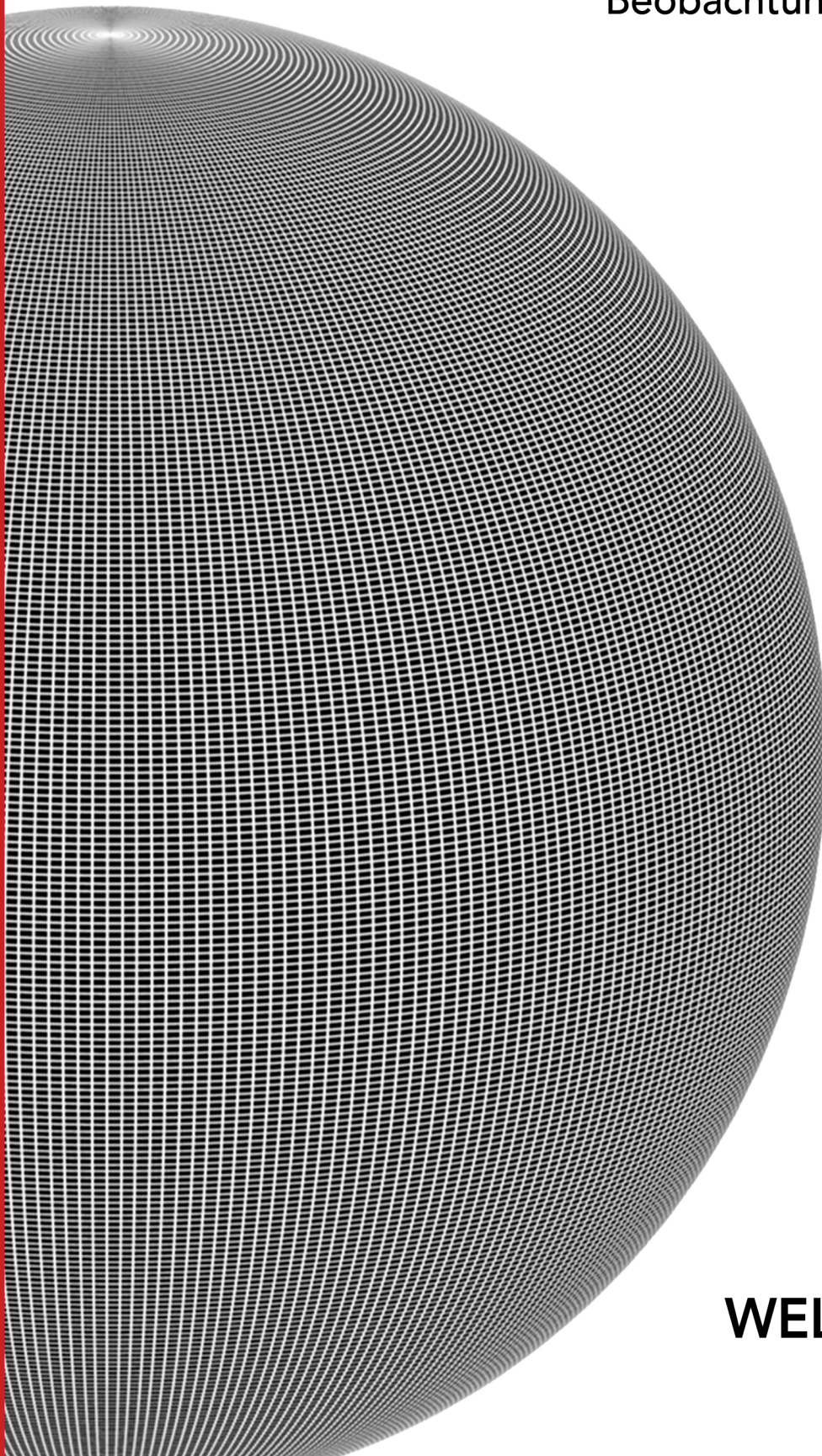


ISSN: 2702-0150

Ausgabe 1 Winter 2020

Bildbruch

Beobachtungen an Metaphern



Mit Beiträgen von

Alessandro De Francesco
Sina Dell'Anno
Simon Godart
Christian Guerra
Emmanuel Heman
Franziska Humphreys
Tobias Klein
Janneke Meissner
Petra Wodtke
Nicola Zambon

WELTENPHILOGIE

Bildbruch – Beobachtungen an Metaphern

Weltenphilologie
Ausgabe 1 Winter 2020

Herausgegeben von: Sina Dell'Anno und Simon Godart

Redaktion: Sina Dell'Anno, Simon Godart, Tobias Klein,
Johanna Pistorius, Anna Zrenner
Gestaltung und Layout: Tobias Klein, Johanna Pistorius, Anna Zrenner

Erscheinungsort: Berlin und Basel
ISSN: 2702-0150

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder innerhalb des Exzellenzclusters Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Projekt-ID 390608380. *Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) under Germany's Excellence Strategy in the context of the Cluster of Excellence Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Project ID 390608380.*

Inhaltsverzeichnis

Die Welt ist nicht genug. Anstatt einer Einleitung <i>Sina Dell'Anno, Simon Godart</i>	5
Beobachtungen an Derridas Metaphorologie <i>Nicola Zambon</i>	8
<i>Unstable Orbits 30, 41, 48</i> <i>Alessandro De Francesco</i>	39
„... was diese Welt eigentlich ist“. Fermate oder: Philologische Beobachtungen zu einigen zu vielen Metaphern bei Jean Paul <i>Sina Dell'Anno</i>	42
Die Auslegbarkeit der Welt und die Hermeneutik der Faktizität <i>Simon Godart</i>	64
Die Welt als Archiv und Archäologie als Methode ihrer Erschließung. Eine physische Annäherung <i>Petra Wodtke</i>	82
Basel, Mittelpunkt der Welt. Zum Konstrukt der Oikumene und seinen antiken und mittelalterlichen Vorbildern in einem Brief von Enea Silvio Piccolomini <i>Christian Guerra</i>	107
<i>Unstable Orbits 22, 42, 19</i> <i>Alessandro De Francesco</i>	124
Es geht uns um die Toten. Philologische Verfahren der Hervorbringung von poetischen Nachwelten in Paul Wühns „Das falsche Buch“ <i>Janneke Meißner</i>	127
Die Gedächtnisschrift der Philologie zwischen Lumpensammelei und Paraphrase. Überlegungen zu Erich Auerbach und Achim von Arnim <i>Emmanuel Heman</i>	148

Welt-Komposita: Geschichte, Latenz, Situation. Überlegungen zu: Erthel, Thomas, Stockhammer, Robert (Hg.): Welt-Komposita. Ein Lexikon. <i>Tobias Klein</i>	175
Das Wissen der Echsen: Gedanken beim Blättern in Freuds Herbarium <i>Franziska Humphreys</i>	183
<i>Unstable Orbits 62, 51, 50</i> <i>Alessandro De Francesco</i>	199
Zu den Autor*innen	202

Die Welt ist nicht genug Anstatt einer Einleitung

Ob es kritisches Selbstbewusstsein oder Selbstüberschätzung gewesen ist, die dafür gesorgt haben, dass unser Wunsch, ein Journal für *Beobachtungen an Metaphern* zu begründen, gleich mit einer ersten Ausgabe nichts Geringeres als die Welt zu ihrem Titelthema gewählt hat, wird sich nicht mit dem Handstreich eines kurzen Vorwortes entscheiden lassen. Fest steht, dass die Idee, über die Welt nachzudenken, uns einnahm, bevor eine Pandemie wo nicht die Einheit, so doch die (All-)Verbundenheit der modernen Oikumene schmerzlich zu Bewusstsein brachte. Auch die Absicht, mit unserem Journal im Jahr 2020 erstmals zu erscheinen, hatte sich herauskristallisiert, bevor dieses Jahr sich als Zeitraum einer langanhaltenden und globalen Krise zu erkennen gegeben hat. Denn lange bevor Corona dem Jahr seinen Stempel aufgedrückt hat, war 2020 als Jubiläumsjahr Hans Blumenbergs im Kalender markiert, der am 13. Juli seinen 100. Geburtstag gefeiert hätte. Für uns war dies Anlass genug, sein Projekt einer Metaphorologie aufzugreifen und ihm mit der besonderen Aufmerksamkeit auf Momenten des Bildbruchs neue Perspektiven abzugewinnen.

Erste Station dieses Unterfangens wurde der Workshop *Weltenphilologie. Modelle, Figurationen, Konstellationen globaler Lesbarkeit*, den wir während der kurzen Atempause der Pandemie im September diesen Jahres wider Erwarten in Berlin abhalten konnten. Für die finanzielle und organisatorische Unterstützung dieses Workshops sei der Freien Universität Berlin und namentlich dem EXC 2020 „Temporal Communities“ an dieser Stelle herzlich gedankt. Aus dem Dahlemer Werkstatt-Gespräch ist der Großteil der folgenden Studien und Betrachtungen hervorgegangen.

Die Anlehnung an Blumenbergs *Lesbarkeit der Welt*, wie sie dem Arbeits-Untertitel des Workshops abzulesen ist, sollte dabei von vornherein klarstellen, dass es uns nicht oder nicht unmittelbar um das Projekt einer ‚Philologie der Weltliteratur‘ im Sinne Erich Auerbachs gehen konnte – noch darum, die Welt in ihrem Zustand voranschreitender Globalisierung mit

literarisch-philologischen Mitteln kritisch in den Blick zu nehmen. *Weltenphilologie* sollte uns vielmehr als Stichwort dienen für die Öffnung eines denkbar weiten Frageraumes zwischen Philologie und Philosophie; eines Frageraumes, der gleichsam von vornherein im Zeichen der Katachrese stand. So war, um hier für einen Moment ins Anekdotische auszuschlagen, schon am Anfang unseres Fragens nach Welt und Philologie weniger das Wort als sein Fehlen: Zwischen dem Artikel „Weiblichkeit“ und dem Artikel „Werk“ fehlt in den von Karlheinz Barck et al. herausgegebenen *Ästhetischen Grundbegriffen* nämlich eine „Welt“. Und im Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft gibt es zwar das „weltliche Spiel“, die „Weltliteratur“ und – direkt vor dem „Werbetext“ – das „Welttheater“, nicht aber die „Welt“ selbst, noch nicht einmal eine mögliche. Dieses Fehlen, die Lücke im Lexikon ästhetischer und literaturwissenschaftlicher Grundbegriffe, lässt sich als manifester Ausdruck eines epistemologischen Mangels lesen: In ihr begegnet einem gleichsam die sichtbare Leerstelle, die die kantische Erkenntniskritik in den Enzyklopädien der Moderne hinterlassen hat, indem sie das Ganze der Welt ins unerreichbare Außerhalb der menschlichen Erkenntnisfähigkeit rückte. Dass nicht erst seit Kants Antinomien der reinen Vernunft in diese begriffliche Leerstelle die Metapher tritt, hat Hans Blumenberg zum Fundament seiner Metaphorologie gemacht. Um den Ausgangspunkt dieser Metaphorologie bei der Frage „Was ist die Welt?“ kreisen zahlreiche der in diesem Band versammelten Texte.

In diesem Sinne kam es durchaus nicht Frage, die Bestandteile des etwas ungelungen Kompositums *Weltenphilologie* einfach vorauszusetzen: Die Welt ist nicht genug, wenn man sie als Abstraktum, metaphysisch-kosmologischen Leitbegriff, als historisch wandelbaren Bedeutungsträger oder schließlich als absolute Metapher auffasst – und auch ihre Pluralisierung zeugt nur entfernt von der Möglichkeit, dass es viele, vielleicht zu viele Welten gibt, als dass man ihnen mit der einen Lesbarkeit gerecht werden könnte. Umgekehrt aber taugt auch die Philologie nicht dazu, dem notorisch unterbestimmten Weltbegriff eine metaphorische Stütze anzubieten, ist sie selbst doch Name einer Vielzahl von Verhaltensweisen, Praktiken und Auffassungen von Lesbarkeit, die sich ebenso einer Vereinfachung und Vereinheitlichung auf einen festumrissenen Begriff entziehen. *Weltenphilologie* sollte mithin eine Verschränkung zweier metaphorisch noch unbestimmter Räume darstellen, und so vielmehr zeigen, dass, wenn man sie denn einmal als absichtsvolle Katachrese ungehörig zusammenfügt, die Unbestimmtheit der Welt auf diejenige der Philologie hinüberwirken kann, ohne dass die ‚Liebe zum Wort‘ sich mäßigend auf den Weltbegriff ausüben könnte.

Die Provokation dieser Beieinanderstellung ist denn auch nicht unbeantwortet geblieben. Die Beiträge nahmen sich je in eigener Akzentuierung der Frage als Ungleichung mit zwei Unbekannten an und führten vor Augen, wie die Fluchtlinien und Bruchkanten der beiden Leitbegriffe verlaufen könnten. So individuell die Erkundungsgänge sind, welche die in diesem Band vertretenen Autor*innen unternehmen, so vielfältig sind die Überschneidungen ihrer Wege. So finden verschiedene Beiträge nicht nur im metaphorologischen Projekt Blumenbergs, sondern auch in Erich Auerbachs Überlegungen zur Philologie der Weltliteratur und, nicht ganz so naheliegend, in Werner Hamachers Thesen zur Philologie Anlaufstellen für ihre Reflexionen. Zu den geteilten Einsichten der hier versammelten Texte gehört dabei auch, dass die Frage nach der ‚Welt‘ der Philologie von der Frage nach der ‚Welt‘ der Literatur nicht zu trennen ist. Nicht nur ist die Philologie als eine, wenn man so will, Beobachtung dritter Ordnung auf die (ihrerseits weltbeobachtenden) Welten der Literatur verwiesen. Darüber hinaus führen gleich mehrere Beiträge dieser Ausgabe vor Augen, dass literarische Texte gerade in ihrer welterschöpfenden Praxis eine starke Affinität zur Philologie resp. zu philologischen Praktiken behaupten. Die ungeachtet solcher Gemeinsamkeiten markante Pluralität der Perspektiven kennzeichnet die Offenheit des unter dem Rubrum der *Weltenphilologie* eröffneten Frage- und Denkraums, der nicht nur zur Diskussion darüber einladen sollte, was denn alles der Fall ist, sondern auch, wie wir hoffen, neue begriffliche und metaphorische Beieinanderstellungen ermöglicht.

Eröffnet wird das vorliegende Heft durch den Beitrag von Nicola Zambon, dessen metaphorologische Lektüre von Derridas Texten zur Metapher sich zielsicher in jenes theoretische Feld begibt, in dem *Bildbruch* seine programmatische Verankerung hat. Ihm folgen im Hauptteil die im engeren Sinne um den Themenschwerpunkt *Weltenphilologie* gruppierten Beiträge des gleichnamigen Workshops, ergänzt um einige kleinere essayistische Formate, die sich vor allem mit bestimmten Konfigurationen der Weltenphilologie und -poesie auseinandersetzen, um weniger von einem gegebenen begrifflichen Rahmen aus als aus den Texten selbst die Fraglichkeit globaler Lesbarkeit zu entwickeln. Kontrapunktiert werden die Texte von einem künstlerischen Beitrag: Alessandro De Francescos *Unstable Orbits* erkunden in poetischen Text-Bild-Kompositionen die Welten der theoretischen Physik. Die disziplinäre wie stilistische Bandbreite dieses Heftes entspricht dabei ganz jener Idee eines Frageraumes, die wir *Bildbruch* zugrunde legen möchten: eines Frageraumes, der Platz lässt für Erkundungen ohne gewissen Ausgang.

So verstanden, kann die erste Ausgabe trotz ihres leicht sperrigen Titels einen Grundton für das folgende Programm bieten – wenn es uns gestattet ist, zur Begründung einen selbstverfügbaren Bildbruch ins Zentrum gerückt zu haben. *Bildbruch. Beobachtungen an Metaphern* wird weder ein einheitliches Programm vorschlagen, noch versuchen, über einen sehr losen Anschluss an die Metaphorologie hinauszugehen. Katachresen werden wiederkehrend und unter Betonung der Bedeutungsvielfalt dieses rhetorischen Begriffs zum Gegenstand der hier veröffentlichten Studien gemacht werden – aber keineswegs exklusiv und unter der Einhaltung sämtlicher Abstands- und Vorsichtsmaßnahmen einer vermeintlichen Reinheit des Konzeptes gegenüber. In den kommenden Ausgaben werden unterschiedliche Themenschwerpunkte gesetzt werden, und auch die Herausgeber*innenschaft der folgenden Nummern wird nicht allein beim jetzigen Redaktionsteam liegen – *Bildbruch* soll ein Forum für unterschiedliche, vorrangig junge wissenschaftliche Stimmen bieten, die sich mit Fragen der Philologie und Literaturwissenschaft, der Philosophie und ihrer Geschichte, der Rhetorik und Poetik, ihren Theorien sowie der Sprach- und Literaturkritik befassen.

Wir danken den Träger*innen von *Bildbruch 1* für ihr Mitwirken an diesem publizistischen Auftakt. Ein ganz besonderer Dank geht an die Mitarbeiter*innen der Redaktion, Tobias Klein, Johanna Pistorius und Anna Zrenner. Ihr unermüdliches Engagement hat dieses Journal nicht nur überhaupt erst ermöglicht, sondern die Arbeit daran zu einer unverhofft beglückenden Erfahrung werden lassen.

Basel / Berlin, Dez. 2020

Sina Dell'Anno & Simon Godart

Beobachtungen an Derridas Metaphorologie

Nicola Zambon

In seiner *Weißer Mythologie* interpretiert Jacques Derrida die Geschichte der Philosophie als zweieinhalb Jahrtausende angestrebter Bemühungen um eine klare und distinkte Bestimmung dessen, was Metapher ist oder sein soll. Wie kaum ein anderer Zentralbegriff europäischer Denktradition sei die Metapher den unterschiedlichsten Definitionsversuchen, die bis heute nicht abgerissen sind, unterworfen gewesen; doch die jeweiligen definitiven Optionen – so lässt sich Derridas implizite These resümieren – dienen der Selbstverständigung und -ermächtigung der Philosophie in Abgrenzung von der Rhetorik. Gerade diese Kontraposition habe die Gegensätze hervorgebracht, die der metaphysischen Tradition zugrunde liegen: begrifflich/metaphorisch und – damit einhergehend – *eigentlich/uneigentlich*, sowie *ursprünglich/abgeleitet*, *natürlich/artifiziell*, *sinnlich/geistig* usw. Kein Zufall sei dabei, dass die Geburtsstunde des Metaphernbegriffs mit Aristoteles schlägt, denn gerade seine Definition von Metapher als *translatio*, als uneigentlicher Gebrauch von Ausdrücken, diskriminiere das Bildliche und das Figurative gegenüber dem rein Begrifflichen, das das vermeintliche *proprium* der Sprache darstellt, sodass der Metaphernbegriff – eben als Definition der Metapher, als Versuch ihrer Abgrenzung und Zählung – Ausdruck der hegemonialen Position des Logos wird.

Dem Logozenismus stellt sich das Projekt der Dekonstruktion bekanntlich diametral entgegen. Derrida führt die Metapher über die Antithese zum Begriff hinaus und befreit sie von der Opposition zwischen eigentlichem und abweichendem Sinn, die wiederum den metaphysischen Dualismus *Wesen/Schein* in sich birgt. Die Rhetorik lässt sich nicht von der Philosophie trennen: Gerade das Schema *eigentlich/figurativ* bildet die Voraussetzung und das Funktionsprinzip von beiden. Wie wir sehen werden, geht es Derrida vor allem darum, die unausweichliche, nicht wegzudenkende Bildlichkeit der Sprache, die in einer unaufhörlichen Bewegung der Semiose zum Ausdruck kommt, immer wieder ans Licht zu bringen. Gerade darin ist die

Katachrese – so lautet die These, die ich in diesem Beitrag vertrete – für Derrida konstitutiv: Sie figuriert diese endlose Bewegung von Abnutzung, Erosion und Verarmung zum einen, Umdeutung, Neuschreibung und Akkumulation von Sinn zum anderen, die im andauernden Prozess im Brauch, Gebrauch und Missbrauch der Sprache gestiftet wird.

Im Folgenden geht es in einem ersten Schritt darum, die Überlegungen zum metaphorischen Status der Sprache und zur Sinnforderung nachzuvollziehen, die einzulösen Ergebnis des freien Spiels der Signifikanten ist. Es wird sich zeigen, inwiefern Derridas Argumentation beabsichtigt, die Möglichkeitsbedingungen des Vorkommens von Metaphern und anderen sprachlichen Formen offenzulegen:¹ Die Dekonstruktion dient der Kritik des Logozentrismus, operiert in dessen Innerem, erschließt Räume der Verschiebung und Zersplitterung einer unendlichen, zentrifugalen Semiose. In einem zweiten Schritt geht es mir darum, zu zeigen, dass Derridas Dekonstruktion durch einige Ergänzungen als Metaphorologie verstanden werden kann bzw. sich als Metaphorologie versteht: Derridas Projekt kann also – so die weitere These – als Untersuchung der Bedingungsmöglichkeiten von Sprach- als Denkphänomenen rekonstruiert werden. Gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich der Vergleich von Derridas Projekt mit Blumenbergs metaphorologischen Paradigmen als äußerst produktiv. In der Bildlichkeit der Sprache erkennt Blumenberg ein anthropologisch relevantes Bedürfnis nach Orientierung; ausgerechnet die Frage nach der pragmatischen Wertigkeit der Metaphern, deren Untersuchung Movens von Blumenbergs Unterfangen ist, bleibt in Derridas Metaphorologie indes unberücksichtigt. Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den beiden Projekten deute ich anhand zweier theoretischer Konzeptionen des Figurativen, derer sich Derrida und Blumenberg bedienen und die als Matrix ihrer metaphorologischen Projekte dienen: Aristoteles' Metapherntheorie aus der *Poetik* einerseits, Kants Untersuchungen zum Symbol (in der *Kritik der Urteilskraft*) andererseits. Der aristotelischen Definition von Metapher und ihrer Rolle in Derridas *Weißer Mythologie* ist der erste Paragraph gewidmet.

1. Dissemination des Metaphorischen

Aristoteles definiert die Metapher als Übertragung eines Wortes, das von seiner eigentlichen Bedeutung abweichend verwendet wird: μεταφορά δέ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά.² Sofern μεταφορά (Metapher) genauso wie

¹ Wegweisend zu diesem Thema sind Mende 2013 und Friedrich 2015, insbesondere 129–153.

² Aristoteles, *Poet.*, 1457b 6–7.

ἐπιφορά (Übertragung) auf das Verb φέρω (tragen, bringen) zurückgehen, verweist das Etymon auf eine räumliche Bewegung, die den Bedeutungswechsel veranschaulicht. Aristoteles' Metapherntheorie ist deshalb semantisch, der Lexis (*elocutio*) untergeordnet: Ihre Matrix ist poetisch, daher immer schon mit der Ausarbeitung der Sprache verknüpft. Durch den Gebrauch der Einbildungskraft wird ein Wort seinem üblichen (κύριον) Gebrauch entnommen und in einen neuen Kontext gestellt, in dem es zunächst befremdlich (ἀλλότριον) wirkt. So ist eine Metapher für Aristoteles ‚gut‘, d.h. angemessen, sofern sie „nach Analogie gebildet“ ist,³ also „Ähnlichkeiten“ z.B. zwischen zwei Gegenständen erkennen lässt.⁴ Das gelingt erst dann, wenn die herangezogenen Merkmale eine Gemeinsamkeit aufweisen: Das Alter etwa verhält sich zum Leben wie der Abend zum Tag, sodass man vom „Abend des Lebens“ sprechen kann.⁵ Die aristotelische Definition der Metapher entstammt einem Sprachverständnis, das eine ontologische Entsprechung zwischen Wort und Gegenstand annimmt, also auf der Idee der sprachlichen Mimesis beruht, sodass das aristotelische Sprachmodell eine gleichsam topologische Auffassung impliziert, die durch die Entgegensetzungen *eigentlich/uneigentlich*, *ursprünglich/abgeleitet*, *natürlich/artifizuell*, *sinnlich/geistig* organisiert ist.

Indem Aristoteles den Wörtern eine mimetische Kraft zuschreibt, die die Nachahmung (μίμησις) der Natur (φύσις) durch und in der Sprache ermöglicht, gewinnt das naturphilosophische Modell der *Physik* auch für seine Metapherntheorie eine zentrale Bedeutung.⁶ Interpretiert Aristoteles die *physis*, die ‚Natur‘, als produzierendes Prinzip *und zugleich* als produzierte Gestalt, so spiegelt sich diese Zweideutigkeit in der Doppelbestimmung des Ausdrucks τέχνη (Kunst bzw. Technik) wider: Vollendung *und* Nachahmung dessen, was in der Natur gegeben ist. Die τέχνη als Gesamtheit menschlicher Kunstfertigkeiten „bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß, nämlich dort, wo sie die Natur selbst nicht zu einem Abschluß zu bringen vermag; teils bildet [sie] Gebilde der Natur nach.“⁷ Ist die Natur, wie Aristoteles behauptet, „final bestimmt“, so ist die τέχνη als deren *Nachahmung* oder *Vollendung* ebenfalls zweckorientiert: „Wäre beispielshalber ein Haus ein Naturprodukt, es käme dann genau auf demselben Wege zustande, wie es faktisch durch die

³ Aristoteles, *Rhet.*, 1411a resp. 1410b 20–25.

⁴ Aristoteles, *Poet.*, 1459a 8: τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν.

⁵ Aristoteles, *Poet.*, 1457b 6–7. Die Formel, nach der die Metapher Epiphora eines fremden Namens ist, zielt darauf, im Analogon die Matrix der Verschiebung aufzuweisen, indem sie metonymisch auch die anderen sprachlichen Elemente wie Adjektiv und Verb auf den Namen zurückführt.

⁶ Aristoteles, *Rhet.*, 1404a 21.

⁷ Aristoteles, *Phys.*, 199a 15–17.

menschliche Arbeit hergestellt wird.“⁸ Dementsprechend heißt Wachstum Selbstverwirklichung der φύσις; τέχνη hingegen deren Verwirklichung durch das menschliche Handeln. Was wiederum verwirklicht werden kann, ist durch die Natur determiniert, sofern diese der Inbegriff des überhaupt Möglichen ist. Auf dieser Strukturgleichheit von φύσις und τέχνη beruht auch Aristoteles' Metapherntheorie. Denn die Erkenntnis, die der Logos *durch* und *in* Metaphern gewinnt, fußt auf der Analogie zwischen Natürlichem und Künstlichem bzw. Künstlerischem, die der Korrelation zwischen Kosmos und Logos in der Antike innewohnt: „Die vollkommene Kongruenz von Logos und Kosmos schließt aus, daß die übertragene Rede etwas leisten könnte, was das κύριον ὄνομα nicht äquivalent zuwege brachte.“⁹ Auch die Metapher – unter den sprachlichen Mitteln „bei weitem das Wichtigste“¹⁰ – ist τέχνη, welche etwas „durch das Vor-Augen-Führen“¹¹ entstehen läßt.

Gerade deshalb trägt der aristotelische Begriff der Metapher als abweichende Übertragung eines Wortes laut Derrida metaphysische Züge: Mit der Eigentlichkeit der Bedeutung behauptete er eine Ontologie des Namens, eine Bindung des Begriffs an die Sache selbst also, und zementiert, indem er den Anschein von Ursprünglichkeit oder Eigentlichkeit weckt, die Oppositionen der abendländischen Philosophie.¹² Wie bereits Heidegger, so sieht Derrida den Grundzug der Metaphysik in der Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Nicht-Sinnlichen. Gleichwohl bleibt er nicht bei Heideggers Diktum stehen, dass „[m]it der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik [...] auch die maßgebende Vorstellung von der ‚Metapher‘ hinfällig“ werde;¹³ vielmehr demontiert er jede metaphysische Position, die die Sprache als Sinnübertragung vom sinnlichen oder natürlichen zum intelligiblen oder geistigen Bereich versteht. Ziel ist es dabei, den Imperativ einer Philosophie zu dekonstruieren, die eine transparente und eindeutige, da rein begriffliche Sprache zu sprechen vorgibt, indem sie das figurative Element, das sich diesem Prinzip entzieht, auszuschließen sucht. Eben dieses Element ist für Derrida indes der wesentliche und unkontrollierbare Teil nicht nur der philosophischen Sprache, sondern der Sprache überhaupt.¹⁴

Die Metapherntheorie in Aristoteles' *Poetik* ist für Derrida deswegen zentral, weil sie für die gesamte metaphysische Tradition repräsentativ steht: Sie dient ihm als *pars pro toto* zur Schilderung der metaphysischen und

⁸ Aristoteles, *Phys.*, 199a 12-13.

⁹ Blumenberg 1960, 9.

¹⁰ Aristoteles, *Poet.*, 1459a 6.

¹¹ Aristoteles, *Rhet.*, 1411b 23.

¹² Derrida 1968b, 209-211.

¹³ Heidegger 1997, 89.

¹⁴ Siehe Derrida 1968b, 238.

rhetorischen Schemata, auf deren Dekonstruktion er abzielt. Derrida bestimmt die Metapher nicht als ein Phänomen auf der Ebene der Lexis, sondern – anders als Aristoteles – der Syntax: Metaphern erhalten ihre Bedeutung gerade nicht aus einem wie auch immer gearteten eigentlichen Wortsinn, aus einer ontologisch angemessenen Bezeichnung. Denn im System der Sprache finde keine metaphorische Übertragung zwischen einem sinnlichen und einem intelligiblen Bereich statt, zumal die Sprache nicht länger ein System von Repräsentationen oder Vorstellungen ist, sondern im Wesentlichen Artikulation, Gliederung und Vernetzung von Zeichen: „[J]eder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist.“¹⁵ Die Funktion der Ähnlichkeit, auf der die Metapher in der aristotelischen Metapherntheorie beruht, gründet nun in sprachlicher Kontinuität und Nachbarschaft. Anders ausgedrückt: Derrida versteht die Metapher als Glied einer Kette, das durch eine Verbindung „innerhalb der Sprache“¹⁶ mit anderen, benachbarten Gliedern verknüpft ist: Ein ‚Netz‘ (*réseau*) latenter sprachlich-kultureller Beziehungen bildet das Gewebe, in das Metaphern und Begriffe eingesponnen, in das auch die Sprecher selbst immer schon verwickelt sind. Die semantische Sprachstruktur erweist sich dabei als eine metonymische: Sie bildet komplexe Geflechte von Verbindungen und Bezügen.¹⁷ Das Spiel der Differenzen, das sich als Bewegungsgesetz der Kultur verstehen lässt, folgt dabei einer Logik der Verkettung. Dennoch gleichen die sich verkettenden Sprachhandlungen keinen diskreten, in sich abgeschlossenen Gliedern, wie bei einer echten Kette, die vorangehenden Glieder zeichnen vielmehr Horizonte vor, in die die folgenden eintreten.

Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen, denn wenn es keine Eigentlichkeit gibt, kommt es zu einer „ubiquitäre[n] Ausbreitung“,¹⁸ einer „*dissémination*“¹⁹ des Figurativen: Wir gewärtigen eine „abgründige

¹⁵ Derrida 1968a, 37. Derridas Sprachauffassung rekurriert auf die Grundthese Saussures, „daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten [*différences*] gibt.“ (Saussure 1916, 143) Ein Zeichen gewinnt laut Saussure erst dadurch Bedeutung, als es in systematischer Korrelation zu anderen Zeichen steht bzw. durch die Differenz oder die Opposition zu anderen Zeichen. Derrida geht über Saussure hinaus, indem er in dem „Spiel“, durch das die Differenzen aufeinander verweisen, ihren Ursprung ausmacht und zugleich durchstreicht. „Was sich *différance* schreibt, wäre also jene Spielbewegung, welche diese Differenzen [...] durch das ‚produziert‘, was nicht einfach Tätigkeit ist. Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfachen und an sich unmodifizierten, indifferenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihm der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“ (Derrida 1968a, 37)

¹⁶ Derrida 1968b, 234.

¹⁷ Zur metonymischen Struktur der Sprache siehe Haverkamp (1998), 13–14.

¹⁸ Mende 2013, 207.

¹⁹ Derrida 1971a, *passim*.

Verallgemeinerung des Metaphorischen“.²⁰ Aber was geschieht dabei mit der Metapher? Nun ja, laut Derrida „alles, es gibt nichts, was nicht mit der Metapher geschieht und durch die Metapher geschähe. Jede Aussage, gleichgültig über welches Thema, auch jede Aussage über die Metapher selbst –, wird sich ohne Metaphern nicht bilden lassen“.²¹ Nicht nur erweist sich die Sprache im Ganzen als metaphorisch, als figurativ; selbst der Metaphernbegriff wird problematisch, weil er ausschließlich in Abhängigkeit von der Möglichkeit eigentlichen Sprachgebrauchs verständlich ist.

Derrida hat auf die Verschränkung und Differenzierbarkeit von Begriff und Metapher am Beginn der philosophischen Begriffsbeschreibung hingewiesen: „[D]ie ‚Gründer‘-Begriffe [*concepts fondateurs*] (*theoria, eidos, logos, usw.*)“ der Philosophie wurden aus einer Reihe von „archaischen Tropen“ als „,natürliche[‘] Sprache bestimmt“.²² In der natürlichen Sprache zirkulierten immer schon jene figurativen Ausdrucksweisen, aus denen die Philosophie ihre *concepts fondateurs* geschöpft hat. Jedes dieser *concepts fondateurs* ist – so hat Derrida diese Urszene beschrieben –

[...] aus einem Netz [*réseau*] von Philosophemen hervorgegangen, die ihrerseits Tropen oder Figuren entsprechen und die diesen gleichzeitig oder in systematischer Weise innerlich verbunden sind. Diese Schicht von ‚Gründer‘-Tropen [*tropes instituteurs*], dieser Belag von ‚ersten‘ Philosophemen [*premiers philosophèmes*] (angenommen, die Anführungszeichen sind hier eine ausreichende Vorsichtsmaßnahme) kann nicht beherrscht werden. Sie läßt sich nicht durch sich selbst, durch das, was sie selbst hervorgebracht hat, beherrschen, sie läßt auf ihrem Boden austreiben, getragen von ihrem eigenen Fundament [*socle*].²³

Die *concepts fondateurs* sind weder Metaphern noch Begriffe,²⁴ denn sie wurden verwendet, bevor die Philosophie zwischen Begriff und Metapher zu differenzieren wusste; nicht zuletzt wurde „die Unterscheidung [...] in einer von ihnen ermöglichten philosophischen Sprache geleistet und begründet“.²⁵ Ihre

²⁰ Derrida 1968b, 219.

²¹ Derrida 1978, 199.

²² Derrida 1978, 218. Dubois zufolge (zitiert nach Schüttpelz 1996, 35–36) sind Katachresen die Restbestände einer erstarrten Rhetorik: „Andererseits werden gerade in den sog. natürlichen Sprachen, als Restbestände willentlicher oder spontaner poetischer Wortschöpfung, große Mengen von bildlichen Ausdrücken, Sprichwörtern, Vergleichen, rhythmischer Formeln mitgeschwemmt – kurzum einer erstarrten Rhetorik, die aber wiederbelebt werden kann.“ In diesem Zusammenhang siehe auch Lausberg 1984, 286: „Die Erklärung der Metapher aus dem Vergleich ist im übrigen nur eine nachträgliche rationale Deutung der urtümlich-magischen Gleichsetzung der metaphorischen Bezeichnung mit dem Bezeichneten: ‚er ist ein Löwe in der Schlacht‘ bedeutet urtümlich-magisch: ‚der Kämpfer war ein wirklicher Löwe, er hatte Löwennatur angenommen‘. Die Metapher ist ein urtümliches Relikt der magischen Identifizierungsmöglichkeit, die nunmehr ihres religiös-magischen Charakters entkleidet ist und zum poetischen Spiel geworden ist. [...] Auch die metaphorische Katachrese ist ein urtümliches Relikt, und zwar in der Alltagssprache“.

²³ Derrida 1968b, 214.

²⁴ Derrida spricht undifferenziert von *tropes instituteurs* und *concepts fondateurs*.

²⁵ Mende 2013, 214.

Trennung ist auf diese Grundsicht nicht anwendbar, weil diese ihr vorausliegt, und zwar sowohl historisch als auch systematisch: Sie geht der Begründung der philosophischen Sprache also nicht voraus, ganz im Gegenteil entsteht sie erst als Leistung des philosophischen Diskurses. Die Grundbegrifflichkeit der Metaphysik, zu der auch der Begriff der Metapher selbst gehört, hat sich aus der Struktur dieser *concepts fondateurs* entwickelt, deren tropische bzw. figurative Logik das philosophische Unternehmen tief geprägt hat. Heideggers Feststellung, das „Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik“,²⁶ kehrt Derrida um: Die Philosophie gibt es nur kraft des Figurativen. Doch zugleich wird Heideggers These bestätigt: Das, was metaphorisch, d.h. uneigentlich, abgeleitet ist, ist dies nur in Abhängigkeit von jenen begrifflichen Unterscheidungen der Metaphysik.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Derridas These begreifen, die „Metapher [sei] weniger im philosophischen Text – und im rhetorischen Text, der darauf abgestimmt ist – vorhanden als jener in der Metapher“.²⁷ In kritischer Anlehnung an Nietzsche, der die Philosophie in der Metapher fundiert wissen wollte,²⁸ zielt Derridas Auslegung auf einen Bereich, der der Unterscheidung von Begriff und Metapher vorausgeht und den Rodolphe Gasché als ‚Quasi-Metaphorizität‘ bezeichnet hat. Die quasi-metaphorische Schicht der *concepts fondateurs* beschreibt er als strukturellen Zusammenhang: „Die irreduzible Metaphorizität der ‚Gründer‘-Tropen [...] gehört wesentlich zur Ordnung der Syntax“ und muss „als eine *Struktur* der Instituierung, Gründung, Definition beschrieben werden.“²⁹ Denn „[d]iese Implikation des Definierten in der Definition“, wie Derrida schreibt, „dieser Abgrund [*abîme*] der Metapher, wird niemals aufhören, sich zu stratifizieren [*se stratifier*], gleichzeitig sich auszuhöhlen und sich zu stärken.“³⁰

An diesem Szenario hat Derrida – wie Mende treffend schreibt – „zwei Grundzüge hervorgehoben“: zum einen die „Arbitrarität“, zum anderen die „Unkontrollierbarkeit der Struktur der Gründer-Tropen“.³¹ Dabei stimmt Arbitrarität nicht mit Willkürlichkeit überein: Gründer-Tropen sind nicht willkürlich gewählt, sondern, wie wir im Hinblick auf Blumenberg detaillierter sehen werden, kontingent, d.h. durch historisch-kulturelle Zusammenhänge bedingt. Derrida sieht keine notwendigen, sondern nur faktische Gründe, weshalb ein gewisses Bildfeld Gründer-Tropen generiert hat. Ausschließlich aus einer geschichtlichen Logik lässt sich daher erklären, warum etwa dem

²⁶ Heidegger 1997, 89.

²⁷ Derrida 1998b, 248.

²⁸ Nietzsche 1872, 873–890.

²⁹ Gasché 1998, 263–264.

³⁰ Derrida 1968b, 244.

³¹ Mende 2013, 215.

Bildfeld der Visualität und der Metaphorik des Sehens und der Sichtbarkeit eine so zentrale Rolle für die philosophische Tradition zukam – man denke nur an die Theorie (θεωρία) als Schau und an die damit einhergehende bzw. sie voraussetzende Lichtmetaphorik. Wenn aber die Setzung arbiträr ist, so erweist sich die Geschichte der Philosophie „als die Geschichte des Versuchs eines rationalen Umgangs mit den ‚gewaltsamen schöpferischen tropologischen Bewegungen‘ dieser quasimetaphorischen Grundstruktur“ der Sprache.³² Denn aus ihrer Arbitrarität erwächst auch ihre Unkontrollierbarkeit: Die Gegenstände und ihre Verhältnisse werden erst im Beziehungssystem der Sprache zu dem, was sie für eine Kultur oder Tradition je sind. Diese Beziehungen beherrschen zu können würde bedeuten, aus ihrem Beziehungssystem her auszutreten – was schlicht unmöglich ist.

2. Katachrese und Paläonym

Gerade an dieser Grundeinsicht wird zugleich deutlich, so kommentiert Mende Derrida wieder treffend,³³ weshalb „die philosophische Sprache ein System von Katachresen, ein Schatz ‚erzwungener Metaphern‘“ sei.³⁴ In der Tradition der Rhetorik bezeichnet die Katachrese das linguistische Phänomen einer verblassten Metapher, die ihre Bildlichkeit eingebüßt hat. Das Etymon des Terminus (griech. κατάχρησις, lat. *abusio*, dt. Missbrauch) verweist zudem auf den Gebrauch eines Wortes „in an incorrect way“.³⁵ Zunächst meint die Katachrese eine *translatio*, einen uneigentlichen Gebrauch von Ausdrücken und die Abweichung von deren gewohnter Verwendung sowie die Verschiebung ihres Signifikats, sodass sich die Katachrese als Spezialfall von Metapher verstehen lässt. Während die Metapher allerdings einen Ausdruck durch einen anderen ersetzt, überträgt die Katachrese einen Ausdruck dorthin, wo es noch keinen gibt. „Lebensabend“ etwa, um das aristotelische Beispiel zu bemühen, ist eine Metapher, die durch „Alter“ ersetzbar ist; dagegen ist „Zeitvertreib“ eine Katachrese, sofern es für diesen Sachverhalt keine

³² Mende 2013, 216.

³³ Mende 2013, 215.

³⁴ Derrida 1968b, 248.

³⁵ Oxford Dictionary of English, 2005. Siehe dazu Lausberg 1984, 288–289: „Die *inopia* (der Mangel eines eigentlichen Ausdrucks), die nach der antiken Theorie die Voraussetzung für eine Katachrese ist, wird in der modernen Sprachwissenschaft durch den Gesichtspunkt der ‚Vitalität‘ ersetzt. So kann ein durchaus schon vorhandener eigentlicher Ausdruck durch eine Metapher verdrängt werden, wenn er selbst aus irgendeinem Grunde (etwa durch Homonymie usw.) ‚schwach‘ geworden ist oder wenn die Metapher durch ihren affektischen Gehalt eine expansive Kraft entfaltet.“

ursprüngliche und eigentliche Bezeichnung gibt.³⁶ Zum einen benennt die Katachrese also einen Gegenstand bzw. Sachverhalt, für den es (noch) keinen Eigennamen gibt:³⁷ „abusio est, ubi nomen defuit“.³⁸ Wie Max Black es so schön sagt, schließen die Katachresen die Lücken in unserem Vokabular, weil wir nicht über ein eindeutiges Wort für jeden denkbaren Gegenstand oder Sachverhalt verfügen.³⁹ Zum anderen ist die Katachrese weder eigentlicher Ausdruck noch bloß übertragener Ausdruck, da sie sich auf die bloße Erweiterung eines bereits gegebenen Begriffs gründet – und doch hat sie etwas von Eigentlichkeit und Übertragung zugleich:⁴⁰ „[C]atachresis“, schreibt Patricia Parker gerade in Anlehnung an Derrida, „threatens the very distinction between proper and figurative on which the understanding of metaphor as something secondary and deviational [...] relied“.⁴¹

Indem Derrida den metaphorischen Sprachgebrauch auf die Katachrese reduziert, beschränkt er zwar die Dynamik der Metaphorizität auf diesen präzisen Aspekt, doch er nimmt den Teil für das Ganze: Die Verallgemeinerung, Totalisierung und Substantialisierung der Bewegung katachrestischer Sedimentierung mündet im Schluss, dass nicht nur die Metaphysik aus einem Verfallsprozess der figurativen Kraft der Sprache resultiere, sondern dass zugleich jeder Gebrauch von Metaphern – und das heißt: auch in der natürlichen Alltagssprache! – essentiell metaphysisch sei. Denn die Sprache funktioniert als eine ständige Neu- und Umschreibung des Sinns: Innerhalb einer immer schon poetischen Sprache entstehen und zirkulieren Tropen und Metaphern, die, sobald sie im Sprachgebrauch konventionell werden, ihre figurative Kraft verlieren, sich abnutzen und lexikalisiert werden, sodass jede Sprache (*langue*), um einen Ausdruck Jean Pauls zu bemühen, „ein Wörterbuch erblasser [sic] Metaphern“ sei.⁴² Durch Gebrauch und Abnutzung erfahren die Metaphern eine doppelte Auslöschung (*double effacement*): zum einen verlieren sie ihren ursprünglichen Sinn, zum anderen wird dieser durch ständige Übertragungen und weitere

³⁶ Aristoteles, *Rhet.*, 1405 b 38–40: „Zusammengesetzte Wörter werden von Leuten verwendet, wenn etwas keine eigene Bezeichnung hat und das Wort leicht durch Zusammensetzung zu bilden ist“.

³⁷ Aristoteles, *Poet.*, 1457 b 6–7.

³⁸ Quintilianus, *Institutiones oratoriae*, VIII, 6,34.

³⁹ Black (1996), 63.

⁴⁰ Vgl. Posselt (2005), insbesondere 18–24.

⁴¹ Parker (1990), 65.

⁴² Jean Paul 1990, 184. Dabei handelt es sich um eine dialektische Bewegung, die Hegels Aufhebungsmodell ähnlich ist: Im Ursprung steht ein primitiver Sinn, der noch eine ursprüngliche, sinnliche und materielle Figur ist und der sukzessive zu einem geistigen wird (Derrida 1968b, 251).

Metaphorisierungen überlagert und zum Verblässen gebracht.⁴³ Begriffe, Abstrakta, Universalien seien also, um Nietzsche zu zitieren, „Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, *Metaphern*, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“⁴⁴ Begriffe entblößen sich somit als tote Metaphern, deren wiederholter Gebrauch bzw. Verschleiß sie abgenutzt habe: Somit wären sie wie eine Münze, deren Inschrift oder Prägung (*éxergue*) abgeschliffen sei.

Diese ununterbrochene katachrestische Resignifikation hat Derrida zufolge keinen Ursprung; mit dieser Behauptung geht der Einwand einher, den er gegen etymologische Theorien *à la* Hegel, Nietzsche oder Heidegger vorbringt. Diese sind gerade deshalb metaphysisch, weil sie immer noch auf der Vorstellung einer eigentlichen Bedeutung beruhen, die aber nicht in der Beziehung zwischen Begriff und Sache, wie etwa bei Aristoteles, sondern im Ursprung eines Wortes gesucht wird. Diesem Etymologismus zufolge gleicht die Geschichte der Sprache einer „progressiven Erosion, einem regelmäßigen semantischen Verlust, einem ununterbrochenen Ausschöpfen der ursprünglichen Bedeutung“ – einer „kontinuistischen“⁴⁵ Ablagerung der Bedeutungen also; diese verschleierte aber die „Verschiebung mit Brüchen“, die „Wiedereinschreibungen in ein heterogenes System, mit Mutationen, Abweichungen ohne Ursprung“, kurz: die semantischen Abdriften, die der Sprache eignen und sie lebendig halten.⁴⁶

Einer solchen Verfallsgeschichte setzt Derrida nun die katachrestische Bewegung als Sinnverschiebung und Resignifikation entgegen: Immer neue sprachliche Ausdrucksformen werden geschaffen, indem auf das vorhandene und überlieferte Material zurückgegriffen und dieses neu verteilt wird. Die Abnutzbarkeit des Zeichens, die die Katachrese als Verbrauch figurativer Ausdrucksweisen durch ihren Missbrauch immer schon impliziert, verweist auf die Iterabilität des Zeichens, darauf, dass etwas nur dann und so lange als Zeichen funktioniert, als es in einem bestimmten Kontext wiederholt werden kann, der unter Umständen mit allen früheren Kontexten bricht.⁴⁷ Wenngleich

⁴³ Siehe Derrida 1968b, 269: „Vor allem ist die Bewegung der Metaphorisierung (Ursprung, dann Auslöschung der Metapher, Übergang vom eigentlichen sinnlichen Sinn zum eigentlichen geistigen Sinn über den Umweg der Figuren) nichts anderes als eine Bewegung der Idealisierung. [...] Nirgendwo anders ist dieses System so explizit wie bei Hegel. Er beschreibt den Raum der Möglichkeit von Metaphysik, und der so definierte Begriff gehört zu ihm.“

⁴⁴ Nietzsche 1872, 881.

⁴⁵ Derrida 1968b, 211.

⁴⁶ Derrida 1968b, 211.

⁴⁷ Siehe Derrida 1978. Dort greift Derrida wieder auf die ökonomische Metaphorik der Abnutzung zurück. Mittels des Präfixes *us-* konturiert er dabei ein semantisches Feld, dem die

Derrida nicht explizit auf das technische Vokabular der Rhetorik rekurriert, so zeichnet sich der katachrestische Vorgang doch auch im dekonstruktiven Verfahren ab. Auf ihm fußt, was Derrida Paläonymie nennt. Paläonym, aus *παλαιός*, alt, und *ὄνομα*, Name, bezeichnet, wie Haverkamp es auf den Punkt bringt, das „Überdauern [d]es Namens über der von alters opaken Oberfläche ihres möglichen, vermutlichen Begriffs“:⁴⁸ Gemeint ist ein alter bzw. aus früherer Zeit stammender Name in neuem Gebrauch, der noch in seiner Umwertung an seine vormaligen Kontexte erinnert. Es handelt sich um eine Art Absetzung im Prozess der Überlieferung von Denkfiguren, in der das Wort erhalten, der ursprüngliche Sinn aber zerstört bzw. von der geschichtlichen Sedimentierung verdeckt wird: „the old name that is retained serves to designate something that is of a certain exteriority to the discourse of metaphysics, to the extent that is of the order of an unthought structural possibility of the discourse“.⁴⁹

Indem die Dekonstruktion gemäß der Logik der Paläonymie einen Namen aus seinem geregelten begrifflichen System entwendet, verpflanzt und erweitert, verbürgt Derridas Methode die Möglichkeit, in das „konstituierte historische Feld“ der Metaphysik wirksam einzugreifen.⁵⁰ Die Dekonstruktion der metaphysischen und rhetorischen Schemata zielt nicht darauf ab, diese zu verwerfen; vielmehr geht es darum, das tradierte metaphysische und rhetorische Vokabular auf andere Art wieder in die Geschichte der Philosophie einzuschreiben, um auf diese Weise neue Konfigurationen zu erzeugen. Dabei zeigt sich in der Paläonymie zugleich die Unmöglichkeit, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, auch und gerade, wenn man sie destruieren und dekonstruieren möchte.⁵¹ Metaphysische Begriffe lassen sich weder

Werte von Gebrauch (*usage*) und Abnutzung (*usure*), Nützlichkeit (*utilité*), Brauch (*usance*) und Gebräuchlichem (*l'usuel*) eingeschrieben sind.

⁴⁸ Haverkamp 2007a, 183. Vgl. dazu auch Haverkamp 2007b, 12: „Wie die notorische Spitze des Eisbergs zeigen Paläonyme in der Form von Begriffen an, was sich unter der Oberfläche der Diskurse an latenten Brüchen der Epistemen abzeichnet.“. Zur Fossil-Metapher und deren dialektischer Erstarrung, vgl. Haverkamp (2002), 46-51. Zum Paläonym bei Derrida siehe auch Godart (2014).

⁴⁹ Gasché 1986, 166.

⁵⁰ Derrida 1968b, 211.

⁵¹ Vgl. Derrida 1967a, 425: „[E]s ist *sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache [*langage*] – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“ (Herv. im Original, N.Z.) Vgl. auch Derrida 1971b, 313–314: Derrida unterstreicht, dass die Dekonstruktion „sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen [kann]: sie muß durch eine doppelte Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift eine *Umkehrung* der klassischen Opposition *und* allgemeine *Verschiebung* des Systems bewirken. [...] Es gibt keinen metaphysischen Begriff an sich. Es gibt eine – metaphysische oder nichtmetaphysische – Arbeit an Begriffssystemen. Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu einem anderen überzugehen, sondern darin, eine

beseitigen noch umkehren; vielmehr ist ein doppelter Ansatz erforderlich, der die metaphysischen Gegensätze verschiebt und rekonfiguriert:

Es handelt sich [...] um eine Dekonstruktion der metaphysischen und rhetorischen Schemata, die innerhalb seiner Kritik am Werk sind – nicht um sie zurückzuweisen und sie zum alten Eisen zu werfen, sondern um sie auf andere Art wiederinzuschreiben und, vor allem, um mit der Identifizierung des geschichtlich problematischen Terrains, auf dem man von der Philosophie her systematisch die metaphorischen Beweisstücke ihrer Begriffe einholen konnte, zu beginnen.⁵²

Aus Katachresen und Paläonymen ergibt sich eine Doppelbewegung, die auf die Historizität der Sprache und damit auf ihre kulturelle Wandelbarkeit verweist: Wie jede Sprache immer die Fortsetzung dessen ist, was man zuvor gesprochen hat, so ist auch die Katachrese immer schon das Ergebnis früherer Sprachverwendungen.

Jedesmal, wenn eine Rhetorik die Metapher definiert, schließt sie nicht nur *eine* Philosophie, sondern ein begriffliches Netz [*un réseau conceptuel*] mit ein, innerhalb dessen *die* Philosophie sich konstituiert. [...] Das Definierte ist also im Definierenden der Definition mit eingeschlossen.⁵³

Derridas Behauptung besagt nicht nur, dass jeder Versuch einer nicht-metaphorischen Bestimmung der Metapher zum Scheitern verurteilt ist; sie impliziert auch, dass die Unterscheidung zwischen Metapher und Begriff, echten und verbrauchten, lebendigen und toten Metaphern, wie bereits die ursprüngliche Opposition zwischen eigentlichem und übertragenem Gebrauch, allesamt Produkte der jeweiligen Sprachökonomien sind, die sich geschichtlich konstituiert haben. Sie sind, mit Blumenberg gesprochen, Effekte der jeweiligen „Sprachsituation“:⁵⁴ Sprachen sind ein „plastisches Medium“,⁵⁵ sie speisen sich aus dem Spielraum der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Denkens, d.h. jeweils aus unserem kontingenten Umgang mit der Wirklichkeit.

Derrida geht davon aus, dass es in der Geschichte der Rhetorik nicht nur *eine* Sprachökonomie bzw. -situation der Metapher und der Tropen gegeben hat, sondern verschiedene diskursive Formationen, die sich gegenseitig durchdrungen und bedingt haben. Er skizziert vorläufig drei: Haben wir es in der antiken Rhetorik (etwa bei Aristoteles, Cicero und Quintilian) mit einer Ökonomie des Stils und des richtigen Gebrauchs zu tun,

begriffliche Ordnung, ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.“

⁵² Derrida 1968b, 211.

⁵³ Derrida 1968b, 223.

⁵⁴ Mende 2013, 218: „Blumenberg benutzt den Begriff der „Sprachsituation“, um einen jeweils historisch distinkten Zustand der Sprache zu kennzeichnen. Vgl. Blumenberg 1966, 120–135.

⁵⁵ Blumenberg 1966, 121.

so wird die tropische Ökonomie im 17. und 18. Jahrhundert durch ein System von Repräsentationen und durch die Erzählungen vom Ursprung der Sprache(n) beherrscht. Parallel zur Entstehung der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft weicht die Unterscheidung zwischen einem eigentlichen und einem übertragenen Sinn, einer wörtlichen und einer figurativen Bedeutung zunehmend der Dichotomie von lebendigen, echten, wirklichen Metaphern einerseits und toten, abgenutzten, verblassten Metaphern andererseits. So dominiert im 19. Jahrhundert eine Ökonomie des Mehrwerts, in der die Produktion von Zeichen selbst als eine Arbeit, als ein werteschaaffender Prozess verstanden wird.⁵⁶

Vom Aufriss verschiedener Sprachsituationen und ihrer jeweiligen Differenzierungen zwischen Metapher und Begriff geht Derrida in der *Mythologie blanche* zu „einer Neuvermessung des Feldes“ über.⁵⁷ Gegen die traditionellen Theorien der Metapher entwickelt er, was man mit Dirk Mende das „archäologische Projekt einer Metaphorologie zweiten Grades“ nennen könnte,⁵⁸ das den Rahmen einer bloßen Theorie der Metapher überschreitet: Derridas Metaphorologie interessiert sich weniger für manifeste Metaphern als vielmehr für die latenten Möglichkeitsbedingungen des historischen Vorkommens von Metaphern und Begriffen – und zielt somit auf die kritische Rekonstruktion der Voraussetzungen des historischen Begriffs- und Metapherngebrauchs. So lässt Derridas Projekt die geschichtliche Sprachform in der Dominanz bestimmter Formen und Verbindungen zwischen spezifischen Begriffen und Metaphern greifbar werden, wobei dieses verborgene Gefüge sprachlicher Beziehungen sich schließlich *in concreto* niederschlägt:

[Jeder] einzelne Text [der Tradition, N.Z.] erweist sich dann als *Kristallisation*, durch die die latenten sprachlichen Beziehungen aktualisiert, fort- oder umgeschrieben werden. Im Text manifestieren sich die latenten Beziehungsmöglichkeiten in einem konkreten Syntagma, in dem Elemente momentan in Beziehung gesetzt werden.⁵⁹

Diesen latenten Sprachbestand untersucht Derrida „als Bedingung der Möglichkeiten historischen Sprechens“: Sprachformen, Begriffe und Metaphern, sind dabei als „momenthafte Manifestationen der latenten Beziehungsmöglichkeiten und Kohärenzzwänge“ der jeweiligen Sprachsituationen zu verstehen.⁶⁰ Aktuelle Sprachformen und manifeste Beziehungen entstehen somit aus Sedimenten des vorangegangenen Sprechens, bevor sie ihrerseits Möglichkeiten nachfolgender Sprachformen

⁵⁶ In diesen Überlegungen beziehe ich mich auf Posselt 2005, 27–28.

⁵⁷ Mende 2013, 217.

⁵⁸ Mende 2013, 217.

⁵⁹ Mende 2013, 219.

⁶⁰ Mende 2013, 219.

vorzeichnen. Diese spracharchäologische Logik hat Anselm Haverkamp, Heideggers Seinsgeschichte persiflierend, „Gesagtseinsgeschichte“ genannt:⁶¹ Das Sprachgefüge verändere sich historisch durch das von ihm bedingte Sprechen. Zwischen Sprachgefüge und Sprechen besteht dabei eine Interdependenz oder – um einen Begriff aus Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie* zu bemühen – ein ‚Implikationsverhältnis‘: „Das Gefüge prägt nicht nur das historische Sprechen, sondern die daraus entstehenden Sprachformen schreiben sich als Folgen in ihre Voraussetzungen ein, und diese werden damit zu gewandelten Voraussetzungen neuer Folgen.“⁶² Wie Blumenberg wiederum dieses ‚Implikationsverhältnis‘ versteht, gilt es nun zu untersuchen.

3. ‚Logik der Phantasie‘

In der Einführung zu den *Paradigmen* verbindet Blumenberg seine Metaphorologie mit Giambattista Vicos Logik der Phantasie als „Behandlung der ‚übertragenen‘ Rede, der Metapher, die bis dahin in das Figurenkapitel der Rhetorik gehörte.“⁶³ Die platonische, später von der lateinischen Patristik sanktionierte Unterwerfung der Rhetorik ist Blumenberg zufolge ein Faktum, dessen Reichweite „in unsere[r] gesamte[n] Geistesgeschichte wir noch nicht annähernd aufgewiesen haben“.⁶⁴ Die Rolle Vicos sei in diesem Zusammenhang entscheidend gewesen, denn er habe als erster erkannt, dass Descartes‘ erste Regel der Klarheit und Deutlichkeit philosophischer Begriffe die Tradition und ihren Wert für die Philosophie entwesentliche und außer Kraft setze. Gemäß diesem Ideal der Objektivität müsse die Philosophie einen rigoros begrifflichen Status annehmen und „jedes vertretbare Interesse an der Erforschung der Geschichte ihrer Begriffe verlieren.“⁶⁵ Doch die geforderte Klarheit und Deutlichkeit, so Vicos Kritik, komme einzig der Einsicht des Schöpfers in sein Werk zu: „*factum et verum cum verbo convertuntur*“.⁶⁶ Argumentiert Vico theologisch, so gewinnt die Konsequenz anthropologische Tragweite:

Was bleibt dem Menschen? Nicht die ‚Klarheit‘ des Gegebenen, sondern die des von selbst Erzeugten: die Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner

⁶¹ Haverkamp 2007a, 145–147.

⁶² Mende 2013, 219.

⁶³ Blumenberg 1960, 8.

⁶⁴ Blumenberg 1960, 9.

⁶⁵ Blumenberg 1960, 7–8.

⁶⁶ Vico 1914, 158.

Konjekturen und Projektionen, seiner ‚Phantasie‘ in dem neuen produktiven Sinne, den die Antike nicht gekannt hatte.⁶⁷

Ist diese grundlegende Funktion der Metapher für die Geschichte des Denkens einmal erkannt, stellt sich die Frage, „unter welchen Voraussetzungen Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben“ können.⁶⁸ Aus cartesianischer Sicht wären sie bloße Anzeichen eines provisorischen Zustands, einer noch *historischen* Entwicklungsstufe der Philosophie, die das Ideal des reinen Logos als regulativen Maßstabs noch zu verwirklichen hätte. Dabei wären die Metaphern der philosophischen Sprache nichts anderes als poetische oder mythische „Restbestände“ auf einem vermeintlichen, bereits von Platon vorgezeichneten Weg „vom Mythos zum Logos“.⁶⁹ So käme der Metaphorologie die Aufgabe zu, sie zu überwinden: den uneigentlichen Charakter der übertragenen Redensweisen zu entdecken, begrifflich aufzuklären und somit zu beseitigen. Gegen diese Einstellung sucht Blumenberg das Möglichkeitsfeld der Metapher neu zu ermessen:

Der Raum der Metaphern ist der Raum der unmöglichen, der fehlgeschlagenen oder der noch nicht konsolidierten Begriffsbildung. Die Norm der Begrifflichkeit beruht auf vorgreifenden Orientierungen, die ihrerseits notwendig außerhalb des Normbereiches und seiner Systematik liegen müssen, die aber nicht dessen bloßes, sich im Prozeß selbst aufzehrendes genetisches Vorfeld bilden.⁷⁰

Die Metapher selbst findet man im „Vorfeld des Begriffs“: „Die Philosophie, die es immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat, stößt dabei auf Artikulationsformen des Unbegreifens und Vorbegreifens.“⁷¹ Metaphern lassen sich z.B. in der Wissenschaft interimistisch im Prozess einer noch nicht konsolidierten Begriffsbildung verwenden, sofern rein begriffliche Beschreibungen aufgrund mangelnden Wissens noch nicht möglich sind. Gerade in solchen Fällen tritt ein Aspekt der Metapher zutage, der Blumenbergs Aufmerksamkeit anzieht: Die Metapher springt ein, wo die Begriffsbildung fehlschlägt oder unmöglich ist. Dies ist nicht nur in der Wissenschaft, sondern überhaupt der Fall, wenn sich das Denken auf Ungegenständliches richtet, das in keiner an sich geschlossenen, begrifflichen Repräsentation erfasst zu werden vermag: „Je mehr wir uns von der kurzen Distanz der erfüllbaren Intentionalität entfernen und auf Totalhorizonte beziehen, die für unsere Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten und abzugrenzen sind, umso impressiver wird die Verwendung von Metaphern“.⁷²

⁶⁷ Blumenberg 1960, 8.

⁶⁸ Blumenberg 1960, 10.

⁶⁹ Blumenberg 1960, 10.

⁷⁰ Blumenberg 1971b, 171.

⁷¹ Blumenberg 1957a, 139–140.

⁷² Blumenberg 1979, 90.

Solche ‚Totalhorizonte‘ sind die klassischen Gegenstände der Metaphysik wie Gott, Sein, Welt, Geschichte, Leben, Mensch, Wahrheit: Die Metapher gibt eine Struktur vor und setzt eine „vorgreifende Orientierung“⁷³ für die Begrifflichkeit. Indem sich die begriffliche Ausarbeitung nur innerhalb dieses von der Metapher vorgezeichneten Entwurfes bewegt, wird die Metapher „zur Norm der Begrifflichkeit“, der metaphorische Entwurf zum Horizont des Begriffs, der, gerade weil er die Norm bildet, „außerhalb des Normbereiches“ liegt, jenes Bereiches, den die Begrifflichkeit dann ausarbeitet.⁷⁴ Es wird dabei deutlich, dass es Blumenberg ebenso wenig wie Derrida um eine Theorie der Metapher geht. Sein metaphorologisches Projekt erwächst hingegen gerade aus der Feststellung, dass Metaphern nicht nur *Restbestände*, sondern „auch *Grundbestände* der philosophischen Sprache“ sein können.⁷⁵

Diese seltsamen Tropen, die der eigentliche Gegenstand der Metaphorologie sind, nennt Blumenberg „absolute Metaphern“; bereits deren Bezeichnung als ‚absolut‘ lässt durchblicken, dass wir es nicht mehr mit der aristotelischen Metapherdefinition zu tun haben: Blumenberg beschreibt sie zwar mit dem zentralen Begriff der aristotelischen Metaphertheorie als ‚Übertragungen‘, „die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“.⁷⁶ Er setzt ‚Übertragungen‘ allerdings in Anführungszeichen, denn die von Aristoteles angenommene Ähnlichkeit ist im Falle der Totalhorizonte nicht verifizierbar, da diese der Erkenntnis unzugänglich bleiben.⁷⁷ Die Entdeckung solcher Grundbestände hat Folgen für das Verständnis der Philosophie, die Blumenberg ähnlich wie Derrida beschreibt:

Der Aufweis absoluter Metaphern müßte uns wohl überhaupt veranlassen, das Verhältnis von Phantasie und Logos neu zu durchdenken, und zwar in dem Sinne, den Bereich der Phantasie nicht nur als Substrat für Transformationen ins Begriffliche zu nehmen [...], sondern als katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren.⁷⁸

Gegenstand der Metaphorologie sind diese unbegrifflichen Grundbestände des philosophischen Sprechens, die den *Grund* oder den *Horizont* begrifflicher Ausarbeitung vorprägen. Blumenberg hat daher sein Unterfangen so charakterisiert: „[D]ie Metaphorologie sucht an die

⁷³ Blumenberg 1971b, 171.

⁷⁴ Blumenberg 1971b, 171.

⁷⁵ Blumenberg 1960, 10.

⁷⁶ Blumenberg 1960, 10.

⁷⁷ Vgl. Blumenberg 1960, 9: Sofern immer ein begrifflich uneinholbarer Rest bleibt, stellt Blumenberg fest, dass absolute Metaphern ein „Mehr als Aussageleistung“ erbringen.

⁷⁸ Blumenberg 1960, 11.

Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisation.“⁷⁹

Die Metaphorologie erweist sich dabei als eine Archäologie der Unbegrifflichkeit. Dabei kann eine so verstandene Metaphorologie auch den ersten Typ der als *Restbestände* abgewerteten Metaphern in den historisch-theoretischen Horizont zurückholen, gerade weil die Entdeckung absoluter Metaphorik die „cartesische Teleologie der Logisierung“ endgültig überschreitet.⁸⁰ Diese erneute Aneignung der Metaphern als Fundstücke und Fossilien macht die Metaphorologie Blumenbergs anschlussfähig an einen – gerade nicht traditionellen oder klassischen⁸¹ – Allegoriebegriff, wie ihn Benjamin in seinem Trauerspielbuch als *paysage pétrifié* der Geschichte entfaltet: „Allegorien sind im Reiche der Gedanken, was Ruinen im Reiche der Dinge.“⁸² Ganz ähnlich spricht Blumenberg von „Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde“, die dennoch „keinen Rückweg“ zu der „Fülle ihrer Stimulationen und Wahrheitserwartungen“ gewähren:⁸³ Es handelt sich bei ihnen, anders formuliert, um „totes Leben im Fragment der Artefakte, die Sprache vom Gesicht des Lebens getrennt aufbewahren.“⁸⁴

Wir haben gesehen, wie Derrida die Vorstellung der *tropes fondateurs* anhand eines pseudo-historischen Szenarios entwickelt und thematisiert. *Once upon a time* gab es noch keine klare Unterscheidung zwischen Begriff und Metapher, denn diese Differenz ist eben das Produkt einer philosophischen Sprache, die damals gerade erst im Entstehen begriffen war: Es gibt keine Metapher bzw. Metapherdefinition ohne eine syntaktische und semantische Sprachtheorie, oder, um einen Ausdruck Paul Valérys zu verwenden, ohne *langage dans le langage*. Dies lässt sich von Blumenbergs Konzeption der absoluten Metaphern her ergänzen, denn sie macht deutlich, dass das Denken angesichts der theoretisch unzugänglichen Horizonte grundsätzlich und zu jeder Zeit von neuem auf unbegriffliche Sprachformen zurückgreifen muss. Derrida und Blumenberg sind sich, wie mir scheint, über den Charakter von *concepts fondateurs* und absoluten Metaphern einig: Es

⁷⁹ Blumenberg 1960, 13.

⁸⁰ Blumenberg 1960, 10.

⁸¹ Die Interpretation von Blumenbergs Metapher als Allegorie im traditionellen Sinne ist nicht zulässig, da seine Auffassung der Metapher klar auf der Seite des Symbolischen angesiedelt ist: Sie knüpft, theoretisch betrachtet, an die Linie Goethes (im Sinne der Symbolik als höchste Stufe der Kunst, die zugleich sinnliche Darstellung ist), Kants (im Sinne der Veranschaulichung der Vernunftideen durch die Hypotypose) und Cassirers (im Sinne seiner symbolischen Formen) an.

⁸² Benjamin 1974, 354.

⁸³ Blumenberg 1979, 87.

⁸⁴ Haverkamp 2007a, 9.

sind Katachresen. Absolute Metaphern setzen Ähnlichkeiten, die sie zu beschreiben behaupten, voraus. Diesen Setzungscharakter hat Blumenberg explizit formuliert: „Die Metaphorologie [...] will auch faßbar machen, mit welchem ‚Mut‘ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie er sich im Mut zur Vermutung seiner Geschichte entwirft.“⁸⁵

Die Rückbindung der Metaphern an die Geschichte und Tradition der Sprache berührt nicht nur das Verhältnis zwischen der Logik der Phantasie und dem Logos, sondern zugleich die Mitgegenwart eines konstitutiven Sprachfundus, der sich – analog zu Jacques Derridas Sprachgefüge – als Depot primärer Denkfiguren bestimmen lässt. Dies wird insbesondere an Blumenbergs Kritik an Vico deutlich: „[S]chon Vico hat die Metaphernsprache für ebenso ‚eigentlich‘ erklärt wie die gemeinhin für eigentlich gehaltene Sprache, nur ist er insofern in das cartesische Schema zurückgefallen, als er für die Sprache der Phantasie eine frühe Epoche der Geschichte reserviert.“⁸⁶ Gerade in der imaginativen Kraft gründet die Irreduzibilität absoluter Metaphorik, die im engeren Sinn der symbolischen Imagination angehört und den *bildlichen* Horizont des Begriffs bestimmt.

4. Kantische Grundlagen der Metaphorologie

Zur Konturierung des theoretischen Ausgangspunkts von Blumenbergs Metaphorologie gilt es, an ihre Quelle zu gehen: Kants *Kritik der Urteilskraft*.⁸⁷ Darin heißt es:

Die Realität unserer Begriffe darzutun werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren *Beispiele*. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren *Schemata* genannt. Verlangt man gar, daß die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d.i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann. Alle *Hypotypose* (Darstellung, *subiectio sub adspectum*), als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder *schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der

⁸⁵ Blumenberg 1960, 13. Augenscheinlich macht eine solche Auffassung der Metapher die klassische Verbindung zwischen den übertragenen und den uneigentlichen Redeweisen unhaltbar: eigentlich und kongruent ist in diesem Sinn gerade nicht das Signifikat, sondern der Gebrauch der Metapher in einem bestimmten Kontext. In dieser Hinsicht hat Barbara Merker recht, wenn sie schreibt, dass es a priori keine Unterscheidung zwischen Begriffen und Metaphern gibt. Dies bedeutet keine Aufhebung der Unterscheidung, sondern eine vollständige Abhängigkeit vom Kontext. Siehe Merker 2009, 153–155.

⁸⁶ Blumenberg 1960, 10–11.

⁸⁷ Blumenberg selbst verweist auf Kants dritte Kritik in der Einleitung der *Paradigmen*. Siehe Blumenberg 1960, 11.

Urteilkraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.⁸⁸

Nach Kant ist also die Versinnlichung auf die rhetorische Figur der Darstellung (ganz im mittelalterlichen Sinne der *exhibitio*) als *subiectio sub aspectum* oder *hypotyposis (evidentia)* zurückzuführen, d.h. auf die belebte Darstellung im Sinne Quintilians:⁸⁹ eine „selbstevident durchsichtige Beschreibung“.⁹⁰ Quintilian übersetzt das griechische Wort ὑποτύπωσις mit *evidentia* und verbindet damit die lebhaft und detaillierte Schilderung eines Gesamtgegenstandes (*res ... universa*) oder eines Vorgangs (*res ... ut sit gesta ostenditur*) durch sinnfällige Einzelheiten (*per partes*), seien diese wahrnehmbar oder durch die Phantasie hinzuimaginiert. Die *evidentia* stellt den Hörer*innen oder den Leser*innen etwas vor Augen, ganz so, wie es die *sub-oculos-subiectio* Ciceros intendiert,⁹¹ der die Wirkungsstruktur der Metapher seinerseits aus Aristoteles' Augenscheinlichkeit herleitet.⁹² Aristoteles hält „Metapher und Vor-Augen-Stellen auseinander, um sodann das ‚Vor Augen‘ als metaphorologische Konstruktion für die Analogmetapher zu verwenden“.⁹³

Zentral ist bei Kant, dass „Anschauungen“ erforderlich sind, um die „Realität unserer Begriffe“ darzustellen.⁹⁴ Die dem Vernunftbegriff angemessene Anschauung lässt sich von der Urteilkraft nur analogisch setzen, d.h. nicht dem Inhalt, sondern der Regel der Reflexion nach. Dabei definiert Kant das Symbolverständnis als „bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erste nur das Symbol ist“.⁹⁵ Symbole können in Bezug auf die Vernunftbegriffe ausschließlich als deren indirekte Darstellungen definiert werden. Wir können uns etwa den Staat als einen Mechanismus vorstellen, den despotischen Staat

⁸⁸ Kant 1790, 294–295 (B254–255|A251–252).

⁸⁹ Siehe Quintilian 1988, 287: „Die Figur nun, die Cicero als *Unmittelbar-vor-Augen-Stellen* bezeichnet, pflegt dann einzutreten, wenn ein Vorgang nicht als geschehen angegeben, sondern so, wie er geschehen ist, vorgeführt wird, und nicht im Ganzen, sondern in seinen Abschnitten. [...] Celsus hat auch die Figur selbst ‚Anschaulichkeit‘ benannt, bei anderen heißt sie ὑποτύπωσις (Ausprägung), eine in Worten so ausgeprägte Gestaltung von Vorgängen, daß man eher glaubt, sie zu sehen“ (Quint. inst. IX, 2, 40).

⁹⁰ Haverkamp 2007a, 100. Genau wie in der *Vorrede* zu Benjamins Trauerspielbuch wird das Problem der Darstellung via Vermittlung des Mittelalters erneut auf die eidetische Darstellung zurückgeführt. Siehe Benjamin 1974, 207–210.

⁹¹ Cicero, *Rhet. ad Her.*, 4.47.60.

⁹² Aristoteles, *Rhet.*, 3.11.1–2.

⁹³ Haverkamp 2007a, 100. Zur Augenzeugenschaft siehe Lausberg 1963, 400: „Die den statischen Charakter des Gesamtgegenstandes bedingende Gleichzeitigkeit der Einzelheiten ist *Gleichzeitigkeitserlebnis des Augenzeugen*: der Redner versetzt sich und sein Publikum in die Lage des Augenzeugen“.

⁹⁴ Kant 1790, B254|A251.

⁹⁵ Kant 1790, B257|A254.

als Handmühle: Das analogische Verfahren schafft einen Zusammenhang, der uns zur Reflexion über die zwei Objekte und deren Kausalität motiviert. „Unsere Sprache“ ist, schreibt Kant, „voll von dergleichen indirekten Darstellungen“, die „ein Symbol für die Reflexion“ enthalten.⁹⁶

Überträgt man dies in die Terminologie der Metaphorologie Blumenbergs, so entsprechen Kants „bildliche Vorstellungen“⁹⁷ den Metaphern „ziemlich genau“,⁹⁸ freilich „mit der Verschärfung in Richtung auf die *absolute Metapher*“.⁹⁹ Die absolute Metapher erweist sich dabei „als *Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann*“.¹⁰⁰ Mit den Symbolen bei Kant vergleichbar, haben die absoluten Metaphern bei Blumenberg, wie bereits festgestellt, zwar keine reine erkenntnistheoretische Funktion, da sie keine *theoretische* Definition erlauben, was ein Objekt *an sich* ist. Wohl aber enthalten sie das Prinzip ihrer *praktischen* Definition – der Bestimmung, was die Idee des Objekts *für uns*, d.h. gemäß unseren Zwecken *bedeutet* und *repräsentiert*.

Neben ihrer strukturellen Notwendigkeit im Vorfeld begrifflicher Erfassung kommt den absoluten Metaphern, wie sich nun deutlich zeigt, auch eine anthropologische Notwendigkeit zu: Fragen nach Totalhorizonten drängen sich dem Menschen auf, ihrer theoretischen Unlösbarkeit zum Trotz. In dieser Perspektive sind absolute Metaphern aporetische Antworten auf unbeantwortbare, aber existentiell bohrende Fragen: „Absolute Metaphern ‚beantworten‘ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden.“¹⁰¹ Mit den Anführungszeichen markiert Blumenberg den prekären Status dieser immer schon unzureichenden Antworten auf Fragen, die prinzipiell keine befriedigende Antwort finden können: „Die menschliche Vernunft“, so lässt sich mit den Worten Kants ergänzen, „hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“¹⁰² Der Antrieb für dieses theoretisch aussichtslose Unternehmen, unbeantwortbare Fragen

⁹⁶ Kant 1790, B257/A253.

⁹⁷ Kant 1786, 283.

⁹⁸ Blumenberg 1960, 11.

⁹⁹ Blumenberg 2007, 58.

¹⁰⁰ Blumenberg 1960, 12.

¹⁰¹ Blumenberg 1960, 23.

¹⁰² Kant 1781, AVII.

beantworten zu wollen, ist ein blankes anthropologisches Bedürfnis: „Was die Welt eigentlich sei – diese am wenigstens entscheidbare Frage ist doch zugleich die nie unentscheidbare und daher immer entschiedene Frage.“¹⁰³

Der Mensch braucht für seine Lebensorientierung Antworten auf die Fragen nach der Beschaffenheit der Welt, seines eigenen Wesens und des Lebens. Theoretiker*innen benötigen dazu eine Vorstellung der Wahrheit, nach der sie suchen. Für jede Lebensorientierung ist die Frage brennend, was für eine Welt das ist, in der man lebt: Aus den unterschiedlichen absoluten Metaphern, mittels derer sich diese Fragen beantworten lässt, leiten sich die Unterschiede im Weltverhalten und Lebensentwurf ab. Gerade deshalb hat Blumenberg in ihnen eine pragmatische Relevanz erkennen können:

Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, *pragmatisch*. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierung ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität [...] Eine Frage wie ‚Was ist die Welt?‘ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs; wohl aber kommt hier ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen angewiesen weiß und sein Sich-[E]inrichten zu orientieren sucht. Dieses implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ‚ausgelebt‘ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten deduziert. Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*.¹⁰⁴

Die Relevanz der pragmatischen *vérité à faire* absoluter Metaphern gründet auf die praktische Notwendigkeit, das eigene Verhalten im Horizont eines umfassenden Ganzen orientieren zu müssen. Umreißen die absoluten Metaphern die Horizonte und Grenzen unserer möglichen Repräsentationen, so strukturieren sie zugleich die ‚Wirklichkeiten, in denen wir leben‘, und ermöglichen uns, uns in ihrem Inneren zurechtzufinden. Ihre Funktion ist genuin pragmatisch: gefragt werden kann nicht etwa, welche theoretisch erfassbare Wirklichkeit hinter der absoluten Metapher steht, d.h. welche Tatsache sie abbildet, die der Fall sein müsste, damit die Metapher zutrifft. Gerade deshalb ist Blumenbergs Verständnis des Metaphorischen zur aristotelischen Metapherdefinition inkommensurabel, selbst der Gebrauch von ‚Metapher‘ bzw. ‚absoluter Metapher‘ irreführend: Wir können sie nicht mit etwas außerhalb ihrer vergleichen, mit dem Eigentlichen, mit der Wirklichkeit, die sie abbildet. Die absolute Metapher repräsentiert nichts, was in der Welt stattfindet oder real existiert. Sie bildet nichts ab, sondern gewinnt ihre Bedeutung erst im Gebrauch: Sie ist kein „an sich“, sondern ein „für uns“.¹⁰⁵ Die Unterscheidung impliziert dabei eine „systemkonstitutive

¹⁰³ Blumenberg 1960, 26.

¹⁰⁴ Blumenberg 1960, 25.

¹⁰⁵ Rentsch 2009, 139.

Differenz der gesamten kritischen Philosophie: In ihr geht es grundsätzlich [...] nicht um die theoretische Bestimmung von Gegenständen“, sondern „um die Idee, die wir uns überhaupt von den Gegenständen für uns machen.“¹⁰⁶

Vertieft man die Frage nach der anthropologisch-pragmatischen Relevanz, die in Derridas Metaphorologie gänzlich unberücksichtigt bleibt, ins Intersubjektive und Historische, so zeigt sich eine weitere Dimension der Metaphorologie Blumenbergs: Absolute Metaphern werden als Chiffren der Grundstruktur einer geschichtlichen Lebenswelt lesbar. So heißt es:

Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie [die absoluten Metaphern N.Z.] also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen und Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.¹⁰⁷

So gewinnen absolute Metaphern eine paradigmatische Funktion: Zum einen eröffnen und konturieren sie *Sinnhorizonte und Sichtweisen* und ermöglichen die Orientierung im Denken und im Leben; zum anderen geben sie Aufschluss darüber, um es mit Celan zu formulieren, wie der Mensch im jeweiligen „Neigungswinkel seines Daseins“,¹⁰⁸ d.h. seiner historisch bedingten Existenz die Wirklichkeit und sich selbst begreift bzw. begriffen hat. Blumenberg versteht darum die Metaphern als Indizien und Symptome, an denen sich die jeweiligen historischen Grundannahmen ablesen lassen. Der indizielle „Zeugniswert“¹⁰⁹ der Metaphern speist sich gerade daraus, dass sie nicht bewusst gewählt werden, sondern als unbewusste Entsprechung der Strukturen der Lebenswelt einfach auftauchen: „Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam im Rücken; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, kanalisiert in dem, was wir in Erfahrung bringen können.“¹¹⁰

Ein wichtiger Unterschied zwischen Derridas und Blumenbergs Metaphernauffassung betrifft ihren Umgang mit der Einstellung zur Vernetztheit und Pluralität von Metaphern.¹¹¹ Wie wir gesehen haben, spricht Derrida von einem *réseau*, einem Netz von *concepts fondateurs*. Blumenberg neigt hingegen dazu, nicht die synchrone Verflechtung von Metaphern, sondern die diachrone Verwandlung einer paradigmatischen Metapher geschichtlich zu betrachten.

¹⁰⁶ Rentsch 2009, 140.

¹⁰⁷ Blumenberg 1960, 25.

¹⁰⁸ Celan 1961, 197.

¹⁰⁹ Blumenberg 1960, 40.

¹¹⁰ Blumenberg 1960, 91–92.

¹¹¹ Dazu auch Friedrich 2015, 151ff.

In Blumenbergs *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), dem Lukrez' titelgebende Metapher des ‚Schiffbruchs mit Zuschauer‘ als Ausgangspunkt dient, wird die Metapher zum *Daseinsparadigma*: Es zeigt sich die Verbindung der Metapher mit der Phänomenologie der historischen Veränderungen, während das Problem der Geschichte seinerseits mit der menschlichen Selbstbehauptung als existentielltem Projekt der Neuzeit verknüpft ist. Bei Lukrez setzt die Metapher des Schiffbruchs das Verhältnis des Menschen zur Natur in einem stark antiplatonischen Kontext ins Bild, nämlich im impliziten Kontrast zum Bild des Ideenbetrachters außerhalb der platonischen Höhle: Die metaphorische Konstellation von *De rerum natura* hinterfragt die Position der Philosophie, der Wissenschaft und der Theorie überhaupt, die sich als Schau oder *θεωρία* im Bezug zur Welt oder zur Existenz verstehen. Die Figur des Zuschauers, der sich bei Lukrez noch in gebührender Distanz zum Geschauten hält, wird zunehmend problematisch, indem die Distanz zwischen Beobachter und Beobachtetem nach und nach schwindet. Die Entdeckung der Geschichte in der Neuzeit macht es unmöglich, eine Position der Absonderung aufrechtzuerhalten: Jeder Versuch, eine absolute Distanznahme zu imaginieren, scheitert an der unvermeidlichen Verstrickung in die Phänomene. Die Rezeptionsgeschichte der Daseinsmetapher führt zur Einsicht, dass der unbeteiligte Zuschauer nicht existiert. So gibt das Motto Pascals, das Blumenbergs Werk vorangestellt ist, *vous êtes embarqué*, die Position der Neuzeit plastisch wieder: Blumenberg zeigt, wie sich in der Rezeptionsgeschichte eine progressive „Herauslösung aus dem genuinen Bezug auf die Natur“ und dessen Umbesetzung „vom neu sich bestimmenden Geschichtsbewußtsein“ vollzieht.¹¹²

Wenn sich in der absoluten Metaphorik die historischen Horizonte anhand metaphysischer Gegenstände wie Welt, Wahrheit und Gott zeigen, dann erwartet man, dass die einzelnen Metaphern miteinander zusammenhängen, d.h. dass unterschiedliche Metaphern aufeinander abgestimmt sind. Unterschiedliche Leitfossilien sollen sich in archäologische Schichten verteilen, d.h. eine systematische Struktur darstellen; doch Blumenberg tendiert dazu, die geschichtlichen Phänomene auf die eine absolute Metapher hin zu untersuchen. Privilegiert Blumenberg an dieser

¹¹² Blumenberg 1979, 71 resp. 72. In diesem Zusammenhang ist die Referenz auf Jakob Burckhardt, der bereits für Karl Löwith einen Einschnitt in der neuzeitlichen Konzeption der Geschichte darstellt, keineswegs zufällig: „Es gibt den festen Standort nicht mehr, von dem aus der Historiker der distanzierte Zuschauer sein könnte. [...] *Wir möchten gerne die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst.*“ (Blumenberg 1979, 66) Das Zitat von Burckhardt bringt das Paradox zum Ausdruck, in dem die Metapher des Zuschauers kulminiert: Die Unmöglichkeit der Zuschauerposition meint „die Unmöglichkeit der Theorie gegenüber der Einzigartigkeit eines Gegenstandes, dem sie sich selbst integriert sieht.“ (Blumenberg 1971b, 188).

Stelle anders als Derrida die Diachronie gegenüber der Vernetzung, fällt umgekehrt bei Derrida die Statik der *concepts fondateurs* auf. Zwar werden sie als miteinander verbunden gedacht, allerdings findet sich bei Derrida keine Erwägung einer geschichtlichen Dynamik. Für diese Dynamik des geschichtlichen Wandels hat Blumenberg das Modell einer „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen“ entworfen:

Daß die Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten werden oder durch eine genauere korrigiert werden kann. Auch absolute Metaphern haben daher Geschichte. Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikation erfahren.¹¹³

Die Rede von der *Metakinetik* macht deutlich, dass es die historischen Horizonte in Gestalt der systematischen Struktur der absoluten Metaphern sind, die sich im metakinetischen Wandel verändern. Insofern die absoluten Metaphern das Denken und Handeln einer Epoche prägen, ist die Ersetzung einer Metapher durch eine andere folgenreich, weil damit die Grundorientierungen eines geschichtlichen Horizonts in Bewegung geraten.

Die Emergenz der Metapher in der Geschichte des Denkens zum Gegenstand der Reflexion zu machen, bedeutet also, die Aufmerksamkeit auf die Modalitäten der Übertragung, auf die Verschiebungen und das Gleiten zwischen verschiedenen Paradigmen zu richten, anstatt sich des logischen Status eines jeden von ihnen zu versichern. Die Besonderheit der Metapher, ihre dynamisch-pragmatische Funktion, liegt somit selbst in den Übergängen, im Aufscheinen ihrer Bilder, noch bevor sie zu Begriffen gerinnen – Bilder, in denen sich die logische Diskontinuität der Paradigmen selbst kristallisiert.

5. Ausblick. *Différance* und Lesbarkeit

Wenn im Zentrum von Blumenbergs Denken die Rekonstruktion der Anstrengungen steht, das Unsprachliche sprachlich zu erfassen, so sind Derridas Metaphern der Schrift und der Spur, der *différance* und des Textes, Beispiele dessen, was unter die Geschichte dieser Anstrengungen fällt. In diesen „Quasi-Metaphern“¹¹⁴ scheint sich eine Transformation der Metapher der Lesbarkeit abzuzeichnen, die sich von der *Welt als Buch* zur *Welt als Text* wandelt. Damit kommt ein neues Paradigma des Lesens und der Entzifferung

¹¹³ Blumenberg 1960, 13.

¹¹⁴ Derrida 1978, 222.

zum Vorschein, die Grammatologie, die nicht nur die Regeln einer Semantik zu bestimmen sucht, sondern auch jene einer möglichen Syntax des Sinns. Es scheint beinahe so, als antwortete Derrida implizit auf Blumenbergs folgende Behauptung:

Bedenkt man, wie häufig in dem metaphorischen Komplex ‚Buch der Natur‘ die Metaphorik der Wörter, der Silben und Buchstaben und die der offenen und chiffrierten Semantik ist, so fällt [...] erst auf, daß es für jenes ‚Buch der Natur‘ keine Metaphern der Syntax und Formenlehre gegeben hatte. Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist die schwerste.¹¹⁵

Derridas grammatologischem Paradigma liegt eine eigentümliche Auffassung des geschriebenen Zeichens zugrunde: Mit dem *graphiein* schreibt der Mensch den Sinn in die bzw. in der Welt ein, die er durch das Eingravieren der Schrift zum Text macht. Es ist ein Zeichen, das sich nicht von den Regeln eines Systems, den besonderen Vorschriften einer *langue* domestizieren lässt, sondern lebendig bleibt und die Kraft der Wiederholung einen „Mangel an Selbstidentität [zeigt], der regelmäßig auf dasselbe verweist [non-identité à soi qui renvoie régulièrement au même]“.¹¹⁶

Derrida geht strategisch vom linguistisch-semiologischen Modell Saussures aus, d.h. von einem Modell, in dem das Zeichen dem logozentrischen Programm der Metaphysik untergeordnet sei. Vor diesem Hintergrund inszeniert Derridas Dekonstruktion die Befreiung des Zeichens von der Herrschaft des Logos durch die Entfesselung der unbegrenzten Semiose der *différance*, die unendliche Interpretationen generiert. Die syntaktische Struktur der Schrift macht die Semantik zum Schauplatz eines unendlichen Spiels, den Text dabei zum metaphorischen Ort endloser Verschiebungen und Ersetzungen:

Noch bevor er mit der Einkerbung der Gravur, der Zeichnung oder dem Buchstaben, einem Signifikanten also, in Verbindung gebracht wird, der im allgemeinen auf ein von ihm bezeichnetes Signifikat verweist, impliziert der Begriff der Schrift [...] die Instanz der vereinbarten Spur [l'instance de la *trace instituée*] [...] Die vereinbarte Spur ist ‚unmotiviert‘ [...] Das heißt nichts anderes, als daß sie in Wirklichkeit keinerlei ‚natürliche Zusammengehörigkeit‘ mit dem Signifikat besitzt [...].[D]ie Spur ist indefinit ihr eigenes Unmotiviert-Werden [la trace est indéfiniment son propre devenir-immotivée]. In der Sprache Saussures müßte man (was dieser nicht macht) sagen: es gibt weder Symbole noch Zeichen, sondern nur ein Zeichen-Werden des Symbols [devenir-signe du symbole].¹¹⁷

¹¹⁵ Blumenberg 1971c, 176.

¹¹⁶ Derrida 1967a, 446.

¹¹⁷ Derrida 1967b, 81 respektive 83.

„Die (reine) Spur ist die *différance*“,¹¹⁸ also „die Formation der Form“.¹¹⁹ Indem sie das Verhältnis zwischen Rede und Schrift neu formuliert, erweist sich die Grammatologie als eine essentiell metaphorische Strategie: Sie impliziert selbst eine Figuralität, die einen imaginierten Ort im Zustand einer beständig sich bewegenden Sinnggebung umschreibt. Diese Figuralität umfasst das Zeichen und die Schrift als Differenz und Öffnung hin auf das Andere, hin auf ein anderes Zeichen und einen anderen Sinn in der Kette der Signifikanten, die den Text konstituiert. Dieser grenzenlose Text ist seinerseits die einzige Welt, die sich unserer Kenntnis erschließt: das unablässige Fortspinnen der Semiose mündet weder in der Realität *da draußen*, noch vermittelt es eine Realität in irgendeiner anderen Form. Im Gegenteil: Für Derrida besteht das Problem überhaupt nicht, da jeder Diskurs immer schon in die *Welt als Text* eingelassen ist und von einem Zeichen ausgeht – es handelt sich mit anderen Worten um einen Text, zu dem es keinen „hors texte“, noch einen „hors contexte“ gibt.¹²⁰ Die Unstimmigkeit zwischen Mensch und Welt, die die Überlegungen Blumenbergs antreibt (aber auch die *Geworfenheit*, von der Heidegger in *Sein und Zeit* spricht, um in der Nähe der derridianischen Philosophie zu bleiben), ist eine anthropologische Frage, auf die die Grammatologie keine Antwort hat: Bestenfalls vermag sie dieses Problem unter einem semiotischen Aspekt zu betrachten.

Derrida postuliert also eine Auffassung der Schrift und der Spur jenseits jeder Phänomenologie der Sprache, sofern diese, für Derrida wie für Saussure, keine Funktion des sprechenden Subjekts ist, sondern der unerschöpfliche Ort der Differenz. Derridas Ziel ist es im Grunde, auf einen strukturellen Mangel an Fundament zu antworten, und er tut dies, indem er die Geschichte als Geschichte der Schrift, der Rhetorik und ihrer *topoi* interpretiert. Somit untersteht seine Strategie jedoch selbst dem Programm einer Metaphorologie, verstanden nicht als Archäologie der Tropen und ihrer Funktionen, sondern als Thematisierung der historischen Dynamik. Innerhalb eines phänomenologischen Hintergrunds verortet, sind die geschichtlichen Ausprägungen von absoluten Metaphern als *Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen* zu beschreiben: Indem sie die Ersetzungs- und Transformationsprozesse der Paradigmen lesbar macht, versteht sich die Metaphorologie als eine Phänomenologie der Kulturbildung bzw. der Lesbarkeit von Kulturphänomenen. Die dem grammatologischen Projekt zugrundeliegende Strategie steht in dieser Tradition, ist deren letzte

¹¹⁸ Derrida 1967b, 109.

¹¹⁹ Derrida 1967b, 110.

¹²⁰ Vgl. Derrida 1967b, 272.

Umbesetzung, insofern sie dem Begriff der Sprache einen weiteren Sinn, genauer: eine andere Grammatik, jene der Spur und der Differenz, zuweist.

Die von Blumenberg herausgearbeitete Produktivität der Metapher nähert sich dem, was Derrida in seinen Überlegungen zum *Entzug der Metapher* als *Mehrwertproduktion (us)* dieser Trope bestimmt:¹²¹ ihr Vermögen, den Sinnhorizont eines Textes dank der ihn konstituierenden Unschärfe immer neu zu öffnen und zu verschieben. Im unbegrenzten Raum dieser Unschärfe findet die begriffliche Abstraktion ebenso Platz wie der Reichtum des Figurativen, den jede Abstraktion in der Herausbildung des Begriffs verlieren muss. Die von Derrida als Katachrese gefasste Metapher impliziert sowohl die Mehrwertproduktion als auch die Abnutzung von Sinn: Für sie ist der als *usus* und *abusus* verstandene Gebrauch konstitutiv – also eine Figur, die Derrida nicht nur im Sinn eines Prozesses der Ausschöpfung, Aushöhlung und Verarmung verwendet, sondern auch in dem der Bewegung einer „Mehrwertproduktion nach anderen Gesetzen als denen der fortschreitenden und geradlinig akkumulierenden Kapitalisierung.“¹²²

Derrida wie Blumenberg lösen die Metapher aus der Antithese zum Begriff und befreien sie aus der Opposition von abweichendem, übertragenem und eigentlichem Sinn, die immer schon den Gegensatz zwischen Sein und Schein impliziert. Für Derrida ist die Rhetorik von der Philosophie nicht trennbar, weil beiden das Modell des Eigentlichen und des Übertragenen als Voraussetzung und Funktionsprinzip zugrunde liegt: Die metaphorische Selbstimplikation der philosophischen Sprache reproduziert sich indes unablässig. Weder kommt deren Metaphorik zu(m) Ende, noch erfüllt sie sich in einem außersprachlichen Referenten. Die Geschichte der Metapher erweist sich somit als Geschichte der Metaphysik selbst. Anders als Blumenberg verwirklicht die Dekonstruktion also keine Phänomenologie der Metaphern und ihrer historischen Metamorphosen, sondern die Metaphorisierung der Philosophie selbst.

Für Blumenberg gibt es keine Alternative, „als das vermeintlich ‚Natürliche‘ [...] zu destruieren und seiner ‚Künstlichkeit‘ im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ‚Leben‘ zu überführen.“¹²³ Doch das Leben übersteigt das Paradigma der Textualität in Fülle und Möglichkeiten der Sinnproduktion und -fixierung. Gerade hier trennen sich die Wege Blumenbergs und Derridas endgültig. Denn die Phänomenologie Blumenbergs führt zurück zum Leben und seiner Faktizität: Allein vor dem opaken Hintergrund der Existenz erhebt sich die Sprache und lässt sie sich

¹²¹ Vgl. Derrida 1968b, 205; Derrida 1978, *passim*.

¹²² Derrida 1978, 207.

¹²³ Blumenberg 1971a, 415.

verstehen. Derrida hingegen hält an der Vorstellung des Seins fest, das in der Sprache vorweggenommen oder vorhersehbar ist, genauer: in einer Schrift, ohne die es keine Differenz gibt – und keinen Sinn ergibt. Die Bestimmung der Textualität als absoluter Metapher unterscheidet die Arbeit Blumenbergs von der Derridas: Diesem geht es darum, die Produktionsweise der Signifikate zu beschreiben; jenem hingegen geht es um einen anthropologischen Blick, der auf die Leistungen der Rhetorik achtet, also auf die Strategien, die den Mangel der *conditio humana* beheben oder wenigstens kompensieren.

Gerade indem sie die Metakinetik der historischen Horizonte beschreibt, gewinnt die Metaphorologie Blumenbergs der Rhetorik viel mehr ab als ein deskriptives Inventar geschichtlicher Abläufe. Denn wie Haverkamp bemerkt, neutralisiert die anthropologische Komponente, die seine Untersuchung leitet, die Kritik an der phonologozentrischen Geschichte, die das Projekt der Grammatologie bestimmt. Was für Derrida die unabschließbare Bewegung der Geschichte verbürgt, nämlich die *différance* der Schrift als Spur, fungiert in der Metaphorologie Blumenbergs lediglich als „triviale Voraussetzung“:¹²⁴ Sie bezeichnet nicht das ursprüngliche Phänomen der Schrift, sondern bloß die Textualität als geschichtlichen Tatbestand. Gerade die Spur ermöglicht die Veränderung der hermeneutischen Horizonte. Wie Blumenberg hingegen in der *Matthäuspasion* schreibt, ist „wirklich [...] nur, was Spuren hinterlässt“:¹²⁵ Nur was also Spuren in den Sedimenten der Kultur hinterlässt, die wir alle teilen, vermag das Reale noch zu affizieren.

Literatur

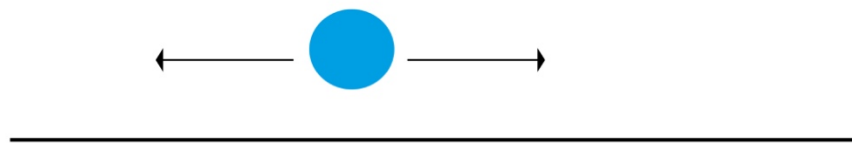
- Aristoteles: Physik. Übers. u. hg. v. Hans Wagner. Paderborn 1995. (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 11).
- : Poetik. Übers. u. hg. v. Arbogast Schmitt. Berlin 2008. (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5)
- : Rhetorik. Übers. u. hg. v. Christoph Rapp. Berlin 2002. (Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4,1-2).
- Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: ders.: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1974 [1925], 203–430. (= Gesammelte Schriften, I,1).
- Black, Max: Die Metapher. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher. Darmstadt 1996 (1962), 55–79.
- Blumenberg, Hans: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (1957a). In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2001, 139–171.

¹²⁴ Haverkamp 1987, 555.

¹²⁵ Blumenberg 1988, 182.

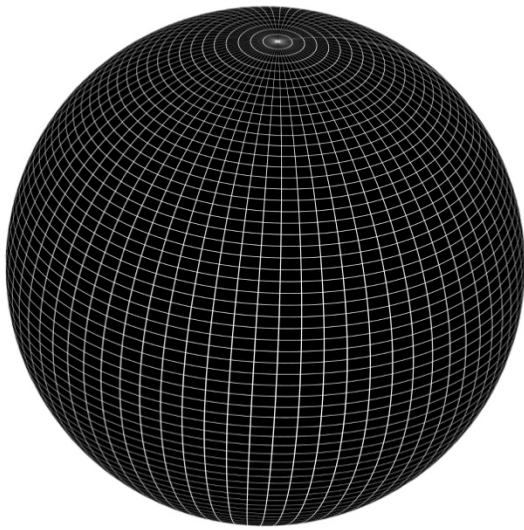
- : ‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen (1957a). In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2001, 9–46.
- : Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960). Frankfurt a.M. 1998.
- : Sprachsituation und immanente Poetik (1966). In: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2001. 120–135.
- : Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik (1971a). In: ders.: Ästhetische und anthropologische Schriften. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2001, 406–431.
- : Beobachtungen an Metaphern. In: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971b), 161–214.
- : Paradigma, grammatisch (1971c). In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2001, 172–176.
- : Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979.
- : Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981.
- : Matthäuspasion. Frankfurt a.M. 1988.
- : Theorie der Unbegrifflichkeit. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2007.
- Celan, Paul: Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises. Frankfurt a.M. 1983 [1961], 187–202. (= Gesammelte Werke, Bd. III).
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (1967a). Übers. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt a.M. 1989.
- : Grammatologie (1967b). Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 1988.
- : Die *différance* (1968a). in: ders.: Randgänge der Philosophie. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 1988, 29–52.
- : Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text (1968b). In: ders.: Randgänge der Philosophie. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 1988, 205–258.
- : La dissémination. Paris 1971.
- : Signatur Ereignis Kontext (1971b). In: Randgänge der Philosophie. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 1988, 291–314.
- : Der Entzug der Metapher (1978). In: Anselm Haverkamp (Hg.): Die paradoxe Metapher. Frankfurt a.M. 1998, 197–234.
- Friedrich, Alexander: Metaphorologie der Vernetzung. München 2015.
- Gasché, Rodolphe: The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge MA 1986.
- : Metapher und Quasi-Metaphorizität. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Die paradoxe Metapher. Frankfurt a.M. 1998, 235–237.
- Godart, Simon: „Den alten Namen erwähnen – Derridas Foucault-Kritik als Perspektive für die Geschichtsphilosophie“, in: Perspektiven nach der Postmoderne – Conference Proceedings, Paideia 2 (2014), 105–115.
- Haverkamp, Anselm: Paradigma Metapher, Metapher Paradigma – Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White). in: Reinhart Herzog, Reinhart Koselleck (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. München 1987, 547–560. (= Poetik und Hermeneutik XII).
- : Die paradoxe Metapher. Frankfurt a.M. 1998.
- : Figura cryptica. Theorie der literarischen Latenz. Frankfurt a.M. 2002.
- : Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik (2007a). München 2007.

- : Die wiederholte Metapher. Ambiguität, Unbegrifflichkeit und die Macht der Paläonyme (Haverkamp 2007b). In: Gottfried Boehm, Gabriele Brandstetter (Hg.): *Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen*. München 2007, 183–202.
- Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt a.M. 1997 (1955/56). (= Gesamtausgabe X)
- Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*. Hg. v. Wolfhart Henckmann. Hamburg 1990 (1813).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1974 (1787, 1781). (=Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. III u. IV)
- : *Was heißt, sich im Denken orientieren?* (1786). Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1977, 263–283. (= *Werkausgabe*, Bd. V)
- : *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1974 (1790). (=Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. X).
- Lausberg, Heinrich: *Elemente der literarischen Rhetorik*. München 1984.
- Mende, Dirk: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie*. München 2013.
- Merker, Barbara: *Phänomenologische Reflexion und pragmatische Expression. Zwei Metaphern und Methoden der Philosophie*. In: Anselm Haverkamp, Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a.M. 2009, 153–180.
- Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1872). In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1, München, 1988 (1967/77), 873–890.
- Parker, Patricia: *Metaphor and catachresis*. In: James Bender, David Wellbery (Hg.): *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Stanford 1990, 60–73.
- Posselt, Gerhard: *Katachrese. Die Rhetorik des Performativen*. München 2005.
- Quintilianus, Marcus Fabius: *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*. Hg. u. übers. v. Helmuth Rahn. Darmstadt 1988.
- Rentsch, Thomas: *Thesen zur philosophischen Metaphorologie*. In: Anselm Haverkamp, Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a.M. 2009, 137–152.
- (de) Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übers. v. Hermann Lommel. Berlin 2001 (1916).
- Schüttpelz, Erhard: *Figuren der Rede. Zur Theorie der rhetorischen Figur*. Berlin 1996.
- Vico, Giambattista: *De Antiquissima Italorum Sapientia*. In: ders.: *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia, e le polemiche*. Hg. v. Giovanni Gentile und Fabrizio Nicolini. Bari 1914.



Mrs. Maxwell does the cleaning in a condominium where she does not live
one morning she notices an area of light coming from a window
and slowly extending on the floor

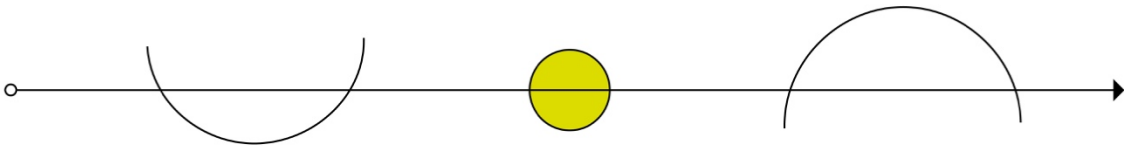
UO 30



further off a child writes in the air with his finger

UO 41

staying on the balcony and rocking slowly
while in the half-light the outlines of trees are visible
and the sound of birds



UO 48

„...was diese Welt eigentlich ist“
Fermate oder: Philologische Beobachtungen zu einigen zu vielen
Metaphern bei Jean Paul

Sina Dell'Anno

Wir wissen nur unzureichend, was wir tun, wenn wir etwas sagen; wir werden es, bei einigem Glück, gewußt haben. Im Intervall, das sich mit diesem *futurum exactum* auftut, bewegt sich die Philologie.

Werner Hamacher¹

Was die Welt eigentlich sei – [...] ist [...] die [...] Frage.

Hans Blumenberg

I. **Corona. Musik, Poesie, Philologie**

Es gehört zu den Tiefsinnigkeiten der Sprache, dass „Corona“ nicht nur der royale Name einer Virusart ist, die uns dieses eigentümliche Moratorium der sog. Corona-Zeit oder -Zeiten bescherte, sondern davor schon und immer noch der Name der musikalischen Fermate ist. In der Musik bezeichnet die Fermate, Corona oder Coronata bekanntlich die Dehnung einer Pause oder einer Note über ihren vorgegebenen Zeitwert hinaus. Ihr Gestus ist also der eines chronometrisch nicht erfassbaren Innehaltens, eines lust- oder qualvollen Aufschubs der Komposition, wie er im Bereich des (Schrift-)Sprachlichen etwa durch den Gedankenstrich realisiert wird. Nicht zuletzt in diesem Sinne hat Paul Celan das Wort „Corona“ zum Titel eines seiner schönsten Gedichte gemacht.² *Corona* endet mit der fünfmaligen Beschwörung der Zeit:

¹ Den Übermut zur Veröffentlichung dieses Versuchs verdanke ich der bereichernden Diskussion mit den Teilnehmer*innen der Workshops „Weltenphilologie“, vor allem aber den wohlwollenden Lektüren und Anregungen von József Krupp (Budapest) und Till Dembeck (Luxemburg). Ihnen sei diese Fermate zugeeignet.

² Celan 2018, 45. Vgl. auch den Kommentar ebd. 686–687, der darauf hinweist, dass die französische Interlinearübersetzung dem Titel ein Fermatenzeichen beigibt.

es ist Zeit, daß man weiß!
 Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt,
 daß der Unrast ein Herz schlägt.
 Es ist Zeit, daß es Zeit wird.
 Es ist Zeit.³

In der paradoxen Wendung „es ist Zeit, dass es Zeit wird“ verdichtet sich die eigentümliche Zeitlichkeit oder vielmehr: Zeitlosigkeit der Fermate, eines Aufschubs, ins Unbestimmte mit dessen Qualität die strapaziös gedehnte Gegenwart der Pandemie uns vertraut macht.

Ganz ohne fachpolitische Streitlust könnte man sagen, es schlage gerade jetzt die Stunde der Philologie: „Philologie – die absolute Fermate“, lautet eine der kürzesten von Werner Hamachers *95 Thesen zur Philologie*, die 2010 erstmals erschienen sind.⁴ Die These – es ist Nr. 59 – steht im Kontext einer Reihe von Thesen, die sich ebenfalls der spezifischen Zeitlichkeit der Philologie widmen und den Lakonismus der ‚absoluten Fermate‘ zu erhellen vermögen. Wovon in der Hamacher’schen Wendung die Rede ist, davon gibt insbesondere die direkt vorausgehende These 58 eine Ahnung. Sie postuliert die charakteristische Langsamkeit der Philologie; und zwar in einer Art, die Sprache, Zeit und Welt auf intrikate Weise engführt:

58 Daß die Philologie am Detail, an den Nuancen eines Details, an den Intermundien zwischen diesen Nuancen ansetzt, verlangsamt ihre Bewegung in der Sprache und der Welt. Ihre Langsamkeit hat kein Maß. Als Zeitlupe dehnt sie noch den Moment und läßt Sprünge in ihm gewahren, die nicht zur chronometrischen Zeit gehören. Eine Welt ohne Zeit, eine Sprache ohne Zeit: das ist die Welt, die Sprache, wie sie ist –: ganz, ohne da zu sein; genau diese, völlig anders.

Die maßlose Langsamkeit, auf welche die Philologie hier verpflichtet wird,⁵ situiert ihr Lesen (ihre Arbeit am Text) in einem chronotopischen Intervall, das in der folgenden These dann „Fermate“ heißen wird: ein zur Zeitlosigkeit gedehnter ‚Moment‘ (*spatium temporis*); ein Zeit- und Weltzwischenraum,⁶

³ Celan 2018, 45.

⁴ Inzwischen sind die Thesen sowohl in englischer Übersetzung (Richter und Smock 2019) als auch in einer deutschen Neuauflage von Hamachers Schriften zur Philologie (Hamacher 2019) wieder erschienen. Einfachheitshalber zitiere ich die Thesen im Folgenden nach ihrer Nummerierung.

⁵ Vgl. in diesem Sinne auch These 60, welche die Philologie als „wesentlich langsam“ fasst – eine Bestimmung, die in These 62, dem Zitat von Nietzsches berühmter Charakteristik der „ehrwürdige[n] [...] Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes“, ihre autoritative Bestätigung findet – „Sie ist die Späte“, heißt es dort (These 60). Das ist, wie ich meine, etymologisch zu lesen: das deutsche Adjektiv *spät* ist über die seiner Wortwurzel zugrundeliegende Bedeutung des sich Hinziehens verbunden mit dem lateinischen *spatium*, verstanden als *Zeitraum*. Langsamkeit und Chronotopik der Philologie sind also auch hier innig verbunden.

⁶ Zur epikureischen Herkunft der „Intermundien“ s. Georges’ *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*: „inter-mundia, ōrum, n. (inter u. mundus) = μετακόσμια (= τὰ μεταξύ κόσμων διαστήματα, Diog. Laert. 10, 89), die Zwischenräume zwischen den Welten, Weltzwischenräume, Zwischenwelten, in denen, nach Epikurs Meinung, die Götter ein

der sich der Philologie eröffnet und den sie lesend offen hält.⁷ In dieser Fermate ist „die Welt, [...] wie sie ist – ganz, ohne da zu sein“ – vor allem ein sich Entziehendes. Philologie als Fermate zu verstehen, sie „in der Pause der Sprache“ (These 46) zu platzieren, bedeutet mithin, ihr eine Expertise im Weltentzug, im Entzogensein der Welt zu attestieren.⁸ Dieses Verhältnis der Philologie zur Welt ist Thema einer späteren These (89). Sie erinnert daran, „daß die Philologie nicht ein Teil dieser Welt ist, der zu einem anderen Teil Handels- oder Handlungsbeziehungen unterhalten könnte, sondern daß sie die Bewegung der Welt selbst: daß sie das zur Welt Kommen der Welt ist.“ Die mit dem Widerspruch spielende Rede vom „Zur Welt Kommen der Welt“ umschreibt einen zeitlichen Index des Noch-Nicht, der an Poesie (*poiesis*), verstanden als kontinuierliches Schöpfungsgeschehen, denken lässt.⁹ Ein solch radikales Noch-Nicht ist auch der ‚absoluten‘, das heißt „jeder Zeit – jedem Voraus – voraus“ gelegenen, Fermate implizit, von der die 59. These spricht.¹⁰

Ich möchte, umwegig, wie es sich für Blumenberg-Leser*innen gehört, dieser Idee der Philologie nachgehen; und zwar, indem ich den Blick durch das Perspektiv der Blumenberg’schen Metaphorologie auf Jean Paul richte. Mit Jean Paul gerät dabei ein Autor in den Fokus, der wie kein anderer mit

ewiges und seliges Leben führten, ohne Teil an der Bildung u. Regierung der Welt zu haben oder sich um die Menschen zu kümmern, in Sicherheit bei der Zerstörung der Welten, Cic. de fin. 2, 75; de nat. deor. 1, 18; vgl. de div. 2, 40.“ (Georges 1998, Bd. 2, Sp. 376) Die wohl nur „rhetorisch“ zu stellenden Fragen danach, was sich in den philologischen Intermundien befindet und wer ihre Götter seien, wirft auch József Krupp auf (*Die Intermundien der Philologie*, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript).

⁷ Vgl. dazu auch These 71: „Philologie: der Aufenthalt; die Offenhaltung. Die Warte.“ Mit dieser Lesart widerspreche ich Thomas Schestags Deutung der 59. These dort, wo dieser in der Fermate einen etymologisch verbürgten Impuls des ‚Schließens‘ (*fermare*, *fermer*) erkennt (Schestag 2019). Wie Hamacher indes selbst betont hat, besagt „das italienische ‚fermare‘, dem dieser musikalische Ausdruck entliehen ist, [...] nicht ‚schließen‘, sondern ‚anhalten‘, ‚aufhalten‘“; es bezeichnet mithin ein „unabschließbares Öffnen“ (Hamacher 2019, 175–176).

⁸ In diese Richtung deutet auch These 17. Sie bestimmt die Philologie als „die Bewegung des Aufmerkens auf das, was diesem Aufmerken entgegenkommt und was ihm entgleitet, ihm zustößt und es verfehlt, was es anzieht und, derart anziehend, sich ihm entzieht. Sie ist die Erfahrung des Zugs in den Entzug.“

⁹ Ich verweise an dieser Stelle auf eine Passage aus Hamachers 2018 postum erschienenen Überlegungen zur *Sprachgerechtigkeit*. Im Kapitel über Miltons *Doctrine and Discipline of Divorce* heißt es dort: „Der Prototheologe Milton macht sich in seinen Scheidungstraktaten zum Fürsprecher einer permanenten Weltschöpfungs-Politik, einer Politik, die einsetzte, bevor die Welt gemacht wurde und bevor unter Menschen von einem Gott geredet werden kann –: Er handelt vom Zur-Sprache-Kommen und damit vom Zur-Welt-Kommen der Welt und vom Zur-Welt-Kommen eines Gottes, der dieser Welt die Sprache überlässt.“ (Hamacher 2018, 193) Fürsprecherin einer solchen ‚permanenten Weltschöpfungspolitik‘ ist, so meine Lesart, auch die Philologie.

¹⁰ So hat Hamacher im bereits erwähnten Essay *Was zu sagen bleibt* seine These 59 präzisiert: „Da die Fermate als absolute bezeichnet wird, ist sie nicht nur als unabschließbar, sondern auch als anfangslos und jeder Zeit – jedem Voraus – voraus gedacht: als Ausdehnung ohne Inhalt und Offenhaltung, der niemals eine feste Grenze oder ein objektives Korrelat gegenübersteht, von dem ihr Einhalt geboten werden könnte.“ (Hamacher 2020, hier: 176).

Welt-Bildern, wie überhaupt mit Metaphern oder Gleichnissen aller Art um sich geworfen hat.¹¹ Gerade um diese verschwenderische Fülle ist es mir hier in erster Linie zu tun; also nicht so sehr um das einzelne Bild, sondern um den metaphorischen Exzess, wie er auch in die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* Eingang gefunden hat. Ihn in den Blick zu nehmen, führt indes direkt ins Zentrum der Problematik, mit der Jean Pauls Schreiben seine Leser*innen konfrontiert. Entsprechend werden die folgenden Überlegungen ohne Exkurs in die Untiefen der Jean-Paul-Philologie nicht auskommen. Leitend soll dabei stets die Frage nach ‚der Welt‘ bleiben. Das primäre Ziel dieses Versuchs ist es, die rhetorische Performanz von Jean Pauls Sätzen als eine metaphorologische Fermate zur Geltung zu bringen. In gewissem Sinne halten es meine Überlegungen also mit einer weiteren lakonischen These Hamachers: „Dichtung ist *prima philologia*“ (These 14). Wer mithin nach der Welt, oder den Welten, der Philologie fragt, wird mit dem Blick auf die Literatur nicht fehlgehen. Dass die Literatur eine ganz eigene Weltweisheit praktiziert, ist auch Hans Blumenberg nicht entgangen. Bei ihm ist nun erneut anzusetzen.

II. Metaphorologie und Metaphorophilie: Blumenberg zitiert Jean Paul

Am paradigmatischen Unbegriff der ‚Welt‘ gewinnt das Programm von Blumenbergs Metaphorologie ein denkbar klares Profil. Im zweiten Kapitel der *Paradigmen* heißt es:

Eine Frage wie „Was ist die Welt“ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs; wohl aber kommt hier ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht. Dieses implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ‚ausgelebt‘ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert. Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*. Obwohl es seit Kants Antinomien müßig ist, über das Ganze der Welt theoretische Aussagen zu machen, ist es doch keineswegs gleichgültig, nach den Bildern zu fahnden, die dieses als Gegenständlichkeit unerreichbare Ganze ‚vertretend‘ vorstellig machen.¹²

Genau an dieser Stelle nun zitiert Blumenberg für diese *vérité à faire*, für die „pragmatisch[e]“ (ebd.) Wahrheit der Metapher, ein nicht anders als sperrig

¹¹ Berühmt ist die von Karl August Böttiger kolportierte Verfügung Jean Pauls, man solle auf seinen Grabstein setzen, „dass nie ein Mensch so viele Gleichnisse gemacht hat wie ich“ (Berend 1956, 42). Zur befremdlichen Gleichnismanie Jean Pauls aus der Perspektive Goethes s. Birus 1986.

¹² Blumenberg, *Paradigmen* 2013, 29.

zu nennendes Bonmot aus Jean Pauls zweiter Satirensammlung, der *Auswahl aus des Teufels Papieren* (1789). Das Zitat reiht auch in gekürzter Version nicht weniger als sieben der von Blumenberg zur Fahndung ausgeschriebenen „Bilder“ für das „Ganze der Welt“ in unverbundener Anhäufung aneinander:

In der „Auswahl aus des Teufels Papieren“ (xii) schreibt Jean Paul: *Es wird mich niemals reuen, wenn ich, so gut es mit guten Gleichnissen möglich ist, hier Jeden lehre, was diese Welt eigentlich ist. Sie kann gar wol das Sackgäßchen in der großen Stadt Gottes sein oder eine bloße Provinzialstadt in Vergleichung mit andern Planeten. Sie ist der Gängel- oder Laufwagen der Menschheit, um sie aufschreiten zu lehren. Sie ist . . . die Kulisse und Anziehstube für eine andere Welt, in der wir erst unsere Rollen nicht ohne Beifall machen. Sie ist eine dunkle Kammer (camera obscura), in die ein Strahl umgewendete und zusammengezogene Bilder einer schönern trägt und malt; . . . sie ist der Zähler zu einem noch unsichtbaren Nenner; wahrhaftig, ich sage, sie ist fast gar nichts.*¹³

Mit dem Namen Jean Pauls bricht hier auf einmal eine verwunderliche (Über-)Fülle von Metaphern in die metaphorologische Argumentation. Der Herausgeber und Kommentator der *Paradigmen*, Anselm Haverkamp, findet für den bemerkenswerten Winkelzug dieses Zitats¹⁴ die glückliche Beschreibung einer „von Blumenberg eingefügte[n] Fermate Jean Paul“.¹⁵ Den Implikationen dieser „Fermate“ und ihrer Konvergenz mit jener Idee der Philologie, die in Hamachers Thesen umrissen ist, will ich im Folgenden nachspüren.

Das von Blumenberg eingefügte Jean-Paul-Zitat, das den sog. *Witzigen Anhang* der *Teufelspapiere* abschließt, begegnet dem „hypertrophen Anspruch“ der Frage nach der Welt mit der hypertrophen Rhetorik ‚guter Gleichnisse‘. Indes, und das ist entscheidend, ist der Anspruch von Jean Pauls witziger ἀπόφανσις (7x „Sie ist...“) von vornherein gebrochen: Zwischen dem hybriden Versprechen, die „eigentlich[e]“ Seinsweise der Welt zu benennen, und dem Vollzug dieses Versprechens „in Gleichnissen“ klafft ein Hiatus, der das metaphorische Zeichen vom Bezeichneten (unüberbrückbar) trennt. Mit Benjamin gesprochen, begegnet uns hier Jean Paul als „Allegoriker“; als einer, dessen Andersrede „genau das Nichtsein

¹³ Blumenberg 2013, 29; vgl. Jean Paul: *Auswahl aus des Teufels Papieren*. In: ders. *Sämtliche Werke*. Abt. II Bd. 2, 241. [die Werkausgabe wird im Folgenden zitiert unter der Sigle SW]

¹⁴ Zu staunen und zu wundern gibt nicht nur das Abseitige und Digressive des von Blumenberg zitierten Jean-Paul-locus, sondern auch der lapidare Kommentar des Metaphorologen, es handle sich um „ein Stück skurriler Weisheit“ (ebd., 30) – womit nun aber die „vérité à faire“, für die das Jean-Paul-Zitat einzustehen hat, eher übergangen als zur Geltung gebracht wird. In gewissem Sinne lasse ich mich hier also zunächst vor allem von einem philologischen Affekt leiten, dem Gefühl, dass etwas zu der von Blumenberg zitierten Jean-Paul-Passage zu sagen bleibt.

¹⁵ Haverkamp in Blumenberg 2013, 312.

dessen [bedeutet], was sie vorstellt“.¹⁶ Dass, um noch einmal Blumenbergs Formulierung zu bemühen, die aufgebotenen „Bilder“ das „Ganze“, das sie „vertretend vorstellig machen“, nicht adäquat zu repräsentieren vermögen, wird gerade in ihrer disparaten Häufung unmissverständlich. Über das, was die Welt ist, wird in diesem Zitat zu viel(es) gesagt.¹⁷ Jean Pauls disparater Metaphernreigen ist, mit einem weiteren rhetorischen Terminus, *κατάχρησις* in der primären Bedeutung des griechischen Wortes: ‚exzessiver Gebrauch‘ der Sprache.¹⁸ Um diese exzessive Tendenz näher zu fassen, bedarf es eines kleinen Exkurses, der die Frage nach der Welt angemessen verkomplizieren wird.¹⁹

Exkurs: exzerpierte Welten, Witz, Weltersatz

Blumenberg zitiert in den *Paradigmen* eine Kostprobe jener „unzusammenhängende[n], mit Gleichnissen überladene[n] Schreibart“ (SW II/1, 474), die für Jean Pauls frühe Satiren charakteristisch ist.²⁰ Die stilistische Eigenheit dieser Texte – ihre hypertrophe, mit kuriosen Bildern überfrachtete Faktur – hängt mit deren Produktionsverfahren direkt zusammen: Sie verdankt sich Jean Pauls nicht nur philologisch, sondern graphomanisch zu nennender „Exzerpierreidenschaft“.²¹ Auf abertausenden von Seiten sammelte Jean Paul die merkwürdigen Früchte seiner unersättlichen Lektüre, um aus diesem Kuriositäten-Fundus, den „Bruchstücken dieser Welt“ (SW II/1, 282), durch witzige, d. h. auf verborgene oder entfernte Ähnlichkeiten zielende Kombination²² seine Texte zu schöpfen: Texte, von deren Gelehrsamkeit die

¹⁶ Benjamin 1974, 406; Jean Paul erscheint im Trauerspielbuch explizit als „größte[r] Allegoriker[] unter den deutschen Poeten“ (Benjamin 1974, 364). Zu Jean Paul als Allegoriker s. auch Wölfel 1966 sowie (kritisch von diesem ausgehend) Wuthenow 1970; außerdem Lindner 1970. Der Schwachpunkt dieser Studien zum Allegorischen der Jean Paul'schen Schreibart besteht in der Vernachlässigung ihrer epistemologischen Dimension, die auf das Schlagwort der ‚Kantkrise‘ zu bringen wäre. Die folgenden Überlegungen versuchen in diesem Sinne die metaphorologisch relevante Verquickung von hypertropher Bildlichkeit und Erkenntniskritik herauszustellen.

¹⁷ Die charakteristische Gebrochenheit der Allegorie wird hier – in für Jean Paul typischer Weise – als *metaphora (dis-)continua* realisiert, als eine „abgeänderte und willkürliche“ Gleichnisrede, die „unter der Hand die Metaphern auswechselt“ (so die Bestimmung der Allegorie in Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik*; SW I/5, 189)

¹⁸ Vgl. grundsätzlich zur Katachrese sowie zu dieser Bedeutungsdimension des Begriffs Posselt 2005 (hier: 9).

¹⁹ Die folgende, um diese Frage montierte Zitat-Collage wird den Weltbegriff, d.h. das Wort „Welt“ und die Metapher von der literarischen oder textuellen Welt, ohne Anspruch auf terminologische Klärung in der ihm eigenen, proteischen Vielgestaltigkeit beleuchten.

²⁰ Bei der oben zitierten Beschreibung handelt es sich um eine Selbstcharakteristik der *Grönländischen Prozesse* (1783), Jean Pauls erster Satirensammlung.

²¹ Miller SW II/4, 44. Dass die im Folgenden nur andeutungsweise skizzierte Exzerpierreidenschaft Jean Pauls in Blumenbergs Zettelkasten-Produktion eine kongeniale Nachahmung fand, hat Wilhelm Schmidt-Biggemann in der Diskussion dieses Beitrags hervorgehoben.

²² Vgl. zur Geschichte des Witz-Begriffes Knörer 2007; zu Jean Paul Kap. 6.

Rezensenten klagten, ihr Autor treibe den „Stoff zu seinen witzigen Gedanken von allen vier Enden der Welt“ zusammen.²³ Es lohnt sich – um der Welt willen – diesen Hinweis auf die exzerptbasierte Gelehrsamkeit von Jean Pauls Schreiben noch um ein Weniges zu vertiefen. Bekanntlich hat Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* auf die oft formulierte Kritik an der ‚barocken‘ Erudition seiner Texte mit einer utopischen Programmatik des gelehrten Witzes geantwortet:

Warum soll man bei den zunehmenden Miß- und Fehljahren und Fehljahrhunderten nicht anspielen können, auf was man will, auf alle Sitten, Zeiten, Kenntnisse [...]? [...] Nämlich zuletzt muß die Erde *ein* Land werden, die Menschheit *ein* Volk, die Zeiten ein Stück Ewigkeit; das Meer der Kunst muß die Weltteile verbinden; und so kann die Kunst ein gewisses Vielwissen zumuten. (SW I/5, 204–205)

Jean Paul selbst hat aus der heteronomen Verhaftung seiner Texte im hybriden Wissens-Fundus seiner Exzerpte zu keiner Zeit einen Hehl gemacht. Die Eigenheit seiner Dichtung liegt gerade darin, dass sie den emphatisch vertretenen Anspruch, „die einzige *zweite* Welt in der hiesigen“ zu sein (SW I/5, 30), mit der kontinuierlichen Subversion ebendieser Autonomie durch das Hervorkehren ihrer philologischen Gemachtheit, ihres Zusammengelesen-Seins aus den ‚Bruchstücken‘ einer Bücherwelt, verbindet. Diese Ambivalenz verdichtet sich am Beginn seiner Erzählung *Das Kampaner Tal* (1797) zu einer programmatischen Losung:

Man kann eine sehr hübsche, aber kleine zusammengeschmolzene Erde zusammenbringen, wenn man die Reize der alten exzerpiert und ordnet. [Tut man das:] so besitzt man neben dieser wüsten schmutzigen Welt die schönste Bei- und Nachwelt, ein Dessertservice von Belang, einen Vorhimmel zwischen Vorhöllen. (SW I/4, 569)

Es sind solche und andere Formulierungen, die Jean Paul das Epitheton „Meister der zweiten Welt“ eingetragen haben.²⁴ Indes darf man sich von der verharmlosenden Beschreibung solch buchhalterisch gesammelter Bei-Welten nicht darüber hinwegtäuschen lassen, dass Jean Pauls philologische Kosmopoetik sich *de facto* als eine Chaosmopoetik gestaltet.²⁵ Man sieht es auch dieser Passage an, dass Jean Pauls alles mit allem verbindender Witz um

²³ „Was denkt sich endlich der Verfasser, daß er den Stoff zu seinen witzigen Gedanken von allen vier Enden der Welt, aus allen drey Reichen der Natur, Physik und Chemie zusammentreibt, und jeden Leser, der nicht ausgebreitete Erudition besitzt, eine Reihe von philosophischen, physischen, historischen Dictionairen an der Hand zu haben nöthigt, um seine Anspielungen zu verstehen?“ Anonyme Rezension des *Siebenkäs* und der *Biographischen Belustigungen* (1797), zit. nach Sprengel 1980, 12.

²⁴ Langner 2013.

²⁵ Der Portmanteau-Ausdruck „chaosmos“ stammt von James Joyce (*Finnegans Wake* 118.21). Er verbindet im Sinne einer programmatischen *coincidentia oppositorum* die Ordnung (Kosmos) mit der Unordnung (Chaos).

die Einheit der Bilder nicht bekümmert ist: Sein metamorphotischer Stil wechselt von der hohen Warte des Planetarischen („zusammengeschmolzene Erde“) in die Niederungen philologischer Buchhalterei („exzerpieren und ordnen“); er lässt das ‚Dessertservice‘ gleichrangig neben dem ‚Vorhimmel‘ stehen. Was sich an nahezu jedem Satz zeigen lässt, gilt auch für die Makroebene der Jean Paul’schen Textwelten: Sie sind aus unstimmgigen Bruchstücken gefügt, gleichen, in den Worten Jens Baggesens „eine[r] Sammlung aus allen Trümmern Babylons, Persepolis’, Roms und Nürnbergs, auf einem Platz auf gut Glück untereinander zusammengehäuft“.²⁶ Ralph-Rainer Wuthenow hat die Eigenheit des allegorischen Produktionsverfahrens, aus dem Jean Pauls Sprachwelten entstehen, präzise gefasst:

Erst die Zerstörung des vorgegebenen Materials läßt diese neue befremdende Welt entstehen. Natürliche Welt ist dann nur noch der Materialhaufen abgelebter Dinge, die neuen Konfigurationen entgegenwarten – die Scherbenwelt wird zu neuen Glanzstücken zusammengefügt.²⁷

Im Sinne dieser ‚Glanzstücke‘ tendiert die Jean-Paul-Philologie dazu, zumal im Falle des erzählerischen Werks, über die Risse zwischen den Scherben hinwegzusehen. Anstatt eines zufällig zusammengeschütteten Trümmerhaufens sieht man den geordneten, von Reizen prangenden „Vorhimmel“, von dem zu Beginn des *Kampanertals* die Rede ist und aus dem in der *Vorschule der Ästhetik* dann die – im Namen der Lesbarkeit emphatisch propagierte – „zweite Welt“ der Poesie werden wird. Diese Kosmopoetik auch den von Blumenberg zitierten frühen Satiren zugrunde zu legen, wäre indes ein gravierender Euphemismus. Weder von Reizen noch von Ordnung kann im Falle dieser Texte die Rede sein. Sie begegnen uns vielmehr als monströse Produkte einer witzigen Kombinatorik, die im „Terrazzo-Muster des geschriebenen Buchs“ die „Mosaiktechnik des Exzerpierens“ sichtbar bleiben lässt.²⁸ Keine ‚schöne Bei- und Nachwelt‘ also, sondern ein instabiles, von der Dissoziation bedrohtes Konglomerat kurioser Wortdinge.

²⁶ Brief von Jens Baggesen an Johann Benjamin Erhard vom 17. Mai 1797, zit. nach Sprengel 1980, XXXIV. Die Produkte eines Witzes, der, wie es in der *Vorschule* heißt, auf alle Zeiten und Länder anspielen kann (s.o.), sind damit präzise beschrieben. Zuletzt hat Bettine Menke das berühmte Zitat als eine treffende Charakterisierung von Jean Pauls Werk stark gemacht (Menke 2020).

²⁷ Wuthenow 1970, 63. Man könnte diese treffende Beschreibung der Jean Paul’schen Poiesis dadurch emphatisieren, dass man im „[E]ntgegenwarten“ auch die charakteristische Zeitlichkeit dieser Poiesis mitliest. Denn Jean Pauls Sprachweltschöpfung muss sich, wie Wuthenow selbst hervorhebt, zu aller erst vom „Gegenwärtigen“ befreien; sie kennt nur „das Gewesene und Zukünftige“ (Wuthenow 1970, 74). Ent-gegenwarten, das Aushöhlen der Gegenwart im de- und rekonstruktiven Darstellungsprozess, wäre demnach die Tätigkeit des allegorischen Dichters.

²⁸ Miller SW II/4, 46.

Tatsächlich hat die Jean-Paul-Philologie die Eigenheit des hypertrophen satirischen Witzes, von denen die bei Blumenberg zitierte Anhäufung von Welt-Bildern nur eine Ahnung gibt, immer wieder als ein problematisches Verhältnis zur ‚Welt‘ gefasst. So heißt es in Norbert Millers Nachwort zu „Jean Pauls literarische[n] Anfängen“:

Er [Jean Paul; SDA] verfügte nicht über Welterfahrung, aber er hatte auf seinem Schreibtisch in einem reichen Dekokt eine grenzenlos ausschweifende Welt der vermischten Nachrichten, die sich mit einiger List für die nie gesehene Welt substituieren ließ. Mit einiger List: die organisierte Halbbildung mußte sich zwangsläufig beim Schreiben als solche erweisen. Erst im verwirrenden Kaleidoskopfbild rasch aufblinkender Analogien, witzig montierter Überraschungseffekte, phantastisch zusammengeklauter Kenntnis-Splitter konnte ein Ganzes entstehen, das der angehende Satiriker der umworbenen Öffentlichkeit als Zerrspiegel vorhalten konnte.²⁹

Diese Charakteristik des Frühwerks macht nachdenklich. Millers Formulierung, Jean Paul ‚substituieren‘ den ihm unbekanntem „grand monde über der Gasse“³⁰ durch den Fundus seiner kuriosen Lektürefrüchte, setzt die literarische Welt der Satire zur empirischen Realität ins Verhältnis der Metapher (*translatio*) – oder vielmehr: der Katachrese (*abusio*). Denn die satirische Welt tritt im Falle Jean Pauls nicht so sehr an die Stelle einer anderen, ersten oder eigentlichen Welt, sondern sie tritt dort ein, wo eine Welt fehlte: *ubi mundus defuit*, um Quintilians Definition der *abusio* abzuwandeln.³¹ In diesem Sinne verstanden aber, lässt sich Millers Diagnose – *mutatis mutandis* – für Jean Pauls gesamte literarische Produktion geltend machen.³² Bevor Jean Paul nämlich hätte zu ‚Welterfahrung‘ gelangen können, beraubte ihn seine Kantlektüre zusammen mit der Metaphysik auch der ontologisch

²⁹ Miller SW II/4, 44.

³⁰ Eine Wendung aus Jean Pauls berühmter Idylle vom *Schulmeisterlein Wutz* (SW I/1, 422).

³¹ Quint. inst. VIII,6,35: „*abusio est, ubi nomen defuit, translatio, ubi aliud fuit.*“ „die Katachrese tritt dort ein, wo ein Wort fehlte, die Metapher, wo ein anderes war.“ Posselt hat den Umstand, dass Quintilian im Perfekt formuliert, als Hinweis auf die retroaktive Setzungsmacht der Katachrese lesbar gemacht. Demnach handelte es sich bei der Katachrese nicht bloß um „die Supplementierung eines Mangels [...], sondern die Katachrese selbst würde diesen ‚Mangel‘ überhaupt erst konstituieren und [...] intelligibel machen.“ (Posselt 2005, 139)

³² In diesem Befund, das sei hier nur am Rande bemerkt, steckt hinsichtlich der etablierten Konzeption von Jean Pauls Gesamtwerk einiges an Sprengstoff. Der denkbar radikale Bruch zwischen dem satirischen Frühwerk und dem erzählerischen Hauptwerk ist eines der hartnäckigsten Dogmen der Jean-Paul-Forschung. Zu seinen gewichtigsten Vertretern zählen die Herausgeber der gesammelten Werke (vgl. die Nachworte von Norbert Miller und Wilhelm Schmidt-Biggemann in Band II/4 der SW, die zwei verschiedene, in ihrer Grundannahme einer Überwindung der Satire jedoch übereinkommende Perspektiven auf Jean Pauls frühe Entwicklung eröffnen). Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik dieser Gesamtwerkkonzeption näher einzugehen. Die folgenden Bemerkungen versuchen zumindest anzudeuten, dass Jean Pauls frühen Satiren mit der Degradierung zu missglückten ersten Gehversuchen des Autors kaum genügend Rechnung getragen ist.

garantierten Wirklichkeit, die dafür Voraussetzung gewesen wäre.³³ Dieser transzendentalphilosophisch induzierte Weltverlust ist in der Vorrede zu den *Teufelspapieren* als krisenhaft erlebte Vereinzelung des schreibenden Ichs dokumentiert.³⁴ Er bildet ab den späten 1780er Jahren den Ungrund des Jean Paul'schen Schreibens. An diesem Punkt wird klar, dass es sich beim Autor der *Teufelspapiere* um keinen x-beliebigen Zeugen für Blumenbergs metaphorologische Grundüberlegungen handelt. Indem Blumenberg „Kants Antinomien“ mit einem Diktum aus Jean Pauls satirischem Frühwerk konfrontiert, begegnen sich in der oben zitierten Passage der *Paradigmen* der Zerstörer der aufklärerischen Metaphysik und eines seiner beredtesten Opfer.³⁵ Im Zeichen eines drohenden Welt- und Metaphysikverlusts stehen nicht nur die *Teufelspapiere*, sondern auch Jean Pauls spätere literarische Produktion.³⁶ Seine Romane und Erzählungen, so könnte man grob verallgemeinernd sagen, kompensieren die von Kant verschuldete Einbuße einer vernünftigen, wohlgeordneten Welt mit der kontrafaktischen, ‚katachrestischen‘ Konstruktion ‚zweiter Welten‘. Indes lässt sich, um diese philosophiehistorische Rekonstruktion gleichsam zu rephilologisieren, an der hybriden Faktur seiner oft als ‚enzyklopädisch‘ apostrophierten Texte ablesen, dass der epistemologische Zusammenbruch der einen und ganzen Welt in Jean Pauls literarischen Schöpfungen nicht aufgehoben oder geheilt ist. Vielmehr findet er sich in einer *bricolage* der Exzerpte, der ‚Scherben‘ oder ‚Bruchstücke‘ der „alten Welt“ (SW I/4, 569; s.o.), auf Dauer gestellt.³⁷

³³ Von dieser ‚Kant-Krise‘ hat Wilhelm Schmidt-Biggemann (1975, 258–280; SW II/4, 285–292) eindringlich gehandelt.

³⁴ Dort beschreibt der Satiriker, wie er sich „auf die Welt [freuete]“, der er einen Traum von Potentaten schildern wollte, bevor die diabolisch intervenierende Transzendentalphilosophie („ein mir aufsätzigter Egoist und transzendentaler Realist“, d.i. „ein Philosoph, der das Dasein aller Dinge, ausser sein eignes bezweifelt“) ebendiese Welt zum apokalyptischen Zusammensturz brachte und den Satiriker alleine zurückließ (SW II/2, 119–120). Vgl. zu dieser Passage als einem Beispiel für Jean Pauls „Experimentalnihilismus“ Schmidt-Biggemann 1975, 274–277.

³⁵ In seiner Frontstellung zu Kant und, mehr noch, zu dessen idealistischen Nachfolgern steht ihm Friedrich Heinrich Jacobi beiseite, mit dessen Philosophie Jean Paul zeitlebens den nihilistischen Skeptizismus abzuwehren bemüht war. Zu Jacobi und Jean Paul s. Koch 2013.

³⁶ Die *Kleine Nachschule* zur Vorschule der Ästhetik (1825) formuliert diesen katastrophischen Hintergrund der modernen Dichtung in einer rhetorischen Frage: „Was bleibt aber den jetzigen Menschen nach dem allgemeinen Verluste des Himmels bei einer hinzutretenden Einbuße der Erde? – Was dem auf dem Glanz-Schwanz eines poetischen Kometen nachschwimmenden Schreiber, wenn ihm der Kometen-Kern der Wirklichkeit plötzlich zermalmt wird?“ (SW I/5, 380–381)

³⁷ Besonders sprechend ist in diesem Zusammenhang die Beschreibung des Vesuvs in Jean Pauls *Titan* (1800–1803), die sich unschwer als eine metapoetische zu erkennen gibt: Wie Jean Pauls Romane seinen Leserinnen und Lesern, erscheint der Vulkan seinem Beobachter als „eine Werkstätte des Jüngsten Tags – voll zerbrochener Welt-Stücken [...] – ein ungeheurer Scherbenberg der Zeit“ (SW I/3, 646; auf die Prägnanz dieser Beschreibung verweist auch Wuthenow 1970, hier: 63, der sie aber fälschlicherweise dem Erzähler des Romans zuordnet.)

Vor diesem Hintergrund avanciert der überbordende kombinatorische Witz der frühen Satiren von der stilistischen Jugendsünde zum Gründungsdokument eines Schreibens, dass aus der Dissoziation der Welt, des nichtig gewordenen enzyklopädischen Weltwissens, eine Wirklichkeit *sui generis* erschafft.³⁸

Diese eigentümliche Wortwelt der Satire aber kann, es sei noch einmal betont, nicht als ‚Kosmos‘ im platonisch-aristotelischen Verständnis aufgefasst werden – sondern allenfalls im Sinne jenes tiefsinnigen Bonmot Heraklits, demzufolge die „schönste Weltordnung“ (Kosmos) ein „aufs geratewohl hingeschütteter Misthaufen“ sei.³⁹ Millers Beschreibung macht dies deutlich genug – und handelt sich damit einen Widerspruch ein: Als „verwirrende[s] Kaleidoskopbild [...] zusammengeklauter Kenntnis-Splitter“, so muss man gegen den Herausgeber des Frühwerks einwenden, ist der satirische Text eben kein „Ganzes“ (Miller SW II/4, 44). Er ist vielmehr ein vielfach Gebrochenes, Zeugnis einer heillosen Zerstückelung, und als solches auch zum topischen Zerrspiegel kaum noch geeignet. Millers ohnehin nur halb motivierter Versuch, die ebenso hypertrophen wie dissoziativen Texturen von Jean Pauls Witz dem konventionellen Satirebegriff kompatibel zu machen, wird der verselbständigten Tropologie dieser Texte nicht gerecht.⁴⁰

Die Dynamik des kuriosen Metapherngeflechts, in das Jean Paul seine Leser*innen verstrickt, beschreibt ebenso prägnant wie treffend Peter Michelsen in seinem eindrücklichen Jean-Paul-Kapitel: „Jean Pauls Bildparoxysmus hat im Zerstreuen und Durcheinanderschütteln der Objekte seinen Zweck; im Springen des Subjekts von einem Realitätspunkt zum anderen wird die Welt übersprungen.“⁴¹ Mit dieser eindringlichen

³⁸ Gerade in dieser Chaosmopoietik, welche die Suche nach Ordnung und Zusammenhang im Bruchstückhaften den Leser*innen überantwortet, liegt die Modernität von Jean Pauls Texten. Die dissoziativen Texturen ihres unbändigen Witzes lassen an Ernst Blochs Rede von der „Figurenbildung aus den Partikeln des chaotisch gewordenen Kulturerbes“ denken, die sich im „Hohlraum“ dieser eingestürzten Kultur abspiele (– womit dieser freilich die Avantgarde-Kunst der Weimarer Republik kennzeichnete; Bloch 1977, 215).

³⁹ Fragment B 124 (Heraklit ed. Diels 1922, 101–102). Der paradoxe Ausspruch liest sich tatsächlich wie eine aphoristische Programmatik der Jean Paul’schen Poiesis (– ich erinnere an Baggesens Charakteristik seines Werks als „auf gut Glück“ zusammengehäufter Trümmerberg; s.o.)

⁴⁰ Dass Jean Pauls Witz, dessen wilde Kombinatorik, offensichtlich ihr eigenes Irrlichern zum Zweck hat, zur Satire denkbar untauglich ist (zumal wenn man diese als moralisierende Strafdichtung fasst), hat auch Schmidt-Biggemann hervorgehoben, der etwas hinterlistig davon spricht, der „Anspielungsreichtum [der Jean Paul’schen] Metaphern“ ahme „die Unauslotbarkeit der Welt nach“ (SW II/4, 280). Mit dieser Formulierung sichert er den frühen Satiren *tout juste* jenen Wirklichkeitsbezug, den die neuere Satiretheorie zum Konstituens der satirischen Schreibweise erklärt hat. Indes ist doch sehr die Frage, inwiefern man Jean Pauls in sich selbst verstrickten Texten noch eine wie auch immer avancierte Nachahmung attestieren kann.

⁴¹ Michelsen 1962, 323.

Beschreibung ist dieser Exkurs nun an seinen Ausgangspunkt zurückgekehrt: dem charakteristischen Zuviel des von Blumenberg zitierten Bonmots. Der Entfaltung seiner Implikationen ist der Rest meines Versuchs gewidmet.

III. Sprung über die Welt – Jean Pauls metaphorologische Fermate

Geradezu exemplarisch beweist sich Michelsens prägnante Charakteristik der Jean Paul'schen Sprache an dem von Blumenberg zitierten Diktum aus den *Teufelspapieren*:

Es wird mich niemals reuen, wenn ich so gut es mit guten Gleichnissen möglich ist, hier ieden lehre, was diese Welt eigentlich ist. Sie kann gar wol das *Sakgäsgen* in der großen Stadt Gottes sein oder eine blasse *Provinzialstadt* in Vergleichung mit andern Planeten. Sie ist der Gängel- oder Laufwagen der Menschheit, um sie aufschreiten zu lehren. Sie ist [...] die Kulisse und Anziehstube für eine andere Welt, in der wir erst unsere Rollen nicht ohne Beifall machen. Sie ist eine *dunkle Kammer*, (camera obscura) in die ein *Stral* umgewendete und zusammengezogene Bilder einer schönern trägt und malt [...]. Sie ist die Küste zur Schöpfung Gottes: sie ist ein dunstvoller Hof um eine bessere Sonne; sie ist der Zähler zu einem noch unsichtbaren Nenner; wahrhaftig ich sage, sie ist fast gar nichts. (SW II/2, 241)

Dem hypertrophen Bilderwitz von Jean Pauls Sätzen kommt in der Akkumulation immer neuer und anderer Weltmetaphern die Welt abhandeln. Im Springen von Weltbild zu Weltbild wird ‚die Welt‘ übersprungen. Die, mit Blumenberg zu sprechen, „skurrile[] Weisheit“⁴² der Passage liegt also im Vollzug einer rhetorischen Geste, die den vorläufigen Endpunkt des Gleichnisreigens, die ‚Fast-Gar-Nichtigkeit‘ der Welt, als ein Effekt metaphorischer Verschwendung erfahrbar macht.⁴³ Was sich hier beobachten lässt, ist die charakteristische Bewegung von Jean Pauls witziger Schreibweise: der Umschlag der bilderproduzierenden Allmacht in die abgründige Ohnmacht rhetorischer Beliebigkeit; des allegorischen ‚Divertissements‘ in Melancholie.⁴⁴ Das in der *Vorschule* programmatisch beschworene „Vielwissen“ (SW I/5, 205) ist im *Teufelspapiere*-Zitat mithin als eine prekäre Enzyklopädie realisiert: Auf den kühnen ‚Satz‘ „über den Graben“ spezialisiert (SW II/1, 474), springt der gelehrte Witz von Wissensgebiet zu Wissensgebiet,

⁴² Blumenberg 2013, 30.

⁴³ Das in der *Vorschule* explizit benannte „[M]erschwende[n]“ des Witzes (SW I/5, 198) hat Kita-Huber in ihrer Studie zum Ereignischarakter des witzigen Satzes hervorgehoben: „der Witz prozediert, indem er Bilder – blitzartig bzw. sprunghaft – verbraucht“ (Kita-Huber 2017, 55).

⁴⁴ Benjamin 1974, 361. Lindner (1970, hier insbes.: 49–50) hat sich eingehend der allegorischen Dimension von Jean Pauls Schreiben gewidmet. Allerdings bleibt die Rolle der von Kant ausgelösten epistemologischen Krise (s.o.) für die spezifische Ausprägung von Jean Pauls allegorischer Schreibweise bei ihm ebenso vernachlässigt, wie bei den meisten anderen Versuchen, Jean Paul mit Benjamin zu lesen.

von der Politik („Provinzialstadt“), zur Pädagogik („Gängelwagen“), zu Theater („Kulisse“), Optik („camera obscura“), Metaphysik („Schöpfung“), um endlich, bei der Mathematik angekommen („Zähler“), das hypertrophe Syntagma zu einem ‚nichts‘, einem Null (0), zu schließen und in sich zusammenfallen zu lassen.⁴⁵ Wir haben es bei diesem Gleichnisreigen also mit einer abgründigen ‚Rundbildung‘ (ἔγκύκλιος παιδεία) zu tun. In der Sinnbildlichkeit des Shakespeare’schen *theatrum mundi* gesprochen: Das Theater, die Bühne, auf der hier die Weltmetaphern zur Schau gestellt werden, entpuppt sich als ein nichtiges Wooden O.⁴⁶

Gerade in dieser allegorischen Dimension liegt das (meta-)metaphorologische Potential des Jean Paul’schen Bonmots, das im rhetorisch-performativen Exzess über den philosophischen Kontext der *Paradigmen* hinauschießt: Die selbstsubversive Dynamik der überbordenden *copia imaginum*, die – als *metaphora discontinua* – jedes Bild durch Überlagerung mit einem anderen durchstreicht, setzt eine ‚Metakinetik‘ anderer, literarischer Art ins Werk.⁴⁷ In dieser Metakinetik – einer Bewegung (κίνησις), die im Dazwischen (μετα-), in den Zwischenräumen zwischen den Weltbildern, liegt – wird der metaphorische Weltbezug als Weltentzug erfahrbar. Auf diese Weise inszeniert der *Witzige Anhang* die epistemische Unverfügbarkeit der Welt als eines (in den Worten Kants) „transzendentalen Gegenstandes“ resp. einer „Idee“.⁴⁸ In der entwertenden Inflation der Welt-Metaphern ist mithin ein Reflex jener epistemologischen Krise zu erkennen, in die der kantische Kritizismus Jean Paul gestürzt hatte.

Der in Kants erster *Kritik* theoretisch untermauerte Befund, dass sich das Ganze der Welt unserer Erkenntnis entzieht, hat sich in Jean Pauls Frühwerk noch auf andere Weise niedergeschlagen. Hinzuweisen ist hier insbesondere auf einen im Konvolut der frühen Satiren enthaltenen Text mit dem Titel *Die verschiedenen Gesichtspunkte, woraus der Teufel, der Tod und*

⁴⁵ Dergestalt verschreibt sich das witzige Bonmot jener „Liebe zum leersten Ausgange“ (SW I/5, 131), die in der *Vorschule* zum Charakteristikum des Humors erklärt wird (zu dieser Eigenheit des Witzes Schuller 1994; zum Humor s.u.).

⁴⁶ Bekanntlich handelt es sich bei der Wendung vom „wooden O“ zur Bezeichnung des Globe-Theaters um ein Zitat aus dem Prolog von Shakespeares *Henry V*. Vgl. zur Ambivalenz und Melancholieaffinität der Welttheater-Metapher bei Shakespeare den hellsichtigen Artikel von Döring 2020.

⁴⁷ Mit der „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte“ beschäftigt sich bekanntlich die Blumenberg’sche Metaphorologie (die Formulierung stammt aus der Einleitung zu den *Paradigmen*; Blumenberg 2013, 16). Ihr wäre jene philologische Praxis gegenüberzustellen, die Hamacher mit Alois Riegels Formel von der „Emanzipation des Intervalls“ umschrieben hat (These 41): „Sie [die Philologie; SDA] emanzipiert das Intervall von seinen Grenzphänomenen und erschließt, einen Schritt weiter gehend, Phänomene aus dem Intervall zwischen ihnen, phänomenale Bewegungen aus den aphenomenalen in ihrem Zwischenraum“. Den erneuten Hinweis auf diese These verdanke ich József Krupp.

⁴⁸ KrV B 506.

der Maler die Welt ansehen (SW II/2, 39–45). Wie sich in diesem Titel bereits andeutet, behandelt die Satire das Problem des Perspektivismus. So beginnt der Text:

Die Welt hat so viele Gestalten als Augen sie betrachten. Nicht blos jedes Thier sieht an ihr eine besondere Seite: sondern auch ieder Mensch erblicket seine eigene Welt wie seinen eigene[n] Regenbogen. Der Kaufman hält das Buch der Natur für ein blosses Handlungsbuch, der Akkerman für ein Grund- oder Lagerbuch, der Theolog für die Polyglottenbibel, der Hofman für einen Hofkalender, der Pabst für eine goldene Bulle, der Henker für die Halsgerichtsordnung Karls V [...]. Inzwischen übertreibt es hierin der Teufel, der Tod und der Maler am meisten. (SW II/1, 39)⁴⁹

Tatsächlich variiert der Satiriker mit dieser perspektivischen Vielgestalt der Welt hier ein Motiv, das sich auch in Barthold Heinrich Brockes' *Irdischem Vergnügen in Gott* (1721–1748) prominent formuliert findet. Auch Brockes listet in seinem Gedicht *Die Welt* eine lange Reihe von konkurrierenden Ansichten der Welt auf: „Dem Kaufmann“ sei die Erde „ein grosser Kaufmanns-Laden“, einem „Alexander“ ein Schlachtfeld, dem Liebhaber ein Schlafzimmer, dem Jäger „ist die Welt ein Wald“, dem „Handwercksmann“ seine „Werck-Statt“, dem Gelehrten ein „Bücher-Schranck“, dem Dichter ein Musenberg etc. Insgesamt vierzehn solcher Beispiele führt das Gedicht auf, um sodann, in der 15. Strophe, die entscheidende Wendung zu vollziehen: „Ein Frommer aber glaubt mit Recht: Es sey die Welt/ Ein Buch, das Göttliche Geheimniss' in sich hält:/ Ein Buch, das Gottes Hand, aus ew'ger Huld getrieben,/ Zu Seines Namens Ehr', und unsrer Lust, geschrieben.“ Die restlichen 19 Strophen des Gedichts entfalten die Implikationen dieses Blickes auf die Welt als *liber naturae*.⁵⁰ Der Unterschied zwischen Brockes und Jean Paul ist frappant: Wo bei ersterem die Aufzählung im Gestus der Priamel zur alleinseligmachenden Metapher des Naturbuchs hingeführt wird, stehen in Jean Pauls Satire die verschiedenen Blickwinkel auf die Welt in unversöhntem Relativismus nebeneinander. Offensichtlich hat der *liber naturae* seine übergeordnete Gültigkeit eingebüßt und zerfällt, anstatt die divergierenden Weltbilder zu synthetisieren, in unzählige subjektivistische Deformationen.⁵¹

Dieser radikale Perspektivismus hat in der metaphorischen *copia* des von Blumenberg zitierten Bonmots aus den *Teufelspapieren* insofern ein rhetorisches Pendant, als darin immer neue Weltbilder gleichwertig und

⁴⁹ Vgl. zu dieser Passage auch Ohly 1981, 221–222.

⁵⁰ Brockes 1965, 337–344.

⁵¹ Im Hauptteil des Textes werden mit dem alles diabolisierenden Teufel, dem alles mortifizierenden Tod und dem alles ästhetisierenden Maler lediglich drei besonders extreme Beispiele der perspektivischen Verzerrung und totalisierenden Subsumption *en detail* vorgeführt, ohne dass es zu irgendeiner Art von *conclusio* käme – der Text bricht, aufgrund der überhandnehmenden Betrübniß des Satirikers, unvermittelt ab.

gleichgültig nebeneinanderstellt werden. Tatsächlich ist die Verbindung zwischen den beiden Texten auch eine sehr konkrete: Stammt doch die im *Teufelspapiere*-Zitat zentral platzierte Metapher der Welt als ‚camera obscura‘, „in die ein *Stral* umgewendete und zusammengezogene Bilder einer schönern trägt und malt“ (SW II/2, 241), direkt aus der besagten Satire über die verschiedenen Gesichtspunkte der Weltanschauung. Dort führen die erschütternden Implikationen der optischen Metapher zum abrupten Ende des satirischen Textes.⁵² Im Metaphernreigen der *Teufelspapiere* wiederum markiert die platonisierende „*dunkle Kammer*“ (SW II/2, 241) die selbstreflexive Wendung der Gleichnisrede auf sich selbst. Denn mit den „umgewendete[n] und zusammengezogene[n] Bilder[n]“ kehren, metafigürlich, die ‚Gleichnisse‘ oder Metaphern wieder, die das witzige Bonmot aufbietet. Die scheinbar apophantische Aussage darüber, „was diese Welt eigentlich ist“, tritt an dieser Stelle in ihrer radikalen Uneigentlichkeit hervor. In diesem Sinne haben wir es bei der Weltmetapher der *camera obscura* mit einer buchstäblichen Reflexionsfigur zu tun.⁵³

Mit der Gleichnishaftigkeit alles Irdischen kommt hier aber zugleich deutlich die metaphysische Dimension von Jean Pauls rhetorischer ‚Weltweisheit‘ zur Geltung: Tatsächlich verdankt sich die evidente Nichtigkeit „diese[r] Welt“, die ich zuvor als Resultat eines metaphorischen Exzesses beschrieben habe, ab dem ersten Gleichnis dem scharfen Kontrast mit dem Bereich des Transzendenten, mit der für Jean Paul so unabdingbaren „andere[n]“, „schönern“ Welt,⁵⁴ einem „noch unsichtbaren Nenner“. Im immer wiederholten Verweis auf diese andere Welt verschränken sich das Wie und das Was der metaphorischen Rede zum an- und aufhaltenden Gestus der Fermate: Die emphatische, im christlich-platonischen Diesseits/Jenseits-Dualismus begründete Vorläufigkeit, in der die angehäuften Welt-Gleichnisse ihr Gemeinsames haben, ist in der Passage als Aufschub der Referenz durch die tropologische *copia* des Witzes in die Sprache gesetzt.⁵⁵ Die Idee wie die Geste eines solchen Aufschubs findet sich nur wenige Zeilen entfernt auf

⁵² „Da er [der Maler; SDA] endlich diese Welt eine camera obscura einer bessern nent, aus welcher letztern sich einige verkleinerte Bilder in die unsrige verlaufen haben: so mus ich wol folgern, daß der Mensch kein Mikrokosmos, nicht einmal ein Mikrovestis (wie doch Swift sagt) sondern ein blosses Miniaturbild und ein fliegender Schatten ist; allein das macht mich so traurig, daß ich nicht länger fortfahren kan, zu scherzen.“ (SW II/2, 45).

⁵³ Den Begriff der „Reflexionsfigur“ verwendet auch, in Bezug auf die Spiegelungseffekte der im Theater geäußerten Welttheater-Metapher, Döring 2020, hier: 218. Die Prägnanz der Jean Paul’schen Metapher von der *camera obscura* der Welt und ihr platonisches Erbe hebt auch Cornelia Ortlieb (2020, hier: 77) hervor.

⁵⁴ Zur Relevanz der ‚anderen Welt‘ aus metaphorologischer Perspektive s. Pabst 2009.

⁵⁵ Dieser Eigenheit der rhetorischen *copia* hat Terence Cave eine wegweisende Studie gewidmet: „Indeed, the perpetual deferment of sense encourages – even constitutes – copia, defined as the ability of language to generate detours and deflections.“ (Cave 1979, 111)

derselben Seite des *Witzigen Anhangs*; in Jean Pauls berühmtem Diktum, der Mensch sei „im Bucho der Natur nur der große — Gedankenstrich“ (II/2, 241).⁵⁶ Hier wie an zahllosen weiteren Stellen in Jean Pauls Werk markiert der Gedankenstrich einen leeren, typographisch offen gehaltenen Raum, dessen zeitliche Entsprechung der unabsehbare Aufenthalt der Fermate ist.⁵⁷ Das den Anhang abschließende Weltbilder-Bonmot transformiert gleichsam den Gedanken- zum Bruchstrich, der den „Zähler“ der Welt vom „noch unsichtbaren Nenner“ trennt, ihn auf ein bestimmendes Unbestimmtes verweisend. Das „fast gar [N]ichts“, zu dem „diese Welt“ angesichts der emphatischen Noch-Unsichtbarkeit des transzendenten Nenners zusammenschrumpft, ist damit zugleich als O, als indirekte Öffnung auf ein ganz Anderes zu lesen.

Man mag sich fragen, was solcherlei metaphysischer Ernst im *Witzigen Anhang* einer Satirensammlung zu suchen hat. Tatsächlich liegt gerade im unermüdlichen Ausspielen des scharfen, ja: lachhaften, Kontrastes zwischen dem *mundus iste* („diese Welt“) und einem metaphysisch überhöhten *alter mundus* die im spezifischen Sinne humoristische Qualität von Jean Pauls allegorisch abgeändertem Bildergefüge. In der vernichtenden Erniedrigung der Welt zum Sackgässchen der Gottesstadt (etc.), antizipiert der rhetorische Rundumschlag nämlich das, was in Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* die „Keckheit des vernichtenden Humors“ heißen wird (§ 33; SW I/5, 132): eine „Welt-Verachtung“ (ebd.), die ihren Ausdruck in der immer aufs Neue hervorgekehrten Ungereimtheit zwischen „den Ideen (der Vernunft) und der ganzen Endlichkeit selber“ (SW I/5, 124) findet.⁵⁸

⁵⁶ Das Diktum wurde, leicht modifiziert, zum Motto für Jean Pauls ersten Roman, *Die unsichtbare Loge* (1792; SW I/1, [8]). Einen Zusammenhang der beiden Bonmots aus den *Teufelspapieren* stellt auch Ohly (1981, 198) her, dessen Studie ihren Ausgang vom zitierten Gedankenstrich-Diktum nimmt. Allerdings geht Ohly auf die rhetorische Performanz der Texte nicht ein.

⁵⁷ Dem Gedankenstrich bei Jean Paul hat Bettine Menke eingehende Überlegungen gewidmet (Menke 2007). In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass in der gekürzten, zum Motto des *Hesperus* erhobenen Fassung des Bonmots darüber, „was diese Welt eigentlich ist“, die verschiedenen Weltbilder durch Gedankenstriche voneinander getrennt sind: „Die Erde ist das Sackgäßchen in der großen Stadt Gottes – die dunkle Kammer voll umgekehrter und zusammengezogener Bilder aus einer schönern Welt – die Küste zur Schöpfung Gottes – ein dunstvoller Hof um eine bessere Sonne – der Zähler zu einem noch unsichtbaren Nenner – wahrhaftig, sie ist fast gar nichts. Auswahl aus des Teufels Papieren.“ (SW I/1, 472)

⁵⁸ „Der Humor, als das umgekehrte Erhabene, vernichtet [...] das Endliche durch den Kontrast mit der Idee.“ (SW I/5, 125) Die humoristische ‚Vernichtung‘ vollzieht sich also als spannungsvolle, auf unendlichen Kontrast ausgehende Juxtaposition des Endlichen und Unendlichen: „Wenn der Mensch, wie die alte Theologie tat, aus der überirdischen Welt auf die irdische herunterschauet: so zieht diese klein und eitel dahin; wenn er mit der kleinen, wie der Humor tut, die unendliche ausmisst und verknüpft: so entsteht jenes Lachen, worin noch ein Schmerz und eine Größe ist.“ (SW I/5, 129) Eine ebenso präzise wie helllichtige Rekonstruktion der komplexen Humorthorie der *Vorschule* findet sich bei Dembeck 2007,

Diese metaphysische wie anthropologische Ungereimtheit⁵⁹ findet sich im Zitat aus den *Teufelspapieren* als eine metaphorntheoretisch bedeutsame, quasi potenzierte Analogik ins Werk gesetzt: Wie ‚diese‘ (endliche) Welt zur unendlichen ‚anderen‘ im Verhältnis des groteskkomischen Kontrastes steht, so verhält jedes einzelne (Welt-)Bild – von ‚Sackgässchen‘ über den ‚Laufwagen‘ bis zum nennerlosen ‚Zähler‘ – zum ideellen Ganzen der Welt: wie eine absurde Verendlichung. Humoristisch ist also die Ostentation der Ungereimtheit zwischen der Idee „dieser Welt“ und der einzelnen metaphorischen Versinnlichung; ein komischer Kontrast, der in der Inkommensurabilität von erster und anderer Welt, wie sie das Bonmot ausspielt, sein metaphysisches Fundament hat. Mit einem Leitsatz der *Vorschule* gesprochen: „[Z]wischen Wort und Idee gibt es keine Gleichung“; vom „Sinnlichen als Zeichen ins Unsinnliche als Bezeichnetes“ führt nur ein „ungeheure[r] Sprung“ (SW I/5, 107).⁶⁰

Vor dem Hintergrund dieser radikalen Dichotomie von Signifikant und Signifikat gewinnt das metaphorische Sprechen über die Welt apophatische Züge: Was Jean Pauls Sätze *per analogiam* vorstellig zu machen behaupten, wird in seinem exzessiven Bedeutungsanspruch *uno actu* negiert. Mit einem Begriff Blumenbergs gesprochen, haben wir es bei der Passage aus den *Teufelspapieren* mit einem eigentümlichen Fall von „Sprengmetaphorik“ zu tun. In Jean Pauls Bildern ist demnach „die Vergeblichkeit“ ihrer Veranschaulichungsleistung „immer schon zugleich ausgesprochen [...], der Vorgriff zugleich mit der Zurücknahme des Übergriffs“.⁶¹

340–352. Entscheidend für die Perspektive des Humors ist, dass er – anders als die mystisch-theologische Rede vom Himmelreich – den Blick fest auf die Endlichkeit, mithin die erste Welt gerichtet hält, um verkehrtherum dem Himmel zuzufliegen (Benjamins Engel der Geschichte präfigurierend; s. dazu Simon 2006). Gerade diese Bewegung ist der von Blumenberg zitierten Passage abzulesen: es geht in immer neuen negativen Metaphern für die endliche Welt Richtung Jenseits.

⁵⁹ Die bewusste Überblendung des metaphysischen Dualismus von erster und zweiter (anderer) Welt mit dem anthropologischen Dualismus von Körper (äußerer Welt) und Geist (innerer Welt) gehört zu den Eigenheiten der Jean Paul’schen Ästhetik, auf die ich in diesem Rahmen nicht weiter eingehen kann. Vgl. dazu Simon 2013, hier insbes. 215–216.

⁶⁰ Vgl. zu diesem semiotisch perspektivierten Dualismus von Körper und Geist als der geteilten Voraussetzung von Hamanns und Jean Pauls witzigen Schreibarten Dell’Anno 2021, hier insbes. 24–25.

⁶¹ Blumenberg 1971, 170. An derselben Stelle hebt Blumenberg hervor, dass solche Sprengmetaphorik „in der Tradition der negativen Theologie, der mystischen *via negationis* [liegt], also jener Selbstdarstellung der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas sagen zu können sich zutrauen zu dürfen.“ In den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* heißt es bündig: „Worauf es hier ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze theoretischen Vollzugs [...] sozusagen ‚erlebbar‘ zu machen“ (Blumenberg 2013, 176). Im Falle der von Blumenberg angeführten Beispiele (Plotin und Nikolaus von Kues) geschieht dies durch eine (Über-)Steigerung der Metapher ins Unanschauliche; ein Verfahren, auf das sich Jean Paul in seinen berühmten Vernicht- und Jenseitsvisionen spezialisiert (vgl. dazu Pabst 2009, insbes. Kap. III). Demgegenüber praktiziert der hypertrophe Witz von Jean Pauls frühen Satiren die Disruption des

Die Unmöglichkeit, das Wesen der Welt sprachlich zum Ausdruck zu bringen, verdichtet sich im letzten, selbstreflexiven Gleichnis des Bonmots zur Abwesenheit des Nenners. Denn das Fehlen ihres transzendenten Nominators impliziert auch die Noch-Namenlosigkeit der Welt, und damit die anhaltende Notwendigkeit ihrer metaphorischen, oder genauer: ihrer katachrestischen Benennung. Dabei zeigt sich gerade am Bild des nennerlosen Zählers: Die im Bonmot angehäuften Metaphern sind nicht in dem – banalen – Sinne Katachresen, dass sie einen noch unbenannten Gegenstand mit einem uneigentlichen Namen versähen. Vielmehr wird in ihnen die Welt als ein Unbenanntes und Unbenennbares allererst hervorgebracht.⁶² In dieser katachrestischen Performanz liegt die charakteristische Unersättlichkeit des Jean Paul'schen Bilderwitzes.

Um noch einmal den Kontext von Blumenbergs *Paradigmen* zu evozieren: Die ‚Wahrheit‘ von Jean Pauls Metaphernreigen ist im radikalen Sinne eine „*vérité à faire*“.⁶³ Was nämlich bleibt, angesichts der immer aufs Neue ausgestellten Unzulänglichkeit jedes ‚Gleichnisses‘, ist der witzig-metaphorische Sprung an sich,⁶⁴ in dem das analogische *ingenium* siebenmal die Grenze des Wissen zu überspringen sich anschickte, ohne dass die Übersetzung in die Transzendenz gelingen könnte.⁶⁵ Jean Pauls Einspruch gegen Kant, zu dem ihn Blumenberg zitiert, besteht mithin im Sprechen selbst, in der Performanz des Aussagens wider besseres (Nicht-)Wissen.

In dieser Eigenheit lassen sich seine witzigen Sätze treffend mit Hamachers Überlegungen zur Philologie beschreiben: Sie gehören – anders als es auf den ersten Blick scheinen mag – nicht dem „*logos apophantikos*“ an, sondern dem Bereich jenes anderen *logos*, in dem Hamachers *Thesen* die Philologie verorten: dem „Bereich der *euchè*“, der Bitte oder des Gebets.⁶⁶

metaphorischen Bedeutungsanspruchs proto-humoristisch (s.o.), in einer ostentativen Verschwendung, welche die angehäuften Bilder ihrer Beliebigkeit überführt.

⁶² Somit trifft auf Jean Pauls Rhetorik jene paradoxe Verkehrung zu, die Gerald Posselt als die eigentümliche Performanz der Katachrese herausgearbeitet hat: „Das ‚Namenlose‘ und das ‚Unbenennbare‘ sind, kurz gesagt, nicht die Bedingung der Möglichkeit der Katachrese, sondern Effekt der katachrestischen Operation.“ (Posselt 2005, 149–150).

⁶³ Blumenberg 2013, 29.

⁶⁴ Zum „Sprung“ als dem charakteristischen Vollzugsgestus des Witzes siehe das IX. Programm *Über den Witz* in der *Vorschule* (hier: SW I/5, 171; 176; 180 u.ö.).

⁶⁵ Auf Jean Pauls springenden Witz trifft damit präzise jene Auffassung der Sprache, die Hamacher in seinen *Thesen* der Philologie zugrunde legt: „Sprache [...] ist nicht Vermittlung, ohne zugleich ein Sprung, nicht Übertragung, ohne zugleich deren Ablenkung oder Abbruch zu sein. Und so auch die Philologie selbst: kappende Kopula, Kappula.“ (These 39) Eine eingehende Erläuterung dieser dem Witz eigenen ‚Kappulationskunst‘ habe ich in meinem Kommentar zum IX. Programm der *Vorschule* unternommen, der voraussichtlich nächstes Jahr erscheinen wird.

⁶⁶ S. Hamacher, *These 9* „Anders als die Wissenschaften – die *Ontologie*, *Biologie*, *Geologie* –, die der Ordnung des *logos apophantikos* zugehören, spricht die *Philologie* im Bereich der *euchè*. Ihr Name besagt nicht Wissen vom *logos* – der Rede, Sprache oder Kundgabe –,

Als zum Absturz (*lapsus*, Versprechen) verdammte Sprungtropen wölben sie sich gleichsam in den freigeräumten Hohlraum metaphysischer Ideen, um diesen für die zeitlose Dauer der Fermate offen zu halten. In diesem Gestus sind sie der Idee der Philologie innig verwandt, die Hamacher in seiner vierten These umreißt:

4 Sprechen können heißt über alles Gesprochene hinaus und heißt nie genug sprechen können. Der Agent jenes Darüber-hinaus und dieses Nie-genug ist die Philologie. Philologie: Transzendieren ohne Transzendenz.

Damit ist die exzessive Performanz von Jean Pauls witzigen Sätzen, die – wie im Bonmot – einen Schlussspunkt nach dem anderen im Sprung überwinden,⁶⁷ präzise getroffen. Ihre hypertrophe, unersättliche Metaphorik setzt die Sprache in ihr Recht, indem sie die Worte von der Bezogenheit auf die Dinge lossagt, um sie springend immer neuen und anderen Bedeutungen zuzuführen.⁶⁸

Und die Welt? Wo der entfesselte Witz, als Ausdrucksweise des Humors, wie ein „Jüngster Tag die sinnliche Welt zu einem zweiten Chaos ineinanderwirft“ (SW I/5, 139), eine Sprachwirklichkeit *sui generis* erschaffend, dort zeigt er sich als Agent jener Philologie, die Hamachers These 47 umschreibt:

47 Philologie ist das Geschehen der Freilassung der Sprache von der Sprache. Sie ist die Befreiung der Welt von allem, was über sie gesagt worden ist und noch gesagt werden kann.

Die „Freilassung“, von der im ersten Satz der These die Rede ist, ist doppeldeutig: Es wird einerseits, wie im folgenden Satz, die Sprache (Subjekt) von der Sprache (Objekt) befreit, das Sagen oder (An-)Sprechen vom Aussagen und Bedeuten.⁶⁹ Es wird aber auch die ‚Sprache von der Sprache‘


sondern: Zuneigung, Freundschaft, Liebe zu ihm. [...]“ Zur aristotelischen Unterscheidung s. These 8: „Aristoteles unterscheidet vom *logos apophantikos*, der aussagenden Rede, die sich in wahrheitsfähigen Sätzen auf finite Gegenstände bezieht, einen anderen *logos*, der nicht etwas über etwas aussagt und deshalb weder wahr noch falsch sein kann. Sein einziges Beispiel dafür ist die *euchè*, die Bitte, das Gebet, das Verlangen. Die aussagende Rede ist Medium und Gegenstand der Ontologie sowie aller von ihr geleiteten epistemischen Disziplinen. Die bedeutsame, aber nicht aussagende Rede ist die des Gebets, des Wunsches, der Dichtung. Sie kennt kein „ist“ und kein „muß,“ sondern nur ein „sei“ und „mag sein,“ das sich jeder bestimmenden und jeder bestimmten Erkenntnis entzieht.“

⁶⁷ Die das Bonmot rhythmisierenden Interpunktionszeichen markieren dabei, als Ab- oder Übersprungspunkte des metaphorischen Witzes, gleichsam die „Intermundien“ (These 58; s.o.), an denen die Philologie ansetzt; die Zwischenräume oder „Pause[n] der Sprache“ (These 46).

⁶⁸ Vom „Darüber-hinaus und Nie-genug“ (These 4) der Jean Paul’schen Sätze könnte man denn auch sagen, was Hamacher in der 43. These postuliert: „Da die Sprache unendlich und diskontinuierlich über sich hinausgeht, muß das Ziel [...] der Sprachsprung sein.“

⁶⁹ Die Differenz von Aussage (Bedeutung, Referenz) und Ansprache (Bitte, Gebet) durchzieht zahlreiche der *Thesen zur Philologie* (vgl. etwa These 11; 13; 66)

(Subjekt) freigelassen, und damit „das Spiel ihrer unprogrammierbaren Bewegung“ (These 49) entbunden.⁷⁰ Solcher Freilassung verschreibt sich Jean Pauls springender Witz. Als Entfesselung einer selbstbezüglichen ‚Sprache von der Sprache‘ entlässt er, den Blick von den Sachen gegen deren Zeichen wendend,⁷¹ die Welt aus dem Status eines referenzierten Gegenstandes, um sie als ein Unbenanntes zu umspielen.

Er überspringt mithin die Welt, um dabei dennoch *via negationis* ihren Umriss abzuzeichnen oder anzudeuten. Es ist gerade dieser Sprung, der uns in der Figur der Fermate oder Corona begegnet:  – ein Sprung, dessen zweiter Teil allemal der unkontrollierte Sturz ist. In seinem Nachvollzug ist die Philologie – „perpetuierte Erkenntnis“, die sie ist⁷² – zugleich der Welt abhanden und ihr wartend zugewandt.

Literatur

- Benjamin, Walter: Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 1.1. Frankfurt a.M. 1974.
- Berend, Eduard (Hg.): Jean Pauls Persönlichkeit in Berichten der Zeitgenossen. Berlin 1956.
- Birus, Hendrik: Vergleichung. Goethes Einführung in die Schreibweise Jean Pauls. Stuttgart 1986.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. In: ders.: Gesamtausgabe in 16 Bänden. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1977.
- Blumenberg, Hans: Beobachtungen an Metaphern. In: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), 161–214.
- : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Hg. u. komm. v. Anselm Haverkamp. Berlin 2013.
- Brockes, Barthold Heinrich: Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem Irdischen Vergnügen in Gott. Stuttgart 1965.

⁷⁰ In These 49 heißt es mit einem an Francis Ponge angelehnten Wortspiel: „Die Philologie, die wie alle Sprache Sprache von der Sprache und deshalb das Spiel ihrer unprogrammierbaren Bewegung ist, ist Sprache im *trajeu*.“

⁷¹ Von der „Geistes-Freiheit, welche imstande ist, den Blick von der Sache zu wenden gegen ihr Zeichen hin“ spricht Jean Paul im Paragraphen über den ‚Sprachwitz‘, d.i. das Wortspiel (SW I/5, 194; zu den Implikationen dieser für Jean Pauls Theorie des Witzes zentralen Formulierung vgl. Menke 2002, 207–208; Simon 2013, 256–258). Die *ars ingeniose dicendi*, die Jean Paul im IX. Programm *Über den Witz* entwirft, ist gerade in ihrer Ostentation der Eigensinn- und Eigensinnlichkeit der Sprache der Hamacher’schen Idee von der Sprache als dem „*objeu* der Philologie“ affin (These 49): „*Objeu* ist das Objekt, das im Spiel seine Freiheit bewährt, nicht zum Gegenstand eines Subjekts zu erstarren. Es ist das Widerspiel gegen die Vergegenständlichung einer Sache durch ihre Benennung. Ein solches *objeu* kann auch jedes Wort und kann die Sprache insgesamt sein. Im *objeu* spielt die Sprache wider die Sprache[.] Die Philologie, die wie alle Sprache Sprache von der Sprache und deshalb das Spiel ihrer unprogrammierbaren Bewegung ist, ist Sprache im *trajeu*.“ In unserem Kontext dürfte man dies wohl variieren und sagen: Die Welt ist das *objeu* der Philologie.

⁷² Szondi 1979, 11.

- Cave, Terence: *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance.* Oxford 1979.
- Celan, Paul: *Die Gedichte. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band.* Hg. u. komm. v. Barbara Wiedemann. Berlin 2018.
- Dell'Anno, Sina: *Stilistischer Medusenschild. Hamanns monströse Schreibart im Kontext von Jean Pauls Rhetorik des Witzes. Mit einem Ausblick auf die satirischen Vorbilder des stilus atrox.* In: Eric Achermann und Janina Reibold (Hg.): „Sind noch in der Mache...“ Zur Bedeutung der Rhetorik in Hamanns Schriften. *Acta des 12. Internationalen Hamann-Kolloquiums in Heidelberg 2019.* Göttingen 2021, 14–43.
- Dembeck, Till: *Texte rahmen. Grenzregionen literarischer Werke im 18. Jahrhundert (Gottsched, Wieland, Moritz, Jean Paul).* Berlin/New York 2007.
- Döring, Tobias: *Welttheater.* In: Thomas Erthel und Robert Stockhammer (Hg.): *Welt-Komposita. Ein Lexikon.* Leiden 2020, 216–220.
- Georges, Karl Ernst: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch.* Hannover 1918. Nachdruck Darmstadt 1998.
- Hamacher, Werner: *Sprachgerechtigkeit.* Frankfurt a.M. 2018.
— : *Was zu sagen bleibt.* Schupfart 2019.
- Diels, Hermann (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin 1922.
- Jean Paul: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Norbert Miller und Walter Höllerer. Frankfurt a.M. 2000. [=SW]
- Joyce, James: *Finnegans Wake.* London 1939.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* In: ders.: *Werkausgabe in 12 Bänden.* Bd. III/IV. Frankfurt a.M. 1974.
- Kita-Huber, Jadwiga: „Wenn zwar ein Chaos da ist, aber darüber ein heiliger Geist, welcher schwebt“. Zur Poetik des Ereignishaften bei Jean Paul. In: Winfried Eckel und Uwe Lindemann (Hg.): *Text als Ereignis. Programme – Praktiken – Wirkungen.* Berlin 2017, 47–64.
- Knörer, Ekkehard: *Entfernte Ähnlichkeiten. Zur Geschichte von Witz und ingenium.* Paderborn 2007.
- Koch, Oliver: *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul.* Hamburg 2013.
- Langner, Beatrix: *Jean Paul. Meister der zweiten Welt.* München 2013.
- Lindner, Burkhardt: *Satire und Allegorie in Jean Pauls Werl. Zur Konstitution des Allegorischen.* In: *Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft* 5 (1970), 7–61.
- Menke, Bettine: *Jean Pauls Witz als Kraft und Formel.* In: *DVjs* 76.2 (2002), 201–213.
— : *– Gedankenstrich –.* In: Bernhard Metz und Sabine Zubarik (Hg.): *Am Rande bemerkt. Anmerkungspraxis in literarischen Texten.* Berlin 2008, 167–188.
— : *Aus-Schreiben. Aus allen vier Ecken der Welt zusammentreiben.* [Manuskript]. Eng.: *Writing Out – Gathered Up at a Venture from All Four Corners of the Earth: Jean Paul's Techniques and Operations (on Excerpts).* In: Jörg Dünne, Kathrin Fehring, Kristina Kuhn und Wolfgang Struck (Hg.): *Cultural Techniques. Assembling Spaces, Texts & Collectives.* Berlin/New York 2020, 215–242.
- Michelsen, Peter: *Laurence Sterne und der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts.* Göttingen 1962.

- Miller, Norbert: Die Unsterblichkeit der zweiten Welt. Jean Pauls literarische Anfänge und die Entstehung seiner Romanwelt. In: Jean Paul SWII/4, 9–85.
- Ohly, Friedrich: Das Buch der Natur bei Jean Paul. In: Hans-Joachim Mähl und Eberhard Mannack (Hg.): Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag. Heidelberg 1981, 177–232.
- Ortlieb, Cornelia: Weltchen. In: Thomas Erthel und Robert Stockhammer (Hg.): Welt-Komposita. Ein Lexikon. Leiden 2020, 41–44.
- Pabst, Stephan: Negative Metaphorologie. Jean Pauls andere Welt. In: Sprache und Literatur 103 (2009), 62–76.
- Posselt, Gerald: Katachrese. Rhetorik des Performativen. München 2005.
- Richter, Gerhard und Ann Smock (Hg.): Give the Word. Responses to Werner Hamacher's „95 Theses on Philology“. Nebraska 2019.
- Simon, Ralf: Merops oder: Der Hintern der Erhabenheit. Kleine Bilderpolitik der Moderne. In: Roland Bogards, Almuth Hammer und Christiane Holm (Hg.): Kalender kleiner Innovationen. 50 Anfänge einer Moderne zwischen 1755 und 1856. Für Günter Oesterle. Würzburg 2006, 215–219.
- Simon, Ralf: Die Idee der Prosa. Zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul. München 2013.
- Schestag, Thomas: Rereading tempus fugit. In: Gerhard Richter und Ann Smock (Hg.): Give the Word. Responses to Werner Hamacher's „95 Theses on Philology“. Nebraska 2019, 94–103.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte. Freiburg/München 1975.
- : Vom enzyklopädischen Satiriker zum empfindsamen Romancier. Jean Pauls frühe Entwicklung. In: Jean Paul SWII/4, 263–292.
- Schuller, Marianne: Der Witz oder die „Liebe zum leersten Ausgange“. In: Fragmente. Schriftenreihe für Kultur-, Medien- und Psychoanalyse 46 (1994), 11–28.
- Sprengel, Peter: Jean Paul im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Jean Pauls in Deutschland. München 1980.
- Szondi, Peter: Über philologische Erkenntnis. In.: ders.: Schriften. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1979, 263–286.
- Wölfel, Kurt: „Ein Echo, das sich selber in das Unendliche nachhallt“. Eine Betrachtung zu Jean Pauls Poetik und Poesie. In: Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft 1 (1966), 17–52.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Allegorieprobleme bei Jean Paul. Eine Vorstudie. In: Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft 5 (1970), 62–84.

Die Auslegbarkeit der Welt und die Hermeneutik der Faktizität

Simon Godart

Bei der letzten Definition bekommt man das Gefühl, daß das Verfahren an eine Grenze stößt, an der es nicht nur unergiebig, sondern fast unmöglich wird. Diskutiert man mit Leuten, die sich sehr vernunftgemäß verhalten zu sollen und zu können glauben, stößt man auf Schritt und Tritt auf Definitionsforderungen. Sie sind dann zumeist nicht Wortersetzungsregeln, sondern Worteinführungsregeln. Gelegentlich gelingt es, das Definitionsbegehren mit Humor zum Stillstand zu bringen (der natürlich irrational ist), durch die Simulation oder Parodie einer Definition. Am 11. Juli 1967 wurde ich nach einem Vortrag gefragt, mit welchem Recht und nach welcher Einführungsregel ich mich des Ausdrucks ‚Welt‘ bedienen hätte. Der Wittgensteinschen Definition („Die Welt ist alles, was der Fall ist“) konnte ich mich nicht bedienen, weil mir erschreckend vor Augen stand, in welche uferlose Folgediskussion ich mich damit verwickeln würde. In meiner Verzweiflung entschloß ich mich zu einer Parodie: „Die Welt ist der geometrische Ort aller Punkte“. Obwohl es zu diesem Zeitpunkt bereits fast vollständig verboten war, angesichts der von Adorno festgestellten Unerträglichkeit der Welt und ihrer gesellschaftlichen Verblendungszusammenhänge zu lachen, gelang mir dieser Effekt doch noch ein letztes Mal (für viele Jahre war es damit vorbei). Was ist der Erfolg eines Lacherfolgs? Man kann sich wieder etwas flüssiger unterhalten, ohne allzu genau geklärt zu haben, was die Welt sei.¹

Die Welt einführen zu müssen und ihr eine trennscharfe begriffliche Begrenzung zukommen zu lassen, stellt Hans Blumenberg vor eine erschreckende Aufgabe, und das, wie die Anekdote in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* es illustriert, in der Verlegenheit, den Begriff bereits eingeführt zu haben, ohne ihn ausführlicher zu definieren. Eingespannt zwischen der schon überkommenen Definition Wittgensteins, die die Welt als Totalität des Aktuellen und Zutreffenden zu fassen verstand, und Adornos vermeintlicher Einklammerung der Welt, die zumindest darin, dass sie unerträglich sei, erkannt werden könne, sich jedoch jedes Lachen verbiete. In seiner Parodie, die das logische Register des *Tractatus* in die Sphäre geometrischer und metaphysischer Tautologien überführt,² ist gerade keine

¹ Blumenberg 2007, 37.

² Wittgensteins *Tractatus* enthält in seiner heute vielleicht unnachahmlichen Form einige solcher schlagkräftiger Setzungen, über die immer wieder gestaunt wurde, stellen sie doch

vom Philosophen erwartete Regel zur Einführung und zum Gebrauch des Begriffs Welt, sondern nimmt sich als Ersetzungsdefinition aus; andere – in diesem Fall: ebenso klärungsbedürftige – Begriffe sollen mit dem erfragten austauschbar sein. Man lacht, könnte man hinzufügen, über die Definition, nicht übers Definierte. Indem Blumenberg so im Scherz die Welt in die Totalität denkbarer Punkte auflöst, wird der Definitionsanspruch zerstreut, und es scheint die Pointe der Anekdote von den Punkten zu sein, die aufdringliche und peinliche Frage danach, was eine Welt sei, unbestimmt zu beantworten.

Wie so oft bei Blumenberg ist diese Anekdote nur dem rhetorischen Gestus nach beiläufig; gleich drei seiner einschlägigen Monographien tragen die „Welt“ in ihrem Titel, und auch in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* wird hier keineswegs nur inszeniert, wie der Autor sich als geschickter Rhetor aus der Affäre zieht. In seinen begriffs- oder metapherngeschichtlichen Arbeiten zur europäischen Geistesgeschichte hat er nicht nur *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) einander gegenübergestellt oder danach gefragt, wie die spezifische *kopernikanische Welt* entstanden ist (1975), sondern zudem in der Erforschung einer Leitmetaphorik von ungeheurer Tragweite die Welt auf den Begriff ihrer *Lesbarkeit* gebracht (1975). Auch ohne die anekdotische Frage aus dem Publikum kreist Blumenbergs Denken um den Begriff der Welt, und er spiegelt die Art und Weise, wie er sich immer schon der letztgültigen Definition entzieht, auch im nacherzählten Scherz wider. Wenn die Frage danach gehen soll, was die Welt denn eigentlich sei, wird für den Philosophiehistoriker in der Karikatur gerade deutlich, wie die in der Pointe ausgesprochene Ausflucht ins Geometrische und Universelle sich dem zeitgenössischen, also historisch gewordenen Anspruch gegenüberstellt, der sich hier durch Wittgenstein und Adorno vertreten sieht. Das Anekdotische im späten *Ausblick* und unter dem Vorzeichen der *Unbegrifflichkeit* respondiert in gewisser Weise den frühen *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, deren zweites Kapitel dem Weltbegriff und, vielmehr noch, den Weltmetaphern gewidmet ist. Hier wird die Frage aus

Probleme der Selbstanwendung dar; denn ob es wiederum der Fall ist und folglich zur Welt gehört, was hier apodiktisch-definitiv den Traktat eröffnet, wird von der Definition nicht berührt. Das ist weder trivial noch spitzfindig, und Blumenbergs „Folgedefinitionen“ scheinen schon bei der Erstverwendung der geprägten Formel zu beginnen; denn insofern es im zweiten Satz dann erläuternd heißt, dass (Wittgenstein 1996, 9) „1.1. Die Welt die Gesamtheit der Tatsachen [ist], nicht der Dinge.“ und zudem, dass „1.1.1. Die Welt durch die Tatsachen bestimmt [ist] und dadurch, daß es alle Tatsachen sind.“, dann wird klar, dass hier keines fehlen darf, um von der Welt zu sprechen. Es kommt, wie die Wittgenstein-Forschung um die Jahrtausendwende eifrig diskutiert hat, ganz auf die Lesart an, die entscheidet, in welcher Form hier die Grenzen der Welt (und damit der Sprache) vermessen werden sollen, oder ob wir nicht schon zu Beginn des *Tractatus* mit einer Unbegrifflichkeit operieren, die jenseits des Sagbaren verweist. So scheiden sich die Geister u.a. an der Welt in diesen ersten Sätzen des Textes; bspw. Diamond 2000, 160. Zum Überblick über die „Tractatus wars“ zwischen „resoluter“ und „traditioneller“ Lektüre, siehe Read 2011.

der Anekdote einem anonymen oder vielmehr unpersönlichen Fragenden in den Mund gelegt, um die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung im Register einer theoretischen Bestimmung zur Möglichkeit einer Betrachtung der Funktion dieser Frage umzuwidmen:

Eine Frage wie „Was ist die Welt?“ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs; wohl aber kommt hier ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht. Dieses implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ‚ausgelebt‘ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert. Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*.³

Kontrastiert man diese pragmatische Zweckbestimmung der Metaphorologie anachronistisch mit dem neuerlichen Interesse an der Welt, das sich nach 1967 eingestellt hat, mag es einleuchten, die Wahrheit der Metapher nicht in ihrem möglichen begrifflichen Zielpunkt zu sehen, sondern im Verhältnis von Ganzheit und Bedürfnis, das sich im Begriff der Welt wie in der Frage nach ihm Ausdruck oder nur einen Aufschein verschafft. Aber nicht nur der hierin zu erkennende Pragmatismus, sondern zudem das anekdotische *name-dropping* zuvor scheinen eine Leerstelle solcher pragmatischer Betrachtungen anzuzeigen, die vielleicht im Vergleich zum Zeitpunkt von Blumenbergs Scherz eine langanhaltende Wirkung gehabt hat, die bis zu jüngeren Publikationen reicht und die er in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* dezent verschweigt.

³ Blumenberg 2013, 29. Es herrscht ein gewisses Schweigen in der Literatur zu dieser vielzitierten Stelle, auf wen Blumenberg hier Bezug nimmt; dass er dem Gedanken nach an Vico erinnert, mag völlig zutreffend sein, ist aber als Beobachtung kaum in der Lage, die französische Wendung zum Schluss zu erläutern. Es ist Lukas Held zu verdanken, nicht nur den allgemeinen Bezug des frühen Blumenberg auf Merleau-Ponty betont zu haben, sondern auch – wengleich nur in einer Anmerkung –, dass er diese vielzitierte Stelle auf *Les aventures de la dialectique* zurückgeführt hat (Held 2017, 498). Für Merleau-Ponty geht es in besagter Spätschrift allerdings um die Welt, und mit ihr um nichts weniger als um die Frage, wie Sprechen und Handeln mit Blick auf die geschichtliche Welt einzurichten seien, deren Umgestaltung im revolutionären Akt eben diese Einrichtung im Sinne des Kommunismus revidieren könne. Die *vérité à faire* bezeichnet, wie Westerkamp rekonstruiert (Westerkamp 2014, 255; siehe ferner das entsprechende Kapitel „*Vérité à faire* als Eingriff in die Geschichte“, 250–256.), als *zu-machende* den Widerspruch gegen eine bloße Faktizität der Wahrheit der Dinge und Subjekte; sie ist eben keine *vérité toute faite*, sondern muss im Jetzt der historischen Situation hervorgebracht werden. In Einklage gegen Sartre fordert er diese Wahrheit als irreduzible „Zwischenwelt“ (*intermonde*) ein: Merleau-Ponty 2000, 278: „La question est de savoir si, comme le dit Sartre, il n'y a que des *hommes* et des *choses*, ou bien aussi cet *intermonde* que nous appelons *histoire*, *symbolisme*, *vérité à faire*.“ Dass, wie Held sich ausdrückt (2017, 498), die Wahrheit der Metapher – und mit ihr, der Welt, – für Blumenberg offenbar mit dieser revolutionären Wahrheit in Beziehung steht, müsste eingehender untersucht werden, aufbauend vielleicht auf den Ausführungen zu Merleau-Ponty (Blumenberg 2007, 46–47). Für einen kurzen Abriss des Konzeptes, vgl. Waldenfels 1991. Siehe ferner zur Frage danach, wie Blumenberg im weiteren Textverlauf diese *vérité* am Beispiel Jean Pauls veranschaulicht, den Beitrag von Dell'Anno 2020 in ebenfalls dieser Ausgabe von Bildbruch.

Wittgensteins Diktum und dem nicht näher indizierten Ernst Adornos der Welt gegenüber könnte leicht ein dritter Weltbegriff gegenübergestellt werden, der sich in einigem Verhalten bis heute durchgehalten hat – der Weltbegriff Martin Heideggers aus *Sein und Zeit*. Er mag zum Erheiterungseffekt der Anekdote vielleicht wenig beizutragen gehabt haben, scheint aber in einer gewissen Nähe zu dem zu stehen, was sich am pragmatischen *Wie* von Blumenbergs Entwurf einer Metaphorologie der Welt ablesen lässt; Welt als Verhaltensweise steht gewissermaßen zwischen dem ontologischen oder phänomenologischen Weltbegriff, der ganz ähnlich wie Wittgenstein mit der naiven Gleichsetzung von Welt und Planet oder Kosmos aufräumen will – Heideggers Welt ist kein Gegenstand von Erfahrung oder Definition, sondern so etwas wie der existenziale Schauplatz aller möglichen Erfahrung und wird mit der Betrachtung des Daseins so verwoben, dass „Welt“ eben nur im Verbund mit diesem aufscheinen kann und selbst zur Seinsweise wird. In seiner Überführung des „zunächst und zumeist“ der alltäglichen Seinsweise des Menschen hin zum – wie Heidegger sich ausdrückt – „apriorischen Perfekt“,⁴ dem paradigmatischen „Immer-Schon“ der Welt, lässt sie zum ontologischen Begriff avancieren, der erst im zweiten Teil des Projekts seine abschließende Bestimmung erfahren kann:

Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft „in einer Welt“. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen „da“. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt „da“. (SZ 365)

Die Hinzuziehung der Zeitlichkeit belässt es dabei, die Welt jenseits der Gegenstände zu lokalisieren und reformuliert gewissermaßen die auf Kant zurückgehende Vorstellung als regulative Idee mit anderen Mitteln, oder aber, in deutlicherer Nachbarschaft, in Fortführung von Husserls phänomenologischer *epoché*, die als Absehen von einer eben zu voraussetzungsreichen „objektiven Welt“ gedacht werden kann.⁵ Wie kürzlich ein Bestseller im Titel formulierte, der sich auch nicht ganz des Bezugs auf Heidegger enthalten kann,⁶ *gibt* es die Welt nicht; vielmehr ist sie der ontologische Ort, an dem Dasein stattfindet, und sie zeitigt sich – später wird es heißen, sie *weltet* – analog zu ihm. Die enge Verbindung zur Zeitlichkeit im Sinne Heideggers mag zunächst als Befreiungsschlag gegen eine Prädominanz der Räumlichkeit von Welt erscheinen – nicht Geometrie wie in

⁴ Heidegger 1976, 85 (§ 18, *Weltlichkeit der Welt*). Im Folgenden als „SZ“ abgekürzt.

⁵ Figal 2006, 773.

⁶ Gemeint ist Markus Gabriels Kassenschlager *Warum es die Welt nicht gibt* (2013).

Blumenbergs Scherz, noch Gegenständlichkeit, sondern zeitliche Erstreckung kommen ihr wesentlich zu. Diese Zeitlichkeit ist aber selbst transzendent; Welt ist nicht das Ding, das eine bestimmte Dauer hat, sondern ist vielmehr, in einer gewissen metaphorischen Verschiebung, eine Ausdehnung in der Zeit. Welt ist der Name der zusammengenommenen zeitlichen „Ekstasen“ des Daseins – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Damit wird die Funktion der Bezeichnung „Welt“ vom Raum in die Zeit verlagert – herrscht im naiven Weltbegriff die Vorstellung eines ausgedehnten Raumes vor, innerhalb dessen Gegenstände erscheinen können, wird hier die Zeit zu einem solchen ontologischen mehrdimensionalen Ort, in dessen punktuelltem Zentrum, an dem sich die Ekstasen berühren, so etwas wie das Dasein stehen muss. Der geometrische Zeitpunkt aller möglichen Strecken, vielleicht.

Diese Verzeitlichung des Welt-Raumes behält die Unhintergebarkeit – im Duktus Heideggers: Gleichursprünglichkeit – von Welt mit Blick auf das Dasein aufrecht und verlegt den zugrundeliegenden Ort in die notwendige Zeit; Welt ist das, worin es überhaupt Sein und das immer schon zeitliche Dasein geben kann, und damit ist, wenn etwas der Fall ist, dieses immer schon in der Welt. Der Vollständigkeitsanspruch der Wittgenstein'schen Formel ist ins Gegenteil umgeschlagen; wenn es Fälle gibt, so nur unter der Bedingung, dass sie in der Welt stattfinden können, und einer ist für diesen Nachweis so gut wie der nächste. Vom Faktischen aus dann noch nach der Welt selbst zu fragen, verfliegt in ihrer unhintergebaren Transzendenz, die sie zudem mit Sein und auch Dasein teilt.

Man darf bei all diesen Zuspitzungen und der Transzendenz aber nicht aus den Augen verlieren, dass auch in *Sein und Zeit* die Metapher der Lesbarkeit für die Welt nicht ohne Folgen geblieben ist. Das Schweigen Blumenbergs über Heidegger in der Anekdote wiederholt sich ebenfalls in seiner Auseinandersetzung mit den Effekten der *vérité à faire* im historischen Wandel, ganz so, als hätte Heidegger hieran keinen Anteil gehabt. Wenn Blumenberg zudem in seiner *Lesbarkeit der Welt* der Hermeneutik kein eigenes Kapitel gewidmet hat, dann wohl kaum aus dem Grund, dass er ihr keinen Platz in der Geschichte der Metapher vom Buch der Welt einräumen wollte. Ein verschliffenes, nichtsdestoweniger aber leicht kenntlich zu machendes Zitat am Anfang des Textes gibt gewissermaßen ein negatives Motto vor, dem die folgende historische Untersuchung Profil verleiht. Blumenberg beendet das einleitende Kapitel „Bücherwelt und Weltbuch“ mit einer Spitze gegen Hans-Georg Gadamer:

Wo liegt die Grenze zum Anachronismus? Ich frage mich das, wenn ich einen Satz lese wie: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. So etwas führt zu den dunklen Verwechslungen, denen nicht zu entgehen

es geschrieben sein muss. [...] Die metaphorische Versprachlichung von Sein ist ästhetisch; und was das heißt, lässt sich seit dem Verfall der alten Definition des Schönen am ehesten als Exklusion bestimmen: Zweck-Mittel-Beziehungen sind ausgeschlossen. Das ist auch gegen Aspekte der Buchmetaphorik gerichtet, insofern sie nicht nur, aber auch den Bezugskern ‚Anweisung zur Naturgemäßheit‘ umspielte.⁷

Blumenberg zitiert diese kurze, vielleicht durch den ausgesparten Nachweis verdunkelte Maxime nicht ausdrücklich, aber er wird darauf gerechnet haben, dass man ihr leicht auf die Spur kommt; er entnimmt sie aus *Wahrheit und Methode* aus dem Zusammenhang des „Universalen Aspekts der Hermeneutik“, in der, von Heidegger kommend, die Brücke zwischen Hermeneutik und Philologie und Weltverhalten als Ontologie geschlagen werden soll.⁸ Was Gadamer selbst als „ontologische Wendung“⁹ der Hermeneutik bezeichnet, ist ganz wesentlich an das Werk Heideggers gebunden und leistet, was Blumenberg beschreibt und in der kurzen Wendung mitzitiert: die Versprachlichung von Sein und Welt, die auf die Metapher des Buches verzichten will. Hermeneutik in diesem Sinne wird folglich zum Grenzwert dessen, was Blumenberg zu untersuchen vorschlägt; in ihrer Ausweitung der Zeichenhaftigkeit aufs Ontologische erkennt er das Zusammennehmen von Auslegung und Bedeutung:

Hermeneutik, dies vor allem, geht nicht auf Eindeutigkeit dessen, was sie ihrer Auslegungskunst unterzieht, also nicht auf die ‚Qualität‘, die einer Mitteilung oder gar einer Offenbarung auch dann eigen sein muß, wenn der faktische Umgang damit die Prämisse nicht bestätigt, Übermittlung sei die Absicht gewesen. Hermeneutik geht auf das, was nicht nur je einen Sinn haben und preisgeben soll und für alle Zeiten behalten kann, sondern was gerade wegen seiner *Vieldeutigkeit seine Auslegungen in seine Bedeutungen aufnimmt*.¹⁰

In ihrer Kürze und ihrer polemischen Zuspitzung bleibt das, was Blumenberg hier zur Schrift- und vielmehr Sprachförmigkeit von Sein (und Welt) zu sagen hat, selbst stark auslegungsbedürftig, und die Zuspitzungen und Verdunklungen, die er im Umkreis der Auslegungskunst ausmacht, sind nicht unmittelbar bestimmt. Wenn allerdings der Einsatz der Hermeneutik, die er hier im Blick hat, ihren „Anachronismus“ der Fortsetzung oder Neuschöpfung der Metapher einer lesbaren Welt vor allem darüber in die Philosophie des 20. Jahrhunderts einführt, dass sie zur Bedeutung *die Auslegung selbst* zur Masse des Auszulegenden hinzurechnet und so dem Sinn, um den es geht, schon einverleibt hat, kann die Spitze dieser Andeutungen zum Anlass dieses Aufsatzes herangezogen werden; die Frage danach, wie sich die

⁷ Blumenberg 1981, 20.

⁸ Gadamer 1990, 487.

⁹ So Gadamers Kapitelüberschrift für diesen Teil seiner Darlegung.

¹⁰ Blumenberg 1981, 21.

Metapherngeschichte der Lesbarkeit der Welt eben nur darin im Aufkommen einer „universalisierten“ Hermeneutik fortsetzt, dass sie mit der Bildlichkeit der Lektüre bricht und so der Zeichenhaftigkeit der Welt eine neue, grundsätzlichere Bedeutung gibt.

Diese Form der ontologisch gewendeten Hermeneutik aber geht in ihrer Begründung und zeitgleichen Ausweitung vor Gadamer auf Martin Heidegger zurück. In *Sein und Zeit* wird die Welt wie das Dasein zum Gegenstand einer grundlegenden Auslegung gemacht, die mit dem Titel der Fundamentalontologie nur unzureichend beschrieben wäre. Eingangs und in Nachbarschaft zur Phänomenologie, zu der sich *Sein und Zeit* ins Verhältnis setzt und setzen muss, wird die Auslegung als Hermeneutik zum Schlussstein der Methodik gewählt.

Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich „Hermeneutik“ im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. (SZ 37–38)

Dass Hermeneutik als Auslegung hier zugleich Methode und Gegenstand bezeichnet, verstellt gewissermaßen den Blick auf das Verhältnis, das sie zur „Welt“ unterhält, die im Folgekapitel ihrer naiven oder „natürlichen“ Bestimmung entkleidet wird. Sein, Dasein, Zeit und Welt sind zu verstehen, und es gibt in ihnen zugleich, faktisch und alltäglich, ein Verständnis, dem folgerichtig die Analytik der Begriffe Rechnung tragen können muss. Es ist unbestreitbar, dass Heidegger hier nicht als zentrale Figur der philosophischen Hermeneutik begriffen werden kann, und sowohl der „ursprüngliche“ als auch der „primäre“ Sinn, den er dem Wort zuweist, lassen sich keineswegs als einfache Übernahme der „Auslegungskunst“ des 19. Jahrhunderts verstehen. Vielmehr macht er vor allem von Dilthey und dem Grafen York ontologischen Gebrauch; die beiden Namen fallen in Bezug auf die Entwicklung der *Geschichtlichkeit* des Daseins und bieten gewissermaßen einen Abschluss der Daseinsanalytik des ersten Teils, indem sie als Brückenschlag hin zur Deutung der globalen Zeitlichkeit von Sein fungieren.¹¹ Von der „Welt“ ist hier nur mit Blick auf ihre Bedeutung für die

¹¹ Dies geschieht vor allem in § 77, SZ 525–533.

„Weltgeschichte“ bzw. in Heideggers Terminologie, der Welt-Geschichtlichkeit die Rede – diese fuße auf der Geschichtlichkeit des Daseins, sei also Ausweis, nicht Fundament für die Analyse der Zeitlichkeit von Sein. Was er selbst als „grundsätzliche Radikalisierung“ (SZ 403) der Frage nach dem Leben und der Geschichte begreift, nimmt an der Hermeneutik der Historik Anstoß für das eigene Projekt; man muss nicht auf Gadamers Rekonstruktion der Geschichte der Hermeneutik zurückgreifen, um diese Geste der Radikalisierung und Zuspitzung des Programms im Anschluss an Schleiermacher und andere zu erkennen, die darin besteht, dass das Verstehen von Texten zum *Modell* des Verstehens von Welt genommen wird. Die „Radikalisierung“ der Fundamentalontologie versteht sich als „Hermeneutik der Faktizität“.

In *Sein und Zeit* verzichtet Heidegger nach der einleitenden Verwendung weitgehend auf die Vokabel „Hermeneutik“, um sie wirkmächtig durch das deutsche „Auslegen“ oder „Verstehen“ zu ersetzen. Der methodische Einsatz wird durch diese Verdrängung allerdings nicht kleiner, geht doch der Auftrag der Frage nach dem *Sinn* von Sein unzweifelhaft mit dem Anspruch einher, das Wort und seine Verwendung in Transparenz zu überführen. Es ist bekannt und war folgenreich, dass die Vorarbeit zu *Sein und Zeit* auch die Vorlesung mit eben dem Titel *Hermeneutik der Faktizität* von 1923 miteinschließt – *Sein und Zeit* erwähnt dies ausdrücklich in einer Beifügung (SZ 72).¹² Dieser Entwurf als Vorbereitung von *Sein und Zeit* kann neben Phänomenologie und Ontologie eine solche Faktizitätshermeneutik als dritte methodische Grundlage des Heidegger'schen Projekts ins Spiel bringen – und hier wird unter den Erkenntnissen, die qua Hermeneutik zu gewinnen sind, ein Zugang zum Phänomen „Welt“ noch deutlicher an die zugespitzte Lektüre gebunden. Derart lässt sich nachverfolgen, wie die Konstitution der Weltlichkeit in *Sein und Zeit* unter der Umschreibung von Verständnis und Auslegung eine Fortführung der Weltkonzeption aus der Vorlesung ist, die ihrerseits noch ganz ausdrücklich im Zeichen der *Hermeneutik* steht.¹³

¹² Vgl. Grondin 2004, 7–17.

¹³ Ganz ausdrücklich, aber ohne unmittelbaren Anschluss an ein bestehendes Konzept von Hermeneutik. In einer äußerst eigentümlichen Selbstverortung zu Beginn des Vorlesungsmanuskripts markiert Heidegger gleich vier namhafte Einflüsse, die seinem Denken Kontur verliehen haben. Schleiermacher oder Dilthey werden nicht mit aufgeführt, und unter den möglichen Kandidaten kommt allenfalls der „junge Luther“ als mögliche Quelle hermeneutischen Denkens in Frage. Heidegger 1979a: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt. Das für diejenigen, die etwas nur ‚verstehen‘, wenn sie es in geschichtliche Einflüsse aufgerechnet haben, das Pseudoverständnis der betriebsamen Neugier, d. h. die Abkehr von dem, worauf allein es entscheidend ankommt. Solchen muß man ihre ‚Verstehenstendenz‘ möglichst erleichtern, damit sie an sich selbst zugrunde gehen.“

Der hier vorbereitete Weltbegriff ist das Ergebnis einer Transposition des Denkens von Hermeneutik, wie Heidegger es eingangs trotz seiner „dunklen Etymologie“ in seinem „ursprünglichen“ Sinn verstanden hatte:¹⁴ als Begriff für die „einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität“, und damit, im zweiten Schritt, als Name für jede Form von Auslegung und Bedeutung.¹⁵ Auf dieser Grundlage kann er dann auch gegen jede naive und, vor allem, räumlich-objektive Verwendung des Welt-Begriffs seinen zentralen eigenen, etwas sperrigen in Stellung bringen. Welt ist Bedeutsamkeit:

Der Terminus „weltlich“ als Ableitung von „Welt“ ist nicht zu verstehen als Gegensatz zu „geistlich“, sondern er besagt formal: so dasein wie „Welt“. Deren Daseinscharakter ist terminologisch als *Bedeutsamkeit* festgelegt. Bedeutsam sagt: Sein, Dasein in der Weise eines bestimmt begegnenden Bedeuten.¹⁶

Diese beherzte, aber etwas undurchsichtige Bestimmung in einer anderen Terminologie als später in *Sein und Zeit* gibt den inneren Zusammenhang zwischen Welt und Sinn zu verstehen und erläutert den Einsatz des Namens „Hermeneutik“ für die Grundlegung der Fundamentalontologie – die Welt ist der Ort, an dem dem Dasein Dinge begegnen, die Bedeutungen haben. Die

(Hervorhebungen i.O.). Die mögliche Rückführung auf diese Einflüsse und Ursprünge des Heidegger'schen Denkens wird sogleich nivelliert in dieser doppelten Geste von *name-dropping* und der Erklärung, dass solche geschichtlichen Namen fürs Wesentliche keine Rolle spielen, ja vielmehr, es „zugrunde“ richten sollen. An dieser kurzen Passage ist *alles* erstaunlich: von der unerwarteten Prominenz Luthers über die unbeholfene *correctio* der Nennung in Durchstreichung bis hin zur Selbstpräsentation als Komposition aus den vier Einflüssen, die je mit eigenen Metaphern – Begleitung, Vorbild, Stoß und Augen – illustriert werden, ohne auf die Verbindbarkeit der vier Bildfelder zu achten; die Ahnengalerie von Heideggers *Hermeneutik* wird im Modus eines philosophiehistorischen Bildbruchs eingeführt. Aber für das – nur gedruckte, im Vortrag nicht verlesene – Vorwort zur *Hermeneutik der Faktizität* stellt die Rede von fatalen „Verstehenstendenzen“ und Pseudoverständnissen solcher bloß historischer Einordnungen die vielleicht größte Herausforderung dar; wenn es doch, wie es weiterhin bei Heidegger heißen wird, tendenziell immer ein Verstehen gibt und geben muss – wieso ist dann dieses mögliche Verständnis im Historischen derart falsch und abträglich? Kann hier nicht auch ein Sinn unterstellt und gehoben werden, der am Großen und Ganzen des Bewandniszusammenhangs teilhat? Wieso führt das Fragen nach Einflüssen in den geschichtlichen Unverstand? Und – was bedeutet Verstehen in Anführungszeichen?

¹⁴ Heidegger, 1979a, 9: „Die Etymologie des Wortes ist dunkel“, und dann etwas später definitorisch, § 3, 14: „Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik nicht in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaßte Lehre von der Auslegung gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung: eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐμπνηύειν (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität.“

¹⁵ So definiert Heidegger einleitend (Heidegger, 1979a, 9): „Der Titel Hermeneutik soll dabei „die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen.“ Dies kommentiert Uzundu 2010, 211: „Der Vorrang der hermeneutischen Thematisierung der Faktizität liegt in ihrem Gegenstand begründet: Das Dasein ist auslegungsfähig, -bedürftig und -geladen. Die Zugangsweise zur Faktizität empfiehlt sich als eine hermeneutische, weil ihr Gegenstand von Hause aus ein hermeneutischer ist.“

¹⁶ Heidegger 1979a, 96 (Sperrungen und andere Markierungen i. O.)

Technik der Begriffssetzung durch die Beifügung der Nachsilbe *-keit* ist ein beliebtes Mittel Heideggers, um einen entscheidenden Ebenenwechsel zu vollziehen. Der Akzent liegt auf der „bestimmten“ – man könnte auch sagen: der faktischen – Bedeutung, die man der Welt entnehmen kann und die zur Grundlage der Hermeneutik der Faktizität gewählt wird. In der Überführung in die höher veranschlagte Bedeutsamkeit wird der bloße Umstand, dass es gelegentlich vorkommt oder auch nur vorkommen kann, dass etwas bedeutsam ist, zum metaphysischen Tatbestand von Bedeutung; es bedeutet etwas und mehr, dass es Bedeutungen gibt.

Damit greift die Vorlesung *Sein und Zeit* vor, wo allerdings die Begriffe etwas strenger gehandhabt werden; hier wird die Bedeutsamkeit mit der „Erschlossenheit“ der Welt enggeführt, um zudem unter Verwendung des Begriffs des „Vorverständnisses“ das Verfahren dieser fortgeführten Hermeneutik zu erläutern;¹⁷ das unhintergehbare Verstehen von Bedeutungen, die einem begegnen, muss in ein höheres, globales Verständnis dieser Bedeutungen im Verbund transponiert werden, um der Welt auf die Spur zu kommen.¹⁸

Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. (SZ 116–117)

Es ist in diesem Sinn von tragender Bedeutung, gleich zu bemerken, dass es mit der Rede von Bedeutsamkeit weder um Sinn noch Bedeutung von Welt als solcher geht, die sie je haben könnte; sondern um die Gleichsetzung von Bedeutung *in actu* und Weltlichkeit, als Struktur, die sie beinhaltet. Das Sein bedeutet etwas; damit ist die Weltlichkeit zusammengefasst, und der

¹⁷ Im Zuge der Erläuterung von „Welt“ und „Da“ entwirft *Sein und Zeit* ein recht komplexes Fundierungsverhältnis, das Hermeneutik und die besagte Erschlossenheit erläutern soll (SZ 295): „Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert.“ Man müsste noch anmerken, dass diese Erläuterungen in gewisser Abhängigkeit vom Wahrheitsbegriff stehen, der gerade in der berühmten *aletheia* begründet wurde mit der Warnung vor „hemungsloser Wortmystik“ (SZ 290). Die Unterscheidung von „Auslegen und Verstehen“, Hermeneutik und Erschlossen-Haben, wurde zuvor gesondert in § 32 abgearbeitet und führte auf die berühmte Formulierung des hermeneutischen Zirkels, in den man eben nur auf die rechte Weise hineingeraten muss, um ihn selbst verstehen zu können. (SZ 203)

¹⁸ Späterhin heißt es hierzu (SZ 395): „Die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen gründet in der Erschlossenheit der Welt; denn die Freigabe der jeweiligen Bewandnisganzheit des Zuhandenen verlangt ein Vor-verstehen der Bedeutsamkeit. Sie verstehend, weist sich das besorgende Dasein umsichtig auf das begegnende Zuhandene an. Das Verstehen der Bedeutsamkeit als Erschlossenheit der jeweiligen Welt gründet wiederum im Verstehen des Worum-willen, darauf alles Entdecken der Bewandnisganzheit zurückgeht.“

Verweiszusammenhang, der in *Sein und Zeit* so bildreich an Hammer und Blinker exerziert wird, bleibt konsequenterweise ein *innerweltlicher*. In dieser Form wird Bedeutung transformiert zur *Bedeutsamkeit*; dass faktisch Bedeutungen erkannt und wie Zeichen als Verweise gelesen werden, findet in der Welt statt.¹⁹ In der Definition der *Hermeneutik der Faktizität* wird sie so zum Schauplatz der Hermeneutik selbst erklärt – Bedeutungen, die faktisch begegnen, sind die Kehrseite der Auslegungen dieser Faktizität, als die Heidegger seine Methodik zusammengefasst hat. Als faktische haben diese Bedeutungen den unschätzbaren Vorzug, je schon da zu sein; diese Faktizität, die erst in *Sein und Zeit* auf den Namen der Geworfenheit gebracht werden soll, ist diejenige des existentialen „Immer-Schon“, das in der Zeitform des – apriorischen, hermeneutischen, apophantischen – Perfekts Heideggers Argumentation durchzieht. Was er am Dasein beschreibt, hat je schon stattgefunden und wird vom Diskurs der Ontologie lediglich registriert, so aber ganz eigentlich recht verstanden; an kaum einer Stelle wird die Nähe des Verfahrens zum philologischen Begriff von Hermeneutik so klar wie dort, wo dieses unhintergehbare Perfekt des Schon-Verstanden-Habens wie Schon-Bedeutet-Habens unmittelbar (und wortkarg) am Modell der Lektüre erläutert wird:

Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. Man hat diese Tatsache immer schon bemerkt, wenn auch nur im Gebiet der abgeleiteten Weisen von Verstehen und Auslegung, in der philologischen Interpretation. (SZ 202)

Es wäre also falsch, zu behaupten, dass man mit der Hermeneutik auf die Welt schauen könne, dass es also einen hermeneutischen Weltbegriff gebe, wenn die Hermeneutik nicht nur Teil, sondern wesentliche Strukturgeberin dieser Welt sein soll. Die Pointe von Heideggers Weltbegriff besteht ja gerade darin, ihren Charakter als Objekt zugunsten einer Engführung mit dem Dasein selbst aufzugeben.²⁰ Methode und Gegenstand fallen konstitutiv in eins; die

¹⁹ Vgl. etwa Vigo 1999, 49: „Als Struktur des Horizontes der ekstatischen Transzendenz des Daseins macht er vielmehr das hintergrundhafte Bedeutungsgefüge aus, in dem sich jedes praktisch-operative wie auch rein theoretische Sich-verhalten zu innerweltlich Seiendem erst orientieren kann und immer schon bewegt. Somit macht der Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit der Welt konstituiert, eigentlich die Möglichkeitsbedingung für die Entdeckbarkeit von innerweltlich Seiendem und damit auch für jede Art des verstehend-entdeckenden Zugangs zu ihm aus: nur aufgrund dieses die Weltlichkeit der Welt konstituierenden Verweisungszusammenhangs kann innerweltlich Seiendes, wie Heidegger hier zugespitzt formuliert, in seinem ‚An-sich‘ entdeckbar werden.“

²⁰ Dazu Blumenberg in der *Vollzähligkeit der Sterne* (Blumenberg 1997, 288): „Der neutrale Name der bloßen *Erscheinung* ist im vorgegebenen Interesse der Abweisung erkenntnistheoretischer Scheinprobleme abgelegt, damit alles so aussehen kann, als seien *Welt* und *Dasein* derart füreinander bestimmt, daß es unsinnig wäre, danach zu fragen, wie sie denn zueinander kommen könnten oder schon gekommen wären.“

faktische Bedeutung und Auslegung ist Gegenstand von Auslegung und wird auf höherer Stufe als Bedeutsamkeit beschrieben. Darin besteht die Zuspitzung und Radikalisierung einer Generalhermeneutik, wie man sie von Dilthey hätte übernehmen können, und sie ist wesentlich daran festzumachen, dass nicht länger die Weltgeschichte, sondern die Welt als solche mit der Hermeneutik enggeführt wird.²¹ Welt ist faktische Hermeneutik oder, wie Vedder „vorschlägt“:

Hermeneutik ist der Zugang zur Faktizität des Daseins, weil das Dasein sich in seiner Faktizität immer schon ausgelegt hat. Die Hermeneutik verdeutlicht also an der Faktizität, was ihre Faktizität ist und wie sie aussieht; zu dem Wie der Faktizität gehört die Hermeneutik. Es gehört schließlich zur Faktizität des Daseins, daß es auf der Suche nach einem Verstehen seines selbst ist; dies geschieht in der Hermeneutik.²²

Damit gehen Praxis und Funktion der Hermeneutik über ihre bloße Modellfunktion für Verständnis im Allgemeinen hinaus. Faktisch und hermeneutisch werden zu wechselseitigen begrifflichen Stützen. Die Welt ist der perfekte Schauplatz von Verständnis, und damit ist ihr Verständnis als Welt investiert in das Verstehen, das in ihr stattfindet; es ist diese Zirkularität, in der bekanntlich mit der Bezeichnung, „hermeneutisch“ zu sein, die eindeutige Spur der Philologie in der Ontologie erkannt werden kann. Die Welt wird so als zugleich Grund und Gegenstand von Verstehen begriffen:

Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen. Wenn dem Dasein wesenhaft die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein. Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält. (SZ 86)

Gewissermaßen am Grunde des Programms von *Sein und Zeit* wird so der Vorrang des Daseins für die ontologische Analyse mit dessen Neigung zur „ursprünglichen“ Hermeneutik legitimiert. Wenn es später um die relative Weltarmut des Tieres und die absolute des Steines geht, wird nur umso

²¹ Heidegger hätte dann allerdings den starken Lebensbegriff Diltheys übernehmen müssen, von dem er sich mit Nachdruck in *Sein und Zeit* distanziert; für Dilthey ist das Ganze des Verstehens und des Nachvollzugs an den Lebens- und Lebensphilosophiebegriff gekoppelt, der der ontologisierenden Abstraktion des *Daseins* bei Heidegger nicht entsprechen kann. So fasst er bspw. im *Aufbau der geschichtlichen Welt* zusammen (Dilthey 1910, 98): „So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist. Die Geisteswissenschaften sind so fundiert in diesem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen.“

²² Vedder 1996, 97. Der bescheidene Titel seines Aufsatzes kennzeichnet sich selbst als bloßen „Vorschlag“.

deutlicher, wie nachhaltig die Idee der *Hermeneutik der Faktizität* Heideggers Denken geprägt hat. Der Genitiv ist ein doppelter; Auslegung des Faktischen ist zugleich faktische Auslegung, der Fakt, dass es zu Auslegung kommt. Mit Blick auf die Welt heißt das, dass das Verständnis der Welt als Objekt oder Phänomen zugleich das weltliche, faktische Verständnis in ihr ist. Die Welt verlöre sich, wenn man ihr das Verständnis entzöge, wenn also die Formen, in denen Dasein mit ihr umgeht, abgezogen würden. Dies ist kein vernachlässigbarer Teil der Welt, sondern gehört wesentlich zu ihr; dass das Dasein oder der Mensch „weltbildend“ ist, macht gerade seinen Weltreichtum gegenüber dem Tier aus.²³ Mit weniger Pathos und in Rückgriff auf die Wendung bei Blumenberg reformuliert: Welt ist, was man daraus macht, eine *vérité à faire*.²⁴

Man könnte in ähnlich vereinfachender Weise dazu verleitet werden, dem Begriffsnetzwerk, das sich in der Entwicklungsgeschichte der Fundamentalontologie zusammenfindet, weiter mit solchen Paraphrasen Herr zu werden. Beispielsweise wäre es denkbar, das Verhältnis von Welt und Sein in der Opposition von Sinn und Bedeutung zu spiegeln, etwa im Stile von: die Hermeneutik Heideggers erlaubt es, den Sinn von Sein über die Bedeutung von Welt zu gewinnen. Aber es ist gerade die terminologische Idiosynkrasie des Seinsphilosophen, die Ernst macht mit dem Verweisungsganzen, das nicht am Innerweltlichen halt macht, sondern auch die heuristischen oder methodischen Begriffe betrifft. Diese Begriffe wie Welt, Sein, Dasein, Sinn und, vor allem, Zeitlichkeit, sind innerhalb des oftmals kontraintuitiven, aber nichtsdestoweniger für faktisch oder gar ursprünglich gehaltenen Gebrauchs, den Heidegger von ihnen macht, weniger definiert als in Stellung gebracht, um sich unter dem Zugriff der Analyse als wechselseitig bedingt herauszustellen.

Bei dieser engen Kopplung von Heideggers Welt an sein Verständnis von Hermeneutik bleibt die Frage bestehen, ob es denn auch hier wenn nicht um die „Lesbarkeit“, so dann doch noch um die „Auslegbarkeit der Welt“

²³ So Heidegger in den *Grundbegriffen*, Heidegger 1983, 285: „Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung. Das ‚weltarm‘ ist zugleich geringwertiger gegenüber dem ‚weltbildend‘ als dem Höherwertigen. Das ist so eindeutig, daß weiter nicht darüber zu reden ist.“

²⁴ Der überaus informative und kritische Eintrag Sondereggers zu „Welt“ im *Heidegger-Handbuch* gibt einen präzisen Einblick in die Antinomie dieser Heidegger'schen Setzung, in der Welt in der eigentümlichen Verwendung des Originalitätskonzeptes von *Sein und Zeit* zugleich vom Dasein konstituiert *und* für es transzendental, aber wesentlich verborgen sein soll – Sonderegger 2013, 292: „Wo Heidegger gefragt hat, wie Welt zugänglich wird, behauptet er, dass nichts diesem Seienden verborgener bleibt als gerade die Welt. Dort hingegen, wo er die Konstitutionsfrage stellt, soll das Dasein – zumindest im Rahmen der Zeug-Analyse – das Fundament der Welt sein.“

geht und ob, mit Blumenbergs Metapherngeschichte gedacht, zwischen *Sein und Zeit* und im Zeichen der Hermeneutik an dieser Geschichte weitergeschrieben worden ist. Heidegger verzichtet, wie bereits betont, in *Sein und Zeit* weitgehend auf die Vokabel „Hermeneutik“ und markiert dort, wo er ihrer nicht entbehren kann, überdeutlich, dass er sich mit diesem Namen nicht auf Lektüre und Textkritik, sondern auf Wesentlicheres und Ursprünglicheres berufen will. Darin liegt ein Abstand zum Programm der Vorlesung begründet, der in seiner Insistenz auf der ursprünglicheren, von der Textpraxis abstrahierten Bedeutung als Verstehen und Auslegen Versuche sein mögen, dem naheliegenden Vorwurf einer metaphorischen Überbelastung seines theoretischen Gebäudes vorgreifend auszuweichen. Auch wenn er ebenfalls auf den Begriff der „Lebenswelt“ verzichtet, ist es doch sein Anliegen, die Unmittelbarkeit und Unhintergebarkeit von Faktizität zum Ausgangspunkt aller weiteren Analysen zu nehmen – wenn man hierzu noch einen Apparat hermeneutischer Betrachtungen bräuchte, der nicht selbstverständlicher Teil des beschriebenen Phänomenbereichs wäre, könnte leicht der Eindruck entstehen, dass die anspruchsvolle heuristische Beschränkung auf diesen alltäglichsten aller Gegenstände so voraussetzungslos doch nicht gewesen sein könne. Der Schritt vom alltäglichen Verstehen, das sich als „hermeneutisches Als“ in jeden Umgang mit der Welt wie von selbst einschaltet, hin zu dessen „Auslegung“ wechselt das Register, bleibt aber in der Sache homogen.²⁵ *Sein und Zeit* macht so Verstehen verständlich; als eine Art Meta-Hermeneutik ist das Verstehen selbst die eigentliche Ressource, das Fundament der Ontologie.

Diese Zuspitzung und Radikalisierung kann nicht einfach als Fortsetzung der Hermeneutik mit anderen Mitteln begriffen werden²⁶ – in Heideggers Bemühen um die Herausstellung der eigenen Originalität verbietet sich eine solche Selbstverortung, und die Eigentümlichkeit von *Sein und Zeit* besteht zu einem nicht zu unterschätzenden Maße darin, dass Heidegger einen spezifischen Abstand zu den Denkmodellen, die hier Pate standen, findet – Phänomenologie und Hermeneutik sowie kulturkritische Lebensphilosophie. Aber darum den Schritt vom Verständnis zur Auslegung auf dem Weg der Daseinsanalytik „nur“ als „Modell“, wie es Figal formuliert,²⁷ und damit als verschliffene philologische „Hintergrundmetaphorik“ in Blumenbergs Sinn abzutun,²⁸ erschiene doch als Verkürzung des

²⁵ Zum „hermeneutischen Als“ vgl. Joisten 2009, 131.

²⁶ Die Kritik dieser Radikalisierung geht so weit, dass an ihr die letztliche Abschaffung der Hermeneutik erkannt wird. Siehe Ineichen 1991.

²⁷ Figal 2006, 769.

²⁸ Blumenberg 1960, 69, wo der Begriff am Unterschied von „organische[r] und mechanische[r] Hintergrundmetaphorik“

bildgebenden Verfahrens auf der Suche nach dem Sinn von Sein. Die Frage geht ja nicht danach, ob die Entdeckung philologischer Modelle und Metaphern in *Sein und Zeit* anwesend sind – denn das sind sie zweifellos; oder ob diese im „Hintergrund“ wirksam sind, im Sinne eines „Vorstellungshorizont[s] des Autors“, innerhalb dessen wir seine „Übertragung“ beobachten – denn sie finden ja gerade im Modus ihrer Rückführung auf die ursprüngliche und unverstellte Bedeutung statt und sollen ganz im Vordergrund des textuellen Geschehens keine Übertragungen mehr sein.²⁹ Der Verzicht auf Buch, Schriftrolle und Text ist auch ein Verzicht auf die Anschaulichkeit, die ein Bild wie das des Buches der Natur oder eben einer Lesbarkeit der Welt suggerieren könnten. Hier werden keine Geschichten erzählt, was sich an der Heidegger'schen Zuspitzung ablesen lässt; die Zeichen, die hier zu lesen sind, sind Teil einer Welt, die sich nicht nur qua Analogie als les- und auslegbar zu verstehen gibt, sondern zu der die Lektüre, das Verstehen und Erkennen von Zusammenhängen, konstitutiv hinzugehören. Und so ist es auch eine der großen, bis heute vielleicht tonangebenden Leistungen Heideggers, den Weltbegriff in diese Wendung der Metapherngeschichte aus ihrem Status als bloßes Objekt der Betrachtung oder Lektüre befreit zu haben; seine Welt ist nicht länger ein offenes Buch, das nur auf die richtige Interpretation wartet, sondern der Welttext, dessen Autor sich selbst nicht nur mithineinschreibt, sondern zudem seine eigene Interpretation in ihr mehr findet als leisten muss. Im ontologischen Perfekt wird die Welt qua „Hermeneutik der Faktizität“ zum Schauplatz von Bedeutsamkeit; und die Ontologie so, in der Zuspitzung des hermeneutischen Verfahrens, zur Chiffre einer Selbstausslegung von Dasein und In-der-Welt-Sein. Das Buch der Natur würde so zu einem Buch der Welt, das sich selbst schreibt und, weit mehr noch, sich selbst versteht³⁰ – und so, je nachdem, wie man den Akzent legen will, entweder sich endlich selbst verständlich wird, oder aber, ursprünglich und eigentlich, sich als selbstverständlich begreifen lernt.

Es ist einerseits bekannt, dass Heidegger selbst von diesem Verfahren Abstand genommen hat; die vielbeschworene „Kehre“, die dem ontologischen Projekt schließlich den Bezug aufs Dasein opfern wird, geht auch mit einer Verabschiedung der Hermeneutik (als Methode oder Modell)

²⁹ Blumenberg 1960, 69.

³⁰ Ob hierin eine Einwirkung des eingangs als „Begleiter“ eingeführten Luthers ins ontologische Projekt erkannt werden kann, ist eine weitere Spielart des Anachronismus, über die an dieser Stelle nicht entschieden werden kann. Der Tendenz nach kommt die von Heidegger umrissene Selbstausslegung der Faktizität der Konzeption der „scriptura [...] per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres“ erstaunlich nahe (Luther 1897, 97). Zum Verhältnis Heideggers zu Luthers, vgl. Fazzi 2017.

einher. Zugleich kann man beobachten, wie Gadammers Anschluss an *Sein und Zeit* an der hermeneutischen Grundlage Heideggers festhält, in der Rückführung an Text und Kommunikation aber die Zuspitzung bei Heidegger entschärft. Wie deutlich die Verbindung von Weltbegriff und Hermeneutik als Modell, Methodik oder als konstitutive Hintergrundmetaphorik fortgewirkt hat, müsste gesondert untersucht werden. Für den Moment kann nur gesagt werden, dass in der Zuspitzung zwischen Vorlesung und *Sein und Zeit* die Abtragung der Metapher der Lesbarkeit der Welt beobachtet werden kann. Die Übertragung der Bildlichkeit einer philologischen Auslegung vom Text erst auf die Geschichte, dann auf die Welt, wird in Heideggers Verfahren jeder illustrativen Funktion entkleidet; er nimmt ja ausdrücklich die Auslegung wieder beim Wort, und entreißt damit in destruktiver Geste die Hermeneutik dem jahrtausendealten Irrglauben, eine Textpraxis zu sein, indem er uns vorführt, dass wir alle immer schon Hermeneut*innen sind. Um zu leisten, was es soll, darf das kein Bild geblieben sein: Heidegger konstruiert die Auslegbarkeit der Welt, eine Welt globaler Auslegungen, und es gibt kein Entkommen aus dem Umkreis dieser Hermeneutik. Ob man danach weiterhin die Welt lesen kann, nachdem diese Metapher in ihrer Zuspitzung derart abgenutzt wurde, bleibt offen. Die Spuren der Katachrese sind vielleicht selbst – unlesbar geworden.

Blumenberg hat in der Anekdote von 1967 über die geometrische Parodie einer Einführungsregel der Welt in der Hitze des Augenblicks weder an Heidegger, noch an die Hermeneutik gedacht, auch wenn die Parodie seiner trivialen oder tautologischen Setzung sich ohne große Umschweife auf die Feier des Faktischen hätte übertragen lassen. Aber dass auch in der *Lesbarkeit* der eigentümliche Schritt der Hermeneutik *in* die Welt nicht nachvollzogen wurde, stellt einen Mangel dar, dem die hier vorgeschlagene Lektüre nicht abgeholfen haben dürfte. Auch hat sie, wie ich befürchte, wohl kaum Anlass zu Gelächter geboten: Der Verdacht, dass Strukturen wie Sinn und Bedeutung unweigerlich mit dem Weltbegriff korrelieren, war in der absoluten Metapher von Welt vielleicht immer schon anwesend, und es kann durchaus sein, dass man mit den Urworten der Fundamentalontologie einen Bereich der Weltbeschreibung erschlossen hat, der derart faktisch und ursprünglich ist, dass er das Kapitel der vermeintlichen Schrift-Analogie für immer geschlossen hat.

Aber bliebe auch dann nicht noch die Frage nach dem relativen *abusus* eines bildgebenden Verfahrens ungeklärt, das die Absolutheit der Metapher durch Analogie und Übertragung handhabbar machen will, wie es Blumenberg und vor ihm Curtius und Rothaker an den Texten, Büchern,

Schriften und Zeichen der Welt nachvollzogen haben? Oder wäre es – nach all der Reduktion des Metaphorischen als Bildlichen, die sich in Heideggers Aneignung der Hermeneutik als Modell gezeigt hat – nicht eher der Versuch, das Bildliche aufs Naheliegenste und Nächste, schließlich Ursprünglichste, weil Faktischste herunterzubrechen und anstelle der „absoluten“ eine „notwendige“ Metapher zu gebrauchen, die man eben darum kaum noch erkennen kann? Kann man diesen Prozess der Abtragung irriger Begriffe, der Destruktion der Metaphysik in der Besinnung aufs Wesentliche ihrer Gegenstände und schließlich die Restituierung der Ontologie gegen das verhängnisvolle Selbstverständnis der Philosophie mit den Mitteln der Metaphorologie beschreiben? Sowohl in der *Hermeneutik* als auch in *Sein und Zeit* ist es gerade dieser Rückgang auf den „Ursprung“ der Bedeutung von „Hermeneutik“, der die Rede von Begegnung und Bedeutung ohne jeden Umweg über die Lesbarkeit der Welt zu leisten vermag. Diese Geste der Nachordnung des seinsvergessenen Begriffs hinter seine ursprüngliche, unverstellte Bedeutung als Ermöglichungsstruktur gehört zum Kernbestand der ontologischen Fundamentlegung; wie die Geschichte als Kenntnis der Historie in der Geschichtlichkeit des Daseins fundiert ist, und die Bedeutung (oder der Sinn?), den man Seiendem und Sein zuschreiben kann, in der Bedeutsamkeit der Welt, so auch die Welt in der Weltlichkeit des Daseins als In-der-Welt-Sein, und damit im Geschehen der Auslegungen und der Verständnisse, in der Auslegbarkeit der Welt. Diese Fundierung zeigt an, dass die für vorrangig gehaltene Begriffsverwendung derivativ und damit nur vermittelt zu haben ist, die ursprünglichere hingegen Bedingungscharakter hat, Struktur ist. Diese Umkehrung der Verhältnisse hin zum ursprünglicheren, eigentlicheren Moment ist die Aufhebung der Seinsvergessenheit, für die Heideggers Arbeiten vor und nach der Kehre steht; wenn es nicht wiederum nur eine Parodie wäre, könnte man dies von der anderen Seite als ein Absehen von der Übertragung, eine Besinnung aufs Eigentliche, Unmetaphorische, und damit vielleicht – als Bildvergessenheit beschreiben.

Literatur

- Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981.
 — : Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt a.M. 1997.
 — : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a.M. 2013.
 — : Theorie der Unbegrifflichkeit. Frankfurt a.M. 2007.
 — : Zu den Sachen und zurück. Frankfurt a.M. 2007a.
 Diamond, Cora: Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. In: Alice Crary, and Rupert Read (Hg.): The New Wittgenstein. London 2000, 149-173.
 Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a.M. 1970.

- Fazzi, Simone: Religiöses Leben und philosophische Selbstbestimmung. Der Luther'sche Beitrag zur Entwicklung der Philosophie des jungen Heidegger. Baden-Baden 2017.
- Figal, Günther: Hermeneutik und Phänomenologie. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 68/4 (2006), 763–778.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Bd. 1: Wahrheit und Methode. Tübingen 1990.
- Grondin, Jean: Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer. In: Olaf Breidbach u. Giuseppe Orsi (Hg.): *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften*. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Münster 2004, 7–17.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 2: Sein und Zeit. Tübingen 1976.
- : *Gesamtausgabe*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Tübingen 1976a.
- : *Gesamtausgabe*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Tübingen 1983a.
- Held, Lukas: Lebensraum und Weltraum. La métaphorique spatiale de Blumenberg. In: Thomas Ebke und Caterina Zanfi (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam 2017, 497–508.
- Ineichen, Hans: *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg/München 1991.
- Joisten, Karen: *Philosophische Hermeneutik*. Berlin 2009.
- Read, Rupert J. (Hg.): *Beyond the Tractatus Wars. The New Wittgenstein Debate*. New York u.a. 2011.
- Sonderegger, Ruth: Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug. In: Dieter Thomä et al. (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2013, 290–295.
- Uzundu, Celestine: Heideggers Versuch, das „Verstehen“ zu verstehen. In: *Heidegger Studies* 26 (2010), 209–217.
- Vedder, Ben: Die Faktizität der Hermeneutik. Ein Vorschlag. In: *Heidegger Studies* 12 (1996), 95–107.
- Vigo, Alejandro G.: Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in „Sein und Zeit“. In: *Heidegger Studies* 15 (1999), 37–65.
- Waldenfels, Bernhard: *Vérité à Faire. Merleau-Ponty's Question Concerning Truth*. In: *Philosophy Today* 35/2 (1991), 195–194.
- Westerkamp, Dirk: *Sachen und Sätze. Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache*. Hamburg 2014.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. In: Anthony Kenny (Hg.): *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader*. Stuttgart 1996, 9–45.

Die Welt als Archiv und Archäologie als Methode ihrer Erschließung.

Eine physische Annäherung¹

Petra Wodtke

Die Welt als Archiv! Diese Idee ist nicht neu, Archive sind inzwischen eine Metapher oder zumindest eine Benennung für praktisch jede Art von Wissensspeicherung und Wissensproduktion.² Sie sind aufgrund ihrer strukturellen wie inhaltlichen Beschaffenheit ein verbindendes Element von Text und Objekt und auf diese Weise eine konzeptionell fruchtbare Umspannung eines Zusammenspiels von Philologie und Archäologie als welterschöpfender Praxis.

Dieser möchte ich in diesem Beitrag entlang eines physischen und haptischen Zugriffs auf Welt, wie ihn die Archäologie anbietet, nachspüren und auf diese Weise ein Potenzial in Ergänzung oder auch Erweiterung zu einer metaphorischen Sichtweise aufzeigen. Hierfür kann, jenseits der gebräuchlichen metaphorischen Verwendung, Archäologie zur Erschließung einer Welt als Archiv genutzt werden. Archäologie funktioniert dabei auf zwei Ebenen: Einerseits ist es die Methode im Hinblick auf eine ganz praktische Anwendung, wozu der Beitrag einen kleinen Exkurs archäologischer Arbeitsweisen und auch Theoriebildung für Nicht-Archäolog*innen liefert. Diese praktische ist auch die physische Annäherung. Andererseits möchte ich davon ausgehend auf eine metaphorische Ebene abzielen, die eine potenzielle Schnittstelle zu einer kommunikatorischen Reformulierung der Erschließung eines Welt-Archivs durch Archäologie liefert, welche auch die Philologie umspannt und somit ein erweitertes Verständnis in den Blick nimmt.

¹ Dieser Beitrag ist die verschriftliche Fassung meines Vortrags zum Workshop *Weltenphilologie. Modelle, Konstitutionen, Figurationen globaler Lesbarkeit*. Ich danke den beiden Organisierenden Sina Dell'Anno und Simon Godart sehr herzlich für die Einladung und die Möglichkeit zur Publikation. Martin Maischberger erlaubte freundlicherweise den Einblick in das Fotoarchiv der Antikensammlung (Abb. 1) und Markus Brückner überließ mir die Nutzungsrechte der Abb. 3, 7, 8, wofür ich beiden sehr verbunden bin.

² Ebeling und Günzel 2009, 7.

Schließen möchte ich mit einem sehr knappen Ausblick, wie diese Reformulierung durch die Figur der Archäologin als Erschließerin einer Version (oder Vision) von Welt, die Vergangenheit, Zukunft und Fiktionalität und somit verschiedene Zeitlichkeiten in sich vereint sowie die Transtemporalität einer archäologischen Betrachtungsweise personifiziert. Zudem bieten sich hier noch weitere mediale Anknüpfungspunkte zum Beispiel aus der Film- oder Spielewelt.

Das Archiv als Sortierungs- und Ablagesystem

Archive sind menschengemacht. Ihre Ordnungen, Logiken, der räumliche Aufbau, die Findmittel – sie alle folgen teilweise über Jahrhunderte gewachsenen Strukturen.³ Diese ändern sich im Laufe der Zeit. Technische Voraussetzungen modifizieren Ablagesystem, Such- und Findmittel, Karteikarten oder handgeschriebene Listen werden (schlimmstenfalls) von digitalen Datenbanken oder Exceltabellen verdrängt, oder (bestenfalls) ergänzt. Dabei werden die alten Systeme als Dokumente selbst zum Gegenstand ihrer strukturellen Bedingtheit: Bei umsichtiger Archivgestaltung werden sie nicht entsorgt und ersetzt, sondern gehen in sich als Zeitzeugnis der Nutzungsgeschichte und (wissenschafts-)historisch relevantes Material ein. In diesem Sinne hat das Archiv nicht nur eine einfache, sondern eine doppelte mediale Funktion, die mit der schon von Foucault benannten Unterscheidung von Ort und Institution einhergeht: Das Archiv besteht aus Medien und ist selbst das Medium seiner Vermittlung.⁴

Doch nicht nur technische Neuerungen wirken auf das Archiv ein. Akteur*innen entscheiden über Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, Definition und Verbleib von dem, was als aufbewahrungswürdig gilt, sowie über die Auffindbarkeit. Das Personal schreibt sich, gewollt oder ungewollt, ebenfalls in das Archiv ein. Archivar*innen, Nutzer*innen, der studentische Mitarbeiter im Forschungsprojekt, die Hausmeisterin, die Ungezieferfallen aufstellt – sie alle hinterlassen ihre Handschriften, Abdrücke, kurz, ihre Spuren⁵ im Archiv. Und ein weiterer Aspekt deutet sich hier bereits an: Archive sind Ergebnisse des Zusammenspiels ihrer menschlichen Akteur*innen und ihrer dinglichen Aktanten. Wie in einem Labor sind sie ein Ort nicht nur der vermeintlich objektivierten Wissensaufbewahrung, sondern der in der Regel

³ Siehe dazu exemplarisch wie vergleichend für vier Fotoarchive: Bärnighausen et al. 2020.

⁴ Foucault 1981. Oder wie Ebeling und Günzel 2009, 14 formulieren: „Archive geben nicht Geschichte wieder, sie machen Geschichte“.

⁵ Zur Nutzbarmachung der Spur als kulturwissenschaftliche Orientierungstechnik s. Krämer et al. 2007. Zur Theoretisierung der Spur s. Ricœur 2009.

von (Forschungs-)Interessen geleiteten Wissensproduktion.⁶ Die Feder, der Füller, die Schreibmaschine, der Computer, der für die Eintragungen und Erstellung genutzt wurde und wird, der Handschuh, der gerade keinen Fingerabdruck auf dem Dokument hinterlässt, die Ungezieferfalle, die einem Papierfraß vorbeugt, oder der Wischmob, der ganz langsam, aber beständig am Fuß des Holzschanks nagt – dieses Zusammenspiel, dieses Netzwerk bildet *das Archiv*.⁷

In einer weiteren globaleren Perspektive kommen noch die sozio-politischen Umstände hinzu: Was als archivierungswürdig gilt, ändert sich im Laufe der Zeit. Sortierungs- und Ablagekategorien wandeln sich mit politischen Vorgaben, gesellschaftlichen oder auch wissenschaftlichen Ansprüchen und Bedürfnissen und werden neu geordnet und hierarchisiert. Wird beispielsweise ein Foto nach seinem Aufnahmedatum oder dem Dargestellten abgelegt? Oder stehen konservatorische Aspekte aufgrund der Materialität im Vordergrund, ob es sich beispielsweise um einen Papierabzug oder ein Glasplattennegativ handelt? Wird ein Brief nach seinem Absender oder seinem Empfänger einsortiert, nach dem Datum des Verfassens, oder dem Poststempel? Oder geht beides in einem Konvolut eines Nachlasses auf, der als Einheit belassen wird, auch wenn dies vielleicht anderen Sortierungskriterien widerspricht?

Das Archiv ist keine Black Box, in die auf der einen Seite Archivalien eingehen, in undurchsichtigen Innereien verwaltet werden und auf der anderen Seiten Wissen wie auf wundersame Weise hervorkommt. Knut Ebeling und Stephan Günzel konstatieren in der Einleitung ihres 2009 erschienenen Bandes *Archivologie*: „Das Archiv entscheidet, in welcher Form Geschichte verfügbar ist und was unter Verschluss bleibt.“⁸ Damit gehen sie im Hinblick auf meine Aussage, dass Archive von Menschen gemacht sind, noch einen Schritt weiter und spitzen sie im Sinne eines Anspruchs von *agency* des Archivs als eigenständigem Aktanten zu.⁹ Das Archiv trägt nicht nur aktiv, sondern auch sichtbar und transparent zu seiner Archivwerdung, seinem Archivsein bei. Es produziert seine Verwaltung und ermöglicht, ja, forciert oder konterkariert und verhindert eine Wissensproduktion. Dieses Verständnis der

⁶ Wie maßgeblich ausgeführt von Latour 2002.

⁷ Grundsätzlich liegen diesen Überlegungen ein handlungsleitendes Verständnis von Um-Welt bzw. dem eigenen Forschungsumfeld der Akteur-Netzwerk-Theorie zugrunde. Vgl. dazu auch Latour 2008, die zusammengefassten Schlüsse von Reckwitz 2008, 114–119 sowie die neueren, z.B. im digitalen Raum „monadisch“ erweiterten Ansätze von Latour et al. 2012.

⁸ Ebeling und Günzel 2009, 13.

⁹ Aus der Fülle von Literatur zur *agency* möchte ich Knappett 2008 zur *material agency* hervorheben.

Gestaltung und Einflussnahme des Archivs auf sich selbst trifft auf das Bodenarchiv im Besonderen zu.

Drei Arten des Archivs

Im Folgenden unterscheide ich zwei Archiv-Räume voneinander und unterteile die eine Kategorie noch einmal, sodass insgesamt drei Arten des Archivs zu differenzieren sind. Zunächst gibt es Archive im gebauten Raum und im natürlichen Raum. Ersteres meint das ‚klassische‘ Archiv, das im Laufe der Zeit als bewusster Vorgang zusammengetragen, erstellt und an einem dafür definierten, eventuell sogar eigens errichteten Ort eingerichtet und untergebracht ist. Seine inhaltlichen und konzeptionellen Bedingtheiten mögen sich im Laufe seines Bestands durch die Zeiten und Umstände verändert haben und weiter verändern; seine physischen Implikationen des gebauten Raums bleiben ihm aber erhalten.

Die zweite Form ist das Archiv im natürlichen Raum, das Bodenarchiv. Dieses unterteilt sich wiederum in zwei Arten, nämlich in das geologische und das archäologische Archiv. Bevor diese Unterteilung ausführlicher dargelegt wird, sollen die Bodenarchive zusammengefasst dem gebauten Archiv gegenübergestellt werden.

Beide Archivräume, der gebaute und der natürliche, haben teils ähnliche strukturelle Bedingtheiten: Sie sind Wissensspeicher, deren Dokumente in das Archiv eingehen, eingelagert und von äußeren Umständen – menschlichen oder natürlichen – verwaltet werden, aufgrund dessen sie erschlossen, ausgewertet und interpretiert werden können. In anderen Punkten sind sie nicht vergleichbar und auf diesen soll hier der Fokus liegen. Ein entscheidender Punkt ist die Wissensübermittlung durch die Zeiten: Im gebauten Archiv ist dieser bewusst dokumentiert und abgelegt, selbstverständlich nicht immer lückenlos und, wie bereits dargelegt wurde, nach sich wandelnden Kriterien.¹⁰ Doch auch dies sind aktive Entscheidungsprozesse, bestenfalls werden sie dokumentiert, mit abgelegt und somit transparent gemacht oder sind zumindest wissenschaftshistorisch erforschbar. Dies umfasst zugleich einen zweiten, wesentlichen Unterschied des gebauten und des Bodenarchivs: Mit und in dem gebauten Archiv erfolgt ein historisches Arbeiten, und eine historische Methodologie unterscheidet sich grundlegend von einer archäologischen, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

¹⁰ Schon Foucault 1981 hebt die transformatorische Kraft des Archivs hervor, wenn auch unter anderen Prämissen archäologischer Beschreibungen und Zugriffe, als die hier vertretenen, wie noch dargelegt werden wird.



Abb. 1: Blick in einen der Fotoschränke im Fotoarchiv, sogenannte Photothek, der Antikensammlung im Alten Museum, Staatliche Museen Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Zu sehen sind Fototafeln mit Ansichten von bzw. Fundstücken aus Pergamon. Fotografin: Petra Wodtke

Archivalien im Bodenarchiv sind nicht ohne weiteres sichtbar, sie werden nicht in der Konsequenz wie im gebauten Archiv planvoll sortiert und abgelegt. Dass sie sich bisweilen für längere Zeit dem Blick und somit dem Zugriff entziehen, können sie mit ihren Verwandten im gebauten Archiv gemeinsam haben. Beim Bodenarchiv geht es jedoch um Zeiträume von Jahrhunderten oder Jahrtausenden. Hier können die Zeugnisse und materiellen Dokumente vollständig in Vergessenheit geraten und sind in dieser Zeit natürlichen Ablagerungs- und auch Zersetzungsprozessen ausgesetzt, auf die später noch bei der Beschreibung der archäologischen Erschließung eingegangen wird, um dann irgendwann ‚wiederentdeckt‘ zu werden.¹¹ Sie geben, wie die Archivalien in gebauten oder digitalen Archiven,¹² Auskunft über ihre Einlagerungen, Logiken und Ordnungen, diesen liegen jedoch andere Prämissen und Einflussfaktoren zugrunde. Auch sind sie ebenfalls auswertbar und interpretierbar, aber meist ausschließlich aus sich selbst heraus und erst ab dem direkten Zeitpunkt ihrer Freilegung. Nur in Ausnahmefällen gibt es eine textlich ergänzende Metaebene, zum Beispiel Schriftquellen, die in der Regel nicht hilfreich für die direkte Erschließung des konkreten archäologischen Befundes sind, sondern andere zeitgenössische oder epochenaffine Dimensionen und Perspektiven ergänzen. Die Arbeit im und mit dem Bodenarchiv erfordert nicht nur eine andere Methodik und für Augen, die das Textlesen gewohnt sind, einen anderen Blick, sondern auch eine andere interpretatorische Disziplin, da die „Geschichte“, die daraus entsteht, fast ausschließlich aus den Objekten des Bodenarchivs selbst heraus erzählt wird.¹³ Die Objekte, die im Boden zu Archivalien werden, sind durch das Verschüttet- und Vergessenwerden mehr den natürlichen Prozessen des Werdens und Vergehens ausgesetzt als die in einem ‚klassischen‘ Archiv. Der Boden als Teil der physischen Welt ‚entscheidet‘ somit ‚selbst‘ über die Archivierung, was seine *agency* weiter hervorhebt.

¹¹ Der Begriff des ‚Wiederentdeckens‘ ist einseitig, da er von einem als primär definierten Zugriff der bewussten menschlichen Einflussnahme ausgeht. Die Objektbiographie einer als archäologisches Fundstück definierten materiellen Hinterlassenschaft schreibt sich jedoch auch ohne diesen Zugriff und im definierten Zeitraum der „Vergessenheit“ fort. Dazu ausführlich Wodtke 2018, 200–211. Zur Begriffsprägung der Objektbiographie und ihrer Erschließung zur Analyse sozialer Kommunikation und gesellschaftlicher Interaktionen s. Appadurai 1986; Kopytoff 1986. Für eine kritische Auseinandersetzung s. beispielhaft Holtorf 2008; Jung 2015.

¹² Das digitale Archiv lässt sich als vierte Art des Archivs definieren, zu dessen Erschließung ebenfalls das methodische Werkzeug der Archäologie genutzt werden kann, vgl. Harrison 2009. Es bleibt hier jedoch unberücksichtigt.

¹³ Ebeling und Günzel 2009, 19 sprechen von „realitätshaltige[n] Spurenelemente[n]“, die im (Boden-)Archiv enthalten sind. Interessanterweise erfolgt der Output, mit dem die Arbeit im Bodenarchiv dargestellt wird, in der Regel narrativ: Eine sogenannte Abschluss- oder Grabungspublikation, vielleicht eine Ausstellung – und eine Verräumung der Objekte in ein Magazin oder Depot, also von einem Boden- in ein gebautes Archiv.

Die durch die Zeit zustande gekommene Ordnung oder vielleicht besser ‚Sortierung‘ des Bodens ist die Stratigraphie.¹⁴ Sie ist eine der wichtigsten Interpretationsgrundlagen nicht nur der Archäologie, sondern auch der Geologie. Zunächst benennt die Stratigraphie einfach nur eine Schichtenabfolge im Gestein oder in der Erde. Hier setzt jedoch auch der signifikante Unterschied der beiden Bodenarchive an: Eine geologische Schichtenabfolge ist das Ergebnis chemischer und physischer Prozesse, die Millionen von Jahren dauern und auch menschliche Aneignungen erlebt haben kann, aber eben auf natürliche Art und Weise entstanden sind.



Abb. 2: Blick von der antiken Siedlung Trajani (Albanien). Im gegenüberliegenden Felsen ist die geologische Schichtung gut zu sehen. Die hellen Stellen markieren Felsabbrüche, wo sich Höhlen mit Felsmalereien befinden. Links im Hintergrund liegt die Fruchtebene von Trajani, im Vordergrund der vermutete Standort der Akropolis, rechts erstrecken sich eine weitere archäologische Stätte und der Kleine Prespasee. Dazu auch Wodtke 2019, 137–140. Fotografin: Petra Wodtke

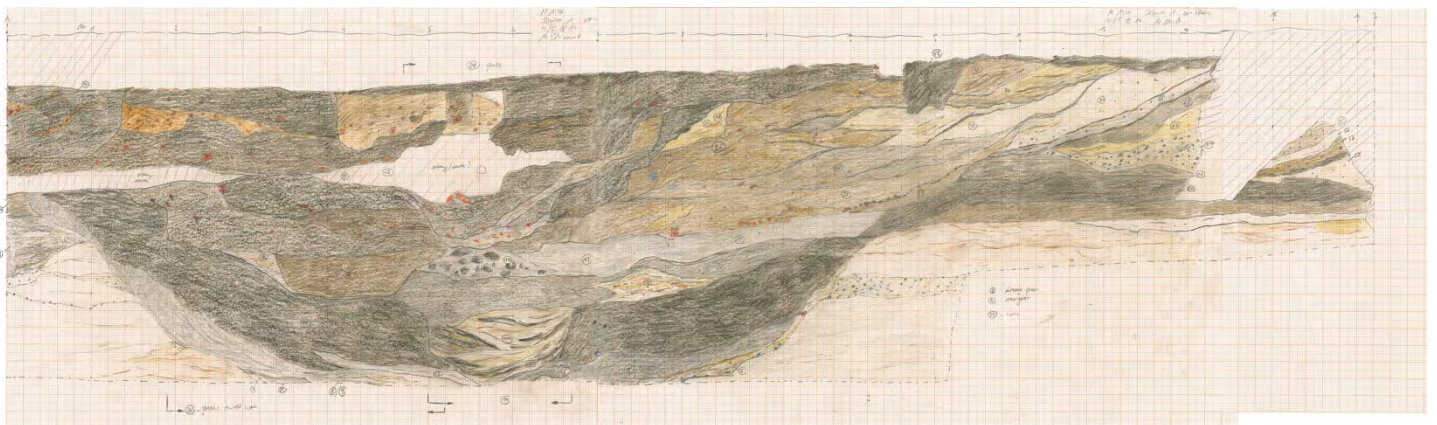


Abb. 3: Profilzeichnung eines Querschnitts durch die Stadtbefestigung am Roten Tor in Lüneburg. Zeichnung und Digitalisat: Markus Brückner

¹⁴ Eggert 2012, 165–182. Zur historischen Herleitung der Darstellung von Erdgeschichte in Schichten s. Fritscher 2009.

Erdschichten sind Kulturschichten. Hier treffen sogenannte Siedlungs- oder andere Nutzungshorizonte aufeinander, deren Entstehen und Wachsen durch menschliches Handeln zustande kam und kommt und auch in den folgenden Jahren, Jahrhunderten, ja, Jahrtausenden durch dieses weiter verändert wird. Kulturschichten entstehen, wie der Name schon sagt, durch Nutzbarmachung der Landschaft und des Bodens. Sie sind jedoch gerade nicht statisch und lassen durch Auswertung ihrer Abfolge eine chronologische Darstellung zu. Dabei steht die Schichtenabfolge in einem relativen zeitlichen Verhältnis zueinander. Das bedeutet, dass man zunächst grundsätzlich davon ausgehen kann, dass die unteren Schichten älter und die oberen jünger sind, dies ist jedoch keineswegs immer gesichert.¹⁵ Durch Pflügen oder Baumaßnahmen können Eingriffe in ältere Kulturschichten das Verhältnis umkehren bzw. die Schichten miteinander vermischen. Ein bekanntes Beispiel ist der mittelalterliche oder auch antike Münzfund auf dem frisch gepflügten Acker: Objekte aus tieferen Kulturschichten werden durch mechanische Verfahren unbeabsichtigt an die Oberfläche geholt. Ein weiteres Beispiel ist eine Baugrube, wobei ein Teil des Materials anschließend wieder zur Verfüllung dient. In dieser Verfüllung ist alles vermischt, was zuvor ausgehoben wurde, und es kann vorkommen, dass älter zu datierende Fundstücke plötzlich zuoberst wieder eingegraben werden.¹⁶ Auch eine Unverhältnismäßigkeit der Kulturschichten ist ein häufiges Phänomen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde beispielsweise in vielen Städten oft meterhoch der Schutt einplaniert, was sich heute im archäologischen Befund zeigt. Erosion, Überschwemmungen oder Tieraktivitäten sind natürliche, nicht oder nur

¹⁵ Im Gegensatz zur relativen steht die sogenannte absolute Datierung, die im Regelfall nur einzelne Objekte betrifft, wie etwa die durch Nennung oder Abbildung eines Kaisers datierbare römische Münze. Zu beachten ist, dass die Objekte zunächst nur ihre eigene Herstellung datieren, in einen archäologischen Kontext können sie auch erst viel später eingezogen sein. So datiert eine Münze, die als Grabbeigabe zutage tritt, nicht zwangsläufig den Zeitpunkt der Grablege. Als wegweisende Zusammenstellung archäologisch auswertbarer Chronologie durch Stratigraphie s. Wheeler 1960, 30–70 (deutsche Ausgabe, englisches Original erschienen 1954 unter dem Titel *Archaeology From the Earth*). Zur Einordnung von relativer und absoluter Chronologie s. Lang 2002, 129–151; Eggert 2012, 149–164, 267–290.

¹⁶ Dies sind nur zwei Beispiele für sogenannte postdepositionale Prozesse innerhalb der archäologischen Taphonomie, also Fundverlagerungen und Befundumschichtungen, die nach dem Eingang ins Bodenarchiv erfolgen, vgl. Lang 2002, 29–40. Beide Phänomene gibt es nicht erst seit heute: Antike Münzen wurden bereits auf mittelalterlichen Äckern gefunden und wieder genutzt, zum Beispiel als Talisman oder sie wurden eingeschmolzen und weiterverarbeitet, vgl. Caple 2006, 205–210. Ausschachtungsarbeiten fanden beispielsweise bei antiken Renovierungen und Erneuerungen der Aquädukt Pfeiler in der Vrina-Ebene bei Butrint (Albanien) statt, vgl. Wodtke 2018, 282. Strukturell können diese Prozesse auch mit Vorgängen im gebauten Archiv verglichen werden: Das Umlagern oder Umschichten von Archivalen sind ebenfalls postdepositionale Prozesse, Tierbefall oder Materialkorrosion haben Auswirkungen auf Objekte und Kontexte. Allerdings liegen hier andere Systematiken zugrunde und die Prozesse nehmen anders Einfluss auf die Erschließbarkeit.

mittelbar zum Beispiel durch Raubbau oder Klimawandel menschengemachte Eingriffe. Sie können zu einer Umlagerung der Kulturschichten führen und müssen dementsprechend archäologisch interpretiert werden.

Archäologisch erforschbare Kulturschichten sind also keineswegs so statisch wie geologische Erdschichten erscheinen, sondern können sich im Laufe der Zeit immer weiter prägen, verändern, verlagern und dynamisieren.¹⁷ Auch die archäologische Ausgrabung ist eine solche Umformung. Außer der Archäologie ist es nur noch bei der medizinischen Forschung originäre wissenschaftliche Methodik, die eigenen Quellen im Zuge ihrer Auffindung unwiederbringlich zu zerstören. Dies geschieht kontrolliert und wird dokumentiert, die Quelle selbst, der Bodenbefund, ist aber für immer verloren.



Abb. 4: Arbeitsfoto einer sogenannten Reliefgrabung, bei der das archäologische Material so exakt wie möglich entlang des gewachsenen Bodens entnommen wird, sodass ein Negativabdruck des Befundes zurückbleibt und dokumentiert werden kann. Fotografin: Petra Wodtke

¹⁷ Geologische Schichten erscheinen vor allem deswegen aus menschlicher Sicht statisch, da ihre Entstehungs- und Veränderungsprozesse oftmals viel länger, bis zu Millionen von Jahren, dauern.

Archäologie als Erschließungsmethode der Archive

Archäologie kann für die Arbeit in beiden Archivarten, dem gebauten wie dem Bodenarchiv, genutzt werden, allerdings mit verschiedenen methodischen Zugriffen und mit differenziert zu bewertendem hermeneutischem Potenzial. Zunächst soll die praktische archäologische Tätigkeit bei der Erschließung des Bodenarchivs näher betrachtet werden, im Anschluss findet ein Abgleich mit Michel Foucaults metaphorischem Zugriff statt.

Wie funktioniert überhaupt das archäologische Arbeiten? Eine archäologische Ausgrabung, das ist vor allem das systematische und dokumentierte Bewegen von sehr viel Erde. Die physische Begreifbarkeit von Welt im archäologischen Sinne ist, je nach Region und Wetterlage, also eine staubige, schlammige, steinige, bröselige – in jedem Fall wörtlich: eine schmutzige Angelegenheit. Diesen Dreck gilt es in archäologisch geordneten Bahnen auszuwerten.



Abb. 5: Wiederaufnahme der Arbeiten auf einem Grabungsplanum nach einem Starkregen.
Fotografin: Petra Wodtke

Denn dieser Boden, mit dem sich Archäolog*innen beschäftigen, ist nicht nur Füllmaterial eines als Container gedachten Kontextes, wie beispielsweise der Container Siedlung oder der Container Haus,¹⁸ der Container Nekropole oder der Container Bestattung¹⁹ – er ist vielmehr selbst archäologisches Material.²⁰

¹⁸ Dazu Morton 2007.

¹⁹ Hofmann 2008 nutzt diese Bezeichnung zwar nicht explizit, bietet jedoch eine Fülle an produktiven Beispielen und theoretisch-methodischen Zugängen zur Thanatoarchäologie.

²⁰ Burkhardt 2015, 130 beschreibt die Begriffsverwendung des Containers auch für digitale Datenbanken. Gegen eine diffuse Zuordnung als „passive Speicher oder neutrale Träger [...],

Seine Anordnung, Farbe und Beschaffenheit gibt Auskunft darüber, welche ephemeren Materialien an dieser Stelle vergangen sind, ob eine durch Bodenverfärbungen sichtbare Grube als Pfostenloch, Grab oder Brunnen benannt werden kann. Auch beispielsweise Pflugspuren, Hohlwege oder auch Tiergänge sind als solche Verfärbungen erkennbar. Der Boden ist das Archiv für kulturelle Ablagerungen. Er kann gesiebt werden, um kleinste Fundstücke zu sichern, oder geschlemmt, um mikroskopische Rückstände zu erhalten. Diese lassen Rückschlüsse auf früheren Bewuchs und somit die Bodennutzung zu, oder fördern Rückstände wie Werkstattspuren, Verhüttungsschlacke oder Holzkohle zutage.

Somit beinhaltet die Welt nicht nur ein Archiv der Menschheitsgeschichte; sie *ist* das Archiv selbst. Ihre Archivalien liegen in einer durch die Zeiten zustande gekommenen Ordnung vor und müssen von den Bearbeiter*innen ausgegraben, aufgehoben, extrahiert, geborgen, gesichert, gesichtet, zugeordnet, benannt, sortiert und interpretiert werden. Hierzu ist zu jedem Zeitpunkt der Ausgrabung eine sehr kleinteilige Arbeit notwendig. Hilfestellungen zur Orientierung im Umgang mit dem Bodenarchiv sowie seiner Auswertung geben Werke wie das Handbuch mit *Tabellen und Tafeln zur Grabungstechnik*.²¹ Diesem lassen sich Hinweise zur Erkennung und Beschreibung archäologischer Funde und Befunde entnehmen, die nicht alle auf den erstens Blick eingängig, oder gar verständlich sind. So klingt es in einer tabellarischen Übersicht sehr abstrakt, wenn unter der Sedimentkategorie „Feinboden“, die alles unter einer Korngröße von 2 Millimetern umfasst, „Feinsand“ und „Feinstsand“, abgekürzt mit „fS“ bzw. „ffS“, unterschieden wird. Oder „lehmiger Schluff“ mit der Abkürzung „Ul“ und einer Korngröße von 0,002–0,063 Millimeter angegeben wird, während „schluffiger Lehm“ (Abkürzung „Lu“) als „Sand-/Schluff-/Tongemenge“ definiert ist.²² (vgl. Abb. 6) Und wie bringt man diesen Unterschied durch Reiben des feuchten Sediments zwischen den Fingern in Erfahrung? Sind diese Zuweisungen mehr als der bloße Ausdruck einer überbordenden Kategorisierungsaffinität, die versucht mit möglichst objektiven Beschreibungsverfahren subjektive Interpretationsbenennungen auszuhebeln?²³

die jegliche Informationen aufnehmen können“ macht er die Herleitung des Containers als Daten- und Informationsstrukturelement in Anlehnung an z.B. Archive stark.

²¹ Kinne 2006.

²² Kinne 2006, 32.

²³ Einen Versuch, Analyse- und Benennungsverfahren von kulturbeladenem Vokabular zu trennen, habe ich selbst sehr umfangreich für die „römische Antike“ vorgenommen: Wodtke 2018.

Beschreibende Dokumentation		Sediment, Korngrößen	
B) Feinboden (< 2 mm)			
S	Sand (0,063-2,0 mm)	U	Schluff (0,002-0,063 mm)
gS	Grobsand	Us	sandiger Schluff
mS	mittelfeiner Sand	Ul	lehmiger Schluff
fS	Feinsand	Ut	toniger Schluff
ffS	Feinstsand		
Su	schluffiger Sand	T	Ton (< 0,002 mm)
St	toniger Sand	Ts	sandiger Ton
Sl	lehmiger Sand	Tu	schluffiger Ton
		Tl	lehmiger Ton
L	Lehm (Sand-/Schluff-/Tongemenge)		
Ls	sandiger Lehm		
Lu	schluffiger Lehm		
Lt	toniger Lehm		

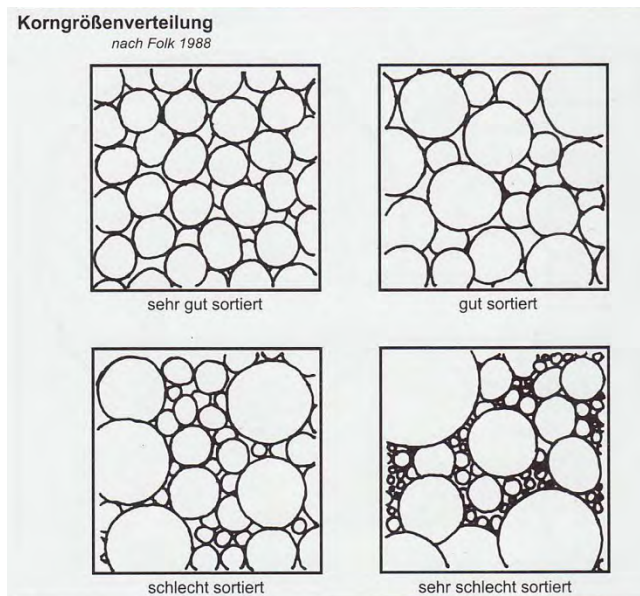


Abb. 6: Exemplarische Tabellen aus Kinne 2006, 32. Bildzitate.

Wie komme ich von der Benennung der Erde als „sandig“ oder „grobkörnig“ zu einer Auswertung des Bodenarchivs und damit zu einer Aussage über vergangene Gesellschaften, Kulturen, Handlungs- und Lebensweisen? Und wie genau übersetzt sich eine abstrakte Bodenanalyse in eine (Re-)Konstruktion von Vergangenheit? Dies sei im Folgenden am Beispiel des Querschnitts durch die Stadtbefestigung am sogenannten Roten Tor in Lüneburg verdeutlicht (vgl. Abb.3).

Bei dem Digitalisat der kolorierten Handzeichnung eines Querschnitts durch diesen Teil der Stadtbefestigung in Lüneburg handelt es sich um eine Dokumentation des Profils eines Grabungsschnitts und somit bereits um eine Übersetzung der Archivalien ‚Boden‘ (vgl. Abb. 4, 5) in das Medium der Zeichnung zur weiteren Auswertung und Bearbeitung. Der Scan wurde anschließend digital weiterbearbeitet und zur Publikation aufbereitet. In dieser Publikation schreibt der Ausgräber und Bearbeiter Markus Brückner:

Losgelöst von vorinterpretierenden Verknüpfungen mit den historischen Überlieferungen, den erhaltenen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bilddarstellungen und den Ergebnissen der Altgrabung am Roten Wall ließen sich anhand der stratigraphischen Erkenntnisse drei Ausbauphasen der Stadtbefestigung erkennen (Abb. 2).²⁴ [...] Die zweite Phase bildet ein bis zu 11,48 m breiter und 3,08 m tiefer Sohlgaben (Befund 3), der sowohl die erste Humusoberfläche als auch den älteren Graben schneidet. Anders als der ältere, mutmaßliche Grabenbefund verlief dieser von Nordosten nach Südwesten. Seine unteren Verfüllschichten, Schwemmsande mit humoser Bänderung, deuten darauf hin, dass er auf einer Breite von ca. 5 m über längere Zeiträume Wasser führte, dann aber sukzessive verlandete. In diesen muddigen Ablagerungen (Befund 14) war weiterhin ein trichterförmiger bis zu 1,78 m breiter und 0,98 tiefer, ehemaliger Wasserlauf (Befund 10) mit einem

²⁴ Hier Abb. 8.

Gefälle Richtung Nordosten erkennbar. [...] Ein schräg nach Nordwesten abfallendes, humoses Sandband (Befund 23), kann als ehemalige Oberfläche dieses Walls interpretiert werden. Der Kern bestand aus relativ regelmäßigen ebenfalls zu Stadt hin abfallenden, teilweise stark kieshaltigen Sandschichten.²⁵

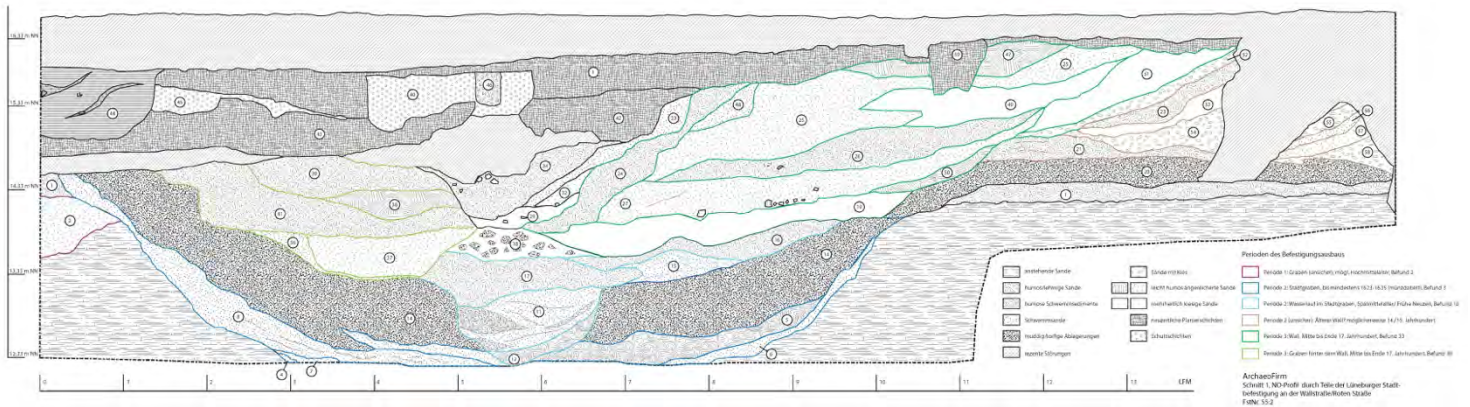


Abb. 7: Digital aufbereitete Profilzeichnung eines Querschnitts durch die Stadtbefestigung am Roten Tor in Lüneburg. Zeichnung und Digitalisat: Markus Brückner

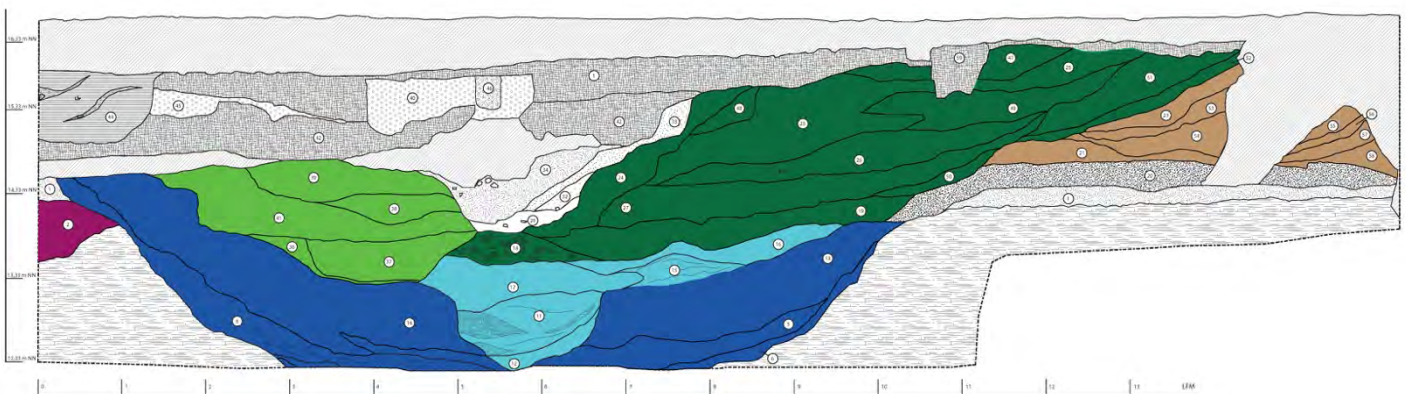


Abb. 8: Digital aufbereitete Profilzeichnung eines Querschnitts durch die Stadtbefestigung am Roten Tor in Lüneburg. Zeichnung und Digitalisat: Markus Brückner

Der Boden, seine Beschaffenheit und Konsistenz, die man auch mit dem Begriff der Materialität²⁶ zusammenfassen kann, gibt also Aufschluss darüber, was hier in anderer physischer Präsenz nicht (mehr) sichtbar ist, nämlich bei diesem Beispiel die verschiedenen Bauphasen an diesem speziellen Punkt der Lüneburg'schen Stadtbefestigung im Laufe der Jahrhunderte. Der französische Philosoph und Bildtheoretiker Georges Didi-Huberman ruft dazu

²⁵ Brückner 2014, 8–10. Bei komplexen Befundlagen ist die sogenannte Harris-Matrix ein Werkzeug zur grafischen Darstellung der zeitlichen Verknüpfung von Straten, vgl. Eggert 2012, 171–177.

²⁶ Vgl. Wodtke 2018, 54–58.

auf, die Lücken im Archiv zu lesen.²⁷ Dies ist wohl nirgends so relevant wie in den Kulturschichten des Bodenarchivs und bei der Archäologie als Methode, diese Archivalien zu erschließen, zu interpretieren, zu übersetzen und nutzbar zu machen. Vor diesem Hintergrund *macht* es einen Unterschied, ob der Boden schluffig lehmig oder lehmig schluffig ist.²⁸

Archäologische Praxis als Wissensmetapher und -werkzeug

Das Motiv der Stratigraphie wurde auch im Exposé zur Veranstaltung *Weltenphilologie. Modelle, Konstitutionen, Figurationen globaler Lesbarkeit* aufgegriffen, aus deren Beiträgen diese Publikation hervorging. Dort wurde erwogen, dass „Philologie [...] sich mitunter als eine ‚Archäologie‘, die den Schichten des Textes als Zeitschichten begegnet“ verstehe. Dies soll mir als Ausgangspunkt einer Betrachtung von Archäologie als Metapher einer philologischen Welterschließung dienen. Dabei lohnt es sich besonders, das Konzept der Zeitschichten näher in den Blick zu nehmen.

Das Bild der ‚Zeitschichten‘ in seinem Konzept der Zeitwahrnehmung und -beschreibung wurde maßgeblich von Reinhart Koselleck eingeführt und geprägt.²⁹ Als Historiker geht Koselleck davon aus, dass es zwei etablierte Systeme der Zeitwahrnehmung gibt: Zum einen ist dies eine lineare Zeitwahrnehmung, die auf die Betonung der Einmaligkeit von Ereignissen abzielt, zum anderen gibt es eine kreis- bzw. spiralförmige Darstellungsidee, bei der es um Wiederholungsstrukturen geht. Diesen beiden stellt er einen dritten, analytisch differenzierbaren sogenannten „Erfahrungsbefund“ zur Seite:

Es gibt geschichtliche Zeiten, die über die Erfahrung von Individuen und Generationen hinausweisen. In diesem Fall handelt es sich um Erfahrungssätze, die bereits vor den jeweils zusammenlebenden Generationen angeboten wurden und die auch nach den zusammenlebenden Generationen aller Wahrscheinlichkeit nach weiterwirken werden.³⁰

Koselleck bezieht sich dabei dezidiert auf geologische Schichten, was im Abgleich zur Kulturschicht eine statische Voraussetzung schafft. Die Schicht

²⁷ Vgl. Didi-Huberman 2007, 7.

²⁸ Hier greift ebenfalls die nur vordergründig subjektive Erschließung und Zugänglichkeit, die von Arlette Farge (2011) geprägt wurde. Statt *Geschmack* ist hier jedoch ganz unmetaphorisch die Haptik, aber beispielsweise auch die Akustik des Bodenarchivs virulent, Aspekte, die sich mit der Performanz archäologischer Erschließung umreißen lassen. Denn viele Umstände, die nicht nur die Entstehung des Bodenarchivs, sondern auch seine Erschließung begleiten, ja teils notwendig machen, überliefern sich im aufbereiteten Forschungsergebnis oftmals nicht oder nur indirekt.

²⁹ Vgl. Koselleck 2018.

³⁰ Koselleck 2018, 25.

dient ihm als Bild, eine lineare Zeit zu entindividualisieren und Formen des Gesellschaftlichen und Kollektiven, eben des Generationenübergreifenden integrieren zu können. Dieser Zugriff spiegelt die historische Arbeitsweise wider, die bereits als markante methodische Unterscheidung zur archäologischen (Boden-)Archiverschließung definiert wurde. Koselleck nutzt die Darstellung in Schichten als Bild, das als geologische Entlehnung trägt. Der Versuch, seinen Ansatz auf Kulturschichten hin zu lesen, würde eine durchlässige Zeitdynamik erzeugen und präsentieren, die Kosellecks These nur als Ausgangspunkt, nicht jedoch als Bezugspunkt fruchtbar machen kann.

Ein größeres Erschließungspotenzial als in den von Koselleck präsentierten Zeitschichten, vor allem im Hinblick auf das Forschungsprogramm des den Workshop ausrichtenden Exzellenzclusters 2020 „Temporal Communities“, sehe ich in der Anwendung der Horizontalstratigraphie.³¹ Hierbei handelt es sich um ein chorologisches Gliederungsprinzip zur Erfassung, Sichtbarmachung und Analyse verschiedener Zeitlichkeiten in einem gleichzeitigen Gefüge. Im archäologischen Sinne kann dies beispielweise eine Landschaft, eine Siedlung oder ein Gräberfeld sein. So können nicht immer Aussagen darüber getroffen werden, wie sichtbar einzelne Spuren wie beispielsweise Gräber über Jahrzehnte oder Jahrhunderte blieben. Dennoch handelte es sich bei diesen Hinterlassenschaften um Akteure, die zur präsenten Auseinandersetzung einer vermeintlich vergangenen Lebenswelt beitrugen oder auch heute noch beitragen und somit einer Gemeinschaft ermöglichen, ihre eigene Zeitlichkeit zu schaffen. Horizontalstratigraphische Analyse bieten hier auswertbare Darstellungsoptionen, um ihre wichtige und aktive Rolle in der *memoria*-Kultur einer Gesellschaft zu kartographieren und zu benennen und somit die lebendige Ausgestaltung verschiedener Zeitlichkeiten zu befragen.

Der ‚Gründervater‘ der Verwendung sowohl der Archäologiemetapher als Denk- und Diskursstruktur als auch der Verknüpfung von Archäologie und Archiv ist Michel Foucault.³² Seine *Archäologie des Wissens* liegt als intellektuelles Gerüst und Folie vielen der hier dargelegten Zusammenhänge und zitierten Denker*innen zugrunde. Der Foucault’sche Archäologiebegriff fand in geistes- und kulturwissenschaftlichen Zusammenhängen, wie nicht zuletzt in den Literaturwissenschaften, seit seiner Einführung weit größeren Niederschlag als in originär archäologischen Disziplinen. In einer Publikation von 2004, die einige Vortragsreihen im Rahmen verschiedener Projekte der frühen 2000er Jahre am Winckelmann Institut der Humboldt-Universität zu

³¹ Vgl. Eggert 2012, 242–266.

³² Foucault 1981.

Berlin versammelt, konstatiert der damalige Professor für Klassische Archäologie Detlef Rößler:

Es sei gleich zu Beginn betont, dass es hier um eine andere ‚Archäologie‘ geht als um die, die wir gewöhnlich meinen, wenn wir das Wort benutzen. Nach eigenem Zeugnis will Foucault den Terminus gar nicht aus dem allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern aus einer Schrift Immanuel Kants bezogen haben. Wie dem auch sei, es war ihm natürlich bewusst, dass er sich einen Begriff aneignete, der mit bestimmten Vorstellungen besetzt, mehr noch: der längst zum Signum einer etablierten Wissenschaftsdisziplin mit eigenem Gegenstand und spezifischen Methoden und Erkenntniszielen geworden war. Was hätte näher gelegen, als dass sich zuerst und vor allem die Archäologen auf die Lektüre des Buches gestürzt und eine Diskussion mit dem Philosophen eröffnet hätten? Aber weit gefehlt, die Archäologen nahmen die neue ‚Archäologie‘ kaum zur Kenntnis, zumindest blieben öffentliche Stellungnahmen weitgehend aus. Hätte es solche Stellungnahmen gegeben, wäre die erste Reaktion vermutlich Irritation, vielleicht sogar Empörung gewesen. Denn Foucaults Archäologie-Begriff stellt ganz wesentliche Elemente des Selbstverständnisses der etablierten Archäologie infrage, ja, der Philosoph attackiert sie sogar heftig.³³

Diese Publikation und die vorausgegangenen Vortragsreihen begründen, zumindest in der deutschsprachigen Klassischen Archäologie eine über Einzelbeschäftigungen hinausreichende, umfängliche Auseinandersetzung mit einer neuen archäologischen Lesart, mit einer ‚anderen‘ Archäologie, der Archäologie als Metapher. Um das Verhältnis von Archäologie im Foucault’schen Sinne und der Archäologie, die, wie der Klassische Archäologe Rößler sagt „wir gewöhnlich meinen, wenn wir das Wort benutzen“ noch weiter zu verdeutlichen, möchte ich Foucault selbst über sein Buch zu Wort kommen lassen:

Sie haben Ihrem Buch den Titel Archäologie des Wissens gegeben. Warum Archäologie?

Aus zwei Gründen. Ich habe dieses Wort zunächst auf eine etwas blinde Weise gebraucht, um eine Form der Analyse zu bezeichnen, die nicht ganz Geschichtsschreibung (in dem Sinne, in dem man beispielsweise die Geschichte der Erfindungen oder der Ideen erzählt) und auch keine Epistemologie wäre, das heißt eine interne Analyse der Struktur einer Wissenschaft. Dieses Andere habe ich also als „Archäologie“ bezeichnet; und rückblickend erschien es mir dann, dass der Zufall mich gar nicht allzu schlecht gelenkt hatte: schließlich kann das Wort „Archäologie“, etwas ungenau übersetzt, was ich mir nachzusehen bitte, bedeuten: Beschreibung des Archivs. [...]

Gibt es bei „Archäologie“ nicht auch eine Bedeutung der Ausgrabung, der Untersuchung der Vergangenheit?

Zweifellos. Dieses Wort „Archäologie“ stört mich ein wenig, da es zwei Themen umfasst, die nicht genau die meinen sind. Erstens das Thema des Anfangs („arché“ bedeutet auf Griechisch Anfang). Ich versuche nun nicht,

³³ Rößler 2004, 118–119.

den Anfang im Sinne des ersten Ursprungs, der Grundlegung, von der aus alles weitere möglich wird, zu untersuchen. [...] Es sind stets relative Anfänge, die ich erforsche, eher Einführungen und Transformationen als Fundamente und Grundlegungen. Gleichmaßen stört mich auch die Idee der Ausgrabungen. Ich suche nicht nach geheimen, verborgenen Beziehungen, die schweigsamer oder grundlegender wären als das menschliche Bewusstsein. Im Gegenteil, ich versuche die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen; ich versuche sichtbar zu machen, was nur insofern unsichtbar ist, als es allzu sehr an der Oberfläche der Dinge liegt.³⁴

Glaubt man seinen Ausführungen und der Befundbeschreibung von Rößler, so hat Foucault seinerzeit gar nicht beabsichtigt sich mit einer disziplinären Definition von Archäologie auseinanderzusetzen, diese sogar eher abgelehnt. Wie Rößler schreibt, hätten Archäolog*innen ihm das natürlich zum Vorwurf machen können. Allerdings wird im zweiten Zitat auch deutlich, dass die beiden Archäologie-Begriffe gar nicht so weit auseinanderliegen. Befragt nach Archäologie in seiner Bedeutungsdimension der Ausgrabung und Untersuchung der Vergangenheit, geht Foucault interessanterweise auf zwei Aspekte ein, die den disziplinären Kern eines archäologischen Selbstverständnisses in gänzlich anderer Weise treffen, als er es anscheinend vermutet oder voraussetzt: Zunächst hebt er auf die etymologische Herleitung des Begriffes ab. Diese stellt er knapp dar, indem er ἀρχή (arché) mit „Anfang“ übersetzt.³⁵ Gleichzeitig führt er allerdings aus: „Ich versuche nun nicht, den Anfang im Sinne des ersten Ursprungs, der Grundlegung, von der aus alles weitere möglich wird, zu untersuchen. [...] Es sind stets relative Anfänge, die ich erforsche, eher Einführungen und Transformationen als Fundamente und Grundlegungen.“³⁶ Vergegenwärtigt man sich beispielhaft erneut die Ausgrabungssituation am Roten Tor in Lüneburg, so entspricht die Verfahrensweise genau dem, was Foucault als seine Absicht beschreibt. Diese Ausgrabung ist nicht auf der Suche „im Sinne des ersten Ursprungs“, also der Frage nach den Anfängen der Stadtbefestigung von Lüneburg, dem ersten Bollwerk zum Schutze einer Siedlung gegen widerrechtliches Eindringen oder dem Grund, weshalb sich Menschen an diesem Ort niedergelassen haben oder gar der noch weiter vorausgreifenden Überlegung, wie sich der Mensch überhaupt zu einem Wesen entwickelt hat, das Städte und Mauern errichtet.³⁷

³⁴ Foucault 2004, 50–51.

³⁵ *Commencement* im französischen Original, vgl. Foucault 1969.

³⁶ „Or je n'essaie pas d'étudier le commencement au sens de l'origine première, du fondement à partir de quoi tout le reste serait possible. [...] Ce sont toujours des commencements relatifs que je recherche, plus des instaurations ou des transformations que des fondements, des fondations.“ Ebd.

³⁷ Selbstverständlich können der Ursprung des Menschen, Fragen der Sesshaftwerdung oder früheste Siedlungsspuren eines Ortes Fragestellungen prähistorischer Forschungen sein, für deren Beantwortung die Archäologie geeignete Methoden bietet. Dies sind jedoch dezidiert eigene Forschungsunterfangen und nicht automatische Bestrebung einer jeden Ausgrabung.

Genau wie es Foucault anstrebt, werden hier relative Anfänge erforscht, Beziehungen und materielle Transformationen, die nicht bis zur Grundlegung des gewachsenen Bodens zurückreichen, sondern einen Ausschnitt darstellen, einen Einblick in ein Zeit-Fenster gewähren. Im Französischen wäre daher vielleicht der Begriff *la source* in doppelt Hinsicht passender gewesen als *le commencement*, da *die Quelle* als materielle Hinterlassenschaft und Ursprung Betrachtungen, Analysen und Interpretationen gleich hätte mitbezeichnen können. Des Weiteren kann als Wortstamm für Archäologie auch ἀρχαῖος (archaios) angeführt werden, was neben einer Benennung des Anfänglichen die Bedeutungszuweisung als ‚alt‘ in den Fokus rückt.

In seinem zweiten Widerspruch stört sich Foucault an der „Idee der Ausgrabungen“, die seines Erachtens nach „geheimen, verborgenen Beziehungen“ suche.³⁸ Hier lässt sich argumentieren, dass auch die archäologische Methode der Ausgrabung keine Geheimnisse, aufdecken will, wenn man von fiktiven archäologischen Gestalten wie Indiana Jones oder Lara Croft einmal absieht, sondern Beziehungen, die im (Boden-)Archiv eingelagert sind. Im Hinblick auf „Beziehungen, [...] die an der Oberfläche der Diskurse liegen“ wird hingegen die Unterscheidung der beiden Archäologie-Begriffe, dem disziplinären und dem metaphorischen, sehr deutlich.

Weit interessanter als Foucaults Annahme, es gehe der Archäologie um „geheime[], verborgene[] Beziehungen“ ist allerdings seine Formulierung, diese seien „schweigsamer [...] als das menschliche Bewusstsein“.³⁹ Hier greift er – sei es bewusst, als Thema des Zeitgeists oder zufällig – eine zeitgenössische archäologische Debatte auf, die in den 1960er Jahren als *New Archaeology* ihren Ausgangspunkt nahm. Denn, um den Gegenstand auf sich selbst anzuwenden, ist es durchaus möglich, den von Foucault in „etwas blinde[r] Weise“ gebrauchten Begriff in eine Reformulierung des Selbstverständnisses und des Tätigkeitsspektrums der Archäologie in dieser Zeit anzusetzen. Diese ging mit einer Erweiterung des Methodenkanons einher und versuchte, einen zeitgenössischen Blick auf und die Beschäftigung mit Vergangenheit neu zu positionieren. Die ersten Ansätze der *New Archaeology*, die sich vor allem im englischen Sprachraum entwickelten, werden als Strömung der Prozessualen Archäologie zusammengefasst. Diese strebte eine Abkehr von alteingesessenen und etablierten Forschungsansätzen einer älteren Archäologen-Generation (vorzugsweise Männer) an und erhoffte sich durch eine größere Nähe zu

³⁸ „Relations qui seraient secrètes, caches“. Foucault 1969.

³⁹ „Plus silencieuses [...] que la conscience des hommes.“ Ebd.

naturwissenschaftlichen Verfahrensweisen und Disziplinen eine Form der Verwissenschaftlichung und Objektivierung ihrer Arbeitsweisen.⁴⁰

Bereits ab den 1970er, verstärkt aber in den 1980er und 1990er Jahren folgte auf die Prozessuale die sogenannte Postprozessuale Archäologie. Neben einer Reihe von Kritikpunkten, die für den deutschsprachigen Raum maßgeblich von dem vorderasiatischen Archäologen Reinhard Bernbeck,⁴¹ einem Vorreiter theoretischer Zugänge in der deutschsprachigen Archäologie zusammengefasst wurden, arbeitet sich diese Strömung auch an einer Metaphorisierung ihres Gegenstands ab, der für die Welt als Archiv und Archäologie als Methoden ihrer Erschließung von Foucault schweigsamer Beziehungen angedeutet und in einigen Beiträgen dieser Publikation noch differenzierter als hier stark gemacht wird: Es handelt sich um die theoretische Evokation von Hans Blumenbergs *Lesbarkeit der Welt*.⁴² Blumenberg reiht sich damit in die Liste von (meist französischen) Philosophen, deren Œuvre als Grundlagen für die soziologische und gesellschaftstheoretische Nutzarmachung archäologischer Methodiken fungierten. Diese können als theoretischer Zugriff, intellektueller Background, konzeptionelles Gerüst oder strukturelle Rahmung verstanden werden, wobei sie vor der ‚Verkulturwissenschaftlichung‘ der Archäologien⁴³ gerne als eine Form der Theoriebildung verstanden wurden, die beispielsweise der Ausgrabung als einem praktischen Zugang dichotomisch gegenübergestellt wurde. Dies führte zu einem künstlich herbeigeführten Zerfall in diese zwei vermeintlichen Idiome der ‚theoretischen‘ und der ‚praktischen‘ Herangehensweise von Archäologie, die erst in der letzten Dekade zunehmend überwunden wurde.⁴⁴ Ihren Ursprung hat diese Separierungsbestrebung in einer falsch interpretierten Bezugnahme auf die vielfach zitierten Philosoph*innen und Denker*innen, die ebenfalls im Zuge des Postprozessualismus eigentlich aus dem gegenteiligen Bestrebung, nämlich der Überwindung einer zu

⁴⁰ Zum grundsätzlichen Paradigmenwechsel durch die sogenannte Prozessuale Archäologie und noch weiteren neuen Ansätze als den hier genannten s. Bernbeck 1997, 35–48.

⁴¹ Vgl. Bernbeck 1997, 271–273. Die Wahrnehmung und Verarbeitung der aus dem anglophonen Sprachraum kommenden Strömungen im deutschsprachigen Raum hat nicht nur zeitversetzt stattgefunden, sondern auch große disziplinäre Unterschiede, beispielsweise bei der Prähistorischen und der Klassischen Archäologie.

⁴² Blumenberg 1986.

⁴³ Vgl. Wodtke 2013. Ein Verständnis von Archäologie als Kulturwissenschaft ist der *missing link* im Dialog über und mit Archäologie als Methode und Metapher. Es ermöglicht den disziplinenübergreifenden Austausch über die verschiedenen Archäologien mit allen Geistes- und Kulturwissenschaften.

⁴⁴ Noch Davidovic 2009, 14 konstatierte die despektierliche Benennung einer*s Archäologe*in als „Theoretiker“. Wegbereitend für eine Annäherung der beiden als gegensätzlich konstruierten Pole war u.a. die Arbeit von Hofmann 2008. In ihre Herangehensweise reihen sich beispielsweise Schreiber 2018 und Wodtke 2018. Zur Überwindung der Dichotomie s. Wodtke 2018, 15–20.

spezialisierten Fachsprache entstand, wie Reinhard Bernbeck ein Kernanliegen eines der britischen Hauptvertreter des Postprozessualismus, Michael Shanks, zusammenfasst:

Shanks (1990: 297–298) kritisiert die elitäre, für Nichteingeweihte unverständliche Sprache und Textorganisation, die ironischerweise genau aus dem Bedürfnis, Texte offener zu gestalten, entspringt. Statt archäologischer Autoren werden französische Philosophen weitschweifig zitiert, und jede Aussage, die sich auf Foucault, Derrida oder Lacan beruft, gilt als in sich besser denn eine unabhängig getroffene (Shanks 1990: 303).⁴⁵

Die metaphorische Idee der *Lesbarkeit der Welt* bildet einen elementaren Baustein, der, dem *Linguistic Turn* beigegeben, in angepasster – oder provokant formuliert: rudimentärer – Form Einzug in eine zunehmend sozial- und gesellschaftsgeschichtlich arbeitende Archäologie hielt.⁴⁶ Von diesem Konglomerat beeinflusst haben vor allem zunächst Archäologen aus dem anglophonen Raum diese Idee ausgereizt und in die *Material Culture Studies* sowie speziell auf archäologische Objekte übertragen. Vor diesem Hintergrund wurde im Zuge des Postprozessualismus vor allem von Ian Hodder (1986) die Aussage stark gemacht, man könne materielle Hinterlassenschaften wie einen Text lesen.⁴⁷ Demnach müssen archäologische Objekte nicht ‚stumm bleiben‘, sondern können ‚zum Sprechen gebracht‘ werden:

The argument is that objects are only mute when they are out of their ‘texts’. But in fact most archaeological objects are, almost by definition, situated in place and time and in relation to other objects. This network of relationships can be ‘read’, by careful and self-critical analysis [...]. Of course our interpretations may be incorrect, but our misreading of the language does not imply that the objects must remain mute.⁴⁸

Diese Darstellung zog einen Aufschrei der Entrüstung innerhalb der Archäologie nach sich. Nicht die Objekte werden zum Sprechen gebracht, lautete die Kritik eine zweiten Generation von Postprozessualisten (die sich selbst vielleicht auch nicht mehr als solche bezeichnen würden), sondern durch Fragen, die an das Objekt gestellt werden, sind Wissenschaftler*innen in der Lage, Antworten aus der Analyse zu erhalten, diese zu artikulieren und zu

⁴⁵ Bernbeck 1997, 291.

⁴⁶ Zum *Linguistic Turn* einleitend und zusammenfassend Bachmann-Medick 2016, 21–23, zu seiner Wahrnehmung und Umsetzung innerhalb der Archäologie s. Wodtke 2018, 127–135.

⁴⁷ Zur poststrukturalistischen Einbindung dieser Ideen in die postprozessualen Strömungen s. Bernbeck 1997, 289–291.

⁴⁸ Hodder 1987, 2. Besonders differenziert aufgearbeitet wurde die Zusammenbringung von materiellen Objekten auf einer linguistischen, (post-)strukturalistischen wie hermeneutischen Ebene von Christopher Tilley (1990 und 1991).

interpretieren. Kurz gesagt lautete die Gegenrede: Nicht die Objekte sprechen für sich, die Menschen sprechen über sie.⁴⁹

Als großes Problemfeld der Überführung von Blumenbergs Ausführungen in theoretische archäologische Konzeptionen identifiziere ich einen Verlust der metaphorischen Tragweite. Verständnis und Wording wurden zunehmend ernst genommen und somit als verkürzter oder gar verfälschender Anspruch überführt, die Dinge, die materiellen Hinterlassenschaften, könnten ‚zum Sprechen gebracht‘ und ‚gelesen‘ werden. Hat auch diese Rhetorik sicher ein starkes metaphorisches Potenzial, so erwuchs aus ihr jedoch ein vermeintliches Verständnis archäologischer Methodik, von dem sich ein Teil der Archäolog*innen dezidiert distanzieren wollte. *Reading Material Culture*⁵⁰ zu wörtlich zu nehmen schaffte sehr gut verständliche und auch nachvollziehbare, aber falsch fokussierte Prämissen, die ihre Ablehnung bis Abneigung nach sich zogen. Das Potenzial eines differenzierten metaphorischen oder auch nur spielerischen Umgangs ging verloren. Die absolute Metapher von Blumenberg als hermeneutischen Ansatz in eine Methodik überführen zu wollen, führte zu einer sich tief einwurzelnden Skepsis gegenüber sämtlichen Kommunikationsansätze in weiten Teilen der Archäologie. In meiner Dissertation zur Übertragbarkeit semiotischer Analyse- und Interpretationsansätze auf materielle Kultur biete ich eine neue Verständnisweisen und Umsetzungen dieser Ansätze an.⁵¹ Ihre Ablehnung hält sich jedoch nach wie vor hartnäckig.

Die Welt als Archiv und Weltenphilologien

Vor zehn Jahren schrieb Aleida Assmann, die Dinge, die in die Institution Archiv eingegangen sind, „büßen ihren primären Mitteilungscharakter ein; sie werden zu stummen Zeugen einer Vergangenheit, die von Spezialisten neu gedeutet werden müssen“.⁵² Mit dem Archiv als Metapher für ein Verständnis von Welt und Archäologie als Methode ihrer Erschließung zeigt sich das Potenzial mit dieser kommunikatorischen Reformulierung auch die Philologien mit zu umspannen und für ein neues bzw. erweitertes Verständnis nutzbar zu machen. Denn in der Erweiterung von Archäologie als Kulturtechnik ist nicht nur Temporalität per se immer implizit; nimmt man sie in letzter Konsequenz

⁴⁹ Vgl. beispielweise Lang 2002, 62. In diese Verstrickung greift auch die Diskussion der Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2002 und 2008), die argumentativ in beide Richtung ausgelegt werden kann: In der Unterscheidung von Akteur*in (also dem Menschen) und Aktant (dem Objekt) liegt sowohl das Potenzial einer expliziten Zur-Sprache-Bringung der Objekte, als auch der Betonung einer netzwerkorientierten Trennung von Mensch und Ding.

⁵⁰ Tilley 1990.

⁵¹ Wodtke 2018, s. besonders 121–145.

⁵² Assmann 2010, 165.

ernst, bietet sie sogar in einem Verständnis von ‚Archäologiesierung‘ auch den methodischen Schritt zur Erschließung der Nachwelt mit an. Denn eines haben (literarische) Texte und (archäologische) Objekte gemeinsam: Ihre Temporalität markieren weniger der Ausgangspunkt ihrer Entstehung oder der Zeitpunkt ihrer (Wieder-)Auffindung, ihre ‚Lesung‘ oder ‚Zur-Sprache-Bringung‘, sondern vielmehr die Zeitlichkeiten oder auch die netzwerkartigen oder monadischen Objektbiographien ihrer Nutzungen und Umnutzungen, ihrer Rezeptionen, Ablagerungen, Vergesellschaftungen und Beziehungsgeflechte in- und außerhalb des definierten archivischen Rahmens. Somit ist es das Anliegen meines Beitrag zu zeigen, dass es bei aller Metaphorik, die oftmals zielführende konzeptionelle Erweiterungen erschließt und um neue Perspektiven bereichert, die darüber hinaus eine intellektuelle Operation ist, die einfach Spaß macht und Disziplinen in einen Dialog bringt – dass zu alledem noch weitere Aspekte berücksichtigend aber vor allem auch bereichernd hinzukommen können. Ein Beispiel hierfür ist physische und haptische Erschließung des Bodenarchivs. Welt ist nicht nur Welt, sie verfügt über *agency*, sie besteht aus Erde, besitzt Boden, zeigt Landschaft und ist ferner die Konstruktion unserer Vorstellungen von Vergangenheit. All dies lässt sich mit einem Verständnis von Archiv aufgreifen und mit dem Archäologiebegriff analytisch fassen und interpretieren. In diesem Sinne hoffe ich den epistemologischen Charakter einer *Weltenerschließung durch Archäologie* deutlich gemacht zu haben.

Ausblick

Wie bereits in den einleitenden Worten angekündigt, soll dieser Beitrag nicht mit einem Schlusswort, sondern mit einem Ausblick enden. So möchte ich einen Weg aufzeigen, in die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der in diesem Beitrag identifizierten Denk- und Handlungsstrukturen zu treten. Vielfältiges Potenzial sehe ich hier in der Figur der Archäologin als Erschließerin verschiedener Versionen von Welt. Zunächst wäre diese als personifizierte Figur imstande Vergangenheit, Zukunft und *actio* in sich zu vereinen und somit transtemporale Wirkmächtigkeit zu entfalten.⁵³ Diese Dimension lässt sich praktisch wie auch als fiktional-abstrakte Denkfigur verorten, wie es bereits Cornelius Holtorf überaus anschaulich

⁵³ Besonders deutlich wird dieser Anspruch beim *Journal of Contemporary Archaeology*, dessen Titel eben kein Oxymoron ist, sondern vielmehr die doppelte Auseinandersetzung sucht. So heißt es auf der Homepage: „It is concerned both with archaeologies of the contemporary world [...] as well as with reflections on the socio-political implications of doing archaeology in the contemporary world.“ journals.equinoxpub.com/index.php/JCA (4. Dezember 2020)

zusammengestellt hat.⁵⁴ Weitere mediale Anknüpfungspunkte aus der Film- oder Spielwelt ließen sich beispielsweise unter Hinzuziehung der Ludologie betrachten.

Ich sehe in der Ausarbeitung der Archäologin als verschieden gelagerter und orientierter Figur, die beispielsweise als Rollenfigur, rhetorische Figur, Handlungsfigur, Denkfigur und vieles mehr⁵⁵ analytisch definiert werden kann, eine Möglichkeit, die Felder der Methode und Metapher in einer reziproken Ausgestaltung zwischen fiktionaler und realer Figuration der Archäologin zu setzen und/oder zu verschmelzen und auf diesem Wege die Archäologin mit ihrer jeweils definierten Gemeinschaft in ihrer eigenen Zeitlichkeit in den Blick zu nehmen.

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun: Introduction. Commodities and the Politics of Value. In: ders. (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986, 3–63.
- Assmann, Alida: Archive und Bibliotheken. In: Christian Gudehus, Ariane Eichenberg, Harald Welzer (Hg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart 2010, 165–170.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Berlin/Boston 2016.
- Bärnighausen, Julia, Costanza Caraffa, Stefanie Klamm, Franka Schneider und Petra Wodtke (Hg.): *Foto-Objekte. Forschen in archäologischen, ethnologischen und kunsthistorischen Archiven*. Bielefeld 2020.
- Bernbeck, Reinhard: *Theorien in der Archäologie*. Tübingen/Basel 1997.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1986.
- Brückner, Markus: Lüneburgs Wälle und Gräben – Ein Querschnitt durch die Stadtbefestigung am Roten Tor. In: Edgar Ring im Auftrag des Vereins Lüneburger Stadtarchäologie e.V. (Hg.): *Denkmalpflege in Lüneburg (2014)*, 7–13.
- Burkhardt, Marcus: *Digitale Datenbanken. Eine Medientheorie im Zeitalter von Big Data*. Bielefeld 2015.
- Caple, Chris: *Objects. Reluctant Witnesses to the Past*. London 2006.
- Davidovic, Antonia: *Praktiken archäologischer Wissensproduktion. Eine kulturanthropologische Wissenschaftsforschung*. Münster 2009.
- Didi-Huberman, Georges: Das Archiv brennt. In: Georges Didi-Huberman, Knut Ebeling (Hg.): *Das Archiv brennt*. Berlin 2007, 7–32.
- Ebeling, Knut und Stephan Günzel: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Berlin 2009, 7–26.

⁵⁴ Vgl. Holtorf 2007.

⁵⁵ Als Beispiel für einen solchen Zugriff kann Schreiber 2018 dienen.

- Eggert, Manfred K. H.: *Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden*. Vierte, überarbeitete Auflage. Tübingen/Basel 2012.
- Farge, Arlette: *Der Geschmack des Archivs*. Göttingen 2011.
- Foucault, Michel und Jean-Jacques Brochier: Michel Foucault explique son dernier livre (entretien avec J.- J. Brochier). In: *Magazine littéraire* 28 (1969), 23–25. Dits Ecrits tome I texte n°66 <http://1libertaire.free.fr/MFoucault234.html> (22. November 2020).
- Foucault, Michel: Michael Foucault erklärt sein jüngstes Buch (1969). In: Knut Ebeling, Stefan Altekamp (Hg.): *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a.M. 2004, 50–60.
- : *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M. 1981.
- Fritscher, Bernhard: „Archive der Erde“. Zur Codierung von Erdgeschichte um 1800. In: Knut Ebeling, Stephan Günzel (Hg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Berlin 2009, 201–219.
- Harrison, Rodney: *Excavating Second Life: Cyber-Archaeologies, Heritage and Virtual Communities*. In: *Journal of Material Culture* 14/1 (2009), 75–106.
- Hodder, Ian: *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge 1986.
- Hodder, Ian: *The Contextual Analysis of Symbolic Meanings*. In: ders. (Hg.): *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge 1987, 1–10.
- Hofmann, Kerstin P.: *Der rituelle Umgang mit dem Tod*. Oldenburg 2008.
- Holtorf, Cornelius: *Archaeology is a Brand! The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture*. Walnut Creek 2007.
- : *The Life-History Approach to Monuments: An Obituary?* In: Joakim Goldhahn (Hg.): *Gropar & monument. En vänbok till Dag Widholm*. Kalmar 2008, 411–427.
- Jung, Matthias: *Das Konzept der Objektbiographie im Lichte einer Hermeneutik materieller Kultur*. In: Dietrich Boschung, Patric-Alexander Kreuz, Tobias Kienlin (Hg.): *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*. Paderborn 2015, 35–65.
- Kinne, Andreas: *Tabellen und Tafeln zur Grabungstechnik. Ein Hilfsmittel für die archäologische Geländearbeit*. Dresden 2006⁴.
- Knappett, Carl: *The Neglected Networks of Material Agency: Artefacts, Pictures and Texts*. In: Carl Knappett und Lambros Malafouris (Hg.): *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York 2008, 139–156. DOI: 10.1007/978-0-387-74711-8 (18.12.2020).
- Kopytoff, Igor: *The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process*. In: Arjun Appadurai (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986, 64–91.
- Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a.M. 2018⁵.
- Krämer, Sybille, Kogger, Werner, Grube, Gernot (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt a.M. 2007.
- Lang, Franziska: *Klassische Archäologie. Eine Einführung in Methode, Theorie und Praxis*. Tübingen und Basel 2002.
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 2002.

- : Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M. 2008.
- Latour, Bruno, Pablo Jensen, Tommaso Venturini, Sébastien Grauwin, Dominique Boullier: 'The Whole is Always Smaller Than its Parts' – A Digital Test of Gabriel Tardes' Monad. In: *The British Journal of Sociology* 63/4 (2012), 590–615.
- Morton, Christopher: Remembering the House: Memory and Materiality in Northern Botswana. In: *Journal of Material Culture* 12 (2007), 157–179. DOI: 10.1177/1359183507078123 (18.12.2020).
- Reckwitz, Andreas: *Subjekt*. Bielefeld 2008.
- Ricœur, Paul: Archiv, Dokument, Spur. In: Markus Knut Ebeling, Stephan Günzel (Hg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Berlin 2009, 123–137.
- Rößler, Detlef: Foucault und die Archäologen. In: Knut Ebeling, Stefan Altekamp (Hg.): *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a.M. 2004, 118–134.
- Schreiber, Stefan: *Wandernde Dinge als Assemblagen. Neo-Materialistische Perspektiven zum ‚römischen Import‘ im ‚mitteldeutschen Barbaricum‘*. Berlin 2018. DOI: 10.17171/3-52 (18.12.2020).
- Shanks, Michael: Conclusion: Reading the Signs: Responses to *Archaeology After Structuralism*. In: Ian Bapty, Tim Yates (Hg.): *Archaeology After Structuralism. Post-structuralism and the Practice of Archaeology*. London 1990, 294–310.
- Tilley, Christopher (Hg.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford 1990.
- : *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*. London/New York 1991.
- Wheeler Sir, Mortimer: *Moderne Archäologie. Methoden und Technik der Ausgrabung*. Reinbek bei Hamburg 1960.
- Wodtke, Petra: Archäologie als Kulturwissenschaft. In: *Forum Kritische Archäologie* 2 (2013), 1–13. DOI: 10.6105/journal.fka.2013.2.1
- : *Dies ist kein römisches Objekt. Ein archäologisch-semiotischer Zugang zur materiellen Kultur der römischen Provinz Epirus*. Berlin 2018. DOI: 10.17171/3-54
- : *Albanien. Archäologische Landschaften*. Darmstadt 2019.

Basel, Mittelpunkt der Welt

Zum Konstrukt der Oikumene und seinen antiken und mittelalterlichen Vorbildern in einem Brief von Enea Silvio Piccolomini

Christian Guerra

Die Stadt Basel ist der Mittelpunkt der Welt. Was Basler*innen irgendwie schon immer ahnten, findet in einer Schrift des aus Siena stammenden Humanisten Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), des späteren Papstes Pius' II., einen Kronzeugen. Diese Behauptung formuliert Piccolomini im Widmungsbrief seiner zweiten *Beschreibung der Stadt Basel* an den Erzbischof von Tours Philippe de Coëtquis, dem Gesandten des Königs von Frankreich am Konzil von Basel. Zur Kontextualisierung: Das 1431 einberufene Konzil war seit dem Jahr 1437 gespalten, wobei ein Teil der Konzilsväter in Basel verblieb und der andere Teil dem Ruf von Papst Eugen IV. (mit der Bulle *Doctoris gentium*) nach Ferrara und später Florenz folgte. Kurz zuvor hatte das *Basiliense* nämlich mit dem Tod von Kaiser Sigismund von Luxemburg einen seiner mächtigsten Fürsprecher verloren. Als die Konzilsväter sich weigerten, das Konzil nach Avignon zu verlegen, distanzierte sich auch Frankreich vom Konzil. Am 7. Juli 1438 legte König Karl VII. mit der *Pragmatischen Sanktion von Bourges* das Fundament für den Gallikanismus. Piccolominis Brief aus Basel vom 28. Oktober 1438 antwortet offensichtlich auf dieses Ereignis und sollte das Vorgehen des Basler verteidigen:

Basilea sicuti mihi videtur aut christianitatis centrum aut ei proxima est. extremos namque Christianorum Pannonios ad orientem habet, ad meridiem Siculos (taceo Ciprios magis grece quam romane sapientes); occiduam partem vicini Gadibus Hispani colunt; septentriones Daces et Gethæ. nec ultra hos populos recte colitur Christus veraque his finibus clauditur religio. quorum si ex aliquo Basileam petas, non magis te Ungarum cupias esse quam Hispanum, nec Getham quam Siculum, ut aptissimam profecto generali concilio urbem iudices et quo facillime christiana ecclesia possit convenire.¹

¹ Piccolomini 2007, 87 (ep. 28, 86).

aptissimam profecto generali concilio urbem iudices et quo facillime christiana ecclesia possit convenire.¹

Basel liegt, wie mir scheint, entweder im Mittelpunkt der Christenheit oder nahe daran. Denn es hat die äußersten Christen, die Ungarn, im Osten, im Süden die Sizilianer (ich lasse die Zyprioten unerwähnt, die mehr griechisch als römisch ‚schmecken‘); den Westen bewohnen die Spanier nahe Cádiz, den Norden die Dänen und die Schweden. Jenseits von diesen Völkern wird Christus nicht mehr recht verehrt, und der wahre Glaube wird von diesen Grenzen umschlossen. Wenn du von irgendwoher nach Basel reisen würdest, wünschtest du nicht eher ein Ungar als ein Spanier, nicht eher ein Schwede als ein Sizilianer zu sein, sodass du die Stadt wirklich für den perfekten Ort für ein Generalkonzil beurteilen möchtest, wohin die Gemeinschaft der Christen äußerst leicht zusammenkommen könnte.

Der wiedergegebene Textabschnitt kann leicht als propagandistische Effekthascherei abgetan werden. Es lohnt sich aber doch, etwas bei dieser Passage zu verweilen. Denn was leicht dahingesagt scheint, ist in Wahrheit unglaublich voraussetzungsreich und das Endprodukt einer jahrhundertelangen kollektiven Reflexion über das Aussehen der Welt. Spätestens seit dem *linguistic turn* ist klar, dass Menschen durch Sprache Erkenntnis über die sie umgebende Realität gewinnen.² Die Welt ‚ist‘ demnach nicht einfach, sie wird narrativ konstruiert. Auf zwei ‚Erzählstränge‘ dieser Meistererzählung, die man als ‚Geographie‘ zu bezeichnen pflegt, soll hier näher eingegangen werden: Es soll um die mathematische Geographie gehen, also um die – vermeintlich – objektive, weil auf naturwissenschaftlichen Kriterien beruhende Vermessung der Welt, und um die deskriptive Geographie, also darum, wie in Erzählungen die Welt beschrieben und erschaffen wird. Da daraus Rückschlüsse für unseren Piccolomini gezogen werden sollen, wird der Fokus auf dem westlichen Kulturkreis und dem Fortleben antiken Gedankenguts im Renaissancehumanismus liegen. Wie steht es nun um den Mittelpunkt der Welt?

Aus Sicht der mathematischen Geographie weist die Erde als ein Kugelkörper zwar in ihrem Inneren einen Mittelpunkt auf, besitzt aber auf ihrer Oberfläche (geometrisch gesprochen eine Sphäre) als geschlossene, kompakte topologische Mannigfaltigkeit keine Mitte.³ Wenn also in der Weltliteratur Dante unter Führung des römischen Dichturfürsten Vergil den Höllenschlund hinabsteigt (in der *Göttlichen Komödie*, 1307–1321), wenn Niels Klim sich auf seine unterirdische Reise begibt (in Ludvig Holbergs *Nicolai Klimii iter subterraneum*, 1741), oder wenn Professor Otto Lidenbrock und sein Neffe Axel auf Entdeckungsfahrt durch die erste Erdperiode ins Erdinnere vordringen (in Jules Vernes *Reise zum Mittelpunkt der Erde*, 1864), so bereitet

¹ Piccolomini 2007, 87 (ep. 28, 86).

² Einen Überblick zum *linguistic turn* bietet Stierstorfer 2004.

³ https://de.wikipedia.org/wiki/Geschlossene_Mannigfaltigkeit (6. Dezember 2020).

dies zumindest nach den Gesetzen der euklidischen Geometrie keine Schwierigkeiten. Denn egal, von welchem Punkt der Erdoberfläche her diese Reise unternommen wird – ob nun von der allegorischen „selva oscura“ (Dante, *IfI 2*), der Gebirgshöhle oberhalb der norwegischen Stadt Bergen oder dem Vulkan Snæfellsjökull auf Island –, bleibt die zurückzulegende Strecke immer gleich und entspricht ganz einfach dem Erdradius. Das Erdinnere bot den Autoren dabei einen unerschlossenen narrativen Raum, eine Gegenwelt oder einen Andersort zur eigenen Lebenswelt zu entwerfen, um eine Theologie, Sittenkritik oder einen aktuellen wissenschaftlichen Diskurs zu vermitteln.

Ganz anders verhält es sich hingegen mit der Mitte der Erdoberfläche, die tatsächlich immer auch geographisch verstanden wurde. Geometrisch lässt sich eine solche Mitte aber, wie gesagt, nicht festmachen. Zwar sind geomorphologisch die Landmassen auf der Erdkugel sehr ungleichmäßig verteilt und ballen sich weitestgehend auf einer der beiden Halbkugeln, welche in der Geographie entsprechend ‚Landhemisphäre‘ genannt wird,⁴ um die exakte geographische Mitte dieser Landmassen zu bestimmen wären allerdings dennoch genaue geodätische Daten nötig gewesen, die weder in der Antike noch in der Frühen Neuzeit gegeben und selbst im 19. Jahrhundert noch unzureichend waren. Allein in Europa beanspruchen heute noch rund ein Duzend Ortschaften den geographischen bzw. geometrischen Mittelpunkt des Kontinents für sich.⁵ Auch die konventionellen Weltkarten von heute zeigen nicht die geomorphologische Mitte der Landmassen. Viele werden im Kinderzimmer eine Weltkarte in der sogenannten Mercator-Projektion hängen gehabt haben.⁶ Trotz ihrer unzweifelhaften Vorteile wie die Winkel- und Achsentreue, welche sie zu einem wertvollen Instrument für die See- und Luftfahrt machen (auch Google Maps nutzt sie), weist diese Zylinderprojektion auch schwerwiegende Mängel auf. Durch die graduelle Maßstabsänderung sind Länder, die weiter vom Äquator entfernt sind – sprich Europa und Nordamerika –, unverhältnismäßig groß dargestellt. Zudem kommen durch die konventionelle Nordung dieser Karten die Länder der sog. ‚Ersten Welt‘ oben zu liegen. Deshalb kritisieren die Postkolonialstudien diese Projektion zu Recht, weil sie die imperialistische Haltung und die ethnischen Vorurteile des

⁴ <https://de.wikipedia.org/wiki/Erde> (6. Dezember 2020). Dabei macht die Landfläche weniger als ein Drittel der Erdoberfläche aus und der Dauernutzungsraum des Menschen wiederum weniger als die Hälfte der Landmasse. Im Gegensatz dazu steht die Wildnis, die vom Menschen nur gelegentlich oder gar nicht aufgesucht wird.

⁵ https://de.wikipedia.org/wiki/Mittelpunkt_Europas (6. Dezember 2020). Es handelt sich u. a. um Suchowola in Polen, Čečelovice in der Tschechischen Republik, Dilowe in der Ukraine, Kremnické Bane in der Slowakei, Purnuškės in Litauen und Polazk in Belarus.

⁶ <https://de.wikipedia.org/wiki/Mercator-Projektion> (6. Dezember 2020).

globalen Nordens gegenüber den Ländern der südlichen Hemisphäre perpetuiere.⁷ Konventionell rückt auf solchen Karten außerdem der Nullmeridian, der seit einer internationalen Konferenz im Jahre 1884 durch die königliche Sternwarte von Greenwich in England verläuft, Westeuropa in die genaue Mitte der Weltkarte, was wiederum den Eurozentrismus zementiert.⁸ Dass dies nicht so zu sein braucht, liegt auf der Hand, denn während die Breitengrade durch die Neigung der Erdoberfläche (gr. κλίμα *klíma*) sozusagen ‚naturegegeben‘ sind, sind die Längengrade vollkommen arbiträr und ebenfalls ein Produkt des westlichen Imperialismus. Beispielsweise nahm der griechische Geograph Ptolemaios die Inseln der Seligen (möglicherweise die Kanarischen Inseln) als westlichsten Punkt der damals bekannten Welt zum ‚Nullmeridian‘.⁹

Wovon ist also überhaupt die Rede, wenn in einer Zeit vor der Entdeckung Amerikas von der „Mitte der Welt“ gesprochen wird? Ein Blick auf mittelalterliche *mappae mundi*, die ältesten für uns greifbaren kartographischen Darstellungen der Welt,¹⁰ zeigt die Landmassen innerhalb eines Kreises (die konventionelle zweidimensionale Repräsentation der dreidimensionalen Erdkugel)¹¹ begriffen, dessen äußerer Rand ein weltumspannender Ozean umgibt. Die als dem Menschen unzugänglich gedachte südliche Hemisphäre ist in der Regel nicht abgebildet und bleibt sozusagen auf der ‚dark side of the earth‘.¹² Was dargestellt ist, ist die vom Menschen dauerhaft bewohnte Welt, die ‚Oikumene‘ (οἰκουμένη γῆ, *oikouménē gē*).¹³ Sie umspannt die gemäßigte Klimazone, wie sie von den Geographen der Antike definiert worden ist, vom Zimtland in Süden bis zur letzten Thule im Norden.¹⁴ Die drei Kontinente Asien, Europa und Afrika sind T-förmig in West-Ost-Richtung durch das Mittelmeer geteilt und in Nord-Süd-Richtung durch die aufeinander zufließenden Ströme Nil und Tanais (den heutigen Don) begrenzt. Ausgehend von der Aufteilung der Erde unter den

⁷ Vgl. dazu stellvertretend für die umfangreiche Literatur zum Thema Monmonier 2004 und *Peters Weltatlas* (Peters 2010), der entsprechend alle Karten in einer anderen Projektion darstellt.

⁸ <https://de.wikipedia.org/wiki/Eurozentrismus> (6. Dezember 2020). Durch diesen Beschluss wurden andere „Mitten“, wie etwa das seit Jahrtausenden *zhōng guó*, also ‚Reich der Mitte‘ genannte China, ausgehebelt.

⁹ Dueck 2012, 96.

¹⁰ Zu den zahlreichen Fälschungen antiker Karten vgl. Dueck 2012, 99–110.

¹¹ Auffahrt 1999, 206.

¹² Eine spannende Ausnahme bildet die Darstellung der Welt in der Handschrift des *Liber floridus* des Lambert von Saint-Omer (1112–1115/1118), wo die Oikumene den einen Halbkreis und die *terra australis et incognita* den anderen Halbkreis einnehmen (Auffahrt 1999, 206–207).

¹³ Der Begriff ist zum ersten Mal beim griechischen Historiographen Herodot in den *Historien* (5. Jh. v. Chr.) belegt (Dueck 2012, 37).

¹⁴ Hempel 1999, 262.

Söhnen von Noach – in der Deutung der christlichen Theologen ging an Sem Asien, an Ham Afrika und an Jafet Europa –, konnte der Kirchenvater Augustinus die klassische Teilung der Kontinente in eine christliche Geographie überführen.¹⁵ Das sich daraus ergebende T-O-Schema¹⁶ finden wir anschaulich bei Isidor von Sevilla in den *Etymologien* beschrieben:

Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est; unde brevis etiam rotella orbiculus appellatur. Undique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines. Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur. Quas tres partes orbis veteres non aequaliter dividerunt. Nam Asia a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit; Europa vero a septentrione usque ad occidentem; atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem. Unde evidenter orbem dimidium duae tenent, Europa et Africa, alium vero dimidium sola Asia; sed ideo istae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab Oceano mare Magnum ingreditur, quod eas intersecat. Quapropter si in duas partes orientis et occidentis orbem divides, Asia erit in una, in altera vero Europa et Africa. (Isid. *etym.* 14,2)

Der Erdkreis ist so nach der Rundung des Kreises benannt, weil er wie ein Rad ist; daher wird auch ein kleines Rad Kreislein genannt. Seine Ränder umfließt und umkreist nämlich der Ozean. Er ist aber dreifach geteilt: von diesen wird der eine Teil Asien genannt, der zweite Europa und der dritte Afrika. Diese drei Teile der Welt haben die Altvorderen nicht gleichmäßig aufgeteilt. Denn Asien reicht von Süden über den Osten bis nach Norden; Europa aber von Norden bis nach Westen; und von dort aus Afrika von Westen bis nach Süden. Daher haben offenkundig Europa und Afrika die eine Hälfte des Erdkreises inne, die andere Hälfte aber Asien allein. Diese beiden Hälften kommen daher zustande, weil zwischen beiden vom Ozean her das Mittelmeer eintritt, das sie durchschneidet. Deswegen wird, wenn du den Erdkreis in zwei Teile, Ost und West, unterteilst, Asien auf dem einen liegen, Europa und Afrika aber auf dem anderen.

Anders als unsere heutigen Karten sind die mittelalterlichen *mappae mundi* geostet, das heißt, dass Europa jeweils links unten zu liegen kommt. In der Mitte der Karten liegt hingegen die Stadt Jerusalem, der Ort des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi.¹⁷ Auf diesen christlichen Karten verbindet sich also die Geographie mit der Heilsgeschichte. Wie Almut Höfert beobachtet hat, wird Europa durch diesen heilsgeschichtlichen Zugang an den Rand gerückt und gegenüber Asien, das neben dem irdischen Jerusalem andere zentrale Orte der biblischen Geschichte wie den Garten Eden, den Berg Ararat und Babel einschloss, marginalisiert. Im 15. Jahrhundert dann hätten angesichts der ‚Türkengefahr‘ die *mappae mundi* den Eindruck bestärkt, dass

¹⁵ Auffahrt 1999, 207. Die entsprechende Stelle findet sich in der *Civitas Dei*, 16,17.

¹⁶ Zu den T-O-Karten wie der Ebstorfer Weltkarte aus dem 13. Jahrhundert vgl. Auffahrt 1999, 208–210. Eine Auswahl von T-O-Karten wie der Erstdruck von Isidors *Etymologien* durch Günther Zainer (1472) ist unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Radkarte> einsehbar (6. Dezember 2020).

¹⁷ Piccolomini teilte im Wesentlichen dieses Weltbild, wie die ersten Kapitel der *Asia* (Piccolomini 2004, 24–32) zeigen.

die Christenheit ‚in die Ecke gedrängt‘ ums Überleben kämpfte.¹⁸ Ein ähnliches Gefühl der Bedrohung verursachte die ‚Flüchtlingskrise‘ von 2015, welche dem Ruf rechtspopulistischer Parteien und rechtsradikaler, fremden- und islamfeindlicher Gruppierungen nach einer Abschottung der ‚Festung Europa‘ nach sich zog. Graphische Visualisierungen der Migrationsflüsse, auch von neutralen Institutionen, zeigen viele Pfeile, die aus Afrika und aus dem Nahen Osten in Europa eindringen und so das Bild einer Invasion in Analogie zur Darstellung der Völkerwanderung in historischen Atlanten erzeugen.¹⁹

Mehrere Jahrhunderte vor dem Siegeszug des Christentums, der Jerusalem zum neuen Mittelpunkt der Welt sanktionierte, galt den alten Griechen hingegen das panhellenische Apolloheiligtum in Delphi als ‚Nabel der Welt‘.²⁰ Gemäß dem bei Strabon in der *Geographie* überlieferten Mythos hatte der Göttervater Zeus zwei Adler vom westlichen und östlichen Rand der Oikumene aufsteigen und aufeinander zufliegen lassen, wonach die beiden Vögel direkt über dem Omphalos aufeinandergetroffen seien:

τῆς γὰρ Ἑλλάδος ἐν μέσῳ πῶς ἐστὶ τῆς συμπάσης, τῆς τε ἐντὸς Ἴσθμοῦ καὶ τῆς ἐκτὸς, ἐνομίσθη δὲ καὶ τῆς οἰκουμένης, καὶ ἐκάλεσαν τῆς γῆς ὀμφαλόν, προσπλάσαντες καὶ μῦθον ὃν φησι Πίνδαρος, ὅτι συμπέσοιεν ἐνταῦθα οἱ ἀετοὶ οἱ ἀφεθέντες ὑπὸ τοῦ Διός, ὁ μὲν ἀπὸ τῆς δύσεως, ὁ δ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς. (Strab. *geogr.* 9.3,6)

Denn es [scil. das Apolloheiligtum von Delphi] ist gewissermaßen die Mitte von ganz Griechenland, diesseits und jenseits des Isthmus, und es wurde auch für die Mitte der Oikumene gehalten und Nabel der Welt genannt, indem man den Mythos hinzufügte, den Pindar überliefert, dass dort die Adler zusammentrafen, die von Zeus losgeschickt worden waren, der eine von Westen, der andere von Osten.

Dieser Mythos zeigt, dass im Bereich der deskriptiven Geographie nicht die Geometrie, sondern eine kollektiv geteilte Meinung jenen Ort bestimmt, welchen eine Gesellschaft als den Mittelpunkt ihrer Welt anerkennt. Im Fall der griechischen Welt verband sich Geographie mit Ethnographie, wurde die Geographie zur Grundlage für die Konstruktion einer Hierarchie der Völker. Die Nähe zum Zentrum wurde dabei gleichbedeutend mit einer politischen, ethisch-moralischen und zivilisatorischen Überlegenheit gegenüber den an der Peripherie der Oikumene lebenden Völkern.²¹ Dieser Ethnozentrismus scheint deutlich in den Bezeichnungen für die unterschiedlichen ‚Menschenschläge‘ durch, welche die Griechen

¹⁸ Höfert 2007, 215.

¹⁹ Man vergleiche etwa die Darstellung der „germanischen Völkerwanderung und der Auflösung des Römischen Weltreiches“ im *Putzger Historischen Atlas* (1996, 34–35) und eine beliebige Infographik zur ‚Flüchtlingskrise‘, ob sie nun in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* oder in der *Bild* stand.

²⁰ So auch Pausanias (*Beschreibung Griechenlands*, 10.16,3).

²¹ Guettel Cole 2010, 199: „Delphi was not only the geographic center; it was the moral center as well.“

verwendeten:²² Im Zentrum ihrer Welt standen die πολῖται (*polítai*), die Bürger der eigenen Stadtgemeinschaft (*pólis*), gefolgt von den ξένοι (*xénoi*), den übrigen Griechen, mit denen sie durch Banden der Gastfreundschaft (*xenía*) und durch überregionale Kultusgemeinschaften (wie beispielsweise eben die delphische Amphiktyonie) verbunden waren. Die zivilisierten nicht-griechischen Völker, welche das griechische Kernland umgaben, wurden βάρβαροι (*bárbaroi*) genannt. Verwendet wurde also eine herabsetzende Bezeichnung, die so viel wie ‚Stotterer‘ bedeutete, im Sinne von Leuten, die nicht angemessen Griechisch zu sprechen verstanden.²³ Jenseits davon lebten schließlich die ἄγριοι (*ágríoi*), die ‚Wilden‘, die sich von den zivilisierten Völkern dadurch unterschieden, dass sie nicht sesshaft lebten, weder Getreide noch Wein anbauten und überhaupt allerlei Sitten pflegten, die von der griechischen Norm und Praxis abwichen, wie Missachtung der Gastfreundschaft, Anthropophagie oder – maybe even worse – das Matriarchat. Im Athen der Zeit der Perserkriege übersteigerte sich der Ethnozentrismus gar in einen Mythos der Autochthonie, wonach die Athener aus dem Erdboden Attikas hervorgegangen seien (zwei ihrer mythischen Könige waren der Schlangenkönig Kekrops und der erdgeborene Erichthonios), der Fremde von Vornherein vom athenischen Bürgerrecht ausschloss.

Neben dieser mythologisch begründeten ethnozentrischen Deutung stand ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. die ‚naturwissenschaftliche‘, welche den angenommenen zivilisatorischen Vorsprung Griechenlands gegenüber der übrigen Oikumene mit dem Klima zu erklären suchte.²⁴ Dabei kam Griechenland zwischen den eisigen und nassen Regionen des Nordens und den heißen und dünnen Gegenden des Südens der Welt in der gemäßigten mittleren Zone zu liegen, die sich durch ihre optimale Mischung (*κρᾶσις krâsis*) von warm und kalt und von trocken und feucht auszeichnete. Im 4. Jahrhundert v. Chr. fand diese Klimatheorie bei Platon und Aristoteles ihre volle Ausreifung und gelangte über diese beiden *auctores* an die Denkschulen der Neuzeit. Platon machte im vierten Buch des *Staates* (435e–436a) die Klimazonen der ionischen Naturphilosophie prägnant für seine Theorie der Seelenteile fruchtbar. Die im Norden lebenden Thraker und Skythen zeichneten sich demnach durch Ungestüm (*θυμοειδές thymoeidés*), die Griechen in der Mitte durch Wissbegierde (*φιλομαθές philomathés*), die im

²² Vgl. Guettel Cole 2010, 198–200.

²³ Hier muss Dueck 2012, 88, widersprochen werden: Mögen die Griechen auch Bewunderung für gewisse nicht-griechische Völker gehegt haben, so bleibt der Begriff *per se* herabsetzend.

²⁴ Dazu Romm 2010. Vgl. auch Hempel 1999 zur weiteren Entwicklung der Klimatheorien in Griechenland und zum Fortleben und zur Erweiterung der Klimatologie insbesondere in der islamischen Welt.

Süden lebenden Ägypter und Phönizier durch Habsucht (*φιλοχρήματον philochrématon*) aus. Die Griechen fänden demnach Entsprechung in der göttlichen Vernunft (*λόγος lógos* bzw. *νοῦς noûs*), die nördlichen Völker zum edleren Mut (*θυμός thymós*), die südlichen Völker aber zur niederen Begierde (*ἔρωσ ἐρός* bzw. *ἐπιθυμία epithymía*).²⁵ Aristoteles seinerseits schreibt in der *Politik* über die Natur (*φύσις phýsis*) der Völker:

τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνόεστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μάλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὡσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἐνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστίν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτεύόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μῖα τυχάνον πολιτείας. (Aristot. *pol.* 7,6 1327b)

Die an den kalten Orten und in Europa lebenden Völker sind zwar sehr mutig, ihnen mangelt es aber gar an Intelligenz und Geschick, sodass sie lieber frei bleiben, ohne politische Verfassung und unfähig, die benachbarten Völker zu beherrschen. Die Völker von Asien hingegen haben ein intelligentes und geschicktes Gemüt, sind aber nicht beherzt, sodass sie beherrscht und versklavt bleiben. Das Geschlecht der Griechen aber hat, als ob es die Mitte zwischen den Orten hielte, an beiden Anteil, denn es ist sowohl beherzt als auch intelligent. Somit bleibt es frei und besitzt die beste politische Ordnung und die Fähigkeit, alle zu beherrschen, wenn es politische Einheit erlangt.

Eine Auffälligkeit des Modells, das die griechischen Naturphilosophen und Geographen konstruierten, ist, dass es den Blick vermehrt nach Osten lenkte. Dies hat einerseits den ganz konkreten Grund, dass die Grenzen der Oikumene nach Westen hin bekannt, sie nach Osten hin jedoch noch nicht endgültig bestimmt waren. Zwar hatten sich durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder einige Wagemutige über die Säulen des Hercules (die Straße von Gibraltar) hinausgewagt, wie die Karthager Hanno und Himilko (um 500 v. Chr.), die südwärts entlang der marokkanischen Küste bis zu den Kanarischen Inseln bzw. nordwärts bis nach Britannien segelten, oder Pytheas von Massilia (um 300 v. Chr.), der sich in den nördlichen Atlantik vorwagte und die Insel Thule (vielleicht die Shetland-Inseln oder Island) sichtete, doch diese Reisen erweiterten nur unwesentlich die Welt Richtung Westen. Im Westen liegen mythische und imaginäre Orte wie die Inseln der Seligen oder Platons Atlantis (in den Dialogen *Timaios* und *Kritias* beschrieben). Nur Heroen, *hybristes* und Satiriker drangen westwärts in die Weiten des Ozeans vor: Lukian bricht in den *Wahren Geschichten* (*Ἀληθῆ διηγήματα*), die als erster Science-Fiction-Roman der Weltliteratur beschrieben worden sind,²⁶ zu einer Reise auf, die ihn von der Weininsel auf einem Umweg über den Mond zur Insel der Seligen und zu Kalypsos Insel Ogygia führt. Alexander der Große

²⁵ Romm 2010, 224.

²⁶ Vgl. beispielsweise Fredericks 1976.

taucht in der mittelalterlichen *Histoire du bon roy Alexandre* von Jean Wauquelin in einer gläsernen Taucherglocke hinab auf den Meeresgrund. Und Odysseus versucht mit seinen Gefährten in Dantes *Inferno*, den Läuterungsberg zu erreichen – vielleicht eine der schönsten Seiten der Weltliteratur über das *philomathés* des Menschen.²⁷ Wie das Erdinnere blieb bis zur Entdeckung Amerikas die unermessliche Weite des Ozeans also Projektionsfläche für Reflexionen zumeist moralphilosophischer Art. Nach Osten hin stand die Oikumene hingegen offen, und mit jeder neuen Entdeckung verschoben sich ihre Grenzen weiter ostwärts. Davon zeugen mythische Erzählungen wie der Triumph des Bacchus durch das kultisch unterworfenen Asien, von dem Euripides' *Bakchen* und Nonnos' von Panopolis *Dionysiaká* berichten, ebenso wie Alexanders des Großen Indienfeldzug, der, wie seine Biographen sagen, durch eine unbändige Sehnsucht (*πρόθος πόθος*) getrieben, immer weiter nach Osten bis an den Hindus vordrang.

Andererseits ist dieser Blick nach Osten durch die Geschichte Griechenlands und die griechische Historiographie bedingt, die einen starken Gegensatz zwischen Europa und Asien herstellte. Ab der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. sahen sich die Griechen nämlich immerfort mit dem Perserreich konfrontiert, zuerst im Perserkrieg mit seinen zum Mythos der Selbstbehauptung überhöhten Schlachten bei Marathon, den Thermopylen, Salamis und Platäa, dann im Peloponnesischen Krieg, schließlich mit der ebengenannten Eroberung des Perserreichs durch Alexander den Großen. Die literarischen Werke, die daraus hervorgegangen sind, wie Herodots *Historien*, Aischylos' *Perser*, Thukydides' *Peloponnesischer Krieg*, Ktesias' *Persiká*, Xenophons *Anabasis*, *Kyrupädie* und *Griechische Geschichte* sowie die Werke der Alexanderhistoriker, legen ein eindrückliches Zeugnis von dieser ständigen Auseinandersetzung ab.²⁸ Selbst Homers *Ilias* mit ihrem Krieg

²⁷ „Io e' compagni eravam vecchi e tardi / quando venimmo a quella foce stretta / dov' Ercule segnò li suoi riguardi / acciò che l'uom più oltre non si metta;/ da la man destra mi lasciai Sibilia,/ da l'altra già m'avea lasciata Setta./ 'O frati', dissì, 'che per cento milia / perigli siete giunti a l'occidente,/ a questa tanto picciola vigilia / de' nostri sensi ch'è del rimanente / non vogliate negar l'esperienza,/ di retro al sol, del mondo senza gente./ Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti, /ma per seguir virtute e canoscenza'." (If XXVI 106–120), „Ich und die Gefährten, wir waren alt und müde, als wir zu jener engen Mündung gelangten, an der Herkules seine Warnmale gesetzt hat, darüber solle der Mensch nicht hinausfahren. Rechter Hand ließ ich Sevilla, auf der anderen hatte ich schon Ceuta hinter mir gelassen. ‚Ihr Brüder‘, sagte ich, ‚durch hunderttausend Gefahren seid ihr nach Westen gelangt, wollt nun bitte der so kurzen Wachzeit unserer Sinne, die uns noch verbleibt, die Erfahrung nicht verweigern, wie hinter der Sonne die Welt ohne Menschen aussieht. Bedenkt den Samen, den ihr in euch tragt: Geschaffen wart ihr nicht, damit ihr lebtet wie die Tiere, vielmehr um Tugend und Erkenntnis anzustreben.“ (Übers. v. H. Köhler)

²⁸ Der entsprechende Band der *Fischer Weltgeschichte*, der die Zeit zwischen dem 6. und dem 3. Jahrhundert v. Chr. abdeckt, heißt bezeichnenderweise *Griechen und Perser* (Bengtson 1965). In ihrer Darstellung der Ereignisse lassen sich die Autoren ganz von den voreingenommenen Ansichten ihrer griechischen Quellen (ver)leiten.

zwischen den Griechen und den ‚orientalischen‘ Trojanern ließ sich im Nachhinein unter diesem Blickwinkel lesen.²⁹ Wie Bergtson aber richtig zu bedenken gibt,

[hat man] sich auf griechischer Seite nie ernstlich darum bemüht, die tragenden Kräfte der Persertums, welche das Reich und seine Völker zusammenhielten, zu erforschen. Die Perser [...] waren und blieben Barbaren, in der Stellung des Großkönigs zu den Untertanen sahen die Griechen ödesten Despotismus, in der Treue der persischen Mannen zu dem angestammten Herrscherhaus blinden Gehorsam, jede tiefere Einsicht sprachen sie den persischen Untertanen ab. Trotz vielfacher Berührungen im Handel, in der Wirtschaft, auch im geistigen Leben, standen Hellenen und Perser ohne innere Kontakte nebeneinander, und zwar zwei volle Jahrhunderte lang.³⁰

Edward Saïd prägte 1978 für den exotistischen und kulturalistischen Blick der Europäer auf den Orient den Begriff des ‚Orientalismus‘, der mit der nötigen Vorsicht und unter den notwendigen Vorbehalten auch für die Antike ein valables Deutungsmodell bietet. Unter dieser Perspektive wird deutlich, dass das ‚Othering‘ der Perser ein konstitutives Moment für die Herausbildung einer kollektiven griechischen Identität war und Teil des griechischen Selbstverständnisses wurde. Dies wird besonders in der hippokratischen Schrift *Über Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten* aus dem späten 5. Jahrhundert v. Chr. deutlich, wo im 23. Kapitel die Europäer den Asiaten gegenübergestellt werden: Weil sie größeren jahreszeitlichen Schwankungen ausgesetzt seien, seien die Europäer mutiger (εὐψυχότεροι *eupsychóteroï*), kriegerischer (μαχιμώτεροι *machimóteroï*) und eher bereit, für ihre politische Unabhängigkeit zu kämpfen (αὐτόνομοι *autónomoi*), während die Asiaten wegen der Beständigkeit und Milde des Klimas und weil sie von Königen beherrscht würden (βασιλεύονται *basileúontaï*) äußerst feige (δειλότατοι *deilótatoï*) und verklavt (δεδοúlωνται *dedoúlōntaï*) seien.

Auch nachdem Rom nunmehr zum ‚geographischen‘ und machtpolitischen Zentrum der Welt avanciert war,³¹ wirkten diese vom Griechentum vorgezeichneten Paradigmen fort. So sprachen die römischen Autoren nicht wesentlich anders über den Osten als die griechischen. Schließlich sah sich auch Rom durch die Jahrhunderte hindurch militärisch mit den Erben des alten Achämenidenreichs konfrontiert, zuerst in republikanischer Zeit mit den Seleukiden im Römisch-Syrischen Krieg, dann am Übergang zum Prinzipat mit den Arsakiden im Partherkrieg, der für Rom bei der Schlacht von Carrhae mit dem Tod des Feldherrn M. Licinius Crassus und dem Verlust der Feldzeichen im totalen Desaster endete, schließlich in der Spätantike mit den

²⁹ Zur Darstellung der Trojaner in Homers *Ilias* vgl. Stoevesandt 2004.

³⁰ Bergtson 1965, 13.

³¹ Vgl. dazu Brodersen 1996/97.

neupersischen Sasanidenreich, dem erst die islamische Expansion ein Ende setzte. Ambivalenter war die Haltung der Römer zu den Griechen. Auf der einen Seite hatten sie das ethnozentrische Modell der Griechen übernommen, stellten sich selbst und die Griechen jedoch gleichberechtigt den Barbaren gegenüber – Horaz etwa erkennt den Kulturtransfer an, der ab dem Hellenismus stattgefunden hat, in der sprichwörtlich gewordenen Formel *Graecia capta*.³² Auf der anderen Seite betrachteten die Römer die Griechen als eitel, untreu und ausschweifend und sprachen ihnen die römischen Tugenden ab (sehr eindrücklich beim Komödiendichter Plautus³³ und beim Redner und Philosophen M. Tullius Cicero nachzuvollziehen). Mit anderen Worten übertrugen sie auf ihre östlichen Nachbarn orientalische Züge.

Das führt uns nun endlich zurück zu Enea Silvio Piccolomini. Was nahm der Humanist aus der griechisch-römischen und christlichen Tradition mit, und wo erneuerte er sie? Als einziger Fixpunkt der antiken Weltbeschreibungen bleiben die bei der spanischen Stadt Cádiz verorteten Säulen des Hercules als westliche Grenze der Oikumene bestehen. In Bezug auf den Oikumene-Begriff stellen wir zunächst eine Kontraktion und Exklusion fest. Im am Anfang zitierten Textauszug bezieht sich Piccolomini nicht auf die gesamte Oikumene, wie sie von den griechischen Geographen definiert und von den christlichen Theologen übernommen worden war. Er bezieht sich nicht einmal auf die gesamte Christenheit. Stattdessen nimmt er die Westkirche, das heißt die Kirchen römischer Obödienz, als neue Ökumene. Ausgeschlossen sind die griechische Ostkirche mit den dazugehörigen Landstrichen in Südosteuropa sowie das vom französischen Adelshaus von Lusignan beherrschte Zypern, das auf dem Papier zwar katholisch war, aber eine größtenteils orthodoxe Bevölkerung besaß. Diese Ausgrenzung erklärt sich damit, dass sich der Balkanraum der osmanischen Expansionspolitik ausgesetzt sah und ihr zum Teil auch schon zum Opfer gefallen war. Geopolitisch stehen das (schon)

³² *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio*. (Hor. epist. 2,1,156–157), „Das eroberte Griechenland eroberte den wilden Sieger und trug die Künste ins bäuerliche Latium hinein.“

³³ Der Sklave Curculio in der gleichnamigen Komödie beklagt sich auf folgende Weise über die Griechen, die ihn auf dem Weg zum Mittagessen behindern: *Tum isti Graeci palliati capite operto qui ambulat, / qui incedunt suffarcinati cum libris, cum sportulis, / constant, conferunt sermones inter sese, drapetae, / obstant, obsistunt, incedunt cum suis sententiis, / quos semper videas bibentes esse in thermipolio, / ubi quid subripuere, operto capitulo calidum bibunt, / tristes atque ebrioli incedunt. eos ego si offendero, / ex unoquoque eorum exciam crepitum polentarium*. (Plaut. *Curc.* 288–295), „Da, diese Griechen! Sie spazieren im Pallium gehüllt und mit bedecktem Haupt, gehen mit Büchern und Taschen beladen einher, bleiben stehen und schwatzen miteinander, alles entlaufene Sklaven! Sie stehen im Weg, treten einem vor die Füße, klopfen beim Gehen Sprüche. Sie schleichen sich in die Kneipen, wo du sie immer am Trinken siehst, trinken mit bedecktem Haupt warmen Wein und gehen dann melancholisch und angetrunken weiter. Sollte ich einen von ihnen anrempeln, würde ich einen breiigen Furz aus ihm hervortreiben.“

unterjochte und das (noch) freie Europa einander gegenüber. In dieser Konstellation wird das zurückweichende Oströmische Reich in einen direkten Gegensatz zu den Ungarn, Polen, Serben, Wallachen und Albanern gestellt, die sich an vorderster Front der osmanischen Invasion entgegenstellen und entsprechend als christliche Freiheitskämpfer gefeiert werden. Noch zusätzlich verschärft wurde diese Opposition durch kulturell angeeignete Vorurteile gegen die Völker der Levante, die sich nicht wesentlich von den oben beschriebenen Vorurteilen der alten Römer unterschieden und durch unüberwindliche theologische Differenzen zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen noch verstärkt wurden. Neben diesen Aspekten reagiert Piccolomini auch auf das von Eugen IV. einberufene Unionskonzil von Florenz, welches das Ziel einer Wiedervereinigung von West- und Ostkirche verfolgte und schließlich auch erreichte und medienwirksam in Szene setzte. Das Florentinum höhnte natürlich die Autorität des Basler Konzils massiv aus, weshalb der hier besprochene Brief als Teil eines Rechtfertigungs- und Behauptungsversuchs betrachtet werden muss. Nicht zufällig sollte die beigefügte *Beschreibung der Stadt Basel* später als Einleitung für die Konzilsgeschichte der *De gestis Concilii Basiliensis commentarii* (1440) dienen.³⁴ Indem also Basel zum Zentrum der Christenheit erklärt wird, wird indirekt auch die Legitimität des Basler Konzils behauptet und ihm auch eine moralische Überlegenheit zugesprochen.

Gleichzeitig können wir eine Expansion und Inklusion feststellen. Piccolomini spiegelt die zeitgenössische Realität wider und schließt Mittel- und Nordeuropa in seine Ökumene mit ein, also Gegenden, die von den antiken Geographen zwar beschrieben worden waren, die aber die gesamte Antike über Teil des Barbaricums geblieben waren. Was Nordeuropa betrifft, bedeutet das freilich nicht, dass der Autor seine Vorurteile ablegte, im Gegenteil: In späteren Schriften wie dem *De Europa* (1458) beschreibt er die Skandinavier als kriegerisch, aber politisch zerstritten, greift also den antiken Topos des *thymoeidés* der nördlichen Völker wieder auf. Außerdem bringt er sie mit der Völkerwanderung in Verbindung – aus Dänemark seien die Kimbrer gekommen, gegen die der römische Feldherr Marius in Republikanischer Zeit gekämpft habe, aus Schweden hingegen die Goten, die in Europa eine Spur der Zerstörung hinterlassen und sich schließlich in Spanien niedergelassen hätten.³⁵ Dieses plötzliche Interesse für den skandinavischen Raum hängt mit

³⁴ Die maßgebliche Edition ist noch jene von Hay und Smith (Piccolomini 1967).

³⁵ Das Werk *De Europa* beginnt mit Ungarn, der Kontaktzone zwischen der christlichen und der muslimischen Welt (1. Buch). Sehr bald kommt der Autor entsprechend auf die Türken zu sprechen (Bücher 4–8). In den Büchern 23–30 wandert sein Blick durch Mitteleuropa, von Mähren über Schlesien und Polen nach Litauen und Livland und zurück nach Preußen und Pommern. Das 33. Buch schließlich ist den nordeuropäischen Ländern Dänemark, Norwegen

der Wiederentdeckung von Jordanes' *Geschichte der Goten* (um 551 n. Chr.) in ebenjahren Jahren zusammen, welche die klaffende Wissenslücke über die Frühzeit Nordeuropas füllte. Jordanes kann als einer der Urheber jenes Völkerwanderungsnarrativs gelten, wonach einfallende germanische Stämme in der Spätantike den Niedergang des (West-)Römischen Reiches verschuldet hätten, das die Humanisten bereitwillig aufgriffen und sich zu eigen machten. Besonders wirkmächtig erwiesen sich in dieser Hinsicht die nur wenige Jahre später vollendeten *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* (um 1440) von Flavio Biondo. In diesem Sinne war Jordanes' Vorhaben von Erfolg gekrönt: Dadurch, dass der gotische Gelehrte die Geschichte des eigenen Volkes in die griechisch-römische Ethnographie, Geographie und Historiographie einschrieb (beispielsweise, indem er die Goten mit dem am Rande des Oströmischen Reiches siedelnden thrakischen Volksstamm der Geten identifizierte), wurde Skandinavien gewissermaßen in die griechisch-römische Oikumene integriert und so auch zu einem legitimen Betätigungsfeld für die Humanisten der Frühen Neuzeit. Dennoch darf das Gewicht, das den Nordeuropäern innerhalb des ‚Commonwealth der christlichen Nationen‘ beigemessen wurde, nicht überschätzt werden. Noch in einem Brief vom 12. Juli 1453 an Papst Nikolaus V. beschrieb Piccolomini Dänemark als „ein sehr großes, aber sumpfiges Reich“³⁶, und in den *Commentarii de rebus a se gestis* (1464) stellte er lakonisch fest, dass in Skandinavien nur Fisch, aber keine Unterstützung beim edlen Unterfangen des Kreuzzugs gegen die Türken zu holen sei (*comm.* 3,47 [238,24–26]).

Anders verhält es sich mit Mitteleuropa, das bereits in der Antike zumindest teilweise in das Imperium Romanum eingegliedert worden war. Hier ist es Piccolomini angelegen, die prominente Rolle Deutschlands als bevölkerungsreichsten und finanzstärksten Teils der Ökumene sowie Sitz des Kaisers, der höchsten weltlichen Machtinstanz innerhalb der Christenheit, zu unterstreichen. Dadurch sollte gewiss auch der deutschen Leserschaft, die zur primären Adressatengruppe der obengenannten Konzilsgeschichte gehörte, geschmeichelt werden. Wenn eine ‚deutsche‘ Stadt wie Basel zum Zentrum der Ökumene erklärt wird, wird auch die Christenheit mit Deutschland identifiziert. Durch diese Gleichsetzung nimmt der Autor aber umgekehrt auch den deutschen Kaiser und die deutschen Fürsten in die Pflicht, das Schicksal der Christenheit in die Hand zu nehmen. Im Hintergrund steht die Neutralitätserklärung der deutschen Fürsten, die nach dem Tod von Kaiser Sigismund von Luxemburg eine abwartende Haltung eingenommen hatten

und Schweden gewidmet. Seine Informationen zu Skandinavien und zum Baltikum entnahm Piccolomini größtenteils Jordanes, den er auch kommentierte (*Historia Gothorum*, 1453).

³⁶ Piccolomini 1918, Brief 109, 190–191: *latissimo regno sed palustri*.

und sich weder für das Konzil noch für den Papst offen aussprachen. Zwanzig Jahre später – Piccolomini hatte sich längst vom Konziliarismus abgewandt und war in den Hierarchien der Römischen Kirche weit aufgestiegen – widmete er dem Deutschen Reich ein eigenes geographisches Werk, die *Germania* (1458), in der er jedoch ähnlich argumentierte wie noch zu Konzilszeiten. In dieser Schrift führte er nämlich den Wohlstand der mitteleuropäischen Länder auf die Wohltaten zurück, welche die Katholische Kirche über diese bis dahin in wüster Barbarei lebenden Weltgegend gebracht hätte. Es sei daher nur folgerichtig, wenn nun Deutschland ihr einen Teil seines Reichtums in Form von Abgaben zurückzahle.³⁷ In gewandelter Form lebt dieser Streit um die sogenannten *Gravamina* der deutschen Nation, der als ein Vorbote der Reformation angesehen werden kann, in der aktuellen Spaltung der Europäischen Union zwischen den ‚tugendhaften‘ *frugal states* Nord- und Mitteleuropas (Dänemark, Schweden, die Niederlanden, Österreich) und den ‚kaputten und verschwenderischen‘ Volkswirtschaften Südeuropas im Streit um den Recovery Fund weiter.

Im besprochenen Textauszug ist schließlich *in nuce* der Gegensatz zwischen Westen und Osten, hier in der Variante ‚christliches Abendland‘ gegen ‚muslimisches Morgenland‘, angelegt, der mit der unerbittlich fortschreitenden osmanischen Expansion in den Werken Enea Silvio Piccolominis immer mehr an Bedeutung gewann. Wie Frühe Neuzeit-Historiker festgestellt haben, war es gerade Piccolomini, der die Idee einer europäischen Schicksalsgemeinschaft prägte und ins europäische Bewusstsein holte, nachdem im Mittelalter Europa ein bloßer geographischer Begriff gewesen sei.³⁸ Dabei wird die Einheit Europas wiederum durch ein ‚Othring‘ der Türken beschworen, welche die Züge der alten Perser annahmen. Wie schon in der Antike werden auch in diesem Fall Schlachtenerzählungen zu tragenden Elementen des *Clash of Civilizations*-Narrativs, wobei es diesmal die Schilderung von wenigen Erfolgen, wie die abgewehrte Belagerung von Belgrad (1440), und von vielen Traumata, wie die Schlachten bei Warna (1444), auf dem Amselfeld (1448) und der Fall Konstantinopels (1453), wurde. Die

³⁷ *Duo, et quidem maxima et singularissima, sunt beneficia, que vobis, o Germani, Romana sedes contulit. Alterum, quia vobis Christum predicavit, verum et singularem deum, cuius religio barbariem omnem generi vestro deterisit. Alterum, quia Romanum imperium ex Grecis ad vos transtulit, cuius splendor gentem vestram omnibus Europe populis anteposuit. Ingentia hec beneficia et que semper in oculis vestris, semper in ore esse deberent.* (Germ. 3,6), „Zwei sehr große und einzigartige Wohltaten hat die Römische Kirche euch, ihr Deutschen, ausgeteilt: Zum einen hat sie euch Christus gepredigt, den wahren und einen Gott, der Glauben an den alle Barbarei von eurem Geschlecht abgewaschen hat. Zum anderen hat sie das Römische Reich von den Griechen auf euch übertragen, dessen Glanz euer Volk allen Völkern Europas voranstellt. Das sind gewaltige Wohltaten, die ihr immer vor Augen haben, immer im Munde führen müsstet.“

³⁸ Vgl. Helmuth 2005; Hirschi 2009.

beiden Erdteile Europa und Asien werden von Piccolomini entsprechend auch in zwei distinkten geographischen Werken beschrieben, dem bereits erwähnten *De Europa* und der *Asia* (1461). Die einzige Überlappung zwischen den beiden Werken bilden bezeichnenderweise die Türken, die den Anfang von *De Europa* und den Schluss der *Asia* bestimmen. Im Übrigen unterscheiden sich die beiden Schriften wesentlich: Während in Ersterem Europa in einer relativ arbiträr wirkenden Schlangenlinie durchschritten wird und gewisse Gegenden summarisch abgehandelt werden, wie Österreich, Deutschland und Böhmen, denen der Autor jeweils eigene Werke zudachte (*Historia Austrialis*, *Germania* und *Historia Bohemica*, alle 1458 fertiggestellt), wird in Letzterem Asien wie bei den antiken Geographen systematisch von Osten nach Westen, von China bis nach Kleinasien, beschrieben. Das Werk ist dabei unvollendet geblieben, nur der Teil Asiens „oberhalb des Taurusgebirges“ ist beschrieben, es fehlen also unter anderem Indien, Persien und das Heilige Land einschließlich Jerusalem. In der *Asia* werden antiken Theorien über die Teilung der Kontinente und des Kontinents, das Klima und die Barbaren mehr oder weniger unhinterfragt rezipiert und neuere Erkenntnisse wie jene Marco Polos gänzlich ignoriert, während in *De Europa* antike Diskurse durch empirische Beobachtungen einer kritischen Prüfung unterzogen und aktualisiert werden. Die beiden Werke verfolgen also gänzlich unterschiedliche Zielsetzungen, und erst die Pariser Edition von 1509 von Henri Estienne und Jean Hongont hat sie in einem offenkundigen Anachronismus in einer *Cosmographia* vereint, welcher die veränderten Zeitumstände im 16. Jahrhundert widerspiegelt.

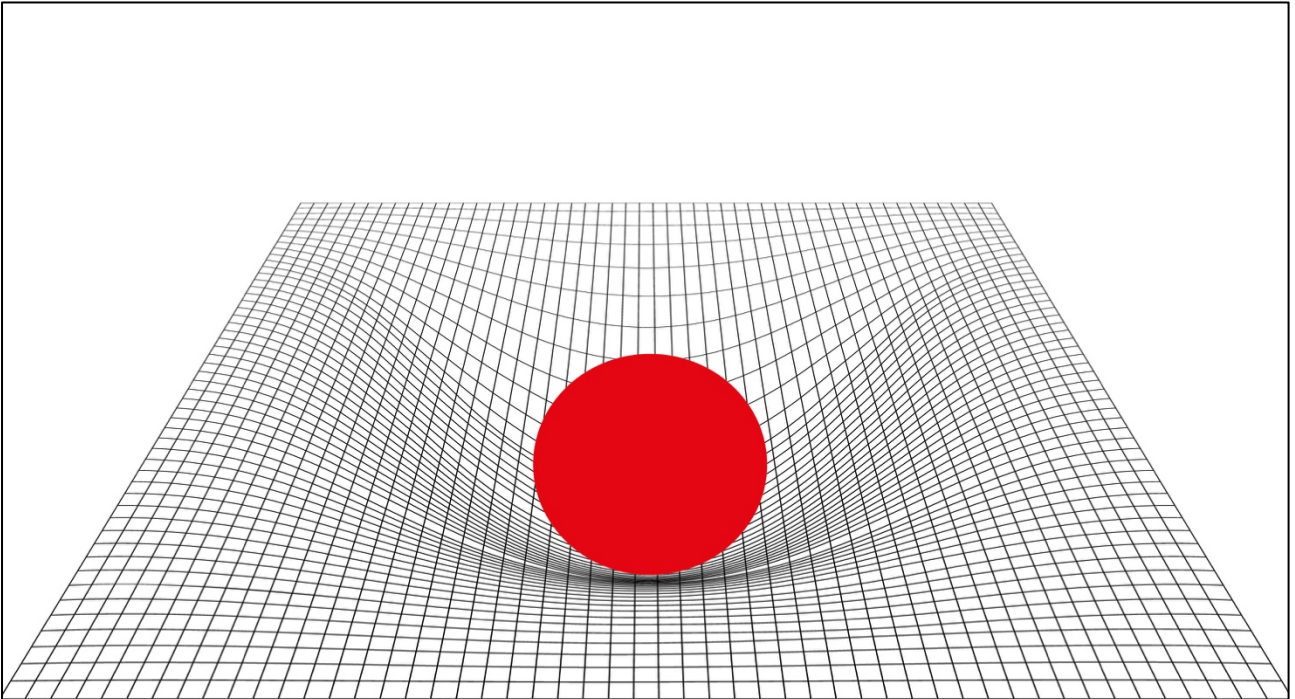
Wie wir sehen konnten, ist die Mitte der Welt nicht beziehungsweise nicht vordergründig geographisch zu verstehen. Vielmehr ist sie als narratives Instrument zu betrachten, um eigene Anschauungen und Wertvorstellungen zu vermitteln. Als Denkmodell erlaubt es durch das ‚Othering‘ anderer Gruppen, Völker und Gesellschaften, Prozesse der Identitätsstiftung und Selbstvergewisserung. Mag Basel also nicht wirklich der Mittelpunkt der Welt sein, so ist es die Stadt doch wenigsten für ihre Bewohner*innen und alle Menschen guten Willens. Im Fall von Piccolominis Konzilsgeschichte enthält der geistreich umgedeutete Weltmittelpunktsdiskurs auch ein apologetisches Moment, das den Leser auf die eigene Seite ziehen und die eigene Argumentation stützen sollte. Bestimmt wäre Piccolomini *not amused* gewesen, hätte er erfahren müssen, dass nach den neusten Berechnungen der Mittelpunkt der Erdoberfläche ausgerechnet in der Türkei nahe der Stadt Çorum liegt.³⁹

³⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Mittelpunkt_der_Erdoberfläche (6. Dezember 2020).

Literatur

- Alighieri, Dante: *La Commedia / Die göttliche Komödie*. Ital.–dt., übers. v. Hartmut Köhler. I: *Inferno / Hölle*; II: *Purgatorio / Läuterungsberg*; III: *Paradiso / Paradies*. Stuttgart 2012 (= Reclam Bibliothek).
- Auffahrt, Christoph: *Finis terrae, finis mundi: Geographie und Zeit im Weltbild mittelalterlicher Apokalyptik*. In: Dieter Zeller (Hg.): *Religion im Wandel der Kosmologien*. Frankfurt a. M. et al. 1999 (= *Religionswissenschaft* 10), 203–216.
- Brodersen, Kai: *Miliarium Aureum und Umbilicus Romae: Zwei Mittelpunkte des römischen Reiches?* *Würzburger Jahrbücher* 21 (1996/97), 273–283.
- Dueck, Daniela: *The Geographical Narrative of Strabo of Amasia*. In: Kurt A. Raaflaub und Richard J. A. Talbert (Hg.): *Geography and Ethnography. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Malden, MA/Oxford 2010, 236–251.
- : *Geography in Classical Antiquity*. With a chapter by Kai Brodersen. Cambridge/New York 2012 (= *Key Themes in Ancient History*).
- Bengtson, Hermann (Hg.): *Fischer Weltgeschichte. Griechen und Perser. Die Mittelmeerwelt im Altertum I*. Frankfurt a. M./Hamburg 1965.
- Fredericks, S. C.: *Lucian's True History as Science Fiction*. In: *Science Fiction Studies* 3 (1976), 49–60.
- Guettel Cole, Susan: „I Know the Number of the Sand and the Measure of the Sea“. *Geography and Difference in the Early Greek World*. In: Kurt A. Raaflaub und Richard J. A. Talbert (Hg.): *Geography and Ethnography. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Malden, MA/Oxford 2010, 197–214.
- Helmrath, Johannes: *Enea Silvio Piccolomini – Vater des modernen Europagedankens?* In: Rüdiger Hohls et al. (Hg.): *Europa und die Europäer, Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte*. Stuttgart 2005, 361–369.
- Hempel, Ludwig: *Klima*. In: Holger Sonnabend (Hg.): *Mensch und Landschaft in der Antike: Lexikon der Historischen Geographie*. Stuttgart/Weimar 1999, 260–263.
- Hirschi, Caspar: *Boden der Christenheit und Quelle der Männlichkeit. Humanistische Konstruktionen Europas am Beispiel von Enea Silvio Piccolomini und Sebastian Münster*. In: Jürgen Elvert, Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.): *Leitbild Europa?* Stuttgart 2009, 46–66.
- Höfert, Almut: *'Europe' and 'Religion' in the Framework of Sixteenth-century Relations between Christian Powers and the Ottoman Empire*. In: Hans-Åke Persson, Bo Stråth (Hg.): *Reflections on Europe. Defining a Political Order in Time and Space*. Brüssel 2007, 211–230.
- Monmonier, Mark: *Rhumb Lines and Map Wars. A Social History of the Mercator Projection*. Chicago 2004.
- Peters, Arno: *Peters Weltatlas. Die wahren Proportionen der Erde. Vollständig überarbeitete, aktualisierte Neuauflage*. Potsdam 2010.
- Piccolomini, Enea Silvio: *Asia*. Hg. von Nicola Casella. Bellinzona 2004 (= *Studi, testi, strumenti*).
- : *Commentarii de rebus a se gestis*. Hg. v. Adrian van Heck. Vatikanstadt 1984 (= *Studi e testi* 312–313).

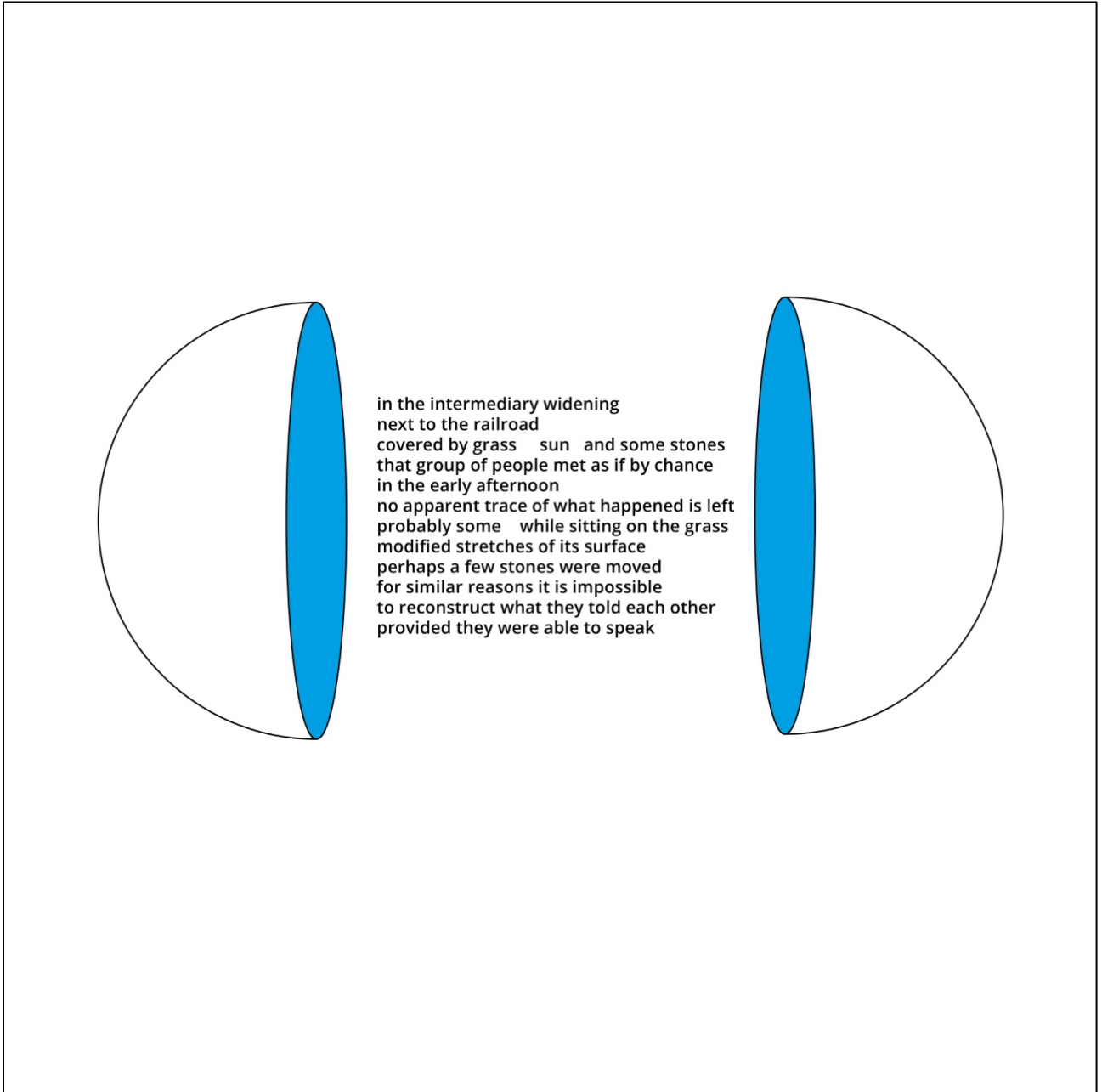
- : *De Europa*. Hg. u. komm. v. Adrian van Heck. Vatikanstadt 2001 (= *Studi e testi* 398).
- : *De gestis Concilii Basiliensis commentarii*. Hg. u. übers. v. Denys Hay und W. K. Smith. Oxford 1967 (= *Oxford medieval texts*).
- : *Der Briefwechsel*. Hg. v. Rudolf Wolkan. III. Abteilung: Briefe als Bischof von Siena. 1. Band: Briefe von seiner Erhebung zum Bischof von Siena bis zum Ausgang des Regensburger Reichstages (23. September 1450 – 1. Juni 1454). Wien 1918 (= *Fontes rerum Austriacarum*, Zweite Abteilung: *Diplomataria et acta* 68).
- : *Epistolarium seculare*. Hg. v. Adrian van Heck. Vatikanstadt 2007 (= *Studi e testi* 439).
- : *Germania*. Mit *Responsa et replicae ad Eneam Silvium* von Jakob Wimpfeling. Hg. v. Adolf Schmidt. Köln/Graz 1962.
- : *Historia Austriacalis*. Hg. v. Julia Knödler und Martin Wagendorfer. Hannover 2009 (= *Monumenta Germaniae historica*, *Nova series* 24).
- : *Historia Bohemica*. Band 1: Historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Texts. Hg. v. Joseph Hejnic und Hans Rothe, dt. Übers. v. Eugen Udolph. Köln/Weimar/Wien 2005 (= *Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte* 20,1).
- Putzger, Friedrich W.: *Historischer Atlas zur Welt- und Schweizer Geschichte*. Neubearbeitung 1996. Im Einvernehmen mit dem Verein Schweizerischer Geschichtslehrer herausgegeben von der Atlaskommission unter Leitung von Theodor Müller-Wolfer. Berlin 1996.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. London 1978.
- Stierstorfer, Klaus: *Linguistic turn*. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart/Weimar 2004, 147–148.
- Stoevesandt Magdalene: *Feinde – Gegner – Opfer. Zur Darstellung der Trojaner in den Kampfszenen der Ilias*. Basel 2004.
- Romm, James: *Continentes, Climates, and Cultures: Greek Theories of Global Structure*. In: Kurt A. Raaflaub und Richard J. A. Talbert (Hg.): *Geography and Ethnography. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Malden, MA/Oxford 2010, 215–235.



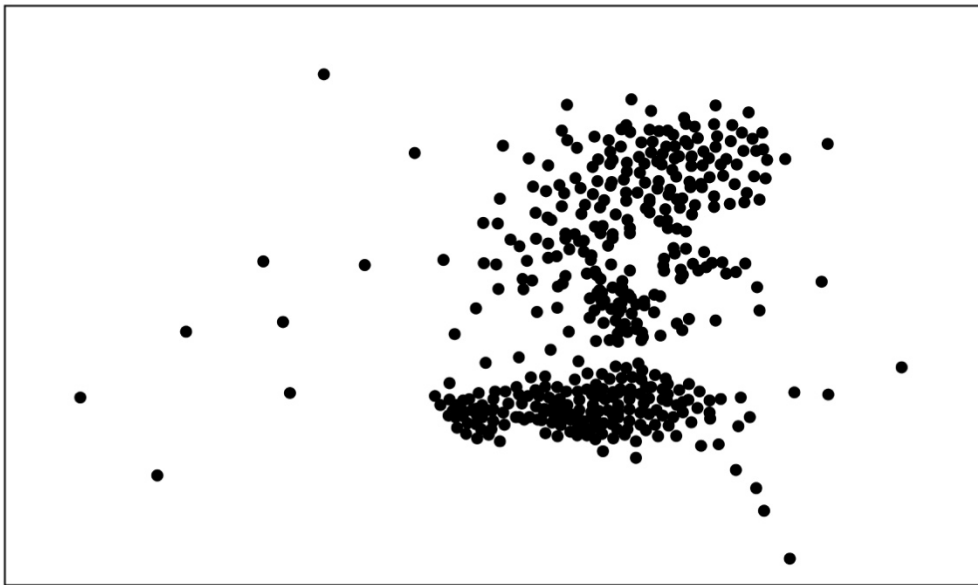
an orange falls from a car window

rolls few yards then bursts into pieces in the street and yet
there was no pain

UO 22



UO 43



please come home

UO 19

Es geht uns um die Toten
Philologische Verfahren der Hervorbringung von poetischen
Nachwelten in Paul Wührs *Das falsche Buch*

Janneke Meissner

„Dichtung ist prima philologia“. So lautet Werner Hamachers in den *95 Thesen zur Philologie* angeschlagene vierzehnte These,¹ die in seinem Aufsatz *Für – Die Philologie* näher erläutert wird: „Dichtung ist die Erste Philologie. An ihrer Welten-Offenheit, ihrer Offenheit für diese und für jede mögliche und unmögliche andere Welt, [...] nimmt jede Philologie, ob sie es weiß oder nicht, ihr Maß.“² Wenn Dichtung die erste Philologie ist, so gilt im Umkehrschluss, dass philologische Verfahren der Dichtung in Prozessen eines offenen Aufnehmens und Transformierens von Welten bereits eingeschrieben sind. Oder, noch einmal anders gewendet: Dichtung ist in ihrer Auseinandersetzung mit der Welt die erste Philologie.

Die Welt, die Paul Wührs 1983 erschienenenes Hauptwerk in Prosa *Das falsche Buch* seinen Leserinnen und Lesern zu Händen gibt, ist kolossal: Auf dem Platz der Münchener Freiheit, genauer: am Ende der Leopoldstraße, ragt eine Ritterburg über den Asphalt. Neben dieser erhebt sich die um die Piazza di Spagna beschnittene Spanische Treppe, gegenüber beider liegt ein Wikingerschiff, umgeben von der ‚Bühne Biographie‘, einem Nadelöhr und, nebst weiteren, der Dominus Flevit Kapelle. Zwischen diesen eindrücklichen Bauten bewegen sich Figuren, die weder der Menschen- noch der Tierwelt zuzuordnen sind; als halbe Kyniker treiben Wührs „Pseudos“ ihr Unwesen, d. h. ihre Spiele, Aufführungen und Inszenierungen – und dies mit niemand Geringerem als dem Who’s who der Geistes- und Kulturgeschichte. Auf über 700 Seiten des dicht gedrängten, verschiedene literarische Gattungen imitierenden Textes referiert *Das falsche Buch* derart die westliche Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart der Achtzigerjahre, um

¹ Hamacher 2019a, 56.

² Hamacher 2019b, 10.

deren Orte, Personen wie (literarische) Stoffe in Inszenierungen und Spielen zu überschreiben. Der Prozess des Überschreibens wird durch Wührs Methode des falschen Zitierens generiert. In diesem Prozess werden Realien und Phantasmen gleichermaßen aufgerufen und von ihrem ursprünglichen Kontext unter Wahrung ihrer Bedeutungen gelöst. Auf diesen Schritt folgt eine falsche Wiedergabe, in der mit den inhärenten Konnotationen des ursprünglichen Materials gespielt wird. Der Text des *Falschen Buchs* kann demnach als ein poetisches Spiel gelten, dessen Regeln die dem Text immanente ‚falsche‘ Poetik vorgibt. Indem aber innerhalb dieses poetischen Spiels auf das bereits Vorhandene zurückgegriffen wird, findet ein Transfer von Welten statt. Die Erzeugnisse der realen Welt dienen Wühr als Ausgangspunkt einer philologisch verfahrenen Phantasie, die Exegese und Dichtung gleichermaßen betreibt und hierin neue Welten erzeugt. Schließlich schreibt sich Wührs Poesie auch in dem Bewusstsein um ihre Verfahrensweisen und in Referenz auf sie. Sie verweist nicht nur selbstreferenziell auf ihre Techniken, Modi und Beschaffenheit, sondern bietet Anlass zu einer Analyse ihrer philologischen Hervorbringung. Dieser Analyse von Wührs philologischer Welterzeugung soll im Folgenden der Philologiebegriff Werner Hamachers zu Grunde gelegt werden. Daran versucht sich dieser Text in Hinblick auf nur wenige Aspekte des Wühr’schen Großpoems. Innerhalb einer Analyse wird die Verhandlung von Zeit, die das *Falsche Buch* aufruft, betrachtet; genauer erfolgt sie hinsichtlich der Techniken des Schreibens, mit denen sich der Prosatext dem der Zeit inhärenten Gesetz der Linearität zu entziehen sucht. Dieses Unterfangen wird abermals eingeschränkt, denn folgend „geht es um die Toten“.³

Autorpoetik und Möglichkeiten der Welterzeugung

Mit *Gegenmünchen* (1970), *Das Falsche Buch* (1983) und *Luftstreiche. Ein Buch der Fragen* (1994) sind bislang drei fiktionale Prosatexte Paul Wührs erschienen,⁴ die trotz ihrer unterschiedlichen Gestalt die Art und Weise, auf die sie konstruiert sind, teilen: Die Texte durchwirkt die Poetik des Falschen, die sie selbstreferenziell hervorbringt. Findet sich diese textimmanente Poetik in dem Frühwerk *Gegenmünchen* bereits angelegt, aber noch nicht programmatisch entfaltet, stellt der Text des *Falschen Buchs* sie in ihrer Programmatik aus. Nicht nur ist diese „falsche“ Poetik aus Wührs Prosa

³ Wühr 1983, 16, hier zitiert als FB. Diese Aussage umschließt vor allem das Kapitel *Manipulationen mit Tempora. Austausch von Vergangenheit und Zukunft. Es geht uns um die Toten* (FB 266–268).

⁴ Die posthume Publikation von Wührs letztem Prosawerk, dem *Wirren Zopf*, ist in den kommenden Jahren geplant.

deduzierbar; in Reden, Vorlesungen und autorpoetischen Publikationen exponiert Wühr selbst die von ihm „Lehre des Falschen“ genannte Dichtkunst.⁵ Dem Paradox, eine Lehre oder Poetik des Falschen in wenigen Worten richtig erläutern zu wollen, zu trotz wird im Folgenden auf einige, für die hier vorliegenden Thesen relevante Eigenschaften dieser Poetik verwiesen, um sie anschließend in der Exegese des *Falschen Buchs* weiter entwickeln zu können.

In ihrer autorpoetischen Entstehung vor allem in dem achronistischen Tagebuch *Der faule Strick* (1987) nachvollziehbar,⁶ findet sich Wührs Lehre des Falschen am deutlichsten in den drei 1988 gehaltenen *Wiener Vorlesungen zur Poesie* formuliert.⁷ Eine Auslegung der ersten Wiener Vorlesung, *Das Falsche und die Lüge*, kann folgende Punkte als Voraussetzung des Verständnisses festhalten: Erstens muss Poesie falsch sein, wenn unter Richtigkeit die Summe feststehender Behauptungen angenommen wird. Daraus folgt zweitens, dass Poesie in ständiger sprachlicher Bewegung sein muss, um nicht in die Gefahr eines ‚Stehenbleibens‘, also eines Zur-Behauptung-Werdens, zu geraten. Diese Bewegung erfolgt drittens zwischen Gegensätzen, die als dichotome Extrempunkte des sprachlichen Bewegungsvermögens bestehen bleiben dürfen, sofern die poetische Rede sich in ihnen nicht niederlässt, sondern zwischen ihnen „schwankt“ und „schaukelt“ oder um sich selbst „rotiert“ (WV 7). Zu diesen Gegensätzen zählt für Wühr besonders jener von Wahrheit und Lüge, der in *Das Falsche und die Lüge* durch das Aufrufen sprachphilosophischer Positionen verschieden perspektiviert wird, und den seine Prosa poetisch behandelt. So auch im *Falschen Buch*, wenn beispielsweise in dem Spiel *Wollen wir für die Wahrheit sterben?* (FB 98–108) „der Osten“ mit „dem Westen“ den Tod der Figur

⁵ Dieser Text wählt die Notation der Poetik des Falschen, um sich bewusst vom Wühr'schen Vokabular abzusetzen. Darüber hinaus soll in der Deduktion der textimmanenten Poetik eine Trennschärfe zu Wührs autorpoetischem Gedankengut hergestellt werden.

⁶ Wühr verfasste den *Faulen Strick* im Wissen um eine anschließende Publikation und unter Herannahme eines zirkulären Verfahrens. So behandelt das Tagebuch beginnend am 31. Dezember 1977 auf einer chronologischen Achse (beinahe) jeden Tag über den Verlauf eines Jahres, variiert hierin aber innerhalb einer Zeitspanne von acht Jahren und kommentiert gleichermaßen rückblickend die bereits bestehenden Einträge. Die Jahre 1978–1983 umfassen die Entstehungszeit des *Falschen Buchs*, die derart dokumentiert ist.

⁷ Am 17., 18. und 21. März 1988 hielt Wühr die drei Reden *Das Falsche und die Lüge, Authentizität und Fiktion. Über das O-Ton-Hörspiel* und *Anmerkungen zur Poesie*, die die ausführlichsten Äußerungen zu seinem poetischen Programm darstellen. In ihnen nimmt er Bezug auf die Dankrede zur Verleihung des Bremer Literaturpreises 1984, wie auch auf die im gleichen Jahr gehaltene *Rede eines Falschen über die Lüge oder behauptete Richtigkeiten*, seinem Beitrag zum Grazer Literatursymposion „Über die Lüge“. Gemeinsam mit im Rahmen der Poetik-Dozentur an der Universität Mainz 1983 gehaltenen Vorlesungen, gehen diese Reden dem im *Falschen Buch* realisierten poetischen Prinzip des Falschen voraus. Veröffentlicht wurden sie zuerst in der Zeitschrift *Wespennest* (Wühr 1989), erneut in *Das Lachen eines Falschen. Wiener Vorlesungen zur Literatur*, (Wühr 2002a), hier zitiert als WV.

Jeannes „für die Wahrheit“ verhandelt. Diese jedoch entzieht sich einem Richtspruch, sodass nach ihrer Weigerung zu sterben am Ende des Spiels feststeht: „Es gibt keine Wahrheit. / Es gibt anscheinend keine westliche Wahrheit! / Es gibt anscheinend keine östliche Wahrheit!“ (FB 107) Hierin liegt viertens eine politische Dimension von Wührs falscher Poetik, die, obwohl sie oft weniger prominent gesetzt ist, als es in diesem Beispiel aufgewiesen wurde, bei einer Lektüre immer mitgedacht werden muss.⁸ Gilt für Wühr: „die Entwicklungsgeschichte des Richtigen / ist die Geschichte / der Gewalt / gegen jede Veränderung“ (FB 37 und leicht abgeändert 93), steht das Falsche für Veränderung, indem es sich einer sprachlichen Festlegung entzieht und sich hierin Richard Rortys Begriff eines „sich aktualisierenden Vokabulars“ nähert.⁹ Aber zurück zu Wührs Autorpoetik – in *Das Falsche und die Lüge* wird Wahrheit unter einem weiteren, für diesen Text wichtigen Aspekt kontextualisiert. Hier heißt es unter anderem:

Wenn Wahrheit als Ganzes bei uns nicht vorkommt, würde einer darüber nur traurig sein können, hätten sie oder er Lust am Ende, und zwar von Anfang an: also kein Interesse am Leben. Nicht Bewegung, Ruhe in Frieden wäre als Grab ihm oder ihr ganze Wahrheit. Behauptete ganze Wahrheit wird als Richtigkeit in der schrecklichen Regel zum Massengrab. (WV 15)

Die hier zitierten Zeilen ziehen eine Analogie von „Wahrheit“ zu „Richtigkeit“ und „Tod“; ihre binäre Verkehrung muss demnach „Lüge“ – „Falschheit“ – „Leben“ heißen. Eine erste Annahme darf hier getroffen werden: Wenn Wühr innerhalb einer sich der Lehre oder Poetik des Falschen verpflichtenden Prosa über ‚die Toten‘ schreibt und innerhalb dieser Prosa „Wahrheit nicht vorkommt“ (WV 15), dann sind Wührs Tote der zweiten der hier aufgewiesenen Begriffsketten zuzuweisen. Ein poetisches Verhandeln der Toten erfolgt – unter Heranziehen der oben genannten Prämissen – in einer Sprache, die sich zwischen Gegensätzen bewegt, die sich nicht auf Aussagen festlegen will. Erfahren die Toten demnach eine permanente Umschreibung ihrer eigenen Geschichte, ist diesem poetischen Verfahren, da es die Toten nicht ruhen lässt, ebenfalls ein zeitlicher Aspekt inhärent; Wührs poetische Lehre des Falschen umfasst auch eine Poetik der Zeit. Diese wird von der Figur der Poesie in den auf das *Falsche Buch* folgenden und auf es rekurrierenden *Luftstreichen* wie folgt erfragt:

Warum erzähle ich das Leben Toter weiter, wie ich mir denke, daß es auch hätte sein können? Warum vermehre ich derart ihr Leben? Scheint mir die lebendige Erinnerung an diese nicht genug zu sein? Will ich die

⁸ Wühr verfasste diese Episode eigenen Äußerungen zufolge in Anlehnung an die politischen Geschehnisse im Deutschland der späten siebziger und frühen achtziger Jahre (vgl. Wühr 1993, 47–49).

⁹ Vgl. Rorty 2012, 128.

Vergangenheit in die Zukunft versetzen, damit der Tote nicht nur in meiner Erinnerung lebt? Will Poesie die Endlichkeit aufheben? Will sie Unsterblichkeit? Will sie die Unsterblichkeit aus der Vergangenheit übersetzen in unsere Zukunft?¹⁰

Um die letzten hier aufgeworfenen Fragen, jene nach einer Aufhebung der Endlichkeit zugunsten einer Übersetzung der Unsterblichkeit in die Zukunft, knapp zu beantworten: Poesie will für Wühr genau das. Seine Poesie ‚übersetzt‘ die Vergangenheit in die Zukunft, um sie derart für die poetische Gegenwart zu verlebendigen. Der Prozess der Übersetzung bedient sich philologischer Verfahren, wie sie an Werner Hamachers Verständnis von Philologie anzuschließen sind. Beispielsweise wenn es in Hamachers siebenundsiebzigster These heißt, dass Philologie den Gang aus der Zukunft wiederhole, um von ihr zu holen, was ihr zur Gegenwart fehle, begleitet von der rhetorischen Frage: „Was fehlt ihr, der Philologie? – Nichts fehlt.“¹¹

Der Philologiebegriff, den Hamacher in *Für – Die Philologie* in Auseinandersetzung mit Walter Benjamin, Paul Celan und vor allem Friedrich Schlegel entwickelt, sieht die Grundoperationen der Philologie in „den Bewegungen der Sprache, und insbesondere der Sprache der Dichtung“.¹² So konstatiert Hamacher in Bezug auf Schlegels Auslegung der Philologie als Texte hervorbringender Affekt des Sprechens, dass Philologie in ihrer prosaischen Praxis die prozesshafte Selbstaffektion des Sprachcorpus darstelle, der „immer wieder aufs neue das einmal Gesagte und verändert Wiedergesagte zum Sprechen“ bringe.¹³ Philologie wirkt, indem sie sich verschriftlicht, fragend, wahrnehmend und ändernd auf die Sammlung alles Geschriebenen ein, die sie permanent erweitert. Dient hier die Bewegung der Bestände der real vorliegenden Welt als Quelle für deren Erweiterung, gilt gleiches für Wührs Texte, in denen seine falsche Poesie in ihrer Programmatik ihren intrikaten Text als poetische Nachwelt gerade erst hervorbringt.

Der Ursprung dieser poetischen Nachwelten liegt in Paul Wührs persönlicher Reflexion des Schreibens. Diese wird, seine autorpoetischen Aussagen ergänzend, folgend knapp skizziert. In Wührs Worten liegt sein Interesse an einer Neuverhandlung weltlicher Zeitgesetze in seiner kindlichen Beschäftigung mit der Hervorbringung der Welt. „[...] [I]ch war dauernd beschäftigt, weil ich die Welt neu hervorbringen mußte – das ist ja für mich Poesie – hervorbringen mußte ich sie! Bis ich gelernt hab, daß es das alles

¹⁰ Wühr 1994, 71.

¹¹ Hamacher 2019a, 70.

¹² Hamacher 2019b, 34.

¹³ Hamacher 2019b, 24.

schon gibt!“¹⁴ In dem von Lucas Cejpek aufgezeichneten ‚Selbstgespräch‘, das Aussagen Wührs zu seinem Leben, Denken und Schreiben wiedergibt, folgt auf die geschilderte Erfahrung der Unmöglichkeit einer poetischen Neuschöpfung der Welt, da „es das alles schon gibt“, ¹⁵ das Bewusstsein um eine zweite, durch die Gesetze der Linearität der Zeit bedingte, Limitation:

Mit der Vergangenheit kann ich nichts mehr machen. Ich kann unmittelbar mit ihr nichts mehr anstellen. Das kann ich mit der Zukunft genausowenig – da kann ich die zwei ja austauschen! Das ist ein echtes poetisches Durcheinander! Die Toten sind auch in der Zukunft. Und von dort aus rufen sie zurück in unsere Gegenwart, und zwar bittend, flehentlich bittend: Erzählt uns! – Das ist für mich eine Poesieformel: Erzählt uns nach! Erzählt uns vor!¹⁶

Die hier genannte „Poesieformel“ exemplifiziert Wühr, indem er auf seinen verstorbenen Vater rekurriert: „Also mein Vater ruft aus der Zukunft: Paul! Wennst von mir erzählst, paß nicht auf! Es braucht nix stimmen! Ich hab ja nur ein Leben leider gehabt.“¹⁷

In den zitierten Äußerungen Wührs steckt eine der Poetik des Falschen inhärente Poetik der Zeit *in nuce*. Diese umfasst, und dies wird nachfolgend erörtert, erstens in dem Rekurs auf die Vergangenheit eine literarische Schöpfung der Welt aus bereits vorhandenem Material, ergo eines Sich-Bedienens an vorhandenen Artefakten in philologischen Praktiken des Sammelns, Erschließens und Kommentierens. Zweitens bedarf es einer Verdrehung der Zeit(en), um den Toten ein Wiederauftrittsrecht einzugestehen und um in einem philologischen ‚Totengespräch‘ die Welt als eine literarische Umschrift erzeugen zu lassen. Und drittens braucht innerhalb dieses „poetischen Durcheinanders“ „nix [zu] stimmen“¹⁸ – es darf und soll also in Wühr’scher Manier, wie sie die Lehre oder Poetik des Falschen fordert, ‚falsch zitiert werden‘, sodass eine fiktionale Überschreibung des Seienden eine neue, entzeitlichte poetische (Nach-)Welt gerade erst hervorbringt.

Der Schreiber als Philologe: Praktiken des Sammelns

Aus der frühen Erfahrung, dass es ‚alles schon gibt‘, erwächst bei Paul Wühr ein produktiver Umgang mit den Erzeugnissen der Welt, der sich auf sein gesamtes, genreübergreifendes Werk auswirkt. So sammelt der Hörspielmacher Wühr Stimmen auf den Straßen Münchens, die er zu seinem 1972 mit dem Hörspielpreis der Kriegsblinden ausgezeichneten Originalton-

¹⁴ Wühr 2002b, 16.

¹⁵ Wühr 2002b, 16.

¹⁶ Wühr 2002b, 40–41.

¹⁷ Wühr 2002b, 41.

¹⁸ Wühr 2002b, 40–41.

Hörspiel *Preislied* (1971) montiert. So bedient sich der Lyriker Wühr in seiner fruchtbaren Auseinandersetzung der Schriften des Philologen Johann Georg Hamann, die er in dem Gedichtzyklus *Ob der Magus in Norden* (1995) verarbeitet; und so schreibt schließlich der Autor Wühr eine Prosa, die durchaus als philologische Auseinandersetzung, als ein Erschaffen von Texten ausgehend von seinem eigenen (literarischen) Wissensbestand gelten kann. Ausgangs-,Ort' dieses Wissens ist für Wühr immer München, das sein Erstling in Prosa,¹⁹ das 1970 erschienene „Wörterstadt“-Buch²⁰ *Gegenmünchen*, bereits im Titel trägt. Führt dieses in zehn Stadtrundgängen durch Wührs Geburts- und Heimatstadt, und darin gleichsam rückwärts durch die Zeitebenen von der Entstehungszeit des Textes (1968), zum Kriegsende 1945, über den Nationalsozialismus, die Münchener Räterepublik bis in die Erdgeschichte,²¹ verhält es sich bei der dreizehn Jahre später folgenden Publikation *Das falsche Buch* anders. Indem *Das falsche Buch* die westliche Kulturgeschichte falsch zitiert, ruft es ihre Bestände aktualisierend auf, um sie in den Spielen der Protagonisten umzuschreiben. In diesen Spielen entspinnt sich der intrikate, in Fortsetzungsgeschichten erzählte Text, der keine Handlung zu einem Ende hin verfolgt und durch Teilung und Vermehrung seiner Figuren wie Erzählstränge austreibt.²² Was (lesbar) bleibt, sind „Bruchstücke, um nicht zu sagen: ein Durcheinander, nichts Ganzes, nichts Halbes, nichts ganz Richtiges und nichts ganz Falsches“ (FB 542). Die Ausstellung dieser „Bruchstücke“ spielt mit einem generellen Signalisieren von Texten hinsichtlich deren Selbstverständnisses als Teil oder Ganzes, einem Bedenken ihrer Partialität oder Integrität und schließlich dem, was ihrer „impliziten Poetik zufolge unter Werk und Fragment“ zu fassen ist.²³ Obwohl *Das falsche Buch* seinen fragmentarischen, unabschließbaren Charakter in textuellen Einschüben betonend hervorhebt, gilt erst einmal auch für diesen Text, was Justus Fetscher Literatur im Allgemeinen zuschreibt:

Jedes Werk ist wesentlich Fragment, jedes Fragment Werk, nämlich paradoxe Einheit von Begrenztem und Unbegrenztem, da Unbegrenztem. Unbegrenzbar ist alles Geschriebene, weil es nicht alles sagen, geschweige denn mitteilen kann, und weil es in einem

¹⁹ Hier muss auf den Zusatz „für erwachsene Leser“ verwiesen werden; Wührs Kinderbücher *Der kleine Peregrino: Die Geschichte eines Seilradfahrers* und *Basili hat ein Geheimnis* sind bereits 1960 und 1964 erschienen.

²⁰ Wühr 1970, Klappentext.

²¹ Vgl. Hoffmann 2007, 62–63.

²² Siehe hierzu FB 112: „Da wurde ich ausführlicher uns sprach vom Altmeister Sue, der seine Fehler auf das natürlichste machen durfte, indem er bereits verstorbene Protagonisten ohne Kommentar an dem Geschehen teilhaben ließ in der nächsten Folge seiner Fortsetzungsgeschichten. Also, weil hier auf dieser Freiheit von Fortlauf, oder gar Ablauf, oder gar Handlung, oder gar einer, nicht gesprochen werden dürfte, sei es ganz natürlich, sozusagen, wenn Verführungen vorkommen würden.“

²³ Vgl. Fetscher 2005, 551.

fortdauernden Prozeß der Geschichte, der Literatur und beider Interpretationen steht.²⁴

Indem *Das falsche Buch* sowohl durch seine formale Anlage als auch durch seinen selbstreflexiven Gebrauch von Sprache fragmentarisch bleibt, markiert es die Unbegrenzbarkeit und Unabschließbarkeit seines Textes im Sinne seiner immanenten falschen Poetik. Für Wührs Werk gilt mithin die prinzipielle Charakteristik von Kunstwerken als fraktal, wie sie John Briggs beschrieben hat, und zwar insofern, als dass sie stets neue Welten in die bestehende Welt setzen.²⁵

Schauplatz dieser neuen, fiktiven Welt ist auch im *Falschen Buch* München, allerdings einerseits begrenzt auf den abgesperrten Platz der Münchener Freiheit und andererseits gleichsam geöffnet für erfundene Gebäude und Orte, wie auch für solche des realen europäischen Kulturraums, die, wie eingangs bereits angemerkt, performativ auf die Freiheit versetzt werden. Um dies nochmals zu verdeutlichen: Durch die sprachliche Nennung erscheinen im Text beispielsweise die Raubritterburg Stein, die Bäckerei Strunsky, das Kaufhaus Hertie, ein Sandkasten, das Elisarion, das Studio 54, Rousseaus zeitweiliger Wohnort ‚Les Charmettes‘, das Forum (Romanum), oder die Dominus Flevit Kapelle. In ihrer Gesamtheit erweisen sie sich als „eine Schichtung aus kulturgeschichtlichen Ablagerungen, die das Bild der Stadt maßgeblich prägen“.²⁶

Nicht nur wird die Münchener Freiheit zum Sammelbecken von Lokalitäten des europäischen Kulturbestandes, gleiches gilt für das im *Falschen Buch* auftretende Personal. Dieses setzt sich ebenso aus erfundenen wie real-historisch ‚echten‘ Figuren zusammen.²⁷ Die erfundenen Figuren, auch „Pseudos“ (FB 9) genannt, kommen durch künstliche Zeugungen und Vermehrungen als ‚Hirngespinnste‘ und ‚Kopfgeburten‘ der sie folgend theatralisch lenkenden Autor-Figur auf die Freiheit. In ihrem Zur-Welt-kommen konnotieren sie nicht nur antike Geburtsmythen, wie etwa die Kopfgeburt der Athene oder die Schenkelgeburt des Dionysos, sondern verweisen darüber hinaus in den Inszenierungen und Spielen des Textes ebenfalls auf Zerreißungsmomente der griechischen Mythologie, wie sie vor allem die Schicksale und Taten von Adonis, Pentheus, Orpheus und Medea berichten.²⁸

²⁴ Fetscher 2005, 551.

²⁵ Briggs 1992, 140.

²⁶ Grimm 1997, 254.

²⁷ Einen Überblick über die auftretenden Personen des *Falschen Buchs*, der die hier getroffene Einteilung in fiktive und historische Figuren ebenso setzt, liefern Echtler und Hagestedt 1987, 160–169.

²⁸ Vgl. Fetscher 2005, 570. Vgl. FB 78, Kapitel *Zeugung und Geburt der Nathalie im Pub* – diese Zeugung erfolgt aus einer Kniekehle der Figur Poppes; vgl. ebenso FB 159, Kapitel *Aus*

Hierin dienen sie nicht nur als Referenz auf die Kulturgeschichte, sondern verstärken ebenso die ostentative Fragmentarizität des Wühr'schen Textes. Die ‚echten‘ Figuren sind hingegen direkt der Historie samt ihren kulturellen Erzeugnissen entnommen. So zählen zum historischen Personal beispielsweise Jesus, Niklas Luhmann, Johann Georg Hamann, Jacques Lacan und Fidus. Daneben ermittelt aber Edgar Allan Poes fiktionale Figur Auguste Dupin, David Hockneys in grellen Farben gemalte ‚nackte Jünglinge‘ betreten aus ihren Gemälden hinaus die Freiheit, und in Goethes *Hermann und Dorothea* entbrennt eine unkonventionelle Sandkastenliebe. Im *Falschen Buch* wird, da es „alles schon gibt“,²⁹ die poetische Welt aus einer Sammlung der Erzeugnisse der bereits vorhandenen Welt erschaffen.

„Es ist beim Sammeln“, so konstatiert Walter Benjamin, „das Entscheidende, daß der Gegenstand aus allen ursprünglichen Funktionen gelöst wird um in die denkbar engste Beziehung zu seinesgleichen zu treten.“³⁰ Was beim ersten Lesen paradox wirken mag – ein In-Beziehung-Setzen durch ein Von-Beziehungen-Lösen – geschieht in Wührs *Falschem Buch* durch das Sammeln eines Dritten. Dieses Dritte vermag es, Figuren und Orte neu zu konfigurieren und zu kontextualisieren, denn es setzt die Zeit der Geschehnisse in Gang. Es handelt sich hierin um Stoffe, mythische und historische, literarische und philosophische, die in Inszenierungen der sich ständig erweiternden Figurenzahl auf immer neu hinzukommenden Schauplätzen aktualisierend aufgerufen und umgedeutet werden. In den Inszenierungen, die Titel tragen wie *Die Umdrehung der Antigone, ein Spiel nach Sophokles*, oder *Zwei Mütter und Hamlet-Orest. Ein Spiel zwischen zwei Obst- und Gemüseständen*, werden das bunt Gesammelte und die bunt Versammelten erschlossen und kommentiert – und darin philologisch vervielfältigt. Hier ist eine Analogie zu Hamachers Konzeption der Philologie zu ziehen. Ihr zufolge ist Philologie „die Erweiterin, Zusetzerin, Hinzufügerin, der nichts Gesagtes oder Geschehenes genügt; sie geht über alles, was als Aussage oder Text vorliegt, hinaus und geht dahinter zurück, um es in seiner Bewegung aus Herkunft und Zukunft zu zeigen“.³¹ Durch Vermengung und Umkehrung erfahren die Stoffe eine der Hochkultur zusetzende Erweiterung zu Hypertexten, indem sie das gemeinhin als allgemeingültig und wertvoll Erachtete zersetzen. Wenn auch nicht ganz: Als sogenannte falsche Kyniker

der Nase der Rosa werden gezogen: Zaara, Hussan und Adrian. Die Schlacht bei Larissa, wie auch FB 185, Kapitel *Nathalie wird zerrissen*. Wortwörtlich.

²⁹ Wühr 2002b, 16.

³⁰ Benjamin 1972, 217.

³¹ Hamacher 2019b, 9.

oder „halbe Hunde“ (FB 69) vollziehen die falschen Figuren in ihren Spielen den Austritt aus der Kultur als Eintritt. In dieser stofflichen Vervielfältigung zeigt sich die Welt des *Falschen Buchs* – als die vielleicht „beste aller Welten“ (FB 202) – in einer spielerischen Neuverhandlung des Kanons des kulturellen Traditionsbestandes.

Die Welt des *Falschen Buchs* entsteht in einer *creatio ex materia*. Sie ist ein Entwurf, dessen Material jederzeit der poetischen Neukonstruktion im Sinne von Nelson Goodmans *worldmaking* verfügbar ist.³² Es bedient sich hier aber nicht nur der Autor Wühr des weltlichen Materials als Quelle der Poesie, gleiches gilt für die Autor-Figur des Textes. Sie eröffnet das literarische Werk mit der Aussage, im Akt des Schreibens Schöpfer, Erdenker oder Erfinder aller kommenden Ereignisse zu sein (FB 31). Der Schreibakt selbst, die Hervorbringung von Text und hierin: von Welt, verschmilzt im *Falschen Buch* durch die Rolle, die die Autor-Figur einnimmt, mit philologischen Verfahren der Welterzeugung. Beide werden vom Text selbstreferenziell ausgestellt, wie es beispielsweise ein Kommentar der Autor-Figur über die Münchener Freiheit zu illustrieren vermag: „Was heißt hier überhaupt Platz. Das ist alles Papier.“ (FB 57) Und Papier will beschrieben werden. Die poetische Welt des *Falschen Buchs* ist demnach ebenso eine ‚erschriebene‘, die durch performative Akte sprachlich erst entsteht.

Falsche Zeiten. Philologie als Totengespräch

Ob auf Papier erschrieben oder in Phantasie erdichtet – Wührs fiktive Welt bedarf, will sie die Toten aus der Vergangenheit in die Zukunft versetzen, einer ablaufenden, verstreichenden Zeit, in der diese ihr Wiederauftrittsrecht erhalten können. Diese Zeit folgt im *Falschen Buch* bis hinab ins Totenreich ihren eigenen Gesetzen, zu den im Folgenden einige Überlegungen angestellt werden. Denn Wührs Schöpfung aus dem (Vorhanden-)Sein bedingt eine Aufhebung der zeitlichen Linearität zugunsten einer komplexen Textur miteinander kommunizierender Geschichten. Hierin erfolgt auch eine ‚Wiederbelebung‘ der Toten, die ein Leben in vielen „falschen Welten“,

³² Vgl. Rupprechter 1998, 149. Nelson Goodman zufolge befindet sich die Welt in einem permanenten Umbau, durch den neue Welten aus den vorhandenen erzeugt werden. Dies geschieht auf Grundlage bereits bestehender Versionen von Welten, die selbst in ständiger Veränderung, in einem andauerndem Umbau sind. Dessen Modi differenziert Goodman in sieben Operationen der Welterzeugung: Komposition und Dekomposition, Gewichtung, Ordnen, Tilgung und Ergänzung und Deformation – „Whatever else may be said of these modes of organization, they are not 'found in the world' but built into a world. Ordering, as well as composition and decomposition and weighting of wholes and kinds, participates in worldmaking.“ (Goodman 1978, 14)

„gleichzeitig und nacheinander“³³ ermöglicht. Um Zeit ihrer Linearität entheben zu können, sodass nach einer Feststellung der Pseudos gilt: „[a]uf den Seiten des Buches läßt sich mit der Zeit frei schalten und walten“ (FB 36), muss sie erst einmal beginnen. Mit einem Seitenblick auf die bereits angedeutete Exposition des *Falschen Buchs* kann folgend nicht nur der Beginn der erzählten Zeit, sondern ebenso jener ihrer Umkehrungen im Sinne einer Poetik der Zeit nachvollzogen werden.

Es wurde bereits festgehalten, dass der abgegrenzte Platz der Münchener Freiheit den Ereignisraum des *Falschen Buchs* darstellt. Das Betreten dieses Bereichs und hierin: das Übertreten der ihn markierenden Absperrung durch die Autor-Figur kennzeichnet den Zeitenbeginn der Handlung und hierin gleichermaßen den Beginn der textlichen Performativität. „Ich traf auf eine Absperrung. Das Seil werde um denjenigen Teil der Stadt gespannt, in dem die Ereignisse stattfänden, sagte man mir. Selbstverständlich ließ ich mir nur sagen, was ich schon wußte, weil diese Ereignisse von mir erfunden sein werden [...]“ (FB 31). In diesem Satz, mit dem der Text des *Falschen Buchs* eröffnet wird, proklamiert die Autor-Figur im Schreiben den Text gerade erst hervorzubringen. Dass aber eine *creatio ex nihilo* zu Beginn des *Falschen Buchs* gerade nicht vorliegt, das impliziert sein erster Satz: Am Anfang findet sich der „Schreiber“ vor dem „weißen Papier“ (FB 718) vor einer bereits geschriebenen Absperrung ein.

Bewacht wird diese von zwei Polizisten, mit denen die Autor-Figur ein dialektisch verfahrenes Gespräch beginnt. Nach einem ihr gegenüber ausgesprochenen Bewegungsverbot stellt die Autor-Figur fest: „Ich begreife [...]. Ich darf dieses Buch nicht schreiben.“ (FB 31) Der getroffene Entschluss aber hebt sich in dem Prozess des Fortschreibens selbst auf: „Tatsache ist, daß ich dieses Buch bereits schreibe“ (FB 31), sodass die Autor-Figur ein Übersteigen der Absperrung bewirken kann: „Ich stieg. / So begann ich mein Buch.“ (FB 34) In der Exposition des *Falschen Buchs* liegt demnach eine Grenzüberschreitung in der Zeit, denn der Dialog suggeriert die Überschreitung der Absperrung als notwendige Bedingung des Schreibens des Buches, diese Handlung findet aber bereits statt. So müsste sich – der Logik nach – das am Ende der Exposition stehende Übersteigen des Seils noch vor deren Beginn ereignet haben. In Wührs falsch gewählter Reihenfolge aber

³³ WV 8–9: „In diesen falschen Welten – und wir leben in vielen, gleichzeitig und nacheinander – läßt sich ein Falscher auf keine Richtigkeit ein, auch nicht auf die Behauptung: diese Welt sei richtig falsch.“ Vgl. FB 266–268, das Kapitel *Mit Poppes im Café Freiheit: Manipulationen mit Tempora. Austausch von Vergangenheit und Zukunft. Es geht uns um die Toten*, worauf unten weiter eingegangen wird.

schiebt sich das Zukünftige, als das immer schon vollzogene, vor die Gegenwart des Textes.³⁴

Hierin hebt sich Linearität im Erzählen auf, sodass die Fortsetzungsgeschichten des *Falschen Buchs* in ihrer Reihenfolge keine Stringenz aufweisen. Gemäß der eingangs erwähnten ‚Poesieformel‘ kommt es derart im gesamten Textverlauf zu „Vorahnungen“, „Verführungen“, „Vorverweisen“, „Verschiebungen“ oder gar „Versäumnissen“ (FB 34, 47, 51, 112).

Diese Verkehrung der Zeiten wird ebenfalls vom Text selbst verhandelt. In dem Kapitel *Manipulationen mit Tempora. Austausch von Vergangenheit und Zukunft. Es geht uns um die Toten* (FB 266–268) sind die Verhandelnden die Autor-Figur und ihr erster Pseudo Poppes. Thematisiert wird die Unmöglichkeit einer zeitlichen Verankerung des Augenblicks, der sich weder in seinem Anfang noch in seinem Ende sprachlich greifen lässt: „Also Poppes: Der Beginn der Vergangenheit am einen Ende des Augenblicks, den wir hier festhalten: hat gar kein Ende, weil er selbst der Anfang ist dieses Augenblicks, der an seinem Ende, als Beginn der Zukunft, kein Ende hat, weil er selbst das Ende ist.“ (FB 266) Die Autor-Figur folgert weiter: „Das Ende [des Augenblicks], das die Vergangenheit beginnt, beginnt auch den nächsten Augenblick. [...] Dann ist, sagte Poppes: das Ende, das die Vergangenheit beginnt: auch das Ende, das die Zukunft beginnt.“ (FB 267) Wenn aber das Ende eines Augenblicks gleichermaßen Zukunft und Vergangenheit hervorzubringen weiß, dann dient das versuchte Festhalten eines Augenblicks der ‚Vernichtung‘ einer eindeutigen Vorstellung:

Und wir haben eine unserer Vorstellungen vernichtet, weshalb?
Um, sagte ich: die Toten nicht tot sein zu lassen.
Wie das?
Um die Toten, die wir uns in der Vergangenheit denken: in der Zukunft denken zu können.
Dann wären sie ungelebte! (FB 267)

In der poetischen ‚Vernichtung‘ richtiger Vorstellungen von Vergangenheit und von Zukunft, die die Toten in eine fiktive Zukunft versetzt, verliert der Tod, als das das Leben abschließende Ereignis, seine Bewandnis, eine rückblickende Deutung gerade erst zu ermöglichen. Diese ‚Wiederbelebung‘ der Toten verweigert demnach nicht nur eine Abschließbarkeit der Erzählung, sondern ebenso ihre Eindeutigkeit.³⁵ Die aus Realien und Phantasmen

³⁴ Vgl. Beil 1987.

³⁵ Hier drängt sich ein Verweis auf Blumenberg 1983, 12–13 nahezu auf. Blumenberg unterscheidet verschiedene „Wirklichkeitsbegriffe“, deren dritter die Wirklichkeit, ähnlich Wührs Figuren, innerhalb der Narration einer Realisierung von Handlungen denkt. Realität

geschöpfte Welt des *Falschen Buchs* avanciert zu einer umgekehrten Nachwelt nicht der zukünftig Lebenden, sondern der zukünftig Toten.

Indem Wühr die Toten nicht ruhen lässt, sondern sie vielmehr seinem erfundenen Personal an die Seite stellt, kreiert er Szenen, die – trotz starker Abweichungen der formalen Gestaltung – einige Analogien zum lukianischen Totengespräch aufweisen. Die Textart des Totengesprächs leitet sich von den im zweiten Jahrhundert nach Christus entwickelten *Nekrikoï Dialogoi* des Syriers Lukianos aus Samosata ab und hat seither diverse Umwandlungen erfahren. Ursprünglich stellt sie eine Sondergattung des Dialogs dar, in der kurze Gesprächsszenen an verschiedenen Schauplätzen der antiken Unterwelt zwischen Verstorbenen geschildert werden.³⁶ Liefert der Hades bei Lukian den Begegnungsort und hierin das Setting für Totengespräche, tauscht Wühr diesen gegen die Münchener Freiheit. Lukian lässt die Schauplätze der Gespräche innerhalb der Unterwelt wechseln, Wühr hingegen versetzt unterschiedlichste Bauten auf die Münchener Freiheit und gestaltet hierin den Handlungsort seines Textes permanent um. Diesen bespielen bei Lukian meist zwei, einer heterogenen Gruppe an real-historischen, mythischen und erfundenen Figuren entnommene Tote,³⁷ die miteinander ins Gespräch kommen und sich in ihrem Auftreten entindividualisiert und allegorisch zeigen, so spricht in dem Totengespräch der *Entlaufenen* beispielsweise die Philosophie.³⁸ Dieser Zusammenstellung an Figuren kommt auch Wühr nach, der allerdings häufig mit einer Heterogenität in ihren gemeinsamen Auftritten bricht; ihrer Unterschiedlichkeit gemäß konfrontieren die Figuren sich auch bei Wühr in lukianischer Tradition mit ihren Anschauungen. Hier gilt es anzumerken, dass – seit Humanismus und Reformation – in der Traditionslinie des Totengesprächs neben Figuren der Antike solche der neueren Zeit, selbst Zeitgenossinnen und -genossen und unter diesen noch Lebende treten, sowie sich auch Autoren gegenüber ihren fiktiven Gestalten in Literarizität zu

wird im Rahmen von Blumenbergs drittem Wirklichkeitsbegriff „als Resultat einer Realisierung“ begriffen, demnach kann erst der Abschluss einer Lebenszeit Aufschluss über die Wirklichkeit des entsprechenden Subjekts geben. – „Es ist unschwer zu sehen“, folgert Blumenberg, „daß dieser Wirklichkeitsbegriff eine gleichsam ‚epische‘ Struktur hat, daß er notwendig auf das nie vollendbare und nie in allen seinen Aspekten erschöpfte Ganze einer Welt bezogen ist, deren partielle Erfahrbarkeit niemals andere Erfahrungskontexte und damit andere Welten auszuschließen erlaubt.“

³⁶ Vgl. Schelle 1984, 475.

³⁷ Hinter den erfundenen Figuren Lukians verbergen sich seinen Zeitgenossen erkennbare Persönlichkeiten aus seiner Gegenwart. Vgl. Schelle 1984, 479.

³⁸ Vgl. Schelle 1984, 479. Dieses allegorische Verfahren wird Wühr sich in den auf *Das falsche Buch* folgenden *Luftstreichen* zu eigen machen, in denen er die Figur Nathalie ebenso als Philosophie auftreten lässt.

verantworten haben.³⁹ Wührs Wiederbelebung der Toten bildet, da er sich nicht nur auf antikes Personal beruft, in Anbetracht der literarischen Entwicklung des Totengesprächs demnach keine Ausnahme.⁴⁰

Gehen im lukianischen Totengespräch auch Topoi, Motive und Situationen, sofern sie mit bestimmten Begebenheiten verknüpft sind, aus dem Fundus von Geschichte und Mythen hervor,⁴¹ gilt gleiches darüber hinaus auch für Wührs Wahl der Stofflichkeit, auf der die verschiedensten Spiele, Inszenierungen und Aktionen des *Falschen Buchs* basieren. Daneben nutzt Lukian in meist parodistischer Verwendung Zitate, die Hansjörg Schelle auf Homer, Hesiod und die Tragiker zurückführt.⁴² Während Wühr aus seiner Gegenwart heraus und darin auf einen breiteren Kanon zurückgreifend, nicht nur antike Dramatiker, sondern ebenfalls Personen seiner Mitwelt falsch zitiert.

Der hier wesentliche Punkt aber liegt in der Aufhebung der geschichtlichen Zeit. Lukian bewirkt diese dadurch, dass er Figuren aus verschiedenen Epochen gleichzeitig auf einen Schauplatz versetzt, auf dem sie miteinander sprechen und agieren. Diesen „burleske[n] Anachronismus“ macht sich nun auch Wühr zu eigen.⁴³ Indem bei beiden die geschichtliche Zeit aufgehoben wird, kommt es in der gerade genannten Gleichzeitigkeit von Personen, Orten und Stoffen verschiedener Epochen zu einer Entzeitlichung in dem Sinne, dass Zeit nicht mehr historisch verortbar ist.

In den vorangegangenen Ausführungen wurde deutlich, dass Zeit im *Falschen Buch* nicht linear gefasst werden darf und dass sie ferner, um dies zu erreichen, richtige Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft vernichtet. In Analogie zum lukianischen Totengespräch, das als inszenatorischer Modus der Zitation verstanden werden kann, gestaltet sich *Das falsche Buch* als eine Form der narrativisierten Hermeneutik. In der sich ableitenden unübersichtlichen Textur ist Wührs Zeitlichkeit an Hamachers Idee der Philologie anschließbar. Wurde eingangs bereits dessen siebenundsiebzigste These anzitiert, die mit der Überlegung beginnt, dass Philologie nicht das Vergangene wiederhole, sondern das, was von ihm in die Zukunft gehe,⁴⁴ so kann hier angenommen werden, dass Philologie als Mediator der Zeit wirkt, indem sie Vergangenes,

³⁹ Vgl. Fontenelle 1991.

⁴⁰ Vgl. Schelle 1984, 480–481.

⁴¹ Vgl. Schelle 1984, 479.

⁴² Vgl. Schelle 1984, 479.

⁴³ Schelle 1984, 479 verweist an dieser Stelle auf Wieland, dem er bezüglich Lukians Spiel mit der Zeit die Äußerung des „burleske[n] Anachronismus“ zuschreibt.

⁴⁴ Hamacher 2019a, 70: „Philologie wiederholt diesen Gang und holt aus der Zukunft, was ihr zur Gegenwart fehlt. – Was fehlt ihr, der Philologie? – Nichts fehlt.“

das zukünftig von Wirkung ist, vergegenwärtigt. Darüber hinaus aber ist Philologie für Hamacher aber auch

[...] Nekyia, Abstieg zu den Toten, *ad plures ire*. Sie gesellt sich zum größten, sonderbarsten, immer wachsenden Kollektiv und gibt etwas vom Leben ihrer Sprache dahin, um diese Unterirdischen zum Sprechen zu bringen; sie stirbt [...] um den einen oder anderen von jenen Vielen für eine Weile in ihrer Sprache zum Nachleben zu verhelfen.⁴⁵

Philologie gibt ihre Sprache für die Toten, Sprache aber ist „das Tabu über den Tod“,⁴⁶ über das die Philologie wacht, indem sie es beständig bricht. Für Dichtung, als *prima philologia*, gilt ein Brechen mit einem Verschweigen des Todes und der Toten insbesondere. Bei Wühr ist dieses Brechen, so wurde bereits aufgezeigt, auto(r)poetisch wie poetisch prominent gesetzt.

Das Problem mit dem Tod in Wührs Poetik des Falschen

Bislang konnte festgestellt werden, dass sich erstens die Welt, die im *Falschen Buch* entworfen wird, aus einer Sammlung kultureller Erzeugnisse: Topoi, Personal und Stoffen, speist. Und zweitens wurde aufgewiesen, dass sich die darin ereignenden Geschehnisse zum einen auf Erzeugnisse des kulturellen Traditionsbestandes zurückführen lassen und sich zum anderen nicht an die Linearität der Zeit halten; dass sie nicht nur Spiel, sondern auch ein Spiel (mit der Zeit) sind. Wozu aber das alles?

Beide nun – Welterzeugung und Welterfahrung – generieren sich aus Wührs Poetik des Falschen, die den Ausspruch Adornos, nach dem es kein richtiges Leben im falschen gebe,⁴⁷ verkehrt. Um dies nochmals zu skizzieren: Die Poetik des Falschen verwirft alles Richtige. Wenn das Falsche in ständiger Bewegung zwischen den Gegensätzen „schwankt“, „schaukelt“ oder „rotiert“ (WV 7), so setzt sich das Richtige in den Gegensätzen nieder, behauptet demnach gesetzte Positionen für sich. ‚Richtig‘ ist also für Wühr, was Eindeutigkeit erlaubt und – im schlimmsten Fall – gar dichotome Wertungen vornimmt. Richtig ist für Wühr auch der Tod, da er ein Ende markiert und darin ein Fortschreiben verhindert. Der Tod ist für Wühr ein absolutes Erstarren, während seine Poetik des Falschen in der Bewegung lebt. Im Sinne einer ‚falschen Poetik‘ muss der Tod als ‚richtiger Abschluss‘ zwingend nivelliert werden. „Wenn es doch etwas ohne Anfang und Ende gäbe: so etwas Falsches“⁴⁸, notiert Wühr im Mai 1985 in den *Faulen Strick*. Und im Juni des

⁴⁵ Hamacher 2019a, 68.

⁴⁶ Hamacher 2019a, 75.

⁴⁷ Adorno 2018, 43.

⁴⁸ Wühr 1987, 130. In seiner Gänze lautet der Eintrag vom 22. Mai 1985 wie folgt: „Tod. Das darf kein richtiges Wort sein. Wenn es ein falsches ist, sind wir gerettet. Dann nämlich ist der

gleichen Jahres heißt es: „Ich schreibe diesen Grabspruch noch einmal: Ich glaube nicht, daß der Tod falsch ist. Er ist richtig. Und ich werde eine Ewigkeit darunter leiden. Einmal richtig geworden. Einmal tot.“⁴⁹

Zum anderen aber erlaubt der Tod als das das Leben abschließende Ereignis eine rückgewandte Deutbarkeit. In Wührs Erzählen kann und soll diese aber nicht eintreten, gilt doch seine Poesieformel „Erzählt uns nach! Erzählt uns vor!“⁵⁰. Diese wird auch von den Figuren des *Falschen Buchs* aufgenommen. Im dritten Teil der Inszenierung *Die Umdrehung der Antigone* formuliert dies die Figur Nathalie wie folgt:

Das sagt eine Tote, begann Nathalie. Das sagt Antigone. Ich bin tot in der Zukunft. In ihr, in Wahrheit aber: bin ich nicht tot. Das bin ich nicht, weil ich überhaupt noch nicht fertig bin mit meinem ganzen Leben. Das werde ich niemals werden. Ich und mein Leben wollen immer wieder und neu und anders erzählt werden. Beispiele erzählte ich schon, oder von solchen Erzählungen über meine Person und mein Leben ging doch die Rede. (FB 414)

In ihrer Bitte, „immer wieder und neu und anders erzählt [zu] werden“, fordert Nathalie als Antigone philologische Arbeit an ihrer Stofflichkeit, da Philologie, um diesen Gedanken an Hamacher anzuschließen, „das einmal Gesagte und verändert Wiedergesagte zum Sprechen“ bringt.⁵¹

In seinen mannigfachen Exegesen wurde der Antigone-Stoff in den über den Text des *Falschen Buchs* verteilten Fortsetzungsgeschichten wiederholt falsch zitiert. Im Zusammenhang mit seinem Befund, dass „Geschichte schreiben“ „Geschichte zitieren“ bedeutet, hat Walter Benjamin darauf hingewiesen, dass Zitieren ein Loslösen des zu Zitierenden aus seinem ursprünglichen Zusammenhang impliziert,⁵² wodurch die Bedeutung des Zitiertens für eine Neuverhandlung bildlich gesprochen offen liegt. Wührs falsches Zitieren geht darüber hinaus, indem es eine bewusst ‚falsche‘, d. i. veränderte Wiedergabe des ursprünglichen Textes fordert. Hierin ist das falsche Zitat Hans Blumenbergs Begriff des *Grenzereignisses* vergleichbar, wie ihn der Text *Sprachsituation und immanente Poetik* (1966) entfaltet. Blumenberg versucht hier eine „Funktionsbestimmung der poetischen Sprache“ im Hinblick auf immanente Poetiken.⁵³ Poetische Texte verweisen ihm zufolge auf die der Sprache immanente Vieldeutigkeit, indem sie neue

Tod nicht Ende. Vielleicht lehrt er uns, wie richtig der Anfang ist, der nicht sein wird. Wenn es doch etwas ohne Anfang und Ende gäbe: so etwas Falsches.“ (FS 130)

⁴⁹ Wühr 1987, 233.

⁵⁰ Wühr 2002b, 40–41.

⁵¹ Hamacher 2019b, 24.

⁵² Benjamin 1972, 595: „Geschichte schreiben heißt also Geschichte *zitieren*. Im Begriff des Zitierens liegt aber, daß der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird.“

⁵³ Blumenberg 2012, 139.

Deutungen hervorbringen.⁵⁴ Der ästhetische Effekt poetischer Texte liegt in der „Überraschung am Vertrauten“, Poetisierung ist für Blumenberg mit der Erfahrung von Neuheit und Erstmaligkeit verbunden.⁵⁵ Ferner aber kommt es in Poesie zu einem Grenzereignis. Dieses beschreibt einen Punkt, an dem der „semantische Dienstwert der Sprache gleichsam versagt“ – Sprache kann hier weder bezeichnen noch Eindeutigkeit generieren.⁵⁶ Dies geschieht auch im falschen Zitat, das dem Wiedergesagten philologisch zusetzt. Das falsche Zitat löst Orte, Personen und Stoffe aus ihrem ursprünglich verankerten Kontext, erzeugt aber, indem sie im neuen Umfeld erkennbar bleiben, im Sinne von Blumenbergs Grenzereignis eine „Überraschung am Vertrauten“, die eine Eindeutigkeit verweigert. In diesem semantischen Prozess werden die Bedeutungen des ursprünglichen Zitats kumulierend bewahrt, während es zugleich um Bedeutungen erweitert wird. Hierin gleicht wiederum das falsche Zitat dem methodischen Verfahren der Philologie nach dem Verständnis Hamachers:

Sie [die Philologie] ist vor allem, was sie außerdem noch ist, die Erweiterin, Zusetzerin, Hinzufügerin, der nichts Gesagtes oder Geschehenes genügt; sie geht über alles, was als Aussage oder Text vorliegt, hinaus und geht dahinter zurück, um es in seiner Bewegung aus Herkunft und Zukunft zu zeigen; sie ist die Geste eines Darüberhinaus, die nie überflüssig sein kann, weil sie die Bewegung des Sprechens selbst ist, das sich über alles schon Gesprochene und noch zu Sprechende hinwegsetzt.⁵⁷

In der „Bewegung des Sprechens selbst“, in der poetischen Transformation durch das falsche Zitat, wird durch ein Erweitern, Zusetzen und Hinzufügen eine oszillierende Vieldeutigkeit hervorgebracht, in der alle Bedeutungen miteinander und ineinander wahrgenommen werden können.⁵⁸ Dies macht sich das falsche Zitat zunutze, indem es tradierte Stoffe und deren Exegesen vom Ursprungstoff ausgehend, um- oder neuschreibt. Es bedient sich der reichen Sammlung kultureller Artefakte und Stoffe, um sie bis zur Unkenntlichkeit in ihrer Bedeutungsfülle ineinander zu verweben. Hierin kommt es zu einer gegenseitigen Störung und Aufhebung, vergleichbar einer von Blumenberg in Abgrenzung zu alltäglichen Sprachsituationen formulierten ästhetischen Sprachsituation

[...] in der die angesetzten Bilder nicht aufgehen, [...] in der die Herkunftshorizonte mythischer Anspielungen ständig und ohne Hilfen wechseln, [...] und wo der gebildete Leser nur zu oft nicht weiß, ja nicht

⁵⁴ Vgl. Blumenberg 2012, 145.

⁵⁵ Vgl. Blumenberg 2012, 146.

⁵⁶ Blumenberg 2012, 147.

⁵⁷ Hamacher 2019b, 9.

⁵⁸ Kurz 1999, 103.

einmal errät, woher eine ‚Zutat‘ genommen sein könnte [...], wo also auch das bestausgerüstete Bildungsarsenal nicht zur Beruhigung verhilft.⁵⁹

Um dies am Schauplatz des Antigone-Beispiels zu exemplifizieren: Das diesen Abschnitt einleitend besprochene Zitat aus dem in mehreren Fortsetzungsgeschichten behandelten Spiel *Die Umdrehung der Antigone* entstammt dem Kapitel *Auf dem Friedhof (Wüste)*. *Nathalie spricht als Antigone von ihrer Ambiguity*. Der hier aufgerufene Ort Friedhof / Wüste wird in der Exposition des *Falschen Buchs* eingeführt; das Kapitel *Gespräch mit dem Magus in Norden: Die Wurfschaukel* beginnt mit dem Satz: „In der Wüste, alias Parkplatz, war ich plötzlich nicht mehr allein.“ (FB 39) Hier kann dreierlei deduziert werden: Erstens wird der realweltliche Parkplatz der Münchener Freiheit im Text aufgerufen und durch eine Wüste überschrieben, die später zum Ort des Friedhofs wird. Eine eindeutige Zuschreibung oder Festlegung einer Topographie der Freiheit findet demnach nicht statt. Zweitens tritt in dem kurzen Kapitel Johann Georg Hamann als Gesprächspartner der Autor-Figur mit ‚zunehmender Wahrscheinlichkeit‘ aus dem Text hervor – sodass rückblickend und unter Zuhilfenahme eines ‚bestausgerüsteten Bildungsarsenals‘ die Wüste als Verweis auf Hamann ausgemacht werden kann. Denn in der hier zitierten Eröffnung steckt sowohl eine Anspielung auf Hamanns Schrift *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten* (1784) als auch auf Hamanns Maske eines ‚Predigers in der Wüste‘.⁶⁰ Indem nun aber drittens Nathalie als Antigone in der Wüste auftritt, wird nicht nur an die vorherigen Fortsetzungsgeschichten angeknüpft, die das Spiel *Die Umdrehung der Antigone* behandelten. Es wird ebenso der Antigone-Stoff in seinen Exegesen aufgerufen, wie auch die verschiedenen Bedeutungsebenen, die der Schauplatz der Inszenierungen erhalten hat, sodass sich in dieser gleichzeitig stattfindenden Vermengung von verschiedensten Intertexten wie deren Überschreibung wirklich nicht mehr zurechtgefunden werden kann. Nicht nur geraten hier die Zeiten durcheinander, auch eine Eindeutigkeit verwehrt der Text, indem er ihr eine ‚Beschreibung hin zur Ungenauigkeit‘⁶¹ entgegensetzt.

Das falsche Zitat stört und es hebt auf. Zu dieser Störung und Aufhebung durch das falsche Zitat trägt die von Hamacher beschriebene philologische Bewegung des über einen ursprünglichen Text Hinausgehens und darin hinter ihn Zurückgehens bei. Derart wird eine doppelt-zirkuläre Philologie ins Werk gesetzt, die Traditionsbestände in sich aufnimmt und sie

⁵⁹ Blumenberg 2012, 153.

⁶⁰ Vgl. Koepp 1965, 32.

⁶¹ Die Begrifflichkeit eines ‚ungenauen Beschreibens‘ entstammt Wührs Terminologie (vgl. WV 30).

sogleich transformierend weiterdenkt. *Das falsche Buch* erhebt das falsche Zitieren zur Methode der Poetik des Falschen, die seinen intrikaten Text programmatisch durchwirkt. Hierin liegt die ‚Übersetzung der Vergangenheit in die Zukunft‘ begriffen, eine, die zwingend notwendig ist, um Uneindeutigkeit zu erzeugen. Nathalie als Antigone spricht:

„Ich wünsche sogar, daß ich falsch zitiert werde, verstehen Sie. Das ungerechteste Zitat meiner Person ist mir das liebste. [...] Ich pfeife auf Ihre Erinnerung, wenn sie nicht falsch ist und wenn sie mich nicht befreit aus der Biographie, die ich jenseits vom Traum in einer Wirklichkeit wählte, die mich getötet hat bis auf den Rest, der geschrieben steht.“ (FB 290–291)

Das falsche Zitieren ermöglicht es der Figur, mehrere Biographien zu durchleben. Diese „Multiplikation von Vergangenheiten“⁶² beim Weitererzählen der Toten, löscht deren Eindeutigkeit aus. Hierin erzeugt Wührs philologisches Verfahren des falschen Zitierens als Totengespräch Welt als literarische Umschrift. Diese Welt speist sich aus der bereits Seienden, die sich in ihrem kulturellen Traditionsbestand spiegelt, im Anschluss aber, das wurde aufgezeigt, in einem wuchernden performativen Prozess ‚ungenau‘ fiktional überschrieben wird. Dabei kommt es zu einer Entzeitlichung, denn die einzelnen Elemente werden aus unterschiedlichsten Kontexten und Zeiten aufgerufen und darin in eine Gleichzeitigkeit geworfen.

Letztlich führt Wühr, indem er durch ein falsches Zitieren seinen Prosatext erst hervorbringt, seinen eigenen Eindruck, „dass es alles schon gibt“⁶³ und die Welt sich nicht neu erschaffen lasse, *ad absurdum*. Denn indem seine Poesie die ‚Unsterblichkeit der Vergangenheit in die Zukunft übersetzt‘⁶⁴, hebt sie nicht nur die Endlichkeit auf, sondern entfaltet ihr „Todesabwehrprogramm“.⁶⁵ So muss der Text, dessen (Fort-)Schreiben niemals stoppen kann,⁶⁶ mit dem Entschluss der Autor-Figur enden: „Ich bleibe im Buch.“ (FB 722)

Literatur

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 2018 (=Gesammelte Schriften Band 4).

⁶² Nietzsche 1967, 109–110: „Ein sehr genaues Zurückdenken führt zu der Einsicht, dass wir eine Multiplication vieler Vergangenheiten sind: wie könnten wir nun auch letzter Zweck sein?“

⁶³ Wühr 2002b, 16.

⁶⁴ Vgl. Wühr 1994, 71.

⁶⁵ Hagestedt 1998, 172 gebraucht diesen Begriff in seiner Preisrede auf Wühr anlässlich der Verleihung des Literaturpreises der Bayerischen Akademie der Schönen Künste an Wühr, Volker Hoffmann zitierend.

⁶⁶ Hagestedt 1998, 172.

- Beil, Ulrich Johannes: Der Knoten zerschlägt das Schwert. Zur Exposition von Paul Wührs Das falsche Buch. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): Paul Wühr. Materialien zu seinem Werk. München 1987, 126–134.
- Benjamin, Walter: Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts [N]. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd 5: Gesammelte Schriften V (Das Passagen-Werk). Frankfurt am Main 1972, 570–611.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Hans Robert Jauß (Hg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963; Vorlagen und Verhandlungen. München 1983, 9–27.
- Blumenberg, Hans: Sprachsituation und immanente Poetik. In: ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart 2012, 137–156.
- Briggs, John: Fractals. The Patterns of Chaos. Discovering a New Aesthetic of Art, Science, and Nature. New York 1992.
- Robert Echter und Lutz Hagedstedt: Adressbuch für Das Falsche Buch. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): Paul Wühr. Materialien zu seinem Werk. München 1987, 160–169.
- Fetscher, Justus: Fragment. In: Karlheinz Barck (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Stuttgart 2005 (=Band 2), 551–588.
- Fontenelle, Bernard de: Totengespräche. Frankfurt a.M. 1991.
- Goodman, Nelson: Ways of Worldmaking. Hassocks 1978.
- Grimm, Erik: Paul Wührs Das falsche Buch – die Schöpfungsgeschichte einer Großstadt. In: Sabine Kyora (Hg.): falsches lesen. Zu Poesie und Poetik Paul Wührs. Festschrift zum 70. Geburtstag. Bielefeld 1997, 253–275.
- Hagedstedt, Lutz: Unterwegs in der Republik der Poesie. Preisrede auf Paul Wühr, Bayerische Akademie der Schönen Künste. 13. Mai 1997. In: Inge Poppe und Bernhard Albers (Hg.): Paul Wühr Jahrbuch 1998. Aachen 1998, 165–175.
- Hamacher, Werner: 95 Thesen zur Philologie. In: ders.: Was zu sagen bleibt. Schupfart 2019a, 51–78.
- Hamacher, Werner: Für – Die Philologie. In: ders.: Was zu sagen bleibt. Schupfart 2019b, 7–50.
- Hoffmann, Volker: Selbstgespräch eines Autors mit Johann Georg Hamann. Stationen der produktiven Hamann-Rezeption von Paul Wühr. In: Sabine Kyora (Hg.): falsches lesen. Zu Poesie und Poetik Paul Wührs. Festschrift zum 70. Geburtstag. Bielefeld 1997, 13–34.
- Hoffmann, Volker: Gegenstadt aus Wörtern. Zur Intertextualität zwischen Paul Wührs Gegenmünchen (1970) und Raoul H. Francés München. Die Lebensgesetze einer Stadt (1920). In: Sabine Kyora (Hg.): Im Fleisch der Poesie. Festschrift zum 80. Geburtstag von Paul Wühr. Bielefeld 2007, 57–71.
- Koepf, Wilhelm: Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes. Göttingen 1965 (=Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 5).
- Kurz, Gerhard: Macharten. Über Rhythmus, Reim, Stil und Vieldeutigkeit. Göttingen 1999.
- Lepenies, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1978.

- Nietzsche, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe (KGW). Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. IV/1: Richard Wagner in Bayreuth: (Unzeitgemässe Betrachtungen). Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 – Frühling 1876. Berlin/New York 1967.
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main 2012.
- Rupprechter, Walter: Gedicht- und Welterzeugung bei Paul Wühr. In: Inge Poppe und Bernhard Albers (Hg.): Paul Wühr Jahrbuch 1998. Aachen 1998, 135–153.
- Schelle, Hansjörg: Totengespräch. In: Klaus Kanzog und Achim Masser (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Band 4. Berlin 1984, 475–513.
- Wühr, Paul: Gegenmünchen. München 1970.
- Wühr, Paul: Das falsche Buch. München 1983.
- Wühr, Paul: Der faule Strick. München 1987.
- Wühr, Paul: Das Falsche und die Lüge. In: Wespennest. Zeitschrift für brauchbare Texte und Bilder 74 (1989), 41–58.
- Wühr, Paul: Wenn man mich so reden hört. Ein Selbstgespräch, aufgezeichnet von Lucas Cejpek. Graz – Wien 1993.
- Wühr, Paul: Luftstreiche. Ein Buch der Fragen. München 1994.
- Wühr, Paul: Das Falsche und die Lüge. In: Katja Schneider und Thomas Betz (Hg.): Das Lachen eines Falschen. Wiener Vorlesungen zur Literatur. München 2002a, 7–35.
- Wühr, Paul: Was ich noch vergessen habe. Ein Selbstgespräch, aufgezeichnet von Lucas Cejpek. Graz/Wien 2002b (= Essay 47).

Die Gedächtnisschrift der Philologie zwischen Lumpensammelei und Paraphrase Überlegungen zu Erich Auerbach und Achim von Arnim

Emmanuel Heman

Philologie als Gedächtnisschrift

Philologie hat es in ihrer Beschäftigung mit Texten immer auch mit Geschichte zu tun. So begreift sie ihre Gegenstände einerseits aus deren konkreten historischen Entstehungsbedingungen, andererseits erscheint in den Texten wiederum eine bestimmte Form und Darstellung des Geschichtlichen. Diese Überkreuzung beider Aspekte drückt sich pointiert in der Formel von der *Geschichtlichkeit von Texten und der Textualität von Geschichte* aus, wie sie der New Historicism geprägt hat.¹ Im Folgenden interessieren mich sowohl unterschiedliche Bezugnahmen der Philologie auf Geschichte und/als Text in eben jener doppelten Hinsicht als auch die Art und Weise, wie diese Verschränkung für den philologischen Text selbst bedacht wird und in ihm zum Tragen kommt. Beginnen möchte ich mit einer kleinen Lektüre von Erich Auerbachs Essay zur *Philologie der Weltliteratur* (1952), dessen Reflexion unter anderem auch um genau diesen doppelten Bezug kreist.² Zu Beginn von Auerbachs Ausführungen zur Philologie der Weltliteratur steht das Schreckgespenst der Standardisierung: „Unsere Erde, die die Welt der Weltliteratur ist, wird kleiner und verliert an Mannigfaltigkeit. [...] Aus tausend Gründen [...] vereinheitlicht sich das Leben der Menschen auf dem ganzen Planeten.“³

¹ Sie findet sich bei Montrose 2001, 67. Mit der ‚Textualität von Geschichte‘ ist nicht nur gemeint, dass uns Historisches nur in Form von meist verschriftlichten Quellen zugänglich ist, sondern auch, dass das Ganze *der* Geschichte selbst wie ein Text zu verstehen sei.

² Mit dieser Bemerkung möchte ich Auerbach jedoch keineswegs als Vordenker oder gar Vertreter des New Historicism portieren. Ich borge die oben erwähnte Formel vielmehr, um einen, wie mir scheint, durchaus virulenten Gedanken in Auerbachs Text zu fassen. Zu allfälligen Anknüpfungspunkten an den New Historicism vgl. Greenblatt 2000.

³ Auerbach 1952, 39.

Was Auerbach in seinem Aufsatz noch „Überlagerungsprozess“⁴ nannte, heißt heute Globalisierung⁵ und führte in seinen Augen zu einer zunehmenden Aufhebung der kulturellen Differenzen. Für sein Verständnis von Weltliteratur war diese Diagnose alarmierend, wenn nicht sogar katastrophal. Denn Auerbach verstand Weltliteratur als Artikulation der kulturellen Mannigfaltigkeit, immer bezogen auf das Verbindende und Gemeinsame des Menschlichen überhaupt. In dieser Konzeption bleibt Weltliteratur zwar immer in einen bestimmten Horizont (derjenige der Welt und des Menschlichen) integriert, behält jedoch ihre spezifische Erscheinungsform, die ein Ergebnis historischer Prozesse und kulturellen Austausches („wechselseitige Befruchtung“⁶) ist. Erlaubt der die Literatur umgebende Rahmen eine solche Freiheit nicht mehr, weil er sich auf ein alles andere dominierendes Muster hin transformiert, setzt die konstatierte kulturelle Verarmung ein, an deren Fluchtpunkt Einsprachigkeit und Geschichtsvergessenheit stehen.

In der von Auerbach konstatierten Schwellenzeit („Übergangszeitalter“⁷) zu Beginn der 1950er Jahre – zwischen kultureller Mannigfaltigkeit und historisch-perspektivischem Sinn einerseits sowie zukünftiger sprachlicher und historischer Armut andererseits – komme der Philologie nun eine entscheidende Rolle zu. Das nämlich, was Weltliteratur einst tat, bald aber nicht mehr tun wird, solle die Philologie aufbewahren und ihm zur Wirkung verhelfen. Dies wird von Auerbach denkbar knapp formuliert, wenn es heißt, dass die Aufgabe darin bestehe, „das Material zu sammeln und zu einheitlicher Wirkung zu bringen“.⁸ Mit dem Sammeln ist ein Topos der philologischen Tätigkeit schlechthin aufgerufen,⁹ aber das Ziel besteht freilich nicht im Aufbau einer philologischen Wunderkammer, in der zweifellos allerlei Kuriositäten zu besichtigen wären. Kein reiner

⁴ Auerbach 1952, 39.

⁵ Vgl. zu dieser inzwischen üblichen Setzung die Ausführungen von Link-Heer 2007.

⁶ Auerbach 1952, 39.

⁷ Auerbach 1952, 43.

⁸ Auerbach 1952, 41. Die politische Dimension ist bei diesem Philologie-Entwurf nicht zu übersehen: Die Philologie der Weltliteratur mache es möglich, die der Weltliteratur zugeschriebene Wirkung in Zukunft überhaupt erst zu entfalten. Was die Weltliteratur aufzubieten weiß, ist nach Auerbach „das Bewußtsein ihres [d.i. der Völker] schicksalsvollen Zusammenwachsens [...], so daß es ihnen zum mythischen Besitz wird“ (Auerbach 1952, 42). Dieser Effekt trage dazu bei, „daß wir gefaßter aufnehmen, was uns geschieht, und unsere Gegner nicht allzu unverständig hassen, auch wenn es uns aufgegeben ist, sie zu bekämpfen.“ (Auerbach 1952, 43) Vor dem Hintergrund von Auerbachs Exil und der Herrschaft des Nationalsozialismus schreiben diese Bestimmungen die Philologie noch einmal dezidiert in einen humanistischen Kontext ein, der einen stärker politisch-pädagogischen Zug trägt als die Anfangsbemerkungen zu einem historistisch geprägten Verständnis von Weltliteratur Goethe'scher Prägung.

⁹ Vgl. z.B. die emphatischen Ausführungen von Steinfeld 2004, 129–138.

Positivismus ist gefragt, sondern ein Umgang, der das Gesammelte in eine solche Konstellation bringt, dass es eine „einheitliche Wirkung“ entfaltet. Oder eher geschichtswissenschaftlich formuliert: Es geht darum, die Quellen zum Sprechen zu bringen. Und die beabsichtigte Wirkung ist denn auch eine, die auf ein zu erhaltendes historisches Bewusstsein zielt: „Was wir sind, das wurden wir in unserer Geschichte, wir können nur in ihr es bleiben und entfalten; dies so zu zeigen, daß es eindringt und unvergeßbar wird, ist die Aufgabe der Weltphilologen unserer Zeit.“¹⁰ Die Aufgabe der Philologie der Weltliteratur, wie sie Auerbach entwirft, ist also klar: Sie besteht in einem ganz wesentlichen Punkt darin, die Einsicht in die eigene Historizität immer wieder zu aktualisieren und zu präsentieren.¹¹ In Anbetracht der Dringlichkeit sowie der apodiktischen Rhetorik des zweiten Teils des Zitats möchte ich diese Bestimmung jedoch zugespitzter formulieren: Auerbach entwirft eine Gedächtnisschrift der Philologie, die in den Tiefen des kollektiven Bewusstseins einen unauslöschbaren *memoria*-Raum konstituieren soll.¹²

Das ist ganz offensichtlich keine Philologie, die sich vorrangig um Textpflege und verlässliche Editionsarbeit kümmert. Diese Art von Philologie, wie ich sie in meiner Lektüre von Auerbachs kurzem Text skizziert habe, ist zu wesentlichen Teilen Erinnerungsarbeit. Dennoch verliert sie den Kontakt zu ihrer wohl grundsätzlichen Tätigkeit, dem Lesen,¹³ nicht, weil sie die Vergegenwärtigung historischer Inhalte ohnehin immer an Texten, das heißt an Schrift, durchführt und diese als Manifestation verschiedener Perspektivierungen und Wahrnehmung von Welt untersucht.¹⁴ Die philologische Tätigkeit bringt in der Auseinandersetzung mit dem gesammelten Material also eine Gedächtnisschrift hervor, die vergangene Weltentwürfe wieder lesbar macht. Entscheidend dabei ist, dass sich der Text der Philologie nicht dem Text der Literatur annähert, sondern sich dahingehend von ihm unterscheidet, dass es bei der Vergegenwärtigung nicht um Nachahmung, sondern um historisch kontextualisiertes Erinnern geht.

¹⁰ Auerbach 1952, 42.

¹¹ Mit einer grundsätzlich anderen Stossrichtung hat Gumbrecht (2003) zu zeigen versucht, dass der Philologie ein fundamentales Begehren nach Präsenz eignet. Gumbrechts Essay zielt jedoch nicht auf eine Historisierung, sondern auf eine Art Präsentismus der Philologie, die sich ihre Gegenstände geradezu körperlich einzuverleiben versuche.

¹² Vgl. auch Gumbrechts (2009, bes. 277–284) Rekonstruktionsversuch zu Auerbach.

¹³ „Philologen sind in erster Linie Leser, sie bringen ihr Leben damit zu, fremde Schrift zu studieren, zu erklären, zu pflegen.“ (Wyss 2002, 1495)

¹⁴ Philologie ist so verstanden eine Kulturtechnik, die sich um die Lesbarmachung unverständlich gewordener Schriftstücke bemüht (vgl. Kelemen et al. 2011, 14).

Der Einsatzpunkt meiner Überlegungen bildet mithin Auerbachs zunächst eher diffuse Kategorie der Wirkung, die ich hier mit dem Komplex der Erinnerung verknüpfe. Es geht mir dabei jedoch nicht um eine Rezeptionsstudie zu Auerbach (oder Achim von Arnim) im herkömmlichen Sinne,¹⁵ sondern um die Frage, wie eine solche Philologie jeweils entworfen und vertextet wird, damit sie ihr Anliegen einlöst. Oder noch einmal anders formuliert: Wenn Auerbach auf eine einheitliche sowie eindringliche Wirkung abhebt, dann ist danach zu fragen, wie sich die Erwartung einer zukünftigen Rezeption und ihrer potentiellen Steuerung schon in die Faktur des Textes selbst eingeschrieben hat. Diese Perspektive fragt insofern nach der Rezeption, als sie einen Faktor der Produktion darstellt. Es geht also um textuelle Faktoren, die auf eine entsprechende Rezeption hin ausgelegt sind. Wirkung lässt sich auf diese Weise bestimmen als das Produkt einer wechselseitigen Beziehung zwischen textimmanenten sowie textexternen Momenten,¹⁶ wobei der Fokus hier auf ersteren liegt. Wolfgang Iser hat dies innerhalb seines Entwurfes einer Wirkungsästhetik mit der Idee des impliziten Lesers näher zu fassen versucht. Der implizite Leser „meint den im Text vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens“.¹⁷ Adressiert ist demnach zunächst einmal kein empirisches Subjekt, sondern eine „Systemreferenz“ der Texte, eine ihnen „eingezeichnete Struktur“,¹⁸ die das Lesen lenkt. Erste Hinweise, wie dies in Bezug auf Auerbach zu denken wäre, habe ich gegeben, sie wären zu ergänzen durch Ausführungen zum sogenannten „Ansatz“ (oder auch: ‚Ansatzphänomen‘), der über eine gewisse potentielle „Strahlkraft“¹⁹ verfügen soll.²⁰ Der ‚Ansatz‘ wäre nicht nur als ein (methodisches) Instrument zu bestimmen, überhaupt irgendeinen Ausgangspunkt im unüberschaubaren Material zu fixieren, sondern dann eben auch als eine Möglichkeit, in den rekonstruierenden Lektüren jene Potentiale freizusetzen, durch die die entsprechenden Stellen über sich selbst auf einen größeren Zusammenhang hinausweisen. Der im Kreuzungspunkt von Inventio und Dispositio zu verortende ‚Ansatz‘ ist so gesehen idealerweise

¹⁵ Wirkung und Rezeption werden manchmal als Synonyme verwendet. Ich beziehe mich in meiner Unterscheidung auf die vor allem in der Literaturwissenschaft der 1960er und 1970er entwickelten Konzepte einer Wirkungs- und Rezeptionsästhetik, die zwar eng aufeinander bezogen sind, letztlich aber doch an verschiedenen Phänomenen interessiert sind. Vgl. dazu Schnackertz 2005, 670–674, 684–692.

¹⁶ Vgl. Böhn 2009, 1379.

¹⁷ Iser 1972, 8–9.

¹⁸ Iser 1976, 60.

¹⁹ Auerbach 1952, 47, 48.

²⁰ Vgl. dazu auch Engelmeier (2018, 100–105), die unterschiedliche Lektüretechniken Auerbachs in den Blick nimmt.

kein alleiniges Hilfsmittel der Philologie, die dem zu schreibenden philologischen Text vorgängig bleibt, sondern entfaltet seine ‚Strahlkraft‘ dann auch in der Darstellung selbst.²¹

Es lassen sich allerdings durchaus Zweifel anmelden, ob diese Zielsetzung der Philologie – die Etablierung einer wirkungsvollen Gedächtnisschrift – angemessen ist oder ob ein solches Vorhaben innerhalb der Philologie gelingen kann, wenn sie den selbst auferlegten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen möchte. Wissenschaft und Wirkung, nun auch als Rezeption verstanden, schließen sich per se nicht aus, stehen aber in einem doch eher schwierigen Verhältnis zueinander, wenn Erkenntnisse über ihre esoterischen Zirkel hinausgelangen sollen. Erlaubt also eine philologisch (oder auch: literaturwissenschaftlich) informierte Darstellung, die einem in der Regel disziplinär vorgegebenen Rhythmus von Zitaten, Paraphrasen, Sachanmerkungen, Hypothesen, interpretativen Kommentaren und methodologisch-reflexiven Passagen folgt, die Entfaltung jener nachhaltigen Wirkung, die sich Auerbach wünschte?²² Letztlich ist dies auch die Frage danach, ob die bisher unternommene Verschiebung von der Literatur zur Philologie nicht wieder zu unterlaufen wäre resp. ob eine Philologie solchen Zuschnitts sich am Ende nicht wieder ihrem Gegenstand annähern sollte, den sie präsentieren will; ob sie also als Hybrid zwischen Literatur und Philologie, Kunst und Wissenschaft zu konzipieren wäre.

Achim von Arnim: Aktualisierende Poeto-Philologie

Das skizzierte Problem, die mögliche Wirkung von Philologie, ist freilich nicht neu, weshalb ich im Folgenden das Blickfeld öffnen und die Aufmerksamkeit auf eine andere, genauso prominente Schwellenzeit lenken möchte. Geht man nämlich zu den Anfängen der modernen germanistischen Philologie um 1800 zurück, zeigt sich eine ganz ähnlich

²¹ Vgl. zum Ansatz als einer Methode Auerbachs auch die Ausführungen von Balke (2018, 32–40), der jedoch vor allem am „Spannungsverhältnis [...], das zwischen dem *Ansatzphänomen*: *Mimesis*, und der geschichtsphilosophischen *Figuraldeutung*, auf die es bezogen wird“ (Balke 2018, 34), interessiert ist.

²² Wenn man die doch einigermaßen kuriose Anekdote zu Beginn von Hans-Jörg Neuschäfers (2007) Aufsatz liest, dann dürfte Auerbach in Bezug auf die Wirkung seiner Philologie, jedenfalls in Teilen, ziemlich erfolgreich gewesen sein: Der damals (1955) 21-jährige Student Neuschäfer erhielt die Gelegenheit, gegen gute Bezahlung die Deutschkenntnisse eines in Heidelberg stationierten, hohen amerikanischen Offiziers aufzufrischen. Im Verlaufe ihres ersten (!) Gespräches kamen die beiden dann offenbar auf Auerbachs *Mimesis*. Neuschäfer muss sehr angetan gewesen sein, denn der Offizier hat sich das Buch bei ihm ausgeliehen und nach der Lektüre mit den Worten zurückgegeben, „daß er mich [= Neuschäfer] um ein Studium beneide, in dem man so anregende Sachen zu lesen bekäme. Von da an gehörte das Buch zu unseren Gesprächsgegenständen.“ (Neuschäfer 2007, 297)

gelagerte Diskussion um die möglichen Aufgaben, Funktionen und Wirkungsmöglichkeiten von Philologie und Literatur.²³ Ein entsprechender Anknüpfungspunkt kann hier die Auseinandersetzung zwischen Achim von Arnim und den Brüdern Grimm (insbesondere mit Jacob Grimm) bilden. Die ausführliche, in Briefen ausgetragene Kontroverse hat viele Facetten, die bekannteste ist wohl der Streit um die Bestimmung und Einordnung der „Natur- und Kunstpoesie“.²⁴ Immer geht es dabei aber auch darum, wie vor allem ältere Poesie bewahrt und editorisch verwaltet werden soll. Der Zugang der Brüder Grimm war ein eher historisch-kritischer, der eine möglichst umfassende und getreue Rekonstruktion der jeweiligen Texte anstrebte.²⁵ Anhand dieses Streitpunktes zur adäquaten Editionspraxis älterer Texte möchte ich die Positionen verdeutlichen. Es geht bei diesem Beispiel um die geplante Edition der Edda. Am 28.5.1811 schrieb Wilhelm Grimm an Arnim diesbezüglich die folgenden Zeilen:

Daß wir die Edda haben und herausgeben wollen, wirst Du vielleicht gelesen haben [...]; ich bin mit Jacob noch nicht einig über die Art. [...] Er verwirft [...] jede Uebersetzung. [...] Es hilft nun gar nichts, daß ich ihm sage, daß eine Uebersetzung ihrer Natur nach unmöglich das Original sein könne [...]. [D]ie altnordische Sprache in diesen Liedern ist sehr einfach und hat keine componirte Wörter, das ist eine ganz richtige Bemerkung, nun fordert er, soll auch kein componirtes Wort in der Uebersetzung vorkommen, währenddem in unserer Sprache, durch ihre reiche Ausbildung, die meisten Wörter zusammengesetzt sind.²⁶

Der Begriff der Übersetzung bedarf zunächst einer Erläuterung: Wenn Wilhelm Grimm hier vom Streit mit seinem Bruder berichtet, der jede Übersetzung verwerfe, dann geht es für diesen um die Ablehnung von ‚treuen Übersetzungen‘, denn an anderer Stelle spricht sich Jacob Grimm durchaus für Übersetzungen aus, jedoch gerade für solche, die explizit keinen Anspruch auf Treue erheben.²⁷ Vermeintlich treue Übersetzungen sind solche, die vorgeben, die beiden für Jacob Grimm konstitutiven

²³ Vgl. zu diesem Spannungsfeld die Untersuchungen von Dehrmann 2015; Buschmeier 2008 und Schlaffer 1990.

²⁴ Vgl. zur Rekonstruktion dieser Debatte die Zusammenstellung der Briefzitate bei Steig 1904, 115–144. Die Briefe sind von Roland Reuss (2002) neu ediert worden. Vgl. zur Debatte ausserdem Dehrmann 2015, 269–273; Thalheim 1986; Walzel 1936.

²⁵ In der ersten Vorrede der *Kinder- und Hausmärchen* der Grimms heißt es etwa: „Wir haben uns bemüht, diese Märchen so rein als möglich aufzufassen [...]. Kein Umstand ist hinzugedichtet und abgeändert worden, denn wir hätten uns gescheut, in sich selbst so reiche Sagen mit ihrer eigenen Analogie oder Reminiscenz zu vergrössern, sie sind unerfindlich.“ (Grimm 1992 [1881], 327) Dass die Grimms jedoch durchaus verändernd in die Texte eingegriffen haben und in diesem Sinne als Autoren produktiv geworden sind, hat die Forschung verschiedentlich hervorgehoben (Dehrmann 2015, 282–296).

²⁶ W. Grimm zit. n. Reuss 2002, 104–107.

²⁷ Vgl. die Äußerung in einem Brief an Savigny: „Ich erkläre mich also offen und dem ersten Schein nach paradox, für die *untreuen* Übersetzungen, welche wollen nicht treu seyn.“ (J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 210, Unterstreichung im Original)

Elemente von Dichtung – Form und Stoff, gedacht als ein organisches Verhältnis von Leib und Seele²⁸ – gleichermaßen in die Zielsprache übertragen zu haben. Gerade dies ist für Jacob Grimm aber schlicht unmöglich²⁹ und es ist alles andere als bloßer Starrsinn, wie etwa Wilhelm Grimm an einigen Stellen suggeriert,³⁰ der Jacob Grimm zu einer solchen Meinung bewegt. Die Gründe sind vielmehr prinzipieller Natur:³¹ Eine tatsächlich treue Übersetzung fiel mit dem Original zusammen, was schon bei modernen, miteinander verwandten Sprachen unmöglich zu leisten ist. Bei alter Dichtung wie der Edda tritt allerdings noch verschärfend der historische Abstand hinzu. Jacob Grimm spricht sich deshalb für Paraphrasen aus, die zuvörderst das Verständnis des Originals befördern und jeweils verschiedene Aspekte von Inhalt oder Form genauer beleuchten sollen, aber „sobald sie ihren Dienst geleistet haben und die Sache anerkannt steht, [...] wieder ihren Werth [verlieren]“.³² Ihre tiefere Fundierung erhält diese Position in einem gleichsam metaphysischen Grundgedanken. Denn für Jacob Grimm scheint eine Übersetzung sogar die Integrität des Originaltextes zu verletzen oder zumindest zu relativieren, wenn er schreibt: „Nun liegt in aller alten Poesie wie etwas Göttliches dadurch, daß sie durchaus das Resultat eines ganzen Volkes und als nicht von eines Menschen Mund ausgegangen erkannt werden muß, dies ist also ein Grund mehr, uns nicht an ihr zu vergreifen.“³³ Dahinter steht eine Theorie des Textes, die das adäquate Verständnis davon abhängig macht, dass der oder die jeweilige Interpret*in die historisch gewachsene Verbindung von Form und Inhalt in ihrer spezifischen Historizität reflektiert und zur Einsicht gelangt, dass es gerade diese Kopplung ist, die die Aussagekraft des Textes generiert.³⁴ Den Vorschlag Arnims, die Edda nur in einer Übersetzung herauszugeben und den Originaltext zurückzuhalten, musste Jacob Grimm deshalb entschieden

²⁸ Vgl. Ginschel 1989, 101–102.

²⁹ In einem Brief an Savigny erklärt Jacob Grimm: „Eine treue Übersetzung eines wahren Gedichts ist unmöglich [...]. Bei einer vermeintlich treuen ist also immer eine Verblendung des Publicums oder des Verfaßers, wenn der es selbst glaubt.“ (J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 210)

³⁰ „Alle seine Irrthümer hängen so genau mit seinem Charakter zusammen daß, jemehr sich dieser zu äußern Gelegenheit hat, jene immer härter werden.“ (W. Grimm zit. n. Reuss 2002, 107)

³¹ Vgl. dazu Ginschel 1989, 92–153.

³² J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 153. Deshalb äußert er gegenüber Savigny den Wunsch, im Falle der Edda zwei Übersetzungen anzufertigen: „Die Übersetzungen, die ich zu unserer Edda als *blösen Commentar* vorschlug, sollten ebenfalls beide Seiten erfüllen, u. zu einem Wort des Originals zwei brauchen; eine steifmetrische mit allen Kühnheiten des Originals hätte deßen Form, eine in fließender Prosa deßen Inhalt und seine Einfachheit *ahnen* laßen.“ (J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 210, Unterstreichungen im Original)

³³ J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 77.

³⁴ Dehrmann 2015, 277; Ginschel 1989, bes. 101–107.

ablehnen – vor allem auch deshalb, weil er die Herausgabe des Originaltextes als eine Art Geschenk an die Welt verstand, denn seine Freude an der Arbeit am Text gründe nicht zuletzt darauf, „ein herrliches Werk wieder in die Welt“³⁵ zu geben. – Der von Jacob Grimm geforderte Rezeptionsmodus verlangt also, dass ältere Poesie immer nur in ihrer Differenz zur Gegenwart erfahren werden kann, sie kann „allein historisch [...] unberührt genossen werden.“³⁶ Es ist dies eine auf die Präsentation von Alterität verpflichtete Philologie, die den auratisch aufgeladenen ‚Originaltext‘ ausstellt. Als Gedächtnisschrift wird man einen solchen Entwurf wohl nicht bezeichnen wollen. Denn der philologische Text, sei es in Form einer Übersetzung oder eines Sachkommentars, hat keinen eigenen Wert, sondern fungiert (zumindest in den Augen Jacob Grimms) nur als eine Stütze, als Verständnishilfe zur besseren Kenntnis des eigentlichen Gegenstandes. Ist dieser in seiner Spezifik erfasst, hat der Sekundärtext seine Aufgabe erfüllt und löscht seine eigene Schrift gewissermaßen wieder aus.

Ganz anders verfuhr dagegen Achim von Arnim, den ich im Folgenden genauer betrachten möchte. Arnims Verhältnis zur Tradition ist wesentlich flexibler. Der Gehalt von Dichtung liegt für ihn mehr in einer Art von geistigem Sinn (vgl. unten), der sich in unterschiedlichen Formen verwirklichen kann und deshalb nicht an einen historischen Ort gebunden ist. Übersetzungen verfälschen aus diesem Grund auch nicht grundsätzlich, sondern können die eigentliche Substanz eines Textes sogar erst hervortreiben: „Bey Gedichten, wie manche in französischer Sprache die mit Sprachgewohnheiten zu kämpfen hatten, ist oft eine Uebersetzung in eine freyere Sprache, [...] ungemein vortheilhaft [...], man glaubt, es sey erst Geist und Sinn hineingekomen“.³⁷ Wenn es also auf einen Gehalt ankommt, der zwar immer in einer konkreten Form erscheinen muss, dessen Sinn jedoch jenseits davon zu suchen ist, dann können Texte verschiedener Zeiten und Sprachen in ein Substitutionsverhältnis zueinander treten, ohne dass hier ein Verlust zu beklagen wäre: „In Hinsicht der Spracherlernung bin ich sogar der Meinung, daß künftig eine Zeit voll Thätigkeit ausbricht, daß sich die meisten Völker blos mit Uebersetzungen

³⁵ Das ganze Zitat lautet: „Nicht wenig bestärkst Du mich noch in meiner Sache durch den sonderbaren Rath, die Edda nur in der Uebersetzung und ohne den Text herauszugeben, damit wäre mir alle Freude daran abgeschnitten, welche sich darauf doch gründen muß, daß ein herrliches Werk wieder in die Welt gegeben wird.“ (J. Grimm zit. n. Reuss 2002, 150–153)

³⁶ J. Grimm zit. n. Grimm und Hinrichs 1963, 101.

³⁷ Arnim zit. n. Reuss 2002, 125.

begnügen werden und [...] das Sprachenlernen wird allmählig verschwinden.“³⁸

Im Gegensatz zu den Brüdern Grimm setzt Arnim also nicht auf historisches Studium, sondern auf eine Praxis, die hinsichtlich alter Textbestände als produktive Aktualisierung zu beschreiben wäre. Dass diese Überzeugung Arnims schon früh zu finden ist und zu Schreibverfahren und -techniken führt, die auf fundamentale Weise mit dem hier untersuchten Komplex des Schreibens und Erinnerns im Rahmen einer wirkungsvollen Philologie verbunden sind, zeigt eine Briefstelle des noch jungen Arnim. Am 23.9.1802 schreibt er an Brentano:

Ich habe nemlich ein ausserordentliches Gedächtniß von allem was ich irgendwo in Briefen z.B geschrieben, es war mir von früher Jugend an die angenehmste Beschäftigung mir so etwas zurückzurufen, ich lebte das mehr als einmal, nachher wechselte alles zu sehr, diese Fähigkeit reichte nicht hin und dadurch verlor ich manches, endlich hatte ich den glücklichen Einfall, mir die bedeutendsten Stellen aus meinen Briefen abzuschreiben, sie rufen mir leicht das Uebrige zurück, so sitze ich eben hier und sehe meinen ganzen Briefwechsel mit Dir durch, meine Einsamkeit belebt sich, bald bin [ich] bey dir, bald in Regensburg, bald in Wien. Und nun sitze ich und sehe ob nicht einzelne Verse aus dem Trauerspiele mit Aeusserungen meiner Briefe sich zusammenfügen lassen, ich sehe daß ich manches in ihrem Namen geschrieben und das macht mir Freude wie die Entdeckung eines neuen Welttheils in mir.³⁹

Dem drohenden Verlust seiner Erinnerungen begegnet Arnim durch deren Aufhebung in Schrift, sodass in ihrer retrospektiven Entzifferung die sich entziehenden Erfahrungen und Erlebnisse erneut erscheinen. Was zunächst nach dem Normalfall von Schreiben und Erinnern aussieht, also dass das zu Erinnernde durch das Medium der Schrift wieder zugänglich wird, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als entscheidende Variation dieser Konstellation. Die Kopplung von Schrift und Gedächtnis ist viel stärker zu denken: Die Erinnerungen, von denen Arnim hier spricht, entstehen etwas verkürzt gesprochen nur mit der Schrift. Es sind Erinnerungen, die sich durch den Akt des Schreibens selbst erst manifestieren. Demnach geht es nicht um das konventionelle Verständnis von Schrift, bei der die Materialität der Zeichen vor der zu erfassenden Bedeutung zurücktritt.⁴⁰ Vielmehr ist der Schriftspeicher in seiner Materialität ernst zu nehmen, weil die jeweiligen Erinnerungen in die Formen der Buchstaben gleichsam eingelegt sind. Die Tatsache, dass Arnim dann zum Abschreiben der Briefe übergeht, wenn die sich rasch ändernden Lebensumstände das Erinnerungsvermögen überfordern,

³⁸ Arnim zit. n. Reuss 2002, 167–168.

³⁹ Arnim zit. n. Schultz 1989, Bd. 1, 55–56.

⁴⁰ Assmann 1995, 238–239.

macht zudem auf die enge Beziehung von Schreiben, Lesen und Erinnern aufmerksam: Das erneute Lesen ruft nicht nur die persönlichen Erlebnisse in Erinnerung, sondern eben auch das Schreiben selbst, das damit konstitutiv verbunden ist. – Scheinbar als Nebeneffekt dieser ganzen Praxis entstehen ganze Sammlungen von Zitaten, die wiederum als literarisches Material für Dichtungen fungieren können. Wieder-Lesen, Abschreiben, Sammeln und Neu-/Weiterschreiben sind für Arnim eng aufeinander bezogen und nur schwerlich voneinander zu trennen. Um es an dieser Stelle gleich forciert zu formulieren: Arnims Dichtung dynamisiert die Grenzen zwischen Philologie und Poesie; es gehört zum Kern von Arnims poetologischen Verfahren, philologisch zu arbeiten, wobei das Umgekehrte ebenfalls gilt, nämlich dass die Philologie poetisch affiziert und in einen ästhetischen Rahmen eingebettet wird. Arnim adressiert damit jene alternative Mischform von Philologie und Poesie, die ihre Wirkungsmöglichkeiten durch das Anknüpfen an literarische Verfahren vergrößert.

Dass Arnim in der hier gerade skizzierten Art und Weise Material wiederaufgreift und in eigener Manier um- und fortschreibt, ist der Forschung nicht entgangen. Seit Andreas B. Kilchers Aufsatz *Philologie in unendlicher Potenz* wird dafür in der Regel der Begriff des „generativen Lesens“ verwendet.⁴¹ Gemeint ist ein Modell, dass die Grenzen zwischen Lesen und Schreiben verflüssigt und das eine in das andere überführt: „Lesen und Schreiben erweisen sich vielmehr als komplementäre Aspekte des kulturellen Interpretations- und Überlieferungsprozesses: Schreiben wird rezeptiv, Lesen produktiv.“⁴² Insofern mit den beiden Begriffen ‚Schreiben‘ und ‚Lesen‘ zugleich Zusammenfassungen der Diskursgrenzen zwischen Poesie einerseits und Philologie andererseits verknüpft sind, unterläuft Arnims Dichtung diese Dichotomie, die sich um 1800 freilich gerade erst schärfer zu konstituieren beginnt.⁴³ Die idealtypischen Gegensätze von Kunst und Wissenschaft, Schöpfung und Sammlung, Primär- und Sekundärtext, Imagination und Reflexion, um hier nur einige

⁴¹ Vgl. Kilcher 2004.

⁴² Kilcher 2004, 47. Für Kilcher ist dieser Vorgang einer, der die „Logik des romantischen Überlieferungs- und Nachrichtenprozesses überhaupt leitet.“ (ebd.) Zur Untermuerung dieses Gedankens weist die Forschung zu Arnim mit Vorliebe auf seine Erzählung *Holländische Liebhabereien* (1826) hin, in deren Mittelpunkt ein Altphilologe und ein werdender Dichter stehen.

⁴³ Vgl. dazu mit Bezug auf die Grimms Bluhm 1997, 251–314 [„Die Ablösung vom Gelehrten-Literarischen“].

zu nennen, werden bei Arnim zu einer *Poeto-Philologie* hybridisiert.⁴⁴ Sowohl dem Sammeln als auch dem Lesen kommt bei Arnim also ein schöpferisches Moment zu. Die Basis für eine solche Aneignungsstrategie der literarischen Tradition bildet nicht allein die Überzeugung der generellen Übersetzbarkeit von Texten, sondern die wiederum metaphysisch anmutende Idee eines einzigen großen Text-Zusammenhangs, der stetig fortgeschrieben will. Nach Detlef Kremer betrachtet Arnim „die gesamte europäische Schrifttradition als poetische Schatzkammer [...], aus der er sich je nach Laune und Bedarf zu bedienen gewillt ist.“⁴⁵ Diese ‚Schatzkammer‘ ist geradezu ein Meta-Text, der ein Zirkulationssystem aller Gedanken und Schriften bildet, das weder Eigentum noch einen Ursprungstext kennt: „[D]as originellste Werk ist doch nur Fortsetzung von etwas, was vielleicht gerade nicht so sichtbar geworden“,⁴⁶ wie es Arnim gegenüber den Grimms einmal ausdrückte. Die Faktur von Arnims Werken ist von der Forschung deshalb aus naheliegenden Gründen immer wieder mit dem Begriff der Intertextualität bestimmt worden,⁴⁷ und nicht umsonst schrieb Jacob Grimm im Zuge der Veröffentlichung der *Isabella von Ägypten* (1812) etwas verstimmt, er wünsche, „Du [d.i. Arnim] hättest die vielen alten Bücher nicht gelesen, in sofern Du sie wieder zu Deinen brauchst.“⁴⁸

Arnims Texte wiederholen in ihrer Anlage also das, was bezüglich der oben zitierten Briefstelle ausgeführt worden ist: Sie integrieren ab- und umgeschriebene Fragmente aus dem kulturellen Schriftarchiv und leisten in diesem Sinne durchaus Erinnerungsarbeit, indem sie verschüttete Traditionsbestände reaktualisieren. Die Idee eines Sammelns und Lesens, das produktiv wird, bildet eine Konstante in Arnims Schaffen und ist in unterschiedlichen Formen vielfach allegorisch in seine Texte eingegangen. Bereits in seinem eher wenig gelesenen Erstling *Hollin's Liebeleben* (1802) lässt sich dies nachweisen. Mehrfach wird hier das generative Lesen dargestellt, die folgende Stelle verhandelt es als Modell der poetischen Produktion der Hauptfigur Hollin:

Ich durchblättere die Bücher und fand mehrere meiner Lieblinge. Aber sie paßten mir nicht, ich kannte sie nicht mehr, erschrocken darüber, noch mehr erschrocken über die Melodien, die mir durch den Kopf wogten, ergriff mich der Gedanke der Geistesverwirrung, das Schreckliche der

⁴⁴ Vgl. Buschmeier 2008, 167–185; 2009, 77, 90; Kilcher 2004, 55. In Bezug auf *Hollin's Liebeleben* spricht Urs Büttner (2015) von einer „Selbstphilologisierung“, vgl. dazu weiter unten.

⁴⁵ Kremer 1993, 94.

⁴⁶ Arnim zit. n. Steig 1904, 249.

⁴⁷ Vgl. z.B. Neuhold 1994, 64–69; Kremer 1993, 66–77; 2005.

⁴⁸ J. Grimm zit. n. Steig 1904, 192.

vernünftigen Zwischenzeit, das Wunderbare des Übergangs von diesem Bewußtsein zum Wahnsinn, so entstanden die beiliegenden Blätter und ein Lied der drei rasenden Sänger.⁴⁹

Anders als für Arnim in Bezug auf seine Briefabschriften decken sich für Hollin Schrift und Erinnerung in ihrer erneuten Lektüre hier nicht. Offenbar kann jedoch auch eine in dieser Hinsicht dissonante Lektüre literarisch produktiv werden, selbst wenn sich Hollin nach eigener Auskunft gefährlich nahe am Wahnsinn bewegt. Seine Lieder sind keine reinen Kompilationen aus seinen „Lieblingen“, sondern speisen sich aus der verstörenden Differenz von damals und heute, von Erinnerung und Aktualisierung.

In etwas unauffälliger, verschlüsselter Form ist auch die nächste Sequenz zu lesen. In einem der wenigen Briefe Odoardos, dem melancholischen Freund und Briefpartner des Protagonisten Hollin, findet sich folgende, zunächst etwas merkwürdig anmutende Stelle:

Vor meinem Fenster spiegelten sich noch gestern die Pappeln, in dem gelbwelligen Strome, Kähne mit fröhlichen Menschen fuhre[n] auf und nieder. Heute ist er abgelaufen, sein Bett ist voll zerbrochener ägyptischer Fleischtöpfe und anderm Wegwurf; halbnaakt wadet seit dem Morgen ein kleiner Junge darin umher und sucht Lumpen. Kaum sind die durch den Lumpenschneider auf die Drahtform gegangen, kaum ist das Papier trocken, so näßt es ein Verliebter mit seinen Tränen und gesteht darauf, der Hochgefeierten seine innersten Gefühle. Sie geht den Abend auf den Ball zum Eroberungskriege, es fehlt an Papier, der Brief wird in Haarwickeln zerschnitten und geht den folgenden Tag mit anderm Kehrlicht in den Fluß zurück. (DKV 1, 28–29)

Ist die Szene an sich schon etwas bizarr, fragt man sich spätestens bei der zweiten Lektüre, was „ägyptische[] Fleischtöpfe“ in einem Flussbett mitten in Deutschland zu suchen haben. Etwas ratlos scheint auch der Kommentar der Klassiker-Ausgabe zu sein, wenn er sich diesbezüglich auffallend kurzhält und nur einen Bibelvers angibt, der die Herkunft dieser Stelle ausweisen soll.⁵⁰ Dieser Verweis ist indes Zeichen genug, um die „ägyptische[n] Fleischtöpfe“ hier nicht allzu wörtlich zu nehmen, sondern allegorisch zu lesen. Ich möchte also vorschlagen, die ganze Passage als Allegorie auf die Poeto-Philologie zu verstehen.

⁴⁹ Arnim 1989, Bd. 1, 62 [= DKV 1, 62]. Arnims Texte werden im Folgenden unter der Sigle DKV mit Band- und Seitenzahl nach der Werkausgabe des Deutschen Klassiker Verlags direkt im Laufertext zitiert.

⁵⁰ Der Kommentar (DKV 1, 720) verweist auf 4. Mose 11,4: „Die Leute, die sich ihnen angeschlossen hatten, wurden von der Gier gepackt und auch die Israeliten begannen wieder zu weinen und sagten: Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe!“ Allerdings ist eine andere Stelle meines Erachtens aussagekräftiger: „Die Israeliten sagten zu ihnen: Wären wir doch im Land Ägypten durch die Hand des HERRN gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten. Ihr habt uns nur deshalb in diese Wüste geführt, um alle, die hier versammelt sind, an Hunger sterben zu lassen.“ (2. Mose 16,3) Beide Sequenzen wurden hier aus der Einheitsübersetzung zitiert.

Das Zitat illustriert sehr anschaulich, wie sich das bereits erwähnte, übergreifende Zirkulationssystem der Texte präsentiert und wie die zunächst vage bleibende Rede von der ‚Wirkung‘ konkretisiert werden kann: Die literarische Tradition figuriert hier als (Ein-)Fluss, der allerlei Material – mit Blick auf die Fleischtöpfe nun eben: fragmentierte Texte – mit sich führt, das gehoben werden will. Es ist eine von vielen Szenen in Arnims Werk, in denen die schöpferische Kraft der generativen Lektüre, mithin von Philologie, hervortritt. Sie gerät hier zum halbnackten Lumpensammler, der darum bemüht ist, die für seine Zwecke noch brauchbaren, verrissenen Tücher für ein neues Gewebe zu sammeln. Allgemeiner gesprochen: Das Material der Philologie fungiert für die Dichtung als Unterlage, als Fundus im buchstäblichen Sinne, der anschließend überschrieben wird. Dadurch wird Tradition nicht antiquarisch ausgestellt, sondern dynamisiert und in einen neuen Kreislauf eingespeist – oder erneut verflüssigt, wie die Tränen des Verliebten deutlich machen. Die erhoffte Wirkung des innerfiktionalen Textes, die sich aus einer Übertragung der Gefühls- und Körperströme⁵¹ auf und in die Schrift ergeben soll, bleibt jedoch ganz offensichtlich aus. Die profane Umfunktionierung des empfindsamen Liebesbriefes überführt ihn dann wieder in seine reine Materialität, in der Absicht, auf diese Weise dieselbe Wirkung nun im abendlichen „Eroberungskriege“ zu entfalten. Am Ende schließt sich der Kreis und alles landet wieder im Fluss resp.: wird wiederum Teil der Tradition.

Die zuvor geführte Rede vom Überschreiben evoziert dabei das Bild eines Schichtenmodells, das die Vorstellung des (literarischen) Flusses ergänzt. Tatsächlich wird man sagen können, dass dem bei Arnim tendenziell ahistorisch gedachten Zirkulationszusammenhang, der für die Poesie eine ewig sprudelnde Quelle darstellt (um eine berühmte Formulierung Arnims abzuwandeln⁵²), auf diese Weise eine Dimension von Zeitlichkeit eingeschrieben wird. Geschichte erscheint so als eine Formation von Zeitschichten,⁵³ die in der Figur des Palimpsestes ihre textuelle Entsprechung findet. Die kaum versteckten Brüche, die wilden Zusammenfügungen oder auch der teilweise explizit philologische Gestus einiger Texte Arnims, der die Forschung von einer

⁵¹ Die Formulierung ist dem Titel der Studie Koschorkes (1999) entlehnt.

⁵² Arnim spricht in einem Brief vom „Trunk aus ewigen Quellen“, aus denen die Poesie schöpfe. Dieser Trunk „bleibt allen Zeiten, auch denen, wo keine Verse gemacht werden“ (Arnim zit. n. Reuss 2002, 192).

⁵³ Vgl. Koselleck 2003.

„Selbstphilologisierung“⁵⁴ als integralem Bestandteil der Poetisierung hat sprechen lassen, sind, so möchte ich behaupten, nichts anderes als das mehr oder weniger offen zur Schau gestellte Textgedächtnis.⁵⁵ Ein genuin poetisches Moment der Arnim'schen Poeto-Philologie liegt dann nicht zuletzt in einer Ausfaltung der so gefassten Gedächtnisschrift, deren Bestandteile in einer Art Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen alle gleichermaßen präsent sind.⁵⁶ Für manche Zeitgenossen und Freunde Arnims war diese eigenwillige Form von Vergegenwärtigung nichts anderes als das Produkt subjektiver Willkür, in der sich ein „poetische[r] Wahnsinn“ austobte.⁵⁷ Arnim wiederum verstand sein Verfahren als „geniale Restauration“,⁵⁸ deren Ziel in eben nichts anderem bestand als in einer nachhaltigen Wirkung auf die Leserschaft: Das Alte, das zuvor „blos als Merkwürdigkeit, als Sinnbild[] einer anderen Zeit“⁵⁹ vorüberzog, erhält durch die Verarbeitung mit dem Gegenwärtigen eine neue Präsenz. Im besten Fall ist das Produkt dieser Neuschöpfung so gestaltet, dass man fortan nur noch die Bearbeitung, die „Neumachung“⁶⁰ lesen möchte. In dieser Vermischung von Altem und Neuem liegt auch, um noch einmal die Debatte zur Übersetzung aufzugreifen, das eigentliche Skandalon für Jacob Grimm.

Diese Art des Erneuerns, für die ich die Formel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen verwendet habe, führt dabei auf eine entscheidende Differenz zu Auerbach. Auerbachs Entwurf zielt auf eine immer wieder zu erinnernde Historizität, diese Art von Philologie behandelt ihre Texte also tendenziell mehr im Sinne der Grimms als Zeugen einer vergangenen Welt. Dabei geht es um vielfältige Textgegenstände als solche, im Fokus stehen die historisch jeweils unterschiedlich ausgeprägten Artikulationsformen der Weltliteratur. In diesem Sinne werden auch die vergangene Zeit und die damit einhergehende Distanz selbst zum Gegenstand der Reflexion

⁵⁴ Büttner 2015, 260, 270, 333.

⁵⁵ Die Idee, dass Texte ein Gedächtnis besitzen, findet sich bspw. bei Renate Lachmann, die in ihrer Studie *Gedächtnis und Literatur* (1990) die Verbindung von Intertextualität und Gedächtnis ins Zentrum stellt und diesbezüglich festhält: „Das Gedächtnis der Literatur ist seine Intertextualität.“ (Lachmann 1990, 35) Vgl. dazu auch Scheiding 2005, bes. 64–66.

⁵⁶ Zum Palimpsest als Metapher für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen vgl. Brüggemann 2020, 169–170. Allgemein zum Palimpsest vgl. die grundlegende Studie von Genette 1993.

⁵⁷ Brentano zit. n. Schultz 1989, Bd. 2, 484. Vgl. auch die Äußerung J. Grimms: „Die willkürliche Art, womit Du einheimische Volkssagen zu Deinen Dichtungen verwendest, kann ich auch nicht billigen [...]. So weit die Sage und Geschichte bekannt und erinnerlich ist, behaupte ich, ist sie unverletzlich, der Dichter darf sie nur erklären, ausfüllen, höher heben und wieder nahe rücken, aber das gegebene factische muß er heilig halten.“ (J. Grimm zit. n. Steig 1904, 457)

⁵⁸ Arnim zit. n. Schultz 1989, Bd. 2, 490. Vgl. dazu Kilcher 2004, 56–61.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Arnim zit. n. Schultz 1989, Bd. 2, 491.

und gehören mithin in die zu bewahrende Mannigfaltigkeit.⁶¹ Das ist insofern historistisch gedacht, als der individuelle Text ein Eigenrecht behauptet, das ihm allein schon aufgrund seiner singulären Position in der Zeit zukommt. Was zur Wirkung gebracht werden soll, ist demnach das Bewusstsein für eine historisch gewachsene Vielfalt, das Bewusstsein für Alteritäten, die sich immer schon aufeinander bezogen haben. Bei Arnim liegt die Sache anders, seine Amalgamierung von Texten hat ein anderes Ziel. Ich möchte das anhand einiger Bemerkungen zu Arnims historischem Roman *Die Kronenwächter* (1817) skizzieren, in dem seine Verfahrensweise explizit auch im Kontext der Erinnerungs-⁶² und Geschichtsthematik reflektiert wird.

Die erste von zwei Einleitungen, *Dichtung und Geschichte* (DKV 2, 11–15), misst das in vielerlei Hinsicht schwierige Verhältnis von Poesie und Historie aus.⁶³ Im Horizont ihrer Synthese steht die auf die enigmatische Formel gebrachte „Heimlichkeit der Welt“. Näher bestimmt wird sie als das, was „mehr wert in Höhe und Tiefe der Weisheit und Lust und alles, was in der Geschichte laut geworden.“ (DKV 2, 13) Sie liegt gewissermaßen unterhalb jener Schwelle, ab der Historisches in Form von Quellen überliefert und der Nachwelt zugänglich wird. Die Heimlichkeit der Welt, für die sich Arnim interessiert, bleibt verborgen, geheimnisvoll⁶⁴ und ist dem Überlieferten als latentes Fundament eingeschrieben. Der Gegenwart ist der Zugang zu ihrer Heimlichkeit der Welt verwehrt, nur aus der Retrospektive, nur „aus [...] Zeichen in der Geschichte“ (ebd.) lässt sie sich erahnen. Die Möglichkeit, dabei eine „vollständige[] Übersicht eines ganzen Horizonts“ (ebd.) zu erlangen, wird jedoch verworfen. Dem Dichter treten immer nur „ahndungsreiche Bilder“ vor die „innere Anschauung“ (ebd.) – die Explikation dieser inneren Bilder, der inneren Schau, die an das „vergessene Wirken der Geister, die der Erde einst menschlich angehörten“ (ebd.), erinnert, nennt Arnim Dichtung. Arnim konzipiert die „Heimlichkeit der Welt“, die es „zu allen Zeiten“ (ebd.) gegeben habe, als überhistorische Instanz, sie gehört zum transzendenten Geist, um dessen

⁶¹ Nicht umsonst sind etwa in *Mimesis* zahlreiche soziologische oder gesellschaftsgeschichtliche Bemerkungen zu finden, die die jeweilige Textgestalt mitbestimmen sollen. Vgl. dazu Auerbachs (2015 [1946], 84–85) Ausführungen zu Gregor von Tours im IV. Kapitel.

⁶² Vgl. dazu Simon 2001.

⁶³ Diese schwierige und dichte Einleitung ist bereits sehr oft behandelt worden, ich kann hier jedoch nicht weiter auf die Ergebnisse der Spezialforschung eingehen. Einen Überblick über die verwickelte Darstellung dieser ersten Einleitung geben Geppert 1979, 108–142; Bulang 2003, 55–77; Kiermeier-Debre 1994, 117–146.

⁶⁴ Vgl. dazu die Belegstellen zu „Heimlichkeit“ im Deutschen Wörterbuch der Grimms: „Heimlichkeit“ kann „Verborgenheit, verborgener Ort“ oder auch „Geheimnis“ bedeuten (Grimm und Grimm 1887, Bd. 10, 879–881).

(unmögliche) Entdeckung oder Wiedererinnerung es in der ersten Einleitung der *Kronenwächter* geht.⁶⁵ Die Sphäre des Geistes ist das einzig Überdauernde, alles wird von ihr umgeben und geht wieder in sie ein. Erscheinen kann der Geist jedoch nie rein, sondern immer nur in einer historisch bedingten Form. Er muss, wie es heißt, durch „die Schule der Erde“ gehen, wodurch sich sein Sinn aber „verdunkelt“ (DKV 2, 13). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die zu Palimpsesten führenden poeto-philologischen Verfahren nicht nur aus einem „Traditionsdruck“⁶⁶ zu erklären sind, sondern letztlich darauf abzielen, den überzeitlichen Gehalt der Texte, den ihnen gemeinsamen Geist, durch die Überblendung heterogener Formen wieder transparent werden zu lassen. Auch die *Kronenwächter* folgen diesem Programm, sie entwerfen ein Geschichtspalimpsest, in dem Elemente ganz unterschiedlicher Zeiten übereinandergelegt werden. Diese Philologie kümmert sich deshalb nicht um die bloß äußerlichen Erscheinungen und Formen von Texten; das historisch Spezifische der Gestalt, das wurde bereits im Übersetzungstreit mit den Grimms deutlich, ist ihr nebensächlich, es geht um das die Zeit Überdauernde, wie es Arnim im Rahmen des *Wunderhorn*-Projektes in der *Zweiten Nachschrift an die Leser* (1818) formulierte:

[I]ch fand in [der Poesie] [...] etwas, das sein Wesen nicht von der Jahreszahl borgte, sondern das frey durch alle Zeiten hindurchlebte. Diesem Wesen, das mich in neuen und alten Schriften gleich lebhaft anregte, suchte ich in seinen sichtbarsten Zeichen auch andern mitzutheilen [...].⁶⁷

Zwei Geschichts- und Philologieentwürfe

Was lässt sich aus dieser Gegenüberstellung von Auerbach und Arnim nun in Bezug auf die damit verbundenen Geschichts- und Philologieentwürfe sagen? Ausgegangen war ich zunächst von der Kategorie der Wirkung, die zumindest in Auerbachs Entwurf eine zentrale Funktion einnimmt. Tatsächlich unterscheidet sich bei den beiden Entwürfen dasjenige, was zur Wirkung gebracht werden soll: Bei Auerbach soll die im Untergang begriffene alte Welt im Geiste der Philologie konserviert werden, die als möglichst wirksames Gedächtnis fungiert. Der große (historische) Zusammenhang – die angestrebte synthetische „Überschau“,⁶⁸ von der

⁶⁵ Vgl. Simon 2001, 117.

⁶⁶ Kremer 2005, 198, 206.

⁶⁷ Die Fassung der *Nachschrift* wird hier aus der Ausgabe der Werke Brentanos zitiert: Arnim 1977, 377.

⁶⁸ Auerbach 1952, 42.

Auerbach spricht – wird erst als und im philologischen Text selbst hervorgebracht, in dem sich ‚Welt‘ in ihren jeweils historisch bedingten Figurationen zeigt. Im Kontext allgemeiner Überlegungen zum Begriff der Weltliteratur hat Robert Stockhammer den Konstruktionscharakter der Auerbach’schen Überlegungen betont, indem er auf Basis des Aufsatzes *Philologie der Weltliteratur* die Unterscheidung zwischen einer Erd- und einer Weltliteratur eingeführt hat. Das Material, von dem Auerbach spreche, sei noch nicht per se „Weltliteratur, ja vielleicht noch nicht einmal Weltliteratur“. ⁶⁹ Diese werde erst im Verlauf verschiedener Lektüren (der Erdliteratur) hervorgebracht. Auerbachs Aufsatz müsse man demnach eigentlich als „Philologische Konstruktion von Weltliteratur“ ⁷⁰ lesen. Einen Vorschlag für eine solche Synthese hat Auerbach bekanntlich selbst vorgelegt, sein *Mimesis*-Buch ist ein beeindruckender Überblick über einen zentralen Aspekt der abendländischen Literatur. Auerbachs Entwurf einer Philologie der Weltliteratur bemüht sich darum, jenen Zirkulationszusammenhang als *memoria*-Raum zu konstituieren, den Achim von Arnim immer schon voraussetzt. ⁷¹ Im Unterschied zu Arnim zielt Auerbachs Projekt jedoch auf die Darstellung von (mannigfaltiger) Differenz, die sich aus einem je spezifisch kulturellen Ort ergibt. Arnims Poeto-Philologie wiederum sucht das Gemeinsame der einzelnen Erscheinungen, das ich unter dem Namen der „Heimlichkeit der Welt“ zu beschreiben versucht habe. Daraus ergeben sich zwei Formen von Philologie mit einem unterschiedlichem Geschichtsbegriff: Einerseits eine, die einen Metadiskurs hervorbringt, der Geschichte als eine umfassende Totalität (als Kollektivsingular) darstellt; andererseits eine, die sich freimütig aus dem kulturellen Textreservoir bedient und im Horizont eines bestimmten poetologischen Entwurfs nach dem Verborgenen, dem Geheimnisvollen der Welt sowie der Geschichte sucht, das nicht historisch verfasst ist, sondern als latentes Fundament die Zeit durchdringt und unterschiedliche Zeiten miteinander verbindet. Um es zugespitzt zu sagen: Hätte der Lumpensammler Arnim z.B. das *Mimesis*-Buch geschrieben, es wäre eines, in dem Homer, Dante, Shakespeare und andere mehr zu einem einzigen Text zusammengebastelt worden wären. – Vielleicht wäre auch das nicht ohne Wirkung geblieben.

⁶⁹ Stockhammer 2015, 139.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Arnim formuliert den Gedanken schon früh: „[M]eine besten Gedanken wenn ich sie nicht gleich aufschreibe, sind mir nach einer Runde im Strudel des Lebens völlig vergessen.[.] Wohin sind sie gegangen? Irgendwo müssen sie seyn, denn daß sie ins Nichts gehen ist eben so zu wiederlegen [sic] wie das Ende des Raum“ (Arnim zit. n. Schultz 1989, Bd. 1, 186).

Ein Anhang zu Auerbach: Die Kunst der ästhetischen Paraphrase

Die hier vorgenommene Trennung zwischen einer tendenziell konservierenden und einer eher produktiven Philologie war vor allen Dingen eine heuristische und als eine solche halte ich sie mit Blick auf die Frage nach der Verschränkung von Geschichte und Text auch für produktiv. Bezüglich Auerbachs eigentlicher philologischer Praxis scheint es jedoch lohnenswert, noch einmal genauer auf diese Einordnung zurückzukommen und sie mit einigen Lektüren wiederum zu relativieren. Denn Auerbach ist, wie eine Lektüre seiner Texte zeigt, alles andere als ein antiquarischer Konservator, der einen umfassenden Begriffsapparat oder eine penible Systematik zur Sicherung seiner Textbestände aufbieten würde. Eine solche Darstellung täte Auerbach hierin unrecht und ließe das immer noch anregende Potential seiner Arbeiten ungenutzt liegen. Um einen profilierten Begriff von Auerbachs Arbeitsweise zu erhalten, bietet es sich an, sein wohl berühmtestes und meist gelesenes Buch *Mimesis* (zuerst 1946) im Kontext der hier behandelten Fragen nach der Wirkung und Gedächtnisfunktion der philologischen Schrift näher zu betrachten.⁷² Denn *Mimesis* scheint vieles von dem umzusetzen, was Auerbach später in *Philologie der Weltliteratur* skizziert hat. Dort heißt es etwa, dass es einer philologischen Synthese zwar auf das „Ergriffenwerden von der Bewegung des Ganzen“⁷³ ankomme, diese werde aber erst dann sichtbar, „wenn die Glieder in ihrer Eigentlichkeit erfaßt sind“.⁷⁴ Ähnlich klingt es in den *Epilegomena* zu *Mimesis*, wo dem Vorwurf unpräziser Begrifflichkeit unter anderem entgegnet wird, dass das „Ordnen [...] so geschehen [muss], daß es das Individuelle frei entfaltet leben läßt.“⁷⁵ Das Allgemeine, also die von einzelnen Phänomenen abstrahierten Begriffe, soll für ein adäquates Verständnis des Konkreten demnach „elastisch und locker sein“.⁷⁶ Bei aller Betonung eines solchen Plädoyers für eine je nach Gegenstand flexibilisierbare Terminologie darf gleichwohl nicht vergessen werden, was hinsichtlich der Konstruktion eines Zusammenhangs zuvor (s. Kap. 3) deutlich gemacht worden ist: Das Individuelle bleibt immer auch auf einen von der Fragestellung abhängigen Kontext bezogen, den es zu verdeutlichen gilt. Auerbach macht das sehr klar, indem er betont, dass er während der Arbeit an *Mimesis* mit „absichtlicher Zeitverschwendung [!]

⁷² Dies im Bewusstsein, dass damit zugleich der Horizont der Welt auf eine eurozentrische Perspektive verkleinert wird.

⁷³ Auerbach 1952, 49.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Auerbach 2007 [1954], 477.

⁷⁶ Ebd.

[...] in den verschiedenen Perioden herumgelesen“⁷⁷ habe, sich am Ende aber dann doch gefragt habe: „[W]ie sehen die Dinge im europäischen Zusammenhang aus?“⁷⁸ Angestrebt wird also eine Wechselwirkung, die sich zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen ergibt, im Idealfall also ein gelungener hermeneutischer Zirkel⁷⁹ – im Kern bezeichnen diese Formulierungen nichts anderes als den Gedanken, der in *Philologie der Weltliteratur* als ‚Ansatz‘ bezeichnet wird. Tatsächlich wird man während der Lektüre von *Mimesis* immer wieder feststellen, dass Auerbach nachgerade ein Meister darin ist, von einer Detailbetrachtung bruchlos in die Erörterung eines größeren Zusammenhanges überzugehen. Das mag einer der Gründe für den nachhaltigen Erfolg von *Mimesis* sein. Vor dem Hintergrund der hier verhandelten Frage ist die Faktur von Auerbachs Text im Folgenden aber noch genauer zu betrachten, insbesondere dann, wenn man sich noch einmal den Anspruch vergegenwärtigt, der in *Philologie der Weltliteratur* für die wissenschaftlichen Texte eines solchen Projekts (und dazu gehört *Mimesis* zweifellos) formuliert wird: „[F]ür die historische Synthese tritt hinzu, daß ihre höchsten Produkte, um ihre Wirkung zu erreichen, auch als Kunstwerke vor den Leser treten müssen.“⁸⁰ Ich lese *Mimesis* im Folgenden also gleichsam unter ästhetischen Gesichtspunkten und es wird sich zeigen, dass die zuvor aufgebaute Differenz zwischen Philologie und Poesie, zwischen Primär- und Sekundärtext bei Auerbach nicht so groß ist, wie man denken könnte.

Wie präsentiert nun das *Opus magnum* sich selbst und die verhandelten Texte? Es ist auffällig und schon oft bemerkt worden: *Mimesis* verfügt weder über eine Einleitung noch über ein Vorwort, es gibt keine geistesgeschichtlichen oder ästhetiktheoretischen Einordnungen, keine Begriffsdefinitionen oder sonstige Reflexionen zu Methode, Ziel oder Absicht der Arbeit. Allein das Nachwort gibt ein paar sehr knappe methodologische Erläuterungen sowie Hinweise, was der Autor mit seiner

⁷⁷ Auerbach 2007 [1954], 479.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. dazu auch die berühmte Passage am Ende des letzten Kapitels („Der braune Strumpf“) von *Mimesis*: „[H]ingegen besteht das Vertrauen, daß in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, der Gesamtbestand des Geschicks enthalten sei und darstellbar gemacht werden könne; [...] Man kann dies Vorgehen moderner Schriftsteller mit dem einiger moderner Philologen vergleichen, welche meinen, es lasse sich aus einer Interpretation weniger Stellen aus *Hamlet*, *Phèdre* oder *Faust* mehr und Entscheidenderes über Shakespeare, Racine oder Goethe und über die Epochen gewinnen als aus Vorlesungen, die systematisch und chronologisch ihr Leben oder ihre Werke behandeln; ja man kann die vorliegende Untersuchung selbst als Beispiel anführen.“ (Auerbach 2015 [1946], 509) Ulrich Schulz-Buschhaus spricht diesbezüglich von einer „Balance“ ([1994], 7) oder auch einem „Gleichgewicht“ ([1994], 8, 9, 14), das zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen hergestellt wird. Vgl. außerdem Greenblatt 2000, 87–88.

⁸⁰ Auerbach 1952, 45.

Studie beabsichtigte.⁸¹ Für einen wissenschaftlichen Text schon damals ungewöhnlich beginnt *Mimesis* stattdessen also *in medias res*. Das hat den Vorteil, dass für die Lektüre keine historischen Forschungsdebatten und -polemiken aufzuarbeiten sind. Überhaupt weist Auerbachs Text in diesem Sinne einen verhältnismäßig tiefen Spezialisierungsgrad auf, was den Zugang erheblich erleichtert.⁸² Der oben beschriebene ‚Rhythmus‘ von Zitaten, Paraphrasen, Hypothesen etc., der für heutige wissenschaftliche Publikationen inzwischen so prägend geworden ist, gestaltet sich bei Auerbach als ein wesentlich anderer. Der Verzicht auf umfassende Einarbeitung von Forschung ist sicherlich auch der schwierigen Situation Auerbachs im Istanbuler Exil geschuldet, gleichwohl wird dieser Umstand von Auerbach am Ende seines Buches als eine Art von glücklicher Fügung beschrieben: „Es ist übrigens sehr möglich, daß das Buch sein Zustandekommen eben dem Fehlen einer großen Fachbibliothek verdankt; hätte ich versuchen können, mich über alles zu informieren, [...] so wäre ich vielleicht nicht mehr zum Schreiben gekommen.“⁸³ Die fehlende Systematik sowie die unscharfen Begrifflichkeiten sind also keine Mängel, sondern folgen einer bewussten Entscheidung, die bekannten und abgesicherten Pfade der Forschung zu verlassen.⁸⁴ Aus diesen Gründen wird man nicht fehlgehen, wenn man behauptet, dass *Mimesis* insbesondere wegen der darin praktizierten ‚Lektüretechnik‘ – der pointierten Herausarbeitung von Relationen und Differenzen zwischen Texten⁸⁵ – und den stilistischen Qualitäten seines Autors noch immer gelesen wird, dem in einer Rezension ein „schriftstellerisches Talent[], das auf die eindringlichste Weise schlicht zu schreiben vermag“⁸⁶ attestiert wurde. Alle diese Faktoren – das Fehlen von Spezialdiskursen, eine spezifische Art des Lesens und stilistisches Können – verbinden sich in *Mimesis* zu einer *Kunst der ästhetischen Paraphrase*, auf die es mir im Folgenden ankommt.

⁸¹ Vgl. Auerbach 2015 [1946], 515–518.

⁸² Vgl. dazu die Bemerkungen von Schulz-Buschhaus ([1999], 6 [Anm. 12]), der darauf aufmerksam macht, dass Auerbachs Praxis schon damals nicht dem Usus entsprochen habe. Gerade in der Missachtung vermeintlich strenger Grenzen zwischen den Philologen und einer Haltung, die sich nicht um eine rigide Spezialisierung kümmert, liege die gewinnbringende Perspektive Auerbachs, die in der heutigen Literaturwissenschaft verloren gegangen sei (vgl. auch Schulz-Buschhaus 1994, 17–18).

⁸³ Auerbach 2015 [1946], 518. Vgl. dazu auch Greenblatt 2000, 80–82.

⁸⁴ Diese Tatsache würdigt bereits die sehr ausführliche Rezension von Gerhard Hess: „Dem unfreiwilligen Mangel an Extensität begegnet A. durch eine intensive Auswertung des für ihn Vorhandenen. Das heißt bei ihm aber mehr als aus der Not eine Tugend machen.“ (Hess 1948, 174)

⁸⁵ Vgl. Schulz-Buschhaus 1999, 5.

⁸⁶ Hess 1948, 173.

Das erste Kapitel („Die Narbe des Odysseus“) ist in dieser Hinsicht besonders schlagend, da sich ausgerechnet hier kein längeres Zitat aus einem Primärtext findet. Ansonsten fängt ausnahmslos jedes Kapitel mit einem mehr oder weniger langen Textauszug an, der im Anschluss einer konzentrierten Lektüre unterzogen wird. Das erstaunt doch einigermaßen: Auerbach unternimmt ein *close reading*, ohne den Text, um den es geht, zu zitieren. Das gewagte Manöver gelingt, weil Auerbachs Paraphrase den Ausschnitt (beinahe) zu ersetzen vermag – die Differenz von Primär- und Sekundärtext reduziert sich auf ein Minimum:⁸⁷

Die Leser der Odyssee erinnern sich der [...] Szene im 19. Gesange, in der die alte Schaffnerin Eurykleia den heimgekehrten Odysseus [...] an einer Narbe am Schenkel wiedererkennt. [...] Eurykleia macht sich daran, das Wasser zu holen und kaltes mit warmem zu mischen, indes sie traurig von dem verschollenen Herren spricht, der wohl das gleiche Alter haben möge wie der Gast, der jetzt vielleicht auch, wie er, irgendwo als armer Fremdling umherirre – dabei bemerkt sie, wie erstaunlich ähnlich ihm der Gast sehe – indes Odysseus sich seiner Narbe erinnert und abseits ins Dunkle rückt, um die nun nicht mehr vermeidbare, ihm aber noch nicht erwünschte Wiedererkennung wenigstens vor Penelope zu verbergen. Kaum hat die Alte die Narbe ertastet, läßt sie in freudigem Schreck den Fuß ins Becken zurückfallen; das Wasser fließt über, sie will in Jubel ausbrechen; mit leisen Schmeichel- und Drohworten hält Odysseus sie zurück; sie faßt sich und unterdrückt ihre Bewegung.⁸⁸

Das fehlende Zitat wird zunächst mit dem impliziten Verweis auf den kanonischen Status der *Odyssee* begründet. Doch genau besehen bleibt allein dieses Argument oberflächlich. Denn Auerbachs Nacherzählung reproduziert auf einer strukturellen Ebene die Konstellation des Primärtextes, indem die ganze Szene nun in den philologischen Text übertragen wird: Es beginnt damit, dass der Leserschaft eine Erinnerungsszene in Erinnerung gerufen wird, und es findet seine Fortsetzung darin, dass Auerbachs Text (und mit ihm Isers impliziter Leser) nun gleichsam die Position der Eurykleia einnimmt. Seine Nacherzählung spricht in derselben Weise von der Passage des 19. Gesangs wie die Schaffnerin vom „verschollenen Herren“. So avanciert der Text zur Gedächtnisschrift, indem nicht nur auf die *Odyssee* verwiesen wird, sondern indem die Szene zwischen Eurykleia und Odysseus gleichsam strukturell in den philologischen Text hineingespiegelt wird. Die Paraphrase verhält sich zum Zitat wie der Gast zum vermeintlich abwesenden Odysseus: „[E]rstaunlich ähnlich“ sehen sie sich und machen etwas als Abwesendes präsent. Auch das Erkennungszeichen wird man

⁸⁷ Hanna Engelmeier (2018, 103) spricht von einer „mimetischen Lektüre“: „In *Mimesis* zeigt sich Auerbach in erster Linie als Leser, der *close reading* als ein schriftliches reenactment betreibt.“

⁸⁸ Auerbach 2015 [1946], 5.

finden: Die Narbe tritt bei Auerbach gleichsam als eine Qualität der textuellen Faktur wieder in die Paraphrase ein. Sie wird ästhetisch in dem Sinne, dass hier nicht bloß ein semantischer Sinn erläutert wird, sondern darüber hinaus die rhetorische Beschaffenheit des Primärtextes imitiert wird.⁸⁹ Die Ästhetisierung äußert sich einerseits darin, dass der Verbalstil des nicht einmal 130 Wörter umfassenden Absatzes einen großen syntaktischen Variantenreichtum aufweist (Infinitiv-, Relativ- und Konjunktionalsätze, Parenthesen, Parallelismen). Andererseits finden sich zahlreiche Epitheta und Abtönungspartikel, die von Auerbach in der Folge als Charakteristikum des Homerischen Stils bezeichnet werden: So holt Eurykleia nicht bloß Wasser, sondern mischt explizit „kaltes mit warmem“; Odysseus' Worte sind „leise“; nicht nur der drohende Jubel, sondern auch das überfließende Wasser werden eigens erwähnt.⁹⁰ „Klar umschrieben, hell und gleichmäßig belichtet“,⁹¹ das gilt sowohl für die Passage aus der *Odyssee* wie auch für die Paraphrase und diese Qualität ist es, die Auerbach letztlich zur Wirkung bringt. Ähnlich verfährt er, wenn er die ausholende Geschichte von Odysseus' Narbe als *Enumeratio* gestaltet und dabei keine einzige Station auslässt.⁹²

⁸⁹ Die moderne Bedeutung der Paraphrase bleibt üblicherweise auf die Funktion des Verständlichmachens beschränkt: Etwas (z.B. der genaue Ablauf einer Handlung oder die Abfolge von Argumenten) soll durch die Reformulierung in anderen Worten verdeutlicht oder erläutert werden. Die Paraphrase hatte aber seit Quintilian nicht nur eine kognitive, sondern auch eine ästhetisch-rhetorische Dimension (vgl. dazu Kilian 2003). Eine ausführlichere Reflexion zur Rolle der Paraphrase im Kontext der Literaturwissenschaft als Rede über das Ästhetische findet sich bei Simon (1998, bes. 267–284).

⁹⁰ Ginge es um eine reine Inhaltsangabe, wäre die verhältnismäßig lange Passage nur eine *Amplificatio*, die ersatzlos gestrichen werden könnte. Stattdessen soll hier eine bestimmte Stilphysiognomie zur Wirkung gebracht werden. Zur Verdeutlichung des tendenziell literarischen Charakters von Auerbachs Paraphrase setze man den Abschnitt einmal ins epische Präteritum.

⁹¹ Auerbach 2015 [1946], 5.

⁹² Auerbach 2015 [1946], 6: „Die Unterbrechung [...] schildert die Entstehung der Narbe, einen Jagdunfall aus Odysseus' Jugendzeit, bei einer Eberjagd, als er zu Besuch bei seinem Großvater Autolykos weilte. Dies gibt zunächst Anlaß, den Leser über Autolykos zu unterrichten, über seinen Wohnort, die genaue Art der Verwandtschaft, seinen Charakter, und, ebenso ausführlich wie entzückend, über sein Benehmen nach der Geburt des Enkels; dann folgt der Besuch des zum Jüngling herangewachsenen Odysseus; die Begrüßung, das Gastmahl zum Empfang, Schlaf und Erwachen, der morgendliche Aufbruch zur Jagd, das Aufspüren des Tieres, der Kampf, die Verwundung Odysseus' durch einen Hauer, das Verbinden der Wunde, die Genesung, die Rückkehr nach Ithaka, das besorgte Ausfragen der Eltern; alles wird erzählt“. Die von Auerbach angewandte Praxis gerät freilich in gewisse Schwierigkeiten, wenn das paraphrastische Potenzial eines Textes hinsichtlich einer ästhetischen Äquivalenzbildung nur beschränkt vorhanden ist, wie das in Bezug auf den zweiten Text in der „Narbe des Odysseus“, der Opferung Isaaks, der Fall ist. Überspitzt formuliert: Im Vergleich zur *Odyssee* markierte eine entsprechend ästhetische Paraphrase wohl gar keinen Unterschied mehr zum Primärtext. Auerbach greift deshalb vornehmlich zum Mittel der Negation (vgl. Auerbach 2015 [1946], 12–13).

Was hier am Eingang von *Mimesis* rekonstruiert wurde, bestimmt in jeweils mehr oder weniger ausgeprägter Form die Gesamtstruktur dieses Textes. Auch dort, wo Auerbach Zitate aufbietet und Übersetzungen nachliefert, geht er dem jeweiligen Ausschnitt anschließend Stück für Stück paraphrasierend nach. Die Paraphrase ist also stärker als bisher als zentrales Textelement von *Mimesis* zu bestimmen. Die Ausführungen haben zudem gezeigt, dass einer solch ästhetischen Paraphrase ein ambivalenter Status eignet: In der angestrebten Imitation der ästhetischen Qualität der poetischen Rede – die durchaus auch auf einer strukturellen Ebene angesiedelt sein kann – markiert sie immer auch eine Differenz zu ihr, um als Paraphrase erkennbar zu bleiben. Sie ist deshalb eine „philologische Zwischensprache“, eine „interpretierende Anpassung der gegenwärtigen Sprache an das je besondere literarische Werk“,⁹³ wie es Heinz Schlaffer in Bezug auf die Kommentarpraxis der Philologie genannt hat.⁹⁴ Darin liegt jedoch die Chance im Unterschied zum bloßen Zitieren: In der Paraphrase besitzen die Begriffe jene ‚Elastizität‘ und ‚Lockerheit‘, die Auerbach seiner Terminologie zuspricht. Die Paraphrase vollzieht in diesem Sinne also eine fundamentale Vermittlungsleistung. Indem sie immer schon auf ein spezifisches Interesse der Interpretation hin geformt werden kann, macht sie den Spezialdiskurs der Literaturwissenschaft an die poetische Individualität des Textes anschlussfähig. Eine solche ‚Zwischensprache‘ mit der Lizenz zur Selektivität bietet zudem die Möglichkeit, jene ständige Oszillation zwischen konkreten Detailbeobachtungen und allgemeinen Zusammenhängen zu erreichen, die Auerbach in *Mimesis* anstrebt. Die Texte werden in der Paraphrase in ihrer Eigentümlichkeit gefasst und zugleich in ein sie umspannendes Narrativ der Wirklichkeitsdarstellung der abendländischen Literatur eingeordnet. Es ist unschwer zu sehen, dass sich aus diesen Bestimmungen nun eine Verbindung zum Komplex der Wirkung und der Gedächtnisschrift der Philologie ergibt. In der Paraphrase findet beides zusammen: Gedächtnisschrift ist sie insofern, als nicht der Text selbst zur Sprache kommt, sondern eine an ihn erinnernde Rede geführt wird. Diese wiederum reproduziert zum einen die im Primärtext eingelagerte Wirkung, ist zum anderen aber über das von Iser beschriebene Konzept hinaus

⁹³ Schlaffer 1990, 180.

⁹⁴ Diese ‚Zwischensprache‘ der ästhetischen Paraphrase erfordert ebenfalls einen „physiognomischen Stil, der trotz der Analyse des Werks dessen ästhetische Erscheinung bewahrt“ (Schlaffer 1990, 241), wie ihn Schlaffer z.B. mit der modernen Auslegungskunst eines Karl Reinhardts aufkommen sieht. Vgl. auch Simon (1998, 284), der den Terminus der ‚Zwischensprache‘ von Schlaffer aufnimmt und zur Kennzeichnung des prekären Status der paraphrastischen Interpretation verwendet.

wirkungsvoll, indem sie den zu konstruierenden Zusammenhang wiederum mit teils ästhetischen Verfahren herstellt und so in das Bewusstsein der Leserschaft „eindringt“.⁹⁵

Literaturverzeichnis

- Arnim, Achim von: Zweite Nachschrift an die Leser. In: Clemens Brentano: Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 8: Des Knaben Wunderhorn. Alte Deutsche Lieder. Teil III. Hg. v. Heinz Rölleke. Stuttgart 1977, 370–379.
- : Werke in sechs Bänden. Hg. v. Roswitha Burwick, Jürgen Knaack, Paul Michael Lützeler, Renate Moering, Ulfert Ricklefs und Hermann F. Weiss. Frankfurt a. M. 1989–1994. (= Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 55) [= DKV].
- Assmann, Aleida: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Hans Ulrich Gumbrecht und Ludwig K. Peiffer (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt a.M. 1995, 237–251.
- Auerbach, Erich: Philologie der Weltliteratur. In: Walter Muschg und Emil Staiger (Hg.): Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag. Bern 1952, 39–50.
- : Epilegomena zu Mimesis. In: Karlheinz Barck und Martin Tremml (Hg.): Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen. Berlin 2007 [1954], 466–479.
- : Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 11. Aufl. Tübingen 2015 [1946].
- Balke, Friedrich: Mimesis und Figura. Erich Auerbachs niederer Materialismus. In: Friedrich Balke und Hanna Engelmeier (Hg.): Mimesis und Figura. Mit einer Neuausgabe des „Figura“-Aufsatzes von Erich Auerbach. Paderborn 2018, 13–88.
- Böhn, Andreas: Wirkung. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 9: St–Z. Tübingen 2009, 1377–1383.
- Brüggemann, Heinz: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen/Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen. In: Michael Gamper, Helmut Hühn, Steffen Richter (Hg.): Formen der Zeit. Ein Wörterbuch der ästhetischen Eigenzeiten. Hannover 2020, 168–176.
- Bulang, Tobias: Barbarossa im Reich der Poesie. Verhandlungen von Kunst und Historismus bei Arnim, Grabbe, Stifter und auf dem Kyffhäuser. Frankfurt a.M. 2003.
- Buschmeier, Matthias: Poesie und Philologie in der Goethe-Zeit. Studien zum Verhältnis der Literatur mit ihrer Wissenschaft. Tübingen 2008.
- Büttner, Urs: Poiesis des ‚Sozialen‘. Achim von Arnims frühe Poetik bis zur Heidelberger Romantik (1800–1808). Berlin 2015.
- Dehrmann, Mark-Georg: Studierte Dichter. Zum Spannungsverhältnis von Dichtung und philologisch-historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert. Berlin 2015.
- Engelmeier, Hanna: Die Wirklichkeit lesen. Figura und Lektüre bei Erich Auerbach. In: Friedrich Balke und Hanna Engelmeier (Hg.): Mimesis und Figura. Mit einer

⁹⁵ Auerbach 1952, 42.

- Neuausgabe des „Figura“-Aufsatzes von Erich Auerbach. Paderborn 2018, 89–118.
- Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt a.M. 1993.
- Geppert, Hans Vilmar: Achim von Arnims Romanfragment „Die Kronenwächter“. Tübingen 1979.
- Ginschel, Gunhild: Der junge Jacob Grimm 1805–1819. Berlin 1989.
- Greenblatt, Stephen: Erich Auerbach und der *New Historicism*. Bemerkungen zur Funktion der Anekdote in der Literaturgeschichtsschreibung. In: ders.: Was ist Literaturgeschichte? Mit einem Kommentar von Catherine Belsey. Frankfurt a.M. 2000, 73–100.
- Grimm, Hermann und Gustav Hinrichs (Hg.): Briefwechsel zwischen Jacob und Wilhelm Grimm aus der Jugendzeit. 2., verm. u. verb. Aufl. Weimar 1963.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (15.10.2020).
- Grimm, Wilhelm: Vorrede zum ersten Band. In: ders.: Kleinere Schriften. Bd. 1. Hg. v. Gustav Hinrichs. Hildesheim 1992 [1881], 320–328.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten. Frankfurt a.M. 2003.
- : Was Erich Auerbach für eine „Philologische Frage“ hielt. In: Jürgen Paul Schwindt (Hg.): Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung. Frankfurt a.M. 2009, 275–287.
- Hess, Gerhard: Mimesis. Zu Erich Auerbachs Geschichte des abendländischen Realismus. In: Romanische Forschungen 61.2 (1948), 173–211.
- Iser, Wolfgang: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. München 1972.
- : Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München 1976.
- Kelemen, Pál, Ernő Kulcsár Szabó und Ábel Tamás: Vorwort. Philologie als Kultur und Technik. In: dies. (Hg.): Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten. Heidelberg 2011, 9–18.
- Kiermeier-Debre, Joseph: „... was bloß erzählt und nicht geschehen...“ Dichtung und Geschichte: Achim von Arnims Poetik im Einleitungstext zu seinem Roman *Die Kronenwächter*. In: Michael Andermatt (Hg.): Grenzgänge. Studien zu L. Achim von Arnim. Bonn 1994, 117–146.
- Kilcher, Andreas B.: Philologie in unendlicher Potenz. Literarische Textverarbeitung bei Achim von Arnim. In: *Scientia Poetica* 8 (2004), 46–68.
- Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999.
- Koselleck, Reinhart: Zeitschichten. In: ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt a.M. 2003, 19–26.
- Kremer, Detlef: Romantische Metamorphosen. Erzählungen von Tieck und Arnim. In: ders.: Romantische Metamorphosen. E.T.A Hoffmanns Erzählungen. Stuttgart/Weimar 1993, 19–77.
- : „grellste Verkettungen von Altem und Neuem“: Die Präsenz der Stimme und das Archiv der Schrift bei Achim von Arnim. In: Walter Pape (Hg.): Das „Wunderhorn“ und die Heidelberger Romantik. Mündlichkeit, Schriftlichkeit, Performanz:

- Heidelberger Kolloquium der Internationalen Arnim-Gesellschaft. Tübingen 2005, 195–206.
- Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*. Frankfurt a.M. 1990.
- Link-Heer, Ursula: „Die sich vollziehende Standardisierung der Erdkultur“ – Auerbachs Prognose. In: Karlheinz Barck und Martin Tremml (Hg.): *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*. Berlin 2007, 307–320.
- Montrose, Louis A.: *Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur*. In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Tübingen/Basel 2001, 60–93.
- Neuhold, Martin: *Achim von Arnims Kunsttheorie und sein Roman „Die Kronenwächter“ im Kontext ihrer Epoche*. Tübingen 1994.
- Neuschäfer, Hans-Jörg: *Erich Auerbachs Provokation der Literaturwissenschaft. Über Möglichkeiten und Grenzen seiner Methode*. In: Karlheinz Barck und Marin Tremml (Hg.): *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*. Berlin 2007, 297–306.
- Reuss, Roland (Hg.): *Wie zu edieren sei. Der Briefwechsel zwischen Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, Achim von Arnim und Friedrich Carl v. Savigny aus dem Jahre 1811 und das Problem der Edition. Einführung und Faksimilie-Edition mit diplomatischer Umschrift*. Frankfurt a.M. 2002.
- Scheidung, Oliver: *Intertextualität*. In: Astrid Erll und Ansgar Nünning (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Berlin/New York 2005, 53–72.
- Schlaffer, Heinz: *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins und der philologischen Erkenntnis*. Frankfurt a.M. 1990.
- Schnackertz, Hermann Josef: *Wirkung/Rezeption*. In: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Fiedrich Wolfzettel, Burkhard Steinwachs (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 6: *Tanz bis Zeitalter/Epoche*. Stuttgart/Weimar 2005, 670–693.
- Schultz, Hartwig (Hg.): *Achim von Arnim und Clemens Brentano. Freundschaftsbriefe*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1998.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich: *Auerbachs Methode* [1994]. <http://gams.uni-graz.at/o:usb-067-218> (11. Oktober 2020), 1–18 [= PDF-Druckversion].
- : *Erich Auerbach und die Literaturwissenschaft der Neunziger Jahre* [1999]. <http://gams.uni-graz.at/o:usb-069-275> (11. Oktober 2020), 1–23 [= PDF-Druckversion].
- Simon, Ralf: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1998.
- : *Konstruierte und destruierte Medien des Erinnerns in Achim von Arnims Romanfragment *Die Kronenwächter**. In: Günter Oesterle (Hg.): *Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik*. Würzburg 2001, 117–143.
- Steig, Reinhold und Hermann Grimm (Hg.): *Achim von Arnim und die ihm nahe standen*. Bd. 3: *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*. Bearb. v. Reinhold Steig. Stuttgart/Berlin 1904.
- Steinfeld, Thomas: *Der leidenschaftliche Buchhalter. Philologie als Lebensform*. München/Wien 2004.

- Thalheim, Hans-Günther: Natur- und Kunstpoesie. Eine Kontroverse zwischen Jacob Grimm und Achim von Arnim über die Aneignung älterer, besonders volkspoetischer Literatur. In: Weimarer Beiträge 7 (1986), 1829–1849.
- Walzel, Oskar: Jenaer und Heidelberger Romantik über Natur- und Kunstpoesie. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 14 (1936), 325–360.
- Wyss, Ulrich: Philologie. In: Ulfert Ricklefs (Hg.): Das Fischer Lexikon: Literatur. Bd. 3. Frankfurt a.M. 2002, 1495–1503.

Welt-Komposita: Geschichte, Latenz, Situation
Überlegungen zu: Erthel, Thomas und Robert Stockhammer (Hg.):
Welt-Komposita. Ein Lexikon. Paderborn 2020 (309 Seiten,
49,90€).

Tobias Klein

Im Zuge der Selbstbefragung der philologischen Praxis rückte jüngst der Begriff der Welt in den Fokus. Hierdurch wurde insbesondere das problematische Konzept der Weltliteratur zum Einsatzpunkt zahlreicher Debatten.¹ Dass die verwandte Frage nach der Weltphilologie hierbei bisher wenig Aufmerksamkeit bekam,² hat kürzlich Henning Trüper zum Anlass genommen, beide Konzeptionen als ähnlich zu bestimmen, weil „sowohl der modernen Literatur als auch der modernen Philologie der Impuls zur Theoriebildung inhärent ist, sodass nur ein schwer umgehbarer Überschneidungsbereich entsteht.“³ So bestimmt Trüper die methodische Neuausrichtung der jüngeren philologischen Debatten als eine „Art Forum für eine künftige, global ausgerichtete geisteswissenschaftliche Arbeit“, die sich jedoch nicht darüber hinwegtäuschen dürfe, dass „dieses Programm nicht unabhängig von der Frage entwickelt werden kann, welche Bausubstanz denn am Ort schon vorhanden ist (und seien es bloß Ruinen)“:⁴ Die philologische Praxis wird so als eine geschichtliche (in globaler Perspektive) bestimmt, deren „Bedeutungsrelikte“ nicht einfach so abgestreift werden können, sondern die immer schon tradierte Sinn- und Bedeutungsgehalte mitschleppt. Wenn nun nach Trüper Analoges auch für den Begriff des Globalen gelte, wie er für ein Denken jenseits eurozentrischer Perspektiven unverzichtbar ist, so müsse eine global ausgerichtete Philologie die Debatte zum ersten Teil des Kompositums rücken und fragen, welche Form von Welt hier eigentlich gemeint sei, und wie sich diese zum Literarischen (Weltliteratur) oder zum Philologischen

¹ Vgl. Casanova 1999; Damrosch 2003; Apter 2013.

² Vgl. Pollock 2016; Dayeh 2016; Pollock et al. 2015.

³ Trüper 2018, 599.

⁴ Ebd.

(Weltphilologie) verhalte, um sich nicht „unversehens in Abhängigkeit von Metaphern wie jenen des Weltmarkts und der Weltwirtschaft wiederzufinden.“⁵

In jene kritische Reflexionspraxis der Philologie auf ihre – metaphorischen – Grundbegriffe, scheint sich auch die jüngst erschienene Publikation *Welt-Komposita. Ein Lexikon*⁶ einzureihen. Der Band versteht sich explizit als nur *ein* Lexikon, und verwirft somit implizit einen Anspruch von Vollständigkeit, der dem Begriff des Lexikons zugeschrieben werden könnte. Wie die Einleitung informiert, verstehen die Herausgeber Thomas Erthel und Robert Stockhammer „die Arbeit am Wort *Welt* sowie am Begriff ‚Welt‘ (falls es sich um einen handelt) als philologischen Beitrag zu einer Reflexion von Prozessen der Globalisierung“, als ein Unterbrechen der „inflationäre[n] Verwendung des Wortes *Welt*“ mit der Frage, „was denn das eigentlich sei, *eine* oder gar *die* Welt.“ (3) Dem Anspruch, nur *ein* Lexikon zu sein, entsprechend, gibt der Band hierauf nur *eine* (vieler möglichen) Antwort(en), wenn auch eine wesensbestimmende: Welt wird „wesentlich mit Welt-Komposita komponiert.“ (ebd.) Als Publikation des Graduiertenkollegs *Funktionen des Literarischen in Prozessen der Globalisierung* beleuchtet der Band changierend zwischen Essayistik und Lexikoneintrag in 57 Beiträgen Komposita von *Weltall* bis *Weltzeit*, widmet sich also dem titelgebenden Phänomen der Zusammensetzung von „Welt“ mit anderen Begriffen. Ausgangspunkt bildet denn auch der Befund, dass „Welt“ im Sprachgebrauch selten nur für sich steht, sondern meist mit anderen Wörtern verbunden und konfiguriert wird, wobei sie sich einerseits jeweils selbst als näher Bestimmtes zeigt – und zugleich wechselseitig das Hinzutretende formt.

Die These entfaltet die Einleitung auf vierfache Weise: So wird zunächst das Wort „Welt“ selbst schon etymologisch als ein Kompositum benannt, insofern es „auf *wer-alt* zurückgeht, mit *wer* in der Bedeutung von ‚Mann‘, ‚Mensch‘, und *alt* in der Bedeutung eines längeren Zeitraums.“ (3) Mithin verschränken sich im Wort „Welt“, durch seine Zusammensetzung aus den Momenten der Zeit und des Menschen, „die spatiale, die temporale und die soziale Komponente [...] in kaum entwirrbarer Weise.“ (ebd.) Daran anschließend wird in Anlehnung an Goodmans Begriff des *Worldmaking*⁷ jede Welt als eine Komposition bestimmt, die „meistens von Lebewesen und Dingen, zumindest aber mehreren Lebewesen oder mehreren Dingen“ (4) gebildet wird und somit eine Ganzheit und in sich geschlossenen Bezirk erst

⁵ Ebd.

⁶ Im Folgenden werden direkte oder indirekte Verweise auf den Band im Fließtext unter Angabe der Seitenzahl angeführt.

⁷ Vgl. Goodman 1978.

herausbildet, womit eine „formale [...] Komponente von *Welt* berührt ist“, denn „nur in wenigen Fällen nimmt dieser Bezirk einen vorab bestimmbareren Raum ein“. Meist jedoch „gehört es zur Konstitution der entsprechenden *Welt* selbst, deren Grenzen zu ziehen, Ein- und Ausschlüsse vorzunehmen“ (ebd.). Schließlich werden Komposita als Zeugen der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken bestimmt, „mit denen Welten überhaupt erst konstituiert oder erzeugt werden“ (ebd.), die sich „umstandslos am jeweils anderen Glied von *Welt*-Komposita ablesen“ lassen. Hierbei zeigt sich – so der Ansatz –, dass „die Gesamtmenge der Bedeutungen von *Welt*-Komposita nicht einfach das Produkt der lexikalischen mit der morphologischen Mehrdeutigkeit“ (7) darstellt: So legen „die jeweils mit *Welt* gekoppelten Wörter sowie jeweils verschiedene Motivationen [dieser] Kopplung mit *Welt* auch verschiedene Bedeutungen des Wortes *Welt* nahe.“ (ebd.)

Das programmatische Fundament des Bandes scheint somit eine globalisierungskritische Lektüre des Globalen zu bilden: Ausgehend von Johannes Erbens⁸ Unterscheidung von *Welt* als Erdkreis und *Welt* als Kreis der Erdbewohner,⁹ wird auf dessen Feststellung rekurriert, dass eine strenge Scheidung beider Bedeutungsgehalte nicht möglich sei. Ferner wird postuliert, dass diese Unmöglichkeit geradezu exemplarisch für eine Definition von Globalisierung sei, da diese „beider Identität erschleicht“ und somit die physikalische mit der menschlichen *Welt* zusammenfallen lasse, während „produktive Globalisierungstheorien mit Differenz *und* Nähe beider Bedeutungen“ arbeiten. (8) Aus diesem Interesse heraus wird gerechtfertigt, dass Komposita wie *Welt*österreich, -ausstellung, -bürger, -karte, -revolution, -sprache, -verkehr, -empfänger, -zeit, etc. – also ein Großteil der Komposita, die Erben selbst als Beispiele für diese Nicht-Unterscheidbarkeit anführt – im Band „überrepräsentiert“ sind, weil sie „ins Zentrum von Prozessen der Globalisierung führen.“ (Ebd.) Was zunächst als das ambitionierte Unterfangen erscheint, die „*Welt* der *Welt*-Wörter“ (10) abzubilden, ließe sich somit als das Projekt einer globalisierungskritischen philologischen Analyse in historischer Perspektive deuten, die ausgehend vom Literarischen/Sprachlichen das Globale der *Welt*komposita zu bestimmen sucht, und so *Welt* als sprachliche Kompositionsleistung verstehen möchte. Insofern der jeweilige *Welt*begriff durch sein Lemma gelesen wird, an dem sich die Praktiken abzeichnen, durch

⁸ Johannes Erben ist der für das Wort „*Welt*“ und damit verwandte Kompositionen zuständige Betreuer des *Deutschen Wörterbuchs* und wird von den Herausgebern sowie in zahllosen Artikeln des Bandes hinsichtlich seiner systematischen Unterteilung der Bedeutungen von „*Welt*“ in Haupt und Untergruppen gerne bemüht, um als Ausgangspunkt für ein Nachdenken über das Wort „*Welt*“ und damit gebildete Komposita nachzudenken. Vgl. hierzu: Grimm und Grimm 1854–1960.

welche Welten erst formiert werden, scheint der Band durchaus eine sprachkritische Richtung einzuschlagen: Ideologische Implikationen – so ließe sich zwischen den Zeilen lesen – behaupten sich durch den Weltbegriff als global und allgemein, während sie doch zugleich nur als Ausdruck eines herrschaftlichen, historisch bedingten oder eurozentrisch informierten Diskurses bestimmt sind.

Angesichts dieses Interesses sowie den damit verbundenen ideologiekritischen Implikationen scheint es umso wichtiger, den Band mit Trüpers Forderung des Heraustretens der Philologie aus ihrer einseitigen Perspektive zu konfrontieren.¹⁰ Hinsichtlich Trüpers Postulats, dass die Frage, was für eine Welt denn gemeint sei, wenn von Weltphilologie oder Weltliteratur die Rede ist, ins Zentrum der philologischen Praxis gerückt werden solle, um nicht in Abhängigkeiten von Weltkomposita wie dem Weltmarkt oder der Weltwirtschaft zu geraten, verwundert es, dass im Band auf diese ideologiekritische Richtung kaum Bezug genommen, oder eine fundierte Auseinandersetzung mit Blumenbergs Metaphorologie geführt wird.¹¹ Ferner weist der Band keinen Beitrag zur Weltphilologie auf, aber stattdessen einen zur Weltliteratur und der Weltwirtschaft, stellt also eine direkte Korrelation beider Begrifflichkeiten innerhalb der „Welt der Welt-Wörter“ her.

Am Beispiel des Eintrags von Mahamat Ali Alhadji und Robert Stockhammer zu *Weltliteratur* (145–149) lässt sich diese gegenseitige Verwiesenheit erkennen. Es ist zwar sehr richtig, dass „Literatur nicht nur weltweit entsteht, sondern damit auch der Begriff der ‚Literatur‘ in weltumspannender Dynamik transformiert wird“ (148) und die „Macht der Definition desjenigen, was als ‚Literatur‘ anerkannt wird, ungleich verteilt“ ist (ebd.). Doch scheint diese einseitige Fixierung auf ein westlich geprägtes Verständnis von Literatur als globaler das Problem neben ihrer Kritik weiter zu reproduzieren. Denn auch wenn diese Dynamik eine Einbettung globaler

¹⁰ Vgl. hierzu: „Kurz, je gegenwärtiger das Interesse am Philologischen ist, desto mehr gewinnt auch die Philologiegeschichte an Bedeutung. Es ist unabdingbar, dass diese historische Forschung aus ihrer isoliert-europäischen Perspektive austritt, indem sie etwa textwissenschaftliche Traditionen auch in anderen Weltgegenden untersucht und zum Beispiel nachvollzieht, wie die ‚westliche‘ Rezeption derartige Traditionen zugunsten einer ausschließenden Lektüre der Urtexte vernachlässigt hat [...]“ (Trüper 2018, 559)

¹¹ So beschränken sich die Verweise auf Blumenberg im Band meist auf kurze Referenzen, wobei dieser lediglich als Stichwortgeber fungiert. Eine gewisse Ausnahme bildet hier der Beitrag von Inka Mülder-Bach zu *Weltösterreich* (178–181). Hier heißt es unter Rekurs auf die *Theorie der Unbegrifflichkeit*: „Als Bezeichnung einer Totalität, die sich der Vergegenständlichung entzieht, gehört Welt nach Hans Blumenberg [...] zu den ‚Idee[n]‘ oder ‚Grenzbegriffe[n]‘, die auf Metaphern angewiesen sind, um Struktur und Vorstellbarkeit zu gewinnen.“ (178) Jedoch wird auch hier auf eine genauere Betrachtung des geschichtlich-gesellschaftlichen Charakters der Begriffe bzw. Grenzbegriffe im Engeren verzichtet.

literarischer Unternehmungen in ein einheitliches Verständnis sogenannter westlicher Kategorien anstrebt, ist hiermit dem Problem, was denn Literatur auf globaler Ebene jenseits des Marktes sein könnte, keine Abhilfe getan. Denn, wenn es der Globalität der Perspektive nicht nur um eine Ausweitung des eigenen Geltungsbereiches gehen soll, sondern auch um den kritischen Einschluss dessen, was sie notorisch übersieht, muss sie nicht nur ihr eigenes Zentrum expandieren oder universalisieren, sondern versuchen, sich zu ihrer Peripherie ins Verhältnis zu setzen – sprich: sie müsste sich, vor dem Hintergrund der Prozesse einer Weltmarktliteratur und der Nivellierungstendenzen der Globalisierung, dem Problem stellen, die Artikulation des von ihnen Verdrängten und Unterdrückten zu ermöglichen. Dieser Eindruck einer einseitigen Perspektive verstärkt sich, wenn es in Hrvoje Tuteks Beitrag zu *Weltmarkt* (161–166) heißt, dass jegliche „meaningful interpretative practice“ der Disziplinen der Geisteswissenschaften ohne das Verstehen der strukturellen und strukturierenden Rolle des Weltmarkts, als ein Aspekt des kapitalistischen Universalen verstanden, unmöglich“ (166) sei.

Hier stellt sich die Frage, ob denn eine einseitige Fokussierung auf das kapitalistisch Globale (das sogenannte „kapitalistische Universale“) einer Prägung von Literatur und Sprache nicht das eigentliche Projekt einer Selbstreflexion der philologischen Praxis verdecke, da ganz im Sinne der Logik einer globalisierten westlichen Welt das Nicht-westlich-Denkbar der sprachlichen Analyse nicht kommensurabel ist; weiter Literatur als globale hier nur aus einer europäisch-tradierten Perspektive heraus gedacht werden kann. Hinsichtlich dessen bleibt es wenig verwunderlich, dass das Lexikon lediglich deutschsprachige Welt-Komposita in seinen Kanon aufnimmt.¹²

Im Anschluss daran ließe sich die Frage aufwerfen, was oder wer denn hier diese Komposita nun eigentlich komponiere? Denn wenn von den Herausgebern auf die „extreme Vieldeutigkeit“ von Welt verwiesen wird, so erschöpft sich diese Vieldeutigkeit keineswegs in der morphologischen oder

¹² Dies scheint auch den Herausgebern nicht entgangen zu sein: „Angesichts dieses Interesses bleibt umso mehr zu rechtfertigen, dass sich das vorliegende Lexikon weitgehend auf eine Sprache, das Deutsche, konzentriert [...]. Wenn die Beiträger zu diesem Wörterbuch – obwohl sie in ganz verschiedenen Sprachen denken – dennoch das Primat der deutschen Sprache akzeptieren konnten, so nicht nur, weil es sich um die bevorzugte Metasprache der meisten handelt, sondern auch, weil das Deutsche tatsächlich [...] Vorzüge über das Sprechen der Welt besitzt.“ (8) So problematisch der Versuch erscheint, ein „Buch der Welt-Wörter“ ausschließlich mit deutschsprachigen Komposita zu füllen, so wenig überzeugend bleibt der Versuch der Begründung, der über das gängige Klischee der Vorzüge der deutschen Sprache hinsichtlich seiner sprachlichen Möglichkeiten, nicht hinauszublicken vermag. Diese zeichne sich „durch die anhaltend produktive Fähigkeit zur Bildung von Komposita“ aus, die „es mit dem Griechischen (sowie mit einigen weiteren Sprachen)“ teile, über die jedoch „viele andere in Europa gesprochene Sprachen (das Lateinische, die romanischen Sprachen) nicht oder allenfalls in eingeschränktem Maße (das Englische) verfügen.“ (Ebd.)

grammatikalischen Eigenheit der Wortverbindungen selbst oder ihrer Komposition. Vielmehr scheint die Kompositionsleistung selbst auch mit einem historischen Index versehen zu sein, der immer schon in einer gewissen Tradition steht. Eine indirekte Antwort auf diese Frage gibt der Artikel von Manuel Mühlbacher zu *Gedankenwelt* (81–85). Hier wird ausgehend von Herders Sprachphilosophie („Und was ist die Bauart der Sprache anders als eine Entwicklungsweise seines Geistes, eine Geschichte seiner Entdeckungen!“)¹³ und Schlegels Begriff der „Besonnenheit“¹⁴ das Kompositum der Gedankenwelt in eine „doppelte Perspektive“ (83) gerückt: Denn wenn sich die Gedankenwelt in direkter Korrelation mit Sprache entwickelt und Sprache gar diese erst formt, so zeigt sich eine wechselseitige Verwiesenheit beider, die eine Vorstellung von Gedankenwelt, sowie deren Inhalt als geschichtlich bestimmt. Ferner wird so eine Pluralität von Gedankenwelten konstituiert, die „sowohl großen Individuen als auch bestimmten Kulturen, Epochen, sozialen Gruppen und Religionen zugeordnet werden können.“ (84) Somit zeigt sich eine Kompositionsleistung von Sprache als gesellschaftlich-historisch strukturiertes Moment, das immer aus einer bestimmten Situiertheit heraus erfolgt.

An die philologische Praxis stellt sich in dieser Stoßrichtung die Frage, inwiefern sich denn eine globale Perspektive erreichen ließe, wenn sie selbst als geschichtlich-eingebettete nur aus ihrer eigenen Gedankenwelt heraus denken könne; meint: immerzu in eurozentrischer Perspektive verharret, wenn die philologische Sprache nicht ihre eigene Bedingtheit aus einer gewissen Sinn- und Sprachtradition heraus begreift und hinterfragt. Mit Blumenberg ließe sich dies weiter radikalieren, wenn nach diesem sich in der Frage, was denn die Welt sei, „ein implikatives Wissensbedürfnis“ zeigt, das „sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht“.¹⁵ Diese *vérité à faire* der „Wahrheit der Metapher“¹⁶ zeigt, so ließe sich bestimmter ausführen, hinsichtlich der Metapher der Welt – in ihrem konkret historischen Erscheinen – ein geschichtlich kodiertes Bedürfnis nach dieser.

Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.¹⁷

¹³ Herder 1985, 737.

¹⁴ Schlegel 1975, 169.

¹⁵ Blumenberg 2019, 25.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

Ferner konkretisiert sich Blumenberg zufolge in der Metapher der Welt weniger, was die Welt sei, als vielmehr ein implikatives Fragen nach dieser, das sich in geschichtsphilosophischer Blickrichtung als Sprachbild einer konkreten historischen Situation verstehen ließe, als ihr kodifiziert-verhandeltes Welt- oder Totalitätsbedürfnis, das sich zugleich changierend zwischen Gesellschaft, Individuum und Sprache sedimentiert.

Abschließend stellt sich hier mit Blumenberg die Frage, welche Rolle der Bildhaftigkeit der Komposita selbst zukomme: Hat es in einer eurozentrischen Perspektive überhaupt noch Sinn, von dem Markt oder der Literatur jenseits einer Komposition mit Welt zu sprechen? Ließen sich Weltkomposita (wie auch das Kompositum der Welt selbst) nicht eher als verblasste Bilder lesen, deren Bildlichkeit so weit verdeckt ist, dass sie als solche nicht mehr erkennbar werden?¹⁸ Und was bedeutet dies für den Blumenberg'schen „historisch verstehenden Blick“ hinsichtlich der Komposita-Bildung und ihrer evozierten Formen von Welt selbst? Hinsichtlich des Konzepts der Welt-Komposita im Kontext einer global ausgerichteten philologischen Praxis könnte es sich als fruchtbar erweisen, dieses kodierte Bedürfnis aus den einzelnen Komposita selbst heraus zu begreifen und deren Bildlichkeit ernst zu nehmen, um schließlich so das Globale nicht in seinem Lemma aufgehen zu lassen, sondern durch die Reflexion der eigenen Sprachlichkeit in eine globale Perspektive zu rücken.

Literatur

- Apter, Emily: *Against World Literature: On Politics of Untranslability*. London 2013.
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M. 2019.
- Casanova, Pascale: *La République mondiale des lettres*. Paris 1999.
- Damrosch, David: *What is World Literature?*. Princeton 2003.
- Dayeh, Islam: *The Potential of World Philology*. In: *Philological Encounters* 1 (2016), 396–418.
- Erthel, Thomas und Robert Stockhammer (Hg.): *Welt-Komposita. Ein Lexikon*. Paderborn 2020.
- Goodman, Nelson: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm (Hg.): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig (später Stuttgart) 1854–1960.
- Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: ders., Günther Arnold et al. (Hg.): *Werke* (Band 1). Frankfurt a.M. 1985, 695–810.
- Pollock, Sheldon: *Philology and Freedom*. In: *Philological Encounters* 1 (2016), 4–30.
- , Benjamin A. Elman und Ku-ming Kevin Chang (Hg.): *World Philology*. Cambridge, MA 2015.

¹⁸ So wird ja, wie gesehen, bereits in der Einleitung des Bandes auf den verblassten anthropomorphen Charakter des Welt-Begriffs hingewiesen.

- Schlegel, Friedrich: Über die Sprache und Weisheit der Indier. In: ders., Ernst Behler et al. (Hg.): Studien zur Philosophie und Theologie. München 1975, 103–432.
- Trüper, Henning: Welt der Weltphilologie: Die Briefe Uku Masings an Enno Littmann 1933–1943. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 92 (2018), 557–583.

Das Wissen der Echsen

Gedanken beim Blättern in Freuds Herbarium

Franziska Humphreys

Texte geben sich als Individuen, nicht als Exemplare.
Peter Szondi

Ob es wahr ist, oder nicht, auf der Aaler Alm hat einmal eine zweiköpfige und fünffüßige Eidechse elf Monate gelebt. [...] Das seltene Tier befand sich in Obhut des Senners am Hofmahdjoch, der im Juli, September, August, sowie sich die Blätter zu wenden wussten, um es vor anderen Nörggelen zu schützen, mit ins Bett nahm, wo es eines Morgens erstickt nicht wieder aufgewacht ist.

Oswald Egger

Weltenphilologien sind nicht nur Wissenschaften von der Welt, die Beschreibungen für das Verhältnis von Wort und Ding finden, sondern zugleich erschaffen sie ein Wissen, das selbst Welt erzeugt. Philologische Praktiken formen Welten durch ihre Eingriffe in die Sprachmaterie. Lesend und das Gelesene beschreibend, besser: nach-, um- und fortschreibend, erarbeiten sie Zustandsbeschreibungen der Sprache, nehmen ihr gewissermaßen den Puls, um den ihr eigenen Gesetzmäßigkeiten, ihrem Eigenleben nachzuspüren. In seiner *Traumdeutung* (1900) erzeugt Freud textlich verfasste und selbstbezügliche Versuchsanordnungen, die sprachliche Phänomene mit sprachlichen Mitteln zu fassen versuchen. Aus dieser Rückfaltung der Sprache auf sich selbst entstehen immer wieder seltsame Sprachlandschaften, die ihr Autor mit dem Ordnungswillen des Botanikers, der ein Herbarium zu erstellen hat, zu ordnen und zu vermessen versucht. Ein alles in allem ebenso faszinierendes wie aussichtsloses Unterfangen, liegt es doch in der Natur der Sache, dass man dem Wildwuchs nicht Herr werden kann. Es stellt sich unweigerlich die Frage, wie Inhalt, Buchstäblichkeit und Gestalt des Textes ineinandergreifen, um jene sinnliche Bewegung zu stiften, die sich Lesen nennt? Wie entsteht in und aus Sprache eine Welt, die weder im

Imaginären noch im Symbolischen ganz aufgeht, sondern das reale der Begegnung einfordert? Eine Welt also, die nur existieren kann, wenn ein:e Leser:in sie mit allen Sinnen wahrnimmt und mitgestaltet? Die sich einer Fata Morgana gleich als halluzinierte Gestalt an der flimmernden Horizontlinie zwischen dem lesenden Blick und den schwarzen Zeichen auf weißem Papier erhebt, welche kultureller Konditionierung folgend Sinn und Form annehmen? Freuds *Traumdeutung* gibt auf diese Fragen keine Antworten, bietet aber ein ideales Terrain, um ihnen lesend nachzugehen.

In den ersten Sätzen der *Traumdeutung* gerät Paginierung zu Blattwerk. Im Duktus wissenschaftlicher Gewissheit nimmt Freud sich vor, „auf den folgenden Blättern“ den „Nachweis“ für die grundsätzliche Interpretierbarkeit von Träumen mittels einer „psychologischen Technik“ zu erbringen.¹ Im Ausgang dieser Beweisführung werde der Traum selbst als „sinnvolles psychisches Gebilde“ erscheinen, dessen „Fremdartigkeit und Unkenntlichkeit“ durch benennbare psychische Vorgänge aufgeklärt werden können. An dieser Stelle aber werde die „Darstellung abbrechen, denn sie wird den Punkt erreicht haben, wo das Problem des Träumens in umfassendere Probleme einmündet, deren Lösung an anderem Material in Angriff genommen werden muß.“ (TD, 1) Drei einleitende Sätze genügen, um das revolutionäre Programm der Traumdeutung erst zu umreißen, dann einzureißen. Ihr Zentrum ist die Definition des Traums als „sinnvolle[m] psychische[n] Gebilde“, also als etwas Geformtes, welches sich doch den gängigen Benennungen entzieht, dessen Umriss unscharf und exakte Identifizierung fragwürdig sind. Dem Gebilde ist ein Grad von Unbestimmtheit eigen, seine Formgebung geht in gewohnten Kategorisierungen nicht auf und stellt gerade darum die Rede vom „Nachweis“ als wissenschaftlich verbürgter Methode und Technik in Frage. Was aber ist ein Gebilde in seiner Formung, was der Anteil des Bilds in diesem doch zunächst sprachlichen Gefüge? Was am Gebilde ist Zeichen, was an ihm tut dem Zeichen, womöglich endgültig, Abbruch?

Durchforstet man die „folgenden Blätter“ auf der Spur ihres botanischen Hintersinns, so stößt man nur wenige Seiten weiter auf eine erste Blattsammlung, die sich zum Herbarium fügt. Freud ist noch immer damit beschäftigt, seine Lesefrüchte aus der „wissenschaftliche[n] Literatur der Traumprobleme“ vor uns auszubreiten und paraphrasiert dabei eine Traumerzählung Delboeufs, die er zugleich für uns aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt:²

¹ Freud 1900, 1 (im Folgenden TD).

² Freud verweist damit auf Joseph-Remi-Leopold Delboeufs 1885 entstandenen Text „Un rêve“. Seine Analyse entspricht in den wesentlichen Zügen der Selbstdeutung Delboeufs.

Er sah im Traum den Hof seines Hauses mit Schnee bedeckt und fand zwei kleine Eidechsen halb erstarrt und unter dem Schnee begraben, die er als Tierfreund aufnahm, erwärmte und in die für sie bestimmte kleine Höhle im Gemäuer zurückbrachte. Außerdem steckte er ihnen einige Blätter von einem kleinen Farnkraut zu, das auf der Mauer wuchs und das sie, wie er wußte, sehr liebten. Im Traum kannte er den Namen der Pflanze: *Asplenium ruta muralis*. – Der Traum ging dann weiter, kehrte nach einer Einschaltung zu den Eidechsen zurück und zeigte Delboeuf zu seinem Erstaunen zwei neue Tierchen, die sich über die Reste des Farns hergemacht hatten. Dann wandte er den Blick aufs freie Feld, sah eine fünfte, eine sechste Eidechse den Weg zu dem Loch in der Mauer nehmen, und endlich war die ganze Straße bedeckt von einer Prozession von Eidechsen, die alle in derselben Richtung wanderten usw. (TD, 11–12)

Delboeuf stellt dieser Traum vor ein Rätsel. Woher nur hat er, der in Biologie und Botanik doch ganz Unbeschlagene, den lateinischen Namen dieses Farnkrauts wissen können? In der Traumerzählung selbst und in dem auf sie folgenden Absatz häufen sich die Nennungen aus dem semantischen Wortfeld des Kennens und Wissens, die sich bisweilen beinahe identisch wiederholen. „Delboeufs Wissen umfaßte im Wachen nur wenige lateinische Pflanzennamen und schloß die Kenntnis eines *Asplenium* nicht ein“ und es blieb ihm „rätselhaft, woher er im Traume die Kenntnis des Namens *Asplenium* genommen hatte“. (TD, 12) Die Buchstabenfolge *Asplenium* wird so zum Prüfstein eines eigentümlichen Wissens, das im Wachen unzugänglich ist, im Schlafzustand aber, wenngleich „ein wenig entstellt“, doch „richtig“ vorliegt. (TD, 12) Das Rätsel löst sich erst viele Jahre später, als Delboeuf bei einem Freund ein Herbarium erblickt, „wie sie als Erinnerungsgaben [...] an die Fremden verkauft werden“. (TD, 12) Darin findet sich ein getrocknetes Exemplar des *Asplenium*-Farns, dessen Namen er einst eigenhändig in dieses Büchlein eingetragen hatte. In dieser Gabe der Erinnerung erkennt er seine eigene Schrift, die ihm doch ganz fremd geworden ist. Doch nicht nur die Zeit hat ihm die eigene Handschrift entfremdet. Bereits im Moment der Niederschrift führte ein anderer seine Hand, denn die Beschriftung des Herbariums entstand „unter dem Diktat eines Botanikers“. (TD, 12) Diese in die Feder diktierte Schrift notiert nun gehorsam die schöne Sinnlosigkeit der lateinischen Benennung, die in sich gereimt zur murmelnden Beschwörungsformel wird und sich scheinbar wie von allein fortschreibt. Lässt man sich auf eine Lektüre ein, die nicht nur von der imaginären Ebene der Handlung getragen wird, sondern den disruptiven Störmomenten auf der Ebene der Schrift und ihrer lautlichen Realisierung Raum lässt, wird man

Delboeuf hat das Thema der Eidechsen offenbar jedoch über die Frage der Traumdeutung hinaus beschäftigt. So findet sich von ihm ein weiterer Artikel, der mit „La psychologie des lézards“ (1891) betitelt ist und der das Motiv des Eidechsenfangs erneut aufnimmt. Ich danke Simon Godart für den ungemein wertvollen Hinweis auf diese beiden Texte und beiden Herausgeber:innen grundsätzlich für ihre Gedanken zu dem Text von Delboeuf, welche im Folgenden wiederholt Eingang in diesen Aufsatz gefunden haben.

unerwartet aber unerbittlich in den Sog einer Textbewegung gezogen, die vielleicht delirierende Momente beinhaltet, dabei jedoch keineswegs wahllos ist. In einer solchen Perspektive erscheint Delboeufs Traum – wohlgemerkt: immer in der Freud'schen Paraphrase! – weniger als Ausgeburt einer erhitzten Phantasie, die ihre Bilder außerhalb sprachlicher Inspirationen fände, sondern als kreatürliche Ableitung seines Namens. *Delboeuf* trägt das *boeuf* im Namen, das Rind, damit aber auch ein *oeuf*, ein Ei. *Qui vole un oeuf, vole un boeuf*, weiß der Volksmund zu sagen, und führt damit (sprich)wörtlich vor Augen, dass von einem *boeuf* kaum mehr als ein einsames b bleibt, stiehlt man ihm das *oeuf*. Ein solches Rind, dem man, um Freuds Beschreibung des Rebus vorwegzunehmen, gewissermaßen den „Kopf wegapostrophiert“ hat, kommt „in freier Natur“ (TD, 284) gewiss nicht vor.³ Ebenso wenig aber, so ist man versucht zu sagen, eine Eidechse, die, hört und sieht man in der deutschen Lektüre der Freud'schen Paraphrase genau hin, sich als phonetisch-semantiche Metamorphose eben jenes *boeuf* entpuppt. Im Übergang vom französischen Original zur deutschen Paraphrase entsteht so ein vielschichtiger Übersetzungseffekt: Die *Eidechse* faltet die doppelte Semantik des *boeuf* auf und stellt beide Komponenten, das Ei und den Ochs, nebeneinander. Getrennt werden beide Seiten von einem d, das als Ausfallprodukt und Scheidemarke auf jenes b antwortet, das allein die Möglichkeit semantischer Differenz behauptet und *boeuf* davor bewahrt, im univoken Sinn zur verstummen. Anders gesagt: Das b verhindert, dass sich *oeuf* und *boeuf* nicht gleichen wie ein Ei dem anderen, und damit das Spiel übersetzerischer Lust aussetzt. Die Spiegelachse **db** stellt in ihrer sinnlosen Evidenz die Differenz am Ursprung der Sprache und der Sprachen aus, die es ermöglicht, Ei in *oeuf* zu übersetzen und, das Echo des *boeuf* noch im Ohr und im Blick, in der Echse die phonetische und buchstäbliche Spur des Ochsen zu erkennen. Delboeufs Eigenname, und mit ihm die überprüfbare Identität des Schreibenden, löst sich im vielfüßigen Gewimmel der Echsen auf, die seinem Namen

³ Die vollständige Passage lautet: „Ich habe etwa ein Bilderrätsel (Rebus) vor mir: ein Haus, auf dessen Dach ein Boot zu sehen ist, dann ein einzelner Buchstabe, dann eine laufende Figur, deren Kopf wegapostrophiert ist u. dgl. Ich könnte nun in die Kritik verfallen, diese Zusammenstellung und ihre Bestandteile für unsinnig zu erklären. Ein Boot gehört nicht auf das Dach eines Hauses, und eine Person ohne Kopf kann nicht laufen; auch ist die Person größer als das Haus, und wenn das Ganze eine Landschaft darstellen soll, so fügen sich die einzelnen Buchstaben nicht ein, die ja in freier Natur nicht vorkommen. Die richtige Beurteilung des Rebus ergibt sich offenbar erst dann, wenn ich gegen das Ganze und die Einzelheiten desselben keine solchen Einsprüche erhebe, sondern mich bemühe, jedes Bild durch eine Silbe oder ein Wort zu ersetzen, das nach irgendwelcher Beziehung durch das Bild darstellbar ist. Die Worte, die sich so zusammenfinden, sind nicht mehr sinnlos, sondern können den schönsten und sinnreichsten Dichterspruch ergeben. Ein solches Bilderrätsel ist nun der Traum, und unsere Vorgänger auf dem Gebiete der Traumdeutung haben den Fehler begangen, den Rebus als zeichnerische Komposition zu beurteilen. Als solche erschien er ihnen unsinnig und wertlos.“ (TD, 284)

entschlüpfen als seine kreatürliche Brut. Delboeuf nimmt sich ihrer starren Körper an, wärmend, liebend, sorgend, nährend. Der Text selbst stellt die Gabe des Farnkrauts als eine verhaltene, womöglich verschämte, liebende Geste aus: Als „Tierfreund“ wand sich Delboeuf den Eidechsen zu und „steckte“ ihnen einige Blätter dieses Farns zu, „das sie, wie er wusste, sehr liebten“. Und siehe da, die „Tierchen“ mehren sich: aus zwei Echsen werden vier, werden fünf, werden sechs, werden unzählige. Bei sechs bricht die Zählung ab, also genau in dem Moment, in dem Zählung Schreibung wird, und die Zahl in der Graphie des gezählten Tieres aufgeht. Die „**sechste Eidechse**“ ist eine in sich gedoppelte und im Stabreim gegliederte Buchstabenfolge, die zwei bislang getrennt stehende Worte in einem rhythmisierten Relief zusammenfasst, das die arbiträren Grenzen der Bedeutung überwindet. Die Zahl wird ein Buchstabenspiel, Zählung, Kombinatorik und damit potentiell unendlich. Nicht der Inhalt der Erinnerung stellt die eigentliche Verbindung zu den auf die Traumerzählung folgenden Assoziationen her, sondern es ist wiederum die Zahl gewordene **Echse**, die das Scharnier zwischen Traumgeschehen und assoziierten Inhalten bildet: Erst „**sechzehn**“ Jahre später beginnt der Traum, für Delboeuf einen Sinn zu ergeben. An eben dieser Stelle erlangt denn der Traum auch seine ganze Souveränität und gelangt vom Objektstatus des Geträumten in den aktiven Subjektstatus eines Traums, der sich in der und durch die Traumdeutung Freuds fortschreibt. Tatsächlich rückt der Traum auf syntaktischer Ebene sukzessive auf die Position des handelnden Subjekts. Von der klassischen Subjekt-Objektstruktur („Er sah im Traum den Hof“) schiebt sich der Traum im Zuge einer Inversion auf die erste Satzposition, um schließlich ganz zum Subjekt zu werden:

Im Traum kannte er den Namen der Pflanze: *Asplenium ruta muralis*. – Der Traum ging dann weiter, kehrte nach einer Einschaltung zu den Eidechsen zurück und zeigte Delboeuf zu seinem Erstaunen zwei neue Tierchen, die sich über die Reste des Farns hergemacht hatten. (TD, 12)

Die unbestimmt gelassene Einschaltung, die die Erzählung von den Eidechsen unterbricht, findet sich so in der Niederschrift verwirklicht. Der Einfall des lateinischen Namens bewirkt die Verselbständigung der Traumschrift, die nach der Einschaltung des Trennungsstrichs auf sich selbst zurückkommt und sich ins Unendliche verlängert. Was aber ist dieser Strich? Ist er überhaupt etwas? Handelt es sich um ein simples Graphem, deutungslos, oder erhebt sich der Trennungsstrich selbst zum Zeichen? Zumindest die Effekte dieses Trennungsstrichs an dieser Stelle sind beschreibbar. Er wird zu einem Operator textimmanenter Rückfaltungen oder entäußernder Implikationen,⁴

⁴ Vgl. Humphreys 2016, 47–52, 224.

die Bild und Schrift ineinander fallen lassen. Der schwarze Strich auf weißem Papier, der nichts anderes ausstellt als Trennung und Fortgang, wird zur graphischen Realisierung der Metapher von der Eidechsen-Prozession, „die alle in derselben Richtung wanderten usw.“ Der Satz fasert in ein Buchstabenkürzel aus, das endlosen Fortgang bedeutet oder besser anzeigt, denn gerade die Bedeutung lässt es zurück. Wie ein zappelnd-zuckender Eidechschenschwanz regeneriert sich der Text aus eigener Kraft, wenn er sein kombinatorisches Geflecht ins Werk setzt. Die Eidechsen, die über das schneebedeckte Feld wandern, setzen den Traum als Schreibearbeit selbst in Szene, welcher schwarze Buchstaben über weiße Seiten verteilt, und zwar in immer „derselben Richtung“, von links nach rechts, seitenlang, endlos. Der Trennungsstrich gerät zur Allegorie, weil er den Bruch zwischen Zeichen und Bezeichnetem ausstellt, jenes Loch in der Mauer, durch das nun ungehemmt die Echsen dringen. Doch wer nun hat all dies bewirkt, wer die Regeln für diesen Eidechsenzug aufgestellt, der Freuds stolze Erzählung von einem wissenschaftlich (fast) korrekten Traumwissen, das den „wirklich existier[enden]“ Asplenium zum Gegenstand hat, zu unterwandern beginnt? Es ist wohl der namenlose Botaniker, der sich zum Spielführer macht, starre Buchstaben zu wimmelndem Leben erweckt und über ihr vielfüßiges, dämonisches Treiben bestimmt. Die Bilder, die er heraufbeschwört, stammen aus dem Textkörper selbst und gewinnen ihre Konsistenz aus den semantischen und phonetischen Qualitäten der Sprache. Das Herbarium macht eine Bestandsaufnahme im Sprachdickicht, es ist Inventar von Wortarten, Katalog von Lesefrüchten und Protokoll der Stilblüte, bis im Unterholz der Semantik Kategorien einer neuen Blattordnung errichtet sind. Die getrocknete Pflanze und ihr Name fügen sich nicht mehr zu einem unumstrittenen Tableau, sondern beginnen ihre Anordnung und Raumnahme auf dem Papier neu zu verhandeln.

* * *

Dieses Sprachspiel des Botanikers hat einen Namen: Rebus. Der Rebus markiert präzise jene Trennung zwischen Wort- und Dingwelt, die beiden Bereichen plötzliche, unheimliche Autonomie zuweist. „Rebus ist der *Instrumentalis* von *res*: mit Dingen darf wie mit Wörtern und mit Wörtern wie mit Dingen gespielt werden.“⁵ So fasst Friedrich Kittler das Wesen des Rebus zusammen und nimmt damit Freuds eigene Behauptung auf: „Worte werden vom Traum überhaupt häufig wie Dinge behandelt“ (TD, 301). Die Ablösung der Wort- von der Dingwelt erzeugt eine eigentümliche Wortmaterie, die sich

⁵ Kittler 1985, 331.

ebenso von jedweder Referenz auf die Realität abhebt, wie sie die Semantik als Bedeutungs- und Sinnstiftung aus den Fugen hebt. Freud, so wurde häufig geschrieben, habe den Traum zu einer Frage der Schrift verengt und die Vielzahl seiner somatischen Quellen, der akustischen, visuellen und haptischen Eindrücke, die in ihn einfließen, in reine Signifikantenlogik übertragen.⁶ Im Rebus würden visuelle Eindrücke zu Buchstaben, zu semiotischer Struktur, Darstellung würde zu Vorstellung. Freud zerhacke „kontinuierliche Bilderserien“,⁷ um Wortmassen zu schaffen, denen keine ästhetische Qualität mehr eigne.⁸ Dass es nun gerade der Kopf ist, der im Rebus wegapostrophiert wird, offenbart die ganze Zweischneidigkeit des Unterfangens: Um kopflos denken zu können, die Ratio und mit ihr alle Vorbauten der Verdrängung abzulegen, muss man sich zugleich dem Zentrum sensorischer Eindrücke entledigen: Augen, Ohren, Mund. „Nur der Krüppel ohne Kopf gibt ein Unbewusstes her, nur das zerstückelte Phänomen Traum eine lesbare Schrift.“⁹ „Freuds Technik“, so schreibt Friedrich Kittler weiter, „ist optische und/oder akustische Datenströme in Wörter und Wörter in Signifikantenschrift zu übersetzen“.¹⁰ In seiner Hinwendung zum Traum als „Bilderschrift“ interessiert sich Freud tatsächlich allein für seine innere Konsistenz, für die „Schemen, Bilder und Gestalten, die sich nach und nach in Betracht ziehen, an einer Kette von Wesen und Unwesen, welche geschmiedet ist und die Welt in der Welt schildert (und inwendig zusammenhält)“,¹¹ wie es der Schriftsteller Oswald Egger auf seinen eigenen mathematisch-poetischen Streifzügen durch ferne und doch so nahe Sprachwälder formuliert. In einem Rebus als Ding-Rätsel bedingen sich die Dinge, doch „nicht die Ordnung der Dinge scheint arrangiert, sondern die Dinge bringen in Ordnung, was Sache einerseits, und was Wort ist andererseits, und wozu beide das Zeug des Wirklichen haben, wo sie übereinstimmen darin, dafür zu zeugen.“¹² Traumgedanken und Trauminhalt jedenfalls stehen zueinander im Verhältnis der Übersetzung, also in einer komplexen und veränderlichen Anordnung von Ähnlichkeit und

⁶ Vgl. Derrida 1967, Lacan 1999, Kittler 1985, 321–374.

⁷ Kittler 1985, 332.

⁸ Die kritische Analyse Friedrich Kittlers, für den Freud das Aufschreibesystem 1900 einleitet, setzt an diesem Moment der Ausmerzungen des Bildlichen an, welches unhinterfragt mit einem poetischen oder ästhetischen Moment gleichgesetzt wird: So „wenig aber Sprachnotationen Gedichte sind, so wenig ist der decodierte Trauminhalt Poesie. [...] Vom schönen Schein bleibt kein Rest, wenn Trauminhaltselemente eins um andere in Signifikanten transponiert werden, ergäben sie auch den sinnreichsten Dichterspruch.“ Kittler 1985, 331–332. Ähnliche Einwände, die den Wert der *Traumdeutung* für die Ästhetik hinterfragen, bringt auch Sarah Kofman 1970 vor.

⁹ Kittler 1985, 332.

¹⁰ Kittler 1985, 348.

¹¹ Egger 2008, 29.

¹² Ebd.

Entstellung, Gewinn und Verlust.¹³ Das „Bilderverbot“, das laut Kittler in Freuds „Silbenchemie“ insistiere, zeugt vor diesem Hintergrund womöglich weniger von einem Begehren nach systematischer Ausmerzung alles Visuellen als vielmehr von einer Sehnsucht nach Stillstand und Frieden, nach einem endlichen und endgültigen Verstummen der übersprudelnden Wortmaterie. Der Verdacht stärkt sich beim Lesen einer Passage aus den *Studien über Hysterie*, welche die Auflösung der Bilder im Säurebad des Texts als Bestandteil der Kur der Hysterikerinnen beschreibt, welche bekanntlich „zumeist Visuelle sind“:

Ist einmal ein Bild aus der Erinnerung aufgetaucht, so kann man den Kranken sagen hören, dass es in dem Maass zerbröckele und undeutlich werde, wie er in seiner Schilderung desselben fortschreite. Der Kranke trägt es gleichsam ab, indem er es in Worte umsetzt. [...] Sobald er dies vollzogen hat, schwindet das Bild, wie ein erlöster Geist zur Ruhe eingeht.¹⁴

Das Bild findet im Signifikanten seinen letzten Frieden. Ein trügerischer Frieden, wie sich herausstellen wird, der Untote ins Leben zurückholt. Entgegen der Behauptungen Kittlers führt die Übersetzung von Bild in Wort in Freuds eigenem Text nicht, oder nicht letztgültig, zur „Gräbersymbolik der Semantik“ als „**SEM**Antik“¹⁵, das heißt zur letzten Ruhestätte eines gesättigten Sinns, sondern setzt eine endlose Dialektik aus Ent- und Feststellung ins Werk.

* * *

Neben der Erinnerung an das Herbarium habe auch für Delboeufs Traum ein Bild aus „einer illustrierten Zeitschrift“ Pate gestanden, in der er den „ganzen Eidechsenzug“ abgebildet gesehen habe (TD, 12). Doch entspricht dieses Bild dem Text, wie wir ihn gelesen haben? Muss uns die behauptete Entsprechung zwischen Text und Bild nicht unmittelbar misstrauisch werden lassen? Die wiederholten Datierungen des Traums und der an ihn geknüpften Assoziationen (1862, 1878, 1860, 1877, 1862, 1861)¹⁶ erzeugen im Zusammenspiel mit dem Wortfeld des Kennens und Wissens den Anschein verbürgter Quellen und objektiv nachvollziehbarer Beweisführungen. Und doch ist auch diese Illustration nur ein weiteres zufälliges Fundstück. Eine „Gunst des Zufalls“ sorgte dafür, dass ihm dieser Band „in die Hände“ „fiel“

¹³ Vgl. TD, 283: „Traumgedanken und Trauminhalt liegen vor uns wie zwei Darstellungen desselben Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen, oder besser gesagt, der Trauminhalt erscheint uns als eine Übertragung der Traumgedanken in eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetze wir durch die Vergleichung von Original und Übersetzung kennenlernen sollen.“

¹⁴ Sigmund Freud 1968, 282–283.

¹⁵ Schestag 1998, 31. In diesem Text weist Thomas Schestag darauf hin, dass das griechische $\sigma\eta\mu\alpha$ für Zeichen zugleich auch Grab(-Zeichen) im Sinne eines Grabmals bedeuten kann.

¹⁶ All diese Jahreszahlen treten auf der zweiseitigen Passage zusammen (TD 11–12).

und so ein weiteres „Stück aus dem Inhalt dieses Traums“ seine Aufklärung finden konnte (TD, 12). Der „ganze Eidechsenzug“ ist doch nur ein Fragment, der Traum selbst bleibt ein dem Zufall unterworfenen Stückwerk, dessen assoziative Erweiterung grundsätzlich unbegrenzt ist. Der Traum – oder besser: Freuds übersetzende Nacherzählung eines Traums und seiner Deutung – ist die Umschrift dieser Abbildung also nur, insofern er sie entstellt und entgrenzt. Da, wo das Bild Ganzheit und Abgeschlossenheit suggeriert, lässt der Text den Zug endlos ausufern. Das Bild suggeriert Ganzheit da, wo die Schrift genau diese Geschlossenheit als Trug entlarvt. Vom „ganzen Eidechsenzug“ lässt sie nur den Zug, der den Text immer weitertreibt. So wird die „illustrierte Zeitschrift“ ihrerseits zum Herbarium, in dem Illustration und Schrift im Medium der Erinnerung zu einer gemeinsamen Graphie finden. Die so aufgezeigte Traumlogik ergibt sich aber natürlich erst in der übersetzenden Paraphrase Freuds und wird allein im Hin und Her zwischen französischem Eigennamen und deutscher Paraphrase lesbar. Erst in Freuds eigenem Text ist die botanische Schreibung des Herbariums der für die *Traumdeutung* so charakteristischen Dialektik von Ganzheit und Teilstück, Vollständigkeit und Lückenhaftigkeit unterworfen, deren beredtes Symptom im Übrigen die Entstellung ist, die der Traum an *Asplenium ruta muraria* vorgenommen hat. Ersetzt wird im Traum das lateinische Suffix *-ia* durch das Suffix *-lis*. Das Suffix *-lis* wird zur Ableitung von Adjektiven aus Substantiven eingesetzt, während *-ia* im Lateinischen die Bildung von Taxinomien und weiblichen Eigennamen erlaubt.

Im Übergang von *muraria* zu *muralis* verliert sich das Rare, Partikulare, Unklassifizierbare. Delboeuf selbst vermerkt dazu: „Notons en passant la substitution du mot muralis, qui est latin, au barbarisme muraria, consacré par la science. Ceci est le fait du philologue.“¹⁷ Diese durch den Traum vollzogene Korrektur, die die ‚barbarische‘ Wendung durch die korrekte lateinische ersetzt (und nebenbei den Philologen als peinlich genauen Schulmeister darstellt), zeugt von den zwei widerstreitenden Tendenzen, die das plastische Relief dieses Traum bilden: Ein Traumwissen, das sich nach theoretischer Schließung und vollständiger Aufdeckung seiner Referenzen sehnt, und eine vor-bildliche Schreibung, die dieses Begehren nach Ganzheit permanent unterwandert. Der Wunsch nach Einordnung des losen Blattwerks in ein gebundenes Exemplar liegt auch dem „Traum von der botanischen Monographie“ zugrunde, der zu Beginn des Kapitels VI „Die Traumarbeit“ im

¹⁷ Joseph-Remi-Leopold Delboeuf 1885, 111. „Vermerken wir nebenbei die Ersetzung des Wortes muralis, das Lateinisch ist, durch den Barbarismus muraria, das sich mit der Wissenschaft durchgesetzt hat. Dies beruht auf dem Eingriff eines Philologen.“ (Übersetzung F.H.)

Absatz über die „Verdichtungsarbeit“ nur um wenige Seiten getrennt auf die Bestimmung des Traums als Rebus folgt:

Trauminhalt: Ich habe eine Monographie über eine (unbestimmt gelassene) Pflanzenart geschrieben. Das Buch liegt vor mir, ich blättere eben eine eingeschlagene farbige Tafel um. Dem Exemplar ist ein getrocknetes Spezimen der Pflanze beigegeben. (TD, 287–288)

Art, Exemplar, Spezimen – die zwei Sätze des Traums spielen die Kategorien der Botanik durch, als wollten sie damit unterschwellig auf Delboeufs *muralis/muraria*-Konflikt antworten, der hinter dem generativen Suffix *-lis* die Rarität verschwinden ließ. Da, wo in Delboeufs Traum Wissen und Gewissheit herrschten, insistiert hier hinter dem Wunsch nach einer abgeschlossenen Monographie das „(unbestimmt gelassene)“ Detail. Das Subjekt des Satzes, „Ich“, blättert die Seiten um, wobei eben dieses Umblättern der Seiten ein performatives Element ist, welches die Leser:in miteinbezieht. Freud nämlich macht uns darauf aufmerksam, dass er denselben Traum bereits etwa hundert Seiten früher mitgeteilt hat. Blättert die beflissene Leser:in nun also zurück, wird er einer Dopplung gewahr, die bereits ins Werk setzt, wovon sie handelt. Der an dieser Stelle als Beispiel für die Verdichtungsarbeit mitgeteilte Traum verdichtet und wiederholt seinerseits seine eigene Erzählung. Als Kondensat der vorangegangenen Analyse, die nur durch Vor- bzw. Zurückblättern zu haben ist, ist das Traumgeschehen von Anfang an in ein System eingebunden, welches ohne das Medium Buch schlicht nicht denkbar wäre und nun eben auch als Monographie sein Inhalt ist. Die Traumerzählung verweist auf sich selbst und eröffnet so ein Referenzsystem, das sie sich „vollständig“, „lückenlos und befriedigend“ (TD, 285) wünscht. Die Erinnerungsfähigkeit und das Gedächtnis im Traum, die den Kontext von Delboeufs Traumerzählung bilden, geben letztlich auch den Hintergrund für den „Traum von der botanischen Monographie“ ab, wenn Freud in der dieser Traumerzählung vorangehenden Passage über die Verdichtungsarbeit ausführlich darüber spekuliert, ob man sich an einen Traum restlos erinnere, wie die „untergegangenen Traumstücke“ in der Analyse wirklich „am getreuesten reproduziert“ werden und unter welchen Umständen man allem „Zweifel“ zum Trotz eine Traumerzählung als abgeschlossen begreifen darf. (TD, 285–286) Einmal mehr wird diese Dialektik um Wissen und Nicht-Wissen des Traums über die Botanik hergestellt. Im Unterschied zum Traum Delboeufs trägt die Pflanze keinen Namen, sie wird „unbestimmt gelasse[n]“. Die freie Assoziation zu dem Wort „botanisch“ führt zu einem „Professor Gärtner“ und seiner „blühenden Frau“, einer Patientin namens „Flora“, zur Kokapflanze und zu vergessenen Lieblingsblumen (Zyklamen und Artischocken), so dass sich herausstellt: „Botanisch ist also ein wahrer Knotenpunkt“ (TD, 289) im Gewebe

des Traumtextes, weil das Wort zwei gegensätzliche affektive Elemente umspannt, die Freuds Bezug zum eigenen Schreiben kennzeichnen. Die explizite Verbindung zwischen Botanik und Schrift ergibt sich in diesem Traum über zwei Erinnerungen, die syntaktisch parallel gesetzt, inhaltlich kontrastiert werden.

Ans Herbarium knüpft sich eine Gymnasialerinnerung. Unser Gymnasialdirektor rief einmal die Schüler der höheren Klassen zusammen, um ihnen das Herbarium der Anstalt zur Durchsicht und zur Reinigung zu übergeben. Es hatten sich kleine Würmer eingefunden – Bücherwurm. Zu meiner Hilfeleistung scheint er nicht Zutrauen gezeigt zu haben, denn er überließ mir nur wenige Blätter. Ich weiß noch heute, daß Kruziferen darauf waren. Ich hatte niemals ein besonders intimes Verhältnis zur Botanik. Bei meiner botanischen Vorprüfung bekam ich wiederum eine Kruzifere zur Bestimmung und – erkannte sie nicht. Es wäre mir schlecht ergangen, wenn nicht meine theoretischen Kenntnisse mir herausgeholfen hätten. (TD, 177–178)

Im Gegensatz zu Delboeuf tut sich Freud schwer mit dem Pflanzenbestimmen und taugt noch nicht einmal zu „Hilfeleistungen“ unter Anleitung und Diktat. Da, wo Delboeuf noch kennt und erkennt, sieht sich Freud blindem Verkennen ausgesetzt. Das Kraut, das Delboeuf im Traum so mühelos bestimmte, wird für Freud zu einem wahren Kreuz oder auch einer Crux, die im Sprachgebrauch der Philologie eine unrettbar korrumpierte Textstelle, also ein semantisches Loch, markiert.¹⁸ „Bei meiner botanischen Vorprüfung bekam ich wiederum eine Kruzifere zur Bestimmung und – erkannte sie nicht.“ Wieder markiert ein Bindestrich den Abgrund, der Individuum von Spezies, Exemplar von Gattung, Einzelfall von Regelwissen trennt. Der Teufel steckt im Detail, will man in Hinblick auf diese verfluchten (kruzitürken!) Kruziferen ausrufen. Dabei tut der Gymnasialdirektor schon ganz Recht daran, diesem Schüler zu misstrauen und ihm nur „wenige Blätter“ anzuvertrauen. Die Würmer in den Pflanzen hätte er wohl entfernen können, doch stand zu befürchten, dass er sie stattdessen mit Bücherwürmern durchsetzen würde. Bücherwürmer ähneln Eidechsen in ihren Ernährungsgewohnheiten – sie fressen Blätter – als auch in ihrem Reproduktionsverhalten: Sie vermehren sich und ebenso das, was sie nährt, ins Unendliche. Das Herbarium als Subtext der Traumdeutung verweigert die Einordnung des Partikularen in theoretische Gesamtzusammenhänge. Zwar gelang Freud die Matura dank seiner „theoretischen Kenntnisse“, die Angst vor der Konfrontation mit dem Exemplar jedoch begleitete ihn ein Leben lang.¹⁹ Die ungeheure Leistung der *Traumdeutung* besteht darin, dass sie sich, obgleich getrieben von dem Wunsch nach einem kohärentem Theorieganzen,

¹⁸ An dieser Stelle ein herzlicher Dank an Sina Dell'Anno, der diese erhellende Bemerkung zu verdanken ist.

¹⁹ Die „gut begründet[e] Angst“ vor „Botanik, Zoologie und Chemie“ kehrt in der *Traumdeutung* häufig wieder. Vgl. TD, 282.

stets für die Partikularität des Einzelnen öffnet. So entwickelt sich ihr Textkörper zu einem wuchernden Rhizom oder, in Freuds eigenen Worten, zu einem Mycelium, das von eben dem ausgeht, was notwendig unerkannt, unbestimmt bleiben muss und somit die eigentliche Crux im Traum-Text ist. „Dies ist dann“, so schreibt Freud, „der Nabel des Traums, die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitzt. Die Traumgedanken, auf die man bei der Deutung gerät, müssen ja ganz allgemein ohne Abschluß bleiben und nach allen Seiten hin in die netzartige Verstrickung unserer Gedankenwelt auslaufen. Aus einer dichteren Stelle dieses Geflechts erhebt sich dann der Traumwunsch wie der Pilz aus seinem Mycelium.“ (TD, 530) Die lose Blattsammlung des Herbariums ist auch darum ein Nabel des Freud'schen Schreibens, weil sie seine Bibliophilie in ihrer ganzen Ambivalenz ausstellt. „Ich hatte niemals ein besonders intimes Verhältnis zur Botanik“, kann Freud ernstlich behaupten, nur um unmittelbar darauf von den Kruziferen zu den Kompositen und damit zu der Artischocke überzugehen, seiner „Lieblingsblume“ (TD, 177, 289), die man bekanntlich zerpflückt, um sie Blatt für Blatt saugend zu genießen. Hinter der Artischocke aber, so verrät uns Freud, verberge sich „die Erinnerung an Italien einerseits und an eine Kinderszene andererseits [...], mit der ich meine seither intim gewordenen Beziehungen zu Büchern eröffnet habe.“ (TD, 289) Von dem Gymnasialdirektor, der seiner Klasse die Herbarien „zur Durchsicht und zur Reinigung [...] übergeben“, Freud selbst aber aus mangelndem „Zutrauen“ nur „wenige Blätter“ überlassen hatte, führt eine direkte syntaktische Spur nur wenige Zeilen weiter zu Freuds eigenem Vater, der dem fünfjährigen Freud und seiner dreijährigen Schwester „ein Buch mit farbigen Tafeln [...] zur Vernichtung [...] überlassen“ hatte. Freuds Bibliophilie ist wahre Leidenschaft, die Destruktion und Konstruktion in ambivalenter Schwebelage hält. Kündete die vom Direktor verordnete Wurmkur der Schulherbarien noch von dem Wunsch nach Bewahrung und Fürsorge, so zeugt das zweite, syntaktisch unmittelbar auf die erste Erinnerung antwortende Beispiel nunmehr von unverhohlener Zerstörungswut. Die Tendenz der Zerstörung tritt auch in einem Lapsus zutage, der Freud in dieser Traumanalyse unterläuft. Freud, der in seinen Traumanalysen stets präzise die einzelnen Elemente des genauen Wortlauts des Traumtextes wiederholt, weicht hier an einer entscheidenden Stelle von diesem Vorgehen ab. Im Syntagma „eingeschlagene farbige Tafel“ wird das Wort „eingeschlagen“ in der Analyse durch „zusammengelegt“ ersetzt. (TD, 175, 178) Erst die Wahl des Synonyms, welches übrigens in der zweiten Traumanalyse nicht wiederholt wird, lässt den Doppelsinn des Worts „einschlagen“ vernehmbar werden. Die minimale semantische Verschiebung zwischen „zusammenlegen“ und „einschlagen“ lässt in der behutsamen Geste

des Einschlagens, etwa das Versehen eines Buchs mit einem Schutzumschlag, plötzlich auch das gewaltsame Zerbrechen erkennbar werden. Zugleich ist die farbige Tafel das einzige Element in dieser Monographie, welche das Schwarz-Weiß der Schrift oder das fahle Grau vertrockneter Pflanzen chromatisch aufbricht. Die aggressive Wut, die sich in diesem Lapsus Bahn bricht, produziert durch ihren Anschlag auf diesen „Moment des Unauslöschlichen, der untilgbaren Farbe“²⁰ genau das, was sie doch auszumerzen suchte – Plurisemantizität, Übercodierung, metonymisches Gleiten. Farbe bedeutet Bildqualität, insofern das Bildliche für Freud in erster Linie Darstellungsfähigkeit meint: „Die Verschiebung erfolgt in der Regel nach der Richtung, dass ein farbloser und abstrakter Ausdruck des Traumgedankens gegen einen bildlichen und konkreten eingetauscht wird. [...] Das Bildliche ist für den Traum *darstellungsfähig*“ (TD, 345). Deutlich wird nun endlich, dass die Darstellung im Traum keine Repräsentation ist, die bestimmte, unverwechselbare Inhalte in Bilder oder visuelle Bilder in Signifikantenschrift übersetzt. Die Beziehung zwischen latentem und manifestem Trauminhalt ist keine der Identität noch der Mimesis, sondern der Entstellung, weil ihr der selbstidentische Urgrund fehlt, weil die Worte, in denen sie wurzelt, selbst in ständiger Bewegung sind und keine stabilen Grenzen haben. Darstellungsfähigkeit kann vor diesem Hintergrund als Fähigkeit der Sprache zur Selbstveräußerung durch permanente sprachimmanente Bildproduktion verstanden werden, die die Deutung prinzipiell unabschließbar werden lässt:

Wir haben bereits anführen müssen, daß man eigentlich niemals sicher ist, einen Traum vollständig gedeutet zu haben; selbst wenn die Auflösung befriedigend und lückenlos erscheint, bleibt es doch immer möglich, daß sich noch ein anderer Sinn durch denselben Traum kundgibt. Die *Verdichtungsquote* ist also – strenggenommen – unbestimmbar. (TD, 345)

Eigentlich „unbestimmbar“ ist also die Verdichtungsquote im Traum, die über die Möglichkeit restloser Aufklärung des Traumgeschehens entscheidet. Die Befriedigung, mit der im Zitat aus den Hysterie-Studien das Bild erlöst zur Ruhe geht, bezieht sich somit weniger auf die Ausmerzungen des Visuellen als einer vorsprachlichen Qualität denn auf den Wunsch nach endgültiger Sinnkonstitution und das Erlangen von „Gewissheit“ über die Traumbedeutungen. Ein Symptom dieses impliziten Begehrens ist ein weiterer Lapsus, der diesmal in der Wiederholung des „Traums von der botanischen Monographie“ zwischen den beiden Versionen eine minimale Differenz einträgt. So spricht Freud in der ersten Erzählung von einer „gewisse[n] Pflanze“ (TD, 175), deren unentscheidbares Oszillieren zwischen affirmierter

²⁰ Adorno 1974, 26.

Gewissheit und vager Anspielung in der zweiten Traumerzählung eine deutliche Wende hin zum Undefinierten nimmt, wenn Freud nunmehr von einer „(unbestimmt gelassene[n]) Pflanzenart“ spricht. Das Exemplar ordnet sich einmal mehr der Art unter, doch die Gewissheit, in der bereits leise ein Zweifel nagte, wird zu einer ostentativen Geste, die jede Suche nach Bestimmtheit aufgibt, ja höchstens noch in der Schwebelage einer Parenthese hält.

* * *

Ist die Traumdeutung nun lose Blattsammlung oder botanische Monographie? Sicher scheint nur, dass die Buchdeckel, die der Traumdeutung ihre endgültige, verkäufliche Form verleihen, das Konvolut nicht werden fassen können. Wendet sich der Traum von den Verfahren logischen Schließens und referenzierbarer Semantizität ab, werden Buchstaben und Worte selbst zu einer kreatürlichen Landschaft, deren Relief von der Plastizität des Triebes geprägt wird.²¹ Da, wo sich eine Logik des Begehrens eröffnet, ergibt sich eine Vielzahl neuer „Annahmen“, die auf anderes, unbekanntes Gebiet führen:

Wir werden im Gegenteil genötigt sein, eine Reihe von neuen Annahmen aufzustellen, die den Bau des seelischen Apparats und das Spiel der in ihm tätigen Kräfte mit Vermutungen streifen und die wir bedacht sein müssen, nicht zu weit über die erste logische Angliederung auszuspannen, weil sonst ihr Wert sich ins Unbestimmbare verläuft. Selbst wenn wir keinen Fehler im Schließen begehen und alle logisch sich ergebenden Möglichkeiten in Rechnung ziehen, droht uns die wahrscheinliche Unvollständigkeit im Ansatz der Elemente mit dem völligen Fehlschlagen der Rechnung. (TD, 516)

Dass am Ende die Rechnung nicht aufgeht, der logische Nachweis am Einzelfund scheitert und sich letztlich aufs Unbestimmbare hin ausspinnt, ist sicherlich die Gefahr, der sich jedes philologische Arbeiten ausgesetzt sieht, welches allein der Textrealität vertraut. Wie auch Beweise für ein rein buchstäbliches Geschehen anführen, das außerhalb seiner selbst keinen objektiven Seinsgrund hat? „Worte halten nicht Wort. Worte halten hin“,²² schreibt Thomas Schestag. In dem so entstandenen Aufschub vervielfachen sich die beschriebenen Seiten, die keinem regelgeleiteten Verstehen mehr unterstehen, sondern sich im metonymischen Gleiten entstellender Übersetzung wie von selbst multiplizieren. Anstoß dieser Verschiebungen ist eben jene „unbekannte, aber affektreiche Gelegenheit“, die zur Traumrede des Kindes Anlass gab, und die Freud auffallend meidet, ja explizit nicht

²¹ Vgl. dazu Weber 2002, 86: „Alle Träume sind, wie psychische Phänomene überhaupt, sinnvoll, betont Freud, aber es nicht der Sinn, der ihr ‚Wesen‘ ausmacht. Die entscheidende Struktur des Traumes liegt nicht im semantischen Inhalt der ‚latenten‘ Traumgedanken, sondern in der besonderen *Form*, welche die Traumarbeit diesen Gedanken aufprägt.“

²² Schestag 1998, 8.

erhellen will. Im Zufall einer Begegnung, die greift, „d.h. ‚Form *annimmt*‘ und *neue Formen hervorbringt*“,²³ zeichnet sich jenes dem Text äußere Element ab, durch das eine Lektüre zu einem (kritischen) Akt oder auch zu einer Aktualisierung wird, in der ein Textgeschehen so zur Lektüre gebracht wird wie sonst eine Partitur zur klanglichen, jeweils einmaligen Aufführung im Hier und Jetzt. Die Kontingenz bezeichnet ein Außen, welches bei Freud, der das epistemologische Feld seiner Psychoanalyse als „Spurensicherung von Buchstäblichkeiten“²⁴ in so ambivalenter Weise im Text angesiedelt hat, durch das immer wiederkehrende Wort ‚Reiz‘ – Traumreiz, Sinnesreiz, Leibesreiz, Reizquelle – präsent gehalten wird.²⁵ Das Herbarium in den eben beschriebenen Traumerzählungen macht es sich zur Aufgabe, die Früchte, die der Zufall der Leser:in wie Streuobst vor die Füße wirft, in unendlich wiederholten Anordnungen in einem Tableau zusammenzufassen, das sich als solches permanent verschiebt. Auch wenn Echsen nur selten die Wahrheit sprechen, so kann man doch nicht davon ablassen, ihren gespaltenen Zungen zu lauschen. Verspricht die *Lacerta muralis* dennoch etwas Gewisses? *Certa!*²⁶ Und so steckt man den Echsen lesend und schreibend auch weiterhin bereitwillig Blätter jenes Farns zu, den sie so sehr lieben. Denn sie zu nähren ist eine Lust; und Genuss birgt ihr vielfüßiger Zug, der sich durch das Blattwerk zieht, und dabei nichts anderes bedeutet als eben jene reliefgewordene Spur im Dickicht der Worte.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Der Essay als Form. In: ders., *Noten zur Literatur*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1974, 9–33.
- Althusser, Louis: Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung. In: ders., *Materialismus der Begegnung*. Hg. und übers. von Franziska Schottmann. Zürich 2010, 21–65.
- Delboeuf, Joseph-Remi-Leopold: Un rêve. In: ders., *Le sommeil et les rêves*. Paris 1885, 107–114.
- : La psychologie des lézards. In: *Revue scientifique*, 47/ 7 u. 14 (1891), 201–212 und 437–439.

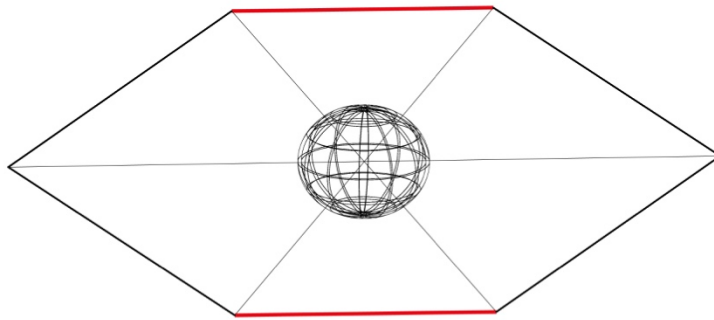
²³ Althusser 2010, 45.

²⁴ Kittler 1985, 346.

²⁵ Der Reiz gehört zu dem Freud’schen Grundvokabular, so dass sich Einzelverweise kaum anbieten. Es sei hier lediglich darauf verwiesen, dass sich das an die Traumerzählung von Delboeuf anschließende Kapitel mit „Traumreize und Traumquellen“ (TD, 22–45) überschrieben ist. Allein in diesem Abschnitt finden sich in mehrfacher Nennung Termini wie „Reiz“ (TD, 44), „Leibesreiz“ (TD, 38), „Organreiz“ (TD, 37), „Sinnesreiz“ (TD, 44), „Reizquelle“ (TD, 44) etc.

²⁶ Für diese Assoziation sei Judith Kasper sehr herzlich gedankt.

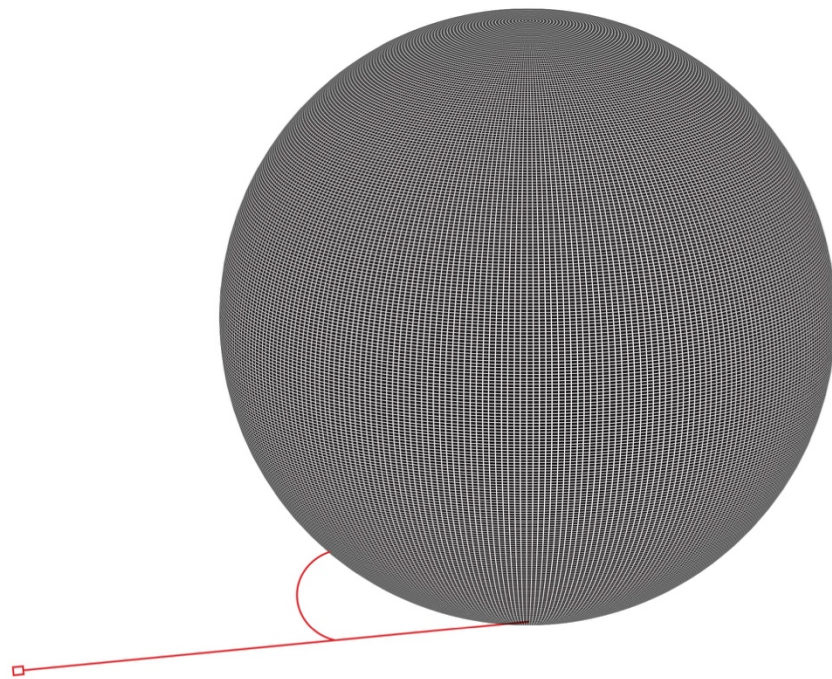
- Derrida, Jacques: Freud et la scène de l'écriture. In: ders., *L'écriture et la différence*. Paris 1967, 293–340.
- Egger, Oswald: *Diskrete Stetigkeit. Poesie und Mathematik*. Frankfurt a.M. 2008.
- Freud, Sigmund (1900): *Die Traumdeutung*. GW 2/3. London/Frankfurt a.M. 1942.
- (1985): *Studien über Hysterie*, GW 1, London/Frankfurt a.M 1968, S. 75–312.
- Humphreys, Franziska: *Im Antlitz der Sprache. Michel Foucaults Schriften zur Literatur (1961–1960)*. Berlin 2016.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München 1985.
- Kofman, Sarah: *L'enfance de l'art. Une interprétation de l'esthétique freudienne*. Paris 1970.
- Lacan, Jacques: *L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. In: ders., *Ecrits I*. Paris 1999, 490–526.
- Schestag, Thomas: *Mantisrelikte*. Basel/Weil am Rhein/Wien 1998.
- Weber, Samuel: *Freud-Legende*. Wien 2002.



either because it is too far or too close
I cannot see your face

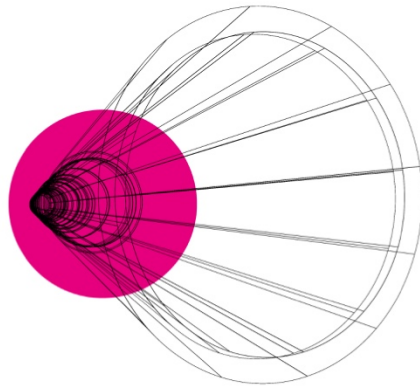
UO 62

or perhaps a different place



UO 51

it is a body much larger than mine



UO 50

Zu den Autor*innen

Alessandro De Francesco ist Dichter, Künstler und Essayist. Unter seinen veröffentlichten Büchern: *Remote Vision. Poetry 1999–2015*, Punctum Books, 2016. Seine Arbeiten führten ihn zu Auftritten an internationalen Kulturzentren, u.a. Centre Pompidou, Kunsthalle Basel, Fondation Louis Vuitton, Straßburger Museum für moderne und zeitgenössische Kunst, European Graduate School, Kelly Writers' House in Philadelphia, Brown University Writers' Series, Casa delle Letterature in Rom. Derzeit unterrichtet er an Kunstakademien in Basel, Bern und Brüssel. Website: www.alessandrodefrancesco.net

Dr. **Nicola Zambon** studierte Philosophie in Bologna, Mainz und in Freiburg i.B. 2014 wurde er an der Ludwig-Maximilians-Universität promoviert mit der Arbeit *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg* (2017 beim Fink Verlag publiziert). 2015–2017 war er DFG-Stipendiat an den Archives-Husserl/ENS in Paris, seit 2017 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin. Nicola ist Herausgeber von Blumenbergs Nachlass und Vorstandsmitglied der Hans Blumenberg-Gesellschaft. Im Erscheinen: (mit Jean-Claude Monod) *Langages de la phénoménologie*, Paris 2021; *The mind-body-relationship in Kant's De Medicina Corporis and its consequences for his late moral philosophy*. In: *Teoria* 40 (2021); *Zarathustras Irrungen. Über Kontingenz, Glück und Abenteuer bei Friedrich Nietzsche*. In: Ette, Wolfram, Teuber, Bernhard (Hg.): *Glücksritter. Risiko und Erzählstruktur*, Paderborn 2021.

Sina Dell'Anno hat in Basel und Freiburg i.B. lateinische und deutsche Philologie studiert und ist seit April 2017 Assistentin am Deutschen Seminar der Universität Basel. Im Rahmen des Forschungsprojektes „Theorie der Prosa“ (gefördert vom Schweizer Nationalfonds) entsteht dort ihre Dissertation zur *satura* (Satire) in der Antike und um 1800. Erschienen oder im Erscheinen sind (u.a.) Aufsätze zu Jean Paul, Johann Georg Hamann, zur Romantheorie im 18. Jahrhundert und zur verfressenen Poetik der *satura*.

Simon Godart ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am EXC 2020 „Temporal Communities“ in der Research Areas 3 „Future Perfect“. Er hat Philosophie und Literaturwissenschaften in Berlin studiert und sich 2019 an der Friedrich

Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien mit einer Arbeit zur Theorie des Zitats bei Michel de Montaigne und Pierre Bayle promoviert. Die Arbeit erscheint demnächst als *Passagen. Zitat und skeptische Poetik bei Michel de Montaigne und Pierre Bayle* (Paderborn 2021).

Dr. **Petra Wodtke** studierte mehrere archäologische Disziplinen und Latein an der Humboldt-Universität zu Berlin, der Université de Lausanne und der Universität Wien. 2014 wurde Sie am International Graduate Centre for the Study of Culture der Justus-Liebig-Universität Gießen mit einer kulturtheoretischen Arbeit über Kommunikationsstrukturen und -strategien durch Materielle Kultur in der römischen Provinz Epirus in Klassischer Archäologie promoviert. Anschließend arbeitete Sie in einem Forschungsprojekt im Archiv der Antikensammlung, Staatliche Museen Berlin – Preußischer Kulturbesitz sowie im Wissenschaftsmanagement des Berliner Antike-Kollegs und der beiden Exzellenzcluster „Topoi“ (bis 2018) und „Temporal Communities“ (seit 2019). Zu ihren Publikationen gehören: *Dies ist kein römisches Objekt. Ein archäologisch-semiotischer Zugang zur Materiellen Kultur der römischen Provinz Epirus*, Berlin 2018 (DOI: 10.17171/3-54); *Albanien. Archäologische Landschaften*, Darmstadt 2019. Gemeinsam mit Julia Bärnighausen, Costanza Caraffa, Stefanie Klamm, Franka Schneider hat sie zudem herausgegeben: *Photo-Objects. On the Materiality of Photographs and Photo-Archives in the Humanities and Science*. Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge Studies 12. Edition Open Access (2019) (www.mprl-series.mpg.de/studies/12) und *Foto-Objekte. Forschen in archäologischen, ethnologischen und kunsthistorischen Archiven*, Bielefeld 2020.

Christian Guerra hat in Basel und Bologna Lateinische Philologie und Italienische Literatur- und Sprachwissenschaft studiert. Promoviert hat er zu einem neulateinischen Thema mit der Arbeit *Der erzählte Papst. Enea Silvio Piccolomini-Pius II. und die römische Historiographie in den Commentarii de rebus a se gestis* (2018). Er ist Mitherausgeber der Gedichte des Basler Humanisten Johannes Atrocian (2018) und hat an der kritischen Edition der Gedichte des Michel de L'Hospital mitgearbeitet. Zurzeit ist er Teil des in Basel angesiedelten SNF-Projekts „Muse–Musse–Musseraum“, in dem er die Gedichte Piccolominis untersucht. Zu seinen Forschungsinteressen gehören neben Historiographie und Poesie die Antikenrezeption im Humanismus, die Metrik und die Theorie des Übersetzens.

Janneke Meissner studierte Kultur und Wirtschaft an der Universität Mannheim. Seit 2017 arbeitet sie an einer Dissertation zur immanenten Poetik der Prosatexte Paul Wührs, gefördert durch ein Stipendium der Landesgraduiertenförderung BW. Daneben arbeitete sie im Rahmen von Volontariaten in verschiedenen Kultureinrichtungen wie dem Nationaltheater Mannheim und dem Goethe Institut Windhoek, Namibia. Janneke Meissner ist Lehrbeauftragte der Universität Mannheim für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft und International Cultural Studies. In diesem Jahr erschien von ihr ein Aufsatz zur poetischen Funktion der Puppenfiguren bei Hans Bellmer und Paul Wühr im Online-Journal *denkste puppe*.

Emmanuel Heman hat Germanistik und Geschichte in Basel und Freiburg i. B. studiert. Seit 2020 ist er Mitglied und Stipendiat des Doktoratsprogramms Literaturwissenschaft an der Universität Basel. Zurzeit arbeitet er an einer Dissertation zum historischen Roman (mit einem Schwerpunkt im 19. Jahrhundert). Seine Forschungsinteressen umfassen darüber hinaus allgemein die Verbindungen und Verflechtungen zwischen Geschichte und Literatur, die Epochen(-konzepte) von Klassik und Romantik, Roman- sowie Erzähltheorie vom 18. bis ins 20. Jhd.

Tobias Klein ist wissenschaftliche Hilfskraft am EXC 2020 „Temporal Communities“ in der Research Area 3 „Future Perfect“. Er studiert Philosophie und Literaturwissenschaften in Berlin. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die europäische Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, und im Besonderen das Verhältnis von Ästhetischer Theorie und Ideologiekritik.

Franziska Humphreys studierte Allgemeine Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte und Französische Philologie in München und Paris. Nach ihrer Promotion lehrte sie als DAAD-Fachlektorin an der EHESS in Paris und leitete das deutsch-französische Übersetzungsprogramm der FMSH. Aktuell ist sie Beauftragte für das Europeanetzwerk Deutsch des Goethe Instituts in Brüssel. Titel (Auswahl): *Im Antlitz der Sprache. Michel Foucaults Schriften zur Literatur (1961–1969)*, Berlin 2016; Shut your eyes and see. Emergencias y medialidades de la forma. In: *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte* 16 (1), April 2020, 7–14; Without Image – Refuge of all Images: On Some of Walter Benjamin’s Dream Narratives. In: *Orbis Litterarum*, 74 (1), Februar 2019, 32–43.