt, sondern sich auch aus seiner Verbindung zum indirekt wirkenden Befehlsimpetus aller Sprachäußerungen herleiten lässt. Christian Jäger verzichtet auf die umschreibenden Übersetzungen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié – *Parole, Kennwort* oder *Befehl*⁸⁹ – und spricht in seiner Deleuze-

87 Vgl. auch Wim Peeters: Wie die Anordnungsworte vergessen? Deleuze / Guattari und die abrahamitische Opfergeschichte. In: Manfred Schneider (Hrsg.): Die Ordnung des Versprechens. Naturrecht - Institution - Sprechakt. In Zusammenarbeit mit Michael Niehaus, Peter Friedrich und Wim Peeters, München 2005, 333-356.

88 Gilles Deleuze / Félix Guattari: Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie. Paris 1980, S. 95 (Tausend Plateaus, S. 106).

89 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 106. Um die kritische Distanz bei Deleuze und Guattari zur Sprechakttheorie zu wahren, wird in den weiteren Zitaten aus *Tausend Plateaus* die Übersetzung von *mot d'ordre* mit *Befehl*

Monographie „vom Ordnungswort, dem Wort der Ordnung, von einem aus der Ordnung kommenden, diese reproduzierenden Wort.“⁹⁰ Sprache ist demnach weder nur informativ noch kommunikativ. Eltern und Lehrende zum Beispiel geben Kindern bloß Anordnungen über „semiotische Koordinaten“ und grammatikalische Grunddifferenzen (männlich/weiblich, ich/du etc.) durch.⁹¹

Anstatt den gesunden Menschenverstand zu definieren, also das Vermögen, das die Informationen zentralisiert, sollte man eher jene scheußliche Fähigkeit definieren, die darin besteht Befehle [mots d'ordre] auszugeben, zu empfangen und zu übermitteln. Die Sprache ist nicht einmal dazu da, um geglaubt zu werden, sondern um zu gehorchen und Gehorsam zu verschaffen.⁹²

Die Grundeinheit der Sprache, *le mot d'ordre*, kann nur über Gehorsam die von Jäger namhaft gemachte Reproduktion einer Ordnung gewährleisten. Beide Aspekte, Ordnung und Gehorsam, können vielleicht am besten in der Übersetzung *Anordnungswort* präsent gehalten werden. Die zu befolgenden Anordnungsworte sind keine privilegierten Sprechakte und sie liegen auch nicht am Ursprung aller Sprechakte, wie man es aus der naturrechtlichen Diskussion bei Hobbes und Grotius kennt. Für Hobbes ist es bekanntlich „die größte Wohltat der Sprache [...], daß wir befehlen und Befehle verstehen können. Denn ohne diese gäbe es keine Gemeinschaft zwischen den Menschen“⁹³, während für Hugo Grotius „nichts der Treue unter den Menschen mehr

jeweils um den Originalbegriff ergänzt. Auch bei verwandten Begriffen wird, falls Verwirrung entstehen könnte, das Original kennbar gemacht.

90 Christian Jäger: Gilles Deleuze. Eine Einführung. München 1997, S. 183. Für die Begriffsdiskussion vgl. auch Jean-Jacques Lecercle: Deleuze and Language. New York 2002, S. 169-172.

91 Vgl. Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 106.

92 Ebd.

93 Thomas Hobbes: Vom Menschen – Vom Bürger. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gwalick, auf der Grundlage der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler, die von Günter Gawlick berichtigt wurde, zweite verbesserte Auflage, Hamburg 1966, S. 17.

entspricht, als die gegebenen Versprechen zu halten.⁹⁴ Beide naturrechtlichen Grundpositionen sind unerheblich für die Position von Deleuze und Guattari. Man kann Anordnungsworte ihnen zufolge am ehesten als eine Aussagen immanente *Sprachfunktion* auffassen.⁹⁵ Als *mots d'ordre* bezeichnen Deleuze und Guattari

nicht eine spezielle Kategorie von expliziten Aussagen (zum Beispiel im Imperativ), sondern die Beziehung jedes Wortes oder jeder Aussage zu impliziten Voraussetzungen, das heißt zu Sprechakten, die sich in der Aussage vollenden und sich nur in ihr vollenden können.⁹⁶

Die Anordnungen des Lehrenden sind also „dem, was er uns lehrt, nicht äußerlich und werden ihm nicht hinzugefügt. [...] ein Befehl [l'ordre] beruht immer und in jedem Fall auf Befehlen [des ordres], deshalb ist der Befehl redundant.“⁹⁷ Die *Schlagfertigkeit* der Sprache hängt von dieser den Sprechakt konstituierenden Redundanz ab und nicht von irgendwelcher Übermittlung von Botschaften. Die Redundanz ermöglicht den „kultur-, gesellschafts-, öffentlichkeits- und subjektkonstituierende[n] Wiederholungsakt der Sprache“⁹⁸.

Der Befehl [mot d'ordre] ist an sich eine Redundanz der Handlung und der Aussage. Zeitungen, Nachrichten gehen mit Redundanz vor, da sie uns sagen, was man denken, festhalten, erwarten etc. „muß“. Sprache ist weder informativ noch kommunikativ, sie ist keine Übermittlung von Information, sondern [...] eine Transmission von Befehlen oder Parolen [mots d'ordre], entweder von einer Aussage zur nächsten oder im Inneren jeder Aussage, insofern eine Aussage eine Handlung vollendet und die Handlung sich in der Aussage vollendet.⁹⁹

94 Hugo Grotius: *De jure belli ac pacis libri tres*. Drie Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Neuer deutscher Text und Einleitung von Walter Schätzel. Tübingen 1950, S. 236.

95 Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 107 f.

96 Ebd., S. 111.

97 Ebd., S. 106.

98 Timo Ogrzal: Das performative Gespenst der Performanz. In: *Ästhetik & Kommunikation*. 31. Jg., Heft 110 (2000), S. 71.

99 Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 111.

Die nächsten Erzählvarianten des Abraham-Stoffes sind schon *vorgeschrieben*; sie müssen nur weitergegeben werden. Die Störung, die im Abraham-Stoff enthalten ist, muss wieder in der Redundanz der Sprache aufgehen. Entgegen dem christlichen Überlieferungsmodell kann die jüdische Midrasch-Tradition ohne Gefahr auf eine Pluralität der Auslegungangebote setzen, die den Worten der Bibel Plausibilität und Kohärenz verleihen können. Die Parole dazu ist ausgegeben. In einigen Varianten¹⁰⁰ bildet ein redundantes Nachrichtenwesen den Schwerpunkt. Alle betroffenen Parteien – Abraham, Isaak, Abrahams Volk und Sara – werden von unterschiedlichen Gestalten des Teufels weitgehend über den Befehl Gottes und die angebliche Desinformation Abrahams aufgeklärt. Dies sind zweifellos die Varianten mit der reichsten Rollenbesetzung und dem meisten Dialogwechsel. Der Teufel übernimmt bei allen Betroffenen die Rolle des ‚Skandaljournalisten‘ beziehungsweise Provokateurs. Das der Verheißung implizierte Weitergabeverbot des Opferbefehls wird von ihm konterkariert, indem er den Befehl als Sprechaktskandal exponiert und damit den Bund mit Gott ad absurdum führt. Im Midrasch *Tanchuma* aus dem vierten Jahrhundert versucht Satan zuerst in Gestalt eines Greises, Abraham mit gezielten Fragen in Gewissensnot zu bringen, er muss aber erfolglos bleiben. Darauf macht er sich in Gestalt eines Jünglings an Isaak heran und will ihm Argwohn einflüstern. Der lässt sich aber auch nicht vom Weg abbringen.¹⁰¹

100 Vgl. Robert von Ranke-Graves und Raphael Patai: Hebräische Mythologie: über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament. Redaktion und wissenschaftlicher Berater Jael B. Paulus, Aus dem Englischen von Sylvia Höfer, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 217 oder Avraham Soetendorp: Lege deine Hand nicht an den Knaben! Jüdische Erfahrung. Midrasch- Maimonides – Franz Kafka – Elie Wiesel. In: Willem Zuidema (Hrsg.): Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung. Aus dem Niederländischen von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 77 f.

101 Vgl. Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Isaaks Opferung. In: Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments. 1. Band (1. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 53 f.

Auf den ersten Blick mag das Fehlen einer Frau bei den Ereignissen auf Moriah verwundern.¹⁰² Sara wird in der Genesis-Fassung nicht informiert, obwohl sie so lange auf einen Sohn hat warten müssen. Hätte es aber einen Unterschied gemacht, wenn sie nach dem unerbittlichen Befehl Gottes hätte eingreifen können? Hätte sie eigenverantwortlich gegen das göttliche Gesetz verstoßen? In der Variante von Al Kisā'ī aus dem zwölften Jahrhundert wendet der Teufel sich an Sara, muss aber auch hier erfolglos bleiben.¹⁰³ Nicht so im Midrasch *Tanchuma*. Dort erscheint er ihr in der Gestalt von Isaak und berichtet von den Ereignissen auf dem Berg Moriah. Dabei stellt er Gott als Erretter dar, der Abraham gerade noch zurückhalten konnte. „Der Satan hatte das Wort noch nicht beendet, so ging ihr die Seele aus.“¹⁰⁴ Vielleicht tritt hier ein, was in der Opfergeschichte bereits angelegt ist. Jacques Derrida fragt sich, ob der Erzählstoff „nicht in seinem tiefsten Grunde eine Ausschließung oder ein Opfer der Frau“ impliziert, „[d]er Frau, je nachdem, welcher Genitiv“.¹⁰⁵ In der Variante von Franz Fühmann steht Sara, nachdem sie über Umwege vom Vorhaben Abrahams erfahren hat, auch nicht gegen Gott auf; sie identifiziert sich im Gegenteil so sehr mit ihrer Opferrolle – in Derridas Sinne –, dass sie sich das Leben nimmt. Sie tut dies unmissverständlich nach dem Opferritus, als Zeichen ihrer Verbundenheit mit Gott:

Sie hatte sich [...] vor Gram ob des Tods ihres einzigen [...] Sohnes aus dem Leben genommen, und da sie solches Weggehen als heimlichen Ungehorsam vor dem Höchsten, ja als verdeckten Aufruhr und also als äußerst schändlich empfand, hatte sie es nach der Art getan, wie Sklaven dazu gezwungen und wie Opfer dargebracht werden: ein Messer aus

102 In *Bartleby* wird dies noch verstärkt: Es gibt noch nicht einmal eine Anspielung auf irgend etwas Weibliches.

103 Vgl. Muhammad ben 'Abdallāh Al Kisā'ī: The Story of Isaac. In: Qisas al Anbiyā. Zit. nach: Reuven Firestone: Journey in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis. New York 1990, S. 125.

104 Siehe Anm. 101, S. 57.

105 Jacques Derrida: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 403.

Stein bis ans hölzerne Heft in die Scham eingehauen und dann den Leib aufgeschlitzt bis zu jener Höhle, darin das unbotmäßige Herz hockt.¹⁰⁶

In vielen Varianten der Opfergeschichte wird die Spannung durch das potentiell gefährliche, überbordende Moment des Sprechens hochgetrieben, wenn keiner aus dem Umfeld von Abraham noch sagen kann, „Er oder sie hätte es nicht gewusst.“ Dadurch werden alle gezwungen, sich trotz einer nicht begründbaren Entscheidung zu rechtfertigen und dabei die eigene Reaktionsweise auszuhalten. (Für das religiöse Gefüge kann man noch ergänzen, dass man diese Belastung kraft des Glaubens dennoch aushalten kann.) Im Midrasch *Tanchuma*¹⁰⁷ plaudert Satan sogar den Ausgang der Geschichte aus: Er teilt Abraham mit, es handele sich lediglich um einen Test; es wartet bereits ein Widder, der an Isaaks Stelle geopfert werden wird. Dadurch wird die Spannung auf den Widerstreit zwischen Verheißung und Befehl Gottes fokussiert. Die jüdische Tradition bietet zugespitzte Varianten, in der Abraham in einer Reihe von Testsituationen nicht länger verschwiegen bleiben kann und im Unentschieden zwischen Opferbefehl und Verheißung aufgehalten wird. Darüber hinaus wird zeitgleich immer dezidiert der Befehl weitergegeben, dass von einer Sprachstörung eigentlich nicht die Rede sein dürfte. In dieser unklaren Lage wird die Situation, in der Abraham selber um Rat bittet, denkbar. In Martin Wielands Frühwerk *Die Prüfung Abrahams in Drey Gesängen* offenbart sich Abraham seinem Knecht Eliezer. Seine Worte sind aber keine Entscheidungshilfe:

O das wolle Gott nicht! Das kann Jehovah nicht wollen!
 Er, der selbst in Engelsgestalt herabstieg, um Sarah
 Durch ein Wunder zur Mutter des Sohns der Verheissung zu weihen,
 Fordert ihn itzt zum Opfer von dir? – Vergieb mir den Zweifel,
 Herr! allein, mir ist's unmöglich, die furchtbare Stimme,
 Die du zu hören glaubtest, für Gottes Stimme zu halten.
 Nimmermehr kann ich ihn, den ewig Weisen und Guten,
 Mit sich selbst in Widerspruch denken! O zürne nicht, Vater!
 Aber ich fürchte – was sag' ich? ich hoff', ich wünsch' es, so feurig

106 Franz Fühmann: *Erzvater und Satan* (1968). In: *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen*. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 16 f.

107 Siehe Anm. 101, S. 55.

Als ich dein Leben wünsche und Isaaks Leben, dich habe
Irgend ein böser Geist mit falschen Gesichtern getäuscht.¹⁰⁸

Die Störung im Gefüge der Befehlsausgabe lässt sich nicht aus der Welt reden, wenn Abraham sich auch letztendlich nicht beirren lässt. Zum Problem der unmöglichen *Weitergabe* eines Befehls, den es nicht geben dürfte, kommt das Problem der sprachlichen *Wiedergabe* von Parolen der Verheißung hinzu; die Bindung Isaaks wird zur Frage der Verkettung von Anordnungsworten. Kann Satan Gottes Befehl auf Dauer als unvermittelbar herausstellen, so hat er über diesen indirekten Weg seine Arbeit erfolgreich erledigt. Darin liegt die teuflische Funktion der Sprache.

Sprache beschränkt sich nicht darauf von einem Ersten zu einem Zweiten weiterzugehen, von jemandem, der etwas gesehen hat, zu jemandem, der nichts gesehen hat, sondern sie geht zwangsläufig von Zweiten zu einem Dritten weiter, die beide nichts gesehen haben. In diesem Sinne ist die Sprache eine Transmission des Wortes, das wie ein Befehl oder eine Parole [mot d'ordre] weitergegeben wird, und nicht die Übermittlung eines Zeichens als Information. Sprache ist eine Karte und keine Kopie.¹⁰⁹

Die erste „Bestimmung“ der Sprache ist nach Deleuze und Guattari die *indirekte Rede*.¹¹⁰ Der Teufel benutzt diese als Waffe, um Zweifel an Gott zu schüren. Im Midrasch *Tanchuma* fragt er: „Hast du nicht das Sprichwort gehört: Was in seiner Hand ist, lässt er zu Grunde gehen und fordert es von andern? Oder denkst du, dir wird ein anderer Sohn geboren werden? Willst du den Hinderern folgen und eine Seele zu Grunde richten, für welche du dich bei Gericht schuldig machst?“¹¹¹ Er versucht nicht nur, Abraham mit dem in der Volksweisheit indirekt vermittelten ‚gesunden Menschenverstand‘ unter Druck zu setzen; er schwärzt ihn obendrein als *Gemeinplatzverweigerer* und somit im Sinne

108 Christoph Martin Wieland: Die Prüfung Abrahams in drey Gesängen [1753]. In: Sämtliche Werke. Bd. XIII. Supplemente 3. Hamburg 1984, S. 33.

109 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 108.

110 Ebd., S. 107.

111 Siehe Anm. 101, S. 54.

von Deleuze und Guattari als Befehlsverweigerer der Sprache an. Warum verschließt Abraham sich dem?

Luther hat sich in Abrahams Entscheidung, dem Volk auszuweichen, hineinversetzt. Es müsse Abraham: „den Schmerzen auch gemehret haben, daß er diese That niemand hat dürfen offenbaren, sonst würde es ihm jederman widerrathen haben, und würde ihn der grosse Haufe, so es ihm widerrathen hätte, vielleicht auch etwas bewogen haben.“¹¹² Variierend auf den Midrach Tanchuma hat Franz Fühmann diese Komplexitätssteigerung mit dem Faktor Volk weiter zugespitzt. Der Intigrant Satan wendet sich dem Volk als Eselstreiber zu. Und endlich wird er erhört: das Volk macht sich auf, Abraham mit einer Expedition von seinen Vorhaben abzuhalten. Nur durch autoritäres Eingreifen kann Sara dies gerade noch verhindern. Anschließend bring sie sich aber mit einem Messer um.¹¹³ Sie stellt nicht erst Abraham zur Rede; sie handelt auf der Basis des aus dritter Hand Vernommenen. In dieser *indirekten Rede*, die in jeder Aussage als Zwischenergebnis von vielen Stimmen mitzuhören ist, sind auch die Anordnungsworte oder Befehle anzusiedeln, die das Handeln steuern. Dadurch ist es so schwierig immer autonom

den Stellenwert und die Tragweite des Befehls [mot d'ordre] zu bestimmen. [...] Wenn die Sprache immer Sprache voraussetzen scheint, und wenn man für sie keinen nicht-sprachlichen Ausgangspunkt festmachen kann, so liegt das daran, daß die Sprache sich nicht zwischen etwas Gesehenem (oder Gefühltem) und etwas Gesagtem bildet, sondern daß sie immer von einem Sagen zum nächsten geht. So gesehen glauben wir nicht daran, dass eine Erzählung darin besteht, zu kommunizieren, was man gesehen hat, sondern zu übermitteln, was man gehört hat und was einem ein anderer gesagt hat. Vom Hörensagen.¹¹⁴

112 Martin Luther: Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Johann Georg Walch, Halle 1740, Bd. 1, Sp. 2236.

113 Vgl. Anm. 106, S. 16 f.

114 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 107. Deleuze und Guattari haben sich hier von Volosinov inspirieren lassen. Für ihn „the embedding of messages in indirect discourse defined dialogue, involving citation and

Einerseits ist die *indirekte Rede* eine Art Matrix, die gewährleistet, dass Anordnungsworte in einem unendlichen Regress immer auf Anordnungsworte verweisen. Andererseits garantiert sie die kontinuierliche Variation in der Weitergabe der Anordnungsworte.¹¹⁵ In einer weiteren jüdischen Legende ist es Satan, der Gott herausfordert, die Opferung Isaaks anzuordnen. Gott erlässt den Opferbefehl also nicht von sich aus, sondern erst, nachdem Satan Abraham als gottvergessen angeschwärzt hat.¹¹⁶ Sogar Gott zeigt sich hier als nicht unempfindlich für Tratsch. In dieser Variante lässt Gott sich vom Teufel zu der Aussage verführen, Abraham würde für ihn sogar seinen Sohn auf den Altar legen. In einem Midrasch aus dem fünften Jahrhundert äußert Isaak selber diese Idee in einer Diskussion mit Ismael, in der sie darum wetteifern, wer von Gott am meisten geliebt wird. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung sagt Isaak: „wenn Gott jetzt von mir verlangte, mich schlachten zu lassen, ich würde mich nicht weigern. Nun ist die Stunde gekommen, sprach Gott, und sofort versuchte er Abraham.“¹¹⁷

Den logischen Schritt für die Moderne macht Jacques Derrida: Er hat die Abraham-Geschichte als imaginäres Öffentlichkeitsereignis imaginiert: „The supreme betrayal would have been to transform a secret of this kind into a public affair, in other words, to introduce a third party, thus transforming it into an item of *news* in public space [...].“¹¹⁸ In der heutigen massenmedial geprägten Kultur wirkt dieses Szenario umso bedrohlicher. Nicht nur der Befehl Gottes ist ein möglicher Verrat an den Anordnungsworten der Verheißung; den ultimativen Verrat bildet die

paraphrase of what one has heard, bounded by an authorial context. For Deleuze and Guattari, indirect discourse is more: it is the vast echo of other sayings [...].“ (Therese Grisham: *Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics*. In: *SubStance* 20/3 (1991), S. 47 f.; vgl. auch Jean-Jacques Lecercle: *Deleuze and Language*. New York 2002, S. 170 ff.)

115 Vgl. Grisham, ebd., S. 48.

116 Vgl. Louis Ginzberg: *Legends of the Jews*. Bd. 1. Philadelphia 1909, S. 272–274.

117 Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. Wünsche, Leipzig 1881, S. 262 (= Genesis Rabba).

118 Jacques Derrida: „Above all, No Journalists!“ In: Hent de Vries und Samuel Weber: *Religion and Media*. Aus dem Französischen von Samuel Weber, Stanford (California) 2001, S. 57.

Verbreitung dieses Verrats. In einer ‚naiven‘ Spekulation über das, was Gott Abraham sinngemäß als Warnung mitgegeben haben muss, fährt Derrida fort:

„Above all, no journalists, nor any confessors, of course, nor any psychoanalysts: don't speak even to your analyst about it!“ It is certain, apodictically certified, this is what God *meant to tell* him, did tell him, whether or not he did so explicitly.[...] God: „So, no mediator between us [...], no media between us. [...]“ [...] Indeed, we still don't know what happened, even if a „news“ story on the subject was broadcast – by whom we don't know. (57)

Gottes ‚Fehlkalkulation‘ besteht wohl darin, die kollektivierende Wirkung der Sprache unterschätzt zu haben. Dies wird der Teufel in seiner perfiden Öffentlichkeitsarbeit ausnutzen.

Der Sprachgebrauch hat in der Opfergeschichte gesellschaftliche Implikationen, die sich nur erklären lassen, wenn man zeigen kann, wie Abrahams Insistieren auf der Weitergabe der Verheißung in dem kollektiven Gefüge wurzelt. Das Gefüge zeigt sich dem göttlichen Versprechen verpflichtet und sieht keinen widersprechenden und entleerenden Befehl vor. Die Verheißung stellt sich als *mot d'ordre* vor dem Opferbefehl:

Befehle [mots d'ordre] beziehen sich also nicht nur auf Anordnungen [commandements], sondern auf alle Handlungen, die durch eine „gesellschaftliche Verpflichtung“ mit Aussagen verbunden sind. Es gibt keine Aussage, die diese Verbindung nicht direkt oder indirekt darstellt. Eine Frage oder ein Versprechen sind Kennworte [mots d'ordre]. Sprache kann nur durch die Gesamtheit aller Kennwörter definiert werden, durch implizite Voraussetzungen oder Sprechakte, die in einer Sprache zu einem bestimmten Zeitpunkt im Umlauf sind.¹¹⁹

Deleuze und Guattari beziehen sich zwar eindeutig auf das Erbe der Sprechakttheorie, Sprechakte sind für sie aber nicht bloß eine diskursive Subkategorie und die Deutung dieser Akte wird nicht länger auf die Gelingensbedingungen von „uncontroversial social conventions“¹²⁰

119 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 111.

120 Ronald Bogue: Deleuze and Guattari. London/New York 1989, S. 137.

eingeschränkt. Alle Sprachhandlungen sind direkt oder indirekt einem Gefüge der Befehlsausgabe [agencement du mot d'ordre] verbunden.

Die primäre Aufgabe der Anordnungsworte eines kollektiven Gefüges – und folglich der Sprache überhaupt – besteht darin, „körperlose Transformationen“ zu verursachen beziehungsweise zu übermitteln:

Wenn man zu einer tatsächlichen Definition des kollektiven Gefüges kommen will, muß man fragen, worin die der Sprache immanenten Handlungen bestehen, die mit den Aussagen [...] Parolen [mots d'ordre] bilden. Es hat den Anschein, daß diese Handlungen durch die Gesamtheit von *körperlosen Transformationen* definiert werden können, die in einer Gesellschaft im Umlauf sind und zu den Körpern dieser Gesellschaft *hinzukommen*.¹²¹

Deleuze und Guattari übernehmen von Oswald Ducrot das Beispiel einer Verwandlung eines Angeklagten in einen Verurteilten.¹²² Es geht nicht um die Straftat oder die Bestrafung, die am Körper des Opfers beziehungsweise des Verurteilten vollzogen werden kann; „die Verwandlung des Angeklagten in einen Verurteilten ist eine reine unmittelbare Handlung oder ein körperloses Attribut, das der Ausdruck des richterlichen Urteils ist.“¹²³ Es ist die Zuteilung zu einem sozialen Körper; sie benötigt keine außersprachliche Unterstützung. In ähnlicher Weise verwandelt die Verheißung Gottes Isaak in eine *versprochene Person*. Isaak verkörpert nicht nur Abrahams Sohn, „celui qu'Abraham aime le plus chez les siens, c'est aussi la promesse même, l'enfant de la promesse. C'est la promesse même qu'il a failli sacrifier, [...]“¹²⁴ Aber nicht nur Isaak ist durch diesen Versprechensakt verwandelt worden: Das ganze Volk Abrahams stellt sich in dieses Licht. Körperlose Transformationen können also auch zum körperlosen Attribut großer Gruppen werden und in Form von Anordnungsworten über Generationen weitergeführt werden. Weitere Beispiele für derlei Massenwirkung sind der Erlass zur allgemeinen Mobilmachung oder die Verabschiedung von

121 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 113.

122 Vgl. Oswald Ducrot: Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique. 2. korrigierte Auflage, Paris 1980, S. 77.

123 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 113.

124 Jacques Derrida: Donner la mort. Paris 1999, S. 169 (Zweiter Teil: La littérature au secret. Une Filiation impossible).

Gesetzen.¹²⁵ Da die körperlosen Transformationen als Markierungen von Macht eigentlich immer sozialen Ursprungs sind – die *indirekte Rede* ist wichtiger als spezifische Aussagen von Einzelindividuen –, ersetzen Deleuze und Guattari den Sprechaktbegriff durch „mass-media act“¹²⁶. Die Angst Gottes vor der *Pressegewalt*, die Derrida imaginieren konnte, wird verursacht durch die massenmediale Kraft der Sprache. Entscheidend ist die Frage, wie der Befehl Gottes seine Kraft trotzdem noch erzeugen kann, wenn die massenmediale Transformationswirkung der Verheißung durch diesen Befehl eigentlich durchgestrichen wird.

Kierkegaard zeigt, dass die Interventionen des Teufels nicht erforderlich sind, um die Durchsetzungskraft der Anordnungsworte zu schwächen. Sogar nachdem sich die Geschichte auf dem Berg Moriah zum Guten wendet, ist die Störung im kollektiven Gefüge nicht gewichen. Abraham fühlt sich in der zweiten Variante der *Stimmung* von Kierkegaards *Furcht und Zittern* alt. Der Konflikt zwischen Befehl und Verheißung ist nicht spurlos an ihm vorbeigegangen. Mit der Opferung des Widders hat das kollektive Gefüge der Verheißung auch seinen Tribut gefordert. Der Opferbefehl hat Abraham dazu verurteilt, die eigene Sterblichkeit anzuerkennen. Die psychosomatischen Auswirkungen stellen sich folgendermaßen dar: „– – – Von dem Tage an wurde Abraham alt, er konnte nicht vergessen, daß Gott solches von ihm gefordert hatte. Isaak gedieh wie vordem; aber Abrahams Auge war verdunkelt, er sah keine Freude mehr.“¹²⁷ In der vierten Variante sieht Isaak, wie Abraham vor Verzweiflung die Faust ballt und am ganzen Körper zittert, bevor er das Messer zieht. Darauf verliert Isaak seinen Glauben. „Darüber wurde in der ganzen Welt kein Wort verloren, und Isaak erzählte niemals einem Menschen etwas davon, was er gesehen hatte, und Abraham ahnte nicht, daß jemand es gesehen hatte.“¹²⁸

125 Vgl. Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 113.

126 Ebd., S. 114.

127 Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998, S. 14. Vgl. zu Kierkegaards Varianten der Opfergeschichte auch: Hermann Deuser: „Und hier hast du übrigens einen Widder.“ Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik. In: Bernhard Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger (Hg.): *Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen 2007, S. 1-17.

128 Kierkegaard, Ebd.

Obwohl Isaak, als einer der Hauptbeteiligten, seinen Glauben verliert, kann die massenmediale Wirkung der Verheißung Gottes sich fortsetzen. Das *Schweigen* Isaaks ist für die indirekte Rede des Gefüges der Verheißung keine relevante Kommunikation mehr.

Deleuze und Guattari rücken in ihrer Fokussierung die Unmöglichkeit in den Vordergrund, sich der Weitergabe von auf Anordnungsworte bezogenen Sprechakten komplett zu entziehen. Es drängen sich Befehle oder Anordnungsworte auf, die keiner gegeben hat, die es aber gibt. Woher kommt es, dass Gottes Verheißung als Anordnungswort des Gefüges überhaupt angenommen wird und sogar, ad absurdum geführt, noch weiter wirkt? Gottes Verheißung hat zwar eine neue Konfiguration des kollektiven Gefüges um Abraham herum verursacht; die Befehlsgewalt der Sprache aber muss dies schon vorher angeordnet haben: Die Verheißung stammt eben vom Hörensagen der indirekten Rede. Mag die Zahl der Beteiligten noch so klein sein, man entkommt nie der Gewalt des kollektiven Gefüges.

Die betont mit vielen Wänden¹²⁹ abgeschottete Kanzleiwelt in *Bartleby* kann auf Dauer keine Ausnahmestellung im bürokratischen Gefüge einnehmen. Der Anwalt-Notar kann Bartleby nicht hinter dem eigens für ihn aufgestellten Schirm in seinen Geschäftsräumen verstecken. Die Wirkung von Bartlebys Originalformel kann man erst dann ermessen, wenn Bartleby ins bürokratische Gefüge eintritt. In diesem Gefüge verwandeln die Befehle des Anwalts ihn in ein ‚Abschreibesystem‘. Und sofort tritt eine erste Störung auf: Die körperlose Transformation führt bei Bartleby zu einer extremen, fast mechanischen Affizierung seines Körpers:

At first, Bartleby did an extraordinary quantity of writing. As if long famished for something to copy, he seemed to gorge himself on my documents. There was no pause for digestion. He ran a day and night line, copying by sun-light and by candle-light. I should have been quite delighted with his application, had he been cheerfully industrious. But he wrote on silently, palely, mechanically. [B 9]

129 Vgl. Leo Marx: Melville's Parable of the Walls. In: Sewanee Review, Nr. 61 (1953), S. 602-627.

Es gibt keine Distanz zwischen seinem tatsächlichen Körper und seinem im Gefüge institutionalisierten Körper. Nicht nur wohnt Bartleby in der Kanzlei und kennt er keine Aktivität außer seiner Schreibearbeit, er muss auch kaum Nahrung zu sich nehmen. Wenn er nicht schreibt, steht er gewisserweise auf *standby mode*:

I remembered that he never spoke but to answer; that, though at intervals he had considerable time to himself, yet I had never seen him reading – no, not even a newspaper; that for long periods he would stand looking out, at his pale window behind the screen, upon the dead brick wall; I was quite sure he never visited any refectory or eating-house; while his pale face clearly indicated that he never drank beer like Turkey, or tee and coffee even, like other men; that he never went anywhere in particular that I could learn [...]; that though so thin and pale, he never complained of ill-health. [B 17 f.]

Nachdem Bartleby entscheidet, nicht länger zu schreiben, geht der Anwalt davon aus, er habe das Schreiben eingestellt, weil er an Sehstörungen leide [Vgl. B 21]; er habe sich körperlich schlicht und einfach überanstrengt. Bartlebys einsilbige Formel deutet zwar auf sein verstörtes Verhältnis zu den Anordnungsworten des juristischen Gefüges, aber es ist schwer zu bestimmen, ob Bartleby dadurch auch körperlich an den *körperlosen* Transformationen leidet. Die Besorgnis des Anwalts rührt daher, dass er immerzu versucht ist, das anonymisierende kollektive Befehlsgefüge der Bürokratie mit einer Art väterlichen Fürsorge abzumildern. Den beiden Gehilfen Turkey und Nippers gegenüber „[...] erfüllt [der Anwalt] derart gut eine Vaterfunktion, dass man sich nur mit Mühe in New York glaubt.“¹³⁰ Die Angewohnheit des Anwalts die kollektiven Anordnungsworte, die seine Büropraxis bestimmen, mit humanistischen Parolen zu vermischen, erweitert lediglich den Störradius von Bartlebys Formel. Bartlebys Formel durchbricht alle Trennungen zwischen privat und öffentlich.

Der Anwalt kann sich so lange einreden, dass alles noch mit den Anordnungsworten, denen er sich verschrieben hat, läuft, bis Bartlebys Gegenwart seinen Ruf und damit seine Geschäftspraxis existenziell gefährdet. Da hilft ihm auch die Flucht aus seinen Büroräumlichkeiten

130 Deleuze: Bartleby, S. 106 f.

nicht mehr: Je weiter der Anwalt sich von Bartleby entfernt, desto öffentlichkeitswirksamer wirkt Bartlebys Störung in der Geschäftswelt von Wall Street. Nach der Rückkehr von einer fluchtartigen Reise, erfährt der Anwalt von einem der neugierigen Zuschauern, dass Bartleby ohne Anwalt und ohne fairen Prozess im Gefängnis gelandet ist. „It was not I who brought you here, Bartleby.“ [B 31] versucht der Anwalt sich dafür zu entschuldigen, dass Bartleby in einer letzten körperlosen Transformation als ‚Landstreicher‘ [a vagrant] entfernt wurde. Nachdem er von Bartlebys Festnahme erfährt, besucht der Anwalt den zuständigen Justizbeamten und erzählt ihm alles, was er von Bartleby weiß, und er schlussfolgert: „At all events, if nothing else could be decided upon, the almshouse must receive him.“ Bartleby wurde im Namen der Anordnungsworte provisorisch eingeordnet, da ‚man‘ zu keiner anderen Entscheidung hat finden können. Damit wird Bartlebys Rückzug aus der Gesellschaft alltagstauglich gemacht, ohne dass jemand für Bartlebys Entfernung aus der Gesellschaft verantwortlich gemacht werden kann.

3.4. Passwörter und Geschwätzvergessenheit

Die Praxis des alltäglichen Erzählens und der indirekten Rede überhaupt verdeckt die Befehlsgewalt der Sprache. Weil sie auf indirekte Rede zurückgehen, bestehen alle individuellen Stimmen aus einem „Stimmengewirr“¹³¹, das in ein *kollektives Gefüge*¹³² von Anordnungsworten eingebunden ist und mit einer Reihe dieser Befehle abgeglichen wird. Ein Versprechen zum Beispiel kann nur auf der Grundlage einer redundanten Kette von kollektiv anerkannten Anordnungsworten funktionieren, die es als indirekte Rede wiederholt. Der Teufel und Bartleby zwingen ihre Gesprächspartner, die eigenen Aussagen in Hinblick auf diese Redundanz zu hinterfragen.

Nach Deleuze und Guattari darf die Sprache durchaus geschwätzig sein, das heißt: redundantes Sprechen prozessieren, solange dies nicht als Unregelmäßigkeit, als ein *Geschwätzig-Werden*, auffällig wird. Kierkegaard wirbt sarkastisch für eine solche störungsfreie Rede, der man sich völlig anverwandeln sollte:

[...] wozu all diese Schwierigkeiten, sei Geschwätz – und Du wirst sehen, alle Schwierigkeiten verschwinden! Sei Geschwätz, habe heute die eine Ansicht, morgen eine andere, dann wieder die, welche Du vorgestern gehabt hast, und dann wieder eine neue am Freitag; sei Geschwätz, zerstücke Dein Selbst, habe die eine Ansicht anonym, eine andere mit Namen, eine mündlich, eine andere schriftlich, eine als Amtsperson, eine andere als Privatmann, eine als Mann Deiner Frau, eine andere im Klub: und du wirst sehen, alle Schwierigkeiten verschwinden, Du sollst sehen, Du wirst (während alle Menschen von Charakter, und zwar um so mehr, je mehr sie Charaktermenschen waren, gefunden und bezeugt haben, daß die Welt eine mittelmäßige, eine elende, eine jämmerliche, eine verdorbene, eine arge Welt sei, nur auf Spitzbuben und auf Geschwätz berechnet), Du sollst sehen, Du wirst

131 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 118.

132 „Ein Gefüge hat weder Basis noch Überbau, weder Tiefenstruktur noch Oberflächenstruktur, sondern es glättet all seine Dimensionen zu ein und derselben Konsistenzebene, auf der die gegenseitigen Voraussetzungen und die wechselseitigen Einschübe ablaufen.“ (Ebd., S. 126.)

finden, daß diese Welt eine herrliche Welt sei, völlig wie auf Dich berechnet!¹³³

Dieses Geschwätz ist also alles andere als ein ‚unregelmäßiges Reden‘, wie es sich für Kierkegaard in der Opfergeschichte als Problem darstellt: „Wenn ich nämlich, indem ich rede, mich nicht verständlich machen kann, dann rede ich nicht, und wenn ich auch ununterbrochen Nacht und Tag rede.“¹³⁴ Die Nacherzählung *Erzvater und Satan* von Fühmann, der sich als Autor übrigens bestens über die Midrasch-Tradition informiert zeigt, betont weniger das Schweigen Abrahams, sondern thematisiert auf besonders exponierte Art die Gewalt des Sprechens.¹³⁵ Fühmann entfernt

133 Sören Kierkegaard: Sei Geschwätz – und Du wirst sehen, alle Schwierigkeiten verschwinden! (Der Augenblick, Nr. 9, 24. September 1855). In: Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits. Übersetzt von Hayo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1959, S. 310.

134 Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998, S. 106.

135 Es ist auffällig, daß in neueren literarischen Überarbeitungen immer mehr Raum für Gespräche eingeräumt wird: bei Alfred Döblin zum Beispiel in *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf* (Zürich/Düsseldorf 1996, S. 284–285.) findet die ganze Geschichte in einem dialogischen staccatohaften Wechselkommentar zwischen Abraham und Isaak statt: „Ich fürcht mich doch, weil du das Messer hast. Ja, das Messer hab ich, ich muß dich ja schlachten, ich muß dich opfern, der Herr befiehlt es, tu es gern, mein Sohn.

Nein, ich kann es nicht tun, ich schreie, faß mich nicht an, ich will nicht geschlachtet werden. Jetzt liegst du auf den Knien, schrei doch nicht, mein Sohn. Ja ich schreie. Schrei nicht; wenn du nicht willst, kann ich es nicht tun, will es doch. Bergauf, bergab, warum soll ich nicht mehr nach Hause gehen. Was willst du zu Hause, der Herr ist mehr als zu Hause. Ich kann nicht, doch ich kann, nein ich kann nicht. Rück näher, sieh, ich hab schon das Messer da, blick es an, es ist ganz scharf, es soll an deinen Hals. Soll es durch meine Kehle? Ja. Dann sprudelt das Blut? Ja. Der Herr befiehlt es. Willst du es? Ich kann noch nicht, Vater. Komm doch bald, ich darf dich nicht morden; wenn ich es tue, muß es so sein, als wenn du es selbst tust. Ich selbst tue? Ah. Ja, und keine Furcht haben. Ah. Und das Leben nicht leben, dein Leben, denn du gibst es für den Herrn hin. Rück näher. Der Herr unser Gott will es? Bergauf, bergab, ich bin so früh aufgestanden. Du willst nicht feige sein? Ich weiß, ich weiß, ich weiß! Was weißt du, mein Sohn. Setz mir das Messer an, warte, ich will meinen Kragen zurückschlagen, der Hals soll ganz frei sein. Du scheinst was zu wissen. Du

sich ein wenig von der sparsamen Bibeldarstellung mit Kulminationspunkt in der metaphysischen Inszenierung der Opferszene und konzentriert sich auf die Gespräche, die auf dem Weg zur Opferstätte geführt werden. Die Fühmann-Variante macht klar, dass Abraham nur nichtssagend reden kann; seine Aussagen bestehen hauptsächlich aus leeren Gemeinplätzen, wie z.B. „Ich gehe den Weg, den ich gehe“¹³⁶. Solche Floskeln wären an sich noch kein Problem: Nach Deleuze und Guattari gehört das Sprechen dem, der nichts zu sagen hat.¹³⁷ Wenn sich aber Abrahams Worte nicht mehr ohne weiteres redundant im Sinne der Anordnungsworte der Gesellschaft zuordnen und weitererzählen lassen, erscheinen sie *detrterritorialisiert*. Sie werden im Unentschieden zwischen Befehl und Versprechen aufgehoben, bis sie sich wieder in die Anordnung der indirekten Rede einfügen lassen. Als detrterritorialisierte Worte verlieren sie ihre „Grammatikalität“ und werden *minoritär*¹³⁸.

Der Befehl Gottes drängt Abrahams Aussagen an den Rand des kollektiven *Gefüges der Befehlsausgabe* [agencement du mot d'ordre]¹³⁹ und lässt uns von dieser Grenze der Vermittelbarkeit aus das Chaos erahnen, welches entsteht, wenn Aussagen dem Gefüge nicht mehr eindeutig zuzuordnen sind. Auf dem symbolträchtigen heiligen Berg erhofft Abraham sich eine Erneuerung, eine Reterritorialisierung seines Bundes mit Gott. Das Opfer soll das göttliche und abrahamitische

mußt nur wollen und ich muß es wollen, wir werden es beide tun, dann wird der Herr rufen, wir werden ihn rufen hören: Hör auf. Ja; komm her, gib deinen Hals. Da. Ich hab keine Furcht, ich tue es gern. Bergauf, bergab, die langen Täler, da setz das Messer, schneid zu, ich werde nicht schreien.“

136 Franz Fühmann: *Erzvater und Satan* (1968). In: *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen*. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 8.

137 Karl Kraus hat diese Paradoxie für die Moderne gefasst formuliert: „Wer Taten zuspricht, schändet Wort und Tat und ist zweimal verächtlich. Der Beruf dazu ist nicht ausgestorben. Die jetzt nichts zu sagen haben, weil die Tat das Wort hat, sprechen weiter. Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!“ (Karl Kraus: *In dieser großen Zeit*. In: *Die Fackel*, Heft 404, 16. Jahr (5. Dezember 1914), S. 2.)

138 Gilles Deleuze: *Philosophie und Minorität*. In: Joseph Vogl (Hrsg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Frankfurt am Main 1994, S. 206

139 Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 105 (*Mille Plateaus*, S. 95).

Territorium wieder miteinander verbinden. Aber das Auftreten des Teufels hat eine deterritorialisierende Wirkung. Er ist als Vertreter des kollektiven Gefüges fehl am Platz und irritiert beide Territorien. Gleichwohl wohnt den Aussagen Abrahams unter diesen deterritorialisierten Bedingungen noch ein re-territorialisierendes Moment inne, da sie zugleich unablässig auf das Ordnungsgefüge beziehungsweise die *Majorität* verweisen.¹⁴⁰ In ihrer Wiederholung führen die minoritären Aussagen Abrahams die Haltlosigkeit der Anordnungsworte vor, nachdem die Verheißung Gottes ins Oszillieren geraten ist. Der Befehl Gottes bekräftigt das In-Kraft-Sein der Verheißung und entleert sie im selben Augenblick. Die Aussagen, die der Teufel von Abraham erpresst, geben die Worte des an die Verheißung gekoppelten Anordnungsgefüges zwar getreu, zugleich aber deterritorialisiert weiter.

Deterritorialisierte Aussagen fallen auf; sie stören die Redundanz im Gefüge und sind daher mit sprachlichen Unregelmäßigkeiten – oder nach Deleuze und Guattari: mit grammatikalischen Abweichungen – gleichzusetzen. Um das Verhältnis von Redundanz und Grammatikalität zu erklären, kehren die Autoren das übliche Schema der Informationstheorie um:

Das allgemeinste Schema der Informatik stellt eine ideale Maximalinformation an den Anfang und macht aus der Redundanz eine schlichte eingrenzende Bedingung, die dieses theoretische Maximum verringert, um zu verhindern, daß es völlig vom Rauschen überdeckt wird. Wir sagen dagegen, das Erste ist die Redundanz des Befehls [mot d'ordre], und die Information ist nur die Minimalvoraussetzung für die Transmission von Befehlen [mots d'ordre] (daher soll man nicht Rauschen und Information als Gegensätze auffassen, sondern alle Unregelmäßigkeiten, die in der Sprache am Werk sind, den Befehl oder das Kennwort als Regelmäßigkeit oder "Grammatikalität"). [...] Und was gerade aus dieser Sicht deutlich wird, ist die Unterordnung der Information und der Kommunikation, ja sogar der Signifikanz und der Subjektivierung unter die Redundanz.¹⁴¹

140 Vgl. Ronald Bogue: Deleuze and Guattari. London/New York 1989, S. 149.

141 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 111 f.

Als Antwort auf die Frage nach dem Opfertier verspricht Abraham seinem Sohn: „Gott ersieht sich das Lamm zur Darhöhung, mein Sohn.“¹⁴² Dies ist im Sinne des Glaubenssystems keine Notlüge, da es der ersten Pflicht Abrahams, gottesfürchtig zu sein, entspricht. Abraham hat nicht gelogen, solange die Anordnungsworte sich noch im Sinne des an die Verheißung gekoppelten Gefüges verketteten lassen. Im Midrasch *Tanchuma* lässt Abraham die Wahrheitsaussage des Teufels bewusst nicht gelten, da die Aussagen des Teufels im Gefüge nicht anerkannt werden können.

Also vernahm ich hinter dem Vorhange: Das Lamm (soll) zum Ganzopfer sein, aber nicht Isaak (soll) zum Ganzopfer sein! Abraham sprach: Das ist die Strafe des Lügners, selbst wenn er die Wahrheit sagt, hört man nicht auf ihn.¹⁴³

Mit Deleuze und Guattari kann man jetzt sagen, dass Abraham in beiden Szenen den Anordnungsworten und der dazugehörigen Regelgrammatik des kollektiven Gefüges der Verheißung gehorcht. Die Inhalte stehen zurück, solange Redundanz erzeugt wird. Das Anordnungsprinzip besagt, dass von einer Lüge nicht die Rede sein kann, wenn keine Störungen vorliegen: Sowohl das lose Versprechen Abrahams als die Nicht-Beachtung der Worte des Teufels entsprechen – im Nachhinein nach der Zurücknahme des Opferbefehls – der göttlichen Vorsehung.

Bis zum Opferaltar kann Abraham den Befehl Gottes nicht in der redundanten Kette der Verheißung verorten. Analog dazu kann der Anwalt die verstörende Formel Bartlebys niemals in seiner Welt der Voraussetzungen und Vorlieben zur Verhandlung stellen. Dennoch können diese Störungen zu keiner Zeit das Gebot zur Weitervergabe von Anordnungsworten außer Kraft setzen.

Es gibt keine Signifikanz, die von herrschenden Signifikationen unabhängig wäre, und keine Subjektivierung, die von einer bestehenden

142 Die fünf Bücher der Weisung. Die Schrift I. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. neubearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1981, S. 58 [22, 8].

143 Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Isaaks Opferung. In: Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments. 1. Band (1. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 55.

Ordnung der Unterwerfung unabhängig wäre. Beide sind abhängig von der Art und von der Übermittlung von Befehlen oder Parolen in einem gegebenen gesellschaftlichen Bereich.¹⁴⁴

Solange die Störung dauert, können Abraham und der Anwalt höchstens auffällig werden; ihre Äußerungen verlieren sich nicht länger in der unreflektierten Obhut der Anordnungsworte. Zeigt sich diese Auffälligkeit bei Abraham in den ‚Wahrheitsverdrehungen‘, so sind es beim Anwalt die immer aberwitzigeren Versuche, die Formel *I would prefer not to* einer in der indirekten Rede vorhandenen Bedeutung anzugleichen. Der Anwalt versucht Bartleby mit allen möglichen Angeboten dazu zu bringen, seine Formel wieder gefügig zu machen, notfalls auch jenseits des Geschäftsverhältnisses: „My Mission in this World, Bartleby, is to furnish you with office-room for such period as you may see fit to remain.“ [B 26] Die Sprache des Anwaltes verliert, auf der Suche nach der nicht zu erfassenden Bedeutung der Formel, ihren festen Halt in der indirekten Rede der Anordnungsworte; sie wird *geschwätzig*, oberflächlicher, ohne jedoch die reine Oberflächlichkeit der Formel je erreichen zu können. Die Sprache des Anwaltes wird nicht deshalb *geschwätzig*, weil er nur noch abschweifend und nichtsagend redet; sie wird *geschwätzig*, weil ihre Grammatik immer wieder neu Bartlebys Ausnahmesatz beregeln muss. Obwohl Bartlebys Satz in ihrer ausgedrückten Form den Regeln entspricht, bleibt die Valenz der indirekten Rede unbestimmt. „Aus diesem Grund funktioniert trotz ihres Anscheins von Korrektheit die Formel wie eine wirkliche Agrammatikalität.“¹⁴⁵

Die Agrammatikalität ist [...] nicht mehr eine dem Sprechen kontingente Eigenheit, die der Grammatikalität der Sprache entgegensteht, sondern im Gegenteil die ideale Eigenheit der Linie, die die grammatischen Variablen in einen Zustand kontinuierlicher Variation versetzt. [...] Der atypische Ausdruck bildet einen Deterritorialisierungsrand der Sprache, [...], das heißt er bewirkt, daß die Sprache zu einer Grenze ihrer

144 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 112.

145 Deleuze: Bartleby, S. 101 f.

Elemente, Formen oder Begriffe tendiert, zu einem Diesseits oder Jenseits der Sprache.¹⁴⁶

Man könnte Abraham und den Anwalt als Vertreter einer *invarianten Linguistik* auffassen und den Teufel und Bartleby als mehr oder weniger böswillige Vertreter einer „pragmatischen[n] Wissenschaft der Variationen“¹⁴⁷. Letztere verhindern, dass eine Unregelmäßigkeit in einer Sprachsituation redundant werden kann. Die Unregelmäßigkeit oder das grammatikalische Problem besteht darin, dass ein störendes Zuviel an Information, das Erkennen der Regelmäßigkeit der Anordnungsworte unmöglich macht. Um die Machtverhältnisse im Äußerungsgefüge wiederherzustellen, ordnet das Gefüge dann die Flucht in Richtung *Reterritorialisierung* an. Dieser Fluchtbefehl verwandelt die Worte, die Abraham beziehungsweise der Anwalt in der indirekten Rede ihrer Aussagen mitführen, in eine besondere Sorte von Anordnungsworten, die Deleuze und Guattari *Passwörter* [mots de passe] nennen.¹⁴⁸ Diese Worte sind

so etwas wie Übergänge, Komponenten des Übergangs [...], während die Befehle [mots d'ordre] Stillstände, stratifizierte und organisierte Komponenten markieren. Dieselbe Sache, dasselbe Wort, hat zweifellos diese Doppelnatur: man muß eine der anderen entziehen – die Komponenten der Ordnung in Komponenten des Übergangs verwandeln.¹⁴⁹

Das Passwort ist der Befehl zum Ausweichen, wenn die Anordnungsworte nicht länger stillgestellt werden können. Worte die in der Verkettung immer passen, sind dann angebracht. Passwörter sind also besondere flottierende Anordnungsworte, die als *freie indirekte Rede* die Redundanz der einfachen indirekten Rede auf spezifische Weise affizieren: „Dann wird der Stil Sprache. [...] Dann wird jede Sprache geheim, und hat dennoch nichts zu verbergen [...]“¹⁵⁰ Die von Franz

146 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 138 f.

147 Ebd., S. 152.

148 Die von Elias Canetti in *Masse und Macht* entwickelte *Stachel*-Theorie übertragen Deleuze und Guattari hier auf das Anordnungswort als *Fluchtbefehl* (Tausend Plateaus, S. 149).

149 Ebd., S. 153.

150 Ebd., S. 137. Vgl. auch: Alain François: Beschreibung, Redundanz und indirekte Rede bei Gilles Deleuze. In: Friedrich Balke und Joseph Vogl

Fühmann imaginierten Gemeinplätze Abrahams zeigen diese stilistisch besondere Redundanz: „Gott ist Gott und Gott ist der Herr und sein Name sei gepriesen in Ewigkeit“¹⁵¹. Wie die Anordnungsworte tendieren die Passwörter dazu, sich zu übertragen: Auch Sara ist auf diese Ausweichmöglichkeit angewiesen, wenn sie das Volk beschwichtigt: „,Erzvater bleibt Erzvater in jeder Gestalt und in jeder Verfassung seines Gemütes‘, entgegnete sie streng, da Strenge geboten war, und hieb dem Großknecht mit der Faust übers Maul.“¹⁵² Erwartbar greift auch der Anwalt in *Bartleby* in seiner Verzweiflung zu dem Mittel *Gemeinplatz*. Als er Bartleby seinen Aufenthalt im Gefängnis schmackhaft machen will, sagt er: „And see, it is not so sad a place as one might think. Look, there is the sky, and here is the grass.“ [B 31] Die Gefängnismauern jedoch stehen für das Versagen der Passwörter.

Anfänglich versucht Abraham sich bei Fühmann zwar noch mit den ultimativen Passwörtern der Gesellschaft, nämlich mit Gemeinplätzen, gegen den Teufel zur Wehr zu setzen; schlussendlich muss er sich jedoch die Ohren verstopfen¹⁵³, um dem *Sirenengesang* der gesellschaftlichen Kommunikation beziehungsweise dem Ruf der Anordnungsworte zu entkommen. Abraham sieht sich zu diesem Verzweiflungsakt veranlasst, da er seine eigene Stimme im Stimmengewirr des Gottesbefehls und des kollektiven Gefüges der Verheißung nicht mehr als Anordnungswort „ICH“¹⁵⁴ heraushören kann.

Die direkte Rede ist ein losgelöstes Massenfragment und entsteht bei der Zergliederung des kollektiven Gefüges; und dieses ist immer eine Art von Stimmengewirr, in dem ich meinen Eigennamen vernehme, ein Komplex von harmonischen oder disharmonischen Stimmen, aus dem ich meine Stimme beziehe. Ich bin immer von einem molekularen Äußerungsgefüge abhängig, das in meinem Bewußtsein nicht gegeben ist (ebensowenig wie es nur von meinem offenkundigen sozialen

(Hrsg.): *Fluchtlinien der Philosophie*. Aus dem Französischen von Andreas Knop, München 1996, S. 285.

151 Franz Fühmann: *Erzvater und Satan* (1968). In: *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen*. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 9.

152 Ebd., S. 13.

153 Ebd., S. 10.

154 Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 118.

Determinationen abhängig ist) und das viele heterogene Zeichenregime vereint. Glossolalie.¹⁵⁵

Die Gefüge der Befehlsausgabe [agencements du mot d'ordre] sind dafür da, die Glossolalie der indirekten Rede in einer Stimme temporär und indirekt mit einem Befehl zu versehen und sie dadurch zu bändigen. Das Verhältnis zwischen Anordnungsworten und Passwörtern ermöglicht Individuierung.¹⁵⁶ Eine Anordnung ist immer auch ein Fluchtbefehl, „die Komponenten der Ordnung in Komponenten des Übergangs zu verwandeln.“¹⁵⁷ Die Anordnung wird ein Passwort. Gäbe es diese deterritorialisierende Möglichkeit nicht, würde alle Individualität dem Einförmigkeitswillen des kollektiven Gefüges erliegen. Bartleby wird

155 Ebd. Agamben definiert in seinem Essay-Band *The End of the Poem* Glossolalie folgendermaßen: „*Glossolalia* is [...] not the pure utterance of inarticulate sounds but rather a „speech in glosses,” that is, a speech whose meaning is unknown, [...]. [...]: if I utter words whose meaning I do not understand, he who speaks in me, the voice that utters them, the very principle of speech in me, will be something barbarous, something that does not know how to speak and that does not know what it says. To-speak-in-gloss is thus to experience in oneself barbarian speech, speech that one does not know; it is to experience an “infantile” speech [...] in which understanding is ‘unfruitful’.” (Giorgio Agamben: *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Aus dem Italienischen von Daniel Heller-Roazen. Stanford/California 1999, S. 66.)

156 „Es wird dann klar, dass es eine Individuation der Aussage und eine Subjektivierung der Äußerung nur in dem Maße gibt, in dem das unpersönliche kollektive Gefüge sie fordert und determiniert. Gerade darin liegt der exemplarische Wert der indirekten Rede [...]: es gibt keine fest umrissenen Konturen, und vor allem gibt es keine Einführung von unterschiedlich individuierten Aussagen, keinen Zusammenschluß von verschiedenen Subjekten der Äußerung, sondern ein kollektives Gefüge, das in seiner Konsequenz die jeweiligen Prozesse der Subjektivierung, die Zuweisungen von Individualität und ihre wechselnde Verteilung in der Rede oder im Diskurs determiniert. Nicht die Unterscheidung von Subjekten erklärt die indirekte Rede, sondern das Gefüge – wie es frei in der Rede auftaucht – erklärt alle Stimmen, die in einer Stimme vorhanden sind, [...] Sprachen in einer Sprache oder Befehle [mots d'ordre] in einem Wort.“ (Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 112.) Vgl. Therese Grisham: *Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics*. In: *SubStance* 20/3 (1991), S. 46.

157 Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 153.

lebendig in den „Tombs“ begraben, weil er weigert, die Fluchtmöglichkeit der Sprache zu nutzen. „In jedem Befehl [mot d'ordre] – auch in dem eines Vaters an seinen Sohn – ist eine kleine Todesdrohung enthalten – ein Urteil, wie Kafka sagen würde.“¹⁵⁸ Für eine anerkenbare Subjektposition muss Bartleby die Anordnungsworte der Sprache kopieren. Bartleby

ist der konsequente Verzicht auf jede Form von Identität, und d. h. auch Verzicht auf das Kopieren, das zur Bildung von Identität gehört. In allen sozialen Verhältnissen, in der Sprache vor allem, gibt es einen Anteil Kopieren – man reproduziert Wörter und Verhaltensweisen, bestätigt geltende Bedingungen –, doch nicht für den Kopisten, der zu kopieren aufhört, er entzieht sich.¹⁵⁹

Bartleby kopiert mechanisch, ohne Anteilnahme, bis es darum geht, den Kopien Rechtskraft zu verleihen; entsprechend reproduziert er mit seiner Formel eine gängige Formulierung, ohne aber damit die Redundanz der Anordnungsworte zu unterschreiben. „In *Bartleby* kommt das Rätsel aus der ‚reinen‘ Schrift, die nur Kopie (Abschrift) sein kann, aus der Passivität, in der diese Aktivität verschwindet und die unmerklich und plötzlich von der gewöhnlichen Passivität (der Reproduktion) ins Jenseits alles Passiven *passiert*“.¹⁶⁰ Die besondere Passivität Bartlebys besteht nicht in der einfachen Weigerung, zu kopieren. Er *begnügt* sich eher mit dem Verfertigen von Kopien seiner Formel, die die Sprache der Anordnungsworte zum Schweigen bringt, „indem sie andauert.“¹⁶¹ Sie gibt sich mit jedem und in keinem Äußerungsgefüge anschlussfähig und verharrt dadurch ewig in einer Reterritorialisierungsbewegung. Die Formel weigert sich, ihren Status als Passwort aufzugeben. In dieser Weigerung ist das Anordnungswort ‚Ich‘ nicht mehr klar vernehmbar. Darin unterscheidet sie sich nach Maurice Blanchot von der normalen Weigerung. Ganz von ihr losgelöst, zeigt sie sich jedoch nicht:

158 Ebd., S. 107.

159 Sabine Mainberger: *Schriftskepsis. Von Philosophen, Mönchen, Buchhaltern, Kalligraphen.* München 1995, S. 195.

160 Maurice Blanchot: *Die Schrift des Desasters.* Aus dem Französischen von Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, München 2005, S. 175.

161 Ebd.

Weigerung, sagt man, ist der erste Grad der Passivität – doch wenn sie überlegt und freiwillig ist, wenn sie eine Entscheidung ausdrückt, selbst eine abschlägige, erlaubt sie noch nicht, die Bewußtseinsmacht zu beschneiden und bleibt bestenfalls ein Ich, das verweigert. Es ist wahr, daß die Weigerung zum Absoluten neigt, zu einer Art Bedingungslosigkeit: das ist der Kern der Weigerung, den das unerbittliche „*ich möchte lieber nicht* (es tun)“ des Schreibers Bartleby vernehmbar macht, eine Enthaltung, die nicht entschieden werden mußte – die jeder Entscheidung vorausgeht und die doch mehr als eine Ablehnung ist –, sondern vielmehr eine Entsagung, der (niemals ausgesprochene, niemals erhellte) Verzicht darauf, irgend etwas zu sagen – auf die Autorität des Sagens – [...].¹⁶²

Bis zur seiner Zurücknahme ist auch der Opferbefehl Gottes von dieser „Entsagung“ befallen. Bartlebys wiederholte Formel ist strukturell vergleichbar mit der vom Teufel ausgehenden wiederholten Konfrontation mit dem Opferbefehl. Angesichts der insistierenden Sprachstörung haben sowohl Abraham als der Anwalt das Problem, die indirekte Weitergabe der Anordnungsworte mit ihrer ausgedrückten Form oder Oberfläche kompatibel zu halten. Ihre Aussagen werden immer oberflächlicher, weniger verbindlich, während gleichzeitig ihr Handlungsraum extrem eingengt wird. „If every word participates in creation and destruction at the same time by virtue of its linguistic medium, nothing spoken can ever hope to confirm an obligation, offer consolation, maintain a relation.“¹⁶³ Ihr Ringen nach passenden Worten zeigt keine Hoffnung auf „the emergence of articulate discourse but on the contrary *commemorates* the nullification of every relation other than those created and at the same time destroyed in the medium language.“ [Meine Kursivierung, W.P.] Beim Versuch die gestörte Weitergabe von Anordnungsworten zu gewährleisten, werden die Worte zu Passwörtern, die zwar an das herrschende kollektive Gefüge Anschluss suchen, ohne aber in ihrer Redundanz die Präsenz dieser gesetzten Ordnung

162 Ebd., S. 27 f.

163 Peter Fenves: „Chatter“. *Language and History in Kierkegaard*. Stanford/California 1993, S. 177.

vergessen¹⁶⁴ machen zu können. Man sieht, dass das Sprechen von Passwörtern geführt wird. Es wird auffällig.¹⁶⁵ Solange die Störung dauert, können Abraham und der Anwalt der suspendierten Grammatik des Anordnungsgefüges nur noch mit Ausnahmeregeln gedenken.¹⁶⁶

Wenn man sich nun fragt, worin die besondere Fähigkeit des Befehls [mot d'ordre] liegt, muß man feststellen: eine Art von Augenblicklichkeit bei der Ausgabe, Wahrnehmung und Übermittlung von Befehlen [mots d'ordre]; eine große Variabilität und eine Fähigkeit zum *Vergessen*, die

164 Für die Vergessensthematik verweisen Deleuze und Guattari auf Elias Canettis Kapitel über den Befehl in *Masse und Macht* (Tausend Plateaus, S. 119).

165 Werner Hamacher hat eine ähnliche Struktur für das sprachimmanente Konfliktpotential, die performative Ausdruckseite der Anordnungsworte in unetstige Übergangsworte zu verwandeln, formuliert. In der willkürlichen performativen Setzung einer scheinbar der Sprache innewohnenden Ordnungsgewalt, sieht Hamacher nach der Lesart von Sylvia Sasse „eine ‚feststellbare‘ Freiheit, eine ‚Entsetzung‘, einen *Affirmativ*, der jedem Performativ innewohnt“, dort wo die Sprache (sich) verspricht. Diese *gewaltlose* Gewalt ist die Bedingung der Möglichkeit für performative Aussagen, da die Frage nach der Setzungskraft der Sprache oder der Befehlsgewalt der Anordnungsworte als *ausgesetzt* mit-geteilt wird, bis zum Vergessen eben. (Sylvia Sasse: Performativität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hrsg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 250. Vgl. Werner Hamacher: *Affirmativ, Streik*. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hrsg.): Was heißt ‚Darstellen‘? Frankfurt am Main 1994, S. 359-364. Vgl. Paul De Man: *Allegories of Reading*. New Haven/London 1979, S. 277; Jacques Derrida: *Memoires für Paul de Man*. [III: Akte(n). Die Bedeutung eines gegebenen Wortes. The meaning of a given word.] Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1988, S. 131.)

166 Als paradoxes Beispiel des Gegenteils findet sich in Kierkegaards Tagebuch aus dem Jahre 1851 eine interessante Supplement-Variante zu *Furcht und Zittern*, in der Abrahams Selbstvergessenheit so groß ist, dass er sogar taub ist für Gottes Zurücknahme des Opferbefehls. (Sören Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Gesammelte Werke V. Übersetzt und herausgegeben von Hayo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1974, S. 29 f.; vgl. Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. Berlin/New York 2001, S. 172 f.) Obwohl Gott ihm einen neuen Isaak schenkt, wird er aber nachher den Störfall nicht mehr vergessen können.

bewirkt, daß man sich ganz unschuldig an den Befehlen [mots d'ordre] fühlt, die man zunächst befolgt und danach vernachlässigt hat, um neue aufzunehmen; eine im eigentliche [sic] Sinne ideelle oder phantmartige Fähigkeit zur Wahrnehmung von körperlosen Transformationen; [dies in Kombination mit einer] [...] Fähigkeit, die Sprache in Form einer riesigen indirekten Rede zu erfassen. (...) eine mediumistische Fähigkeit zur Glossolie oder Xenoglossie [Ergänzungen und Kursivierung von mir, W.P.].¹⁶⁷

Abraham oder der Anwalt können nicht vergessen.¹⁶⁸ Beim Versuch, die Redundanz für die Weitergabe der Anordnungsworte aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen, werden sie gezwungen, ständig zu überlegen, ständig in sich zu gehen. Nicht die unreflektierte Transmission der Anordnungsworte steht im Vordergrund, sondern die Erinnerung an die Glossolie, das nicht vermittelbare Durcheinander der Stimmen im Kopf, welche normalerweise nichts anderes ist als die mediale Voraussetzung für die Vermittlung von Befehlen.

Das Weitergabegebot der Anordnungsworte impliziert ein Vergessensgebot. Die Konfrontation mit der Vielstimmigkeit der Sprache löst die *Frage nach dem Halt des Sprechens* beziehungsweise die Frage nach dem Vergessenen der Sprache aus. Die Opfergeschichte und *Bartleby* berichten von einer Unmöglichkeit: der Unmöglichkeit, die funktionell präsupponierten Anordnungsworte zur Weitergabe der

167 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 119.

168 „Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.“ (Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Kritische Studienausgabe, Bd. 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Auflage, München/Berlin/New York 1988, S. 250)

Sprechakte ohne Bedenken zu befolgen. Stattdessen stehen die asymmetrische Gewalt des Opferbefehls beziehungsweise der Formel und die normalerweise unreflektierte asymmetrische Bindungskraft des kollektiven Gefüges der Befehlsausgabe in Widerstreit zueinander.

3.5. Die Verantwortung der Literatur

Der Teufel tritt als diabolischer Anwalt der Sprachgemeinschaft zwischen Gott und Abraham und appelliert an das individuelle Verantwortungsgefühl, das von den im herrschenden Gefüge kollektiv ausgehenden Anordnungsworten angeleitet und überhaupt erst ermöglicht wird. Ohne die Verheißung als bündelndes Ereignis für das kollektive Gefüge, steht die Anordnungsgewalt der Sprache nackt da als etwas, das nicht sinnvoll hinterfragbar ist. Gerade dadurch, dass Abraham sich dazu durchringt, trotz Opferbefehls, im Sinne des Gefüges der Verheißung zu sprechen, wird er anfällig für nicht mehr stillzustellende Passwörter. Dadurch verbreitet er auch jenes *Chaos*, dem die Sprache anheim fällt, wenn die Frage nach der Herkunft von Anordnungsworten aus dem Schlaf erweckt wird. Auf die vom Opferbefehl ausgelöste Frage Abrahams, *Wie nicht sprechen?*, gibt es im Gefüge der Befehlsausgabe keine Antwort. Nur Fragen, die im Sinne des Gefüges auf die Anordnungsworte antworten, sind vorgesehen; „man antwortet immer nur auf Antworten.“¹⁶⁹

In der Moderne scheint die Position des Teufels verzichtbar; es findet sich immer jemand, der im Namen der Sprachgemeinschaft auf die verheerende Verquickung von Verantwortung und (Nicht-)Entscheidung hinweist. Kurz nachdem der Anwalt fluchtartig seine Büroräume gekündigt hat, besucht ihn ein Kollege, der auf der Verantwortung des ehemaligen Arbeitgebers für den zurückgebliebenen Bartleby beharrt.

„Then sir,“ said the stranger, who proved a lawyer, „you are responsible for the man you left there. He refuses to do any copying; he refuses to do any thing; he says he prefers not to; and he refuses to quit the

169 Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 153.

premises.¹⁷⁰

„I am very sorry, sir,“ said I, with assumed tranquillity, but an inward tremor, „but, really, the man you allude to is nothing to me—he is no relation or apprentice of mine, that you should hold me responsible for him.“ [B 28]

Verantwortung verdeckt das Chaos, das von Bartlebys Unempfindlichkeit für jegliche Gesetzeskraft ausgeht. Nach Jacques Derrida operiert der allgemeine Begriff Verantwortung

[...] um so besser, als er dazu da ist, den Abgrund zu verbergen oder den Mangel an Begründung zu stoppen, um so einem Chaotisch-Werden in dem, was man Konventionen nennt, stabilisierend entgegenzuwirken. Chaos heißt genau Abgrund oder offener Mund: um zu sprechen, wie auch, um den Hunger zu bedeuten. So findet sich in den Diskursen aller Tage, in der Rechtsprechung, und zuvorderst, in der Axiomatik, des privaten, öffentlichen oder internationalen Rechts, in der Durchführung der Innenpolitik, der Diplomatie und des Krieges eine Lexik der Verantwortung ins Werk gesetzt, von der man nicht wird behaupten können, daß sie irgendeinem Begriff entspricht, sondern daß sie ohne Strenge um einen unauffindbaren Begriff flottiert. Sie entspricht einer Leugnung, deren Ressourcen bekanntlich unerschöpflich sind.¹⁷¹

In Deleuzes und Guattaris Begriffe umformuliert, kann man den Begriff Verantwortung am besten als einen für die Redundanz des Anordnungsgefüges genehmen Passepartout-Begriff bezeichnen, die das Vergessen der Glossolalie der Sprache ermöglicht.¹⁷² Der Begriff soll ruhig

170 Kafkas Figur Odradek verhält sich sehr ähnlich: „Er hält sich abwechselnd auf dem Dachboden, im Treppenhaus, auf den Gängen, im Flur auf. Manchmal ist er monatelang nicht zu sehen; da ist er wohl in andere Häuser übersiedelt; doch kehrt er dann unweigerlich wieder in unser Haus zurück.“ (Franz Kafka: Die Sorge des Hausvaters. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 283.)

171 Jacques Derrida: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 410 f.

172 In Bezug auf die Verantwortungsproblematik Kants geben Deleuze und Guattari folgende Warnung: „Jede klassische, rationalistische Theorie über

die Tatsache verdecken, dass ich, sobald ich meine Stimme erhebe, der *indirekten Rede* beipflichte. Ich muss meine Autonomie den Anordnungsworten gegenüber einbüßen, um überhaupt meine Stimme vernehmen zu können. Die Hörigkeit jeglichen Sprechens der Verantwortungslosigkeit der Sprache gegenüber hat auch Derrida bedacht: Es ist die erste

Wirkung oder erste Bestimmung der Sprache: mich meiner Einzigartigkeit zu berauben oder eben auch mich von ihr zu erlösen. Indem ich meine absolute Einzigartigkeit im Sprechen außer Kraft setze, entsage ich im selben Zug meiner Freiheit und meiner Verantwortung. Ich bin niemals mehr ich selbst, allein und einzig, sobald ich spreche.¹⁷³

Mit der „absoluten“¹⁷⁴ Verantwortung wird man paradoxerweise erst wirklich konfrontiert, wenn man das eigene Schweigen aushalten muss. „Eigentümlicher, paradoxer und auch erschreckender Vertrag, der die unendliche Verantwortung an das Schweigen und an das Geheimnis bindet.“¹⁷⁵ Abraham akzeptiert schweigend den geheimnisvollen Befehl Gottes. Er handelt im Sinne der *absoluten* Verantwortung, wenn er sich, völlig „unverantwortlich“, nicht zur Bedrohung seines Sohnes äußert. Das ist der eigentliche Skandal. Er weigert sich

zu *sprechen*, das heißt sich auf das Element der Allgemeinheit einzulassen, um sich zu rechtfertigen, um von seiner Entscheidung Rechenschaft zu geben und seine Akte zu verantworten.¹⁷⁶

Er beruft sich nicht auf die öffentlich verhandelte Moral, um seine Entscheidung zu begründen. Er setzt seine Zurechnungsfähigkeit aufs Spiel. Der Anwalt dagegen flüchtet in leere Floskeln, die seine wichtigen

den ‚Gemeinsinn‘, die allgemein geteilte gute Gesinnung, die auf Information und Kommunikation beruht, verschleiert oder verbirgt eine viel beunruhigendere Fähigkeit als die zur Befehlsausführung und rechtfertigt sie im voraus. Eine in einzigartiger Weise irrationale Fähigkeit, für die man sich um so mehr verbürgt, als man ihr den Namen der reinen Vernunft gibt, nichts als reine Vernunft...“ (Tausend Plateaus, S. 119, Fn. 16.)

173 Siehe Anm. 171, S. 387.

174 Ebd., S. 388.

175 Ebd., S. 387.

176 Ebd.

Aufgaben und seine schwere Verantwortung unterstreichen sollen. Zu dieser Fluchtstrategie bemerkt Kierkegaard: „Das Lindernde an der Rede ist, daß sie mich in das Allgemeine übersetzt.“¹⁷⁷ Letztendlich beruft der Anwalt sich auf die Prädestinationsautoritäten Edwards und Priestley [B 26], um sein zögerndes Benehmen mit dem Fehlen von jeglichem freien Willen zu rechtfertigen. Auf dieser Basis kann er Bartleby dann halbherzig vorübergehend das Recht einräumen, sich nicht für sein Benehmen „according to common usage and common sense“ [B 11] zu verantworten. Er definiert es als sein vorbestimmtes Lebensziel, „for some mysterious purpose“ [B 26], Bartlebys stumme Art zu akzeptieren.

Yes, Bartleby, stay there behind your screen, thought I; I shall persecute you no more; you are harmless and noiseless as any of these old chairs; in short, I never feel so private as when I know you are here. At last I see it, I feel it; I penetrate to the predestinated purpose of my life. I am content. [B 26]

Unter Druck der Öffentlichkeit hält er jedoch nicht durch. Er überlässt Bartleby den Ordnungsinstanzen. Der Anwalt ist eben kein Abraham. Er lässt sich vom gesellschaftlichen Lärm betäuben. Dieses Verhalten diagnostiziert Kierkegaard als die „Krankheit“ der Moderne. Um die Authentizität wiederherzustellen, verschreibt er Schweigen:

Und der Mensch, dieser erfindungsreiche Kopf, er ist gleichsam schlaflos geworden, um immer neue Mittel zu entdecken zur Mehrung des Lärms, zur Ausbreitung des Geräusches und des Nichtssagenden mit größtmöglicher Hast und im größtmöglichen Maßstabe. Ja die Umkehrung ist wohl bald im Ziele: die Mitteilung ist wohl bald heruntergebracht auf den niedrigsten Punkt hinsichtlich des Bedeutungsvollen, und gleichzeitig haben die Mitteilungsmittel wohl ungefähr einen Gipfel erreicht hinsichtlich einer hastigen, alles überflutenden Ausbreitung; denn was hat wohl so große Eile herauszukommen und andererseits, was hat so große Verbreitung wie: Getratsch! O, schaffe Schweigen!¹⁷⁸

177 Vgl. Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998, S. 106.

178 Sören Kierkegaard: Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851). In: Gesammelte Werke. 27., 28. und 29. Abteilung. Erbauliche Reden

In der Nachfolge Kierkegaards traut auch Derrida dem öffentlichen Diskurs nicht zu, die Verantwortung des Individuums fundieren zu können.

Für den gemeinen Verstand und auch für die philosophische Vernunft ist die Bindung der Verantwortung an die Öffentlichkeit und an das Nicht-Geheime, an die Möglichkeit, ja an die Notwendigkeit, Rechenschaft zu geben, zu begründen und vor anderen die Geste und das Wort auf sich zu nehmen, die bestgeteilte Evidenz. Hier nun erweist es sich im Gegenteil als ganz genauso notwendig, daß die absolute Verantwortung meiner Akte, insofern sie die meinige sein muss, ganz einzigartig, auf daß niemand es an meiner Stelle tun kann, nicht nur das Geheimnis impliziert, sondern daß ich, indem ich nicht zu anderen spreche, keine Rechenschaft gebe, nichts verantworten und nichts zu anderen oder vor anderen antworte.¹⁷⁹

Sowohl Abraham als auch der Anwalt können sich angesichts des Befehls beziehungsweise der Formel nicht länger auf allgemeingültige ethische Normen als Rückhalt berufen. Das Ethische ist gerade die *Versuchung* für sie. Angesichts des Opferbefehls muss Abraham dem Ruf des Allgemeinen widerstehen. Das macht aus ihm für Kierkegaard einen „Emigrant[en] aus der Sphäre des Allgemeinen.“¹⁸⁰ Sein Handeln lässt sich nicht zu einem Lehrsatz verallgemeinern, dem man in bestimmten Fällen nachfolgen kann. Leonard Cohen ruft in seinem *Story of Isaac* alle Trittbrettfahrer¹⁸¹ zum Einhalten auf:

1850/51; Zur Selbstprüfung; Urteilt selbst. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1953, S. 84 f.

179 Siehe Anm. 171, S. 387.

180 Siehe Anm. 177, S. 107.

181 Das spricht besonders klar aus einem anonymen Bericht über die Judenverfolgung in Worms im Jahre 1096, wie er in einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist. Nachdem die in ein Haus geflüchteten Juden sich von einer Meute „Irrenden“ umstellt wissen, entscheidet sich ein junger Vater in seiner Verzweiflung die Opferung Isaaks zu wiederholen: „Dort befand sich ein junger Mann, namens R. Meschulam bar Isac. Der rief mit lauter Stimme allen Umstehenden und der Frau Zipora, seinem innigstgeliebten Weibe, zu: ‚Höret auf mich, ihr Grossen und Kleinen! Diesen Sohn hat mir Gott geschenkt, meine Frau Ziporah gebar ihn in ihrem Alter und er wurde Isac genannt. Ich opfere ihn jetzt, wie dereinst

You who build these altars now
 to sacrifice these children,
 you must not do it anymore.
 A scheme is not a vision
 and you never have been tempted
 by a demon or a god.¹⁸²

Die Nachkommen Abrahams können nicht *sui iuris* das Opfer wiederholen. Es wäre verfehlt.

Auch der Anwalt kann sich nicht produktiv auf die Allgemeinheit des Ethischen beziehen, um für Bartleby eine Ausnahmeregelung zu treffen. In einer der wenigen Äußerungen, die über die Formel hinausgehen, teilt Bartleby dem Anwalt in aller Klarheit mit, dass er kein besonderer Fall ist: „I am not particular“ [B 30]. Das *Besondere* der Formel besteht gerade darin, dass sie immer in Kraft bleibt, keine Ausnahmestellung zulässt.¹⁸³ Je mehr der Anwalt seine Haltung Bartleby gegenüber mit Gemeinplätzen der Allgemeinheit legitimieren will, desto weniger kann

unser Vater Abraham seinen Sohn Isac geopfert hat.‘ Da antwortete ihm Zipora: ‚Mein Herr! Mein Herr! Warte doch noch ein wenig, strecke deine Hand nicht aus über den Knaben, den ich im Alter geboren habe und gepflegt und erzogen habe; schlachte zuerst mich, damit ich nicht den Tod des Kindes sehe.‘ Er aber erwiderte: ‚Ich zögere auch nicht einen Augenblick! Er, der ihn mir gegeben hat, nehme ihn wieder als sein Antheil zurück und lasse ihn im Schoosse Abrahams ruhen.‘ Hierauf band er seinen Sohn und ergriff das Messer, um seinen Sohn zu schlachten; er sprach den Segensspruch über die Schlachtung und der Knabe antwortete mit ‚Amen‘, und er schlachtete den Knaben. Dann nahm er seine aufschreiende Frau an die Hand und sie verliessen beide das Gemach; es erschlugen sie die Irrenden. Kannst du hierbei an dich halten? Ewiger! – Doch bei all dem hatte sein entbrannter Zorn sich noch nicht von uns gewandt.“ (Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Im Auftrage der historischen Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben von Adolphe Neubauer und Moritz Stern, ins Deutsche übersetzt von S. Baer, Berlin: Verlag von Leonhard Simion 1892, Nd. Hildesheim 1997, S. 174–175.)

182 Leonard Cohen: Story of Isaac. In: Howard Schwarz / Anthony Rudolf (Hrsg.): Voices within the Ark. The Modern Jewish Poets. New York 1980, S. 750–751.

183 Vgl. Deleuze: Bartleby, S. 96.

er für Bartleby Verantwortung übernehmen. Er driftet ungewollt in die Verantwortungslosigkeit ab. Sein *Geschwätzig-Werden*, beim Versuch, das Problem überhaupt mit Verantwortung zu verbinden, nähert sich der Einzigartigkeit des Schweigens Abrahams an: Es wird ein geschwätziges Schweigen, das durch das inkonsistente herbeizitiere von Moralsätzen die Ohnmacht der Sprachgemeinschaft vorführt.

Absolutes verantwortungsvolles Handeln setzt einen Verrat der Allgemeinheit voraus. Indem Gott die Verheißung im stabilen kollektiven Gefüge verrät, verführt er Abraham zwangsläufig zur Weitergabe dieses Verrats in Form besonderer Anordnungsworte: der Passwörter. Sie *verordnen* den Verrat Abrahams seinem Sohn gegenüber im Namen der Verheißung, die aber nach dem Befehl Gottes selbst die Form eines Passwortes angenommen hat. In einer Reihung von Abraham bis zum Anwalt in *Bartleby* erläutert Deleuze:

Unter ihrer väterlichen Maske nehmen sie quasi eine doppelte Identifikation vor: mit dem Unschuldigen, für den sie eine wahrhafte Liebe empfinden, aber auch mit dem Dämon, da sie auf ihre Weise den Pakt mit dem von ihnen geliebten Unschuldigen brechen. Sie üben also Verrat, [...] [sie brechen] im Namen des Gesetzes eine implizite und kaum eingestehbare Übereinkunft.¹⁸⁴

Die Varianten sind Erzählungen von Verrat. Die Fühmann-Version weicht von der Variante aus der jüdischen Tradition, bei der der Teufel sich in die Opferszene einmischt, entscheidend ab. Im Midrasch stößt der Teufel das Messer aus Abrahams Hand, wodurch Gott in Zugzwang gerät¹⁸⁵. Bei Fühmann kommt der Teufel dem Eingreifen Gottes zuvor und nimmt selber den Opferbefehl zurück. Er nimmt die Gestalt eines Engels an, um in Gottes Namen die Opferdurchführung zu stoppen und als Test auszuweisen. Und die Gottesinstanz sieht sich gezwungen, diesen illegitimen Befehl bestehen zu lassen und dadurch das notwendige kollektive Gefüge der Verheißung für die zwischenmenschliche Weitergabe der Sprechakte erneut freizugeben. Gott

184 Ebd., S. 110 f.

185 Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Isaaks Opferung. In: Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments. 1. Band (1. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 56.

schreibt sich damit in die Wiederholungsgeschichte der Frage nach der *arché* von Sprechakten ein: das heißt der Frage nach der Herkunft beziehungsweise der Anordnung dieser Akte. Dieses Hinterfragen hat Gott selbst durch seinen Opferbefehl ausgelöst. Der Bund ist durch die Rücknahme des Opferbefehls erneuert worden. Möglich war dies jedoch nur kraft der Anordnungspräsenz des kollektiven Gefüges, welche Isaak als verkörperte Verheißung und Medium der Erinnerung daran unablässig und unfreiwillig vorführte. Die Anordnungsworte der Glaubensgemeinschaft werden also in alter Redundanz weitergegeben, obwohl das dämonische Moment der Frage nach dem Ur-Anordnungswort nicht zurückgenommen wurde. Bei Fühmann heißt es: „Auch der Allmächtige ist nicht allmächtig und hat seine Stelle, da er verwundbar ist.“¹⁸⁶ Gott ist eben nicht der Befehlsinhaber der Sprache.

Eine Frage bleibt unbeantwortet: Ob Abraham Isaak wirklich umgebracht hätte? Abraham bleibt stumm, aber bei Fühmann gibt Isaak die eigentliche Antwort selbst, wenn er über sein Erlebnis sagt: „Wir wollen, daß es von einem Geschlecht zum andern getragen werde bis in die fernste Zeit!“¹⁸⁷ Damit ist die nächste Variante der Abraham-Erzählung bereits angeordnet. Dies ist der Weitergabebefehl des kollektiven Gefüges. „Jedoch genug davon“¹⁸⁸, sagt der Erzähler bei Fühmann, nachdem er die vom Teufel erklärte Verwundbarkeit Gottes wörtlich bestätigt hat. Der Erzähler hält als illegitimer Beobachter seine teuflische Position kaum noch aus, ein Wissen um ein Geheimnis weitergeben zu müssen, das überhaupt kein Dritter hätte beobachten dürfen. Jede Neuerzählung steht unter Verdacht, das Handeln Abrahams, dadurch, dass sie das Geheimnis für Kritik offen hält, verraten zu haben. Mangels einer Möglichkeit, die Geschehnisse auf Moriah nach der Zurücknahme des Opferbefehls mit einem ethischen Gemeinplatz abzufertigen, ist jede Variante der Geschichte zugleich eine Aufforderung zur Kritik und eine Darstellung der Unmöglichkeit, das Geheimnis der Opfergeschichte herauszufinden.

186 Franz Fühmann: *Erzvater und Satan* (1968). In: *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen*. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 15.

187 Ebd., S. 16.

188 Ebd., S. 15.

Critique consists in presentation after presentation as long as the ‚content‘ presented, Abraham’s conduct, cannot be described under a rule, a generality, a common saying – in short, a maxim – that could then be criticized according to the criterion of universalizability. This ‚content‘ therefore cannot be represented in the strict sense of the word, and such unrepresentability gives rise to a critique composed entirely of presentations.¹⁸⁹

Die literarischen Varianten vererben nach Derrida in *La littérature au secret. Une filiation impossible* die abrahamitische Grundsituation, auf „eine bestimmte Weise, nicht sprechen zu können und genau darüber zu schreiben, so zu schreiben, daß man für ein Nicht-sprechen-Können um Verzeihung bittet.“¹⁹⁰ Die Literatur vererbt nicht nur den Widerstreit zwischen Weitergabeverbot des Opferbefehls und Weitergabegebot der Verheißung, sondern es kommt ein weiterer Sprechakt hinzu: ein *Pardon*, vielleicht ein Pardon von den Anordnungsworten zu berichten, sie nicht vergessen zu können.

À tout le moins ce que, depuis quelques siècles, nous appelons la littérature, ce qui s’appelle la littérature, en Europe, mais dans une tradition qui ne peut pas ne pas hériter de la Bible, y puisant son sens du pardon mais lui demandant à la fois pardon de la trahir. C’est pourquoi j’inscris ici la question du secret comme secret de la littérature sous le signe apparemment improbable d’une origine abrahamique. Comme si l’essence de la littérature, *stricto sensu*, au sens que ce mot d’occident garde en Occident, n’était pas d’ascendance essentiellement grecque mais abrahamique.¹⁹¹

Gemäß Walter Benjamin kann man dieser Frage nicht entkommen: „In jedem Jahrhundert muß die Menschheit nachsitzen.“ Nietzsche paraphrasierend hat die „Menschheit [...] ihren Text in unzähligen

189 Peter Fenves weist in seiner Kierkegaard-Studie auf das wiederholende und deutende Nacherzählen der Opfergeschichte als Voraussetzung einer Kritik hin. (Vgl. „Chatter“. *Language and History in Kierkegaard*. Stanford/California 1993, S. 171 f.; S. 174.)

190 Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. Berlin/New York 2001, S. 237.

191 Jacques Derrida: *Donner la mort*. Paris 1999, S. 176 f. (Zweiter Teil: *La littérature au secret. Une filiation impossible*).

Wiederholungen nachzuschreiben.“¹⁹² Dieser ‚Schreibakt‘ lässt sich nicht nach einem bürokratischen Modell normalisieren. Seit dem Kanzleischreiber Bartleby geht die *Nachschrift* der abrahamitischen Grundsituation mit einer Problematisierung des Schreibverfahrens einher:

Der vollkommene Schreibakt geht nicht aus dem Vermögen zu schreiben hervor, sondern aus einem Unvermögen, das sich selbst richtet und so als ein reiner Akt zu sich kommt (den Aristoteles wirkenden oder poetischen Intellekt nennt). Deshalb hat der wirkende Intellekt in der arabischen Tradition die Gestalt eines Engels, dessen Name Qalam, Feder, lautet, und dessen Ort eine unergründliche Potenz ist. Mit Bartleby, also jenem Schreiber, der nicht einfach aufhört zu schreiben, sondern „lieber nicht“ schreibt, erhält die Gestalt dieses Engels ihre äußerste Ausprägung: Denn er schreibt nichts anderes als seine Potenz nicht zu schreiben.¹⁹³

Dieser Engel hält nicht das Opfermesser auf, damit der Pakt mit Gott weiterbestehen kann; er opfert sich selber, damit sich die gewohnte Redundanz der Sprache wiederherstellt. Er tut dies aber nicht, ohne dabei eine Spur des Außen der Anordnungsworte hinterlassen zu haben. Das *Geschwätzig-Werden* der Anordnungsworte bleibt unvergessen. „Bavarder est la honte du langage.“¹⁹⁴

192 Walter Benjamin: Das Passagenwerk. In: Gesammelte Schriften. Bd. V.1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1991, S. 177 f. Vgl. Giorgio Agamben: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin 1998, S. 67.

193 Giorgio Agamben: Die kommende Gemeinschaft. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin 2003, S. 39 f.

194 Maurice Blanchot: La parole vaine (1963). In: L'amitié. Paris 1971, S. 145.

4. SCHLUSSBEMERKUNG

Die Bestimmbarkeit von Geschwätz ist immer auf Sanktionierungsinstanzen angewiesen, die sich zutrauen, im Namen des Gesetzes die Geltung der Rede zu überwachen. Es fehlt in der modernen Gesellschaft aber an einer Instanz, die endgültig darüber urteilen kann, welche Rede gemeingültig ist. Die unablässige Geschwätzkritik von Seiten der Politik, der Wissenschaft oder der Religion macht dies sichtbar. Die gesellschaftlichen Instanzen, die das Recht für sich reklamieren, das Geschwätz für die eigene Sprach- beziehungsweise Wahrheitspolitik zu instrumentalisieren, können sich nicht auf Dauer durchsetzen. Sie selber stehen entweder unter Verdacht unverhältnismäßig einzugreifen oder, schlimmer noch, selbst geschwätzig zu werden. Vom Geschwätz geht daher ein ungeheuerliches strukturierendes Potenzial aus: Es ruft einerseits die Gewalt hervor, die zwischen guter und schlechter Rede unterscheidet und entzieht andererseits fortwährend den sprachlichen Zugang zu dem Grund, auf den sich diese Gewalt berufen möchte.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts geht die Literatur das Wagnis ein, dieser Dynamik entkommen zu wollen. Sie verzichtet auf eine parodistische oder bloßstellende Wiedergabe der Rede und will keinen eigenen Beitrag zur Ahndung vom gesellschaftlichen Geschwätz mehr liefern. Stattdessen fordert sie für sich, jenseits des Unterscheidungszwangs von guter und schlechter Rede, ein Recht auf Geschwätz ein. Dazu muss Geschwätz erst mal als gesellschaftsfernes Schrift-Ereignis inszeniert werden.

Diese *bavardistische* Seite der Literatur hat Maurice Blanchot von Anfang an versucht zu beschreiben. Dass Blanchot eine zusammenhängende Geschwätztheorie entwickelt hat, wurde aufgrund des starken Interesses für dessen philosophische Lektüren und der einseitigen Konzentration auf das Schweigen in seinem Werk jedoch leicht übersehen. Seine über mehrere kleinere Schriften und Rezensionen verteilte Theorie wird in der vorliegenden Arbeit zum ersten Mal nachvollzogen. Die Einzigartigkeit seines Ansatzes liegt darin, dass Blanchot eine Theorie der geschwätigen Literatur entwickelt, die zu gleicher Zeit auch eine Theorie vom gesellschaftlichen Geschwätz ist.

Blanchot hebt hervor, dass gerade die Verantwortungslosigkeit des Geschwätzes in der Literatur einen Neuzugang zur Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Macht, Alltagssprache und Legitimität verspricht.

Der Versuch, sich der Verantwortungslosigkeit der Rede zu verschreiben, muss jedoch scheitern. Die Literatur kann nicht geschwätzig genug werden. Zwei Autoren, Samuel Beckett und Franz Kafka, haben das am radikalsten festgehalten. Beckett stellt mit aller Präzision die Ohnmacht der Literatur dar, die überlieferten Gemeinplätze der Sprache nicht totreden zu können, ohne selbst zu verschwinden. Kein Sprach-Terror kann Geschwätz aus der Welt schaffen. Kafka führt vor, wie die Literatur sich paradoxerweise nur bemerkbar machen kann, wenn sie sich nicht völlig vom gesellschaftlichen Geschwätz lossagt. Sowohl die Literatur als auch die Gesellschaft müssen sich mit Geschwätz auseinandersetzen, um die Geltung der Rede zu prüfen; nur die Literatur kann sich dabei rücksichtslos dem Geschwätz ausliefern. An der geschwätigen Grenze ihrer Aussagekraft angekommen, begibt sich die Literatur nach Blanchot auf die Ebene des Mythos, eine Ebene, die Sprache für das anbietet, was die Grenze des Sagbaren ausmacht.

Eine andere Strategie der modernen Literatur, ein neues Verhältnis zum Geschwätz zu gewinnen, besteht darin, danach zu fragen, was passiert, wenn die Sprache den Sprecher daran hindert, verantwortungsvoll zu reden oder zu schweigen, wenn dieser nur noch geschwätzig werden kann. Hier setzt die Literatur sofort beim Mythos an: Spätestens seit Kierkegaards Deutung hat sie die Opfergeschichte Abrahams in vielen Varianten aufgegriffen, um den Grund der Zurechenbarkeit der Rede immer wieder neu zu hinterfragen. Im zweiten Teil der Arbeit werden diese Varianten nicht nur gesammelt und ausgewertet, sondern, einem Hinweis von Gilles Deleuze und Jacques Derrida folgend, mit Herman Melvilles *Bartleby the Scrivener* verglichen. Das ermöglicht es klar herauszuarbeiten, dass beide Erzählungen von der Gewalt der Sprache und von ihren Opfern handeln: Abraham muss in der Opfergeschichte den widersprüchlichen Befehl Gottes, seinen Sohn zu opfern, auch in seiner Rede aushalten, und der Anwalt in *Bartleby* kann auf den uneindeutigen Satz „I would rather not to“ seines Schreiberlings keine passende Antwort finden. Die normale Redundanz der Sprache, die verantwortungsvolles (Sprach-)Handeln ermöglicht, droht geschwätzig,

das heißt auffällig zu werden, ohne dass ein dahinter liegender Sinn ersichtlich wird. Das labile Verhältnis zwischen Sprache mit Geltung und Geschwätz lässt sich nicht ohne Reflexion über die sprachimmanente Gewalt wegrationalisieren oder zerreden.

Indem sie das Geschwätz aufschreibt, hält die Literatur dem gesellschaftlichen Versprechen, die Rede handhabbar halten zu können, immer wieder das eigene Ver-Sagen entgegen. Aber auch das schützt nicht gegen Geschwätz, sondern hält diesen notwendigen Rest der Rede bedeutsam.

5. LITERATURVERZEICHNIS

- Adler, Irving: Equity, Law and Bartleby. In: Science & Society, Vol. 51, Nr. 4 (Winter 1987-88), S. 468-474.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Band 6. Darmstadt 1997.
- Agamben, Giorgio: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin 1998.
- Agamben, Giorgio: Die kommende Gemeinschaft. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin 2003.
- Agamben, Giorgio: The End of the Poem. Studies in Poetics. Aus dem Italienischen von Daniel Heller-Roazen. Stanford/California 1999.
- Alefeld, Yvonne-Patricia: Göttliche Kinder. Die Kindheitsideologie in der Romantik. Paderborn 1996.
- Alt, Peter-André: Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München 2005.
- Althans, Birgit: Der Klatsch, die Frauen und das Sprechen bei der Arbeit. Frankfurt am Main 2000.
- Anders, Günther: Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen. München 1967 (1951).
- Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, München 1997 (1982).
- Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas. In: Pierre-François Moreau: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Frankfurt am Main 1994, S. 135-188.
- Barthes, Roland: Das Rauschen der Sprache (1975). In: Drs.: Das Rauschen der Sprache (Kritische Essays IV). Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main 2006, S. 88-91.

- Barthes, Roland: *Mythologie heute* (1971). In: *Drs.: Das Rauschen der Sprache (Kritische Essays IV)*. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main 2006, S. 73-77.
- Baxter, Richard: *Wegweiser zur christlichen Tugend- und Sittenlehre [...] (Das neunte Capitel. Regulin von dem zungen-regiment)*. Übersetzung aus dem Englischen von Johann Nicolai, Franckfurt am Mayn 1693.
- Beckett, Samuel: *Textes pour Rien*. In: *Drs.: Nouvelles et Textes pour Rien*. Paris 1969 (1958), S. 125-220.
- Beckett, Samuel: *Assumption* (1929). In: S. E. Gontarski (ed.): *The Complete Short Prose. 1929-1989*. New York 1995, S. 3-7.
- Beckett, Samuel: *Comment c'est*. Paris 1961.
- Beckett, Samuel: *Texte um Nichts*. In: *Drs.: Erzählungen*. Aus dem Französischen von Elmar Tophoven. Frankfurt am Main 1995, S. 124.
- Beckett, Samuel: *Wie es ist*. Aus dem Französischen von Elmar Tophoven, Frankfurt 1986.
- Beltz, Walter: *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*. Berlin/Weimar 1982.
- Benjamin, Walter: *Das Passagenwerk*. In: *Gesammelte Schriften. Bd. V.1*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1991.
- Benjamin, Walter: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*. In: *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften. Bd. II.1*. Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, S. 295-310.
- Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften. Bd. II.1*. Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, S. 140-157.
- Benjamin, Walter: *Zum Bilde Prousts*. In: *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften. Bd. II.1*. Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, S. 310-324.
- Bernal, Olga: *Das Dilemma der Repräsentation* (1969). In: Hartmut Engelhardt und Dieter Mettler (Hrsg.): *Materialien zu Samuel Becketts Romanen*

‚Molloy‘, ‚Malone stirbt‘, ‚Der Namenlose‘. Aus dem Französischen von Dieter Mettler, Frankfurt am Main 1976, S. 178-202.

Bernal, Olga: Langage et fiction dans le roman de Beckett. Paris 1969.

Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard. Berlin/New York 2001.

Bezzel, Christoph: Natur bei Kafka. Studien zur Ästhetik des poetischen Zeichens. Nürnberg 1964.

Bident, Christophe: Maurice Blanchot. Partenaire Invisible. Seyssel 1998.

Blanchot, Maurice: ‚Wer nun? Wo nun?‘ In: Hartmut Engelhardt und Dieter Mettler (Hrsg.): Materialien zu Samuel Becketts Romanen ‚Molloy‘, ‚Malone stirbt‘, ‚Der Namenlose‘. Aus dem Französischen von Karl August Horst, Frankfurt am Main 1976, S. 248-252.

Blanchot, Maurice: Autour de la pensée hindoue (1942). In: Faux Pas. Paris 1975 (1943), S. 42-46.

Blanchot, Maurice: Comment la littérature est-elle possible? In: Faux Pas. Paris 1975 (1943), S. 92-101.

Blanchot, Maurice: Das letzte Wort (1959). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 168-181.

Blanchot, Maurice: Das Scheitern Milenas (1954). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 129-140.

Blanchot, Maurice: Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München/Wien 1991.

Blanchot, Maurice: De l'angoisse au langage. In: Faux Pas. Paris 1975 (1943), S. 8-23.

Blanchot, Maurice: Die Holzbrücke. Die Wiederholung, das Neutrum (1964). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 153-167.

- Blanchot, Maurice: Die Literatur und das Recht auf den Tod (1947). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Clemens-Carl Härle und für diese Ausgabe überarbeitet, Frankfurt am Main 1993, S. 11-53.
- Blanchot, Maurice: Die Schrift des Desasters. Aus dem Französischen von Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, München 2005.
- Blanchot, Maurice: Die wesentliche Einsamkeit. Übersetzung aus dem Deutschen von Gerd Henninger, Berlin 1959.
- Blanchot, Maurice: Everyday Speech. In: Everyday Life. Yale French Studies, Nr. 73 (1987), aus dem Französischen von Susan Hanson, S. 12-20.
- Blanchot, Maurice: From Dread to Language. In: The Gaze of Orpheus and other literary essays. Edited by P. Adams Sitney, translated by Lydia Davis, Barrytown/New York 1981, S. 3-20.
- Blanchot, Maurice: How is literature possible? (1943). In: Michael Holland (ed.): The Blanchot Reader. Übersetzung aus dem Französischen von Michael Syrotinski, second edition, Oxford/Cambridge/Mass. 1996, S. 49-60.
- Blanchot, Maurice: Kafka et la littérature. In: La part du feu. Paris, 1972 (1949), S. 20-34.
- Blanchot, Maurice: Kafka und die Literatur (1949). In: Von Kafka zu Kafka. Aus dem Französischen von Elsbeth Dangel, Frankfurt am Main 1993, S. 65-79.
- Blanchot, Maurice: L'échec de Milena (1954). In: De Kafka à Kafka. Paris 1981, S. 155-170.
- Blanchot, Maurice: L'écriture du désastre. Paris 1981.
- Blanchot, Maurice: L'entretien infini. Paris 1969.
- Blanchot, Maurice: L'espace littéraire. Paris 1955.
- Blanchot, Maurice: La communauté inavouable. Paris 1983.
- Blanchot, Maurice: La facilité de mourir (1969). In: L'amitié. Paris 1971, S. 172-191.
- Blanchot, Maurice: La littérature et le droit à la mort (1948). In: La Part du feu. Paris 1972 (1949), S. 303-345.

- Blanchot, Maurice: La parole vaine (1963). In: L'amitié. Paris 1971, S. 137-149.
- Blanchot, Maurice: L'attente l'oubli. Paris 1962.
- Blanchot, Maurice: Le dernier mot (1959). In : L'Amitié. Paris 1971, S. 285-299.
- Blanchot, Maurice: Le Mystère dans les lettres (1946). In: La Part du feu. Paris 1972 (1949), S. 49-66.
- Blanchot, Maurice: Le paradoxe d'Aytré (1946). In: La Part du feu. Paris 1972 (1949), S. 67-79.
- Blanchot, Maurice: Le pas au-delà. Paris 1973.
- Blanchot, Maurice: Le pont de bois (la répétition, le neutre) (1964). In: De Kafka à Kafka. Paris 1981, S. 185-201.
- Blanchot, Maurice: Oh All to End (1990). In: Michael Holland (ed.): The Blanchot Reader. Übersetzung aus dem Französischen von Leslie Hill, second edition, Oxford/Cambridge/Mass. 1996, S. 298-300.
- Blanchot, Maurice: Oh tout finir. In: Critique 516-20 (août-septembre 1990), S. 635-637.
- Blanchot, Maurice: Où maintenant? Qui maintenant? (1953) In: Le livre à venir. Paris 2001 (1959).
- Blanchot, Maurice: Recherches sur le langage. In: Faux Pas. Paris 1975 (1943), S. 102-108.
- Blanchot, Maurice: The Gaze of Orpheus (1953). In: The Gaze of Orpheus and other literary essays. Edited by P. Adams Sitney, translated by Lydia Davis, Barrytown/New York 1981, S. 99-104.
- Bloom, Harold: The Anxiety of Influence. New York 1973.
- Bloy, Léon: Auslegung der Gemeinplätze. Aus dem Französischen übersetzt und kommentiert von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main 1995.
- Boelderl, Artur R.: „Muß unter Sterblichen auch Das Hohe sich fühlen“? Zur Ehrenrettung des Banalen in Literatur und Philosophie. In: Friedbert Aspetsberger und Günther A. Höfler (Hrsg.): Banal und erhaben – es ist (nicht) alles eins. Innsbruck/Wien 1997, S. 29-46.

- Bogue, Ronald: Deleuze and Guattari. London/New York 1989.
- Bolz, Norbert: Stop Making Sense! Würzburg 1989.
- Borst, Arno: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. 4 Bde. (1957-1963). München 1995.
- Bosewitz, René und Robert Kleinschroth: Small Talk for Big Business. Business conversation für bessere Kontakte. Reinbek bei Hamburg 1998.
- Brandes, Ernst: Ueber den Einfluß und die Wirkung des Zeitgeistes auf die höheren Stände Deutschlands als Fortsetzung der Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland. Erste Abtheilung. Hannover 1810.
- Breton, André: L'Amour fou (1937). In: Œuvres Complètes II. Édition établie par Marguerite Bonnet (et al.), Paris 1992, S. 673-785.
- Breton, André: Manifeste Du Surréalisme (1924). In: Œuvres Complètes I. Édition établie par Marguerite Bonnet (et al.), Paris 1988, S. 307-346.
- Brienza, Susan D.: Samuel Beckett's New Worlds. Style in Metafiktion. Oklahoma 1987.
- Brown, George Spencer: Laws of Form (1968). 2. Auflage, London 1971.
- Bürger, Peter: Die Literatur und der Tod: Maurice Blanchot. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes. Herausgegeben von Erich Köhler und Henning Krauss. Heidelberg 1992, S. 168-182.
- Bush, Andrew: Rapport: An Endless Reading of Le Pas au-delà. In: L'Esprit Créateur. Vol. 24, No. 3 (Fall 1984), S. 68-81.
- Canetti, Elias: Masse und Macht. München 1974.
- Critchley, Simon: Who speaks in the Work of Samuel Beckett. In: The Place of Maurice Blanchot. Yale French Studies, Nr. 93 (1998), S. 115-130.
- Culler, Jonathan: Junk and Rubbish: A Semiotic Approach. In: Diacritics. Fall 1985, S. 2-12.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Fünfte Auflage, Bern/München 1965.

- Deleuze, Gilles / Félix Guattari: Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie. Paris 1980.
- Deleuze, Gilles und Claire Parnet: Dialoge. Frankfurt am Main. 1980.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt am Main 1976.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. Zweite korrigierte Auflage, München 1997.
- Deleuze, Gilles: Philosophie und Minorität. In: Joseph Vogl (Hrsg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt am Main 1994, S. 205-207.
- Deleuze: Bartleby oder die Formel. In: Kritik und Klinik. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt am Main 2000, S. 94-123.
- Der Koran. Arabisch und Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 11, Gütersloh 2000.
- Derrida, Jacques: „Above all, No Journalists!“ In: Hent de Vries und Samuel Weber: Religion and Media. Aus dem Französischen von Samuel Weber, Stanford/California 2001, S. 56-93.
- Derrida, Jacques: Den Tod geben. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main 1994, S. 331-445.
- Derrida, Jacques: Donner la mort. Paris 1999.
- Derrida, Jacques: Memoires für Paul de Man. [III: Akte(n). Die Bedeutung eines gegeben Wortes. The meaning of a given word.] Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1988.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen? Verneinungen. Herausgegeben von Peter Engelmann, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1989.

- Deuser, Hermann: „Und hier hast du übrigens einen Widder.“ Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik. In: Bernhard Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger (Hrsg.): *Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen 2007, S. 1-17.
- Diderot, Denis: *Die indiskreten Kleinode* (1748). In: *Das erzählerische Gesamtwerk*. Band 2. Herausgegeben von Hans Hinterhäuser, aus dem Französischen von Hans Hinterhäuser, Jens Ihwe und Guido Meister, Berlin/Frankfurt am Main/Wien 1970.
- Diderot, Denis: *Jacques der Fatalist und sein Herr*. In: *Das erzählerische Gesamtwerk*. Band 3. Herausgegeben von Hans Hinterhäuser, aus dem Französischen von Jens Ihwe, Berlin/Frankfurt am Main/Wien 1970.
- Die fünf Bücher der Weisung*. Die Schrift I. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. neubearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1981.
- Dilworth, Thomas: *Narrator of ‚Bartleby‘: The Christian-Humanist Acquaintance of John Jacob Astor*. In: *Papers on Language and Literature*, 38.1 (2002), S. 49-75.
- Döblin, Alfred: *Berlin Alexanderplatz*. Die Geschichte vom Franz Biberkopf. Zürich / Düsseldorf 1996.
- Dolar, Mladen: *A Voice and Nothing More*. London/Cambridge/Mass. 2006.
- Doloff, Steven: *The Prudent Samaritan: Melville's ‚Bartleby, the Scrivener‘ as a Parody of Christ's Parable to the Lawyer*. In: *Studies in Short Fiction*, Nr. 34:3 (Summer 1997), S. 357-361.
- Ducrot, Oswald: *Dire et ne pas dire*. *Principes de sémantique linguistique*. 2. korrigierte Auflage, Paris 1980.
- Düttmann, Alexander Garcia: *Geschwätz*. In: *Drs.: Verwisch die Spuren*. Zürich/Berlin 2005, S. 73-84.
- Eliot, Alexander: *Melville and Bartleby*. In: *Furioso*, Nr. 3 (1947), S. 11-21.
- Ende, Michael: *Macht nichts*. In: *Vom Wunsch aller Wünsche und andere Geschichten*. Sonderausgabe zum Welttag des Buches, München 1999, S. 78-88.

- Fausser, Markus: Das Gespräch im 18. Jahrhundert: Rhetorik und Geselligkeit. Stuttgart 1991.
- Federman, Raymond: Surfiction: Der Weg der Literatur. Hamburger Poetik-Lektionen. Frankfurt a.M. 1992.
- Feldges, Brigitte: E.T.A. Hoffmann: Epoche – Werk – Wirkung. Von Brigitte Feldges und Ulrich Stadler, mit je einem Beitrag von Ernst Lichtenhahn und Wolfgang Nehring, München 1986.
- Félice, Fortunato Bartholomeo de: Leçons de Droit de la nature et des gens. Tome premier. Seconde partie. Droit des gens. A Yverdon et se vend a Lyon 1769.
- Fenves, Peter: „Chatter“. Language and History in Kierkegaard. Stanford/California 1993.
- Fiene, Donald M.: Bartleby the Christ. In: American Transcendental Quarterly, Nr. 7 (1970), S. 18-23.
- Firestone, Reuven: Journey in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis. New York 1990.
- Flaubert, Gustave: Bouvard et Pécuchet (1881). In: Œuvres. Tome II. Texte établie et annoté par A. Thibaudet et R. Dumesnil, Paris 1952, S. 695-1028.
- Flaubert, Gustave: Le dictionnaire des idées reçues. In: Œuvres. Tome II. Bouvard et Pécuchet. Appendice. Texte établie et annoté par A. Thibaudet et R. Dumesnil, Paris 1952, S. 999-1023.
- Flusser, Vilém: Ins Universum der technischen Bilder. Göttingen 1985.
- Forêts, Louis-René des: Der Schwätzer (1946). Aus dem Französischen von Friedhelm Kemp und Elmar Tophoven, Stuttgart 1983.
- Forêts, Louis-René des: Le Bavard (1946). Suivi de *La parole vaine* de Blanchot. Paris 1963.
- Foreville, Raymonde: Lateran I-IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien. Band VI. Herausgegeben von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Mainz 1970.

- Foucault, Michel: Das Denken des Draußen (1966). In: Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band I. 1954-1969. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 2001, S. 670-697.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991.
- Foucault, Michel: La pensée du dehors (1966). In: Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (ed.): Dites et Écrits 1954-1988. I. 1954-1969. Paris 1994, S. 518-539.
- François, Alain: Beschreibung, Redundanz und indirekte Rede bei Gilles Deleuze. In: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hrsg.): Fluchtlinien der Philosophie. Aus dem Französischen von Andreas Knop, München 1996, S. 276-286.
- Frankfurt, Harry G.: On Bullshit. Princeton/Oxford 2005.
- Fried, Pankraz (Hrsg.): Die ländlichen Rechtsquellen aus den pfalz-neuburgischen Ämtern Höchstädt, Neuburg, Monheim und Reichertshofen vom Jahre 1585. Sigmaringen 1983.
- Fühmann, Franz: Erzvater und Satan (1968). In: Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen. Herausgegeben von Ingrid Prignitz, Rostock 1985, S. 7-17.
- Garve, Christian: Über Gesellschaft und Einsamkeit. In: Gesammelte Werke. Erste Abteilung: Die Aufsatzsammlungen. Band II: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Teil 3 und 4 (Nachdruck Breslau 1797-1800). Herausgegeben von Kurt Wölfel, Hildesheim/Zürich/New York 1985.
- Ginzberg, Louis: Legends of the Jews. Bd. 1. Philadelphia 1909.
- Göske, Daniel (Hrsg.): Herman Melville. Ein Leben. Briefe und Tagebücher. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz und Daniel Göske, München 2006.
- Göttert, Karl-Heinz: Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie. München 1988.
- Grisham, Therese: Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics. In: SubStance 20/3 (1991), S. 36-54.

- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres*. Drie Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Neuer deutscher Text und Einleitung von Walter Schätzel. Tübingen 1950.
- Gundling, Nicolaus Hieronymus: Ausführlicher und mit Illustren Exempeln aus der Historie und Staaten Notiz erläuteter Discovrs über Weyl. Herrn D. Io. Franc. Buddei, SS. Th. Prof. Philosophiæ Practicæ Part. III. Die Politic, [...]. Franckfurt und Leipzig 1733.
- Hamacher, Werner: Afformativ, Streik. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hrsg.): *Was heißt ‚Darstellen‘?* Frankfurt am Main 1994, S. 340-371.
- Harms, Wolfgang: *Homo viator in bivio*. Studien zur Bildlichkeit des Weges. München 1970.
- Hart, Kevin: *The Dark Gaze*. Maurice Blanchot and the Sacred. Chicago/London 2004.
- Havelock, Eric A.: *Als die Muse schreiben lernte*. Eine Medientheorie. Aus dem amerikanischen Englisch von Ulrich Enderwitz und Rüdiger Hentschel, Berlin 2007.
- Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Im Auftrage der historischen Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben von Adolphe Neubauer und Moritz Stern, ins Deutsche übersetzt von S. Baer, Berlin 1892, Nd. Hildesheim 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Band 2. Hamburg 1999.
- Heidegger, Martin: *Freiburger Vorträge 1957*. V. Vortrag. In: *Gesamtausgabe*. III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen*. *Vorträge – Gedachtes*. Band 79. *Bremer und Freiburger Vorträge*. 2. *Grundsätze des Denkens*. Herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1994, S. 153-176.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967.
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1971 (1959).
- Henn-Schmölders (Hrsg.), Claudia: *Die Kunst des Gesprächs*. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie. München 1979.

- Herder, Johann Gottfried: Journal meiner Reise im Jahre 1769. In: Herders Sämtliche Werke. Vierter Band. Herausgegeben von Bernhard Suphan, Berlin 1878.
- Hildebrandt, Hans-Hagen: Becketts Proust-Bilder. Erinnerung und Identität. Stuttgart 1980.
- Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gwalick, auf der Grundlage der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler, die von Günter Gawlick berichtigt wurde, zweite verbesserte Auflage, Hamburg 1966.
- Hoffmann, E.T.A.: Das fremde Kind. In: Die Serapions-Brüder. München 1963, S. 472-511.
- Holenstein, Pia und Norbert Schindler: Geschwätzgeschichte(n). Ein Kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede. In: Richard van Dülmen (Hrsg.): Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV. Frankfurt am Main 1992, S. 41-108.
- Jabès, Edmond: Le petit livre de la subversion hors de soupçon. Paris 1982.
- Jäger, Christian: Gilles Deleuze. Eine Einführung. München 1997.
- Jahraus, Olivier: Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate. Stuttgart 2006.
- Johann Heinrich Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Band 28. Halle und Leipzig 1741.
- Kafka, Franz: Briefe an Felice. Herausgegeben von Erich Heller und Jürgen Born. In: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Max Brod, Frankfurt am Main 1967
- Kafka, Franz: Briefe an Milena. Erweiterte Neuauflage. Herausgegeben von Jürgen Born und Michael Müller, Frankfurt am Main 2004 (1986).
- Kafka, Franz: Die Sorge des Hausvaters. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 282-284.
- Kafka, Franz: Eine kaiserliche Botschaft. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 280-282.

- Kafka, Franz: Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 350-377.
- Kafka, Franz: Kinder auf der Landstraße. In: Drucke zu Lebzeiten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Darmstadt o. J., S. 9-14.
- Kafka, Franz: Nachgelassene Schriften und Fragmente I. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Malcolm Pasley, Darmstadt o. J.
- Kafka, Franz: Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Jost Schillemeit, Darmstadt o. J.
- Kafka, Franz: Tagebücher. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Darmstadt o. J.
- Kant, Immanuel: Streit der Fakultäten. In: Kant's Werke. Akademieausgabe. Bd. 7. Berlin 1917.
- Kesel, Marc de: Recht op de dood. Blanchot over der verhouding tussen literatuur en revolutie. In: Annelies Schulte Nordholt, Laurens ten Kate & Frank Vande Veire (red.): Het wakende woord. Literatuur, ethiek en politiek bij Maurice Blanchot. Nijmegen 1997, S. 101-120.
- Kierkegaard, Sören: Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits. Übersetzt von Hayo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1959.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde. In: Gesammelte Werke. 11. und 12. Abteilung. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952.
- Kierkegaard, Sören: Die Tagebücher. Gesammelte Werke V. Übersetzt und herausgegeben von Hayo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1974.
- Kierkegaard, Sören: Furcht und Zittern. In neuer Übertragung von Liselotte Richter, Hamburg 1998.
- Kierkegaard, Sören: Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851). In: Gesammelte Werke. 27., 28. und 29. Abteilung. Erbauliche Reden 1850/51; Zur Selbstprüfung; Urteilt selbst. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1953, S. 41-120.

- Kilcher, Andreas B.: *mathesis und poiesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600-2000*. München 2003.
- Kittler, Wolf: *Der Turmbau zu Babel und das Schweigen der Sirenen. Über das Reden, das Schweigen, die Stimme und die Schrift in vier Texten von Franz Kafka*. Erlangen 1985.
- Klawitter, Arne: *Die „fiebrige Bibliothek“. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.
- Kleist, Heinrich von: *Das Käthchen von Heilbronn*. In: *Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 2: Dramen*. Herausgegeben von Siegfried Steller, 4. Auflage, Berlin 1995, S. 121-237.
- Kleist, Heinrich von: *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden (1805/06)*. In: *Werke und Briefe in vier Bänden. Band 3. Erzählungen, Gedichte, Anekdoten, Schriften*. Herausgegeben von Siegfried Steller in Zusammenarbeit mit Peter Goldammer und Wolfgang Barthel, Anita Golz, Rudolf Loch, Berlin 1995, S. 453-459.
- Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York 2002.
- Köhler, Barbara: *Blue Box. Gedichte*. Frankfurt am Main 1995.
- Kojève, Alexandre: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Iring Fetscher, aus dem Französischen von Iring Fetscher und Gerhard Lehmsbruch, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1996.
- Koninck, Constant De: *Glossarium van Lateinse en Romeinse rechtstermen. Tweede, geheel herziene en sterk vermeerderde uitgave*. Antwerpen/Apeldoorn 1997.
- Kracauer, Siegfried: *Franz Kafka. Zu seinen nachgelassenen Schriften (1931)*. In: *Drs.: Aufsätze 1927-1931. Schriften Band 5.2*, herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main 1990, S. 363-373.
- Kraus, Karl: *In dieser großen Zeit*. In: *Die Fackel*, Heft 404, 16. Jahr (5. Dezember 1914), S. 1-20.
- Kurz, Gerhard: *Lichtblicke in eine unendliche Verwirrung. Zu Kafkas „Betrachtung“*. In: *Text + Kritik. Franz Kafka. Sonderband IV/06*. Zweite,

gründlich überarbeitete Auflage, herausgegeben von Heinz Ludwig Arnold, München 2006, S. 49-65.

Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2002.

Lecercle, Jean-Jacques: Deleuze and Language. New York 2002.

Lefebvre, Henri: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Aus dem Französischen von Annegret Dumasy, Frankfurt am Main 1972.

Lefebvre, Henri: La vie quotidienne dans le monde moderne. Paris 1968.

Legendre, Pierre: Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater. Lektionen VIII. Aus dem Französischen von Clemens Pornschlegel, Freiburg in Breisgau 1998.

Legendre, Pierre: Le Désir politique de Dieu. Paris 1988.

Liebold-Mosser, Bernd: Die weiße Predigt. In: Schreibheft, Nr. 57 (September 2001), S. 147-178.

Lubkoll, Christine: Dies ist kein Pfeifen. Musik und Negation in Franz Kafkas Erzählung Josephine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 66. Jg., 66. Bd. (1992), S. 748-764.

Lüdemann, Susanne: Mythos und Selbstdarstellung. Zur Poetik der Psychoanalyse. Breisgau 1994.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1999.

Luther, Martin: Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften. Bd. 1. Herausgegeben von Johann Georg Walch, Halle 1740.

Mainberger, Sabine: Schriftskepsis. Von Philosophen, Mönchen, Buchhaltern, Kalligraphen. München 1995.

Man, Paul De: Allegories of Reading. New Haven/London 1979.

- Marchand, Philip: Marshall McLuhan. Biographie. Aus dem Amerikanischen von Martin Baltes, Fritz Böhler, Rainer Höltzsch und Jürgen Reuß, Stuttgart 1999.
- Markewitz, Sandra: Das Schweigen. Tautologizität in Kafkas Tagebüchern. München 2006.
- Marx, Leo: Melville's Parable of the Walls. In: *Sewanee Review*, Nr. 61 (1953), S. 602-627.
- McLuhan, Marshall with Wilfred Watson: *From Cliché to Archetype*. New York 1970.
- Melville, Herman: *Bartleby*. In: *Bartleby and Benito Cereno*. New York 1990, S. 3-34.
- Melville, Hermann: *Bartleby*. Herausgegeben von Ferdinand Schunck, Stuttgart 1985.
- Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. Wünsche, Leipzig 1881 (= Genesis Rabba).
- Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Isaaks Opferung. In: *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments*. 1. Band (1. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 49-60.
- Midrasch Wajoscha. Israels Befreiung durch Mose aus Aegypten. In: *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments*. 1. Band (2. Hälfte). Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1907, S. 81-121.
- Müller, Andreas: *Landschaftserlebnis und Landschaftsbild. Studien zur deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts und der Romantik*. Stuttgart 1955.
- Müller, Walter (Hrsg.): *Die Rechtsquellen des Kantons St. Gallen*. Teil 1, 2. Reihe, Bd. 1: *Die Rechtsquellen der alten Landschaft*. Aarau 1974.
- Murphy, Peter John: *The Rhetoric of Failure in Texts for Nothing*. In: *Reconstructing Beckett. Language for Being in Samuel Beckett's Fiktion*. Toronto/Buffalo/London 1990, S. 35-52.

- Nagel, Bert: Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen. München 1983.
- Newman, Michael: The trace of trauma. Blindness, testimony and the gaze in Blanchot and Derrida. In: Carolyn Bailey Gill (ed.): Maurice Blanchot. The Demand of Writing. London/New York 1996, S. 153-173.
- Niehaus, Michael und Wim Peeters (Hrsg.): Mythos Abraham. Texte der *Genesis* bis Friedrich Chr. Delius. Stuttgart: Reclam 2008 (Manuskript beim Verlag).
- Niehaus, Michael: Entgründung. Auch ein Kommentar zu Kafkas „Das Urteil“. In: Weimarer Beiträge 48/3 (2002), S. 344-363.
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Kritische Studienausgabe, Bd. 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Auflage, München/Berlin/New York 1988.
- Norris, Margot: Kafka's Josefine: The Animal as the Negative Site of Narration. In: Modern Language Notes 98/3 (1983), S. 366-383.
- Novalis: Monolog (1798). In: Novalis Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd.2 (Das philosophisch-theoretische Werk). Darmstadt 1999, S. 438-439.
- Ogrzal, Timo: Das performative Gespenst der Performanz. In: Ästhetik & Kommunikation. 31. Jg., Heft 110 (2000), S. 69-72.
- Ong, Walter J.: Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London/New York 1982.
- Ovid: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2003.
- Oxford Latin Dictionary. Edited by P.G.W. Glare, Oxford 1982.
- Pagán, Victoria: Speaking Before Superiors: Orpheus in Vergil and Ovid. In: Ineke Sluiter & Ralph M. Rosen (ed.): Free Speech in Classical Antiquity. Leiden/Boston 2004, S. 369-389.
- Paulhan, Jean: Le Demoiselle aux miroirs (1938). In: Œuvres complètes. Tome deuxième. Langage I. La marque des lettres. Paris 1966, S. 169-183.

- Paulhan, Jean: Les fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres (1930, 1940).
In: Jean Paulhan. Œuvres complètes. Tome troisième. Paris 1967, S. 11-140.
- Paulhan, Jean: Les fleurs de Tarbes ou La terreur dans les lettres. Suivi d'un dossier établie par Jean-Claude Zylberstein, Paris 1973.
- Paulhan, Jean: The Flowers of Tarbes or, Terror in Literature (1941). Translated by Michael Syrotinski, Urbana/Chicago 2006.
- Paulhan, Jean: Un embarras de langage en 1817 (1945). In: Jean Paulhan. Œuvres complètes. Tome troisième. Paris 1967, S. 149-164.
- Peeters, Wim: Wie die Anordnungsworte vergessen? Deleuze / Guattari und die abrahamitische Opfergeschichte. In: Manfred Schneider (Hrsg.): Die Ordnung des Versprechens. Naturrecht - Institution - Sprechakt. In Zusammenarbeit mit Michael Niehaus, Peter Friedrich und Wim Peeters, München 2005, 333-356.
- Perec, Georges: Un homme qui dort. Paris 1967.
- Perec, Georges: Unveröffentlichter Brief. In: Schreibheft, Nr. 37 (Mai 1991), S. 104-108.
- Pictet, Benedict: Christliche Sitten-Lehre oder Mittel und Wege, recht und wohl zu leben. Übers. durch Johann Friedrich Bachstrohm, 3. Auflage, Leipzig 1722.
- Pikulik, Lothar: E.T.A. Hoffmann als Erzähler. Ein Kommentar zu den „Serapions-Brüdern“. Göttingen 1987.
- Pilling, John: Post-trilogy Prose: Texts for Nothing. In: James Knowlson / John Pilling: Frescoes of the Skull. The Later Prose and Drama of Samuel Beckett. London 1979, S. 41-60.
- Placette, Johann [Jean] La: Versuch Einer Geistlichen Morale Oder Sitten-Lehre. In Sechs verschiedenen Theilen ehemals in Frantzös. Sprache heraus gegeben, Anjetzo aber ... ins Deutsche übersetzt, und mit eben des Avctoris Christlichen Gedancken über etliche wichtige Materien der Sitten-Lehre statt des Siebenden Theils vermehret von M. Gottfried Christian Lentner, 2., mit e. vollst. Reg. verb. Aufl., Jena 1728.
- Platon: Das Gastmahl [Symposion]. In: Sämtliche Werke I. Herausgegeben von Erich Loewenthal. Übersetzt von Franz Susemihl, 8. durchgesehene Auflage der Berliner Ausgabe von 1940, Heidelberg 1982, S. 657-727.

- Plutarch: Von der Geschwätzigkeit. In: *Moralia*. Verdeutscht und herausgegeben von Wilhelm Ax, Leipzig 1950, S. 139-171.
- Pschera, Alexander: *Léon Bloy. Pilger des Absoluten*. Schnellroda 2006.
- Rabaté, Dominique: The Critical Turn: Blanchot reads des Forêts. In: *The Place of Maurice Blanchot*. Yale French Studies, Nr. 93 (1998), S. 69-80.
- Ranke-Graves, Robert von und Raphael Patai: *Hebräische Mythologie: über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament*. Redaktion und wissenschaftlicher Berater Jael B. Paulus, Aus dem Englischen von Sylvia Höfer, Reinbek bei Hamburg 1986.
- Richter-Bernburg, Lutz: Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition. In: Bernhard Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger (Hrsg.): *Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen 2007, S. 243-255.
- Rifaterre, Michael: *Strukturelle Stilistik*. Aus dem Französischen von Wilhelm Bolle, München 1973.
- Robert, Marthe: *Livre de lectures I*. Paris 1977.
- Robertson, Ritchie: Der Künstler und das Volk. Kafkas „Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten“. In: *In: Text + Kritik*. Franz Kafka. Sonderband IV/06. Zweite, gründlich überarbeitete Auflage, herausgegeben von Heinz Ludwig Arnold, München 2006, S. 180-191.
- Roger, Jérôme: *La dispute des Fleurs de Tarbes: Blanchot lecteur de Paulhan*. In: Maurice Blanchot. *Récits critiques*. Textes réunies par Christophe Bident et Pierre Vilar, Tours 2003, S. 279-314.
- Rossum, Walter van: *Meine Sonntage mit „Sabine Christiansen“*. Wie das Palaver uns regiert. Köln 2004.
- Sartre, Jean-Paul: *La nausée*. Paris 1949.
- Sartre, Jean-Paul: *Was ist Literatur*. Ein Essay. Aus dem Französischen von Hans Georg Brenner, Hamburg 1958 (1941).
- Saße, Günter: *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*. In: *Interpretationen*. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Herausgegeben von

- Michael Müller, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2003, S. 313-323.
- Sasse, Sylvia: Performativität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hrsg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 243-265.
- Schlegel, Friedrich: Athenäums-Fragmente. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. 1. Abteilung, 2. Band: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801). Herausgegeben von Hans Eichner, München/Paderborn/Wien/Zürich 1967.
- Schneider, Manfred: Das Gerede der Poesie. Geleitwort. In: Thomas Bauer. Schauplatz Lektüre. Blick, Figur und Subjekt in den Texten R. D. Brinkmanns. Wiesbaden 2002, S. V-VI.
- Schneider, Manfred: Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert. München 1986.
- Schneider, Manfred: Kommunikationsideale und ihr Recycling. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): Flaschenpost und Postkarte: Korrespondenzen zwischen kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Köln/Weimar/Wien 1995, S. 195-221.
- Schunck, Ferdinand: Nachwort. In: Hermann Melville: Bartleby. Herausgegeben von Ferdinand Schunck, Stuttgart 1985, S. 73-87.
- Schwarz, Howard / Anthony Rudolf (Hrsg.): Voices within the Ark. The Modern Jewish Poets. New York 1980.
- Serner, Walter: Letzte Lockerung. Ein Handbrevier für Hochstapler und solche die es werden wollen. Das Gesamte Werk, Bd. 7. Herausgegeben von Thomas Milch, München 1981.
- Serres, Michel: Die Fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1998.
- Sheringham, Michael: Attending To The Everyday: Blanchot, Lefebvre, Certeau, Perce. In: French Studies, Vol. LIV, Nr. 2 (2000), S. 187-199.
- Singleton, Marvin: Melville's 'Bartleby': Over the Republic, a Ciceronian Shadow. In: Canadian Review of American Studies, Nr. 6 (1975), S. 165-173.

- Smith, Herbert F.: Melville's Master in Chancery and His Recalcitrant Clerk. In: American Quarterly, Nr. 17 (1965), S. 734-741.
- Soetendorp, Awraham: Lege deine Hand nicht an den Knaben! Jüdische Erfahrung. Midrasch- Maimonides – Franz Kafka – Elie Wiesel. In: Willem Zuidema (Hrsg.): Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung. Aus dem Niederländischen von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 70-103.
- Sontag, Susan: Ionesco. In: Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen. Deutsch von Mark W. Rien, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1999, S. 173-182.
- Spinoza, Benedict de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999.
- Stein, William Bysshe: Bartleby: The Christian Conscience. In: Howard P. Vincent (ed.): „Bartleby the Scrivener“: A Symposium. Melville Annual, 1965. Kent/Ohio 1966, S. 104-112.
- Stillers, Rainer: Erzählen als Mythologie. Zur Rolle mythologischer Motive im Werk Maurice Blanchots. In: Adam J. Bisanz und Raymond Trousson: Elemente der Literatur: Beiträge zur Stoff-, Motiv- und Themenforschung; Elisabeth Frenzel zum 65. Geburtstag. Bd. 2. Stuttgart 1980, S. 159-175.
- Stoekl, Allan: Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition. Lincoln/London 1992.
- Studer, Charles (Hrsg.): Rechtsquellen des Kantons Solothurn. Band 2: Mandate, Verordnungen, Satzungen des Standes Solothurn von 1435 bis 1604. Aarau 1987.
- Stüssel, Kerstin: In Vertretung. Literarische Mitschriften von Bürokratie zwischen früher Neuzeit und Gegenwart. Tübingen 2004.
- Syrotinski, Michael: Defying Gravity. Jean Paulhan's Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History. Albany, NY 1998.
- Tardieu, Jean: Professor Froepfels Nachlaß. Ein Wort für das Andere. Komödie in einem Akt (Un mot pour un autre, 1957). In: Professor Froepfel. Aus dem Französischen von Marlis und Paul Pörtner, Köln/Berlin 1966, S. 49-65.

- Theweleit, Klaus: Buch der Könige. Band 2x. Orpheus am Machtpol. Zweiter Versuch im Schreiben ungebetener Biographien, Kriminalroman, Fallbericht und Aufmerksamkeit. Sonderausgabe für Zweitausendeins, Basel/Frankfurt am Main 1996.
- Tieck, Ludwig: Die Teegesellschaft. Lustspiel in Einem Aufzuge (1796). In: Schriften. Zwölfter Band. Berlin 1829, S. 355-420.
- Tieck, Ludwig: William Lovell (1795-96). Hrsg. Walter Münz. Stuttgart 1999.
- Tucholsky, Kurt: Drei neue Bücher (1913). In: Deutsches Tempo. Texte 1911 bis 1932 (Gesammelte Werke, Ergänzungsband 1). Herausgegeben von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz, Reinbek bei Hamburg 1985, S.49-52.
- Vernant, Jean-Pierre: Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 1987.
- Vila-Matas, Enrique: Bartleby & Co. Roman. Aus dem Spanischen von Petra Strien, Zürich 2001.
- Vismann, Cornelia: Akten. Medientechnik und Recht. Frankfurt am Main 2000.
- Visser, Anthonya: Bild-Sprache. Barbara Köhlers Texte für öffentliche Räume. In: Georgina Paul and Helmut Schmitz (ed.): Entgegenkommen. Dialogues with Barbara Köhler. Amsterdam 2000, S. 195-213.
- Vogl, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München 1990.
- Wieland, Christoph Martin: Die Prüfung Abrahams in drey Gesängen [1753]. In: Sämtliche Werke. Bd. XIII. Supplemente 3. Hamburg 1984, S. 33.
- Wiesel, Elie: Die Opferung Isaaks: Geschichte des Überlebenden. In: Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Freiburg im Breisgau 1980, S. 75-105.
- Wölfel, Kurt: Über die schwierige Geburt des Gesprächs aus dem Geist der Schrift. In: K.W.: Jean Paul-Studien. Frankfurt am Main 1989, S. 72-101.
- Zuidema, Willem: Isaak wird wieder geopfert. In: Drs. (Hrsg.): Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung. Aus dem Niederländischen von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 13-44.

RECHT AUF GESCHWÄTZ / RECHT OP GEZWETS
Geltung und Darstellung von Rede in der Moderne
Geldigheid en representatie van het spreken in de moderne tijd

SAMENVATTING

Geschwätz, bavardage of kletspraat in de moderne literatuur is zeker niet gelijk te stellen aan te veroordelen banaal taalgebruik. Literair gezwets gaat ook over vragen van fundamenteelere aard, zoals onder welke premissen uitspraken nog aanvaardbaar zijn en wat eigenlijk verantwoordelijk taalgebruik is. Vanuit deze vaststelling onderzoekt dit proefschrift een specifieke literatuur die in de 20^e eeuw haar hoogtepunt kent. Los van het onderscheid tussen goede en slechte uitspraken claimt deze literatuur het recht, de afvalproducten van het discours te mogen hergebruiken voor een onafhankelijke *bavardistische écriture*. Conceptueel volgt de studie het spoor van theoretici als Maurice Blanchot, Gilles Deleuze en Jacques Derrida, die de plaats van literair taalgebruik binnen het modern maatschappelijk discours onderzoeken.

De studie gaat ervan uit dat het literair gezwets bij 'onverbiddelijke' auteurs als Kafka en Beckett leesbaar is als eindpunt van een ontwikkeling die sinds de romantiek virulent geworden is. In de inleiding wordt, voortbouwend op het werk van Foucault en McLuhan, een kleine evolutiegeschiedenis van die ontwikkeling geschetst. Het uitgangspunt is de constatering dat de snelle media-ontwikkeling in de moderne tijd voor een sterke uitbreiding van uitingsmogelijkheden gezorgd heeft. Hierdoor is het discours oncontroleerbaar geworden en is het nog maar moeilijk te bepalen, wie er recht van spreken heeft. Uitspraken lopen onophoudelijk het gevaar als *gezwets* te worden bestempeld. Daardoor is het probleem van het kletsen onontkoombaar geworden en krijgt het ook theoretische urgentie. Auteurs als Søren Kierkegaard en Karl Kraus zien het gezwets als een kernelement van de door hen gediagnostiseerde crisis van de moderniteit. Door de sterke uitbreiding van de publieke arena's groeit ook de discussie over de vraag wie er nog communicatienormen voor de hele samenleving kan formuleren en wie er over genoeg macht beschikt, die te garanderen. Onder invloed van de nieuwe media grammofoon en

vooral radio kan de literatuur zich aan deze concurrentiestrijd over ideale gespreksnormen onttrekken. Die massamedia trekken de reflectie over het publieke spreken sterk naar zich toe, waardoor de literatuur de kans krijgt haar verantwoordelijkheid radicaal te herformuleren. De literatuur ziet het als haar bijzondere taak te onderzoeken welke inkijk literair gezwets geeft in het wezen van de taal. De zwetser is niet langer de zondebok of de parasiet die de redelijke communicatie ondermijnt. Hij figureert nu binnen een kader waarin het open gelaten wordt, hoe gezwets beoordeeld moet worden.

Juist deze onbepaaldheid van literair gezwets is een rode draad in het essayistische werk van Maurice Blanchot. Als eerste heeft hij er een consistente theorie over ontwikkeld, die in het eerste deel het proefschrift wordt behandeld. Met Louis-René des Forêts, de auteur van *Le bavard*, vraagt Blanchot naar het verschil tussen geschreven en gesproken *bavardage*. Literair gezwets weerspiegelt niet meer in eerste instantie de gesprekscultuur maar is eerder op de onverantwoordelijkheid van *bavardage* gefixeerd. Dat moment maakt het mogelijk een perspectief op de kracht van taaluitingen te ontwikkelen, dat minder door morele, retorische en stilistische criteria vertroebeld wordt.

Net als Henri Lefebvre vraagt Blanchot naar de verhouding tussen *bavardage* en het alledaagse, om met hem vast te stellen dat nu precies dat alledaagse het verborgen referentiepunt van het discours is. Volgens Lefebvre functioneert de natuur of god niet langer als referentie, omdat alles gericht is op het leven in de grote stad. Met haar metataal zou de filosofie de ontstane leemte in het referentiesysteem nog kunnen opvullen, maar zij vindt in de massacultuur geen gehoor meer. En de gedachte dat het alledaagse zelf het referentiepunt zou zijn, is onverdraaglijk – het alledaagse is immers onverantwoordelijk en kan geen rekenschap van zichzelf afleggen. De literatuur is zich hiervan bewust en reflecteert deze paradoxie. Als voorbeeld presenteert het proefschrift het kort verhaal *Kinder auf der Landstraße* van Franz Kafka, met als voorloper het verhaal *Das Fremde Kind* van E.T.A. Hoffmann. Bij Kafka verleidt de gemeenplaats dat de stedelingen niet slapen, een dorpskind ertoe op een avond daadwerkelijk naar de stad te lopen. Bij Hoffmann verstoort het *Geschwätz* uit de stad definitief de landelijke kinderwereld.

Met Jean Paulhan onderzoekt Blanchot verder de pogingen om de oneigenlijke retoriek een halt toe te roepen. De *terreur* die banale gemeenplaatsen uit de taal wil weren en met revolutionair geweld een taalzuivering wil doordrukken, is daarvoor geen realistische optie. Uitspraken laten zich niet op bevel eenduidig maken en betekenisvervlakking is niet te vermijden. Om woorden eenduidig te houden, zouden ze eigenlijk van het gemeenschappelijke gebruik moeten worden losgekoppeld. Dat experiment waagt Beckett. In het proefschrift worden zijn *Textes pour rien* geanalyseerd. Daarin toont Beckett nauwgezet aan dat je de gemeenplaatsen van de taal niet met geweld kunt doodpraten. De literatuur kan niet *bavardistisch* of onverantwoordelijk genoeg worden. Je kan enkel proberen, door met opzet de onzuiverheden van de taal op te zoeken, het normale spreken zo sterk te laten verstommen, dat het oorspronkelijke gemurmel van het *zijn* zich daarachter manifesteert.

In die zin is Beckett voor Blanchot een soort nieuwe Orfeus. Hij is immers op zoek naar datgene wat de taal omgeeft. Want meer nog dan Eurydike uit de onderwereld te bevrijden, was Orfeus volgens Blanchot gefascineerd door het donkere dat het geliefde object van zijn gezang omhult. Dat verleidt Orfeus naar Eurydike om te kijken, waardoor ze voor eeuwig in de onderwereld verdwijnt. De tragiek van de zanger of dichter is, dat hij niet tegelijkertijd het object van zijn kunst en het ruisen van de taal kan grijpen. Dit representatieprobleem begeleidt de literatuur sinds de mythische oorsprongsvertelling van Orfeus. Met de Orfeusmythe vraagt Blanchot dus naar de prijs die de dichter moet betalen, om de zuivere *bavardage* van de literatuur te representeren. Om de denkrichting van Blanchot te toetsen, kiest deze studie voor de vertelling *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* van Kafka. Daarin keert hij de Orfeusmythe om. Bij Kafka heeft de muis-zangeres Josefine het probleem dat er geen *institutionele* basis in de gemeenschap is, die een waardeoordeel over haar uitzonderlijke talent mogelijk maakt. In de wereld van de muizen bestaat namelijk geen differentie banaal/origineel. Josefine weigert echter haar gezang met het gezwets van de muizen te laten samenvallen. Door de muizen niet langer waargenomen verdwijnt ze uiteindelijk als een moderne Eurydike. Kafka's verhaal laat zien dat literatuur zich nooit volledig los kan maken van het maatschappelijk gezwets, wil ze haar zeggenschap niet verliezen. Eenmaal aan de grens van haar zeggenschap aangekomen, beweegt de literatuur zich op het

niveau van de mythe. Een niveau dat het toelaat, datgene uit te drukken waar eigenlijk geen taal voor is.

De literatuur zoekt via gezwets niet alleen de grenzen van haar mogelijkheden op; ze onderzoekt ook, wat er eigenlijk gebeurt, wanneer de taal zelf verhindert dat de spreker zijn maatschappelijke verantwoordelijkheid neemt. Wat als hij enkel nog op lege woorden kan terugvallen? Dit probleem wordt in het tweede deel van het proefschrift behandeld. Als modelvoorbeeld dient in de moderne tijd het verhaal van Abraham, die van god het bevel krijgt zijn beloofde zoon te offeren en die dit bevel niet met zijn vertrouwelingen kan delen. Het gaat daarbij minder om het offer Isaak dan om Abraham als slachtoffer van de taal. Meer nog dan een geloofstest, wordt hier de toerekeningvatbaarheid van de taal getest. Sinds Kierkegaards interventie zijn Abrahams discrete woorden niet meer zwijgzaam genoeg: Uit de vele varianten van het verhaal, die in dit deel geanalyseerd worden, blijkt dat de taalgebruiker praatziek dreigt te worden, wanneer zijn verhouding tot de wet aan eenduidigheid verliest. Op het punt van het geweld dat schuilgaat achter de dreiging in gezwets te vervallen, is de Abraham-mythe goed vergelijkbaar met Melvilles vertelling *Bartleby the Scrivener*, een parallel die ook Derrida en Deleuze trekken. De advocaat vindt bij Melville geen passend antwoord op de door Bartleby herhaalde incomplete zin „I would rather not to“. Net als Abraham kan de advocaat bij gebrek aan maatstaven slechts op lege gemeenplaatsen terugvallen om op Bartleby te reageren. Het redundante gebruik van de taal, dat normaal gezien verantwoordelijk (taal)handelen garandeert, dreigt zich hier enkel nog als gezwets te kennen te geven. De taal valt dus negatief op, zonder dat daar nog een zinvolle verklaring voor mogelijk is. Het onderscheid tussen praten en zwijgen, aanvaardbare uitspraken en gezwets vervaagt en is allesbehalve vanzelfsprekend. Geen macht kan de geldigheid van een uitspraak nog garanderen; het geweld schuilt immers in de taal zelf.

De literatuur kan hier niet voor helderheid zorgen en is dus zowel dader als slachtoffer. Doordat de literatuur de mythe van Abraham onophoudelijk varieert, herinnert ze constant aan het feit dat spreken zonder de dreiging van gezwets niet denkbaar is. Hiermee verraadt ze de taal. Maar tegelijk verzwijgt ze haar onmacht niet en laat ze zien dat

zelfs ver doorgedreven gewets zich niet volledig van iedere betekenis los kan maken. En dat is een troost.

CURRICULUM VITAE

Wim Peeters werd geboren op 9 september 1971 in het Belgisch-Limburgse stadje Hasselt. In de aangrenzende gemeente Zonhoven haalde hij in 1989 in het Sint-Jan Berchmansinstituut het vwo-diploma. Hij studeerde in 1998 met grote onderscheiding af aan de Universiteit Gent als *Licentiaat in de taal- en letterkunde: Germaanse Talen (Nederlands – Duits – Algemene Literatuurwetenschap)*. Nog daarvoor, in 1994, behaalde hij het diploma van *Geaggregeerde voor het Lager Secundair Onderwijs (Nederlands – Geschiedenis – Duits)* aan het Katholiek Instituut voor Pedagogisch en Sociaal Hoger Onderwijs te Hasselt. Van 1990 tot 2005 was hij werkzaam aan de Ruhr-Universiteit Bochum in Duitsland, eerst als docent voor Nederlandse taal en cultuur en vervolgens vanaf 2000 als wetenschappelijk medewerker in het DFG-*Project Kommunikation als Institution im Naturrecht (17.-18. Jahrhundert) und in Kommunikationstheorien (20. Jahrhundert)*, verbonden aan de leerstoel *Ästhetik und literarische Medien*. Verder werkte hij vanaf 2004 in Bochum als coördinator bij de totstandkoming van de aanvraag van ‚Sonderforschungsbereich 725‘ *Darstellung als Problem des Wissens. Technik – Wissenschaft – Künste* (een interdisciplinair en -universitair project). Sinds 2006 is hij promovendus aan de leerstoel Duitse taal- en letterkunde van de Universiteit Leiden en maakt hij deel uit van *Pallas*, het Instituut voor Kunsthistorische en Letterkundige Studies.