

Über die Unmöglichkeit der Dichtung, die Stille zu ersteigen. Zu einem Wort Paul Celans

ULISSE DOGÀ

I

Dem seit Mallarmé traditionellen Topos des Schweigens der hermetischen Dichtung, dem hermeneutischen Klischee des Verstummens der Sprache, versperrt sich Celans Spätwerk. Seine Lyrik ist Klage, eine Anklage, die unsere Aufmerksamkeit verlangt und unsere Gewissheiten in Frage stellt. Im Gegensatz zum Traum der Moderne, das Gedicht sei der Ort, wo die uneigentliche Rede zum Stillstand kommt und wo die »disparition élocutoire du poète«¹ in der Apotheose einer Poetik des Schweigens gipfelt, steht in Celans Spätwerk vielmehr das Scheitern der Dichtung, die Klage über eine nicht erstiegene Stille am Ende vom Gebirgsweg der Dichtung im Zentrum. Das Gedicht »Ein Teil«² aus Celans Nachlass darf als dessen Versinnbildlichung gelten. Es lautet:

»Ein Teil aller Teile sein,
in der Größern Zerstreuung,

- 1 Stéphane Mallarmé: »Crise de vers«, in: Henry Mondor/G. Jean Aubry (Hg.), Stéphane Mallarmé: Œuvres complètes, Paris: Gallimard 1945, S. 360-368, hier S. 366.
- 2 Paul Celan: Gesammelte Werke in 7 Bänden, hrsg. v. Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach u. Barbara Wiedeman, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, Bd. 7, S. 161.

zerheilt, zerweilt,
zernut.

(2.09.1967)«

Noch im Gedicht »Schreib dich nicht«³ vom 12. Juli 1966, ein Jahr vor »Ein Teil« also, hieß es:

»SCHREIB DICH NICHT
Zwischen die Welten,

komm auf gegen
der Bedeutungen Vielfalt,

vertrau der Tränenspur
und lerne leben.«

In »Schreib dich nicht« kommt einmal mehr Celans grundlegende Zerrissenheit zum Ausdruck, wie der Zerstreuung des Sinns widerstanden werden kann. Die Trauer, das Gedenken der Toten, ist der bedeutsame Horizont, der rote Faden, die Bindekraft und Verbindlichkeit der Dichtung, ihnen entgegen stehen die Gefahr des Vergessens und damit des Vervielfachens und Zerfaserns der Bedeutungen. Wie aber bereits ein Jahr später das Gedicht »Ein Teil« zeigt, bedeutet das »Hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten«⁴ für die Dichtung auch ein Hindurchgehen durch diese Zerstreuung, so dass das Vertrauen in die Trauer sich jetzt in eine Klage gegen die symbolische Schwäche der Sprache, gegen ihre Unfähigkeit nämlich, die transzendente stille Welt des Todes mit der Welt des Menschen zu vereinigen, verwandelt.

In dem Gedicht weist das Wort »zerheilt« auf die verlorene Beziehung zur Transzendenz hin, das Wort »zerweilt« auf eine verlorene qualitative Dimension der Zeit – die Weile, eine Zeitstrecke, im alten theologischen Deutsch die Stunde, die »ora canonica« des Gebets – aber das Wort »zernut«? Das Präfix »zer« deutet bereits an, dass auch dieses Wort mit der Negation von etwas zu tun hat. Wovon aber ist dieser Neologismus eine Negation? Im Gegensatz zu den Negationen von »heiligen« und »weilen« handelt es sich hier offenbar nicht um die Negation eines Verbs. Wer mit Theologie und Mystik vertraut ist, wird allerdings im Wort

3 Ebd., S. 133.

4 Ebd., Bd. 3, S. 186.

»zernut« unschwer die Silbe ›Nu‹ wiedererkennen. Das Nu ist das mittelhochdeutsche Lehnwort für Moment, Augenblick, Jetzt, abgeleitet vom griechischen ›nyn‹ oder dem lateinischen ›nunc‹.

Eine semantisch-begriffliche Analyse des ›Nu‹ – und entsprechend des »zernut« – wird zeigen, wie man anhand dieses Neologismus exemplarisch einige der entscheidenden theologischen, philosophischen und linguistischen Bezüge von Celans Spätdichtung aufweisen kann⁵ und wie sich darüber hinaus die Haltung des Dichters gegenüber der Möglichkeit des Schweigens verdeutlichen lässt.

II

Die Quelle, aus der Celan das Wort ›Nu‹ schöpft, ist offensichtlich das Werk Meister Eckharts. Im Mittelhochdeutsch des rheinischen Mystikers wird das Wort ›Nu‹ als Übersetzung des griechischen ›nyn‹ und des lateinischen ›nunc aeternitatis‹ überhaupt erst zum zentralen Begriff der deutschen Mystik. Neben der mystischen Bedeutung des ›Nu‹, die zunächst erörtert werden soll, gibt es jedoch auch eine philosophische bzw. anthropologische und eine linguistische Bedeutung. Die Analyse des profanen Nu wird notwendig sein, um Celans Neologismus und damit die Negation des Nu in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen.

Die Predigt *Eratis enim aliquando tenebrae* fängt mit einem Zitat aus den Paulusbriefen an, wo der Apostel sagt: »Einst wart ihr eine Finsternis, nun aber ein Licht in Gott«. ⁶ Im Anschluss an Paulus' Begriff der Finsternis kommentiert Eckhart, die Propheten seien verstummt, als sie die in Gott geschaute Wahrheit den Menschen mitteilen sollten. Es ist das Einstige, das Zeitliche, das die Propheten behindert. Im Gegensatz zum Zeitlichen und seiner Finsternis steht die Ewigkeit, das ewige Nu Gottes und sein Licht, in dem die Seele die Dinge in ihrem Ursprung kennt. In der Pre-

5 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesen Motiven im Spätwerk verweise ich auf meine Studie: *Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk, Celan-Studien*. Neue Folge, Berlin: Rimbaud 2007, Bd. 1.

6 Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer 1968, Bd. 1, S. 533.

digit *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo*⁷ erklärt Eckhart, dass das Nu, die Fülle der Zeit, nicht bloß eine Negation der Zeit, sondern vielmehr eine Aufhebung der Zeit ist. Genauer: das Nu, die Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit, ist der Vernunft, dem Haupt der Seele, zugänglich. Mit Boethius fasst Eckhart diese Erfüllung als *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, als vollendeten und zeitlosen Besitz des unbegrenzten Lebens. Ich möchte hier betonen: Das Erkennen der Dinge in ihrem Ursprung vollzieht sich, und es vollzieht sich im Nu, *simul*. Bekanntlich verlässt die Seele den Körper für die Scholastik und insbesondere für Thomas erst nach dem Tode. Aristotelisch und nicht platonisch wie Eckhart identifiziert Thomas den Menschen nicht mit seiner Seele (»*homo non est anima tantum*«). Der Mensch ist immer die Einheit von Form (Seele) und Materie (Körper). Nur als Denkvermögen erhält die Seele eine gewisse Unabhängigkeit, alle Erkenntnis aber beginnt für Thomas wie für Aristoteles und für Kant bei den Sinnen. Nämlich, wie es in der *Questio 14* der *Summa Theologicae* heißt: Nur Gottes Erkenntnis ist *simul et non successive*, nur Gott schaut alles zugleich und nicht nacheinander. Auch für Thomas verdankt sich die menschliche Erkenntnis dem göttlichen Geist, dennoch bleibt sie immer diskursiv, wirklichkeitsabhängig, zeitlich. Einmal mehr zeigt sich hier die Stoßrichtung von Eckharts Polemik: Sie zielt auf nichts weniger als auf die Erkenntnisphilosophie des Doctor Angelicus. Das Überschreiten der zeitlichen Dimension ist für Eckhart aber nicht bloß, wie für die Gnostiker, ein Sprung in den überzeitlichen Augenblick einer absoluten Schau, sondern vielmehr die Transformation der menschlichen Existenz im Blick Gottes. Das heißt, dieser Begriff des gegenwärtigen, ewigen Nu umfasst sowohl alles Erkennen als auch alles Handeln und drückt ihre Einheit aus, *vita contemplativa* und *vita activa*. Das Nu und die Zeitlichkeit sind nicht Gegenpole und die Askese Eckharts ist nicht pure Kontemplation, vielmehr ist das Erreichen des Nu die Voraussetzung für die vollständige Transformation der menschlichen Existenz, für die Überformung der Person, weil im gegenwärtigen Nu, im Nu der Ewigkeit alle verlorene Zeit zurückkehrt. In dem stillen, überzeitlichen Licht Gottes gewinnt die Seele wahre Freude. Diese Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa*, der Akzent Eckharts auf die individuelle, per-

7 Ebd., Bd. 2, S. 231.

sönliche mystische Erfahrung des Nu führt in die Nähe des bekannten Begriffs des Augenblicks Kierkegaards. Wie Eckhart gegen das abstrakte System Thomas', so wird auch Kierkegaard in seiner Polemik gegen Hegel die Kategorien von Zeit und Ewigkeit neu werten. Der Augenblick, der Moment nämlich, wo der Mensch die Zeitlichkeit bzw. das ästhetische und das ethische Leben aufhebt, ist die entscheidende Kategorie, die einzige, wahre und wirkliche Synthese in der Existenz des Individuums. Die Figur Marthas für Eckhart und die Figur des Ritters des Glaubens für Kierkegaard sollen eben Muster eines nicht rein kontemplativen Lebens sein: Die Erfüllung des Lebens setzt den Akt des Entscheidens voraus, die Nachfolge Christi anzutreten, die *plenitudo temporis* ist *imitatio Christi*.

Dieses mystische Nu Eckharts ist höchstwahrscheinlich der erste und auch der einzige direkte Bezug für Celans »zernut«, das auf die Unmöglichkeit einer überzeitlichen, verstummenden, der Finsternis der Geschichte abgewonnenen Freude verweist. Dennoch lässt sich, um den Preis eines eklektischen Umwegs, auch eine andere, nicht allein mystische Bedeutung des Nu bestimmen.

III

In den antiken und mittelalterlichen Leib-Seele-Theorien haben wir zwischen einer platonischen und einer aristotelischen Interpretation unterschieden, auf die Thomas und Eckhart sich jeweils berufen. Eben jene tausendjährige Tradition steht seit Foucault im Zentrum der biopolitischen, biophilosophischen Debatte über das Wesen des Menschen. Die mittelalterliche Philosophie bestimmte das Wesen des Menschen nicht nur in Bezug auf die niederen Lebewesen und Dinge (Tiere, Pflanze, Steine usw.), sondern auch in Bezug auf übermenschliche Wesen wie Dämonen, Engel und Geister. Man denke nur an Dionysius Areopagitas oder Bonaventuras bewundernswerte Werke über die Schöpfungshierarchien. Mit dem Untergang der Metaphysik ist aber auch dieser übermenschliche Horizont verschwunden. Die *humanitas* bestimmt sich einzig im Unterschied oder im Vergleich mit der *animalitas*.

Das Buch Giorgio Agambens *Das Offene* ist eben diesem Problem gewidmet.⁸ Aber was hat dies mit dem Nu zu tun?

Jakob von Uexküll, Biologe und Philosoph, Schüler von Heidegger und Gründer der modernen Umweltforschung, unternahm in seiner *Theoretischen Biologie* (1928) eine Grundlagenerforschung der Kategorien von Raum und Zeit in der Tierwelt bzw. der Beziehungen der Tiere zu den Gegenständen.⁹ Das klingt nicht nur kantisch, es war auch tatsächlich eine nachgerade kopernikanische Revolution. Uexkülls Analyse der Zeitkategorie in der Tierwelt zufolge muss zwischen zwei Zeitmodi unterschieden werden: zwischen Merkzeit und Wirkzeit. Die Merkzeit regelt die gesamten Sinneseindrücke, dieser Kategorie sind alle beobachteten inneren und äußeren Vorgänge unterworfen. Sie gliedert unsere Empfindungen, nicht aber unsere Willensimpulse. »Die Impulse«, sagt Uexküll, »veranlassen jeweils eine bestimmte Tätigkeit unserer Muskeln, die ihrerseits eine gewisse Zeitspanne beansprucht.«¹⁰ Die Merkzeit ist jedenfalls länger als die Wirkzeit. Zum Beispiel kann man an der Stubenfliege feststellen, dass der Moment, in dem sie fremde Bewegungen wahrnimmt, viel länger währt als das Intervall, das die Kontraktionen ihrer antagonistischen Flügel-muskeln trennt. Es ist also nach Uexküll notwendig, die Wirkzeit von der Merkzeit zu trennen und gesondert zu behandeln. Jetzt kommen wir zum entscheidenden Punkt: Uexküll weist darauf hin, dass im französischen Sprachgebrauch diese beiden verschiedenen Zeitfaktoren deutlich unterschieden werden. ›Un moment‹ oder ›un instant‹ bedeutet einen Merkmoment, während dem die ganze Welt stillsteht. Dagegen bezeichnet ›un clin d'oeil‹ einen Wirkmoment oder die Zeitspanne, die die kürzeste Bewegung, das Blinzeln, beansprucht. »Um den Wirkmoment auch im Deutschen festzuhalten«, sagt Uexküll, »schlage ich vor, für ihn das alte gute deutsche Wort ›Ein Nu‹ zu verwenden«. Und gleich danach fügt er den für uns entscheidenden Satz hinzu: »Das Nu ist für den Menschen noch nicht gemessen worden.«¹¹ Die Argumen-

8 Vgl. Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

9 Vgl. Jakob von Uexküll: *Theoretische Biologie*, Berlin: Springer 1928, S. 3.

10 Ebd., S. 55.

11 Ebd., S. 56.

tation Uexkülls bleibt zumeist rein naturwissenschaftlich, doch wenn es um das Nu des Menschen geht, ist deutlich auch die Stimme des Philosophen zu hören, die hier fast schon theologische Töne anschlägt. So heißt es am Ende der Stelle über die Wirkzeit:

»Es wird sich möglicherweise dabei herausstellen, daß die gesamte Zeitspanne des Nu auf die Muskeltätigkeit anzurechnen ist und nichts für den Willensimpuls übrigbleibt. In diesem Fall müßte man annehmen, daß der unbekannte Naturfaktor eine bloße Qualität darstellt, die selbst außerhalb der Zeit liegt. Daß in unserem Gedächtnis eine zeitlose Ordnung verwirklicht ist, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen.«¹²

IV

Der Gedanke Uexkülls scheint von seinem Meister Martin Heidegger bestätigt worden zu sein. Ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Theoretischen Biologie* (und fast 40 Jahre vor der Todtnauburger Begegnung zwischen dem Dichter und dem Denker) hält Heidegger seine Vorlesungen über *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in denen er die Betrachtungen über die Tierwelt und die Unterschiede zwischen Tier und Mensch seines Schülers, des Biologen Uexküll, in die Seinssprache überträgt und für die Philosophie fruchtbar macht.¹³ In unserem Zusammenhang sind vor allem die Paragraphen 19-36 der Vorlesungen über die Langeweile von Bedeutung; hier, so meine Hypothese, versucht Heidegger, das Nu des Menschen zu messen. Heidegger unterscheidet drei Formen von Langeweile. Die erste: Gelangweiltwerden von etwas in einer bestimmten Situation. Die zweite: Sichlangweilen bei etwas gelegentlich einer bestimmten Situation. Und die dritte, die tiefe Langeweile, wenn man schweigend weiß, dass einem langweilig ist. Die tiefe Langeweile, die Form, die uns jetzt interessiert, hat nicht mit einer bestimmten Situation oder einem Ding zu tun, »sie nimmt uns«, sagt Heidegger, »darauf zurück, wo uns jedes mit jedem gleichgültig erscheint«.¹⁴ Die tiefe

12 Ebd.

13 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/1930), Frankfurt a. M.: Klostermann 1983.

14 Ebd., S. 207.

Langeweile wird damit eine zentrale Kategorie des Daseins, eine wesentliche Stimmung wie in *Sein und Zeit* die Angst. Das Dasein findet sich durch die tiefe Langeweile vor das Seiende im Ganzen gestellt, sofern in dieser Langeweile sich keine Möglichkeit des Tuns und keine Möglichkeit des Lassens mehr bietet. Wenn alles gleichgültig wird, finden wir uns im Stich gelassen, doch im Versagen der Möglichkeiten des Tuns und Lassens meldet sich etwas anderes an: das Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten.

Die Frage, die uns hierbei beschäftigt, ist folgende: Welche Zeit entspricht dieser Form der tiefen Langeweile, kann man überhaupt den Zeitverlauf der brachliegenden Möglichkeiten bestimmen? Heidegger gibt folgende Antwort: Während in der ersten und zweiten Form der Langeweile von einer zögernden und einer stehenden Zeit gesprochen wird, ist man bei dieser dritten Form eher versucht zu sagen, dass einem »zeitlos zumute [ist], man fühlt sich herausgehoben aus dem Fluss der Zeit«.¹⁵ Die Dimension außerhalb der Zeit bestimmt Heidegger als den ursprünglichen Horizont der Zeit. Die Stimmung der Langeweile, wenn sie tief ist, hat das Eigentümliche des Gebanntseins, ist eine andere Art und Weise, um das Brachliegen des Daseins zu charakterisieren. Und eben das Bannende ist für Heidegger nichts anderes als der ursprüngliche Zeithorizont. Die Schwierigkeit, diesen Horizont zu umschreiben, wenn man nicht gerade ein Mystiker ist und auch keiner sein will, lässt sich wiederum mit einem Zitat Heideggers ausdrücken:

»Das Bannende in dieser Stimmung ist nicht der bestimmte Zeitpunkt, in dem die betreffende Langeweile aufsteigt; denn dieses bestimmte Jetzt versinkt mit einem Schlage; das Zeichen dafür ist, daß wir uns um die Uhr und dergleichen nicht kümmern. Das Bannende ist aber ebensowenig ein gedehnteres Jetzt, etwa die Zeitspanne, während der diese Langeweile anhält. Sie braucht gar keine solche, kann blitzartig wie ein Moment uns fassen, und doch, gerade in diesem Moment ist die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da und gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Weder nur Gegenwart noch nur Vergangenheit, noch nur Zukunft, aber ebensowenig diese zusammengerechnet – sondern ihre ungegliederte Einheit in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal.«¹⁶

15 Ebd., S. 213.

16 Ebd., S. 223.

Um das zu verstehen, müssen wir noch einen Schritt weitergehen: Das Bannende als Zeithorizont ist, was ansagend freigibt und die Möglichkeit im Grunde ermöglicht, die bannende Zeit ist die Spitze, sagt Heidegger, die das Dasein wesentlich ermöglicht.

Fassen wir kurz zusammen: Moment außerhalb der Zeit, Dimension aus dem Fluss der Zeit, weder Gegenwart, noch Vergangenheit, noch Zukunft, Spitze, Freiheit des Daseins, also in einem Wort das Nu des Daseins. Es wird daher kaum verwundern, wenn Heidegger am Ende seiner Analyse über die Zeitlichkeit der tiefen Langeweile das Wesen des Bannenden eben mit einem Begriff belegt, den wir schon kennen: der Augenblick. »Was demnach die bannende Zeit an sich hält und im Ansiehalten zugleich als Freigebbares ansagt und als Möglichkeit zu wissen gibt, ist etwas von ihr selbst, das Ermöglichende, das sie selbst und nur sie sein kann, der Augenblick.«¹⁷ Der Augenblick ist das Wesen der Zeit, doch um ihn zu bezeichnen erlaubt sich Heidegger dieses Mal keine sprachliche Pirouette. Er weist einfach auf Kierkegaard hin:

»Was wir mit ›Augenblick‹ bezeichnen, ist dasjenige, was Kierkegaard zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die Möglichkeit einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt. Die Möglichkeit, sage ich; heute, wo Kierkegaard aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese Kierkegaard-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen.«¹⁸

Diese Passage, dieser Schluss ist aus unserem Gesichtspunkt aus zwei Gründen enttäuschend: Erstens, weil Heidegger mit ungewöhnlicher Arroganz die Resultate der Kierkegaard-Renaissance übergeht – und damit, neben anderen, die Essays des jungen Lukács über die Tragik bei Kierkegaard, die für die ganze philosophische Generation der 20er Jahre einen unabdingbaren Zielpunkt der Exegese dargestellt haben. Zweitens, weil Heidegger nicht weiter argumentiert und mit Hinweis auf Kierkegaard seinen eigenen Diskurs mit christlichen, ja geradezu pietistischen Tönen einfärbt. Dies aber sollte uns nicht überraschen. Die Schwierigkeit, jenseits

17 Ebd., S. 224.

18 Ebd., S. 225.

der Sprache der Metaphysik eine neue Terminologie zu finden, hat Heidegger selbst mehrmals angemerkt und begründet.

Über das Nu, das *nunc stans*, ist auch Nietzsche gestolpert. Die Lehre der ›Mittagsstunde‹ kann geradezu als der Meridian von Nietzsches Philosophie gelten. Die Mittagsstunde, in der der Mensch für einen Augenblick den Willen zum Leben erleben kann, der große Mittag als momentane Flucht aus dem ewigen Kreislauf der Zeit, ist von christlichen Untertönen nicht frei, ist Meister Eckharts Darstellung des ewigen Nu sogar erstaunlich nah. So heißt es im Paragraphen 308 aus *Menschliches, Allzumenschliches*:

»Am Mittag. – Wem ein thätiger und stürmereicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monden und Jahre lang dauern kann. Es wird still um ihm, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. [...] Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt. [...] Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück.«¹⁹

V

Nachdem das Nu der Mystik, der Biologie und der Philosophie in den Blick genommen wurde, soll nun noch ein viertes Nu in Betracht gezogen werden, nämlich das Nu der Sprache. Bekanntlich hat sich die Linguistik lange mit dem Problem beschäftigt, wie der Übergang von der saussureschen *langue* zur *parole*, von der potentiellen zur aktuellen Rede zu verstehen ist. In den gleichen Jahren, in denen Celan an der Ecole Normale Supérieure unterrichtete, schlug ein französischer Linguist, Gustave Guillaume, ein Lösungsmodell vor, das schlicht darin besteht, das Verhältnis als ein *zeitliches Geschehen* zu denken, das erst durch die konstitutive »operative Zeit der Sprache« möglich sei.²⁰

19 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: de Gruyter 1999, Bd. 2, S. 690.

20 Vgl. Gustave Guillaume: Grundzüge einer theoretischen Linguistik, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 64-68.

In seinen Studien zur sogenannten linguistischen »Psychodynamik« schlägt Guillaume die Unterscheidung zwischen einer *Ontogenese* und einer *Praxeogenese* der Sprache vor. Von einem existentiellen Standpunkt aus erfüllt die Sprache dieselben strukturellen Bedingungen wie alle nicht-finiten Entitäten, insbesondere die Bedingungen der Zeit (Ontogenese). Von einem funktionalen Standpunkt aus jedoch sind die strukturellen Bedingungen, die die Sprache erfüllen, ausschließlich jene der menschlichen Sprache, der einzigen Art von Sprache, mit der sich die Linguistik auseinandersetzt (Praxeogenese). Die Ontogenese verläuft in der historischen Zeit; die Praxeogenese ist zu jeglichem historischen Moment formal gleich, obwohl sich ihr Entwicklungszustand ändern kann, da sie sich im ontogenetischen Spielraum vollzieht.

Der Erwerb der funktionalen Möglichkeit der Sprache unterliegt bestimmten abstrakten Bedingungen und erfolgt notwendigerweise in dieser Reihenfolge: 1. Verwandlung des Unsagbaren in Sagbares; 2. Verwandlung des Sagbaren in ein Sagen; 3. Verwandlung des Sagens in Gesagtes. Über die erste Mutation sagt Guillaume: »Sie ist es, die uns zu schaffen macht, wenn wir etwas Subtiles, schwer in uns zu Fassendes ausdrücken müssen. Doch in der Strukturgeschichte der Sprache bezieht sich der Terminus *unsagbar* auf etwas anderes als das schwierig Auszudrückende. Er bezieht sich auf das, was vor dem Sagbaren existierte.«²¹ Was davor existierte, war die menschliche Erfahrung, nämlich die Erfahrung, die der Mensch im physischen Universum hatte. Diese war wegen ihrer Unermesslichkeit und inkohärenten Mannigfaltigkeit »nicht vorstellbar« und daher »nicht sagbar«.

»Ihre Erhöhung zum Sagbaren hieß, die inkohärente Mannigfaltigkeit in Reihen aufzulösen, die zu ein- und derselben Repräsentation führten und darin zusammenliefen. Es ist leicht, Beispiele dafür zu finden: Nehmen wir die Erfahrung von *Baum*: dies ist eine wiederholte mannigfaltige, inkohärente Erfahrung, die, wenn in Reihen geordnet, zur Repräsentation von Baum führt, was wiederum *Baum* geistig sagbar macht, und die, sobald ein passendes Zeichen gefunden worden ist, mündlich sagbar wird.«²²

21 Ebd., S. 119.

22 Ebd., S. 120.

Der Terminus *geistige Sagbarkeit* ist die Verbindung zwischen einem Gedachten und einem Zeichen, das dem Gedachten gegeben werden kann. Das Hinzutreten eines Zeichens macht die Sagbarkeit aus (zweite Verwandlung).

Die große Neuerung seiner Untersuchungen besteht darin, dass er den Begriff »operative Zeit der Sprache« in die Linguistik eingeführt hat. Mit Rekurs auf Aristoteles erkennt Guillaume, dass auch die Sprache *potentiell ist, bevor sie aktuell ist*. Das System der Sprache ist, wie wir am Beispiel der Praxeogenese gesehen haben, ein geistiger Mechanismus, der die verschiedenen Elemente des Systems hervorbringt. Die »operative Zeit« eines Systems (»man braucht Zeit zum Denken wie man Zeit zum Gehen braucht«, sagt Guillaume) stellt den Parameter dar, der es dem Linguisten erlaubt, die »Begriffschronologie« der Elemente der Sprache zu bestimmen und ihre potentielle Bedeutung als die Konsequenz ihrer Position (initial, medial oder final) zu sehen. Diese Chronologie lässt sich in zwei Phasen gliedern: 1. Eine Anfangsphase der Potentialität, die von den formativen Elementen eines Wortes bis zum konstruierten Wort reicht. 2. Eine Endphase der Aktualisierung, die vom Wort zum Satz reicht, das heißt, von der Potentialität zur Aktualisierung.

Noch genauer: Phase 1 ist die Repräsentation, die Operation, die etwas geistig sagbar macht und die sich ausschließlich auf das Denkbare als Gesamtheit der Potentialität der Sprache (*langue*) bezieht, während man in Phase 2 das ausdrückt, was man gedacht hat, der Ausdruck bezieht sich nämlich auf das Gedachte (die Materie für die Rede) als aktualisierender Teil der Sprache. Es gibt nun eine Zeit der Sprache (*langue*) und eine Zeit der Rede. Der Übergang vom Denkbaren zum Gedachten ist also der Übergang von der Potentialität zur Aktualisierung der Sprache. Und so erklärt Guillaume die Operativität der *langue*:

»Es gibt kein Substantiv: in der *langue* gibt es lediglich eine Substantivierung, die früher oder später aufgehoben worden ist. Es gibt auch kein Adjektiv, sondern nur eine Adjektivierung, die im Moment, wo sie von Geist erfasst wird, mehr oder weniger fortgeschritten ist. Es gibt kein Wort, sondern nur eine außerordentlich komplizierte Genese des

Wortes, eine Lexigenese. Es gibt kein Tempus, sondern das Phänomen der Entstehung des Zeit-Bildes – die Chronogenese.«²³

Folglich ist es notwendig, im Falle des Zeit-Bildes eine weitere Unterscheidung zu treffen: zwischen der Chronogenese und der Chronothese: »Ein Modus fasst ein gewisses, bereits erworbenes, aber vielleicht noch nicht endgültiges Potential zusammen, um die Zeit aufzubauen. Die Tempora der Modi drücken die Nutzung dieses Potentials – soweit es erworben ist – aus.«²⁴ Man kann also das Zeit-Bild in seinem rein potentiellen Zustand (*Zeit in posse*), im Prozess seiner Entstehung (*Zeit in fieri*) und letztlich in seinem vollendeten Zustand (*Zeit in esse*) schematisieren.²⁵

Guillaumes Zeitmodell der Sprache hatte auf die Sprachtheorie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen nicht unerheblichen Einfluss, unter anderem auf Merleau-Pontys Schriften der 50er Jahre, später aber auch auf Deleuze oder Agamben, die sich alle drei anerkennend auf ihn berufen. Während Deleuze und Agamben in Guillaume einen Ansatz sehen, der die Potentialität von Sprache unterstreicht, haben andere jedoch den teloshaften Zug in Guillaumes Theorie moniert, in der die Potentialität – bei aller Priorität – stets dazu bestimmt ist, im Redeakt zu münden. Mit Merleau-Ponty, aber auch mit Lévinas, ließe sich das chronologische Phasenmodell hinterfragen, in dem das Sagen (*dire*) stets im Gesagten (*dit*) aufzugehen hat.

Ebendieses Telos ist es, das in Celans Dichtung fraglich wird. Weder in der vollendeten *Zeit in esse*, im reinen Sprechakt der Performanztheoretiker, noch in der rein virtuellen *Zeit in posse* lässt sich Prousts »un peu de temps à l'état pur« mehr finden. Gegenüber sowohl dem produktiven Akt als auch der reinen Potenz drückt Celans »zernut« im Gegenteil einen Zustand der Sterilität aus. Die dichterische Sprache ist hinsichtlich ihrer Möglichkeiten impotent geworden; als Eingedenken der Toten ist sie gescheitert und ist hoffnungslos geworden. Ihr bleibt allein die Möglichkeit, den Verlust der Hoffnung anzuzeigen. Wo die Vorstellbarkeit gebriecht, verbleibt allein die Anzeige einer Erfahrung der fehlenden

23 Ebd., S. 115-116.

24 Ebd., S. 116.

25 Vgl. Gustave Guillaume: *Temps et Verbe*, Paris: Honoré Champion 1965.

Repräsentation: das Scheitern der Dichtung als Erinnerung an die Shoa. Lyotard sagt: »Die Kunst vermag weniger vom Erhabenen Zeugnis abzulegen als von dieser Aporie, an der sie arbeitet, und dem Schmerz, den sie ihr bereitet. Sie sagt nicht das Unsagbare, sie sagt vielmehr, daß sie es nicht sagen kann.«²⁶ Die Sprache des Zeugens ist eine negative Morphologie, die negativ-dialektisch das Unsagbare zum Ausdruck bringt, indem sie die Unmöglichkeit oder besser gesagt das Scheitern der Zeugenschaft darstellt: Linguistisch kann man noch hinzufügen, dass die Definition »negative Morphologie« auch von Guillaume stammt; er merkte, dass es Sprachen gibt, in denen die Morphologie eher negativ als positiv ist; der expressive Wert einer Form bestimmt sich bei ihnen weniger aus dem, was sie bedeutet, als aus dem, was sie alles nicht bedeuten will.

VI

Das mystische, philosophische und sprachliche Nu weist somit, wie wir gesehen haben, auf einen bestimmten symbolischen Zustand oder eine Verfassung des Menschen und der Sprache hin. Mit »symbolisch« meine ich eine harmonische, ursprüngliche, unzeitliche, vollendete, plastische, perfekte Form oder Überformung des Menschen und der Sprache. Und das Nu erhellt sich nach unseren Exkursen als das Zeitmaß oder der Zeitbegriff der Symbolerfahrung. »Zernut« wäre somit die Negation dieses symbolischen Zustands und dieser Verfassung, oder vielmehr die Klage darüber, diesen Zustand oder diese Verfassung nicht erreichen zu können. Ist das Nu symbolisch, dann können wir, mit Benjamin, seine Negation als »allegorisch« definieren. Ein Zitat aus Benjamins Trauerspielbuch führt uns ins Herz der Sache:

»Während im Symbol mit der Verklärung des Untergangs das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in al-

26 Jean-François Lyotard: Heidegger und die Juden, Wien: Passagen 1988, S. 59.

lem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.«²⁷

Celan drückt mit dem Wort »zernut« seine Distanz zur symbolischen Erlösung, gleich welcher Art, aus. Zernut ist eine Klage über die Unmöglichkeit, eine mystische, freudige, ja selbst eine verstummende Erfahrung des Menschen zu machen, und es ist auch eine Klage über die Unfähigkeit des Menschen zu einer – im Sinne Heideggers – tiefen Langeweile, die erst für das Dasein einen Zugang zur Seinerfahrung darstellt. Celans Wort »zerweiligt« bestätigt, was die Weile der tiefen Langeweile betrifft, diese Hypothese: zernut stellt schließlich die Negation des sprachlichen Nus dar, der Potentialität der Sprache nämlich. Zernut drückt ein »Klemmen« des sprachlichen Mechanismus aus, des Übergangs von der Ebene der Sprache zur Ebene der Rede bzw. der performierten Nicht-Rede: Die Dichtung erreicht den paradiesischen, symbolischen Status der Sprache nicht, sie kommt nicht zur Vollendung, kann weder sprechen noch nicht-sprechen, sondern verbleibt von jetzt an, allegorisch geworden, im Modus des Stotterns und Stammelns.

Zernut drückt in einem Wort dichterisch aus, was Benjamin als Kern der allegorischen Erfahrung bestimmt hat: die Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt. Die nicht erstiegene Stille und Freude ist die Botschaft von Celans Spätlyrik. Diese Sprache ist etwas anderes als die Stille oder das Schweigen der Dichtung, das oft eine Form von »Erreichung« oder »Vollendung« sein kann: Mit den Worten des Dichters Andrea Zanzotto – der dieses Stammeln, dieses »verminderte« Sprechen zum Prinzip seiner eigenen Dichtung erhob²⁸ – verhüllt und erprobt sie zugleich ihre Kraft. Eine vergangene, vergehende Kraft überdauert in ihr oder sollte es zumindest. Besonders in der Spätlyrik – und das Gedicht »Ein Teil« ist nur ein Beispiel – dringt Celan in eine Sprache ein, die immer mehr ausdünnt, aber paradoxerweise auch ungeheuerlich dicht und reich ist. Es gibt in der Spätdichtung Celans

27 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, Bd. 1, S. 343.

28 Vgl. zu diesem Motiv Ulisse Dogà: »«And the poem stammers» - Archi-writing in Andrea Zanzotto«, in: ATOPIA 6: »architextures« (Online: <http://www.atopia.tk> (Stand November 2004)).

kein Zurück und keine Wiedergeburt, keine Heimat und keine Hoffnung, doch tritt in der Darstellung des Scheiterns der poetischen Aufgabe ein Wort, eine Mitteilung, eine Gabe zutage, die vielmehr ein schwieriges Erbe ist. Celans Sprache ist eine Passions-sprache, die Zeugnis ablegt von einer erlittenen und im Text sedimentierten Gewalt, in der

»der Eindruck einer Trennung, einer schrillen Dissonanz, eines von einer ganzen Kultur gegen den Dichter begangenen Verrats bleibt. Celan hat alles unternommen, um sich über die absolute Verzweiflung zu erheben, doch er kam dabei um. Es bleibt der Eindruck einer Spaltung im Herzen der deutschen und europäischen Kultur, die leider noch heute, über die Zeit eines neuen menschlichen Zusammenlebens, untrüglich ihren Schatten wirft.«²⁹

Literatur

- Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- ATOPIA 6: »»And the poem stammers« - Archi-writing in Andrea Zanzotto«, in: »architextures«, <http://www.atopia.tk> (Stand November 2004).
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Celan, Paul: Gesammelte Werke in 7 Bänden, hrsg. v. Bertrand Badiou/Jean-Claude Rambach/Barbara Wiedeman, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Doga, Ulisse: Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk, Celan-Studien. Neue Folge, Berlin: Rimbaud 2007, Bd. 1.
- Guillaume, Gustave: Grundzüge einer theoretischen Linguistik, Tübingen: Niemeyer 2000.
- Guillaume, Gustave: Temps et Verbe, Paris: Honoré Champion 1965.
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (1929/1930), Frankfurt a. M.: Klostermann 1983.

29 Andrea Zanzotto: Scritti sulla letteratura, Milano: Mondadori 2001, S. 349.

- Lyotard, Jean-François: Heidegger und die Juden, Wien: Passagen 1988.
- Mallarmé, Stéphane: »Crise de vers«, in: Henry Mondor/G. Jean Aubry (Hg.), Stéphane Mallarmé: Œuvres complètes, Paris: Gallimard 1945, S. 360-368.
- Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer 1968, Bd. I.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: de Gruyter 1999.
- Uexküll, Jakob von: Theoretische Biologie, Berlin: Springer 1928.
- Zanzotto, Andrea: Scritti sulla letteratura, Milano: Mondadori 2001.

