

Rezensionen

Dem Verstehen entzogen

Felix Christen, „*ins Sprachdunkle*“. *Theoriegeschichte der Unverständlichkeit 1870–1970*, Göttingen: Wallstein Verlag 2021 (Philologien. Theorie – Praxis – Geschichte 7), 395 S., € 34.00, ISBN 9783835350045.

Vincenz Pieper
(Germanistik, Osnabrück)

4 Felix Christen legt eine imponierende Studie vor, die Nietzsche, Heidegger, Adorno und Celan zu einem gemeinsamen Thema sprechen lässt, zum Problem der *Dunkelheit* oder *Unverständlichkeit*. Der Versuch einer geistesgeschichtlichen Synthese setzt Entschlossenheit voraus: Die „theoriegeschichtliche Linie“ (17), die gezogen wird, muss unterstellen, dass überall dort, wo bei den Autoren von ‚Unverständlichkeit‘, ‚Dunkelheit‘ und ‚Rätselhaftigkeit‘ die Rede ist, im Wesentlichen dieselbe Sache gemeint ist: Das Unverständliche wird als ein ‚Gegenstand‘ konzipiert, der sich „dem Verstehen entzieht“, der ihm „verborgen bleiben muss“ (15). Zwar werden Formen des Dunklen und Rätselhaften, die man potentiell verstehen kann, von Christen anerkannt und diskutiert; das tiefste Interesse gilt jedoch einer Situation, in der unser Bemühen, etwas zu verstehen, an eine „unüberwindliche Grenze“ (9) gelangt. Das Nichtverstehen ist in der Konstellation, die Christen beharrlich umkreist, „nicht nur vorläufig“ (9). Die Theoriebildung, die ihn nicht loslässt, entzündet sich an der Vorstellung, dass es ein Objekt des Denkens gibt, das in einer „(inneren) Schau der theoria“ (15) erfasst werden, auf das sich der „Blick“ oder die „Anschauung“ (359) des Forschenden richten könnte, wenn es für ihn nicht radikal unzugänglich und verborgen wäre.

Die Arbeit ist in vier große Kapitel gegliedert. Das erste ist Nietzsche gewidmet: Er „eröffnet [...] den Horizont“ (15) für die Konzeption von Unverständlichkeit, die Christen bevorzugt. Die gewagte Behauptung, dass seine Schriften ein „ambivalente[s] Verhältnis“ nicht nur zu Sokrates, sondern „zur Philosophie überhaupt“ (106f.) bekunden, lässt erkennen, welcher Weg eingeschlagen wird. Die „Baumallegorie“ in FW 377 („Wir Unverständlichen“) wird als „Kritik der philosophischen Vernunft“ (115), als Abwendung von Bacon und Descartes gelesen. Der „Baum des Wissens in der Philo-

sophie“ sei ein „toter Baum“; Nietzsche aber strebe in der *Fröhlichen Wissenschaft* nach einem „anderen Baum“, einem „Baum des Lebens“ (116f.), den Christen in die Tradition der poetischen Wälder stellt und auf diese Weise mit der undurchdringlichen Dunkelheit von „Textformen“ (114) verknüpft. Ein einzelner Baum ist aber noch kein Wald und ein Verhalten, das „schwer zu verstehn“¹ ist, muss nicht unverständlich sein. Nietzsche betont zwar, dass der Baum der Erkenntnis nicht der Baum des Lebens sei, aber er spielt den einen nicht gegen den anderen aus. Wer Poesie und Religion vom Stand der Wissenschaften trennen will, findet in Nietzsche keinen Verbündeten.²

Die philosophische Politik der eingeschränkten Verständlichkeit, über die Nietzsche in FW 381 („Zur Frage der Verständlichkeit“) nachdenkt, verträgt sich nicht mit einer Politik, die eine unaufhebbare in der Sache begründete Dunkelheit behauptet. Und so verweist Christen zwar auf Nietzsches „Logik der In- und Exklusion“ (120), ersetzt sie jedoch durch eine eigene Konzeption, die er den Werken aufzwingt: Statt mit Nietzsche die Leser, die ins Dunkle eingeführt werden, von denen zu unterscheiden, die sich durch ihre Ungeduld und mangelnde Sorgfalt selbst davon ausschließen, erklärt er, dass es für das richtige Verstehen „kein Kriterium“ gebe und dass das, was in FW 381 über das Ziehen von Schranken, die Schaffung von Distanz und das Verbiechten des Eingangs gesagt wird, für „jede“ (121) Lektüre gelte. Dunkle Philosophen und Dichter, die denen „die Ohren aufmachen“ wollen, die ihnen „mit den Ohren verwandt sind“³, kommen bei Christen nicht vor.

Das zweite Kapitel befasst sich mit Heidegger, der in Christens geistesgeschichtlicher Erzählung einen ent-

¹ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft (la gaya scienza)*. Neue Ausgabe, Leipzig 1887, 316.

² In *Menschliches, Allzumenschliches* wird Byrons *Manfred* zitiert: „Sorrow is knowledge: they who know the most / must mourn the deepest o'er the fatal truth, / the tree of knowledge is not that of life.“ (Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz 1878, 96.) Als Gegengewicht zu dieser sorgenvollen Ansicht bietet Nietzsche den feierlichen „Leichtsinns Horazens“ (ebd.) auf. Von Byron und Horaz scharf abgegrenzt werden jene Autoren, die den Baum der Erkenntnis herabwürdigen und ihr „intellektuales Gewissen“ preisgeben, um eine „romantische Rückkehr und Fahnenflucht“ (ebd., 97) zu vollziehen.

³ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 329.

scheidenden Schritt über Nietzsche hinausgeht, indem er eine dunkle Rede kultiviert, die der Dunkelheit der Dinge Rechnung trägt. Die „wesenhafte Verborgenheit des Seins für das Verstehen“ (182) hält Christen für den Grundgedanken, der bereits in *Sein und Zeit* „strukturell angelegt“ sei, aber erst in den späteren Schriften „voll entfaltet“ (183) werde. In den kurzen Bemerkungen zu Platons *Ion*, die in Heideggers Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1923 eine bloß vorbereitende Rolle spielen, will Christen bereits „das volle Gewicht seines hermeneutischen Denkens“ (148) erkennen. Während Heidegger in seinen skizzenhaften Darlegungen zur Geschichte des Auslegungsbegriffs die Frage nicht stellt, ob der stolze Rhapsode von Platon verspottet wird, sieht sich Christen durch Goethes bekannten Aufsatz *Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung* in der Frage zu einer Stellungnahme herausgefordert. Er erteilt der skeptischen Lektüre Goethes eine Absage: Sie werde den ernstzunehmenden Thesen zur Dichtung nicht gerecht, die im *Ion* enthalten seien. Der Rhapsode, der die Weisheit der Götter an die Zuhörer zu vermitteln beansprucht, ist für Christen nichts weniger als eine „Urszene“ (150) der Literaturwissenschaft und der Hermeneutik, wie Heidegger sie versteht. Auf eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Dialog, in dem Sokrates das Bedürfnis nach göttlich inspirierter Dichtung auf die Verfassung der menschlichen Seele zurückführt, wird verzichtet. Es steht schon fest, dass es Sokrates ist, der im Dialog bloßgestellt wird, da er „*Ion* wie einen Schuljungen zu seinem Wissen über die homerischen Gedichte befragt, statt sie wie *Ion* zur Sprache zu bringen.“ (204)

Wenn Christen über Heideggers Hermeneutik spricht, wird nie ganz klar herausgestellt, dass die Auslegung, über die in der Vorlesung vom Sommersemester 1923 und in *Sein und Zeit* nachgedacht wird, keine *philologische*, sondern eine *politisch-pädagogische* Tätigkeit ist. Das ‚Verstehen‘, das Heidegger ermöglichen will, ist eine Lebensweise, ein „*Wie des Daseins*“, das er mit dem Terminus „*Wachsein*“⁴ näher bestimmt. Christen deutet „*Wie des Daseins*“ ohne Not als „immer schon gegebene Struktur des Verstehens“ (158) und kann sich in der

Folge keinen Reim auf die Behauptung machen, dass das „*Wie des Daseins*“ aus der Auslegung erst *erwachsen* soll. Er fragt sich, ob das Verstehen schon vor der Auslegung vorhanden ist oder erst durch sie entsteht. Die „Schwierigkeiten einer endgültigen Beantwortung der Frage“ (158) führen ihn zu der Vermutung, dass Heidegger auf eine in der Natur der Sache begründete Unverständlichkeit stößt. Entschließt man sich, den Wortgebrauch etwas genauer zu untersuchen, kommen allerdings Zweifel auf, ob man angesichts der Probleme, die Christen sieht, bereits resignieren muss. Der philosophische Terminus ‚*Wie des Daseins*‘ kann bei Heidegger sowohl das vorphilosophische, auf die üblichen Verständnismöglichkeiten begrenzte, als auch das philosophisch interpretierte, zur „*wurzelhafte[n] Wachheit seiner selbst*“⁵ geführte Leben bezeichnen.

Christens Auffassung von *Sein und Zeit* ist mit Heideggers philosophischer Sprache an einigen Stellen kaum zu vereinbaren. So bestimmt er das Verstehen als „andauerndes ‚*Noch-nicht*‘“ (177), als etwas, das „nicht da – nicht gegenwärtig –, sondern stets zukünftig“ (ebd.) sei. Heidegger dagegen betont mit großem Nachdruck, dass das Verstehen „nie als *Noch-nicht-vorhandenes* aussteht, sondern als *wesenhaft nie Vorhandenes* mit dem *Sein des Daseins* im Sinne der Existenz ‚*ist*“⁶. Auch hat es den Anschein, als sei für Christen das ‚*uneigentliche*‘ Verstehen im Widerspruch zu Heideggers ausdrücklicher Erklärung kein wirkliches Verstehen (vgl. ebd.).

Das Wort ‚*Unverständlichkeit*‘ ist Christen keine Diskussion wert, es wird so getan, als sei bereits geklärt, wie Heidegger es verwendet. Bietet sein Wortgebrauch nicht einige interessante Schwierigkeiten, bei denen es zu verweilen lohnt? In der Einleitung zu *Sein und Zeit* liest man, dass die „*durchschnittliche Verständlichkeit*“ des Gebrauchs von ‚*Sein*‘ nur die „*Unverständlichkeit*“⁷ dieses Gebrauchs demonstriere. Im nächsten Satz sagt Heidegger, dass diese Unverständlichkeit offenbare, dass „in jedem Verhalten und *Sein* zu *Seiendem* als *Sei-*

⁵ Ebd., 16.

⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977 (= GA 2), 191f.

⁷ Ebd., 6.

⁴ Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. von Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988 (= GA 63), 15.

6

endem a priori ein Rätsel“⁸ liege. Christen nimmt die Aussagen ohne weiteres zusammen und behauptet, dass die Unverständlichkeit für Heidegger „keine nur provisorische Bestimmung“ (178) sei. Gehören aber „Rätsel“ und „Unverständlichkeit“ in Heideggers Sprache nicht unterschiedlichen Perspektiven an? „Unverständlichkeit“ bezieht sich an vielen Stellen auf das alltägliche Verstehen, dem ein angemessenes Problembewusstsein abgesprochen wird. In diesem Sinn kann Heidegger sagen, dass der Philosoph die Aufgabe habe, „die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden“⁹. Im Verlauf von *Sein und Zeit* hebt Heidegger wiederholt hervor, dass gewisse Zusammenhänge, die ein Philosoph sich und anderen durchsichtig machen kann, „der alltäglichen, verständigen Daseinsauslegung des ‚Man‘ ontisch und ontologisch unverständlich bleiben“¹⁰. Wenn der Sinn von ‚Sein‘ als Rätsel erkannt wird, ist die Daseinsauslegung offenbar nicht mehr „alltäglich“ und „verständlich“. Für Heidegger ist es vorstellbar, dass etwas dem Philosophen ein Rätsel bleibt, nachdem es längst aufgehört hat, ihm unverständlich zu sein.

Auch in dem zweiten Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie*, die zwischen 1936 und 1938 entstehen, kennzeichnet der Ausdruck ‚Unverständlichkeit‘ die epistemische Situation der Allzuvielen, die nicht in den „unsichtbaren Ring“ derer gehören, „denen im Fragen der Wink des Seyns antwortet“¹¹. Heidegger glaubt, den „übergänglichen und dem Wesen nach zweideutigen“ Denkern einschärfen zu müssen, „daß ihr Fragen und Sagen *unverständlich* ist für das in seiner Dauer nicht erchenbare Heute“¹². Er warnt sie davor, dem Dringen auf ‚Verständlichkeit‘ nachzugeben, denn die ‚Verständlichkeit‘, die das Zeitalter von den Philosophen fordere, bedeute „die Zerstörung ihres Denkens“, sie zwingt je-

des Fragen „in den Umkreis des bisherigen Vorstellens“¹³ zurück. Christen präsentiert einen Heidegger, dessen Gedanken um etwas von seiner Philosophie fundamental Verschiedenes kreisen, einen Heidegger, der rätselhaft und dunkel spricht, weil er die „Verborgenheit von ‚Sein‘“ (183) eingesehen hat. Doch die Texte widersetzen sich dieser Interpretation: Unverständlich ist die Philosophie selbst vom Standpunkt des gewöhnlichen Denkens. Nirgendwo wird in den Texten, auf die sich Christen bezieht, die Idee nahegelegt, dass für den Philosophen ein „Selbstverstehen [...] nicht zu erreichen ist“ (179), dass sich das Dasein „stets und unabänderlich [...] fremd“ (181) bleibt.

Zu Heideggers politischem Engagement präsentiert Christen eine überraschende Deutung, die das Verlangen nach Verständlichkeit als die eigentliche Quelle seines Fehlverhaltens kennzeichnet. Nach Christens Auffassung hätte Heidegger seinen Irrweg vermeiden können, wenn er nur bei der Unverständlichkeit stehen geblieben wäre und darauf verzichtet hätte, ihre Überwindung anzustreben: „Genau dort, wo Heidegger das Unverständliche und das Fremde überwinden will, beginnen die philosophischen ebenso wie die politischen Probleme“ (181). Die philosophische Inkonsequenz dürfte, wie Herman Philipse, Oliver Precht und andere gezeigt haben, allerdings eher darin liegen, dass Heidegger sein radikales Fragen nicht rückhaltlos genug auf sich selbst zurückgewendet, dass er eine Untersuchung der politischen und moralischen Phänomene versäumt hat. Eine „immanente Kritik“ (181), die in Heideggers Aussagen zur Unverständlichkeit etwas sucht, mit dem man der „desaströsen Entwicklung“ (182) seines Denkens entgegentreten kann, steht philosophisch betrachtet mit leeren Händen da.

Schließlich will Christen im dritten und vierten Kapitel mit Adorno und Celan „die vollen Konsequenzen“ (182) aus dem ziehen, was er in Heideggers Denkweg vorbereitet sieht. Am deutlichsten wird die Richtung, die er unter Berufung auf Adorno einschlagen will, in der Interpretation der nachgelassenen *Ästhetischen Theorie*. Als den „Nukleus“ von Adornos Philosophie der Kunst

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 291.

¹⁰ Ebd., 410.

¹¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. von Friedrich Wilhelm Herrmann, Frankfurt a. M. 1989 (= GA 65), 10.

¹² Ebd., 435.

¹³ Ebd.

identifiziert Christen die „Erfahrung einer möglichen Suspendierung des Ichs im Angesicht des Kunstwerks“ (338). Gemeint ist die Beschreibung eines Augenblicks der Kunsterfahrung, „in dem das Subjekt [...] zu verschwinden droht – oder, positiv gewendet, zu verschwinden verspricht“ (258). Christen will diese Beschreibung so deuten, dass sich „in der beginnenden [...] Suspendierung des Subjekts“ etwas „Objektives“ zeigt, das „zu ihm durchbricht“ (259). Die Hinweise, mit denen Adorno zu erkennen gibt, in welchem Sinn er die Rede vom ‚Durchbruch‘ und von der ‚Vernichtung des Ichs‘ verstanden wissen will, bleiben unkommentiert. Und so erscheint es Christen als Mangel an Radikalität, dass der ‚Durchbruch‘ im Bewusstsein situiert und „strukturell [...] entschärft“ (259) wird. Er will – gegen die Ausrichtung der behandelten Texte – Adorno dafür in Anspruch nehmen, die „Möglichkeit einer Erfahrung“ zu eröffnen, „die ganz ohne Subjekt – und ohne Objekt – auskäme“ (259). Es fällt auf, dass Christen an dieser Stelle den Weg der immanenten Lektüre verlässt, um einen Bezug zur politischen Theologie Giorgio Agambens herzustellen.

Wie Christen die Dunkelheit Celans in seine Theoriegeschichte einfügen möchte, lässt sich am besten an seinem Verhalten gegenüber den Celan-Studien von Jean Bollack ablesen.¹⁴ Da Bollack nicht nur die irreduzible Fremdheit von Celans Dichtersprache, sondern auch ihre innere Kohärenz und die Möglichkeit ihrer Entzifferung verteidigt, sucht Christen nach Möglichkeiten, ihn von dessen kritischer Hermeneutik zu distanzieren. Dies ist umso notwendiger, als Bollack eine Dunkelheit, die als unüberwindliches Hindernis gedeutet wird, als Vorwand identifiziert, der Anstrengung des sorgfältigen Lesens aus dem Weg zu gehen.¹⁵ Er benennt sehr genau die Gefahr, dass das Unvermögen der Lektüre sich in der Unverständlichkeit eine objektive Rechtfertigung sucht und das, was leicht verfügbar ist, gegen die geduldige Analyse ausspielt. Wie sich Christens Ethik des unverfügbaren Anderen davor schützt, bleibt offen.

Celans ausdrückliche Stellungnahme zum Problem der Dunkelheit im *Meridian* wird von Christen ausführlich besprochen. Doch eine Auseinandersetzung mit Bollacks scharfsinnigen Bemerkungen zu dieser Stelle unterbleibt. Während Christen in der Bezugnahme auf Pascal und Leo Schestow eine Distanzierung vom „Rationalismus“ (302) erkennt, kommentiert Bollack sorgfältig den Wortlaut des Textes. Er stellt fest, dass Celan von der Dunkelheit aussagt, dass sie *um einer Begegnung willen* der Dichtung zugeordnet wird. Es gibt also Mittel und Zweck. Die Dunkelheit ist, wenn man sich auf Celans Schreibpraxis einlässt, weder etwas Natürliches noch etwas Ursprüngliches – sie wird von ihm als etwas Hinzugefügtes behandelt.¹⁶ Ob Christen im Rahmen seiner Celan-Deutung eine alternative Erklärung der Textbefunde anbieten kann, ist unklar, denn er verzichtet darauf, das Sprachmaterial eingehend zu erläutern.

Die ausdrücklichen Einwände gegen Bollack richten sich auf dessen Versuch, in der Lektüre die Komposition zu rekonstruieren. Demgegenüber betont Christen, dass die „Einmaligkeit“ der dichterischen Sprachverwendung „unwiederholbar“ (322f.) sei. Die beinahe trivial anmutende Feststellung, dass die Werkgenese nicht zugänglich sei und nicht ein zweites Mal vollzogen werden könne, wird von Christen als „der – gewissermaßen entrückte – Zentralpunkt von Celans Poetik der Dunkelheit“ (336) dargestellt. Doch lässt sich allein mit der Betonung der „Einmaligkeit“ der Werkgenese, die Vergegenwärtigung der Komposition, das Eintreten in das dem Buchstaben anvertraute Leben methodologisch ausschließen? Man braucht Bollack hier nicht ohne Not eine absurde hermeneutische Position zu unterstellen: Die Wiederholung der Genese ist etwas völlig anderes als die Rekonstruktion eines schöpferischen Verhaltens. Akzeptiert man diese Verwechslung nicht, muss man Christen auch nicht in dem daraus resultierenden Missverständnis folgen, die Hermeneutik Bollacks meine, „die Irreversibilität der Zeit [...] aufheben zu können“ (364).

Bollack, dessen Arbeiten eine gründliche Auseinandersetzung mit Celans Konzeption des Verstehens ein-

¹⁴ Bollack, Jean, *L'écrit: une poétique dans l'œuvre de Celan*, Paris 2003 (deutsch: Paul Celan, *Poetik der Fremdheit*, aus dem Französischen von Werner Wögerbauer, Wien 2000).

¹⁵ Ebd., 170–173.

¹⁶ Ebd., 172.

8

schließen, will nicht etwas Unwiederholbares, das hinter dem Werk verborgen liegt, „erschließen“, will die dunkle Sprache nicht in eine klare Beschreibung der Werkgenese „überführen“ (291), sondern begreift die Lektüre als ein Lernverhältnis („l'apprentissage“¹⁷). Man übt sich beharrlich im Gebrauch der idiomatischen Sprache, man sucht durch das wiederholte Lesen aller verfügbaren Zeugnisse vertraut zu werden mit dem Wortschatz, in dem das Werk über sich selbst nachdenkt. Man lässt sich gezielt auf den „moment historique“¹⁸ ein, an den das schöpferische Vermögen sich angepasst hat, den es aber zugleich dem Anspruch nach auch zu überwinden trachtet. Bollack begreift das Lesen als eine Beziehungsform, die dem Text möglichst präzise folgen will, doch setzt er nicht voraus, dass es etwas gibt, das gedanklich erfasst werden könnte, wenn es nicht wesentlich verborgen und dem forschenden Geist entzogen wäre.

Die „Theoriegeschichte der Unverständlichkeit“, die Christen zu schreiben beabsichtigt, darf nicht als bloß historische Rekonstruktion missverstanden werden. Die Arbeit präsentiert sich als „Beitrag zur Grundlagenforschung einer theoretisch orientierten Literaturwissenschaft“ (14), sucht aber nur punktuell die Auseinandersetzung mit anderen Beiträgen zur Wissenschaftsphilosophie und Hermeneutik. Christen beschränkt sich ganz auf die Rekonstruktion der Autoren, deren Denken er als „exemplarisch“ (14) ausweist. Sie sind für ihn ‚exemplarisch‘ im Sinn von ‚vorbildlich‘. Indem er sie kommentiert, will er eine „Ethik“ und „Politik“ (363) für sich gewinnen; er sucht in den Werken seiner Autoren nach Maßstäben für das Lesen und Denken. Christen ist sich bewusst, dass es eine dunkle Dichtersprache gibt, die durch anhaltende Übung und genaue Lektüre verstehbar werden kann, ohne ihren Rätselcharakter zu verlieren; doch worauf er hinauswill, ist „die Unverständlichkeit schlechthin“ (136) oder auch „das Unverständliche schlechthin“ (144). Er sorgt sich nicht um das Verstehen des noch Unverstandenen, sondern kümmert sich um die „Bewältigung der Unverständlichkeit des zu Verstehenden“ (171). Es kennzeichnet den zurückhaltenden

Stil des Autors, dass er sich nur auf wenige explizite Aussagen über seine Politik der Unverständlichkeit festlegt und lediglich indirekt – in Form aneignender Auslegungen – für sie wirbt. Er mutet dem Leser zu, dass er „über das Vorgebrachte hinausgeht“ (18). Zwar werden philosophische Autoren behandelt, doch sollen sie für eine Politik in den Dienst genommen werden, die nicht genuin philosophisch ist. So elegant und kenntnisreich das Buch geschrieben ist: Für seine aneignende Interpretation zahlt der Verfasser einen hohen philologischen Preis.

¹⁷ Ebd., 200.

¹⁸ Ebd., 201.