

colloquium: new philologies

Special Issue

Ingeborg Bachmann und die Philosophie

Herausgegeben von Marion Heinz, Eva Laquière-Waniek und Alice Pechriggl,
unter Mitarbeit von Katja Čičgoj

This issue was made possible by financial support from the Faculty of Arts, Humanities & Education of the University of Klagenfurt.



Colloquium: New Philologies is edited by the Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Chief Editor: Nikola Dobrić

Co-Chief Editor: Cristina Beretta

Section Editors: Cristina Beretta, Marta Degani, Nikola Dobrić, Angela Fabris, Paul Keckeis, René Reinhold Schalleger, Jürgen Struger, Peter Svetina, Giorgio Ziffer

Technical Editor: Thomas Hainscho

Language Support: Vanessa Erat

World Wide Web

Visit *Colloquium* online at <http://colloquium.aau.at>

Legal Information

Colloquium is an open access, peer-reviewed Academic Journal. It is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Colloquium Logo by Gerhard Pilgram; Open Access Logo by Public Library of Science, from Wikimedia Commons (CC BY-SA 3.0); title page image by Nina Korff.

2024 by Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

DOI: 10.23963/cnp.2024.9.1-2

ISSN 2520-3355

Table of Contents

Colloquium: *New Philologies* · Vol 9, No 1-2 (2024)

Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie

Herausgegeben von Marion Heinz, Eva Laquière-Waniek und Alice Pechriggl, unter
Mitarbeit von Katja Čičigoj

Einleitung

Bachmann und die Philosophie 1

MARION HEINZ, EVA LAQUIÈZE-WANIEK, ALICE PECHRIGGL

I. Philosophie und schöne Kunst: Vorklärungen in Bachmanns Dissertation

**Philosophie und die Wahrheit der Kunst. Untersuchungen zu Ingeborg
Bachmanns Dissertation über Martin Heidegger** 14

MARION HEINZ

**Ingeborg Bachmanns Schrift – Auf der Suche nach Wahrheit, Wissen und
Begehren** 32

EVA LAQUIÈZE-WANIEK

II. Dichtung und Philosophie: Zum zeithistorischen Kontext der Dissertation und der Radioessays

Bachmann und Wittgenstein. Versuch einer Annäherung 54

VOLKER MUNZ

Ingeborg Bachmann und der Wiener Kreis 73

GERHARD DONHAUSER

III. Wahrheit: Eine „neue Sprache“ der Dichtung?

- Bachmanns Reflexion über Sprache und Gewalt im Erzählungsband *Das dreißigste Jahr*** 97
BARBARA AGNESE
- Utopie contra Ideologie – Ingeborg Bachmanns Textstrategien zwischen Sprachethik und literarischer Ethik. Versuch einer Annäherung** 109
MARION SCHMAUS
- Das Schöne in der kritisch-philosophischen Poetik Ingeborg Bachmanns** 127
MAJA SOBOLEVA
- Agamben liest Bachmann oder die Sprache als Strafe und Hoffnung** 142
MARTIN G. WEISS
- Sprach-Exil und „Haus des Seins“. Zum Status dichterischer Rede bei Bachmann und Celan in der Auseinandersetzung mit einem Topos Martin Heideggers** 158
MARKUS MAY

Bachmann und die Philosophie

Marion HEINZ

Universität Siegen (Germany)

Eva LAQUIÈZE-WANIEK

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Alice PECHRIGGL

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Der vorliegende Band versammelt die überarbeiteten Vorträge der gleichnamigen Tagung, die nach einer Idee von Marion Heinz gemeinsam mit Alice Pechriggl und dem Institut für Philosophie, in Kooperation mit dem Musil-Institut für Literaturforschung der Universität Klagenfurt, organisiert wurde und von 19. bis 20. Mai 2022 im Musil-Haus stattfand. Der Titel *Ingeborg Bachmann und die Philosophie* zeigt an, dass entgegen den üblichen Schwerpunktsetzungen hier ihre philosophischen Arbeiten, deren Erträge und Kontexte ins Zentrum der Untersuchung gestellt werden sollten. Die philosophischen Leistungen und Auffassungen der Dichterin zu explizieren und zu würdigen, verspricht einen klareren Blick auf den Niederschlag dieser Gedanken im literarischen Werk, aber auch ein besseres Verständnis für die Eigenart poetischer Transformationen philosophischer Gehalte. So schärfen derartige Analysen auch den Blick für die der dichterischen Arbeit erst entspringenden philosophischen Anliegen und für die philosophischen Gehalte der literarischen Texte. Barbara Agneses Monographie *Der Engel der Literatur. Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns* (Agnese 1996) ist der erste umfassende systematische Versuch, dieses Feld zu bearbeiten und die unterschiedlichen Zugangsweisen dazu zu klären. Agnese, die hier selbst ihren Ansatz mit einem aktuellen Beitrag fortführt, unterscheidet zwischen einer historischen, einer ästhetischen und einer philosophischen Deutung. Wir kommen darauf weiter unten zurück.

Um die Bearbeitung dieser Themenstellung fortzusetzen, wurden Philosophinnen und Philosophen, die eine Expertise auf den von Bachmann bearbeiteten Feldern der Philosophie und ihrer Geschichte mitbringen (Barbara Agnese, Gerhard Donhauser, Marion Heinz, Eva Laquière-Waniek, Volker Munz, Maja Soboleva, Martin Weiß) sowie Litera-

(c) Marion Heinz, Eva Laquière-Waniek & Alice Pechriggl

heinz@philosophie.uni-siegen.de; eva.laquiere-waniek@aau.at; alice.pechriggl@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.10

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/203>

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

turwissenschaftler:innen, die auf dem Grenzgebiet von Philosophie und Literatur Bachmann als philosophische Poetin erforschen (Markus May, Marion Schmaus) als Beitragende gewonnen.

1 Bachmann und die Philosophie biographisch

Schon als Schülerin begann Bachmann mit dem Verfassen literarischer Texte (Bachmann 1983, 83). 1950 schließt sie ihr Studium der Philosophie (Bachmann hatte auch Germanistik, Psychologie, Kunstgeschichte sowie Rechtswissenschaften inskribiert) mit einer Dissertation über *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* ab. Sie strebte zunächst eine philosophisch-wissenschaftliche Karriere an, konnte auch über einige Monate hinweg die Assistentenstelle von Ernst Topitsch am Lehrstuhl ihres Doktorvaters Viktor Kraft an der Universität Wien vertreten, indessen bemerkte sie rasch, dass dies – zumal angesichts der damaligen Schwierigkeit, in Österreich als Frau eine wissenschaftliche Stelle an einer Universität zu bekommen – nicht realistisch war (Bachmann 1983, 112; Ingrisch 1993). In den an ihr Studium anschließenden Jahren kann sie als Mitarbeiterin des Österreichischen Rundfunksenders Radio Rot-Weiß-Rot Radio-Essays zur Gegenwartsphilosophie realisieren, die ebenso wie die Dissertation profunde Kenntnisse in diesem Bereich demonstrieren und ihre eigenen Positionierungen erkennen lassen.

Wäre Bachmann universitäre Philosophin geworden, wäre sie vielleicht nicht Dichterin geblieben. So wurde sie Schriftstellerin, ohne das Philosophieren aufzugeben. Robert Musil hatte es ihr vorgemacht, und an ihn hielt sie sich, auch an die poetologischen Philosopheme Franz Kafkas und vor allem an Rainer Maria Rilke.

2 Theoretische Texte

Die von Bachmann 1949 abgeschlossene Dissertation ist, zeit- und philosophiegeschichtlich gesehen, ein exceptionelles Dokument der distanzierten und kritischen Befassung mit dem Denker, der in der bundesrepublikanischen Academia und Gesellschaft seit den 1950er-Jahren ungeachtet seines Engagements für den Nationalsozialismus zur philosophischen Leitfigur erhoben wurde. In der Auseinandersetzung mit Heidegger geht es Bachmann um die philosophische Bestimmung des Sagbaren. Dazu sei es erforderlich, Philosophie auf Wissenschaft einzuschränken, aber auch die definierende Linie zwischen Philosophie und Poesie - und damit das Auszeichnende der schönen Kunst - zu bedenken. Dass Heidegger, jene Grenzen missachtend, Philosophie in problematische Seinsmystik verkehrt, ist das Ergebnis von Bachmanns Studie. Ludwig Wittgenstein dagegen ist für sie der redliche Denker, der die Trennlinie zwischen Philosophie als Wissenschaft

und notwendig im Subjektiven verbleibenden, bloß Gefühle beredenden, Spekulationen achtet und philosophisch in einer für die Dichterin fruchtbaren Weise neu begründet.

Bachmann kommt es demnach darauf an, ihren gedanklichen Standort als Denkerin und als Künstlerin in ihrer Gegenwart zu bestimmen, indem sie sich mit der ‚Leistungsfähigkeit‘ oder der Reichweite von Philosophie und empirischen Wissenschaften auseinandersetzt. Sie vertraut auf die Grenzziehungen der Neukantianer und der Neopositivisten, die der Philosophie eine materiale apriorische Erkenntnis absprechen, also die Möglichkeit von Metaphysik negieren und Philosophie als kritische Wissenschaft von den Normen für die einzelwissenschaftliche Erkenntnis oder auch – im südwestdeutschen Neukantianismus – der Kulturleistungen im Feld der Ethik und Ästhetik definieren. Dass Bachmann zur Unterstützung ihrer Argumentation gegen Heidegger auch Wittgensteins Maxime „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein 1995, 85) im Sinne einer Ethik des wissenschaftlichen Sprechens heranzieht, hindert sie jedoch nicht daran, dieselbe nur wenige Jahre später abgrenzend gegen das neopositivistische Ideal des sinnvollen Sprechens zu verwenden. So wird Bachmann in ihrem Radio-Essay von 1954 nunmehr zwischen einem negativen, agnostischen und einem positiven, mystischen Schweigen (Bachmann 2005, 138) unterscheiden, das im Sinne Wittgensteins die Frage um „die letzten Dinge“ nicht ausklammert, sondern als singular zu handhabende auf sich nimmt. Den Begriff des Unsagbaren, den sie hierbei mit Wittgenstein teilt und im Sinne eines mystischen Grundes für das klar und wahr Sagbare in der Philosophie verstehen will, versucht sie schließlich in einem wahrhaftigen und prozesshaft dichterischen Sprechen zugänglich zu machen, in der Absicht, das Dunkel von Subjekt und Gesellschaft zurückzudrängen, um einem neuen, noch unerhörten, authentischen Sprechen Platz zu machen.

Dass Bachmann nach Fertigstellung ihrer Dissertation es offensichtlich vorzog, hinkünftig das Philosophieren vor allem mit künstlerischen Mitteln, d. h. mittels eines poetischen, literarischen, dialogischen und essayistischen Schreibens zu betreiben, bereitet der Bruch bzw. Absprung am Ende ihrer akademischen Arbeit in der Konfrontation zwischen einem dem wissenschaftlichen Ideal verpflichteten Schweigen gemäß dem Wiener Kreis und der Präsentation eines Gedichts vor, die demonstriert, wie anhand des poetischen Vermögens der Kunst das scheinbar Unsagbare dennoch sagbar zu machen ist. Denn dieses Gedicht – das den Titel *Le Gouffre* (der Abgrund) trägt, von Charles Baudelaire stammt und sich auf den Philosophen und Mathematiker Blaise Pascal bezieht (vgl. Bachmann 1985, 116 f.) – handelt über nichts weniger als über dessen Erfahrung eines Abgrunds, dem sich der der Sprache mächtige Mensch zu stellen hat, indem er seine Angst in einer mitunter kalten und nie restlos erfassbaren Welt, die ihm und seiner Erkenntnis Grenzen setzt, nicht verschweigt, sondern ausdrückt.

Es tut sich zweifellos ein Spannungsfeld auf zwischen der in Bachmanns Dichtung, Prosa und Poetik nachwirkenden ambivalenten Faszination für Heideggers Existentialphilosophie bzw. seine ausgefallenen Sprach-Philosopheme (die Sprache als das „Haus des Seins“...) einerseits und der kritisch-distanzierten Bezugnahme darauf in den explizit philosophischen Abhandlungen andererseits (siehe in diesem Band die Beiträge von Markus May, Maja Soboleva und Martin G. Weiß). An Heidegger macht Bachmann klar, dass es Wirklichkeitsbereiche gibt, die existenziell nach Ausdruck drängen, aber nach den gefundenen Sinnkriterien weder einzelwissenschaftlich noch philosophisch angemessen zur Sprache gebracht werden können. Faszinierend und bedeutsam ist die Entdeckung Wittgensteins in diesem Kontext deshalb, weil er diesen von Heidegger traktierten Wirklichkeitsbereich als solchen akzeptiert: Indem Wittgenstein ihn als das Unsagbare, das Mystische deklariert, erkennt er ihn als höhere Wirklichkeit an, ohne die gezogene Grenze zu missachten. Indem dieser Bereich nur negativ als Unbestimmtes gefasst wird, statt ihm durch Charakterisierungen wie *das Feld des Emotionalen*, der *Bedürfnisse* oder des *Religiösen* das Prädikat des bloß Subjektiven zuzuweisen und ihm damit jede Art von Sagbarkeit und Wahrheitsfähigkeit abzusprechen.

Worin aber besteht dieses Unsagbare oder Mystische? Gibt es eine Entwicklung bei Bachmann in dieser Auffassung?

Die Dissertation versteht unter dem, wovon man schweigen muss, den Lebensbereich der individuellen Emotionen, der existenziellen Probleme etc. Da klingt das philosophische Thema an, dass das Individuelle als Individuelles kein Gegenstand von Begriffen und Theorien sein kann. Später, z. B. in den *Kritischen Schriften* (Bachmann 2005, 60), spricht Bachmann von einem zweiten „größeren Wirklichkeitsbereich“ als dem des rational und empirisch Erfassbaren. Sie erläutert die Überlegungen Wittgensteins zum Verhältnis von Tatsachen und Sinn: Entscheidend ist der Gedanke, dass die Sätze, die die Tatsachen darstellen oder abbilden, mit diesen infolge der ihnen gemeinsamen Form in einem Verhältnis der Ähnlichkeit stehen.¹ Die Überlegung zur gemeinsamen Form von Satz/Gedanke und Tatsache leitet zum Gedanken des Unaussprechlichen über: „Von der klaren Darstellung des Sagbaren ausgehend, verweist Wittgenstein unvermutet darauf, daß die Philosophie damit das Unsagbare bedeute“ (Bachmann 2005, 72). „Bedeutet“ heißt: sie zeigt es und sie kann es bloß zeigen. Das Unsagbare „begegnet uns als die Unmöglichkeit, die logische Form selbst darzustellen“ (Bachmann 2005, 72). Der Grund für diese Unmöglichkeit besteht darin, dass das, was Grund der Übereinstimmung von Gedanken und Tatsache ist, als Grund nicht durch die dem Gedanken entsprechenden Tatsachen aufgewiesen werden kann. Denn der Grund entzieht sich selbst, indem er gründet – könnte

¹ Aus kantischer Perspektive unkritisch/dogmatisch ist die Auffassung Wittgensteins, dass das, was denkbar ist, auch möglich (realmöglich) ist.

man heideggerianisierend sagen. Die Philosophie zeigt mit der Struktur ihrer Sätze das Mystische; die Logik erfährt ihre Grenze und die Welt die ihre, die durch die logische Struktur der Sprache bestimmt ist: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein 1995, 67, Satz 5.6.). Diese Grenzen bestehen vereinfacht gesagt darin, dass Logik und Tatsachen sich in Strukturen bewegen, die Sinn und Wahrheit ermöglichen, die sich aber selbst nicht sagen und durch Tatsachen verifizieren lassen.

Damit wird eine Entwicklung in Bachmanns Verständnis des Unsagbaren erkennbar: In der Dissertation hatte sie es im Anschluss an Heidegger als das Individuelle oder bloß Subjektive interpretiert; in den Radio-Essays versteht sie darunter gerade das Allgemeine in seinem eigenen Grund, d. i. die Strukturen des Logischen und die der Welt sowie deren mögliche Übereinstimmung, die für jeden wahren Satz im Sinne der empirischen Naturwissenschaften vorauszusetzen ist. Wenn es der poetischen Sprache zugetraut wird, diesen Bereich des Unsagbaren aufzuschließen, wird eine Dichtung entstehen, die in der permanenten Reflexion auf die Leistungen und Grenzen der Sprache selbst poetische Gehalte philosophisch unterlegt. Aber diese Sprachbetrachtungen sind kein *l'art pour l'art*; die „schöne Sprache“ der Dichtung ist - so Bachmann in den *Frankfurter Vorlesungen - der Realität* verpflichtet (Bachmann 2005, 253-349). Was aber dieses Gebot der Wahrheit und Wahrhaftigkeit dichterischer Sprache besagt, wie diese Realität zu definieren ist, welche Art der Erfassung als ihr angemessen zu gelten hat, und auch, welcher *Moral* bzw. *Ethik* dieser selbstgesetzten Norm entspringt, der *Realität* durch Dichtung gerecht zu werden, sind Grundfragen der Dichterin. Klar ist, dass Bachmanns literarische Arbeiten das Verhältnis des Individuums zum Allgemeinen, in das es die Sprache verwendend unweigerlich eingelassen ist, zum Problem machen; und sie fordern von den Sprechenden, ihren Gebrauch der Sprache und den der Gesellschaft zu verdächtigen (vgl. Agneses Beitrag in diesem Band). Nicht nur ist die Authentizität des Individuums durch in der Sprache geronnene Ideologeme bedroht, sondern es gilt auch, die konkrete historische Realität in ihrer Bedeutung für das Menschsein des Menschen zu benennen und zugleich den Möglichkeitsraum im Sinne des Utopischen als Korrektiv des Faktischen zur Sprache zu bringen. So sehr sich der Vergleich von Bachmanns metaphilosophischen Überlegungen zur Aufgabe der Kunst, das Unsagbare zur Darstellung zu bringen, mit der romantischen und idealistischen Philosophie aufdrängt, die lehrt, dem der Reflexion und ihren Zerteilungen entzogenen Absoluten, das als solches dem philosophischen Begriff unzugänglich ist, sei nur das Ästhetische angemessen, so klar zeichnet sich inzwischen die Differenz zu dieser ab: Für Bachmann gibt es kein überzeitliches Wahres als Grund aller jeweiligen Wahrheiten, weder im platonischen, noch im idealistischen Sinne, noch in der oben erläuterten metaphysischen Bedeutung von Wittgensteins Begriff des Mystischen als Grund der Übereinstimmung von Sprach- und Weltstrukturen. Die Realität –

auch die nicht durch die empirischen Wissenschaften erfassbare – ist zeitlich, geschichtlich verfasst und muss in ihrer Bestimmtheit je und je ermittelt werden. Es bedarf des Leidens und der Anstrengung des Künstlers/der Künstlerin als Person (siehe den Beitrag Sobolevas), um das Material, das er/sie bearbeitet (analog zum Verhältnis der Einzelwissenschaften zur Philosophie) so vorzubereiten, dass es wahrheitsfähig in dem Sinne wird, dass es in der dichterischen Sprache als eine authentische Erfahrung von Realität zur Darstellung kommen kann, die Gemeingültigkeit beanspruchen darf.

Wenn es sich so verhält, wird es aber fraglich, ob die vormalig akzeptierten Grenzziehungen der Philosophie und deren Selbstbehauptung als Wissenschaft von den Normen der Rationalität für die Dichterin noch in Geltung bleiben. Schließlich stellt Bachmann mit dem späten Wittgenstein „die Universalstellung der Philosophie“ (Bachmann 2005, 89) in Frage: Möglicherweise ist sie nichts anderes als „eine historisch verhaftete Problemgruppe“ (ibid.). Und es ist nicht auszuschließen, dass „die Probleme der Philosophie in völlig neuen Beziehungen zu sehen [sind] und [wir] uns erneut auf die Suche [machen], die ‚unendliche‘ Aufgabe des Denkens“ zu erfüllen, „die uns gestellt ist, eine Aufgabe, von der uns auch das ‚Ende der Philosophie‘ nicht befreien kann“ (Bachmann 2005, 89). Das Einzigartige des Kunstwerks ist es, der Sprache eine „neue Gangart“ zu geben, indem ein neuer Geist in sie einzieht und sie bewohnt. Nicht auf die ästhetische Befriedigung, sondern auf die „neue Fassungskraft“ kommt es einer Kunst an, die, von einem moralischen Antrieb geleitet, „Erkenntnis will und mit und durch die Sprache hindurch etwas erreichen will. Nennen wir es vorläufig: Realität“ (Bachmann 2005, 263). Nicht Betrachtung, nicht Darstellung, sondern Schaffen einer Verbindlichkeit reklamierenden neuen Welt, ist die Aufgabe der Kunst (vgl. Bachmann 2005, 264 f.).

3 Zwischen philosophischer Theorie und literarischer Praxis

Wie aber lässt sich nun der dennoch auffällig bleibende Hiatus zwischen Bachmanns Dissertation und deren neopositivistisch-frühwittgenstein'scher Grenzziehung im Sinne des Sag- bzw. Nichtsagbaren der Philosophie und den danach entwickelten Philosophemen in ihren Essays, Reden und vor allem in ihrer Poesie und Prosa, mit deren Hilfe das Dunkel von Subjekt und Gesellschaft zurückgedrängt werden soll, an konkreter Stelle begreifen? Ursachen dafür sowie auch Ansätze zur Überwindung dieses Bruchs in Bachmanns Werk werden *methodisch* im vorliegenden Sammelband in mehrfacher Hinsicht beforcht:

So wird hier einerseits Bachmanns explizite philosophische Auseinandersetzung in ihrem philosophiegeschichtlichen Kontext erhellend aufgezeigt (siehe den Beitrag von Donhauser). Andererseits wird Bachmanns kritische Rezeption von Martin Heidegger

(siehe den Beitrag von Heinz) und ihre Orientierung dafür an Ludwig Wittgensteins *Tractatus* (siehe den Beitrag von Munz) gesondert diskutiert. Doch Letzterer sollte für Bachmann – wie schon erwähnt – nicht nur in Bezug auf Wittgensteins Frühwerk Relevanz erlangen, sondern auch in Hinblick auf sein späteres Werk, das sprachliche Bedeutung nicht mehr über die Verifikation von „sinnvollen Aussagen“ begründet, sondern durch den Gebrauch der Sprache im Sinne verschiedener „Sprachspiele“ sowie im Kontext differenter „Lebensformen“ bestimmt. Auch wenn Bachmanns entsprechende Wahrnehmung von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (1995) explizit nur in knapper Form dokumentiert ist, dürfte diese doch einen weitreichenden Einfluss auf ihre Sichtweise von Sprache, Wahrheit und Subjekt gehabt haben, was sich z. B. in ihrer Erzählung *Ein Wildermuth* von 1961 zeigt, worin nicht nur der objektive und logische Gehalt von Wahrheit, sondern auch ihre allgemeine und individuelle Dimension zur Sprache gebracht werden (vgl. den Beitrag von Laquière-Waniek).

Darüber hinaus lässt sich eine *Brücke* zwischen Bachmanns Dissertation und den nachfolgenden Radio-Essays sowie den *Frankfurter Vorlesungen* bis hin zum literarischen Werk ausfindig machen, insofern sie hier nach einer Verbindung zwischen einem Ideal ethischen Handelns und der ästhetischen Originalität eines Werkes sucht. Auf dieser Suche, die sowohl philosophisch als auch poetologisch ausgerichtet ist, beschäftigt sich Bachmann immer wieder mit den Bedingungen der Möglichkeit von innovativer Literatur und legt damit den Grund für ein effektives methodologisches Instrument der Analyse ihrer Texte (vgl. den Beitrag von Soboleva). Durch das forcierte Verbinden von ethischen mit ästhetischen Aspekten des Schreibens kann die Sprache für Bachmann zu einem individuellen und zugleich kollektiven Austragungsort für Konflikthaftes werden, das stets situativ gefasst ist. Dabei öffnet Bachmann die Sprache sowohl für die Erfahrung von Gewalt, Unrecht und Leid, als auch für die Möglichkeit zu Veränderung und Utopie (vgl. die Beiträge von Agnese und Weiss).

Indem Bachmann vor allem aber mit ihrer poetisch-literarischen Schreibweise die polyphone, narrative und semantische Struktur der Sprache komplex zu nützen weiß, um damit die Bedeutungen von Zeichen als Ausdruck gesellschaftlicher Werte mit ideologischem Gehalt bewusst zu machen und dieselben, wenn problematisch, auflösend zu transformieren – was heute als dekonstruktives Verfahren bezeichnet werden könnte –, zeigt, dass sie Literatur nicht zuletzt als eine Metaebene für Kritik einsetzte (vgl. die Beiträge von May und Schmaus).

4 Literarische Texte: Dekonstruktion avant la lettre

Agneses Eingangs bereits genannte Einteilung in eine historische, eine ästhetische und eine philosophische Deutung ist hilfreich und sorgt für eine gewisse Strukturierung, die erforderlich ist, wenn die Konfusion zwischen den Feldern und den ihnen je angemessenen Zugangsweisen zu groß wird; zugleich kann eine solche Einteilung dazu verleiten, die Grenzregionen, die Schnittstellen, also das Dazwischen auszublenden und in jene Dichotomien zurückzufallen, aus denen Bachmann sich – zumindest in ihrem Werk – erfolgreich befreit hat. An den sowohl bei Wittgenstein als auch bei Heidegger virulenten Grenzen der Sprache setzt bei Bachmann somit eine gezielte Sprachzerstörung und eine auch philosophische, nicht nur literaturkritische Dekonstruktion (Derrida 1972 und 1974) *avant la lettre* ein. Diese Grenze berührt auch die heterogene Suche nach der Wahrheit in Philosophie und Dichtung, die immer auch eine Suche nach der jeweils angemessenen Sprache ist.

Diese Dekonstruktion *avant la lettre* ist zuerst Dekonstruktion der Sprache, wie sie nach Bachmann die Schriftstellerin Elfriede Jelinek bis hinein in die dunkelsten Klänge der vor allem österreichisch-deutschen Sprache aufgegriffen und, zuweilen radikalisiert, weitergeführt hat.² Es ist zudem eine Dekonstruktion der Dogmen, die immer Reiche ideologisieren und einhegen. Wer sollte das besser verstehen als Bachmann, die in der Grenzregion zwischen Italien, Österreich und Slowenien aufwuchs? Sie lebte mit den Gespenstern zweier Reiche, die geopolitisch so radikal zerfielen wie kein anderes in der Moderne: das Habsburgerreich und das Dritte Reich. „Als Böhmen noch am Meer lag...“ (vgl. Bachmann 1982, 54). In dem Niemandsland zwischen damals und dort, hier und jetzt, in einem Nie, das in keiner Sprache zu Hause ist, auch oder schon gar nicht in der deutschen, die den im „Haus Österreich“ (Bachmann 1978b, 99) Lebenden stets mit den – und vor allem gegen die – Anderen, die hier fließend gesprochen wurden, Fremd- und Muttersprache zugleich ist: Französisch, Slowenisch, Windisch, Italienisch, Friulanisch, Polnisch, Ungarisch, Tschechisch, Slowakisch, Rumänisch, Jiddisch, Ruthenisch, Bosnisch und natürlich Serbokroatisch, wie diese Sprache damals noch hieß, bevor sie in mehrere Nationalsprachen zerfiel, die nur noch ein Akronym zusammenzuhalten vermag: BKSM.

Mehrsprachigkeit ist immer schon Vielstimmigkeit der Rede, aber auch des Denkens und somit Zeichen der Anerkennung der unterschiedlichen Ausdruckweisen der Ande-

² 1990, nach Verfassen des Drehbuchs für die Verfilmung von *Malina* durch Werner Schroeter (1991), gibt Jelinek Boris Manner ein Interview über Bachmann, in dem sie sagt: „Wenn sie [Bachmann] diese weibliche Subjektivität darstellt, dann in einer Dekonstruktion, also in einer Auflösung, in einer Negativität dieser männlichen Norm, ... das Andere.“ Ausschnitt (Min. 4:45) aus Manners Dokumentarfilm *Der Fall Bachmann* 1990.

ren, ihrer unterschiedlichen Lebensweisen und damit auch Akzeptanz von Andersheit. Das ist aus der Position der Hegemonialkultur allein nicht zu begreifen. Dieser Vielstimmigkeit entspricht nicht zufälligerweise auch der Gebrauch unterschiedlicher Diskurse und Textgattungen (man denke bei Letzteren nur an Gedicht, Satz bzw. Fragment, als das ein aus dem Kontext genommenes Philosophem uns überliefert ist, oder an Dialog, Abfolge von Reden, Abhandlung, Paragraphenprosa, Rede oder Vorlesung, etc.). Dass Philosophie seit ihrer expliziten Begründung in der griechischen Antike in unterschiedlichen Rhetoriken hervorgebracht wurde, ist Bachmann selbstverständlich bewusst. Sie hat diese Vielstimmigkeit eingesetzt, nicht nur in den Radiosendungen. So strich sie selbst einmal – im Gespräch mit Kuno Raeber 1963 – bei ihrer philosophischen Abhandlung die Genauigkeit und Klarheit ihres Denkens hervor, kritisiert zugleich aber auch deren „verklemmte erbarmungswürdige akademische Diktion“ (Bachmann 1983, 42). Im Vergleich dazu bevorzugte sie später den Stil ihrer philosophischen Essays und Dialoge im Radio und vor allem die sprachliche Dichte und Musikalität ihre Gedichte, Erzählungen, Roman(fragmente), Libretti, Übersetzungen, Hörspiele sowie die knapp gehaltene, aber äußerst eindringliche Form ihrer kritischen Preisrede zur Wahrheit der Kunst (Bachmann 2006, 246-248). Denn die Kunst könne den Menschen „die Augen öffnen“ und sei ihnen deshalb zumutbar; ihre Wahrheit werde, wie vom blinden Seher Tiresias, von jenen eher gesehen, die ihr Augenlicht verloren haben, als von den vielen, die sich sehend wähnen (womit auch die akademische Philosophie gemeint sein könnte).

Ihre Philosophie kann aus dem dichterischen Werk nicht als *eigene*, in ihrem Eigennamen verkündete, herausdestilliert werden, so wenig wie ihre Biographie. Indem sie ihre bzw. nicht/ihre Philosophie in den Figuren und poetisch/poetologischen Tropen gleichsam verbirgt, macht sie es ähnlich wie Platon, der uns keine Philosophie, die er signiert hätte, hinterließ. Er ließ immer Andere sprechen, vornehmlich Sokrates, der manchen als Platon erscheinen mag.

Bachmann rührt auch an die Grenze zwischen existenzieller Erfahrung und ihrer Un-/aussprechlichkeit, wenn sie dichtet und philosophisch über diese Grenze nachdenkt, indem sie philosophierend in ihrer Dichtung und Prosa diese Grenze abschreitet, dehnt, bespricht und markiert – gleichsam mit dekonstruktiven Tropen als begrifflich durchdrungene Redewendungen.

Weder die Politik, noch die wissenschaftlichen Debatten mit ihren jeweiligen Hoheiten und am allerwenigsten Philosophie und Literatur lassen sich auf die primitive Welt der Spaltung reduzieren, eine Welt der Ausschließlichkeiten (Ich oder Du, Freund oder Feind, fort oder da, sprechen oder schweigen, A oder Non-A und – last but not least – wissenschaftliche Philosophie oder keine Philosophie). Diese auf Krieg eingestellte binäre Logik ist nicht die Welt Bachmanns und sie ist es zugleich schon. Es liegt ihrem ex-

plizit philosophischen Schaffen nahe, sich dieser Welt unterzuordnen und man könnte meinen, dass sie – ganz im Sinne der Kant'schen *Kritik der reinen Vernunft* – feinsäuberlich trennt. Doch bereits in ihrer Dissertation lassen sich – obschon verhohlen – diesbezüglich Zweifel und jedenfalls Ironie (gegen die neopositivistische Sprachauffassung und die neokantianische Heidegger-Kritik etwa) vernehmen. Es sind gleichsam Untertöne, die der Zensur des gestrengen Betreuers und Gutachters Viktor Kraft, manchmal auch Bachmanns Selbstzensur entgangen sein könnten (Viollet 1995).

Sie setzt die Sprache selbst in Aktion, lässt sie – gleichsam durch die Denkerin/Dichterin hindurch – agieren: ein weiterer Schlüssel, den Jelinek in ihrer viel expliziteren *mise en acte* der Sprache als Akteur bei Bachmann aufgefunden und aufgehoben hat (das trifft vor allem auf Jelineks Parodien zu, mit denen sie auch noch die vorletzten Gläubigen von ihrer Heidegger-Faszination zu heilen vermochte, wie etwa in *Ob Wildnis, ob Schutz vor ihr* (1985), in *Macht nichts* (2002) oder in *Todtnauberg* (1992)).

Die Tagung, deren Beiträge hier versammelt sind, fand, wie erwähnt, in Musils Geburtshaus statt, das nur unweit von Bachmanns Herkunftshaus in der Henselstraße in Klagenfurt liegt, in dem die Familie nach ihrem Tod eine Mansarde mit ihrer Römischen Bibliothek einrichtete.

Und immer wieder kam sie zurück in diese „österreichische Kleinstadt“ ihrer Kindheit und Jugend, wie – ein letzter Höhepunkt in ihrem Werk – ihre von Michael Haneke 1976 verfilmte Geschichte *Drei Wege zum See* zeigt. Diese Wege werden nicht nur von der Autobahnbaustelle abgeschnitten, sie werden auch durch sie verbunden: Es führt kein Weg zum See, aber irgendwie führt auch kein Weg zurück, zurück ins Leben, zurück in die Liebe, zurück in ein bewohnbares Sprach-Heimat-Land. Selbst die Utopien haben sich auf immer als unbewohnbar erwiesen. Wenn die Gespräche mit dem Vater in dieser Geschichte zwar immer wieder aufgenommen werden, so bleiben sie dennoch rätselhaft, ohne Erklärung und ein Tabu umkreisend: des Vaters frühe Mitgliedschaft in der unter Dollfuss illegalen Nazipartei. Die Erzählung erschien 1972, ein Jahr später starb Bachmann an den Folgen eines so genannten Brandunfalls. Der Traum vom Vater, in dem am Seeufer der „Friedhof der ermordeten Töchter“ liegt, aus Bachmanns Roman *Malina* (1978, 198), klingt wie ein ungeheuerliches Omen dafür. Von der Mutter ist nicht die Rede, oder ist sie nicht der Rede wert?

Bachmanns Tod bildet gewissermaßen den Abschluss der ihm literarisch vorangegangenen *Todesarten* (vgl. 1995). In ihren explizit philosophischen Texten geht es Bachmann um andere Dinge und Wahrheiten als in ihrem literarischen Werk. In diesen soll auch etwas Neues entstehen aus dem Vorgefundenen, das jeder Mensch sich eigenständig aneignen muss. Dies kann nur über die Sprache geschehen, über neue Arten, Sprache zu begreifen und zu verwenden. Ein gleichsam existenzialistisches Credo?

Die hier versammelten Beiträge zeigen, welche verschlungenen Wege die Philosophie in Bachmanns Leben und Werk eingeschlagen hat, welche Territorien die Autorin philosophisch-literarisch und/oder literarisch-philosophisch erschlossen hat bzw. zu erschließen half und wie sie diese zu unterteilen und auch wieder zu verbinden wusste. Um Territorien geht es bei ihr oft, auch um Übersiedlungen und um die Freude am Herumstreifen, das sie schließlich dem Abhandeln vorzieht. Wir können dann erneut versuchen, aus philosophischer Sicht besser zu verstehen, welche Wege die Philosophie die Dichterin einschlagen ließ. In jedem Fall liegen noch viele Streifzüge und systematischere Auseinandersetzungen zu Bachmann und der Philosophie vor uns.

Literatur

- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur: zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- Albrecht, Monika und Dirk Götsche. 2002. „Leben und Werk im Überblick. Eine Chronik.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., erw. Aufl, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 3–23. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Bachmann, Ingeborg. 1978a. *Werke. Band 1*. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1978b. *Malina. Werke. Band 3*. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1982. „Böhmen liegt am Meer.“ [1964]. In *Liebe: Dunkler Erdteil. Gedichte aus den Jahren 1942–1967*. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983. „23. März 1971.“ [Interview mit Ekkehart Rudolph]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“, Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 81–92. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983. „Dezember 1971.“ [Gespräch mit Gerda Bödefeld]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“. Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 111–115. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983. „Januar 1963.“ [Gespräch mit Kuno Raeber]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“. Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 39–44. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1985. *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. (Dissertation, Wien 1949)*. Hrsg. v. R. Pichl mit einem Nachwort v. F. Wallner. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1995. *„Todesarten“-Projekt*. 5 Bände. Hrsg. v. R. Pichl, M. Albrecht und D. Götsche. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2003. „Drei Wege zum See.“ [1972]. In *Sämtliche Erzählungen*, 394–486. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. „(Logik als Mystik)“ [Essay, vermutlich 1952–1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 75–89. München Zürich: Piper.

- Bachmann, Ingeborg. 2005. „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden.“ [1959]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 246–248. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. „Frankfurter Vorlesungen.“ [1959–1960]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 253–349. München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. „Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte.“ [Essay 1953, Entwurfsreinschrift]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 55–63. München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. „Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte.“ [Essay 1953, editierte Druckfassung]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 645–74. München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. „Sagbares und Unsagbares.“ [Die Philosophie Ludwig Wittgensteins] [Essay 1954]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 123–144. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2006. „Ein Wildermuth.“ [1961]. In *Sämtliche Erzählungen*, 6. Auflage, 214–252. München, Zürich: Piper.
- Baudelaire, Charles. 1961. „Le Gouffre.“ [Gedicht 1862]. In *Les Fleurs du mal*, 189–190. Paris: Édition Garnier Frères.
- Derrida, Jacques. 1972. *Die Schrift und die Differenz* [1967]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1974. *Grammatologie* [1967]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ingrisch, Doris. 1993. *Alles war das Institut. Eine lebensgeschichtliche Untersuchung über die erste Generation von Professorinnen an der Universität Wien*. Wien: BMWF.
- Jelinek, Elfriede. 1985. *Ob Wildnis, ob Schutz vor ihr* [Roman]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jelinek, Elfriede. 1992. *Tödtnauberg* [Drama 1991]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jelinek, Elfriede. 2002. *Macht nichts. Eine kleine Trilogie des Todes* [Drama 1999]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der reinen Vernunft* [1787]. Band III der Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Viollet, Catherine. 1995. „Textgenetische Mutationen einer Erzählung. Ingeborg Bachmanns ‚Ein Schritt nach Gomorrha‘.“ In *Schreiben. Prozesse, Prozeduren und Produkte*, hrsg. v. J. Baurmann und R. Weingarten, 129–143. Wiesbaden: Springer.
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus logico-philosophicus* [1918]. *Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* [1945–1949]. Band 1 der Werkausgabe, 10. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Filmographie

- Haneke, Michael. 1976. *Drei Wege zum See*. Fernsehfilm. [Drehbuch: Michael Haneke nach der gleichnamigen Erzählung von Ingeborg Bachmann]. Österreich, Bundesrepublik Deutschland.

- Jelinek, Elfriede. 1990. [Interview mit Boris Manner]. In *Boris Manner: Der Fall Bachmann*. Dokumentarfilm. München: Kuchenreuther Film GmbH. Online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=wRjBtRi2E5s> (aufgerufen am 25.11.2023).
- Schroeter, Werner. 1990. *Malina*. Spielfilm. [Drehbuch: Elfriede Jelinek nach dem Roman von Ingeborg Bachmann]. Österreich, Bundesrepublik Deutschland.

Philosophie und die Wahrheit der Kunst

Untersuchungen zu Ingeborg Bachmanns Dissertation über Martin Heidegger

Marion HEINZ

Universität Siegen (Germany)

Abstract

This article deals with Ingeborg Bachmann's doctoral dissertation on the critical reception of Martin Heidegger's *Being and Time*. The aim of the article is to demonstrate the exceptional position of Bachmann's dissertation in academia after the Second World War, which celebrated Heidegger as a master-thinker even though he was deeply engaged in the Third Reich. On the basis of

Rudolf Carnap's thinking Bachmann draws a sharp line between philosophy and Heidegger's "Seinsmystik". This leads her to a short, but profound, reflection on the essence of fine art.

Keywords: *neopositivism, philosophy of existence, fine art, philosophy*

(c) Marion Heinz; heinz@philosophie.uni-siegen.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.1

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/197>

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

1 Einleitung

Erst vor dem Tableau der Philosophie nach 1945 in Westdeutschland und der Stellung Heideggers in der akademischen und nichtakademischen Öffentlichkeit ist adäquat zu beurteilen, wie exzeptionell Ingeborg Bachmanns Arbeit über *Die kritische Aufnahme der Existenzialphilosophie Martin Heideggers* in der unmittelbaren Nachkriegszeit gewesen ist. Eine Zeit, die in Westdeutschland durch das Bedürfnis großer Teile der akademischen und nicht-akademischen Öffentlichkeit geprägt war, nach der vollständigen Niederlage des so genannten dritten Reiches und der moralischen Katastrophe des Holocaust sich der Kontinuität und Integrität der großen Tradition deutscher Philosophie zu vergewissern.¹ Heidegger galt im restaurativen Klima dieser Zeit durch seinen politischen Einsatz für den Nationalsozialismus nicht als diskreditiert – obwohl doch zumindest seine Rektoratsrede allgemein bekannt war.² Wie inzwischen gut erforscht ist, hat er sich mit äußerst fragwürdigen Mitteln bemüht, seinen umfassenden und über die Rektoratszeit andauernden Einsatz für das NS Regime zu kaschieren.³ Seine Schüler – der wirkmächtigste unter ihnen war zweifellos Hans Georg Gadamer – haben dem zunächst (bis 1951) mit Lehrverbot belegten Meisterdenker Gehör zu verschaffen gewusst. Von der Universität Heidelberg aus, wo Gadamer seit 1949 einen Lehrstuhl für Philosophie innehatte, hat er mit großem Erfolg, die Schüler Heideggers in der akademischen Welt durchsetzen können.⁴ Im Jahr 1955 war ca. die Hälfte aller philosophischen Lehrstühle in der BRD mit Personal aus Heideggers Schule besetzt, und Heidegger „beherrschte [...] die philosophische Diskussion in Deutschland“ (Henrich 1987, 49). Die Folge dieser Konstellation zusammen mit der erzwungenen Emigration bedeutender jüdischer Philosophen in den 30er-Jahren – zu nennen sind Mitglieder des Wiener Kreises, exemplarisch aber auch Ernst Cassirer – war, dass die seinerzeit lebhafteste und durchaus kritische Diskussion über die frühen Hauptwerke Heideggers, über *Sein und Zeit* und über *Kant und das Problem*

¹ Ein gutes Beispiel dafür ist die Arbeit von H. M. Baumgartner, der die (west-)deutsche Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg nonchalant als „Wiederanknüpfung an die Philosophie der 20er-Jahre und an ältere Traditionen“ verstehen will und dabei in sträflicher Naivität über die Verbindungen ihrer Repräsentanten zum NS und auf die durch den NS erzwungenen Verluste hinweggehen zu können meint (zitiert nach Lotter 1990, 21).

² Vgl. Lotter, Konrad 1990. Vgl. Demirovic, Alexander 1990, 34: „Die Entnazifizierung war an der Philosophie, ihren Begriffen, Zielen und Institutionen [...] ebenso vorbeigegangen wie an anderen Bereichen der bundesrepublikanischen Wirklichkeit“. Siehe auch Dieter Henrichs beschönigende Darstellung zu den Vertretern des Fachs Philosophie im NS. In: Henrich 1987, insbes. 46 zur Dominanz Heideggers nach 1945. Als Korrektiv empfiehlt sich: Leaman 1993.

³ Es sind insbesondere die Arbeiten von Viktor Farias und Hugo Ott, die eine Wende von der Verdrängung und Verharmlosung von Heideggers politischem Einsatz für den NS seitens der akademischen Philosophie zu einer historisch genauen Aufarbeitung und zur Etablierung einer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Denken erbracht haben. Vgl. Ott 1988; Farias 1989.

⁴ Gadammers Beziehungen zum Nationalsozialismus hat Teresa Orozco erforscht. Vgl. Orozco 1995.

der Metaphysik, nicht nur nicht weitergeführt, sondern geradezu totgeschwiegen wurde.⁵ Heidegger wurde nach 1945 als geistige Autorität inthronisiert, dessen Philosophie – so enigmatisch sie auch auftrat – tiefe Einsichten in den herrschenden Weltzustand versprach: Einsichten, die auch das Desaster des Judenmords und des zweiten Weltkriegs durch die Esoterik von Seinsgeschichte und Seinsvergessenheit in irgendein sinnhaftes Ganzes, zu dem auch Abgrund und Irrnis gehören sollten, verstehbar machen würden. Heideggers öffentliche Vorträge wie etwa die in Bremen gehaltene Rede *Zur Zeit des Weltbildes* bedienten also ein Bedürfnis nach weltanschaulicher Orientierung, das sich in esoterischen Gedankenfiguren beruhigen wollte, statt sich dem Geschehenen auszusetzen und der Schuld zu stellen.⁶

Vor diesem Hintergrund erscheint Bachmanns frühe Befassung mit dem bis heute marginalisierten Strang kritischer Heidegger-Interpretation der 30er-Jahre als bemerkenswerte und verdienstvolle Ausnahme. Klar ist indessen auch, dass diese Themenstellung nicht ohne den nach seiner 1933 aus rassistischen Gründen erfolgten Entlassung 1945 ins Amt zurückgekehrten Viktor Kraft möglich gewesen wäre, der seit den 20er-Jahren an den Sitzungen des sog. Wiener Kreises teilgenommen hatte. Über die dort entwickelten und diskutierten philosophischen Ansätze hat er 1950 ein von Bachmann für ihre Radio-Essays verwertetes Buch verfasst. Dass Bachmann sich zunächst für ein anderes Dissertationsthema entschieden hatte, ist bekannt – und für eine angemessene Einschätzung der Bedeutung der Philosophie in ihrem Werk nicht unwichtig: Sie wollte zunächst bei dem (katholischen) Religionsphilosophen Alois Dempf über das Thema „Der Heilige bei C. F. Meyer, F. Nietzsche und J. Burckhardt“ promovieren, gab diesen Plan aber auf, als Dempf 1948 auf den Konkordatslehrstuhl für Philosophie an die Universität Mün-

⁵ Die dem NS kritisch gegenüberstehenden Philosophen, die nicht selten aus dem Milieu jüdischer Intellektueller stammten, waren durch erzwungene Emigration, durch Ermordung oder Selbstmord weitgehend ausgeschaltet. Von 85 bis 90 Emigranten der Philosophie kehren nur ca. 20 zurück. Als Grund für ihre Weigerung, zurückzukommen, wird auf die Gräueltaten des Nationalsozialismus, aber auch auf die „Rückkehr ehemaliger Nazis in öffentliche Ämter der BRD“ und das „restaurative, geistige Klima innerhalb der Westzonen nach 1945“ verwiesen (Lotter 1990, 12, 13). Dieses restaurative, die Rehabilitierung der Nationalsozialistischen Amtsinhaber begünstigende Klima wurde entscheidend durch den bereits 1947 mit den Bemühungen um eine militärisch abgestützte Frontstellung gegen die Sowjetunion eingeleiteten Kalten Krieg befördert. (Vgl. Lotter 1990, 14f.) Von einer radikalen Entnazifizierung der Universitäten kann keine Rede sein. In diesem gesellschaftspolitischen Klima fanden Rechtsintellektuelle wie Carl Schmitt, Martin Heidegger und Ernst Jünger ungeachtet ihrer je verschiedenen Formen der Unterstützung des NS weiterhin öffentliche Resonanz. Die eminente Wirksamkeit von Carl Schmitt in der BRD steht z.B. einer sehr verzögerten Rezeption Cassirers gegenüber. Vgl. dazu van Laak 1993; Rütters 1994.

⁶ Sidonie Kellerer hat die Verfälschungen des ursprünglichen Textes in der späteren Publikation aufgedeckt. Vgl. Kellerer 2011.

chen wechselte (vgl. Pichl 1986).⁷ Soweit mir bekannt ist, sind im Nachlass Bachmanns keine Vorarbeiten zu diesem Projekt erhalten.

2 Bachmanns Dissertation als metakritisches Projekt

Das neue Thema über Heidegger wurde innerhalb eines knappen Jahres bearbeitet, so dass die Dissertation bereits im Dezember 1949 abgegeben und die Promotion im März 1950 abgeschlossen werden konnte (vgl. Höller 1999, 31f.). Zu erwähnen ist noch, dass Bachmann bei Leo Gabriel Seminare über Existenzphilosophie besucht hatte, den sie allerdings nicht sonderlich geschätzt zu haben scheint (vgl. Donhauser in diesem Band).⁸

Vor der genaueren Befassung mit der Dissertation soll Victor Krafts Stellungnahme zu ihr präsentiert werden:

Die Dissertation stellt [...] die Kritiken zusammen, welche die Existenzphilosophie Heideggers erfahren hat, und referiert sie [...]. Sie beschränkt sich dabei auf bloße Referate, die sie nach den philosophischen Richtungen, denen die Kritiker angehören, angeordnet hat. [Die Verfasserin] hätte mehr geleistet, wenn sie die Kritiken darnach zusammengefasst hätte, wie sie das Grundsätzliche der Philosophie Heideggers betreffen, also nach seinem Verhältnis zu Kant, nach der Methode der Hermeneutik statt Logik, der Phänomenologie und Fundamental-Ontologie, der Transzendenz als Seinsmodus, der Angst un[d] Sorge als wesenhafte Seins-Charaktere. Die Verfasserin hat die Kritiken nicht verarbeitet, sondern nur als Material gesammelt. (Gutachten vom 21. Dezember 1949, abgedr. bei Pichl 1986, 173f.)

So richtig dieser Befund *prima facie* ist und so wichtig er für die Einschätzung einer Qualifikationsarbeit in Philosophie auch sein mag, so blind ist dieses Urteil für die genuine Leistung und eigenständige Zielsetzung dieser Arbeit, die jenseits des im Rahmen akademischer Prüfungen Erwartbaren liegen. Tatsächlich findet sich eine Stellungnahme Bachmanns zu dem vorgestellten „Material“ nur in den äußerst knappen Schlusspassagen, die auf das Verhältnis von Philosophie und Kunst fokussiert sind. Diese Ausführ-

⁷ 1937 übernahm Dempf den Lehrstuhl Moritz Schlicks, von dem er 1938 durch die Nationalsozialisten entfernt wurde und zu dem er 1945 zurückkehrte.

⁸ In einem Brief vom 18.5.1950 teilt Gabriel Viktor Frankl mit, er plane für das Sommersemester 1950 in Salzburg ein Seminar über Heideggers „Holzwege“ „wahrscheinlich unter Beteiligung Heideggers“. Vgl. Denker et al. 2023, 73. Es sei eine „Diskussion mit Martin Heidegger zum Thema ‚Religiöses Problem vom Standpunkt der Existenzphilosophie‘ [...] vorgesehen“ (ibid.). Am 8. 2. 1957 erwähnt Viktor Frankl einen Besuch Heideggers in Wien „vor ein paar Monaten“, bei dem auch ein Treffen mit Leo Gabriel stattgefunden hat. Vgl. Brief von Viktor Frankl an Jan van der Pas, ibid., 75-77, hier 77.

rungen sind bislang weder in ihrer Komplexität noch in ihrer Argumentationslogik hinreichend ausgeleuchtet worden. Einer der Gründe liegt in ihrer isolierten Behandlung: man bezieht die vorgebrachten Argumente weder genau genug auf die zuvor referierten Autoren und deren profunde Kritik an Heidegger, noch auf den kritisierten philosophischen Ansatz vor allem von *Sein und Zeit* zurück und kann daher das Gewicht und den Zuschnitt der Gedankenführung nicht angemessen beurteilen. Zu eruieren ist daher im Folgenden zunächst, welche der kritischen Argumentationen anderer Autoren sich Bachmann zu eigen macht und des Weiteren wie sie diese komponiert, um vermitteltst des so von ihr selbst präparierten „Bauzeugs“ (Kant) eine eigene kritische Position zu erarbeiten. Es soll gezeigt werden, dass Bachmann nicht nur eine gleichsam äußerliche Kritik an Heidegger vorträgt, indem sie dessen Philosophie an einer ihr fremden Krioteriologie wissenschaftlicher Philosophie – wie etwa der Carnaps – bemisst und beurteilt. Positiv kann vorweg eine doppelte These formuliert werden: Erstens erfolgt Bachmanns Angriff auf Heidegger von einer höheren Abstraktionsstufe aus als der von den referierten Autoren eingenommenen. Indem sie die Einwände gegen Heidegger von den Besonderheiten der philosophischen Richtungen ablöst, radikalisiert sie die Kritik und schafft sich das Fundament, um zweitens eine Verschiebung des Diskurses vornehmen zu können, die vorläufig so beschrieben werden kann: Die Verhandlung über die Frage, unter welchen Bedingungen philosophisches Denken als wissenschaftliche Philosophie oder als Metaphysik zu gelten hat, macht sie zur Plattform, auf der das Problem, ob es eine genuine Wahrheit der Kunst geben und worin sie bestehen kann, in seiner Notwendigkeit zu begründen ist. Wie an ausgewählten Punkten sichtbar zu machen ist, bereiten die Kommentare zu den dargestellten Kritiken diese Argumentationslinie vor; ins Ziel kommen ihre Absichten aber erst in der Schlussbetrachtung, die von der Doktorandin durchaus selbstbewusst angekündigt wird: „Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die deutschen Kritiken zu Heideggers Existenzialphilosophie vorzulegen, und versucht abschließend, die aufgefundenen Einwände eigenständig zu sehen“ (Bachmann 1949, 15). Der Anspruch besteht von vornherein nicht in der – von Victor Kraft vermissten – Ausdeutung oder Bewertung der vorgestellten Kritiken in Hinsicht auf ihre Konsequenzen für Heideggers Philosophie, sondern eben darin, die referierte Kritik in eine, auf eigene Prämissen gestellte, Metakritik zu überführen, die destruktive und konstruktive Intentionen verbindet.⁹ 1973 sagt Bachmann im Gespräch mit Carol Sauerland: „ich habe gegen Heidegger dissertiert. Denn ich habe damals gemeint mit zweiundzwanzig Jahren, diesen Mann werde ich jetzt stürzen!“ (Bachmann 1983, 137). Diese destruktive Absicht ist mit dem positiven Projekt verknüpft, die alte Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit,

⁹ Ähnlich Wallner 1990, 179; vgl. auch Schmaus 2020, 229–234. Eine Pionierarbeit zum Thema Bachmann und die Philosophie hat Barbara Agnese vorgelegt. Vgl. Agnese 1996.

Philosophie und Kunst in der Absicht auf die Agenda zu setzen, den Status des Problems als solchen unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie zu reflektieren. Es wird sich zeigen: Der Sturz der Metaphysik durch den Neopositivismus und das Versagen der Philosophie Heideggers beraubt diese Frage ihres systematischen Orts in der Philosophie – das Problem selbst wird nach Maßgabe der Gegenwartsphilosophie u-topisch, diagnostiziert die junge Bachmann.

Analysiert man das „Material“, aus dem die Schluss-Betrachtung gewonnen wird, wird zunächst auffällig, dass Bachmann nicht an einer politischen Auseinandersetzung mit Heideggers Denken interessiert ist. Das heißt indessen nicht, dass sie über Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus nicht im Bilde wäre. Sie ist über seine Rektoratsrede informiert¹⁰ und weiß Oskar Beckers Geltendmachung des Rassebegriffs süffisant mit den Worten zu kommentieren: „Es entsteht der Eindruck, als habe Heideggers Denken nicht ganz den Anforderungen der nationalsozialistischen Aera entsprochen, weil bei ihm ‚Sippe, Stamm, Volk und Rasse‘ zu kurz kommen“ (Bachmann 1949, 78). Auch die Bemerkungen zu Hans Heyses Heidegger Kommentar, wonach bei Heidegger von der Bedrohung nicht des Einzelnen, sondern der „Heimat des Volkes“ die Rede sei, beweisen Bachmanns kritische Aufmerksamkeit auf den Umgang mit Heidegger durch dem NS nahestehende Philosophen. Mit lakonischer Ironie stellt sie fest, neben Heyses „von einem germanischen Mythos her entwickelten Einwänden gegen die Existenzialontologie Heideggers nehmen sich die [...] des Phänomenologen Oskar Becker nahezu leicht verständlich aus“ (Bachmann 1949, 78f.). Anhaltspunkte dafür, dass Bachmann eine marxistisch fundierte Erklärung der soziopolitischen Verhältnisse für möglich erachtet, finden sich nicht. So wird die marxistische Heidegger-Kritik Theodor Hartwigs etwa ohne irgendeine erkennbare Zustimmung behandelt. Wenn eigens betont wird, dass die Kritik dieses Autors „teilweise von aussertheoretischen Gesichtspunkten“ aus erfolge (Bachmann 1949, 11), ist diese auf ökonomische Bedingungen rekurrierende Kritik als Gegensatz zur logisch begründeten des Neopositivismus oder des Neukantianismus markiert.¹¹ Julius Krafts Heidegger-Kritik kennt sie, schenkt aber dem von ihm schon 1931 herausgearbeiteten Zusammenhang zwischen dem Irrationalismus und der Gefährlichkeit von Heideggers Denken in politischer Hinsicht in Gestalt der Begünstigung von und

¹⁰ Aufgrund ihrer Beziehung mit Paul Celan bereits während der Dissertationszeit ist ihre Kenntnis dieser Rede mehr als wahrscheinlich. In Westdeutschland beginnt die politische Aufarbeitung dieser Zusammenhänge mit Paul Hühnerfelds *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie* erst Ende der 50er-Jahre, 1962 folgt Guido Schneebergers *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, erschienen in Bern.

¹¹ Die Ablehnung eines solchen Fundaments der Kritik hätte sie auch in Bezug auf die kluge marxistische Kritik des jungen Marcuses an Heidegger und Carl Schmitt in der Schrift *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934) vorgebracht, die Bachmann bedauerlicherweise nicht zur Kenntnis genommen hat (vgl. Marcuse 1965).

der Affinität zu autoritativen politischen Strukturen keine Beachtung (vgl. Julius Kraft 1932).

Auffällig ist zweitens, dass das für Heidegger selbst zentrale Thema des Historismus als Angriff auf die traditionelle a-temporale Metaphysik, deren Grundgestalt der Platonismus ist, im Ausgang von Georg Misch zwar referiert wird, ohne jedoch für die eigene Problemstellung ausgewertet zu werden (vgl. Bachmann 1949, 66f.). Cassirers wichtige Kritik an der Zerstörung überzeitlicher Normen oder Ideale – kantisch gesprochen: der intelligiblen Welt – in Heideggers neuer Ontologie der Zeit ruft bei Bachmann kein systematisches Interesse hervor (vgl. zu Cassirer Bachmann 1949, 18–25). Daraus erhellt: Nicht die Kritik an den Gegenständen, sondern die an der Methode der Philosophie steht im Vordergrund ihrer Aufmerksamkeit. Nicht zufällig stellt sie im Anschluss an Misch das Gemeinsame der Methode von Diltheys Lebensphilosophie und der aus der Phänomenologie hervorgehenden Daseinsanalyse Heideggers heraus (Bachmann 1949, 67) und konfrontiert diese Methode mit der des logischen Empirismus und der des kritischen Idealismus. An der Methode und nicht an den Gegenständen entscheidet sich der Wissenschaftscharakter der Philosophie.

Wie Barbara Agnese zu Recht hervorhebt, wird die Philosophie Carnaps zum entscheidenden Mittel der Kritik an Heidegger erhoben (Agnese 1996, 77). Bachmann rechtfertigt die Besprechung von seiner, nicht „vorsätzlich“ auf Heidegger abzielenden, Metaphysik-Kritik schon im Vorblick auf ihre eigene Stellungnahme: Wenn es heißt, Carnaps *prinzipielle* Kritik der Metaphysik habe in ihrer Arbeit zu Recht ihren Platz (Bachmann 1949, 3), wird die Absicht, Heideggers Existenzphilosophie als Gestalt von Metaphysik infrage zu stellen, bereits indirekt angesprochen. Nachdem die Verfasserin das semantische und syntaktische Kriterium sinnvoller Sätze bei Carnap expliziert hat, schärft sie zwei Punkte ein: 1. Die Metaphysik-Kritik des logischen Positivismus ist rigoros. Metaphysische Fragen sind nicht aus kontingenten Gründen wie etwa der Schwäche des menschlichen Geistes unbeantwortbar, sie sind vielmehr sinnlos, können also noch nicht einmal Anspruch darauf erheben, eine Frage zu sein. 2. Metaphysik ist in der Folge bloß als Ausdruck eines Lebensgefühls zu verstehen; ihr ist Selbsttäuschung vorzuwerfen, weil sie – anders als die ebenfalls Lebensgefühle ausdrückende Kunst – prätendiert, Theorie zu sein. In der „Zusammenfassung“ betont Bachmann, das Anliegen von Heideggers Denken sei es, Metaphysik geben zu wollen (vgl. Bachmann 1949, 113), und konfrontiert seine Philosophie mit dem Bedenken, in jüngster Zeit habe sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass „Philosophie notwendig wissenschaftlichen Charakter haben muss, um „neben den Realwissenschaften nicht ein beziehungsloses, fruchtloses Sonderdasein zu führen, und daher auf die Erkenntnisweise der Realwissenschaften verwiesen werden muss“ (Bachmann 1949, 113).

Bachmann artikuliert damit die allgemeine philosophietheoretische Problemstellung, ob die Philosophie in Anbetracht des Fortschritts der Einzelwissenschaften noch als genuine Art von Erkenntnis behauptet werden kann oder nicht – eine Frage, die auch die Neukantianer beunruhigte, durch sie aber – ausgehend von Kant – in anderer Weise beantwortet wurde als im Wiener Kreis. Allerdings macht es Sinn, unter der genannten Problemstellung die Kritik von Heideggers Lehrer Heinrich Rickert mit der Carnaps auf eine Ebene zu stellen. Bachmann zeichnet sie durchaus als ebenbürtig aus¹²: „von einer vorsätzlichen Heidegger-Kritik Heinrich Rickerts [...] kann [...] ebenso wie bei Carnap, nicht die Rede sein. Dennoch erscheint es gleichfalls nicht ungerechtfertigt, seine Untersuchungen über „Sein und Nichts“ [...] heranzuziehen, [also] seine Theorie des Prädikats und ihre Bedeutung für die Problemstellung der Ontologie“ zu bedenken (Bachmann 1949, 49). Mit dieser Parallelisierung zielt Bachmann darauf zu erweisen, dass eine Fundamentalkritik Heideggers möglich ist, die auf Prämissen jenseits der Besonderheiten jeweiliger Schulbildungen beruht – genauer gesagt auf der Geltendmachung einer Methode, die für jede als Wissenschaft auftretende Philosophie konstitutiv ist. Es kommt ihr auf die schulübergreifenden, rein rationalen Bedingungen wissenschaftlicher Philosophie als solcher, nicht auf Parteinahme für eine bestimmte Richtung an. Demnach geht es um mehr als darum, Heidegger durch das Fallbeispiel der Metaphysikkritik Carnaps zu exekutieren. Es gilt, die Lage der Philosophie in der Gegenwart, und d. h. unter Bedingungen der ausdifferenzierten Einzelwissenschaften, zu bedenken und daraus die richtigen Konsequenzen zu ziehen. In dieser Perspektive zeigt sich das Gemeinsame von Carnap und Rickert: Es besteht nicht nur in ihrer übereinstimmenden Problemstellung, sondern auch im Versuch, sie zu lösen, der sich – etwas vergrößernd – auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt: Philosophie ist auf die Ausarbeitung von Normen zur Kontrolle des Sinnes von Aussagen über Gegenstandsgebiete zu beschränken, für deren inhaltliche Erkenntnis sie bereits jede Zuständigkeit verloren hat. Analog zu Carnap diskutiert auch Rickert Heideggers Ausführungen zum Nichts und auch er macht geltend: „die ‚Logik‘ [ist] die höchste Instanz“, und der Verstand ist „das Mittel und das Denken der Weg [...], um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden“ (Rickert zitiert nach Bachmann 1949, 37)

Festzuhalten ist: Durch ihre Darstellung der Heidegger-kritischen Positionen erarbeitet sich Bachmann ihre eigene „Sicht“ auf die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Ausdifferenzierung und der Erkenntnisfortschritt der empirischen Wissenschaften der Gegenwart machen neue kritische Grenzziehungen der Philosophie erforderlich: Sie selbst hat bereits den entscheidenden Fortschritt erbracht, indem sie sich als

¹² Man wird daran denken müssen, dass Alois Dempf sich positiv auf den transzendentalen Idealismus Kants bezogen hatte (vgl. Demirovic 1990, 41).

wissenschaftliche Philosophie im Bezug auf die Einzelwissenschaften begreift und damit eine Metaphysik-Kritik ermöglicht, die auf einer zuverlässigen und unverzichtbaren Methode und nicht auf kontingenten Faktoren begründet ist (vgl. Bachmann 1949, 2).

3 Metaphysikkritik als Sprungbrett für den Salto mortale in die Kunst

Diese Sicht auf die Philosophie im 20. Jahrhundert ist der philosophische Boden für die explizite Auseinandersetzung mit Heideggers Denken in den Schlusspassagen von Bachmanns Dissertation. Der Aplomb, mit dem Heidegger – etwa in Davos – gegen die akademische Philosophie auftritt, kann auf Bachmann keinen Eindruck machen; nüchtern konstatiert sie:

Von den logisch-positivistischen wie von den kritisch-idealistischen Positionen aus gesehen muss es Vertretern einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, unzulässig erscheinen, den Zugang zur 'Welt' zu suchen, zu 'transzendieren' und in eine Transzendenz (das 'Nichts') vorzustossen: einerseits weil nur intersubjektiv verifizierbare Sätze sinnvoll seien, andererseits, weil unsere Erkenntnis, wenn auch vor aller Erfahrung nur auf mögliche Gegenstände gehen können und die 'Dinge an sich' prinzipiell unerkennbar seien. (Bachmann 1949, 113)

Idealistische und neopositivistische Kritik einander annähernd diagnostiziert Bachmann, die Ontologie Heideggers könne keine Erkenntnis liefern, wenn sie erstens die Welt begreifen will, die eben kein Erfahrungsgegenstand sein kann, und wenn sie zweitens eine Transzendenz zum Nichts für notwendig erachtet, das überhaupt kein Gegenstand ist, sodass solche Reden weder verifiziert, noch falsifiziert werden können. Weder das Kantische Kriterium für die Bedeutung philosophischer Begriffe und Sätze, demgemäß verlangt ist, dass sie sich zuletzt auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, noch das Carnap'sche Sinnkriterium werden hier erfüllt.

Heideggers Methode besteht in einer „Phänomenologie als Hermeneutik“, die auf die „Existenz“ angewandt wird, „um deren Struktur zu interpretieren“ (Bachmann 1949, 113). Der noch als Bericht über die Kritik anderer Autoren präsentierte erste Einwand lautet: Heideggers Methode werde von Philosophen aus verschiedenen Richtungen deshalb „verworfen, weil sie eine intellektuelle Erkenntnis im Bereich der Philosophie entwertet und an Stelle des Verstandes ein 'Erleben', eine Stimmung (die Angst) einsetzt, um den Zugang zur Wirklichkeit zu bekommen“ (ibid.). Dieser Einwand besagt, Heideggers Philosophie handle nicht von dem, was die empirischen Einzelwissenschaften über

die Wirklichkeit zu erkennen geben, sondern von Modi des existierenden Daseins. Heidegger bezeichnet sie nicht als Erlebnisse, weil er damit seiner Intention entgegen den zu überwindenden Gegensatz von Subjekt und Objekt fixieren würde; die ursprünglichen, nicht theoretischen existenziellen Seinsweisen des Daseins – wie etwa das umsichtige Hantieren mit dem Zeug oder die Angst – machen ihm zufolge das Sein an sich und als solches im Unterschied zu Seiendem offenbar. Sofern diesen vorrationalen Seinsweisen des existierenden Daseins, nicht aber den logischen Formen von Begriff und Urteil, zuge-
traut ist, die Wahrheit über das Sein zu erschließen, bilden jene das Fundament einer Ontologie, die das Sein in seinem, in der Tradition der Metaphysik verdeckten, temporalen Sinn bestimmen will.¹³ Theoretisches Verhalten zur Welt hingegen ist dafür ungeeignet, weil es als solches den Seinssinn qua Präsenz intendiert.

Während der erste Einwand die Geltendmachung des Existenziellen als die existenzialontologisch untersuchte Zugangsweise zum Sein betrifft, geht es bei dem zweiten um die Existenzialontologie und deren Art der Erfassung existenzieller Phänomene. Hier nimmt Bachmann die Argumentation von Julius Kraft auf, wonach sich die Phänomenologie schon seit Husserl auf den Irrweg eines Kants kritische Metaphysik zunichtemachenden Intuitionismus begeben habe (vgl. Kraft, Julius, 1932). Wenn sie Heidegger unterstellt, diese Methode zu verwenden und damit die Intersubjektivität seiner Einsichten zunichte zu machen (vgl. Bachmann 1949, 114), steht dahinter der von Julius Kraft geltend gemachte Gedanke Kants, Intersubjektivität setze Diskursivität voraus, also die Verwendung von Begriffen als Vorstellungen, die den Charakter analytischer Allgemeinheit haben. Denn nur vermitteltst des Gebrauchs von Begriffen als Prädikaten in Urteilen kann der Anspruch auf Objektivität und damit auf Intersubjektivität erhoben werden. Die ohnehin fragwürdige Erkenntnisweise einer nichtsinnlichen Schau von Gegebenem verbindet sich Kraft zufolge bei Heidegger mit einer „Methode“ der Bewortung, und das heißt des Evozierens und Lenkens von Vorstellungen durch Erfindung neuer Worte (Kraft, Julius, 1932, 95). Es liegt auf der Hand, dass auf diesem Wege weder logische noch transzendente, bzw. weder empirische noch apriorische Wahrheit erreichbar ist. (Vgl. Heinz 2019a.)

Wenn Heideggers Denken also – pointiert formuliert – als intuitives Erfassen von Erlebnissen zu begreifen ist, denen eine besondere Tauglichkeit zur Erschließung des Wahren zugesprochen wird, kann darin der Versuch gesehen werden, das Gebiet der Philosophie auf die Erkenntnis von individuellen und subjektiven Erlebnissen auszudehnen. Es wären dann diese psychologisch-ästhetischen Phänomene des Seelischen, die den Gehalt von Heideggers Philosophie ausmachen und die mittelst Intuition zu erfassen wären.

¹³ Niemals würde Heidegger wie Bachmann davon sprechen, dass diese Existenzweisen einen „Zugang zur Wirklichkeit“ verschaffen (Bachmann 1949, 113).

Kann dieser spezifische Gehalt nicht durch die Einzelwissenschaften erkannt werden, stellt sich die Frage, ob der Gegenstandsbereich von Heideggers Existenzialontologie mit dem der Kunst identisch ist, wie Gehlen und Bochénski vorschlagen (Bachmann 1949, 114). Zu fragen ist dann, ob es neben der naturwissenschaftlich basierten Philosophie des Neopositivismus eine „zweite [...] Wissenschaft“ geben kann, „die die unaussprechbaren, unfixierbaren Unmittelbarkeiten des emotional-aktualen Bereichs des Menschen rational zu erfassen suchen darf – wie Heidegger dies tut“ (Bachmann 1949, 114f.).

Indessen ist ein derartiger Versuch, Heidegger zu retten, indem konzediert wird, er führe bloß einen neuen Gehalt in die Philosophie ein, behalte aber die Form wissenschaftlicher Philosophie bei (Bachmann 1949, 114f.), für Bachmann unannehmbar: „Das Ergebnis wird immer die gefährliche Halbrationalisierung einer Sphäre sein, die mit einem Wort Wittgensteins berührt werden kann. ‚Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen‘“ (Bachmann 1949, 115). Von „Halbrationalisierung“ ist in diesem Fall zu sprechen, sofern die Erkenntnis, und d. h. die Wahrheit erbringenden Zugangsweisen zu Sein und Seiendem im Projekt einer temporalen Ontologie unmöglich den Charakter der Rationalität haben können. Die Erwartung besteht allerdings, dass deren wissenschaftliche Erfassung diesen Anspruch erheben kann und muss. Wenn Bachmann eine solche Annahme der Halbierung von Rationalität etwa bei Gehlen als gefährlich bezeichnet, rekurriert sie anscheinend auf die Wittgenstein verdankte Überlegung, dass die Formen der Erfassung der Tatsachen gerade in den Strukturen der Rationalität mit den Tatsachen übereinstimmen müssen, wenn es denn möglich sein soll, ein Sinnkriterium zu formulieren (vgl. Bachmann 2005b, 71f.; 2005a, 76, 78f.). Halbrationalisierung spiegelt die Möglichkeit wissenschaftlicher Philosophie nur vor, täuscht also über die Sinnlosigkeit ihrer Begriffe und Sätze hinweg.

Um das letzte und stärkste Argument gegen Heideggers Ontologie nachvollziehen zu können, empfiehlt es sich, zunächst einige Erinnerungen zu Methode oder Wissenschaftscharakter von *Sein und Zeit* vorzuschicken. Es ist zwingend, dass ausgezeichnete existenzielle Modi des Existierens, Weisen des Vollzugs also, aufgewiesen werden, um die Strukturen des existierenden Daseins existenzial zu Begriff bringen zu können. Eine Ontologie der Existenz kann aber ihren als Sorge bestimmten Gegenstand nicht durch Kategorien und Begriffe von Was-Bestimmtheiten definieren, ohne ihn dadurch in seiner Seinsart zu negieren. Daraus folgt für die Art des Erfassens dieser Gegenstände: Die logischen Formen des Begriffs und des Urteils können ihnen nicht gemäß sein; vielmehr sind die Lehren vom Existierenden ihrerseits als Vollzugsweisen des Existierens

anzusetzen.¹⁴ Weder können noch sollen sie den Status einer Theorie über das Existierende haben.

Heidegger macht – vereinfacht gesagt – geltend, dass seine Fundamentalontologie eine neue Art von wissenschaftlicher Philosophie erarbeitet, deren Methode oder Form mit der Seinsart ihres Gegenstandes konform ist. Bachmann muss demgemäß ihre vorige Behauptung, dass Heidegger über Erlebnisse oder – richtiger – Existenzweisen rational handelt, revidieren. Eskönnte eine „zweite [...] Wissenschaft“ geben, die sowohl hinsichtlich des Gehalts als auch der Form originell wäre (Bachmann 1949, 114). Es ist durchaus beeindruckend, wie unerbittlich und stringent auch diese mögliche Verteidigungslinie angegriffen wird. Die Kritikerin macht es sich damit nicht zu leicht, indem sie mit einer Heidegger fremden Definition von *Philosophie* als Maßstab operierend bloß feststellt: „Die Grunderlebnisse, um die es in der Existenzphilosophie geht, sind tatsächlich irgendwie im Menschen lebendig und drängen nach Aussage. Sie sind aber nicht rationalisierbar, und Versuche hierzu werden immer zum Scheitern verurteilt sein“ (Bachmann 1949, 115). Ihre Begründung ist stark, weil sie die mögliche Verteidigung Heideggers antizipiert und widerlegt: „Heidegger sagt [...], dass „dieses Philosophieren“, das er im Auge hat, geschehe, sofern der Mensch existiert“ (Bachmann 1949, 115). Mit diesem Rekurs auf Heideggers neue Bestimmung von Philosophie trifft sie ins Schwarze: Eben das ist es, was Heidegger mit der Frage nach dem zeitlichen Sinn von Sein in Frage stellen und überwinden will: eine Form von Philosophie, die qua Theorie in der Sphäre des Außerzeitlichen angesiedelt ist. Ebenso wie die Strukturen des existierenden Daseins durch Zeitigungsstrukturen der Zeitlichkeit ermöglicht sein sollen, so auch die Philosophie als Auslegung der Existenz und des darin offenbar werdenden Sinnes von Sein.¹⁵ Pointiert formuliert kann man sagen: Heidegger zufolge ist Philosophie ein partikulares Wahrheitsgeschehen, aber keine allgemeingültige überzeitliche Theorie.

Wie kann Bachmann gegen eine solche Selbstverteidigung der temporalen Ontologie argumentieren oder sie sogar – wie intendiert – zu Fall bringen? Entscheidend ist folgender Gedanke: „aber ihm [Heidegger] gerinnt [das Geschehen der Philosophie] zu Vergegenständlichungen und zu Gedankengebilden, die, obwohl er es nicht wahrhaben will, mit dem Verstand verstanden werden müssen, um aus seinem Werk heraus, indem er es [das Geschehen] zu vollziehen glaubt, zum Leser zu finden. Zum Vollzug aber kommt man beim Sprechen über Existenz nicht, sondern es bleibt beim Sprechen darüber, beim „Gerede“ über feinfühlig bemerkte ästhetische Tatbestände, wie z.B. über das „Gere-

¹⁴ Bachmann ist natürlich klar, dass Heidegger seine Philosophie nicht auf Logik gründen will. Vgl. Bachmann 1949, 37.

¹⁵ Deutlicher noch als in *Sein und Zeit* tritt dieses Verständnis von Philosophie als im Dasein geschehende Auslegung der Wahrheit des Seins seit der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* und dem *Kantbuch*, also seit 1929 hervor. Vgl. Heidegger 1976 und Heidegger 1991. Siehe dazu Heinz 2019a und 2019b.

de“ selbst“¹⁶ (Bachmann 1949, 115). Diese Widerlegung ist m.E. triftig. Es ist unübersehbar, dass Heidegger in *Sein und Zeit* raffinierte Überlegungen vorstellt, die – paradoxal formuliert – eine konsistente Theorie des philosophischen Geschehens, in dem der zeitlich-geschichtliche Vollzug des Existierens ausgelegt wird, ergeben sollen. Ohne diese Lehrstücke näher ausführen zu können, sei bloß auf die eigentümliche Lehre vom formalanzeigenden Begriff hingewiesen, die ein wesentliches Element der Heidegger'schen Auffassung vom evokativen Wahrheitsverständnis seiner hermeneutischen Philosophie ist. Diese Art von Begriffen ist dadurch definiert, dass sie einen existenziellen Vollzug hervorrufen können und sollen, durch den sie bewahrheitet werden (vgl. Kisiel 1997). Dagegen macht Bachmann schlicht geltend: „Aber Heideggers Worte müß[...]en mit dem Verstand verstanden werden“ (Bachmann 1949, 37). Auch Heidegger muss sich in der Form von Aussagen und Argumenten an seine Leser adressieren, daher ist auch seine Existenzialontologie bei Licht besehen ein Sprechen über etwas, nämlich über den Vollzug oder das Geschehen des existierenden Daseins. Dieses Sprechen kann also gar nicht umhin, das Dasein zu vergegenständlichen und es damit zu einem „Gedankending“, d.i. zu einem von der Ratio erfassten Ding zu machen. Unbeirrt bringt Bachmann die menschliche Rationalität als Grundlage jedweden Verstehens zur Geltung, und sie unterlässt es nicht, Heideggers Versuch, ein davon abweichendes Verstehen zu inaugurieren, als Täuschung seiner selbst und anderer zu benennen. Es liegt eben nicht in der Macht eines Denkers, anderes zu tun, als bestimmte Gegenstände, auch wenn es sich um „Grunderlebnisse“ (Bachmann 1949, 115) handelt, in den logischen Formen von Begriff und Urteil zu denken und zur Sprache zu bringen. Wenn Heidegger behauptet, Philosophie sei als ein sich zeitigendes Wahrheitsgeschehen aufzufassen, in dem sich das in seinem Sein wahrhaft, d. h. als Vollzug sich offenbarende Existieren, als solches auslegen würde, ist dies eine Irreführung. Präntionen dieser Art sind verlogen; wenn der Denker das nicht wahrhaben will, beruhen sie auf Selbstbetrug.¹⁷ Es ist durchaus scharfsinnig, wenn Bachmann Heideggers, das uneigentliche Dasein charakterisierende Existenzial des Geredes – Julius Kraft folgend – auf dessen eigenes Denken anwendet. Das heißt nämlich etwas Präzises. Wie bei dem existierenden Einzelnen ist auch bei dem Philosophen eine Verkehrung der richtigen Seinsverhältnisse zu konstatieren: Der das Dasein begreifende Ontologe kann sich diesem gegenüber nur verdeckend verhalten. An die Stelle des Vollzugs tritt zwangsläufig die Aussage darüber.

¹⁶ Zweifellos stützt sich Bachmann hier auf referierte Argumente von Paul Hofmann und Hans Grebe – Autoren, die auch Marion Schmaus hervorgehoben hat. Die recht komplizierte Gedankenführung kann hier nicht en Detail rekonstruiert werden.

¹⁷ Wenn der Denker das „nicht wahrhaben“ will, wie Bachmann sagt. Das soll heißen: Heidegger muss es sich selbst verbergen, dass auch sein postmetaphysisches Denken der Logik und ihren Gesetzen nicht entrinnen kann.

So macht Bachmann Heidegger den Prozess und kommt zu dem abschließenden Richterspruch: Das Heideggersche Projekt, die „Grunderlebnisse“ (Bachmann 1949, 115), die im Menschen lebendig sind und nach „Aussage“ drängen, in einer „zweiten Wissenschaft“ (Bachmann 1949, 114) als solche philosophisch zu Begriff zu bringen, ist notwendig zum „Scheitern verurteilt“. Heideggers Metaphysik habe die Form einer Theorie und sei daher der Sache gegenüber „inadaequat“ (Bachmann 1949, 115). „Das Bedürfnis nach Ausdruck eines anderen Wirklichkeitsbereichs [entzieht sich] der Fixierung durch eine systematisierende Existenzialphilosophie“ (Bachmann 1949, 116).

Durch die Diskussion der Gegenwartsphilosophie sind die Weichen so gestellt, dass der konstruktive Teil des metakritischen Projekts in Angriff genommen werden kann. Heideggers Behauptung, einen neuen Typus von zeitlich-geschichtlich begründeter Wissenschaft erarbeitet zu haben, ist haltlos. Also kann Philosophie nur noch als rationale Metaerkenntnis der empirischen Naturwissenschaften begründet werden. Bei diesem Carnap'schen Resultat lässt es Bachmann indessen nicht bewenden. Die Einsicht, dass „Grunderlebnisse“ im Menschen lebendig sind und nach „Aussage“ drängen, kann nicht so behandelt werden, dass dieser Wirklichkeitsbereich der Sphäre des bloß Subjektiven und Irrationalen überantwortet oder überlassen wird. Wenn Heideggers Versuch, eine wissenschaftliche Form ihrer Erfassung zu bieten, scheitert und die logischen Positivisten aufgrund ihres verifikationistischen Sinnkriteriums einen Physikalismus vertreten müssen, scheint es indessen keine andere Möglichkeit zu geben, als darüber zu schweigen. Bereits hier zitiert Bachmann den später oft von ihr wiederholten Satz Wittgensteins „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (Bachmann 1949, 115) und erkennt damit an, dass diese Lebensgebiete einen „anderen Wirklichkeitsbereich“ als den der Naturwissenschaft zugänglichen ausmachen (Bachmann 1949, 116), der sich auch philosophischer Rede entzieht. Alles entscheidend sind die letzten Zeilen der Dissertation, die mit Goyas Gemälde *Kronos verschlingt seine Kinder* und Baudelaires Sonett *Le gouffre* die Kunst ins Spiel bringen (vgl. Bachmann 1949, 116f.; Laquiéze-Waniek in diesem Band). Zum Thema gemacht wird die Möglichkeit der Kunst, eine Sprache zu finden, die diesem zweiten Wirklichkeitsbereich zu entsprechen vermag. „Wer dem nicht-enden Nichts begegnen will, wird erschüttert aus Goyas Bild „Kronos verschlingt seine Kinder“ die Gewalt des Grauens und der mythischen Vernichtung erfahren“ (Bachmann 1949, 130). Der Kunst ist es demnach vorbehalten, die Grunderlebnisse des Menschen, seine Lebensgefühle als einen besonderen Wirklichkeitsbereich adäquat zur Darstellung zu bringen: sie muss diese nicht stillstellen, vergegenständlichen, in Gedankendinge ummünzen, sondern kann das Erschütternde erschütternd zum Ausdruck bringen. Liegt in der nur der Kunst möglichen Entsprechung zwischen dieser Materie und einer Form sui generis die der Kunst eigene Art von Wahrheit? Achtet man noch einmal besonders auf

die Art, wie Bachmann den Gegensatz zwischen Gehalt und Form der Existenzphilosophie pointiert hat, wird klar, dass sie den lebensphilosophischen Heidegger-Kritikern darin folgt, dass Heideggers Existenzphilosophie weder das Individuelle noch das Subjektive im emphatischen Sinne zur Darstellung bringen kann. Damit spitzt sie das Problem der Kunst darauf zu, eine Form zu finden, die diesen Eigenschaften menschlicher Erlebnisse gerecht werden kann. Das Schweigen ist bloß die negative Seite dessen, was die Kunst als Kunst positiv zu leisten imstande ist: eine genuine Form jenseits des Logischen zu generieren, sodass mittelst ihrer eine Wahrheit qua Übereinstimmung von Form und Gegenstand auf anderem Feld als dem der Körper und ihren Bewegungen hervorgebracht werden kann. Ist diese Problemstellung das Ergebnis, das die Künstlerin durch die meta-kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Gegenwart erreichen wollte? Es ist dann der philosophierenden Künstlerin vorbehalten, die in der Philosophie zum Anathema gewordene Frage nach der Wahrheit der Kunst als jene Leerstelle zu markieren, die von den Künstlern als Akteuren auszufüllen ist, indem sie in ihren Werken je und je jene Entsprechung hervorbringen. Die Wahrheitsfrage der Kunst beantwortet sich nur im Gelingen des Werks, das nach Bachmann die Wahrhaftigkeit des Künstlers zur Voraussetzung hat (vgl. Soboleva in diesem Band).

Reflektiert man abschließend noch auf die Form der Dissertation, sieht man auch eine sich als Wissenschaftlerin betätigende Künstlerin am Werk: Die Komposition dieses Werks verdankt sich anscheinend dem Selbstverständnis der Künstlerin, die eine Bühne schaffen will, auf der Heideggers Kritiker auftreten und ihre Punkte der Anklage vorbringen. Die Autorin dieses Dramas nimmt sich heraus, den Sinn ihrer Arbeit selbst zu bestimmen und der akademischen Prüfungsleistung ihr eigenes Projekt zu unterlegen: Das dafür Wichtige entnimmt sie den Reden ihrer Figuren, ohne selbst in der Rolle einer angepassten Wissenschaftlerin aufzutreten, die sich in die Pflicht nehmen lassen muss, die „vorgetragene Argumente noch eigens hinsichtlich ihrer Relevanz für Heideggers Lehren philosophisch zu gewichten, was Viktor Kraft für erforderlich hielt“. Diese Erwartung an die akademische Nachwuchswissenschaftlerin enttäuscht die Autorin - allerdings nur, um selbstbewusst und eindrucksvoll das eigene Projekt ins Werk zu setzen. Einiges spricht dafür, dass die ganze Arbeit von jenem Ende her komponiert ist, das zu Beginn angekündigt wurde: „Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die deutschen Kritiken zu Heideggers Existenzialphilosophie vorzulegen, und versucht abschließend, die aufgefundenen Einwände selbständig [und das hieße dann: unter dem Blickwinkel einer Theorie der Kunst] zu sehen“ (Bachmann 1949, 1).

Literatur

- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur: zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- Albrecht, Monika und Dirk Götttsche. 2020. „Leben und Werk im Überblick. Eine Chronik“. In *Bachmann-Handbuch*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 2. erw. Aufl., 3–30. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Bachmann, Ingeborg. 1949. „Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers.“ In *Ingeborg Bachmann. Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* (Dissertation Wien 1949), hrsg. v. R. Pichl, mit einem Nachwort von F. Wallner, 11–155. München, Zürich: Piper. [Zitiert werden die Seitenanzahlen der Dissertation anhand der Originalpaginierung, die im Rahmen dieser Ausgabe ausgewiesen ist.]
- Bachmann, Ingeborg. 1983. „Mai 1973.“ [Gespräch mit Karol Sauerland]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden.“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 135–142. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005a. „Logik als Mystik“ [Essay, vermutlich 1952-1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 75–89. München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005b. „Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte“ [Essay 1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 55–74. München Zürich: Piper.
- Baumgartner, Hans Michael. 1980. „Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich“. In *Philosophie in Deutschland 1945–1975*, hrsg. v. H. M. Baumgartner und H. M. Sass, 5–31. Meisenheim: Hain. Darin.
- De la Riva, Miguel. 2022. „Ohne Sorge, sei ohne Sorge.“ *FAZ*, 31.05.2022, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/ingeborg-bachmann-als-philosophin-ohne-sorge-sei-ohne-sorge-18069652.html> (abgerufen: 17.08.2023).
- Demirovic, Alexander. 1990. „Symphilosophie – oder die organisierte Philosophie. Die Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland und ihre Veranstaltungen 1947 – 1951.“ *Widerspruch* Nr. 18, Restauration in der Philosophie nach 1945, 26–38.
- Denker, Alfred, Miles Groth, Josel Jenewein und Holger Zaborowski (Hrsg.). 2023. *Heidegger und die Psychiatrie*. Heidegger Jahrbuch Bd. 14. Baden-Baden: Alber.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Existentialphilosophie und Existentialismus.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 295–298. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Farías, Víctor. 1989. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlage.
- Gehle, Holger. 1993. „Ingeborg Bachmann und Martin Heidegger. Eine Skizze.“ In *Ingeborg Bachmann. Neue Beiträge zu ihrem Werk*, hrsg. v. D. Götttsche und H. Ohl. Würzburg, 241–252. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1976. „Was ist Metaphysik?“ [1929]. In *Wegmarken*, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 103–122. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, Martin. 2018. „Was ist Metaphysik? Urfassung.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (1): 87–97.
- Heinz, Marion. 2019a. „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Zur Kritik von Sein und Zeit im Anschluss an Julius Kraft und Eberhard Grisebach.“ In *„Sein und Zeit“ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, hrsg. v. M. Heinz und T. Bender, 255–287. Hamburg: Meiner.
- Heinz, Marion. 2019b. „Einbildungskraft und Antiintellektualismus. Zur Kritik von Heideggers Kantbuch.“ In *Konzepte der Einbildungskraft in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von Udo Thiel*, hrsg. v. R. Meer, G. Motta, G. Stiening, 487–501. Berlin: De Gruyter.
- Henrich, Dieter. 1987. „Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen.“ In *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, 44–65. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek: Rowohlt.
- Hühnerfeld, Paul. 1959. *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*. Hamburg: Hoffmann u. Campe.
- Kellerer, Sidonie. 2011. „Heideggers Maske. ‚Die Zeit des Weltbildes‘ – Metamorphose eines Textes.“ *Zeitschrift für Ideengeschichte* 5(2): 109–120.
- Kisiel, Theodore. 1997. „Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers.“ In *Heidegger – neu gelesen*, hrsg. v. Markus Happel, 22–40. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Kraft, Julius. 1932. *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*. Leipzig: Hans Buske.
- Kraft, Victor. 1968. *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*, 2. Aufl. Wien/New York: Springer.
- Leaman, George. 1993. *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Hamburg, Berlin: Argument Verlag.
- Lotter, Konrad. 1990. „Exil und Rückkehr. Deutsche Philosophie vor und nach 1945.“ *Widerspruch* Nr. 18, Restauration in der Philosophie nach 1945, 9–25.
- Maier, Hans. 1995. „Dempf, Alois.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, 3. Aufl., hrsg. v. W. Kasper et al, 89. Freiburg: Herder.
- Marcuse, Herbert. 1965. „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung.“ In *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Orozco, Teresa. 1995: *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburg, Berlin: Argument Verlag.
- Ott, Hugo. 1988. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Pichl, Robert. 1986. „Dr. phil. Ingeborg Bachmann: Prolegomena zur kritischen Edition einer Doktorarbeit.“ *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft* 16: 167–188.
- Rüthers, Bernd. 1994. „Kontinuitäten. Zur Wirkungsgeschichte von Carl Schmitt in der Bundesrepublik Deutschland.“ *Rechtshistorisches Journal* 13: 142–164.

- Schmaus, Marion. 2020. „Philosophische Essays und Dissertation.“ In *Bachmann-Handbuch*. 2. erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 229–234. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Schneeberger, Guido. 1962. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern: Selbsverlag.
- Stadler, Friedrich. 2015. *Der Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Cham: Springer.
- van Laak, Dirk. 1993. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin: Argument Verlag.
- Wallner, Friedrich. 1985. „Nachwort. Jenseits von wissenschaftlicher Philosophie und Metaphysik.“ In *Ingeborg Bachmann. Die Kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. (Dissertation, Wien 1949)*, hrsg. v. R. Pichl, 177–199. München, Zürich: Piper.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.

Ingeborg Bachmanns Schrift – Auf der Suche nach Wahrheit, Wissen und Begehren

Eva LAQUIÈZE-WANIEK

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Abstract

Bachmann's claims "We have to find true sentences" or "The truth is reasonable for man" demonstrate her interest in the question of a true access to the real by language and writing, which I discuss here. I firstly turn to her doctoral thesis (1949): There Bachmann used Carnap's logical empirical method of verification to criticise Heidegger's existential philosophy as metaphysical and senseless, referring to Wittgenstein's *Tractatus*: "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent" as an interdiction to express existential feelings in language. But in the end Bachmann thwarted this restriction with Baudelaire's poem *The Abyss* (1862), which expressed Pascal's experience of fear and being split, leading to the insight that there is no full knowledge: our access to the world remains partial and strange.

This may have impacted Bachmann's further writing, for she then tackled the topic of truth in a literary way li-

ke in her novels *A Wildermuth* and *Undine Goes/Leaves*. This leads me to the further question if poetry and art have their own claim to truth. With Austin, Jakobson, Peirce, and the later Wittgenstein – who offer different understandings of *telling the truth* and a performative and plurifunctional usage of language –, I then show that Bachmann's notion of poetry aims at breaking silence and pushing back darkness, which connects it finally to the Lacanian and Freudian concept of *desire* as the subject's own and unconscious truth that can become conscious through free association in speech.

Keywords: *truth, expression, subject of enunciation / subject of statement, poetry, desire, philosophy of language, structuralism, psychoanalysis*

(c) Eva Laquière-Waniek; eva.laquieze-waniek@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.2

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/196>

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

Gedanken wie „Wir müssen wahre Sätze finden“ oder „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar“ erhalten bei Ingeborg Bachmann spätestens ab 1956 einen kategorischen und imperativen Stellenwert und zeigen, wie sehr sie als Dichterin und Philosophin an der Frage einer wahren Aneignung des Realen durch Sprache und Schrift interessiert war (Bachmann 1983a, 19; 1985a, 75–77) – eine Aneignung, die auf die Verbindung des Subjektiven und Privaten der oder des Einzelnen mit dem Allgemeinen der Gesellschaft und ihrer Geschichte sowie mit dem Objektiven der mit Anderen erfahrbaren Welt zielte. Dem entsprechend möchte ich mich im Folgenden mit Bachmanns sprachbezogener Suche nach der *Wahrheit* auseinandersetzen und hierfür der Frage nachgehen, wie diese im Verhältnis zu *Wissen* und *Begehren* konzeptuell gedacht werden kann, um über dieses Spannungsverhältnis nicht zuletzt auch einen strukturalen Zugang zu ihren Schriften zu finden.

1 Schriftproduktion – Antrieb und Studium

Wiederholt erwähnt Bachmann in Interviews ihr frühes Interesse für Schreiben und Dichten, das zwischen ihrem zehnten und zwölften Lebensjahr nach Gestaltung drang (vgl. z.B. Bachmann 1983c, 83). Der Antrieb dazu sei von ihr selbst gekommen und habe schon damals zu reichlicher Schriftproduktion geführt, dabei sei in ihr schließlich auch der Wunsch entstanden, nach Wien zu gehen und Philosophie zu studieren (vgl. Bachmann 1983c, 81; 1983d, 112). Bekundet Bachmann damit ihr Interesse an Sprachfindung und Verschriftlichung schon in jungen Jahren, so deutet dies auf ihr besonderes Vermögen zu Sublimierung bzw. zur Bearbeitung von Konflikthaftem durch sprachliche Darstellung hin, im Sinne einer Fähigkeit und vermutlich auch Lust, sich auf die *Suche* nach den ‚rechten‘ – und das heißt bei Bachmann also nach *wahren – Worten und Sätzen* zu begeben, womit ein Ausdruck gemeint ist, durch den sprachliche Reflexion in Schrift möglich wird.

1945 machte Bachmann diesen Wunsch als Neunzehnjährige wahr und begann im Nachkriegsösterreich das Studium der Philosophie¹, indem sie zunächst jeweils ein Semester an den Universitäten Innsbruck und Graz studierte. 1946 inskribierte sie an der Universität Wien, wo sie schließlich bei Victor Kraft ihre Dissertation mit dem Titel *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* zu schreiben begann, um diese 1949 fertigzustellen und 1950 ihr Studium abzuschließen (vgl. Höller 1999, 31f.). Kraft – so sei ergänzt – war seit 1914 im Bereich der theoretischen Philosophie habilitiert, verlor jedoch 1938, nach dem ‚Anschluss‘ Österreichs an das nationalsozialistische

¹ Neben dem Studium der Philosophie belegte Bachmann die Fächer Psychologie, Germanistik, Kunstgeschichte sowie Rechtswissenschaften (vgl. Höller 1999, 32).

Deutschland, seine *Venia Legendi*, weil er mit einer Frau, die nach den *Nürnberger Gesetzen* als Jüdin galt, verheiratet war. Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges wurde er rehabilitiert und 1947 zum außerordentlichen Professor für Philosophie an die Universität Wien berufen, wo er als letzter verbliebener Vertreter des Neopositivismus lehrte (vgl. Topitsch 1980, 654–655).

Hinsichtlich Bachmanns Dissertation stellt sich damit die Frage, inwiefern ihr das Philosophiestudium in Österreich in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre die Möglichkeit bot, Wissen in Bezug auf das Finden von „Wahrheit“ durch Sprache zu erwerben – oder präziser gefragt: Inwieweit erlaubte ihr die Bearbeitung des Dissertationsthemas zu jener Zeit, die Frage nach dem „Finden wahrer Sätze“ in Angriff zu nehmen?

Als einer Leserin von Bachmanns Dissertation fällt mir auf, dass Heidegger darin, obgleich Titel gebend genannt, kein eigenes Kapitel gewidmet ist. Das überrascht insofern, als dessen existentialphilosophische Argumentation für ein Wesen des Menschen, das durch die Begriffe des „Seins“, des „Daseins“ und des „Nichts“ gedacht wird, immer wieder im Fokus von Bachmanns philosophischer Kritik stehen wird. Auch der Umstand, dass Heidegger dieses Wesen eng mit der Sprache, der Dichtung und dem Tod des Subjekts verband, hätte das Interesse Bachmanns – so wäre zu vermuten – als Philosophin und Schriftstellerin auf sich ziehen können. Doch Bachmann entschied sich konzeptuell gegen eine gesonderte Behandlung von Heideggers Philosophie und bevorzugte anstatt dessen, ihre Dissertationsschrift durchgehend über die argumentative Darstellung verschiedener Perspektiven der Kritik auf Heideggers Denken zu verfassen. Damit richtete sie ihr methodisches Vorgehen anhand von zu jener Zeit bereits vorhandenen, kritischen Auseinandersetzungen mit Heidegger aus, wobei sie rein schulen- und hier werkbezogen vorgeht, d.h. werkgeschichtliche oder historische Aspekte – wie z.B. Heideggers politisches Engagement für den Nationalsozialismus der im entsprechenden Zeitraum entstandenen Publikationen – wurden nicht gesondert berücksichtigt.

2 Wissen über Wahrheit als wissenschaftliche Methode

So widmete Bachmann zum Auftakt ihrer Dissertation das erste Kapitel dem „logischen Positivismus“ Rudolf Carnaps und dessen Thesen über „sinnvolle Sätze“ (Bachmann 1985b/1949, 16–24/2–10). Carnap hatte diese Thesen im Rahmen seiner neopositivistischen Theorie der *Verifikation* zur Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache im Kontext der wissenschaftlichen Weltauffassung des *Wiener Kreises* in den 1920er und 1930er Jahren entwickelt (vgl. Carnap 1931, 219–241). Danach sollte sich Philosophie auf ihre klärende und begründende Relevanz für die Naturwissenschaften beschränken. Um den Geltungsanspruch der damals vorhandenen Philosophien entspre-

chend sprachkritisch zu überprüfen, wäre es nach Carnap zunächst notwendig, alle Sätze auf Aussagen zu reduzieren, die seinem Kriterium der „Sinnhaftigkeit“ entsprächen. Letztes wäre durch die *wiederholbare Verifikation* des im Satz logisch ausgesagten Gedankens als zutreffender Sachverhalt zu belegen, und zwar auf eine „intersubjektive Weise“, das heißt, dass die Verifikation nicht nur von einer, sondern von mindestens zwei zurechnungsfähigen Personen bestätigt werden können müsste.

In dieser Hinsicht wären alle Wörter, die auf keine empirisch wahrnehmbaren Gegenstände referieren, als *bedeutungslos* und die damit verbundenen Aussagen als *unsinnig* zu erkennen; zudem sollten Sätze, deren Bestandteile nicht nach logischen Kriterien oder gegen grammatikalische Regeln verknüpft wurden, als *unsinnig* gelten, da auch sie sich der Methode der Bewahrheitung der entsprechenden Aussagen entziehen. Auch Sätze, die erfundene Wörter enthalten, wären für die Verifikation nicht tauglich und als *unsinnig* zu beurteilen.

Infolgedessen gelte es, alle Sätze der Metaphysik, insofern sie z.B. etwas über das Sein, das Daseiende, das Wesen, das Nichts oder auch über das Ding an sich etc. aussagen, als unsinnig zu beurteilen, da sie sich auf keinen empirischen Gegenstand beziehen und ihr Satzinhalt somit nicht verifizierbar sei, wozu Carnap besonders Heideggers Philosophie über das „Sein“ und „Nichts“ zählte. Ähnliches müsse aber auch auf die normativen Aussagen der *Ästhetik* (über ‚das Schöne‘), der *Ethik* (über ‚das Gute‘), der *Religion* (über ein ‚höheres Wesen‘ wie ‚Gott‘ oder den ‚Teufel‘ etc.) sowie der *Sozialphilosophie* (wie z.B. über die Werte einer Gesellschaft) zutreffen: Sie alle referieren auf keine empirischen Gegenstände und entziehen sich damit Carnaps wissenschaftlicher Methode der Bewahrheitung, sodass sie aus der philosophischen Reflexion „auszumerzen“ seien, da sie keinen Wert für wissenschaftliche Erkenntnis besitzen (Carnap 1931, 236; vgl. Bachmann 1985b/1949, 22–24/8–10).

Nach Moritz Schlick, dem Leiter des *Wiener Kreises* – so kann ergänzt werden – sollten sogar *Fragen*, die keine möglichen verifizierbaren Antworten evozieren, als „sinnlos“ erklärt werden, wobei er meinte, dass Fragen an sich keine Sätze bilden, da sie „nichts mitteilen“ würden (vgl. Schlick 1986, 171).

3 Kritik und Sprechverbot

Im Anschluss an ihre Diskussion der neopositivistischen Sprachauffassung setzt sich Bachmann in den weiteren Kapiteln ihrer Dissertation noch mit anderen philosophischen Schulen auseinander, um darüber verschiedene Denkansätze für eine Kritik an Heideggers existentialistischer Philosophie zu gewinnen. Dazu bezieht sie sich facettenreich auf Vertreter des *historischen Materialismus*, der *neokantianischen* und *idealistischen Schulen*,

der *Phänomenologie*, der *Lebensphilosophie*, der *Ontologie* sowie der *theologischen Philosophie*. Von all diesen Argumentationsweisen dürfte Bachmann allerdings am meisten der neopositivistischen Kritik an Heideggers Denken zugesprochen haben, was in der knappen, aber sehr dicht ausgeführten Zusammenfassung ihrer Dissertation deutlich wird (Bachmann 1985b/1949, 127-131/113-117), wo sie schreibt:

Von den logisch-positivistischen wie von den kritisch-idealistischen Positionen aus gesehen, muss es Vertretern einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, unzulässig erscheinen, den Zugang zur „Welt“ zu suchen, zu „transzendieren“ und in eine „Transzendenz“ (das „Nichts“) vorzustossen; einerseits, weil nur intersubjektiv verifizierbare Sätze sinnvoll seien, andererseits, weil unsere Erkenntnis, wenn auch vor aller Erfahrung, nur auf mögliche Gegenstände gehen könne und die „Dinge“ an sich prinzipiell unerkennbar seien. (Bachmann 1985b/1949, 127/113)

Angesichts der Ansprüche einer wissenschaftlich aufgefassten Philosophie nach neopositivistischem Vorbild erweist sich für Bachmann Heideggers als metaphysisch eingeschätzte Existentialphilosophie somit als unhaltbar (ibid.). Dennoch stellt sie anschließend die Frage, ob nicht trotz dieser strengen Auffassung die Berechtigung für eine immerhin „zweite Wissenschaft“ bestehen könne, die „die unaussprechbare, unfixierbare Unmittelbarkeit des emotional-aktualen Bereichs des Menschen rational zu erfassen suchen darf, wie Heidegger dies tut?“ (Bachmann 1985b/1949, 129/115). Doch auch diese Frage wird von Bachmann negativ beantwortet, insofern sie dagegen einräumt, dass „das Ergebnis immer die gefährliche Halbrationalisierung einer Sphäre“ sein würde (ibid.). Hierfür zitiert sie unterstützend Ludwig Wittgensteins letzten Satz aus dem *Tractatus logico-philosophicus*²: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein 1995, 85; vgl. Bachmanns Zitation davon 1985b/1949, 129/115). Mit dieser – wenn auch späten – direkten Bezugnahme auf Wittgenstein in ihrer Dissertati-

² Wittgensteins *Tractatus* entstand 1918 – wie ergänzt werden kann – unter dem Einfluss Gottlob Freges logischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen über die Sprache (vgl. Wittgenstein 1995, 9); ein Einfluss, der auch auf Carnaps Theorie der Verifikation zutrifft (vgl. Carnap 1929). Carnap studierte bei Frege und weist sich als sein Schüler aus (ibid.), Wittgenstein besuchte wiederum Frege 1911 in Jena, der ihm 63-jährig zum Studium bei Bertrand Russell riet (vgl. Sluga 1996, 5). Als Logiker und Mathematiker hatte sich Frege ab 1892 mit dem Problem *bedeutungsvoller Worte* und *Sätze* beschäftigt. Neben seiner Forderung nach einem folgerichtigen Verknüpfen der Satzteile *Subjekt* und *Prädikat*, plädierte er vor allem für die Berücksichtigung des Kriteriums einer empirischen und/oder wahrheitskonditionalen Gegenständlichkeit von Wörtern, worunter er als erstes die Existenz von *sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen* oder deren *Eigenschaften (Begriffe)* sowie als zweites die Existenz der *Zahlen* verstand. Davon unterschied er im Weiteren den „Sinn“ eines Wortes als die *Art seines Gegebenseins* in der Sprache sowie die persönlichen oder individuellen „Vorstellungen“ eines Individuums über diesen Gegenstand (vgl. Frege 1994, 40–65, vgl. Waniek 2000, 76–93).

on³ gelingt es Bachmann, nicht nur ihr eigenes, mit Carnap und Kraft entwickeltes Urteil in Bezug auf das Ideal wissenschaftlicher Erkenntnis zu bekräftigen, sondern darüber hinaus sich auch im Sinne einer *Ethik wissenschaftlichen Sprechens* gegen die Möglichkeit einer solchen „zweiten Wissenschaft“, die die verschiedenen Existenzbereiche des Subjekts begrifflich erfassen und reflektieren könnte, auszusprechen. Damit erlangt Wittgensteins Maxime bei Bachmann den Stellenwert eines Sprechverbots, denn auch wenn – wie sie einräumt – die Grunderlebnisse, um die es in Heideggers Existentialphilosophie gehe, im Menschen wohl lebendig und nach Aussage drängen würden, wären diese letztlich nicht rationalisierbar, sodass Versuche, sie wissenschaftlich darzustellen, zum Scheitern verurteilt wären. Konkret wirft sie Heidegger dabei vor, dass diesem mit seiner Philosophie die menschliche Existenz bloß zur Vergegenständlichung und zu Gedankengebilden geronnen wäre, letztere jedoch mit dem Verstand erfasst werden müsste, um aus dem Werk heraus zu den Lesern zu finden (ibid.): „Zum Vollzug aber“, so schließt sie ihren Gedankengang, „kommt man beim Sprechen über die Existenz nicht, sondern es bleibt beim Sprechen darüber, beim „Gerede“ über feinfühlig bemerkte aesthetische Tatbestände, wie zum Beispiel über das „Gerede“ selbst“ (Bachmann 1985b/1949, 129/115).

So stuft Bachmann Heideggers Philosophie schlussendlich als ein „Gerede über das Gerede“ (ibid.) ein; eine Einschätzung, die sie mit dem Sozialphilosophen Julius Kraft teilt, der in Heideggers „Darstellung des Geredes“ das „uneingeschränkt Positive“ und das „innerste Wesen“ von dessen Existentialphilosophie erkennt (vgl. Kraft 1932, 107, zitiert nach Bachmann 1985b/1949, 129 und 144/115 und 124f.).

Halten wir kurz die Schritte, über die Bachmann hier ihre Argumentation für eine Kritik an Heideggers Philosophie entwickeln konnte, fest:

(1.) Bachmann schließt sich zunächst dem neopositivistischen Ideal wissenschaftlichen Sprechens mittels einer logisch-empirischen Wahrheitsfindung durch die Beschränkung auf sinnvolle Sätze mit konsensuell zutreffenden Aussagen über Gegenstände der äußeren Welt an und kritisiert infolge Heideggers Thesen über das Sein und das Nichts als metaphysische und somit unwissenschaftliche Aussagen, die ohne Erkenntniswert für die Philosophie seien.

³ In Bachmanns Dissertation ist Wittgensteins *Tractatus* (1918) jedoch von Anfang an indirekt präsent, da er von Carnap in jenem Aufsatz, auf den sich Bachmann für ihr erstes Kapitel zentral beruft, als grundlegend für die sprachkritische Methode der *Verifikation* ausgewiesen wurde (vgl. Carnap 1931, 222, 224, 236). Drei Jahre nach ihrer Dissertation begann Bachmann, mehrere Essays zu verfassen, in denen sie sich mit dem Denken von Wittgenstein auseinandersetzte, wofür sie sowohl seinen *Tractatus* als seine späteren *Philosophischen Untersuchungen* (1945–1949) berücksichtigte. Darüber hinaus regte Bachmann zur Publikation des *Tractatus* im Suhrkamp-Verlag an (vgl. Bachmann 1983e, 135f.).

(2.) In einem weiteren Schritt spricht sie sich gegen die Möglichkeit einer „zweiten Wissenschaft“ im Sinne einer *wissenschaftlichen Theorie der Existenz* aus, insofern sie eine Rationalisierung derselben für unmöglich hält.

(3.) Gemäß dieser von ihr erachteten Unmöglichkeit wirft sie Heidegger sodann vor, mit seiner Existentialphilosophie nur gefährliche Halbrationalisierung zu betreiben. Um den Sinn des Gesagten erfassen zu können, müssten sich die Lesenden nämlich ein Werk rational erschließen – was also heißt, dass Bachmann mit dem Kriterium des ‚rationalen Erfassens von Sinn‘ hier das empirisch und mehrheitlich überprüfbare Bewahrheiten von Aussagen über Gegenstände der äußeren, nicht aber der ‚inneren‘ (wie z.B. der psychischen) Welt des Subjekts in Bezug auf dessen Existenz meint.

(4.) Von hier aus schließt Bachmann weiter, dass das Sprechen über die Existenz nicht der Vollzug der Existenz selbst sei. Hierbei ist meines Erachtens bemerkenswert, dass Bachmann aufgrund ihrer bereits bestehenden Erfahrung als Schriftstellerin das Sprechen nicht als eine Form der menschlichen Existenz in Erwägung zieht.

(5.) Infolgedessen beurteilt Bachmann das Sprechen über Existenz als nichts Anderes als Gerede, sodass Heideggers existenzialphilosophische Reflexionen über das Gerede als ein „Gerede über Gerede“ einzuschätzen sei (Bachmann 1985b/1949, 129/115) und somit weder wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch noch philosophischen Erkenntniswert besitze.

(6.) Zusammenfassend entspricht damit Heideggers Philosophie nach Bachmann nicht nur nicht den neopositivistischen Anforderungen wissenschaftlichen Philosophierens, sondern erweist sich zudem als „inadaquat für den Ausdruck eines Lebensgefühles, welcher nach Ansicht mancher Autoren der Metaphysik überlassen werden“ (ibid.) sollte, da sie „intellektuelle Erkenntnis im Bereich der Philosophie“ entwertet und an Stelle des Verstandes ein „Erleben“, „eine Stimmung (die Angst) einsetzt, um den Zugang zur Wirklichkeit zu bekommen“ (Bachmann 1985b/1949, 127/113).

4 Die Wahrheit aussagen oder ausdrücken?

Mit dieser Heidegger-Kritik hat die zweiundzwanzigjährige Philosophin Bachmann sowohl differenziert ihr vielfältiges Wissen über die Gegenwartsphilosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter Beweis gestellt, als auch sich als eine strikt argumentierende Adeptin der neopositivistischen Wiener Schule erwiesen. Dennoch schließt Bachmann ihre Dissertation *nicht* mit diesem Urteil über Heideggers Philosophie ab. Etwas muss sie dazu gedrängt haben, über diese Kritik noch hinaus zu gehen, und ich denke, dass dieses Anliegen ihrer bereits vorhandenen Erfahrung als Poetin und Dichterin geschuldet war. So scheint es ihr wichtig gewesen zu sein, am Ende ihrer philosophischen Arbeit noch

die Kunst im Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und menschlicher Existenz zu verorten. Hierzu zitiert sie erneut Carnap, wo dieser auf die Relation von Kunst und Wissenschaft zu sprechen kommt: Den konkreten Anlass dafür bot ihm der *Glaube* und die *Intuition* des Menschen, die er als Lebensgebiete mit jenen der *Lyrik* und der *Erotik* verglich, um diese sodann allesamt dem *Irrationalen* zuzuordnen. Man könne über sie nämlich weder ein positives noch ein negatives Werturteil aussprechen, sodass sie inhaltlich von der wissenschaftlichen Philosophie strikte zu trennen wären (vgl. Carnap 1928, § 181, 256f., zitiert nach Bachmann 1985b/1949, 130/116).

Bachmann, die gerade die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie der menschlichen Existenz und damit auch von Subjektphilosophie gemäß der neopositivistischen Doxa in Abrede gestellt hat, hinterfragt an dieser Stelle nicht, ob es zutreffend ist, die Kunst dem *Irrationalen* zuzuordnen, sodass sich deren eventuell *eigener Wahrheitsanspruch* in nichts z.B. vom Delir oder von wahnhaften Halluzinationen unterscheiden würde. Dennoch unterwirft sie sich hier aber auch nicht schweigend dem von ihr zuvor mit Wittgenstein geforderten Sprechverbot. Vielmehr konfrontiert sie in ihren weiteren Ausführungen Carnaps Differenzen ignorierende These kontrapunktisch oder, wenn man so will, Einhalt gebietend, mit der Komplexität der Sprache und der Kunst selbst, und zwar sowohl anhand des Hinweises auf ein Gemälde als auch durch die Präsentation eines Gedichts – in dem Sinne, dass, wenn schon alles Sprechen über die Existenz des Menschen, weil jenseits der *Verifikation*, als unsinnig, unwissenschaftlich und sogar als irrational einzustufen sei, es dann doch immerhin der Kunst vorbehalten sein müsse, dem Bedürfnis des Menschen nach Ausdruck dieses anderen Wirklichkeitsbereichs uneingeschränkt nachzukommen: So könne man im erschütternden Bild von Francisco de Goya *Kronos verschlingt seine Kinder* der Gewalt des Grauens ansichtig werden, will man dem „nichtenden Nichts“ von Heidegger doch noch begegnen; und sie beendet ihre Dissertationsschrift mit nicht weniger als mit einer poetischen Auseinandersetzung des „modernen Menschen“ mit der „Angst“ vor dem Abgründigen des Sprechens und des Erkennens in dieser Welt, indem sie Charles Baudelaires Sonett über den Abgrund *Le Gouffre* von 1862 (Baudelaire 1961, 189–190) zitiert und für sich selbst sprechen lässt:

Le Gouffre

Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant.
 – Hélas ! tout est abîme, – action, désir, rêve,
 Parole ! et sur mon poil qui tout droit se relève
 Maintes fois de la Peur je sens passer le vent.
 En haut, en bas, partout, la profondeur, la grève,
 Le silence, l'espace affreux et captivant...

Sur le fond de mes nuits Dieu de son doigt savant
Dessine un cauchemar multiforme et sans trêve.

J'ai peur du sommeil comme on a peur d'un grand trou,
Tout plein de vague horreur, menant on ne sait où ;
Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres,
Et mon esprit, toujours du vertige hanté,
– Ah ! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres !
(Baudelaire, zitiert nach Bachmann 1985b/1949, 130f./116f.)

Mit diesem Gedicht hat Bachmann gegen die von Carnap neopositivistisch vertretene Auffassung nun doch noch deren ‚Anderes‘ – nämlich die von ihm behauptete irrationale Zeichenpraxis der Kunst – zur Sprache gebracht. Nicht unbedeutend scheint mir dabei, dass sie das Gedicht in der französischen Originalsprache wiedergibt, wodurch sie nicht nur den Diskurs, sondern auch in eine andere Sprache als die des *Wiener Kreises* wechselte. Dementsprechend könnte auch fast der Eindruck entstehen, dass dasjenige, das für Bachmann im deutschsprachigen wissenschaftstheoretischen Diskurs untersagt ist, besser in einer anderen, nämlich in der französischen Sprache ausgedrückt werden könnte. Spätestens aber wenn man Baudelaires Verse, die dieser im Namen Blaise Pascals schrieb – der vom *Abgrund* alles Erkennens sowie von seiner Furcht vor dem ewigen Schweigen der unendlichen Räume des Universums in seinen *Pensées* 1669 berichtet hatte (Pascal 1968, §206, 428)⁴ – ins Deutsche überträgt, muss den Lesenden gewahr werden, dass Bachmann mit der Wahl dieses Poems am Ende ihrer Dissertation jenes Thema ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, das sie zuvor in ihrer sprachphilosophischen Reflexion mit Schweigen belegt hatte: Die Rede ist hier nämlich – so schon vorweg meine These – von der angstvollen Erfahrung des Subjekts inmitten einer abgründigen und mitunter unheimlichen, zugleich aber auch anziehenden Welt, die Geist und Begehren niemals ganz erfassen können, was aber dennoch mitteilbar wird, wenn man sich dem *unumgebbaren Gespaltensein* in *Bewusstes* und *Unbewusstes* durch *sprachlichen Ausdruck* stellt; dies gelingt, indem man Subjektiles („Tat“/„action“) und die ‚Gegenstände der inneren Welt‘ („Begehren“/„désir“ und „Traum“/„rêve“) durch Rede („parole“) bzw. Schrift mit den Gegenständen der äußeren Welt („Wind“/„vent“, „Raum“/„espace“, „tiefe Nacht“/„fond de nuits“, „Zahlen“/„nombres“ und „Lebewesen“/„êtres“) verbindet. Dadurch können psycho/somatisch erfahrbare Phänomene wie Furcht, Schrecken und Schwindel („peur“, „horreur“, „vertige“) als Folge einer fragil angelegten, menschlichen

⁴ Pascal: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.“ Dt.: „Das ewige Schweigen der unendlichen Räume macht mich fürchten“ (Übersetzung E. L.-W.).

Existenz sowie einer stückhaft und fraglich bleibenden Erkenntnis über die Räume ihres Außens als verschränkte verständlich werden.

In diesem Sinne könnte man auch mit Charles Sanders Peirces Lehre der *Phaneroskopie* – die auf dem griechischen *phaneron* im Sinne des *Sich-Zeigenden*, *Sich-Offenbarenden*, *Sich-Verdeutlichenden* und *Sichtbaren* beruht – darauf hinweisen, dass in dieser poetischen Rede die *subjekt-, objekt- und umweltbezogenen Phänomene* als *gleichberechtigte Gegenstände* der menschlichen Wahrnehmung und Reflexion Berücksichtigung finden (vgl. Peirce 1993, 51–54).⁵ Doch Bachmann zeigt mittels des poetisch verdichtenden Zusammenspiels des Gedichts den Leser_innen ihrer Dissertation noch mehr auf: nämlich die Einsicht der Autoren Baudelaire und Pascal, dass der Leidenschaft nach der „ganzen Wahrheit“ sowie auch dem Subjekt selbst *Grenzen* gesetzt sind,⁶ da Begehren und Verlangen nach einem *souveränen Wissen* eben auf ein Sprechen angewiesen sind, das der Spaltung in *Geist* und *Alp/Traum* – und somit, wie bereits angekündigt, der *Differenz* von *Bewusstem* und *Unbewusstem* – unterliegt. Des Menschen Zuflucht zu Zahlen und Kategorien, um sich und die Wesen oder Dinge in der realen und mitunter fremd oder gefährlich erlebten Welt, die ihrerseits einem unendlichen Universum zugehört, ganz erfassen zu wollen, wird deshalb letztlich unbefriedigend ausfallen;⁷ es sei denn, es gelingt, die abgründige Erfahrung von Grenze und Gespaltensein in der Rede *auszudrücken*, so dass das Schweigen über gerade noch ‚Unsagbares‘ doch noch gebrochen werden kann – etwas, das, wie das Gedicht Baudelaires belegt, besonders durch die *poetische Rede* gelingen kann:

⁵ Peirce entwickelte 1903 im Rahmen seiner Lehre der *Phaneroskopie* ein erkenntnistheoretisches Modell, das mit einer *universalen Kategorienlehre* (*Erstheit*, *Zweitheit* und *Dritttheit*) erlaubt, die allgemeinen Voraussetzungen von sowohl gedanklichen als auch phänomenologischen Aspekten im Verhältnis Subjekt, Objekt und Umwelt zeichentheoretisch zu erfassen. Dadurch kann die verschiedenartige Qualität von Sprache und Symbolen, gegenständlicher Wahrnehmung, körperlichen Eindrücken und psychischen Empfindungen durchgängig bestimmt und reflektiert werden (vgl. Laquière-Waniek 2021, 228–240).

⁶ Siehe dazu Bachmanns Anmerkung in ihrem Essay über Wittgenstein *Logik als Mystik* (der vermutlich zwischen 1952 und 1953 entstand), worin sie Wittgenstein mit Baudelaire und Pascal anhand des Gedichts *Le Gouffre* (dt. *Der Abgrund*) verglich: So gleiche Wittgenstein, der seiner „Leidenschaft nach der ganzen Wahrheit“ [sic!] nur „die formelhafte ‚ewige‘ Wahrheit der Logik“ anbieten konnte, den beiden genannten, anderen Autoren insofern, als auch diese die Einsicht bekundet haben, dass der Erkenntnis Grenzen gesetzt sei, was in der letzten Zeile des Gedichts durch die als mangelhaft empfundene Zuflucht zu den Zahlen und durch ein stets begrenztes Wissen über die Lebewesen ausgedrückt werde (vgl. Bachmann 2005a, 78; kursive Hervorhebungen durch mich, E. L.-W.).

⁷ Siehe dazu Bachmann 1954 bekräftigend, wo sie in diesem Sinne Pascal zitiert: „Der letzte Schritt der Vernunft ist die Erkenntnis, dass es eine Unendlichkeit von Dingen gibt, die sie übersteigt“ (Pascal 1669, nach Bachmann 2005c, 137); diese Einsicht habe Wittgenstein mit Pascal geteilt (ibid.).

Der Abgrund

Pascal sah, wo er ging, des Abgrunds Spalt.
 Abgrund ist alles uns, Tat, Traum, Verlangen, [Rede];⁸
 Wie oft hob sich mein Haar in starrem Bangen,
 Durchschauerte mich Grauen eisig kalt!

In Höh'n und Tiefen, wo kein Ton mehr hallt,
 In Ländern, furchtbar und doch voller Prangen,
 Ist Gottes Hand durch meinen Schlaf gegangen,
 Ein Schreckbild malend, grausam, vielgestalt.

Ich fürchte mich vorm Schlaf, dem schwarzen Tor,
 Das Unheil birgt, wenn man den Weg verlor:
 Die Ewigkeit blickt starr durch alle Scheiben.

Mein Geist, hintaumelnd an des Wahnsinns Sumpf,
 Beneidet, was da fühllos, kalt und stumpf.
 – Ach, immer bei den Zahlen, Dingen bleiben!
 (Baudelaire 1862, in der Übersetzung durch Therese Robinson 1925)

5 Unterschiedliche Arten, das Wort Wahrheit zu gebrauchen

Von dieser meines Erachtens als Schlüsselstelle einzuschätzenden Behandlung des Themas eines *wahren Sprechens* bzw. *Schreibens* aus dürfte sich Bachmann in ihren nachfolgenden Arbeiten somit alles andere als zufällig vor allem *literarisch* mit den verschiedenen Arten, das Wort Wahrheit zu gebrauchen, beschäftigt haben.⁹ So findet man zwölf Jahre nach Fertigstellung ihrer Dissertationsschrift z.B. in ihrer Erzählung *Ein Wildermuth* von 1961 (Bachmann 2006a, 214–252) eine dichterische Auseinandersetzung mit der Wahrheit, deren ‚strauchelnder Held‘ ein alternder Richter ist, der angesichts des Falles eines Vatermörders mit gleichem Namen dazu gedrängt wird, das *Ideal einer einzigen, objektiven* sowie *restlos beweisbaren Wahrheit* zu hinterfragen: Berichtartig beschreibt Bachmann, wie der Richter für die Rechtsfindung versucht, den Angeklagten und die Zeugen vor Gericht zu Aussagen zu bringen, die Aufschluss über den tatsächlichen Tathergang des Mordes geben könnten, was jedoch an den Widersprüchen in und zwischen den Aussagen scheitert und den Richter zunehmend in eine existenzielle Krise schlittern lässt.

⁸ In Robinsons deutschsprachiger Übersetzung von Baudelaire's Gedicht fehlt in der dritten Zeile – vermutlich aus klanglichen bzw. ästhetischen Gründen – das Wort „Rede“ (für „parole“). Da dieses Wort jedoch einen wichtigen inhaltlichen Bestandteil der Themenstellung des Gedichts ausmacht, habe ich es in der Zitation oben in Klammer wieder eingefügt.

⁹ Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Höller (1999, 66–68) mittels seiner biographischen Recherche.

Um doch noch zu einem wahrheitsgemäßen Urteilsspruch zu kommen, zieht der Richter dem Prozess schließlich einen *internationalen Fachexperten* hinzu, der klären soll, ob ein am Tatort gefundener, abgetrennter Knopf dem Kleidungsstück des Mordopfers entstamme, sodass dieser als Beweismittel für einen Kampf des Angeklagten mit dem Opfer und somit als ein Indiz für dessen Schuld verwendet werden könnte. Doch auch mit dieser *neuesten wissenschaftlichen Methode* der *Knopfanalyse* kann die Frage nach der Wahrheit von Schuld und Unschuld im Gerichtsprozess nicht eindeutig entschieden werden, da der Experte lediglich von einer *Wahrscheinlichkeit* in Bezug auf die *Identität* des besagten Knopfes ausgehen will,¹⁰ was den Glauben im Gerichtssaal an eine einfache Wahrheitsfindung allgemein erschüttert. Diese Ungewissheit will der Staatsanwalt nun seinerseits abwehren, indem er im Gegensatz dazu mit schneidender Stimme die „unüberschaubaren, einfachen, harten Tatsachen“ einmahnt, was den Richter unerwartet in einen lauten *Schrei* ausbrechen lässt, doch endlich mit der Wahrheit aufzuhören, sodass der Prozess abgebrochen werden muss (vgl. Bachmann 2006a, 225f.).

Der Richter aber zieht sich fortan in die Behandlung eines „Nervenarztes“ zurück und beginnt, über die ihm selbst unerklärlichen Gründe für seinen Schrei nachzudenken.¹¹

¹⁰ Auch bei einer internationalen Tagung des *Wiener* und des *Berliner Kreises* 1929 stand das *Problem der Wahrscheinlichkeit* im Zentrum der Diskussion, die aufgrund gewisser thematischer Ähnlichkeiten mit Bachmanns *internationalen, wissenschaftlichen Knopfexperten* die Frage auftauchen lässt, ob sich die Figur dieses Professors nicht einer literarischen Referenz auf jenes historische Ereignis verdanken könnte. Auch dort argumentierte nämlich Hans Reichenbach – und zwar gegen Carnaps anders lautende These – dafür, dass die Wahrscheinlichkeitstheorie im Rahmen der klassischen Logik von *wahr* oder *falsch* keine Aufklärung finden könnte. Zudem müsste ihr Erkenntnisanspruch nach Carnap – da jegliche Wahrscheinlichkeitsaussage über die Zukunft mehr ist als ein bloßer Bericht über Vergangenes – als *sinnlos* eingeschätzt werden. Nun hätten Erkenntnistheoretiker aber nicht die Aufgabe, über Wahrscheinlichkeitsaussagen zu Gericht zu sitzen, sondern wären vielmehr dazu verpflichtet, die Erkenntnis so zu nehmen, wie sie sei, um zu sehen, was für Operationen in ihr vorliegen. Reichenbach spricht sich deshalb für das Zulassen von Wahrscheinlichkeitsaussagen, die im Rahmen der klassischen Logik *unentscheidbar* sind, aus, da es eine *induktive Entscheidbarkeit* gebe, so wie es das tatsächliche Verhalten eines jeden Menschen beweise, woran nichts Unmoralisches liege: Auch die Aussage eines vereidigten Zeugen vor Gericht dürfe in diesem Sinne über den unmittelbaren Wahrnehmungsbestand hinausgehen. Reichenbach plädierte deshalb schlussendlich ausdrücklich für einen *induktiven Wahrscheinlichkeitsbegriff*, ohne den die Physik nicht auskommen könne; man könne nämlich von keiner Messung sagen, sie habe *eindeutig* zu einem bestimmten Resultat geführt, sondern nur, *sie habe dieses Resultat mit Wahrscheinlichkeit festgestellt* (vgl. Reichenbach, in: Carnap 1930, 14f., 31; vgl. Bachmann 2005b, 32f.). Ergänzt soll weiters werden, dass Reichenbach induktiver Lösungsansatz auf Pascal – den Bachmann für die „Feinheit seines Geistes“ als „großen Denker“ schätzte (vgl. Bachmann 2005c, 135) – zurückgeht, insofern dieser zur Entwicklung eines mathematischen Verständnisses der Wahrscheinlichkeit durch kombinatorische Überlegungen zum Glücksspiel wesentlich beigetragen hatte.

¹¹ Thomas M. Seibert (2019, 185–195) verbindet auf Grund des abbruchhaften Wendepunkts, den der Schrei des Richters und Oberlandesgerichtsrat Anton Wildermuth vor Gericht in Bachmanns Erzählung auslöst, diesen mit dem Fall des sächsischen Senatspräsidenten Daniel Paul Schreber: Auch Schreber sollte sich nämlich aus psychischen Krankheitsgründen – zu denen das Symptom eines „Brüllwunders“ zählte – seiner Amtstätigkeit entziehen und in die Behandlung eines „Nervenarztes“ begeben, um einen persönlichen Bericht zu verfassen: Seine *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903) wurden sodann vor allem durch Freuds psychoanalytischer Interpretation (1999c/1911) einer großen Leserschaft bekannt.

Ab dieser Stelle wechselt Bachmann von der bislang berichtenden Erzählperspektive der dritten Person in jene der ersten: So versucht sich das Ich des Richters ab nun, an die Suche nach der Wahrheit im *eigenen Leben* zu erinnern: Diese reicht vom zwanghaften Anspruch des protestantischen Vaters selbst bei unbedeutenden Anlässen, „nichts Anderes als die reine Wahrheit zu sagen“, bis zum hoffnungsvollen Studium der Rechtswissenschaften und schließlich zu den ersten ernüchternden Berufserfahrungen als Richter; denn dort geht es weniger um das Wissen rechtlicher Wahrheitsfindung als vielmehr um das Erlernen einer bestimmten beruflichen Performance, die dem Prestige und zugleich der Vorsicht vor politischen Einflussnahmen durch Personen in Machtpositionen dient.¹² Aber auch bei der ‚bloß‘ persönlich erfahrbaren „Wahrheit im Fleische“, die ihm später in der Begegnung mit einer Kellnerin vom Land zuteilwerden sollte, wird er letztlich versagen, dieser wahrhaftig nachzukommen, da er aus standesgemäßen Gründen eine oberflächliche Ehe vorzieht, sodass ihm alternd nichts Anderes übrig bleibt, als melancholisch auf seine „letzte Wahrheit“ zu warten, auf den eigenen unausweichlichen Tod (vgl. Laquière-Waniek 2007, 21–31).

Kurz: man findet in dieser Erzählung Bachmanns – und dies durchaus im Sinne der *Sprachspiele* oder *Lebensformen* des späteren Wittgensteins, wonach die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache sei (Wittgenstein 1995, 262; vgl. Bachmann 2005a, 84; Bachmann 2005c, 139) – verschiedene Arten, das Wort *Wahrheit* zu gebrauchen: Diese reichen vom objektiven Anspruch, dass eine *Aussage der jeweiligen Tatsache zu entsprechen habe* (wie z.B. im Bericht über den Tathergang in der Gerichtsverhandlung), zum *kollektiven Performativ des Bedeutungsgenerierens* (wie z.B. in der Ausbildung, wo es um die Frage geht, wie man zu einem Richter ernannt wird) weiter zum *appellativen und emotiven Akt des die Wahrheit-Ausdrückens* (wie z.B. angesichts des Schreis des Richters im Gericht, endlich mit der Wahrheit aufzuhören) bis hin zur *singulär erfahrbaren Wahrheit des sexuellen Begehrens* nach einem Anderen (der „Wahrheit im Fleische“), die nach Lebensgestaltung verlangen könnte, sowie zur Wahrheit eines *existentiell bedingten Voraussagbaren* (wie hier die Begrenzung des eigenen Lebens durch Tod).

¹² Von hier aus entwickelte Till Breyer seine Lektüre über die in Bachmanns Erzählung(en) auffindbare „Erschöpfung des Rechts“ (2019), die er in direktem Zusammenhang mit der nicht aufgearbeiteten Geschichte des Nationalsozialismus in der österreichischen Nachkriegsgesellschaft bringt.

6 Verschiedene Wahrheitsauffassungen und die Plurifunktionalität der Sprache

Wie aber könnte man nun die von Bachmann in der Erzählung vorgenommene, literarische Beschreibung verschiedener Arten, das Wort *Wahrheit* zu gebrauchen, in konzeptioneller Hinsicht noch besser verstehen? Zum einen findet man hier ein Wahrheitsverständnis, das sich an die *gegenständliche Referenz* von Sprache knüpft, im Sinne von zu überprüfenden Aussagen, die einen *Sachverhalt zutreffend* bzw. *adäquat* wiedergeben und/oder Handlungen folgerichtig als Tatsachen schildern; zum anderen lässt sich hier aber auch ein Wahrheitsverständnis finden, das mit der *subjektkonstituierenden* und *welterschließenden* Funktion von Sprache und Zeichen zusammenhängt, und zwar im Sinne einer erst zu *entschleiern* bzw. erst zu *entdeckenden Wahrheit*, die der *Form*, der *Gestaltung* und dem *Ausdruck* der Rede des Subjekts zugrundeliegt und die die Bedeutung des Gesagten wesentlich mitbestimmt.¹³ Damit wird eine Unterscheidung von *zwei verschiedenen Wahrheits-* und zugleich auch *Sprachauffassungen* ersichtlich, die Bachmann in ihrer Dissertation zwar nicht explizit via Begriff reflektierte, die sie dort jedoch bereits über das schon erwähnte *Spannungsverhältnis* zwischen der neopositivistischen Methode der Wahrheitsfindung Carnaps und dem poetischen Wahrheitsanspruch von Baudelaires Gedicht, das die existenzielle Bedingtheit des sprechend/erkennenden Subjekts nicht verschweigt, sondern beschreibend ausdrückt, in Szene zu setzen und damit sichtbar zu machen wusste.

Dass Heidegger im Rahmen seiner Philosophie mittels der Kriterien der *Übereinstimmung von Aussagen* („*Adaequatio*“) versus des „*Sich-Zeigenden*“ bzw. des „*Entbergenden*“ der Rede in ähnlicher Weise auf diese zwei unterschiedlichen Arten, Wahrheit mittels Sprachfindung zu begreifen, hingewiesen hatte (vgl. Heidegger 1972, 214–229), nützte Bachmann für ihre philosophische Reflexion in ihrer Dissertation jedoch nicht, wie Friedrich Wallner in seinem Nachwort zur Herausgabe derselben anmerkte (vgl. Wallner 1985, 180).

Man könnte nun weiters erhellend auf John Austins *Theorie der Sprechakte* hinweisen, worin *verschiedene Gebrauchsweisen der Sprache* bestimmt werden: Diese reichen vom *Sich-auf-etwas-als-wahr-oder-falsch-Beziehen* (das sind die konstativen bzw. behauptenden Aussagen oder Berichte) bis zum *performativen Hervorbringen von Sprechhand-*

¹³ Vertreter der *welterschließenden Sprachauffassung* findet man z.B. in Johann Gottfried Hamann, Johann Gottfried von Herder, Wilhelm von Humboldt und Ferdinand de Saussure; bezüglich der subjektkonstituierenden *Wirkung von Sprache* im *gesellschaftlichen Kontext* z.B. in: Louis Althusser, Judith Butler, Sigmund Freud und Jacques Lacan (vgl. Waniek 2000, 76–93 sowie Laquière-Waniek 2009, 166–198).

*lungen*¹⁴ (wie z.B. durch Fragen, Bitten, Warnen, Befehlen, Verkünden, Rufen, Taufen, Angeloben, Wetten, Heiraten, Vererben, Diplomieren, Rechtsprechen, Krieg deklarieren etc.), wobei für Letztere nicht die Kriterien wahr oder falsch, sondern die des *Glückens* oder *Mißlingens* entscheidend sind (vgl. Austin 1998, 36–45). *Die-Wahrheit-sagen* in einem referentiellen und behauptenden Sinne stellt demnach bloß eine bestimmte und somit eingeschränkte Gruppe von Sprechhandlungen dar. Darüber hinaus relativierte Austin den Gegensatz zwischen den *konstativen* Aussagen und den *performativen Sprechakten*, indem er darauf hinwies, dass bei genauer Betrachtung auch den wahrheitskonditionalen (und damit den verifizier- und falsifizierbaren) Aussagen eine performative Funktion zukommen könne, wie dies sein Beispiel „Auf dem Feld steht ein Stier!“ zeige, da man dieses – je nach der Intention des Sprechenden – einerseits als eine wahr oder falsch zu beurteilende Aussage und andererseits als eine Warnung deuten könne (vgl. Austin 1998, 52).

Dass die Sprache *plurifunktional* und auch *multimodal* beschaffen ist, erkannte seinerseits Roman Jakobson aufgrund seiner strukturalen sprachwissenschaftlichen Analyse, was Elmar Holenstein wie folgend auf den Punkt brachte:

Die Sprache erlaubt [nach Jakobson] mit ihrer prädikativen Struktur nicht nur wahre und falsche Aussagen. Sie ermöglicht auch – mit diversen Mitteln – verschiedene Modi, mit denen sich die Kommunikationspartner auf die Gegenstände ihrer Rede beziehen. Diese können seiend, nichtseiend, möglich, wahrscheinlich, fraglich, notwendig, ferner vergangen oder zukünftig u. dgl. mehr sein. (Holenstein 1979, 21)

Die Plurifunktionalität der Sprache wird nach Jakobson vor allem aber durch die Poesie bzw. durch die *Wortkunst* sichtbar, da diese nicht eine zusätzliche Funktion der Sprache ist, sondern vielmehr die Multifunktionalität der Sprache nützt (ibid.). Auch irrt – meines Erachtens –, wer wie Carnap behauptet, dass für die Poesie das Fehlen von außersprachlicher Referenz grundlegend sei, da es bei ihr nach Jakobson vielmehr um „die Ambiguisierung von Bedeutung und/oder Referenz“ geht (vgl. Jakobson 1979, 110f., Holenstein 1979, 23f.). Damit verdankt sich die Poesie weder einem (irrationalen) Romantizismus, noch einem (intuitiven) Geschenk des Himmels, sondern vielmehr dem Umstand, dass das *Zeichen* hier *nicht* mit dem *bezeichneten Gegenstand verschmilzt*. Diese Antinomie ist für Jakobson unabdingbar, damit das Realitätsbewusstsein des Subjekts nicht abstirbt (vgl. Jakobson 1979, 79, 110) – was in anderen Worten heißt, dass mittels

¹⁴ Performative Äußerungen umfassen nach Austin (Vorlesungen 1955) Fälle, in denen etwas sagen etwas tun heißt, bzw. in denen wir etwas tun, *dadurch* daß wir etwas sagen oder *indem* wir etwas sagen (Austin 1988, 35).

der Befragung der Zeichen und deren Bedeutung der Blick des Subjekts auf die Welt und die Gesellschaft erneuert werden kann.

7 Die Wahrheit des Subjekts als begehrendes

Jakobson verdanken wir darüber hinaus die *Unterscheidung* zwischen (1.) dem *Sprechakt* bzw. *Sprechereignis* und (2.) dem berichteten Geschehen im Sinne des *Gegenstands der Rede*¹⁵ (vgl. Jakobson 1995, 390). Diese Unterscheidung nützte Jacques Lacan in der Folge für die Psychoanalyse, um hier strukturell zwischen (1.) dem *Subjekt des Aussagens* („*sujet de l'énonciation*“) und (2.) dem *Subjekt der Aussage* bzw. *des Ausgesagten* („*sujet de l'énoncé*“) unterscheiden zu können¹⁶ (vgl. Lacan 1958-1959, 135f. sowie 1996, 364). Zweites entspricht dem *Thema* (bzw. dem Inhalt) der Aussage, erstes hingegen meint den (oftmals) *unbewusst* entstehenden *Ausdruck* des Subjekts beim Sprechen in Bezug auf das, was es sagt. Dieser Ausdruck, der also im *Sprechakt* entsteht, kann den Inhalt der Aussage wiederum bekräftigen, in Frage stellen oder auch subvertieren, ja gegebenenfalls sogar konterkarieren, wie man dies z.B. von den *Versprechern* bei Sigmund Freud (1999a/1904, 61–117) her kennt.

Da der Mensch nach Lacan ein *Sprechwesen* (*parlêtre*) ist, ist er dieser Aufteilung (*division*) in *Bewusstes* und *Unbewusstes* unweigerlich unterworfen, wobei die Psychoanalyse die beiden Teile im Sinne eines *Spaltes* oder *Risses* (*fente*) sowie die damit verbundenen Verdrängungen etc. in einer *Sprechkur* durch *freie Assoziation* bewusstmachen kann. Und auch die *Wortkunst* – so könnte man hier vergleichend anknüpfen – kann selbigen Spalt *in Szene setzen* und durch den *poetischen Gebrauch der Sprache* ausdrücken und hörbar machen.

In diesem Kontext entwickelte Lacan die These, dass das Subjekt gemäß dieser Aufspaltung einerseits mit seinen Aussagen über ein *bewusstes Wissen* verfügt und andererseits über die *Ausdrucksebene* – auf der er auch die Symptome situierte – Zugang zu seiner *unbewussten Wahrheit* finden kann; eine Aufspaltung, die Bachmann, wie zuvor schon erwähnt, am Ende ihrer Dissertationsschrift von Seiten der Kunst mit Baudelaires Poem ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte, insofern dieses Pascals bange Einsicht in den allgegenwärtigen *Abgrund* der *inneren* und *äußeren* Welten des Menschen auszudrücken weiß. Ich erinnere: Über die poetische Inszenierung des „Abgrunds Spalt“ zwischen hier

¹⁵ Meine Übersetzung ins Deutsche, E. L.-W.

¹⁶ Diese Unterscheidung Lacans wird in das Deutsche üblicherweise mit *die Spaltung* in ein *Subjekt der Aussage* und in ein *Subjekt des Aussagens* übersetzt, wobei Spaltung hier erkenntnistheoretisch im Sinne einer konstitutiven Aufteilung des Subjekts in Bewusstes und Unbewusstes zu verstehen ist und nicht mit Freuds Begriff der *Abspaltung* als einer bestimmten psychischen (bzw. unbewussten) Abwehrform des Subjekts verwechselt werden sollte.

„Tat“ und dort „Alp/Traum“, hier „Verlangen“ bzw. „Begehren“ und dort „Rede“ und „Geist“ – kann sich das Subjekt über den Angst/erregenden Blick auf eine ihm fremde Welt in diesem Gedicht konstituieren.

Aber auch den *symptomalen Effekt* dieser Aufspaltung kann man in Bachmanns Erzählung *Ein Wildermuth* konkret beschrieben finden, insofern sich dieser dort dahingehend auswirkt, dass der Richter seinen eigenen *Schrei* nicht versteht: „Habe ich geschrien?“, „Wer hat bloß in meinem Gehirn genächtigt?“, „Wer hat mit meiner Zunge gesprochen?“, „Wer hat geschrien aus mir?“ (Bachmann 2006a, 214, 252); und erst nach langem Nachsinnen über den Gebrauch des Wortes *Wahrheit* im eigenen Leben beginnt er zu ahnen, dass dieser Schrei seinem bislang *unerhört gebliebenen Wunsch* entspricht, mit seinem zwanghaft erworbenen und schuldbeladenen Die-ganze-Wahrheit-Sagen aufzuhören.

Fazit: Diese Aufspaltung kann also mit Lacan einerseits als der *bewusste Anteil des Gesagten* und andererseits als der *unbewusste Anteil im Ausdruck des Sprechenden* spezifiziert werden.¹⁷ Dabei heißt, ein Subjekt zu sein, dieser Spaltung konstitutiv unterworfen zu sein, sodass es in ihre Wirkung zwar (durch Analyse) mögliche Einsicht, von dieser ‚Krankheit‘ aber selbst keine Heilung gibt.

Am besten kann das Subjekt jedoch damit leben, wenn es sie durch Zeichenfindung sublimiert und/oder mittels seines *Begehrens* zu dialektisieren versucht, da nicht nur dem Hantieren bzw. dem Spiel mit den Zeichen eine Art synthetisierende Wirkung für das Subjekt zukommt, sondern auch seiner libidinösen Objektbesetzung – selbst wenn es auf den ersten Blick so erscheinen mag, als würde diese Wirkung mit einem aktuellen Objektverlust wieder verloren gehen. Denn nach Lacan ist das *Begehren* nicht prinzipiell an ein bestimmtes Objekt gebunden, sondern vielmehr als eine *strukturelle Fähigkeit des Subjekts* zu verstehen, die durch die *Übertragung* eines *gemeinsamen Kennzeichens* („der einzige Zug“)¹⁸ von einer frühen libidinösen Objektbesetzung auf neue Objekte – die

¹⁷ Interessant ist, wie dies auf die genannten Autoren zutrifft, insofern deren vielschichtige Bezugnahme keineswegs im Berichterstatten (im Sinne von, Bachmann zitiert, Carnap abrundend, Baudelaire, und dieser beruft sich wiederum auf einen Bericht von Pascal) aufgeht. Denn über diese rein formal wohl zutreffenden Referenzen hinaus gebietet Bachmann mit ihrer Zitation von Baudelaires Gedicht vor allem auch dem neopositivistischen Wahrheitsverständnis von Carnap Einhalt, um damit zugleich für einen anderen Wahrheitsanspruch, nämlich für den der Kunst, einzutreten; dabei bezieht sich Baudelaire wiederum für seine eigene poetische Rede bzw. für den Ausdruck seiner Angst in einer unwirtlichen, kalten Welt auf die abgründige Erfahrung Pascals in dessen philosophischen Schriften – ein dichtes Netz an Verweisungen also, in dem sich das Sprechen, der Ausdruck und die Erkenntnis der Autoren und der Autorin bzw. die Deutung ihrer Leser_innen plurifunktional konstituieren und überschneiden.

¹⁸ Lacan erklärt die Fähigkeit des Subjekts zur Übertragung anhand des Begriffs des „*einen*“ bzw. des „*einzigsten Zugs*“ („*trait unaire*“, „*trait unique*“). Mit diesem kann das Subjekt die Brücke vom realen Genießen des partialisierten, frühen Anderen zu dessen Symbolisierung durch Sprache (bzw. *Signifikanten*) schlagen, was ihm erlaubt, ein libidinöses Objekt – und darüber auch ein eigenes Begehren – zu bilden (vgl. Lacan 1961–1962, 36, 76). Der *einzigste Zug* ermöglicht damit einerseits die erste Ersetzung des frühen Anderen durch Sprache und Symbole (wie z.B. im *Fort-und-da-Spiel* die Substitution des Partialobjekts Brust (*Objekt klein a*) durch Wörter und eine Holzspule), sodass er auch der *Sublimierung* des Subjekts zu-

auch ideelle sein können (wie z.B. eben das Schreiben oder Philosophieren) – entsteht und die das Subjekt lebendig erhält; ähnlich wie wir dies von Bachmanns Erzählung *Undine geht* aus dem Jahr 1961 her kennen, denn auch dort ist es *Undines* Vermögen – trotz des Verlusts ihrer Geliebten, die allesamt eine Serie aufgrund des *gemeinsamen Namens* „Hans“¹⁹ bilden –, an ihrer Fähigkeit zur Übertragung festzuhalten, was auch hörbar wird, wenn sie ungeachtet ihrer trauernden Klage nicht aufhört, diesen Namen weiterhin zu rufen: „Hans, Hans!“, „Komm! Komm!“, „Nur einmal komm!“ (Bachmann 1996, 253, 255, 263).

Könnte man nun in diesem Sinne nicht mit Lacan *Undines Begehren* – und das wider das ‚bessere Wissen‘ der leidenden Heldin in der Erzählung – als deren *unbewusste Wahrheit* auffassen? Eine Wahrheit, die hier auf ihrem Wunsch beruht, trotz ihrer Liebesverluste *ein neues Liebesobjekt ins Leben rufen* zu können, und die untrennbar von ihrem unstillbaren *Begehren* nach *Ruf, Symbol* und *Rede* ist? Eine Deutung, die jener von Ingeborg Bachmann entgegenzukommen scheint, da sie in *Undine geht* vor allem eine *Verkörperung der Kunst* sehen wollte (Bachmann 1983b, 46), und man durch die Kunst gleichfalls nicht aufhört, *unerhörtes Begehren* – oder sei es ‚nur‘ die damit verbundene *Angst* – in Sprache und Zeichen zu verwandeln und somit dem Schweigen zu entreißen, wodurch die/der Schreibende zugleich als Autor und Autorin ‚ankommen‘ kann.

Damit aber bricht Ingeborg Bachmanns Poesie und Schrift das Schweigen und drängt die „Dunkelheit“ in Subjekt und Gesellschaft (Bachmann 2005d, 9) zurück, wodurch sie strukturell in große Nähe zu Freuds (1999e/1932, 86) psychoanalytischer Forderung gelangt, Unbewusstes durch frei assoziierende Rede bewusst zu machen im Sinne von: „Wo es war, soll Ich werden“ – oder vielleicht in noch größere Nähe zu Lacans Adaption von

grundeliegt; andererseits kann das Subjekt durch ihn aber zudem die erste libidinöse Besetzung eines *Objekts* vornehmen, um darüber dasselbe durch andere Objekte ersetzbar zu machen (vgl. Laquière-Waniek 2021). Der Begriff geht auf Freud zurück, nach dem ein *einzigster Zug* sowohl für die Übertragung als auch für die Identifizierung ausreicht (vgl. Freud 1999b/1921, 115–117, 128). Ursprünglich bezeichnete Freud damit jenes *Merkmal*, das vom Subjekt für die *Verdichtung* verschiedener Objekte im Traum genutzt wird (vgl. Freud 1999d/1900, 299).

¹⁹ Diese Serie der Objekte des Begehrens mit Namen *Hans* ließe sich mit literarischen Figuren wie jenen von *Hans im Glück*, dem *Gescheiten Hans*, dem *Eisenhans* der Gebrüder Grimm sowie mit dem Poeten und Schuster *Hans Sachs* in den Opern Albert Lortzings und Richard Wagners oder auch mit dem burlesken *Hans Wurst* oder *Hans im Schnokeloch* assoziieren. Umgekehrt steht dieser Serie mit dem Namen der Protagonistin, *Undine*, in der Erzählung Bachmanns ihrerseits eine Reihe möglicher identifikatorischer Bezüge durch literarische und mythologische Verwandtschaft oder Patenschaft zu Verfügung: Diese reichen von der gleichnamigen Heldin bei Jean Giraudoux und Friedrich de la Motte Fouqué zu Heinrich Heines und Clemens Brentanos zauberhafter *Rhein-Lore-Ley* oder zu Hans Christian Andersens *kleiner Meerjungfrau* weiter zu den sagenumwobenen Nixen oder mittelalterlichen *Melusinen* oder zu anderen Wassergeistern wie den *Nymphen* in der griechischen Mythologie (den Najaden, Nereiden und Okeaniden) oder auch zu den mit ihrem Gesang verführenden *Sirenen* bis hin zu dem Chaos bringenden, biblischen *Leviathan*.

„Dort, wo es war, muss ich ankommen“²⁰ (Lacan 1986a, 50). Der Gewinn des Sprechens geht allerdings da wie dort noch über das befreiende und erhellende Sagen des Scheinbar-Unsagbaren hinaus, denn sobald jemand spricht, hört sie oder er nicht nur nicht auf, zum Anderen zu sprechen, sondern sie/er spricht ihm damit letztlich auch zu.

Literatur

- Austin, John Langshaw. 1998. *Zur Theorie der Sprechakte* [How to do things with words]. Hrsg. v. E. von Savigny, zweite Auflage. Stuttgart: Reclam.
- Bachmann, Ingeborg. 1983a. „26. März 1956.“ [Interview mit Joachim von Bernstorff]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 15–19. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983b. „5. November 1964.“ [Interview mit N. N.]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 45–46. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983c. „23. März 1971.“ [Interview mit Ekkehart Rudolph]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 81–92. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983d. „24. Dezember 1971.“ [Gespräch mit Gerda Bödefeld]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden.“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 111–115. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983e. „Mai 1973.“ [Gespräch mit Karol Sauerland]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden.“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 135–142. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983f. *„Wir müssen wahre Sätze finden.“ Gespräche und Interviews*. Hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1985a. „Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden vom 17. März 1959.“ In *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Essays, Rede, Kleinere Schriften*, 75–77. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1985b. *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. (Dissertation, Wien 1949)*. Hrsg. v. R. Pichl mit einem Nachwort v. F. Wallner. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1985c. *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Essays, Rede, Kleinere Schriften*. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005a. „Logik als Mystik.“ [Essay, vermutlich 1952-1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 75–89. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005c. „Philosophie der Gegenwart.“ [Editiertes Fragment, vermutlich nach 1950 entstanden]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 20–34. München, Zürich: Piper.

²⁰ Lacans Formulierung (1986a, 50; 1986b, 242) – im Original: „Là où fut ça, il me faut advenir.“ – stellt sowohl eine Bezugnahme auf als auch eine Veränderung von Freuds „Wo es war, soll ich werden!“ dar.

- Bachmann, Ingeborg. 2005c. „Sagbares und Unsagbares.“ [Die Philosophie Ludwig Wittgensteins] [Essay 1954]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 123–144. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005d. „Biographisches.“ [Die Philosophie Ludwig Wittgensteins]. [1952–1956]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 4–9. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2006a. „Ein Wildermuth.“ [1961]. In *Sämtliche Erzählungen*, 6. Auflage, 214–252. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2006b. „Undine geht.“ [1961]. In *Sämtliche Erzählungen*, 6. Auflage, 253–263. München, Zürich: Piper.
- Baudelaire, Charles. 1925. „Der Abgrund.“ [Gedicht 1862], zweisprachige Übersetzung durch Th. Robinson. Online: <https://www.projekt-gutenberg.org/baudelai/2gedicht/chap001.html> (Letzter Download am 15.08.2023).
- Baudelaire, Charles. 1961. „Le Gouffre.“ [Gedicht 1862]. In *Les Fleurs du mal*, 189–190. Paris: Édition Garnier Frères.
- Breyer, Till. 2019. „Die Erschöpfung des Rechts in Bachmanns Ein Wildermuth.“ *Sprache und Literatur* 48, 120 (2), hrsg. v. R. Gaderer und M. Thiele: 197–201.
- Carnap, Rudolf. 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreisverlag. Online: https://archive.org/stream/RudolfCarnapDerLogischeAufbauDerWeltPrint/Rudolf_Carnap_Der_logische_Aufbau_der_Welt-Print_djvu.txt (Letzter Download am 04.08.2023).
- Carnap, Rudolf. 1930. „Diskussion über Wahrscheinlichkeit“ [Gemeinsam mit Walter Dubislav, Kurt Grelling, Hasso Härten, Bohuslav Hostinský, Richard von Mises, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Erhard Tornier und Edgar Zilsel]. Mitschrift zur Tagung vom 15. und 16.09.1929. Online: https://www.phil.cmu.edu/projects/carnap/editorial/latex_pdf/1930-6.pdf (Letzter Download am 11.09.2023).
- Carnap, Rudolf. 1931. „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.“ *Erkenntnis* (2): 219–241. Online: https://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/21419_105434.pdf (Letzter Download am 01.08.2023).
- Frege, Gottlob. 1994. „Über Sinn und Bedeutung“ [1892]. In *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, 7. Auflage, hrsg. v. G. Patzig, 40–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freud, Sigmund. 1999a. „Das Versprechen.“ In *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum)* [1904]. In *Gesammelte Werke*, Band IV, 61–117. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1999b. „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ [1921]. In *Gesammelte Werke*, Band XIII, 71–161. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1999c. „Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)“ [1911]. In *Gesammelte Werke*, Band VIII, 239–316. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1999d. „Die Traumdeutung“ [1900]. In *Gesammelte Werke*, Band II/III. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1999e. „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ [1932]. In *Gesammelte Werke*, Band XV. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Heidegger, Martin. 1972. „Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit.“ [§ 44]. In *Sein und Zeit* • [1927], 12. Auflage, 214–229. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Holenstein, Elmar. 1971. „Von der Poesie und der Plurifunktionalität der Sprache.“ In *Roman Jakobson. Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, hrsg. v. E. Holenstein und T. Schelbert, 7–66. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Verlag.
- Jakobson, Roman. 1979. „Was ist Poesie?“ [1934]. In *Poetik. Ausgewählte Aufsätze (1921–1971)*, hrsg. v. E. Holenstein und T. Schelbert, 67–82. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jakobson, Roman. 1979. *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*. Hrsg. v. E. Holenstein und T. Schelbert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jakobson, Roman. 1995. „Shifters and Verbal Categories“ [1957]. In *On Language*, hrsg. v. L. R. Waugh und M. Monville-Burston, 386–392. Cambridge/Ma., London u. a.: Harvard University Press.
- Kraft, Julius. 1932. *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*. Leipzig: Hans Buske.
- Lacan, Jacques. 1986a. „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud“ [Überarbeiteter Vortrag von 1957]. Übersetzt und hrsg. v. N. Haas. In *Schriften II*, 15–59. Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques. 1986b. „Die Wissenschaft und die Wahrheit“ [Eröffnungsvorlesung des Seminars XIII, L’Objet de la Psychanalyse vom 01.12.1965]. Übersetzung durch H.-J. Rheinberger. In *Schriften II*, hrsg. v. N. Haas, 231–257. Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques. 1996. *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII (1959–1960)*. Hrsg. v. J.-A. Miller. Übersetzung durch N. Haas. Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques. *Identification. 1961–1962* [Séminaire IX]. Hrsg. v. P. Valas (veröffentlicht 2012). Online: http://www.valas.fr/IMG/pdf/S9_identification.pdf (Letzter Download am 29.08.2023).
- Lacan, Jacques. *Le désir et son interprétation. 1958–1959* [Séminaire VI]. Hrsg. v. P. Valas (veröffentlicht 2011). Online: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Le-desir-et-son-interpretation-1958-1959> (Letzter Download am 30.08.2023).
- Laquière-Waniek, Eva. 2007. „Vom unterschiedlichen Gebrauch, die Wahrheit zu sagen – Und warum sie dem Menschen dennoch zumutbar ist.“ In *Wahrheit in Zeiten des Wissens*, hrsg. v. M. Füllsack. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, 2007(1-2): 21–31. Online: https://www.iwk.ac.at/wp-content/uploads/2014/06/Mitteilungen_2007_1-2_wahrheit_in_zeiten_des_wissens.pdf (Letzter Download am 26.08.2023).
- Laquière-Waniek, Eva. 2009. „Von der Anrufung des Subjekts – Oder: zum Verhältnis von Performativität, Zwang und Genuss bei Butler, Austin, Althusser und Lacan.“ In *TheatReales Denken*, hrsg. v. A. Böhler und S. Granzer, 166–198. Wien: Passagen.
- Laquière-Waniek, Eva. 2021. *Das resthafte Subjekt. Eine philosophische-psychoanalytische Untersuchung über die Ursache des Begehrens*. Habilitationsschrift. Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.
- Pascal, Blaise. 1968. *Pensées et Opuscules* [1669 posthum]. Hrsg. v. M. L. Brunschvicg. 2. Auflage. Paris: Classiques Hachette.

- Peirce, Charles Sanders. 1993. „Das Phaneron und die Kategorien“ [Manuskript 1903]. In *Phänomen und Logik der Zeichen*, 2. Auflage, hrsg. und übersetzt v. H. Pape, 51–54. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schlick, Moritz. 1986. „Sinn und Verifikation.“ In *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/34*, hrsg. v. H. Mulder, A. J. Kox und R. Hegselmann, 166–173. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schreber, Daniel Paul. 2016. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* [1903]. Berliner Ausgabe, 4. Auflage. Berlin: Edition Holzinger.
- Seibert, Thomas-Michael. 2019. „Vom Schreien. Ikon und Index in Bachmanns Ein Wildermuth.“ *Sprache und Literatur* 48, 120 (2), hrsg. v. R. Gaderer und M. Thiele: 185–195.
- Sluga, Hans. 1996. „Ludwig Wittgenstein. Life and work. An introduction.“ In *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, hrsg. v. H. Sluga und D. G. Stern, 1–33. Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Topitsch, Ernst. 1980. „Kraft, Victor.“ In *Neue Deutsche Biographie*, Band 12, 654–655. Berlin: Duncker & Humboldt. online: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118715410.html> (letzter Download am 31.08.2023)
- Wallner, Friedrich. 1985. „Nachwort. Jenseits von wissenschaftlicher Philosophie und Metaphysik.“ In *Ingeborg Bachmann. Die Kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. (Dissertation, Wien 1949)*, hrsg. v. R. Pichl, 177–199. München, Zürich: Piper.
- Waniek, Eva. 2000. „Zur Unterscheidung einer referentiellen und differentiellen Bedeutungsauffassung am Beispiel Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures.“ In *Bedeutung? Für eine transdisziplinäre Semiotik*, hrsg. v. E. Waniek, 76–93. Wien, Berlin: Turia und Kant.
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus logico-philosophicus* [1918]. *Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* [1945–1949]. 10. Auflage. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bachmann und Wittgenstein

Versuch einer Annäherung

Volker MUNZ

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Abstract

The following contribution focuses on Ingeborg Bachmann's reception of Ludwig Wittgenstein's philosophy, particularly the central theses of his famous *Tractatus logico-philosophicus*, published in 1922. Her two radio essays from 1953, *Sagbares und Unsagbares – Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, and *Ludwig Wittgenstein. Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte* show Bachmann's deep understanding of essential aspects in Wittgenstein's early philosophy. Bachmann was also responsible for the German publication of Wittgenstein's *Werkausgabe Band I*, including the *Tractatus* and his se-

cond masterpiece *Philosophical Investigations* in 1960. On several occasions Bachmann mentions the influence Wittgenstein had on her. The text will focus on selected topics of his philosophy that also had a strong impact on Bachmann, such as his famous concept of the unsayable, the limits of language, or his understanding of the Western civilization and culture at his times.

Keywords: *Wittgenstein, Bachmann, culture, limits of language, the unsayable*

(c) Volker Munz; volker.munz@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.3

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/199>

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

1 Anknüpfungspunkte in Philosophie und Literatur

Der folgende Beitrag versteht sich als Versuch einer philosophisch-literarischen Annäherung zwischen Ingeborg Bachmann und Ludwig Wittgenstein. Der Begriff der „Annäherung“ verspricht dabei vielleicht mehr, als er einhalten kann. Aber immerhin hatte Bachmann bereits 1953 erkannt, dass der Einfluss Wittgensteins auf die Literatur noch kommen werde, wie Karol Sauerland in einem Interview mit ihr vom Mai 1973 festhält. In ihrer Erwiderung darauf betont Bachmann, dass man Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* damals auffasste als „etwas dermaßen Obskures, Abstruses irgendwie ... nicht ganz Ernstes – also man wollte mir nicht glauben, daß dieser Mann bedeutend ist. [...] Ich habe dann so lange auf den Verlag – das war der Suhrkamp-Verlag – einge-redet, daß sie Wittgenstein drucken müssen, weil er nicht mehr aufzutreiben ist. [...] Ich bin sehr von Wittgenstein beeinflusst worden“ (Bachmann 1983, 135–136). So befinden sich in der Werkausgabe Bachmanns auch zwei explizite Texte zur Philosophie Wittgensteins, insbesondere zur *Logisch Philosophischen Abhandlung* bzw. der zweisprachigen Fassung des *Tractatus* von 1922. Beide Texte Bachmanns stammen von 1953, zwei Jahre nach Wittgensteins Tod und dem Jahr der Erstveröffentlichung seines zweiten philosophischen Hauptwerks, den *Philosophischen Untersuchungen* [PU], auf die Bachmann in ihrem zweiten Text ebenfalls kurz eingeht.

Zu Beginn des ersten Essays, *Ludwig Wittgenstein. Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte* vom Juli 1953 bemerkt Bachmann:

Als vor zwei Jahren Ludwig Wittgenstein in Cambridge starb, erschien in einigen Wiener Blättern eine kurze Notiz: „Im Alter von ... verschied in ... der bekannte Philosoph...“. Nun er war keineswegs bekannt; er war eigentlich der unbekannteste Philosoph unserer Zeit, ein Mann auf den ein Wort seines Landsmannes Karl Kraus zutrifft, der von sich einmal sagte: „Ich bin berühmt, aber es hat sich noch nicht herumgesprochen.“ Dass es sich nicht herumspreche, dafür hat Wittgenstein selbst gesorgt. (Bachmann 1993, 12)

Im Jahr 1949 hatte Bachmann unter Viktor Kraft ihre Dissertation zu Heidegger abgeschlossen, bei der allerdings erst am Schluss Wittgenstein Einzug findet, wenn sie den letzten Satz des *Tractatus logico-philosophicus* zitiert „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (Wittgenstein 1989, 7). Für Bachmann war Wittgensteins *Tractatus* der Versuch, „die Philosophie schweigend zu vollziehen, ein absurder Versuch, wie es scheint, aber der einzig legitime für ihn, nachdem er alles Sagbare klar dargestellt hatte (wie er es von der Philosophie forderte), alles Denkbare, dass das Undenkbare von innen begrenzt und so auf das Unsagbare deutet“ (Bachmann 1993, 12–13). In einem

späteren Gespräch bemerkt Bachmann dann, dass Wittgensteins erstes und zu Lebzeiten einziges publiziertes Buch ganz ihrer Gemütslage als Dissertantin entsprochen hätte und betont dabei besonders die Idee der *Grenze* in Wittgensteins Frühwerk. Befasst sich ihre Dissertation noch vorwiegend mit den Grenzen sinnvollen Sprechens, versteht sie nun den Begriff der Grenze auch im Kontext des sich Zeigens, wenn sie etwa bemerkt: „Schweigen über etwas heißt ja nicht nur einfach schweigen. Das negative Schweigen wäre Agnostizismus – das positive Schweigen ist Mystik“ (Bachmann 1993, 120). Insofern dürfen wir die Grenzen nicht nur als Grenzen begreifen, sondern auch, so Bachmann, als „Einbruchsstellen des sich Zeigenden, des mystisch oder glaubend Erfahrbaren, das auf unser Tun und Lassen wirkt“ (Bachmann 1993, 126. Vgl. auch Weigel 1999, 97; Schulte 2004, 134). So notiert Wittgenstein in einer Tagebuchaufzeichnung vom 5. Juli 1916: „Wenn das gute oder böse Wollen eine Wirkung auf die Welt hat, so kann es sie nur auf die Grenzen der Welt haben, nicht auf die Tatsachen, auf das, was durch die Sprache nicht abgebildet, sondern nur in der Sprache gezeigt werden kann“ (Wittgenstein 1989, 167–168). Und: Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden“ (Wittgenstein 1989, 4.1212) bzw.: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1989, 6.522).

Bachmann war allerdings auch schon kurz nach der Erstveröffentlichung mit der zweisprachigen Ausgabe der *Philosophischen Untersuchungen/Philosophical Investigations* vertraut. So bemerkt sie im Radio-Essay *Sagbares und Unsagbares. Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, gesendet am 16.9. 1954 (BR München), dass man erst nach Wittgensteins Tod im Jahr 1951 damit begann, sich im deutschsprachigen Raum für den Philosophen überhaupt zu interessieren. Man hatte bereits von den *Philosophischen Untersuchungen* und auch von einem „Blaubuch“ gehört, sowie von einem sehr umfangreichen Nachlass, der, so hoffte man, ein stringenteres und geschlosseneres „Bild seines Denkens“ geben könne. Beim, wie Bachmann es nennt, „Blaubuch“ handelt es sich um einen Text Wittgensteins, den er einer Handvoll ausgewählter Studierender im Studienjahr 1933/34 diktierte, in dem sich bereits die Wende zu seiner Spätphilosophie abzeichnete, wenn er etwa den für die *Philosophischen Untersuchungen* und spätere Werke so zentralen Begriff des Sprachspiels einführte. Da er einige Kopien des *Blue Book* anfertigen ließ, der Name entsprang schlicht dem blauen Einband des Diktates, und daraufhin sehr schnell Raubkopien entstanden, hatte Wittgenstein – nicht zum ersten Male – Angst, falsch verstanden oder plagiiert zu werden. Das stachelte ihn an, noch zu Lebzeiten ein zweites Werk zu publizieren, das er im Übrigen unbedingt gemeinsam mit dem *Tractatus* publiziert wissen wollte, um besser den Zusammenhang und die Veränderungen hin zu den *PU* zu erkennen (vgl. Wittgenstein 1989, 232). Dieses Vorhaben konnte er jedoch zu Lebzeiten

nicht mehr durchsetzen. So bemerkt er an einer Stelle im Vorwort der *PU*, auf die auch Bachmann explizit verweist:

Ich übergebe sie [all diese Bemerkungen] mit zweifelhaften Gefühlen der Öffentlichkeit. Daß es dieser Arbeit in ihrer Dürftigkeit und der Finsternis dieser Zeit beschieden sein sollte, Licht in ein oder das andere Gehirn zu werfen, ist nicht unmöglich; aber freilich nicht wahrscheinlich. Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen. Ich hätte gerne ein gutes Buch hervorgebracht. Es ist nicht so ausgefallen; aber die Zeit ist vorbei, in der es von mir verbessert werden könnte. (Wittgenstein 1989, 232–233)

Anfang des Jahres 1955 spielte Bachmann auf Anregung des deutschen Publizisten und Übersetzers Joachim Moras sogar mit dem Gedanken, eine Wittgenstein-Monographie zu verfassen, als Ergänzung zur Publikation des *Tractatus* und der *Philosophischen Untersuchungen* (vgl. Weigel 1999, 85). Gedacht war sie als eine Ausarbeitung des Radio-Essays. Bedauerlicherweise ist diese Monographie nie zustande gekommen, Bachmann lehnte das Angebot Ende 1955 schließlich ab mit den Worten: „aber der Wittgenstein will nicht bzw. ich will nicht“ (Weigel 1999, 87). Auch ein geplantes Treffen mit Wittgenstein 1950 in England, auf Wunsch von Bachmann, kam nicht zustande (vgl. *ibid.*, 85). Es wäre sicher von Interesse gewesen, wie Bachmann das Spätwerk Wittgensteins rezipiert hätte, auf das sie im Essay *Sagbares und Unsagbares* nur am Schluss sehr kryptisch eingeht. In einem Brief vom 14. 11. 1955 an Hans Paeschke, neben Moras der zweite Mitbegründer des *Merkurs*, bemerkt sie: „Seit fünf Jahren habe ich nicht mehr wirklich etwas in der Philosophie getan, das doppelte Geleise hat viel Verführung gehabt für mich, aber ohne konzentrierte Arbeit muss man unweigerlich entgleisen“ (Albrecht & Göttische 2002, 7). Allerdings gelang es ihr im Zusammenspiel mit Siegfried Unseld, dem damaligen Leiter des Suhrkamp Verlages, 1960 die Publikation des ersten Bandes der Wittgenstein Werkausgabe zu initiieren, in welchem neben den *Kriegstagebüchern 1914–1917* auch tatsächlich der *Tractatus* und die *Philosophischen Untersuchungen* in einem Band erschienen.

Die folgenden Überlegungen werden sich im Wesentlichen auf Wittgenstein und seine Rezeption durch Bachmann im Kontext der beiden bereits erwähnten Radio-Essays von 1953 konzentrieren. Neben einigen Bemerkungen zu Wittgensteins Kulturkritik möchte ich auch ausgewählte Grundannahmen seines *Tractatus* vorstellen, auf die Bachmann in den beiden Texten ausführlicher eingeht. In seiner Wittgenstein-Biographie bemerkt Joachim Schulte, dass man sicher unterstellen darf, dass Bachmanns frühe Beschäf-

tigung mit den Arbeiten Wittgensteins nicht „ohne Einfluss auf die weitere Entwicklung“ Bachmanns geblieben ist. Allerdings, so Schulte weiter, „dürfte die Suche nach Parallelen, Anleihen und dergleichen kaum mehr erbringen, als die Konstatierung der einen oder anderen Ähnlichkeit“ (Schulte 2004, 135).

Auf die Frage Karol Sauerlands, wie sie selbst den Einfluss Wittgensteins auf sie einschätze, sowohl auf der Ebene der Sprache als auch der Logik, erwidert Bachmann ganz entsprechend: „Ein direkter Einfluß ... den gibt es, glaube ich nicht. Denn zwischen Philosophie und Schreiben ist der Unterschied zu groß. Was ich aber wirklich gelernt habe, und deswegen spreche ich von Einfluß, ist ungeheuer genaues Denken und einen klaren Ausdruck ...“ (Bachmann 1983, 136).

Vielleicht gibt es tatsächlich bestimmte Verknüpfungspunkte, Anleihen oder Parallelen zwischen Wittgenstein und Bachmann, wenn es etwa um das Sprach- und Kulturverständnis im Kontext der Wiener Moderne geht. So bemerkt Wittgenstein im Jahr 1933/34 mit Bezug auf die Lyrik: „Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht“ (Wittgenstein 1992, 483).

Aus dem Munde eines der beider Sprecher im Radio-Essay *Sagbares und Unsagbares – die Philosophie Ludwig Wittgensteins* betont Bachmann, wie auch an zahlreichen anderen Stellen, Wittgensteins Ringen und Bemühen um das Unsagbare oder Unausprechliche, was ihn vielleicht zu *dem* große[n] repräsentativen Denker unserer Zeit macht, da, so Bachmann,

in ihm zwei extreme Tendenzen der geistigen Strömungen des Westens zum Ausdruck kommen. Er steht auf der Höhe des wissenschaftlichen Denkens der Zeit; des Denkens, das die Entwicklung, der Technik und der Naturwissenschaften begleitet und ihm vorangeht; und doch sagt gerade er uns mit einem Nestroy-Zitat: „Überhaupt hat der Fortschritt an sich, daß er viel größer ausschaut, als er wirklich ist.“ Darum berührt uns die andre Komponente seines Denkens, die mystische, die das wissenschaftliche Denken überwinden will, so tief. (Bachmann 1993, 116–117)

Im Folgenden werden wir uns daher in aller Kürze Wittgensteins Kulturverständnis auf dem Hintergrund der Wiener Moderne widmen, da sich hier sehr deutlich Wittgensteins Kulturpessimismus zeigt, der auch in engem Zusammenhang zu seinem eigenen soziokulturellen Hintergrund steht und auch ein Licht auf das philosophische Werk Wittgensteins wirft.

2 Wittgensteins Kulturbegriff

Zum Ende ihres Radio-Essays zu Wittgenstein betont Bachmann aus dem Munde des zweiten Sprechers:

Den Grund seiner [Wittgensteins] Haltung haben wir in der historischen Situation zu suchen, in der Wittgenstein sich fand. Sein Schweigen ist durchaus als Protest aufzufassen, gegen den spezifischen Antirationalismus der Zeit, gegen das metaphysisch verseuchte westliche Denken, vor allem das deutsche, das sich in Sinnverlustsklagen und Besinnungsaufrufen, in Untergangs- Übergangs- und Aufgangsprognosen des Abendlandes gefällt, Ströme eines vernunftfeindlichen Denkens gegen die „gefährlichen“ positiven Wissenschaften und die „entfesselte“ Technik mobilisiert, um die Menschheit in einem primitiven Denkkzustand verharren zu lassen. Und das Schweigen ist auch als Protest aufzufassen gegen die wissenschafts- und fortschrittsgläubigen Tendenzen dieser Zeit, die Ignoranz gegenüber der „ganzen Wirklichkeit“, wie sie sich häufig in der von seinem Werk ihren Ausgang nehmenden neopositivistischen Schule und unter den ihr verwandten scientistischen Denkern breit macht. (Bachmann 1993, 126)

Bereits 1973 analysierten Stephen Toulmin und Alan Janik das spezifische kulturelle Milieu Wiens um die Jahrhundertwende, in welchem Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* geschrieben wurde. In Ihrem Werk *Wittgenstein's Vienna* haben Toulmin und Janik dabei auch eindrucksvoll die engen Verknüpfungen und Interdependenzen zwischen intellektuellen Repräsentanten der Habsburger Monarchie aufgezeigt. Ein Grund für das steigende Interesse an der Wiener Moderne mag darin liegen, dass zentrale postmoderne Bewegungen und Charakteristika wie Fragmentierung, Delegitimation oder Relativierungsprozesse bereits in verschiedenen Kontexten der Wiener Moderne vorweggenommen wurden. Auffallend ist dabei, dass die massiven sozio-ökonomischen Entwicklungen und Veränderungen vor allem in den Metropolen um 1900 meist sehr krisenhaft und resignativ wahrgenommen und intellektuell bzw. künstlerisch verarbeitet wurden. Mit Begriffen wie „Zerstreuung“ (*dissémination*) oder „Zersplitterung“ (*l'éclatement*) skizziert beispielsweise der französische Philosoph Jean-Francois Lyotard im Rahmen seiner Diskussion der Frage nach der Legitimierung von Wissen ein ganz pessimistisches Szenario, das er interessanterweise bereits auf die intellektuellen Kreise in Wien um 1900 anwendet. Er schreibt: „Dies ist der Pessimismus, der die Generation der Jahrhundertwende in Wien genährt hat: die Künstler Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, aber auch die Philosophen Mach und Wittgenstein. Sie haben ohne Zweifel das Bewußt-

sein wie die theoretische und künstlerische Verantwortung der Delegitimierung soweit wie möglich ausgedehnt“ (Lyotard 1986, 121-122).

In *Wittgenstein and the Twentieth Century* betont auch von Wright, einer der drei Wittgenstein-Nachlassverwalter, dass man Wittgenstein sowohl im geistigen wie auch moralischen Licht der späten Habsburger Monarchie begreifen muss, in welcher er aufgewachsen ist. Und in *Wittgenstein in Relation to his Times*, acht Jahre früher, bemerkt von Wright: „that Wittgenstein thought that the problems with which he was struggling were somehow connected with the ‘Lebensweise’ or the way people live, that is, with features of the culture or civilization to which he and his pupils belonged“ (von Wright 1982, 206). Für von Wright ist es daher auch absolut bezeichnend für Wittgensteins pessimistische Einstellung gegenüber der Zivilisation seiner Zeit „that he grew up in that melting pot of nations and ideas strangely loaded with contradictions which was the late Habsburg empire“ (ibid., 214).

Wittgenstein hat sich nie ausführlicher oder in einem größeren Zusammenhang mit dem sozialen und kulturellen Milieu seiner Zeit befasst. Alles was uns daher bleibt, sind seine zerstreuten Bemerkungen aus den Manuskripten und die sogenannten *Vermischten Bemerkungen*, eine Auswahl von Wrights aus dem Nachlass Wittgensteins. Viele in dieser Sammlung zusammengestellten Bemerkungen sind autobiographisch oder befassen sich mit der Art und Weise zu philosophieren, mit Musik, Kunst, Architektur, Literatur, Religion oder der Kultur seiner Zeit. Was in diesen Notizen zum Ausdruck kommt, ist zunächst Wittgensteins Kulturpessimismus im Allgemeinen. Dieser richtet sich allerdings nicht in erster Linie gegen die Monarchie, sondern vielmehr gegen den sog. europäischen Geist, beziehungsweise die sog. westliche Zivilisation, wie ja auch Bachmann explizit betont hat. Und diese Zivilisation assoziiert Wittgenstein insbesondere mit dem Begriff des *Fortschritts*, wie etwa die folgende Bemerkung zeigt: „Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht. Unsere Zivilisation ist durch das Wort ‚Fortschritt‘ charakterisiert. Der Fortschritt ist ihre Form, nicht eine ihrer Eigenschaften, daß sie fortschreitet“ (Wittgenstein 1992, 459). Insofern ist es auch bezeichnend, dass Wittgenstein als Motto der *Philosophischen Untersuchungen* eine Bemerkung von Johann Nepomuk Nestroy *Der Schützling* wählt: „Der Fortschritt ist halt wie ein neuentdecktes Land; ein blühendes Kolonialsystem an der Küste, das Innere noch Wildnis, Steppe, Prärie“ (Nestroy 1988/1847, 10). Und dann folgt die bereits von Bachmann zitierte Stelle, dass der Fortschritt viel größer aussieht, als er tatsächlich ist.

Im Kontext des Fortschrittsbegriffs spricht Wittgenstein auch von Problemen einer „abendländischen Gedankenwelt“, an die Beethoven und vielleicht zum Teil Goethe herangereicht haben, Probleme, die jedoch nie ein Philosoph behandelt hat, außer vielleicht

Nietzsche. Möglicherweise sind diese Probleme sogar überhaupt für die abendländische Philosophie verloren. Das hieße, dass niemand die Entwicklung dieser Kultur als Epos empfände, außer vielleicht derjenige, der sie, so Wittgenstein, „von außen betrachtet“. Daher

muß die Zivilisation ihren Epiker (voraushaben). Wie man den eigenen Tod nur voraussehen und vorausschauend beschreiben, nicht als Gleichzeitiger von ihm berichten kann. Man könnte also sagen: Wenn Du das Epos einer ganzen Kultur beschrieben sehen willst, so mußt Du es unter den Werken der größten dieser Kultur, also zu einer Zeit, suchen, in der das Ende dieser Kultur nur hat vorausgesehen werden können, denn später ist niemand mehr da es zu beschreiben. Und so ist es also kein Wunder, wenn es nur in der dunklen Sprache der Vorausahnung geschrieben ist und für die Wenigsten verständlich. (Wittgenstein 1992, 462)

Dass Wittgenstein zur Veranschaulichung dieses Gedankens das Beispiel des eigenen Todes wählt, den man ebenfalls nur „vorausblickend“ und nicht gegenwärtig beschreiben kann, zeigt dabei deutlich seine resignative Einstellung. Wiederum von Wright betont im Zusammenhang dieser pessimistischen Haltung Wittgensteins: „he lived the *Untergang des Abendlandes* (the decline of the West), one could say. He lived it not only in his disgust for contemporary Western civilization, but also in his deep awe and understanding of this civilization's great past“ (von Wright 1982, 212). Gestützt wird diese Auffassung auch durch eine Bemerkung Wittgensteins aus dem Jahr 1930: „Aus der früheren Kultur wird ein Trümmerhaufen und am Schluß ein Aschenhaufen werden, aber es werden Geister über der Asche schweben“ (Wittgenstein 1992, 454-455). Auf welche Zeit er die „frühere“ Kultur bezieht, wird an dieser Stelle nicht klar. Allerdings können wir vermuten, dass sie sich auf die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bezieht, da Wittgenstein zumindest sein Kulturideal als eine Fortsetzung „aus der Zeit Schumanns“ sieht. Eine Fortsetzung allerdings, die sein Ideal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nahm. Und daher müssen für Wittgenstein diese Jahre auch ausgeklammert werden (vgl. *ibid.*, 453).

In einem Brieffragment vom 2. Oktober 1925, vermutlich an seine Schwester Hermine, spricht Wittgenstein an einer Stelle auch über die abendländische Kultur, die „etwa mit der Völkerwanderung angefangen und im 18 Jahrhundert einen ihrer Gipfel – ich glaube ihren letzten – erreicht hat“. Und er fährt wenig später fort mit der Bemerkung: „Mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts (des geistigen) ist die Menschheit an die Grenze der abendländischen Kultur gestoßen“ (Wittgenstein 2004, 45). Und nun tritt Melancholie und Humor ein, denn das sind beides „Zustände des resignierenden Menschen“

(ibid., 44). Allerdings betont Ilse Somavilla, die Herausgeberin des Brieffragmentes sowie der Tagebücher 1930–32 und 1936/37, auch, dass Wittgensteins „Ernüchterung angesichts des geistigen und kulturellen Niedergangs in Wien der Jahrhundertwende in ihm nicht alle Hoffnung schwinden ließ“ (ibid., 73). So notiert Wittgenstein an anderer Stelle¹: „In der großstädtischen Zivilisation kann sich der Geist nur in einen Winkel drücken. Dabei ist er aber nicht etwa atavistisch & überflüssig sondern er schwebt über der Asche der Kultur als (ewiger) Zeuge -- quasi als Rächer der Gottheit“ (Wittgenstein 1997, 33).

Am pointiertesten kommt Wittgensteins Kulturpessimismus wohl in einer früheren Fassung seines Vorwortes zu den *Philosophischen Bemerkungen* zum Ausdruck, die ich zum Ende dieses Abschnittes zu Wittgensteins Kulturverständnis ausführlich zitieren möchte. Hier spricht er vom Geist nicht nur der europäischen, sondern auch der amerikanischen Zivilisation. Dieser Geist drückt sich aus in der Industrie, moderner Musik und Architektur sowie im Faschismus und Sozialismus, ein Geist, welchem Wittgenstein selbst sehr ablehnend gegenübersteht:

Der Geist dieser Zivilisation, dessen Ausdruck die Industrie, Architektur, Musik, der Faschismus und Sozialismus unserer Zeit ist, ist dem Verfasser fremd und unsympathisch. Dies ist kein Werturteil. Nicht, als ob er glaubte, daß was sich heute als Architektur ausgibt, Architektur wäre, und nicht, als ob er dem, was moderne Musik heißt, nicht das größte Mißtrauen entgegenbrächte (ohne ihre Sprache zu verstehen), aber das Verschwinden der Künste rechtfertigt kein absprechendes Urteil über eine Menschheit. Denn echte und starke Naturen wenden sich eben in dieser Zeit von dem Gebiet der Künste ab, und anderen Dingen zu, und der Wert des Einzelnen kommt irgendwie zum Ausdruck. Freilich nicht wie zur Zeit einer großen Kultur. Die Kultur ist gleichsam eine große Organisation, die jedem, der zu ihr gehört, seinen Platz anweist, an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann, und seine Kraft kann mit großem Recht an seinem Erfolg im Sinne des Ganzen gemessen werden. Zur Zeit der Unkultur aber zersplittern sich die Kräfte und die Kraft des Einzelnen wird durch entgegengesetzte Kräfte und Reibungswiderstände verbraucht, und kommt nicht in der Länge des durchlaufenen Weges zum Ausdruck, sondern vielleicht nur in der Wärme, die er beim Überwinden der Reibungswiderstände erzeugt hat. Aber Energie bleibt Energie, und wenn so das Schauspiel, das dieses Zeitalter bietet,

¹ „Unterstrichungen mit Wellenlinien i.O., die häufig für Zweifel im Ausdruck stehen, werden strichliert wiedergegeben.“ (Wittgenstein 1997, 15)

auch nicht das des Werdens eines großen Kulturwerkes ist, in dem die Besten dem gleichen großen Zweck zuarbeiten, sondern das wenig imposante Schauspiel einer Menge, deren Beste nur privaten Zielen nachstreben, so dürfen wir nicht vergessen, daß es auf das Schauspiel nicht ankommt. (Wittgenstein 1992, 458)

Insofern verstehen wir auch Bachmanns sozio-historische Kontextualisierung von Wittgensteins Kulturbegriff und ihr Verständnis seines Schweigens als Protest gegen den Antirationalismus, gegen das metaphysische Denken und die fortschrittsgeprägten, wissenschaftsorientierten Tendenzen seiner Zeit.

Beenden wir an dieser Stelle Wittgensteins Auseinandersetzung mit Kultur und widmen uns im Folgenden einigen Grundthesen des *Tractatus* und Bachmanns diesbezüglicher Lesart.

3 Wittgensteins *Logisch-Philosophische Abhandlung/Tractatus logico-philosophicus*

Joachim Eberhardt betont in seinem Bachmann-Artikel *Sprachphilosophie und poetologische Sprachreflexion*, dass es zwei Ansatzpunkte in Bachmanns Sprachreflexion im Kontext ihrer theoretischen und poetischen Werke gäbe, nämlich einen ethischen und einen ästhetischen. Die Trennung des gewöhnlichen Sprechens vom literarischen Sprechen als das Sprechen einer „schönen Sprache“ findet ihren Ausgangspunkt dabei auch in Wittgensteins innerer Festlegung der Grenze des sinnvollen Sprechens und das heißt des (natur-)wissenschaftlichen Sprechens im *Tractatus*. So kann das poetische Sprechen diese Grenze möglicherweise überschreiten, da es nicht auf einer referentiell basierten Semantik beruht. Auch schon die frühe Bachmannrezeption sprach von einer gewissen „Sprachskepsis“ Bachmanns und zugleich einer „Sprachhoffnung“ (vgl. Eberhardt 2002, 214).

Generell war die Philosophie um 1900, zumindest in Zentraleuropa, vor allem durch zwei Kennzeichen geprägt, die Dominanz naturwissenschaftlicher Methoden und Untersuchungsgegenstände einerseits und den *linguistic turn* andererseits. In Abkehr von idealistischen Strömungen, die zum Teil auch stark deutschnational gefärbt waren, betont etwa Brentano in seiner Habilitationsschrift, dass die einzig wahre Methode der Philosophie die der Naturwissenschaften sei. Auch Ernst Mach, der sich vehement gegen jegliche metaphysischen Strömungen – vor allem kantianischer Färbung – aussprach, hob immer wieder die herausragenden Leistungen der Naturwissenschaften hervor. Zu Beginn seiner *Analyse der Empfindungen* betont er ganz explizit die bahnbrechenden Erfolge der physikalischen Forschung, die auch alle anderen Wissenschaften inhaltlich

und methodisch eindrucksvoll dominierte. Die Verfahrensweise philosophischer Untersuchungen war dem gemäß vor allem durch das Prinzip der „übersichtlichen Darstellung“ der uns vorliegenden Daten festgelegt und der Untersuchungsgegenstand streng auf das in der Erfahrung tatsächlich Gegebene begrenzt: „Die Ansicht, welche sich allmählich Bahn bricht, daß die Wissenschaft sich auf die übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen zu beschränken habe, führt folgerichtig zur Ausscheidung aller müßigen, durch die Erfahrung nicht kontrollierbaren Annahmen, vor allem der *metaphysischen* (im *Kantischen* Sinne)” (Mach 1922/1991, XXX).

Auch Bachmann hebt hervor, dass durch die Errichtung des Lehrstuhls „Philosophie der induktiven Wissenschaften“ für Ernst Mach eine „langjährige Tradition empiristischer Wissenschaft“ in Österreich erwuchs, welche sich fast ausschließlich „mit den Grundlagenproblemen der Naturwissenschaften beschäftigte“ (Bachmann 1993, 14). Und ebenso sah der frühe Wittgenstein des *Tractatus logico-philosophicus* in der Auseinandersetzung mit den Sätzen der Naturwissenschaft die einzig richtige – wenn auch unbefriedigende – Methode der Philosophie. So bemerkt er in *Tractatus* 6.53, ebenfalls eine zentrale Stelle für Bachmann, die einzig richtige Methode der Philosophie wäre die, nur etwas zu sagen, was sich auch sagen *lässt*, das heißt Sätze der Naturwissenschaften. Wenn daher eine Person etwas Metaphysisches zum Ausdruck bringen will, müssen wir ihr zeigen, dass sie bestimmten Sprachzeichen in ihren Sätzen offensichtlich keine Bedeutung gegeben hat. Zwar wäre eine solche Methode unbefriedigend, aber dennoch die einzig richtige (vgl. Wittgenstein 1989, 6.53) Denn wie Wittgenstein selbst betont, ist die Philosophie gerade „keine der Naturwissenschaften“ und der Ausdruck „Philosophie“ sollte daher etwas bedeuten, „was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht“ (ibid., 4.111).

Mit Bezug auf die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zeigt sich hier auch Wittgensteins im *Tractatus* zugrundeliegende Auffassung einer externalistischen Semantik. So bedeutet der Name als das im Satz angewandte einfache Zeichen nichts anderes als seinen Gegenstand bzw. ist der Gegenstand die Bedeutung des Namens (vgl. ibid., 3.202 und 3.203). Im Kontext metaphysischer Sätze sind demnach bestimmten, im Satz verwendeten Zeichen keine Bedeutungen zugewiesen und dadurch ist der Satz ein „unsinniger“.

Hier deutet sich bereits der zweite wichtige philosophische Paradigmenwechsel an. Denn der sogenannte *linguistic turn* veränderte sowohl die philosophische Methode als auch ihren Untersuchungsgegenstand. Im Zentrum philosophischer Untersuchungen standen nun nicht mehr die Natur des Subjektes und das Wesen mentaler und materieller Gegebenheiten, sondern vielmehr die Erforschung der logischen Tiefenstruktur der Sprache mittels der Anwendung logischer Analyse.

Allgemein gesprochen sieht Wittgenstein zur Zeit des *Tractatus logico-philosophicus* den Zweck der Philosophie dabei in der logischen Klärung der Gedanken (vgl. *ibid.*, 4.112). So ist die Philosophie auch keine Lehre, sondern vielmehr eine Tätigkeit, und ein philosophisches Werk besteht im Wesentlichen aus Erläuterungen. Resultate der Philosophie sind daher auch keine philosophischen Sätze im eigentlichen Sinn, sondern vielmehr das Klarwerden von Sätzen. So bemerkt Wittgenstein über die Beziehung der Philosophie zu den Naturwissenschaften, auf welche auch Bachmann an zahlreichen Stellen Bezug nimmt:

Der Satz stellt das Bestehen und Nichtbestehen der Sachverhalte dar. Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften). Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. [...] Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen. (*Ibid.*, 4.1–4.112)

Hierhin zeigt sich sehr deutlich Wittgensteins eigentliches Verständnis von Philosophie in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften und in diesem Sinne dürfen wir auch Wittgensteins Bemerkung verstehen, „alle Philosophie sei Sprachkritik“ (*ibid.*, 4.0031). Auch im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* heißt es ganz entsprechend: „(Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre)“ (Wittgenstein 1989, 565). Was nun aber ist genau gemeint mit einer logischen Klärung von Gedanken? In *Tractatus* 4.002 macht Wittgenstein dazu die folgende Bemerkung:

Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser. Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen. Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist, als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen. (Wittgenstein 1989, 4.002)

Wittgenstein geht es demnach nicht um eine Idealsprache im Sinne der Frege'schen Begriffsschrift, sondern um die Analyse unserer gewöhnlichen Alltagssprache, welche ihre eigentliche logische Form verschleiert. Um diese Form sichtbar zu machen, haben wir nur das Mittel der vollständigen logischen Analyse von Sätzen. Mittels ihrer Anwendung sind wir in der Lage, die eigentlichen sprachlichen Bestandteile herauszukristallisieren und somit das eigentliche Wesen der Sprache, das heißt ihre Struktur, offen zu legen. So ging Wittgenstein in seiner Frühphilosophie davon aus, dass allen Sprachen wesentlich nur

eine einzige Struktur zugrunde liege, mittels derer wir die Struktur der Welt abbilden könnten. So sind nach Wittgenstein die Grenzen der Welt auch die Grenzen der Logik, „da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müßte; wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte. Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können“ (ibid., 5.61).

Auch Bachmann nimmt diesen zentralen Punkt auf, nämlich dass die Logik im Grunde nichts besagt, sondern „rein tautologischen Charakter“ hat. Daher, so Bachmann, „kann die Logik die Wirklichkeit nicht erforschen und nichts über sie lehren. Da die Philosophie nur als logische Analyse der Sprache definiert wird, kann auch sie nichts über die Wirklichkeit aussagen; sie ist nur eine Tätigkeit und übt eine Art Kontrolle aus“ (Bachmann 1993, 14). Ganz entsprechend bemerkt Wittgenstein:

Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft. Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt. Alles, was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles, was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen. (Wittgenstein 1989, 4.113–4.116)

Insofern überrascht es auch nicht, dass Wittgenstein für das Motto des *Tractatus* ein Zitat von Ferdinand Kürnbergers – erstmals 1873 – publiziertem Aufsatz *Das Denkmalsetzen in der Opposition* wählte: „... und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen“ (Ibid., 7). Und ganz im Einklang damit beschreibt Wittgenstein den Sinn des Buches im Vorwort mit den Worten:

Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt.) Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein. (Ibid., 9)

Wesentlich für Wittgensteins Verständnis von Sinn und Bedeutung sprachlicher Zeichen sind dabei vor allem die beiden Kriterien der sogenannten Abbildtheorie und der von Wittgenstein im *Tractatus* behaupteten referentiellen Beziehung zwischen einfachen Namen und einfachen Gegenständen. Die Grundannahme der Wittgenstein'schen Abbildtheorie liegt in der Auffassung, dass Sätze Bilder von Sachverhalten sein können. So sind

die sprachliche (bzw. gedankliche) und weltliche Ebene über die Beziehung der Abbildung miteinander verknüpft. Auf Seiten der Sprache haben wir komplexe Sätze, die sich aus einfachen zusammensetzen und durch logische Operatoren wie *und*, *oder*, *wenn – dann* verbunden sind. Die einfachen, nicht weiter in Sätze zerlegbaren sprachlichen Zeichen nennt Wittgenstein auch „Elementarsätze“. Diese enthalten nicht nur keine weiteren Sätze, sondern sind auch sämtlich voneinander unabhängig und zeigen ihren Sinn unmittelbar. Den Sinn eines Satzes erfassen wir dann, wenn wir wissen, was der Fall sei, wenn er wahr wäre. Dann verstehen wir den Satz und sind in der Lage, mit den darin enthaltenen Zeichen umzugehen und sie auch in anderen Zusammenhängen als dem gegebenen Kontext zu gebrauchen (vgl. Wittgenstein 1989, 4.024).

Damit ein Satz überhaupt ein logisches Bild eines Sachverhaltes sein *kann*, bedarf es nach der Abbildtheorie somit isomorpher Entsprechungen auf der Seite der empirischen Welt. Die Idee zu dieser Abbildtheorie gewann Wittgenstein, als er in einer Zeitung darüber las, wie während einer Gerichtsverhandlung in Paris im Jahr 1914 ein Autounfall mittels Modellautos und Modellfiguren rekonstruiert wurde. Entsprechend den einfachen und zusammengesetzten Sätzen haben wir also auch komplexe und elementare Sachverhalte, welche sich selbst wiederum aus einfachen Gegenständen zusammensetzen. Damit nun ein Satz ein Bild eines Sachverhaltes sein kann, muss der Satz sinnvoll und der Sachverhalt denkbar bzw. möglich sein. Besteht er auch tatsächlich, ist der Satz wahr, ansonsten falsch.

Bedingung für die von Wittgenstein behauptete Abbildbeziehung ist nun, dass beide Seiten über dieselbe *logische Form* verfügen, ein Aspekt, auf den auch Bachmann mehrmals eingeht. Das heißt, im Satz müssen die Namen so angeordnet sein, wie die Gegenstände im Sachverhalt. Oder wie Wittgenstein im *Tractatus* bemerkt: „Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schriftzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammengesetzt denken. Die gegenseitige räumliche Lage dieser Dinge drückt dann den Sinn des Satzes aus“ (Ibid., 3.1431). Der Satz ist nach Wittgenstein somit ein Bild der Wirklichkeit bzw. ein Modell dieser, so wie wir sie denken (vgl. *ibid.*, 4.023).

Den Modellbegriff nimmt auch Bachmann in Ihren Radio-Essay auf mit Verweis auf die Funktion von Modellen in der Physik (Bachmann 1993, 109), und tatsächlich wurde Wittgenstein in diesem Punkt sicher von Ludwig Boltzmann beeinflusst, den er ja auch in seiner Liste der einflussreichsten Denker aufgenommen hat. Wittgenstein bemerkt:

Auf den ersten Blick scheint der Satz – wie er etwa auf dem Papier gedruckt steht – kein Bild der Wirklichkeit zu sein, von der er handelt. Aber auch die Notenschrift scheint auf den ersten Blick kein Bild der Musik zu sein, und unsere Lautzeichen-(Buchstaben-)Schrift kein Bild unserer Lautsprache.

che. Und doch erweisen sich diese Zeichensprachen auch im gewöhnlichen Sinne als Bilder dessen, was sie darstellen. [...] Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zu einander, die zwischen Sprache und Welt besteht. Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam. (Wittgenstein 1989, 4.01–4.014)

Als Folge des Zusammenspiels der logischen Abbildtheorie und der streng externalistischen und referentiellen Semantik ergeben sich schließlich auch Konsequenzen für den Bereich, der sich *nicht* in eine Welt, die sich völlig in ihren Tatsachen erschöpft, eingliedern lässt. So bemerkt auch Bachmann, dass die einzigen Sätze, die etwas besagen, also sinnvoll sind, die Erfahrungssätze der empirischen Einzelwissenschaften bilden, welche sich auf entsprechende Sachverhalte der Wirklichkeit beziehen. „Spezifisch philosophische Sätze aber, wie sie die Metaphysik aufstellt, müssen, da sie der empirischen Wissenschaft und ihren Methoden unzugänglich sind und dennoch mehr sein wollen, als Tautologien, als Scheinsätze bezeichnet werden“ (Bachmann 1993, 17). Der Begriff des Scheinproblems bzw. der Scheinsätze spielt dabei, wie auch Bachmann betont, eine der zentralen Rollen in den Grundthesen des Wiener Kreises.

Nach einem Exkurs über Carnaps Heidegger-Kritik aus *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache* wendet Bachmann sich nun dem Bereich des Unsagbaren im *Tractatus* zu und zitiert zunächst die Bemerkung 6.44 „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.“ Insofern ist auch der „Sinn, der aus einer Erklärung kommen müßte, nicht in der Welt der Tatsachen zu finden“ (Bachmann 1993, 20). Von der Darstellung des Sinnvollen ausgehend, verweist Wittgenstein nach Bachmann nun auf das Unsagbare. Dieses zeigt sich zunächst darin, dass wir die gemeinsame logische Form von Satz und Sachverhalt selbst nicht aussprechen können. Sie zeigt sich vielmehr. So gilt ganz generell, dass das, was sich zeigt, sich eben nicht sagen lässt. Das betrifft neben dem Sinn des Satzes und seiner logischen Form auch das Mystische außerhalb der Welt der Tatsachen. Hier stößt, wie bereits angedeutet, auch die Logik an ihre Grenzen, und da die Logik die Welt erfüllt, sind nach Wittgenstein die Grenzen der Logik auch die Grenzen unserer Welt. So können wir auch nicht aus der Welt heraustreten, um sinnvolle Sätze über die Sätze der Welt zu äußern (vgl. Bachmann 1993, 20–21). Das hat wiederum zu Folge, dass auch der Sinn außerhalb der Welt der Tatsachen liegen muss, denn, so Wittgenstein:

In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-

Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nicht-zufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen. (Wittgenstein 1989, 6.41)

Daraus folgt, so Wittgenstein, dass es auch keine Sätze der Ethik geben kann, da Sätze nichts Höheres ausdrücken können und sich die Ethik somit auch nicht aussprechen lässt (vgl. *ibid.*, 6.421). Diesen Gedankengang nimmt Bachmann ebenfalls in ihre Überlegungen mit auf.

In einem vielzitierten Brief an Ludwig von Ficker aus dem Herbst 1919 setzt Wittgenstein auch den Sinn seines Buches mit der Ethik in Beziehung und sieht den eigentlichen Wert des *Tractatus* in dem was nicht in ihm ausgeschrieben ist:

[...] der Sinn des Buches ist ein Ethischer. [...] mein Werk besteh[t] aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, streng, nur so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was viele heute schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige. (Wittgenstein 1980, 96–97)

Auch Paul Engelmann, mit dem Wittgenstein ab 1926 gemeinsam ein Haus für Wittgensteins Schwester Margarethe Stonborough-Wittgenstein baute, gibt eine ganz entsprechende Beschreibung Wittgensteins ab, wenn er bemerkt:

Eine ganze Schülergeneration konnte ihn für einen Positivisten halten, weil er mit diesen wirklich etwas enorm Wichtiges gemeinsam hatte: Er zieht die Grenzlinie zwischen dem, worüber man sprechen kann, und dem, worüber man schweigen muß, genauso wie sie. Der Unterschied ist nur, daß sie nichts zu verschweigen haben. Der Positivismus meint, das, worüber man sprechen kann, sei das allein Wichtige im Leben. Das und nichts anderes ist seine Pointe. Während Wittgenstein davon durchdrungen ist, daß es für das Leben des Menschen allein auf das ankommt, worüber man, nach seiner Meinung, schweigen muß. (Somavilla 2006, 110)

Diese Skizze ist sicher eine sehr treffliche, die, so vermute ich, auch Bachmann unterschrieben hätte. Zumindest macht sie selbst genau diesen Vorwurf den Positivisten der Wiener Schule, wenn sie etwa Wittgensteins verzweifelte Bemühungen um das Unausprechliche betont:

Nicht die klärenden, negativen Sätze, die die Philosophie auf eine logische Analyse der naturwissenschaftlichen Sprache beschränken, und die Erforschung der Wirklichkeit an die naturwissenschaftlichen Spezialgebiete preisgeben, sondern seine verzweifelte Bemühung um das Unausprechliche, die den „Tractatus“ mit einer Spannung auflädt, in der er sich selbst aufhebt – sein Scheitern also an der positiven Bestimmung der Philosophie, die bei den anderen Neopositivisten zur fruchtbaren Ignoranz wird –, ist ein erneutes stets erneuerndes Mitdenken wert. (Bachmann 1993, 13)

Somit kann uns laut Bachmann die Philosophie auch gar nicht die Fragen beantworten, die wir üblicherweise an sie richten: „Mit der Frage nach dem ‚Sinn des Seins‘ werden wir auf uns selbst verwiesen“ (ibid., 21). So ist auch der Wittgenstein des *Tractatus* zwar davon überzeugt, die Probleme „im Wesentlichen gelöst zu haben“. Allerdings liegt der Wert des Buches für Wittgenstein vielmehr darin, dass es überhaupt erst verdeutlicht, wie wenig tatsächlich damit getan ist, *dass* diese Probleme gelöst sind (vgl. Wittgenstein 1989, 11). Bereits in einer Tagebuchnotiz vom 25. Mai 1915 bemerkt Wittgenstein ganz entsprechend: „Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigkeit unserer Wünsche durch die Wissenschaft. Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unser Problem noch gar nicht berührt ist. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“ (Wittgenstein 1989, 143). Diesen Gedanken übernimmt Wittgenstein dann auch in den *Tractatus* und schließt den Kreis wiederum mit Verweis auf das Mystische, wenn er bemerkt: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. [...] Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1989, 6.521–6.522).

Auch in Bachmanns zweitem Text zu Wittgenstein *Sagbares und Unsagbares – die Philosophie Ludwig Wittgensteins* kommt, wie schon lapidar dem Titel zu entnehmen ist, dem Unsagbaren eine besondere Rolle zu. Viele der darin enthaltenen Bemerkungen finden sich jedoch zu großen Teilen und manchmal fast wortwörtlich bereits im ersten Essay, was auch nicht sehr verwundert, entstanden beide Texte doch im selben Jahr, obgleich der Radio-Essay erst im September 1954 ausgestrahlt wurde.

Bezugnehmend auf Wittgensteins Bemerkung „Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt“ (Wittgenstein 1989, 6.432), die Bachmann im ersten Essay übrigens als einen der bittersten Sätze des *Tractatus* beschreibt (vgl. Bachmann 1993, 22), fragt sie nun, worüber denn sonst zu schweigen sei, „wenn nicht über das Entgrenzende – über den verborgenen Gott, über Ethisches und Ästhetisches als mystische Erfahrungen des Herzens, die sich im Unsagbaren vollziehen? Das ‚Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen‘ schließt dies voll-

kommen ein.“ Und gleich im Anschluss folgt die bereits zitierte Stelle: „Schweigen über etwas heißt ja nicht einfach nur schweigen. Das negative Schweigen wäre Agnostizismus – das positive Schweigen ist die Mystik“ (Bachmann 1993, 120).

Die zahlreichen Bezüge Bachmanns auf das Unsagbare und das Schweigen über etwas, was man nicht sagen kann, zeigen sehr deutlich, wie wichtig ihr genau diese Denkfigur Wittgensteins war und inwiefern sie sich in diesem Kontext massiv von den Auffassungen der Neopositivisten um Carnap, Schlick, Neurath und anderen Vertretern des Wiener Kreises abgrenzte. Auch zum Ende ihres ersten Textes *Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte* greift Bachmann den letzten Satz des Tractatus auf und bezieht ihn auf die Wirklichkeit, von der wir uns kein Bild machen können und eigentlich auch nicht dürfen. Allerdings stellt Bachmann im Anschluss die durchaus provokante Frage, ob Wittgenstein vielleicht auch folgerte, „daß wir mit unserer Sprache verspielt haben, weil sie kein Wort enthält, auf das es ankommt?“ (Bachmann 1993, 23). Ich glaube nicht, dass wir mit unserer Sprache verspielt haben und auch in *Sagbares und Unsagbares* scheint Bachmanns Resümee ein positives zu sein, wenn sie bemerkt:

Es ist Wittgensteins Überzeugung, daß die Philosophie von uns zur Ruhe gebracht werden muß, so daß sie nicht mehr von Fragen „gepeitscht“ wird, die *sie selbst* in Frage stellen und er glaubt, daß wir die Probleme zum Schweigen bringen können, wenn unsere Sprache gut und sinnvoll funktioniert, wenn sie im *Gebrauch* lebt und atmet. Nur wo die Sprache, die eine Lebensform ist, aus dem Gebrauch *genommen* wird, wo sie leerläuft – und das tut sie, seiner Meinung nach, wo sie im herkömmlichen Sinn philosophierend verwendet wird –, entstehen Probleme. Diese Probleme müssen nicht gelöst, sondern beseitigt werden. (Bachmann 1993, 124)

Ganz entsprechend bemerkt Wittgenstein: „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ (Wittgenstein 1989, §116). Und auch Paul Feyerabend, ebenfalls ein Schüler Viktor Krafts, betont: „Paradox gesagt: Aufgabe der Philosophie (im Sinne Wittgensteins) ist die Beseitigung der Philosophie (im Sinne der traditionellen Lehren)“ (Zit. nach Weigel 1999, 84). In diesem Sinne, bringen wir die traditionelle Philosophie zur Ruhe.

Literatur

Albrecht, Monika und Dirk Göttsche. 2002. „Leben und Werk im Überblick. Eine Chronik.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Göttsche, 2-21. Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Bachmann, Ingeborg. 1983. *Wir müssen wahre Sätze finden*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum. München-Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993. „Ludwig Wittgenstein. Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte“. In Ingeborg Bachmann, *Werke*, Bd. 4., 2. Aufl., hrsg. v. E. M. Schmidt und Ch. Koschel, 12-23. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993. „Sagbares und Unsagbares – Die Philosophie Ludwig Wittgensteins“. In Ingeborg Bachmann, *Werke*, Bd. 4., 2. Aufl., hrsg. v. E. M. Schmidt und Ch. Koschel, 103-127. München, Zürich: Piper.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Sprachphilosophie und poetologische Sprachreflexion“. In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 214-216. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Lyotard, Francois. 1986. *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen.
- Mach, Ernst. 1922/1991. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen*, Nachdruck der 9. Auflage, mit einem Vorwort von G. Wolters. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Nestroy, Johann Nepomuk. 1988/1847. *Der Schützling. Posse in vier Akten*. Wien: Burgtheater Programmbuch Nr. 46.
- Schulte, Joachim. 2005. *Ludwig Wittgenstein. Leben – Werk – Wirkung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Somavilla, Ilse (Hrsg.). 2006. *Wittgenstein – Engelmann: Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Innsbruck, Wien: Haymon.
- Von Wright, Georg Henrik. 1982. „Wittgenstein in Relation to his times.“ In *Wittgenstein*, hrsg. v. G. H. von Wright, 201-216. Oxford: Blackwell.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Hrsg. v. B. McGuinness und G. Henrik von Wright, übersetzt von J. Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Tractatus logico-philosophicus (TLP). Tagebücher 1914–1916 (TB). Philosophische Untersuchungen (PU)*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Über Gewißheit. Bemerkungen über die Farben. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*. Hrsg. v. I. Somavilla, Teil 1: Normalisierte Fassung. Innsbruck: Haymon.
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Licht und Schatten. Ein nächtliches (Traum-)Erlebnis und ein Brieffragment*. Hrsg. v. I. Somavilla. Innsbruck, Wien: Haymon.

Ingeborg Bachmann und der Wiener Kreis

Gerhard DONHAUSER

Universität Klagenfurt und Universität Wien (Austria)

Abstract

When Ingeborg Bachmann began studying philosophy, the Vienna Circle of Logical Empiricism had long since ceased to exist. What Bachmann may have found in this regard at the University of Vienna were traces, and traces of the Vienna Circle can also be found in her dissertation. This article attempts to pursue both. Its path leads from a sketch of institutional philosophy at the

University of Vienna in the years after 1945 via a concise overview of the Vienna Circle to the references to it in Bachmann's doctoral thesis.

Keywords: *Ingeborg Bachmann, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Victor Kraft, Vienna Circle of logical empiricism, history of philosophy, university history, verification*

(c) Gerhard Donhauser; gerhard.donhauser@aau.at und gerhard.donhauser@univie.ac.at

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.4

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/195>

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

Vorbemerkung

Als Ingeborg Bachmann ihr Philosophiestudium aufnahm, gab es den *Wiener Kreis* des Logischen Empirismus schon lange nicht mehr. Was Bachmann diesbezüglich an der Universität Wien vorgefunden haben mag, waren Spuren (zum Begriff vgl. z.B. Donhauser 2001, 160–171, mit weiteren Nachweisen), und Spuren des Wiener Kreises finden sich auch in ihrer Dissertation. Beidem nachzugehen, wird im Rahmen dieses Beitrags versucht.

1 „Aufbruch aus der Provinz“ (Albrecht & Götttsche 2020, 4)

1.1 Studienanfänge

Im Wintersemester 1945/46 begann Bachmann (die 1944 am Gymnasium der Ursulinen in Klagenfurt¹ maturiert / ihr Abitur gemacht hatte) an der Universität Innsbruck ein Studium der Philosophie, Psychologie, Germanistik und Kunstgeschichte. Im Sommersemester 1946 wechselte sie an die Universität Graz, wo sie neben Philosophie und Germanistik auch Rechtswissenschaften zu studieren begann, ehe sie im Wintersemester 1946/47 an die Universität Wien ging, um dort Philosophie, neuerlich mit den Nebenfächern Germanistik und Psychologie, zu studieren (Albrecht & Götttsche 2020, 4; Hapkemeyer 1990, 17, 24, 27). Die Universität Wien nahm in besagtem Wintersemester ihren Lehrbetrieb (nach Kriegsende) wieder auf.

Selbstverständlich war eine solche Bildungslaufbahn für eine junge Frau aus der österreichischen Provinz in der unmittelbaren Nachkriegszeit sowie den darauffolgenden Jahrzehnten leider nicht (G. Bachmann 1994; Heindl 2015, 538–553), dies auch nicht bei offenkundiger literarischer und allgemein musischer Begabung wie im Fall Ingeborg Bachmanns. In der Tat scheint Bildung in ihrer Familie einen hohen Stellenwert besessen zu haben. Der Vater, Matthias Bachmann, aus bäuerlichen Verhältnissen stammend, hatte es immerhin zum Hauptschuldirektor gebracht (die Mutter, Olga Bachmann, ging wohl keinem eigenen Erwerb nach, vielmehr bewegte sich die Familie allem Anschein nach im Rahmen der damals vorherrschenden Rollenbilder; Stoll 2013, 32–41; zu den Rollenbildern vgl. exemplarisch Baar 2023, 43–66). Wie es scheint, nahm der Vater „eine Hypothek auf das kleine Familienhaus in Klagenfurt“ auf, um der (ältesten) Tochter ihr Studium zu finanzieren (vgl. McVeigh 2016, 16). Die Einkommenssituation der Familie wird zu dieser Zeit wohl keine günstige gewesen sein, durfte Matthias Bachmann seinen Beruf als Lehrer doch wegen seiner Mitgliedschaft in der NSDAP (von der Toch-

¹ Wie andere Ordensschulen wurde auch besagtes Gymnasium „nach dem sogenannten Anschluß Österreichs ans Dritte Reich organisatorisch dem NS-Schulsystem gleichgeschaltet“ (Höller 1999, 11).

ter an keiner Stelle jemals erwähnt) nicht ausüben (vgl. Albrecht & Götttsche 2020, 4). Ingeborg Bachmanns jüngere Schwester Isolde (geb. 1928) etwa blieb „die Möglichkeit eines Universitätsstudiums verwehrt“, weil „die bescheidenen Mittel der Familie damals“ kaum zur „Finanzierung eines einzigen Studiums ausreichten“ (Stoll 2013, 81).

1.2 Die Universität Wien in den späten 1940er-Jahren

Welche akademischen Sphären traf Bachmann 1946 in Wien an? Zunächst ist, ganz allgemein, in Erinnerung zu rufen, dass bereits mit der Etablierung des „Ständestaates“ 1934, deutlich einschneidender noch 1938 mit dem sogenannten „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich, gravierende Veränderungen an den österreichischen Universitäten durchgesetzt worden waren. Zurecht wurde von einer „Vertreibung der Vernunft“ (Eksstein 2004, 472) gesprochen, die nachhaltig blieb.² Seitens der österreichischen Nachkriegsgesellschaft, jedenfalls in ihren institutionellen Ausprägungen, bestand auch keinerlei Interesse, die überlebenden, vom NS-Regime vertriebenen akademischen Lehrer und Lehrerinnen zu einer Rückkehr einzuladen. Im Gegenteil, sofern sie selbst Interesse an einer Rückkehr bekundeten, wurde ihnen diese im Grunde verunmöglicht. Als Beispiel möchte ich nur nebenher exemplarisch den Verfassungsrechtler und Rechtsphilosophen Hans Kelsen erwähnen, der immerhin maßgeblich für den Text des Bundes-Verfassungsgesetzes von 1920 sowie für die Etablierung eines Verfassungsgerichtshofs in der jungen Republik Österreich verantwortlich gewesen war. Der Rechtshistoriker Thomas Olechowski schreibt dazu in seiner umfangreichen Kelsen-Biographie vorsichtig, aber doch deutlich:

Die Frage einer Rückberufung von Hans Kelsen als ordentlicher Professor des Staatsrechts an die Universität Wien stellte sich niemals, zumal offenbar schon unmittelbar nach Beendigung der NS-Herrschaft beschlossen worden war, die beiden 1938 vom NS-Regime zwangspensionierten Professoren des Staatsrechts, Adamovich und Merkl, wieder in ihre Ämter zu setzen, und an eine dritte Lehrkanzel des Staatsrechts schon aus budgetären Gründen gar nicht zu denken war. Diese Begünstigung der Rückkehr von Personen, die nicht aus rassistischen, sondern aus politischen Gründen von den Nationalsozialisten verfolgt worden waren, war typisch für die damalige österreichische Universitätspolitik. (Olechowski 2020, 770f.)

² Ich erlaube mir an dieser Stelle bloß darauf hinzuweisen, dass in den „knapp zwei Jahrzehnten, in denen die Erste Republik bestand, [...] immerhin“ an „acht aus Österreich stammende Wissenschaftler Nobelpreise“ verliehen wurden. Lise Meitner wäre eine weitere naheliegende Kandidatin gewesen, erhielt allerdings keinen Nobelpreis für Chemie, wohl aber ihr ehemaliger Chef in Berlin, Otto Hahn (vgl. Donhauser et al. 2009, 29). Seit 1945 gingen (Stand August 2023) zwei Literaturnobelpreise sowie ein Medizin- und Physiknobelpreis an aus Österreich stammende Personen.

In den (anderen) geisteswissenschaftlichen Fächern (Ash, Nieß & Pils [Hrsg.] 2010) und namentlich an den philosophischen Instituten stellte sich die Sache nicht anders dar:

Am Beginn der Zweiten Republik werden die nicht emigrierten, vor 1938 aktiven Philosophen reaktiviert und nach einer 1947 unvollständig beendeten Entnazifizierung auch die während der NS-Zeit aktiven Mitglieder des Instituts rehabilitiert und wieder in den Dienst gestellt – wie z.B. die aufsteigenden Karrieren von Erich Heintel und Friedrich Kainz zeigen. Zwischen klerikal-konservativer Restauration und vorzeitig beendeter Entnazifizierung, die dem allgemeinen zeitgeschichtlichen Trend entsprach, wurde der Boden für eine konservative Restauration und Provinzialisierung der Philosophie bereitet. [...] Aus der Gender-Perspektive ist [...] anzumerken, dass – zum Unterschied von der exilierten Philosophie – im heimischen philosophischen Betrieb der Frauenanteil nach 1938 und 1945 praktisch null war. Das hing u. a. mit dem vor dem „Anschluss“ vorhandenen Anteil von Philosophinnen jüdischer Herkunft an der zwangsemigrierten Philosophie (wenn auch nicht im Lehrbetrieb) zusammen. (Dahms & Stadler 2015, 116, 119)

Victor Kraft (1880–1975) ist im Zusammenhang mit Ingeborg Bachmann wichtig, war er doch Betreuer und Erstbegutachter ihrer Dissertation. Kraft ist in der Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* ausdrücklich als Mitglied des *Wiener Kreises* genannt (Neurath 1981 b, 321f.), mag er besagter Programmschrift auch „mit kritisch-sympathetischer Distanz“ gegenübergestanden haben (vgl. Stadler 2015, 55).

1.3 Ingeborg Bachmanns Bezüge zum *Logischen Empirismus* bzw. zum *Wiener Kreis*

Akademische Lehrer Bachmanns waren u. a. der Psychiater Viktor Emil Frankl, der Psychologe Hubert Rohrer sowie die bereits erwähnten Philosophen Alois Dempf (Mayer 1995, 89), Leo Gabriel (Kohlenberger 2010, 510f.; Lotz-Rimbach 2004; Stadler 2015, 651ff.; Weiß 1998) und Victor Kraft. Zunächst hatte Bachmann offenbar vor, bei Dempf zu promovieren, und zwar über das Thema Typus des Heiligen. Dempfs Wechsel nach München (Samsonow 2010) habe dieses Projekt dann jedoch vereitelt. Allerdings erfolgte dieser Wechsel erst mit Wintersemester 1949/50, als Bachmann ihre Dissertation bereits vorgelegt hatte, und auch danach blieb Dempf als Gastprofessor in Wien präsent, wenn auch in reduzierter Form (Weigel 1999, 91; Stoll 2013, 81). Von Leo Gabriel hielt Bachmann offenkundig nicht viel. Noch als Studentin rezensierte sie in der

(katholisch-reformorientierten) Zeitschrift *Wort und Wahrheit* ein Büchlein des Journalisten und Rechtsphilosophen René Marcic *Martin Heidegger und die Existenzialphilosophie*, zu dem Gabriel das Vorwort verfasst hatte. Darüber, dass Gabriel eben dies getan hat, zu einer Abhandlung, die in „provinzielle[r] Unbefangenheit [...] ein so schwieriges Thema wie die Heideggersche Existenzialontologie und die Situation der Gegenwartsphilosophie“ erörterte, bringt Bachmann offen ihre Verwunderung zum Ausdruck (Weigel 1999, 92, nach der ich hier auch Bachmanns Formulierungen zitiert habe). Zu Marcic ist in diesem Zusammenhang zweierlei anzumerken, um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wes Geistes Kind er gewesen sein mag. Erstens war er bis Kriegsende für den faschistischen kroatischen Ustascha-Staat tätig gewesen, zuletzt in dessen Wiener Generalkonsulat (als eine Art Pressereferent), eine Affiliation, die er später geflissentlich zu verschweigen bemüht war (Pinkwinkler 2020, 3–5). Zweitens hat er just im Jahr 1949 (in der Weihnachtsausgabe der *Salzburger Nachrichten*, für die er seit 1946 schrieb) mit einer antisemitischen Volte gegen den Schriftsteller Peter de Mendelssohn auf sich aufmerksam gemacht, weil dieser sich erdreistet hatte, Ernst Jüngers *Strahlungen* polemisch zu rezensieren und dabei auch noch explizit die darin enthaltenen religiösen Bezugnahmen zu hinterfragen (de Mendelssohn 1949, 1973). Dagegen ereiferte sich nun Marcic mit den Worten:

Der Wert des Menschen steigt oder sinkt, je nachdem man das Wesen des Menschen höher oder niederer ansetzt. Wer über Gott und das Gebet Spott treibt, oder wer in Gott höchstens ein Es, jedoch keine Person, kein Du erfährt, der darf sich nicht wundern, wenn er die Abwertung seines Wesens am eigenen Leibe zu spüren bekommt, und eines Tages in die Gaskammer gesteckt wird. Mendelssohn und seinesgleichen haben selber die Welt heraufbeschworen, von der sie dann verfolgt wurden. (Zit. nach Salzburger Landeskorrespondenz 2007, 2)

Gewiss, Marcic hat sich viele Jahre später (1967) in derselben Zeitung für seine Ausführungen entschuldigt. Damals gehörten Gabriel und Marcic schon geraume Zeit zur „Philosophenrunde“, die der damalige ÖVP-Bundeskanzler Josef Klaus, ebenfalls ein strammer Antisemit (Taschwer 2015, Pos. 1953–1964), in unregelmäßigen Abständen zu erbaulichen Gesprächen ins Bundeskanzleramt lud (Pinwinkler 2020, 11; Dahms & Stadler 2015, 117). Nicht zuletzt: Marcics antijüdische Volte erinnert in deutlicher Weise an jene des prononciert katholischen Jus-Professors Johann Sauter, der sein Schlick-Bashing (nach der Ermordung seines Hassobjekts) mit ähnlichen Zuschreibungen und Drohgebärden zu schließen beliebte (ich komme darauf zurück).

Bachmann schrieb ihre Dissertation über kritische Positionen zu Heideggers Philosophie also bei Victor Kraft. Dieser hatte, wie erwähnt, dem *Wiener Kreis* (des *Logischen*

Empirismus) angehört, und zentrale Grundannahmen eben dieses Logischen Empirismus finden sich auch in Bachmanns Dissertation. Insofern erscheint es sinnvoll, einen Blick auf die entsprechende Traditionslinie zu werfen, ehe ich auf deren Relevanz im Rahmen von Bachmanns Doktorarbeit eingehen möchte.

Vorausgeschickt sei Folgendes: Die Unterscheidung zwischen mehr oder minder institutionalisierten Formen (*Wiener Kreis, Verein Ernst Mach, Schlick-Kreis*; König 2004) und den (im Detail durchaus divergenten und kontroversiell diskutierten) Inhalten scheint nicht ganz unbedeutend. Ich möchte diese mit dem Label *Logischer Empirismus* (vgl. Kraft 1972b) überschreiben und beiden Themenfeldern im Folgenden eine kurze Skizze widmen.

2 *Wiener Kreis und Logischer Empirismus*

2.1 *Kein Wiener Kreis in Wien nach 1936*

Was genau war nun der *Wiener Kreis*? Wie homogen war er? Welche Positionen wurden dort vertreten? Und von wem?

Zunächst ist zu sagen, dass es in Wien im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts eine ganze Reihe künstlerischer und wissenschaftlicher Zirkel gab. (*Wissenschaftlich* ist dabei in einem weiten Sinn verstanden – der Wissenschaftsauffassungen bestanden mehr als eine, wenngleich dies, nicht nur aber ganz besonders, einigen der Protagonist:innen des Wiener Kreises ein Dorn im Auge gewesen sein mag.) Gert König weist im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* auf diverse Gruppen mit wissenschaftlichem Anspruch hin, die im Wien der Zeit kurz vor und nach dem Ersten Weltkrieg bestanden und ebenfalls als Kreise bezeichnet wurden (um Otmar Spann, Ludwig von Mises, Heinrich Gomperz, Karl Bühler; vgl. König 2004). Wird der Blick über wissenschaftliche Ansprüche in einem engeren Sinn hinaus erweitert, zeigen sich noch viel mehr *Kreise*. Der Literaturwissenschaftler Edward Timms hat es unternommen, diese graphisch darzustellen. Er wies darauf hin, dass die diversen Zirkel teils miteinander interagiert haben (personell wie inhaltlich) und dass abgesehen von den genuinen Themen und Interessen zumeist auch politische Implikationen relevant waren (Timms 1993, 130, 140).

Was nun den *Wiener Kreis* betrifft, der uns hier interessiert, so verbindet er sich bei aller inneren Heterogenität und durchaus auch Pluralität mit dem Namen des Physikers und Wissenschaftsphilosophen Moritz Schlick (1882–1936). So wurde besagter Wiener Kreis zeitgenössisch und teils in späteren Darstellungen durchaus auch als „Schlick-Kreis“ bezeichnet. Die Bezeichnung *Der Wiener Kreis* im Singular für eine an der Universität Wien angesiedelte Gruppe um den Physiker und Philosophieprofessor Moritz

Schlick begegnet erstmals 1929, in der Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis 1929* (König 2004; Stadler 2015, 33–64).

Moritz Schlick stammte aus Berlin und war an der Universität Kiel tätig gewesen, ehe er 1922 als Ordinarius für Naturphilosophie bzw. „Philosophie der induktiven Wissenschaften“ nach Wien berufen wurde (Edmonds 2021, 311f., 32). Erster Inhaber dieses Lehrstuhls war Ernst Mach gewesen (Reiter 2019, 153f.). Schlick blieb auch nach Etablierung des *Ständestaates* (Hanisch 1994, 310) in Wien, vermutlich nicht zuletzt, weil die Perspektiven im Deutschen Reich der Nazis noch bedrückender waren als im nunmehr autoritär regierten Nachbarland. By the way ist vielleicht noch anzumerken, dass Schlick nach keiner Definition, auch nicht nach der absurden und pseudowissenschaftlichen, auf abstruse Rassentheorien des 19. Jahrhunderts referenzierenden der Nationalsozialisten (Donhauser 2016, 40f., Anm. 110, mit weiteren Nachweisen), jüdischen Glaubens war oder aus einer jüdischen Familie stammte (Edmonds 2021, 31). Nichtsdestotrotz wurde er von christlichen wie völkischen Judenhasser:innen alsbald mit einem entsprechenden Label versehen. Vielleicht reichten allein die Zusammenarbeit mit und die persönliche Nähe zu Albert Einstein (Edmonds 2021, 43–47) dafür aus, wer weiß das schon. Johann Sauter, der nach der Ermordung Schlicks ein übles Pamphlet veröffentlichte (unter Pseudonym), das eine umfassende Opfer-Täter-Umkehr zu vollziehen suchte, bezeichnete Schlick als „Abgott der jüdischen Kreise Wiens“. Immerhin habe er „einen Juden [...] und zwei Jüdinnen als Assistenten“ beschäftigt sowie jüdischem Denken gehuldigt, „[d]enn der Jude“ sei „der geborene Antimetaphysiker“ (zit. bei Stadler 2015, 623).

Wohl auf Initiative des Mathematikers und Philosophen Hans Hahn (1879–1934) traf sich seit 1907 (bis 1912) eine „heterogen zusammengesetzte Diskussionsrunde“ junger, promovierter, überwiegend aus jüdischen Familien stammender Wissenschaftler mit philosophischen Interessen, zu denen im Lauf der Zeit auch Doktoranden stießen. Zu diesem Zirkel, der meist an Donnerstagabenden in einem Wiener Kaffeehaus zusammentraf, gehörten insbesondere Otto Neurath (1882–1945), Philipp Frank (1884–1966), teils auch Ludwig von Mises (1881–1973) (König 2004).

Zum W.K. in seiner öffentlichen Phase lassen sich Philosophen/Wissenschaftler mit einer so pluralistischen und durchaus toleranten Diskussionskultur rechnen [...], daß ganz unterschiedliche Positionen zum Tragen kamen [...]; z.B. waren verschiedene Fassungen des empiristischen Sinnkriteriums möglich [...]. Auch von daher ist eine Charakterisierung des W.K. durch Reduktionismen problematisch. Carnaps Vorschlag etwa, Philosophie mit Wissenschaftslogik zu identifizieren, wurde keineswegs im Kreis allgemein akzeptiert [...]. Im weiteren [sic] kann im Hinblick auf den W.K. generell weder

von einer Eliminierung der praktischen Philosophie noch auch ‚nur‘ vom Verzicht auf eine normative Ethik die Rede sein [...]. Weitestgehender Konsens bestand wohl allein in der Verteidigung der analytisch/synthetisch-Dichotomie (unter Ausschluß des synthetischen Apriori). (König 2004)

Damit kommen wir auch schon zu zentralen Themen und Inhalten. Konsens bestand innerhalb des Wiener Kreises wohl in Bezug auf das Ziel der Metaphysikkritik, die auch Teile der kantischen (wiewohl selbst metaphysikkritisch konzipierten) Philosophie umfasste.

Ich zitiere aus der *Programmschrift*:

Von der wissenschaftlichen Weltauffassung wird die metaphysische Philosophie abgelehnt. Wie sind aber die Irrwege der Metaphysik zu erklären? Diese Frage kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus gestellt werden: in psychologischer, in soziologischer und in logischer Hinsicht. Die Untersuchungen in psychologischer Richtung befinden sich noch im Anfangsstadium; [...] Weiter gediehen ist die Klarlegung des logischen Ursprungs der metaphysischen Irrwege, besonders durch die Arbeiten von Russell und Wittgenstein. In den metaphysischen Theorien und schon in den Fragestellungen stecken zwei logische Grundfehler: eine zu enge Bindung an die Form der traditionellen Sprachen und eine Unklarheit über die logische Leistung des Denkens. Die gewöhnliche Sprache verwendet zum Beispiel dieselbe Wortform, das Substantiv, sowohl für Dinge („Apfel“) wie für Eigenschaften („Härte“), Beziehungen („Freundschaft“), Vorgänge („Schlaf“); dadurch verleitet sie zu einer dinghaften Auffassung funktionaler Begriffe (Hypostasierung, Substanzialisierung). Es lassen sich zahlreiche ähnliche Beispiele von Irreführungen durch die Sprache angeben, die für die Philosophie ebenso verhängnisvoll geworden sind. Der zweite Grundfehler der Metaphysik besteht in der Auffassung, das Denken könne entweder aus sich heraus, ohne Benutzung irgendwelchen Erfahrungsmaterials zu Erkenntnissen führen oder es könne wenigstens von gegebenen Sachverhalten aus durch Schließen zu neuen Inhalten gelangen. (Neurath 1981 b, 306)

„In solcher Weise“ werde

durch die logische Analyse nicht nur die Metaphysik im eigentlichen, klassischen Sinne des Wortes überwunden, insbesondere die scholastische Metaphysik und die der Systeme des deutschen Idealismus, sondern auch die versteckte Metaphysik des Kantischen und des modernen Apriorismus. Die

wissenschaftliche Weltauffassung kennt keine unbedingt gültige Erkenntnis aus reiner Vernunft, keine „synthetischen Urteile a priori“, wie sie der Kantischen Erkenntnistheorie und erst recht aller vor- und nachkantischen Ontologie und Metaphysik zugrunde liegen. [...]

In der Ablehnung der offenen Metaphysik und der versteckten des Apriorismus sind alle Anhänger wissenschaftlicher Weltauffassung einig. Der Wiener Kreis aber vertritt darüber hinaus die Auffassung, daß auch die Aussagen des (kritischen) Realismus und Idealismus über Realität oder Nichtrealität der Außenwelt und des Fremdpsychischen metaphysischen Charakters sind, da sie denselben Einwänden unterliegen wie die Aussagen der alten Metaphysik: Sie sind sinnlos, weil nicht verifizierbar, nicht sachhaltig. Etwas ist, „wirklich“ dadurch, daß es eingeordnet wird dem Gesamtgebäude der Erfahrung. Die von den Metaphysikern als Erkenntnisquelle besonders betonte Intuition wird von der wissenschaftlichen Weltauffassung nicht etwa überhaupt abgelehnt. Wohl aber wird eine nachträgliche rationale Rechtfertigung jeder intuitiven Erkenntnis Schritt für Schritt angestrebt und gefordert. (Neurath 1981 b, 307)

Kants *synthetische Urteile a priori* (Kant 1998, 346; Eisler 1994, 561f.) galten Vertreter:innen des *Logischen Empirismus* als mehr denn entbehrlich, nämlich selbst hochgradig metaphysisch. Es sei mit Sätzen, die Kant als „synthetische Urteile a posteriori“ bezeichnet hatte (Kant 1992, 52–56), durchaus das Auslangen zu finden. Aussagen, die den Anspruch wissenschaftlicher Gültigkeit erheben, müssten entweder „rein logisch“ oder – wenigstens prinzipiell – „empirisch“ begründbar sein (Donhauser 2001, 35f.). Ansonsten handle es sich nicht um „sinnvolle“ Sätze (Prechtel 1996, 477f.). Es sollte, so Rudolf Carnap, möglich sein, Sätze zu „verifizieren“: „Der Sinn einer Aussage besteht darin, daß sie einen (denkbaren, nicht notwendig auch bestehenden) Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Bringt meine (vermeintliche) Aussage keinen Sachverhalt zum Ausdruck, so hat sie keinen Sinn, ist nur scheinbar eine Aussage [...]“ (Carnap 1928, 28). „Verifikation“ bedeutet bei Carnap insofern „Sachhaltigkeit“, nicht aber zwingend „empirische“ Nachprüfbarkeit (Krauth 1997, 76; Blume & Milkov 2001).

In der *Programmschrift* hieß es dazu, es bestehe eine

scharfe Grenze [...] zwischen zwei Arten von Aussagen. Zu der einen gehören die Aussagen, wie sie in der empirischen Wissenschaft gemacht werden; ihr Sinn läßt sich feststellen durch logische Analyse, genauer: durch Rückführung auf einfachste Aussagen über empirisch Gegebenes. Die anderen Aussagen, zu denen die vorhin genannten gehören, erweisen sich als völlig

bedeutungsleer, wenn man sie so nimmt, wie der Metaphysiker sie meint. Man kann sie freilich häufig in empirische Aussagen umdeuten; dann verlieren sie aber den Gefühlsgehalt, der dem Metaphysiker meist gerade wesentlich ist. Der Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind. (Neurath 1981 b, 305f.)

Innerhalb des Wiener Kreises wurde ausgiebig erörtert, wie es möglich sei, „einfachste erkennbare Sachverhalte“ zu „beobachten“ und im Rahmen ebenso „einfacher“ Aussagesätze sprachlich „abzubilden“ oder zu „protokollieren“ (Prechtl 1996, 47). Schon die Begrifflichkeit schwankte von „Beobachtungssatz“ (worunter Schlick und Carnap durchaus Unterschiedliches verstanden haben mögen) über „Protokollsatz“ (Neurath) bis hin zu „Basissatz“ (Karl Popper) (Kraft 1989).

Konkret war dabei zunächst wohl (zumindest von Carnap) an „Wahrnehmungs- oder Erlebnisprotokolle“ gedacht, etwa der Art: „Ich habe jetzt hier Schmerz.“ Ähnliche Protokollierung könne besonders im Bereich physikalischer „Beschreibungen“ als „Systemsprache“ mit „intersubjektiver“ Geltung etabliert werden (Krauth 1997, 15). Auf diese Weise sollten metaphysische Elemente von wissenschaftstheoretischen Fragen ferngehalten werden (Donhauser 2001, 36).

Wie Otto Neurath angemerkt hat, ist „[d]ie Fiktion einer *aus sauberen Atomsätzen* aufgebauten *idealen Sprache* [...] ebenso metaphysisch wie die Fiktion des Laplaceschen Geistes“ (Neurath 1981 a, 577; Hervorhebung im Original). Insofern kann mit Karl Popper festgehalten werden, dass scheinbar *einfachste* Aussagen wie „Hier steht ein Glas Wasser“ keineswegs als bloße sprachliche *Wiedergabe* einer erkannten *Wirklichkeit* gelten können, sondern vielmehr eine Reihe von Vorannahmen auf ein Phänomen beziehen und solchermaßen *eine* Möglichkeit zur Deutung desselben offerieren (Donhauser 2001, 36f., unter Bezugnahme auf Popper 1993, 6 – 32, und Popper 1994, 61). Selbst wenn man also davon ausgehen sollte, eine abgeschlossene, von uns unabhängige Wirklichkeit stünde zur Disposition einer wie immer strukturierten Beobachtung unsererseits, lässt sich schwerlich leugnen, dass Zugänge zu ihr über unsere (durchaus vielfältigen) Weisen des Denkens und Sprechens verlaufen. Insofern erscheint ein direkter Zugriff auf Dinge, die jenseits all dessen angesiedelt sind, schwer vorstellbar, eine unmittelbare sprachliche Erfassbarkeit aber unmöglich (Donhauser 2001, 36f.). Folglich kann es wohl gerade nicht als besonders sinnvoll betrachtet werden, nach der Übereinstimmung von Sätzen mit einer jenseits derselben angesiedelten *Wirklichkeit* zu fragen. Eher könnte es weiterführen, Wahrheit via Übereinstimmung von Sätzen mit anderen Sätzen zu definieren (Donhauser 2001, 37, unter Rekurs auf Donaldson 1990, 303). Weitere Probleme stellen sich im

Zusammenhang mit Sätzen über Zukünftiges sowie jenes (mangelnder) empirischer Verifizierbarkeit des Verifikationskriteriums selbst (vgl. auch Blume & Milov 2001).

Ein ebenfalls vielfach mit dem Wiener Kreis in Verbindung gebrachter Gedanke ist jener der Einheit der Wissenschaft, auch (etwa in der *Programmschrift*) „Einheitswissenschaft“ genannt. In der *Programmschrift* heißt es diesbezüglich: „Als Ziel schwebt die *Einheitswissenschaft* vor. Das Bestreben geht dahin, die Leistungen der einzelnen Forscher auf den verschiedenen Wissenschaftsgebieten in Verbindung und Einklang miteinander zu bringen“ (Neurath 1981 b, 305). Victor Kraft schrieb dazu:

Einheit der Wissenschaft ist ein im Wiener Kreis besonders von Neurath und Carnap propagiertes Postulat. Die Formel ‚E.d.W.‘ kann zweierlei bedeuten: Zum einen besagt sie, daß der Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnisse in ein einheitliches System auf ontologischer Basis gebracht werden kann oder soll. Das ist von den philosophischen Systemen auf spekulative, metaphysische Weise versucht worden. In wissenschaftlicher Weise kann die E.d.W. nur durch gemeinsame Grundbegriffe und Gesetze erreicht werden. Gegenwärtig ist eine derartige Einheit noch nicht realisiert. Sie kann nur vom Fortschritt der Wissenschaften erwartet werden. – Der zweite Weg, den der Wiener Kreis eingeschlagen hat, geht dahin, daß die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften in einer einheitlichen Sprache ausgesprochen werden. Als Einheitssprache ist zuerst die Sprache der Physik angesehen worden. Später hat Carnap jenen Teil der Umgangssprache dafür namhaft gemacht, der beobachtbare Eigenschaften von Dingen bezeichnet, die von ihm so genannte „Dingsprache“. Nach seiner Meinung könnten die Aussagen aller Einzelwissenschaften, auch die der Psychologie, in dieser Sprache ausgedrückt werden. (Kraft 1972a.)

Nach der Ermordung Moritz Schlicks begann sich der *Wiener Kreis* aufzulösen. Am 22. Juni 1936 wurde Schlick, gewissermaßen das „Zentrum im Wiener Kreis“ (Spiel 1991, 276), auf der sogenannten „Philosophenstiege“ im Hauptgebäude der Universität Wien erschossen. Der Täter, Hans Nelböck, war ein ehemaliger Student Schlicks, der 1931 von diesem promoviert worden war (Edwards 2021, 203, 206). Als Hauptmotiv führte er in der Gerichtsverhandlung an, infolge der Beschäftigung mit Schlicks Lehren seinen moralischen und lebensweltlichen Halt verloren zu haben. In der Anklageschrift hieß es dazu: „Der Beschuldigte, der von Natur aus religiös eingestellt ist, hat die wissenschaftliche Bekämpfung des von Prof. Schlick vertretenen Positivismus, bzw. den destruktiven Tendenzen des atheistischen Positivismus entgegenzuarbeiten, für unerlässlich erachtet“ (zit. nach Stadler 2015, 633).

Zugleich stand die Vorstellung Nelböcks im Raum, Schlick habe seine Bemühungen um einen Lehrauftrag an einer Volkshochschule konterkariert (zit. bei Stadler 2015, 631f.) oder eine vom späteren Täter umworbene Kommilitonin habe sich mehr zu Schlick als zu Nelböck hingezogen gefühlt (Edwards 2021, 203f.).

Der Täter wurde zu zehn Jahren Haft verurteilt, bald nach dem sogenannten *Anschluss* Österreichs an das nationalsozialistische Deutsche Reich allerdings auf Bewährung entlassen (nicht allerdings das Urteil, wie von Nelböck offenbar angestrebt, widerrufen, ungeachtet seiner Beteuerungen, er habe Schlick für einen Juden gehalten und aus nationalsozialistischer Überzeugung gehandelt). Mit dem Mord an Schlick hörte der *Wiener Kreis* de facto zu bestehen auf. Die Vorbehalte gegen Schlick, den *Wiener Kreis* und seine vielfach aus jüdischen Familien stammenden Mitglieder fanden auch deutlichen Ausdruck in der auf den Mord folgenden Opfer-Täter-Umkehr namentlich in katholischen Medien. So veröffentlichte der Theologe, Staatsrechtler und Rechtsphilosoph Johannes Sauter, seines Zeichens außerordentlicher Universitätsprofessor an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien kurz nach dem Mord an Schlick eine Art „Abrechnung“ mit dem Ermordeten in der katholischen Wochenschrift *Schönere Zukunft*.³

Ich verweise auf all dies, um zu verdeutlichen, welches intellektuelle Klima an der Universität Wien (wie gesagt, Sauter gehörte ihr ebenso an wie Schlick) und deren Umfeld bereits zwei Jahre vor der Eingliederung Österreichs in / Annexion durch das *Deutsche Reich* herrschte.⁴ Es darf zudem nicht vergessen werden, dass auch in Österreich seit 1934 autoritäre politische Verhältnisse herrschten (Stichwort Ständestaat, oder, ein Stück weit polemischer, Austrofaschismus; zur Terminologie s. z.B. Hanisch 1994, 310–317; Oberhuber 2007, 54f.; Tàlos & Manoschek 2014), die keinesfalls isoliert waren von soziokulturellen Spezifika einer Gesellschaft, für die in weiten Teilen autoritäres Denken und antijüdische bzw. antisemitische Ressentiments mehr oder minder selbstverständlich gewesen sein dürften (Hanisch 1994, 312f., 333–336; Königseder 2014).

In den Worten Friedrich Stadlers sind der Kontext des Gerichtsverfahrens sowie der Umgang mit Mord und Täter „symptomatisch für das bedrückende geistige Klima am

³ Das von Sauter publizierte Pamphlet findet sich abgedruckt z.B. bei Stadler 2015, 618–623.

⁴ Ich bleibe bei der Formulierung bewusst vage; die regierungsoffizielle Sicht Österreichs als „erstes Opfer der nationalsozialistischen Aggression“, die bis in die 1990er-Jahre gepflogen wurde (Borz 1996; Mattl & Stuhlpfarrer 2000), findet kaum bis gar keine Bestätigung im Verhalten des österreichischen Staates sowie der Bevölkerung. Widerstand gegen den sogenannten Anschluss Österreichs an (Nazi-)Deutschland fand eher verhalten statt, Führungspersonlichkeiten politischer Parteien und einflussreicher religiöser Institutionen drückten sogar offen ihre Begeisterung für diese Entwicklung aus (Haas 2000, 46–48; Hanisch 1994, 338–342). Nicht zu vergessen ist dabei, dass der seit März 1933 autoritär regierte österreichische Staat viel dazu beigetragen hat, potenzielle Opposition gegen den Nationalsozialismus auszuschalten und ihm dies auch weitgehend gelungen ist (Tàlos & Manoschek 2014, 17–22).

Vorabend der nationalsozialistischen Machtergreifung. Auch die weitere Lebensgeschichte des Mörders bis in die Zweite Republik ist nur ein individuelles Symptom für die sogenannte österreichische ‚Vergangenheitsbewältigung‘ (Stadler 2015, 616).

Auch Victor Kraft erlebte im Jahr 1951 eine Auseinandersetzung mit Schlicks Mörder, weil er ihn „in seinem Buch *Der Wiener Kreis* als ‚verfolgungswahnhaften Psychopathen‘ bezeichnet hatte. Kraft stimmt einem Vergleich zu, weil er sich von Nelböck bedroht“ gefühlt habe (Stadler 2015, 645).

Das faktische Ende des *Wiener Kreises* lag insofern weniger im Mord an Moritz Schlick begründet als vielmehr in einem Drängen vorherrschender sozialer Strömungen in Richtung einer angeblich heilen (imaginiert mittelalterlichen) Welt sowie der Unterdrückung alles Gegenläufigen. Der angstvolle Blick nach Norden, gepaart mit ideologischer Verblendung auf mehr als einer Seite mag massiv dazu beigetragen haben, dass es mit der intellektuellen und kulturellen Vielfalt der 1920er-Jahre Mitte der 30er endgültig vorüber war (Hanisch 1994, 317–323). Was nicht geduldet wurde (wie gesagt, von wem auch immer), stieß auf Wut und Hass. Der Brandartikel Sauters stellt solchen Hass auf einen eben Ermordeten offen zur Schau, wenngleich feige hinter einem Pseudonym („Prof. Dr. Austriacus“) verborgen – einem Pseudonym, das zugleich suggeriert, der Verfasser spreche für alle relevanten Angehörigen einer Gruppe, die unter dem Titel *Österreich* subsumierbar wäre. Man denke an diesen Topos auch nach 1945, als der amtierende Bundeskanzler Josef Klaus (ÖVP) sich für die Nationalratswahl 1970 gegen den SPÖ-Spitzenkandidaten Kreisky, der aus einer jüdischen Familie stammte und zu den während der NS-Herrschaft Exilierten zählte, als „echten Österreicher“ in Szene zu setzen trachtete (Hanisch 1994, 563f.; Taschwer 2015, Pos. 4663, Anm. 247). Sauters Furor (zit. bei Stadler 2015, 619f.) richtete sich aber nicht allein gegen das vermeintlich *Fremde*, sondern auch in durchaus zeitadäquater katholischer Manier gegen eine *Moderne*, der gegenüber vor allem katholische Kleriker (aber auch Angestellte bestimmter kirchlicher Einrichtungen oder Studierende der katholisch-theologischen Fakultäten) seit 1910 einen Eid (*Antimodernisten-eid*) zu leisten hatten, und zwar gegenüber dem Papst (Schepers 2009). Der *Wiener Kreis* war für die Anhänger:innen bzw. Vertreter:innen dieser kirchlich-antimodernistischen Weltansicht vermutlich nicht minder verwerflich als etwa die Psychoanalyse, umso mehr, als beide mit einer verwaschenen und schwammigen, gleichwohl massiv mit aversiven Gefühlen aufgeladenen, Vorstellung des *Jüdischen* verbunden gedacht wurden, was wiederum einem tiefsitzenden, traditionellen christlichen Antijudaismus (Staudinger 2006; Lichtblau 2006) entgegenkam. In diesem Punkt traf sich die Weltansicht des politischen Katholizismus zweifellos mit jener der Deutschnational-Völkischen, wie man am Beispiel Carl Schmitts überaus anschaulich beobachten kann – auch wenn christlicher und rassistisch-pseudowissenschaftlicher Antijudaismus bzw. Antisemitismus unterschiedli-

chen ideologischen Konzepten folgen. Wie beispielsweise im Blick auf Carl Schmitt leicht erkennbar ist, muss das eine das andere nicht ausschließen, sofern nur das Ressentiment grundsätzlich stark genug ist (Gross 2000).

3 Ingeborg Bachmann, ihre Dissertation *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers und Victor Kraft*

Das umfangreiche, von Monika Albrecht und Dirk Göttsche edierte, 2020 in zweiter Auflage erschienene *Bachmann-Handbuch* enthält auch einen Abschnitt *Bachmann und die Philosophie*. Hinweise auf allfällige Bezüge zum *Logischen Empirismus* respektive dem *Wiener Kreis* finden sich dort am ehesten im Abschnitt *Existentialphilosophie und Existentialismus* (Eberhardt 2020, 295–298). Dies liegt auch durchaus nahe, hat Bachmann ihre Ausführungen zu Heideggers Existentialphilosophie doch auf Basis methodischer Überlegungen und auch philosophischer Grundhaltungen entwickelt, die dem *Logischen Empirismus* bzw. durchaus auch der Programmschrift *Wissenschaftliche Weltanschauung* nicht ganz fern sind. Der Hauptbetreuer ihrer Dissertation war, wie schon erwähnt, Victor Kraft, der bereits in den 1920er-Jahren an der Universität Wien außerordentlicher Professor für Philosophie gewesen war (zusätzlich zu seiner Tätigkeit als Bibliothekar). 1938 wurde ihm die *venia legendi* (Kraft hatte sich 1914 für Theoretische Philosophie habilitiert) entzogen, weil seine Ehefrau (im Sinne der NS-Ideologie) „jüdische[r] Abstammung“ war. Als Bibliotheksbeamter wurde er pensioniert. 1945 erfolgte seine „Wiedereinstellung als Beamter der Universitätsbibliothek“, 1947 die neuerliche „Ernennung zum außerordentlichen Professor für Philosophie“ (Stadler 2015, 454). Damit war Kraft nach Kriegsende der einzige Angehörige des *Wiener Kreises*, der noch an der Universität Wien lehrte (Seitter 2010, 809). Um ihn bildete sich auch ein, gleichwohl primär studentisch bespieltes, „Pendant des alten Wiener Kreises“, „eine Art Miniaturfassung des Wiener Kreises“ (Kuby 2010, 1046).

In der Einleitung ihrer Dissertation umreißt Bachmann ihr Vorgehen folgendermaßen: „Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die deutschen Kritiken zu Heideggers Existentialphilosophie vorzulegen, und versucht abschliessend [sic], die aufgefundenen Entwürfe selbständig zu sehen“ (Bachmann 1949, 1). Konkret bezieht sie sich darin auf hauptsächlich kritische Einschätzungen von Schriften Heideggers, die zwischen 1912 und 1949 entstanden sind, wobei der Großteil der untersuchten Literatur zu Heidegger aus den 1930er-Jahren stammt (Bachmann 1949, 118f.). Insofern liegt Walter Seitter wohl durchaus richtig, wenn er meint, Bachmann habe zum Zeitpunkt der Abfas-

sung ihrer Dissertation „wohl“ insbesondere „die Frühphase“ der Arbeiten Heideggers im Blick gehabt (Seitter 2010, 809).

Eine grundsätzliche Unvollständigkeit der konkreten Textauswahl gründet nach Angaben der Verfasserin darin, dass „viel wertvolles Material nicht zugänglich“ gewesen sei (Bachmann 1949, 1). Gleichwohl hat sie „ungefähr 160 Stellungnahmen zu oder Auseinandersetzungen mit Heideggers Philosophie aus dem deutschsprachigen Raum gesammelt“ und „40 davon als ‚kritische‘“ Positionen eingestuft (Seitter 2010, 809). Konkret sind die behandelten kritischen Ansätze folgenden philosophischen Richtungen zugeordnet: „Philosophie der Materie“ (umfasst den „Logischen Positivismus“ und den „Historischen Materialismus“; Bachmann 1949, 2–16), „Philosophie der Idee“ (neukantianische und andere „idealistische“ Richtungen; Bachmann 1949, 17–65), „Philosophie des Lebens“ („Diltheyschule“; Bachmann 1949, 66–76); „Philosophie des Wesens“ („Jüngere Phänomenologen“, genauer: Oskar Becker, Salcia Passweg; Bachmann 1949, 77–82); „Philosophie der Existenz“ (konkretisiert als „Dialektische Theologie“, etwa Heinrich Barth, Karl Lehmann; Bachmann 1949, 83–92); „Philosophie des Seins“ (darunter fasst sie „Deutsche Ontologen und Metaphysiker“ – Nicolai Hartmann, Hans Driesch – sowie Vertreter des „Neuthomismus“ zusammen, zu welchem letzteren Bachmann u. a. Hans Urs von Balthasar und Theodor Steinbüchel zählt; Bachmann 1949, 93–112.)

Dieser Abfolge entspricht auch die Gliederung der Dissertation. Die skizzierte Strukturierung ist als solche Joseph Bochenskis Abhandlung *Europäische Philosophie der Gegenwart*, erschienen 1947, entnommen (vgl. Bachmann 1949, 1; Seitter 2010, 809, Anm. 4). Abschließend legt Bachmann ihre eigene Position im Rahmen einer „Zusammenfassung“ (Bachmann 1949, 113–117) dar.

An dieser Stelle von Interesse ist naturgemäß Bachmanns Sicht auf den *Logischen Empirismus* sowie ihre abschließenden Einschätzungen. Für den *Logischen Empirismus* sei „Objekt der Erfahrung [...] nur die Empfindung“, und insofern „können nur Sätze verifiziert werden, die sich auf Empfindungen beziehen“ (Bachmann 1949, 2). Interessanterweise scheint Bachmann mit dem Terminus *Empfindungen* gehadert zu haben. Im Blick auf die Nachlassfassung berichtet der Herausgeber Robert Pichl, dass „[d]ie ursprüngliche Formulierung“ – welche das war, ist auf diesem Wege allerdings nicht zu erfahren – „offenbar durch ‚Empfindungen‘ ersetzt worden“ sei, „um über den Positivismus nicht in einer der Metaphysik entnommenen und daher ‚unangemessenen‘ Terminologie zu sprechen“ (Pichl 1985, 158). Der Begriff in der hier referenzierten Bedeutung selbst ist wohl über Ernst Mach auf den *Logischen Empirismus* gekommen.

„[D]ie große Kluft zwischen physikalischer und psychologischer Betrachtungsweise [...] besteht“ demnach

nur für die gewohnte stereotype Betrachtungsweise. Eine *Farbe* ist ein *physikalisches Objekt*, sobald wir auf ihre *Abhängigkeit* von der beleuchtenden Lichtquelle [...] achten. Achten wir aber auf ihre *Abhängigkeit* von der *Netzhaut* [...], so ist sie ein *psychologisches Element*, eine *Empfindung*. Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Fällen verschieden. (Mach 2008, 24)

„Wahrnehmungen“, „Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, kurz die ganze innere und äußere Welt“ setzen sich, so legt Mach anhand exemplarischer Beobachtungen dar, „aus einer *geringen Zahl von gleichartigen Elemente* in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen. Man nennt diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem Namen schon eine einseitige Theorie liegt, so ziehen wir es vor, kurzweg von Elementen zu sprechen“ (Mach 2008, 28).

Die Zusammenfassung der mit Schmerz und Lust am nächsten zusammenhängenden Elemente in einer ideellen denkökonomischen Einheit, dem Ich, hat die höchste Bedeutung für den im Dienst des schmerzmeidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekt. [...] Durch ihre hohe praktische Bedeutung nicht nur für das Individuum, sondern für die ganze Art machen sich die Zusammenfassungen ‚Ich‘ und ‚Körper‘ instinktiv geltend und treten mit elementarer Gewalt auf. (Mach 2008, 29)

Allerdings: „Nicht das Ich“ sei „das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen)“ (ibid.; vgl. dazu auch Donhauser 2019, 76–80).

Bachmann spricht einen zweiten Aspekt an, der in ihrer eigenen Einschätzung relevant werden wird, nämlich den Anspruch auf *Verifikation*. Allein „[i]n Bezug“ auf Empfindungen könne „Sprache etwas“, nämlich etwas Verifizierbares, „besagen“. Im Übrigen „können“ sie „natürlich auch Wünsche und Gefühle zum Ausdruck bringen“. Darin liege auch eine zentrale Schwierigkeit des Logischen Empirismus mit der „klassische[n] Philosophie“, die aus seiner Sicht hauptsächlich solche „Probleme“ verhandle, die „Ausdruck von Gefühlen“ seien, „aber“ nichts „besagten“, „weder das Realismus-Problem, noch das der Existenz Gottes, das des Geistes, etc.“ (Bachmann 1949, 2). Ganz zutreffend beschreibt Bachmann den Logischen Empirismus als radikal metaphysikkritisch. Insofern bezieht sie sich hinsichtlich eines Heidegger-kritischen Ansatzes aus dieser Richtung auf Rudolf Carnaps Aufsatz *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Bachmann 1949, 2). Carnaps einschlägige Überlegungen interessieren uns an dieser Stelle naturgemäß nicht so sehr als vielmehr die Frage, welche Schlussfolgerungen Bachmann aus diesen zieht.

Der Vollständigkeit halber sei deshalb Bachmanns Darstellung der Sichtweise Carnaps hier kurz zusammengefasst, die sich mit ihrer eigenen Auffassung zu treffen scheint. In seinem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* untersucht Carnap „Zitate aus Heideggers Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik?‘, um metaphysische Scheinsätze geradezu klassischer Art aufzuzeigen, die gegen die logische Syntax verstoßen“ (Bachmann 1949, 4). Diese Sätze stuft Carnap als „[s]innlos‘ in strengem Sinn“ ein. Um zu klären, „worin die Bedeutung eines Wortes liegt“, müsse „die Art seines Auftretens in der einfachsten Satzform, in der es vorkommt, d.h. die Syntax, festliegen“ (ibid.). Einen solchen „einfachsten Satz“ bezeichnet Carnap als „Elementarsatz“, abgekürzt mit „S“ (ibid.). Letztlich lasse sich „jedes Wort der Sprache auf andere Wörter und schließlich auf die sog. ‚Beobachtungssätze‘ oder ‚Protokollsätze‘ zurückführen“ (ibid.). Wir haben dieses Thema bereits gestreift. Wörter, für die es „keine empirischen Kennzeichen“ gebe, seien sinnlos. Wenn behauptet werde, sie bezeichneten eben „Ding[e]“, die „dem menschlichen Verstand nicht erkennbar“ seien, handle es sich um „leere[s] Gerede“ (Bachmann 1949, 5). Ein solches „bedeutungsloses Wort“ bei Heidegger sei etwa „nichten“ (Bachmann 1949, 7). Hier werde „ein neues Wort eingeführt [...], das schon von Anfang an keine Bedeutung hat“ (ibid.). Seine weitere Verwendung führe dazu, dass ein Satz wie „Das Nichts nichtet“ doppelt sinnlos werde, ein anderer „Es gibt das Nichts nur, weil ... [...] einen Widerspruch“ enthalte, werde „dem Gegenstand“ („Nichts“) darin doch „Existenz zugeschrieben [...], die ihm in seiner Definition abgesprochen worden ist“ (Bachmann 1949, 7f.). Carnap gelange zu dem Ergebnis, dass „Metaphysik [...] nur ein unzulänglicher Ersatz für Kunst sein [...] könne und [...] sich“ insofern „in einer Selbsttäuschung [...] befinde, wenn sie an ihren theoretischen Gehalt glaube“ (Bachmann 1949, 10).

Bachmanns abschließende Überlegungen setzen (nicht wirklich überraschend im Hinblick auf den Erstbetreuer und -begutachter ihrer Dissertation) mit der Feststellung ein, es sei „erkannt“ worden, „dass Philosophie notwendig wissenschaftlichen Charakter haben muss, um neben den Realwissenschaften nicht ein beziehungsloses, fruchtloses Sonderdasein zu führen, und daher auf die Erkenntnisweise der Realwissenschaften verwiesen werden“ müsse (Bachmann 1949, 113). Wohl wahr, möchte man sagen, ohne deshalb den *Logischen Empirismus* als einzig mögliche Option einstufen zu wollen. Dies scheint aber auch Bachmann einzuräumen, indem sie eher das Problem benennt als eine (einzige) Lösung anzupreisen: „Von den logisch-positivistischen wie von den kritisch-idealistischen Positionen aus gesehen muss es Vertretern einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, unzulässig erscheinen, den Zugang zur ‚Welt‘ zu suchen, zu ‚transzendieren‘ und in eine Transzendenz (des ‚Nichts‘) vorzustößen“ (Bachmann 1949, 113).

Demgegenüber seien „nur intersubjektive verifizierbare Sätze sinnvoll“ (Bachmann 1949, 113). Heidegger setze „an die Stelle des Verstandes ein ‚Erleben‘, eine Stimmung [...], um [...] Zugang zur Wirklichkeit zu bekommen“ (Bachmann 1949, 113). Diese Einschätzung entspricht durchaus dem Anspruch der *Programmschrift* des Wiener Kreises von 1929: „Metaphysiker“ würden „Aussagen“ formulieren, deren wesentlicher Gehalt auf einer Gefühlsebene liege (Neurath 1981 b, 307).

Allerdings: „[A]llein [...] wissenschaftliche Wahrheiten“ seien „allgemeingültig“, fänden sich aber in Heideggers „Existentialphilosophie nicht“, weshalb zu fragen sei, „was denn eigentlich den Gehalt dieser Philosophie ausmache“ (Bachmann 1949, 114). Nun ja, ließe sich sagen, das hänge, abgesehen von der Gültigkeit der gemachten Prämissen noch vom verwendeten Wissenschaftsbegriff ab. Bachmann schließt hier zweifellos an das empirische (bzw. empiristische) Sinnkriterium des *Wiener Kreises* an. Sie verweist aber auch auf Arnold Gehlen, der nun gar nichts mit dem *Wiener Kreis* zu tun hatte, allerdings „meinte, [d]ie psychologischen und phänomenologischen Analysen,“ die Heideggers „Existentialphilosophie“ enthalte, stellten „aesthetische Tatbest[ände]“ dar, „um die zwar der Künstler wisse, die aber keinesfalls Ontologie begründeten“ (ibid.). Eine ähnliche Einschätzung findet Bachmann in der schon erwähnten Einführung Bochenskis: „Tatsächlich kann die Existenzphilosophie als ein Versuch der Ausweitung der künstlerischen Haltung auf den [Bereich] der Metaphysik angesehen werden“, doch gebe „die Kunst [...] nicht die geringste Garantie für die Wahrheit ihrer Inhalte“ (ibid.). Die Referenz auf das im *Wiener Kreis* so intensiv diskutierte Verifikationskriterium als Merkmal zum Ausweis von Wissenschaftlichkeit kann hier außer Zweifel stehen.

Es ist gewiss nicht allzu verwegen zu sagen, dass Bachmann an der in ihrer Dissertation vorgenommenen Grenzziehung festgehalten, sich allerdings im Lauf der Zeit mehr und mehr auf der anderen Seite der Grenze positioniert hat (Weigel 1999, 83). Victor Kraft konnte mit der Arbeit offenbar leider nicht viel „anfangen“ (Winterauer 2013, 6). Er beurteilte die Arbeit – aus heutiger Sicht nicht wirklich nachvollziehbar (zu einer tendenziell viel wohlwollenderen Sichtweise vgl. z.B. Seitter 2010, 809) – lediglich mit „Genügend“ (De la Riva 2022).

Die Literaturwissenschaftlerin Sigrid Weigel resümiert in ihrer Monographie *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*, Bachmann definiere sich in ihrer Dissertation „in Übereinstimmung mit dem ‚Wiener Kreis‘, in einer Gegenstellung zu jeder Art von Metaphysik, basierend auf einem Selbstverständnis von Philosophie als logisch-analytischer Wissenschaft und einer Eingrenzung ihres Geltungsanspruchs auf verifizierbare, sinnvolle und intersubjektiv verständliche Aussagen“ (Weigel 1999, 83).

Dieser Auffassung *wissenschaftlicher Philosophie*, der „nicht nur eine Ablehnung metaphysischer Fragen, sondern auch eine strikte Trennung zwischen Philosophie und Kunst“ innewohne, ziehe sich leitfadengleich „durch alle“ philosophischen „Texte, die Bachmann“ zwischen 1949 und 1954 verfasst habe (ibid.). „Allerdings“ verschiebe „sich im Zuge des etwa sechs Jahre umfassenden Schreibens entlang“ des besagten „Leitfadens der Blick auf die damit tangierte Grenzziehung erheblich. Dabei“ verwandle „sich vor allem dasjenige, was als außerhalb des logisch-empirischen Geltungsbereiches verortet wird, und wirft ein merklich verändertes Licht auf die Philosophie zurück. Diese Verschiebung kommt“ Weigel zufolge „vor allem über“ Bachmanns „Lektüre Wittgensteins zustande, bei der“ sie „sehr rasch begriffen“ habe, „daß seine Texte nicht so recht in den vom ‚Wiener Kreis‘ gesteckten Rahmen passen wollten, sondern darin eigentlich Kuckuckseier“ darstellten (ibid.).

Vielleicht lässt sich auch noch eine andere Lesart denken. Möglicherweise war der innerhalb des Wiener Kreises Konsens potenziell konsensuale Rahmen doch etwas weiter als jener, den einige seiner später besonders wirkungsmächtigen Angehörigen zogen. Eng, allzu eng wohl, waren und sind die Grenzen, die später besonders einflussreiche Vertreter:innen des Logischen Empirismus bzw. der Analytischen Philosophie zu ziehen bestrebt waren. Namentlich zu nennen ist in diesem Zusammenhang ohne Zweifel Rudolf Carnap, dessen Position auch Bachmann als besonders relevant für den Logischen Empirismus zu veranschlagen scheint. Carnaps Sichtweisen ernst zu nehmen bedeutet, Philosophie im Wesentlichen abzuschaffen und durch eine Art „Wissenschaftslogik“ zu ersetzen (Carnap 1934; König 2004). Bestimmte Fragen können dann gar nicht mehr gestellt werden. Dem korreliert, mit den universitären Siegeszügen der Analytischen Philosophie, zunächst an nordamerikanischen, später britischen und kontinentaleuropäischen Hochschulen, zwischenzeitlich eine passende literarische Form, nämlich die des philosophischen Aufsatzes. Vorzugsweise wird ein solcher in einem „peer reviewed journal“ veröffentlicht und ist gekennzeichnet durch Kriterien wie „Klarheit“, „Kürze“ und „Kompetenz“ sowie das Fehlen jedweder „persönlichen Note“ (Danto 1993, 169). Eine solche Entwicklung steht zweifellos in umfänglicheren soziokulturellen Kontexten der „Standardisierung, Mechanisierung und Angleichung menschlicher Arbeitsprozesse an vorgegebene Abläufe“ (Liessmann 2014, 39).

Gewiss, all das war für Bachmann vielleicht noch nicht absehbar, doch könnte es gut sein, dass sie Annahmen wie jene Carnaps oder aber den Umstand akzeptiert hat, dass die akademische Praxis des Philosophierens, in diesem Fall repräsentiert durch einen, vielleicht den für sie einzig akzeptablen, Vertreter seiner Zunft an der Universität Wien eben so und nicht anders vonstatten gehen könne. Leiseste Abweichungen, zu geringe Begeisterung für einen bestimmten Forschungs- und Schreibstil erfahren Ahndung

durch „Fremdselektion in Form negativer Prüfungsbeurteilungen“ (zur Formulierung, gemünzt allerdings auf den juristischen Lehr- und Ausbildungsbetrieb, s. Somek & Forgo 1996, 184f.). Derlei ist Bachmann zwar erspart geblieben, allerdings scheint sie nahe daran gewesen zu sein. Insofern schiene es keinesfalls abwegig, die Sache des Denkens ins Literarische zu verlegen, in die freien und luftdurchfluteten Gefilde der Kunst. Aus heutiger Sicht ergäbe sich allerdings auch diesbezüglich ein beunruhigender Befund. Gerade in künstlerischen Sphären tummeln sich inzwischen zahlreiche Wächter:innen vorgeblich richtigen, statthaften Denkens und Sprechens, wenngleich weniger mit epistemologischen Doktrinen bewaffnet denn mit moralischen. So inexistent eine einzige, verbindliche Moral in jeder heterogenen, komplexen Gesellschaft auch sein mag, so gewiss scheinen sich doch zahlreiche Vertreter:innen unterschiedlicher (durchaus miteinander konfligierender) Moralauffassungen der einzig wahren Gültigkeit ihrer jeweiligen Glaubenssätze zu sein. Zumindest lässt die Vehemenz ihrer Bereitschaft, den jeweils eigenen Überzeugungen Geltung zu verschaffen, vorzugsweise mithilfe Sozialer Medien (vgl. z.B. Rauterberg 2019), nicht übermäßig viel Raum für Zweifel an der zugrunde liegenden fundamentalistischen Gesinnung. Doch noch ist hier nichts entschieden. Bereits George Orwell hegte berechtigte Befürchtungen zu Entwicklungen dieser Art (Orwell 1940), die dann doch nicht schlagend wurden, zumindest nicht langfristig. So besteht eine gewisse Hoffnung, dass die Möglichkeiten künstlerischen Ausdrucks offener und pluraler bleiben mögen als sie es im Bereich universitären Philosophierens zu sein scheinen. Es könnte sich als lohnend erweisen, Ingeborg Bachmanns literarisches Schreiben zumindest teilweise vor dem Hintergrund philosophischen Denkens zu lesen, das frei geblieben ist von doktrinären Zwängen aller Art.

Literatur

- Albrecht, Monika und Dirk Göttsche. 2002. „Leben und Werk im Überblick. Eine Chronik.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., erw. Aufl., hrsg. v. A. Monika und D. Göttsche, 3–23. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Ash, Mitchell G., Wolfram Nieß und Ramon Pils (Hrsg.). 2010. *Geisteswissenschaften im Nationalsozialismus. Das Beispiel der Universität Wien*. Göttingen: Vienna University Press.
- Baar, Anna. 2023. *Über Dorothea Zeemann*. Wien/Berlin: mandelbaum verlag.
- Bachmann, Gerhild. 1994: „Die Mädchen holen auf. Entwicklung der Bildungsbeteiligung von Frauen und Mädchen in der Schule und an den Universitäten von 1945 bis 1966.“ In *Geschichte der Frauenbildung und Mädchenerziehung in Österreich. Ein Überblick*, hrsg. v. I. Brehmer und G. Simon, 301–317. Graz: Leykam.
- Bachmann, Ingeborg. 1985. „Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers.“ In *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* (Dissertation Wien 1949), hrsg. v. Robert Pichl, mit einem Nachwort v. Friedrich Wallner, 11–155. Mün-

- chen, Zürich: Piper. [Zitiert werden die Seitenanzahlen der Dissertation anhand der Originalpaginierung, die im Rahmen dieser Ausgabe ausgewiesen ist.]
- Blume, Thomas und Nikolay Milkov. 2001. „Verifikation.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel. Basel: Schwabe. <https://doi.org/10.24894/HWPh.5520>.
- Botz, Gerhard. 1996. „Geschichte und kollektives Gedächtnis in der Zweiten Republik. „Opferthese“, „Lebenslüge“ und „Geschichtstabu“ in der Zeitgeschichtsschreibung.“ In *Inventur 45/55. Österreich im ersten Jahrzehnt der Zweiten Republik*, hrsg. v. W. Kos und G. Rigele, 51–85. Wien: Sonderzahl.
- Carnap, Rudolf. 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer.
- Dahms, Hans-Joachim und Friedrich Stadler. 2015. „Die Philosophie an der Universität Wien von 1848 bis zur Gegenwart.“ In *Universität – Forschung – Lehre. Themen und Perspektiven im langen 20. Jahrhundert*, hrsg. v. K. Kniefacz, E. Nemeth, H. Posch, und F. Stadler, 77–131. Göttingen: V & R unipress.
- Danto, Arthur C. 1993. „Philosophie als/und/der Literatur.“ In *Die philosophische Entmündigung der Kunst*, übersetzt v. Karen Lauer, 165–192. München: Fink.
- Davidson, Donald. 1990. „The Structure and Content of Truth.“ *The Journal of Philosophy* 87 (6): 279–328.
- De la Riva, Miguel. 2022. „Ohne Sorge, sei ohne Sorge.“ *FAZ*, 31.05.2022, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/ingeborg-bachmann-als-philosophin-ohne-sorge-sei-ohne-sorge-18069652.html> (abgerufen: 17.08.2023).
- Donhauser, Gerhard. 2019. „Das bedrängte Ich – Ich-Konzepte bei Freud und Mach.“ In *Ernst Mach – Zu Leben, Werk und Wirkung*, Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 29, hrsg. v. F. Stadler, 75–85. Cham: Springer.
- Donhauser, Gerhard et al. 2009. *Geschichte und Geschehen 4*. Wien: öbv.
- Donhauser, Gerhard. 2001. *Kunst – Erkenntnis – Deutung. Eine philosophische Annäherung*. Wien: WUV.
- Donhauser, Gerhard. 2016. *Wer hat Recht? Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*. Wien: new academic press.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Existentialphilosophie und Existentialismus.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 295–298. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Edmonds, David. 2021. *Die Ermordung des Professor Schlick. Der Wiener Kreis und die dunklen Jahre der Philosophie*, übers. v. Annabel Zettel. München: Beck.
- Eisler, Rudolf. 1994. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, 4., unveränderter Nachdruck. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Ekstein, Rudolf. 2004. „Die Vertreibung der Vernunft und ihre Rückkehr.“ In *Vertriebene Vernunft*, 1. unveränderte Neuauflage, hrsg. v. F. Stadler, 472–477. Münster: Lit.
- Gross, Raphael. 2000. *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haas, Hanns. 2000. Der „Anschluss.“ In *NS – Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch*, hrsg. v. E. Tàlos, E. Hanisch, W. Neugebauer und R. Sieder, 26–54. Wien: öbv & hpt.

- Hanisch, Ernst. 1994. *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Reihe Österreichische Geschichte, hrsg. v. H. Wolfram. Wien: Ueberreuter.
- Hapkemeyer, Andreas. 1991. *Entwicklungslinien in Werk und Leben*, 2., unveränderte Aufl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Heindl, Waltraud. 2015. „Bildung und Emanzipation. Studentinnen an der Universität Wien.“ In *Universität – Gesellschaft – Politik*, hrsg. v. M. G. Ash und J. Ehmer, 529–563. Göttingen: V & R unipress.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek: Rowohlt.
- Kant, Immanuel. 1992. *Kritik der reinen Vernunft*, 1 Bd. Werkausgabe, Bde. III, hrsg. v. W. Weischedel, 12. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1998. „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich werden soll.“ In *Kant, Immanuel: Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. v. W. Weischedel (Reihe Werke in 6 Bänden, Bd. 3), 297–373. Sonderausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- König, Gert. 2004. „Wiener Kreis.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel: Schwabe. <https://doi.org/10.24894/HWPh.4851>.
- Königseder, Angelika. 2014. „Antisemitismus 1933–1938.“ In *Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur 1933 – 1938*, 7. Aufl., hrsg. v. E. Tàlos und W. Neugebauer, 54–66. Wien, Berlin: LIT.
- Kohlenberger, Helmut. 2010. ‚Christliche Philosophie‘ – Enttabuisierungen.“ In *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. VI. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000*, hrsg. v. M. Benedikt, R. Knoll, F. Schwediauer und C. Zehetner, 505–524. Wien: facultas.wuv.
- Kraft, Victor. 1972 a. „Einheit der Wissenschaft.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter. Basel: Schwabe. <https://doi.org/10.24894/HWPh.796>.
- Kraft, Victor. 1972 b. „Empirismus, logischer.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter. Basel: Schwabe. <https://doi.org/10.24894/HWPh.849>.
- Kraft, Victor. 1989. „Protokollsatz.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gottfried. Basel: Schwabe. <https://doi.org/10.24894/HWPh.3307>.
- Krauth, Lothar. 1997. *Die Philosophie Carnaps*, 2. Aufl. Wien, New York: Springer.
- Kuby, Daniel. 2010. „Paul Feyerabend in Wien 1946–1955. Das Österreichische College und der Kraft-Kreis.“ In *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. VI. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000*, hrsg. v. M. Benedikt, R. Knoll, F. Schwediauer und C. Zehetner, 1041–1056. Wien: facultas.wuv.
- Lichtblau, Albert. 2006. „Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart.“ In *Geschichte der Juden in Österreich*, hrsg. v. E. Brugger, M. Keil, A. Lichtblau, Ch. Lind, Ch. und B. Staudinger (Reihe Österreichische Geschichte, hrsg. v. H. Wolfram), 447–565. Wien: Ueberreuter.
- Liessmann, Konrad Paul. 2014. *Theorie der Unbildung*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 9. Aufl. München: Piper.

- Lotz-Rimbach, Renate. 2004. „Zur Biografie Leo Gabriels. Revision und Ergänzung der Selbstdarstellung eines Philosophen und Rektors der Universität Wien.“ *Zeitgeschichte* 31 (6): 370–391.
- Mach, Ernst. 2008. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Ernst-Mach-Studienausgabe, Bd. 1, hg. u. eingel. v. G. Wolters. Berlin: Xenomoi.
- Maier, Hans. 1995. „Dempf, Alois.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3., 3. Aufl., hrsg. v. W. Kasper et al., 89. Freiburg: Herder.
- Matt, Siegfried und Karl Stuhlpfarrer. 2000. „Abwehr und Inszenierung im Labyrinth der Zweiten Republik.“ In *NS – Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch*, hrsg. v. E. Tälös, E. Hanisch, W. Neugebauer und R. Sieder, 902–934. Wien: öbv & hpt.
- McVeigh, Joseph. 2016. *Ingeborg Bachmanns Wien 1946–1953*. Berlin: Insel.
- Mendelssohn, Peter de. 1949. „Gegenstrahlungen. Ein Tagebuch zu Ernst Jüngers Tagebuch.“ *Der Monat* 14/1949, 149–174.
- Neurath, Otto. 1981 a. „Protokollsätze.“ In *Neurath, Otto: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 2., hrsg. v. R. Haller und H. Rutte, 577–586. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Neurath, Otto. 1981 b. „Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis.“ In *Neurath, Otto: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 1., hrsg. v. R. Haller und H. Rutte, 299–336. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Oberhuber, Florian. 2007. „Austrofaschismus.“ In *Wörterbuch der politischen Sprache in Österreich*, hrsg. v. O. Panagl und P. Gerlich, 54–56. Wien: öbv.
- Olechowski, Thomas. 2020. Hans Kelsen. *Biographie eines Rechtswissenschaftlers*. Unter Mitarbeit von J. Busch, T. Ehs, M. Gassner und S. Wedrac. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Orwell, George. 1940. „Inside the Whale.“ In *Orwell, George: Inside the Whale and Other Essays*, 131–188. London: Gollancz.
- Pichl, Robert. 1985. „Anmerkungen.“ In *Bachmann, Ingeborg: Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* (Dissertation Wien 1949), hrsg. v. Robert Pichl, mit einem Nachwort v. Friedrich Wallner, 157–165. München, Zürich: Piper.
- Pinkwinkler, Alexander. 2020. „Univ.-Prof. Dr. René Marcic.“ In *Die Stadt Salzburg im Nationalsozialismus. Biografische Recherchen zu NS-belasteten Straßennamen der Stadt Salzburg*, <https://www.stadt-salzburg.at/ns-projekt/ns-strassennamen/univ-prof-dr-rene-marcic/> (abgerufen: 20.08.2023).
- Popper, Karl R. 1993. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. 2. Aufl., hrsg. v. T. E. Hansen. Tübingen: Mohr.
- Popper, Karl R. 1994. *Logik der Forschung*. 10. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Rauterberg, Hanno. 2019. *Wie frei ist die Kunst? Der neue Kulturkampf und die Krise des Liberalismus*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Reiter, Wolfgang L. 2019. „Mach, Boltzmann und die Kaiserliche Akadademie der Wissenschaften in Wien.“ In *Ernst Mach – Zu Leben, Werk und Wirkung*, Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 29, hrsg. v. F. Stadler, 149–165. Cham: Springer.

- Salzburger Landeskorrespondenz. 2007. „Marcic: ‚Keine Sympathie mit dem nationalsozialistischen Regime.‘ Zwischenbericht einer Untersuchung, 30.08.2007.“ https://service.salzburg.gv.at/lkorrij/Index?cmd=detail_ind&nachrid=39235 (abgerufen: 16.08.2023).
- Samsonow, Elisabeth v. 2010. „Alois Dempf – Foucault auf Bayerisch.“ In *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. VI. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000*, hrsg. v. M. Benedikt, R. Knoll, F. Schwediauer und C. Zehetner, 613–621. Wien: facultas.wuv.
- Schepers, Judith. 2009. „So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet ...‘ Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides.“ In *In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*, hrsg. v. H. Wolf und J. Schepers, 337–367. Paderborn: Schöningh.
- Seitter, Walter. 2010. „Vorfürhungen. Paraphilosophische Dramatisierungen in der Nachkriegsliteratur.“ In *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. VI. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000*, hrsg. v. M. Benedikt, R. Knoll, F. Schwediauer und C. Zehetner, 808–824. Wien: facultas.wuv.
- Somek, Alexander und Nikolaus Forgó. 1996. *Nachpositivistisches Rechtsdenken. Inhalt und Form des positiven Rechts*. Wien: WUV 1996.
- Spiel, Hilde. 1991. *Die Dämonie der Gemütlichkeit. Glossen zur Zeit und andere Prosa*. Hrsg. v. H. A. Neunzig. München: List.
- Staudinger, Barbara. 2006. „Die Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496–1670/71.“ In *Geschichte der Juden in Österreich*, hrsg. v. E. Brugger, M. Keil, A. Lichtblau, Ch. Lind, Ch. und B. Staudinger (Reihe Österreichische Geschichte, hrsg. v. H. Wolfram), 229–337. Wien: Ueberreuter.
- Stadler, Friedrich. 2015. *Der Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Cham: Springer.
- Stoll, Andrea. 2013. *Ingeborg Bachmann. Der dunkle Glanz der Freiheit*. München: Bertelsmann.
- Talos, Emmerich und Walter Manoschek. 2014. „Zum Konstituierungsprozess des Austrofaschismus.“ In *Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur 1933–1938*, 7. Aufl., hrsg. v. E. Talos und W. Neugebaue, 6–27. Wien, Berlin: LIT.
- Taschwer, Klaus. 2015. *Hochburg des Antisemitismus. Der Niedergang der Universität Wien im 20. Jahrhundert*. Wien: Czernin, Kindle-E-Book.
- Timms, Edward. 1993. „Die Wiener Kreise. Schöpferische Interaktionen in der Wiener Moderne.“ In *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*, hrsg. v. J. Nautz, und R. Vahrenkamp, 128–143. Wien, Köln, Graz: Böhlau.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.
- Weiß, Martin. 1998. „Gabriel, Leo.“ In *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 14., hrsg. v. T. Bautz, Sp. 1011–1016. Herzberg: Bautz.
- Winterauer, Ursula. 2013. *Wittgensteins Einfluss auf Bachmanns Schreibweise. Eine Analyse anhand des Romans Malina*. Wien, Univ., Dipl.-Arb.

Bachmanns Reflexion über Sprache und Gewalt im Erzählungsband *Das dreißigste Jahr*

Barbara AGNESE

Université de Montréal (Canada)

Abstract

The focus of this article is Ingeborg Bachmann's critical and poetic thinking on the relationship between language and violence. The starting point is a commentary of a central passage from the first Frankfurt lecture *Fragen und Scheinfragen* (Questions and Pseudo-Questions, 1959), in which Bachmann describes the writer's attitude to language. Dissatisfaction with and suspicion of language are part of a writer's crisis and at the same time his/her greatest motivation. Next, Bachmann's collection of stories *Das dreißigste Jahr* (The Thirtieth Year, 1961) is presented as a critical analysis of human coexistence and of the social use of language. Bachmann observes and describes the emergence and development of violence from which one cannot escape: language and

violence appear to be intertwined. The characters in two of the stories ("The Thirtieth Year" and "Everything"), who want to escape this violence and language, are analysed through concepts developed by René Girard. According to Girard, the cause of interpersonal conflicts is the "mimetic desire" of people who live in close proximity with one another. Coexistence fosters rivalry, envy, and jealousy. This behaviour is contagious and shared by all members of the group, who repeat it by imitating each other, which leads to rapid escalations of violence.

Keywords: *Ingeborg Bachmann, language, violence, René Girard, Ludwig Wittgenstein, The Thirtieth Year*

(c) Barbara Agnese; barbara.agnese@umontreal.ca

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.5

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/201>

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

Ich habe Dein Buch gelesen, „das 30. Jahr“, und ich bin davon sehr überzeugt; es ist eines der wenigen standfesten Bücher, die in diesen Jahren erschienen sind. [...] Ich bin besonders darüber glücklich, dass Du es verstanden hast, „ambivalente“ Verhältnisse auf eine präzise und unmissverständliche Art auszudrücken; die wenigsten Leser werden den schwierigen Grad dieser Art von Ausdruck ermessen können.

Walter Höllerer an Ingeborg Bachmann, 21. August 1961¹

1 Verdacht üben – Ethik und Ästhetik

Bachmanns kritisch-poetisches Denken könnte uns als Begleiter zur Seite stehen, und zwar in Form einer Reflexion über die Ordnung der Alltagssprache und über die Ethik unseres Ausdrucks. Auch aber als präzises Nachdenken über den Sprachgebrauch im alltäglichen Leben und über die besondere Beziehung zur Sprache, die ein Schriftsteller, eine Schriftstellerin hat, oder haben kann: 1959 beschreibt Bachmann die nicht greifbare Kluft zwischen einem selbstverständlichen und einem nichtselbstverständlichen Umgang mit der Sprache in einer bekannt gewordenen Passage ihrer ersten Frankfurter Vorlesung:

Wir meinen, wir kennen sie doch alle, die Sprache, wir gehen doch mit ihr um; nur der Schriftsteller nicht, er kann nicht mit ihr umgehen. Sie erschreckt ihn, ist ihm nicht selbstverständlich, sie ist ja auch vor der Literatur da, bewegt und in einem Prozess, zum Gebrauch bestimmt, von dem er keinen Gebrauch machen kann. Sie ist ja für ihn kein unerschöpflicher Materialvorrat, aus dem er sich nehmen kann, ist nicht das soziale Objekt, das ungeteilte Eigentum aller Menschen. Für das, was er will, mit der Sprache will, hat sie sich noch nicht bewährt; er muss im Rahmen der gezogenen Grenzen ihre Zeichen fixieren und sie unter einem Ritual wieder lebendig machen, ihr eine Gangart geben, die sie nirgendwo sonst erhält außer im sprachlichen Kunstwerk. (Bachmann 2005, 263)

¹ Ich bedanke mich bei Renate von Mangoldt, die mir erlaubt hat, dieses Zitat aus einem unveröffentlichten Brief von Walter Höllerer zu verwenden, sowie Heinz Bachmann und Isolde Moser, die mir in Rahmen der Salzburger Ausgabe der Werke Ingeborg Bachmanns Zugang zu den Briefen gewährt haben.

Bachmanns Aussage, dass nur der Schriftsteller mit der Sprache nicht umgehen kann, bedeutet nicht, dass er die alltägliche Sprache aufheben soll, oder dass er eine höhere Ebene der Eigentlichkeit in der Sprache schaffen kann oder muss. Die Sprache darf für Bachmann weder als ein unproblematisches Phänomen (als ein bloßes Instrument), noch als Sublimierung betrachtet werden. Anders ausgedrückt: um neue Fassungskraft im sprachlichen Kunstwerk erreichen zu können müsse der Schreibende auf zweierlei Tätigkeiten verzichten: mit der Sprache umzugehen wie alle anderen Menschen *und* sich auf die Ebene derjenige, die „über das Ontos On reflektieren“ (Bachmann 1984, 241), zu begeben. Einerseits kämpfe er gegen die alltäglichen Misshandlungen der Sprache, andererseits müsse er auch gegen die Herstellung einer „Über-Ordnung“ (Wittgenstein 1989, I, §97; siehe dazu Agnese 1996, insb. 34 und 91), einer Sublimierung, in der Sprache kämpfen. Der Schriftsteller empfinde „Unzulänglichkeit“ und „Schuldgefühle“ gegenüber der Sprache; anders ausgedrückt: alle Konflikte münden für ihn „in den Konflikt mit der Sprache“ (Bachmann 2005, 258, 262). Bachmanns Auffassung nach gehört der Schreibende zu jenen Menschen, die in einer instinktiven Unzufriedenheit mit der Sprache leben; daher spielt das Motiv des Verdachts (Bachmann 2005, 261) gegenüber der Sprache und dessen Verhältnis zur Ästhetik (zum Kunstwerk) in Bachmanns Poetik eine zentrale Rolle: Es ist der Verdacht den verschiedenen, in der Welt vorgefundenen Sprachgebräuchen gegenüber. Auch aber – so könnte es gesehen werden – einer literarischen Gattung gegenüber, in der wir schon „geübt“ sind; so reflektiert Bachmann 1961 bezogen auf Lyrik:

aber Sie müssen sich denken, daß man plötzlich alles dagegen haben kann, gegen jede Metapher, jeden Klang, jeden Zwang, Worte zusammenrücken zu lassen [...]. Ich weiß noch immer wenig über Gedichte, aber zu dem wenigen gehört der Verdacht. Verdächtige dich genug, verdächtige die Worte, die Sprache, [...] vertiefe diesen Verdacht – damit eines Tags, vielleicht, etwas Neues entstehen kann – oder es soll nichts mehr entstehen. (Bachmann 1991, 25)

2 Der Erzählungsband *Das dreißigste Jahr* (1961)

Die sieben Erzählungen, die in *Das dreißigste Jahr* versammelt sind, könnten als ein literarisch-philosophisches Projekt zur Verdächtigung des Sprachgebrauchs und der Sprecher betrachtet werden: Die meisten Figuren in diesem Band haben das Bedürfnis, die Sprache zu verdächtigen und werden mit der Gewalt, die durch den Sprachgebrauch ausgeübt werden kann, konfrontiert.

Als Bachmann 1956 anfängt, an diesen Texten zu arbeiten,² ist sie eine gefeierte Lyrikerin: Ihr zweiter Gedichtband, *Anrufung des Großen Bären*, ist gerade erschienen. In der Zeit der Fertigstellung der Erzählungen entstehen auch, unter anderem, das Hörspiel *Der gute Gott von Manhattan* (1957/1958), die *Frankfurter Vorlesungen – Probleme zeitgenössischer Dichtung* (1959/1960), die poetologische Rede *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar* (1959) und der Essay *Musik und Dichtung* (1959). Die Erstveröffentlichung des Erzählungsbandes erfolgt im Jahre 1961.

2.1 Sprache und Gewalt

Die Protagonisten im Band *Das dreißigste Jahr* versuchen, sich von der Welt abzuwenden und einer „schlechte[n] Sprache“ zu entgehen, – einer Sprache, die in ihnen nur Fremdheitsgefühle und einen tiefen Verdacht verursacht.

Viele – insbesondere die Hauptfigur in der Titelerzählung – möchten hinter jene Sprache und jenes Leben gehen, die sie als eine „Gaunersprache“ und ein „schlechtes Leben“ erkennen. Ihr gemeinsames Schicksal ist es, das Ende dieses äußersten Versuchs zu erreichen und, oft nach einer tragischen Erfahrung, an dieselbe Welt und dasselbe Leben zurückverwiesen zu werden, jedoch um eine neue Erkenntnis und also einen neuen Sinn für ihre Existenz bereichert.

Ein Aspekt – Keim und Voraussetzung dieser Erzählungen – gewinnt mehr als alle anderen an Bedeutung, nämlich das „schlechte Leben“, die „schlechte Sprache“, der die Protagonisten entkommen möchten.

Bachmanns Ausgangspunkt ist die Gegebenheit der Gewalt und deren Dissimulierung in der vorgefundenen Welt; ihre literarische Reflexion fokussiert auf die Verbindung zwischen Sprache und Gewalt. Wenn sie von der Suche nach einer „neuen Sprache“ und einer „neuen Welt“ spricht, könnte man paraphrasierend erklären: die Suche nach einer Welt jenseits der Gewalt und einer Sprache jenseits der Lüge und der Dissimulierung der Gewalt. Der junge Mann im „Dreißigsten Jahr“ fühlt die Notwendigkeit einer „Entgrenzung“ der Sprache, gerade weil er das stärkste Bedürfnis hat, sich von der Gefangenschaft in Gewalt, von der Sklaverei der gegenseitigen Kränkungen und Betrügereien zu befreien: „Er hätte sich gern außerhalb aufgestellt, über die Grenze hinübergesehen und von dorthin zurück auf sich und die Welt und die Sprache und jede Bedingung. Er wäre gerne mit einer neuen Sprache wiedergekehrt, die getaucht hätte, das erfahrene Geheimnis auszudrücken“ (Bachmann 2020, 41).³

² Die Zeitspanne, in der Bachmann an diesem ersten Erzählungsband arbeitet, erstreckt sich zwischen 1956 und 1961. Vgl. Bachmann 2020, 211–215; 220–228.

³ Diese Passage kann parallel zu Bachmanns Essay *Musik und Dichtung* (1959) gelesen werden, in dem der Weg der Schreibenden zu einer „neuen Sprache“, wie auch in der ersten Frankfurter Vorlesung, als Ver-

Dem Vater in der Erzählung „Alles“ wird plötzlich bewusst

Hier, wo wir stehen, ist die Welt die schlechteste aller Welten. [...] Und ich wußte plötzlich: alles ist eine Frage der Sprache [...] Denn darunter schwelt noch eine Sprache, die reicht bis in die Gesten und Blicke, das Abwickeln der Gedanken und den Gang der Gefühle, und in ihr ist schon all unser Unglück. (Bachmann 2020, 77–78)

In den Erzählungen geht es um die verschiedenen Reaktionen auf die enge Verbindung zwischen Sprache und Gewalt, um die Arten, sie zu dissimulieren, um die Lösungsversuche für das Problem des Sinns des Leidens und der Gewalt.

2.2 Die Erzählung „Das dreißigste Jahr“

Von zentraler Bedeutung in der Titelerzählung ist die erste Begegnung mit Moll, der ersten Erscheinung einer langen „Moll“-Phänomenologie:

Dieses Jahr beginnt schlecht. Er wird inne, daß die Gemeinheit möglich ist und daß sie ihn erreichen kann, ja schon des öfteren ihm nahe gekommen ist, aber diesmal wirft sie sich mit Gewalt über ihn und erstickt ihn. Und es ist ihm plötzlich gewiß, daß diese Gemeinheit eine lange Geschichte haben, sich auswachsen und sein Leben durchziehen wird. Ihre Säure wird ihn immer wieder ätzen, ihn brennen, wenn er nicht mehr darauf gefaßt sein wird. Auf Moll war er nicht gefaßt.

Auf viele Moll muß er sich noch gefaßt machen. (Bachmann 2020, 31)

Die „Gemeinheit“ ist gegeben, niemand bleibt verschont. Diese Erfahrung folgt aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben, aus dem Verhältnis zum Anderen und auch aus dem Verhältnis zu sich selbst (insofern dieses Verhältnis soziale Interaktion impliziert).

Hat nicht vor Jahren schon die Unterdrückung, die Bevormundung durch die Netzwerke der Feindschaften und Freundschaften eingesetzt, bald nachdem er sich in die Händel der Gesellschaft hatte verstricken lassen. Hat er nicht, in seiner Mutlosigkeit, seither ein Doppelleben ausgebildet, ein Vielfachleben, um überhaupt noch leben zu können? Betrügt er nicht schon alle und jeden und vielfach sich selber? Eine gute Herkunft hat ihm geschenkt:

hältnis zwischen Suche, Verzicht, Stummheit, Wiederkehr aus dem Schweigen und Rückkehr zur Sprache beschrieben wird: „Wir, befaßt mit der Sprache, haben erfahren, was Sprachlosigkeit und Stummheit sind – unsre, wenn man so will, reinsten Zustände! –, und sind aus dem Niemandland wiedergekehrt mit Sprache, die wir fortsetzen werden, solange Leben unsre Fortsetzung ist“ (Bachmann 2005, 250).

die Anlage zur Freundlichkeit, zum Vertrauen. Seine gute Sehnsucht ist gewesen: das barbarische Verlangen nach Ungleichheit, höchster Vernunft und Einsicht. Hinzuerworben hat er nur die Erfahrung, daß die Menschen sich an einem vergingen, daß man selbst sich auch an ihnen verging und daß es Augenblicke gibt, in denen man grau wird vor Kränkung – daß jeder gekränkt wird bis in den Tod von den anderen. Und daß sich alle vor dem Tod fürchten, in den allein sie sich retten können vor der ungeheuerlichen Kränkung, die das Leben ist. (Bachmann 2020, 33)

Da Kränkung diesem Leben in der Gesellschaft unausweichlich beigegeben ist, ist es unmöglich sich der Kränkung zu entziehen: das ist der Grund, der die Hauptfigur zu dem Bedürfnis führt, Abstand zu nehmen. Hervorzuheben ist, dass diese Gewalt nicht von einer niederträchtigen Natur unserer Mitmenschen abhängt, sondern von einer Lebensform und den Denk- und Handlungsweisen, die ihr inhärent sind; diese Lebensform könnte Gesellschaft genannt werden, es wäre jedoch zu vordergründig. Wie der junge Mann in der Erzählung „Unter Mördern und Irren“ zu seinem Altersgenossen Fritsch sagt:

Im Bund sind wir nicht, es gibt keinen Bund. Es ist viel schlimmer. Ich denke, daß wir alle miteinander leben müssen und nicht miteinander leben können. In jedem Kopf ist eine Welt und ein Anspruch, der jede andere Welt, jeden anderen Anspruch ausschließt. Aber wir brauchen einander alle, wenn je etwas gut und ganz werden soll. (Bachmann 2020, 110)

Bachmann spielt hier anscheinend auf Kants Einsicht in die „ungesellige Geselligkeit“ des Menschen an; d.h. auf die mit seiner Sozialnatur gegebene Problematik, dass jeder sich über jeden zu erheben sucht, und gleichermaßen durch den anderen anerkannt sein will:

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit des Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung [...] getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang un-

ter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.⁴ (Kant 1784, Vierter Satz)

3 Der mimetische Wettbewerb als Ursache der Gewalt

Der Kulturanthropologe, Philosoph und Literaturwissenschaftler René Girard (1923–2015) hat Gewalt ins Zentrum seiner philosophisch-anthropologischen Analysen gestellt und zugleich gezeigt, wie Autor:innen (z.B. Stendhal, Flaubert, Proust), durch ihre Romane, Einsicht in die Gewaltmechanismen des Zusammenlebens schaffen und damit zu scharfsinnigen Analytikern des sozialen Lebens werden.⁵ Girard spricht von einem Nachahmungstrieb, von einem unbeherrschbaren mimetischen Wettbewerb (*rivalité mimétique*), einer Rivalität, die Keim von Gewalt in den zwischenmenschlichen Beziehungen ist.

Ursache zwischenmenschlicher Konflikte sei, so Girard, das „nachahmende Begehren“ (*désir mimétique*, mimetisches Begehren) von Menschen, die in engem Kontakt miteinander leben: Dieses Verhalten stifte Rivalität, Neid und Eifersucht, sei ansteckend, werde von allen Mitgliedern der Gruppe mitgetragen, durch das Imitieren des Anderen in Gang gehalten und führe zu raschen Gewalt-Eskalationen.

Genauso wie im überfüllten Zug, in dem der Protagonist der Erzählung „Das dreißigsten Jahr“ sitzt, befindet sich das Individuum im Zentrum eines mimetischen Konflikts mit den anderen, in dem es nicht umhinkann, an der Gewalt teilzunehmen. „Er war wieder mitten unter leibhaftigen Menschen, kämpfte zäh um seine Stellung, um seinen Platz, um sein Leben“ (Bachmann 2020, 59). Die mimetische Rivalität und der Antagonismus regieren sozusagen den Wettkampf, in dem die begehrenden Subjekte versuchen, das eigene Begehren durch andere Menschen zu realisieren, indem sie sich gegenseitig mit allen Mitteln und um jeden Preis ausnützen.

Der in dieser Erzählung verwendete Ausdruck „Gaunersprache“ könnte im Rahmen dieser Gewalt verstanden und so beschrieben werden: eine Sprache, die der mimetischen Rivalität zugehört und als solche Träger der Gewalt ist.

In der Logik des mimetischen Spiels haben alle „Moll“, in all ihren Formen, volle Handlungsfreiheit. Moll stellt eine hundertköpfige Hydra dar, die immer wieder auftaucht und

⁴ Das ist natürlich schon eine Lehre Rousseaus. Zu einem Referat über Kant während Bachmanns Studienzeit siehe u.a. Weigel 1999, 90; zu Kant im Werk Bachmanns siehe u.a. Scholzen 2015, 401–407.

⁵ René Girard. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961. Dieses erste Hauptwerk Girards erschien im selben Jahr wie Bachmanns *Das dreißigste Jahr* und wurde erst vierzig Jahre später ins Deutsche übersetzt: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Münster: LIT Verlag, 1999. Eine Analyse des ersten Erzählungsbandes Bachmanns u.a. von Girards Opfer-Begriff ausgehend hat Ursula Töller versucht (s. Töller 1998).

der nicht auszuweichen ist: „Wie vermeidet man Moll? [...] Moll wird an allen Ecken und Enden auftauchen, immer wieder“ (Bachmann 2020, 57). Es ist Moll, der dem Protagonisten rät: „Steig bei uns ein!“ und der „die Gaunersprache zur Perfektion“ bringt (Bachmann 2020, 54). Wegen dieser Sprachverwendung entsteht das Verlangen, sich davon zu distanzieren: „Moll, der eine Sprache führt, die ihm Übelkeit verursacht, weil sie ihn glauben machen soll, er habe einmal die gleiche Sprache geführt. Moll, der ihn herausgehauen hat, Moll, der Stärkere, ihn, den Schwächeren“ (Bachmann 2020, 56). Die Gaunersprache ist der Ort des Betrugs, dem man sich auf keinen Fall entziehen kann:

Aber er wußte jetzt, daß er in einem Gefängnis lebte, daß er sich darin einrichten mußte und bald wüten würde und diese einzige verfügbare Gaunersprache würde mitsprechen müssen, um nicht so verlassen zu sein. Er würde seine Suppe auslöffeln müssen und am letzten Tag stolz oder feig sein. (Bachmann 2020, 41)

Diese Sprache ist der Grund, warum man nicht frei sein kann, in keinem Augenblick, sie ist die Sprache, die alle menschlichen Beziehungen regiert. Der Erzählungsband könnte gelesen und gedeutet werden, als stünden alle Figuren unter dem Zeichen der mimetischen Rivalität.

Bereits in dieser Phase ihres Schaffens, vor dem sogenannten *Todesarten*-Projekt und vor dem Roman *Malina*, sieht Bachmann die Möglichkeit der Reproduzierbarkeit der Gewalt in neuen Formen und neuen Systemen und in unseren „friedlichen“ Gesellschaften (d.h. nicht nur im Krieg, sondern im Krieg *und* im sogenannten Frieden)⁶:

Die Schändlichkeit, durch das Fortbestehen der Worte festgehalten, wird dadurch jederzeit wieder möglich gemacht.[“]

„(Keine neue Welt ohne neue Sprache.)“ (Bachmann 2020, 66)

In der Erzählung „Alles“, in der es um ein Kind und deren Sprachentwicklung geht, legt Bachmann die Verknüpfung von Sprache, Nachahmung und Gewalt offen. Angesichts der Geburt des Sohnes fühlt sich der Vater in dieser Erzählung mit einem neuen Wesen konfrontiert: Er glaubt, daß das Kind noch frei sein könne, daß in ihm noch die Möglichkeit lebe, eine reine Sprache zu formen. Die Geburt des Menschseins, die Menschwerdung selbst eröffnet sich vor dem Vater, dem Zuschauer eines anthropologischen Ereignisses. Eben deshalb beobachtet er, erstaunt und ohnmächtig, das unvermeidliche Grö-

⁶ In Bachmanns Roman *Malina* (1971) heißt es: „Malina: Du wirst also nie mehr sagen: Krieg und Frieden. Ich: Nie mehr. Es ist immer Krieg. Hier ist immer Gewalt. Hier ist immer Kampf. Es ist der ewige Krieg“ (Bachmann 1984, 236).

ßerwerden des Kindes, seine allmähliche Einverleibung der Sprache der Gewalt. „Er geriet uns nach. Aber nicht nur Hanna und mir, nein, den Menschen überhaupt“ (Bachmann 2020, 78). In der Reihe von Ereignissen, die das Größerwerden Fipps begleiten, könnte man alle Stadien der Aneignungsmimesis erkennen, die Fipps dazu führt, den Weg aller anderen Menschen zu gehen: „Ich haßte es [das Kind], weil es zu gut verstand, weil ich es schon in allen Fußstapfen sah. [...] Ich gönnte ihm Spiele, aber nicht diese, die ihn hinwies auf spätere Spiele. [...] Aber mir fiel nichts ein, und er war nur auf Nachahmung aus“ (Bachmann 2020, 81, 82). Fipps ahmt nach, und da sein Vater schweigt, da sein Vater keine neuen, freien Sätze für ihn zu bilden weiß, ist seine Teilhabe an der Gewalt schon vollendete Tatsache:

Ich aber könnte [...] ihn für ein anderes Leben freimachen [...] Lehr ihn die Wassersprache! [...] Lehr ihn die Steinsprache! [...] Lehr ihn die Blättersprache!

Aber da ich kein Wort aus solchen Sprachen kannte oder fand, nur meine Sprache hatte und nicht über deren Grenze gelangen konnte, trug ich ihn stumm die Wege hinauf und hinunter und wieder heim, wo er lernte, Sätze zu bilden, und in die Falle ging. (Bachmann 2020, 79–80)

Den utopischen Glauben an die Möglichkeit einer Sprache und einer Lebensform, die frei von Gewalt und die im Kinde verkörpert ist, kann Hanna, die Mutter, nicht aufgeben:

Ich glaube, sie dachte keinen Augenblick lang, daß Fipps zu den Menschen „draußen“ gehören werde, daß er wie sie verletzen, beleidigen, übervorteilen, töten könne, daß er auch nur einer Niedrigkeit fähig sein werde, und ich hatte allen Grund, das anzunehmen. Denn das Böse, wie wir es nennen, steckte in dem Kind wie eine Eiterquelle. (Bachmann 2020, 85)

Die Geschichte mit dem Messer, d.h. die Gewalt des Kindes einem anderen Kind gegenüber, bildet Fipps' offiziellen Eintritt in die Gesellschaft der Erwachsenen: „Es war kein Kinderzorn in ihm, sondern unter großer Beherrschung ein sehr feiner, sehr erwachsener Haß. Ein schwieriges Gefühl, in das er niemand hineinsehen ließ, war ihm gelungen, und er war wie zum Menschen geschlagen“ (Bachmann 2020, 90). Betrachten wir den Tod des Kindes als Bestandteil der Logik der Erzählung, so wäre Fipps vom Vater in dessen schuldigem Schweigen geopfert, damit dieser sich vorstellen kann, weitere Kinder in diese Welt zu setzen, ohne den Mythos einer reinen Sprache und einer neuen Welt für sie schaffen zu müssen: „sie sollen kommen, da sein, heranwachsen, werden wie alle andern“ (Bachmann 2020, 93).

Die meisten Protagonist:innen dieses Bandes versuchen, von der vorhandenen Sprache Abstand zu nehmen, und sind unvermeidlich zum Scheitern verurteilt, bis zu dem Zeitpunkt, in dem sie, ohne sich mit der Logik der Gewaltmimesis abzufinden, erkennen, daß die Lösung schon vor ihnen lag und daß eben dies ihr Fehler war: die Lösung an einem anderen Ort gesucht zu haben, durch andere Menschen, durch die Sublimierung einer idealen, von Leiden und Gewalt freien Welt. Auch sie haben zu einer Sprache gegriffen, die jede Wirklichkeit, jeden Sinn und die Existenz des Leidens negierte. Auch sie, wie alle anderen, haben ein metaphysisches Begehren geschaffen, das sich von den Wünschen aller anderen hätte völlig unterscheiden sollen. Auch sie, genau wie alle anderen in einem mimetischen Konflikt gefangen, haben gedacht, ihre Wünsche seien anders, ganz anders als die aller anderen. Auch sie waren fest davon überzeugt, die anderen wollen das Böse, während sie, nur sie, das Gute wollen. Dies ist die Schuld – die aus der Sprache entstandene Schuld – und die Strafe ist: den Rückfall in die Sprache, wie sie sie vorgefunden haben. Sie sind Opfer genau jener Sprache, aus der sie entfliehen wollten.

Der Erzählungsband *Das Dreißigste Jahr* handelt von der „schlechten Sprache“ und ihrer Rolle unter folgenden Aspekten:

1. die Gewalt, die im Zusammenleben am Werk ist (durch die Sprache);
2. die literarische Enthüllung der mimetischen Rivalität;
3. die Beschreibung des verzweifelten Versuchs, sich aus der „mimetischen“ Sprache zu befreien;
4. das Scheitern dieses Versuchs, wonach eine Art Wiederversöhnung mit dem Leben, ein neuer Pakt mit der Sprache und mit sich selbst möglich wird.

Fast jede Erzählung zeigt eine Form des mitmenschlichen Verhaltens oder menschlicher Gemeinschaftsformen, die entlarvt werden sollen. Die Ehe wird, z.B., zum Gegenstand der Enthüllung in „Ein Schritt nach Gomorrha“: sie wird als ein Zustand von Personen erkannt, „der stärker ist als die Individuen, die in ihn eintreten [...], die] Ehe eingehen [...] heißt [daher], in ihre Form eingehen“ (Bachmann 2020, 139, 140). In dieser Erzählung hat die Figur der jungen Mara eine ähnliche Funktion wie die Figur Fipp in „Alles“. Mara verkörpert das Zeichen einer noch freien, noch nicht vollkommen festgesetzten Möglichkeit: „Dieses Geschlecht war niemals festgelegt“ (Bachmann 2020, 141). Auch sie ist ein Wesen, das in die Welt eingeweiht werden muß, nach einem neuen Maßstab, mit einer neuen Sprache, die nicht die der Männer und nicht die der Frauen sein darf (vgl. Bachmann 2020, 145–149).

Es erscheint so, als ob das Leben nur eine „schlechte Sprache“ spreche. Diese Behauptung wird von Bachmann nicht philosophisch gerechtfertigt, sondern zunächst nur als lebensweltlich evidente Tatsache angenommen. Aber im erzählerischen Werk findet die

Demonstration statt: Es ist Kritik an dem „mittleren Wort“ (Bachmann 2020, 191) als dem „faulen“ Kompromiss mit der Sprache, an der Ungenauigkeit und Unrichtigkeit, an der Verdeckung und Verlogenheit der Sprachgebräuche – auch im Sinne Wittgensteins. Es ist der Verdacht gegen die in der Welt vorgefundene Sprache und gegen alle in ihr eingebetteten und von ihr verursachten menschlichen und philosophischen Verwirrungen.

Die Sprachkrise entsteht nicht aus einer theoretischen Unmöglichkeit, z.B. aus der Tatsache, dass keine Entgrenzung der Sprache stattfinden kann, sondern eher aus der Erfahrung, dass in der Sprache alles mit allem vergleichbar ist, wodurch es sich als unmöglich erweist, eine absolute Grenze innerhalb der Sprache ziehen zu können, einen endgültigen Qualitätsunterschied zwischen guter und schlechter Sprache festzulegen. Daher kann die Sprache als Mittel der Gewalt verwendet werden. Aber in der Möglichkeit des Missbrauchs liegt auch die Hoffnung auf Gerechtigkeit sowie die Verpflichtung zum korrekten Sprachgebrauch. Die Praxis gibt den Worten ihre Bedeutung, nicht umgekehrt.

Literatur

- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur. Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- Bachmann, Ingeborg. 1984. *Werke*. Band 3: *Todesarten. Malina und unvollendete Romane*. Hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1991. *Wir müssen wahre Sätze finden. Gespräche und Interviews*. Hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. *Kritische Schriften*. Hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2020. *Das dreißigste Jahr*. Hrsg. v. R. Svandrlik. Unter Mitarbeit von S. Bengesser und H. Höller. München, Berlin: Piper, Suhrkamp.
- Girard, René. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset. [*Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Mit einem Nachwort von W. Palaver. Münster: LIT 2012].
- Höllerer, Walter an Ingeborg Bachmann, 21. August 1961. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien.
- Kant, Immanuel. 1977. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. In Immanuel Kant. *Werkausgabe*, Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 33–50. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholzen, Caroline. 2015. „Die Sprache der Gestirne. Ingeborg Bachmann und Immanuel Kant“. In *Umwege: Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*, hrsg. v. V. L. Waibe, unter Mitwirkung von M. Brinnich, S. Gerber und P. Schaller, 401–407. Göttingen: V&R Unipress.
- Töller Ursula. 1998. *Erinnern und Erzählen: Studie Zu Ingeborg Bachmanns Erzählband Das Dreißigste Jahr*. Berlin: E. Schmidt.

- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.
- Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Philosophische Untersuchungen*. In *Werkausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Utopie contra Ideologie – Ingeborg Bachmanns Textstrategien zwischen Sprachethik und literarischer Ethik

Marion SCHMAUS

Philipps-Universität Marburg (Germany)

Abstract

Focusing on Ingeborg Bachmann's Musil essay *Utopia versus Ideology*, the article outlines aspects of literary and language ethics. Both Robert Musil's and Ingeborg Bachmann's works are characterized by transdisciplinary, philosophical-literary thought centered on ethical concerns. The literary form is appreciated in its critique of ideologies; Bachmann, with Musil, speaks about literature as formulating open ideologies instead of closed ones, and according to both, this means: utopias. Due to the polyphony of literary texts and the linking of ethical statements to character perspectives, these statements appear in their intrinsic connection to experience and to moments of cognition – Musil's *anderer Zustand* –

and therein as a philosophically precise representation of a true-to-life ethics that puts situational contexts as well as application- and motivation-problems in the foreground. In the search for the right expression, which is particularly noticeable in Musil and Bachmann, e.g. through the variation of literary modes like essay, poetry and novel as well as through the metaphoricity of speech, a language ethics manifests itself.

Keywords: *language ethics, literary ethics, narrative ethics, utopia, ideology, Ingeborg Bachmann, Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Simone Weil*

(c) Marion Schmaus; schmaus@uni-marburg.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.6

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/200>

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

1 Ethik im Gespräch mit Robert Musil

Von Ethik und Moral spricht Ingeborg Bachmann nur in wenigen Passagen ihres Werkes und wenn sie dies tut, dann hat es einen österreichischen Zungenschlag; will heißen, über Ethik und Moral denkt sie v.a. im Dialog mit dem Wiener Ludwig Wittgenstein oder dem Klagenfurter Robert Musil nach. Die einzige mir bekannte Textstelle, in der Bachmann den Begriff *Ethik* verwendet, findet sich in dem bislang noch unveröffentlichten, vollständigen Manuskript ihres Radio-Essays zu Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, der unter eben diesem Titel in den bisherigen Bachmann-Editionen als Fragment aus dem Nachlass publiziert worden ist. Das vollständige Rundfunk-Manuskript mit dem Titel *Utopie contra Ideologie* wurde von meiner Mitarbeiterin Eva Rösch und mir im digitalisierten Bestand des Bayerischen Rundfunks aufgefunden und an den Nachlass Ingeborg Bachmanns im Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek übermittelt. Dort ist es nun unter der Signatur *Wien, LIT 423/14* zu finden. Wie das Titelblatt verrät, wurde der Essay in der Reihe *Nachtstudio* am 27. April 1954, zwischen 22.00–23.00 Uhr gesendet. Gegenüber dem bisher Publizierten finden sich neben dem Titelblatt noch zwei unveröffentlichte Abschlussseiten sowie einige wenige Binneneinschiebe, die die publizierte Vorstufe vom vollständigen Rundfunk-Manuskript unterscheiden.

Kurz vor dem Ende des 24-seitigen Rundfunk-Manuskripts heißt es: „So ist der *Mann ohne Eigenschaften*, den Musil gerne als einen ‚ethischen Roman‘ gezeichnet hat, der inneren wie der äusseren Form nach ein ‚Essay‘ und – als Versuch – auch gerechtfertigt; wo er fragwürdig bleibt“ (Bachmann 1954, 23). Die Autorin weist dem *Mann ohne Eigenschaften* die Gattungsbezeichnung „ethische[r] Roman“ zu, da dieser eine „positive Konstruktion“ der Wirklichkeit unter Einbeziehung des „offenen Horizonts“ (Bachmann 1954, 22f.)¹ der Möglichkeiten formuliere. Mit der Bezeichnung *ethischer Roman* lehnt sich Bachmann wohl an eine Selbstaussage Musils an, die ihr aus der Dissertation *Franz Kafka und Robert Musil als Vertreter der ethischen Richtung des modernen Romans* ihrer langjährigen Freundin Nani Demus, geborene Anna Maier, bekannt war (vgl. Maier 1949, 170). Bachmann hatte diese Dissertation für ihre Freundin 1949 abgetippt (vgl. Schmaus 2016, 830). Was im Rundfunk-Essay durch die Anführungszeichen als Musil-Zitat gekennzeichnet ist, ist wohl Zitat eines Zitats eines Zitats, denn Anna Maier ver-

¹ Im Folgenden werden die bislang unveröffentlichten Teile des Radio-Essays nach dem Rundfunk-Manuskript zitiert (Bachmann 1954), während das schon Publizierte nach den *Kritischen Schriften* (Bachmann 2005) und der Werkausgabe (Bachmann 1982) zitiert wird. Zu den Musil-Essays siehe auch Schmaus 2016.

weist wiederum auf Lejeunes Würdigung Robert Musils aus dem Jahr 1942 (vgl. Maier 1949, 170)².

Ingeborg Bachmanns Musil-Essays – der hier besprochene *Utopie contra Ideologie* sowie der kürzere, in der Zeitschrift *Akzente* erschienene Text *Ins tausendjährige Reich* – entstehen 1954 vor dem Hintergrund der im Dezember 1952 veröffentlichten Ausgabe des *Mann ohne Eigenschaften* von Adolf Frisé. Beide Essays führen in das Leben und Werk des Autors ein, zitieren ausführlich auch aus dem Nachlass und haben durchaus den Charakter einer Werbemaßnahme für das Werk Robert Musils. Eine ähnlich erfolgreiche Werbemaßnahme hat Ingeborg Bachmann für Ludwig Wittgenstein unternommen. Die 1950er Jahre gestalten sich als eine „Zeit des geistigen Nachholens“ (Schneider 1978, 212), in der an Traditionen der Klassischen Moderne nach der Zäsur des Nationalsozialismus angeknüpft wird. Allerdings handelt es sich bei der steten, über drei Jahrzehnte währenden und das Gesamtwerk einbeziehenden Auseinandersetzung Bachmanns mit dem Werk Musils um einen wirkungsgeschichtlichen Ausnahmefall – sowohl auf der Ebene der Weltliteratur als auch auf jener der Musil-Rezeption. In Ingeborg Bachmanns hochgradig von der Zitation wahlverwandter Autor*innen geprägtem Schreibverfahren stellen die intertextuellen Bezüge zu Robert Musil dennoch einen Sonderfall dar. Wie Sigrid Weigel betont, hat die Lektüre Musils, die „dauerhaftesten Zeichen in Bachmanns Werk“ (Weigel 1999, 203) hinterlassen; Hans Höller fasst die „intensive literarische Auseinandersetzung“ mit Musil als „eine der entscheidenden produktiven Herausforderungen ihres Schreibens“ (Höller 2004, 506) auf. Die Genre-Vielfalt in Bachmanns Musil-Rezeption reicht „von Essay über Rundfunk-Bearbeitung und Poetik-Vorlesung bis zu literarischen Korrespondenzen in der Lyrik, im Hörspiel sowie im Romanprojekt *Todesarten*“. Die Spannweite und „die Intensität der Auseinandersetzung“ variiert zwischen dem „leitmotivisch eingesetzten Einzelzitat bis zur Einschreibung des wahlverwandten Schriftstellers in die eigene Autorenbiografie, die mit *Malina* vorliegt und die eben keine Autobiographie ist, sondern eine Biografie von Autorschaft.“ (Schmaus 2016, 828) Durch die als Erzählstimme der *Todesarten* entworfene Figur Malina hat Bachmann in Überblendung von Anklängen sowohl an die Biographie Robert Musils als auch an seine Romanfigur Ulrich aus dem *Mann ohne Eigenschaften* einen Musil-Wiedergänger geschaffen.

² Anna Maier zitiert hier mit dem Kurztitel: „R. Lejeune Robert Musil. S. 21“, das folgende Werk: Lejeune 1942.

2 Literarische Ethik: Ideologiekritik

Unter dem Vorzeichen *Ingeborg Bachmann und die Philosophie* soll im Folgenden jedoch das transdisziplinäre Profil zwischen Literatur und Philosophie von Robert Musil und Ingeborg Bachmann im Vordergrund stehen. Die promovierte Philosophin Bachmann stellt an Musil die Verbindung von schriftstellerischer Praxis mit theoretischer Reflexion aus und entwickelt und schärft in diesem Vorgang zugleich ihr eigenes ebensolches Profil, das im Folgenden als literarische Ethik umrissen werden soll. Die im Vorangehen zitierte Passage zum ethischen Roman soll zum Anlass genommen werden, Konturen von Ingeborg Bachmanns Moral- und Ethikverständnis, insbesondere im Blick auf ihre Musil-Rezeption, zu skizzieren und die im Beitragstitel genannten Begriffe *Sprachethik* und *literarische Ethik*³ näher zu erläutern.

Ausgehend von dem Rundfunk-Essay könnte bereits der Titel *Utopie contra Ideologie* als Indiz für die ethische Wertigkeit von Musils Roman aufgefasst werden, insofern dieser Ideologien, auch moralische, durch Utopien bekämpfe. Der Roman wird in diesem Sinne als „Satire“ und „Zeitkritik“ von „Weltanschauungstypen“ (Bachmann 2005, 111; Bachmann 1982, Bd. 4, 90) vorgestellt. Während der Protagonist Ulrich gerade darin als „Utopist“ gezeichnet wird, dass er nicht wiederum ein weiterer moralischer Weltanschauungstyp ist, sondern ironisch von Musil als „moralisch schwachsinnige[r] Dekadent“ (Bachmann 2005, 108, 116; Bachmann 1982, Bd. 4, 87, 92) bezeichnet wird. Er ist ein Suchender und Experimentierender, der verschiedene Berufe, Lebensformen und Zustände durchschreitet und in dieser Funktion dazu beiträgt, dass *Der Mann ohne Eigenschaften* insgesamt „geschlossene Ideologien“ durch „offene“ ersetzt (Bachmann 1954, 22). Festzuhalten wäre als ein erster Befund, dass literarische Ethik hier in Gestalt des ethischen Romans als Ideologiekritik ausgewiesen wird.

Dieses Verständnis von literarischer Ethik oder ethischer Literatur vertieft Ingeborg Bachmann in ihrem ein Jahr später produzierten und vermutlich am 1. März 1955 in derselben Rundfunk-Reihe *Nacht-Studio* wie der Musil-Beitrag *Utopie contra Ideologie* gesendete Radio-Essay zu Simone Weil. Insgesamt ist zu konstatieren, dass die Radio-Beiträge Ingeborg Bachmanns zu Ludwig Wittgenstein, Robert Musil und Simone Weil als Triptychon zu werten sind (vgl. Schmaus 2020a), das literarische Philosophie oder

³ Seit den 1970er Jahren ist das literarische Sprechen vermehrt als ein ethisches wahrgenommen worden, sodass ein *ethical turn* in Kulturwissenschaft und Philosophie zu diagnostizieren ist. Siehe hierzu die Arbeiten von Dietmar Mieth, der den Begriff narrative Ethik prägt: Mieth 1976a und 1976b; sowie den ersten Band der Buchreihe *Ethik – Text – Kultur*: Öhlschläger 2009, die insgesamt in den bislang erschienenen zwanzig Bänden das Spektrum literarischer Ethik entfaltet. Ein solcher *turn* kann in Poststrukturalismus und Dekonstruktion, diesen literatur-affinen Formen des Philosophierens, insbesondere in den Spätwerken Derridas und Foucaults beobachtet werden, vgl. zu letzterem Schmaus 2000, 257–381; Schmaus 2003.

philosophische Literatur aus verschiedenen Facetten und Blickwinkeln beleuchtet. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein und die Philosophin Simone Weil werden in ihren literarischen Ausdrucksqualitäten gewürdigt, der Schriftsteller Robert Musil in seiner philosophisch-sprachlichen Genauigkeit (vgl. Bachmann 1982, Bd. 4, 15, 103, 107, 122f., 129f.; Bachmann 2005, 67, 123, 126f., 139f., 156f.). Die Radio-Essays zu Wittgenstein, Musil und Weil erscheinen als Fragmente von Ingeborg Bachmanns nicht realisiertem Dissertationsvorhaben über den „Typus des Heiligen“, das bei Alois Dempf geplant war, aber durch die Berufung Dempfs nach München 1948 vereitelt wurde (vgl. Pichl 1986, 171–172; Kühn 2014, 276.). Wittgenstein und Weil werden nach einem „neuen Typus der Heiligkeit“ (Bachmann 2005, 182; Bachmann 1982, Bd. 4, 152) porträtiert, während im Musil-Beitrag weniger der Autor selbst, als sein Protagonist Ulrich die Züge eines modernen Mystikers trägt (vgl. Agnese 1996, 236–237; Świdarska 1989, 11–12). Auffällig sind die skizzierten Gemeinsamkeiten zwischen der Romanfigur und den beiden Philosoph*innen: Alle drei erscheinen als intellektuelle Außenseiter*innen, die exemplarisch die Extreme ihrer Zeit in sich vereinen: Wittgenstein die Polarität von Wissenschaft und Mystik (Bachmann 2005, 134–135; Bachmann 1982, Bd. 4, 116–117), Ulrich jene von „Mathematik und Mystik“ (Bachmann 2005, 118; Bachmann 1982, Bd. 4, 98), Weil diejenige von Vernunft und Bekenntnis (Bachmann 2005, 156; Bachmann 1982, Bd. 4, 129). Vor allem der in dieser Reihe späteste Rundfunkbeitrag zu Simone Weil lässt erkennen, dass diese Essays eine Einheit in komplementärer Entgegensetzung bilden, denn dort heißt es: „Da alles, was die ‚letzten Dinge‘ betrifft, von der Art ist, dass es entweder dem Schweigen oder dem Bekenntnis überlassen ist“ (Bachmann 2005, 156, vgl. 139; Bachmann 1982, Bd. 4, 129). Während Ludwig Wittgensteins Philosophie gemäß dem berühmten *Tractatus*-Schlussatz 7: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein 1980, 115), schweigend auf die letzten Dinge hinweist, sprechen Musils Protagonist und Simone Weils Werk ungeschützt im Modus des Bekenntnisses von den letzten Dingen. Über die Bekenntnisrede als Ausdruck einer literarischen Ethik soll im Folgenden noch mehr gesagt werden; zunächst gilt es jedoch, das ideologiekritische Sprechen noch deutlicher am Weil-Essay zu konturieren.

Der 1955 gesendete Radio-Essay *Das Unglück und die Gottesliebe – Der Weg Simone Weils* perspektiviert das Werk der französischen Philosophin auf ihr „soziales und politisches Denken“ (Bachmann 2005, 160; Bachmann 1982, Bd. 4, 132) hin. Weils *vita activa* zwischen Philosophieprofessorin und Fabrikarbeiterin wird als ein Ideal weltlicher Askese gezeichnet (vgl. Bachmann 2005, 161; Bachmann 1982, Bd. 4, 133). Es wird Weils Wendung gegen jegliche Totalitarismen, das „Große Tier“ der Ideologien als Personifikation all dessen, „was Macht ausübt und Macht ausgeübt hat“ (Bachmann 2005, 179; Bachmann 1982, Bd. 4, 149), hervorgehoben. Ihre Analyse des „Unglücks“ des Arbei-

ters zeichnet dessen paradoxe Existenz nach, einerseits handelt es sich um eine „nackte Existenz“ ohne Zukunft und Ziel, andererseits ist sie jedoch ausgezeichnet durch das Bedürfnis nach Schönheit und Poesie als „tägliche Substanz seines Lebens“ (Bachmann 2005, 171, 173, 268; Bachmann 1982, Bd. 4, 142, 144, 197). Mit Simone Weils Fabriktagbuch gewinnt ein Theorietypus Gestalt, der konsequent induktiv, „von vielen Besonderheiten auf das Allgemeine“ schließend, vom Einzelnen, dem „bestimmte[n] Arbeiter“ und nicht dem „abstrakten“ (Bachmann 2005, 163, 168; Bachmann 1982, Bd. 4, 135, 139) ausgehend, erfahrungsbezogen und geschichtsgesättigt ist. In Weils Kritik an der „Psychotechnik“, durch deren statistische Berechnungen „die Versklavung“ des Arbeiters „perfekt werde“ (Bachmann 2005, 168; Bachmann 1982, Bd. 4, 139), lässt sich durch Bachmanns Akzentuierung ein sprachethisches Moment ausmachen. Denn Gesellschaftskritik schlage bei Weil, so Bachmann, direkt in eine Sprachform um, die den Anderen als Anderen bestehen lasse, in der Annahme, dass er „etwas völlig anderes ist als das, was man in ihm liest“ (Bachmann 2005, 180; Bachmann 1982, Bd. 4, 150). Diese sprachethische Implikation lässt sich auf Bachmanns Werk insgesamt ausweiten. Es wird ein Sprechen über die letzten Dinge menschlicher Existenz angestrebt, das induktiv, vom Einzelnen, etwa dem „bestimmten Arbeiter“ ausgehend über die eigene Zeit erfahrungsbezogen und geschichtsgesättigt spricht und in diesem Sprechen den Anderen als Anderen bestehen lässt. Dieses Bestreben verbindet Ingeborg Bachmanns Werk mit sprachethischen Ansätze Martin Bubers, Emanuel Lévinas', Jacques Derridas oder Michel Foucaults.⁴ In Bachmanns Versuch, „Simone Weils Werk im Sinn echter Aktualität auszulegen“, wird deren religiöses Bekenntnis in ein säkularisiertes ethisches Bekenntnis überführt: „Das Eintreten für die Einschränkung des Bösen“, des Großen Tiers, „wird dann zu einer echten Pflicht der Gesellschaft gegenüber“ (Bachmann 2005, 184; Bachmann 1982, Bd. 4, 153f.). Ideologiekritik, Bekenntnisrede, induktive Methode und sprachethische Reflexion verbinden als Momente die Radio-Essays zu Robert Musil und Simone Weil.

Kehren wir zu ersterem zurück, so wäre festzustellen, dass sich nach Darstellung Bachmanns der Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* in verschiedene Passagen und Darstellungsweisen auflöst, was im Fabriktagbuch Weils enggeführt ist. So wird die Ideologiekritik im Modus der „Satire“ von „Weltanschauungstypen“ akzentuiert, während die Bekenntnisrede v.a. durch das seitenlange Zitat des „Glaubensbekenntnis Ulrichs“ wiedergegeben wird: „Ich glaube, daß alle Vorschriften unserer Moral Zugeständnisse an eine Gesellschaft von Wilden sind“ (Bachmann 1954, 16)⁵. Als moderner Mystiker wird UL-

⁴ Zu (sprach-)ethischen Analogien zwischen Bachmann und Foucault, vgl. Schmaus 2000.

⁵ In ihrer Länge weicht diese Passage im Rundfunk-Manuskript von der publizierten Vorstufe ab, vgl. Bachmann 1954, 16–17; Bachmann 2005, 117–118; Bachmann 1982, Bd. 4, 97–98. Siehe hierzu unten mehr.

rich bei Musil und durch ihn bei Bachmann insofern dargestellt, dass er sich nicht an alten Moralkodizes orientiert, sondern eine ethische Reflexion der „Moral der Moral“ (Bachmann 2005, 117; Bachmann 1982, Bd. 4, 96) vollzieht.

An dieser Stelle möchte ich eine kurze Überlegung zwischenschalten, ob und inwiefern die in Musils und Bachmanns Texten durchscheinende und insofern auch in diesem Beitrag vorgenommene Differenz von Ethik und Moral in der Philosophie geläufigen Unterscheidungen dieser Begriffe korrespondiert. So kann nach Annemarie Pieper zum einen mit Moral die Ebene von Moralkodex oder Regelkanon angesprochen sein, die in einer Gesellschaft als gültig erachtet werden, während auf der „ethischen Metaebene die Normen des geltenden Moralkodex bezüglich ihrer Gültigkeit problematisiert“ (Pieper 2017, 49) werden. Zum anderen kann durch Moral und Ethik – ich beziehe mich hier auf die *Integrative Ethik* Hans Krämers – auf die Differenz von deontologischer und Strebensethik hingewiesen werden. Lassen sich mit Moral die Begriffe Normativität, Pflicht, universelle Geltung, Tugendkodex etc. verbinden, so stehen mit Ethik die Frage nach dem guten Leben, die Motivations- und Anwendungsproblematik in Verbindung sowie die Stichpunkte Selbstverpflichtung und individuelle sowie historisch-situative Geltung. (vgl. Krämer 1992, 10–12; Pieper 1985, 18–22)

In Texten Musils finden sich Begriffsbestimmungen von Moral und Ethik, die sich in diese geläufigen Differenzierungen einordnen lassen: So beschreibt er das mystische Erlebnis 1914 als einen „ethischen Zustand“: „Die Seele, die in diesem Augenblick erwacht, will nichts und verspricht nichts und bleibt dennoch tätig. Sie bedarf nicht des Gesetzes, ihr ethisches Prinzip ist Erweckung und Aufstieg. Es gibt kein ethisches Handeln, sondern nur einen ethischen Zustand, innerhalb dessen ein unsittliches Tun und Sein nicht mehr möglich ist“ (Musil 1981, 1017). Und in dem bekannten Zitat aus dem *Mann ohne Eigenschaften* wird gegenüber der herkömmlichen Moral Ethik als „moralische Phantasie“ vorgestellt und damit auch in eine poetologische Kategorie übersetzt. Sie ist mit einer Zeit- und Zivilisationsdiagnose verbunden, die für Musils Roman und Werk ebenso zentral ist, wie für Bachmann: „Die Moral hat also die Gefühle den Bedürfnissen der Moral angepaßt und dabei vernachlässigt, sie zu entwickeln, obwohl sie selbst von ihnen abhängt“ (Musil 1952, 1050–1051). Im Radio-Essay zitiert sie eine ähnlich lautende Diagnose aus Musils Zeitschriften-Beitrag *Das hilflose Europa*: „Wir haben nicht zuviel Verstand und zu wenig Seele, sondern wir haben zu wenig Verstand in den Fragen der Seele“ (Bachmann 2005, 116; Bachmann 1982, Bd. 4, 95). Manfred Frank hat die Entgegensetzung von Moral und Ethik im Denken Musils dahingehend zusammengefasst, dass die auf Wiederholbarkeit angelegte Moral der Verstandesordnung mit Zwangscharakter angehöre, während die Ethik das Feld des Individuell-Veränderlichen, Nicht-Ratioiden umschließe (vgl. Frank 1983; Mayer 2016). Eva Maria Roth hält zum Teil im Musil-Zitat

fest, dass „Moral als Dogma“ nur „ein Hilfserlebnis“ sei, „das Gesetze voraussetzt, ohne sie zu schaffen“; die Ethik hingegen werde als eine „andere“, dynamische, „unstarre Moral“ betrachtet, als die „Moral des Schöpferischen“ (Roth 1976, 7).

Mit der „moralischen Phantasie“ (Musil 1952, 1051) überführt Musil philosophische Fragestellungen in den Bereich des Medialen und eröffnet Reflexionen, die sich unter den im Beitragstitel genannten Begriffen Sprachethik und literarische Ethik rubrizieren ließen: So lässt sich in grober Verkürzung feststellen, dass Literatur aufgrund ihrer spezifischen Art der Sprachverwendung, ihrer Erzähl- und Textverfahren als strukturell ungeeignet erscheint eine eindeutige Moral im Sinne normativer Handlungsanweisungen mitzuteilen. Die Vieldeutigkeit und Vielstimmigkeit literarischer Texte verweist jede moralische Reflexion an das Spiel der Bezeichnungen und in einen Raum aufgeschobener Bedeutungen. Komplementarität oder Kontrast von Erzähler- und Figurenrede sowie das Phänomen Intertextualität sind nur besonders exponierte Beispiele dieser Polysemie, für die methodisch Hermeneutik und Dekonstruktion unser Auge geschärft haben. Im Kontext der obigen Unterscheidung lässt sich so von der A-Moralität der Literatur sprechen und zugleich können die Konturen ethischer Entwürfe von Literatur skizziert werden. Ethik erscheint als der angemessene Begriff, da es die Literatur zum einen mit dem Individuellen und Historisch-Situativen zu tun hat, und sie zum anderen die Metaebene der Moralkritik betreten kann. Eine Ethik der Literatur kann sowohl unter produktions-, werk- als auch rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten in den Blick genommen werden.

3 Literarische Ethik: Utopie

Werkästhetisch implizieren literarische Texte eine Situationsethik, insofern moralische Positionen figurenperspektivisch gebrochen und biographisch-psychologisch motiviert erscheinen. Es handelt sich jeweils um eine verkörperte Stimme und Ausdruck einer Standpunkt epistemologie; ethische Einsicht und ethische Handlung sind an bestimmte Erlebnisse, Situationen oder Zustände gebunden. In besonders prominenter Weise führen Musil und mit ihm Bachmann dies im vorliegenden Radio-Essay an dem sogenannten „anderen Zustand“ vor. Als Krisenphänomen der Moderne diagnostiziert Musil in seinem Roman den Verlust ganzheitlicher Individualität. Der andere Zustand als Erkenntnismoment, in dem Verstand und Gefühl, in Musils Worten „Mathematik und Mystik“ (Bachmann 2005, 118; Bachmann 1982, Bd. 4, 98), eine Verbindung eingehen, wird für Bachmann zum Ausgangspunkt für den Entwurf einer „neuen Moral“ (Bachmann 2005, 97, 116; Bachmann 1982, Bd. 4, 25, 96). Im Radio-Essay war 1954 zu hören: „Der Rückgriff des Manns ohne Eigenschaften auf die Idee vom tausendjährigen Reich, sein Verlangen nach dem [,]anderen Zustand‘, der unio mystica, ist weniger befremdend, wenn man

sie mit Musil als eine mögliche Utopie begreift, und diese Utopie nicht als Ziel, sondern als Richtung vor Augen hat“ (Bachmann 1954, 20). Zu erwähnen sind hier auch die beiden anderen, im *Mann ohne Eigenschaften* gestalteten Utopien: jene des „Lebens in Liebe“ und die der „induktiven Gesinnung oder des gegebenen sozialen Zustands“ (Musil 1952, 1621). „Mit der ‚Utopie des Lebens in Liebe‘ bezeichnet Musil den Versuch der Geschwister Ulrich und Agathe im *Mann ohne Eigenschaften*, den *anderen Zustand* in Abkehr von der Gesellschaft im Mikrokosmos des Paares in intersubjektive Praxis zu überführen“ (Schmaus 2020b, 309). Der „Weg des Denkens“ fällt, wie Bachmann in ihrem Musil-Essay ausführt, „mit dem Weg der Liebe zusammen“ (Bachmann 2005, 98; Bachmann 1982, Bd. 4, 26). „Die in der Liebe vollzogene Bewusstseins- und Weltentgrenzung“ ist „gelebter Utopismus“, denn sie „setzt die herrschende gesellschaftliche Ordnung zugunsten einer anderen möglichen Ordnung außer Kraft“ (Schmaus 2020b, 309). Darin ist sie Ausdruck von Musils „Möglichkeitssinn“ (Bachmann 2005, 107; Bachmann 1982, Bd. 4, 87). Das Scheitern beider Utopien, der Liebe und des anderen Zustands, in Musils Roman, ist nach Bachmann jedoch nicht als Absage zu verstehen, sondern macht auf ihren Augenblickcharakter aufmerksam: „Liebe als Verneinung, als Ausnahmezustand“, das „Außer-sich-sein, die Ekstase wahren – wie der Glaube – nur eine Stunde“ (Bachmann 2005, 122, 99; Bachmann 1982, Bd. 4, 102, 27).

Das im Gespräch mit Musil entwickelte Utopie-Verständnis wird in Ingeborg Bachmanns *Frankfurter Vorlesungen* poetologisch ausdifferenziert, indem der andere Zustand nun auf die „utopische Existenz“ der Schriftsteller*in bezogen wird (Bachmann 2005, 348; Bachmann 1982, Bd. 4, 271). Ein „moralischer, erkenntnishafter Ruck“ kann produktionsästhetisch wirksam werden und zu einer „neuen Sprache“ führen, die ihrerseits zu „neuer Wahrnehmung, neuem Gefühl, neuem Bewußtsein“ (Bachmann 2005, 263, 266; Bachmann 1982, Bd. 4, 192, 195) erzieht. Den anderen Zustand als Liebesutopie „überführt die Vorlesung *Literatur als Utopie* in eine poetologische Kategorie. Literaturrezeption wird im Anklang an die letzte Zeile des Gedichts *Das Spiel ist aus* als Atemtausch bezeichnet“ (Schmaus 2020b, 309; vgl. Bachmann 2005, 348; Bachmann 1982, Bd. 4, 271) und dadurch als Liebesverhältnis gedeutet (vgl. Broser 2009, 90–95). Die Liebesutopie wird als eine Literatur- und Leseutopie ausgestaltet, und Bachmanns ausführliche Zitierpraxis in den *Frankfurter Vorlesungen* ebenso wie in den Radio-Essays ist als sprachlicher Liebesvollzug verstehbar.

Mit dem Utopie-Begriff haben wir sowohl den zweiten Bestandteil des Radio-Essay-Titels *Utopie contra Ideologie* aufgegriffen, als auch die zweite wichtige Bestimmung eines ethischen Romans, einer literarischen Ethik im Sinne Bachmanns neben der Ideologiekritik benannt. Ethische Romane können Ideologien satirisch aus- und bloßstellen und / oder sie können mit Utopien gegen sie anschreiben.

4 Sprachethik

Die Differenz zwischen Utopie und Ideologie wird dabei im Radio-Essay nicht kategorial, sondern in ihrer Aussageweise und in ihrer Appellstruktur gezogen. Utopien sind „offene“ Ideologien (Bachmann 1954, 22), die durch ihre versuchende, experimentierende, hypothetische Aussageweise nicht zur Macht verführen und von uns Lesenden keine Gefolgschaft verlangen. Die mit Musil vorgestellten drei Utopien des anderen Zustands, der Liebe und der „induktiven Gesinnung oder des gegebenen sozialen Zustands“ (Musil 1952, 1621) haben so jeweils neben ihrem werkästhetisch festzustellenden Gehalt auch eine produktions- und rezeptionsästhetische Seite. Im Radio-Essay werden sie durch sprachliche Gesten der Selbstbescheidung hervorgerufen: wenn z.B. im Musil-Zitat zu hören ist: „Musil: Der Dichter kann und soll nicht bis zum philosophischen System Vordringen“ (Bachmann 1954, 23); oder wenn der zweite Sprecher im Argumentationswechsel aus der Rolle des Kommentators:

Die Utopie, die geschlossene Ideologien durch offene ersetzt – sei es die Utopie des „anderen Zustands“ oder die der induktiven Gesinnung, also des wirklichen Lebens – würde aber den Besitz der Wahrheit, die Kenntnis und Anerkennung der Wahrheit ausschliessen,

in jene des *advocatus diaboli* fällt:

Ist Musil also als Verfechter der Utopien nicht auf dem besten Wege, der Relativierung aller Werte das Wort zu reden und den verhängnisvollen Weg weiterzugehen, den Nietzsche bereitet hatte. [...] sollte es sich nicht doch um die letztmögliche Destruktion handeln [...]? (Bachmann 1954, 22)

Die Konsequenz solcher Darstellungsverfahren ist, dass Normativität ästhetisch relativiert oder besser relationiert, d.h. in Abhängigkeit vom Sprechenden und seiner Situation gesetzt wird, sodass moralische Orientierungen oder Geltungsansprüche weder für einen gesamten Text, noch über den Text hinaus einfach verallgemeinert werden können. Positiv gewendet, kompensiert die Literatur ihren strukturellen Mangel an Moral, an System, indem sie die Anwendungs- und Motivationsproblematik ins Zentrum stellt und damit die moralische Reflexion ethisch-ästhetisch erweitert und ergänzt.

Dieser literarische Relationalismus kann zudem als ein Zuwachs an Genauigkeit beschrieben werden: Die der Literatur eigene Sprach- und Medienreflexion kann einen Beitrag für die Ausbildung adäquater Sprachformen für moralisch-ethische Auseinandersetzungen leisten. Hierher gehören sowohl die literarische Ausdifferenzierung unserer Wahrnehmungs- und Sprachpraxis als auch die Fragen nach dem: Wer spricht? Zu wem?

An welchem Ort? Zu welcher Zeit? In welcher Art und Weise? und mit welcher Absicht? „[G]enau zu denken“ und „die dem Roman immanente Methodenlehre“ (Bachmann 1954, 23) können so zu Qualitäten eines ethisch qualifizierten Romans werden. Die Modulierung der Aussageweise in verschiedenen Textformen sowie die suchende, gleichwohl streng komponierte Gesamtform – der „inneren wie der äusseren Form nach ein ‚Essay‘“ und „Versuch“ (Bachmann 1954, 23) – gehören zu dieser genauen Darstellungsweise dazu. *Der Mann ohne Eigenschaften* wird als ein „durchkomponiert[es]“ „Konglomerat von Essays, Aphorismen, den inneren Monologen Ulrichs und zwei Dutzend Nebenfiguren“ (Bachmann 2005, 115; Bachmann 1982, Bd. 4, 94–95) vorgestellt.

Der Zustand der Figur und die Textform korrelieren miteinander. Die etwas eigentümliche Formulierung zum *Mann ohne Eigenschaften*, er sei der „inneren wie der äusseren Form nach ein ‚Essay‘“ und gerade darin „ethisch“ (Bachmann 1954, 23) gezeichnet, ist auszubuchstabieren. Der einfachere Teil, der *Mann ohne Eigenschaften* sei seiner äußeren Form nach ein Essay-Roman, korrespondiert auch mit heutiger Forschungmeinung, der schwierigere Teil, er sei seiner inneren Form nach ein Versuch, beziehe ich sowohl auf seinen zentralen Protagonisten Ulrich, den Mann ohne Eigenschaften, der im Roman experimentierend durch verschiedene Erkenntnis- und Daseinszustände hindurchgeht, als auch auf die innere Haltung des Schreibenden Robert Musil. Die reflektierend-suchende Haltung des Autors dokumentiert der Radio-Essay durch Selbstaussagen – die bescheidene Abgrenzung vom philosophischen System haben wir schon gehört. Und Ingeborg Bachmann lässt gegen Ende des Radio-Essays Musil in diesem Sinne weitersprechen: „Musil: [...] Ich trage meine Sache vor, wenn ich auch weiss, daß sie nur ein Teil der Wahrheit ist und ich würde sie ebenso vortragen, wenn ich wüsste, daß sie falsch ist, weil gewisse Irrtümer Stationen der Wahrheit sind“ (Bachmann 1954, 23). Dieses prozessuale Wahrheitsverständnis korrespondiert durchaus Wittgensteins Satz 6.54 aus dem *Tractatus*.⁶ Dann greift der erste Sprecher diesen Bescheidenheitsgestus auf und formuliert an der hier sich entwickelnden essayistischen Wahrheitstheorie weiter: „Das Mögliche ist: das Auffinden der ‚guten Wahrscheinlichkeiten‘ anstelle der Wahrheit und das Sich-Abfinden mit dem Geist als etwas Blühendem, Quellendem, das zu keinen festen Resultaten kommt“ (Bachmann 1954, 23). In diesem vielstimmig vorgetragenen Bescheidenheitsgestus artikuliert sich ein dem ethischen Roman bzw.

⁶ Vgl.: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist“ (Wittgenstein 1980, 115). Dieser Satz und die noch folgenden von 6.54 sind ein schönes Beispiel für die Literarizität von Wittgensteins Philosophieren, indem hier das Ungenügen am sprachlichen Ausdruck durch die gesteigerte Metaphorizität der Rede ausgedrückt, aber auch kompensiert wird. Denn durch das „durch sie – auf ihnen – über sie hinaus“ wird im Sinne einer negativen Ästhetik nicht nur auf das Misslingen sprachlichen Ausdrucks verwiesen, sondern sich dem Gemeinten durch Umkreisung auch angenähert.

einer ethischen Literatur eigenes hypothetisches und prozessuales Wahrheitsverständnis: Aussagen-Wahrheiten werden zu „guten Wahrscheinlichkeiten“, Hypothesen relativiert und Wahrheitsfindung vollzieht sich in einem Prozess durch „Stationen der Wahrheit“ (Bachmann 1954, 23), sie wird zu einem Akt unendlicher Approximation. Die Weiterführung des Gedankens durch den ersten Sprecher erstaunt dann und erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Der Sprecher kommt von den „guten Wahrscheinlichkeiten“, mit denen er die Rede Musils übersetzt hatte, nahtlos zu den „Botschaften“ (Bachmann 1954, 23) seines Protagonisten Ulrich. Eine doppelte Unverträglichkeit ließe sich hier konstatieren, zum einen zwischen Hypothesen und Botschaften, zum anderen zwischen empirischem Autor und literarischer Figur.

Zu letzterem ist zu bemerken, dass Bachmann im Radio-Essay von Beginn an eine Verbindung zwischen Ulrich und Musil knüpft, ohne die Figur einfach zum Sprachrohr ihres Autors zu degradieren oder beide gleichzusetzen: „Daß wir den Lebenslauf des Dichters verfolgen, geschieht nicht einer fragwürdigen Gründlichkeit wegen, sondern in bestimmter Absicht. Denn Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, mit dessen Botschaft wir uns zu beschäftigen haben, [hat], nahezu unverschleiert, die Stationen von Musils Leben durchlaufen, ehe wir in sein Leben treten“ (Bachmann 2005, 103–104; Bachmann 1982, Bd. 4, 82–83). Vielmehr ist eine interessante Umwertung zu konstatieren: Der Autor erscheint nicht als autoritativer Schöpfer seiner Figur, sondern mehr als ein Derivat derselben. Ulrich steht im Zentrum des Radio-Essays mit dem größeren Redeanteil, seine lange Bekenntnisrede „Ich glaube“ ist etwa in der Mitte platziert, im Druckbild von den anderen Repliken abgehoben und durch den Zeilenumbruch dem Druckbild lyrischer Texte angenähert. Dies zeigt sich auch in seiner Nähe zu dem kurz danach wiedergegebenen Musil-Gedicht *Isis und Osiris*. Im Unterschied zur veröffentlichten Fassung bringt das Rundfunk-Manuskript das nur hier so bezeichnete „Glaubensbekenntnis Ulrichs“ (Bachmann 1954, 16) in doppelter Fassung; zunächst in einer Kurzform, die den Lyrikanklang am deutlichsten vermittelt, und dann in der auch publizierten Langfassung.⁷ Diese Passage ist im Manuskript handschriftlich mit einem linksseitigen roten Kasten markiert, an dessen Rand „Vorspruch“ (Bachmann 1954, 16) vermerkt ist. Vermutlich wurde diese Passage als Intro zu Beginn des Radio-Essays gesendet, was die Wirkung von Ulrichs Bekenntnisrede verstärken würde, da ihr dann auch eine rahmende Funktion für den Rundfunk-Essay insgesamt zukommen würde. Der in der veröffentlichten Fassung ebenfalls fehlende Kommentar des zweiten Sprechers nach der Kurzfassung von Ulrichs Bekenntnis spricht für eine solche mögliche Verwendung der Passage als Intro: „Das wa-

⁷ Diese im Schreibmaschinen-Manuskript realisierte Doppelung und Setzung der „Ich glaube“-Passage wird in den Editionen nicht nachvollzogen bzw. war eventuell in den Vorstufen noch nicht vorhanden, vgl. Bachmann 2005, 117–118; Bachmann 1982, Bd. 4, 97–98.

ren Sätze aus dem Glaubensbekenntnis Ulrichs, der Hauptgestalt aus dem Roman *Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil“ (Bachmann 1954, 16).

Die in Ingeborg Bachmanns Radio-Essay vollzogenen Übergänge von Figur zu Erzähler / Sprecher einerseits und von Figur zu Autor andererseits sind in Musils Roman angelegt, „erkennbar etwa in der Einarbeitung von Ulrichs Tagebuch, in der Funktion der Tagebuch- und Arbeitshefte Robert Musils als Aufzeichnungsfläche für den Roman und in den autobiographisch-biografischen Reminiszenzen. Musils forciertes Spiel zwischen Leben und Kunst wird von Ingeborg Bachmann in ihrem ausdrücklich als ‚geistige, imaginäre Autobiographie‘ (Bachmann 1983, 73) bezeichneten Roman *Malina* aufgegriffen“ (Schmaus 2016, 837). Das weibliche Ich nimmt Lebensstationen Bachmanns auf, während Malina solche von Ulrich / Musil wiederholt. Auch Musils Eigentümlichkeit der Verknappung von Eigennamen – der Mann ohne Eigenschaften, aber mit Botschaft heißt Ulrich, hat aber keinen Nachnamen – wird Bachmann dann fortführen, sodass in ihrem ethischen Roman das zweigeschlechtliche Malina-Ich-Doppel zusammengesetzt die Eigennamen-Konstruktion *Ich Malina* trägt, in der *Ich* als Vorname zu stehen käme. In der Zentralstellung von Ulrichs Botschaft im Radio-Essay und in der vergleichswisen Marginalisierung der Musil-Stimme sehe ich Bachmanns Aufwertung der imaginären geistigen Autobiographie gegenüber anderen kommentierenden Texten oder gegenüber Egotexten der Autor*in vorgezeichnet. Kunstwerke, ethische Romane sind die komplexeste Kommunikationsform, die vom Schreibenden für die Adressierung der Lesenden gewählt wurde, andere begleitende Autorschaftsstimmen aus Tagebuch, Brief oder Essay werden nur mäeutisch eingebunden, um diese Botschaft verständlich zu machen. Die Fokussierung auf Ulrichs Botschaften im Rundfunk-Essay erscheint als ein dem Akzentuieren von Simone Weils Bekenntnisrede im Fabriktagbuch vergleichbares Verfahren. In beiden Fällen wird Erleben und Erkennen enggeführt, als Ereignis wahrgenommen, das im Begriff vom *anderen Zustand* oder *ethischen Zustand* benannt wird, und dem eine eigene, daraus resultierende sprachlichen Aussageform zugeordnet wird: „Ulrich: [...] Ich glaube, das nichts zu Ende ist“ (Bachmann 1954, 16). Oder wie Ingeborg Bachmann im Selbstzitat einer Passage des weiblichen Ichs aus *Malina* bekundet: „Ich glaube wirklich an etwas, und das nenne ich ‚ein Tag wird kommen‘. Und eines Tages wird es kommen. Ja, wahrscheinlich wird es nicht kommen, denn man hat es uns ja immer zerstört, seit so viel tausend Jahren hat man es immer zerstört. Es wird nicht kommen, und trotzdem glaube ich daran. Denn wenn ich nicht mehr daran glauben kann, kann ich auch nicht mehr schreiben“ (Bachmann 1983, 145). Das Verfahren im Musil-Essay und in der Interviewaussage ist ähnlich. Im Radio-Essay lässt Bachmann die Stimme des empirischen Autors Musil hinter seiner Figur Ulrich zurücktreten, im Interview formuliert Ingeborg Bachmann ihr Credo in seiner produktionsästhetischen Relevanz in Zitation der Ich-

Stimme aus *Malina*.⁸ In beiden Fällen ermöglicht die Zitation literarischer Utopien eine Form des – philosophisch genauen – Wahrsprechens,⁹ indem Kontrafaktisches artikuliert werden kann, performative Widersprüche umgangen oder in ihrer Bedeutsamkeit ausgestellt werden können.

Solche säkular aufzufassenden Glaubenssätze von Romanfiguren oder ihren Autor*innen zeugen von einem Wahrheitsverständnis, das nicht Korrespondenz zur Wirklichkeit meint, sondern Wahrhaftigkeit als Bindung des Sprechenden an die Satzaussage artikuliert. Sprachkunstwerke richten den Blick auf die Mehrdimensionalität von Sprechakten, die nach der bekannten Differenzierung von Roman Jakobson sechs Funktionen haben, eine referentielle, die in einfachen argumentierenden Texten im Vordergrund steht – sie vermitteln propositionale Gehalte, eine expressive – sie sind Selbstaussdruck des Sprechenden, eine appellative – sie sind auf Wirkung des Zuhörenden gerichtet –, eine phatische – sie halten den Kommunikationskanal offen – eine metasprachliche, auf den Code gerichtete und eine selbstreferentiell-poetische (Jakobson 1960). Utopische Rede, die im Radio-Essay hervorgehobenen Botschaften Ulrichs oder die *Ein Tag wird kommen*-Fragmente in *Malina* können unter Berücksichtigung dieser Polyvalenz als zwar kontrafaktische, aber wahrhaftige Rede mit Appellfunktion aufgefasst werden, denen zugleich ein philosophisch genaues, die eigenen Geltungsansprüche ausstellendes Sprechen gerade durch die Indienstnahme der poetisch-selbstreferentiellen Funktion gelingt. Das utopische Sprechen erscheint als sprachlicher Ausdruck eines anderen Zustands und die Begrenztheit solcher Zustandserkenntnis wird durch Techniken sprachlicher Einschließung und Abgrenzung zur Darstellung gebracht. Innersprachlich durch die Metaphorizität und Wiederholungsstruktur der sich einkapselnden Textpassagen, die insofern als lyrische zu bezeichnen sind; außersprachlich durch die druckgraphische Abgrenzung von der umgebenden Prosa (der Verhältnisse). Über die Zustandserfahrung und die Textpassage hinaus hat das utopische Sprechen seine Beglaubigung als Selbstaussdruck des Sprechenden und als Appell an uns Lesende, als „Richtbild“ und „movens des Geistes“ (Bachmann 2005, 121–122; Bachmann 1982, Bd. 4, 101–102) wie es bei Bachmann / Musil heißt. Philosophische Genauigkeit würde ich auch dem beiderseitig forcierten Spiel zwischen Kunst und Leben zuschreiben, das die ethischen Romane als „geistige, imaginäre Autobiographie[n]“ (Bachmann 1983, 73) kennzeichnet und eine, wenn auch mittelbare Verbindung zwischen literarischen Figuren und ihren Autor*innen herstellt. Denn der Erlebnis- und Beglaubigungszusammenhang des Sprechens bleibt so gewahrt. Mit einem

⁸ Vgl.: „*Ein Tag wird kommen, an dem die Menschen rotgoldene Augen und siderische Stimmen haben, an dem ihre Hände begabt sein werden für die Liebe, und die Poesie ihres Geschlechts wird wiedererschaffen sein ... Schon beim Ausstreichen, beim Durchsehen, beim Wegwerfen*“ (Bachmann 1995, 451–452).

⁹ Ich beziehe mich hier auf Michel Foucaults Überlegungen ausgehend vom antiken Begriff der Parrhesia, vgl. Foucault 1988 und 1996; Schmaus 2000, 365–372.

Zitat Bachmanns aus ihrem Gedicht *Wahrlich* formuliert: „Es schreibt diesen Satz keiner, / der nicht unterschreibt“ (Bachmann 1982, Bd. 1, 166). Und „Satz“ (ebd.) könnte mit Blick auf den *Mann ohne Eigenschaften* und *Malina* auch mit *Roman* ersetzt werden.

Abschließend ist in diesem Kontext noch auf die dritte der Musilschen Utopien zu sprechen zu kommen: *Der Mann ohne Eigenschaften* sollte mit der „Utopie der induktiven Gesinnung“ oder des „gegebenen sozialen Zustands“ (Bachmann 2005, 122; Bachmann 1982, Bd. 4, 102) enden. Über diese Utopie hält das Böse, der Krieg Einzug in den Roman und „damit die zeitdiagnostische Funktion des Utopiebegriffs. Der Erkenntnis- und Erfahrungsgewinn der vorangehenden Utopien ist in dieser Konzeption aufbewahrt, wird aber für die Analyse der eigenen Zeit, in Musils Fall der Erste Weltkrieg, instrumentalisiert“ (Schmaus 2020b, 309). Von der induktiven Gesinnung war im Vorgehenden insofern schon gesprochen worden, als dass literarisches Sprechen und Erkennen an Erleben rückgebunden erschien, von diesem induktiv ausging, jetzt zugleich aber noch in seiner historischen Zeitgebundenheit zu akzentuieren ist. Ethisch-genaue Literatur ist auch durch engagierte Zeitgenossenschaft charakterisiert. Diese dokumentiert sich im Fall des *Mann ohne Eigenschaften* in seinem Anschreiben gegen die Ideologien zweier Weltkriege, in der Bereitschaft Musils, sein literarisches Alter Ego in den anderen Zustand des Krieges von 1914 zu schicken. Im Falle Ingeborg Bachmanns zeigt sich die engagierte Zeitgenossenschaft, in der Bereitschaft der Autorin das weibliche Ich in *Malina* dem Postfaschismus in den Geschlechterbeziehungen und dem Mordschauplatz Gesellschaft¹⁰ auszusetzen. Im Musil-Essay heißt es: „Wenn von der tiefen Beziehung dieser Liebesgeschichte zum Krieg die Rede ist, so muß daran erinnert werden, daß das umfassende Problem des Romans der Krieg ist. Alle Linien, die Musil gezogen hat, führen zum Krieg“ (Bachmann 1954, 21). Induktiv gesinnt sind Musils und Bachmanns Utopie-Konzeptionen auch darin, dass „neue Leid-Erfahrungen“ wie in der Kriegsblinden-Rede (Bachmann 1983, 139; vgl. Höller 1987, 149–154) oder später in den *Todesarten als andere Zustände* integriert werden, die sehend machen für den gesellschaftlichen Mordschauplatz. Im Musils-Essay, der jetzt wieder seinen ursprünglichen Titel *Utopie contra Ideologie* tragen kann, und in den *Frankfurter Vorlesungen* werden die gegen Ideologien gerichteten Schreibstrategien im Sinne einer negativen Ästhetik mit „Verneinung“ und „Verstoß gegen die schlechte Sprache“ des Lebens (Bachmann 2005, 122, 344; Bachmann 1982, Bd. 4, 102, 268) verbunden. „Utopie wird so in Bachmanns Werk zu Gesellschafts- und Sprachkritik im Modus der Negativität“ (Schmaus 2020b, 310), zum Entwurf von „Gegenzeit“ (Bachmann 1982, Bd. 1, 317) und „Gegenbild“ (Bachmann 1982, Bd. 2, 212), zu einer kontrafaktischen Hoffnung (vgl. Bachmann 1983, 128, 145). Die Frankfurter Vorlesung *Literatur*

¹⁰ Vgl. die Formulierung in *Malina*: „Die Gesellschaft ist der allergrößte Mordschauplatz“ (Bachmann 1995, 617).

als *Utopie* endet in Zitation des französischen Widerstandskämpfer René Char mit einem sprachlichen Akt der Résistance, „mit einer Salve Zukunft“ (Bachmann 2005, 149; Bachmann 1982, Bd. 4, 271; vgl. Bachmann 1983, 139; Höller 1987, 153).

Der Radioessay von 1954 schließt verhaltener:

(1. Spr.s:) Musil sagt von Ulrich einmal melancholisch, er sei eine ‚verlorengegangene, wichtige Äusserung‘
Eine wichtige Äusserung – so könnte man das Buch als Ganzes nennen.
Sie sollte nicht verloren gehen. (Bachmann 1954, 24)

Die oben vermutete rahmende Funktion von Ulrichs Glaubensbekenntnis als Intro wird hier abschließend noch einmal akzentuiert. Und in dieser Formulierung wird an ein weiteres, ethisch zu qualifizierendes Vermögen der Literatur erinnert, denn sie kann auf ihrer Gedankenbühne Verlorenes wieder zu Gehör bringen. So lässt Ingeborg Bachmann 1954 im auditiven Kunstwerk Robert Musil und seine Figur Ulrich wieder sprechen und belebt dadurch die durch den Nationalsozialismus abgetrennte Wirkungsgeschichte dieses Werks wieder. Dass einige Zeit das Titelblatt *Utopie contra Ideologie* und die Schlussseiten dieses Radio-Essays mit dem Begriff *ethischer Roman* verloren waren, gehört zu den eigentümlichen Zufälligkeiten, die das Leben spielen kann.

Literatur

- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur: Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen Verlag.
- Bachmann, Ingeborg. 1954. *Utopie contra Ideologie*. Unveröffentlichtes, vollständiges Manuskript des Radio-Essays zu Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*, Sendetermin 27.4.1954, im Besitz des Bayerischen Rundfunkarchivs und in Kopie im Nachlass von Ingeborg Bachmann im Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, 24 S. [Wien, LIT 423/14].
- Bachmann, Ingeborg. 1982. *Werke*. 4 Bände. Hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1983. *Wir müssen wahre Sätze finden: Gespräche und Interviews*. Hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1995. *Todesarten-Projekt*, Bd. 3.1: *Malina*. Bearbeitet von D. Götttsche unter Mitwirkung von M. Albrecht. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg und Hans Werner Henze. 2004. *Briefe einer Freundschaft*. Hrsg. v. H. Höller. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005. *Kritische Schriften*. Hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche. München, Zürich: Piper.
- Broser, Patricia. 2009. „Ein Tag wird kommen ...“: *Utopiekonzepte im Werk Ingeborg Bachmanns*. Wien: Praesens.

- Foucault, Michel. 1988. *Das Wahrsprechen des Anderen: Zwei Vorlesungen (1983/1984)*. Hrsg. v. U. Reuter u.a. Frankfurt a. M.: Materialis.
- Foucault, Michel. 1996. *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*. Hrsg. v. J. Pearson. Berlin: Merve.
- Frank, Manfred. 1983. „Auf der Suche nach einem Grund: Über den Umschlag von Erkenntnis-kritik in Mythologie bei Musil“. In *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hrsg. v. K. H. Bohrer, 318–362. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höller, Hans. 1987. *Ingeborg Bachmann: Das Werk von den frühesten Gedichten bis zum Todesarten-Zyklus*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Höller, Hans. 2004. „Anmerkungen zu den Briefen“. In *Ingeborg Bachmann und Hans Werner Henze: Briefe einer Freundschaft*, hrsg. v. H. Höller, 433–526. München: Piper.
- Jakobson, Roman. 1971. „Linguistik und Poetik (1960)“. In *Literaturwissenschaft und Linguistik: Ergebnisse und Perspektiven*, hrsg. v. J. Ihwe, 142–178. Frankfurt a. M.: Athenäum Fischer.
- Krämer, Hans. 1992. *Integrative Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kühn, Walter. 2014. „Ich bin das Immerzu-ans-Sterben-Denken: Ingeborg Bachmanns akademisch-literarische Heidegger-Rezeption in Wien“. *Treibhaus: Jahrbuch für die Literatur der fünfziger Jahre* 10: 269–293.
- Lejeune, Robert. 1942. *Robert Musil – Eine Würdigung*. Zürich, New York: Oprecht.
- Mayer, Mathias. 2016. „Ethik und Moral“. In *Robert-Musil-Handbuch*, hrsg. v. B. Nübel und N. Ch. Wolf, 611–616. Berlin, New York: De Gruyter.
- Mieth, Dietmar. 1976a. *Dichtung, Glaube und Moral: Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg*. Mainz: Matthias Grünewald.
- Mieth, Dietmar. 1976b. *Epik und Ethik: Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns*. Berlin: De Gruyter.
- Musil, Robert. 1952. *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*. Hrsg. v. A. Frisé. Hamburg: Rowohlt.
- Musil, Robert. 1981. *Gesammelte Werke, Bd. 8: Essays und Reden*. 2. verb. Aufl., hrsg. v. A. Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Öhlschläger, Claudia (Hrsg.). 2009. *Narration und Ethik*. Reihe: Ethik – Text – Kultur, Bd. 1. München: Wilhelm Fink.
- Pichl, Robert. 1986. „Dr. phil. Ingeborg Bachmann: Prolegomena zur kritischen Edition einer Doktorarbeit“. *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft* 16: 167–188.
- Pieper, Annemarie. 2017. *Einführung in die Ethik*. 7. akt. Aufl. Tübingen: utb.
- Pieper, Annemarie. 1985. *Ethik und Moral: Eine Einführung in die praktische Philosophie*. München: C. H. Beck.
- Roth, Marie Louise. 1976. „Robert Musil: Zum Problem der Ethik.“ *Modern Austrian Literature* 9 (3/4): 1–34.
- Schmaus, Marion. 2000. *Die poetische Konstruktion des Selbst. Grenzgänge zwischen Frühromantik und Moderne: Novalis, Bachmann, Christa Wolf, Foucault*. Tübingen: Niemeyer.
- Schmaus, Marion. 2003. „Ethik der Literatur und ethopoetische Subjektivität: Notizen zu Michel Foucaults Frühromantik-Lektüren“. In *Literatur ohne Moral: Literaturwissenschaft und Ethik*, hrsg. v. Ch. Mandry, 89–107. Münster: LIT.

- Schmaus, Marion. 2016. „Literarische Rezeption.“ In *Robert-Musil-Handbuch*, hrsg. v. B. Nübel und N. Ch. Wolf, 825–854. Berlin, New York: De Gruyter.
- Schmaus, Marion. 2020a. „Philosophische Essays und Dissertation.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 229–234. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Schmaus, Marion. 2020b. „Bachmanns Utopiebegriff.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 308–311. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Schneider, Rolf. 1978. „Das revolutionäre Fragment. Über Robert Musil: Gesammelte Werke.“ *Der Spiegel* 24 (12.6.): 211–213.
- Świdarska, Małgorzata. 1989. *Die Vereinbarkeit des Unvereinbaren: Ingeborg Bachmann als Essayistin*. Tübingen: De Gruyter.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann: Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung* [1921]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Das Schöne in der kritisch-philosophischen Poetik Ingeborg Bachmanns

Maja SOBOLEVA

Philipps-Universität Marburg (Germany)

Abstract

The paper aims to reconstruct Bachmann's most important poetological principles on the basis of her critical writings and the Frankfurt lectures. In doing so, the concept of beauty, which is constitutive for her understanding of literature and language, comes into focus. An interpretation of this concept from the perspective of existential philosophy makes it possible to combine questions of literary theory related to contemporary

poetics on the one hand, and philosophical questions related to personal authenticity (and hence identity) and to the justification of the author's existence on the other, and thus to advance to Bachmann's poetological credo.

Keywords: *Bachmann, Essay, Frankfurt Lectures, Aesthetics, Poetology*

(c) Maja Soboleva; maja.soboleva@uni-marburg.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.7

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/202>

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

Ingeborg Bachmanns literarisches Werk wurde stets von ihren kritischen Reflexionen begleitet. In den 50er Jahren entstehen Rezensionen und Essays zu Autoren der klassischen Moderne (wie Robert Musil, Marcel Proust und Franz Kafka) neben kritischen Schriften zur Philosophie, insbesondere zu Simone Weil und Ludwig Wittgenstein. Diese Texte sind nicht nur deshalb interessant, weil Bachmann in ihnen präzise und in ihrem ganz eigenen Duktus Gedanken zur zeitgenössischen Literatur und Philosophie formuliert hat. Vielmehr lassen ihre kritischen Überlegungen zu anderen Autoren und ihren Werken Rückschlüsse auf Bachmanns eigene poetologische Prinzipien als Dichterin zu. Im Folgenden möchte ich versuchen, das Leitmotiv, das die meisten kritischen Schriften beherrscht, aufzusuchen und die grundlegenden Gedanken darzustellen.

1 Bachmann über Simone Weil

Im Sendetyposkript *Das Unglück und die Gottesliebe – der Weg der Simone Weil* aus dem Jahr 1955, vorbereitet für die Sendereihe *Das Netz* des Bayerischen Rundfunks, versucht Bachmann die Lebensstationen der französischen Denkerin nachzuzeichnen und zu kommentieren. Sie hielt Weil, die in Frankreich noch zu ihren Lebzeiten als zeitgenössische Heilige gefeiert und in Deutschland erst nach dem Zweiten Weltkrieg bekannt wurde, für ein „absonderliche[s] Geschöpf“, das in sich „die Philosophieprofessorin und Fabrikarbeiterin, die Jüdin und die gängige Christin, die Kritikerin der katholischen Kirche und potenzielle Heilige“ vereint (Bachmann 2005, 155). Nach Bachmanns Urteil ist Simone Weil „keine ‘Schriftstellerin’“: „Sie war nicht produktiv. Sie hat nicht geschrieben, um zu schreiben und etwas zu erschaffen, das für sich stehen konnte, sondern Schreiben war für sie [...] – vor allem eine Übung. – Eine Übung, die sich zwischen Demut und Rebellion bewegte und wichtig war, solange für sie der Abstand zwischen ‘wissen’ und ‘von ganzer Seele wissen’ nicht überbrückt war“ (Bachmann 2005, 157). „Das sprachliche Dokument ihrer Bemühungen“ betrachtet Bachmann insgesamt bloß als „ästhetisches Gebilde“ (Bachmann 2005, 156). Wenn man andererseits die Lebensgeschichte von Weil kennt, „so möchte man meinen, sie sei vor allem ein im politischen und sozialen Kampf des Europa der Vorkriegs- und Kriegsjahre engagierter Mensch gewesen – ein Mensch mit einem starkem Bedürfnis mitzuleiden und mitzukämpfen, zu jedem Opfer bereit. Ihr Leben wäre, so gesehen, ein seltenes Beispiel von Menschlichkeit, aber als solches unsichtbar und ruhmlos geblieben wie so viele geopfert Leben“ (Bachmann 2005, 160).

Das sind die Voraussetzungen, unter denen Bachmann ihr Nachdenken über das Phänomen „Weil“ beginnt. Was zieht sie an dieser Person an? Die Antwort wäre – der Mensch selbst, der sich in seinem Denken manifestiert. Das ist die Besonderheit von Bachmanns

Analyse, dass sie ein intellektuelles Porträt von Weil zeichnet, in dem deren Individualität etwas Wesentliches zum Ausdruck bringt, das Eingang in Bachmanns Reflexionen über die Grundlagen und Ziele des literarisch-philosophischen Schaffens findet. Bereits an dieser Stelle kann eine Vermutung geäußert werden: *Eine Synthese von Leben und Werk im Horizont des Absoluten als des wesentlichen Elements des menschlichen Daseins* ist einerseits das, was Bachmanns Wertschätzung von Simone Weil als Person zugrunde liegt, und andererseits das, was sich als eine Tiefendimension von Bachmanns gesamter poetologischer Konzeption erweisen wird. Im Folgenden möchte ich die These vertreten, dass sich diese Synthese in der Kategorie des Schönen erfassen lässt.

Einen ersten Anhaltspunkt dafür bietet Bachmanns Charakterisierung von Weil: Sie zeichne sich nämlich durch besondere Schönheit aus, „die Schönheit, die allem innewohnt, was rein gedacht und rein gelebt worden ist. Von dieser Schönheit erhellt erblicken wir immer wieder, was die Dunkelheit uns nicht sehen lassen will: das unzerstörbare Gesicht des Menschen in einer Welt, die sich zu seiner Zerstörung verschworen hat“ (Bachmann 2005, 185–186).¹ Bachmann macht also die Einheit von Leben und Denken unter Maßgabe ihrer Reinheit als jene Schönheit geltend, die allein die Möglichkeit der Erkenntnis des Menschlichen des Menschen verbürgt. Das sich durch die Übereinstimmung von Denken und Handeln auszeichnende menschliche Leben lässt sich aus der Perspektive der Ästhetik als *Lebenswerk* interpretieren. Das Essay ist die Grundlage, die die Struktur des so verstandenen Schönen zu rekonstruieren erlaubt.

Diese Struktur kann metaphorisch als eine reversible Bewegung zwischen dem Ausder-Vernunft-Kommen und Ins-Bekenntnis-Münden² dargestellt werden. Dies bedeutet, dass das Schöne aus den Anstrengungen des Menschen zur produktiven Selbstrealisierung entsteht, dessen Existenz sich zwischen zwei Polen erstreckt: dem Rationalen und dem Mystischen. Bachmann ist davon überzeugt, dass das Rationale und das Mystische den menschlichen Denk- und Handlungsraum konstituieren. In den Verwirrungen der modernen Welt kann nur das rationale Denken eine tragbare und erträgliche Ordnung schaffen. Der Mensch soll rational sein – das ist der kategorische Imperativ der Moderne; aber um rational sein zu können, braucht man das Mystische. Das Mystische erweist sich somit als die Kehrseite der Rationalität. Denn die Beziehungen des Menschen zum Absoluten und die zu sich selbst sind miteinander verwoben: Die eine ist ohne die andere nicht möglich. Dank dieser Beziehung zu sich selbst vermittelt durch das Absolute lebt

¹ Bachmanns Verständnis des Schönen entspricht dem, wie Simone Weil diesen Begriff wahrnimmt. Weil schreibt beispielsweise: „Thanks to an eternal and providential decree, everything produced by a man in every sphere, when he is ruled by the spirit of justice and truth, is endowed with the radiance of beauty“ (Weil 2005, 92).

² Simone Weils Thesen „kommen aus der Vernunft und münden ins Bekenntnis“ (Bachmann 2005, 156).

der Mensch nicht nur rein physisch, er lebt nach der *conditio humana* – denkend und nach einem Ideal strebend.

Soll das menschliche Leben als ästhetisches Phänomen erkannt werden, ist der Bezug des Menschen zum Absoluten in Betracht zu ziehen. Das „Sich-in-Beziehung-Setzen“ zum Absoluten war für Simone Weil „tragfähig“, schreibt Bachmann (Bachmann 2005, 185). Ihre Situation charakterisiert sie als einen Grenzfall, der dadurch gekennzeichnet ist, dass der Einzelne das ganze Leid der Menschheit auf sich nehmen will, um sie davon zu erlösen. „Den Kern ihres Denkens bildet jedoch nicht die reine Sozialkritik – bemerkt zu Recht Matthias Bormuth – sondern wie bei Wittgenstein, folgt man Bachmann, ein mystisch-religiöses Denken“ (Bormuth 2004). Simone Weil selbst nannte die ihr gegenwärtige gesellschaftliche Lage das „Unglück“, dem, wie Bachmann feststellt, „sie sich mitverhaftet wußte in jeder Form, in der es in der Welt auftritt“ (Bachmann 2005, 163). Dieselbe Lage – übersetzt in religiöse Termini – kann als Gottverlassenheit und zugleich Gottlosigkeit beschrieben werden. Simone Weil drückt diesen Sachverhalt in der Form eines Paradoxes aus: „Gott kann in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als in der Form der Abwesenheit“ (zit. nach Bachmann 2005, 177). Der von ihr gefundene Ausgang aus diesem Paradox ist selbst nicht weniger paradoxal: „Nichts, was existiert, ist unbedingt lebenswürdig. Also muß man lieben, was nicht existiert“ (zit. nach Bachmann 2005, 178). Bachmann nennt Weils Weg zu Gott eine „via negativa“, „ein[en] Weg von Gott weg, um den Abstand zwischen sich und Gott zu vergrößern“ (Bachmann 2005, 177). Gleichwohl soll aber gerade dieser Abstand ihr es möglich machen, Gott zu finden.

Weils Gott ist keine metaphysische Substanz, keine Person, kein Geschöpf der Kirche, kein Gesetz, kein religiöses Gemeingut, sondern er ist höchst intim. Das Mystische besteht für Weil in „einer wirklichen Berührung von Person zu Person hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott“, wie sie an einer Stelle schreibt.³ „So wird uns also, unter den Händen, ihr vielseitiges und vielschichtiges Werk zum Zeugnis reiner Mystik, vielleicht dem einzigen, das wir seit dem Mittelalter erhalten haben“ – resümiert Bachmann (Bachmann 2005, 177).

Bachmann weist auf einen kennzeichnenden Aspekt von Weils Mystizismus hin: Er ist nicht kontemplativ und realitätsfeindlich, sondern tätig. Er bedeutet keine Flucht vor dem Leben in Illusionen, sondern umgekehrt dient er als eine Quelle, aus der sie Kraft schöpft, um rational zu handeln. „Sie verharrt aber dabei nicht im Nichtstun, sondern im Tun und Denken“ – sagt über sie Bachmann (Bachmann 2005, 178). Von ihrem Glau-

³ Weil schreibt: „In meinen Überlegungen über die Unlösbarkeit des Gottesproblems hatte ich diese Möglichkeit nicht vorausgesehen: die einer wirklichen Berührung von Person zu Person hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott. Ich hatte wohl unbestimmt von dergleichen reden gehört, aber ich hatte es niemals geglaubt“ (zit. nach Pétremont 2007, 471).

ben geleitet kämpfte sie „für keine Utopie, sondern für den Tag. Sie glaubte auch an kein ideales Programm für die Lösung der Arbeiterfrage, sondern eher an Lösung der Probleme von Schritt zu Schritt“ (Bachmann 2005, 162–163). Simone Weil „stellte sich auf den Boden der Wirklichkeit“ (Bachmann 2005, 163), zu deren Verbesserung sie aktiv beizutragen strebte, und gleichzeitig setzte sie sich in Beziehung zum Absoluten, das ihr Mut und Trost spendete.

Man kann an dieser Stelle vorläufig Folgendes festhalten: Simone Weils tätige und leidenschaftliche Existenz zugleich in zwei Welten – von denen die eine, die Realität, für sie das Müssen, und die andere, das Mystische, das Können bedeutet – ist das, was ihr Leben trotz der Extreme und der Widersprüche zu einer durch eine Wahrhaftigkeit zusammengehaltene Ganzheit, die Format und Stil hat, und somit zu einem ästhetischen Phänomen macht.

Das Leben Weils als *Lebenswerk* vollzieht sich in der Form von Askese und wird zu einer „Legende“ (Bachmann 2005, 155–156), die auf der Vorstellung von ihr als einem „überspannten“ Menschen gründet: „von einer unerhörten cerebralen Intensität und einer völligen Ignoranz materiellen Bedürfnissen (gegenüber) andererseits“ (Bachmann 2005, 161–162). Diese Askese aus Solidarität mit der Arbeiterklasse betrachtet Bachmann als Ausdruck der persönlichen Identität Weils und verbindet mit dieser Identität die Frage nach der Legitimation und Rechtfertigung ihres literarisch-philosophischen Schreibens: In einem Lebenswerk stehen Person, Welt und Philosophieren in einem dynamischen Verhältnis und bilden ein Ganzes.

2 Bachmann über Wittgenstein

Zu gleicher Zeit, 1955, setzt Bachmann ihre Studien von Wittgensteins Werken fort und schreibt das Essay *Sagbares und Unsagbares*, ebenfalls für eine Radiosendung vorgesehen. In dieser Arbeit gibt sie einen Gesamtüberblick über Wittgensteins Philosophie und setzt diese in Verhältnis zu seinen Lebensprinzipien, so dass eine enge Verbindung zwischen seinem Leben und Werk sichtbar wird. Um diese Einheit zu erschließen, beginnt sie paradoxerweise mit der Analyse des ungeschriebenen Teils des *Tractatus*, dessen, worüber man „schweigen muss“.

Wie bekannt, schließt Wittgenstein seinen Traktat mit dem Aphorismus ab „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“. Mit diesem Ergebnis kann sich aber Bachmann nicht abfinden. Es ist unbefriedigend, es beunruhigt und provoziert, darüber weiter nachzudenken. Für sie heißt das Schweigen über etwas „ja nicht nur einfach schweigen“. Sie unterscheidet verschiedene Weisen zu schweigen: „Das negative Schweigen wäre Agnostizismus – das positive Schweigen ist Mystik“ (Bachmann 2005, 138).

Dass Wittgensteins Schweigen einen positiven Charakter hat und ins Mystische überführt, rekonstruiert sie anhand von wenigen Sätzen des Traktates wie „Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist“, „Die Ethik ist transzendental“ und „Denn wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt“.

Mit dem ersten von diesen drei Sätzen „schlägt Wittgenstein einen neuen Ton an, den er bis zum Ende des Buches durchhält und der die eigentliche Problematik dieses problemfeindlichen Denkers enthüllt“ (Bachmann 2005, 131). Was meint Bachmann damit? Sie meint, dass Wittgenstein die sogenannten „wie-Fragen“ den Naturwissenschaften überlassen hat. Das sind die Fragen, auf die die abbildenden und darstellenden Sätze, die über Tatsachen sprechen, Antworten geben; und wenn Dinge richtig und brauchbar dargestellt sind, „erübrigen sich Fragen nach ‘Wesen’ und ‘Erscheinung’“ (ibid.). Sollten Unklarheiten in Bezug auf die Sätze der Objektsprache entstehen, setzt die Philosophie ein und versucht sie durch logische Analyse zu beseitigen. Dieser positivistische Optimismus sei jedoch nicht das, was die eigentliche Tiefsinnigkeit des *Tractatus* ausmache. Das, was ihn genial macht, ist laut Bachmann Wittgensteins Überzeugung, dass die Grundlage sowohl der Welt als auch des menschlichen Lebens – der Logik und der Ethik – transzendental ist. Das Transzendente ist jedoch als solches nicht erklärbar – es sei die Grenze des Sagbaren, die sich bloß zeige, die Grenze der Welt.

Ob man diese Grenze überschreiten kann, darüber sagt der *Tractatus* nichts. Bachmann findet jedoch einen Ansatzpunkt, um diese Frage zu klären – das ist der letzte von den drei oben erwähnten Sätzen, „der bitterste Satz“ (Bachmann 2005, 134) des *Tractatus* über die Abwesenheit Gottes in der Welt. Mit diesem negativen Satz sei Gott allerdings nicht aus der Welt gestrichen worden, gemeint sei vielmehr, „daß er der verborgene Gott, der deus absconditus bleibt, der sich in dieser Welt, die wir mit einem formalen Schema abbilden können, nicht zeigt. Daß die Welt sprechbar – also abbildbar wird –, daß Sagbares möglich ist, ist erst durch das Unsagbare, das Mystische, die Grenze oder wie immer wir es nennen wollen, möglich“ (Bachmann 2005, 134).

Die Koexistenz des Realen und des Mystischen wird in diesem Essay nach dem gleichen ontologischen Muster gedeutet, das Bachmann bei Simone Weil entdeckt hat, nämlich als das Verhältnis zwischen *Müssen* und *Können*: Die Sätze erster Ordnung drücken das Müssen für die Wissenschaft aus, während das Mystische die Sätze zweiter Ordnung, die über die Tatsachensätze sprechen und eine Sinnggebung vollziehen, ermöglicht.

Wittgensteins Denken bewegt sich zwischen Rationalität und Mystik: „Er steht auf der Höhe des wissenschaftlichen Denkens der Zeit [...] darum berührt uns die andere Komponente seines Denkens, die mystische, die das wissenschaftliche Denken überwinden will, so tief“ (Bachmann 2005, 134–135). Zwar befindet sich Gott bei Wittgenstein

nicht in der Welt, und wie die Welt sei, sei für Gott vollkommen gleichgültig. Nichtsdestotrotz kann er seine Existenz nicht leugnen, so Bachmann, wenn die ethischen Normen, die Sätze des „Sollens“, und die Werte, an denen wir uns orientieren, gültig und gerechtfertigt sein müssen. Die von Wittgenstein behauptete Abwesenheit Gottes in der Welt interpretiert sie kontrafaktisch (wie Simone Weil es tut) als das Zeichen seiner Präsenz.

Diese Interpretation des *Tractatus*, gesteht Bachmann, „geht freilich schon über das von ihm selbst Gesagte hinaus“ (Bachmann 2005, 128). Sie versucht aber, den Text nicht nur aus seiner immanenten Logik heraus verständlich zu machen, sondern auch extratextuell: „Wittgensteins Leben [gibt uns] einen Anhaltspunkt für alles, was er nur für schweigend vollziehbar hielt“ (ibid.). Bachmann schreibt: „Ludwig Wittgenstein hat sich Zeit seines Lebens in Schweigen gehüllt; man könnte es kaum anders nennen, so verwunderlich ist es, daß ein Mann der Öffentlichkeit, dem Ruhm und Ansehen sicher gewesen wären, sich seiner Zeit so entziehen konnte, daß er ihr wirklich entging“ (ibid.).

Die asketische Enthaltensamkeit aus Überzeugung – aus der Abneigung gegen Überflüssigkeit jeder Art und aus einer Skepsis der gesellschaftlichen Ordnung gegenüber – ist das, was Bachmann an Wittgenstein schätzt. Er ist deshalb zu einer Legende geworden – „eine Legende von freiwilliger Entbehrung, von Versuch eines heiligmäßigen Lebens, vom Versuch, dem Satz zu gehorchen, der den *Tractatus* beschließt“ (Bachmann 2005, 138).

Aus dem oben Gesagten sieht man, dass Bachmanns Annäherung an Wittgenstein der Kategorie des Schönen unterliegt. Was ist schön an diesem Bild von Wittgenstein? Es ist die *Ehrlichkeit*, die sich in der Einheit von Leben und Denken zeigt, die in diesem Lebenswerk den Riss zwischen dem philosophischen Schaffen und den weltanschaulichen Überzeugungen unmöglich macht. Kennzeichnend ist für diesen Logiker mit seiner metaphysikfeindlichen Haltung, dass er die Sinnfragen in den Bereich des Unausprechlichen, des Unsagbaren, mit anderen Worten, des Mystischen verschoben hat, aber diese dabei nicht verschwinden ließ. Sie sind nur privat geworden und haben dadurch, so Bachmann, die höchste Intensität erreicht. Daher erhält bei ihm das Schweigen, hervorgerufen von der Aversion gegenüber der Sprachinflation und dem Respekt vor der Individualität, eine ethische Dimension und eröffnet Eingang in die Sphäre des Mystischen. Dies bedeutet aber, dass man seine Logik ohne seine Mystik adäquat nicht verstehen kann.

3 Bachmann über Musil

Auch im Essay über Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*, geschrieben ungefähr zu gleicher Zeit, bestimmen drei Themen das Narrativ – die Identität des Dichters mit seinem Werk, die asketische Ergebenheit dem Ideal und der tiefe Zusammenhang zwischen den rationalen und mystischen Seiten des menschlichen Lebens. Mit dieser Identität ist hier

nicht gemeint, dass Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, „nahezu unverschleiert die Stationen von Musils Leben durchlaufen [hat]“ (Bachmann 2005, 104). Vielmehr zeichnet sich diese Identität, in Bachmanns Worten ausgedrückt, durch „das jahrzehntelange und zuletzt zum Scheitern verurteilte Bemühen, dieses eine Buch zu Ende zu führen, auf das es ihm ankam“, aus (Bachmann 2005, 103). Musil begann, wie bekannt, im Jahre 1920 an seinem Roman zu arbeiten, den er 22 Jahre später unvollendet hinterließ. Die ersten beiden Bände erschienen 1930 und 1932, der dritte Band wurde posthum im Jahre 1943 veröffentlicht. In den auf einem Blatt des Manuskripts geschriebenen Worten „Ich kann nicht weiter“ sieht Bachmann den „verzweifelte[n] Existenzkampf eines Dichters, dem seine Nation nicht gestattete, ihr als Dichter zu dienen – wie er sich bitter ausdrückte“ (Bachmann 2005, 103). Den Weg, den Musil betreten hat, beschreibt Bachmann wie folgt: „Dieser Weg bot keine Garantie – nicht bürgerliche Sicherheit, nicht stetiges Vorwärtskommen – er bot ihm nichts als unauslöschliche Zweifel und heimliche Gewissheit, Enttäuschung, Einsamkeit und jenes Glück im Unglück, die Entfernung aus der Zeit den Geistern, die sie repräsentieren, bringt“ (Bachmann 2005, 105). Als gelehrter Wissenschaftler hätte Musil ein ganz anderes Leben haben können, aber gerade diese asketische Treue seiner dichterischen Berufung bewundert und respektiert Bachmann.

Sie charakterisiert den Roman als „einen kühnen geschichtsphilosophischen Versuch“, der „mit seinen hinreißenden Milieuporträts und Menschenschilderungen, seinem schwarzem Humor und seiner bitteren Komik“ (Bachmann 2005, 115) eine ganze Epoche geschildert hat. Das Zeichen dieser Epoche ist aus der Sicht eines „unmaßgeblichen Menschen“ (Bachmann 2005, 106), aber auch aus Bachmanns Sicht, dass der Mensch in einer durch Wissenschaft und Technik entzauberten Welt immer noch und wahrscheinlich für immer ein metaphysisches Bedürfnis haben wird. Bachmann zitiert aus Musil: „Aber ich glaube vielleicht, daß die Menschen in einiger Zeit einesteils sehr intelligent, anderenteils Mystiker sein werden. Vielleicht geschieht es, daß sich unsere Moral schon heute in diese zwei Bestandteile zerlegt. Ich könnte auch sagen: in Mathematik und Mystik“ (zit. nach Bachmann 2005, 118). So hat Ulrich „wie einmal auch der Dichter selbst, eine kraftvolle Vorstellung vom Wesen des Ingenieurs entwickelt“ (Bachmann 2005, 104). Er hielt die Naturwissenschaft „für eine Wissenschaft, die stark und mutig vor Gott eine Falte seines Mantels nach der anderen öffnet“ (zit. nach Bachmann 2005, 105). Andererseits beschäftigt sich Ulrich mit den Zeugnissen großer Mystiker, „um dahinter zu kommen, wie Bewusstsein und Welt entgrenzt werden können“ (Bachmann 2005, 118).

Der Zusammenbruch der modernen Welt – das Hauptsubjekt des Romans – ist von einer mystischen Aura umgeben. Musil sagt, dass „dieses Buch religiös ist, aber unter den Voraussetzungen der Ungläubigen“ (zit. nach Bachmann 2005, 114). Für Bachmann erscheint dieser Gedanke, an den sie ihre literatur-kritischen Reflexionen anknüpft, von

entscheidender Bedeutung. Das Mystische geht laut ihr aus der Vorstellung Musils hervor, dass die Welt als Ordnung nur eine von zahlreichen möglichen Versionen sei und „Gott vielleicht Teillösungen gebe“ (Bachmann 2005, 120). Die religiöse Problematik wird dann durch die Frage „Was lässt sich überhaupt glauben?“ eingeleitet. Das Mystische erweist sich in diesem Kontext als ein Stimulus für das Denken, gegen die herrschenden Ordnungen nach neuen Lösungen zu suchen.

4 Bachmann über Proust

Auch Marcel Proust wird von Bachmann als „Positivist und Mystiker“ (Bachmann 2005, 241) bezeichnet. Die positivistische Haltung sieht sie in der genauen Bestandaufnahme des Schriftstellers, der „sich keinen Blick über das Gegebene hinaus erlaubt“ (Bachmann 2005, 237) und die Welt wie ein Wissenschaftler untersucht. Bachmann vergleicht seinen Roman *À la recherche du temps perdu* mit „eine[r] Art von optischem Instrument“ (Bachmann 2005, 240), mit dem er seine Beobachtungen anstellt und das es ihm erlaubt, von einer Gesellschaftskritik zu „einer Gesamtschau der *conditio humana*“ (Bachmann 2005, 230) aufzusteigen. Diese wird laut Bachmann von Proust im Begriff des „*homme traqué*, des gehetzten umstellten Menschen“ (Bachmann 2005, 224) gefasst. Die tiefen Kenntnisse der menschlichen Natur führten Proust dazu, dass er „mehr vom Mysterium des Menschen und der Dinge zutage gebracht [hat] als Unternehmungen mit höheren Aspirationen“ (Bachmann 2005, 237). Sein Werk ist, in der Tat, das Mysterium der Seele und des Leibes, der Güte und Niedrigkeit, Leiden und Revolte, Zorn und Humor, des Kollektiven und des Individuellen, aber vor allem auch der besonderen Zeit, die das, was sie zu erlöschen hat, sorgfältig aufbewahrt. Aus Bachmanns Sicht erweist sich sein Durchschauen der Fakten als „der Prophetie überlegen“ (Bachmann 2005, 237).

Die Denkfigur der Identität des Autors mit seinem Werk ist auch in diesem Essay vorhanden. Bachmann bemerkt beispielsweise zu Recht: „Ohne den Krieg, der das Erscheinen des Romans verzögerte und Proust zur Weiterarbeit bewegte, wäre die ‚Suche nach der verlorenen Zeit‘ viel kürzer ausgefallen und dem klassischen Ideal des französischen Romans nähergekommen; aber das Befremdliche und Ozeanische, dem sie ihre Einmaligkeit verdankt, hätte sie nicht gehabt“ (Bachmann 2005, 235). Askese, in der die persönliche Identität zum Ausdruck kommt, ist auch für Musil charakteristisch, der „am Ende freiwillig auf alles verzichtet hat, um die gefangenen Bilder der Welt zu befreien, der, in viel kalten Wänden in Einsamkeit und fastend und unter Schmerzen arbeitend, zu einem Mehr an Wahrheit für uns gekommen ist, zu dem vor ihm kein Schriftsteller kam“ (Bachmann 2005, 241). Auch Musils Leben, wie Bachmann es begreift, kann daher als ein Gesamtkunstwerk betrachtet werden und fällt unter die Kategorie des Schönen.

5 Lebenswerk als das Schöne

Ein Zwischenergebnis lässt sich nun formulieren: In der literarisch-philosophischen Kritik Bachmanns kehren stets dieselben Leit motive wieder. Das sind das scharfsinnige Denken an der Schwelle zwischen Rationalismus und Mystizismus, die Leidenschaft einer schöpferischen und produktiven Wahrheitssuche, die die Person des Künstlers auszeichnet, und die asketische Lebensführung des Autors, verstanden als Weg zum Ideal.

Es könnte der Eindruck entstehen, dass Bachmann eine Galerie von Porträts „säkularer Heiliger“ erschaffen hat. Matthias Bormuth führt in seiner Arbeit über Bachmann Folgendes aus: „Die Begeisterung für solche Extremgestalten, die sich nicht mit der alltäglichen Lebensführung begnügen, sondern mit aller Radikalität den Weg einer höheren Wahrheit demonstrativ gingen, beeinflusste Bachmann schon Jahre zuvor, als sie überlegte ihre Dissertation über den „Typus des Heiligen“ zu schreiben“ (Bormuth 2010, 17).⁴ Allerdings hat sich ihr Erkenntnisinteresse in den 1950er geändert: Es kann nicht als bloß eine Auseinandersetzung mit geistigen Biographien charakterisiert werden. Es handelte sich letzten Endes um eine Verarbeitung der neueren deutschen Geschichte; und in diesem Zusammenhang entstand die Idee, die eigene Verantwortung zu hinterfragen. Nun misst Bachmann einer *Wahrhaftigkeit*, die sich in einem Narrativ artikuliert, einen zentralen Stellenwert zu. Es liegt dann die Vermutung nahe, dass es nicht bloß eine Faszination eines ethisch nachdenkenden Privatmenschen von den großen Persönlichkeiten ist, die das Entstehen dieser Porträts hervorgerufen hat. Vielmehr lässt es sich aufgrund dieser Essays als Bachmanns poetologisches Credo rekonstruieren.⁵

6 Bachmanns Prinzipien der Poetik

Den Archetypus eines großen Denkers findet Bachmann in Blaise Pascal. Pascal, dem der „esprit de la géométrie“ zueigen war (Bachmann 2005, 135), sagt in den *Pensées*: „Der letzte Schritt der Vernunft ist die Erkenntnis, daß es eine Unendlichkeit von Dingen gibt, die sie übersteigen“ (zit. nach Bachmann 2005, 137). Diese Erkenntnis bildet für Bachmann die Quelle alles Mystischen. Sie ist davon überzeugt, dass „alles, was die ‘letzten Dinge’ betrifft, von der Art ist, daß es entweder dem Schweigen oder dem Bekenntnis überlassen ist“ (Bachmann 2005, 156). Sie steht damit in der Tradition, zu der auch Weil mit dem Begriff der „Berührung“ mit Gott, Wittgenstein mit dem Begriff des „Unaus-

⁴ Bormuth (2010, 17) weist darauf hin, dass Bachmann in den 1930er unter dem Einfluss ihres religionsphilosophischen Lehrers Alois Dempf stand. Sie hätte die Idee der oben genannten Dissertation umgesetzt, wenn Dempf nicht nach München berufen worden wäre.

⁵ Hans Höller (2009, 113–123) schlägt vor, Bachmanns Werk als eine Annäherung von Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft zu betrachten.

sprechlichen“⁶, Rilke mit dem Begriff einer unsichtbaren „Nachbarschaft Gottes“, etc. gehören. Im Rahmen dieser Tradition, die die europäische Moderne kennzeichnet, wird das Mystische als eine neue Form der Religiosität aus dem Ich-Bewusstsein heraus verstanden.

In einer mystischen Erfahrung verbinden sich Ethisches und Ästhetisches und erlangen als die *unio mystica* eine ekstatische Dimension, die die Wahrheitssuche bestimmt. Eben diese Denkfiguren sind in den meisten literaturkritischen Essays Bachmanns zu finden: Die Erkenntnis folgt dem moralischen Impuls, die Realität nicht auf das Faktische zu reduzieren; das Ethische erhält eine ästhetische Form. Das Ästhetische setzt die Harmonie, besser, eine Einheit von Denken und Handeln, voraus. Diese besondere Architektonik der Gestaltung des menschlichen Lebens, wobei die geistige Tätigkeit – sei es Philosophie oder Literatur – ein Teil des bewussten Lebensvollzugs ist, lässt sich im Begriff „Lebenswerk“ zusammenfassen.

Alle exemplarisch eingeführten Figuren in literarisch-philosophischen Essays zeichnen sich durch eine asketische Haltung aus. Daraus kann man schlussfolgern, dass Bachmanns poetologische Ästhetik in einer Ästhetik der Askese gründet. *Askese* verweist hier auf eine besondere Strategie der Sinnformung, wenn Sinn nicht als reiner sprachlicher Inhalt entsteht, sondern sich vielmehr aus den authentischen Handlungen heraus entfaltet, aus denen sich eine Trajektorie des menschlichen Lebens zusammensetzt. Die Askese verweist auf die Dimension des Tragischen, das dem menschlichen Leben innewohnt und das bei den künstlerisch veranlagten Menschen seinen Ausdruck im Werk findet.

Die an den Begriff der Askese gebundene Kategorie des Schönen lässt sich nicht allein von der rein formalen Seite her erschließen. Das Schöne kann, im Gegenteil, nur als eine inhaltliche, durch die existenzielle Erfahrung geprägte Kategorie verstanden werden, die in sich die Aspekte des Guten, der Ethik, und des Wahren, der Erkenntnis, in einer schöpferischen Handlung vereint. Mit dieser Kategorie dringt man zum Kern von Bachmanns Poetik vor, weil sie für ihr Literatur- und Sprachverständnis konstitutiv ist.

In der ersten ihrer Frankfurter Poetik-Vorlesungen, überschrieben *Fragen und Scheinfragen* (1959) und Fragen der modernen Poetik gewidmet, bringt Bachmann ihre sprachphilosophischen und poetologischen Gedanken, die in den Essays über einzelne Denker immer wieder vorkommen, auf den Begriff. Hier formuliert sie die Quintessenz ihrer ästhetischen Grundüberzeugungen, die ich existenzphilosophisch nennen möchte. Diese sind mit einer Frage „Warum schreiben? Wozu?“ eingeleitet worden, werden mit der These über die Rechtfertigung dichterischer Existenz beantwortet (Bachmann 2005, 257) und betreffen nicht zuletzt „Schuldfragen in der Kunst“ (Bachmann 2005, 277). Beein-

⁶ „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1963, 115).

flusst von Heideggers Philosophie⁷ äußert Bachmann die Überzeugung, dass der Ausgangspunkt für die Literatur ihre fundamentale Transzendenz ist: Sie ist immer schon bei der Welt. Bachmann reagiert damit auf eine Krise der deutschen Nachkriegsliteratur und sieht in einer selbstkritischen und politisch-zeitkritischer Einstellung das Mittel für ihre Erneuerung. Sie verlangt nicht weniger als „ein neues Rechtsverhältnis zwischen der Sprache und dem Menschen herzustellen“ (Bachmann 2005, 279). Geistiges Schaffen ist demnach die Tätigkeit des Schriftstellers, der oder die mit literarischen Mitteln vor allem extra-literarische, sei es individuell-menschliche, gesellschaftliche oder philosophische Probleme, lösen möchte. Folgendes Zitat drückt Bachmanns Literaturverständnis aus: „Für den Schriftsteller gibt es nämlich vor allem Fragen, die scheinbar außerhalb der literarischen liegen, scheinbar, weil ihre glatten Übersetzungen in die Sprache für die literarischen Probleme, mit denen man uns bekannt macht, sie uns als sekundär empfinden lassen; manchmal bemerken wir sie nicht einmal. Es sind zerstörerische, furchtbare Fragen in ihrer Einfachheit, und wo sie nicht aufgekommen sind, ist auch nichts aufgekommen in einem Werk“ (Bachmann 2005, 255). Literatur ist demzufolge nicht ästhetischer Selbstzweck, sondern Erfüllung bestimmter Aufgaben, vor die das Leben den Menschen stellt. Die Alternative entweder „engagierte Literatur“ oder „l'art pour l'art“ stellt sich also für Bachmann nicht. Literatur ist für sie eine Art zu handeln und zu leben, und sie kann sich nur entwickeln, wenn sie die „Bezüge von Wort und Welt“ (Bachmann 2005, 286) stets überprüft.

Alle modernen Tendenzen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts wie Historismus, Naturalismus, Symbolismus, Surrealismus, Imaginismus, Futurismus, Dadaismus, Formalismus und sozialistischer Realismus sowie alle neuen literarischen Techniken wie das Absurde, Groteske, Destruktion und Anti-Roman sowie neue philosophische Richtungen sind nur dann verständlich, wenn man sie nicht bloß als Denk- und Sprachexperimente oder formale Sprachspiele betrachtet, sondern hinter diesen Entwicklungen in der Kultur einen „moralische[n], erkenntnishafte[n] Ruck“ (Bachmann 2005, 263) wahrnimmt. Bachmann lehnt den puristischen Ästhetizismus ab, der die Autonomie der Kunst und ihre Unabhängigkeit von der Gesellschaft annimmt und davon ausgeht, dass die Entwicklungsquelle der Kunst in der Kunst selbst enthalten ist. Die Grundlage der literarischen und philosophischen Tätigkeit ist laut Bachmann nicht in der formalen Erneuerung der Sprache zu suchen, weil weder Form noch Stil allein diese Erneuerung ermöglichen. Wer mit der Sprache nur experimentiert, sei nicht fähig, ein originales, authentisches Kunstwerk oder einen literarischen Text zu erschaffen. Vielmehr sei es die Wirklichkeitserfahrung der Person, die eine notwendige Voraussetzung der Spracher-

⁷ Bekanntlich hat Bachmann eine Dissertation über Heideggers Philosophie verfasst.

neuerung bilde, denn „die Erfahrung [sei] die einzige Lehrmeisterin“ für den Schriftsteller (Bachmann 2005, 255). Worte sind dann nicht bloß neue Formen des ästhetischen Ausdrucks, vielmehr repräsentieren sie neue Gedanken, die tief im Leben verankert und von der Intuition der Notwendigkeit von Veränderungen bewegt sind.

Bachmann entwickelt ein existenzphilosophisches Verständnis des literarischen Schaffens, indem sie einen „notwendigen Antrieb“ des Dichters als „einen moralischen“ vor aller Moral und vor aller künstlerischen Tätigkeit identifiziert. Der Dichter benötige „einer Stoßkraft für ein Denken, das zuerst noch nicht um Richtung besorgt ist“ – noch nicht um eine literarische oder eine philosophische Richtung – und zunächst nur „Erkenntnis will und mit der Sprache und durch Sprache hindurch etwas erreichen will“ (Bachmann 2005, 263). Sei diese moralische Richtung einmal eingeschlagen, so werde sie dann eine andere – eine philosophische oder eine künstlerische Richtung – nehmen.

Mit dieser moralischen Ausrichtung des Lebens, die genuin mit der Erkenntnis verbunden ist, hat man Bachmann zufolge die Gewähr für die Authentizität eines literarischen Werks. Mit anderen Worten wird die ästhetische Authentizität des Kunstwerkes durch die Authentizität der Persönlichkeit des Dichters – ihre Wahrhaftigkeit – gewährleistet, denn es sind seine Einstellung zur Welt und seine Ansprüche, die durch das Werk erscheinen. Bachmann formuliert eine Korrelation: Je mehr der Autor von seinen Lebensaufgaben weiß, desto mehr „werden seine Werke begleitet von einer geheimen oder ausgesprochenen theoretischen Umsorge“ (Bachmann 2005, 264). Nur dort, wo der Dichter „seine Bahn zieht wie den einzigen aller möglichen Wege, verzweifelt unter dem Zwang, die ganze Welt zu der seinen machen zu müssen, und schuldig in der Annahme, die Welt zu definieren, ist er wirklich da“ (Bachmann 2005, 264). Diese persönliche Authentizität erweist sich in Bachmanns Verständnis als die notwendige Bedingung und eine Quelle des selbstständigen literarischen oder philosophischen Schaffens.⁸ Auf diese Weise verbindet sie die Frage nach dem Ausgangspunkt der Literatur (einschließlich der philosophischen) mit der Frage nach der persönlichen Identität, deren Kern die Wahrhaftigkeit bildet.

Ihre Bahn führte Simone Weil woanders hin als Wittgenstein, Musil war eine ganz andere Bahn bestimmt als Proust, aber für Bachmann ist für jede/n dieser Autoren die Einheit von Leben und Werk charakteristisch, dieser wahrhafte Ernst in Bezug auf sich selbst, der die unvergleichbare Größe eines Meisters ausmacht. Diese Authentizität wird durch Erkenntnis und Sehnsucht nach einer Lösung lebenswichtiger Fragen konstituiert

⁸ Vgl. Larcati (2006, 221): „Bachmann [lässt] nur jene Formen künstlerischer Innovation gelten, die sich durch ein an Erkenntnis und Moral orientiertes ‚Richtungnehmen‘ auszeichnen, während sie ‚richtungslos‘, d.h. rein formal bestimmte Innovationsformen diskreditiert“.

und durch „die durchgängige Manifestation einer Problemkonstante, eine unverwechselbare Wortwelt, Gestaltenwelt und Konfliktwelt“ (Bachmann 2005, 264) offenbart.

Die *Frankfurter Vorlesungen* (1959–1960) erscheinen aus der von mir vorgeschlagenen Perspektive einer existenzphilosophischen Poetik als theoretisches Pendant zu den kritischen Essays Bachmanns, die einzelnen Autoren gewidmet sind.⁹ In ihnen entwirft Bachmann eine eindrucksvolle Poetologie, die die kardinale Frage nach der Legitimation der schriftstellerischen Tätigkeit und, im Zusammenhang damit, nach dem Sinn und Wert des Ästhetischen mit präziser und konsequenter theoretischer Scharfsinnigkeit behandelt.

Wie in der Essayistik Bachmanns lässt sich auch in diesen theoretischen Texten das Schöne als ein verborgener Leitfaden der Reflexionen identifizieren. Die Quelle des Schönen kann man in der durchgehenden Authentizität der Person sehen, die dem tiefem Zusammenhang zwischen Sprechen (Schreiben), Denken und Handeln zugrunde liegt. Diese Authentizität wird gewährleistet, indem das Wort (Konzept, Begriff, Idee) dem mit den letzten Fragen des Lebens befassten Denken, was die Dimension des Absoluten eröffnet, entspringt. Fragen der Erkenntnis und gesellschaftliche Fragen spielen dabei ebenso eine Rolle wie philosophische, literaturwissenschaftliche oder künstlerische Probleme.

Das Schöne stellt ein Kriterium für das literarische und philosophische Schaffen bereit, das sowohl erkenntnistheoretische und ethische Implikationen als auch eine spezifische Auffassung der Identität enthält. Das so verstandene Schöne bietet eine Orientierung für die Beurteilung sowohl des menschlichen Lebens als auch des menschlichen Werkes aus der klassischen philosophischen Perspektive auf die Ganzheit als die Triade von Denken, Fühlen und Wollen ergänzt durch das moderne selbstkritische Bewusstsein, dass man nicht alles weiß, was man zu wissen meint. Ein solches Schönes impliziert einerseits die Bescheidenheit des Menschen angesichts des Umfassenden, was dem Mystischen einen permanenten Platz einräumt. Andererseits steht es für Aufgaben, durch die der Mensch seine Identität erreicht, die sich in der Originalität eines Werkes zeigt. Diese Doppeldeutigkeit im Begriff vom Schönen, seine Anwendbarkeit auf literaturtheoretische und zugleich auf philosophische Fragen,¹⁰ macht dieses Konzept zu einem Ideal, das Bachmanns Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit der Literatur zugrunde liegt, und mithin zu einem effektiven methodologischen Instrument der Analyse ihrer Texte wird.

⁹ Vgl. mit der Meinung von Bettina Bannasch (2020, 254): „Sie greift ihre in den Radioessays zu den Werken Prousts und Musils begonnenen Überlegungen wieder auf und führt sie weiter“. Allerdings versucht Bannasch diese Verbindung unter dem Begriff „Utopie“ herzustellen.

¹⁰ Beispielsweise sucht Arturo Larcati (2009, 219–239) die Beziehung von persönlichen und literarischen Aspekten zu rekonstruieren, die laut ihm für ein adäquates Verständnis von Bachmanns literaturtheoretischem Werk von Belang sind.

Literatur

- Bachmann, Ingeborg. 2005. *Kritische Schriften*. München, Zürich: Piper.
- Bannasch, Bettina. 2020. „Literaturkritische Essays und Frankfurter Vorlesungen.“ In *Bachmann-Handbuch*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götsche, 248–261. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bormuth, Matthias. 2004. „Utopie und Sprache bei Ingeborg Bachmann.“ *Parapluie* (19): https://parapluie.de/archiv/worte/bachmann/parapluie-worte_bachmann.pdf.
- Bormuth, Matthias. 2010. *Mit einer Handvoll Sand. Ingeborg Bachmann als Philosophin*. Warmbronn: Verlag Ulrich Keicher.
- Höller, Hans. 2009. „Staunend lesen: Sprache und Ich als Elemente einer kritischen Kulturwissenschaft im Werk Ingeborg Bachmanns.“ In *Topographien einer Künstlerpersönlichkeit*, hrsg. v. B. Agnese und R. Pichl, Robert. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Larcati, Arturo. 2006. *Ingeborg Bachmanns Poetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Larcati, Arturo. 2009. „Ingeborg Bachmann und das ‘Wunderjahr’ 1959: Die Frankfurter Vorlesungen im Kontext.“ *Treibhaus: Jahrbuch für die Literatur der fünfziger Jahre*, Band 5, hrsg. v. G. Häntzschel, S. Hanuschek und U. Leuschner: 219–239.
- Pétrément, Simone. 2007. *Simone Weil. Ein Leben*. Leipzig: Universitätsverlag.
- Weil, Simone. 2005. „Human Personality.“ In *An Anthology*, edited and introduced by S. Miles, 69–99. London: Penguin.
- Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

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 einstehen 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 Göttsche. 2013. „Leben und Werk im Überblick – eine Chronik.“ In *Bachmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Göttsche, 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.
- Schiffmüller, 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.

Sprach-Exil und „Haus des Seins“

Zum Status dichterischer Rede bei Bachmann und Celan
in der Auseinandersetzung mit einem Topos Martin Heideggers

Markus MAY

Universität München (Germany)

Abstract

Heidegger's concept of language as "the house of being", alongside the notion that poets are destined to be the "keepers" of this "house", appealed pre-eminently to German-speaking post-war poets such as Ingeborg Bachmann and Paul Celan. Such poets dealt critically with this idea because of Heidegger's refusal to confront his own highly controversial stance after Hitler's rise to power in 1933. According to Celan and Bachmann, the philosophical problem involved was not so much a hazy understanding of "Seinsvergessenheit" (forgetfulness of being), but that of a wilful repression of one's individual

and collective past, which is to say the deliberate refusal to acknowledge personal guilt. The dialogically related poems *Exil* (Exile) and *In die Ferne* (Into the Distance), both written in 1957, provided alternative poetic versions of the idea of "dwelling in language", which can be regarded as answers to Heidegger on behalf of those who were silenced in the Shoah, those who Heidegger had deliberately *forgotten*.

Keywords: *Heidegger, Bachmann, Celan, Hölderlin, philosophy of language, ontology, Shoah, post-war poetry*

(c) Markus May; markus.may@germanistik.uni-muenchen.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.9

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/194>

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

In der Neubegründung dichterischen Sprechens nach der Shoah, die Paul Celan und Ingeborg Bachmann in einer dialogischen Bezugnahme, aber auf ihre je individuelle Weise unternommen haben, spielt die Auseinandersetzung mit Heideggers Sprachkonzeption eine wesentliche Rolle. Celan wie Bachmann antworten dabei auf Heideggers Exegesen von Dichtung und Kunst, indem sie den blinden Fleck in dessen Ausführungen (unter anderem zu Hölderlin) thematisieren und zu einer eigenen Positionierung nutzen. In rhetorischer Hinsicht gleicht dies einer dekonstruktiven Praxis (vgl. de Man 1996, 246–266): Auf diese Weise wird die Heidegger'sche „Seinsvergessenheit“ einer dem Philosophen anzulastenden *Geschichtsvergessenheit* überführt, wodurch der Denker nach seiner „Kehre“ letztlich auch in Widerspruch zu den Prämissen seines eigenen frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* gerät (zu Heideggers „Kehre“ vgl. Rosales 1984, 241–262). Bei Celan und Bachmann resultiert dieser Widerspruch – oder Einspruch – letztlich in poetologischen Konzepten, die in unterschiedlichen Formen eines *Sprach-Exils* kulminieren, wie anhand einer vergleichenden Gegenüberstellung zweier Gedichte demonstriert werden soll.

Um die motivische Richtung anzuzeigen und um damit zu indizieren, auf welche Problemhorizonte sich die Auseinandersetzung mit dem Philosophen hinbewegt, sollen zunächst einmal die beiden Gedichte vorgestellt werden, um die es dann später interpretatorisch gehen wird – als eine Art Kammerton und Referenzpunkt sozusagen:

Ingeborg Bachmann

Exil

Ein Toter bin ich der wandelt
gemeldet nirgends mehr
unbekannt im Reich des Präfekten
überzählig in den goldenen Städten
und im grünenden Land
abgetan lange schon
und mit nichts bedacht
Nur mit Wind mit Zeit und mit Klang
der ich unter Menschen nicht leben kann
Ich mit der deutschen Sprache
dieser Wolke um mich
die ich halte als Haus
treibe durch alle Sprachen

O wie sie sich verfinstert
 die dunklen die Regentöne
 nur die wenigen fallen
 In hellere Zonen trägt dann sie den Toten hinauf
 (Bachmann 1993c, 153)

Paul Celan

IN DIE FERNE

Stummheit, aufs neue, geräumig, ein Haus–:
 komm, du sollst wohnen.

Stunden, fluchschön gestuft: erreichbar
 die Freistatt.

Schärfer als je die verbliebene Luft: du sollst atmen,
 atmen und du sein.
 (Celan 2018, 108)

Die gemeinsame Referenz dieser beiden Gedichte bildet die Auseinandersetzung mit einem Motivkomplex im Denken Martin Heideggers.¹ Der Philosoph hatte sich nach seinen fatalen Einlassungen mit den Nationalsozialisten, insbesondere in der berüchtigten Rektoratsrede – auf die Bachmann bei ihrer Absage bezüglich der Teilnahme an der Heidegger-Festschrift 1959 explizit hinwies (vgl. Höller 1999, 68) –, ab Mitte der 1930er Jahre im Zuge seiner sogenannten „Kehre“ stärker den Bereichen der Sprach- und Kunstphilosophie zugewandt. Diese Bereiche sollten einen Gegenpol bilden zur Übermacht des Technischen, die Heidegger als Geschehen des Seinsentzugs dachte. Die Kunst, wie auch die Sprache, und vor allem die Sprachkunst, also die Dichtung, werden nun von Heidegger als potenzielle Zugänge zur „Entbergung des Seins“ gesehen und erfahren dadurch eine enorme philosophische Aufladung wie Aufwertung, die sicherlich zur At-

¹ Während für Bachmanns Gedicht *Exil* die Bezüge auf Heidegger in der Forschung bereits früh bemerkt worden und iterativ immer wieder aufgenommen worden sind (siehe hierzu exemplarisch Eberhardt 2002, 48–49; für die gesamte Auseinandersetzung mit philosophischen Themen bei Bachmann grundlegend Agnese 1996), wurde die Auseinandersetzung mit Heidegger und dessen Hölderlin-Deutung für Celans *In die Ferne* bislang kaum erkannt oder gewürdigt, auch nicht in Robert Andrés ansonsten eindrucksvoller Studie *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin* (2001), ebenso wie in Anja Lemkes vorzüglicher Arbeit *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan* (2002). Gleiches gilt auch für neuere Studien zu Celan und Heidegger, z.B. Reinhard 2014. Auch die innere dialogische Bezogenheit beider Gedichte wurde trotz der entstehungsgeschichtlichen Nähe und den Hinweisen in der Briefkorrespondenz Celans und Bachmanns von der Forschung noch nicht thematisiert.

traktivität der Heidegger'schen Philosophie für die Vertreter der Linie eines emphatischen Verständnisses von Poesie in der Generation der jungen Nachkriegsdichter und -dichterinnen erheblich beigetragen hat. Zudem ist es auch der explorative Umgang mit Sprache bis hin an ihre Grenzen und bisweilen darüber hinaus, der Heideggers Faszination für diese Autorinnen und Autoren mit bedingt haben dürfte – also letztlich das, was die Kritische Theorie als den „Jargon der Eigentlichkeit“ gebrandmarkt und philosophisch desavouiert hat (Adorno 2003a, 413–526). Als eine Antwort auf das das Sein verdeckende „Herstellen“ entwickelt der Philosoph ein Konzept vom Zeitspielraum des Seins, das sich in gewissem Sinne als eine Fortschreibung der „Existenzialien“ verstehen lässt, die Heidegger in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927 entworfen hatte (Heidegger 1993). Dort hatte er sich unter anderen mit der Kant'schen Auffassung von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung beschäftigt und das Problem des Verhältnisses von „Welt“ und „Raum“ aufgeworfen. Für Heidegger ermöglicht die zeitliche Existenz des Menschen einen anderen Zugang zum Raum. In *Sein und Zeit* heißt es in „§70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“: „Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich“ (ibid., 369). Der Umstand, „daß die Selbstausslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache überhaupt weitgehend von ‚räumlichen Vorstellungen‘ durchherrscht wird“ (ibid.), wird allerdings nicht einer prinzipiellen Wirkungsmacht des Räumlichen im Denken zugeschlagen, sondern vielmehr dem „Gegenwärtigen“ als zeitlichem Modus des existierenden Daseins:

Dieser Vorrang des Räumlichen in der Artikulation von Bedeutungen und Begriffen hat seinen Grund nicht in einer spezifischen Mächtigkeit des Raumes, sondern in der Seinsart des Daseins. Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtige und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtige an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren. (ibid.)

An dieser Stelle ist der Bezug auf Edmund Husserl und vor allem seine Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* evident; Husserl ist *Sein und Zeit* ja gewidmet (ibid., V). Die Reflektion über sprachstrukturelle Aspekte, die Zeitbegriffe mit dem Mittel von Grundlexemen räumlicher Relationen bilden (da-nach, vor-her), können vielleicht als eine sprachphilosophische Brücke oder Gelenkstelle hin zu dem verstanden werden, was sich dann in der „Kehre“ mit der Hinwendung zu sprach- und kunstphilosophischen Erörterungen vollzieht.

Denn in Heideggers in der Nachkriegszeit veröffentlichten Texten wird ein Konnex etabliert, der in emphatischer Manier einen philosophischen Zusammenhang von Begrifflichkeiten wie *Denken*, *Dichten*, *Bauen* und *Wohnen* und ihren Derivaten statuiert. Dem Befund des „Unbehaustseins“ (vgl. Koebner 1992) und der „transzendentalen Obdachlosigkeit“, der für die Situation des Menschen in der *conditio moderna* durch Nietzsche, Lukács, Freud und andere in zahllosen Formulierungen reklamiert wurde (zur Geschichte von Lukács' Terminus und Befund vgl. Dannemann, Meyzaud & Weber 2018), widerspricht zwar Heideggers grundsätzliche Position in keiner Weise, aber in seinem durchaus idiosynkratischen Umgang mit Metaphern wird nun dem Denken und dem Dichten als Tätigkeiten, die sprachlich dem Zustand des Seins in seiner „Offenheit“ nachzuspüren versuchen und ihre Erkenntnisse in verbaler Form schriftlich fixieren, eine räumliche und sogar ‚überdachte‘ Vorstellung zugewiesen. In Heideggers erster publizistischer Äußerung nach dem Krieg, dem *Brief über den „Humanismus“*, veröffentlicht 1947, findet sich die berühmte Passage mit der noch berühmteren Formulierung, die seine Überlegungen auf eine griffige, vielleicht allzu konveniente Formel bringt: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren“ (Heidegger 1976, 313).

Aus Sicht einer phänomenologisch orientierten philosophischen Metaphorologie, so wie sie später etwa Hans Blumenberg betrieben hat, ließe sich über dieses Sprachbild und seinen Kon-Text einiges – und nicht nur Gutes – anmerken, und auch ideologiekritische Ansätze im Sinne Adornos oder wissenschaftstheoretische Überlegungen à la Popper, Autor von *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und geschult in den Auseinandersetzungen mit dem Wiener Kreis, hätten über eine „Behausung“, die „Wächter“ benötigt, um die „Offenbarkeit“ des Seins zu „vollbringen“, wohl einiges an Einwänden vorzubringen – allein, dem nachzugehen, ist nicht unser Gegenstand (zur Heidegger-Kritik seitens der analytischen Philosophie siehe Friedman 2004). Vielmehr ist diese Bestimmung der Aufgabe der „Denkenden und [...] Dichtenden“ und ihre Beziehung zu der Grundthese von der Sprache als „das Haus des Seins“, in dem der Mensch „wohnt“, in ihrer weiteren Verwendung und den daraus resultierenden Rezeptionsmomenten zu verfolgen. Denn Heidegger benutzt und variiert diesen metaphorischen Konnex in weiteren und wie der Humanismus-Brief einflussreichen Vorträgen und Schriften dieser Werkphase. Darunter finden sich Texte, die diese Modellierungen mit Blick auf konkrete Gedichte oder zumindest Passagen aus Gedichten exemplifizieren, wobei das Interesse Heideggers sich bei seiner Exegese auf die jeweiligen den Gedichten zugrunde liegenden Poetiken bzw. deren erkennbare philosophische Grundhaltungen richtet, gemäß seiner Prämisse von der

dichterischen Aufgabe des Wachens über die Sprache als das „Haus des Seins“, was sich in der zur Sprache bringenden Seinsoffenheit offenbart. Dieses Sich-in-den-Abgrund-Begeben – denn so heroisch erscheint Heidegger die Tätigkeit des Dichtenden – wird als ein „Wagnis“ aufgefasst, für das die großen Dichter (und nur solche interessieren Heidegger) mit ihrer Existenz eintreten. Für den Philosophen ist es vor allen Dingen Hölderlin, der mit seiner Dichtung dieses sich den Manifestationen des Seins in der Sprache Aussetzen am weitesten getrieben hat. Daher verweisen auch die Titel zweier dieser Problematik am intensivsten beleuchtenden Vorträge, nämlich *Wozu Dichter?* (gehalten 1946, veröffentlicht 1950) und „... *dichterisch wohnt der Mensch ...*“ (gehalten 1951, publiziert 1954), als Zitate auf Hölderlin und sein Werk: Die Frage „Und wozu Dichter in dürftiger Zeit“ wird in der großen, um 1800/1801 entstandenen Elegie *Brod und Wein* aufgeworfen, welche die gegenwärtige Abwesenheit des Göttlichen in einer Verschränkung von antiker und christlicher Symbolik thematisiert und beklagt (vgl. Schmidt 1968). Und die Passage „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde“ entstammt dem nur durch Wilhelm Waiblinger überlieferten Text *In lieblicher Bläue ...*, der sich mit der unter anderem am Schicksal des König Ödipus exemplifizierten Frage nach dem Maß, das dem Menschen gemäß sei, im Kontrast zum göttlichen Maß, auseinandersetzt (Hölderlin 2020, 479).

In Heideggers Text *Wozu Dichter?*, der dann Aufnahme in den 1950 veröffentlichten Band *Holzwege* fand (Heidegger 1994, 269–320; zur Exegese Rilkes und Hölderlins im Licht von Heideggers Sprach- und Dichtungsauffassung vgl. Kreuzer 2012, 73–91), geht der Philosoph von dem in Hölderlins Elegie formulierten Befund des „Abend[s]“ (Heidegger 1994, 269) des Weltalters nach, der sich mittlerweile zur „Weltnacht“ (ibid., 270) verfinstert habe. Hölderlins Formulierung vom „Abgrund“ aus der Hymne *Mnemosyne*, in den die „Sterblichen“ hineinreichten (ibid.), wird von Heidegger als geschichtsphilosophischer Befund gedeutet, in die Gegenwart verlängert und als Signum des „Dürftige[n] der Zeit“ (ibid.) der „entflohenen Götter“ (ibid., 271) verstanden. Zugleich ist nach Heideggers Auffassung aber die Auseinandersetzung mit dem „Dürftigen der Zeit“ gerade eine Aufgabe des wahren Dichtertums, so wie es Hölderlin verkörperte und wie es von Rilke, dessen zwanzigster Todestag 1946 ja den Anlass zu dem Vortrag gegeben hat, fortgeführt wird – allerdings in reduzierter Form, wie Heidegger meint: „Zum Wesen des Dichters, der zu solcher Weltzeit wahrhaft Dichter ist, gehört, daß ihm aus dem Dürftigen der Zeit zuvor Dichtertum und Dichterberuf zur dichterischen Frage werden“ (ibid., 272). Die verschärften existenziellen Gefährdungen – und Heidegger nennt in diesem Vortrag tatsächlich die Atombombe als das Menetekel der Suprematie der Technik und ihrer Seinsferne im gegenwärtigen Zeitalter (ibid., 294) – lassen das „Wagnis des Seins“ (ibid., 297), das die Seienden als die ins „Offene“ Gehaltene mehr als alle anderen Wesen

eingehen müssen, noch „wagende[r]“ (ibid., 298) erscheinen, wie der Meister der figura etymologica und der ernsten Paronomasie ausführt. Es ist gerade die Abstraktheit, mit der Heidegger die Atombombe anspricht als Ausdruck der Verfahrensweisen einer nur technischen Kultur im Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Naziherrschaft, deren inhumaner Ideologie Millionen von Menschen, darunter sechs Millionen europäischer Jüdinnen und Juden, zum Opfer gefallen sind, die in ihrer Inadäquatheit dessen, was die „Weltnacht“ realiter und in historischer Perspektive bedeutet, zum Widerspruch reizen muss – und, wie zu zeigen ist, auch gereizt hat: gerade bei jenen, die Heidegger als „Wächter“ des „Haus des Seins“ bestellt sehen möchte. Naturgemäß ist diese Verkenntung auch als ein Produkt der Verdrängung der eigenen Einlassungen in der Vergangenheit zu sehen: Paul Celan wird bei seinem Besuch am 25. Juli 1967 in Todtnauberg in Heideggers Gästebuch die Worte schreiben: „Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen“ (zitiert nach Celan 2018, 993). Dieses Wort blieb bekanntlich aus, es erfolgte keine Stellungnahme des Philosophen zu seiner eigenen nationalsozialistischen Vergangenheit und den eigenen Verfehlungen, etwa seine Mitwirkung bei der Entlassung jüdischer Professorenkollegen während seiner Freiburger Rektoratszeit. Doch zurück zu *Wozu Dichter?* Die für unsere Thematik entscheidende Passage kommt im letzten Drittel des Vortrags, wo für diese besondere Art des Wagens nun die Crux formuliert wird, die die Sprache – und gemeint ist hier das dichterische Sprechen – als den Ort fixiert, in dem das Sein in all seinen Modalitäten, und insbesondere in den Dynamismen des Seienden, aufscheint:

Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμνειν, tempus), daß es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d.h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort ‚Brunnen‘, durch das Wort ‚Wald‘ hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken. Vom Tempel des Seins her denkend, können wir vermuten, was diejenigen, die manchmal wagen, sind als das Sein des Seienden, wagen. Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache. Jegliches Seiende, die Gegenstände des Bewußtseins und die Dinge des Herzens, die sich durchsetzenden und die wagenderen Menschen, alle Wesen sind je nach ihrer Weise als seiende im Bezirk der Sprache. Darum ist, wenn irgendwo, allein in diesem Bezirk die Umkehr

aus dem Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens in das Innerste des Herzraumes vollziehbar. (Heidegger 1994, 310–11)

Es kann kaum verwundern, dass diese Passage Dichterinnen und Dichter in besonderer Weise angesprochen hat. So hat Celan in seinem Exemplar der *Holzwege* eben diese Passage zur Gänze angestrichen und mit der Glossierung „Sprache“ versehen; die Lektüre erfolgte, wie am Ende des Texts handschriftlich vermerkt, am „4.7.53“ (Celan 2004, 364–65). Was sich hier in der Entfaltung der Metapher von der Sprache als dem „Haus“ oder gar religiös überhöht, dem „Tempel“ des „Seins“ vollzieht, ist nicht weniger als eine Apologie, ja Nobilitierung der Dichtung als die eigentliche Form ontologischer Erkenntnis. Wie innerhalb der Wesen der Mensch als das „Zoon logon echon“ (Aristoteles) hinsichtlich des Da-Seins schon „wagender“ ist als das Tier, so verschieben die Dichterinnen und Dichter die Grenze noch einmal weiter ins Draußen, da sie den „Bezirk des Seins“, die Sprache selbst, „wagen“. Auch hier verbietet die Konzentration auf das Thema einen Exkurs in die weitreichende Tradition des Zwiegesprächs zwischen Philosophie und Dichtung (vgl. Steiner 2011), der Heideggers Unternehmung kontextualisieren und in eine denkgeschichtliche Linie einordnen müsste.

Für diejenigen unter den Nachkriegslyrikerinnen und -lyrikern, die sich einer avancierten Dichtungskonzeption verschrieben haben, kann also Heideggers Sprachmetaphysik mit ihrer Leitmetapher als ein Referenzpunkt verstanden werden. Dies gilt allerdings nicht für die Konsequenzen, die aus einer gänzlich anderen Auslegung der „dürftigen Zeit“ gezogen werden als die vom Philosophen intendierte. Der zivilisatorische Bruch, den der Nationalsozialismus, Hitlers verbrecherischer Angriffskrieg mit seinem Terror gegen die Zivilbevölkerung und vor allem die Shoah markieren, verbietet für jene Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die sich einer wie auch immer gearteten „littérature engagée“ verpflichtet fühlten, hier einfach Traditionen vermeintlich unbeschädigt fortzuführen, wie Heidegger dies für Hölderlin und Rilke unterstellt. Die „Weltnacht“ kann für solche Autorinnen und Autoren nicht in einer derart abstrakten geschichtsphilosophischen Konstruktion wie dem Verschwinden der alten Götter und dem Ende der Wirkmächtigkeit des Christentums bestehen – sie ist konkret an die Verbrechen der Nazis und den Fall Deutschlands von einer Kulturturnation in den Zustand der kalkulierten und durchrationalisierten Barbarei gebunden. Diese Aspekte werden, trotz des Hinweises auf die „Atombombe“, der allerdings in einem völlig anderen Kontext steht, von Heidegger vollkommen ausgeblendet. Überspitzt ließe sich sagen, dass die Verpflichtung des Dichters auf die „dürftige Zeit“, also seine Zeitgenossenschaft, bei Heidegger letztlich die Rückbindung an eine Geschichtsphilosophie ist, aus der die wirkliche, reale Ereignisgeschichte (wie auch die eigene Biographie des Denkers) komplett herausgekürzt ist, ebenso entschwunden wie die „entflohenen Götter“ – Geschichtsphilosophie ohne Geschich-

te, sozusagen. Denn die Beschädigungen der NS-Zeit betrafen nicht allein die Menschen, sondern ebenso die deutsche Sprache und Kultur, wofür die von Adorno angestoßene, mit großer Intensität geführte Debatte um eine „Lyrik nach Auschwitz“ symptomatisch, aber keineswegs singular steht (Adorno 2003b, 11–30, insbes. 30; zur Diskussion siehe Kiedaisch 1995). Die Zurichtungen und Verheerungen der deutschen Sprache, welche der Nationalsozialismus herbeigeführt hatte, wie in Victor Klemperers *LTI* nachzuvollziehen (Klemperer 2007), die ideologischen Umdeutungen und Umwertungen aller in ihr aufgehobenen humanen Werte ließen einen Anschluss an die Traditionslinien der deutschsprachigen Dichtung nicht zu – zumindest nicht für solche Dichterinnen und Dichter, die sich der Hypothek der Vergangenheit und ihres fatalen Nachwirkens in der Nachkriegsgegenwart bewusst waren, oder sich aufgrund ihrer eigenen Biographie sogar bewusst sein mussten. Anders als die primär epistemologische Sprachkrise um 1900 im Gefolge Nietzsches, Mauthners und anderer ist die Sprachkrise nach 1945 ein Resultat der politischen Katastrophe, die in der Auslöschung so vieler Menschenleben einschließlich ihrer Sprache(n) und Idiome resultierte, und die die Überlebenden mit dem Kontingenten ihres Überlebens konfrontierte. Ihre Grundsätzlichkeit ist ethischer Natur, was das „Wagnis“ – um diesen Terminus Heideggers zu gebrauchen – des Sprachgebrauchs seitens der Dichter nur noch verschärfte. So heißt es in Celans Dankesrede anlässlich der Verleihung des Bremer Literaturpreises 1958:

Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, „angereichert“ von all dem./ In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen. (Celan 2000, 185–86)

Bachmann hat in der ersten ihrer Frankfurter Poetik-Vorlesungen von 1959, die sowohl die Sprachkrise der Jahrhundertwende rekapituliert als auch die Frage „Wozu Dichter?“ wieder aufgreift, die Vorstellung einer „neuen Sprache“ entworfen, mit der der Schriftsteller „der Wirklichkeit begegnet“, und die statt auf „Schönheit“ und „ästhetische Befriedigung“ auf etwas anderes abzielt, nämlich auf eine „neue Fassungskraft“ (Bachmann 1993b, 192):

Von einem notwendigen Antrieb, den ich vorläufig nicht anders als einen moralischen vor aller Moral zu identifizieren weiß, ist gesprochen worden, einer Stoßkraft für ein Denken, das zuerst noch nicht um Richtung besorgt ist, einem Denken, das Erkenntnis will und mit der Sprache und durch Sprache hindurch etwas erreichen. Nennen wir es vorläufig: Realität. (Ibid., 192–93)

Es ist bemerkenswert, dass in beiden poetologischen Äußerungen der Zielpunkt des neuen Umgangs mit Sprache die „Wirklichkeit“ oder „Realität“ ist – und damit ist eine wesentlich konkretere Realität gemeint als „das Sein des Seienden“. Das „Wagnis“ jedoch akzentuieren Celan wie Bachmann ebenfalls, da diese Dichtung durch ihre ungewöhnliche Haltung zur Sprache, die aber existenziell-subjektiv wie historisch bedingt ist, als eine Zumutung von den mittels Alltagssprachgebrauch sozialisierten Leserinnen und Lesern empfunden werden kann. In der Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden, *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, von 1959, identifiziert Bachmann die Leiderfahrung, den „Schmerz“, als Ausgangspunkt der Suche nach Wirklichkeit und Wahrheit:

So kann es auch nicht die Aufgabe des Schriftstellers sein, den Schmerz zu leugnen, seine Spuren zu verwischen, über ihn hinwegzutäuschen. Er muß ihn, im Gegenteil, wahrhaben und noch einmal, damit wir sehen können, wahrmachen. Denn wir wollen alle sehend werden. Und jener geheime Schmerz macht uns erst für die Erfahrung empfindlich und insbesondere für die der Wahrheit. (Bachmann 1993a, 275)

Bezeichnend ist, dass Bachmann den Anlass nutzt, um ausgerechnet vor denjenigen, deren Versehrungen sie als Opfer des Krieges ausweisen, vom „Schmerz“ als existenziellen Ausgangspunkt dichterischer Erkenntnis zu sprechen. Denn Bachmann wie Celan sind letztlich Vertreter einer Poetik, die vom Existenziellen her einen Einspruch gegen die Existenzialontologie Heideggers erhebt, nicht wie andere Autorinnen und Autoren oder Philosophinnen und Philosophen der Nachkriegsepoche von einer ideologiekritischen Position. Sie entwerfen ihre Dichtung von der existenziellen Erfahrung des Leidens, die den individuellen Schmerz an die Unsäglichkeiten der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart anbindet, und setzen somit den Verdrängungen ihrer Zeitgenossen ein erinnerndes Zeugnis und empathisches Mitfühlen entgegen – mit den Warnungen vor unheilvollen Kontinuitäten. Dies geschieht etwa in Gedichten wie *Die Silbe Schmerz* von Celan (Celan 2018, 163) oder *Früher Mittag* von Bachmann, wo es am Ende heißt: „Das Unsäglich geht, leise gesagt, übers Land:/ schon ist Mittag“ (Bachmann 1993c, 45). Und zuvor findet sich die ebenfalls vieldeutig auszulegende Verszeile: „Eine Handvoll

Schmerz verliert sich über den Hügel“ (ibid., 44). In diesem Gedicht, entstanden 1952, wird übrigens auch ein „Haus“ genannt und in einem zur Kenntlichkeit entstellten Formzitat an die Volksliedstrophe gebunden und intertextuell auf Goethes Lied vom König in Thule bezogen – als Indiz für die beschämende Schändung und Pervertierung des vom Humanen kündenden deutschsprachigen Kulturguts durch die Nazis, die nun zum Teil schon wieder in Amt und Würden sind. Doch dieses Haus ist ein „Totenhaus“, wodurch über die Anspielung auf Dostoevskijs Lagerroman *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* Deutschland metonymisch oder synekdochisch (das kommt auf die Perspektive an) mit den Konzentrationslagern gleichgesetzt wird:²

Sieben Jahre später,
in einem Totenhaus,
trinken die Henker von gestern,
den goldenen Becher aus.
Die Augen täten dir sinken.
(Bachmann 1993c, 44)

Die Erinnerung an das, „was geschah“, wie es in Celans Bremer Ansprache hieß, ist für Bachmann wie für Celan nicht nur elementarer inhaltlicher Bestandteil ihrer Dichtung, sondern auch ihrer Sprachkonzeption, die die Traumata bewahrt, um – und auch das ist beiden gemein – dann trotzdem einen dichterischen Lebensentwurf zu formulieren. Celan hatte einmal in einem Brief vom 29. Mai 1967 an seinen Lektor Klaus Reichert gegen dessen Formulierung für den Klappentext zum Gedichtband *Atemwende* (erschienen 1967) eingewendet: „Diese Gedichte sind für die Toten geschrieben: mein guter Klaus Reichert, das sind sie weiss Gott nicht! (Und wer wollte das auch von seinen Gedichten behaupten?) Sie sind für die Lebenden geschrieben, allerdings für diejenigen, die der Toten eingedenk bleiben (wollen)“ (zitiert nach Reichert 2020, 174).

Der Entwurfscharakter der Dichtung, der bei Celan stark mit dessen Hinwendung zu einer phänomenologischen Poetik in den Denktraditionen eines Edmund Husserl oder Oskar Becker zu tun hat und bei Bachmann mit ihrer Konzeption des Utopischen in den Spuren von Robert Musil und von Ludwig Wittgensteins sprachphilosophischen Überlegungen, bedingt ein sich und seine Sprache ‚Aussetzen‘ anderer Art, als dies von Heidegger Hölderlin oder Rilke zugeschrieben wurde – wobei der Philosoph allerdings im Falle Hölderlins die zeithistorischen Aspekte ebenfalls herauskürzte, die dessen Lyrik

² In seiner vielbeachteten, bereits 1946 erschienenen Analyse *Der SS-Staat – Das System der deutschen Konzentrationslager* hatte der Soziologe, Publizist und ehemalige Insasse des Konzentrationslagers Buchenwald Eugen Kogon schon die Welt der Konzentrationslager strukturell mit einem Staat verglichen, in dem absolute Willkür herrsche, vor allem in dem Einleitungskapitel „Der Terror als Herrschaftssystem“. Siehe Kogon 1974, 1–19.

auszeichnen und sie zugleich zu einem Zeugnis revolutionären Aufbegehrens gegen die deutschen Verhältnisse um 1800 ersten Ranges machen; ein Umstand, der Bachmann und vor allem Celan keineswegs entgangen sein dürfte. Celan hat dieses „Wagnis“, das Sich-Aussetzen seiner Dichtung, 1969 bündig in den Aphorismus gefasst: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose“ (Celan 2000, 181). Hier wird die Richtung schon angezeigt, die das Aussetzen der Dichtung und der Sprache bei Celan und auch bei Bachmann nimmt: Es ist das Modell eines extra- und deterritorialen Sprechens (vgl. May 2006); die Sprache des Gedichts – und bei beiden Dichtern ist es die deutsche – begibt sich in einen Zustand des Exils, der auch biographische Entsprechungen hatte. So lebte Celan von 1948 an als deutschsprachiger Dichter in Paris, während Bachmann Italien und vor allem Rom als bevorzugten Schreibort wählte. Der Widerspruch gegen den Nationalsozialismus, der die Exilautorinnen und -autoren veranlasst hatte, Deutschland und Österreich zu verlassen, um anderswo ihre literarischen und kulturpolitischen Auseinandersetzung mit den fatalen Entwicklungen in der Heimat zu führen, wird aus der Perspektive der Nachkriegszeit nun zum Einspruch gegen die sprachlichen Affirmationen und deren gesellschaftlichen Folgen, die exilantische Perspektive und Haltung determinieren die Sprache im Gedicht. Diese Tendenz könnte man mit dem Begriff ‚Sprach-Exil‘ belegen, als eine existenzielle Grundhaltung und als ein poetologisches Prinzip zugleich.

Womit wir wieder bei den beiden zu Anfang zitierten Gedichten angelangt wären, die diese Tendenz eindrücklich exemplifizieren – und die man *auch* als Antwort auf Heideggers Konzept von der „Sprache“ als dem „Haus des Seins“ verstehen kann. Denn beide nehmen eine Modifikation dieses philosophischen Topos vor, die unter Einbeziehung der von Heidegger gänzlich ignorierten, bzw. abgetanen politischen Geschichte bis zur Umwertung oder Refutation dieses Topos im Namen der Ermordeten reicht. Bachmanns Gedicht *Exil* erschien in der Frühjahrsausgabe der Zeitschrift *Botteghe Oscure* 1957 in Rom – der Publikationsort korrespondiert mit der Situation des Titels.³ Es besteht aus sieben Versen und ist gegliedert in sieben Versabschnitte. Gleich der erste Vers entwirft eine unmögliche Sprechsituation: „Ein Toter bin ich der wandelt“. Eine hochgradig paradoxe Figur, die letztlich aber von Jacques Derrida in *Marx' Gespenster* anhand der Geistererscheinung aus Shakespeares *Hamlet* als die Grundmodalität des Hantologischen exemplifiziert und expliziert wurde, deren prekärer ontologischer Status gerade zur *conditio sine qua non* einer solchen heimsuchenden Trauerarbeit gehört (Derrida 2004, 15–73). Hans Höller sieht zurecht die Verbindung zur Shoah und kommentiert:

³ Es ist bezeichnend, dass die zurückgekehrte Hilde Domin, die selbst die Erfahrungen eines langen Exils während der NS-Zeit hatte machen müssen, dieses Gedicht Bachmanns besonders schätzte, wie aus dem Briefwechsel ersichtlich ist: Bereits ihr erster Brief an Bachmann vom 19.9.1957 enthält Anspielungen auf *Exil* (siehe Bachmann et al. 2023, 53 sowie 207).

„Das traditionelle Motiv des exilierten Dichters ist nun zum Bild vom Exil des Dichters im Post-Holocaust geworden“ (Höller 1999, 152). Denn der Vers neun „der ich unter Menschen nicht leben kann“, bildet als Einzelversgruppe (vier von sieben) genau die horizontale Achse und den Mittelpunkt des Gedichts. Die Verse sieben und acht, „und mit nichts bedacht // Nur mit Wind mit Zeit mit Klang“, verweisen in der Ambivalenz des Verbs „bedacht“ (Partizip Perfekt zu „bedenken“ wie auch „bedachen“) auf den Zusammenhang von Denken/Dichten mit dem Bild des Hauses voraus, der dann als direkte Replik auf Heidegger in der fünften Versgruppe formuliert wird: „Ich mit der deutschen Sprache/ dieser Wolke um mich/ die ich halte als Haus/ treibe durch alle Sprachen“. Von eminenter Bedeutung ist, dass hier die „Wolke“ mit der „deutschen Sprache“ identifiziert wird und eben nicht das „Haus“, das erst in der Tätigkeit des sprechenden Ichs, nämlich dem „Halten“, in seiner Funktion erkennbar wird: „als Haus“. Alles weitere im Text Gesagte bezieht sich auf die „Wolke“ („sie“). Die „Wolke“ kann als eines der zentralen Motive zur Kennzeichnung der Shoah in der Nachkriegsdichtung gelten, wofür sich Gedichte von Celan und Nelly Sachs, aber auch Prosatexte wie der Roman *Nachts unter der steinernen Brücke* von Leo Perutz als Belege anführen ließen. Bei Bachmann wird der motivische Gehalt allerdings erweitert, da die „Wolke“ auch als Chiffre für die durch die Trauerarbeit erfolgte Sprachgewinnung im Sinne des utopischen Gehalts der Dichtung verstanden werden kann (ähnlich übrigens, wie dies in *Früher Mittag* gestaltet ist): Denn durch die synästhetischen „dunklen [...] Regentöne“ wird eine Versprachlichung ebenso wie eine Trauergeste (Weinen) indiziert, die ermöglicht, dass die „Wolke“ dann „den Toten hinauf“ in „hellere Zonen trägt“. Die durch das „Exil“ wie durch das „nichts bedacht[e]“ Treiben des sprechenden Ichs „durch alle Sprachen“ vermerkte Exterritorialisierung der „deutschen Sprache“ macht die existenzielle Radikalität der Position deutlich, die sich mit den Opfern der Gewalt durch den gespenstischen Status als wandelnder Toter solidarisiert. In der Subversion des Heidegger'schen Topos hin zu einer von Individuum wie Geschichte umgreifenden Leiderfahrung ausgehenden Sprachkonzeption erfolgt die Begründung eines neuen dichterischen Sprechens aus einer konkreten Ethik – und eben nicht aus einer diffusen Sprachmystik.

Noch radikaler ist der Umgang mit dem Topos der Sprache als dem „Haus des Seins“ in Celans Gedicht *In die Ferne*. Schon der Titel deutet auf Heideggers aus der Sicht Celans fehlgeleitete Hölderlin-Rezeption, die den Philosophen ja nicht zuletzt zu dessen Verständnis der Sprache geführt hatte. Denn ganz am Ende seines Aufsatzes „... *dichterisch wohnt der Mensch ...*“ zitiert Heidegger Hölderlins Gedicht *Die Aussicht* als affirmativen Beleg für das ‚menschliche Wohnen‘, das sich dann einstelle, wenn sich „das Dichterische“ „ereignet“ (Heidegger 2000, 198). Das Gedicht, das mit idyllischen Bildern eine herbstliche Landschaft beschreibt, beginnt mit den Worten: „Wenn in die Ferne

geht der Menschen wohnend Leben“ (ibid.). Dabei unterschlägt Heidegger allerdings den biographischen Kontext Hölderlins, der elementar zum Verständnis dieses Gedichts dazugehört. Es handelt sich um ein sehr spätes Gedicht, vermutlich um 1837/8 entstanden, und gehört zu den sogenannten Scardanelli-Gedichten, die im Tübinger Turm und bei schon fortgeschrittener geistiger Zerrüttung des Autors verfasst wurden – es gilt gemeinhin als sein letztes (zur Deutung siehe die Interpretation von Jakobson & Lübbecke-Grothues 1976). Hölderlin selbst hat es auf den „24ten März 1871“ datiert, ein Ausweis seines heiklen psychischen Zustandes. Die vermeintliche Idylle, die sich dem Betrachtenden am Fenster bietet, ist, wie Celan deutlich erkennt, eine Sehnsuchtsvorstellung des kranken Dichters, der sich vermeintlich an die Momente der Lebensfülle erinnert, die aber weit „in die Ferne“ gerückt sind. Das Gedicht ist Ausdruck des Leidenden, aber eben nicht mehr souverän gestaltete Dichtung wie in den großen Oden, Elegien und Hymnen Hölderlins um 1800. Gerade das lässt die Idylle so brüchig und erschütternd wirken: Denn das „wohnend Leben“ der Menschen entfernt sich, oder hat sich, wie im Falle Hölderlins/Scardanellis, schon entfernt. Daher, um anzuzeigen, dass diese Vorstellung des in der Sprache und Dichtung „wohnende[n] Leben[s]“ der Menschen sich durch den Zivilisationsbruch der Shoah als ein historisches Paradigma unwiederbringlich verabschiedet hat, wählt Celan den Titel *In die Ferne* für sein Gedicht, das am 24.10.1957 entstand und bereits am folgenden Tag als Abschrift einem Brief an Bachmann beigelegt wurde, wie Barbara Wiedemann vermutet (Celan 2018, 761; siehe auch den Kommentar der Herausgeber zum entsprechenden Brief in Celan & Bachmann 2008, 276), was eine gewisse Dringlichkeit nahelegt, die in einer dialogischen Bezugnahme auf Bachmanns *Exil*-Gedicht wie auch in den biographischen Hintergründen der schwierigen Beziehungssituation begründet sein mag. Denn statt der „Sprache“ wird nun in Celans Gedicht die „Stummheit“ als „Haus“ apostrophiert. Die „Stummheit“ erinnert an die Formulierung vom „furchtbare[n] Verstummen“ und von den „tausend Finsternisse[n] todbringender Rede“ aus Celans Bremer Literaturpreisrede – und ist gerade in dem Band *Sprachgitter*, in den das Gedicht dann Aufnahme fand, mit dem Verstummen der „Stimmen“, wie auch der Eröffnungszyklus des Bandes überschrieben ist (zum Binnenzyklus *Stimmen* siehe Ivanović 2002), assoziiert – d.h. das Motiv wird zur Signatur der Abwesenheit all jener, die ermordet wurden, deren Stimmen verstummt. Nicht mehr die Sprache ist das „Haus des Seins“, sondern die „Stummheit“ ist das „Haus“, in dem das „Wohnen“ der Du-Instanz stattfinden soll. Die Grenze des Sprechens ist der Tod, und an diesen Tod wird hier durch die „Stummheit“ erinnert. Die Sprache, so hieß es in der Bremer Rede, „gab keine Worte her für das, was geschah“ – und genau dies ist der Ausgangspunkt der Dichtung Celans, die keine Dichtung „nach Auschwitz“, sondern *von Auschwitz her* ist. Die raum-zeitliche Verschränkung, intensiviert in den Mittelversen

„Stunden, fluchschön gestuft: erreichbar/ die Freistatt“, lässt die existenzielle Dimension dieser Form des Daseins wie die der ihr gemäßen Dichtung aufscheinen, gerade auch im Oxymoron „fluchschön“, das die Kontingenz des Überlebthabens mit den Traumata einer Überlebenslast (um den hochproblematischen Terminus der *Überlebensschuld* zu vermeiden) im Sinne der *Sprachgitter*-Poetik ineinanderblendet. Auch die scheinbar ins Hoffnungsvolle hinzielende Formulierung von der „erreichbaren Freistatt“ lässt im Licht ihrer existenziellen wie intertextuellen Spuren deren Abgründe mitklingen. Lassen die „fluchschön gestuften“ „Stunden“ an das Schicksal der fallenden, „Blindlings von einer/ Stunde zur andern,/ Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen[en]“ Menschen in *Hyperions Schicksalslied* denken (Hölderlin 2020, 207), so entspricht die „Freistatt“ als deutsches Synonym dem über das Lateinische aus dem Griechischen entlehnten Wort „Asyl“, das Hölderlin in seinem Gedicht *Mein Eigentum* aufruft. In optativer Bedeutung beschwört der Dichter auf der Flucht seinen Gesang sein „Asyl“ zu sein: „Sei du, Gesang, mein freundlich Asyl!“ (ibid., 223). Auch in dieser Ode von 1799 ist es eine verzweifelte Bitte des Heimatlosen, des Dichters im Unterwegssein, dass sein Gesang ihm eine Zufluchtsstätte gewähren möge, inmitten aller Gefährdungen und Bedrohungen. Genau diese heikle Situierung, die das Gedicht exponiert, ist auch Celan vollkommen bewusst, indem er auf Hölderlin und seine Verse anspielt.

Auf die verschärfte Situation verweisen auch die letzten beiden Verse: Waren die Komplexe „Atmen“ und „Dichten“ bei Rilke noch Teil der anthropologischen Grundlegung des orphischen Gesangs, so ist bei Celan das historische Faktum der Gaskammern dazwischengetreten, das den kreatürlichen Prozess des Atmens vergiftet und verunmöglicht: In einer früheren Fassung, derjenigen, die Celan an Bachmann schickte, hatte er das Wort „Totenluft“ an diese Position im Gedicht platziert (Celan 1996, 56); es wich dem prozessualen „Schärfer denn je die verbliebene Luft“, wobei die „verbliebene Luft“ ebenfalls auf die Möglichkeit des Erstickens bei Reduktion dieser lebensnotwendigen Ressource verweist (zu diesem motivischen Konnex bei Celan und seiner Vorprägung bei Osip Mandelštam vgl. Lehmann 1991).

Damit ist auch Celans Sprechen hier eine Form der liminalen Rede, im Raum eines Dazwischen, zwischen Leben und Tod situiert, vergleichbar mit den entsprechenden Phänomenen in Bachmanns Gedicht *Exil*. Eine Affirmation des Topos von der „Sprache als dem Haus des Seins“ ist von diesem Punkt aus jedenfalls nicht mehr möglich. Die im dichterischen Sprechen vollzogenen Antworten Bachmanns und Celans auf Heideggers Sprachkonzeption sind Formen der Exilierung, die von der Modifikation der Auffassung von der „Sprache als dem Haus des Seins“ unter Einbeziehung der von Heidegger gänz-

lich ignorierten politischen Geschichte bis zur Refutation oder Umwertung dieses Topos im Namen der Ermordeten reichen.⁴

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003a. „Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.“ In *Gesammelte Schriften. Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schulz, 413–526. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003b. „Kulturkritik und Gesellschaft.“ In *Gesammelte Schriften. Bd. 10.I: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schulz, 11–30. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur. Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- André, Robert. 2001. *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin*. Hamburg: Meiner.
- Bachmann, Ingeborg. 1993a. „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden.“ In *Werke. Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Anhang*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster, 275–277. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993b. „Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung.“ In *Werke. Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Anhang*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster, 181–271. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993c. *Werke. Bd. 1: Gedichte. Hörspiele. Libretti. Übersetzungen*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg, Marie Luise Kaschnitz, Hilde Domin und Nelly Sachs. 2023. „über Grenzen sprechend.“ *Die Briefwechsel*, hrsg. v. B. Agnese, mit einem Vorwort von H. Höller. München, Berlin, Zürich: Piper, Suhrkamp.
- Celan, Paul. 1996. „Sprachgitter. Vorstufen – Textgenese – Endfassung.“ In *Werke. Tübinger Ausgabe*, hrsg. v. J. Wertheimer, bearbeitet von H. Schmall unter Mitarbeit von M. Schwarzkopf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celan, Paul. 2000. „Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen.“ In *Gesammelte Werke in sieben Bänden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden*, hrsg. v. B. Allemann und S. Reichert unter Mitwirkung von R. Bücher, 185–86. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celan, Paul. 2004. *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, hrsg. v. A. Richter, P. Alac und B. Badiou, mit einem Vorwort von J.-P. Lefebvre. Paris: Éditions Rue d’Ulm.

⁴ Natürlich ist auch eine ganz andere Lesart dieser Gedichte möglich, nämlich als Teil des intimen Dialogs der komplizierten Beziehungsgeschichte Celans und Bachmanns. Es ist jedoch eine Qualität der Texte, dass sie durch ihre Mehrfachcodierung auch eine Vielzahl von möglichen Sinnebenen eröffnen, die sich einander nicht ausschließen, sondern gewissermaßen prismatisch ergänzen.

- Celan, Paul. 2018. *Die Gedichte*. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Mit den zugehörigen Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange, hrsg. und kommentiert v. B. Wiedemann. Berlin: Suhrkamp.
- Celan, Paul und Ingeborg Bachmann. 2008. *Herzzeit. Der Briefwechsel*. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, hrsg. und kommentiert v. B. Badiou, H. Höller, A. Stoll und B. Wiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dannemann Rüdiger, Maud Meyzaud und Philipp Weber (Hrsg.). 2018. *Hundert Jahre „transzendente Obdachlosigkeit.“ Georg Lukács’ Theorie des Romans neu gelesen*. Bielefeld: Aisthesis.
- Derrida, Jacques. 2004. *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übersetzt von S. Lüdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Es gibt für mich keine Zitate.“ *Intertextualität im dichterischen Werk Ingeborg Bachmanns*. Tübingen: Niemeyer.
- Friedman, Martin. 2004. *Carnap, Cassirer, Heidegger: Geteilte Wege*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, Martin. 2000. „... dichterisch wohnt der Mensch ...“ In *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1970. Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*, 189–208. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1976. „Brief über den Humanismus.“ In *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9: Wegmarken*, 313–364. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1994. „Wozu Dichter?“ In *Holzwege. 7.*, durchgesehene Aufl., 269–320. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich. 2020. *Sämtliche Gedichte*. 5. Aufl., hrsg. v. J. Schmidt. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Ivanović, Christine. 2002. „Nesselschrift. Stimmen im Zentrum von Celans Werk.“ In *Interpretationen. Gedichte von Paul Celan*, hrsg. v. H.-M. Speier, 42–62. Stuttgart: Reclam.
- Jakobson, Roman und Grete Lübbe-Grothues. 1976. „Ein Blick auf ‚Die Aussicht‘ von Hölderlin.“ In *Hölderlin, Klee, Brecht: Zur Wortkunst dreier Gedichte*, hrsg. v. R. Jakobson, 29–96. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kiedaisch, Petra (Hrsg.). 1995. *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart: Reclam.
- Klemperer, Victor. 2007. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart: Reclam.
- Koebner, Thomas. 1992. *Unbehauste. Zur deutschen Literatur in der Weimarer Republik, im Exil und in der Nachkriegszeit*. München: Text & Kritik.
- Kogon, Eugen. 1974. *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*. München: Kindler.
- Kreuzer, Johann. 2012. „Wozu Dichter? Das Gespräch mit Rilke und Hölderlin.“ In *Heidegger und die Literatur*, hrsg. v. Günter Figal und Ulrich Raulff, 73–91. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Lehmann, Jürgen. 1991. „Atmen und Verstummen. Anmerkungen zu einem Motivkomplex bei Mandelštam und Celan.“ In *Paul Celan „Atemwende.“ Materialien*, hrsg. v. G. Buhr und R. Reuß, 187–199. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Lemke, Anja. 2002. *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München: Fink.
- de Man, Paul. 1996. *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. durchgelesene Aufl., mit einem Vorwort von W. Godzich. London: Routledge.
- May, Markus. 2006. „Jenseits der Stummvölker-Zone‘. Zum Komplex von Überschreitung, Exil und Exterritorialität in Paul Celans Apollinaire-Rezeption.“ In *Exterritorialität. Landlosigkeit in der deutschsprachigen Literatur*, hrsg. v. C. Jakobi, 179–208. München: Kontext.
- Reichert, Klaus. 2020. *Paul Celan. Erinnerungen und Briefe*. Berlin: Suhrkamp.
- Reinhard, Nadja. 2014. „Dichten und Denken. Paul Celan liest Martin Heidegger.“ *Treibhaus 10: Österreich*: 294–311.
- Rosales, Alberto. 1984. „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (2): 241–262.
- Schmidt, Jochen. 1968. *Hölderlins Elegie Brod und Wein. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung*. Berlin: De Gruyter.
- Steiner, George. 2011. *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*. New York: New Directions.