

Agamben liest Bachmann oder die Sprache als Strafe und Hoffnung

Martin G. WEISS

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Abstract

In his longest text on Ingeborg Bachmann, *The Silence of Words*, Giorgio Agamben attempts to trace Bachmann's journey from philosophy to poetry. While Agamben distinguishes between a speaking language and a silent language, the present essay seeks to demonstrate, by referring to Bachmann's and Martin Heidegger's engagement with the saying of Anaximander, that in Bachmann there is no differentiation between good and bad language.

Rather, language for Bachmann is always simultaneously a punishment for the past *and* a message of hope for the future.

Keywords: *Ingeborg Bachmann, Giorgio Agamben, Martin Heidegger, Anaximander, Sprache, Malina, Strafe, Dichtung, Utopie*

(c) Martin G. Weiß; martin.weiss@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.8

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/198>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

1 Rom: Vergangenheit und Utopie

In seinem längsten Text zu Ingeborg Bachmann, *Il silenzio delle parole* (Agamben 1989), versucht Giorgio Agamben Bachmanns Entwicklung von der Philosophie zur Dichtung zu beleuchten. Während Agamben in Übereinstimmung mit gängigen Interpretationen (vgl. Holler 1997; Heapkemeyer 1982) zwei Arten von Sprache bei Bachmann unterscheidet: eine sprechende „schöne Sprache“ der Dichtung und eine schweigende, sprachlose Sprache des Alltags – dem „Gerede“ Heideggers –, versucht der vorliegende Aufsatz unter Rekurs auf Bachmanns und Heideggers Beschäftigung mit dem *Spruch des Anaximander* zu zeigen, dass es bei Bachmann keine einfache Unterscheidung zwischen guter und schlechter Sprache gibt. Vielmehr ist Sprache für Bachmann immer zugleich Strafe für Vergangenes und Botschaft einer Hoffnung für die Zukunft.

In ihrer *Rede anlässlich der Verleihung des Anton-Wildgans-Preises* (Bachmann 1978d) spricht Ingeborg Bachmann davon „die kristallinen Worte“ seien das „Einmalige, das Unwiederholbare“. Sie selbst verortet diese Worte auf seltenen Seiten von „Prosa oder in einem Gedicht“ – nicht zuletzt ihrer selbst. Kristallinische Worte, die das Einmalige und Unwiederholbare sagen, können komplexe Satzkonstruktionen sein, es können aber auch einzelne Wörter sein, etwa Namen.

Auf deren auffällige Häufung in Bachmanns *Romtexten* weist denn auch Giorgio Agamben, der die Dichterin als junger Mann persönlich kennenlernte, in seiner *Presentazione* (Agamben 2002) der italienischen Ausgabe von Bachmanns journalistischen und literarischen Texten zur Ewigen Stadt – *Quel che ho visto e udito a Roma* (Bachmann 2002a) – ausdrücklich hin. In dem 1971 erschienen kurzen Romtext *Zugegeben* schreibt Bachmann:

Zugegeben, daß ich hier keinen Einspänner, keinen großen Braunen, keinen Kapuziner trinke, sondern einen Cappuccino, und daß die Wohnungen teuer sind, aber das Essen billiger ist, daß plötzlich alle Freunde Giulio oder Giorgio oder Luciano heißen; Ginevra, Marina, Alda. [...] Zugegeben, daß man hier aufhört, die Dinge allzu ernst zu nehmen; denn in 2500 Jahren ist viel Wasser den Tiber hinuntergeflossen, und das weiß hier wirklich jeder. [...] Die Leute wissen schon, daß man einfach miteinander auskommen muß. Zugegeben, ich habe hier erlernt, mit den anderen auszukommen. Ich habe es wieder erlernt, aber ich gebe auch zu, wenn die Tür zufällt zu dem Zimmer, in dem ich arbeite, dann gibt es keinen Zweifel: Denken ist solitär, Alleinsein ist eine gute Sache. (Bachmann 1978e)

Im Entwurf gebliebenen Text *Ferragosto* wird Rom zum Ort einer eigentümlichen Zeiterfahrung, einer Erfahrung der Gleichzeitigkeit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. „Die Faszination: Rom als offene Stadt, keine ihrer Schichten kann als abgeschlossenen betrachtet werden, sie spielt alle Zeiten aus, gegeneinander, miteinander, das Alte kann morgen neu sein und das Neueste morgen schon alt. Die Vitalität Roms als Faszination, die Utopie, ein *messaggio* [eine Botschaft]“ (Bachmann 1978c). Was meint Bachmann, wenn sie von Rom als „Utopie“ spricht?

In ihrem unvollständigen Radioessay zu Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* beschreibt sie Utopie als etwas, das man „nicht als Ziel, sondern als Richtung vor Augen hat“ (Bachmann 1978a). In *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar* spricht sie im selben Sinne davon, es gehe vor allem darum, den Blick in die Richtung des unmöglichen Vollkommenen zu wenden, um unsere tatsächlichen Möglichkeiten zu erweitern:

Es ist auch mir gewiß, daß wir in der Ordnung bleiben müssen, daß es den Austritt aus der Gesellschaft nicht gibt und wir uns aneinander prüfen müssen. Innerhalb der Grenzen aber haben wir den Blick gerichtet auf das Vollkommene, das Unmögliche, Unerreichbare, sei es der Liebe, der Freiheit oder jener reinen Größe. Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten. Daß wir es erzeugen, dieses Spannungsverhältnis, an dem wir wachsen, darauf, meine ich, kommt es an; daß wir uns orientieren an einem Ziel, das freilich, wenn wir uns nähern, sich nochmals entfernt. (Bachmann 1978b)

Mit der Rede von Rom als offener Stadt, will Bachmann allerdings nicht auf Rossellinis gleichnamigen neorealistischen Film über die deutsche Besatzung aus dem Jahr 1945 anspielen, der in der BRD bis 1961 verboten war (weil er die Völkerverständigung gefährde), sondern auf die Kolonnaden des Petersplatzes, die Bernini als offene Arme konzipiert habe. In einem Interview vom 24. Jänner 1957 sagt Bachmann:

Man sagt Bernini habe den Kolonnaden von St. Peter den Umriß von zwei Armen gegeben, welche die Menschheit umfassen. In anderen Großstädten Europas oder Amerikas vereinsamt man leicht. Zur Faszination Roms gehört, für mich jedenfalls die Tatsache, daß es mir als letzte unter den mir bekannten Großstädten erscheint, wo man – wie soll ich es ausdrücken – aufgefangen wird. Rom ist wie die Kolonnaden eine offene Stadt, und sie übt wohl doch eine besondere Kraft aus, mit diesen ineinandergeschlungenen Bildern vergangener Zeiten. (Bachmann 1983, 23)

In dieser Darstellung Roms als einem Raum der Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Vergangenheit, klingt – worauf Hans Höller hingewiesen hat (Höller 1987, 192) – Freuds

Vergleich Roms mit dem Phänomen der Erhaltung des Vergangenen im Psychischen an. Um zu verdeutlichen, was es bedeutet, dass das Vergangene in der Psyche nicht vergeht, sondern bleibt, vergleicht Freud die Seele mit einem Rom, in dem wie bei Bachmann, das Vergangene und seine Namen weiter präsent sind:

Machen wir die phantastische Annahme, Rom sei nicht eine menschliche Wohnstätte, sondern ein psychisches Wesen von ähnlich langer und reichhaltiger Vergangenheit. In dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren noch fortbestehen. [...] Und dabei brauchte es vielleicht nur eine Änderung der Blickrichtung oder des Standpunktes von Seiten des Beobachters, um den einen oder den anderen Anblick hervorzurufen. Wir dürfen nur daran festhalten, daß die Erhaltung des Vergangenen im Seelenleben eher Regel als befremdliche Ausnahme ist. (Freud 1999, 427)

Aber Rom ist für Bachmann nicht nur der Ort der Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Vergangenheit, sondern von Gegenwart Vergangenheit und möglicher Zukunft. Denn gerade aus der Gegenwart des Vergangenen erwächst Bachmann zufolge die Änderung der Blickrichtung hin auf das Mögliche. Rom ist ein utopischer Ort. Sie sagt: „Rom ist wie die Kolonnaden eine offene Stadt, und sie übt wohl doch eine besondere Kraft aus, mit diesen ineinandergeschlungenen Bildern vergangener Zeiten. Darin liegt vielleicht eine Botschaft, die Botschaft einer auch utopischen Stadt. Rom wirkt nicht nur durch das Bestehende; es wirkt auch durch die in seinem vielschichtigen Dasein bestehenden Möglichkeiten“ (Bachmann 1983, 23).

Anders als bei Heidegger, bei dem sich die Gegenwart erst aus dem Zurückkommen vom zukünftigen Entwurf her konstituiert, wächst bei Bachmann Zukunft aus dem Gewesenen und Bestehenden, die sich als Botschaften möglicher Zukünfte erweisen.

2 Bachmann und Heidegger: Vom Denken zum Dichten

In seiner 1989 unter dem Titel *Il silenzio delle parole* (Agamben 1989) entstandenen Einleitung in die italienische Ausgabe von *Wir müssen wahre Sätze finden*, einem Band mit Interviews und Gesprächen Bachmanns, zitiert auch Agamben den berühmten Schlussabschnitt der Dissertation der 22-jährigen Philosophiestudentin Bachmann – die fast *Über den Typus des Heiligen* geheißen hätte und beim katholischen Philosophen Alois Dempf geschrieben worden wäre, der vor dem Krieg den Lehrstuhls Schlicks übernahm, während der Nazizeit Lehrverbot hatte und 1945-49 wieder in Wien lehrte.¹ Die Tochter

¹ Vgl. den Beitrag von Marion Heinz in diesem Heft.

Dempfs berichtet: „Zwei Jahre Später [1949] entschloß sich mein Vater, dem Ruf an die Universität München zu folge. In Wien hielt er noch Gastvorlesungen bis zum Umzug 1950“ (Hagen-Dempff 1992, 20). Trotz dieser Möglichkeit vollendete Bachmann 1949 nach einem Jahr intensiver Arbeit eine Doktorarbeit zur *Kritischen Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* bei Victor Kraft, „einem Erbe des Wiener Neopositivismus“ (Albrecht & Götttsche 2013, 3). Diese, die wirkliche Dissertation, nicht die mögliche, enthält die bekannte Schlusspartie:

Die Heideggersche Metaphysik, die die Form einer Theorie hat, erweist sich also als inadäquat für den Ausdruck eines Lebensgefühls [...]. Dem Bedürfnis nach Ausdruck dieses anderen Wirklichkeitsbereiches, der sich der Fixierung durch eine systematisierende Existentialphilosophie entzieht, kommt jedoch die Kunst mit ihren vielfältigen Möglichkeiten in ungleich höherem Maß entgegen. (Bachmann 1985, 129)

Giorgio Agamben ist nicht der Meinung Bachmann vertrete im Einklang mit dem logischen Neopositivismus die Position die Philosophie solle sich auf die logische Analyse der Sätze der Naturwissenschaften beschränken und der Kunst den Ausdruck des Lebensgefühls überlassen, sondern vertritt die These, dass Bachmanns Kritik am frühen Heidegger eine Apologie des späten Heidegger ante litteram darstellt; gewissermaßen eine Aufforderung zur Kehre.

Bereits Edmund Husserl hatte dem Positivismus vorgeworfen die Philosophie all dessen zu berauben, was sie relevant mache. In seiner *Krisis-Schrift* beschreibt Husserl den Positivismus als „Restbegriff“ der um all ihre relevanten, d.h. den Menschen als Menschen betreffenden – in Husserls Diktion „metaphysischen“ – Fragen beraubten bzw. „geköpften“, Philosophie. Unter metaphysischen Fragen versteht Husserl dabei die „Gottesfrage“, die Fragen bezüglich des „Sinnes der Welt“, der „Freiheit“ und der „Unsterblichkeit“: „Alle diese ‚metaphysischen‘ Fragen, weit gefaßt, die spezifisch philosophischen in der üblichen Rede, übersteigen die Welt als Universum der bloßen Tatsachen. [...] Der Positivismus enthauptet die Philosophie“ (Husserl 1992, 7).

Es ist Ludwig Wittgenstein, der im Vorwort zum *Tractatus* darauf hinweist, dass man mit den Mitteln eines reduktionistischen Rationalitätsbegriffs zwar alle Probleme, die die Schrumpfrationalität thematisieren kann, tatsächlich lösen kann, man mit deren Lösungen aber nur Probleme gelöst hat, die niemand hat. Der Ausschluss dessen, was der logische Positivismus als Scheinfragen bezeichnet, führt dazu, nur noch Scheinfragen im Sinne des Existentialismus behandeln zu können: „Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind“ (Wittgenstein 1993, 10).

Bachmann lehnt in ihrer Dissertation also nicht Heideggers Anliegen ab, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugehen“ (Adorno 1989, 27), wie es bei Adorno heißt, also einen weiteren Begriff von Rationalität zu etablieren, der es erlaubt auch die wirklichen wesentlichen Probleme des Menschseins zu behandeln, nur hält sie *Sein und Zeit* für methodisch gescheitert, bzw. für nicht radikal genug, um auch das behandeln zu können, was bisher nur der Kunst zugänglich war. Die Frage, die sich damit stellt, ist die Frage nach der Möglichkeit einer *künstlerischen Philosophie*, wie man sie vielleicht nennen könnte. Von Wittgenstein gibt es den Ausspruch „Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten“ (Wittgenstein 1984, 483)², und bereits in *Sein und Zeit* weist Heidegger darauf hin, dass ihm nicht nur die Worte, sondern vor allem die Grammatik fehle seine Gedanken auszudrücken (vgl. Heidegger 1967, 38). Über den späten Heidegger berichtet Otto Pöggeler: „Freilich klagte Heidegger, er habe alle Gedanken zusammen, doch fehle ihm die Sprache – man könne doch nicht dichten“ (Pöggeler 1990, 335).

Agamben stellt fest, dass die Schlusspassage Bachmanns insofern frappierend ist, als sie eine Tendenz in Heideggers Denken anspricht, die damals noch zur esoterischen, d.h. nicht-öffentlichen Lehre Heideggers gehörte und erst später zu seiner auch exoterischen Lehre werden sollte: Die Hinwendung zu Dichtung und Kunst als Medien einer philosophischen Suche, die bei Heidegger aber letztlich genauso scheitert wie das systematische Denken von *Sein und Zeit*. Tatsächlich hat Bachmann in ihrer Dissertation ein Problem in Heideggers Denken angesprochen und eine mögliche Lösung skizziert, die Heidegger dann nach der Kehre explizit umzusetzen versucht hat: dichtend zu denken, bzw. denkend zu dichten. Freilich hatte Heidegger in privaten Texten selbst schon früh vom Scheitern des Ansatzes von *Sein und Zeit* gesprochen; explizit in einem Brief an Max Kommerell aus dem Jahr 1942, den auch Agamben zitiert. Hier bezeichnet Heidegger das Fragment gebliebene *Sein und Zeit* als „Unglück“. Aber auch seine bereits nach der Kehre entstandenen Hölderlin-Interpretationen: „Sie haben recht, die Schrift [Heideggers *Hölderlins Hymne: Wie wenn am Feiertage*] ist ein „Unglück“. Auch *Sein und Zeit* war eine Verunglückung. Und jede unmittelbare Darstellung meines Denkens wäre heute das größte Unglück“ (Kommerell 1967, 405). Auch wenn nicht klar ist, wen Heidegger für das Verunglücken seiner Texte verantwortlich macht, sich, oder die unverständigen Zeitgenossen, war er sich bewusst, dass er mit seiner Botschaft nicht durchdrang. Zur Auseinandersetzung Bachmanns mit dem Scheitern Heideggers bemerkt Agamben zusammenfassend:

Es genügt über diesen Schluss (der Bachmannschen Dissertation) nachzudenken, um sich darüber klar zu werden, dass das, was bei Carnap auf ei-

² Vgl. den Beitrag von Volker Munz in diesem Heft.

ne klare Grenzziehung zwischen Dichtung und Wissen abzielte, bei Bachmann einer Gebietsverwirrung weicht, in der sich Dichtung und Philosophie in Bezug auf ihren Gegenstand gefährlich überschneiden. Das einzige, was Dichtung und Philosophie jetzt noch trennt, ist ein Schiffbruch, insofern Dichtung letztlich Philosophie ersetzt, nämlich dort, wo die Philosophie an der Aufgabe scheitert das Unsagbare darzustellen. [...] Hier erscheint die Philosophie nicht mehr wie bei Carnap als ein Ersatz für Dichtung; vielmehr ersetzt die Dichtung das sprachliche Scheitern des Denkens. Das Aufzeigen der Grenze der Philosophie ist zugleich die Verkündigung der Aufgabe der Dichtung. (Agamben 1989, vii, übers. M. G. Weiß)

Diese Aufgabe besteht für Bachmann Agamben zufolge im Versuch, in der Sprache die Sprache selbst zur Sprache zu bringen. Wie andere verweist auch Agamben auf Wittgensteins Aussage im *Vortrag über Ethik*, „dass der richtige, sprachliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt nicht in einem Satz in der Sprache liegt, sondern in der Existenz der Sprache selbst“ (Wittgenstein 1965, 10). Agamben schreibt: „Die dichterische Aufgabe des Denkens verschiebt sich hier vom Ausdruck *mit Hilfe* der Sprache zum Ausdruck *durch die* Existenz der Sprache. Aber wie kann die Existenz der Sprache – die Tatsache, dass die Sprache ist – sich bezeugen, unabhängig von den in der Sprache getätigten Aussagen?“ (Agamben 1989, xi).

Agamben spricht in diesem Zusammenhang von einer Erfahrung mit der Sprache, von einem „experimentum linguae“. Diese Erfahrung mit der Sprache thematisierte Bachmann am Ende ihrer *Wildganspreisrede*. Dort heißt es: „Die kristallinen Worte kommen in Reden nicht vor. Sie sind das Einmalige, das Unwiederholbare, sie stehen hin und wieder auf einer Seite Prosa oder in einem Gedicht. Es sind für mich, da ich nur für mich eintreten kann, zu den getreuesten geworden: Die Sprache ist die Strafe. Und trotzdem auch eine Endzeile: Kein Sterbenswort, ihr Worte“ (Bachmann 1978d, 297).

Beides, „Die Sprache ist die Strafe“ und „Kein Sterbenswort, / Ihr Worte“ sind Selbstzitate Bachmanns. Das Erste aus ihrem Roman *Malina* (Bachmann 1980, 98), das zweite aus ihrem Gedicht *Ihr Worte* (Bachmann 2002b, 172).

In *Malina* taucht der Satz in einer der Interview-Antworten auf, die das Ich einem Journalisten namens Mühlbauer gibt, der vor kurzem ohne politische Skrupel vom – falls nomen hier omen ist – wohl fortschrittlichen *Wiener Tagblatt* zur wahrscheinlich konservativen *Wiener Nachtausgabe* gewechselt ist. Eigentümlicherweise erfahren wir nur die Antworten des Ichs, die Fragen werden nicht genannt, sondern nur durchnummeriert. In diesem, zum Teil in ironischem Ton verfassten Interview, beginnt die Antwort auf die fünfte Frage mit den Worten: „Früher konnte ich mich nur bedauern, hier fühlte ich mich benachteiligt wie ein Enterbter, später lernte ich die Leute anderswo zu bedauern.“

Sie sind auf einem Holzweg, lieber Herr Mühlbauer. Ich bin einverstanden mit dieser Stadt und ihrer verschwindend kleinen Umgebung, die aus der Geschichte ausgetreten sind“ (Bachmann 1980, 96).

An einer späteren Stelle der Antwort auf Frage 5, in der es zwischendurch um das „Haus Österreich“ und „die Republik“ gegangen ist, heißt es dann:

Daß es unter der Sonne nichts Neues gibt, nein, das würde ich niemals sagen, das Neue gibt es, das gibt es, verlassen sie sich darauf, nur, Herr Mühlbauer, von hier aus gesehen, wo nichts mehr geschieht, und das ist auch gut so, muß man die Vergangenheit ganz ableiden, Ihre und meine ist es ja nicht, aber wer fragt danach, man muß die Dinge ableiden, die anderen haben ja gar keine Zeit dazu, in ihren Ländern, in denen sie tätig sind und planen und handeln, in ihren Ländern sitzen sie, die wahren Unzeitgemäßen, denn sie sind sprachlos, es sind die Sprachlosen, die zu allen Zeiten regieren. Ich werde Ihnen ein furchtbares Geheimnis verraten: die Sprache ist die Strafe. In sie müssen alle Dinge eingehen und in ihr müssen sie wieder vergehen nach ihrer Schuld und dem Ausmaß ihrer Schuld. (Zeichen der Erschöpfung bei Herrn Mühlbauer. Zeichen der Erschöpfung an mir.) (Bachmann 1980, 98)

In den anderen Ländern regieren wie zu allen Zeiten die Sprachlosen, die gleichzeitig die Tätigen, Planenden, die Macher sind. Hier, wo nichts mehr geschieht, hingegen, muss man die Vergangenheit ganz „ableiden“, wodurch man seine wahre Zeitgemäßheit erweist. Die Sprachlosen sind die Tätigen. Die Ableidenden, die Büßenden sind diejenigen, die Sprache haben. Deswegen ist die Sprache die Strafe. „In sie müssen alle Dinge eingehen und in ihr müssen sie wieder vergehen nach ihrer Schuld und dem Ausmaß ihrer Schuld“ (ibid.).

Der Satz über die Sprache als Strafe ist bereits früh kontrovers interpretiert worden. So deutet Elisabeth Crews die Ich-Figur in Ingeborg Bachmanns *Malina* als von der Autorin bewusst als „Geisteskranke“ dargestellte Person, sodass der Satz der verrückten Ich-Figur gerade das Gegenteil der Position der Autorin Ingeborg Bachmann ausdrücke, für die die Sprache ja gerade das Rettende gewesen sei (vgl. Crews 1977, 164; vgl. dazu kritisch Hapkemeyer 1982, 116).

Für Hans Holler wird mit dem Satz von der Sprache als Strafe – der sich ihm zufolge auf die durch die Verbrechen der Nationalsozialisten gebrandmarkte Deutsche Sprache bezieht – gleichzeitig das Ideal einer anderen, nicht strafenden Sprache evoziert: „Im Bild einer Sprache, in die ‚alle Dinge eingehen‘ und in der ‚sie wieder vergehen‘ steckt letztlich auch der Gedanke einer erlösten Sprache, deren Wörter und Wendungen nicht mehr den

schauerlichen Hintersinn mit sich tragen müssen, den ihnen die Geschichte der Unterdrückung und des Leidens als Schatten mitgegeben hat“ (Höller 1979, 134). Tatsächlich ist es schwer sich eine Deutsche Sprache vorzustellen, in der man unbeschwert „Buchenswald“, oder auch nur „Achtung!“ sagen könnte.

Andreas Hapkemeyer stellt den Satz von der Sprache als Strafe einerseits in den Kontext von Ingeborg Bachmanns Übergang vom lyrischen Schreiben zur Prosa, andererseits deutet er ihn als „die Diagnose eines gesellschaftlichen Krankheitszustandes“ (Hapkemeyer 1982, 93). Die Sprache als Strafe sei nicht die Sprache überhaupt, schon gar nicht die „schöne Sprache“, sondern der Verlust der Sprache, die Sprachlosigkeit der rationalen Sprache der herrschenden Macher:

Der Verlust der ‚schönen Sprache‘ und der damit verbundene Verlust des ‚ganzen Lebens‘ ist die Strafe für den gegebenen gesellschaftlichen Zustand. Der Satz über die Sprache steht in unmittelbarer Nähe zu dem Bibelspruch: ‚Einem Mann wird vergolten, was sein Mund geredet hat, und er wird gesättigt mit dem, was seine Lippen einbringen‘ (Proverbia 18, 20). Ingeborg Bachmann bezieht sich allerdings nicht auf eine strafende Instanz, sondern der Zustand der Sprachlosigkeit mit all seinen Implikationen ist die Strafe selbst. Sprachlos sind die allzeit Tätigen, die Handelnden und Geschäftigen [...]. Sprachlosigkeit ist für Ingeborg Bachmann der herrschende Weltzustand in der hochentwickelten Zivilisation, an dem auch ihre Helden leiden und sterben. Die Strafe besteht in der emotionalen und intellektuellen Verkümmern. (Hapkemeyer 1982, 93)

3 Der Spruch des Anaximander

Mehr als mit einem Satz aus dem biblischen *Buch der Sprüche*, spielt das literarische Ich hier wohl aber mit dem ältesten Spruch der Philosophie. 530 n. Chr. hatte der Neuplatoniker Simplicios einen Kommentar zur Aristotelischen *Physik* veröffentlicht und zitiert in diesem eine nicht mehr erhaltene Schrift Theophrasts (371–287 v. Chr.), des ersten Nachfolgers des Aristoteles in der Leitung des Peripatos, der selbst einen Text Anaximanders zitiert, der zwischen 610 v. Chr. und 547 v. Chr. lebte.

In einer modernen Übersetzung aus dem Jahr 1983 lautet der Satz: „Aus welchen [seienden Dingen] die seienden Dinge ihr Entstehen haben, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es in Ordnung ist, denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der zeitlichen Ordnung“ (Mansfeld 1983, 44). Nietzsche übersetzt 1873 in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie

müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit“ (Nietzsche 1988b, 818). Zehn Jahre später beklagt Zarathustra im Abschnitt *Von den Tugendhaften*: „Ach, das ist meine Trauer; in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen“ (Nietzsche 1988a, 120). 1903 heißt es bei Diels/Kranz: „Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit“ (Diels 1969, 89). In seinem 1950 im Sammelband *Holzwege* erschienenen Aufsatz *Der Spruch des Anaximander* versucht auch Heidegger eine Übersetzung des ältesten Satzes der Philosophie als Sprung hinüber ins Denken der Griechen:

Wir versuchen, den Spruch des Anaximander zu übersetzen. Dies verlangt, daß wir das griechisch Gesagte in unsere deutsche Sprache herübersetzen. Dazu ist nötig, daß unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben. Dieser besteht keineswegs nur als der chronologisch-historische Abstand von zwei und einhalb Jahrtausenden. Der Graben ist weiter und tiefer. Er ist vor allem deshalb so schwer zu überspringen, weil wir hart an seinem Rande stehen. Wir sind dem Graben so nahe, daß wir für den Absprung und die Weite des Sprunges keinen genügenden Anlauf nehmen können und darum leicht zu kurz springen, falls der Mangel an einer hinreichend festen Basis überhaupt einen Absprung erlaubt. (Heidegger 1980, 325)

Heidegger springt – und landet. Die Übersetzung, die er nach dem Sprung ins griechische Denken für die angemessenste hält, lautet:

entlang dem Brauch [*kata tò chreon* (nach der Notwendigkeit)]; gehören nämlich lassen sie Fug [*dikē* (Gerechtigkeit)] somit auch Ruch [*tisis* (Buße)] einem dem andern (im Verwinden) des Un-Fugs [*adikia* (Ungerechtigkeit)]. (Ibid., 357)

Natürlich kann man über Heideggers Sprache lachen. Und bezeichnenderweise enthält Metzlers *Heidegger-Handbuch* als einziges der Reihe ein Kapitel zu Parodien und Satiren (Thomä 2013). Aber im Grunde stellt Heideggers Sprache den verzweifelten Versuch dar, jene Grenzen der Sprache zu verrücken, die mich in meiner Welt gefangen halten, einen Versuch des Verrückens, den man auch bei Bachmann findet.

Heideggers Übersetzung, deren zustandekommen er auf den 40 Seiten seines Aufsatzes zu erklären versucht, besagt – wenn man den absurden Versuch unternimmt sie gleichsam wieder zurückzuübersetzen –, dass das Anaximandrische Apeiron, verstanden

als die Vollzugseinheit von Denken und Sein, die er Brauch (einem altem Wort für Sorge) nennt, das Seiende als ein Werdendes, Je-Weiliges zwischen Entstehen und Vergehen sein lässt (als Fug zwischen Entstehen und Vergehen), ohne dass sich das Seiende zur reinen gegenständlichen Präsenz (dem Un-Fug) verfestigt. Das Seiende ist als das Je-Weilige zwischen Entstehen und Vergehen eingefügt. Das Sein des Seienden besteht in Werden, zu sein heißt zeitlich sein.

Die anderen zitierten Übersetzungen suggerieren, Anaximander habe lediglich vom Zusammengesetztsein und Auseinanderfallen materieller Körper gesprochen; freilich in einer noch anthropomorphen Sprache, die bereits Simplikios kritisiert, wenn er bemerkt Anaximander spreche „in eher poetischen Worten“. Anaximander wäre dann ein relativ einfach gestrickter Naturforscher, der zwar bereits die Zusammengesetztheit der Dinge aus einfacheren Elementen erkannt hätte, aber leider naturwissenschaftliche und moralisch-ethische Sprache noch kindlich vermische. Heidegger nimmt Anaximander ernster.

Was aber macht Bachmann aus dem Spruch des Anaximander? Bei ihr entstehen und vergehen die Dinge in der Sprache. Was aber sind überhaupt Dinge? Eine in unserem Kontext brauchbare Antwort auf diese Frage, scheint mir Heidegger zu bieten. Denn ihm zufolge sind Dinge schlicht das uns angehende Seiende, das als solches, und das ist in unserem Kontext wichtig, immer schon *in Rede steht*:

Wohl bedeutet das althochdeutsche Wort thing die Versammlung, und zwar die Versammlung zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalls. Demzufolge werden die alten deutschen Wörter thing und dinc zu dem Namen für Angelegenheit; sie nennen jegliches, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht, was demgemäß in Rede steht. Das in Rede Stehende nennen die Römer res; [...] res publica heißt nicht: der Staat, sondern das, was jeden [...] offenkündig angeht und darum öffentlich verhandelt wird. (Heidegger 2005, 13)

Das Erscheinende, die Dinge, die uns angehen, stehen immer schon in Rede, sind immer schon zur Sprache gekommen. Als die Versammlung, d.h. Logos, des Seienden im Ganzen erscheinen die Dinge immer schon im Logos der Sprache. Die Sprache ist das Seiende im Ganzen, oder das viel zitierte „Haus des Seins“ insofern Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist, wie Gadamer erklärt, um zu verdeutlichen, dass auch das so genannte Außersprachliche nur innerhalb der Sprache gegeben ist (vgl. Rorty 2001). Denn nur in der Sprache können wir uns auf Außersprachliches beziehen. Diese Einsicht ist freilich nicht neu und im Laufe der Philosophiegeschichte unterschiedlich formuliert worden. Hegel erläutert in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, dass jedes An-Sich immer nur für mich an sich ist (Hegel 1987) und Judith Butler zeigt den performativen

Charakter angeblich bloß denotativer Aussagen auf, wenn sie erläutert, wie diese, indem sie scheinbar nur neutral beschreiben was ist, in Wirklichkeit ihren Gegenstand normativ konstituieren (vgl. Weiß 2013).

Aus dieser Perspektive betrachtet lässt sich Bachmanns Rede von der Notwendigkeit des Entstehens und Vergehens der Dinge in der Sprache wie folgt verstehen: Das Ich in *Malina* will nicht sagen, es gebe die Dinge vor, bzw. ausserhalb der Sprache (verstanden als Reich des Bedeutsamen) und dann könnten sie auch noch gesagt oder nicht mehr gesagt werden. Vielmehr sind die Dinge nur als sprachliche, nur in der Sprache, insofern wir es immer mit Bedeutsamem zu tun haben (worunter auch noch das Sinnlose fällt). Doch woher kommt die Regel nach der sich dieses Werden, d.h. Sein, der Dinge vollzieht? Bei Anaximander ist es gemäß der landläufigen Übersetzung die Ordnung der Zeit, die vorgibt, wie das eine Ding wechselweise aus dem anderen entsteht in einem *Prozess*, in dem das Werden des einen das Vergehen des anderen bedeutet, was Anaximander in die Metapher kleidet die Dinge leisteten einander Buße. Das Werden eines Dinges ist „schuld“ am nicht(mehr) Sein des anderen. Gleichzeitig ist das vergehende Ding „schuld“ am Werden des entstehenden. Wenn man die materialistische Interpretation Anaximanders teilt, bedeutet dies dann einfach, dass die Dinge, wenn sie vergehen, sich in ihre Teile auflösen, in Teile, aus denen sich dann neue Dinge zusammensetzen. Woran aber sind die Dinge in der Sprache *schuld* von denen das Ich in *Malina* redet? Das Ich scheint mehr sagen zu wollen, als dass Sätze in Wörter zerfallen, die dann andere Sätze bilden, was herauskommen würde, wenn man die materialistische Anaximanderinterpretation auf Bachmann umlegte.

Vielleicht lässt sich diese Stelle aus *Malina* sinnvoller interpretieren, wenn man den politische Kontext bedenkt in dem die Antwort des Ichs auf Mühlbauers fünfte Frage steht. Die Dinge in der Sprache sprechen von der Vergangenheit, inhaltlich und performativ. Und diese Vergangenheit, die die Dinge der Sprache zur Sprache bringen, ist es, was wir *ableiden* müssen. Doch Bachmann redet auch davon, die Dinge würden nach ihrer Schuld und gemäß dem Ausmaß ihrer Schuld in die Sprache eingehen und in ihr vergehen. Was meint hier „Schuld“ und verschulden? Auch hier lässt sich als Interpretationswerkzeug ein Gedanke Heideggers verwenden.

In *Die Frage nach der Technik* heißt es zum Wesen der vier Ursachen des Aristoteles, also der *causa materialis, formalis, finalis* und *efficiens*: „Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen.“ (Heidegger 1962, 10) Kurz: die „Ursachen“ vollbringen ein „Her-vor-bringen, ποιησις“ (ibid., 11).

Bei Bachmann gehen die Dinge als Worte in die Sprache ein und vergehen in ihr. Die Dinge erscheinen und vergehen nach ihrer Schuld. Wenn man diesen Gedanken, um ihn einem möglichen Verständnis näherzubringen, mit Heideggers Definition der *poiesis*

kurzschließt, ergibt sich, dass die Sprache sowohl der Ort des Hervorbringens der Dinge ist (im Sinne von Heideggers Erscheinen des Seienden), als auch der Ort des Leidens (im Sinne von Bachmanns Ableiden der Vergangenheit). Deshalb kann das Ich in *Malina* davon sprechen, die Dinge würden in die Sprache eingehen, d.h. erscheinen (überhaupt erst sichtbar werden), und in ihr vergehen und gleichzeitig diese Sprache als Strafe bezeichnen.

In seiner Einleitung zu *Wir müssen wahre Worte finden* und in einem kurzen Text in *Idee der Prosa* (Agamben 2003) hat auch Agamben versucht, Bachmanns Rede von der Sprache als Strafe näher zu kommen (ein Aufsatz Isolde Schiffermüllers zu Agamben und Bachmann trägt gar den Titel *Die Sprache als Strafe* (Schiffermüller 2014)). Allerdings kommt Agamben zu einem anderen Resultat als wir. Für ihn ist die strafende Sprache nicht die Sprache überhaupt, sondern nur das vergegenständlichende „Gerede“ des Heideggerschen „Man“. Nach einem kurzen (kryptischen) Hinweis auf Kafkas peinliche Erzählung *In der Strafkolonie*, die Bachmann im Sinn gehabt haben könnte, führt Agamben aus:

Jedenfalls ist entscheidend, dass in diesem furchtbaren Geheimnis der Bereich der Sprache – d.h. der Bereich der sagbaren Aussagen – mit dem Bereich einer ständigen und tödlichen Strafe zusammenfällt. Diese Sprache der Strafe ist „die schlechte Sprache, die wir vorfinden“, die nur aus Phrasen besteht. Ihr Wort ist das „Gerede“ von dem es in einem der schönsten Gedichte [*Rede und Nachrede*] des Bandes *Anrufung des Großen Bären* heißt: „Wort, das den Drachen sät“, „Gerücht von anderer Schuld“, das „den Tierlaut nachahmt“. Dieses Wort kann „doch nur andre Worte nach sich ziehen, wie Satz den Satz“. Die Macht, das Vermögen, das dieser Sprache eine Grenze setzen kann und zugleich im *experimentum linguae* die Aufgabe der Dichtung definiert, wird in der paradoxen Aufforderung des zweiten Selbstzitats [in der *Wildganspreisrede*] deutlich: „Kein Sterbenswort, ihr Worte“. Diese Aufforderung befiehlt der Rede selbst kein Sterbenswort zu sagen in dem, was sie nennt. Das Schweigen, um das es in Bachmanns Experiment geht, ist nicht das Schweigen in der Sprache, Mangel an Worten, sondern das Schweigen der Sprache selbst, Wort, in dem das Wort schweigt. (Agamben 1989, xiv)

4 Die Sprache als Strafe und Hoffnung

Wenn man wie Agamben den Satz von der Sprache als Strafe aus seinem Zusammenhang reißt und isoliert betrachtet, macht die Identifikation der strafenden Sprache mit dem Gerede des Man tatsächlich Sinn. Zieht man aber auch nur den engsten Kontext der Antwort auf die 5. Frage mit in Betracht, wird sie fragwürdig. Das Gerede der Phrasen ist nicht die strafende Sprache, sondern die Sprachlosigkeit der Regierenden. Die Phrasen sind nicht Sprache, sondern Sprachlosigkeit. Die Sprache ist die Erscheinen-lassende *poesis*, das Hervorbringen der Dinge, die nur in der Sprache sind. Die Strafe, die dieses Hervorbringen bedeutet besteht im Leiden an dem Vergangenen, aus dem sie erwachsen und auf das sie immer zurückverweisen, auch wenn die Sprache zukünftige Möglichkeiten nennt. Der Schmerz, den der Bezug zu Vergangenheit und Vergehen, den Sprache immer auch bedeutet, ist dabei sowohl das reale Leid der Opfer des Nationalsozialismus, das für immer mit der deutschen Sprache verbunden bleiben wird und vielen Überlebenden und deren Nachfahren ihre Muttersprache für immer raubte, als auch das Leid an der *conditio humana*, die wesentlich Vergänglichkeit und Kontingenz ist. Die Menschen sind die Sterblichen; jeder Einzelne, unwiederholbare „kristallinische“ Mensch, den wir mit dem Namen meinen, ist wesentlich sterblich. Die Sprache, die in diesem Sinne Strafe ist, ist aber zugleich auch der Ort der Utopie, insofern sie als Bereich des Vergangenen und Vergehenden immer schon in die mögliche Zukunft vorausweist, ebenso wie die vergangenen Schichten Roms, von denen am Anfang die Rede war: „In hellere Zonen trägt dann sie [die Sprache] den Toten hinauf“ (Bachmann 2002, 63).³

Literatur

- Adorno, Theodor. 1998. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Darmstadt: WBG.
- Agamben, Giorgio. 1989. „Il silenzio delle parole.“ In *Ingeborg Bachmann, In cerca di frasi vere*, v–xv. Roma, Bari: Laterza.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Idee der Prosa*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2002. „Presentazione.“ In *Ingeborg Bachmann, Quel che ho visto e udito a Roma*, 7–14. Macerata: Quodlibet.
- Albrecht, Monika und Dirk Götsche. 2013. „Leben und Werk im Überblick – eine Chronik.“ In *Bachmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 2–21. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Bachmann, Ingeborg. 1978a. „Der Mann ohne Eigenschaften.“ In *Ingeborg Bachmann Werke*, Bd. 4, hrsg. V. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum und C. Münster, 80–103. München: Piper.

³ Vgl. den Beitrag von Markus May in diesem Heft.

- Bachmann, Ingeborg. 1978b. „Die Wahrheit ist den Menschen zumutbar.“ In *Ingeborg Bachmann Werke*, Bd. 4, hrsg. v. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum und C. Münster, 275–278. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1978c. „[Ferragosto].“ In *Ingeborg Bachmann Werke*, Bd. 4, hrsg. v. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum und C. Münster, 336–338. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1978d. „Rede zur Verleihung des Anton-Wildgans-Preises.“ In *Ingeborg Bachmann Werke*, Bd. 4, hrsg. v. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum und C. Münster, 294–297. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1978e. „Zugegeben.“ In *Ingeborg Bachmann Werke*, Bd. 4, hrsg. v. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum und C. Münster, 340–342. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1980. *Malina*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bachmann, Ingeborg. 1983. *Wir müssen wahre Sätze finden. Gespräche und Interviews*. Hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1985. *Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers*. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2002a. *Quel che ho visto e udito a Roma*. Macerata: Quodlibet.
- Bachmann, Ingeborg. 2002b. *Sämtliche Gedichte*. München: Piper.
- Crews, Elisabeth. 1977. *Wort und Wahrheit. Das Problem der Sprache in der Prosa Ingeborg Bachmanns*. Dissertation. University of Minnesota.
- Diels, Hermann. 1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Bd. 1, 9. Aufl., hrsg. v. W. Kranz. Zürich: Weidmansche Verlagsbuchhandlung.
- Freud, Sigmund. 1999. „Das Unbehagen in der Kultur.“ In *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, Bd. XIV, hrsg. v. A. Freud, E Bibering, W Hoffer, E Kris und O. Isakower, 419–506. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Friedrich Nietzsche. 1988a. „Also sprach Zarathustra.“ In Ders. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 4. Berlin: dtv.
- Friedrich Nietzsche. 1988b. „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.“ In Ders. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 1, 799–872. Berlin: dtv.
- Heidegger, Martin. 1980. „Der Spruch des Anaximander.“ In Ders. *Holzwege*, 317–369. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hagen-Dempff, Felicitas. 1992. „Alois Dempff – ein Lebensbild.“ In *Alois Dempff 1891–1982. Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, hrsg. v. V. Berning und H. Maier, 7–25. Weißhorn: Anton H. Konrad Verlag.
- Hapkemeyer, Andreas. 1982. *Die Sprachthematik in der Prosa Ingeborg Bachmanns*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Hegel, Georg F. W. 1887. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin. 1962. „Die Frage nach der Technik.“ In Ders. *Die Technik und die Kehre*, 5–37. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. 11. unveränderte Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2005. „Das Ding.“ In Ders. *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Bd. 79, 5–24. Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Höller, Hans. 1979. „Die Poleninterviews‘ Ingeborg Bachmanns und ihre Stellung im Gesamtwerk.“ In *Österreichisch-polnische literarische Nachbarschaft. Materiały z konferencji (Poznań 30.11.-2.12.1977)*, hrsg. v. H. Orłowski, 127–135. Poznań: UAM.
- Höller, Hans. 1987. *Ingeborg Bachmann*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Husserl, Edmund. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Schriften, Bd. 8, hrsg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner.
- Kommerell, Max. 1967. *Briefe und Aufzeichnungen*. Olten: Walter.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.). 1983. *Die Vorsokratiker*. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von J. Mansfeld. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. *Also sprach Zarathustra I–IV*. Sämtliche Werke (KSA), Bd. 4. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988b. *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtung I–IV*. Nachgelassene Schriften 1870–73. Sämtliche Werke (KSA), Bd. 1. München: dtv.
- Pöggeler, Otto. 1990. *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. erweiterte Auflage. Pfullingen: Neske.
- Rorty, Richard. 2001. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ In *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ Hommage an Hans-Georg Gadamer*, 30–50. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiffermüller, Isolde. 2014. „Die Sprache als Strafe: Giorgio Agamben und Ingeborg Bachmann.“ *Cultura Tedesca* 45. Ingeborg Bachmann in Italien. Re-Inszenierungen: 167–185.
- Thomä, Dieter. 2013. „Heidegger-Satire. Das Herrchen.“ In *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl., hrsg. v. D. Thomä, 536–541. Stuttgart: Metzler.
- Weiß, Martin G. 2013. „Non-dualistic Sex. Josef Mitterer’s Non-dualistic Philosophy in the Light of Judith Butler’s (De)Constructivist Feminism.“ *Constructivist Foundations* 2 (8): 183–189.
- Wittgenstein, Ludwig. 1965. „Lecture on Ethics“. *The Philosophical Review* 74 (1): 3–12.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt a. M. Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.