

**ÜBER DIE METAPHYSISCHEN IMPLIKATIONEN
VON PAUL CELANS POETOLOGIE UND POESIE**

**EINE INTERPRETATION VON
JACQUES DERRIDAS
„SCHIBBOLETH POUR PAUL CELAN“**

**Dissertation
zur Erlangung des wissenschaftlichen Grades
eines Doktors der Philosophie
an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Heidelberg**

**eingereicht von
Astrid Mader, M.A.**

2006

INHALT

	Seite
EINLEITUNG	3
HAUPTTEIL	13
1. Allgemeine Einführung in Celans Poetologie	13
2. Celans Poetologie im „Meridian“	19
3. Ausgangspunkt der Reflexion: Das „Datum“ zwischen Aneignung und Enteignung	30
4. Zur Frage der „Zueignung“: Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Möglichkeit der Aneignung von Erkenntnis aus der Sicht Derridas	38
5. Zur Kommunizierbarkeit des poetologischen Konzepts des „Datums“ I: Das „Datum“ als Performativ	56
6. Zur Kommunizierbarkeit des poetologischen Konzepts des „Datums“ II: Das „Datum“ als Konstativ	76
7. Was ist Wahrheit? Wo ist Wahrheit?	99
8. Konsequenzen „nachträglichen“ Denkens: Das „Datum“ als Ruf	108
9. Berufung zum Judentum: Ein Plädoyer für das jüdische Denken	134
ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	155
Siglen	163
Literaturverzeichnis	164
Index	177

EINLEITUNG

Der Vortrag « Schibboleth pour Paul Celan » des jüdischen Philosophen algerischer Herkunft, Jacques Derrida, ist anlässlich eines Symposiums über den jüdischen Dichter deutscher Sprache, Paul Celan, an der Washington University, Seattle, im Jahre 1984 entstanden. Dieser Vortrag, zwei Jahre später in Form eines Buches erschienen, gibt Anlass, danach zu fragen, ob er einen Beitrag zur Philosophie Derridas bilden oder einen Beitrag zur Erhellung von Celans Dichtung darstellen soll. Denn wenn ein Philosoph sich über die Werke eines Dichters Gedanken macht, bedeutet dies nicht notwendig, wie das Beispiel von Martin Heidegger gezeigt hat, dass dadurch die Dichtung des Dichters verständlicher würde.¹ Umgekehrt bedeutet dies aber auch nicht, dass die Beschäftigung eines Philosophen mit einem Dichter notwendig *immer* philosophisch werden müsse. Jedes Werk kann hier nur für sich selbst sprechen.

Einen ersten Aufschluss über die mögliche Motiviertheit von Derridas «Schibboleth pour Paul Celan » scheint freilich eine Aufklärung der Frage zu versprechen, wie der Philosoph dazu kam, sich mit dem Dichter Celan zu beschäftigen.

So ist bekannt, dass Jacques Derrida und Paul Celan, die beide an der École normale supérieure (ENS) tätig waren, ersterer als « maître-assistant » der Philosophie, letzterer als « lecteur d'allemand », einander gekannt haben. Obwohl sie aber an der ENS viel früher miteinander in Kontakt hätten treten können,² haben sie sich erst etwa ein Jahr vor Celans Freitod im Jahr 1970 durch die Vermittlung von Celans Freund Peter Szondi kennengelernt. Sie haben einander wohl geschätzt, und in Celans Privatbibliothek findet sich ein dem Dichter von dem Philosophen geschenktes Buch, nämlich « L'écriture et la différence » das die Widmung trägt: « Pour Paul Celan dans la 'claire-voie' de mon amitié, Jacques Derrida, Juin 1968. »³ Und offensichtlich hat Derrida zu jener Zeit, da er

¹ Diese Frage stellt in einem ähnlichen Zusammenhang auch Carroll (1987), S. 3 ff., der Derridas Beschäftigung mit den Schriften verschiedener Dichter und Literaten in eine Traditionslinie stellt mit Nietzsches, Heideggers und Benjamins Auseinandersetzungen mit Dichtung und Literatur.

² Celan hatte seit dem Herbst des Jahres 1959 eine Lehrverpflichtung als « lecteur d'allemand » an der ENS; zu dieser Verpflichtung an der ENS vgl. die genauen Daten bei Gellhaus (1997), S. 79, wo belegt wird, dass Celan vom 01.10.1959-1967 ordentlicher « lecteur d'allemand » in der Rue d'Ulm war, danach bis 1970 mit (krankheitsbedingten) Unterbrechungen weiterhin dieser Tätigkeit nachging. Derrida war an der ENS ab den frühen 1960er Jahren, vgl. Bennington (1991), S. 303.

³ Werner (2000), S. 156. Werner bemerkt, dass Celan den Text Derridas sehr genau studiert hat.

diese Widmung schrieb, Celans Gedichtband der „Sprachgitter“ zur Kenntnis genommen, auf welchen sich die Widmung mit der « *claire-voie* » wohl bezieht.⁴ Doch zu einem intensiven Austausch zwischen dem Philosophen und dem Dichter ist es nicht gekommen und Derridas Vortrag über Celan ist erst 14 Jahre nach Celans Tod, anlässlich des oben genannten Celan-Symposiums entstanden.

Weder aus der Tatsache der Bekanntschaft des Denkers mit dem Dichter, noch aus dem Zeitpunkt und dem Anlass der Entstehung dieser Schrift lässt sich also in irgendeiner Weise ein genauere Hinweis darauf entnehmen, ob Derridas « *Schibboleth pour Paul Celan* » als ein Werk zu verstehen ist, das für Derridas Philosophie von Bedeutung ist oder ob es der Celan-Forschung zugeschlagen werden müsste.

Wohl macht Derrida in dem Werk selbst darauf aufmerksam, dass die Absicht seiner Beschäftigung mit Celans Werken dahin geht, einen Beitrag über „Die philosophischen Implikationen des Werkes von Paul Celan“ (JD S 34) leisten zu wollen.⁵ Doch ist Derridas Absicht, mit seinem « *Schibboleth pour Paul Celan* » etwas über die philosophischen Implikationen und Dimensionen von Celans Dichtung sagen zu wollen, in der Forschung zur „Schibboleth“-Schrift bisher weitestgehend unberücksichtigt geblieben.⁶

Die Tatsache, dass man diesem Hinweis Derridas über den Erkenntniswert seiner „Schibboleth“-Schrift noch nicht gefolgt ist, stellt in meinen Augen aber einen wichtigen Grund dar, weswegen diese Schrift bisher noch nicht richtig verstanden und gewürdigt worden ist. So ist Derridas Celan-Buch bis zum heutigen Tage, im Gegensatz zum übrigen Werk des Philosophen, fast unbeachtet geblieben. – Dies mag allerdings

⁴ Vgl. hierzu a.a.O., S. 156.

⁵ Darüber hinaus sagt Derrida auch in Derrida (1986 S), S. 124 klar, dass er keine Deutungen von *einzelnen* Gedichten Celans vornehmen werde. Man darf sich also keine Analyse von Celans Gedichten erwarten, wie sie beispielsweise Hans-Georg Gadamer in seinem kleinen Büchlein „Wer bin ich und wer bist Du?“ vorgelegt hat, vgl. Gadamer (1986).

⁶ Während fast jeder Artikel zu Celan heute zumindest stichwortartig auf das Verhältnis Celans zu Martin Heidegger und Theodor W. Adorno eingeht, haben in Bezug auf Derridas Schibboleth-Schrift, die ja eine Celan-Lektüre darstellt, nur Ulrich Wergin in Wergin (2003), S. 31-88 und Martin J. Schäfer in Schäfer (2003), S. 241-267 auf die im Hintergrund von Celans und Derridas Denken stehende Rezeption von Heidegger und Adorno aufmerksam gemacht. – Ein in Konkurrenz zu Derridas philosophischer Celan-Lektüre stehendes Projekt der Erschließung von Celans Dichtung stellt im Übrigen Hans-Georg Gadamer Lektüre von Celans Gedichten des Atemwende-Zyklus dar. Gadamer beharrt auch in der Neufassung mit dem revidierten Nachwort von 1986 auf dem Anspruch, Celans Gedichte sollten werkimmanent, aus dem Verstehenshorizont des Interpreten heraus, verstanden werden und bedürften zum Verständnis keines Fachwissens biographischer oder sozial- und ideengeschichtlicher Art. Derrida dagegen deutet, wie gezeigt werden wird, in seiner Beschäftigung mit dem poetologischen Konzept des „Datums“ schon die *Spannung*, welche Celans Gedichte dadurch aufbauen, dass sie ihrem Wortlaut nach den Verstehenshorizont des Lesers sprengen, zugleich aber emphatisch reden und eine „dichterische Erfahrung“ freisetzen. Insofern stellt sich Derridas Hermeneutik von Celans poetologischem Konzept des „Datums“ sehr viel komplexer dar als Gadamer Gedichtinterpretationen. Wenn letzterer auf einer Ebene interpretiert, differenziert Derrida diese gewissermaßen in zwei Ebenen.

auch an dem sehr elliptischen und teilweise sogar „kryptischen“ Stil des Buches liegen und an dem voraussetzungsreichen Titel desselben, der einen im Alten Testament nicht bewanderten Leser als unverständlich eher abschreckt.

Mit dem „Schibboleth“ des Buchtitels wird nämlich auf das Losungswort „Schibboleth“ der Gileaditen in Richter 12,4-6 angespielt, das den Gileaditen ihre Feinde kenntlich machte, weil diese das Losungswort nicht mit „sch“ auszusprechen vermochten, sondern es mit einem einfachen „s“ aussprachen. Damit stellt sich Derridas „Losungswort für Paul Celan“ aber als eine Arbeit dar, die schon dem Titel nach ihre Leserschaft teilt in solche, die vermutlich mit seinem Buch etwas anfangen können, weil sie im Alten Testament und der jüdischen Religion bewandert sind, und solche, die von alledem nichts wissen und folglich das Buch unverständlich finden werden.

Zu dem letzteren Teil der Leserschaft gehört sicherlich Rike Felka, die in ihrem Buch „Psychische Schrift: Freud – Derrida – Celan“ schrieb, bei Derridas „Schibboleth“ handle es sich um eine „Verfehlung“ (des Celanschen Textes), den „vielleicht am wenigsten ‚gelungenen‘ Text Derridas“.⁷ Nur weil Derridas Text so elliptisch und voraussetzungsreich ist wie oben angedeutet, lässt es sich vermutlich erklären, dass dieses vernichtende Urteil Felkas über Derridas „Schibboleth“-Schrift bisher nur Widerspruch, aber keine konstruktive Lektüre von Derridas Celan-Buch provoziert hat.

Diese konstruktive Lektüre von Derridas „Schibboleth“-Schrift wird in der vorliegenden Arbeit geleistet werden. Es soll also im Folgenden der Versuch unternommen werden, Derridas « Schibboleth pour Paul Celan » Kapitel für Kapitel durchzuinterpretieren, so dass in Zukunft eine *erstmalige Gesamtdeutung* dieses Werkes verfügbar ist. Die Leistung der vorliegenden Arbeit soll darin bestehen, die in der Derrida-Forschung kaum beachtete „Schibboleth“-Schrift für das Interesse der Forschung zu rehabilitieren, indem versucht wird, die elliptischen und zum Teil sogar kryptisch anmutenden Ausführungen Derridas über die Poetologie und einzelne Gedichte Celans im Rückgriff auf einzelne philosophische Schriften Derridas verständlich zu machen.

Im Rahmen dieses interpretativen Nachvollzugs von Derridas Schibboleth-Schrift soll auf einer anderen Stufe deutlich gemacht werden, dass Derrida auch *versucht*, mit seinem Werk einen *Beitrag zur Celan-Forschung* zu leisten, in der Weise, dass er sich die Aufgabe stellt, die *metaphysischen Implikationen* und *Dimensionen* der in der *Poetologie* niedergelegten ästhetischen Prinzipien von Celans Schreiben freizulegen. Indem ich Schritt für Schritt den Argumentations- und Gedankengang Derridas über die

⁷ Felka (1991), S. 145 ff.

Entfaltung der metaphysischen Dimensionen der in der Poetologie niedergelegten ästhetischen Prinzipien Celans auseinanderzusetzen versuche, soll verständlich gemacht werden, dass die Lektüre von Derridas „Schibboleth“-Schrift tatsächlich für die Celan-Forschung ihren Erkenntniswert besitzt, aber auch für die Derrida-Forschung von Interesse sein könnte.

Dies meine ich in dem Sinn, dass Derrida eine breit angelegte Untersuchung von Celans poetologischem Konzept des „Datums“, seinen poetologischen Gedichten sowie den durch die jüdische Mystik beeinflussten Dichtungen der „Niemandrose“ unternimmt, um so herauszuarbeiten, wie sich Celans Gedichte dort, wo sie seiner Meinung nach eine Beziehung auf empirische Gegenstände unmöglich erscheinen lassen, auf einen Bereich und ein Wesen „jenseits des Seins“ hin öffnen, das dem Dasein des Menschen, den traditionellen Vorstellungen der jüdischen (und christlichen) Religion und Mystik nach, *Sinn* zu geben vermag.

Dieser Bereich des Transzendenten und dieses transzendente Wesen wird von Derrida freilich, wie auch in anderen Werken Derridas zur Metaphysik und zur Metaphysikkritik, so vorgestellt, dass er sich dem Leser Celans nicht auf dem Weg einer nachvollziehbaren Logik zu lesen gibt. Tatsächlich bezieht der Philosoph nämlich das Reflexionspotential seiner Auseinandersetzung mit Celans Werken, wie ich zeigen werde, vor allem aus der Konfrontation und Korrelation von Versen und Worten Celans mit *seinem eigenen Denken*.

Zur Folge hat dies, dass der fragliche Bezug Celans zu dem alles Seiende fundierenden transzendenten Wesen von Derrida, wie ich zeigen werde, in einer Weise vorgestellt wird, die ein bescheidenes Bekenntnis zum Nicht-Wissen und Nicht-Verstehen dieses Bezuges voraussetzt. Eine solche Geisteshaltung, die sich auch in einer „Ethik des Lesens“ ausdrückt, wird Derridas Ansicht nach aber durch eine bestimmtes *Bekenntnis zum Judentum* ermöglicht, das ihm gewissermaßen als Leitbild seiner sprachlichen Untersuchung über die metaphysischen Implikationen von Celans Poetologie und Dichtung vorschwebt.

Diese Gedanken zu Celans Poetologie entwickelt Derrida jedoch, wie meine Interpretation zeigen wird, fast ausschließlich auf der Grundlage von *sprachtheoretischen* Erwägungen. Tatsächlich scheint mir diese Herangehensweise Derridas an die Fragestellung, wie man sich Celans Verhältnis zum Metaphysischen und zur Ethik vorzustellen habe, bemerkenswert und bis zum heutigen Tag einzigartig.

Denn die zahlreichen Arbeiten, die in der Vergangenheit versucht haben, Celans Verhältnis zum Judentum aufzuarbeiten, allen voran die exzellenten Arbeiten von Elke Günzel⁸ und Lydia Koelle⁹, haben vor allem motivgeschichtlich gearbeitet und deutlich gemacht, wie in einzelnen Gedichten Celans Motive der jüdischen Mystik, Religiosität und Kultur, sowie die hebräische Sprache gegenwärtig sind. Aus dieser Vorhandenheit „jüdischer“ Motive wurde dann auf Celans Verhältnis zur jüdischen Religion und zum religiösen Gedankengut des Judentums geschlossen.

Dieser traditionelle Weg der Untersuchung zu Celans Religiosität und seiner Kenntnisse der Mystik ist auch von unzähligen anderen Interpreten, die in dieser Arbeit an den gebotenen Stellen zu Wort kommen, (zumindest teilweise) beschritten worden.

Wo man sich aber, wie Derrida, mit Celans Sprache selbst und der sprachlichen Gestalt seiner „Lyrik nach Auschwitz“ auseinandergesetzt hat, wie es etwa in James K. Lyons Arbeit „Holocaust und nicht-referentielle Sprache in der Lyrik Paul Celans“ geschah,¹⁰ da wurde Celans Sprache als „hermetisch“ charakterisiert. Und die Hermetik der dichterischen Sprache von Paul Celan wurde in der Regel in Verbindung gebracht mit dem vielbeschworenen „20. Jänner“, von dem Celan schreibt, dass seine Dichtung sich ganz wesentlich auf diesen beziehe. Dieses Datum ist der Celan-Philologie als das Datum der Wannseekonferenz bekannt, in welcher die „Endlösung“ der Judenfrage beschlossen wurde, ein Datum, auf das Celan all das Leid bezieht, das ihm als Holocaustüberlebenden ähnlich wie unzähligen, in der Shoah umgekommenen Juden, widerfahren ist.¹¹

Dass Celans „Datum“ des „20. Jänner“ sich aber ganz elementar auf den Holocaust bezieht, hat der Philosoph Jacques Derrida, zumindest, wenn man den jüngst erschienen Ausführungen über Celans „Meridian“-Rede in „The Majesty of the Present“ Glauben schenken darf, bis über die Jahrtausendwende hinweg nicht gewusst. So erklärt er in dem entsprechenden Artikel: „Thanks to Jean Launay’s recent French edition (...), we are reminded of one more dimension to this ‘January 20.’. Referring to Celan’s manuscript, Launay recalls in a note (...) that ‘the 20th of January is also the day that, in

⁸ Günzel (1995): „Das wandernde Zitat. Paul Celan im jüdischen Kontext“

⁹ Koelle (1997): Paul Celans pneumatisches Judentum: Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah“

¹⁰ Lyon (1993), S. 247-270. Ebenso auch Bern Witte (1981): „Zu einer Theorie der hermetischen Lyrik. Am Beispiel Paul Celans“

¹¹ So hat der am 23. 11. 1920 in Czernowitz, dem „Klein-Wien“ der K.u.K.-Monarchie geborene Paul Antschel alias Paul Celan drei Jahre Zwangsarbeit in den Arbeitslagern von Czernowitz und Tabăresti überlebt, kam aber niemals über die zu jener Zeit erfahrenen Eindrücke und den Verlust seiner Eltern hinweg, von deren Tod im KZ Michailowka er erfahren hatte, vgl. zu diesen und weiteren Daten Emmerich (1999), S. 29-69.

Berlin, the conference called the Wannsee Conference took place, in the course of which Hitler and his collaborators settled upon the plan for the 'final solution'.¹²

Demzufolge werde ich in der nachfolgenden Interpretation von Derridas ausführlicher Untersuchung zu Celans poetologischem Konzept des "Datums" in der hier zur Diskussion stehenden „Schibboleth“-Schrift nicht entgegen Derridas Intention und vor allem entgegen dem, was sein Text über das „Datum“ zu lesen gibt, dieses mit dem Datum der Endlösung identifizieren, wie dies sicherlich die Celan-Forschung täte.

Denn Derrida geht es, wie ich in meiner Interpretation der „Schibboleth“-Schrift deutlich machen werde, im Grunde genommen nicht darum, etwaige verborgene Motivationen von Celans Schreiben offen zu legen, sondern darzustellen, was die sprachliche Gestalt von Celans Dichtung seinen Lesern zu verstehen geben könnte. Sein Interesse gilt also *nicht* der aus den Werken Celans herauslesbaren *abstrakten Autorintention*, sondern der *Frage*, was die *Textgestalt* ihrer Formgebung nach dem Celan-Leser *zu denken erlaubt* und inwieweit sich dies mit Celans Dichtungskonzeption vereinen lässt.

Methodisch wird in der vorliegenden Arbeit daher wie folgt verfahren: Die dekonstruktive Lektüre der Poetologie Celans, welche Derrida in seinem Celan-Buch vornimmt, soll Schritt für Schritt argumentativ nachvollziehbar gemacht werden, indem aufgezeigt wird, wie Derrida die in Celans Poetologie impliziten metaphysischen Vorstellungen auf der Grundlage seines eigenen Denkens verständlich zu machen sucht.

Um dies einsichtig zu machen, werden an den entsprechenden Stellen diejenigen Werke Derridas, die vor oder gleichzeitig mit der Schibboleth-Schrift entstanden sind, besprochen werden und von den dort entwickelten und für den Gedankengang der „Schibboleth“-Schrift relevanten Vorstellungen ein Verbindungsbogen zu der letzteren geschlagen werden. Es werden zum Teil aber auch Schriften Derridas zu Rate gezogen werden, die zeitlich nach dem Celan-Buch verfasst wurden, aber sowohl in der Sache als auch im sprachlichen Gestus in dessen unmittelbarer Nähe liegen und von daher eine Erhellung des in dem Celan-Vortrag oft nur elliptisch Angedeuteten versprechen. Im Zuge dieser Erklärungen wird auch dargestellt werden, dass Derrida in seinen Ausführungen zu Celans Poetologie eine Begrifflichkeit verwendet, welche der Forschung bisher als solche entgangen ist, entweder, weil angenommen wurde, dass Derrida die betreffenden „Worte“ bei Celan entlehnt hätte, oder weil im Bezug auf die „Schibboleth“-Schrift eine Auseinandersetzung mit den früheren Arbeiten Derridas

¹² Derrida (2004), S. 18.

nicht oder nur bedingt stattgefunden hat. Dies betrifft insbesondere den Begriff der „Asche“.

Wo es aber Derrida selbst darum geht, eine gewisse Plausibilität seiner Ausführungen zu den metaphysischen Implikationen von Celans Poetologie darzustellen, werden in dieser Arbeit nicht nur die betreffenden Werke oder Ausschnitte aus Werken Celans zitiert, sondern Derridas Überlegungen werden mit denen der Celan-Forschung konfrontiert oder korreliert, so dass sich über weite Strecken doch nachverfolgen lässt, inwieweit Derridas Überlegungen zu Celans Poetologie der allgemeinen Forschungsmeinung entsprechen, auch wenn er sich einen eigenwilligen Zugang zu Celan erschließt, gerade auch dann, wenn er auf Aspekte der Poetologie hinweist, die zumindest im unmittelbaren Zusammenhang derselben so noch nicht gesehen worden sind.

Auf diese Weise wird nicht nur verständlich gemacht werden können, worum es Derrida immer wieder geht, wenn er eine breitangelegte sprachliche Untersuchung über Celans „Datum“ anfängt und später über das „Jüdisch-Werden“ der Sprache bei Celan spricht, sondern es wird auch gezeigt werden können, dass Derridas Gedanken zu den „philosophischen Implikationen“ von Celans Poetologie nicht nur mit der Celan-Forschung korreliert werden können, sondern diese auch ein Stück weit voranzutreiben in der Lage wären.

Die Forschungslage zur „Schibboleth“-Schrift stellt sich in meinen Augen wie folgt dar: Im Wesentlichen gibt es zwei Lager von Interpreten, ein rechtsrheinisches und ein linksrheinisches, deren Rezeptionswege sich folgenderweise unterscheiden: In Frankreich wurden vor allem Teilaspekte der Schibboleth-Schrift in den Blick genommen, in denen die Bewegung des Textes auf ein „Anderes“ hin konstatiert wurde. Dagegen ist die Forschung in Deutschland darum bemüht gewesen, einen Generalstandpunkt zu Derridas Celan-Buch zu gewinnen, freilich oft unter Auslassung mehrerer Kapitel der Schibboleth-Schrift.

Versucht man sich zusammenfassend einen Gesamtüberblick über die Forschungslage zur Schibboleth-Schrift zu verschaffen, so lässt sich dieser in etwa so darstellen:

In dem kurzen Aufsatz „Neuere Daten über Paul Celan“, der (schon ein Jahr nach Veröffentlichung der „Schibboleth“-Schrift) im Celan-Jahrbuch I erschienen ist,¹³ hat Philippe Forget herausgearbeitet, dass sich Derrida in seiner Celan-Lektüre mit einer Hermeneutik des „Datums“ beschäftigt hat. Diese scheitert in Forgets Augen daran,

¹³ Forget (1987), S. 217-222.

dass der Philosoph das „Datum“ seiner einzigartigen, geschichtlichen Bedeutung nach nicht mehr erfassen kann. So kommt Derrida nach Forget dazu, es als ein Symbol des Widerstandes zu lesen.¹⁴ – Auch wenn Forget diese Ausführungen nicht näher kontextualisiert und den Gedankengang Derridas nicht bis an sein Ende verfolgt, wodurch Forget den Erkenntnisgewinn seiner Untersuchung selbst beschränkt, erweisen sich seine Überlegungen dennoch als richtig.

Tatsächlich nimmt Derridas sprachphilosophische Untersuchung zu den philosophischen Implikationen von Celans Dichtung, wie die nachfolgende Analyse der Schibboleth-Schrift zeigen wird, ihren Ausgangspunkt bei Celans poetologischem Konzept des Datums. Und in der Tat stellt Derrida die Frage, wie sich ein Leser Celans in die Lage versetzen kann, sich Celans „Datum“ verstehend“ anzueignen. Dabei zeigt sich, dass dieses „Datum“ da es als „Gegenwort“ gegen die den Juden im Nationalsozialismus geraubte „Freiheit zum Tode“ konzipiert ist, tatsächlich nicht seinem empirischen Sinn nach angeeignet werden kann. Wie Ulrich Wergin in seiner differenzierten Arbeit über „Sprache und Zeitlichkeit bei Derrida, Celan und Nietzsche“ herausgearbeitet hat, interessiert Derrida nun gerade das „Spannungsverhältnis (der empirischen Daten, d. V.) zur `transzendentalen` Instanz der Sinnkonstitution“¹⁵, d.h. Derridas Interesse richtet sich auf das, was der Mensch in seinem Verstehensprozess als „dichterische Erfahrung“ aus dem poetologischen Konzept des „Datums“ herausliest. In dieser Weise stellt sich das „Datum“ dann tatsächlich als ein Symbol des Widerstandes dar.

In dem Symbolcharakter des „Datums“ liegt allerdings auch – in Entsprechung zu Heideggers Symbolverständnis im Kunstwerkaufsatz –, dass dieses ein „Anderes“ zu denken gibt, worauf Mariano Penalver in seinem Aufsatz « Paraboliques de l'autre » hinauswill, wenn er erklärt, Derridas Ausführungen der « Schibboleth »-Schrift liefern geradezu auf die Erfindung des Anderen zu. Nach Penalvers Auffassung postuliert Derrida sogar in einer Überspitzung der Celanschen Poetologie ein « a priori » des Anderen.¹⁶ Zwar reichen seine Erklärungsmodelle, die der Geometrie entlehnt sind und bei der Figur der Ellipse ihren Ausgangspunkt nehmen, philosophiegeschichtlich wohl nicht als gute Argumente für seinen Standpunkt hin, aber trotzdem hat er mit dem Verweis auf das „Andere“, das aus Celans „Datum“ spricht, ein entscheidende Stichwort gegeben, um die Frage zu stellen, was denn dieses „Andere“ sei, auf das hin sich Celans poetologisches Konzept des Datums hin öffne.

¹⁴ Vgl. hierzu a.a.O., S. 218 und S. 221.

¹⁵ Wergin (2003), S. 63 f.

¹⁶ Penalver (1994), S. 379.

Wenngleich Bruno Paradis in seinem kurzen Versuch zu « Jocrisse et le futur antérieur »¹⁷ auf diese Frage keine Antwort gibt, lässt sich aus seinen Ausführungen doch immerhin eine erste Vorstellung darüber gewinnen, welchen Charakter die Öffnung auf das „Andere“ haben sollte. So stellt sich Paradis diese als „Begegnung“ vor. Paradis argumentiert hier aus der Poetologie Celans heraus, wodurch unklar bleibt, ob er die „Begegnung“ mehr als ein „Mitsein“ im Sinne Heideggers verstehen will oder als die plötzliche Vergegenwärtigung einer „Spur des Anderen“ im Antlitz des begegnenden Menschen im Sinne von Lévinas. Bei alledem bleibt aber m. E. richtig, dass die Öffnung auf das Andere hin einen Gemeinschaftscharakter besitzt. Wie, das muss freilich im Folgenden en detail geklärt werden.

– Im Vorherigen sind schon einzelne Vorstellungen aus Heideggers Daseinsanalytik in „Sein und Zeit“ (wie beispielsweise jene der „Freiheit zum Tode“, des „Symbols“ und des „Mitseins“) en passant erwähnt worden, die im Hintergrund von Derridas Auseinandersetzung mit der Dichtung Celans in der Schibboleth-Schrift stehen mögen. Dies hat Martin Schäfer bereits in seiner Dissertation aus dem Jahr 2003 „Schmerz zum Mitsein. Zur Relektüre Celans und Heideggers durch Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy“ angenommen und daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Celan eine Fortsetzung seiner früher schon formulierten Heideggerkritik beabsichtigt habe.¹⁸ So ist Schäfer der Ansicht, dass Derrida in der Schibboleth-Schrift das „Schibboleth“ als „différance“ zu Heideggers Vorstellung der ontologischen Differenz zwischen dem Dasein und dem von diesem abhängigen Sein entworfen habe, um zu verhindern, dass die ontologische Differenz „ihrerseits fixiert und identifiziert und zu einer Einheit werde.“¹⁹ Im Kontext von Derridas Hermeneutik des „Datums“ bringt dies für Schäfer den Erkenntniswert, dass Celans poetologisches Konzept des „Datums“ als „Schibboleth“ Gemeinschaftlichkeit im Sinne des Heideggerschen „Mitseins“ nicht schaffen kann, zumindest nicht in dem Sinn, wie es Heideggers Vorlesungen über die Stromdichtungen Hölderlins dachten. Wenn ein „Mitsein“ in der Schibboleth-Schrift konstatiert werden kann, dann geschieht dies Schäfer zufolge nicht deswegen, weil der Mensch als verstehendes Dasein sich den Sinn des „Datums“ erschließen kann, sondern nur deswegen, weil der Zufall es so will.²⁰ Diese Ansicht wird freilich in der vorliegenden Arbeit wesentlich modifiziert

¹⁷ Paradis (1994), S. 349-355.

¹⁸ Schäfer (2003), S. 243 ff. Den Hintergrund für Schäfers Thesen bildet seine Auseinandersetzung mit der Poetologie Celans in „Wege des Unmöglichen“ - Celans Gespräch mit Heidegger im ‚Meridian‘, vgl. Wergin/Schäfer (2003), S. 113-164.

¹⁹ A.a.O., S. 244.

²⁰ A.a.O., S. 247 ff.

werden. Schäfers Ausführungen zur Schibboleth-Schrift liefern aber den grundsätzlich richtigen und weiterzuverfolgenden Ansatzpunkt, das Verständnis der Schibboleth-Schrift auf der Basis von konkreten philosophiegeschichtlichen Argumenten zu erhellen.²¹

In summa gewährt der knappe Überblick über die Forschungsliteratur also konstruktiv die Einsicht, dass die Schibboleth-Schrift auf der Schablone von Heideggers Fundamentalontologie und seinem Kunstwerkaufsatz eine Hermeneutik des „Datums“ darstelle. Dieses öffnet sich seinem Symbolcharakter nach auf ein bis dato noch undefiniertes Anderes hin und gewährt unter Umständen eine Form von Gemeinschaft, deren Charakter es ebenfalls im Weiteren zu klären gilt.

Damit komme ich aber zurück auf mein oben bereits formuliertes Vorhaben, die Erschließung eines Werkes von Derrida leisten zu wollen, das der Wissenschaft bisher aufs Ganze gesehen verschlossen gebliebenen ist. Dadurch wird aber eine spezifische metaphysische Dimension von Celans Schreiben bewusst werden, wie sie der Celan-Forschung bisher noch nicht geläufig war. Ich werde aber auch zeigen, dass Derrida, indem er Celan das Schibboleth zu den dem Dichter vom Philosophen unterstellten metaphysischen Vorstellungen gibt, die Eröffnung eines *Ortes der Entscheidung* vornimmt, an dem noch einmal eine neue Ausrichtung auf die Welt und das andere des Selbst möglich wird.

Ich komme hiermit zum Hauptteil dieser Arbeit.

²¹ Dasselbe gilt für Ulrich Wergins differenzierte Arbeit über „Sprache und Zeitlichkeit bei Derrida, Celan und Nietzsche“, in der aufgezeigt worden ist, dass sich einzelne Überlegungen Derridas in der Schibboleth-Schrift und aus dem Umkreis derselben immer wieder nur vor dem Hintergrund von Derridas Heidegger-, Nietzsche- und Adornorezeption verstehen lassen. Freilich macht er vor allem auf Allusionen aufmerksam und weist auf denkbare Einflüsse hin, die im Einzelnen im Verlauf dieser Arbeit diskutiert werden. Im Übrigen kommt Wergin aber das Verdienst zu, als erster insbesondere den in den Rahmenkapiteln des Celan-Buches extensiv verwendeten und Verwirrung stiftenden Begriff der „Beschneidung“ aus Derridas Denken heraus plausibel gemacht zu haben. – Diese erfolgreiche Anstrengung steht bis dato alleine da, denn der einzige Versuch einer Aufklärung über den Begriff der Beschneidung, der im Kontext der Schibboleth-Schrift erschienen ist, stammt von Rike Felka. Deren Untersuchung zur „Schibboleth“-Schrift, die im Kontext einer Auseinandersetzung mit „Psychischer Schrift“ steht, gelingt es aber m. E. nicht, einen Bezug zu Derridas früheren Untersuchungen über Freud und Lacan herzustellen, wiewohl sie die entsprechenden Werke ausführlich bespricht, vgl. Felka 143-85. So wirft sie Derrida in seinem Celan-Buch eine „naive Hermeneutik“ und eine bezeichnende „Wahrnehmungsunschärfe“ in dem Projekt seines psychoanalysierenden Schreibens vor, vgl. Felka (1991), S. 146 f., erkennt aber nicht, dass Derrida ein solches Projekt in seinem Celan-Buch überhaupt nicht vor Augen hat. Das hat zur Folge, dass Felka das von ihr behauptete psychoanalytische Potential des Buches nur in der Lektüre des Celan-Gedichtes „Einem, der vor der Tür stand“ aktualisiert findet und meint, Derridas „Inanspruchnahme der Psychoanalyse“ für seine Celan-Ausführungen sei „sans conséquence“, vgl. Felka (1991), S. 183. – In eine ähnlich ungewisse Richtung führt auch René Majors Untersuchung zur Schibboleth-Schrift « *Délier la langue ou l'idée de rien* », in welcher Major die Ansicht vertritt, dass Derridas Dekonstruktion das Schibboleth der Philosophie sei und als solches die Psychologie der Philosophie betreibe, vgl. hierzu Major (1994), S. 508 f. Dieser Ansicht gegenüber ist aber eine gewisse Zurückhaltung geboten, insofern ein solches Verständnis der Philosophie schnell darauf hinausläuft, die Philosophie „psychoanalysieren“ zu wollen, vgl. Žižek (1998), S. 11 und im Übrigen ja für die Frage nach dem Sinn von Derridas Rede über die Beschneidung wenig gewonnen ist.

HAUPTTEIL

1. Allgemeine Einführung in Celans Poetologie

Wenn in der vorliegenden Arbeit die These aufgestellt wird, es gehe Derrida in seinem „Schibboleth pour Paul Celan“ um eine Aufdeckung der metaphysischen Implikationen der Poetologie Celans, dann muss es dieser Arbeit freilich zuallererst angelegen sein, die Dichtungskonzeption Paul Celans selbst darzustellen, so, wie sie sich im Wesentlichen heute der Forschung erschlossen hat.

Was bedeutet es aber, über die Poetologie eines Dichters zu sprechen?

Die Gedichte des jüdischen Dichters deutscher Sprache Paul Celan sind, es wurde darauf in der Forschung immer wieder hingewiesen, sehr dunkel.²² Diese Dunkelheit ist aber keineswegs einer Unfähigkeit, sich der deutschen Sprache zu bedienen geschuldet, sondern entspricht einer spezifischen Auffassung davon, was Dichtung leisten kann und soll. Seine Vorstellungen hierüber hat Celan, wie Joachim Seng und andere dargestellt haben, vor allem in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger²³ und Theodor W. Adorno²⁴ entwickelt. In dieser Auseinandersetzung mit Heidegger und Adorno kam Celan zu der Auffassung, dass die Dichtung, abstrakt formuliert, zwar die Dinge „wahr“ darstellen, nicht aber Sinn stiften sollte. Denn Celans Dichtung kreiste immer wieder um die Shoah, die er selbst miterlebt und mit durchlitten hat. Für diese leidvolle Erfahrung musste er jedoch einen adäquaten Ausdruck finden. Er meinte sich also von einer Weise der Dichtung distanzieren zu müssen, die wie seine „Todesfuge“ in einer schon klassisch gewordenen Sprache das Leid der Juden zur Zeit der Shoah besungen

²² Vgl. hierzu Peter Szondis Aufsatz „Durch die Enge geführt“ in Szondi (1972 E), S. 47, Szondis Gedanken zu „Eden“ in Szondi (1972), S. 113-125, wo dieser ausführt, welche biographischen Daten in Celans Dichtung „Du liegst“ eingegangen sind, ohne dass diese aber für den Sinn des Gedichtes von wesentlicher Bedeutung gewesen wären. Jean Bollack, der auf Szondis Ausführungen zu „Du darfst“ reagiert, thematisiert das Problem der Sprache bei Celan ebenfalls in Bollack (1988), S. 81 f. Ebenso Witte (1981), S. 133-149. Im Weiteren ist an Werner Hamachers Eingangsüberlegungen zur Sprache Celans in seinem Aufsatz „Die Sekunde der Inversion“ zu denken, in Hamacher (1988), S. 81 und Beda Allemanns Ausführungen zu „Paul Celans Sprachgebrauch“ in „Agumentum e Silentio“, Allemann (1987), S. 3-15, auch Hans-Georg Gadamer konzidiert in „Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan“, Gadamer (1977), S. 119-134, insbesondere S. 119 und S. 131 f, dass sich Celans Gedichte nicht wie die Gedichte der Klassik gewissermaßen von selbst erschlossen.

²³ Vgl. Seng (1998), S. 154-168.

²⁴ Vgl. Seng (1995), S. 419-430.

hatte und damit Gefahr gelaufen war, diesem Leiden noch einen Sinn abzugewinnen.²⁵ Tatsächlich musste er sich aber die Frage stellen, wie man anders schreiben könne, wenn Heidegger doch in seinem von Celan sehr aufmerksam rezipierten²⁶ Kunstwerkaufsatz gezeigt hatte, dass es zum Wesen eines echten Kunstwerkes gehöre, „Wahrheit“ zu offenbaren und den Sinn von Sein zu erschließen.²⁷

So erklärt Heidegger im Aufsatz über den „Ursprung des Kunstwerks“: „Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist das Hervorbringen eines solchen Seienden, das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird. Die Hervorbringung stellt dieses Seiende dergestalt ins Offene, dass das zu Bringende erst die Offenheit des Offenen lichtet, in das es hervorkommt. Wo die Hervorbringung eigens die Offenheit des Seienden, die Wahrheit bringt, ist das Hervorgebrachte ein Werk.“²⁸

Wenn das Kunstwerk nach Heideggers Vorstellung „Wahrheit“ zu lesen gibt, dann ist dies also in der Weise gemeint, dass dem Rezipienten dieses Kunstwerkes im Lesen, Hören oder Betrachten des Kunstwerkes mit einem Mal, fast schlagartig, die Dinge, die ihn in dieser Welt umgeben, sinnvoll oder in einem neuen Licht erscheinen, dass er gewissermaßen überrascht wird von einem Eindruck des Verstehens, den er später nur noch reflexiv nachvollziehen kann.²⁹

²⁵ Vgl. hierzu Bollack (1991), S. 322: „Celan hat seine Gedichte zum großen Teil geschrieben, um einen gewissen Gebrauch – nicht nur Missbrauch – von Sprache bloßzustellen und diesen, nicht nur im Gedicht, zu verhindern.“

²⁶ Vgl. Seng (1998), S. 154, der darauf hinweist, dass Celan bereits in den Jahren 1953 und 1954 Heideggers „Sein und Zeit“, seine „Holzwege“ und die „Einführung in die Metaphysik“ gelesen hat. In dem Aufsatz über den „Ursprung des Kunstwerkes“ befinden sich zahlreiche Anstreichungen, vor allem, wie Seng, a.a.O., S. 158 darstellt, in dem Abschnitt über „Die Wahrheit und die Kunst“. Vgl. hierzu auch Lemke (2000), S. 241 ff., die sauber aufarbeitet, welche Konstellationen zwischen Celans und Heideggers Denken mittels expliziter Aufrufung und impliziter Allusionen möglich sind.

²⁷ Vgl. hierzu Gadamer (2001), S. 108 f.: „Niemand kann sich dem verschließen, dass im Kunstwerk, in dem eine Welt aufgeht, nicht nur Sinnvolles erfahrbar wird, das vorher nicht erkannt war, sondern dass mit dem Kunstwerk selbst etwas Neues ins Dasein tritt. (...) In einem ursprünglichen Sinne „geschieht“ Unverborgenheit, und dieses Geschehen ist etwas, was überhaupt erst möglich macht, dass Seiendes unverborgen ist und richtig erkannt wird.“ Vgl. auch Lemke (2000), S. 242: „Das Wahrheitsgeschehen der Kunst wird dort (im Aufsatz über den „Ursprung des Kunstwerks“, d. V.) beschrieben als ein Streit zwischen Welt und Erde. Im Aufstellen der Welt zeigt sich Heideggers Kennzeichnung der Kunst als Welterschließung, als ursprüngliche Öffnung von Sinnhorizonten...“

²⁸ Heidegger versteht das „Kunstwerk“ als „Werk“, um damit anzeigen zu können, dass dieses in der Kunst gründet, vgl. Heidegger (2001 K), S. 80: „Die Kunst lässt die Wahrheit entspringen. Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk. (...) Der Ursprung des Kunstwerkes, d. h. zugleich der Schaffenden und Bewahrenden, das sagt des geschichtlichen Daseins eines Volkes, ist die Kunst. Das ist so, weil die Kunst in ihrem Wesen ein Ursprung ist: eine ausgezeichnete Weise, wie Wahrheit seiend, d. h. geschichtlich wird.“

²⁹ Entsprechend heißt es bei Heidegger weiter, a.a.O., S. 63: „Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde. Die Wahrheit will als dieser Streit von Welt und Erde ins Werk gesetzt werden.“ Heidegger stellt sich also offensichtlich vor, dass das Kunstwerk „Wahrheit“ auszudrücken vermag, indem es dem Menschen die *Welt*, mit welcher der Mensch umgeht, deren Wesen ihm aber deswegen *keineswegs transparent* ist, *in sinnstiftender Weise erschließt*,

Dieses plötzliche und unerwartet über den Rezipienten eines Kunstwerkes hereinfliegende *Ereignis des Sinnverstehens*, das sich in der Offenbarung der „Wahrheit“ einstellt, hat für Heidegger aber die Gestalt eines „Risses“, so schreibt er: „Der Riss ist das einheitliche Gefüge von Aufriss und Grundriss, Durch- und Umriss.“³⁰ Weil dem Rezipienten eines Kunstwerks nach Heideggers Vorstellung die Wahrheit so unvermittelt, also auch gewissermaßen scheinbar ohne jeden Zusammenhang mit dem, was dieser vorherging und was ihr nachfolgen würde, ins Bewusstsein tritt, nimmt sie nicht nur die Gestalt des „Umrisses“ und „Grundrisses“, sondern auch die eines „Durchrisses“ an, der das Kunstwerk zu zerstören scheint, dieses aber im Grunde einzig zu dem macht, was es ist, nämlich zur Kunst. Damit schenkt oder stiftet die Kunst aber, wie weiter oben angedeutet, Heideggers Auffassung im „Kunstwerkaufsatz“ zufolge Sinn: „Die Kunst geschieht als Dichtung. Diese ist Stiftung in dem dreifachen Sinne der Schenkung, Gründung und des Anfanges. (...) Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk. (...) (S)olches Wissen bereitet dem Werk den Raum, den Schaffenden den Weg, den Bewahrenden den Standort.“³¹

Dagegen durfte es Celan aber gerade nicht um die Darstellung von „Wahrheit“ gehen, die mit der Gewinnung eines sicheren Standortes auch die Sinn stiftende Erschließung von Welt ermöglicht haben würde. Vielmehr musste es ihm um die „wahre“ Darstellung von *Wirklichkeit* gehen, die in kein abstraktes, vom Dichter unabhängig zu denkendes Wahrheitsgeschehen gerückt werden sollte.³² Immerhin wollte sich der Dichter nicht des Vergehens schuldig machen, durch seine Dichtung Auschwitz zu ästhetisieren, wie dies der Kulturkritiker Theodor W. Adorno zu fürchten schien, als er in den „Prismen“ sein berühmtes Diktum verkündete, nach Auschwitz dürfe es keine Dichtung mehr geben.³³ Während der Dichter sich gegen Adornos Vorstellung über die Legitimität von

so dass vor dem Menschen, der das Kunstwerk rezipiert, die sich verschließende „Erde“ als verstandene und mit Seinssinn ausgestattete „Welt“ gestiftet wird.

³⁰ A.a.O., S. 64.

³¹ A.a.O., S. 80 f.

³² Vgl. in diesem Zusammenhang auch Seng (1998), S. 158, der darlegt, dass es Celan in seiner Auseinandersetzung mit Heideggers Kunstwerkaufsatz darum gegangen sei, herauszustellen, dass ein Wahrheitsgeschehen niemals losgelöst zu denken sei von der Persönlichkeit des Dichters. So schreibt Seng, a.a.O.: „Wahrheit bleibt (...) unlöslich mit der des dichtenden ‚Ich‘ verbunden, der seinem Werk gegenüber keineswegs ‚etwa Gleichgültiges‘ bleibt und nur ein ‚im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes‘ sein will. Hier treten Celans und Heideggers Denken am offenkundigsten auseinander. (...) Der Dichter bleibt dem Gedicht (nach Celans Ansicht, d. V.) mitgegeben, das durch die Zeit hindurchzugreifen versucht. (...) Erst von ihm aus erhält das Wort „Gestalt und Wahrheit“. – Dies bedeutet aber freilich, dass der Terminus der „Wahrheit“, den Celan verwendet, nicht auf das Metaphysische selbst geht, sondern darauf, einen authentischen Ausdruck, eine „echte“ Form des Sagens zu finden.

³³ Wörtlich heißt es bei Adorno (1955), S. 31: „Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“

„Dichtung nach Auschwitz“ sehr abfällig geäußert hat,³⁴ hat er aber bei dem Kulturkritiker gerade auch Hinweise darauf gefunden, wie sich angemessen nach Auschwitz dichten ließe. So hatte Adorno nämlich in seinen Ausführungen zur Musikästhetik Schönbergs darauf hingewiesen, dass es wichtiger sei, „wahre“, als „schöne“ Musik zu komponieren, ästhetische Erfahrung zugunsten des Eingedenkens (an den Holocaust) zu suspendieren und damit die Erwartungshaltung des musikästhetisch gebildeten Zuhörers zu irritieren.

Celan hat, wie Seng zeigen konnte,³⁵ diese Vorstellungen auf die Literatur übertragen und so das geschafft, was nicht nur Adorno bis dahin unmöglich schien,³⁶ nämlich die dichterische Sprache der Musik ähnlich werden zu lassen.³⁷ Dies gelang Celan offenbar, indem er eine dichterische Sprache entwickelte, die expressiv klang, ihren Wortschatz aber aus der Geologie, der Geographie, Mineralogie und Geomorphologie, dem Grimmschen Wörterbuch, sowie aus Lexika und sonstigen Fachbüchern bezog³⁸ und die das Deutsche hebräisierte.³⁹ So musste der an der klassischen Literatur und Dichtung geschulte Leser von Celans Sprache befremdet und seine Fähigkeit zur Sinnkonstitution gebrochen werden. Und dennoch konnten die Gedichte Celans emphatisch sprechen.

³⁴ Bekanntlich hat Celan von diesem Diktum wenig gehalten, so fand sich in seinem Nachlaß-Konvolut zum „Atemwende“-Gedichtband die Notiz: „Kein Gedicht nach Auschwitz (Adorno): was wird hier als Vorstellung von ‚Gedicht‘ unterstellt? Der Dünkel dessen, der sich untersteht hypothetisch-spekulativerweise Auschwitz aus der Nachtigallen- oder Singdrossel-Perspektive zu betrachten oder zu berichten.“ Zitat nach Gellhaus (2004), S. 217.

³⁵ So sah Seng, m. E. zu Recht, eine Parallele zwischen Adornos Überlegung in seiner „Philosophie der Neuen Musik“, dass Schönbergs Musik „alle Dunkelheit und Schuld der Welt“ in sich aufnehme, Adorno (1958), S. 126 und Celans vielzitierten Ausspruch aus seiner „Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen“, es müsse das Wort erst „hindurchgehen durch ein furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede“ (PC III 186). Genauso sieht Seng eine Parallele zwischen Adornos Bemerkung, dass Schönbergs Musik als eine „wahre Flaschenpost“ gelten müsse, a.a.O., S. 126 und Celans Worten aus derselben Rede, in denen es heißt: „Das Gedicht kann, da es ja eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist, eine Flaschenpost sein, aufgegeben in dem – gewiss nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht. Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: sie halten auf etwas zu. Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit. Um solche Wirklichkeiten geht es, so denke ich, dem Gedicht“ (PC III 186).

³⁶ In diesem Sinn weist Lorenz (1989), S. 198, darauf hin, dass es nach dem Krieg unter den Schriftstellern Deutschlands einen Konsens gegeben habe, „(d)ass die Musik besser als Sprache geeignet sei, die vom grauenhaften Geschehen der Nazi-Zeit ausgelöste Betroffenheit der Davongekommenen zu vermitteln“.

³⁷ So erklärt Otto Lorenz in Lorenz (1989), S. 199: „Was gerade die Musik als Modell der hier gebotenen künstlerischen Ausdrucksformen erscheinen ließ, hat Adorno mit seinem Hinweis auf die ‚Sprache der Musik‘ als eine Bedeutung nicht mitteilende, aber darum nicht bedeutungsleere Sprache deutlich gemacht: ‚Gegenüber der nennenden Sprache ist Musik eine von ganz anderem Typus. Was sie sagt, ist als Erscheinendes bestimmt zugleich und verborgen‘.“

³⁸ Vgl. hierzu Lyon (1987), S. 591, der auch darauf hinweist, dass im Spätwerk Celans Terminologien der „Botanik, Zoologie, Physik, Biologie, Chemie, Musik, Jägersprache, Flugtechnik und Raketenforschung“, a.a.O., S. 591, gegenwärtig seien.

³⁹ Vgl. Reichert (1988), S. 156-167.

Die Wirklichkeit des gewaltsamen Todes „wahr“ und dennoch zugleich „sinnlos“ darzustellen im Medium der dichterischen Sprache und nicht der Musik, dies gelang Celan also, wider Adorno, der dies in den „Prismen“ nicht für möglich gehalten hatte.⁴⁰

Theoretisch festgehalten hat Celan diese Vorstellung darüber, was seine Dichtung leisten solle, darüber ist sich die Forschung einig, vor allem im „Meridian“, seiner „Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises“ (PC III 187-202). Freilich gibt es auch kleinere Reden und Briefe, in denen Celans Verständnis seiner Dichtung sowie der sprachlichen Gestaltung seiner Gedichte zur Sprache kommt, so etwa die „Bremer Rede“ (PC III 185-186) und verschiedene Briefe an Hans Bender.⁴¹

Es existieren aber auch Gedichte, die unter dem Gesichtspunkt einer poetologischen Lesart allererst verständlich werden, wie Jean Greisch bereits 1984⁴² und Joachim Seng in den späten 90er Jahren deutlich machen konnten. Zu diesen Gedichten zählen unter anderem „Mit Brief und Uhr“, „Sprich auch du“ und „Schibboleth“⁴³, Gedichte, die Derrida in seiner Schibboleth-Schrift zitiert, was auf eine sehr gezielte Auswahl der Gedichte schließen lässt.⁴⁴

Im „Meridian“ findet sich aber zweifelsohne die intensivste Auseinandersetzung Celans mit der Frage nach der Dichtung, und so soll diese den Untersuchungen Derridas über und zu Celans Poetologie vorangestellt werden. Dies bietet sich insbesondere deshalb als eine sinnvolle Herangehensweise an Derridas Text an, weil Derrida selbst im ersten Kapitel seines Celan-Buches den Einstieg in seine Fragestellung über die Verfolgung bestimmter Textpassagen des „Meridian“ findet, die er in weiteren fünf Kapiteln diskutiert. Doch ist dieser Bezug zum „Meridian“ in der Literatur zur Schibboleth-Schrift mit wenigen Ausnahmen, befremdlicher Weise, fast gänzlich unberücksichtigt geblieben.⁴⁵

⁴⁰ Erst im Jahr 1962 unternahm es Adorno, seine Meinung zur Dichtung nach Auschwitz „zu präzisieren und zu korrigieren“, vgl. hierzu Seng (1995), S. 420.

⁴¹ Vgl. hierzu vor allem Celans Briefe an Hans Bender in Celan (1984).

⁴² Vgl. Greisch (1993), S. 257-273.

⁴³ Vgl. Seng (1998), S. 161, wo im Weiteren, a.a.O., S. 161 noch folgende Gedichte genannt werden: „Welchen der Steine du hebst“, „In Memoriam Paul Eluard“ und „Argumentum e silencio“. In Seng (1995), S. 434 ff. und Lorenz (1989), S. 171-242 wird ebenso auf den poetologischen Charakter der „Engführung“ hingewiesen. Der poetologische Charakter von „Sprich auch du“ wird auch von Beda Allemann in Allemann (1967), S. 151 und Christoph Parry in Parry (1995), S. 44 ff. nicht bestritten.

⁴⁴ Felka (1991), S. 145 ff. hatte dies ja ernsthaft in Abrede gestellt.

⁴⁵ Nur Ulrich Wergin weist in Wergin (2003), S. 70 darauf hin, dass das „Datum“, welches Derrida in seiner Schibboleth-Schrift zum Problem wird, aus der Poetologie Celans stammt, lässt den Bezug aber zugunsten anderer Fragestellungen sofort wieder fallen. Schäfer (2003), S. 249 sieht ebenfalls einen Bezug, aber bei der Herstellung des Bezuges bleibt es dann auch.

Im Anschluss an die Erörterung des „Meridian“ selbst wird dann gezeigt werden, auf welchem Wege sich Derrida in meinen Augen Zugang zu Celans Poetologie verschafft und wie er diese bzw. deren Aussagen schon auf seine spezifische Problemkonstellation hin orientiert.

2. Celans Poetologie im „Meridian“

Im „Meridian“ versucht Celan in der Auseinandersetzung mit einigen Dramen Georg Büchners und dessen Erzählung „Lenz“ festzuhalten, was die Dichtung seiner Vorstellung nach leisten kann und welchen Ort sie dann in der Kunst besitzen soll. Denn die Dichtung ist ein Teil der Kunst und diese ist dem Dichter, wie Gerhard Buhr in seiner Besprechung des „Meridian“ richtig festgestellt hat „fragwürdig. Sie (die Kunst, d. V.) hat ihr Wesen im Bereich des Fraglichen und Fragwürdigen selbst.“⁴⁶ Die Kunst ist aber für Celan nicht in der allgemeinen Art, wie es Buhr zunächst entwickelt, fragwürdig, sondern sie hat vermutlich etwas Fragwürdiges an sich, insofern sie sich auf eine spezifische Weise darstellt. So zitiert Celan nämlich Büchner, der dem Dichter und uns Rezipienten sehr eindruckliche Erscheinungsformen der Kunst vor Augen hält: Sie begegnet im „Woyzeck“ als Affengestalt“ (PC III 187), in „Leonce und Lena“ in der Gestalt von „zwei weltberühmten Automaten“ (PC III 188) und im „Lenz“ als ein „Medusenhaupt“ (PC III 192).

In diesen Erscheinungsformen wirkt die Kunst aber auf befremdliche Weise mechanisch und im wahrsten Sinne des Wortes „künstlich“. Celan fällt mit Büchner angesichts dieser Erscheinungsformen der Kunst in dessen Ausruf ein: „Nichts als Kunst und Mechanismus, nichts als Pappendeckel und Uhrfedern!“ (PC III 188) und stellt fest, dass solche Kunst von jeher bekannt sei, „ubiquitär“ (PC III 190) und seltsam leblos. Denn die Automaten sind als die, die sie sind, leblos, die Affengestalt bedient sich eines „den Menschen und das zu ihm Gehörende nachäffende(n) Verhaltens“⁴⁷ und das Medusenhaupt dient Büchners Lenz offensichtlich dazu, das, was dieser in seiner Kreatürlichkeit festhalten will, doch erst einmal zu versteinern, wohl, damit der Ausdruck des Natürlichen im Kunstwerk gewahrt werde, was aber trotzdem in der Konsequenz die Versteinerung des Lebendigen bedeutet, worauf Schulz richtig hingewiesen hat.⁴⁸

Eine solche Charakteristik der Kunst scheint zunächst wenig mit dem von mir weiter oben problematisierten Wesen der Kunst, wie es bei Heidegger erschienen war und gegen welches Celan Frontstellung bezogen hat, zu tun zu haben. Die Kunst, die Celan hier beim Namen nennt, zeichnet sich doch geradezu durch ihre Mechanik aus und

⁴⁶ Buhr (1988), S. 176.

⁴⁷ A.a.O., S. 179.

⁴⁸ Schulz (1977), S. 176.

scheint a priori jeder Sinnerfülltheit entzogen zu sein, insofern das immer Gleiche in seiner Offenlegung als Pervertierung des Sinnhaften erscheint.

Aber dennoch besteht m. E. ein Zusammenhang zur oben angeführten Konzeption, in dem Augenblick nämlich, in dem Celan auf den Tod oder, besser gesagt den Mord, zu sprechen kommt: In „Dantons Tod“ werden die Hauptpersonen des Büchnerschen Revolutionsdramas, Danton und Camille, unter die Guillotine gebracht, d. h. sie finden einen künstlichen Tod durch die Hände anderer.

Celan nun kommentiert dieses Geschehen auf eine bezeichnende Weise. Während sich die Revolutionäre auf dem Weg zu ihrer Hinrichtung befinden, schreibt Celan, verhalten sie sich so: „Die Mitgefahrenen sind da, vollzählig, Danton, Camille, die anderen. Sie alle haben, auch hier, Worte, kunstreiche Worte, sie bringen sie an den Mann, es ist, Büchner braucht hier mitunter nur zu zitieren, vom gemeinsamen In-den-Tod-gehen die Rede, Fabre will sogar `doppelt` sterben können, jeder ist auf der Höhe, - nur ein paar Stimmen, `einige` - namenlose - `Stimmen` finden, dass das alles `schon einmal dagewesen und langweilig` sei. Und hier, (...), da Camille – nein, nicht er, nicht er selbst, sondern ein Mitgefahrener –, da dieser Camille theatralisch – fast möchte man sagen: jambisch – einen Tod stirbt, den wir erst zwei Szenen später, von einem fremden – einem ihm so nahen – Wort her als den seinen empfinden können (...), da ist Camille (...)“ (PC III 189).

Was Celan hier darstellt und zugleich kritisiert, ist, wie Anja Lemke sehr feinsinnig herausgearbeitet hat, dass der Tod Camilles vor lauter Kunstfertigkeit der Bedeutungslosigkeit anheim fällt.⁴⁹ Wer „jambisch“ stirbt, kann seinen Tod schon gar nicht mehr vergegenwärtigen und ist, wenn man so will, wie der Büchnersche Lenz, wenn er über die Kunst doziert, „selbstvergessen“ (PC III 193). Denn „Kunst schafft Ich-Ferne“ (PC III 193).

Das bedeutet m. E., dass sogar dasjenige, was nun wirklich als etwas Einmaliges in Erscheinung treten könnte, der Tod, von welchem her der Mensch seine Endlichkeit erfährt, insofern der Tod, wie Heidegger in „Sein und Zeit“ schreibt, „als die (...) Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“⁵⁰ erscheint, dass also sogar dieser sich jeder Kontrolle entziehende Moment gleichsam vom Geschaukel der Jamben geschluckt und verschluckt wird, ohne dass dies dem, der sich da in den Tod schaukeln lässt, zu Bewusstsein kommt. Dies, so sieht es Celan offenbar, kommt aber auch dem der Kunst

⁴⁹ Vgl. Lemke (2000), S. 240.

⁵⁰ Heidegger (¹⁸2001), S. 262.

Zuhörenden nicht recht zum Bewusstsein, so dass er auf Luciles „Gegenwort“ gegen Camilles Tod angewiesen ist, um diesen überhaupt nachvollziehen zu können.

Martin Jörg Schäfer schließt daraus, dass Celan, indem er die Dinge, wie oben auseinandergesetzt, pointiert, eine „Absage an die Heideggersche Dichtungstheorie“ des Kunstverkaufsatzes vornehme, die „gleichzeitig eine Rückkehr zum Heidegger von ‚Sein und Zeit‘“ bedeute.⁵¹

Woran hat Celan aber Anstoß genommen, wenn er offensichtlich meint, den Weg der Kunst, so wie Heidegger ihn verstanden habe, nicht mehr beschreiten zu können? Hier scheint mir das Entscheidende ins Auge gefasst, wenn Celan im „Meridian“ auseinandersetzt, die Kunst sei „etwas Unheimliches“ (PC III 192) nicht einfach deswegen, weil sie im Allgemeinen alles künstlich, also unwirklich und damit auch befremdlich erscheinen lasse, sondern, weil sie selbst noch den Tod mit ihrer Künstlichkeit „schluckt“. Nicht, dass diesem nun ein besonderer Sinn zukommen sollte, aber wenn Kunst den Tod nicht mehr darzustellen vermag, so dass einen „die Gegenwart des Menschlichen“ (PC III 190) berührt, dann ist sie für Celan ganz offensichtlich defizitär und schlägt einen mit ihren „alte(n) und älteste(n) Unheimlichkeiten“ (PC III 192).

Von daher muss Celan sicherlich den Weg suchen, auf dem das „Menschliche“ des Todes in der Kunst wieder gegenwärtig wird und er findet auch solch einen Weg.

In einer ersten Hinsicht wird ihm das „Menschliche“ gegenwärtig in dem „Gegenwort“ Luciles, dem, wie Philippe Lacoue-Labarthe feststellt, im Grunde genommen „*nichts* entgegengesetzt“ ist, „nicht einmal (die) zuvor geführten Reden (...). Nicht einmal (die) Rede im Allgemeinen.“⁵² Denn das, was Celan Luciles „Gegenwort“ nennt, ihr vor den Revolutionären herausgestoßenes „Es lebe der König!“ (PC III 189), ist, wie Lacoue-Labarthe erkennt, weder ein Bekenntnis für die Monarchie noch für die Gesetzlosigkeit und dennoch ist es nicht neutral. Es ist, so schreibt Lacoue-Labarthe, „eine Geste. *Gegenwort* ist es nur, sofern es (...), wie Büchner sagt, von einer ‚Entscheidung‘ herrührt: Der Entscheidung oder Geste, zu sterben. Indem Lucile ‚Es lebe der König!‘ ruft, gibt sie sich, schlicht und einfach, den Tod. Das Wort ist hier suizidär, es ist (...) ‚tödlich-faktisch‘.“⁵³ Wenn man so will, ist das „Gegenwort“ Luciles also, wenn

⁵¹ Schäfer (2003), S. 126.

⁵² Lacoue-Labarthe (1988), S. 40.

⁵³ A.a.O., S. 40. Ebenso Lemke (2000), S. 246 und Schäfer (2003), S. 127, der das „Gegenwort“ Luciles, von Celan auch als „Akt der Freiheit“ bezeichnet, mit Heideggers Daseinsanalyse in Verbindung bringt, der zufolge die bewusste Betreibung des eigenen Todes als „Freiheit zum Tode“ erscheine. Vgl. hierzu auch Heidegger (182001), S. 266.

überhaupt, einzig und allein ein Wort gegen das Leben, eines, mit dem sie sich den Tod gibt, insofern es von den Revolutionsgarden doch so aufgefasst werden muss, als wäre es ein Aufbegehren gegen die Revolution von einer Anhängerin des anciens régimes.

Celan kommentiert dies in der bekannten Weise: „Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden. Das (...) hat keinen ein für allemal feststehenden Namen, aber ich glaube, es ist ... die Dichtung.“ (PC III 190).

Celan scheint also einen Ort gefunden zu haben, an dem die Kunst noch das „Menschliche“ des Todes ausspricht, und so versucht er denn auch „Kunst“ und „Dichtung“ voneinander zu unterscheiden, indem er in der Geste einer rhetorischen Frage auseinandersetzt, dass sich die „Dichtung“ *auf dem Weg der* „Kunst“ an einem nicht benennbaren Ort „freisetzt“.⁵⁴

– Es scheint mir eine bemerkenswerte und möglicherweise auch nicht zufällige Koinzidenz im „Meridian“, dass die Dichtung, welche den Suizid bewusst vor Augen stellt, bei Celan als „freigesetzte“ erscheint, so wie der Mensch, der sich im vollsten Bewusstsein seines Geistes für den Tod entscheidet, einen „Akt der Freiheit“ begeht, indem er sich dem gewaltsamen Tod aussetzt. Dies deutet vielleicht darauf hin, dass für Celan Freiheit nur (noch) von der Möglichkeit her denkbar ist, sich den Tod im Suizid aus freien Stücken geben zu können. Dass Freiheit aber *allein* noch von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit her verstanden wird, sich den Tod geben zu können, scheint mir für Celans Dichtungskonzeption von einigem Gewicht zu sein. Denn dies bedeutet natürlich im Umkehrschluss, dass der Völkermord als beigebrachter Tod die menschliche Unfreiheit schlechthin verkörpert und das Leben nur dann ein freies und für Celan sicherlich auch lebenswertes ist, wenn es über die „Freiheit zum Tode“ verfügt und damit über die Freiheit, zu entscheiden, wann das Leben keinen Sinn mehr macht und was dem sinnlosen Leben geschuldet wird. Dies bedeutet jedoch in der Konsequenz für die „Dichtung“, die einen anderen Weg als die „Kunst“ gehen soll, dass sie ihren Sinn nur dann erfüllt, wenn sie den Tod menschlich erfahrbar macht. Einen solchen Anspruch kann sie aber nur dann erfüllen, wenn sie emphatisch die Verstellung von Sinn bewirkt, wodurch die Tatsache des unmenschlichen Massenmordes und seiner geistesgeschichtlichen Konsequenzen erst adäquat „verstanden“ werden kann. –

⁵⁴ Celan (1986), S. 193: „Vielleicht – ich frage nur –, vielleicht geht die Dichtung, wie die Kunst, mit einem elbstvegessenen Ich zu jenem Unheimlichen und Fremden, und setzt sich – doch wo? Doch an welchem Ort? Doch womit? Doch als was? – wieder frei?“

Es wird im Weiteren mit Derrida herauszuarbeiten sein, wie aporetisch dieses Dichtungskonzept Celans ist.

Celan findet aber auch noch eine andere Dimension des Menschlichen und damit der „Dichtung“, die als etwas anderes als die „Kunst“ erscheinen soll,⁵⁵ in Büchners Werk vor: In seiner Auseinandersetzung mit dem Künstler „Lenz“ aus Büchners gleichnamiger Erzählung offenbart Celan, dass jener Künstler „Lenz, der den 20. Jänner durchs Gebirg ging“ (PC III 194), für den Dichter Celan in Verbindung mit Lucile stehe, insofern nämlich das Bewusstsein für sein Schicksal Lenz ebenso vorausgehe, wie dessen Vollzug. Wo Lucile ihren Tod gewissermaßen mit ihrem „Gegenwort“ besiegele, da bestätige Lenz seinen Wahnsinn, indem Büchner schreibt, wie Celan zitiert: „...nur war es ihm manchmal unangenehm, dass er nicht auf dem Kopf gehen konnte.“ (PC III 195) Celan führt weiter aus: „– Das ist er, Lenz. Das ist, glaube ich, er und sein Schritt, er und sein `Es lebe der König´.“ (PC III 195).

Bernhard Böschenstein hat im Zuge seiner Aufbereitung aller Meridianmaterialien in der instruktiven Ausgabe „Paul Celan: Der Meridian. Endfassungen – Entwürfe – Materialien“⁵⁶ Notizen Celans zu einer Verbindungslinie von „Dantons Tod“ zum „Lenz“ entdeckt, die zeigen, wie es zu der letztlich im „Meridian“ lesbaren Verbindung von Lucile und Lenz kommt:

In Büchners Drama sagt Danton, der wie Luciles Freund Camille zu denen gehört, die auf dem Revolutionsplatz hingerichtet werden sollen: „Willst du grausamer sein als der Tod? Kannst du verhindern, dass unsere Köpfe sich auf dem Boden des Korbes küssen?“ und Celan vermerkt mit Pfeilen zu dieser Wendung: „Kannst du verhindern, dass unsere *Köpfe* sich auf dem *Boden* des Korbes küssen

↓

↓

auf dem Kopf gehen Himmel als Abgrund“⁵⁷.

Während Celan Dantons Ausspruch nun aus hier nicht zu erörternden Gründen wieder fallen lässt, deutet er Lenz' Wunsch, auf dem Kopf zu gehen in der Endfassung des Meridian folgendermaßen: „Wer auf dem Kopf geht, meine Damen und Herren, wer auf dem Kopf geht, der hat den Himmel als Abgrund unter sich.“ (PC III 195).

⁵⁵ Gerhard Buhr unterlässt indessen von vornherein die Unterscheidung zwischen Kunst und Dichtung, wie sie Celan zunächst nahezulegen scheint, indem er darauf hinweist, dass die „Dichtung“, die aufs „Ideale“ gehe, letztlich doch auch nur eine Spielform der ubiquitären Kunst sei, von der es bei Celan heiße „Die Kunst lebt fort“ (PC III 200), vgl. Buhr (1988), S. 192.

⁵⁶ Celan (1999).

⁵⁷ Böschenstein (1989), S. 168 f.

Und damit tut sich „jäh etwas auf“ (PC III 195) in der Kunst, genauso, wie es bei Luciles „Gegenwort“ der Fall ist: Wo die Perspektiven nämlich bewusst verkehrt oder umgekehrt werden, wie im Falle des Lenz, der, nach Celans Worten, den Himmel als Abgrund unter sich sieht, wenn er auf dem Kopf geht, wenngleich er die Augen, auch wenn sein Kopf nun verkehrt herum steht, dennoch nach oben wenden müsste, um den Himmel zu sehen, da beginnt ein sozusagen „bewusster“ Weg in den Wahnsinn. Dieser Rede wohnt deswegen „Dunkelheit“ (PC III 195) inne, weil die wohlbekanntesten Weltbezüge verkehrt worden sind.⁵⁸ Im gleichen Zug, in welchem die Weltbezüge fremd erscheinen, müssen es aber auch die gewohnten Sinnzusammenhänge sein. In diesem Sinn wird das Reden Lenzens, sofern er noch reden sollte, aber bar allen Sinns, dient nicht mehr der Mitteilung und hat so die Tendenz, „ein furchtbares Verstummen“ (PC III 195) zu werden.

Celan beschreibt die Reaktion, auf diesem Weg aus einem Leben zu fliehen, das bar allen Sinns geworden zu sein scheint, – was mit der wiederholten Erwähnung des „Hinlebens“ von Lenz offensichtlich angezeigt werden soll (PC III 194-195) –, als eine Reaktion äußersten Schreckens, in der es sowohl Lenz, der den Weg des Verstummens geht, als auch den Hörern Celans den Atem verschlägt, „den Atem und das Wort“ (PC III 195).

Bernhard Böschenstein hat darauf hingewiesen, dass Celans Mutter stets gesagt habe, „Was auf der Lunge, das auf der Zunge“,⁵⁹ woraus der Dichter gemacht haben soll: „Das Gedicht (...) es kommt immer noch auf Atemwegen.“⁶⁰

Dies einmal vorausgesetzt, kann Celan im „Meridian“ wohl dahingehend verstanden werden, dass dasjenige, was einem, wie Luciles „Gegenwort“ und Lenz’ „bewusste“ Entscheidung für den Wahnsinn, einen empfindlichen Schock beibringt und so auch den Atem für einen Augenblick zum Stocken bringt, einem auch die Sprache verschlägt. Deswegen heißt es dann in Celans weiteren Ausführungen zum „Meridian“: „Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten. Wer weiß, vielleicht legt die Dichtung den Weg – auch den Weg der Kunst – um einer solchen Atemwende willen zurück? Vielleicht gelingt es ihr, da das Fremde, also der Abgrund *und* das Medusenhaupt, der Abgrund *und* die Automaten, ja in einer Richtung zu liegen scheinen, - vielleicht gelingt es ihr hier, zwischen Fremd und Fremd zu unterscheiden (...) Vielleicht wird hier, mit dem

⁵⁸ In diesem Sinn darf wohl auch Lemke (2000), S. 247 verstanden werden, die etwas kryptisch schreibt: „Wer auf dem Kopf geht, der kann im Satz vom Grund plötzlich das Nichts des Abgrunds lesen.“

⁵⁹ Celan (1999), S. 51.

⁶⁰ Böschenstein (2000), S. 645.

Ich – mit dem *hier* und *solcherart* freigesetzten befremdeten Ich, – vielleicht wird hier noch ein Anderes frei?“ (PC III 195-196).

Celan geht also den Weg der „Kunst“ bis dorthin, wo er für einen Augenblick zumindest ihr „Ende“ wahrnehmen zu können meint, indem er das Verstummen eines Geredes wahrnimmt, das altbekannt und in Büchners Worten „langweilig“ ist.

Die „Dichtung“ steuert dann in seinen Augen auf diesen Ort zu, wo Sprache verstummt, und zwar, weil sich an diesem Ort eben ein Menschliches „freisetzt“. Im Falle des wahnsinnigen Lenz „setzt“ sich dessen Verzweiflung an der Welt nicht als freiwilliges Ausscheiden aus dem Leben „frei“, sondern als Ausscheiden aus dem Bereich des Logos und damit des Sinns.

Dichtung versucht dann, wie mir scheint, Celan zufolge an den Ort zu gelangen, wo der Mensch seine „Freiheit zum Tode“ oder seine Freiheit zum Heraustreten aus allen bekannten und anerkannten Sinnbezügen findet und wo sich möglicherweise sogar etwas „Anderes“ freisetzt. Otto Pöggeler hält es für möglich, dass bei diesem Wort Celans eine Hinwendung zum Göttlichen liegt, da dem Dichter bekannt gewesen sein dürfte, dass Rudolf Otto das Heilige als „Anderes“ benannt habe.⁶¹ Diese Möglichkeit ist keineswegs auszuschließen, es müsste aber m. E. noch viel eingehender untersucht werden, wie eine solche Ausrichtung auf das Metaphysische oder solch eine Hinwendung zu einem Anderen zu verstehen wäre.⁶²

Die Wendung, die Celan dem „Meridian“ aber nun gibt, ist noch einmal wichtig: Dichtung, die sich als „freigesetzte“ selbst nun auf den Wegen des Verstummens befindet, erhält ihren Impuls, zum „furchtbaren Verstummen“ zu werden und mit Lenz furchtbar zu verstummen oder doch mit Lucile ein letztes „Gegenwort“ zu liefern nämlich Celan zufolge, nicht von ungefähr. Bei Celan heißt es: „Vielleicht darf man

⁶¹ Pöggeler (1980), S. 231. Buhr (1976), S. 193 weist auch auf eine Beziehung zu Martin Buber hin, Schäfer (2003), S. 140 erwägt überdies eine Nähe zu Karl Barth, wiewohl er einen Bezug auf Heidegger für wahrscheinlicher hält, vgl. Schäfer (2003), S. 140, wo es heißt: „Der ‚ganz Andere‘, welcher hier plötzlich und bloß ‚vielleicht‘ auftaucht, kann erneut als Anspielung auf Heidegger gelesen werden, der die Gesamtheit des Seienden auch als das ‚schlechthin Andere‘ zum Nichts des Seins bezeichnet.“

⁶² Schließlich liegen Celans weitere Überlegungen über die Hinwendung zum oder Herschreibung vom „Anderen“ in einer Passage, deren utopischer Charakter nur allzu schnell aufgedeckt wird. So schreibt Celan: „Vielleicht ist das Gedicht von da her es selbst (vom Anderen, d. V.) ... und kann nun, auf diese kunst-lose, kunst-freie Weise, seine anderen Wege, also auch die Wege der Kunst gehen – wieder und wieder gehen? Vielleicht.“ (PC III 196). Diese Vorstellung wird aber empfindlich erschüttert, wenn es wenig später denn doch heißt: „Die Kunst (*nicht* die Dichtung, d. V.) lebt fort“ (PC III 200). Um hier zu profunderen Einsichten zu gelangen, wären speziell Gedichte wie „Psalm“, „Tenebrae“ und „Zürich, zum Storchen“ hinzuzuziehen. In diesem Zusammenhang wäre auch Lydia Koelles Buch „Paul Celans pneumatisches Judentum“ zu erwähnen, das es aufs Sorgfältigste unternimmt, die Zitate jüdischer Tradition in Celans Gedichten aufzuarbeiten und der Frage nachzugehen, was für Schlüsse aus Celans Umgang mit der jüdischen Tradition letztlich auch in Bezug auf seinen Gottesglauben zu ziehen sind.

sagen, dass jedem Gedicht sein '20. Jänner' eingeschrieben bleibt? Vielleicht ist das Neue an den Gedichten, die heute geschrieben werden, gerade dies, dass hier am deutlichsten versucht wird, solcher Daten eingedenk zu bleiben?" (PC III 196).

Anke Bennholdt-Thomsen hat in ihrem Aufsatz „Auf der Suche nach dem Erinnerungsort“⁶³ dargelegt, womit man es bei diesem Datum des 20. Jänner zu tun hat: Es bezeichnet dieses Datum nicht einfach nur den Tag, an welchem der Büchnersche Lenz durch das Gebirge wandert, sondern es bezeichnet auch den 20.01.1942, an welchem auf der Wannseekonferenz die „Endlösung“ beschlossen wurde. Bennholdt-Thomsen kann aber überzeugend erklären, dass für Celan auch alle späteren katastrophalen Begebenheiten und einschneidenden Erlebnisse im Zusammenhang mit der Wannseekonferenz stehen und dass aus diesem Grund beispielsweise auch die „Erfahrung der Tötung seiner Eltern im steinigem Gebiet des südlichen Bug und der Fremdheit neben den überlebenden Juden auf der Flucht“⁶⁴ (aus der Bukowina über Ungarn nach Wien) dem „20. Jänner“ untergeordnet werden. Auch dem „Gespräch im Gebirg“ ist dieses „Datum“ eingeschrieben, das als Reaktion auf die „versäumte Begegnung“ (PC III 201) zwischen Celan und Adorno in Sils Maria im Juli 1959 entstanden ist. Es erscheint dort nur indirekt, insofern Celan hier einen der beiden Juden („Groß“ oder „Klein“) „wie Lenz, durchs Gebirg“ (PC III 169) gehen lässt, und dieser geht ja bekanntlich am „20. Jänner“ durch das Gebirge.⁶⁵

Insgesamt sind dem Datum damit aber die denkbar erschreckendsten Erfahrungen eingeschrieben, und was gemeint ist, wenn Celan darauf reflektiert, ob Gedichte heute solcher Daten wie seines „20. Jänner“ eingedenk blieben, ist ganz konkret die Tatsache, *dass* es sich bei Celan so verhält, *dass* seine Gedichte im Grunde genommen fortwährend das Datum der Wannseekonferenz oder in letzter Konsequenz Auschwitz in Erinnerung bringen und von diesen Orten oder *Unorten* der Geschichte her sprechen. *Deswegen*, weil seine Gedichte beständig den Weg nachzeichnen, auf welchem der Tod über Unschuldige verhängt und Unschuldige exekutiert wurde(n), deswegen müssen sie sich wohl als „Gegenwort“ gebärden, als „Gegenwort“ gegen die Sinnlosigkeit der Todesmaschinerie, die hier in Gang gesetzt wurde und jedem einzelnen Menschen das Recht auf seinen singulären Tod oder seine „Freiheit zum Tode“ genommen hat. Und deswegen neigt das Gedicht noch mehr „zum Verstummen“.

⁶³ Bennholdt-Thomsen (1988), S. 7-28.

⁶⁴ A.a.O., S. 8.

⁶⁵ A.a.O., S. 7 f. Ähnlich sieht es auch Parry (1995), S. 33.

„Dichtung ist“, so sagt Lacoue-Labarthe in Bezug auf Celans Dichtung, „Unterbrechung, Suspendierung, Zäsur (...) – der Sprache. (...) Dichtung ist das Zucken, die Synkopierung, der Sprache.“⁶⁶ – Das stimmt dort und nur dort, wo es, wie in Celans Gedichten, darum geht, die Sprache in einem „Gegenwort“ ihres Sinns zu berauben, um die Dichtung, die sich gegen die Shoah wendet und ihrer Opfer zugleich eingedenk ist, des Sinns zu berauben.

Was unter einem solchen „Neigungswinkel der Kreatürlichkeit“ (PC III 197) geschrieben ist, kommt aus der Einsamkeit und Verzweiflung dessen, der sich, wie Celan, als Überlebender über Jahre hinweg an den Grenzen des Todes aufgehalten hat, sowohl im Arbeitslager als auch nachher, als der Dichter, der der Ereignisse gedachte, um sie nicht vergessen zu machen. Celan schreibt also offensichtlich in der Hoffnung, dass seine Gedichte sprechen mögen von *seiner* Sache. Seine Gedichte werden aber, wenn sie auf ein hörendes Ohr treffen, vielleicht auch „*in eines Anderen Sache* zu sprechen“ haben, „– wer weiß, vielleicht in eines *ganz Anderen* Sache.“ (PC III 196). Damit steuert Celans Gedicht auf ein „Geheimnis der Begegnung“ (PC III 198) zu, das in der vorliegenden Arbeit im Zusammenhang mit Derridas „Datumsanalyse“ noch ausführlich besprochen werden wird.

Es scheint mir aber, dass diese Ausführungen Celans zumindest in zwei Hinsichten bedenkenswert sind: dass Celan nämlich einerseits hofft, sein Gedicht spreche, wenn es „gerade auf diese Weise *in eines Anderen Sache*“ spreche, indem es also von seinem persönlichen Datum der Endlösung ausgehe, *auch* „in der Sache“ des „Anderen“, der in Auschwitz seinen Tod gefunden hat. Andererseits und zugleich ist es jedoch auch denkbar, dass sich das Gedicht in erster Linie auf denjenigen „Anderen“ zu bewegt, der als zukünftiger Rezipient der Celanschen Gedichte in Frage kommt, oder der überhaupt einen metaphysischen Charakter hat.⁶⁷

Insbesondere in Verbindung mit dem ersten Satz aus dem „Gespräch im Gebirg“, wo es heißt, „der Jud“ „ging und kam, kam dahergezockelt, ließ sich hören, (...) hörst du mich, du hörst mich, ich bins, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich

⁶⁶ Lacoue-Labarthe (1988), S. 39.

⁶⁷ So wird es in der Forschung u. a. gesehen von Lemke (2000), S. 254 und Parry (1995), S. 34 f. Buhr (1988), S. 208, hält auch eine „Selbstbegegnung“ für möglich. Eine interessante Deutung, die in eine andere Richtung geht, legt Lacoue-Labarthe (1988), S. 53 f. vor, der in starker Anlehnung an Heidegger die „Andersheit des Du“ wendet in ein „Sein des Anderen, das nichts anderes `ist´ und `sein´ kann als das Sein.“ Vgl. hierzu a.a.O., S. 54. Schäfer folgt dieser Deutung Lacoue-Labarthes, kommt aber, a.a.O., S. 144, zu dem Schluss: „Die Selbstbegegnung kann sich als Fremdbegegnung ihrer eigenen Herkunft nicht versichern und weist so in Vergangenheit und Zukunft als die offene `Frage nach ihrem Woher und Wohin´, die auf das `Offene und Leere und Freie´ verweist, ohne sich dieses im Sinne Heideggers erschlossen zu haben.“

und der andere“ (PC III 169) scheint mir die Rede vom Anderen als dem bereits zu Tode Gekommenen jedoch durchaus möglich.⁶⁸

Es wäre dann mit Celan zu erwägen, ob das Gedicht, das „auf diese Weise *in eines Anderen Sache*“ spreche, dahingehend zu deuten sei, dass es in der Sache der Toten spreche. Kann das Gedicht, wenn es so auf die Vergangenheit bezogen ist, dann aber auch zukünftige Leser in seinen Bann ziehen? Kann es diesen in einem „Geheimnis der Begegnung“ gegenwärtig werden? Anja Lemke hat in diesem Zusammenhang sehr richtig herausgestellt, dass die zur Frage stehende „Begegnung“ des Gedichtes mit seinem Leser oder Hörer als „Mit-Teilung“ in dem Sinne zu verstehen ist, wie Jean-Luc Nancy dies in „Le partage des voix“ auseinandergesetzt habe. Lemke führt weiter aus: „Das Gedicht ist eine Gabe von Nichts, es spricht jeden einzelnen auf den eigenen Tod hin an, aber gerade dadurch öffnet es die Bezüge zum Anderen, der so als Anderer begegnen kann.“⁶⁹ In dieser Weise wird das Gedicht dann freilich, wie Parry es sieht, tatsächlich auch zu einer „Flaschenpost“⁷⁰ und das „Geheimnis der Begegnung“ ist deswegen so geheimnisvoll, weil bei einer „Flaschenpost“ in keiner Weise vorgezeichnet ist, wo und wann und unter welchen Umständen sie ankommen wird.⁷¹

Wenn ein Gedicht Celans, eine Flaschenpost Celans aber auf ein „ansprechbares Du“ (PC III 186) treffen sollte, dann berührt dieses „Du“ auch den „Meridian“, welcher verschiedene Erinnerungsorte Celans und diejenigen Menschen miteinander verbindet, die mit ihm auf dem Weg der „Kunst“ den Weg der „Dichtung“ mitverfolgen. So schreibt Celan: „Ich finde das Verbindende und wie das Gedicht zur Begegnung Führende.“ (PC III 202)

„Ich finde etwas – wie die Sprache – Immaterielles, aber Irdisches, Terrestrisches, etwas Kreisförmiges, über die beiden Pole in sich selbst Zurückkehrendes und dabei – heitererweise – sogar die Tropen Durchkreuzendes –: ich finde ... einen Meridian.“ (PC III 202).

Auf diese Weise stellt Celans Poetologie im „Meridian“ aber sicherlich den Weg des Gedichts vom Ort seines Gedenkens zum Ort einer Begegnung hin dar. Diese Begegnung kann dann stattfinden, wenn sich der Rezipient der Gedichte Celans auf die

⁶⁸ Berücksichtigt werden muss hier jedoch sicherlich, dass der andere/Andere im „Gespräch im Gebirg“ mit Minuskel, der im „Meridian“ aber mit Majuskel geschrieben wird.

⁶⁹ Lemke (2000), S. 254.

⁷⁰ Parry (1995), S. 35.

⁷¹ Zu diesem Zusammenhang führt Parry, a.a.O., S. 34 f. im Übrigen aus, dass Celan in seiner Rundfunkrede über Ossip Mandelstam wenige Monate bevor er die Georg-Büchner-Preisrede gehalten hat, über die Gedichte dieses Dichters in ganz ähnlicher Weise gesprochen habe, wie über seine eigenen.

Sprache des Dichters einlässt, welche in ihrem Verstummen, aber ebenso durch ihre „Gegenworte“ ein Gedächtnis der Toten und ein Gedächtnis der von manchen bereits für tot gehaltenen Transzendenz ermöglicht.⁷²

Damit komme ich aber auch schon zu Jacques Derridas Rezeption der Poetologie und Gedichte Celans, welche sich besonders stark auf dieses Gedächtnis einer totgesagten oder vergessenen Transzendenz in Celans Dichtung konzentriert.

⁷² In diesem Zusammenhang scheint es mir erwähnenswert, was Ehrhard Bahr in seinem Aufsatz „Paul Celan und Nelly Sachs: Ein Dialog in Gedichten“ zu bedenken gegeben hat: dass Celan nämlich die Metapher des Meridians aller Wahrscheinlichkeit nach von seiner Dichterin Nelly Sachs übernommen habe, welche, wie Bahr, in Bahr (1987), S. 184, schreibt, „in ihrer Dichtung seit dem Gedichtband `Und niemand weiß weiter` von 1957 nachweisbar“ sei. Bahr weist im Weiteren, a.a.O., S. 184, auch auf einen Brief der Dichterin von 1959 an Celan hin, in dem es heißt: „Lieber Paul Celan, wir wollen uns weiter einander die Wahrheit hinüberreichen. Zwischen Paris und Stockholm läuft der Meridian des Schmerzes und des Trostes.“ – Ein Jahr später erscheint die Meridian-Metapher dann in Celans Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises und verleiht dieser sogar den Titel. Noch fünf Monate bevor Celan diese Rede vorträgt, traf Celan, wie Bahr berichtet, Nelly Sachs in Zürich, bei welcher Begegnung die Dichterin „noch als die Stärkere und Gebende“, a.a.O., S. 185, erschien und Celan, der sich schon damals verfolgt fühlte durch den neu erstarkenden Antisemitismus in Deutschland, Mut machte und Kraft gab (das Gedicht „Zürich, Zum Storchen“ ist diese Begegnung gewidmet).

3. Ausgangspunkt der Reflexion: Das „Datum“ zwischen Aneignung und Enteignung

Sein Unterfangen, die metaphysischen Implikationen und Dimensionen von Celans Poetologie auf dem Weg einer Sprachkritik herauszuarbeiten, beginnt Derrida, indem er sich dem „Datum“ zuwendet, welches Celan im „Meridian“ als den Bezugspunkt aller seiner Gedichte genannt hat, von dem sich seine Gedichte also herschreiben und auf das sich dieselben zu bewegen.

Es interessiert Derrida das „Datum“ allerdings wohl weder, weil er daran eine Reflexion über das Allgemeine und das Besondere bei Hegel anschließen will, wie Henk Oosterling zu bedenken gegeben hat,⁷³ noch, weil dieses in Form eines „Losungswortes“ zum Grenzwort zwischen Philosophie und Literatur würde, wie Kimmerle angenommen hat.⁷⁴

Es interessiert ihn vermutlich deswegen, weil sich ihm durch Celans Überlegungen zum Stellen-Wert des „Datums“ für seine Dichtung eine Problemstellung erschließt, die den Philosophen direkt ins Zentrum einer von ihm schon seit Jahren betriebenen Metaphysikkritik bringt. Diese spielt aber für Derrida auch in Bezug auf die metaphysischen Dimensionen von Celans Dichtung eine große Rolle.⁷⁵

⁷³ Oosterling (2001), S. 113 f.

⁷⁴ Kimmerle (1998), S.228 macht auf etwas undifferenzierte Weise gleich aus dem Titel der Celanschrift „Schibboleth“ eine pars pro toto-Bezeichnung für all die Schriften über Kunst, Schriftsteller und Literatur, die aus Derridas Feder stammen, um anzuzeigen, dass die Überschreitung der Grenzen der Philosophie für den Philosophen Programm sind. So heißt es a.a.O.: „...it must be emphasized, that in recent books Derrida no longer operates in a deconstructive manner. (...) He has turned to art...“ – Wenig aufschlussreich ist es auch, wenn Marc Goldschmidt in seinen kurzen Ausführungen zum „Schibboleth“ bemerkt, dass das Datum Zeugnis ablege für einen Zeugen, vgl. hierzu Goldschmidt (2003), S. 122. Dies lässt sich auch genauso oder einleuchtender bei Derrida lesen und bedeutet wenig Erkenntnisgewinn.

⁷⁵ Anders deuten Jean Greisch und Ulrich Wergin Derridas Frage nach Celans „Datum“; sie fragen, ob und inwieweit sich für Derrida eine „Kalenderzeit“ aus dem „Datum“ von Celans Dichtung herauslesen lässt. So weisen Jean Greisch (1993), S. 268 ff. und Ulrich Wergin (2003), S. 70 ähnlich wie Bennholdt-Thomsen darauf hin, dass Celan ganz bewusst die persönlich erlebte Zeit (des Holocaust) oder das, was Heidegger die „Kalenderzeit“ nannte, in seinen Gedichten mitsprechen lässt; dies muss aber auch *erkannt* werden, es muss soweit kommen, dass der Leser dann wie Thomas Böning in „Dichtung als Wieder-Aufrollen des Überlieferten“ finden kann, das Gedicht Celans sei ein „Erinnerungsgedicht“, vgl. Böning (1991), S. 98.). Meines Erachtens steht für Derrida hier aber vielmehr zur Diskussion, ob sich Celans Denken und Dichten, wenn er sich gleichzeitig darüber beunruhigt, was sein Leser *verstehen* und was *nicht verstehen* soll, nicht einer Geste schuldig macht, die wie Husserls Phänomenologie den Prozess der Bedeutungserschließung von der Intention eines „ego“ abhängig machen will, welche Intention der Dichter im Falle seiner Leser aber überdies am liebsten „steuern“ wollte. Wäre dies der Fall, dann würde nach Celans Willen in letzter Konsequenz nicht nur, wie Françoise Dastur schreibt, die Ontologie in Egologie übergehen, vgl. Dastur (1995), S. 43, und das Bewusstsein das Sein bestimmen, sondern zudem würde die Sprache ein durch das Denken vollkommen beherrschbares Instrument werden. Letzteres ist aber eine Vorstellung, die, so wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch deutlich werden, nicht Derridas Meinung entspricht, denn nach Derridas Ansicht findet der Mensch seinen Ort in der Sprache, kann diese aber nur bedingt beherrschen.

Zur Diskussion steht also m. E. in Derridas Auseinandersetzung mit Celans „Datum“ die Metaphysik, aber nicht nur in dem Sinne, wie Marc Goldschmit festgestellt hat, dass bei Derrida ein „devenir théologique de tout discours“ zu bemerken sei.⁷⁶ Wie ist dies also gemeint?

Celan hat in seiner Poetologie im „Meridian“ in Bezug auf das poetologische Konzept des „Datums“ folgende Überlegung angestellt:

„Aber schreiben wir uns nicht alle von solchen Daten her? Und welchen Daten schreiben wir uns zu?

Aber das Gedicht spricht ja! Es bleibt seiner Daten eingedenk, aber – es spricht. Gewiss, es spricht immer nur in seiner eigenen, allereigensten Sache.

Aber ich denke – und dieser Gedanke kann Sie jetzt kaum überraschen –, ich denke, dass es von jeher zu den Hoffnungen des Gedichtes gehört, gerade auf diese Weise auch in *fremder* – nein, dieses Wort kann ich jetzt nicht mehr gebrauchen –, gerade auf diese Weise *in eines Anderen Sache* zu sprechen – wer weiß, vielleicht in eines *ganz Anderen* Sache.“ (PC III 196).

Derrida teilt den zitierten Passus nach der Anzahl der Einwände (sie alle heben mit einem „aber“ an) in drei Abschnitte und arbeitet zu jedem Einwand eine Fragestellung aus. Die den drei Einwänden Celans entsprechenden drei Fragestellungen Derridas umreißen zusammen die Problematik, die das poetologische Konzept des Datums, so wie Celan es im „Meridian“ vorstellt, nach Derridas Ansicht aufwirft. M. E. stellt sich diese Problematik als eine metaphysische dar und zwar folgendermaßen:

Der Mensch versucht im Verlauf seines Daseins, sich die Erde verstehend zu erschließen und sich in diesem Verstehensvollzug ein Bild darüber zu machen, wo etwa der „Sinn des Seins“ liegen könnte.⁷⁷ Heidegger hat, wie bereits weiter oben erörtert, im „Kunstwerkaufsatz“ außerdem die Vorstellung entwickelt, dass die Rezeption eines Kunstwerks eine einmalige Vollzugsform dieses Welt erschließenden Verstehens darstelle. Das poetologische Programm des „Datums“ folgt diesem Konzept insoweit,

⁷⁶ Goldschmit (2003), S. 140 ff.

⁷⁷ So liest es sich jedenfalls in der Daseinsanalytik von „Sein und Zeit“, die ausgeht vom „Dasein“ als dem auf Erschließung von Welt angelegten menschlichen Wesens und das Verstehen und Erschließen von Sinn zum Existential des menschlichen Daseins erklärt, vgl. Heidegger (¹⁸2001), S. 142-160, §§ 31-32.

als das Gedicht – die Kunstform par excellence für Heidegger –,⁷⁸ dieses „Datum“ in sich trägt und damit auch für Celan zum Ausdrucksmittel par excellence geworden ist. Durch dieses „Datum“ soll sich der Mensch aber nach Celans Vorstellung nicht den „Sinn des Seins“ erschließen, sondern „mitseind“ mit ihm sollen Celans Leser *sein* „Datum“ und damit das Anliegen seines Schreibens „mit“-verstehen. So wirbt der Dichter auf dem Weg der Konstitution eines Wirgefühls („Aber schreiben wir uns nicht...“) um ein nach Derridas Vorstellung unmöglich erreichbares Verständnis für sein „Datum“.⁷⁹ Zugleich erklärt der Dichter aber auch, dass *dasjenige*, was aus seinen Gedichten herauslesbar wäre, schon nicht mehr *seine* Daten sein könnten, sondern gewissermaßen „dichterische“ Daten sein würden.⁸⁰ Und diese lassen sich nicht mehr

⁷⁸ Vgl. Heidegger (2001 K), S. 73: „*Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als ein solches im Wesen Dichtung.“ Dies liegt, wie Ó Murchadha in Murchadha (1999), S. 175-179, auseinandersetzt, daran, dass der Dichter in ausgezeichneter Weise den „Ursprung“ des Kunstwerks, also die „Kunst“ „hört“ und diesem „antwortet“.

⁷⁹ Die rhetorische Figur der „*captatio benevolentiae*“ in der Form der rhetorischen Frage wirkt prima facie so unabweisbar, dass der ganze Passus der Forschung bis zu Derridas Schibboleth-Schrift hin und auch noch nach ihm unzweifelhaft erschien. Derrida durchschaut aber die Rhetorik dieser Geste und schreibt: Der erste Einwand Celans „wirft die gleichen Fragen nach den Spuren des Anderen *als ein Ich* wieder auf: Wie aber solch anderes, unersetzbares und einmaliges Datum, das Datum des Anderen, das Datum für den Anderen, wie so ein Datum entziffern, übertragen, übersetzen? Wie könnte ich es mir aneignen? besser gesagt: Wie kann ich mich von ihm herschreiben? Und wie soll sein Gedächtnis noch eine Zukunft haben?“ (JD S 20). – Zwar könnte Derrida gewiss, wie jeder andere Leser Celans, der wie Anja Köpper mit dem Herzen liest, konzedieren, dass es von vornherein ein Verständnis zwischen Menschen gibt, die sich von ihren persönlichen Daten herschreiben, und als Freund Celans wird er das sicherlich auch getan haben. Eine nüchterne Analyse der rhetorischen Frage lässt Derrida aber offenbar nicht über den Unterschied des Daseins hinwegkommen, der sich zwischen Celan, ihm und jedem anderen Leser der Gedichte notwendig einstellen muss. Wenn daher der Dichter seine Leser- und Hörerschaft im „Meridian“ darauf anspricht, dass sie alle als Menschen Daten besäßen, die ihnen ähnlich wichtig wären wie ihm sein „20. Jänner“, ergibt sich daraus für Derrida keineswegs, dass jemand im einzelnen wüsste, welches *Ereignis* und welche *Gedanken* und *Gefühle*, die mit einem solchen Erlebnis in Verbindung stehen, durch ein bestimmtes „Datum“ eines bestimmten Menschen bezeichnet würden. Auf diese Weise bleibt Derrida aber verschlossen, was Celans „Datum“ für ihn als Rezipienten bedeuten muss. Das gemeinschaftsbildende Element der Frage Celans hat Derrida dadurch aber freilich eliminiert. Tatsache ist für Derrida also, dass es ein Verständnis der Daten Celans und Celans selbst in seinen Gedichten aufgrund der zweifelsfreien Erfahrung, dass jeder von uns seine eigenen „Daten“ hat, *nicht* geben kann.

⁸⁰ Dies beruht, wie Derrida feststellt, auf der Tatsache, dass Gedichte in Sprache verfasst sind und diese ihrem Wesen nach auf Kommunikation und das Erschließen von Welt angelegt ist, ähnlich wie Heidegger es auch in seiner „Germanien“-Vorlesung festgehalten hat, vgl. Heidegger (1999), S. 62: „In der Sprache geschieht die Offenbarung des Seienden, nicht erst ein nachdrücklicher Ausdruck des Enthüllten, sondern die ursprüngliche Enthüllung selbst...“ Deswegen erklärt Derrida: „Das Datum liefert dem Gedicht nur den Anlass zu sprechen, aber sprechen muss das Gedicht selbst!“ (JD S 22) Und dass die Sprache spricht, auch die Sprache der Gedichte Celans, bedeutet für Derrida dann auch: „Wenn das Gedicht dem Datum verpflichtet ist, wenn es seinem Datum wie seiner Sache (*chose*), seiner Angelegenheit (...), seinem Geheimnis verpflichtet ist, spricht es nur, indem es sich sozusagen freikaufte von einem solchen Datum – somit von einem Datum, das ja auch ein Geschenk war – um sich von ihm lösen zu können, ohne es zu verleugnen; vor allem aber, um es nicht verraten zu müssen. Es spricht sich von ihm frei, damit es erklinge und seinen Ruf hinaussende über das Einzigartige, das sonst unentzifferbar und stumm in sein Datum eingeschlossen zu bleiben droht: das Unwiederholbare.“ (JD S 23). Damit ist für den zu entfaltenden Zusammenhang von Aneignung und Enteignung im Kontext der Poetologie Celans von Derridas Seite dann aber m. E. soviel gewonnen: Im Grunde genommen besorgt die Sprache, ganz so wie Bruno Paradis es verständlich gemacht hat, vgl. Paradis (1994), S. 350, ihr Geschäft, nämlich dasjenige der Vermittlung, schon selbst, sie verschleiert und entschleiert, verhilft zur Befremdung und zu Wiedererkennen und dies ganz ohne unser Zutun. Celan kann und muss sich so, wenn ich Derrida recht verstehe, mithin als Künstler Gedanken darüber machen, welche Gestalt er seinen Gedichten geben will

auf Celans Aussageintention zurückführen.⁸¹ Vielmehr wirken sie nur noch als „Symbole“, die keine Wahrheit im Sinne einer Adäquatheit des Verständnisses gegenüber den Tatsachen der Geschichte vermitteln.

und wofür sie zeugen sollen. Aber *was* „ankommt“ und *wie*, das liegt nicht mehr in seinem Machtbereich, sondern in dem der Sprache, die er gewählt hat oder noch vielmehr in dem, was diese Sprache dem Anderen, an den sie sich richtet, preiszugeben vermag.

So gesehen kann das von Celan ersehnte „Geheimnis der Begegnung“ des Gedichtes mit einem Leser nach der Deutung von Derrida nur „als zufälliges Ereignis (l'aléa), als Glücksfall (la chance), als Schicksal (le hasard)“ oder als „eine Fügung (conjoncture) von Umständen“ (JD S 24-25) vonstatten gehen, aber dies lässt sich offensichtlich nicht planen und auch nicht vom Schriftsteller bestimmen, nicht einmal nahe legen. Will man diesen Zufall oder Glücksfall bezwingen, begibt man sich Derridas Auffassung zufolge anscheinend in den utopischen Raum, in das „Licht der U-topie“ (PC III 199 u. 202), in dem, wie Peter Mayer erklärt, mit Mallarmé versucht wird, „mit einem Würfel eine Sieben zu erhalten“, Mayer (1973), S. 54, was gegen Ende von Mallarmés „Coup de dés“ nicht gelingt, aber auch für Celan als Bild der Erlösung oder „Licht der U-topie“ vergegenwärtigt wird: „Rien (...) N'Aura Eu Lieu (...) Que Le Lieu (...) Excepté (...) Peut-Être (...) Une Constellation“, Mallarmé (1992), S. 242-245, von der es heißt, dass sie die Summe der allumfassende Zahl („un compte totale en formation“), also wohl, wie Mayer schließt, die Sieben, zeigt. Vgl. Mayer (1973), S. 54 f. (Während Mayer Mallarmés « Coup de dés » in Verbindung mit Celans U-topie-Gedanken im « Meridian » bringt, zitiert er doch nicht die naheliegende Stelle, in der es im Zusammenhang der Überlegung, von wo aus die Kunst in Frage gestellt wird, heißt: „...sollen wir, um es ganz konkret auszudrücken, vor allem – sagen wir – Mallarmé konsequent zu Ende denken?“ (PC III 193). Mayer weist dagegen auf zwei Würfelbilder im Gedichtband der „Atemwende“ hin, vgl. Mayer (1973), S. 55.) Die *Möglichkeit*, dass sich jemand Celans Gedichte in der Weise aneignet, wie er es sich erhofft, besteht daher, so darf man m. E. mit Derrida und Mayer wohl schließen, immer, doch die Sprache hat ihr eigenes Gesetz und wird das Befremdungsmoment gegenüber dem Aneignungsmoment beim Rezipienten wohl überwiegen lassen und damit das „Geheimnis der Begegnung“ eher im Ausnahmefall geschehen lassen.

⁸¹ In diesem Zusammenhang konzidiert Derrida, dass die Begegnung zwischen dem, der in seiner „eigenen, allereigensten Sache“ spricht und dem anderen, auf den das Gedicht zuhält, *trotz* der oben genannten Schwierigkeiten durchaus denkbar wäre. *Aber* – und damit bringt Derrida den entscheidenden Einwand, der m. E. auch seiner weiteren Lektüre des „Datums“ bei Celan eine charakteristische Wende geben muss – Derrida überlegt, dass die Begegnung „en l'expropriant“ (JD Sf 24), im Zuge einer Veräußerung der allereigensten Sache geschehe. (Da der deutschen Übersetzung hier das Prädikat im Nebensatz nur unvollkommen wiedergibt, wird die zur Diskussion stehende Bezüglichkeit verwischt und ich verweise daher zur nachvollziehenden Lektüre auf den Originaltext, Derrida (1986 Sf.), S. 24.) Das bedeutet, dass zufällig oder schicksalhaft das Datum, welches das individuelle und prägende Erlebnis Celans bezeichnet, auch für seinen Rezipienten bedeutsam sein kann. So schreibt Derrida: „Mehrere einzelne Ereignisse können sich verbinden, sich verbünden, sich in einem Datum konzentrieren, das folglich dasselbe bleibt und ein anderes wird...“ (JD S 26). Und: „Im einmaligen Ring seiner Konstellationen gedenkt 'ein und dasselbe' Datum der unterschiedlichsten Ereignisse, wobei eins dem anderen plötzlich ganz nahe rückt, obwohl man weiß, dass sie einander unendlich fremd sind und es auch bleiben sollen. Das nennt man eben die Begegnung, die Begegnung mit dem Anderen, „das Geheimnis der Begegnung.“ (JD S 27). Eine Annäherung von Dichter und Leser scheint Derrida also offensichtlich nur über die Äußerlichkeit des Gedichtes, über *das* im Grunde genommen, was *nicht* zur Verhandlung steht, möglich, nämlich über das „Datum“, nicht aber das Ereignis, welches durch dasselbe bezeichnet wird. In dieser Weise führt Derrida Celans Poetologie m. E. ein Stück weit ad absurdum, wenn er feststellt, dass Celan an seinem eigenen „Datum“ den 20. Jänner des Büchnerschen Lenz entdeckt habe, vgl. Derrida (1986 S), S. 27. Denn der Dichter hat nach Derridas Meinung ein „Datum“ entdeckt, nicht aber dasjenige Ereignis, wofür dieses Datum steht. Derrida deckt also auf, dass die Verständigung des Dichters mit seinem Rezipienten, sofern diese über eine Sprache der Enteignung abläuft und diesen befremden soll, notwendig dort scheitern muss, wo darauf gehofft wird, dass *dennoch* genau das verstanden werde, was das Anliegen des Dichters ist, was den Anlass seines Dichtens ausmacht. Zwar kann Sprache, auch die hermetische und befremdende Sprache etwas vermitteln, aber sie vermittelt als „befremdliche“ weniger das Anliegen des Dichters, als dass sie eine Aneignung ihrer selbst im Sinne eines Hereinlesens sachfremder Zusammenhänge gestattet, das Hereinlesen anderer Zusammenhänge. In diesem Sinn ist das Gedicht mittels seiner sprachlichen Verfasstheit nach Derridas Auffassung aber einfach ein Geschenk, das sich dem Machtbereich seines Schöpfers entwindet.

Auf diese Weise wohnt dem poetologischen Konzept des „Datums“ nach Derridas Verständnis dann freilich ein „Streit“ zwischen Aneignung und Enteignung inne, der in letzter Konsequenz dem „Streit“ zwischen „Erde und Welt“, in dem, Heideggers Kunstwerkaufsatz zufolge die „Wahrheit“ „geschieht“, nicht unähnlich ist, nur, dass diese „Wahrheit“ niemals den Sinn des Holocaust vermitteln wird.

In der Folge ergeben sich für Derrida aus dieser Problemkonstellation offensichtlich drei Fragestellungen:

1. stellt sich, in Derridas (Heidegger entlehnter) Terminologie die Frage der „Zueignung“⁸² (JD S 37). Das meint: Wie kann ich mir den Gegenstand meines Denkens aneignen? Unter welchen Umständen kann Celans Dichtung von mir wahrgenommen werden? In dieser Fragestellung mitgedacht wird von Derrida *einerseits* eine Überwindung der erkenntnistheoretischen Position, die annimmt, dass es ideale, vorsprachliche oder intuitive Erkenntnisse und Einsichten des Menschen gebe, wie dies von der Psychoanalyse Freuds und von Husserl in seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ angenommen wird. *Andererseits* geht es um die Frage, wie und unter welchen Umständen sich der Gegenstand der Erkenntnis in der Sprache repräsentieren lässt, wenn die Sprache konstitutiv ist für die Erkenntnis eines Gegenstandes, diesen aber in seiner Unmittelbarkeit nicht mehr zeigen kann.

Derridas Ausführungen zu dieser Frage bedeuten eine Problematisierung unseres Weltzuganges mittels einer bestimmten Auffassung der Sprache. Sie kommen gemäß seiner Maxime, dass sich dort, wo der Dichtung nachgedacht würde, ein streng formaler Diskurs verbiete,⁸³ ohne jeden Rückgriff auf die Terminologie eines der genannten Philosophen und ohne deren Nennung aus. Dagegen bringt Derrida aber auf unaufdringliche Weise (auf dem Weg eines ähnlichen Sprachgebrauchs) gleichzeitig einige frühere Reflexionen über Husserl in „La voix et le phénomène“, „L’origine de la géométrie de Husserl“, „Génèse et structure’ et la phénoménologie“ und Heidegger in Erinnerung.

⁸² Der Begriff ist missverständlich, wenn man ihn nicht mit dem Terminus Heideggers in Verbindung bringt, der eine „Aneignung“ der Dinge dieser Welt an unser Denken zu verstehen gibt, ohne dass doch dieser Prozess der Aneignung in der traditionellen Weise ontologischen Denkens geschieht, vgl. Heidegger (192001), S. 169.

⁸³ Vgl. Derrida (1986), S. 15: „Man würde Celan nicht mehr lesen, wenn man sich auf einen Versuch der Zerlegung des Diskurses in einen theoretischen, hermeneutischen, ja sogar poetologischen des Phänomens ‘Datum’ einerseits und eine dichterische Anwendung der Datierung andererseits einlassen wollte. Das Beispiel des Meridian warnt uns vor solcher Verknüpfung.“

Die Frage nach der „Zueignung“ des Datums betrifft damit aufs Ganze gesehen Derridas Ausführungen zufolge die Frage nach dem „Wie“ der Erkenntnis.

2. stellt sich die Frage nach der Kommunizierbarkeit des „Datums“, – Derrida nennt es die Frage nach dem „Vermerk von Ort und Zeit im Schnittpunkt des Hier und Jetzt“ (JD S 37): Bezeichnen Daten, Orte und Eigennamen⁸⁴ nicht in besonders markanter Weise einen „Nullpunkt“ der Bedeutung von Sprache, also die vollkommene Unbestimmtheit des sprachlichen Zeichens und des sprachlichen Bedeutens, dessen Indifferenz im Grunde nur durch die Tatsachen selbst eingeholt werden könnte?⁸⁵

Mit dieser Problematik befindet sich Derrida freilich im Zentrum einer sprachwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Diskussion, die, während sie den pragmatischen Charakter von Sprache in Sprechakten auseinandersetzt, noch gar nicht danach fragt, inwieweit der Aspekt der „Handlung“, welcher der Sprachhandlung zugehörig ist, die Sprache selbst verändert. Auf eine solche Veränderlichkeit der Sprache macht Derrida aber meiner Auffassung zufolge im Weiteren aufmerksam. So zeigt er, dass Sprechakte oder „performative utterances“ die Sprache ihrem Wahrheitsgehalt nach erschüttern, wovon die Schrift in Derridas Augen „immer schon“ zeugt⁸⁶ und wodurch auch jeder philosophische Diskurs auf seiner Bedeutungsebene betroffen ist.

Dies macht freilich notwendig, dass auch danach gefragt wird, wer dann bestimmt, was durch bestimmte Zeichen ausgedrückt werden soll. Wer kann dafür verantwortlich schreiben und wer „unterzeichnen“, was geschrieben worden ist oder was er selbst geschrieben hat? Wird durch die Sprechakttheorie J. L. Austins das gebrochene

⁸⁴ Wenn in dieser Arbeit die Rede von „Eigennamen“ sein soll, so beziehe ich mich damit *nicht* auf den Begriff des „Eigennamens, wie er bei Gottlob Frege in seiner Untersuchung „Über Sinn und Bedeutung“ geprägt wurde, vgl. Frege (1994), S. 40 ff., sondern, ebenso wie Derrida, auf den Begriff, wie er bei John R. Searle erscheint. Nach John R. Searle sind Eigennamen Kennzeichnungen, auf die (anders als Frege es sieht) keine Definition zutrifft, weil sie keinen Sinn ergeben. Zwar vermittelt der Satz „a = b“ oder „Tullius = Cicero“ Informationen, doch vermittelt er nicht etwa einen Sinn der Wörter, die er ausdrückt, sondern der Dinge, die dadurch bezeichnet werden. So kommt Searle in Searle (1994), S. 121 zu dem Ergebnis, „dass man einen Eigennamen verwendet, um einen bestimmten Gegenstand zu bezeichnen, ohne ihn zu beschreiben, dass der Eigenname also einen Bezugsgegenstand hat, aber keinen Sinn“

⁸⁵ Anders gesagt: Gewinnen „Daten“ als solche Zeichen, die für den einen „nichts“, für den anderen aber „viel“ bedeuten können, auf einer hermeneutischen Ebene den Charakter des Performativen und unterwandern sie damit die traditionelle Vorstellung von der Sprache als einem Medium, dessen Bedeutungsebene feststeht? Bestätigen sie also ein Sprachkonzept, das sich dieser angeblich feststehenden Bedeutung begeben hat?

⁸⁶ So erklärt Jürgen Habermas, in Habermas (1993), S. 193 f., Derridas „Wissenschaft von der Schrift“, die „Grammatologie“ zu dem Versuch, alle „metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit“, die durch den gesprochenen „logos“ authentisch und überzeugend wirkten, in Frage zu stellen und so den Weg für ein neues metaphysisches Fragen zu öffnen.

Verhältnis, das der Mensch zu seiner Welt und zu seiner Wirklichkeit hat, noch ein weiteres Mal überboten? Die Frage nach der Kommunizierbarkeit des „Datums“ wirft für Derrida konkrete hermeneutische Probleme auf.⁸⁷ Mit der Frage nach der Kommunizierbarkeit von Daten (und Eigennamen etc.) stellt sich für Derrida also die Frage nach dem „Was“ der Erkenntnis, das „Datum“ Celans betreffend. Dieses „Was“ wird aber Derridas dekonstruktiver Deutungspraxis gemäß zugleich immer auch mit seiner Darstellungsweise konfrontiert, indem Derrida bewusst macht, wie dieses „Was“ des Bedeutens dargestellt wird.

3. stellt sich für Derrida die Frage nach dem, was er die „Signatur“ nennt (JD S 37): Das lässt sich vermutlich folgendermaßen verstehen: Inwieweit kann der Schrift die Fähigkeit zugetraut werden, Wahrheit auszudrücken bzw. darzustellen? Kann sie etwas von der Wirklichkeit, beispielsweise von Celans Wirklichkeit, über dessen Tod hinaus in seine Gedichte retten? Und kann durch Schrift oder Sprache *die* Wahrheit der Wirklichkeit dargestellt werden, die *Celan* in seinen Gedichten festhalten wollte? Konkret gefragt: Können Celans Gedichte die Wirklichkeit „wahr“ darstellen und wird es Derrida möglich gewesen sein, aus Celans Gedichten Celans Wahrheit herauszulesen?

Dies sind die drei Fragen, denen sich Derrida zuwendet, bevor er sich einen genuinen Weg erschließt, auf dem er dem „Datum“ im „Geheimnis der Begegnung“ wirklich näher zu kommen und dieses sogar ein Stück weit zu lösen vermag.

Bereits ein erster Blick auf die in dieser Weise „konzentriert“ vorgestellten Fragestellungen Derridas in Bezug auf Celans Poetik macht deutlich, dass Derridas Kritik derselben sich aus unterschiedlichsten Quellen speist. Es wird im Folgenden daher darum gehen, die drei Wege, auf denen Derrida Celans „Datum“ nachdenkt, so einfach wie möglich darzustellen. Es kann sein, dass dabei andere, ebenfalls vorhandene Zusammenhänge gleichsam „unter den Tisch gekehrt werden“, aber die generelle Linie

⁸⁷ In diesem Zusammenhang werden denn auch Derridas Ausführungen zum „Schibboleth“ und parallel seine Überlegungen zur Beschneidung relevant. Eine Frage, die sich nämlich auch in Bezug auf den Zeichencharakter von Worten stellt, ist, welche Bedeutung dem Bedeutungsträger oder Signifikanten als Lautkörper zukommt; beim „Schibboleth“ wird eine Äußerlichkeit ins Zentrum des Bedeutens versetzt und entscheiden darüber, ob verstanden wird, was gesagt werden sollte. Eine Äußerlichkeit setzt hier die Trennungslinie zwischen Verstehen und Nichtverstehen. Man kommt so nicht nur wiederum an den Punkt, wo sich die Frage nach dem „Verstehen von“ neu stellt, sondern man kommt so auch an den Punkt, an dem das Projekt der Suspension von Sinn fragwürdig wird, insofern es selbst, genauso wie das Denken, das sich allein auf das Verstehen des Selben und Eigenen verlegt, *ausschließt* vom Verstehen des anderen und im Falle des „Schibboleth“ sogar auf *tödliche* Weise ausschließt.

von Derridas Kritik und deren Zielpunkt darzustellen, gilt mir an dieser Stelle, an der sonst noch wenig oder gar nichts in dieser Beziehung erreicht worden ist, als das vorrangige Interesse.

Ich komme damit zur ersten Fragestellung Derridas, derjenigen nach der „Zueignung“ des Datums, wie sich Derrida ausgedrückt hat.

4. Zur Frage der „Zueignung“: Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Möglichkeit der Aneignung von Erkenntnis aus der Sicht Derridas

Das Problem, das von Celan in seiner Poetologie aufgeworfen wurde, als er in Erwägung gezogen hat, das „Datum“ solle „gerade auf diese Weise (indem es nämlich von seiner allereigensten Sache spreche, d. V.) in eines Anderen Sache“ (PC III 196) sprechen, lässt sich, wie es scheint, nach Derridas Meinung, nicht in der Weise lösen, dass man im Rahmen einer systematischen und analytischen Untersuchung danach fragt, was genau ein „Datum“ denn eigentlich sei und was es insbesondere bei Celan zu bedeuten habe.

Die Fragestellung „Was ist ein Datum? Hat man das Recht, eine solche Frage zu stellen und obendrein in dieser Form?“ (JD S 33), verbietet sich für den Philosophen offenbar von selbst. So stellt er fest: „Die Form der Frage `Was ist...?` ist nicht ohne Ursprung. Sie hat ihren Ursprung und ihre Sprache.“ (JD S 33). Mit dieser elliptischen Bemerkung will Derrida wohl andeuten, dass die griechisch-abendländische Philosophie traditioneller Weise ihre Überlegungen über Wesen und Ursprung der Dinge mit der Frage „Was ist...?“ einleite. Diese Frage kann die Philosophie aber, Derridas Vorstellung zufolge, nicht befriedigend beantworten, weil sich nach Derridas Meinung das Bewusstsein des Menschen die Gegenstände immer so zurichtet, wie es sie verstehen *kann*, nicht aber, wie die Dinge wirklich sind.⁸⁸

Wie ist dies zu verstehen? Dieser Gedanke Derridas lässt sich der Derrida- Einführung Marc Goldschmits zufolge am Besten anhand von Derridas Reflexionen zu „Freud und der Schauplatz der Schrift“ nachvollziehen.⁸⁹ In diesen hat Derrida nämlich unter anderem auseinandergesetzt hat, wo das Problem der Aneignung von Erkenntnis anfängt. Das Erkenntnisproblem des Menschen findet dort seinen Ursprung, wo sich der Mensch darum bemüht, ein Bewusstsein von sich selbst zu erlangen, durch welches ihm seine Bewusstseinsinhalte *unmittelbar* präsent und transparent würden.

⁸⁸ Anders stellt Timothy Clark in Clark (1992), S. 155 in den Raum, man könne nach Derridas Ansicht nach einem „Datum“ nicht in der klassischen Weise fragen, weil ein Datum nichts wäre, was dem Betrachter wirklich präsent wäre. Das ist freilich richtig, aber ich denke, dass es Derrida hier in erster Linie zunächst einmal darum geht, seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt klarzumachen. Und das heißt für ihn, sich vor allem von der Denktradition des Abendlandes abzuheben, die er Zeit seines Lebens immer wieder in Frage gestellt hat.

⁸⁹ Goldschmit (2003), S. 218 f. Vgl. hierzu auch Letzkus (2002), S. 370 ff. und Janos Békésis Überlegungen zur Metaphysikkritik Derridas in seinem Buch „Denken´ der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida“ in Békési (1995).

Dabei wird Derrida jedoch die Fähigkeit des Bewusstseins, sich selbst gegenwärtig zu werden, anscheinend nicht in der Weise problematisch, wie sie Manfred Frank zum Problem wird, nämlich dass die Frage nach einem „Wissen von sich selber“ in einen infiniten Regress hineinführe, demzufolge das Wissen, dass eine Person mit sich selbst identisch ist, voraussetze, dass diese Person schon in einem Akt des Wissens ein Wissen davon habe, wer sie eigentlich sei.⁹⁰ Derrida geht vielmehr, wie Frank in seinen Vorlesungen über die Frage „Was ist Neostrukturalismus?“ feststellt, das Problem des Selbstbewusstseins „von der Seite der sogenannten ‚Bewusstseinserebnisse‘ oder ‚Bewusstseinszustände‘ aus an“.⁹¹ Und was diese betrifft, meint Derrida, dass das Bewusstsein des Menschen immer nur auf erinnerbare „Spuren“ eines Unbewussten zurückgreife, das dem Bewusstsein als Ganzem aber nie präsent würde. So schreibt er:

„Der Text (des Unbewussten und damit auch des Bewussten, d. V.) lässt sich nicht in der ursprünglichen oder in einer modifizierten Form von Präsenz denken. Der unbewusste Text ist schon aus reinen Spuren und Differenzen gewoben, in denen Sinn und Kraft sich vereinigen; ein nirgendwo präsenter Text, der aus Archiven gebildet ist, die *immer schon* Umschriften sind.“⁹² Das bedeutet für Derrida aber, dass sich das Bewusstsein als Selbstbewusstsein auf keine Ursprünglichkeit seiner selbst zurückziehen kann und damit sich selbst nicht „unmittelbar“ gegenwärtig sein kann. Sogar das Selbstverhältnis des Menschen „fängt mit der Reproduktion an“⁹³ und ist also „nachträglich“.

In eine ähnliche Richtung geht nach Leonard Lawlors Auffassung Derridas Kritik an Husserl in seiner Abhandlung „Die Stimme und das Phänomen“.⁹⁴ Hier zeigt Derrida auf, wie die Sprache, die nach Husserls Vorstellung der vorsprachlichen reinen Idee des Menschen von seinem Selbstbewusstseins einen Ausdruck verleihen soll, sowohl ihrer Bedeutung als auch ihrem Bedeutungskörper nach, dieses nicht repräsentieren, geschweige denn präsentieren könne. Denn *einerseits* kann die Sprache dem Menschen alle erdenklichen Dinge vor Augen stellen, auch ohne dass diese vorhanden sind, so dass im Extremfall ein Satz wie „Je suis vivant“⁹⁵ immer von dem Wissen begleitet sein kann, dass diese Aussage von jemandem stammt, der möglicherweise schon tot ist und

⁹⁰ Vgl. Frank (1991), S. 24.

⁹¹ A.a.O., S. 289.

⁹² Derrida (1976), S. 323. Vgl. hierzu auch Goldschmit (2003), S. 218-224.

⁹³ A.a.O., S. 323.

⁹⁴ Vgl. hierzu Lawlor (2002), S. 231 ff.

⁹⁵ Derrida (1998), S. 108.

nur einmal gesagt hat, dass er lebe.⁹⁶ Daraus folgt, wie es auch Ulrich Wergin im Zusammenhang seiner „Schibboleth“-Exegese ähnlich gesehen hat,⁹⁷ dass, radikal betrachtet, die Bedeutung dessen, was eine Person gesagt hat, auch von der Intention des Sprechers und deren Bewusstsein unabhängig sein müsste, also auch andere Bedeutungen annehmen könnte.⁹⁸ Diese Tatsache verweist den Sprecher Husserls, der nach Derridas Vorstellung durch die Sprache sein Selbstbewusstsein artikulieren wollte, darauf, dass nur der „Augenblick“ seines Sprechens, ihm seine Selbstbewusstheit wirklich vergegenwärtigen könne.⁹⁹ Dieser „Augenblick“ des Sprechens besitzt aber als ein akustisches Phänomen über den Prozess des Sprechens hinaus keine Dauer und ist also selbst vergänglich.¹⁰⁰ Schweigt Husserls Sprecher aber, dann kann er sich nur daran erinnern, dass er ein Selbstbewusstsein besitze und in diesem Prozess des Erinnerns kommt er immer zu spät, um die Worte *hören* zu können, die seine Selbstbewusstheit bestätigen. Deswegen meint Lawlor: „Subjective presence is always already passing away; something of me, some intuition or content such as an action that is singular, has always already passed away. I am always already *late* for subjective presence.“¹⁰¹ Auch „Die Stimme und das Phänomen“ spricht also von der Nachträglichkeit und „Verspätung“ des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Der Mensch kann sich nach Derrida also nur dann und nur ein Stück weit *seiner selbst bewusst* werden, wenn er noch einmal *nachvollzieht*, was er gerade oder früher getan, gesagt, gedacht und gefühlt hat, und er muss dabei den Spuren seines Erinnerungsvermögens folgen.¹⁰² Damit beruht das Erkenntnisproblem Derridas aber offensichtlich auf der Unmöglichkeit, die Medialität der Sprache, in der sich der Mensch seiner selbst bewusst wird und denkt, zu überspringen. Dieses Problem mit der Sprache stellt sich also konsequent für Derrida auch ein, wenn es um die Erkenntnis der Dinge der Welt geht. Immer wird der Mensch nämlich, Derrida zufolge, in seinem Erkenntnisdrang darauf zurückgeworfen, dass die Sprache die Bewusstseinsinhalte und

⁹⁶ Derrida (1998), S. 108: « L'énoncé 'je suis mort' s'accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort ; et inversement. »

⁹⁷ Vgl. Wergin (2003), S. 66.

⁹⁸ Vgl. hierzu Derrida (1998), S. 55 f. und Bennington (1991), S. 61.

⁹⁹ Vgl. Derrida (1998), S. 89.

¹⁰⁰ Vgl. Derrida (1998), S. 87.

¹⁰¹ Lawlor (2002), S. 232.

¹⁰² Vgl. Derrida (1976), S. 311: „Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. Vielmehr: da Aufschub (*différance*) kein Wesen ist, weil er nichts ist, *ist* er *nicht* das Leben, wenn Sein als *ousia*, Präsenz, Wesenheit/Wirklichkeit, Substanz oder Subjekt bestimmt wird. Das Leben muss als Spur gedacht werden, ehe man das Sein als Präsenz denkt.“

noch weit mehr die Gegenstände der Welt nur repräsentiert, *ersetzt* oder „supplementiert“.¹⁰³

Das bedeutet aber sicherlich nach Derridas Vorstellung, dass auch die denkende Hinwendung des Bewusstseins auf Dinge außerhalb seiner selbst nur den *Schein* der Unmittelbarkeit besitzt. Tatsächlich kann auf die Vermittlung der Dingwelt durch das sprachliche Medium, welches die Dinge immer schon ersetzt, nicht verzichtet werden. Deswegen meint Derrida offensichtlich auch, dass Husserls Vorstellung in seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, dass „Sinn“ und Erkenntnis auch intuitiv, d. h. ohne die Vermittlung durch den sprachlichen „Ausdruck“ möglich wären, schlichtweg falsch wäre.¹⁰⁴ Gegen diese Vorstellung stellt Derrida, wie Goldschmit gezeigt hat, die These auf, es gebe kein Außerhalb des Textes,¹⁰⁵ „il n’y a pas de hors texte“¹⁰⁶, was dann soviel meint wie, dass dem Menschen ein *unmittelbarer Zugang* zur Welt immer versperrt sei, weswegen uns die ganze Welt zuweilen als Text erscheinen müsse.

Man kann sich dann, wenn man so denkt wie Derrida, freilich auf eine zweifelsfreie und ursprüngliche Erkenntnisfähigkeit seines eigenen Denkens nicht mehr zurückbeziehen, wie es noch Descartes in seinen „Meditationes“ möglich schien.¹⁰⁷ Und eine „phänomenologische Reduktion“ im Sinne Husserls, in welcher das Denken, von allen Vorurteilen befreit, die Dinge in ihren tatsächlichen Strukturen erscheinen lassen würde, wäre Derridas Vorstellung nach ebenfalls unmöglich, da die Vorstellung der „phänomenologischen Reduktion“ nach Derridas Ermessen die sprachliche Verfasstheit des Gedachten und damit dessen Medialität nicht überwinden kann.¹⁰⁸ Immerhin wäre eine „phänomenologische Reduktion“, also das vorurteilsfreie Erkennen des Menschen, nur dann möglich, wenn sich der Mensch aus diesen Vorurteilen herausbegeben könnte.

¹⁰³ Derrida (1983), S. 537: „Es gehört zum befremdlichen Wesen dieses Supplements, kein Wesenhaftigkeit zu haben : es kann immer statthaben. Buchstäblich findet es im übrigen nie statt, es ist niemals präsent, hier, jetzt. Wenn es das wäre, so würde es nicht das sein, was es ist: en Supplement, stellvertretend und die Stelle des Anderen einbehaltend.“

¹⁰⁴ Husserl (1950), S. 303.

¹⁰⁵ Goldschmit (2003), S. 11 ff.

¹⁰⁶ Derrida (1967), S. 227.

¹⁰⁷ Vgl. Descartes (1999). Hier bemüht sich Descartes darum, das Subjekt des Erkennens, also den Menschen, der denkt, in diesem Denkprozess selbst, mit seinem Tätigkeitsbewusstsein“, wie Gerhard Gamm es nennt, vgl. Gamm (2002), S. 108, zu erkennen. Und Descartes findet ein *fundamentum inconcussum* in der Idee Gottes, die als erkannte seine Ebenbildlichkeit garantiert und damit, nach Descartes Auffassung, dem Denken des Menschen Beständigkeit verleiht.

¹⁰⁸ Ebenso schreibt Frank (1984), S. 290: „In gewisser Weise ist (...) die Sprache die Bedingung der Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion; und wenn das zutrifft, ist das transzendente Bewusstsein nicht die geeignete Instanz, auf die man sich berufen kann, wenn man von der Sprache abstrahiert.“ Diesen Gedanken verfolgt Manfred Frank im Weiteren, vgl. a.a.O., S. 290 ff. Die entsprechenden Kritiken Derridas an Husserl lassen sich im Original in Derrida (1972 FV), S. 191 ff. und Derrida (1962), S. 61 nachlesen.

Und diese Möglichkeit besteht für Husserl vor allem dadurch, dass der Mensch auch ohne seiner Erkenntnis einen „Ausdruck“ zu verleihen, gewissermaßen „wortlos“ erkennen kann.¹⁰⁹ Man würde sich also, dächte man wie Husserl, von vornherein in den Bahnen eines „Geredes“ bewegen, das Heidegger in „Sein und Zeit“ wie folgt charakterisiert:

„Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache. (...) Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. (...) Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nicht zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, dass je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Angelegenheit vor das freie Land einer ‚Welt‘ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet.“¹¹⁰ Heidegger hat darauf hingewiesen, dass er den Terminus des „Geredes“ nicht pejorativ verstanden wissen wollte, sondern und vielmehr in dem Sinn, dass damit der Zustand des menschlichen Daseins in seiner gewöhnlichen Verfassung, in der Verfassung des „Man“, bezeichnet ist.¹¹¹

Derrida will freilich diese gewöhnliche Verfassung des metaphysischen oder ontotheologischen Sprechens hinter sich lassen und erwägt daher m. E. die „Zueignung“ des „Datums“ aus seinem eigenwilligen Verständnis der „Welt als Text“, in der dem Bewusstsein nicht nur nichts *unmittelbar*, sondern auch nichts *ursprünglich* präsent ist: „Es ist unerlässlich, dass dieses Kennzeichen, genannt Datum, sich seiner *Kennzeichnungsfunktion entledige*, sich sogar von dem loslöse, was es datiert; und dass es in diesem Vorgang der Ent-kennzeichnung, ja in diesem Akt der Ent-fernung selbst lesbar werde, lesbar als Datum, genaugenommen dadurch, dass es sich vom Datum losreißt, sich seiner unmittelbaren Haftung, dem Hier und Jetzt entzieht; dadurch dass es sich von dem, was es dennoch bleibt, befreit, nämlich vom Datum. In ihm muss sich das ‚Unwiederholbare‘ wiederholen und dabei das irreduzible Einzigartige, das es

¹⁰⁹ Vgl. hierzu Husserl (1950), S. 303-313, §§ 124-127 und Manfred Franks Auseinandersetzung mit Husserl im Kontext seiner Erklärungen zu Derridas Husserl-Exegese, Frank (1984), S. 290: „Er (Husserl, d. V.) spricht dort (in den ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, d. V.) von ‚vor-ausdrücklichen‘ Intentionen, also von Bewusstseinsakten, die auf ideale Gegenständlichkeiten gerichtet seien und Kenntnis von sich besäßen, ohne noch sprachlich artikulierbar zu sein. Eine solche vor-ausdrückliche intention wäre, wie Derrida kommentiert, ‚une présence à soi du sujet dans une conscience silencieuse et intuitive‘ (Marges 17). Husserl nimmt, wie gesagt, an, dass es so etwas gebe...“

¹¹⁰ Heidegger (182001), S. 169.

¹¹¹ A.a.O., S. 167.

bezeichnet, auslöschen. Es muss sich gewissermaßen teilen, indem es sich wiederholt und sich dann schlagartig verschlüsselt und zum Geheimnis wird.“ (JD S 35).

Das bedeutet vermutlich, mit Derrida gedacht, dass man die Ebene des Denkens verlassen muss, auf der durch den Namen einer Sache alles geklärt erscheint; *sollte* Celans „Datum“, sein „20. Jänner“, etwas für uns bedeuten, dann würde dies nur dadurch möglich, dass es in der Schrift, durch welche es uns bewahrt geblieben ist, einen neuen Charakter angenommen hätte, in dem Sinne, wie Derrida in der „Grammatologie“ festgestellt hatte: „Die Schrift, welche scheinbar die Sprache festhalten soll, alteriert diese, sie verändert nicht die Wörter, sondern den Geist“¹¹²

Eine Erklärung im Sinne der Hegelschen „Phänomenologie“ will sich aufdrängen, als hätte Derrida sagen wollen, die Schrift könne das Datum nicht seinem Wesen oder Ursprung nach bewahren, sie könne es nur in seiner Allgemeinheit oder Äußerlichkeit halten, insofern man ja überhaupt nur dann über etwas Besonderes und Einzelnes sprechen könne, wenn eine Abstraktion oder Loslösung vom Einzelfall möglich wäre.

Aber Derrida denkt, wie es schon Ulrich Wergin gesehen hat, radikaler:¹¹³ Das Einzigartige oder „Besondere“ eines Datums wird in der Schriftsprache nicht durch diese „aufgehoben“, sondern es wird, wie Derrida es nennt, „ausgelöscht“, eliminiert. Am Ende besteht des Philosophen Ansicht nach offenbar nichts mehr von dem, was da am Anfang einmal war. Denn sowenig sich das menschliche Bewusstsein seiner selbst in der Selbstpräsenz versichern kann, so wenig kann es sich der Dinge, die außerhalb von ihm liegen und ihm unmittelbar präsent zu sein scheinen, „unmittelbar“ versichern. Wie soll sich das menschliche Bewusstsein dann aber einer Sache, die ihm nur noch mittels der Schrift zugänglich ist, in ihrer Ursprünglichkeit und Einzigartigkeit versichern wollen? Dies kann die Schrift nach Derridas Ansicht schlichtweg nicht leisten.

Die Schrift kann (genauso wie die Sprache), da sie repräsentiert und Dinge ersetzt, *Erinnerung* ermöglichen, bewirkt damit aber vor allem das, was Goldschmit die „hantologie“ Derridas nennt:¹¹⁴ Eine Wissenschaft der „Gespenster“ dessen, was nicht mehr ist oder sich nur über die „Spuren“ erfassen lässt, die es hinter sich zurücklässt. Genaugenommen kann die Schrift dann nach Derrida nichts anderes als immer nur Erinnerungsspuren repräsentieren. Schon das Vergegenwärtigen einer Sache selbst würde von dem Philosophen als ein Sich-in-die-Gegenwart-Zurückrufen verstanden

¹¹² Derrida (1983), S. 537.

¹¹³ Vgl. hierzu Wergin (2003), S. 67.

¹¹⁴ Goldschmit (2003), S. 218 ff.

werden, selbst wenn dasjenige, was vergegenwärtigt werden sollte, vielleicht gerade erst geschehen wäre.¹¹⁵

Damit bewegen sich Derridas Reflexionen über das „Datum“ Celans aber weg von der Ontologie, in einen Bereich des „Posthumen“, der nicht nur posthum ist, weil Celan schon gestorben ist oder die Dichtung, die er schreibt, dem Totengedächtnis geweiht ist, sondern auch deswegen, weil jedes geschriebene Wort schon heimgesucht wird von den Geistern einer Wirklichkeit, deren Präsenz sich dem, der schreibt, im Moment seines Schreibens bereits entzogen hat.

Man scheint sich mit solchen Feststellungen allerdings in einen philosophischen Dunkel-Bereich zu begeben, in welchem man sich sehr wünschen würde, dass etwas mehr Licht den Status des „Datums“ erhelle. Derrida scheint dies zu spüren und erwägt daher, ob das „Datum“ möglicherweise mit Heidegger als das gedacht werden könnte, was sozusagen in die „ontologische Differenz“, den Unterschied zwischen Sein und Seiendem, falle, als das, was „es gibt“: „Möglicherweise könnte die Etymologie uns das Datum als etwas im wörtlichen Sinne Gegebenes, als eine Gabe (...) begreifen lassen. Das würde uns an die Spur des ersten Wortes (...) denken lassen – aber ebenso gut an ein Geschenk oder eine Zueignung. Werden uns Geschenk oder Zueignung über die Frage, die in der Form ‚Was ist...?‘ enthalten ist, hinauszutragen vermögen? Ein Datum gibt es nicht, weil es sich zurückzieht, um wieder zu erscheinen, aber wenn *es* das absolute Gedicht nicht gibt (...), wie Celan sagt, dann gibt es vielleicht ein Datum – und auch wenn es ein solches nicht gibt.“ (JD S 36-37).

Derrida setzt nun nach dem Wort „Zueignung“, das er so schon in „Sein und Zeit“ finden konnte, an einer Stelle, die ich bereits weiter oben zitiert habe,¹¹⁶ eine Fußnote und verweist hier auf seine Lektüre eines kleinen Aufsatzes von Jean Greisch über Paul Celan, in welchem dieser Verwandtschaften und Diskrepanzen in Celans und Heideggers Denken herausgearbeitet hat.¹¹⁷ Derrida verweist auf diese Lektüre, um zu bedeuten, dass er sich mit seiner Überlegung, das „Datum“ Celans ließe sich als „Gabe“ charakterisieren, einem allgemeinen Verständnis dessen, was das „Datum“ bei Celan *und zugleich bei Heidegger* möglicherweise bedeute, genähert habe und zitiert auch eine Passage aus Heideggers Hölderlin-Vorlesung „Der Ister“, die Greisch in dem oben

¹¹⁵ Auf diese Weise werden nicht einfach nur, wie David Martyn festgestellt hat, „alle Kategorien der linearen Zeitlichkeit in Frage“ gestellt, Martyn (1992), S. 671, sondern die Ontologie als solche verabschiedet, vgl. hierzu Goldschmit (2003), S. 221 ff.

¹¹⁶ Vgl. S. 46 f. dieser Arbeit.

¹¹⁷ Vgl. Jean Greisch (1986): *Zeitgehöft et Anwesen. (La dia-chronie du poème)*. Ich habe den Aufsatz weiter oben schon mehrfach zitiert, allerdings in der deutschen Ausgabe.

genannten Zusammenhang angeblich übersetzt haben soll: „(J)ede wesentliche Dichtung dichtet auch das Wesen des Dichters selbst `neu`. Von Hölderlins Dichtung gilt dies noch in einem besonderen und einzigen Sinn. Für das `Jetzt` seiner Dichtung gibt es kein kalendermäßiges Datum. Auch bedarf es hier überhaupt keines Datums. Denn dieses gerufene und selbst rufende `Jetzt` ist selbst, in einem ursprünglicheren Sinne ein Datum, will sagen – ein Gegebenes, eine Gabe, gegeben nämlich durch die Berufung.“¹¹⁸

Was hat es aber mit dieser „Gabe“ oder diesem „Datum“ als „Gabe“ auf sich? Ein Blick auf Heideggers kleine Schrift „Zeit und Sein“ macht gut verständlich, was es mit dem „Datum“ als „Gabe“ auf sich hat: Mit der „Gabe“ ist in Heideggers „Zeit und Sein“ nämlich ein Ereignis des „Es gibt“ angesprochen, das das Verständnis des Menschen von dem, was seine Dauer und sein „Verweilen“ ausmacht, vermittelt.¹¹⁹

Zugleich verbirgt die „Gabe“ des „Es gibt“ aber ihre Herkunft und gibt unvermittelt einen Sinn zu lesen, dessen sich der Mensch nur besinnen kann als etwas ihm plötzlich Zugekommenes.¹²⁰ Denn das „Es“ gibt, so Heidegger, keinen Hinweis auf ein Subjekt, das eine bestimmte Handlung in Gang setzt, sondern das „Es“ aus „Es gibt“ gehöre zu diesem als Einheit, die das Bewusstsein für eine bestimmte Tätigkeit schärfen würde. „Das Ereignis ereignet“¹²¹ demzufolge, ohne dass irgendeine Rückbezüglichkeit

¹¹⁸ Heidegger (1984), S. 8. – Tatsächlich hat Greisch diese Passage aber *nicht* zitiert, sondern eine andere, in der es um das „Zu-Dichtende“ und das „Zu-Denkende“ geht, darum, was der Dichter und was der Denker zu dichten bzw. zu denken hätten und wo sich beide berühren würden. Vgl. Greisch (1986), S. 170, wo Greisch zwar eine Passage aus der Vorlesung zum „Ister“ zitiert, doch findet sich diese auf S. 138. (Die Übersetzung des Aufsatzes von Greisch ins Deutsche gibt übrigens GA 61 (!), S. 182 f. an, vgl. Greisch (1993), S. 273.) Und in diesem Zusammenhang erwog Greisch, ob es trotz aller Verschiedenheit zwischen Dichten und Denken nicht möglicherweise doch eine innerliche Verwandtschaft zwischen den beiden gebe, „weil beide auf das `Es gibt` abgestimmt sind, das Zeit und Sein zu einer einzigen Gabe zusammenfügt.“ Vgl. Greisch (1993), S. 260.

¹¹⁹ Ebenso Petrosino (1994), S. 38 f. Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch Manfred Geier in seiner Untersuchung von Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“, die, wie von Hermann (1994) gezeigt hat (vgl. hierzu Fußnote 122 dieser Arbeit) in unmittelbarem Kontext des Kunstwerkaufsatzes zu lesen sind, vgl. Geier (2005), S. 113: „(I)n der Nachfolge Nietzsches schrieb auch er (Heidegger, d. V.) seine Beiträge nur `Für die Wenigen – Für die Seltenen`, die bereit waren, sich auf die `Frage aller Fragen` einzulassen, auf die Frage nach der Wahrheit und dem Sinn von Sein also, die Heidegger für seine einzige und eigenste hielt.“ Als einen Neuanfang oder eine „Wiederholung“ des Ursprungs des „geschichtlich-geistigen“ Daseins des Menschen deutet dieses „Ereignis“ Paola Marrati Guénoun in Guénoun (1998), S. 126.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., S. 23: „Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muss der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören.“

¹²¹ A.a.O., S. 24. Im vorhergehenden Absatz heißt es, a.a.O., S. 24: „Sofern es Sein und Zeit gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, dass es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innestehet in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis. Dieses Gehören beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereinigung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen. Daran liegt es, dass wir das Ereignis nie vor uns stellen können,

möglich wäre, so dass das Licht, welches dem Menschen dasjenige zu zeigen vermag, was ihm wesentlich und zueigen ist, aus dem Verborgenen zu kommen scheint. – Es offenbart sich aber in der *Kunst*, insbesondere in der *Dichtung*.¹²²

So schreibt Heidegger in seinen „Beiträgen zur Philosophie“: „Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen“.¹²³ Im Hören auf die Dichtung Hölderlins soll Heidegger zufolge die „Überwindung der Metaphysik“ vollzogen werden¹²⁴ und damit ein Denken „mit zahlreichen Etiketten“, wie Appelhans es nennt.¹²⁵

Denn durch die Dichtung tritt das „Sein“, welches durch das „Gerede“, d.h. durch die Verwissenschaftlichung der Welt und die Technokratie, Heidegger zufolge, aus dem Blick geraten ist, aus den Ummantelungen der Geschichte hervor, und die ontologische Differenz, die „Wahrheit des Seins selbst“, wie der Humanismusbrief es nennt, kann neu gedacht werden.¹²⁶ Vor allem Hölderlins Dichtungen bringen nach Heidegger die „Wahrheit der Geschichte“ wieder zu Tage,¹²⁷ was in etwa bedeuten soll, dass man mit

weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen.“

¹²² Vgl. hierzu von Herrmann (1994), wo dieser im Rahmen seines Buches „Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung ‚Der Ursprung des Kunstwerks‘“, auseinandersetzt, dass sich ein bestimmter Gedanke in immer neuen Anläufen für Heideggers Weg von dem 1927 erschienenen „Sein und Zeit“ zumindest bis zu seinem Kunstwerkaufsatz nachverfolgen lasse. So habe Heidegger einerseits in seiner Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1928, „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“, andererseits aber auch in „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ versucht, die Temporalitätsproblematik von „Sein und Zeit I“ fortzuführen. Zwar sei es dem Denker bald vorgekommen, als wäre es unmöglich, das Problem jener Abhandlung weiterzuverfolgen; in diesem Sinne lautet jedenfalls ein Brief an Elisabeth Blochmann aus dem Jahr 1932, vgl. Heidegger/Blochmann (1989), S. 54. Doch im selben Jahr habe Heidegger die Grundbestandteile der „Beiträge zur Philosophie“ bereits geschrieben, die seine Thematik von 1927 modifiziert weiterführen würden. Herrmann erklärt, in den „Beiträgen“ habe sich für Heidegger eine seinsgeschichtliche Wende vollzogen, vgl. Herrmann (1994), S. 8; es gehe nun nämlich um ein „Denken des Seins“ gemeinsam mit der Dichtung, zumal derjenigen Hölderlins. – Anders, nämlich als Rückzug und zugleich Reaktion auf das verfehlte nationalsozialistische Engagement liest Otto Pöggeler (2000), S. 71-81, „Die kürzeste Bahn. Heideggers Weg zu Hölderlin“ Heideggers Hinwendung zur Kunst. Ein stärker philosophisch motiviertes Anliegen betont Holger Schmidt (2000), S. 163-179, in seinem Aufsatz: „Geschick und Verhältnis des lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin.“ Er arbeitet heraus, wo Heideggers und Hölderlins Werke das aristotelische Denken berühren und reaktivieren und wie Heidegger mit Hölderlin Platon zu vermeiden sucht. Ó Murchadha (1999), S. 156 f. betont, dass sich Heidegger in der Zeit nach dem Erscheinen (des ersten Teils) von „Sein und Zeit“ mit der Frage nach dem Grund des Seins auseinandergesetzt habe, welche in „Sein und Zeit“ deshalb nicht aufkommen konnte, weil hier das „Dasein“ den Grund für das Sein gebildet hatte. Die Frage nach dem „Grund“ erscheint in der Folge von Heideggers Überlegungen in „Vom Wesen des Grundes“ aber im Kunstwerkaufsatz als Frage nach der „Stiftung“ von Wahrheit. Diese wird gestiftet, in dem Augenblick, in welchem die Möglichkeit der Wahrheit in ihre Wirklichkeit umschlägt.

¹²³ Heidegger (1989), S. 422.

¹²⁴ A.a.O., S. 423.

¹²⁵ Appelhans (2002), S. 14.

¹²⁶ Heidegger (2000), S. 14.

¹²⁷ Vgl. Heidegger (1982 A), S. 3

Hölderlin lernen könne, die Verbergung der absoluten Wahrheit zu akzeptieren. Das läuft darauf hinaus, die „Heiterkeit der hohen Verbergung“,¹²⁸ zu erlernen.

Darf man dann das „Datum“ Celans mit Derrida wie die Dichtung Hölderlins als eine „Gabe“ verstehen, durch welche die „ontologische Differenz“ erfahrbar und die Entzogenheit der Wahrheit als „Wahrheit des Seins selbst“ erlernbar würde?

Vermutlich will Derrida andeuten, dass man das „Datum“ Celans nicht auf sein „Woher“ und „Wohin“ befragen kann. Man könnte seiner Ansicht zufolge nicht fragen, was das „Datum“ „ist“, weil man über Wesen und Ursprung desselben nichts erfahren würde. Es wäre vielmehr reine „Gabe“, die ihren Ursprung nicht benennt. Indem es sich aber als „Gabe“ zu lesen gäbe, würde es einen Bezug zur Wahrheit offenbaren. Dieser Bezug zur Wahrheit ließe sich nach Derrida jedoch nur in Form einer erneuten Verbergung derselben lesen.

So hatte Derridas Schrift über „Die *différance*“ eine Kritik an Heidegger zugrundegelegt, der zufolge jener seine Metaphysikkritik nicht weit genug getrieben habe. Denn Heidegger habe die von ihm ehemals bezweifelte Möglichkeit, in einer der Ontologie verpflichteten Sprache zu absoluter Wahrheit zu gelangen, in seiner Arbeit „Der Spruch des Anaximander“ doch wieder rehabilitiert und weiterhin „nach dem eigentlichen Wort und dem einzigartigen Namen (des Seins d. V.)“ gefragt.¹²⁹ Für Derrida musste dies aber einen Rückfall in das metaphysische Denken bedeuten.¹³⁰

Dagegen wollte Derrida bewusst machen, dass einem die Wahrheit *tatsächlich* absolut entzogen sei, dass man sie als *Gedachte* nicht erfassen kann. Diesen Gedanken sollte die „*différance*“ schon ihrem Namen nach ausdrücken:

Die „*différance*“ bildet im Gegensatz zu der „*prima causa*“ oder „*ultima ratio*“ und dem „Worum-es-eigentlich-geht“ in der Metaphysik, der Wahrheit, das *einzig*, was der Mensch, will er dem Metaphysischen keine Gewalt antun, von diesem erfahren kann. Man hat sich das in etwa folgendermaßen vorzustellen:

Da die Sprache des Menschen immer auf das Ontische bezogen ist und bleiben wird, kann der Mensch über das Ontische nicht hinausdenken; in gewisser Weise beschreiben

¹²⁸ Heidegger (2000 HDDG), S. 49.

¹²⁹ Derrida (1999), S. 111.

¹³⁰ Vgl. hierzu a.a.O., S. 106-111. – Offensichtlich hat Derrida in der Zeit der Niederschrift von „*La différence*“ noch nicht Heideggers Kunstwerkvorlesung zur Kenntnis genommen, der, was die Frage nach der Wiedereinführung der Metaphysik in Heideggers Denken betrifft, noch viel klarer ist. Für die Zeit, in der Derrida die „*Schibboleth*“-Schrift verfasst hat, unterstelle ich ihm aber eine Kenntnis desselben Werkes, so scheinen mir einige Begriffe, auf die ich im Einzelnen auch noch zu sprechen kommen werde, eindeutig auf Derridas Rezeption des „*Kunstwerk*“-Vortrags von Heidegger hinzudeuten.

die Grenzen der Sprache für Derrida tatsächlich, wie Wittgenstein es in seinem „Tractatus“ gesehen hat, die Grenzen des menschlichen Denkvermögens und der Welt des Menschen.¹³¹

Wenn dies aber so ist, so meint Derrida offensichtlich, dann bildet jedes Sprechen über die alle Existenz begründende „Wahrheit“ eine Unmöglichkeit, niemand kann an diese Wahrheit heranreichen. Denn die so erfragte Wahrheit ist, *wenn* sie denn *ist*, immer nur jenseits unseres Zeitbewusstseins und jenseits unseres Denkens, zugänglich, und sie ist es nur jenseits unseres Vorstellungsvermögens, dort, wo sich unser Vermögen zur Erschließung der Welt nicht mehr hin erstreckt oder noch nie hin gestreckt hat.¹³² Zu dieser Erkenntnis kam freilich vor Derrida neben anderen schon der Phänomenologe Edmund Husserl. Er beschloss in seinen „Cartesianischen Meditationen“ in einer radikalen Freilegung der Bedeutung des Cartesianischen „ego cogito“ die Fundamente für eine phänomenologische Erkenntnis der Welt zu schaffen.¹³³ So kam er zu der Erkenntnis, dass die Rede von der „Wahrheit“ im zwanzigsten Jahrhundert nur noch dann Sinn mache, wenn man diese nicht mehr als den Menschen und seine Welt *fundierendes* Sein verstehe, nach dem die Philosophie zu fragen hätte, sondern als ein von der transzendentalen Subjektivität des Menschen *abhängiges* Sein.¹³⁴ Dieses Sein erhält durch eine „phänomenologische Reduktion“ seinen Sinn,¹³⁵ d. h. es erscheint dem Menschen dadurch als „Wahrheit“, dass er sich im intentionalen Bezug auf die Gegenstände der Welt ein Bild von diesen macht, ohne dieses „Bild“ nun aber selbst wieder zu vergegenständlichen bzw. zu ontologisieren.¹³⁶

Damit ist aber eine Differenz zwischen den Bewusstseinsinhalten des Menschen und den Gegenständen der Welt offenbar gemacht, die bis zur Phänomenologie Husserls in

¹³¹ Vgl. Wittgenstein (1963), S. 113 f. und Derrida (1999), S. 86: „Erfragt wird somit die Grenze, die uns immer schon gezwungen hat, die uns stets zwingt (...) den Sinn des Seins (...) zu gestalten.“

¹³² Denn *wenn* etwas *die* Wahrheit oder das „Eine“ sein soll, dann darf sich darin keine Bewegung der Dinge oder der Begriffe mehr zutragen, sonst tritt es wie der Hegelsche Geist notwendig wieder aus sich heraus und wird uneins oder ist noch nicht ganz Wahrheit, vgl. a.a.O., S. 101. insofern kann eine solche Wahrheit von dem Menschen nicht denkend erfasst werden und einzig eine mystische Hinwendung zu dieser „Wahrheit“ bleibt möglich. Entsprechend spricht der Denker Lévinas von vornherein von der fundierenden Wahrheit als dem „Unvordenklichen“, welches aber nicht mehr erörtert werden kann (Dahin geht auch Derridas Kritik an Lévinas Alteritätsphilosophie in „Violence et Métaphysique. Essais sur la pensée d’ Emmanuel Lévinas“ in Derrida (1967).

¹³³ Vgl. Husserl (1977), S. 8.

¹³⁴ A.a.O., S. 25 ff. So schreibt Husserl beispielsweise a.a.O., S. 26: „Darin (dass Descartes das ego zur *substantia cogitans* bzw. zur *res* gemacht hat, durch welche die Welt in einem „widersinnigen transzendentalen Realismus“, a.a.O., S. 26 erfasst wird, d. V.) hat Descartes gefehlt, und so kommt es, dass er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfasst, also den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet.“

¹³⁵ A.a.O., S. 86.

¹³⁶ Vgl. hierzu a.a.O., S. 58-66, §§ 24-29.

dieser Weise nicht zum Problem des Denkens geworden ist. Heidegger übernimmt indessen Husserls Kritik an der Ontologisierung aller Denkinhalte. Er wird in der Folge die Differenz zwischen dem Seienden (d. h. den zur Erschließung vorhandenen Dingen der Erde) und dem Sein (den durch das Denken erschlossenen Dingen) „ontologische Differenz“ nennen.¹³⁷ Derrida erkennt diese Vorstellung Heideggers als richtig an,¹³⁸ doch er überbietet sie auch noch. So insistiert er nicht nur auf der Differenz zwischen dem verstehenden Menschen und dem von ihm verstandenen Sein, sondern er macht überdies noch bewusst, dass die Wahrheit als „Erschlossenheit des Seins“ niemals die Wirklichkeit trifft, da diese immer nur „nachträglich“ zum Bewusstseinsinhalt des verstehenden Menschen wird. Auf diese Weise wird die „ontologische Differenz“ Heideggers von einer weiteren Differenz heimgesucht (wird so zur „différance“) und stellt noch einmal alle Möglichkeit der Erschließung von Welt, wie Heidegger sie gedacht hat, in Frage.

Zugleich erschwert die „différance“ dem Menschen aber auch in Derridas Augen den gewissermaßen „mystischen Sprung“ zum alles Existierende fundierenden Sein. Die fundierende Wahrheit kann in Derridas Augen nun nur noch in einem Staunen darüber erfasst werden, « dass » die Welt und der Mensch ist und nicht vielmehr nichts ist.¹³⁹ Jenes „Staunen“ gilt Derrida als „Spur“ des alles Existierende fundierenden Metaphysischen,¹⁴⁰ die wie die Spur eines Tieres bezeugt, dass da etwas war, das aber auch schon wieder verschwunden ist.¹⁴¹ – Dies bedeutet für Derrida freilich nicht, dass man nach dem fundierenden Sein und der fundierenden „Wahrheit“ nicht mehr fragen dürfte.¹⁴² Es bedeutet nur, wie Luc Ferry und Alain Renault festgestellt haben, dass man konsequent in den Verzicht auf einen logischen Rekurs auf das Eine einwilligen muss.¹⁴³

Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen fragt sich Derrida nun m. E. in seiner „Schibboleth“-Schrift, ob Celans „Datum“ in seiner „Kraft zur Selbst-Tilgung“ (JD S

¹³⁷ Vgl. Heidegger (2004), S. 523: „Wir sprechen von der ontologischen Differenz als demjenigen Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt: Sein und Seiendes.“ Zuvor schon S. 521.

¹³⁸ So hebt die Beschreibung der „différance“ bei Derrida auch ganz Heideggerisch an: : « la différence n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. », vgl. Derrida (1972 D), S. 22.

¹³⁹ Hierin folgt Derrida freilich wiederum den Vorstellungen Heideggers, Wittgensteins und Adornos.

¹⁴⁰ Vgl. Derrida (1999), S. 105 und S. 107 f.

¹⁴¹ Vgl. hierzu Münker/ Roesler (2000), S. 45, in ihrer Auseinandersetzung über Derridas Dekonstruktion.

¹⁴² Vgl. Derrida (1999), S. 105.

¹⁴³ Vgl. Ferry/ Renault (2002), S. 347: „As a result, a philosophy that questions the privileged position of presence once again, emphasizing the working of *différance* in the heart of identity, should no longer regard meaning as a distance from the supposedly transparent presence of an originary signified: All presence conceals something that is hidden in it, the 'origin' must be erased, and with it the idea of a primary signified must vanish.“

41) einen Bezug zur Wahrheit der *Verschleierung der Wahrheit* zu erkennen gebe und zwar dort, wo diese einen „Einschnitt“, als „Gedächtnis“ an Vormaliges vergegenwärtige:

„Wir betrachten das Datum also als einen Einschnitt, oder als Einkerbung, welche das Gedicht wie ein Gedächtnis, wie manchmal sogar mehrere Gedächtnisse in einem, wie ein Ursprungsmerkmal einer Herkunft, einer Zeit oder eines Ortes, in seinem Leib trägt. *Incision* (Einschnitt) oder *entaille* (Einkerbung), beides läuft im Französischen darauf hinaus, dass das Gedicht sich dabei aufritzt: Es verwundet sich zuallererst an seinem Datum.“ (JD S 41).

Der „Einschnitt“, den das „Datum“ des Gedichtes bezeichnet, wird nun aber von Derrida keineswegs auf die Ursache zurückgewendet, welche für Celans „Lyrik nach Auschwitz“ verantwortlich war, die Judenvernichtung oder die Wannseekonferenz, auf der die Endlösung beschlossen wurde. Vielmehr beschreibt Derrida diesen „Einschnitt“, den das „Datum“ im Gedicht bedeutet, in einer Weise, die eine *andere* Bezüglichkeit deutlich macht: die nämlich zu dem, was jenseits dieses Seins liegen könnte und im Judentum gleichermaßen wie im Christentum als „Gott“ verehrt wird.

So wird der „Einschnitt“ im Gedicht beschrieben wie eine Verwundung, die als „Einschnitt“ und „Einkerbung“ auf einem lebendigen „Leib“ ein Gedächtnis garantieren soll; Derrida wird dieses „lebendige Gedächtnis“ etwa zehn Jahre später ein „mal d’archive“ nennen,¹⁴⁴ aber es ist nicht notwendig, von jenem viel später erschienen Büchlein auf das zu schließen, worum es hier geht.

Denn Derrida erläutert selbst, dass es ihm bei dem, was er da sagt, um die Beschneidung gehe: „Diese kodierte Merkmale haben eine gemeinsame Bezugsquelle, aber auch eine dramatische, eine fatal missverständliche Macht. (...) Sie (...) markieren (...) (n)icht die absolute Wiederkehr dessen, was nicht wiederkehren kann, eine Geburt oder eine Beschneidung, die nur ein einziges Mal geschehen können; das versteht sich von selbst; aber die gespensterhafte Wiederkehr dessen, was einmalig auf der Welt ist und deshalb nicht wiederkehren kann. Ein Datum ist ein Gespenst.“ (JD S 42).

Celans „Datum“ könnte also, mit Derrida betrachtet, auch auf „eine Geburt oder eine Beschneidung“ in ihrer Einzigartigkeit Bezug nehmen. Die Geburt stünde damit für das, was das Leben eröffnet. Die Beschneidung stünde aber für das, was den Bund des

¹⁴⁴ Derrida (1995). Der Titel des Buches „Mal d’archive“ ist ein bisschen unglücklich von Hans-Dieter Gondek und Hans Naumann ins Deutsche übersetzt worden mit „Dem Archiv verschrieben“. Tatsächlich geht es dort darum, inwieweit die Beschneidung als lebendiges Gedächtnis Freud und seinen Schülern Schmerzen bereitet, so dass mir der Titel „Schmerz des Gedächtnisses“ sehr viel plausibler erscheint.

jüdischen Mannes mit seinem Gott statuiert¹⁴⁵ und immer wieder in Erinnerung bringt, dass es jenseits der Welt etwas für das menschliche Denken Unfassbares gibt, dem vertraut werden darf.¹⁴⁶

Worum es Derrida nun wohl geht, wenn er Celans „Datum“ nicht nur in der Gestalt einer Beschneidung in Erinnerung treten, sondern sogar auch an diese erinnern lässt, ist, dass diese im jüdischen Glauben eine Beziehung zur Wahrheit Gottes oder zum Metaphysischen darstellt, welche dem jüdischen Mann bzw. Jungen in einem schmerzhaften Ritual zugeführt wird und das erzeugt, was Derrida „schmerzhaftes Gedächtnis“ genannt hat.¹⁴⁷ Gedacht wird damit an eine „Herkunft“, eine „Zeit“ und einen „Ort“, die jenseits des Seins liegen, aber dieses Gedenken stellt sich Derrida gewiss nicht nur als affirmatives vor. Es kann vermutlich *immer* und so auch im Akt eines großartigen Aufbegehrens geschehen, wie es beispielsweise Celans Gedicht „Tenebrae“ laut werden hat lassen: „Nah sind wir, Herr,/ nahe und greifbar.// Gegriffen schon, Herr,/ ineinander verkrallt, als wär/ der Leib eines jeden von uns/ dein Leib, Herr// Bete, Herr,/ bete zu uns/ wir sind nah./ (...) Es war Blut, es war,/ was du vergossen, Herr.// Es glänzte.// Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr./ Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr./ Wir haben getrunken, Herr./ Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.// Bete, Herr./ Wir sind nah.“ (PC I 163).

Hans-Georg Gadamer, der sich nicht ganz leicht getan hat mit der Interpretation dieses Gedichtes von Celan, hat sich die Frage gestellt: „Ist das Blasphemie?“, erkannte aber: „Es bleibt ein Eingeständnis der Hilf- und Rettungslosigkeit des Menschen gegenüber der Unbegreiflichkeit des Todes, was das Gedicht aussagt. So klingen Elemente des Christlichen noch im Entzug und im Ausbleiben an.“¹⁴⁸ – Wichtig erscheint mir an

¹⁴⁵ Hierauf weist Derrida selbst am Ende des Buches hin, Derrida (1986), S. 118, aber ich werde darauf auch im Späteren noch zu sprechen kommen.

¹⁴⁶ Dieser Bezug zur Transzendenz, der durch den „Bund der Beschneidung“, die „berit mila“ begründet wird, bestimmt, wie Günter Stemberger erklärt, „das Selbstverständnis Israels und des Judentums bis heute. Durch den Bund ist Israel ein exklusives Verhältnis mit seinem Gott eingegangen“ Stemberger (1999), S. 14, welchen der gläubige Jude jeden Morgen und Abend im „Sch’ma Israel“, dem „Höre Israel“ bestätigt. A.a.O., S. 14. So entspricht der Bestätigung des Bundes durch JHWH in Jer. 31, 33, „Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein“ die Antwort des Gläubigen in Dtn 6,4-9: „Höre Jissrael:/ ER unser Gott, ER Einer!/ Liebe denn/ IHN deinen Gott/ mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht./ Es seien diese Reden, die ich heutzutage dir gebiete, auf deinem Herzen./ einschärfe sie deinen Söhnen./ rede davon,/ wann du sitztest in deinem Haus und wann du gehst auf den Weg...“ Buber (1992), S. 494.

¹⁴⁷ So trifft es vollkommen zu, wenn Bennington in seinen Gedanken zu « Le Juif » bei Derrida schreibt, Bennington (1991), S. 272 : « La coupure, qui trouve son simulacre dans la circoncision, laisse le Juif subordonné à un infini qu’il ne comprend pas, et donc il reste tout entier plongé dans le fini, dans la matière. Le Juif est aliéné, en rapport non pas avec une vérité transcendante mais avec une transcendance qui prend la forme (sans forme) du commandement et de la loi incompréhensible... »

¹⁴⁸ Gadamer (1977), S. 130.

diesen Ausführungen Gadamers über Celans Verhältnis zu Gott oder dem Göttlichen – denn vermutlich hat auch Derrida dies so gesehen –, dass Celans Dichtung keineswegs einen Bruch mit diesem Gott, dem Metaphysischen oder der Vorstellung einer absoluten Wahrheit *im Ganzen* darstellt.¹⁴⁹

Für Derrida gibt Celans „Datum“ also, wenn man so will, die „Spuren“ von einem metaphysischen Wesen zu lesen, die jeder von uns nachträglich lesen kann und die jedem von uns auch im Nachhinein noch metaphysisch bedeutsam erscheinen können.

Denn das „Datum“ *vermittelt* dem, der es zu entschlüsseln sucht, wenn ich Derrida richtig interpretiere, in letzter Konsequenz durch seine ereignishafte „Gabe“ die Vorstellung des Metaphysischen. Derrida kann von daher also behaupten, dass die einzige angemessene Möglichkeit, von einer Zueignung des „Datums“ zu sprechen, dort läge, wo man die „Verflüchtigung“ und gespensterhafte Erscheinung von dem, was es zu lesen gebe, zur Kenntnis nehme: „Ein Datum trägt sich fort, es transportiert sich, es enthebt sich seiner selbst – und löscht sich daher in seiner Lesbarkeit aus. Diese Löschung stößt ihm nicht zu wie ein Unfall (...) vielmehr wird diese Löschung eins mit dem Zugang der Lektüre selbst zu dem, was ein Datum bedeuten kann. (...) Löschung oder Verhüllung, diese dem Ring der Wiederkehr eigene Annullierung gehört der Bewegung der Datierung an. Das, woran erinnert werden muss, was *gleichzeitig* versammelt und wiederholt werden muss, ist von dem Augenblick an *gleichzeitig* die Vernichtung des Datums, eine Art Nichts oder Asche.“ (JD S 46).

¹⁴⁹ Wenn die Erfahrbarkeit von Metaphysischem und Sinnhaftigkeit in Celans Dichtung unterbrochen oder unmöglich erscheint, so tut sie dies vielleicht auch im Sinne Derridas nur deswegen, weil die *singuläre* Erfahrung der Judenvernichtung nicht in ein Denken überführt werden soll, in welchem die Shoah in letzter Konsequenz doch ihren Ort findet. – Christoph Menke-Eggers hat in seinem Buch zur „Souveränität der Kunst: ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida“ darauf hingewiesen, dass die „Todeserfahrung“ nicht unbedingt, wie Adorno gemeint hat, jeden (metaphysischen) Diskurs zerstören müsse, denn, so schreibt er: „Jede (nichtästhetische) Zerfallserfahrung, die ein Problem *für* unsere Diskurse, eine *Negation* ihrer Leistungen ist, ist *partial*. Das folgt bereits aus dem verstehenden, potentiell diskursiven Charakter aller Erfahrung. Auch die Erfahrung der Krise der Leistungen unserer Diskurse meint als nichtästhetisch vollziehbare eine verstehende Erfahrung. Die Negation, die sich verstehend erfahren lässt, hat aber die Struktur einer bestimmten Negation: Sie ist Negation je nur von Bestimmtem im Horizont von Solchem, das von seiner Negation nicht betroffen ist.“ Vgl. Menke-Eggers (1988), S. 233. Die Erfahrung der Shoah kann Celan dann aber nur deswegen als Sinn erschütternd darstellen, weil es für ihn durchaus etwas gibt, was Sinn hat, und das ist für ihn das Leben, das Ganze und das Heile, das, was von Schmerzen nicht getroffen worden ist. Menke folgert daraus: „Negationen solchen Typs (...) sind deshalb immer motivierte Operationen und darin sinnhafte Prozesse.“ Vgl. a.a.O., S. 234. Insofern dies m. E. auch für die Poetologie Celans zuzutreffen scheint, insofern sich diese sinnhaft erschließen lässt und der Dichter im „Meridian“, aber auch in manchen Briefen und poetologischen Gedichten sehr deutlich auszudrücken vermocht hat, dass es ihm darum gehe, die Wahrheit des Todesgeschehens in ihrer Sinnentzogenheit darzustellen und insofern dies von der Forschung, wie oben gezeigt worden war, im allgemeinen erfasst werden konnte, gehört Celans Dichtung dann, wie Derrida es m. E. ganz richtig gesehen hat, noch einem Vorstellungsraum an, der *zwar* mit Heidegger, aber eben doch „*nur*“ mit Heidegger metaphysikkritisch geworden ist.

Wie ist aber „(d)as, woran erinnert werden muss“ genauer zu verstehen? Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist hiervon noch gar nicht gesprochen worden; bis hierher habe ich allein deutlich zu machen versucht, dass sich die dekonstruktive Vorgangsweise Derridas die „Zueignung“ eines Erkenntnisgegenstandes, hier des „Datums“ von Celan, nur auf dem Wege einer nachdrücklich vorangetriebenen „Spurensuche“ vorstellen kann, die das Erkenntnisobjekt von vornherein an einem Ort situiert, der fern von allen empirischen Referenzen und fern von allem „Gerede“ ist.

Verfolgt man diese Spurensuche Derridas aber Schritt für Schritt – so wie es im Folgenden geschehen soll –, so geht es bei dieser in meinen Augen ganz wesentlich darum, die Kraftverhältnisse aufzudecken, welche die Bedeutung des „Datums“ auf der einen Seite zu konstituieren und auf der anderen Seite deren Konstitution gerade zu verhindern suchen. So macht es sich die Dekonstruktion nämlich ganz allgemein, folgt man Derridas Ausführungen in „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, zum Ziel, *einerseits* zu erkennen, was ein Text zu denken geben *will*, d. h. in welche Richtung die Aufmerksamkeit des Lesers durch die auf ein Zentrum hin strukturierten Zeichen gelenkt werden soll. *Andererseits* gilt es jedoch mit Derrida auch zu erkennen, dass nur die Rhetorik des Textes eine solche strukturierende Führung des Denkens ermöglichen kann, was bedeutet, dass das Denken einen Text niemals unmittelbar in seiner Komplexität erfassen kann, sondern sich immer schon leiten lassen muss von den Strukturen, die das Textzentrum bilden sollen.¹⁵⁰ Daher muss diese Denkbewegung auch in Derridas Reflexionen auf Celans „Datum“ verständlich gemacht werden. Wenn Derrida dann aber die Frage nach der Kommunizierbarkeit von „Ort“ und „Zeit“ des „Datums“ „im Schnittpunkt des Hier und Jetzt“ aufwirft, so „rehabilitiert“ er damit also sicherlich nicht einfach die ihm verdächtig gewordene Frage nach dem Wesen der Dinge. Vielmehr lässt sich Derrida auf einen affirmativen Diskurs über das, was das „Datum“ bei Celan seinem Wesen nach bedeuten könnte, ein. Denn dekonstruktiv zu denken, heißt nicht, einfach a priori die Aneignung eines bestimmten Sinnzentrums für unmöglich zu erklären.

¹⁵⁰ Vgl. (1976), S. 424, wo es heißt: „Die(...) zentrale Präsenz ist aber niemals sie selbst gewesen, sie ist immer schon in ihrem Substitut über sich selbst hinausgetrieben worden. Das Substitut ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen musste man sich wohl eingestehen, dass es kein Zentrum gibt, dass das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, dass es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird (...), das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“

Es heißt wie gesagt vielmehr, die persuasiven Bewegungen eines bestimmten Textes auf sein Sinnzentrum hin nachzuverfolgen, und in diesem Nachvollzug sichtbar zu machen, *wie* der Text den Leser *überredet*, ihm Glauben zu schenken und sich nicht auf anderes einzulassen, was auch, sozusagen „nebenbei“ Eingang in den Text gefunden hat. Dabei wird dann deutlich, wie die nicht-persuasiven Momente, wenn man sie bewusst mitliest, einem Text einen anderen Sinn verleihen.

So wird im Folgenden also dargestellt werden, wie Derrida die Frage nach dem, worum es Celan mit seinem „Datum“ geht, um die Frage nach der Darstellung desselben ergänzt, denn nur so kann er „in das Feld der Oppositionen, das sie (die Dekonstruktion, d. V.) kritisiert, und das auch ein Feld nicht-diskursiver Kräfte ist, *eingreifen*.“¹⁵¹

Das bedeutet aber, dass sich Derridas Überlegungen zu den Möglichkeiten, sich Celans „Datum“ und damit das, was es geschichtlich und sogar metaphysisch bestimmt, anzueignen, keineswegs in einer allgemeinen Erörterung über das „Wie“ der Erkenntnisweisen, mittels derer sich ein Gegenstand erkennen oder nicht erkennen lässt, erschöpfen können.

Vielmehr liest sich Derrida in einem Doppelschritt *einerseits* in die Poetologie Celans ein, um etwas über die intendierte Darstellungsweise dessen, was die Gedichte Celans zum Thema haben sollen, zu erfahren und *andererseits* liest er die Gedichte selbst, und versucht deren Thema oder Bedeutungszentrum im Bezug auf das zur Frage stehende „Datum“ aufzudecken. Ist dies getan, kann er erst das Dargestellte durch dessen Darstellungsweise *neu beleuchten* und aus dem, was nun in den Brennpunkt gerät, herausfiltern, was in dem entsprechenden Text oder mehreren Texten Celans wirklich das Thema gewesen sein kann. So geht es der Dekonstruktion, die zunächst konstruiert, was für ein Bedeutungszentrum ein Text hat, um dieses dann zu destruieren, in einem weiteren Schritt darum „eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie (die Arbeit an Begriffssystemen, d. V.) sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.“¹⁵²

Astrid Poppenhusen formuliert es so: Bei allem, was sprachlich verfasst ist und der Dekonstruktion zum Thema wird, „schreibt die Kritik als ‚Dekonstruktion‘ sich gewissermaßen selbst in die spontane Vergegenwärtigung, ja überhaupt in die Lektüre des Textes als dessen ‚Rekonstruktion‘ ein: Sie setzt an den inkongruenten Merkmalen des Textes an und führt, indem sie diese darstellt, vor, wie und inwiefern der Text sich

¹⁵¹ Derrida (1988), S. 313.

¹⁵² A.a.O., S. 314.

selbst und sich aus sich selbst heraus in Frage stellt. (...) Paradoxerweise muss sich die 'Dekonstruktion' also der Mittel bedienen, die sie gerade 'dekonstruieren' will.¹⁵³

Dies ist also die Textbewegung, welche im Weiteren nachgezeichnet und erklärt werden wird und auf die sich die vorliegende Arbeit in ihrer Komplexität im Folgenden einlassen wird. Die Fragen, die uns im Weiteren also beschäftigen, lauten: 1. Wie erscheint das „Datum“ in Celans Darstellung, 2. an welcher Stelle und wie wendet Derrida Celans Darstellungsweise des „Datums“, wie sie sich aus seiner Poetologie und dem „Datum“ seiner Gedichte heraus zu lesen gibt, gegen Celans Intention und 3. wie kommt Derrida dazu, das „Datum“ Celans so zu deuten, dass es für ihn zum „Losungswort“ des Judentums wird.

Die ersten beiden Fragen werden in den folgenden zwei Kapiteln unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt werden, zunächst unter dem Gesichtspunkt der Kommunizierbarkeit des „Datums“ als Performativ und der Kommunizierbarkeit desselben als eines Mysteriums. Sie spielen auch eine Rolle in dem nachfolgenden Kapitel zur „Unterschrift“ oder „Signatur“; die dritte Frage wird im Anschluss daran erörtert werden. Ich komme also zunächst auf die Art und Weise der Darstellung des „Datums“ durch Celan zu sprechen und auf die Frage, wie Derrida diese Darstellung des „Datums“ deutet.

¹⁵³ Poppenhusen (2001), S. 107. Kai-Uwe Bux und Hajo Greif (2002), S. 31, beschreiben es, freilich aus der Warte des analytischen Philosophen, ganz ähnlich: „Folgen wir der Derridaschen Unterscheidung zwischen 'Geste' und 'Absicht' eines Textes – zwischen den Mitteln eines Textes und seinem vorgeblichen Zentrum –, lässt sich feststellen, dass hier die Absicht einer Dekonstruktion der abendländischen Philosophie der Geste des Textes entgegenläuft. Wenn das Projekt der Dekonstruktion stimmig ist, findet sich diese Spannung zwischen 'Geste' und 'Absicht' in jedem Text des abendländischen philosophischen Diskurses. Die Absicht ist, diese Tradition zu desavouieren und zu zeigen, dass sie einer Interpretation von Zeichen folgt, die sie selbst produziert und zugleich vehement gelegnet hat. Die Geste ist die einer rhetorischen Konsolidierung eben dieser Tradition, die Derrida als Philosophien der 'Einfachheit des Ursprungs' titulierte.“

5. Zur Kommunizierbarkeit des poetologischen Konzepts des „Datums“ I: Das „Datum“ als Performativ

Die Frage nach der Bedeutung des „Datums“ selbst, die Frage also danach, was ein Datum selbst bedeuten könne, ist keine triviale Frage. Und schon gar nicht ist sie dies, wenn sie von einem jüdischen Dichter und Denker gestellt wird – dies aber nicht nur, weil es den Holocaust gab, an welchen sich das Volk Israel, wie Ignaz Maybaum schreibt, als den dritten „Churban“, als eine dritte Zerstörung des Tempels in Jerusalem, also ihres Allerheiligsten erinnert.¹⁵⁴

Im Judentum gibt es darüber hinaus ein Gebot, „Zachor!“ – „Gedenke!“ –, das dem gläubigen Juden aufträgt, seiner Befreiung aus der Knechtschaft des ägyptischen Pharaos zu gedenken, sowie der Offenbarung am Sinai und der „Volkwerdung“,¹⁵⁵ ein Gebot, welchem Yosef Haim Jerushalmi sogar ein ganzes Buch gewidmet hat, das Derrida übrigens auch in „Mal d’archive“ bespricht. Worum es Jerushalmi in seinem Buch aber geht, ist, wie Gideon Ofrat herausgearbeitet hat, zu zeigen, dass das Judentum sich, will es eine Zukunft haben, mit diesem religiösen Gedenken identifizieren und von diesem herschreiben muss.¹⁵⁶ Dies bedeutet für Derrida jedoch, wie Ofrat erklärt, wiederum, dass das Judentum zum Gedenken „verurteilt“ sei: „Condemnation to expectation (of the future) is condemnation to commemoration, condemnation to the future is condemnation to the past.“¹⁵⁷

Mit dem, was das „Datum“ dem einzelnen zu vermitteln vermag, steht und fällt also für manche jüdische Intellektuelle die Frage danach, was das Judentum vor allem als *Religion* dem einzelnen zu bedeuten hat. – Wenn sich Derrida nun also der Frage zuwendet, was das „Datum“ Celans seinem Leser gleichsam als poetologisches Konzept zu denken gebe, dann sollte man dies im Hinterkopf behalten. Denn tatsächlich wird für den Philosophen Derrida das „Datum“ im Verlaufe seiner Überlegungen zu einem Ort der Erinnerung, der, wie insbesondere das sechste Kapitel seines Celan-Buches zu

¹⁵⁴ Vgl. Maybaum (1982), S. 13. Vergleiche hierzu auch Stemberger (1999), S. 16, der dort schreibt: Wie keine andere Religion ist die des Judentums auf Geschichtserfahrungen gegründet, vom Glauben an ein Handeln Gottes in der Geschichte geprägt. Nicht nur die Grunderfahrungen biblischer Geschichte bestimmen jüdisches Selbstbewusstsein und den liturgischen Rhythmus des Jahres, auch spätere Geschichte wie Zerstörung des Tempels, Verfolgungen während der Kreuzzüge bis zu den Grauen des Holocaust geht in das kollektive Gedächtnis ein. *Zachor*, ‚Gedenke!‘, ist eine Aufforderung, die fast refrainhaft die Bibel durchzieht und (...) jüdische Existenz immer bestimmt hat: ‚Sich erinnern ist das Geheimnis der Erlösung.‘“

¹⁵⁵ Vgl. hierzu a.a.O., S. 16.

¹⁵⁶ Vgl. Ofrat (2001), S. 39.

¹⁵⁷ A.a.O., S. 39.

denken gibt, das Judentum als religiöses Judentum durch das „Datum“ in Erinnerung gerufen sieht.¹⁵⁸

Dieser geheimnisvollen Verbindung zwischen Datum und religiösem Judentum nähert sich Derrida in der Lektüre von Celans Gedichten aber an, indem er nach der Bedeutung des poetologischen Konzepts des „Datums“ bei Celan fragt.

Dabei stellt er m. E. zunächst einmal fest, dass Daten in der Regel der Dokumentation oder dem Festhalten von Ereignissen dienlich sind, welche Ereignisse dem „Datum“ aber freilich *äußerlich* bleiben, möglicherweise aber, indem sie durch den Dichter Celan in eine neue Konstellation gebracht werden, auch schon wieder ein neues „Ereignis“ *erfahrbar* machen. So lautet es bei Derrida, es „bezieht sich ein Datum auf ein Ereignis, das sich wenigstens *dem Anschein nach und äußerlich* von der Schreibung des Gedichtes selbst und vom Moment seiner Unterzeichnung unterscheidet.“ (JD S 47).

Man darf demzufolge also wohl mit Derrida zwischen einem Ereignis unterscheiden, das in der *Vergangenheit* liegt, offensichtlich das Gedicht motiviert hat und durch das „Datum“ des Gedichts in *Erinnerung* gebracht werden soll und einem Ereignis, das in der *Zukunft* liegt und erst in der Auseinandersetzung mit dem Erinnerungs-Gedicht von dessen Leser, hier Derrida, *hervorgebracht* werden kann.

Das bedeutet freilich keineswegs, dass damit ein Wissen über die Sache selbst gewonnen wäre, dass man nun wisse, *welche* Bestimmung man aus der Vergangenheit in die Zukunft tradieren müsste oder ähnliches. Denn, wie der Dichter Celan es formuliert: man befindet sich „bei der Frage nach (der Dinge) Woher und Wohin: bei einer `offenbleibenden`, `zu keinem Ende kommenden`, ins Offene und Leere und Freie weisenden Frage“ (PC III 199).

Aber immerhin ist die Stoßrichtung des Fragens klar, es ist deutlich, worum es dem Denker bei der Frage nach dem „Was“ des „Datums“ gehen wird, nämlich um die Frage, was das „Datum“ Celans nicht motiviert hat, sondern *tatsächlich zu lesen gibt*.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. Derrida (1986), S. 105: „Formal gesehen zumindest hat die Behauptung des Judentums die gleiche Struktur wie das Datum...“

¹⁵⁹ Ähnlich hatte Celans Freund Peter Szondi in seiner Materialsammlung zu Celans während eines Berlinaufenthaltes entstandenem Gedichtes „Du liegst“ (PC II 334) den Erkenntniswert des von ihm gelieferten empirischen Datenmaterials selbst eingeschränkt, indem er schrieb: „Zu fragen wäre, ob der Fremdbestimmung, den realen Bezügen, nicht eine Selbstbestimmung (des Gedichts, d. V.) die Waage hält“? Vgl. Szondi (1972), S. 120. (Hans-Georg Gadamer stellte in Bezug auf Szondis Untersuchung fest, dass diese äußeren Daten als „biographische(s) Spezialwissen Szondis“, Gadamer (1993), S. 437, als „Privates und Ephemereres“ wegdenkbar oder verzichtbar erscheinen, a.a.O., S. 439. Jean Bollack hält das Biographische und zugleich Historische der Gedichte Celans dagegen für „ihre `Essenz““, vgl. Bollack

Diese Frage führt Derrida aber noch einmal zurück an den Ort, wo Sprache oder besser gesagt das sprachliche und schriftliche Zeichen die Aufgabe hat, die Dinge, von denen gesprochen wird, so zum Beispiel die Dinge der Geschichte oder der Erinnerung, zu repräsentieren – und dies beliebig viele Male. Insbesondere die Schrift soll, wie Sebastian Rödl es formuliert hat, Derrida zufolge, „einen intelligiblen Inhalt in einer beliebig wiederholbaren sinnlichen Form aufbewahren, um ihn auf diese Weise selbst wiederholbar zu machen.“¹⁶⁰

Es scheint dies eine Selbstverständlichkeit zu sein, und man könnte mit Hegel meinen, es sei nun einmal das Wesen der Sprache, dass sie, wo sie das Besondere bezeichnen wolle, zunächst einmal eine allgemeine Bedeutung besitzen müsse.¹⁶¹

Derrida kann sich dagegen jedoch keineswegs vorstellen, dass die Reproduzierbarkeit von Zeichen dadurch möglich würde, dass diese im Allgemeinen eine festgelegte Bedeutung hätten, vielmehr scheint es ihm, dass das sprachliche Zeichen „gar keine“ festgelegte Bedeutung habe.¹⁶² So erklärt er in seiner „Ellipse“: „Im Augenblick, wo ein Zeichen entsteht, beginnt es damit, sich zu wiederholen. Sonst wäre es kein Zeichen, es

(1988), S. 83.) Und Szondi kam zu dem Ergebnis: „(D)ie empirische Prämisse dürfte für die Entstehung des Gedichts überhaupt erst relevant geworden sein auf Grund einer Motivation, welche nicht durch die realen Begebenheiten jenes Berlinaufenthaltes bedingt ist, sondern durch eine nicht auf subjektive Zufälligkeiten reduzierte Wirklichkeit.“? Vgl. a.a.O., S. 122. Derrida kann also, wie mir scheint, gewissermaßen zu Recht vor allem die „dichterische Erfahrung“ (JD S 19) von Celans Daten lesen und darauf verzichten wollen, die empirische Bedeutung der Daten selbst weiter nachzuvollziehen.

¹⁶⁰ Rödl (2002), S. 128.

¹⁶¹ Dies hätte man sich in etwa so vorzustellen, wie es das erste Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“, vgl. Hegel (1979), S. 86-92 darstellt: Zu jeder beliebigen Tages- oder Nachtzeit kann ich „jetzt“ sagen. Dennoch meint das „jetzt“, welches ich zu Mitternacht äußerte, einen anderen Zeitpunkt als dasjenige, das ich schon eine Sekunde später oder gar zu Mittag äußere. Der Zeitpunkt „jetzt“ der zur mitternächtlichen Stunde erstmals genannt wurde, ist vergangen. Denke ich an dieses damals geäußerte „jetzt“, so ist es vergangen, hat aufgehört zu sein und „ist“ in dem Sinne auch nicht mehr, vgl. a.a.O., S. 88. Das „jetzt“, das ich „meine“, ist ein anderes geworden, ist nicht mehr, was es ursprünglich war. Und dennoch, insofern das „jetzt“ „war“, ist es doch „wahr“ zu behaupten, dass es existiert habe, jenes „jetzt“, das ich „meine“, ist als vergangenes „aufgehoben“, „ist“ nur mehr, indem es nicht mehr „ist“, vgl. a.a.O., S. 89. Da dies als Widerspruch erscheint, muss nun der Widerspruch aufgehoben werden und „ich“ kann sagen, dass „jetzt“ „ist“, vgl. a.a.O., S. 89. „Aufhebung“ im Hegelschen Sinne meint also zweierlei: dass nämlich einerseits mit ihr etwas beendet und abgeschlossen wird, dass aber andererseits auch etwas in ihr bewahrt und konserviert wird. In dieser Weise kann ich nach erfolgreichem Durchgang durch die Hegelsche Dialektik „jetzt“ sagen und damit ein komplexes Gefüge ausdrücken, das sehr wohl das „jetzt“ bezeichnet, das ich „meine“, darüber hinaus aber auch unzählige andere „jetzt“, die ich nicht „meine“, die nicht „meine“ und „mir zueigen“ sind, die aber gleichwohl in dem allgemeinen Phänomen „jetzt“ negativ und als aufzuhebendes Moment enthalten sind. So kann Hegel auch behaupten: „Das *Aufzeigen* ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist, nämlich ein Resultat oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefasst; und das Aufzeigen ist das Erfahren, dass Jetzt *Allgemeines* ist“, a.a.O., S. 89. In demselben Sinn, wie hier beschrieben, kann nun allerdings, so meint Hegel, auch wirklich alles und jedes „aufgehoben“ werden im Allgemeinen, sprachliche Zeichen, aber auch die die Dinge der Wirklichkeit selbst.

¹⁶² Damit widerspricht Derrida auch der heute in den sprachphilosophischen Auseinandersetzungen Austins und Searles gängigeren Unterscheidung zwischen „type“ und „token“ eines Wortes, welche ein ideales Vorkommen eines Wortes unterstellt, auf das man sich bezieht, wenn man das entsprechende Wort ausspricht, d. h. dieses Wort tatsächlich in den Mund nimmt. Vgl. hierzu auch Bux/ Greif (2002), S. 20 f.

wäre nicht, was es ist, das heißt dieser Mangel an Selbstidentität, der regelmäßig auf dasselbe verweist, das heißt auf ein anderes Zeichen, das seinerseits aus seiner Aufteilung geboren wird. Dadurch, dass sich das Graphem in dieser Weise wiederholt, hat es keinen natürlichen Ort oder Zentrum. Hat es sie aber jemals verloren? Ist seine Exzentrizität ein Dezentrierung?¹⁶³

Nur wenn ein Zeichen von sich aus *nichts Bestimmtes* bedeutet und keine bereits festgelegte und allgemeingültige, unverwechselbare Bedeutung hat, kann das sprachliche oder schriftliche Zeichen also, Derrida zufolge, jedem neuen Kontext angepasst werden. Das bedeutet, radikal interpretiert, dass das Graphem oder Phonem *keine bestimmte* Bedeutung zu transportieren vermag und dass dem Signifikanten kein bestimmtes Signifikat entspricht. Vor allem bedeutet es aber auch, dass das Wiedererscheinen eines und desselben Bedeutungsträgers in unterschiedlichen Kontexten nur dann möglich wird, wenn dasjenige, was durch den Bedeutungsträger bedeutet werden soll, nicht absolut gleich bleibt, sondern, wie es Derrida in „Limited Inc a b c ...“ beschreibt, in seiner Differenz oder in seiner Alterität erscheint.¹⁶⁴ Diese Wiederholbarkeit des Wortkörpers, welcher aber die Differenz oder Veränderung der Wortbedeutung eingeschrieben ist, nennt Derrida die „Itérabilité“ oder „Iterabilität“ des Zeichens und sie bewirkt, wie er in „Signature, événement, contexte“ noch vor „Limited Inc a b c ...“ feststellt, dass die Intention dessen, der spricht oder schreibt, dem Phonem oder Graphem niemals mitgegeben ist, also nicht in diesem gegenwärtig werden könne.¹⁶⁵

Damit scheint mir Derridas Frage danach, was das Wort „Datum“ in Celans Dichtung bezeichnen könne, denkbar schwer beantwortbar zu sein. Denn das „Datum“ soll (zunächst einmal) ein Ereignis in Erinnerung halten, das dem Datum selbst äußerlich ist, also nur durch ein Datum „festgehalten“ werden kann. Nun kann dem „Datum“ aber die Intention dessen, der es ins Leben gerufen hat, nicht mitgegeben werden, da das „Datum“ als Zeichen, das in seiner Wiederholung immer noch bedeutsam sein bzw. Bedeutung erzeugen soll, nicht eineindeutig ist, sondern sich je nach dem entsprechenden Kontext zu verändern in der Lage ist. Gerade in dieser Uneindeutigkeit kann aber jeder Bedeutungsträger oder jeder Signifikant, auch das „Datum“ auf beliebig

¹⁶³ Derrida (1976 E), S. 446.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu Derrida (1990), S. 120 : « (L)a graphique de l'itérabilité inscrit, de façon irréductible, l'altération dans la répétition (ou dans l'identification) : *a priori*, toujours déjà, sans attendre, *at once*, aussi sec. »

¹⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 46: « Étant donné cette structure d'itération, l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. L'itération qui la structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielle. »

viele „Fälle“ seines Auftretens verweisen, so dass sich die Frage stellt, welcher dieser Fälle in der Erinnerung relevant werden kann, ob er überhaupt relevant werden kann, wenn das aktuelle Auftreten des „Datums“ schon wieder eine neue Bedeutung seiner selbst konstituiert.

So fragt sich Derrida in Bezug auf das poetologische Gedicht Celans, „In Eins“, das, wie Martine Broda gezeigt hat, die Möglichkeit des Gedenkens von einem „Losungswort“ abhängig macht¹⁶⁶: „Was ist es, das sich zusammenschließt und sich mit dem einzigen Mal dieses *In eins*, mit einem einzigen poetischen Coup in Erinnerung ruft? Und handelt es sich denn überhaupt um ein Gedenken?“ (JD S 47). Celans Gedicht „In eins“ präsentiert nämlich gleich eine Vielzahl von Daten,¹⁶⁷ alles Daten, die zusammengeschmolzen sind *in eins*; darüber hinaus nennt es explizit einen „Dreizehnte(n) Feber“ (PC I 270). Angesichts dieser Ansammlung von Daten, dieser „co-signation et (...) co-signature d’une multiple singularité“ (JD Sf 43) hält Derrida m. E. ganz praktisch und konkret den Rückbezug auf *eine* Erinnerung und *einen* Ort des Gedenkens für unmöglich.

Es muss sich also vermutlich in Derridas Augen das „Datum“ eines Gedichtes von Celan anders lesen lassen, man darf es nach Derridas Auffassung nicht von dem Erinnerungsort her selbst lesen wollen, den es zugleich ver- und entbirgt.¹⁶⁸ Anders soll das „Datum“ dem Philosophen zufolge nur ein Vermittlungsmedium darstellen, ein „Losungswort“, von dem Broda in ihrer Derrida bekannten Interpretation des Gedichtes „In eins“¹⁶⁹ behauptet hat, das ganze Gedicht stelle ein solches dar:

¹⁶⁶ Vgl. Broda (1986), S. 102: « Le mot, ou le nom, mis dans la main, est bien un schibboleth, un mot de passe. C’est à dire le mot sans référent, au signifié accessoire, qui permet que quelque chose se transmette, passe. » Diese Ausführung steht im Zusammenhang einer Überlegung Brodas darüber, wie die Dichtung eines Dichters, der seine gestalterischen Fähigkeiten in der Auseinandersetzung mit Walter Benjamins Überlegungen zur Sprache, insbesondere an dessen „Aufgabe des Übersetzers“ seinem Essay „Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. ‚Dichtermut‘ – ‚Blödigkeit‘“ und „Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen“, sowie an Adornos „Ästhetischer Theorie“ geschult und sich damit einer „langage non significatif“, a.a.O., S. 97, verpflichtet habe, verstanden werden könne. Sie meint, dass dies nur möglich sei, wenn man in der Lage sei, Celans Dichtung als Ganze schon als „Schibboleth“ oder Losungswort zu verstehen.

¹⁶⁷ Derrida versteht als „Daten“ freilich auch Orte und Namen, vgl. Derridas Überlegungen dazu, auf welche Ereignisse Namen und Orte wie „Aurora“ und Petrograd“ etc. hinweisen könnten in Derrida (1986 S), S. 52 ff.

¹⁶⁸ Peter Horst Naumann ist deswegen der Ansicht, dass die Herstellung eines Bezugs zu einem Erinnerungsort gar nicht das sein könne, was Celan intendiert habe. Vgl. Naumann (1990), S. 64: „Der Versuch, die Daten, von denen es (das Gedicht, d. V.) sich ‚herschreibt‘, und die, welche es in sich aufnahm, in einem System oder auch nur in einer Kette subjektiver Assoziationen aufgehen zu lassen, verfehlt seine (Celans, d. V.) Intention. Der im Gedicht geleisteten Synthese läuft unsere Analyse seiner Erlebnis- und Erinnerungselemente zuwider. Nur in seiner Struktur ist diese Synthese verbürgt.“

¹⁶⁹ Derrida (1986), S. 145 verweist darauf, dass ihm Brodas Arbeit zu „Bouteilles, cailloux, Schibboleth: un nom dans la main“ erst zur Kenntnis gekommen sei, nachdem er seinen Vortrag über Celan gehalten habe.

« Le poème hermétique est (...) un mot de passe. Pur corps de lettres sans référent, mais référent de lui-même, car créateur de réalité, ses signifiés ne sont pas l'essentiel. D'un homme, d'un poète à l'autre il fait lien, ouvrant passage au sens qu'il a détourné, l'arrachant aux raisons bornées de la pensée instrumentale. Car ce qui circule, quand les hommes se refilent le signifiant comme au jeu de furet, c'est bien, tout de même, du sens. Jusque' au plus grave : le sens de la vie. Car on sait bien que l'hermétisme de Celan (...) laisse sa place, la première, à la dimension éthique de la poésie. »¹⁷⁰

Derrida geht freilich nicht so weit wie Martine Broda und versteht demzufolge auch nicht das *ganze* Gedicht als ein einziges Lösungswort zu einer Ethik der Dichtung. Unfraglich ist jedoch, wie ich im Folgenden zeigen werde, auch für ihn, dass das „Datum“ – wenn es überhaupt als etwas Konkretes verstanden werden sollte – ein Lösungswort darstellen müsste, welches aufgrund seiner unbestimmten Bedeutung den *Zugang* zum *Gedicht* in gleicher Weise wie zum *Gedenken* und zu dem, wessen gedacht werden sollte, erschließen oder verschließen kann.

Damit stellt sich für Derrida aber auch die Frage, wie so ein Lösungswort funktioniert. Denn zwar ist es einem im allgemeinen bewusst, was ein Lösungswort ist, doch wie es funktioniert, insbesondere in dem poetologischen und philosophischen Kontext, in dem es bei Celan und Derrida erscheint, das ist schon nicht mehr so ganz deutlich.

Anhand von Celans Gedicht „In eins“ lässt sich die Funktionsweise eines Lösungswortes nach Derridas Verständnis aber offenbar sehr gut verdeutlichen. In dem genannten Gedicht Celans heißt es: „Dreizehnter Feber. Im Herzmund/ erwachtes Schibboleth. Mit dir,/ Peuple/ de Paris. No pasarán“ (PC I 270).

Wer nur die hier zitierte erste Strophe des Gedichtes „In eins“ liest, wird mit vier verschiedenen Sprachen konfrontiert, von denen er drei aller Wahrscheinlichkeit nach identifizieren und auch verstehen kann. Das Wort „Schibboleth“ aber ist in Derridas Augen aller Wahrscheinlichkeit nach für jemanden, der keiner der semitischen Sprachen kundig ist, nicht verständlich. Es stammt aus dem alttestamentarischen Buch der Richter und bildet dort, wenn man so will, das Schlüsselmotiv einer tragischen Begebenheit, die sich an den Ufern des Jordan zutrug.

Es ist dies die Abschlachtung von ungefähr 42 000 Ephraimiten durch das Heer der Gileaditen, wie in Richter 12,4-6 erzählt wird. Im Zusammenhang mit einer Schlacht der Armee des Jephtha gegen die Ephraimiten versuchten diese nämlich *aus ihrem*

¹⁷⁰ Broda (1986), S. 102 f.

eigenen Land über den Jordan in eine andere Gegend zu fliehen, wurden aber von den Gileaditen am Fluss abgefangen und aufgefordert, das Wort „Schibboleth“ zu sagen.

Der Zufall wollte nun, dass dieses Wort unter anderem auch „Fluss“ bedeutet. Doch darauf kam es den Kriegerern des Jephta nicht an. Worauf es ihnen ankam, war, zu hören, wie der vor ihnen Stehende das Wort aussprechen würde. Denn natürlich unternahmen die Ephraimiten alle Anstrengungen, um sich nicht als solche zu verraten und dies gelang ihnen wohl auch ganz gut. Indem sie aber das Wort „Schibboleth“ auszusprechen gezwungen wurden, musste sich eine Differenz der Sprachgemeinschaft offenbaren, deren sich die Gileaditen ebenso wie die Ephraimiten bewusst waren, die die Ephraimiten auch zu verbergen suchten, aber nicht verbergen konnten, da sie nicht Herr über ihre Aussprache des Wortes waren. Wiewohl sie nämlich die Bedeutung des Ausdruckes kannten und wiewohl sie auch wussten, wie dieser Ausdruck, dieses Wort, ausgesprochen werden *sollte*, so vermochten sie es doch nicht, das Wort richtig auszusprechen. An der Statt von „Schibboleth“ pflegten die Ephraimiten „Sibboleth“ zu sagen (Richter 12,6), womit sie sich wider Willen und wider ihr besseres Wissen zu erkennen gaben. In dieser Situation war es ja, wie gesagt, nicht die Bedeutung des Wortes, die darüber entschied, was an Information weitergegeben würde, sondern die Weise der Aussprache.

So wurden die Ephraimiten zu Tausenden Opfer der Gileaditen und Opfer ihrer Unfähigkeit, ein Wort richtig auszusprechen. Denn sie hatten sich als Feinde der Gileaditen ausgewiesen, welche das Wort „richtig“ aussprechen konnten.¹⁷¹

Das Wort diente also dem Schutz vor den Feinden, es stellte eine List dar, durch welche die Feinde der Gileaditen daran gehindert wurden, zu desertieren und es brachte dem Feind in jedem Fall den Tod. Theo Buck nennt das „Schibboleth“ deswegen ein „Wort des Lebens, des Überstehens und des Widerstandes, (...) Passwort gegen Unrecht und Mord“¹⁷², aber mir scheint diese Charakteristik des Wortes auf der Grundlage der biblischen Erzählung nicht recht passen zu wollen.

Feinde waren die Männer aus Gilead und die Ephraimiten nämlich ursprünglich deshalb, weil die Ephraimiten den Gileaditen nicht zur Hilfe geeilt waren, als jene sie baten, mit ihnen gemeinsam unter der Führung des Jephta gegen die Ammoniter in den

¹⁷¹ Vgl. Richter 12,5-7: „Gilead besetzte nun die die Jordanfurten nach Ephraim zu. Wenn nun Flüchtlinge aus Ephraim sagten: ‚Wir möchten übersetzen‘, dann fragten die Männer von Gilead dagegen: ‚Bist du ein Ephraimit?‘ Antwortete er dann: ‚Nein‘, dann geboten sie ihm: ‚Sprich doch einmal ‚Schibboleth!‘ Sagte er aber ‚Sibboleth‘ – er konnte es ja nicht richtig aussprechen – dann ergriffen sie ihn und machten ihn nieder an den Jordanfurten. So fielen damals von Ephraim 42 000 Mann.“

¹⁷² Buck (1995), S. 23 f.

Krieg zu ziehen, sondern nach Abschluss der Schlacht zwischen Gileaditen und Ammonitern ihrerseits die Gileaditen zu bedrohen suchten. Darauf fielen die Gileaditen, um sich an den Ephraimiten zu rächen, bei letzteren ein,¹⁷³ jene flohen, es kam aber dennoch zu einer letzten „Schlacht“ zwischen den beiden Völkern, die dann im Grunde genommen durch ein einziges Wort entschieden wurde. Das „Schibboleth“ brachte zwar nicht seiner Wortbedeutung nach den Tod, aber als Losungswort, dessen Aussprache darauf hinwies, ob jemand ein Freund oder Feind war.¹⁷⁴

Tatsächlich kann also das „Schibboleth“, das Celan in der ersten Strophe seines Gedichtes nennt, wie Derrida zeigt, als ein Pass- oder Losungswort funktionieren. Das „Schibboleth“ ist ein solches aber, wie es scheint, nicht nur aus sich selbst heraus, sondern verweist als Apposition zum „Dreizehnte(n) Feber“ auch darauf, dass dieser als „Datum“ ein Losungswort sei.

Derrida weist daher in der Folge auch auf zahlreiche Ereignisse hin, an die Celan bei der Nennung des Datums gedacht haben könnte, da sie sich im Februar, zum Teil auch am 13. Februar abgespielt haben.¹⁷⁵

Indem das „Datum“ aber auf alle die von Derrida genannten Ereignisse verweist, die Derrida vermutlich *an sich* kaum interessieren (denen er vielmehr nur nachspürt, um deutlich werden zu lassen, wie unsicher er selbst sich sein muss in Bezug auf das, wozu das „Datum“ sozusagen den Eintritt zu gewähren oder verwehren vermag), wird deutlich, dass das „Datum“ – hier im speziellen: der „Dreizehnte Feber“ –, tatsächlich einem Losungswort oder Schibboleth ähnlich ist. So schreibt Derrida: „Das Datum gleicht einem Schibboleth. Es gewährt einen verschlüsselten Zugang zu dieser

¹⁷³ Vgl. Richter 12, 2-4: „Jephte erwiderte ihnen: `Streit hatten ich und mein Volk wider die Ammoniter; diese bedrängten mich heftig. Da rief ich euch herbei, aber ihr halft mir nicht aus ihrer Gewalt. Ich sah, dass niemand zur Hilfe kam, und darum wagte ich mein Leben und zog gegen die Ammoniter, und der Herr lieferte sie meiner Gewalt aus. Warum rückt ihr denn heute gegen mich aus, um mit mir Krieg anzufangen?‘“

¹⁷⁴ Die Dinge liegen hier also so verwickelt, dass es meiner Meinung nach einem Hohn gleichkommt, ein Wort, das selbst der Tötung oder dem Mord von Menschen dient, zum „Passwort gegen Unrecht und Mord“ stilisieren zu wollen, auch wenn dies möglicherweise die Intention Celans trifft.

¹⁷⁵ Damit distanziert sich seine Reflexion auf den Ort, zu welchem das Losungswort den Eintritt gewähren oder verwehren könnte, sowohl von derjenigen Brodas, die annimmt, das Losungswort gebe den Zutritt in Celans Dichtung als Ganze frei als auch von derjenigen John Felstiners, der bedenkt, dass „le terme hébraïque sert-il de mot de passe au poète lui-même“, vgl. Felstiner (1986), S. 67. – Es sind die von Derrida genannten Daten, an die Celan bei seinem „13. Feber“ gedacht haben könnte, aber die Daten des Wahlsieges der Volksfront, der „Frente popular“, im Jahre 1936, der Tag, an welchem sich im Jahre 1938 der Österreichische Arbeiteraufstand gegen den Anschluss Österreichs an das Nationalsozialistische Deutschland ereignete, der Beschuss des kaiserlichen Palastes in St Petersburg von dem Kreuzer Aurora aus, welcher die Februarrevolution einleitete, und die Tage, an denen im Jahr 1962 in Paris die Opfer der gewaltsamen Auflösung einer Demonstration gegen die nationalistische Organisation der Algerienfranzosen beerdigt wurden (JD S 52-56). (Peter Horst Naumann gibt im Übrigen zu bedenken, dass mit dem 13. Februar auch der Tag gemeint sein könnte, an welchem Celan „eine wirkliche Begegnung mit jenem Mann aus Huesca“, Adorno, beabsichtigt hatte. Vgl. Naumann (1990), S. 61 f.)

Kollokation, dieser geheimen Konfiguration, zu der die Orte zusammengefunden haben, damit ihrer gedacht werde.“ (JD S 55).

Das kann im Falle dessen, der wie beispielsweise Celan oder die Gileaditer weiß, aufgrund welcher Tatsache, wodurch und wie das Losungswort als solches funktioniert und zu welcher Gruppe es einen Zugang gewährt, bedeuten, dass dieser als Zugehöriger zu einer bestimmten Gruppe oder einem bestimmten Bündnis mit diesem Losungswort wie mit einem „Visum“ (JD S 57) in diese hineingelangt.

Es kann aber, so denkt Derrida wohl, wenn einer zwar die Kenntnis erworben hat, dass ein Wort ein Losungswort ist, aber nicht weiß, aufgrund welcher Tatsache, wodurch und wie es sich als solches auszeichnet, auch dazu führen, dass dieses ihn zu einer „Art Hypothese“, einer „Stützvorrichtung für eine per definitionem unbegrenzte Zahl von Projektionen der Erinnerung.“ (JD S 56) verleitet.

Das bedeutet m. E. für Derrida: Wenn ein Losungswort als solches ausgewiesen ist, wenn einem Leser oder Hörer eines Wortes angezeigt wird, dass dieses ein Losungswort ist, dann besitzt dieses für den, der es nicht zu gebrauchen weiß, noch weniger Identität des Bedeuten als jedes normale Wort. Denn derjenige, der versucht, herauszufinden, wozu das Losungswort den Eintritt freigibt, kann in ganz verschiedene Richtungen tappen, wenn er nicht *weiß*, vor wem oder angesichts welcher Tatsache, welcher Menschen usw. ein Losungswort geäußert werden müsste und was das bedeuten würde.¹⁷⁶

So kann es kommen, dass einem Signifikanten, einem Bedeutungsträger oder Wortkörper mit einem Mal ganz andere Signifikate oder Vorstellungen zugeordnet werden. Denn insbesondere in Bezug auf ein Losungswort besteht, wie Derrida es in „Ellipse“ formuliert, eine vollkommene „Bezugslosigkeit auf das Zentrum“¹⁷⁷, die einen „Durchgang durch die negative Exzentrizität“ „notwendig“¹⁷⁸ macht. Wäre bekannt, wohin das „Losungswort“ führt, dann wäre für Derrida das „Zentrum“ seines Bedeuten immer noch nicht bekannt, sondern es ließe sich sicherlich mit Derrida und mit Edmond

¹⁷⁶ Vgl. Derrida (1986), S. 57, wo es heißt: „Andererseits aber ist mit dem *Schibboleth*, jener kryptischen oder numerischen Chiffre, auch die einzigartige Macht angesprochen, die eine einzigartige Verdichtung des Jahrestages bewerkstelligt. Diese eröffnet den Zugang zum Gedächtnis, zur Zukunft des Datums, zu seiner eigenen Zukunft, aber auch zum Gedicht – selbst. *Schibboleth* ist das *Schibboleth* zum Recht aufs Gedicht, welches zu sich selbst *Schibboleth*, sein eigenes *Schibboleth* in dem Augenblick sagt, wo es damit anderer gedenkt.“ Wer das *Schibboleth* als Losungswort oder Visum nicht zu bedienen versteht, besitzt damit also auch schlichtweg nicht das Recht auf sein Gedächtnis, seine Zukunft oder auf das Verständnis des Gedichts.

¹⁷⁷ Derrida (1976), S. 446.

¹⁷⁸ A.a.O., S. 446.

Jabès nur folgern: „Das Zentrum ist die Schwelle.“¹⁷⁹ Man wäre also immer noch nicht bei der Sache selbst, bei dem, wozu das Losungswort Eintritt gestattet, gelangt. Denn das Losungswort ist nur ein „Passwort“ und erlaubt nur unter bestimmten Umständen ein Überschreiten von Grenzen oder Schwellen, wenn man so will. Was einen hinter dieser Schwelle aber erwartet, weiß man, so scheint Derrida sagen zu wollen, nicht deswegen, weil man (zufällig) erfahren hat, dass etwas ein Losungswort ist.

So gewinnt man mit dem Hinweis darauf, dass das „Datum“ ein „Losungswort“ oder „Schibboleth“ sei also nach Derridas Vorstellung wohl im Grunde genommen nicht mehr als das Wissen, dass einem das Entscheidende noch fehlt, um das Losungswort auch anwenden zu können. Man weiß letztlich nur, dass einem also die Anwendungskompetenz fehlt, weil man nicht weiß, *was* an diesem Wort *vor wem* zählt.

Von dieser Warte aus betrachtet wird es dann aber nach Derridas Auffassung in gewisser Weise irrelevant, ob man von einem bestimmten Wort weiß oder nicht weiß, dass es ein Losungswort ist. Wenn man nicht weiß, worauf es ankommt, kann man das Losungswort als solches nicht in Gebrauch nehmen. Denn dieses wirkt eben, wenn ich Derrida richtig verstehe, wie ein Performativ oder eine „performative utterance“: Das *Sagen* eines bestimmten Wortes unter bestimmten Umständen *bewirkt* etwas und indem ich etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort *sage, tue* ich etwas: indem ich das Losungswort *sage*, werde ich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, bei bestimmten Leuten „zugelassen“.

J. L. Austin formuliert es so: “I want to discuss a kind of utterance which looks as a statement and grammatically, I suppose, would be classed as a statement, which is not nonsensical, and yet is not true or false. (...) They will be perfectly straightforward utterances (...) and yet we should see at once, that they couldn't possibly be true or false. Furthermore, if a person makes an utterance of this sort, we should say that he is *doing* something rather than merely *saying* something. (...) We should say rather that, in saying what I do, I actually perform that action.”¹⁸⁰

Tatsächlich genügt es aber keineswegs, das betreffende Wort, dasjenige also, welches als Losungswort dienen soll, einfach nur zu äußern, sondern vielmehr müssen

¹⁷⁹ A.a.O., S. 446

¹⁸⁰ Austin (1961), S. 222. Austin geht freilich davon aus, dass die performativen Äußerungen Verben enthalten, die von einer Person in der ersten Person Präsens Indikativ Aktiv ausgedrückt werden. Er wird später auch zu einer „weiteren“ Definition performativer Äußerungen gelangen, die, wenn man so will, eine letzte Erweiterung erfahren würde durch das Losungswort, über das Austin nichts gesagt hat, welches aber gleichwohl das für das Denken kürzeste und vielleicht prägnanteste Performativ darstellen könnte.

bestimmte Bedingungen erfüllt sein, damit dies geschieht. So heißt es bei J. L. Austin in seinen Ausführungen zu den „performative utterances“: „The words have to be said in the appropriate circumstances“,¹⁸¹ was im Weiteren dahingehend erläutert wird, dass beispielsweise das konventionelle Prozedere, demzufolge eine Sprachhandlung als solche gelten kann, wirklich existieren und akzeptiert sein muss (will sagen: eine Schiffstaufe kann nur als solche gelten, wenn nicht nur die Worte gesprochen, sondern auch wirklich die Flasche gegen den Schiffsrumpf geworfen wird etc.).¹⁸²

Austin erklärt, dass, wenn diese Bedingung nicht erfüllt sei, die performative Äußerung nicht vollzogen sei.¹⁸³

In Bezug auf den hier relevanten Kontext von Derridas „Schibboleth“-Schrift heißt dies aber m. E., dass ein Mensch ein Losungswort beliebig viele Male aussprechen kann, ohne dass dieses Wort ihm den Eintritt in einen geheimen Zirkel, eine (geheime) Gemeinschaft, ja überhaupt einen bestimmten Kreis der Eingeweihten eröffnet, einfach weil er nicht weiß, *dass* das Wort ein Losungswort ist oder *wie* es funktioniert. Beides läuft wohl für Derrida auf das gleiche hinaus. Das Wort verändert seine Bedeutungsvalenz nur, wenn es richtig gebraucht wird – und verrät, wie im Falle der biblischen Erzählung, den, der es „falsch“ oder gar nicht gebraucht, als Außenseiter.

Derrida schreibt vermutlich in diesem Sinne: „Ein *Schibboleth*, das Wort *Schibboleth*, wenn es denn eines ist, bezeichnet im weitesten und allgemeinen Sinn seiner Verwendung jedes nicht bedeutungstragende, willkürliche Merkmal, so zum Beispiel den phonematischen Unterschied von *shi* und *si*, wenn dieser unterscheidend (discriminant), entscheidend (décisif) und scheidend (coupant) wird. Dieser Unterschied hat keinerlei Bedeutung an sich, aber er wird zu dem, was man erkennen und vor allem markieren können muss, *um den Schritt zu tun*, um die Grenze eines Ortes oder einer Schwelle eines Gedichtes zu überschreiten...“ (JD S 58).

So kann derjenige, welcher über die Kenntnis der Funktionsweise des Losungswortes nicht verfügt, nach Derridas Auffassung also schlichtweg in eine bestimmte „Schicksalsgemeinschaft“ nicht hinein. Oder er wird umgekehrt, wenn wie im biblischen Falle das Losungswort gegen ihn gebraucht wird, einer solchen Schicksalsgemeinschaft gerade erst zugerechnet werden können. Derrida betont immer

¹⁸¹ Vgl. hierzu Austin (1961), S. 223.

¹⁸² Vgl. a.a.O., S. 224.

¹⁸³ Es gibt für ihn freilich noch weitere Umstände, die verhindern, dass eine Sprechhandlung als solche wirksam wird, wie beispielsweise die, dass jemand mit seiner Gesinnung keineswegs hinter dem steht, was er sagt und tut, dass es sich um ein bloßes Fehlverstehen der betreffenden Person handeln könnte und manches mehr. Vgl. a.a.O., S. 226 ff.

wieder, worauf es ankommt, wenn man einen Performativ wie das Losungswort verwendet: „Es genügt nicht, den Unterschied zu wissen, man muss ihn beherrschen können, man muss ihn machen können oder ihn zu machen wissen – und machen heißt hier *markieren*.“ (JD S 59)

Immer wieder betont Derrida, in Bezug auf das „Schibboleth“ oder Losungswort, das ihn ja vor allem im Kontext seiner Datumsanalyse interessiert, es müsse demjenigen, der es verwenden wolle, vor allem darum gehen, bei der Verwendung des Losungswortes Kenntnis darüber zu besitzen, wie dieses in Kraft gesetzt werde, damit es erfolgreich angewendet würde. Das sagt er aber gewiss nicht aus einem theoretischen Interesse heraus, sondern weil es ihm selbst ganz elementar darum geht, aufzudecken, wie das „Datum“ Celans als Losungswort funktioniert und mehr noch, was es dann an Bedeutung freigibt.¹⁸⁴

Freilich muss Derrida, verstehe ich ihn recht, wenn er versucht, aufzuzeigen, zu welchen Ereignissen oder Erfahrungen Celans „Datum“ die Schwelle bildet, weiterhin dessen Gedichte lesen und dort das Element auffinden, welches ihm als Lösungs- oder Passwort dienen könnte. Er muss das Element finden, das ihm ermöglichen könnte, mit Celan durch dessen Dichtung in eine Gemeinschaft zu treten, von der sich andere, die in diese keinen Eingang gefunden hätten, unterscheiden ließen.

Vor diesem Hintergrund geschieht es m. E., dass Derrida im Weiteren schreibt: „(D)ieses Unterscheidungsvermögen (...) muss in sich selbst eingeschrieben sein, will sagen in seinen eigenen Körper ebenso wie in den Körper der eigenen Sprache, eines nach Maßgabe des anderen. Diese Einschreibung des Unterschiedes in den Körper (zum Beispiel die phonatorische Fähigkeit, dies oder jenes auszusprechen) ist jedoch nicht natürlich, sie hat nichts von einer angeborenen, organischen Fähigkeit. Ihr Ursprung selbst setzt die Zugehörigkeit zu einer kulturellen und sprachlichen Gemeinschaft, zu einem Milieu, in welchem sie erlernt werden, kurz eine Verbündung, voraus.“ (JD S 59). Was lässt sich daraus schließen?

Zunächst einmal, dass es sich bei der Art und Weise der Phonetik einer Sprache um etwas handelt, das nicht naturgegeben ist, gleichwohl aber durch Konventionalisierung zur Natur einer bestimmten Kultur wird, wie auch die Beschneidung im Judentum eine

¹⁸⁴ Bruno Paradis überlegt in diesem Sinne, dass Derridas Interesse an dem « Datum » als Losungswort dahin ginge, unser Verhältnis zur Vergangenheit und zur Zukunft zu erschließen, vgl. Paradis (1994), S. 351: « Pour le dire rapidement, le problème de Derrida n'est pas de nous faire accéder à l' être du temps (...), mais d'interroger, ce qui nous écrit, et donc nous destine, nous marque. Constitution de l'espace à travers la circulation du schibboleth. Le futur antérieur est l' effectuation de cette circulation : il la nomme, la porte et la joue. »

Konvention geworden ist, die nun zur Natur dieser Kultur zählt. Gewisse Unterschiede machen zu können, ist damit also für Derrida offenbar ein Vermögen, das man durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft haben kann.¹⁸⁵

Im Weiteren hängt es dann wohl, Derridas Ausführungen in der „Schibboleth“-Schrift zufolge, von einer kulturellen Disposition ab (von etwas, das man sich auf irgendeine Weise angeeignet hat und zwar in einer Weise, dass das Angeeignete einem zur zweiten Natur geworden ist), ob man das Losungswort *Celans* also gebrauchen kann oder nicht. Dass man dieses gebrauchen kann, setzt aber offensichtlich Derridas Auffassung zufolge ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Sprache oder ein spezifisches Sprachverständnis voraus. Denn nur wenn dies sich so verhält, erscheint es sinnvoll, die Verfügungsgewalt über Celans Losungswort, wie Derrida dies tut, von der Zugehörigkeit zu einer *bestimmten Sprachgemeinschaft* abhängig zu machen.

Und so findet Derrida auch tatsächlich etwas „Sprachliches“, das für ihn, von Celans Dichtungen ausgehend, ein „Schibboleth“ oder Losungswort für den Eintritt in Celans Dichtung werden könnte. Es ist die Vielsprachigkeit der ersten Strophe von „In eins“¹⁸⁶: Eine Strophe ist in vier verschiedene Sprachen geschrieben: der Deutschen, Hebräischen, Französischen und Spanischen.

Derrida hatte schon im Vorherigen darauf hingewiesen, dass das Hebräische als zweite Sprache in Celans Gedicht auftauche, doch „Diese zweite Sprache könnte genauso gut eine erste Sprache sein, die Sprache des Morgens, die ursprüngliche Sprache, die von Herzen und aus dem Herzen und aus dem Osten spricht.“ (JD S 50). Die Sprache, die Derrida zufolge aus dem Osten kommt, aus dem Orient, von dort, wo die Sonne aufgeht und wo der Anfang der Philosophie herkommt,¹⁸⁷ diese Sprache, die wahr sein muss,

¹⁸⁵ Im Falle der Ephraimiten hat die Unfähigkeit, den sprachlichen Unterschied zwischen „sch“ und „s“ zu artikulieren den Mord an 42 000 Menschen bewirkt. Und im Falle des Holocaust hat ein solches Unterscheidungsmerkmal, das ein Bündnis mit Gott statuieren sollte, die Stigmatisierung der Juden bewirkt und dadurch den Mord an 6 Millionen Menschen.

¹⁸⁶ Ich zitiere die Verse hier noch einmal der Erinnerung halber: „Dreizehnter Feber, Im Herzmund/ erwachtes Schibboleth. Mit dir,/ Peuple/ de Paris. No pasarán.“ (PC I 270).

¹⁸⁷ Vgl. hierzu Derridas Ausführungen in der „Mythologie blanche“, wo er im Zusammenhang einer ausführlichen Kritik an Aristoteles Metaphernkonzeption eine Parallele zwischen der philosophischen Rede, der „Ausstreueung“ von Worten mit dem Ausstreuen des Lichtes herstellt, Derrida (1972), S. 290, « Où a-t-on jamais vu qu'il y a le même rapport entre le soleil et ses rayons qu'entre l'ensemencement et la semence ? Si cette analogie s'impose – et elle le fait – c'est que, dans le langage, elle passe par une chaîne longue et peu visible dont il est bien difficile, et non seulement à Aristote, d'exhiber le premier bout. » Ebenso auch Nancy (1986), S. 49 f., der nur wenig später als Derrida, aber in derselben klassisch zu lesenden Verschränkung der Sonnenmetaphorik das Sonnenlicht im Zusammenhang mit dem Geistigen denkt. Daher gilt auch für ihn: „ce qui est en jeu est la valeur même d'orientation: ce qui peut régler, diriger, voire normer la démarche de l'Occident vers ce qu'il (l'homme, d.V.) a par essence perdu, le lever du jour, la lumière du vrai, du beau, du bien, l'aurore du sens. Même si cette lumière doit être déclarée une fois pour toutes claire-obscur, partagée d'ombres inévitables (...), son orient sans éclat mérite de conduire nos pas, plutôt que de nous abandonner aux ténèbres. L'orientation, et la pensée qui se

weil sie unmittelbar aus dem Herzen kommt, diese „orientiert“.¹⁸⁸ Sie könnte, dem Philosophen zufolge in vieler Menschen Augen die erste Sprache sein. Aber sie ist es offensichtlich nach Derridas Auffassung nicht. Derrida bringt nämlich anstelle dessen dieses „In eins“ so vieler verschiedener Sprachen in Celans Gedicht m. E. in Verbindung mit dem Geschehen von Babel, welches er selbst einmal eingehend besprochen hat und welches Derrida von Celan selbst auch in einem seiner Gedichte, „Hinausgekrönt“, angesprochen findet.¹⁸⁹ Dort heißt es: „Und wir schicken/ keinen der Unsern hinunter/ zu dir/ Babel.“ (PC I 271).¹⁹⁰ Wie hat man dies zu verstehen?

Im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Walter Benjamins „Aufgabe des Übersetzers“ dachte Derrida über die von Benjamin gestellte Frage nach, ob es so etwas wie das Originäre überhaupt geben könne,¹⁹¹ anhand der Erzählung vom „Turmbau zu Babel“, die, wie Derrida herausarbeitet, von dem Wesen Gottes *durch* den Namen Gottes erzählt. Mit dem Eigennamen „Babel“ nämlich, dessen sprachliche Abstammung Derrida unbekannt ist, sei nach Voltaire, von dem Derrida diese Information übernimmt, der Name Gottes genannt, denn „Ba“ bedeute, so Voltaire, „Vater“ und „Bel“ Gott, so dass „Babel“ der Vater-Gott oder Gott-Vater sei.¹⁹² Zugleich sei mit dem Namen aber auch das Geschehen in Moses I,11,1-9 bezeichnet, nach welchem Gott den Versuch der Menschen, sich durch den Bau eines Turmes *einen* Namen zu machen, verhindert habe.¹⁹³ Dies sei geschehen, indem Gott die Sprachen verwirrt habe, so dass die Menschen sich nicht mehr untereinander verstehen konnten und der Turmbau

conçoit comme orientée et comme pourvoyeuse d'orientation, procèdent du vide creusé par la fuite du sens. C'est aussi pourquoi l'orientation ne prétend pas toujours signifier et présenter le terme de sa visée. »

¹⁸⁸ Vgl. Kluge (221989), S. 519 sv. „orientieren“, demzufolge verbindet das französische Verb « orienter » noch etymologisch das Licht der Morgensonne mit dem Licht der Erkenntnis und des rechten Weges. Der Eintrag zu „orientieren“ heißt dort: „zurechtfinden. Im 18. Jahrhundert entlehnt aus gleichbedeutend frz. *orienter*, einer Ableitung von frz. *orient* 'Sonnenaufgang, Osten, Orient', dieses aus lat. *oriens*, dem PPräs. von *oriri*, 'sich erheben, aufsteigen'. Die Bedeutung als Verallgemeinerung von 'die Position nach der aufgehenden Sonne bestimmen'. Der *Orient* ist beziehungsmotivisch das Land des Sonnenaufgangs. Ethymolog. Verwandt: Original, Reise.“ Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur Morgen- und Abendtür in der französischen Fassung der Schibboleth-Schrift, Derrida (1986 Sf) S. 104.

¹⁸⁹ Vgl. Derrida (1986), S. 60: „Vielfalt und Wanderung der Sprachen, gewiss, und zwar innerhalb *der* Sprache selbst. Dieses Babel klingt an in *Hinausgekrönt*, es steht nach der 'Ghetto-Rose' und diesem Bild des 'phallisch Gebündelten' in der Mitte des Gedichts, als letztes Wort ganz am Schluss: Anrede und nachträgliche Zueignung zugleich.“

¹⁹⁰ Das Gedicht steht im Übrigen direkt hinter „In eins“.

¹⁹¹ Benjamin (2000), S. 50-64.

¹⁹² Vgl. Derrida (1987), S. 204. Vgl. dagegen Jürgen Ebach in Koch (1992), S. 63 f., der darauf hinweist, dass der Name der Stadt, Babel, in V. 9 der Erzählung gemeinhin durch das hebräische Wort „balal“, verwirren, gedeutet wird

¹⁹³ Vgl. Derrida (1987), S. 206 f.

unvollendet bleiben musste; die Stadt, in welcher Gott die Sprachverwirrung angerichtet hat, nannte er dann Babel, was vor allem so viel wie „Gemenge“ bedeuten soll.¹⁹⁴

So bedeutet „Babel“ nach Derrida aber den Gottesnamen und in diesem: das Gemenge oder die Verwirrung; Gott als „Babel“ ist für Derrida selbst „Verwirrung“, insofern Gott seiner Zerstörungstat den göttlichen Namen gegeben habe.¹⁹⁵

Da sich die Dinge nun nach Derridas Meinung, Voltaires Überlegungen entsprechend verstehen lassen, sind seinem Ermessen nach genau von jenem Zeitpunkt an, den die Genesis mit dem Geschehen von „Babel“ bezeichnet, also von dem Moment an, in dem Gott die Verwirrung der Sprachen bewirkt hat, Sprachen notwendigerweise Mutter- oder Fremdsprachen und müssen daher übersetzt und interpretiert werden.¹⁹⁶ Dies gelingt aber deswegen immer nur unvollkommen, weil, wie Martin C. Srajek es formuliert, „(b)y imposing the one name, the name of the father, God imposed the proper name as such in light of which all other names had to fade away. There was nothing but and nothing more than the proper name.“¹⁹⁷

Wenn Gott seinen Eigennamen, den Namen „Gott-Vater“ „gesetzt“ oder unter die Menschen gebracht hat, hat dies nach Derrida zweierlei Folgen; zum einen, dass das Streben der Menschen nach dem *einen* Namen nur als *Streben* nach dem Wissen *seines*, *Gottes*, Namen als solchen bestehen könne.¹⁹⁸ Zum anderen hat dies jedoch in Derridas Augen die Konsequenz, dass dem Menschen der Name Gottes immer verborgen bleiben müsse, da jener sich als Eigenname nicht übersetzen lasse. Was dem Menschen in seinem Streben nach Verständigung, nach der Kenntnis des *einen* Namen und der *einen* Sprache dann nach Derridas Auffassung einzig bleibt, ist die Möglichkeit, sich

¹⁹⁴ In der Bibelverdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig heißt es, Buber (1992), S. 34: „ER fuhr nieder,/ die Stadt und den Turm zu besehen, die die Söhne des Menschen bauten./ ER sprach:/ Da, einerlei Volk ist es und eine Mundart in allen, und nur der Beginn dies ihres Tuns -/ nichts wäre nunmehr ihnen zu steil, was alles sie zu tun sich ersännen./ Heran! Fahren wir nieder und vermengen wir dort ihre Mundart,/ dass sie nicht mehr vernehmen ein Mann den Mund des Genossen./ ER zerstreute sie von dort übers Antlitz aller Erde,/ dass sie es lassen mussten, die Stadt zu bauen./ Darum ruft man ihren Namen Babel, Gemenge,/ denn vermengt hat ER dort die Mundarten aller Erde,/ und zerstreut von dort hat ER sie übers Antlitz aller Erde.“ Derrida bezieht sich unterdessen auf die Übersetzungen von Louis Segond und Chouraqui.

¹⁹⁵ Vgl. Derrida (1987), S. 204.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., S. 209.

¹⁹⁷ Srajek (1998), S. 165.

¹⁹⁸ Vgl. Derrida (1987), S. 233: « Ce code religieux est ici essentiel. Le texte sacré marque la limite, le modèle pur, même s'il est inaccessible, de la traductibilité pure, l'idéal à partir duquel on pourra penser, évaluer, mesurer la traduction essentielle, c'est-à-dire poétique. La traduction, comme sainte croissance des langues, annonce le terme messianique, certes, mais le signe de ce terme et de cette croissance n'y est 'présent' que dans le 'savoir de cette distance'. »

gegenseitig das, was gesagt und geschrieben worden ist, zu übersetzen.¹⁹⁹ Wollte man mit Übersetzungen aber eine etwaige Ursprache von Babel wieder einholen, wie Benjamin es vorhat, so müsste man, Derrida zufolge, auf die Erkenntnis zurückgeworfen werden, dass es diese eine Ursprache gar nicht gab und gibt; denn es *gab sie noch nicht* unter den Menschen und es *gibt sie in Gott nicht*, da jener ein Sprachenverwirrer ist, dem Namen nach „Konfusion.“²⁰⁰ In diesem Sinne heißt es bei Derrida: „Dieu déconstruit. Lui-même.“²⁰¹

Von „Babel“ her wäre, Derrida zufolge, der Mensch also gewissermaßen durch Gott zu einer Übersetzung gezwungen, die jener auch gleichzeitig als gelungene Übersetzung, die als solche Ursprache *wäre*, wiederum immer schon verboten hätte.²⁰² Wenn es demzufolge aber für Derrida richtig ist, dass jede Übersetzung und jede Erzählung das verbirgt, was sie preisgeben soll, dann würde,²⁰³ so meint Derrida offensichtlich, „Babel“ gewissermaßen als *erste Übersetzung des Namens Gottes* das Gebot aufstellen, die *eine* Sprache zu verbergen. „Babel“ würde bedeuten, nicht preiszugeben, was als der eine Name, die eine Sprache gelten könnte. Und: „Babel“ wäre, mit Derrida auf Benjamin angewandt, die *originäre Verstellung des Originals*, der ersten Sprache oder der ursprünglichen Bedeutung, die Derrida als von Gott hergeschrieben ansah und Husserl in dem „Augenblick“ zu gewärtigen meinte, in welchem er zum Beispiel seiner Stimme gewärtig wurde.²⁰⁴

Die abschließenden Verse von Celans Gedicht „Hinausgekrönt“ lauten nun aber: „Und es steigt eine Erde herauf, die unsre,/ diese./ Und wir schicken/ keinen der Unsem hinunter/ zu dir,/ Babel.“ (PC I 272).

Wenn nun für Derrida „Babel“ nicht einfach den Namen oder Ort der Sprachverwirrung bezeichnet, sondern und vielmehr die *erste Übersetzung* des Namens Gottes (*nicht* also den Namen Gottes selbst), der selbst die originäre Verstellung dessen, was am Ursprung hätte sein können, betrieben hat, dann richtet sich m. E., in Derridas Worten, die „Adresse“ oder „Zueignung des Gedichtes“ (JD S 60-61) von Celan an eine unerreichbare Wahrheitsinstanz, welcher, weil sie sich in der Zerstörung verbirgt, von

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., S. 210, wo es heißt : « La traduction devient la loi, le devoir et la dette mais de la dette on ne peut plus s'acquitter. » In dieser Weise versteht auch Srajek Derridas Ausführungen ins Srajek (1998), S. 165.

²⁰⁰ Vgl. Derrida (1987), S. 204 ff.

²⁰¹ Derrida (1987), S. 207.

²⁰² Vgl. a.a.O., S. 207: « (Il) dit la déclaration de *guerre* (en anglais) de celui qui dit : `Je suis celui qui suis´ et qui ainsi fut (*war*), *aura été* intraduisible en sa performance même, *au moins dans ce fait* qu'il s'annonce en plus d'une langue à la fois, au moins l'anglais et l'allemand. »

²⁰³ Vgl. a.a.O., S. 233.

²⁰⁴ Vgl. hierzu auch Srajek (1998), S. 165.

Celans Dichtung mitgeteilt wird, dass „wir“ uns dieser Wahrheitsinstanz gegenüber verweigern. Die Logik dieser Aussage wäre m. E. , vereinfacht gesagt, darin zu sehen, dass dort, wo sich die Wahrheitsinstanz oder die Wahrheit selbst nicht klar zu erkennen gibt, auch keine Anstrengung mehr unternommen wird, zu dieser zu gelangen. In dieser Form der direkten Adresse liegt aber wohl, wie im Falle von „Tenebrae“, weniger Nihilismus und Blasphemie als Verzweiflung und enttäuschte Sehnsucht.²⁰⁵

Gerade diese Abkehr von „Babel“ ist es denn aber auch, die Derridas Dekonstruktionen (freilich in ganz anderer Weise als Celans Dichtungen), mit vollziehen, wenngleich bei Derrida die Abwendung von allen stellvertretenden Wahrheitsinstanzen kaum aus Gründen der Verzweiflung erfolgt. Vielmehr ist aus Derridas Texten wie oben bereits ausgeführt worden ist, die Überzeugung herauslesbar, dass dem Menschen der Zugang zur Wahrheit aufgrund des Auseinanderklaffens von Bewusstsein und Wahrnehmung und aufgrund der Unzulänglichkeit der Sprache, die Dinge der Welt und des Denkens wirklichkeits- und wahrheitsadäquat darzustellen, verstellt ist.

Mit dem Wort „Babel“ scheint sich Derrida aber ein erstes Vorverständnis von Celans poetologischer Konzeption des „Datums“ erschließen zu wollen. Jenes Wort „Babel“, das für Derrida die Verstellung dessen bedeutet, was am Anfang aller Sprache, aller Schrift und allen Denkens steht, wird für Derrida zu einem ersten Lösungswort zu Celans Sprach- und Dichtungskonzeption. Denn gerade das Zerrissene, Verwirrende und Entwurzelung Bedeutende des Wortes „Babel“ scheint mir für Derrida dasjenige Element zu sein, auf das es Celans Poetologie des „Datums“ ganz wesentlich ankommt und das es zu erkennen gilt, damit eine Gemeinschaft zwischen Leser und Dichter entstehen könnte, bzw. die „Flaschenpost“ auf „Herzland“ treffen könnte.

Vermutlich in diesem Sinn schreibt Derrida: „(D)as, was sich abtrennt, sich abstrahiert, abreißt, kann sich von neuem im Symbol, dem Unterpfeiler, dem Versprechen, dem Bündnis, dem geteilten Wort, in der Irrfahrt des geteilten Wortes wieder zu einem Ganzen zusammenfügen.“ (JD S 61). Und Derrida zitiert daraufhin das Gedicht „Es ist alles anders“, das, wie Martine Broda schreibt, einen Dialog mit dem von Celan verehrten Dichter Ossip Mandelštam darstellt, einen Dialog, oder eher noch eine

²⁰⁵ So sieht es wohl auch Peter Mayer, der in Mayer (1973), S. 43 schreibt und zur Beglaubigung Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ zitiert: „(D)as Verlassen des Landes seines Ursprungs kann für Celan sinnbildlich Charakter gewinnen: als eine Entsprechung zum Anfang des jüdischen Volkes. Das Land ist dem jüdischen Volk `im tiefsten Sinn eigen eben nur als Land seiner Sehnsucht, als – heiliges Land`. Zum Volk wird es `in einem Exil, dem ägyptischen wie nachher dem in Babel`. Seine Stammesgeschichte beginnt mit dem Verlassen des Landes.“

„Begegnung“, von der Broda feststellt, dass diese eher einer „Identifikation“ gleiche.²⁰⁶
„– was abriss, wächst wieder zusammen –/ da hast du sie, da nimm sie dir, da hast du
alle beide,/ den Namen, den Namen, die Hand, die Hand,/ da nimm sie dir zum
Unterpfang,/ er nimmt auch das, und du hast/ wieder, was dein ist, was sein war,//
Windmühlen/ stoßen dir Luft in die Lunge...“ (PC I 284).

Gerade in dem, was zerstört oder zerrissen erscheint, liegt sicherlich für Derrida die
„Chance“ und das „Risiko“ des Gedichtes selbst (nämlich verstanden zu werden) und
die Möglichkeit, in Celans Dichtung hineinzufinden.²⁰⁷

Von daher ist es aber sicherlich zugleich richtig und falsch, wenn Philippe Forget
schreibt, das „Schibboleth“ oder Losungswort von Derridas Celan-Lektüre sei das
„Datum“.²⁰⁸ Denn das „Datum“ Celans, ist in Derridas Augen wohl das „Losungswort“,
das gewissermaßen einer Bestätigung von einer vom Sprechende unabhängigen Instanz
bedarf, um zu einem *persönlichen* Passwort zu werden, zu etwas, das – worauf Broda
sehr gut aufmerksam gemacht hat –, *Identifikation* ermöglicht, also das Gefühl von
Zugehörigkeit zu jemandem oder etwas, einer Gruppe oder einem Bund oder ähnlichem
vermittelt. Und das Losungswort, das für Derrida eine erste Gemeinsamkeit zwischen
ihm als Denker und dem Dichter Celan herstellt, ist für ihn das Wort „Babel“, mit allen
philosophischen Reflexionen, die an diesem dranhängen.

Im Zusammenhang der Reflexion auf dieses Wort „Babel“ schreibt Derrida in seiner
„Schibboleth“-Schrift: „(L)assen Sie mich bei dieser Gelegenheit gleich sagen, dass die
Sprache in ihrer Bedeutungslosigkeit, der Aussagelosigkeit ihres sprachlichen Körpers,
nur von einem *Ort* her eine Bedeutung erlangen kann. Unter Ort verstehe ich ebenso gut
den Bezug zu einer Grenze, ein Land, ein Haus, eine Schwelle, wie auch eine
Landschaft, jede *Situation*, von welcher her sich praktisch und pragmatisch die
Bündnisse knüpfen, die Kontakte, die Codes und die Konventionen sich etablieren,
welche dem Bedeutungslosen Bedeutung geben, die Losungswörter instituieren, die
Sprache zu dem hinformen, was über sie hinausgeht, die aus ihr einen Gestus, eine

²⁰⁶ Vgl. Broda (1986), S. 84.

²⁰⁷ Genauer spricht Derrida von „Chance und Risiko der Windmühle“ (JD S 62), die Luft in die Lunge befördert und von dort aus, wie Bernhard Böschstein dargelegt hat, den Weg auf die Zunge nimmt, also Wort wird. (Es war weiter oben, in der Auseinandersetzung mit dem „Meridian“ darauf hingewiesen worden, dass Celan sich seiner Mutter Ausspruch: „Was auf der Lunge, das auf der Zunge“ übersetzt habe in den Gedanken, dass das „Gedicht immer auf Atemwegen“ daherkomme.) Das Verständnis der Sprache Celans als einer Zerrissenen bedeutet damit also für Derrida, elliptisch gesagt, die „Chance der Chance“, einen Zugang zu Celans Poesie zu erhalten.

²⁰⁸ Vgl. Forget (1987), S. 218: „Was ist nun aber das Schibboleth, das Erkennungszeichen des Derrida-Textes als ‚Schibboleth für Paul Celan‘? Offensichtlich das *Datum*, oder besser gesagt eine bestimmte Lektüre eines Datums.“ – Jedoch führt Forget nicht aus, welches diese „bestimmte Lektüre eines Datums“ sein soll.

Gebärde des Schreitens machen, sie auf eine sekundäre Ebene heben oder sie von sich stoßen, um sie wiederzufinden.“ (JD S 63-64).

Halb in Celans, halb in seiner eigenen Diktion gesprochen, will Derrida damit wohl sagen, dass Sprache, die für ihn „als solche“ immer bedeutungslos erscheinen muss, ihren Bezugspunkt braucht, um sinnhaft zu werden: entweder den Jordan als Grenzfluss oder das Land, das in Celans Gedicht „Es ist alles anders“ „wie das Wintermärchen“ heißt (PC I 285) oder ein „Haus der Sprache“, das sich mit Heidegger bewohnen lässt oder eine „Schwelle“, die wie Celans „Schibboleth“, welches in dem Gedichtband „Von Schwelle zu Schwelle“ von 1955 zu stehen kam, immer nur diejenigen, die eintreten wollen, „von sich stoßen, um sie wiederzufinden“ (JD S 64). Oder es braucht eben jenes „Babel“, das für Derrida die Situation beschreibt, welche ihm den Eingang in (oder zumindest ein Vorverständnis von) Celans Dichtung gewähren könnte.²⁰⁹

Kommen wir damit aber für einen Augenblick auf eine Überlegung Forgets zu sprechen, die bisher unerwähnt geblieben ist, sich aber tatsächlich angesichts des Titels von Derridas Celan-Buch aufdrängt. So hatte Forget in Bezug auf den Buchtitel „Schibboleth pour Paul Celan“ festgestellt: „(Z)u bedenken ist hier auch der Untertitel: `pour Paul Celan`. Die typographische Anordnung von Titel und Untertitel fordert den Leser dazu auf, diese Wörter vom `Haupttitel` abzuschneiden und als Widmung klingen zu lassen: Für Paul Celan, Paul Celan gewidmet, nicht `in memoriam`, sondern als lebte er noch.“²¹⁰

Forget knüpft an diese Feststellung zwei Überlegungen an: zum einen, ob Derrida mit dieser Widmung nicht gegen den Tod Widerstand leisten wolle,²¹¹ was mir aufgrund des im dritten Kapitel bereits Dargestellten sehr unwahrscheinlich vorkommt, zum anderen bedenkt Forget aber auch, ob das Buch, das seiner Ansicht nach der Interpretation einiger Gedichte Celans gewidmet ist – dies ebenfalls eine Behauptung, der die vorliegende Arbeit widerspricht –, nicht selbst ein „Schibboleth“ für Paul Celan darstelle.²¹²

²⁰⁹ Vgl. auch Derrida (1986), S. 64: „Babel ist auch dieser *unmögliche* Schritt ohne zukünftigen Kompromiss, dieser Schritt, der seinen Grund darin findet, dass in der Einmaligkeit der dichterischen Einschreibung eine Vielfalt von Sprachen zusammenfließt: mehrere Male in einem einzigen Mal, mehrere Sprachen in einem einzigen poetischen Akt.“ So fließen auch die Sprache der Dichtung und die des Denkens, wenn sie sich dort berühren, wo der Bruch, der Riss und die Verwirrung Ausgangspunkt von Dichten und Denken werden, zusammen.

²¹⁰ Forget (1987), S. 218.

²¹¹ A.a.O., S. 218.

²¹² A.a.O., S. 218.

Letzterer Auffassung ist zweifelsohne voll und ganz zuzustimmen, tatsächlich stellt der Titel des Buches selbst schon eine „performative utterance“ dar oder kann zumindest als solche verstanden werden.

Forget liest nun aber Derridas Deutungen der Gedichte Celans als einen „Schlüssel“ oder „Dietrich“, anders gesagt als ein „Schibboleth“ oder Losungswort zu des Dichters Gedichten, der allerdings auch seine Grenzen besäße.²¹³

Damit hat Forget jedoch gewiss das, was man die abstrakte Autorintention des Buches, also das, was sich aus dem Text als Intention des Philosophen Derrida herauslesen lässt, verfehlt. Wenn das „Schibboleth“ nämlich ein solches sein soll, das Derrida Celan zur Verfügung stellt (als wäre dieser noch am Leben), wenn es also ein Losungswort sein soll, das Derrida *Celan* gibt, dann kann dies nicht bedeuten, dass Derrida einen „Lektüreschlüssel“ für Celans Gedichte zur Verfügung stellt, sondern, dass Derrida die Sprachkonzeption oder Poetologie Celans so umdeutet, dass sie mit seinem Verständnis von Sprache in Deckung gerät, oder, um mit Martine Broda zu reden, „identisch“ wird, um dem Dichter Celan dann ein Wort oder Losungswort geben zu können, das diesem gestattet, sich ohne Schwierigkeiten in *Derridas* Gedanken über die philosophischen Dimensionen von Celans Sprachgebrauch zurechtzufinden.

Wenn irgendein Zusammenhang zwischen dem Buch und seinem Titel bestehen soll, dann besteht er also tatsächlich eher darin, dass Derrida Celan durch seine sprachliche Untersuchung des poetologischen Konzepts des „Datums“ etwas darüber mitteilen könnte, wie sich Celans Verhältnis zur Metaphysik, bzw. zur jüdischen Religiosität und sein Verständnis derselben in seinen Werken zu lesen gebe.²¹⁴

Dies aber, was Derrida sozusagen Celan „mitteilt“ oder widmet, wird sich im Weiteren dort erschließen, wo mit Derrida das Transzendentwerden von Celans Sprache offengelegt wird. Deswegen muss in einem nächsten Schritt auseinandergesetzt werden, zu welchem Raum des Bedeutens das „Datum“ als Losungswort nun eigentlich als „Schwelle“ dient.

²¹³ A.a.O., S. 218.

²¹⁴ Dies gilt m. E. allein schon wenn man Celan vollkommen ernst nehmen würde, und wie dieser Israel Chalfen geraten hat, nichts anderes täte, als den Dichter zu „lesen“. Vgl. Trinks (2003), S. 601, der in Erinnerung ruft: „Als Israel Chalfen Celan um die Interpretation eines Gedichtes bat, antwortete dieser: ‚Lesen Sie! Immerzu nur lesen, das Verständnis kommt von selbst!‘“ – Von daher halte ich auch Schäfers Erläuterung des Buchtitels für ein wenig *zu* einfach. So schreibt Schäfer (2003), S. 241: „Der Titel ‚Schibboleth. Für Paul Celan‘ widmet Paul Celan (...) nur dessen eigenes Wort, das aber doch – der ‚Hoffnung‘ der Büchnerschen Preisrede gemäß – auch immer in *eines anderen Sache* sprechen soll. Derridas Titel deutet an, diese Hoffnung könnte sich erfüllt haben, da nun, Jahre nach Celans Tod, ein anderer, Jacques Derrida, mit den Worten der Celanschen Kunst zu sprechen beginnt.“

6. Zur Kommunizierbarkeit des poetologischen Konzepts des „Datums“ II: Das „Datum“ als Konstativ

Welchen Raum des Bedeutens gibt das poetologische Konzept des „Datums“ nach Derrida als Losungswort, das eine bestimmte Schwelle überschreiten lässt, frei?

Derrida sieht es so – es war dies im Vorhergehenden schon angedeutet worden –, dass das „Datum“ als Losungswort immer nur den Durchgang zu einem anderen Durchgang erzeuge. Er ist offenbar der Ansicht, dass man, wenn man ein Losungswort erfolgreich zum Sprechen bringen wolle, notwendigerweise auch erfahren müsste, angesichts welcher „Situation“, welches „Orts“ und welches „Bündnisses“ das Losungswort benötigt würde. Und dazu reicht es offensichtlich nicht, dass der Leser Celans das Losungswort generell angesichts der Hermetik von Celans Dichtung brauchen würde. Würde der Leser Celans die genaue Hinsicht für sein Interesse an Celans Dichtung nicht kennen, dann würde sich dieser Leser immer nur von einem Losungswort zum nächsten bewegen, ohne dass er dadurch mehr von Celans Dichtung verstehen würde. In diesem Sinn hätte der Dichter Celan Derridas Ansicht nach seinem Gedichtband „Von Schwelle zu Schwelle“ auch den Titel „Schibboleth“ geben können; so schreibt der Philosoph: „*Schibboleth* könnte auch als Metonymie (als pars pro toto, d. V.) für den Titel der Sammlung stehen. Dort ist von der Schwelle die Rede, vom Überschreiten der Schwelle, vom Übergang von Schwelle zu Schwelle, von dem, was das Passieren, das Überqueren, das Übertragen: das Übersetzen möglich macht.“ (JD S 67)

Wer Derrida zufolge also wissen wollte, welches die eigentliche „Botschaft“, der Sinn oder die Wahrheit ist, die das „Datum“ des Gedichtes verbirgt, durch welches allein das Gedicht Celans lesbar zu werden scheint, der müsste eine bestimmte Hinsicht seines Interesses formulieren können.²¹⁵

So gibt Derrida die Frage nach den empirischen Referenzen oder anders gesagt, nach der Motiviertheit eines bestimmten dichterischen Datums Celans durch faktisch benennbare Ereignisse auf und verlegt sich auf die Erforschung der „dichterischen Erfahrung“, welche Celans poetologisches Konzept des Datums zu lesen gibt.

Angesichts dieser „dichterischen Erfahrung“ kommt Derrida aber m. E. die Vorstellung Heideggers aus dessen „Kunstwerkaufsatz“ in den Sinn, dass das Kunstwerk als ein

²¹⁵ Eine solche Hinsicht auf Celans Werke bringen m. E. freilich im Grunde genommen alle Untersuchungen zu dessen Werk oder dessen Persönlichkeit, die eine konkrete Fragestellung vor Augen haben.

„Symbol“ zu verstehen sei.²¹⁶ Auf diese Vorstellung des Kunstwerkes als eines „Symbols“ verfiel Heidegger aber offenbar, weil er sah, dass das Kunstwerk neben seiner Gegenständlichkeit auch „etwas Anderes“ „offenbart“.²¹⁷ Und weil er dieses Zusammenspiel von Gegenständlichkeit und künstlerischem Ausdruck des „Anderen“ im Kunstwerk irgendwie festhalten will, nennt er dieses (nach griech. *symballein*) ein Symbol.

Auf dieser Folie lassen sich Derridas Überlegungen vermutlich etwas besser verstehen (ich zitierte die Passage ausführlich, da sie zu einem ausführlichen Kommentar zwingt), er werde „eine Annäherung der beiden Bedeutungen von *partage* (als Teilung und Mit-Teilung des „Datums“ d. V.) riskieren, wobei ich es (das Datum, d. V.) einmal als *Schibboleth* und einmal als *symbolon* auffassen möchte. In den beiden Fällen des S-B-L (damit ist wohl die Übereinstimmung der Buchstaben „s“, „b“ und „l“ in den eben genannten Worten „Schibboleth“ und „Symbolon“ gemeint, d. V.) übergibt man dem anderen einen Pfand, ‚er sprach uns das Wort in die Hand ...‘, ein Wort oder ein Stück von einem Wort, den ergänzenden Teil zu einer in zwei Teile geteilten Sache, die ein Bündnis besiegelt, kurz die Tessaera (einen Würfel oder eine Marke, d. V.). Es (das Symbol, d. V.) ist das Zeichen der bindenden Zusage, der Unterschrift, des Paktes oder Vertragsabschlusses, des Versprechens, des Ringes. Die Unterschrift des Datums spielt hier diese Rolle. Jenseits des einzigartigen Ereignisses, welches sie (die Unterschrift, d. V.) markiert und dessen Eigenname sie wird – ein ablösbarer Eigenname, der imstande ist, allein weiterzuleben und daher das Verschwundene als Verschwundenes, ja sogar dessen Asche anzurufen und in Erinnerung zu rufen –, erzwingt die Unterschrift (...) eine mehr oder minder offenbare und doch geheime Verbindung von einzigartigen Erlebnissen, die sich teilen und auch noch in der Zukunft *dasselbe* Datum miteinander teilen werden.“ (JD S 70).

Hierzu muss vieles gesagt werden, doch fangen wir mit Folgendem an: Das „Datum“ lässt sich nach Derridas Vorstellung als etwas verstehen, das sowohl den Charakter der Teilung als auch den der Teilnahme in sich schließt. Wer nichts mit dem „Datum“ anzufangen weiß, ist von ihm ausgeschlossen, wer es versteht, kann seiner gedenken und sich von ihm herschreiben, wie es Celan tut. Soviel darf bis hierhin als bekannt vorausgesetzt werden.

²¹⁶ Vgl. Heidegger (2001 K), S. 10: „Das Werk ist Symbol“.

²¹⁷ A.a.O., S. 10: „Das Kunstwerk ist zwar ein angefertigtes Ding, aber es sagt noch etwas anderes, als das bloße Ding selbst ist, (...), Das Werk macht mit Anderem öffentlich bekannt, es offenbart Anderes; es ist Allegorie. Mit dem angefertigten Ding wird im Kunstwerk noch etwas Anderes zusammengebracht.“

Derrida nimmt nun, wie es scheint, eine Zuordnung vor, der zufolge das *Schibboleth* den *Teilungscharakter* des „Datums“, das einem wie ein „Pfand“ oder „Wort in die Hand“ gegeben wird, betont, insofern es aus einem „Bündnis“ auszuschließen vermag, sofern man es nicht kennt.

Nur wer die Kenntnis darüber besitzt, mit wem er ein „Bündnis“ eingeht, wer also weiß, wessen Bündnis er mit seinem „Losungswort“ gegenzeichnet und zwischen wem und warum es gilt, der ist zur *Teilnahme* am Bund befähigt. Dieser Wissende aber versteht das „Datum“ als „symbolon“ oder *Symbol*, das den Rezipienten eines Kunstwerk, durchaus in Heideggers Sinn, mit „etwas Anderem“ zusammenbringt, was über dessen Gegenständlichkeit des Kunstwerkes hinaus in diesem auf irgendeine Art bedeutsam wird.²¹⁸

Damit ist das dem Datum eigentümliche konstitutive Moment des *Symbolischen* dem *performativen* Moment des „Schibboleth“ aber wohl auch in Derridas Augen gewissermaßen noch vorgeordnet. Will man also dem Philosophen zufolge in ein Bündnis treten, gilt es gewissermaßen von vornherein schon mehr zu können, als bloß den Performativ zu kennen, der den Eintritt gewähren könnte. Denn die Kenntnis des Symbols stellt als „Eigenname“ die Voraussetzung dafür dar, dass man in die Kunst Celans einen Eintritt fände.

Man muss also vermutlich Derridas Vorstellung zufolge gewissermaßen denjenigen kennen, welcher das Bündnis bereits unterzeichnet hat, und man muss mit dieser Unterschrift einverstanden sein, sie gewissermaßen im performativen Sprechakt selbst *wiederholen* oder *bestätigen*, um das Bündnis in Kraft treten zu lassen und an ihm teilhaben zu können. Nur so ist Derrida zufolge die „Teilnahme“ an (oder mit) Celans Gedichten auch wirklich möglich. Wie kann Celans „Datum“ aber den Blick auf diesen Unterzeichner freigeben?

Eine Antwort hierzu lässt sich möglicherweise am einfachsten auf dem Weg eines Exkurses zu Derridas Überlegungen über das „Oui“ oder „Ja“ auseinandersetzen:

In verschiedenen seiner Schriften, „Le langage“ von 1982, „Ulysse Grammophone“ von 1984, „Nombre de Oui“, das 1987 in „Psyché“ erschien, und den „Passages – du traumatisme à la promesse“ von 1990 hat sich Derrida dahingehend geäußert, dass für

²¹⁸ Eine ähnliche Unterscheidung hat vielleicht auch Ulrich Wergin im Sinn, in Wergin (2003), S. 73, wenn er betont: „Es ist dieser Aspekt des Versprechens, der Verheißung eines Bündnisses, auf den der Fokus des Symbolbegriffes ausgerichtet ist. Demgegenüber zielt die Chiffre des Schibboleths primär darauf, zu markieren, dass Pakte und Konventionen prinzipiell mit dem Bezug auf Grenzen und Schwellen, auf Regionen und Situationen geschlossen werden.“

ihn das Wort „Ja“ nicht nur einen *konstativen* und einen *performativen* Charakter habe,²¹⁹ sondern dass es auch, wenn man so wolle, gewissermaßen die *transzendente Bedingung für jede performative Äußerung* bedeute.

Genauer gesagt bedeutet dies: Wenn wir „Ja“ sagen, dann kann dies in der Weise geschehen, dass wir etwas *bestätigen* – beispielsweise kann Derrida gegenüber der Zeitung „Le Monde“ *bestätigen*, dass er in der Lage sei, einen Artikel über die Sprache zu schreiben²²⁰ –. „Ja“ gesagt werden kann aber auch in *der* Weise, dass wir, indem wir „Ja“ sagen, *damit versprechen*, etwas zu tun. – So kann Derrida dem Redakteur von „Le Monde“ auch *versprechen*, dass er einen Artikel über die Sprache schreiben wird, indem er auf die Frage, ob er diesen Artikel schreiben könne, mit „Ja“ antwortet²²¹. Ersteres läuft auf eine „konstative“, letzteres auf eine „performative“ Äußerung hinaus.

Derridas Artikulation des „Ja“ als einem Performativ lässt sich aber, wie Sascha Bischof meint, nicht als „ein Performativ im klassischen Sinne“ verstehen,²²² insofern das „Ja“ der Bejahung seiner Meinung nach „nicht auf die ‚Positivität einer Setzung‘ (...) reduzierbar (sei).“²²³ Tatsächlich ist es nämlich so, dass das performative „Ja“ nach Derrida als eine *Antwort* verstanden werden kann und muss, die auf eine Anrede aus der Vergangenheit gegeben wird.²²⁴ So erklärt Derrida in seinen „Passages“ dass einen das Wort „Ja“ *vor* jeder performativen Äußerung schon in die Pflicht genommen habe und damit die Verpflichtung und Verantwortlichkeit schon vorwegnimmt, die man erst dann auf sich zu nehmen meint, wenn man „Ja“ sagt und damit verspricht, etwas zu tun.²²⁵

Im Hintergrund dieser Überlegung Derridas steht m. E. möglicherweise eine Auseinandersetzung Derridas mit Heideggers Analyse der existential-ontologischen Fundamente des Gewissens im zweiten Abschnitt der Daseinsanalyse von „Sein und

²¹⁹ Einen ersten Versuch, diese Aussagen Derridas zum „Ja“ zu systematisieren, hat Sascha Bischof in Bischof (2004), S. 229-243 unternommen, welches Unternehmen aber letztlich doch in eine Paraphrase mündet und damit die in meinen Augen wesentliche Unterscheidung zwischen performativem und konstativem Charakter in einem Sammelsurium von sonstigen Überlegungen zum „Ja“ untergehen lässt.

²²⁰ Vgl. Derrida (1992 L), S. 183.

²²¹ Vgl. a.a.O., S. 184. Diese Vorstellung des performativen Charakters des „Ja“ geht im Übrigen ganz konform mit Austins Auffassung der performativen Äußerungen, der zufolge ein Mensch, wenn er während der Eheschließungszeremonie „Ja“ sagt und damit bedeutet, dass er den anwesenden Menschen X zum Ehepartner nimmt, auch wirklich die Eheschließung vollzieht.

²²² Bischof (2004), S. 235.

²²³ A.a.O., S. 235.

²²⁴ Ebenso sieht es Bischof (2004), S. 234, der im Anschluss an Derridas „Marx & Sons“ schreibt: „Das ‚Ja‘ einer Verantwortung bleibt so ursprünglich es auch ist, immer eine Antwort, die immer auf ein gespenstisches Gebot (*injonction spectrale*) hin erklingt (*raisonne*).“

²²⁵ Vgl. Derrida (1992 P), S. 398: « Il n’y a pas de *oui* qui ne soit pas promesse de se confirmer. Il est avant moi. Dès que je parle, je suis en lui. Quelle que soit ma maîtrise discursive, je suis soumis à la fois à la langage et à la structure de promesse qui fait que le langage est adressé, et que, par conséquent, il répond à l’autre. »

Zeit“. Hier entwickelt Heidegger den Gedanken, dass das Handeln des Menschen – zu welchem für ihn auch das Denken und das denkende Erschließen der Welt gehört – immer von einem „Ruf des Gewissens“ begleitet wird. Dieser hat „nichts“ zum Inhalt und trifft den Menschen dennoch zuinnerst, insofern er ihn dazu ermahnt, seine „eigentliche“ Bestimmung auf sich zu nehmen, d. h. sich aus der Wirklichkeit seiner Verfallenheit an das „Man“ zu befreien und in der Erschließung seiner Möglichkeiten den Sinn des Seins zu erfassen.²²⁶

Entscheidend für Heideggers Charakteristik des „Rufs des Gewissens“ ist für den vorliegenden Zusammenhang zweierlei:

1. Die Instanz, von der aus der „Ruf“ des Gewissens an den Menschen ergeht, ist für Heidegger nicht eine alles Seiende fundierende transzendente, göttliche Macht,²²⁷ sondern die dem Denken des Menschen existential zugehörige „Sorge“, die sich darum besorgt, dass der Mensch in seinem Dasein versäumen könnte, sich den Mangel und das Nichts bewusst zu machen, *in* dem und *aus* dem heraus er in seinem Dasein existiert. Erst das Bewusstsein dieses Mangels und dieses Nichts könnte ihn nämlich dazu anleiten, darüber zu staunen „dass“ er und die Welt ist, mit anderen Worten, danach zu fragen, warum etwas ist und nicht vielmehr Nichts?²²⁸ Aus dem „Nichts“ des Unheimlichen (des Ortes, an dem der Mensch nicht zuhause ist, dem „Un-zuhause“) wird der Mensch also nach Heideggers Vorstellung auf sein „Wohin“ hin berufen.

Die Rufinstanz ist also kein göttliches Wesen, kein fundierendes Sein, sondern ein von dem Denkvermögen des Menschen abhängiges Existential, nämlich das Existential der Sorge, das gewärtigt, „dass“ es eine ontologische Differenz zwischen dem Menschen und dem (Sein seines) Denkens gibt, „dass“ der Mensch folglich aus einem Mangel an

²²⁶ Vgl. Heidegger (¹⁸2001), S. 273: „Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. Am wenigsten strebt er darnach, im angerufenen Selbst ein ‚Selbstgespräch‘ zu eröffnen. Dem angerufenen Selbst wird ‚nichts‘ *zu*-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.“ Weiter heißt es a.a.O., S. 273: „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst.“

²²⁷ Vgl. hierzu die instruktiven Ausführungen von Zenon Tsirikas in Tsirikas (2004), S. 105.ff.

²²⁸ So schreibt Heidegger in Heidegger (¹⁸2001), S. 277: „Der Rufer ist in seinem Wer ‚weltlich‘ durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte ‚Dass‘ im Nichts der Welt. (...) Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins. Das Dasein selbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins. (...) (D)ie Unheimlichkeit setzt dem Dasein nach und bedroht seine selbstvergessene Verlorenheit.“ Und a.a.O. S. 280: „Der Ruf weist das Dasein *vor auf* sein Seinkönnen und das als Ruf *aus* der Unheimlichkeit.“ Vgl. auch Tsirikas (2004), S. 159.

Seinsbestimmtheit heraus existiert, der aber sein Verlangen nach Sein und Seinssinn konstituiert.²²⁹

2. Die Sorge drängt den Menschen allein durch die Tatsache, dass er den „Ruf“ vernommen und gehört hat, zur „Eigentlichkeit“ seines Daseins, also zum existentiellen Fragen und zum Entwurf seines Selbst. Sie verweist auf das Schuldbewusstsein eines „schlechten Gewissens“, das den, der es rufen hört, in die Pflicht zu nehmen vermag. So schreibt Heidegger: „Ob der Ruf gleich nichts zur Kenntnis gibt, so ist er doch nicht nur kritisch, sondern *positiv*; er erschließt das ursprünglichste Seinkönnen des Daseins als Schuldigsein. Das Gewissen offenbart sich demnach als eine zum Sein des Daseins gehörende *Bezeugung*, in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft.“²³⁰ Allein die Tatsache des Anrufs, der an den Menschen ergeht, ohne dass dieser „Ruf“ seinem Sinngehalt nach je verständlich würde, kann eine existentielle Wende im Dasein des Menschen bedeuten. Es genügt, „dass“ der „Ruf“ gehört worden ist, damit ein Mensch aus der „Uneigentlichkeit“ seines Daseins in die „Eigentlichkeit“ findet.

Was nun Derridas Auseinandersetzung über das „Ja“ als transzendente Bedingung für jede performative Äußerung betrifft, scheinen diese auf der Folie der Überlegungen Heideggers zum „Ruf des Gewissens“ einleuchtend.

Das „Ja“, das den Menschen „immer schon“, noch bevor er die Chance hat, mit dem „Ja“ in Verhandlung zu treten, in die Pflicht genommen hat, bildet gewissermaßen das Pendant zu dem „Ruf der Sorge“, der „Nichts“ zum Inhalt hat. Wie dieser Ruf, so kommt das „Ja“ aus der Sprache und wie der Ruf verpflichtet das „Ja“ den Menschen darauf, sich in seinem Dasein den existentiellen Fragen auszusetzen und danach zu forschen, welchen Sinn der menschliche Geist dem Sein „gibt“. Tatsächlich bezeugt das „Ja“ als eine sprachliche Artikulation, die einen spezifischen Gehalt hat (nämlich eine grundsätzliche Affirmation und Positivität), auch, dass die Sprache diesen Sinn zu vermitteln vermag. Auch wenn die Sprache das Versprechen (dieser Vermittlung von Sinn), wie Derrida in „*Comment ne pas parler*“ schreibt, „nur“ im ewigen Aufschub der richtigen Antwort leisten kann,²³¹ in einem ewigen Nicht-Erreichen, so bleibt doch in diesem Aufschub das Versprechen der Erfüllung der Vermittlung des Sinns gerade

²²⁹ Vgl. Ó Murchadha (1999), S. 160.

²³⁰ Heidegger (182001), S. 288.

²³¹ So gehört es für Derrida zum Charakter des Versprechens ganz wesentlich dazu, dass es sich alleinig erfüllt, solange es *in* der Sprache, Versprechen bleibt, die Erfüllung des Versprechens also stets ausbleibt. – Wenn einer verspricht über Gott zu reden und dies dann tut, dann ist das Versprechen erfüllt, aber es ist auch Vergangenheit, einmal Versprochenes. Wenn einer verspricht, eine Woche lang nicht zu lügen und er lügt schon am fünften Tag der Woche, so ist das Versprechen gebrochen. Ein Versprechen endet also mit seiner Erfüllung oder mit dem Bruch, nicht aber mit dem Aufschub desselben. Der Aufschub ist für Derrida eben das Wesen des Versprechens.

bestehen.²³² In dieser Hinsicht bedeutet das „Ja“, das ein Mensch äußert, für Derrida wohl immer schon ein Bekenntnis und eine Verpflichtung auf das anrufende Versprechen der Sprache, Sinn zu geben, das möglicherweise in Verbindung steht mit Heideggers Analyse des Charakters des „Rufs“ in „Sein und Zeit“. Während Heideggers Fundamentalontologie aber vom Dasein ausgeht und daher alles aus dem Seinsverständnis des Dasein erklärt, umgeht Derrida das transzendente „ego“ als Ausgangspunkt seiner Philosophie und beginnt stattdessen bei der Sprache.²³³ Deswegen muss die In-Pflichtnahme des Menschen durch die Sprache bei Derrida nicht durch den „Ruf“ von „Nichts“ geschehen, der nur als „dass“ vernommen werden kann, sondern er kann als ein „Ja“ zum Versprechen der Sprache, nämlich Sinn zu geben, verstanden werden.

Und darum kann Derrida auch behaupten, dass dieses „Ja“ zur Sprache und ihren Qualitäten, das dem in einem spezifischen Moment ausgedrückten „Ja“ eines Menschen vorausgeht, in gewisser Hinsicht « la condition transcendentale de tout dimension performative » bilde, von dem gelte: «Une promesse, un serment, un ordre, un engagement impliquent toujours un *oui, je signe.* »²³⁴

Derrida hält es offenbar sehr wohl für möglich, dass man dieses erste „Ja“, mit dem der Vertrag mit der Sprache gewissermaßen unterzeichnet wurde, vergisst und sich sogar in der Regel nicht vergegenwärtigt. So ist es, Derrida zufolge, sogar ein notwendige Kondition des Sprechens (auch jeder performativen Äußerung und jeder Äußerung eines „Ja“), dass man ein Stück weit die Ursprünglichkeit dessen, was die Sprache verspricht, vergisst, damit man dieses Sinnversprechen „originär“ wiederholen bzw. nachvollziehen kann, also so wiederholen kann, als ob man sich ein erstes Mal auf die Bedingungen der Sprache einließe.²³⁵

²³² Vgl. zu diesem Zusammenhang Derrida (1987 C), «Comment ne pas parler. Dénégations», S. 547: « Si donc je parle de la promesse, je ne pourrai prendre à son égard aucune distance méta-linguistique. Le discours sur la promesse est d'avance une promesse : *dans* la promesse. Je ne parlerai donc pas de telle ou telle promesse, mais de celle qui, aussi nécessaire qu' impossible, nous inscrit de sa trace dans le langage – avant le langage. Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole – au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On pouvait le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi. »

²³³ Habermas (1993), S. 193.

²³⁴ Derrida (1987), S. 101.

²³⁵ Vgl. hierzu Derrida (1987), S. 649: « Cette répétition, qui figure la condition d'une ouverture du 'oui', le menace aussi : répétition mécanique, mimétisme, donc oubli, simulacre, fiction, fable. » Dies übersetzt sich Bischof in Bischof (2004), S. 236, folgendermaßen: „Das 'zweite' 'Ja' trennt sich vom 'ersten' ab und bricht mit ihm, um seiner Sendung und seinem Auftrag gemäß 'erstmalig' und einzigartig zu sein und selbst das erste Mal zu eröffnen. Das Versprechen und das 'Ja' verdanken sich letztlich der Bedrohung durch das Vergessen. In der Erfahrung dieser Gefahr wiederholt sich das 'Ja' und wird unzählbar.“ – Konkret bedeutet das: Wenn beispielsweise Derrida von einem Redakteur von „Le Monde“ gefragt wird,

Zurückgewendet auf Derridas Überlegungen in der Schibboleth-Schrift, ob man sich das „Datum“ Celans besser als Symbol erschließen könne, bedeutet dies dann aber vermutlich Folgendes:

Wer das „Datum“ Celans liest und danach fragt, was es seiner poetologischen Dimension nach zu lesen gebe, der lässt sich darauf ein, dass dieses, ebenso wie Derridas „Ja“ oder wie Heideggers „Ruf“ den Lesenden hineinzieht in das Haus der Sprache, in dem das Dasein zum existentiellen Fragen nach dem Sinn aufgerufen ist.

Man kann das „Datum“ nach Derrida also zwar als ein „Losungswort“ ansehen oder auch als einen „Zeugen“, der etwas bezeugt, doch dadurch gewinnt man noch keinen Zugang zu Celans Gedichten. So schreibt Derrida: „(V)or allem sieht das Gedicht seine Bestimmung darin, von seinem ersten Atemzug an *einsam* zu sein, während die Zeugen und die Zeugen der Zeugen verschwinden. Und der Dichter dazu.“ (JD S 71).

Am Ende ist das Gedicht also, nach Derridas Vorstellung, wenn man immer nur nach den Referenzen des Losungswortes in der Weltwirklichkeit des Autors sucht (dieser aber gestorben ist und alle jene, die für seine Erfahrungen zeugen können ebenfalls gestorbenen sind) und nicht danach forscht, welche „dichterische Erfahrung“ das Gedicht unabhängig von diesen Referenzen zu denken geben könnte, mit seinem „Datum“ allein und bleibt in sich verschlossen.²³⁶ Dagegen, wenn man dem Gedicht seine „dichterische Erfahrung“ (von Derrida sichtbar gemacht durch dessen „Symbolcharakter) mit Celan von Anfang an zuerkennt, wie in des Dichters Gedicht „Aschenglorie“ dargestellt, wo es heißt: „Niemand/ zeugt für den / Zeugen.“ (PC II 72),

ob er bereit wäre, einen Artikel über die Sprache zu schreiben, muss er, wenn er dies wirklich zu tun beabsichtigt und diese Absicht kundgeben will, das bestätigenden „Ja“ (ich bin bereit, den Artikel zu schreiben“, so aussprechen, dass es auf diese Situation angewandt, „originär“ erscheint. Wenn Derrida nur das „Ja“, das ihn wirklich ursprünglich in der Sprache auf das zielorientierte und sinnstiftende Sprechen verpflichtet, *wiederholt*, dann verliert das „Ja“ in der Wiederholung seinen verpflichtenden Charakter. Derrida weiß ja dann, dass sein „Ja“ nicht mehr die ursprüngliche Verpflichtung, das geforderte Versprechen zu erfüllen, ausdrückt. Anders gesagt: die Mimesis des „Ja“ verpflichtet zu nichts, deswegen muss es in einer konkreten Situation, in der eine „performative utterance“ geleistet werden soll, als vergessen erscheinen.

²³⁶ Celans Gedicht „Tübingen, Jänner“, welches einen Vers aus Hölderlins Rheinymne, vgl. Hölderlin (1923 IV), S. 172 ff. zitiert: „Ihre - `ein/ Rätsel ist Rein-/ entsprungenes` –, ihre/ Erinnerung an/ schwimmende Hölderlintürme, möwen-/ umschwirrt“ (PC I 226), bestätigt m. E. nach Derridas Ansicht auch von des Dichters Seite, dass Erinnerung als „reine“ ein Rätsel bleiben muss, etwas, das es nicht „rein“ geben kann, weswegen er dieses Gedicht offensichtlich auch zitiert. Anja Lemke weist außerdem darauf hin, dass der Erinnerung immer ein gewaltsames Moment innewohne, insofern sie das, was sie „rein“ zu erfassen versuche, in der Wiederholung aus seinem angestammten Kontext herausreißt. Sie folgert daraus ganz allgemein: „Geschichte wird auf diese Weise nicht länger repräsentiert, sondern im Gedicht erfahrbar gemacht als ein in der Sprache wirkender, gewaltsamer Wandel, der der Wiederholung die Verschiebung einschreibt. Geschichte ist für diese Dichtung nicht das archivarische Konservieren eines Unwandelbaren, sondern sie zeigt sich im selbst nicht thematisierbaren Prozess der Verschiebung in der Wiederholung des Eingedenkens.“ Vgl. Lemke (2003), S. 98 f.

dann wird das Nichts, die „Asche“ zum Ausgangspunkt des Denkens und vermag dieses offensichtlich zu bereichern.

Während das Gedicht nämlich irgendwann notwendig Zeuge von nichts wird und nur noch „Asche“ zu erkennen gibt, erscheint diese „Asche“ als der einsame Zeuge von nichts, laut dem Titel des Gedichtes „Aschenglorie“ und gemäß der Erklärung des „Etymologischen Wörterbuchs der deutschen Sprache“ als „des Heiligenscheins würdig“ und „glorreich“.²³⁷ Derrida folgert daraus, wie mir scheint aber, dass die „Asche“, für die das „Datum“ Celans schließlich zeugen würde, etwas Heiligmäßiges sei, das es zu segnen gelte.²³⁸ – Ich komme darauf in Kürze noch ausführlich zu sprechen.

Man kann also in Bezug auf das „Datum“ festhalten: dass es Erinnerung und/ oder Geschichte *nicht* repräsentiert, dass es sie auch sonst „als solche“ *nicht* zu lesen gibt, dass es aber in seinem Charakter als rätselhafte „Asche“ einen beredten letzten Rest oder ein „Bleiben“²³⁹ von etwas anzeigt, das einmal war, aber nun nicht mehr „ist“.²⁴⁰

So hängt es nach Derridas Meinung jedoch ganz wesentlich davon ab, wie man das poetologische Konzepts des „Datums“ bei Celan versteht, will man aus Celans Gedächtnisschrift und „Gegenwort“ gegen den sinnlosen Tod noch mehr herauslesen, als das, was üblicherweise darüber gesagt wird.

Deswegen schreibt Derrida: „Eine solche Unterschrift (des Lesers, die bezeugt, dass Celans Dichtung einen spezifischen Sinn trage, d. V.) wäre also ein Teil der Konstellation. Erinnern wir uns nur (...), dass es im ‚Gespräch im Gebirg‘ heißt: ‚und Juli ist nicht Juli‘. Das fällt mir ein, wenn ich über diesen Juden und Sohn eines Juden mit dem ‚unaussprechlichen Namen‘ nachdenke und daran denke, dass er nichts Eigenes besitzt, nichts, das nicht geliehen wäre, sowie auch daran, dass dem Juden, wie dem Datum, eigen ist, weder eine Eigenschaft noch ein Wesen zu besitzen. Jüdisch ist nicht jüdisch.“ (JD S 76).

Was in dem einleitenden Satz des „Gesprächs im Gebirg *tatsächlich* laut wird, sind Vorstellungen und Zitate von Vorstellungen über den Juden. Der Satz zitiert, zum Teil

²³⁷ Vgl. Kluge (²⁰1967), S. 262, sv. „Glorie“, wo es heißt: „Lat. *glōria* ‚Ruhm‘ (wohl aus **gnō-ria* ‚Kunde‘ zu *gnō-sco* ‚kenne‘) liefert spätmhd. *glōrje*, frühnhd. *glori* ‚Heiligenschein‘. Dazu im 17. Jh. glorwürdig, urspr. ‚des Heiligenscheins würdig‘, im 18. Jh. glorreich.“

²³⁸ Derrida (1986 S), S.71.

²³⁹ Vgl. hierzu Derrida (1986 S), S. 75: „Durch das, was ich anderswo sein einfaches *Bleiben* genannt habe, spricht das Gedicht jenseits des Wissens.“

²⁴⁰ So stellt Derrida in „Über den Namen“, Derrida (2000), S. 85, in den Raum, dass das „Bleiben“ nicht unbedingt eine Modalität des Seins bezeichne: „Was bedeutet hier ‚bleiben‘? Ist es eine Modalität von ‚sein‘? – „Ich weiß nicht. Vielleicht genau dies, dass (...) nichts wäre (*ne serait rien*) ...“

klischeehaft, wie Barbara Heber-Schärer festhält,²⁴¹ zum Teil aber auch, wie Mosés erkannt hat, „gelehrt“, etwa, im Anschluss an Georg Büchners „Lenz“²⁴² Vorstellungen des Judentums, die teilweise sogar von einer Stimme, die Jiddisch spricht, getragen werden.²⁴³ Diese Vorstellungen lauten bei Celan: „Eines Abends, die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen, (...) ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche, (...), ging im Schatten, dem eigenen und dem fremden – denn der Jud, du weißts, was hat er schon, das ihm auch wirklich gehört, das nicht geborgt wär, ausgeliehen“ (PC III 169).²⁴⁴

Derrida zitiert diese das „Gespräch“ zwischen dem Juden Klein und dem Juden Groß einleitende Passage und bringt sie in Verbindung mit der narrativen Stimme, welche den Dialog der beiden im Vorweg mittels des Gestaltungsprinzips des Oxymoron kommentierend beschreibt: „Armer Türkenbund, arme Rapunzel! (es handelt sich hierbei um zwei Pflanzen, d. V.) Da stehn sie, die Geschwisterkinder, auf einer Straße stehn sie im Gebirg, es schweigt der Stock, es schweigt der Stein, und das Schweigen ist kein Schweigen, kein Wort ist da verstummt und kein Satz, eine Pause ists bloß, eine Wortlücke ists, eine Leerstelle ists, du siehst alle Silben umherstehn; Zunge sind sie und Mund, diese beiden, wie zuvor, und in den Augen hängt ihnen der Schleier, und ihr, ihr armen, ihr steht nicht und blüht nicht, ihr seid nicht vorhanden, und der Juli ist kein Juli.“ (PC III 170).

Der Zusammenhang, den Derrida offensichtlich zwischen den beiden Stellen sieht, ist der, dass die Dinge sich in Widersprüche verstricken, beziehungsweise einen einzigen Widerspruch bilden, wenn Menschen nichts haben, worauf sie sich beziehen, nichts, wofür sie sorgen und um das sie sich besorgen können, wenn ihnen – bilden wir an dieser Stelle gleich den Zusammenhang zur „Schibboleth“-Schrift – ihre *Erinnerungen* genommen sind und das Wissen darum, was „das Andere“ ist, das in der Kunst Celans

²⁴¹ Heber-Schärer (1994), S. 34-43.

²⁴² Vgl. Mosés (1987), S. 47 ff., wo es heißt, eine gelehrte Stimme schildere den Gang eines Juden durchs Gebirg und ziehe einen literarischen Vergleich zur Büchnerschen Lenzfigur. Eine zweite Stimme kommentiere das Ganze aus der Distanz. Die genannten beiden Stimmen würden von einer narrativen und einer auf Dialog ausgerichteten Stimme begleitet, welche beide Jiddisch redeten. Frage man nach der Bedeutung der Vielstimmigkeit, so dränge sich die Antwort auf, sie sei als eine Replik auf Adornos Diktum, dass es nach Auschwitz keine Dichtung mehr geben könne, vgl. Adorno (1977), S. 30, zu lesen, und zwar in der Weise, dass er das Schreiben von Gedichten für sehr wohl möglich halte, wenn ihre Sprache nur gebrochen genug sei, um die Schuld, welche der deutschen Sprache durch die Sprachpolitik des Dritten Reiches zugekommen sei, in sich zu wahren.

²⁴³ Ebenso sieht es Axel Gellhaus in Gellhaus (2004), S. 214: „Der Sprachgestus entspricht einem eher umgangssprachlichen ostjüdischen Erzählrhythmus.“

²⁴⁴ Letzteres ist vermutlich neben dem berühmten „ging, wie Lenz, durchs Gebirg“ (PC III 196) desselben Satzes, eine Replik auf den Büchnerschen Lenz, der sich als „ewiger Jude“ fühlt, weil er den Weg zu Gott nicht findet und von daher kein „eigenes“ Leben beginnen, geschweige denn führen kann und daher sagt, vgl. Büchner (2000), S. 25: „(M)it mir ist’s aus! Ich bin abgefallen, (...), ich bin der ewige Jude.“

frei werden könnte. Dann „stehn“ die Pflanzen und stehen auch wieder nicht, „das Schweigen ist kein Schweigen“ und „der Juli ist kein Juli“. Und – so schließt Derrida, wenn „dem Juden, wie dem Datum, eigen ist, weder eine Eigenschaft noch ein Wesen zu besitzen“, dann gilt: „Jüdisch ist nicht jüdisch.“ (JD S 76)

Ziel von Celans Schreiben kann es, wenn ich es recht sehe, für Derrida jedoch nicht sein, Celans „Datum“ wie einen „Eigennamen“ in idealer und damit aussageloser Daseinsweise vorzustellen. Oder anders: wenn es das Ziel von Celans Poetologie sein sollte, sein „Datum“ seinem Wahrheitsgehalt nach in idealer Weise zu präsentieren, dann bedeutet dies automatisch, dass es etwas ist, das sich dem Denken des Menschen verschließt, es *sagt* etwas und *weist in seinem Sagen zurück*, eine *Aussage* gemacht zu haben.

In Derridas Diktion: „Diese ideelle Wesenhaftigkeit (des Datums, d. V.) bringt das Vergessene ins Gedächtnis zurück, aber sie ist auch zugleich das Gedächtnis des Vergessenen selbst, die Wahrheit des Vergessenen.“ (JD S 78) – Man weiß also nach Derridas Vorstellung offenbar, dass da etwas war, dessen man gedenken sollte, aber damit weiß man im Grunde nur, dass es der Wahrheit entspricht, dass das, was gewesen ist, für uns nur „Asche“ bleibt, etwas, das sich nicht mehr lebendig machen oder unmittelbar erfahren lässt.

Dies hat, so führt es Derridas „Kritik“ an der Celanschen Poetologie vor, durchaus seine Konsequenzen. Zum Beispiel hat es jene Folge, dass Celan, obwohl er doch derjenige war, der das „Datum“ zu einem „Mal“ der Erinnerung gemacht hatte und damit derjenige war, der etwas zu Erinnerndes konstitutiv für die Existenz des „Datums“ gesetzt hat, nicht mehr notwendig derjenige sein müsste, der diese Erinnerung auch „unterschreiben“ könnte. Daher würde er dem, was sein Leser aus seinen Gedichten herausliest, auch nicht das Siegel seines Bundes aufdrücken können.

Dieser Ansicht entsprechend sind Derridas Auseinandersetzungen über die „Asche“, welche der Philosoph aus den Gedichten Celans übernommen zu haben scheint, m. E. keineswegs, wie Rike Felka in ihrer Interpretation von Derridas „Schibboleth“-Schrift nahegelegt hatte, allein durch Celans Gebrauch des Wortes in seinen Gedichten motiviert.²⁴⁵ Vielmehr bedient sich Derrida, wenn er über die „Asche“ spricht, die von Celans „Datum“ übrigbleibt, eines *Begriffs*, den er selbst, wie Marc Goldschmit nachweisen konnte, schon in seinem Frühwerk der „Dissémination“ von 1972 gebraucht

²⁴⁵ Vgl. Felka (1991), S. 158: „Die inhaltliche Substanz des durch Textproduktion und Lektüre Berührten und Wiederkehrenden wird von Derrida durch eine Zentralmetapher Celans bezeichnet: die Asche.“

hat²⁴⁶ und der 1974 in Derridas Lektüre von Hegel in „Glas“ seinen systematischen Überbau gefunden hat.²⁴⁷

Folglich muss die Frage lauten, was Derrida dadurch gewinnt, wenn er sich Celans „Datum“ im Kontext seines eigenen Begriffes der „Asche“ denkt. Dies macht aber freilich notwendig, den Kontext des Begriffes der „Asche“ bei Derrida selbst in einem kurzen Exkurs darzustellen. Jener stellt sich wie folgt, dar:

Im Zusammenhang seiner Dekonstruktion von Hegels Vorstellung von einer ihres sinnlichen Gewandes entkleideten Religion, wie dieser sie innerhalb seiner „Phänomenologie des Geistes“ formuliert, erörtert Derrida eine Passage über das „Lichtwesen“.²⁴⁸ Dieses ist für Hegel als „Geist“ gestaltlos und damit rein immateriell. Tatsächlich meint Hegel aber, dass dieser reine Geist, damit er nicht nur ruheloser Begriff sei, sich erst konstituieren müsse,²⁴⁹ indem es sich mit seinem Anderen verbinde, das heißt mit der Finsternis.²⁵⁰ In diese verstrahlt das „Lichtwesen“ also,²⁵¹ Hegel spricht davon, dass jenes in „Lichtgüssen“ das schaffe, was an Körperlichem in der Welt existiere und dass es sich sogar zum „Opfer“ darbringe,²⁵² damit es eine physische Welt und dergestalt dasjenige geben könne, was das Andere, Negative oder den „Inhalt“ des Geistes ausmache, diesem jedoch nur äußerlich bleibt. Denn der Geist habe zwar an der Gegenständlichkeit oder Objektivität sein Besonderes, als Geist bilde

²⁴⁶ Vgl. Goldschmit (2003), S. 220 und Derrida (1972), S. 446.

²⁴⁷ Dies legt zumindest das ausführliche Zitat über das sich in seinem Brennen selbst vernichtende Licht des „Lichtwesens“ von Hegel in Derridas „Feu la cendre“ deutlich, vgl. Derrida (1998), S. 26-32.

²⁴⁸ Vgl. Hegel (1979), S. 505 f. – Nach Critchleys Ansicht identifiziert Derrida dieses „Lichtwesen“ Hegels im Kontext von dessen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, mit dem altpersische Gott Zarathustra, dessen reinste Manifestation das Licht gewesen sei. Vgl. Critchley (1998), S. 217 f.

²⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 505: „Der Geist, als das Wesen, welches *Selbstbewusstsein* ist – oder das selbstbewusste Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß –, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewusstseins sich gibt, nur erst *sein Begriff*, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Dasein seiner Momente als selbständiger Gestalten das schöpferische Geheimnis seiner Geburt. (...) In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem *unmittelbaren Bewusstsein* oder der *sinnlichen Gewissheit* zukommt.“

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 506: „Dies mit dem Begriffe des Geistes erfüllte *Sein* ist also die *Gestalt der einfachen* Beziehung des Geistes auf sich selbst oder die Gestalt der Geistlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Anderssein ist das ebenso einfache Negative, die Finsternis.“

²⁵¹ Vgl. a.a.O., S. 506: „(D)ie Bewegung seiner eigenen Entäußerung, seine Schöpfung in dem widerstandslosen Elemente seines Andersseins sind Lichtgüsse.“

²⁵² Vgl. a.a.O., S. 507: „Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer dar, dass das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.“

er aber das umfassendere Prinzip, eben die Idee oder das Allgemeine, das das Besondere in sich fasst.²⁵³

In dieser Hinsicht bleibt der Geist für Hegel aber von seinem Anderen, der Materie, als dem ihm „Äußerlichen“ im Wesentlichen unaffiziert. Das „Äußerliche“ ist für ihn nur, wie Karin de Boer sagen würde, ein Mittel zur Verwirklichung dessen, was am Ende als Zweck oder Ziel des dialektischen Durchgangs durch den Begriff des Geistes dastehen würde.²⁵⁴ So bleibt das Ziel der Bewegung immer der von seiner Äußerlichkeit nicht abhängige Geist.

Nun interessiert Derrida an Hegels Ausführungen aber nicht das Moment, wie der Geist wieder zu sich selbst zurückkehrt und schließlich ins absolute Wissen eingeht, vielmehr macht ihn das dialektische Verfahren Hegels an der Stelle, wo jener vom *Geist selbst* spricht, stutzig:

Wenn der Geist – oder in der Metapher: das „Lichtwesen“ – nämlich es selbst werden soll, so kann es sich nach Derridas Ansicht wohl nicht einfach mit dem Nichtgeistigen oder Dunklen verbinden: Das Eingehen einer solchen Verbindung bedeutet für den Philosophen Derrida vielmehr die „Aufgabe“, die Vernichtung oder die Opferung der reinen Geistigkeit. Diese Bewegung beschreibt Derrida aber dergestalt: « Pure et sans figure, cette lumière brûle tout. Elle se brûle dans le brûle-tout qu'elle est, ne laisse, d'elle-même ni de rien, aucune trace, aucune marque, aucune signe de passage »²⁵⁵ Das „Lichtwesen“ Hegels kann seine „Lichtgüsse“ also nur dann von sich geben, kann, nur dann seine Emanationen bilden, wenn es sich selbst im Brand verzehrt. Um zu leuchten, muss das „Lichtwesen“ Hegels dann aber m. E., in Derridas Sicht, wie die Sonne brennen und sich wie diese selbst verbrennen und also selbst zerstören oder vernichten, damit es „wirklich“ wird. In dieser Weise stellt das „Lichtwesen“ für Derrida aber eine « (p)ure consumation, pure effusion de lumière sans ombre, midi sans contraire, sans résistance, sans obstacle »²⁵⁶ dar. Da das „Lichtwesen“ nichts von sich zurückbehält, sondern sich vollkommen verzehrt, gibt es in ihm, wenn ich Derrida richtig verstehe, keinen Schatten, das „Lichtwesen“ Hegels gibt sich wie ein „ewiger Mittag“.

²⁵³ Vgl. a.a.O., S. 506: „Der Inhalt, den dies reine Sein entwickelt, oder sein Wahrnehmen ist daher ein wesenloses Beiherspielen an dieser Substanz, die nur *aufgeht*, ohne in sich *niederzugehen*, Subjekt zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen.“

²⁵⁴ de Boer (2002), S. 87.

²⁵⁵ Derrida (1974), S. 265.

²⁵⁶ A.a.O., S. 265.

Dies kann aber so offensichtlich nach Derridas Ansicht nicht sein: Wenn nämlich etwas brennt, dann *verbrennt* es Derridas Vorstellung nach auch irgendwann, und von dem, was da gebrannt hat, ist nichts mehr übrig, außer vielleicht ein bisschen Asche. So schreibt Derrida: « Si tu veux tout brûler, il faut aussi consumer l'incendie, éviter de le garder vivant comme une précieuse présence. Il faut donc l'éteindre, le garder pour le perdre (vraiment) ou le perdre pour le garder (vraiment). Les deux procès sont inséparables. »²⁵⁷

So kann Derrida Hegel vermutlich nicht anders verstehen, als dass dem in der Physis befangenen Menschen mit dem Opfer des „Lichtwesens“, das als Sonnenwesen auch den Ort bezeichnet, von woher dem Menschen die Aufklärung des Geistes, (im Französischen: « les lumières ») kommt, nun auch der Verlust des reinen Geistes und damit der Ursprung seines Denkens verloren gehen muss(te). Dies bedeutet jedoch offensichtlich für Derrida, dass alle Anstrengungen der Philosophie, die darauf gerichtet sind, das Eigentliche, Wesentliche oder den inneren Kern von Phänomenen zu erkennen, vergeblich sind, weil ihnen das Eigentliche und Wesentliche der Phänomene doch mit dem reinen Geist verloren gegangen ist.²⁵⁸

So beschreibt die Hegelsche Philosophie- und Religionsgeschichte in Derridas Augen nur den Irrweg zu einem Licht und einem ursprünglichen Geist, von dem niemand glauben wollte, dass es oder er wirklich, ein für allemal, im Opfer oder „holocauste“, wie Derrida dieses nennt, verloren gegangen ist.²⁵⁹ Oder anders formuliert:

Für Hegel ist die Philosophie dem „reinen“ „Geist“ verpflichtet in der Weise, dass es ihr immer darum geht, die Phänomene der Welt, ihre Widersprüchlichkeiten und das, was an ihr befremdet, in der Wahrheit, im „absoluten Wissen“, wie Hegel es nennen würde, oder in dem Wissen vom Ursprung oder Ziel alles Werdens zu erfassen.

In den Augen Derridas wird nun aber bewusst, dass der „reine“ „Geist“ nur mehr als verloren gegangener Ursprung des Denkens existiert. Wenn Philosophen also in ihrem Erkenntnisstreben so weit gehen wollen, dass sie das Begehren nach dem verlorenen Ursprung formulieren, ist das nach Derrida der Tatsache zu verdanken, dass der reine Geist, indem er, um er selbst zu werden, aus sich heraustrat, sich der Materie als seinem

²⁵⁷ A.a.O., S. 269.

²⁵⁸ Ähnlich erklärt Critchley (1998), S. 217, Derridas Problem mit Hegels Darstellung des „Lichtwesens“: „...how can the transition from the in-itself to the for-itself that opens dialectics and history begin? How is the transition from this oriental sunrise to occidental sunset to be accomplished?“

²⁵⁹ Derrida (1974), S. 270: „Le don (das Ereignis des Transzendenten, d. V.) *n'est pas*, l'holocauste *n'est pas*, si du moins *il y en a*. Mais dès qu'il brûle (l'incendie *n'est pas un étant*) il doit, se brûlant lui-même, brûler son opération de brûler et commencer à être.

Anderen verband und so Welt und ihren Geist und damit die *Erinnerung* an den „reinen“ „Geist“ schuf. Der Geist der Welt, welcher auch die Philosophie durchwaltet, ist damit für Derrida aber nur mehr ein bloßes *Relikt des reinen Geistes*, der diesen jedoch erinnern und begehren lässt; und das philosophische Streben nach der reinen Wahrheit hat es immer mit der Produktion von *Ersatzwahrheiten* zu tun, mit Teileinsichten über die Welt, die anstelle des Eigentlichen geliefert werden.²⁶⁰

Was sich nämlich bei Hegel in der Vermittlung des reinen Geistes mit der Materie vollzieht, bedeutet, m. E. nach Derridas Vorstellung, dass die Verbindung, welche Hegel zwischen dem Geist und der Materie erzeugen zu können meint –, Derrida nennt sie „striction“ oder „stricture“ von lat. *strictura* –, Zusammenziehung oder Zusammenpressung, von besonderer Art ist. Sie ist weder als rein ontologische, noch als rein transzendente Kategorie zu denken, insofern die „stricture“ als verbindendes Element zwischen Welt und Überweltlichem der Welt gerade erst das diese Überschreitende gibt, das, was über sie hinausgeht und also Transzendentes oder Jenseitiges ist.²⁶¹

Deswegen meint Derrida, wenn ich ihn recht verstehe, das Moment der Verbindung, das Hegel denkt, sei eigentlich das „transcendental de transcendental“²⁶², dasjenige, was *über* dem Transzendenten, welches für die Welt geschaffen wird, wie ein *Schöpfer selbst* noch liege. Dies hat m. E. für Derrida nun aber zwei Konsequenzen:

Einerseits wird der reine Geist auf die von Hegel beschriebene Art nämlich, Derridas Ansicht nach, in Wirklichkeit unrein. So war der „reine Geist“ Hegels für Derrida nie der Ursprung eines Geistes, der im Gang durch die Welt zu sich kommt.

Und *andererseits* kann das Denken, das sich nur auf die Weltwirklichkeit beziehen und also den metaphysischen Diskurs ausklammern will, sich Derridas Ansicht nach dennoch nicht dagegen wehren, die Weltwirklichkeit auch *im Geiste des Übersinnlichen oder Transzendenten* zu denken. Denn auch wenn das Denken die Verweigerung des Transzendenten beschließt, wirkt in seinem Innersten doch schon immer die „stricture“, das verbindende Element zwischen Geistigem und Materiellem, das das eigentliche

²⁶⁰ Der Freund und Biograph Derridas, Geoffrey Bennington, fasst Derridas Kritik an Hegel daher wie folgt, zusammen, Bennington (1991), S. 277 f.: « La philosophie, en tant qu'ontologie, science de l'être, est endettée à ce don qu'elle ne peut pas penser, sans le perdre, mais cette perte (de la perte) était toujours inscrite dans le don ou la perte mêmes. Le don donne lieu à la philosophie et ne peut pas ne pas le faire: mais se perdant aussi-tôt dans la philosophie, il ne se donne pas comme don, mais comme début d'échange. Le don se donne pour de la philosophie, et c'est déjà le simulacre au début de l'être. »

²⁶¹ Derrida (1974), S. 272.

²⁶² A.a.O., S. 272.

Transzendente ist. Und dieses bewirkt die Strukturierung der Welt im Sinne eines Geistes, der nur Teilwahrheiten zu erkennen gibt.²⁶³

Was von dem „Brandopfer“ des Hegelschen „Lichtwesens“ aber dann wirklich übrig bleibt, ist eben nur noch „Asche“. So wird in „Feu la cendre“ schon im Jahr 1987, ein Jahr, nachdem die Celan-Schrift erschienen ist, behaupten, dass man sich diese „Auslöschung“, dieses „effacement“ des Transzendenten oder Idealen weit eher im Bild der „Asche“ vorstellen könne, als anhand des Bildes der Spuren, die jemand hinterlassen habe.²⁶⁴ Schließlich macht dieselbe Schrift darauf aufmerksam, dass uns dieses Ideale, an dem unsere Vorstellungswelt immer noch hängt, keine „Gabe“, kein „Es gibt“ im Heideggerschen Sinne präsentieren würde, sondern dass es uns einzig und allein „Asche“ „gewidmet“ hätte.²⁶⁵

Bezieht man diese Ausführungen zum Begriff der „Asche“ bei Derrida nun auf dessen Überlegungen zum „Datum“ bei Celan, so scheint mir Derridas Fürsprache für die Heiligung der „Asche“ in Celans Gedicht „Aschenglorie“ anzudeuten, dass durch den Tod oder das Verschwinden Celans und derer, die seine Erlebnisse und Erfahrungen ein Stück weit bezeugen konnten, für die Leser Celans natürlich *einerseits* deren Erfahrungen verloren gegangen seien.

Andererseits weise die „Asche“ aber auch darauf hin, dass dem Leser Celans außer diesen Erlebnissen und Erfahrungen, für die Celans Dichtung zeugen sollte und gegen die sie aufbegehren wollte, auch etwas in gewisser Weise noch Substantielleres, die Vorstellung des Metaphysischen als solchem, verloren gegangen ist. Und dies vielleicht gerade, *weil* die Erlebnisse, die Celans Gedichte festhalten, unvorstellbar sind.

Vor diesem Hintergrund lässt sich dann aber erst Derridas Überlegung in der „Schibboleth“-Schrift verstehen, in der es heißt: „Das Datum lässt sich in seiner Fälligkeit, seiner Konservierung und in seiner Lesbarkeit bedrohen, insofern es verharrt

²⁶³ Derrida formuliert es so, vgl. Derrida (1974), S. 272: « La matrice en question constitue l'exclue en transcendantal du transcendantal, en simili-transcendantal, en contre-bande transcendentale. » In die Bemühungen um die angemessene, nichtmetaphysische Erfassung der Weltwirklichkeit wird also auch wieder ein Stück metaphysisches Denken hineingeschmuggelt. So erscheint bei Hegel das Metaphysische nicht als das reine Metaphysische und das Physische nicht als reines Physisches. Natürlich, das weiß auch Derrida, macht die Vermischung der verschiedenen Bereiche des Sinnlichen und Intelligiblen in letzter Konsequenz ja die Dialektik Hegels aus. Aber, so meint Derrida: « La contre-bande n'est pas encore la contradiction dialectique »

²⁶⁴ Vgl. Derrida (1998), S. 27, wo einer der fiktiven Dialogpartner erklärt: « J'ai maintenant l'impression que le meilleur paradigme de la trace, pour lui, ce n'est pas, comme certains l'ont cru, et lui aussi peut-être, la piste de chasse, le frayage, le sillon dans le sable, le sillage dans la mer, l'amour du pas pour son empreinte, mais la cendre (ce qui reste sans rester de l'holocauste, du brûle-tout, de l'incendie l'encens) ».

²⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 53: « Dans la première légende, qui vient à la seconde, après elle, le mouvement de la dédicace (...) dit au moins, montre en disant à peine que la cendre vient à la place du don. »

und sich dadurch lesen lässt. Indem es die Vernichtung dessen, was es dem Vergessen entreißt, riskiert, kann es jederzeit das Datum von nichts und niemandem werden, ein Wesen ohne Wesen der Asche“ (JD S 78). Mit dem, wofür Celans poetologisches Konzept des „Datums“ zeugt, verhält es sich für Derrida also ganz in derselben Weise wie mit dem „reinen“ „Geist“ Hegels:

Will das „Datum“ aus sich selbst *lesbar* sein, so muss es sich wie der „reine“ „Geist“ bei Hegel als „Lichtwesen“ verbrennen und also vernichten. – Auch wenn Celans Leser so niemals erkennen kann, wofür das „Datum“ eigentlich steht, so wird ihm doch zumindest für einen kurzen Augenblick „etwas Anderes“ sichtbar, das durch die „Asche“ in Erinnerung gerufen wird. *Oder* aber das „Datum“ bleibt auf ewig ein von dem Menschegeist unberührtes und für das menschliche Denken unerreichbares, folglich inhaltsleeres Idealbild einer Vorstellung Celans, dann bleibt es auf ewig *unlesbar* und wird letztlich auch nicht „konserviert“,²⁶⁶ denn was soll das Denken von etwas in Erinnerung bewahren, das sich nicht zu lesen gibt?

Wenn dasjenige, worauf das „Datum“ Celans verweist, aber in jedem Fall „Asche“ bleibt, was bedeutet das dann aus Derridas Sicht?

Es bedeutet m. E., dass das maßlose Begehren des Lesers nach Sinnverstehen, insbesondere aber nach dem Verständnis von Celans „Datum“ im Grunde genommen einem „Wahnsinn“, wie Derrida es im Anschluss an Celan formuliert, aufsitzt: Es *wähnt* den *Sinn* – und Derrida legt nahe, dass es sich nicht um einen beliebigen, sondern ganz konkret um *den* Sinn schlechthin handelt – dort, wo er nicht (mehr) ist, in der „Asche“, und verlangt, diesen letzten Überrest desselben, so Derridas Worte, zu „lobpreisen oder zu segnen. Dazu bedarf es nicht der Religion. Vielleicht, weil eine Religion dort, vor aller Religion, mit der Segnung der Daten, der Namen und der Überreste beginnt.“ (JD S 81-82)

Konkret bedeutet das also vermutlich für Derridas Ausführungen zu Celans poetologischem Konzept des „Datums“, dass das religiöse Begehren oder das Begehren des Menschen nach Sinn oder nach dem Transzendenten auf etwas zustrebt, das diesem

²⁶⁶ Der hier auf der Folie vom „Allbrand“ des „Lichtwesens“ vorgestellten Alternative für die Existenzweise des „Datums“ entspricht genau das, was Derrida im Weiteren als Alternative des Verständnisses vom „Datum“ als „niemandes Datum“ (JD S 79) darstellt: „*Entweder ... oder. Entweder* bleibt das Datum im Geheimnis verborgen (...) Daher sieht sich das Datum d(..)es `Nimmermenschtags im September` innerhalb der Reichweite dieses Monats dazu bestimmt, *eines* Tages den Überlebenden, im wesentlichen dem Leser, dem Deuter, dem Hüter des Gedichts nichts mehr zu bedeuten. Das Überleben ist zu Ende, hierin liegt ihr Los. In diesem Fall wird das Datum schon auf der Schwelle dieses Überlebens oder dieser spukhaften Erscheinungsform (...) niemandes Datum, niemandes Tag. (...) Oder – (...) im Datum ist überhaupt kein Geheimnis verborgen. Es stellt sich jedermann zur Verfügung. Hierbei käme dasselbe Ergebnis zustande. Die Einzigkeit des (a)nderen zerfällt zu Asche.“

Begehren nicht entsprechen kann, weil es, einmal in das Blickfeld des Begehrenden geraten, immer als „mehr oder weniger als das, was es ist,“ (JD S 82) erscheint.²⁶⁷ Oder in Celans Worten aus dem „Cello-Einsatz“: „alles ist weniger, als/ es ist,/ alles ist mehr.“ (PC II 76).

Und noch mehr: Das „Datum“ sitzt, wie mir scheint, nach Derridas Meinung, nicht nur einem „Wahnsinn auf, sondern *bedeutet* diesen sogar, wie Derrida feststellt, nach Celans eigener Intention. So interpretiert Derrida des Dichters Vers aus „Huhediblu“: « Oh quand refleuriront, oh roses, vos septembres? » (PC I 277) als eine „Blume der Rhetorik“ (JD S 80), von der ausgedrückt wird: „Das, was zählt, was entsteht, blüht, sich öffnet, ist nicht die Blume, es ist das Datum.“ (JD S 81). Und dieses „Datum“ aus „Huhediblu“ offenbart selbst den „Wahnsinn“, den es darstellt: „Wann,/ wann blühen, wann/ wann blühen die, hühendibluh,/huhediblu, ja sie, die September-/ rosen?/ / Hüh – on tue ... Ja wann?/ / Wann, wannwann,/ Wahnwann, ja, Wahn, –“ (PC I 275).

Was Derrida möglicherweise dergestalt nahelegt, ist damit, dass der Mensch in seinem Begehren nach dem Transzendenten – in letzter Konsequenz bedeutet das „Datum“ Celans nämlich, wenn man es so liest, wie Derrida, nichts weniger als ein Transzendental, vielleicht sogar ein solches, vergleichbar mit dem Namen Gottes, der nicht gesagt werden darf (JD S 107) – dass der Mensch sich also mit diesem Begehren auf einen Weg begibt, der kein Ende nehmen wird. Denn in seinem Begehren nach dem Transzendenten und Unendlichen und in seinem Begehren danach, sich selbst in die Unendlichkeit oder das Übersinnliche einzuschreiben, in seinem Drang, dieses zu erreichen, wird er immer unter den Möglichkeiten des transzendenten Anderen bleiben, oder sich in der Fülle dessen, was ihm zu denken gegeben wird, verlieren, so dass ihm von jenseits seines Denkens zu viel zum Denken gegeben wird.

Deswegen hört das Streben nach der Erforschung des Daseins, Derrida zufolge, aber nicht auf, denn: „Das Schicksal eines Datums ist gleichbedeutend mit dem jedes Namens, wie auch mit dem jedes Eigennamens. Gibt es überhaupt ein anderes Verlangen als zu datieren? Ein Datum zu hinterlassen? Oder ein Datum zu vereinbaren?

²⁶⁷ Auf eine ähnliche Pointe scheinen mir Ulrich Wergins Überlegungen in Wergin (2003), S. 75 ff., abzielen, wenn dieser im Anschluss an Derridas Gedanken, dass das „Datum“ Celans nie dasjenige sei, was es sei und damit „kein Seinsart, keinen Sinn seines Seins erkennen“ (JD S 82) lasse, eine Passage aus Heideggers Rheinvorlesung zitiert, die eine ähnliche Paradoxie für den Gott Dionysos behauptet, sowie eine Passage aus der „Dialektik der Aufklärung“, in der Adorno und Horkheimer am Phänomen des Mana die Unmöglichkeit einer der Wirklichkeit äquivalenten Repräsentation dessen, was es darzustellen gilt, aufzeigen. Gegenüber diesen sicherlich aufschlussreichen Erklärungen scheint mir die von mir versuchte Erklärung der entsprechenden Textstellen allerdings den Vorteil zu haben, dass sie ihr Erläuterungspotential aus Derridas eigener Philosophie zieht.

Ein Andenken zu preisen oder zu segnen, ohne dessen Ankündigung kein Ereignis jemals hätte stattfinden können?“ (JD S 87). Das Begehren nach dem, was über den Menschen hinausgeht, ist also wohl für Derrida das, was ihn immer wieder den Versuch unternehmen lässt, das Unmögliche zu denken und sich dabei selbst ein Stück weit zu verlieren, *entweder* indem der Mensch bei dem Versuch der Erzeugung „absoluten“ Sinns scheitert *oder* indem er sich in sich selbst verliert und sich damit kein Wissen mehr darüber anzueignen vermag, was ihn als Menschen transzendiert.

Solch eine Vorstellung zur Dialektik eines Begehren oder einer Sehnsucht des Menschen, sich etwas anzueignen, das anzueignen ihm stets unmöglich bleiben wird, findet der Philosoph Derrida sicherlich auch durch Celans bekannten Vers aus „Psalm“: „Gelobt seist du, Niemand“ (PC I 225) bestätigt. So stellt der Philosoph fest, dass in der französischen Grammatik „`nichts` und `niemand` (...) weder positiv noch negativ belegt“ sind (JD S 88), was zulässt, dass man sich den „Niemand“, den Celan an dieser Stelle anruft oder adressiert, nicht als etwas absolut Negatives, also gerade eben nicht als „nichts“ vorstellt.

Indem Derrida die Worte „Nichts“ und „Niemand“ im Weiteren aber mit Majuskel und auf Deutsch zitiert, gestattet er m. E. auch, dass das „Nichts“, an das er in der Auseinandersetzung seiner „Datumsanalyse“ denkt, möglicherweise mit Heidegger als „Sein“ verstanden wird, dessen sich das Denken des Menschen niemals vergewissern würde können, denn, so heißt es in der weiter oben schon erwähnten „Vorlesung“ Heideggers zur Frage „Was ist Metaphysik?“: „Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden.“²⁶⁸ Von diesem „Nichts“ heißt es aber bei Heidegger noch im Weiteren: „Die Frage nach dem Nichts stellt uns – die Fragenden – selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische.“²⁶⁹

Eine entsprechenden Deutung des „Nichts“ bei Celan schlägt übrigens auch Georg-Michael Schulz vor.²⁷⁰ Seine Entsprechung von Celans Seite erfährt Derridas Rede von „Nichts“ und „Niemand“ aber gewiss auch von Seiten der jüdischen Mystik, mit welcher sich Celan, wie Elke Günzel gezeigt hat, ebenfalls intensiv beschäftigt hat.²⁷¹

²⁶⁸ Heidegger (1998), S. 32.

²⁶⁹ A.a.O., S. 35.

²⁷⁰ Vgl. Schulz (1977), S. 99 f, der übrigens auch die Vorstellungen Kants, Hegels, Jaspers' und Blochs zum „Nichts“ nicht unerwähnt lässt, vgl. a.a.O., S. 97-103. Diese scheinen mir aber für den hier gegebenen Zusammenhang nicht entscheidend.

²⁷¹ Günzel (1995), S. 336. Interessant ist in diesem Zusammenhang aber sicherlich auch, dass Derrida selbst in einem Interview mit Dominique Janicaud, Janicaud (2001), S. 119, die Meinung geäußert hat, dass Heideggers Philosophie sich sehr gut auf der Basis des jüdischen Denkens nachvollziehen lasse. So beantwortet er Janicauds Frage, was er über Marlène Zaraders These des versteckt Hebräischen bei

So schreibt Gershom Scholem in seiner Arbeit über „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“: „Dieses `Nichts` aus dem alles entsprungen ist, ist keineswegs eine bloße Negation; nur von uns aus entzieht es sich allen Bestimmungen, weil es der intellektuellen Erkenntnis entrückt ist. In Wirklichkeit hat dieses Nichts, wie es einer der Kabbalisten ausgedrückt hat, ein unendlich höheres Sein in der Welt.“²⁷²

Gerade Scholems weitergehende Ausführungen zu diesem „Nichts“ legen aber offen, wie sehr Celans „Niemand“ im Grunde genommen identisch ist mit diesem „Nichts“: „Da, wo die Seele alles Begrenztsein ganz von sich abstreift und, um mit den Worten der Mystiker zu sprechen, in die `Tiefen des Nichts` hinabsteigt, da gerade begegnet sie Gott. Das `Nichts` nämlich ist ein Nichts voll mystischer Fülle, wenn es auch in keine menschliche Bestimmung gefasst werden kann. `Ein definierter Gott wäre ein erledigter Gott`, wie ein geistreicher Franzose gesagt hat. Das Nichts ist, mit anderen Worten, die Gottheit selbst in ihrem verborgensten Aspekt.“²⁷³

Wenn Celans Gedicht also einen „Niemand“ „lobt“, so zeugt dieser Lobpreis des „Psalm“, der nach Andreas Luther in seiner Geschichtlichkeit ganz allgemein ein „Gegenwort“ gegen „Zerstreuung, Entfremdung und Leiden“ ausdrückt,²⁷⁴ dafür, dass eine Beziehung zur Transzendenz aufrechterhalten wird. Dies gilt auch, wenn jenes Transzendente so dargestellt wird, dass es nur noch in der Negation aller ontologischen Attribute denkbar erscheint. Vergleichbar schreibt Luther in seiner Interpretation des „Psalm“, dass „bei Celan (...) an der Distanz zum Letzten festgehalten wird und damit der utopische Grenzhorizont, dem die Existenz entgegenzublühen gewillt ist, im Gedicht zu retten versucht wird.“²⁷⁵

Das poetologische Konzept von Celans „Datum“ gibt Derridas Ansicht nach also offensichtlich diese Beziehung des Menschen auf das Metaphysische hin zu denken, indem es dieses gerade *nicht* darstellt, also *nicht* zu lesen gibt. Damit hält die „Asche“

Heidegger denke: « En gros, je crois qu'elle a raison. Heidegger a tordu le cou, étranglé, réduit au silence, toute référence à des penseurs juifs, de Spinoza à Bergson, à des choses hébraïques plus originaires, à ce qu'on appelle `l'Ancien Testament`. Il y a une violence de fait, délibérée ou non, à l'égard de la tradition de pensée juive. Ce que Zarader dit est, dans l'ensemble, convaincant. Il reste à savoir pourquoi, quand et comment Heidegger l'a fait. (...) Cela fait partie des grands dossiers idéologico-politiques. »

²⁷² Scholem (1980), S. 27.

²⁷³ A.a.O., S. 27.

²⁷⁴ Luther (1987), S. 294.

²⁷⁵ A.a.O., S. 295. Im Weiteren schreibt Luther, a.a.O., S. 296: „Im Dialog begriffen, kann `Psalm` innerhalb des Werkes Celans als Brücke zwischen den Gedichtbänden Sprachgitter und Niemandrose betrachtet werden; so steht es in unmittelbarer Nähe zum Gedicht `Tenebrae`, einem aus der Dunkelheit der Verzweigung gesprochenen Gebet (...), wie in jener zu den Psalmen und Chören der `Engführung` (...). Wie jene führt das Gedicht den Dialog mit den biblischen Psalmen und Klage Liedern, ja es nimmt in seiner Struktur sogar deren Form auf. Der unvermittelte Wechsel von lauter Klage und Lobpreis Gottes und eine aphoristisch anmutende Denkweise sind für jene Psalmen ebenso kennzeichnend, wie für Celans `Psalm`.“

des „Datums“ aber tatsächlich etwas in Erinnerung, noch dazu etwas, was zentral für das Selbstverständnis des Judentums ist.

Wohl um diese Bewegung auf eine transzendente Größe hin auch von Celans Dichtung aus nachvollziehbar zu machen, zitiert Derrida Celans Gedicht „Einmal“, in dem es heißt: „Eins und Unendlich,/ vernichtet,/ ichten.“ (PC II 107). Michael Hamburger hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Wort „ichten“ nach Celans Aussage eine von dem Pronomen „ich“ abgeleitete Verbform bilde,²⁷⁶ welche Aussage Marlies Janz durch die Bemerkung ergänzt hat, dass das „ichten“ wohl einen Präteritum der Verbform „ichen“ abgebe.²⁷⁷ Klaus Reichert hat überdies darauf hingewiesen, dass es „eine Eigentümlichkeit des Hebräischen“ sei, „Substantive konjugieren zu können. Die Überblendung von Wortarten, nicht nur von Verben und Substantiven, ist ein von Celan oft verwendetes Verfahren – aus *ich* entsteht das Verb *ichen* und daraus die Imperfektform *ichten*“.²⁷⁸

Dieses transzendente „Eins und Unendlich“ wäre also vielleicht das, was „war“, weil es Celan im *Jetzt* des *Seins* nicht denkbar erscheint, und nicht in der Weise „ist“, dass eine Vermittlung zu ihm, etwa durch einen Messias, der „ist“,²⁷⁹ denkbar wäre.²⁸⁰ – Wie diese Vorstellung des Transzendenten nun genau von Celan gedacht worden sein mag, das bleibe hier dahingestellt. Kein Zweifel scheint mir für Derrida jedoch daran zu bestehen, dass sich in diesem eben zitierten Gedicht Celans aus dem Gedichtband der „Niemandrose“ etwas Metaphysisches ausspreche. Sonst hätte er es wohl kaum zitiert.²⁸¹

²⁷⁶ Hamburger (1972), S. 378 ff.

²⁷⁷ Janz (1976), S. 179.

²⁷⁸ Reichert (1977), S. 156.

²⁷⁹ Um die Unwahrscheinlichkeit eine solchen messianischen Verbindung deutlich zu machen, zitiert Gershom Scholem in Scholem (1980), S. 96, eine Passage aus dem „Buch der Frommen“, in der es heißt: „Siehst du, dass jemand über den Messias weissagt, so wisse, dass er sich mit Zauberei oder Dämonenspuk abgibt. Oder aber er gehört zu denen, die mit dem Gottesnamen Beschwörungen vornehmen (...). Die Dämonen kommen und lehren ihn ihre Berechnungen und apokalyptischen Geheimnisse, um ihn und die ihm glauben zu beschämen, denn niemand weiß etwas über das Kommen des Messias.“

²⁸⁰ Anders dagegen Chalfen (1987), S. 65, der den Akzent darauf setzt, dass Celan sich das „Licht“ des göttlichen „Ich“ gewissermaßen nur in der Vergangenheit vorstellen habe können.

²⁸¹ Dass sich in diesem Gedicht Metaphysisches findet oder ausdrückt, scheint mir übrigens überhaupt unbestreitbar, insofern es im „Niemandrose“-Gedichtband steht. Durch diese „Rose“ wird aber, wie in der Forschung bereits geklärt, das „Buch des Glanzes“ der jüdischen Mystik zitiert, das die Gemeinschaft Israels im Bild der „Rose“ darstellt. Vgl. hierzu die deutsche Ausgabe von Ernst Müller, in Müller (1932), S. 21, wo Rabbi Chiskija eine Stelle aus dem Hohenlied Salomons, in der es um eine Rose geht, kommentiert: „Wer ist die `Rose`? Die Gemeinschaft Israels.“ (Diese Stelle zitiert auch Mayer (1973), S. 36, ebenso Broda (1986), S. 23. Luther (1987), S. 295 spricht überhaupt vom „Rosengeschlecht“ Israel). So stellt sich die „Niemandrose“ dann als Gemeinschaft Israels dar, die in einem Bündnis steht mit „Niemand“ oder sogar diesem zugehörig ist. – Günzel (1995), S. 335 ff. weist im Übrigen auch Celans Kenntnisname von Scholems Werk „Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar“ (dem

Für den engeren Kontext von Derridas Untersuchung des poetologischen Konzepts des „Datums“ auf seine Bedeutung hin, heißt das aber sicherlich, dass in der dichterischen Gestaltgebung des „Datums“ eine metaphysische Größe sichtbar wird. An diese kann sich ein Leser Celans mit seinem Losungswort dann aber wohl in Derridas Augen auch tatsächlich halten.

Celans Schreiben hätte für Derrida dann also im Grunde genommen immer auf den oder dasjenige geantwortet, den oder das er nicht zu fassen vermochte, und der Dichter hätte die Anrufung durch eine metaphysische Größe, die er nicht verstehen konnte, immer wieder bestätigt. Indem er beispielsweise den „Psalm“ geschrieben hat, hätte Celan in Derridas Sicht dem „Niemanden“ sein „Ja“ zugesprochen als Bestätigung des Versprechens, dass da irgendwo eine Instanz sei, von der aus Sinn zu denken möglich wäre.

So gewiss und zugleich so ungewiss, weil eben völlig unerreichbar durch des Menschen Sehnen und Begehren, gilt Derrida dann offensichtlich eine derartige Hinwendung zum Anderen wie eine Segnung: „Bedeutet zu niemanden sprechen (...) nicht die einzige Möglichkeit für eine Segnung? Für einen Akt des Glaubens? Was wäre eine Segnung, die sich ihrer selbst sicher wäre? Ein Urteil, eine Gewissheit, ein Dogma. Ich hatte folgendes vorgeschlagen: dass das Datum, die Asche und der Name (dasjenige, was Derrida auch als Symbol bezeichnet hat, d. V.) das Selbe war und sein wird, das sich nicht an die Gegenwart hält. Und eben das gilt es zu segnen. Zu singen.“ (JD S 91).

Ist damit aber schon im Detail benannt, was das „Datum“ für Celans Leser, zuallererst aber für Derrida, an spezifisch metaphysischen „Erinnerungen“ preiszugeben vermag? Ist mit dem, was sich in diesem Kapitel über das „Nichts“ des „Niemand“ herausfinden ließ, schon die metaphysische Dimension von Celans Schreiben, das sich in seinen Texten artikulierende Verhältnis zu einer göttlichen Instanz, ja zum jüdischen Gott, geklärt? Folgt man Derrida, so steht man, wie es scheint, erst am Anfang alles metaphysischen Fragens.

Derrida erinnert an das, was auch Celan seiner Ansicht nach wusste: „Es gibt vielleicht die Asche, aber eine Asche ist nicht. Dieser Rest *scheint* von dem zu bleiben, was war und was in der Gegenwart war; er scheint sich zu nähren oder zu trinken an der Quelle der Seins-Gegenwart, doch er tritt aus dem Sein heraus, er erschöpft im voraus das Sein, aus welchem er zu schöpfen scheint.“ (JD S 92). Wie kann ein Leser Celans nach

Buch des Glanzes) aus dem Jahre 1935 nach, sowie des Dichters Lektüre von Scholems Buch „Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (in welchem sich besonders viele Unterstreichungen finden, die offensichtlich auch Eingang in die „Niemandrose“ gefunden haben.

Derridas Vorstellung aber seiner diesem metaphysischen „Rest“ geschuldeten Pflicht nachkommen, Celans Dichtung einen „Sinn“ abzugewinnen? Und vor allem: worauf verweist dieser „Sinn“ nach Derridas Vorstellung?

Darum wird es in dem nachfolgenden Kapitel gehen, welches ganz konkret die Frage in den Blick nimmt, wonach der sinnbedürftige Menschen nach Derridas Vorstellung *eigentlich* verlangt. Dabei ist es m. E. wichtig, die verallgemeinernde Geste Derridas, die dieser im Zusammenhang dieser Überlegungen vornimmt, im Auge zu behalten.

7. Was ist Wahrheit? Wo ist Wahrheit?

In einem Vortrag aus dem Jahre 1983 über den „neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, überlegt Derrida, ob die Apokalypse, die ihrer Wortbedeutung nach nicht nur eine Offenbarung bedeute, sondern auch eine „fürchterliche Katastrophe“²⁸² nicht das Wesen der Schrift selbst bezeichne. Er schreibt: „Von dem Augenblick an, wo man nicht mehr weiß, wer spricht oder wer schreibt, wird der Text apokalyptisch. Und wenn die Sendungen immerzu auf andere Sendungen ohne entscheidbare Bestimmung verweisen, wobei die Bestimmung immer zukünftig bleibt, ist diese gänzlich engelhaftige Struktur, das heißt diejenige der johannitischen Apokalypse, nicht auch die eines jeden Schauplatzes der Schrift im Allgemeinen? (...) Ist das Apokalyptische nicht eine transzendente Bedingung eines jeden Diskurses, selbst jeder Erfahrung, jeder Markierung oder jeder Spur?“²⁸³

Wenn die „Schrift“ und damit sowohl die Philosophie als auch die Gedichte Celans wie alle apokalyptischen Texte, Derrida zufolge, immer nur auf eine Offenbarung zurückweisen würden, die sich nicht preisgäbe, wenn es wahr wäre, dass „(d)ie Stimmen, die Orte, die Wege des `Komm´ (...) eine(n) Gesang (durchlaufen), einen Raum voll zitierender und rezitierender Echos, als ob am Anfang die Antwort wäre;“²⁸⁴ dann bleibt der Philosophie, so schließt Derrida in seiner „Schibboleth“-Schrift, im Grunde nichts anderes übrig, als wieder „Literatur“ zu werden. So schreibt Derrida: „Die Philosophie befindet sich, ja *findet sich* (...) *wieder* im Umkreis des Dichterischen, kurz in der Literatur. Sie findet sich dort deshalb wieder, weil die Unentschiedenheit dieser Grenze möglicherweise das ist, was sie am meisten dazu herausfordert, nachzudenken.“ (JD S 95).

Wenn die Philosophie zum „Wesenhaften“ der Dinge, wie Derrida es nennt, nicht mehr vorzudringen vermag, dann fällt sie vermutlich, sofern sie dennoch den Anspruch erhebt, das „Wesen“ der Dinge oder deren „Sinn“ – auch den Sinn der Literatur – sagen zu wollen, in den Raum der „Literatur“ ein. Das meint Derrida aber vielleicht ein Stück weit in dem Sinn, wie Heidegger es gedacht hatte. Mag sein, dass er meint, der Philosophie verbleibe dann, wenn sie die Grenzen jedes erörternden Diskurses erreicht habe, nur noch die Möglichkeit, dichterisch zu denken.

²⁸² Derrida (2000), S. 16.

²⁸³ A.a.O., S. 63 f.

²⁸⁴ A.a.O., S. 72.

Dies meine ich nicht in dem Sinn, dass Derrida von der Dichtung, wie Heidegger es sich in seiner „Germanien“-Vorlesung vorstellt, „ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens“²⁸⁵ erhofft. Oder anders gesagt: Es ist offenbar für Derrida nicht so, dass Philosophie sich der Dichtung zuwenden, dieser „nachdenken“ soll und dann wie Heidegger mit Hölderlin behaupten kann: „Was bleibt aber, stiften die Dichter.“²⁸⁶ Eher ist es für Derrida wohl so, dass die Philosophie „als solche“, wenn sie etwas Existentielles sagen will, unter den traditionellen Bedingungen eines griechisch-christlichen, abendländischen philosophischen Diskurses nicht mehr existieren kann, sondern ihr Ende gefunden hat.²⁸⁷ Das hat aber zwei Konsequenzen: *einerseits* würde dies tatsächlich die Apokalypse des dissertativen philosophischen Diskurses bedeuten, seine Offenbarung und seine Katastrophe.²⁸⁸ *Andererseits* würde die Philosophie aber, wenn sie sich einer *anderen, literarischen* Sprache bedienen würde, neue Impulse des Denkens bekommen, wenn sie auch nicht die Wahrheit oder den Sinn des Seins selbst erkennen könnte.²⁸⁹

Eins aber bliebe in beiden Fällen, dort, wo die Sprache ihr Versprechen des Sinns gegeben hat, folgert Peter Zeillinger: „(I)nsofern *anderes* (im Diskurs über Religion, Ethik und Politik, d. V.) zur Sprache kommt, insofern *das Andere* im Kontext dieses Diskurses sich ereignen, *Ereignis werden* kann, – insofern das Andere ins Kommen

²⁸⁵ Heidegger (1999), S. 30.

²⁸⁶ A.a.O., S. 214.

²⁸⁷ Vgl. Derrida (1986 S), S. 95: „Mit dieser Unterscheidung zwischen dem Empirischen und dem Wesenhaften verwischt sich eine Grenzlinie, nämlich jene des Philosophischen als solchem, also die philosophische Unterscheidung schlechthin.“ Von daher ereignet sich für Derrida, a.a.O., S. 95 f.: „was man die *philosophische Erfahrung* nennen muss: eine gewisse hinterfragende Überschreitung der Grenzen, die Unsicherheit bezüglich der Grenze des Bereichs der Philosophie – und vor allem die *Erfahrung der Sprache*, die stets ebenso dichterisch oder literarisch wie auch philosophischer Natur ist.“

²⁸⁸ So verweist Derrida in seinem Vortrag über den „apokalyptischen Ton der Philosophie“ auf das Buch mit den sieben Siegeln, das Buch der Offenbarung, in dessen Schlusswort Gott selbst dem Evangelisten Johannes die Verlässlichkeit der Offenbarung enthüllt und ihm aufträgt, das Buch dieser Verkündigung nicht zu versiegeln (Offb. 22, 10): „Und er sagte zu mir: `Versiegle nicht die prophetischen Worte dieses Buches! Denn die Zeit ist nahe.‘“ Derrida kommentiert: „Versiegle nicht, das heißt verschließe nicht, aber auch: unterzeichne nicht. Das Ende naht und es ist keine Zeit mehr, die Wahrheit über die Apokalypse zu sagen.“ Vgl. Derrida (2000), S. 79. Die Apokalypse offenbart also keine Wahrheit. Sie offenbart, dass sie nichts zu offenbaren hat und stellt damit eine Katastrophe dar.

²⁸⁹ Ähnlich stellt Martin Gessmann im Zusammenhang von Derridas Celan-Exegese anlässlich von Derridas Gadamer-Nachruf (Heideggers Verständnis von Dichten und Denken im Hintergrund) fest, Gessmann (2004), S. 107: „Was damit (dass Welt sprachlich zugänglich ist, d. V.) an `positiver` Einsicht für die Philosophie gewonnen ist, müsste man so formulieren: Wenn sich auch Philosophie unwiderruflich davon verabschieden muss, selbst einen bestimmten Sinn der Welt festzustellen und wissenschaftlich zu definieren, so bleibt durch die Verbindung von Dichten und Denken immerhin noch so viel Aussage bestehen, dass uns überhaupt noch ein Sinn der Welt zugänglich ist, dass nicht nichts ist, sondern vielmehr etwas, noch ganz unabhängig davon, was dieses dann bedeutet – wenn es nur gelingt, große Dichtung richtig auszulegen.“

gerufen wird ohne selbst schon vollständig identifizierbar zu sein, bleibt der vorausliegende Anspruch (des Anderen, d. V.) gewahrt.“²⁹⁰

Dies sieht Derrida in der „Schibboleth“-Schrift offenbar genauso: „Wie der Kalender nennt auch die Uhr die Rückkehr des Anderen, des ganz Anderen im Selben. (...) Die Stunde schreibt, die Stunde spricht, sie ruft das Gedicht oder ruft es auf, sie provoziert es, beruft es ein, fährt es an und wendet sich an es, wie an den Dichter, den es für sich reklamiert, sie lässt das Gedicht zu seiner Stunde kommen (...): Damit kann Mahnung, vielleicht auch Tröstung gemeint sein, doch vor allem ein gerichtetes Wort“ (JD S 96).

Diese „Stunde“, von der Derrida hier spricht, scheint mir des Philosophen Vorstellung zufolge als die von einem metaphysischen „Anderen“ herkommende, eine „Stunde der Wahrheit“ darzustellen, die ihre Forderungen an Celan und an dessen Leser stellt, dadurch aber nicht selbst sichtbar wird. In diesem Sinn wäre die „Wahrheit“ dieser „Wahrheit“ für Derrida dann aber m. E., dass sie den Menschen in die Pflicht ruft, ihr nachzuforschen. Dieser Pflicht kann Celan und kann jeder Mensch aber nur antworten, indem er ihr entspricht.²⁹¹

Die Antwort des Dichters auf das durch die „Stunde“ vermittelte gerichtete Wort des „Anderen“ geht, wie mir scheint, der Wahrheit dessen, was der Dichter sagen könnte, noch voraus und ist damit wohl eine reine „Entsprechung“. Diese „Entsprechung“ geht aber für Derrida offenbar so weit, dass Derrida annehmen kann: „Genauso wie eine Sonnenuhr (...) weist das Merkmal der Stunde dem Subjekt seinen Platz zu, sie verleiht ihm einen Ort, ihre Anrede erreicht den Unterzeichner oder Dichter, noch ehe derselbe die Stunde markieren oder angeben kann. (...) Der Dichter ist durch sie herausgefordert, anders gesagt: er ist durch sie konstituiert. Er bezieht seine Erscheinung als solche von ihr her.“ (JD S 97).

Allein der Versuch, sich der Wahrheit zu verpflichten, würde also vermutlich den Dingen und auch uns Menschen ihren „Platz“ zuweisen und damit „Sinn“ zukommen lassen.

Was hat es dann aber mit der absoluten und metaphysischen „Wahrheit“ eines metaphysischen Wesens auf sich, welches nach Derridas Meinung durch Celans Dichtungen in Erinnerung gerufen und uns gewissermaßen durch die Werke Celans „anrufen“ würde?

²⁹⁰ Zeillinger (2002), S. 188.

²⁹¹ Ähnlich schreibt auch Brent Gowen in Bezug auf Celans Gedichte, ihnen wäre beständig die Frage eingeschrieben: „What is the relationship among God, Language, Man, and Nature and how is naming implicated?“

Wenn Derrida in der Schibboleth-Schrift schreibt, „diese Poetik (...) erzählt etwas vom Ursprung der Bedeutung und vom Ursprung der Bedeutung der Sprache.“ (JD S 97), dann will er damit m. E. sagen, dass die Frage nach dieser absoluten metaphysischen Wahrheit zwar durch Celans Dichtung evoziert wird, dass sie aber durch diese genauso wenig wie durch einen griechisch-christlichen abendländischen philosophischen Diskurs gelöst werden kann, weil sie hinter die Frage nach dem Ursprung der Bedeutung von Sprache nicht zurückgelangen könne.

So weist Derrida darauf hin, dass die Frage nach einem metaphysischen Wesen und der absoluten „Wahrheit“, die in und durch dieses Wesen wäre, bei Celan keineswegs als solche gestellt worden sei, sondern gewissermaßen aufgrund einer bestimmten Erfahrung von Weltwirklichkeit entstanden sei.

Genauer schreibt der Philosoph, dass Celans Gedichte, wie der Dichter selbst nicht nur im „Meridian“, sondern auch in der Bremer-Rede betont hat, Zeitdokumente und Zeitzeugen seien, die man keineswegs als „zeitlos“ missverstehen sollte.²⁹² Wo der „Meridian“ auf den „20. Jänner“ als Stichdatum des Gedenkens verweist, erklärt die Bremer Rede schlicht: „(D)as Gedicht ist nicht zeitlos. Gewiss, es erhebt einen Unendlichkeitsanspruch, es sucht, durch die Zeit hindurchzugreifen – durch sie hindurch, nicht über sie hinweg.“ (PC III 186).

Wenn Celans Gedichte wie „Psalm“ und Tenebrae“ und „Zürich, zum Storchen“ also einen „Niemand“ ansprechen, den die jüdische Mystik als Seinsfülle und Fülle des Göttlichen ansieht, wenn sie den „Herrn“ des Juden- und Christentums ansprechen oder ein „Du“, das mit Buber in gleicher Weise als personale göttliche Instanz verstanden werden kann, dann geschieht Derrida zufolge diese Hinwendung zum transzendentalen, göttlichen Wesen also keineswegs aus einer Haltung begeisterter Frömmigkeit und Weltvergessenheit heraus. Im Gegenteil hat Celan nach Derridas Meinung *angesichts dessen, was in der Welt geschah* und *die Wahrnehmung* des Dichters in Bezug auf die Weltwirklichkeit *geprägt hat*, darüber nachgedacht, wie ein Bezug des Menschen zu einem jenseitigen Wesen möglich sei. – Oder, vorsichtiger formuliert: zumindest lässt sich Derridas Meinung zufolge gerade angesichts dieses Leidens eine metaphysische Dimension von Celans Gedichten aus diesen herauslesen.

²⁹² Vgl. hierzu Derrida (1986 S), S. 97 f. „In der *Bremer Ansprache* wird die Frage der Bedeutung der Sprache, die Frage nach dem Sinn ihres Ortes für einen im Exil Lebenden (der Sinn des Deutschen für einen Dichter deutscher Sprache, der kein Deutscher war, in die Nähe der Frage nach dem Uhrzeigersinn gerückt.“

Der Philosoph erinnert hier – zum einzigen Mal in seinem Celan-Buch und ganz bewusst, um deutlich zumachen, *was* der Ursprung des metaphysischen Bedeuten von Celans dichterischer Sprache eigentlich ausgelöst hat –, an „das Datum des Holocaust, das wir kennen, die Hölle unseres Gedächtnisses“ (JD S 99). Freilich nimmt er diese Erinnerung als einzigartige sofort wieder zurück und bemerkt: „doch gibt es für jedes Datum einen Holocaust, er findet stündlich irgendwo auf der Welt statt. Jede Stunde zählt ihren Holocaust. Jede Stunde ist einmalig.“ (JD S 99).

Dazu gibt es freilich vieles zu sagen; vor allem aber dieses:

Derrida leitet seine Verwendung des Wortes „Holocaust“, das wörtlich übersetzt „Ganz-Opfer“ heißt, aus seiner Hegelexegese ab, in welcher Hegel, wie gezeigt wurde, Derridas Auffassung nach, das „Lichtwesen“, das sich, ohne irgendetwas von sich zurückzubehalten, im „brûle-tout“ *ganz opfert*.²⁹³

Wenn Derrida also vom „Holocaust“ spricht, verbindet sein Denken damit zweifelsohne nicht automatisch die Erfahrung der Judenvernichtung, wie es heute gemeinhin getan wird, sondern er verbindet damit ein Vernichtungsgeschehen, das seiner Vorstellung zufolge das metaphysische Wesen selbst betrifft, in seiner unauffälligen Gewaltlosigkeit jedoch auch die Bedingung unseres Daseins als Menschen ausmacht: Indem wir existieren, bewegen wir uns, Derridas Auffassung zufolge, konstant auf unseren Tod zu und „sind“ in diesem Sinn nicht, sondern können mit jedem Moment, der vergangen ist, unsere Vergänglichkeit nachvollziehen, genau so, wie es weiter oben in der vorliegenden Arbeit dargestellt worden ist.

Unser Dasein ist also für Derrida nicht „nur“, wie Heidegger im Zweiten Abschnitt der Daseinsanalytik von „Sein und Zeit“ zu denken gegeben hat, ein „Sein zum Tode“, sondern es ist von einer Stunde zur anderen, von einem Moment zum anderen oder von einem „jetzt“ zum anderen ein „Gewesensein“, ein durch seine Vergänglichkeit heimgesuchtes Dasein.²⁹⁴

²⁹³ Vgl. Derrida (1986 S), S. 98: „Man wird es mir nachsehen, dass ich den *Holocaust* oder, wie es wörtlich heißt, den Alles-Verbrenner, wie ich ihn anderswo gern genannt habe, hier nur erwähne, um folgendes darüber zu sagen: (...) Jede Stunde zählt ihren Holocaust.“

²⁹⁴ Damit behauptet diese Arbeit durchaus keinen Widerspruch zu Derridas „Fins de l’homme“ und seinen in der Buchausgabe „De l’esprit“ veröffentlichten Texten über Heidegger, in welchen Derrida gegenüber Heidegger betont, dass der Mensch keine Beziehung zu seinem Tode besitze. So geht es Derrida in den „Fins de l’homme“, vgl. Derrida (1996), ebenso wie in „De l’esprit“, vgl. Derrida (1990), darum, Heidegger nachzuweisen, dass jener immer noch metaphysisch denke, insofern er dem Menschen immer noch eine Sonderstellung im Kosmos einräume und behaupte, dass das Tier zu keiner Existenz „als solcher“ kommen könne, da sein Bezug zu seinem Tod nicht vergleichbar sei mit dem des Menschen, vgl. Derrida (1990), S. 64. Dagegen macht Derrida darauf aufmerksam, dass auch der Mensch einen „echten“ Bezug zu seinem Tod nicht hat, sondern dass sein Bezug zum Tod nur im Entzug dieses Bezuges

Dennoch hat Derrida bei der Erwähnung des „Holocaust“ auch an die Shoah, die Judenvernichtung erinnert, ein Tatsache, die sich nicht „überlesen“ oder verleugnen lässt, insbesondere im Zusammenhang einer Celan-Exegese.

In der Forschungsliteratur zur „Schibboleth“-Schrift hat vor allem Martin J. Schäfer darauf aufmerksam gemacht, dass die Zurückhaltung Derridas, Celans Dichtung als „Lyrik nach Auschwitz“ zu lesen, befremdend wirke. Obwohl er darauf aufmerksam macht, dass Derridas „Schweigen“ ein durchaus „bedachtes“ Schweigen ist,²⁹⁵ hält er dieses für gefährlich, insbesondere dort, wo der Terminus des „Holocaust“ bei Derrida in vollkommen anderer Weise verwandt wird, als gemeinhin gebräuchlich. So schreibt er: „Trotz aller oder gerade wegen der Vorsicht bezüglich der geschichtlichen Verortung erliegt ‚Schibboleth. Für Paul Celan‘ jedoch so auch der Gefahr, die Rede vom *Holocaust* als Bedingung von Geschichte mit dem geschichtlichen Ereignis von Auschwitz zu vermischen und eine Perspektive auf das letztere so völlig zu verstellen.“²⁹⁶ Dabei verkennt Schäfer aber, dass es Derrida an der Stelle, an der er in der „Schibboleth“-Schrift den Holocaust *expressis verbis* zitiert, überhaupt nicht um ein geschichtsbegründendes Ereignis (metaphysischer Fundierung) geht, sondern dass Derrida hier einmal mehr nur auf die Vergänglichkeit allen Seins aufmerksam zu machen versucht hat, und dies in der Sprache, in der er auch darauf aufmerksam gemacht hat, dass das metaphysische Wesen durch die physische Denkungsart Hegels der Vergänglichkeit anheim gefallen ist. Diese Erfahrung lässt sich aber Derrida zufolge der gebrochenen Sprache der Dichtungen Celans ablesen.²⁹⁷

bestehen kann, vgl. Derrida (1996), S. 132. Wenn man dies ernst nähme, gebe es daher von dieser Seite her keinen fundamentalen Unterschied mehr zwischen Tier und Mensch. – Zu diesem Zusammenhang siehe auch Goldschmit (2003), S. 64-76. – Tatsächlich hindert dies alles aber nicht, dass nach Derridas Ansicht das Leben des Menschen ständig schon vom Tod affiziert erscheint.

²⁹⁵ Vgl. hierzu Derrida (1992 IFM), S. 301, der in Bezug auf die Frage, wie Heideggers Schweigen über den Holocaust zu rechtfertigen sei, schreibt: « Si on admet – et cette concession me paraît lisible partout – que la chose reste impensable, qu'on n'a pas encore de discours à sa mesure, si on reconnaît qu'on n'a rien à dire sur les victimes réelles d'Auschwitz, celles-là même qu'on s'autorise pourtant à traiter par métonymie ou à nommer via negativa, alors qu'on cesse de diagnostiquer les prétendus silences, de faire avouer les `résistances´ou les `impensés´de tous les autres à la cantonade. Bien sûr, le silence sur Auschwitz ne sera jamais justifiable, mais non davantage qu'on en parle de façon aussi instrumentale et pour n'en rien dire, n'en rien dire qui n'aille de soi, trivialement, et ne serve d'abord qu' à se donner bonne conscience, pour ne pas être le dernier à accuser, à donner des leçons, à prendre des positions ou à parader»

²⁹⁶ Schäfer (2003), S. 258. – Schäfer unterscheidet im Übrigen den „Holocaust“ Derridas als den Allbrand des „Lichtwesens“ von Hegel von dem Holocaust als Erfahrung der Judenvernichtung durch die Schreibung des ersteren mit einem „k“, also „Holokaust“.

²⁹⁷ In diesem Sinn ist Ulrich Wergin vollkommen zuzustimmen, wenn er in Wergin (2003), S. 86 f. Derridas Deutung von Celans Dichtung wie folgt, beschreibt: „Die textuelle Entwurzelung ist so nicht einfach die Spiegelung der Ausrottung, wie sie umgekehrt auch nicht als deren Oberbegriff oder Schema fungiert, geht es doch in erster Linie gar nicht um Korrespondenz- und Repräsentations- sondern um Kräfteverhältnisse. In deren Spiel ist die Textualisierung als eine Macht wirksam, die der Paralyse durch das Vernichtungsgeschehen den Widerstand ihrer entpragmatisierenden Funktion entgegensetzen in der

Damit ist der „Ursprung der Bedeutung“ von Celans Sprache, meiner Meinung nach, in Derridas Augen, wie in „Feu la cendre“ beschrieben, eine „Sprachurne“²⁹⁸, welche, wie Peter Zeillinger schreibt, „sich ihrem Gegenstand, dem verlorenen Gedächtnis des anderen bewusst näher(t) (...), um ihn nicht zu verlieren. Die Trauer ist Arbeit und die Rede von der Asche ist das Wagnis der Antwort. Ohne es zu können, antwortet sie – als *Sprachurne* – dem sich aufdrängenden, allein durch Leugnung zu widerstehenden Ereignis, der Erfahrung der Asche.“²⁹⁹

Die Sprache verweist also für Derrida auf die „Asche“ (sowohl des irdischen Holocaust, als auch des metaphysischen „holocauste“, den sich Derrida in seiner Hegelexegese als das „Ganzopfer“ eines von Hegel physisch vorgestellten Metaphysischen vorstellt), als den „Ursprung der Bedeutung“ der Sprache. Weder der „Asche“ des einen Ereignisses, noch derjenigen des anderen lässt sich aber dadurch, dass man die Bewegungen von Celans Dichtung logisch oder in den Traditionen des griechisch-abendländischen Denkens klar nachzuvollziehen sucht, wieder Leben einhauchen, wie Derrida in der Auseinandersetzung mit dem „Schibboleth“- und dem Symbolcharakter des „Datums“ zu zeigen versucht hat.

Deswegen fragt Derrida auch: „Wenn das erwähnte, gefeierte, gesegnete, gesungene Datum danach strebt, sich mit seiner Wiederkehr in der Erwähnung, Erinnerung, Segnung, im Gesang zu vermischen, wie soll man da, bezüglich einer dichterischen Unterschrift, zwischen dem *konstativen* Wert einer gewissen Wahrheit (...) und dieser anderen Wahrheitsordnung unterscheiden, die sich mit der dichterischen *Performativität* (...) in Zusammenhang bringen ließe? Ist ein Datum wahr? Was ist die Wahrheit dieser Fiktion, die nichtwahre Wahrheit dieser Wahrheit? Hier, dies, jetzt, ist ein *Schibboleth*. Dies ist – *Schibboleth*.“ (JD S 101) Wie ist dies zu verstehen?

Wie in seiner Apokalypsenschrift von 1983 führt Derrida meiner Meinung nach auch in seinem Celan-Buch durch Performativität vor, wie ein Diskurs die Wahrheit, der er nachdenkt, aus dem Bereich des Denkbaren in denjenigen des Undenkbaren verweist und diese damit zugleich verewigt. Man hat sich dies wohl folgendermaßen vorzustellen:

Lage ist und darüber hinaus die Chance bietet, ihm zwar keine Bedeutung, wohl aber die Wendung zum Anderen hin abzurufen.“

²⁹⁸ Vgl. Derrida (1998), S. 39: « Quant à l'urne de langue, fût-elle de feu, ne la crois pas si friable. Et ne mens pas, tu sais bien ce qu'une phrase est solide. Par sa disparition même elle résiste à tant et tant d'éclipses, elle garde toujours une chance de revenir, elle s'encense à l'infini, c'est beaucoup plus sûr au fond que le placement de l'archive dans un béton surarmé à destination de nos neveux extra-terrestres. La phrase se pare de toutes ses morts. »

²⁹⁹ Zeillinger, (2002), S. 200.

Bis hierhin war auf dem Weg einer Interpretation von Derridas Celan-Buch herausgearbeitet worden, dass Derrida sich das „Datum“ Celans *einerseits* als ein dem forschenden Verlangen immer entzogenes Geheimnis oder Mysterium vorstellt, das dem Denken genauso wie dem Dichten zu seiner Existenz verhilft, indem es Sinn und Wahrheit verspricht und also Dichten und Denken konstituiert. Zugleich war dieses Mysterium Derrida damit als konstitutives Element eines Bündnisses erschienen, das, sofern es einmal begründet und bestätigt oder „unterschrieben“ worden ist, gegenüber dem, der es unterzeichnet, das Versprechen von Sinn und Wahrheit einlöst. Dieses Versprechen war aber von „Comment ne pas parler“ her so zu verstehen gewesen, dass es auch dann eingelöst oder gehalten würde, wenn die richtige Antwort immer aufgeschoben würde, was bedeutete, dass der im Bund Stehende der Wahrheit und des Sinns (seines Seins) nicht habhaft werden könnte, solange er lebte. Der- oder Dasjenige also, von dem das Bündnis konstituiert wurde, würde damit immer im Recht bleiben und zugleich immer verborgen bleiben hinter den Schleiern des Begehrens, das sich zu jeder Zeit auf ihn gerichtet hat und immer wieder richten wird.

Andererseits war gezeigt worden, dass das „Datum“ Celans von Derrida auch als eines verstanden wurde, das auf ein reales Geschehen verweisen hätte können, letztlich aber immer ein „Schibboleth“, ein Lösungswort bleiben musste, das dem Uneingeweihten seiner „Idealität“ nach unverständlich blieb, dennoch aber von Celan als dem Dichter, der das „Datum“ ins Leben gerufen hat, sehr wohl seinem Wahrheitsgehalt nach erfasst worden wäre. Ob man also das „Datum“ als Schibboleth oder Symbolon liest, für Derrida war hier wie da, freilich auf gänzlich unterschiedliche Weise eine Zurückweisung und eine Ausschließung von der Wahrheit lesbar geworden. Diese Zurückweisung hat es unmöglich gemacht, genau auszudeuten, wie das „Datum“ nun gelesen werden sollte. Denn für Derrida stellten sich das konstative und das performative Moment (das begründende und das bestätigende Element eines Bündnisses), welche durch das „Datum“ Celans ausgedrückt werden sollten, als voneinander abhängig und reziprok aufeinander beziehbar dar.

Bedeutet dies aber, dass das Reden von der Wahrheit demzufolge für Derrida keinen Sinn mehr hätte?

Dies scheint sich Derrida nicht vorstellen zu können, denn immerhin gibt es ja einen „Ruf“, auf den der Dichter hört, auf den Celans Leser hören muss, um dessen Dichtung einen Sinn abgewinnen zu können – und dem auch der Denker Derrida, wie sich im Folgenden zeigen wird, Folge leistet. Dem „Ruf“ zu folgen, dem also, der von „jenseits

des Seins“ an den Dichter, an den Denker und durch diese auch an die Leser Celans und Derridas ergeht, dies gilt es aber nach Derridas Vorstellung nicht zu begreifen, sondern vielmehr zu „tun“.

Denn nur indem der Leser dem „Ruf“ Derridas, Celans oder dem „Ruf“ der am Ursprung der Sprache steht, Folge leisten würde, indem er Derrida, Celan oder einer transzendentalen Größe sein „Schibboleth“ oder Losungswort selbst zutragen würde, könnte er Derrida zufolge darüber entscheiden, ob ihm das „Datum“ Celans eine Wahrheit offenbaren könnte oder nicht.

Verfolgen wird diese Gedanken aber in den nächsten Kapiteln Schritt für Schritt, um ganz und gar verständlich werden zu lassen, was Derrida meint, wenn er die Frage stellt, ob das „Datum“ „wahr“ sei und behauptet, dass diese Frage ein Schibboleth darstelle (JD S 101).

8. Konsequenzen „nachträglichen“ Denkens: Das „Datum“ als Ruf

Derrida schreibt: „Das Datum unterscheidet und betrifft einen Ort, es ist eine *Situation*. Es kann Kalküle auslösen. Aber schließlich und endlich kalkuliert es sich nicht mehr. Das Kryptische kann nicht länger der Effekt einer Verhüllung, das Vorgehen eines hermetisch verfahrenen Dichters sein, der es versteht, mittels einer Chiffre etwas zu kaschieren, oder der es gar darauf anlegt, einen durch diese Chiffre zu verführen.“ (JD S 103).

Das hat man wohl so zu verstehen: Celans Dichtungen lösen ebenso wie beispielsweise die Schriften von James Joyce, an den Derrida nicht zufällig auch schon im Vorhergehenden im Rahmen seines Celan-Buches (JD S 60) erinnert hat,³⁰⁰ zweifelsohne bei seinen Lesern und insbesondere bei seinen Interpreten ein Bedürfnis aus, verstehen zu wollen, das sich bei jedem Lesen der Werke mehr und mehr potenziert und verschiedene Lesestrategien ins Leben ruft.³⁰¹ Texte wie „Der Meridian“ oder auch die „Engführung“ haben zu unzähligen Deutungsversuchen Anlass gegeben. So sind allein von dem Herausgeber der „Meridian“-Materialien, Bernhard Böschenstein, in einem Zeitraum von etwa 10 Jahren fünf Versuche unternommen worden, weitere Aspekte des „Meridians“ aufzuarbeiten.³⁰²

Diese Tatsache scheint sich aber Derridas Ansicht zufolge im speziellen Falle des Celanschen „Datums“ nicht wie im Falle von Joyce einem strategischen Kalkül zu

³⁰⁰ So überlegt der Philosoph in seinem Vortrag „Ulysse grammophone“, 1984 vor dem James Joyce International Symposium in Frankfurt gehalten, dass der Text „Ulysses“ von Joyce die Dissoziation und Dislokation des Subjektes in einem derartigen Maße vor Augen stellt, dass sich diejenigen, die sich um eine katalogische, archivarische, generische oder sonstige wissenschaftliche Aufarbeitung des von James Joyce gelieferten Schreibmaterials bemühen, notwendig vor das Problem gestellt sehen, für die Katalogisierung, Archivierung, generische und sonstige Arbeit am Werk von Joyce keine wissenschaftlich einsichtigen Kriterien mehr an der Hand zu haben. Eine solche Einsicht bedeutet für den Denker jedoch nicht nur, nicht über Joyce schreiben zu können, weil sich sein Werk allen erzählerisch-teleologischen, transzendentalphilosophischen, ethischen und ähnlichen Perspektiven verweigert. Für Derrida steht hinter dem Unvermögen über Joyce schreiben zu können, ein für den Einzelnen katastrophales Erleben, dass ihm nämlich, wo er nicht mehr schreiben kann, auch in gewisser Weise eine „Unfähigkeit“ zum logisch sich entwickelnden „Denken“ attestiert werden müsse, er damit als unvernünftig enttarnt sei, vgl. Derrida (1988 U), S. 81. Dies bedeutet für Derrida aber eine Verwundung des Denkens, wie sie dem neugeborenen jüdischen Jungen bei der Beschneidung auf dem „Kise Elijah“ zugefügt wird, weswegen er folgert, a.a.O., S. 82: ‚Elijah’s chair‘. Man müsste diesen Namen allen ‚chairs‘ für joycesche Studien geben, den ‚panels‘ und den ‚workshops‘, die von Ihrer Stiftung organisiert werden.“

³⁰¹ Ähnlich spricht Martin Gessmann in Gessmann (2004), S. 109 von einer „Wut des Interpreten, mit immer neuen Vorschlägen jenes Unheimliche endgültig einzuholen, das sich mit jedem Deutungsschritt nur konsequenter entzieht.“

³⁰² Neben den in der Arbeit bereits zitierten Texten sind hier zu nennen: Böschenstein (1997): „Die Büchnerpreisreden von Paul Celan und Ingeborg Bachmann“ und Böschenstein (1997 C): „Celans ‚Junge Parze‘ als Vorarbeit zum ‚Meridian‘. Beobachtungen und Reflexionen zu Celans Übersetzungen Valerys“.

verdanken, dem entsprechend etwas, das nicht gesagt werden soll, systematisch verstellt oder verborgen würde.

Wäre dies so, so muss Derrida wohl verstanden werden, dann hätten sich Momente einer solchen *Verstellungsstrategie* der dekonstruktiven Lesetechnik ohne Zweifel zu lesen gegeben. Tatsächlich gab es da aber *nichts* zu finden.

Celans „Datum“ repräsentiert – so lässt sich Derrida wohl verstehen – vielmehr gewissermaßen im Sinne Heideggers eine Gestalt der „Wahrheit“, die sich nach Heidegger im „Werk“ des Künstlers in der Form eines „Risses“ offenbart.³⁰³ D.h. die Wahrheit offenbart sich gerade darin, dass durch die Unbegreiflichkeit und Abgründigkeit einer bestimmten Gestaltung des Kunstwerks ein Sinnversprechen bewusst wird, dem das Sinnbegehren (noch) nicht entsprechen kann.³⁰⁴

Das „Datum“ bezeichnet also offensichtlich einen „Ort“ oder eine „Situation“ (JD S 103), in dem oder der die „Wahrheit“ spricht, weil die Hermetik und Verschlossenheit des Gedichtes zugleich ein Offenbarwerden tief verborgenen, deswegen aber umso höher zu schätzenden Sinns verspricht, welcher dann den wahren Sinn allen Seins zu lesen geben würde. Als solche in sich verschlossene Offenbarkeit des „Rufes“ oder Versprechens des Sinns und der Wahrheit stellt sich aber für Derrida m. E. der „Riss“ dar, der die Sprache des Dichters beherrscht und folglich als „ein einzigartiger Einschnitt die Sprache beherrscht.“ (JD S 103). Derrida kommentiert eine solche Repräsentation der Stimme der „Wahrheit“ im „Datum“ Celans, welches sich in einem „Riss“ und durch diesen „Riss“ gesteigertes Begehren des Denkens zu lesen gibt, wie folgt: „Ein Gedicht nimmt, vorausgesetzt, dass der Sinn auf diese Weise wiederholbar ist, im Rahmen dieses Allgemeinen oder dieses Universalen den Charakter eines Philosophems an.“ (JD S 103).

Wie ist das zu verstehen? Meint Derrida also, dass dem Gedicht oder Celan letztlich doch die „Wahrheit“ innewohnte? Wie könnte Derridas Bemerkung gemeint sein?

Ein Blick auf Derridas drei Vorträge „Über den Namen“ klärt den Leser eventuell auf: In der dritten Abhandlung, „Außer dem Namen“ setzt sich Derrida mit Sprüchen des

³⁰³ Vgl. Heidegger (2001 K), S. 63 f.

³⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 63. Vgl. aber auch Gadammers Erklärungen über Heideggers Vorstellung der Gestalt der „Wahrheit“ im Kunstwerkaufsatz in Gadamer (2001), S. 110: „Die Gespanntheit dieser Spannung (zwischen dem Aufgang und der Bergung, die das Sein des Werkes selber ausmacht, d. V.) ist es, die das Gestaltungsniveau eines Kunstwerks ausmacht und den Glanz erzeugt, durch den es alles überstrahlt. Seine Wahrheit ist nicht das plane Offenliegen von Sinn, sondern vielmehr die Unergründlichkeit und Tiefe seines Sinnes.“

geistlichen Dichters und Mystikers des Barock, Angelus Silesius, auseinander³⁰⁵ und zitiert dessen Worte: „Der Orth ist das Wort/ (...) Der Orth ist selbst in dir./ Nicht du bist in dem Orth/ der Orth der ist in dir!/ Wirfstu jhn auß/ so steht die Ewigkeit schon hier.“³⁰⁶

Übersetzt man diesen „Ort“ „in dir“, welcher bei Angelus Silesius freilich als Ort der Wahrheit Gottes gemeint ist, in den „Ort“ des Gedichtes oder des Datums, so lassen sich Derridas Erklärungen zu dieser Stelle nahtlos in den Kontext der hier geführten Erörterung fügen. So deutet Derrida die Worte des Mystikers wie folgt:

„Das Ereignis (des Ortes als des Wortes göttlicher Wahrheit, d. V.) bleibt zugleich in und auf der Sprache, also in ihr und an der Oberfläche, einer offenen, exponierten, augenblicklich überbordeten, außerhalb ihrer selbst befindlichen Oberfläche. Das Ereignis bleibt im und auf dem Mund (...). Die (...) Worte (...) nennen Gott (...) referieren (...) auf das, was der Name über sich selbst hinaus zu nennen voraussetzt, das Nennbare jenseits des Namens, das unnennbare Nennbare. Als ob man zugleich den Namen und alles außer dem Namen, sauf le nom, retten müsste, als ob man den Namen verlieren müsste, um zu retten, was den Namen trägt, oder das, dem man sich durch den Namen zuwendet. Den Namen zu verlieren, heißt aber (...) ihn zu respektieren: als Namen. Das heißt ihn auszusprechen, was darauf hinausläuft, durch ihn hindurch auf den anderen, den er nennt und der ihn trägt, zuzugehen. Ihn auszusprechen, ohne ihn auszusprechen.“³⁰⁷

Wenn die „Wahrheit“ also ihren Ort in der Dichtung Celans findet, dann bedeutet das für Derrida sicherlich keineswegs, dass sich die Wahrheit *selbst* dort fände. Vielmehr stellt Derrida sich wohl vor, dass Celan mit dem „Datum“, welches ihm seine dichterische Passion, sein *Leiden* (noch mehr als seine *Leidenschaft*), zu „sagen“ eingegeben hat, etwas geschaffen hat, nämlich ein „Wort“, das als „Ort“ über sich hinausweist zu „etwas“, das es nicht mehr benennen kann, sondern sogar vergessen hat

³⁰⁵ Silesius Denken war Heidegger im Übrigen, wie Derrida in Janicaud (2001), S. 104, feststellt sehr vertraut, so dass eine Erhellung des Heideggerschen Begriffes der „Wahrheit“, der in dieser Arbeit für Derridas Auseinandersetzung mit der Schibboleth-Schrift in Anspruch genommen worden ist, auf dem Wege eines Exkurses zu Derridas Silesius-Besprechung durchaus vertretbar erscheint. So schreibt Derrida a.a.O., S. 104: « En ce moment, ce qui se passe pour moi avec Heidegger se joue de plus en plus du côté de traditions que je ne connais pas bien et que j'ai l'intention de cultiver: aussi bien Eckhart, que je connais assez, que Luther que je ne connais pas bien directement: je sens de plus en plus que Heidegger n'est pas lisible sans cet arrière-fond. J'avais déjà identifié Silesius et Eckhart qui, paraît-il, étaient ses lectures familières. » Vgl. hierzu auch Heideggers Auseinandersetzung mit einigen Versen aus Silesius « Cherubinische(m) Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge“ in der „Fünften Stunde“ aus „Der Satz vom Grund“, Heidegger (1997), S. 53 ff.

³⁰⁶ Derrida (2000), S. 87.

³⁰⁷ A.a.O., S. 88.

lassen und vergessen musste. Denn als „Wahrheit“ wäre dieses „etwas“ nicht nur unnennbar oder unsagbar, sondern es wäre auch mit Respekt zu behandeln, der zunächst einmal erfordern würde, dass sich das dichterische „Sagen“ vor dem, was es nicht sagen *kann, bescheidet*.

Kann die Philosophie dann aber aufgrund des „Philosophischen“ und „Universalen“, das Derrida den Gedichten (und wohl insbesondere dem „Datum“) Celans zuspricht, die in ihnen sich manifestierende Wahrheit des Unsagbaren sagen? – In den vorhergehenden Teilen seiner Schibboleth-Schrift hatte Derrida ein solches Sagen ja bekanntlich in den Bereich der „Fiktion“ oder der „U-topie“ zurückgewiesen und war sogar soweit gegangen, die Philosophie, die danach strebt, die Wahrheit zu sagen, in der Literatur zu beheimaten.

Dies ist wie mir scheint auch von dieser Stelle der „Schibboleth“-Schrift aus noch uneingeschränkt gültig. Doch von dem Ort aus, an dem offenbar ist, dass man sich mit dem „Datum“ Celans nicht mehr „nur“ im Bereich der Dichtung befindet, wird nach Derrida einsichtig, dass das „Datum“ dessen Referenz „vergessen“ schien, nicht nur einigen Wenigen, die einem exklusiven Bund der Wissenden zugehörten, zugänglich sein sollte, sondern „allen“, bzw. „niemandem“.³⁰⁸ Denn indem dem Datum von Derrida der Charakter eines Philosophems zugesprochen wird, wird es offensichtlich der Heuristik *jedes* denkenden Geschöpfes überantwortet. Immer noch erscheint das „Datum“ zwar als etwas, dessen Referenz dem Denken unzugänglich erscheint. *Weil* dies aber so ist, scheint es Derrida, als würde das „Datum“ den verlorenen Ursprung des Denkens, Interpretierens und des Gestaltens selbst darstellen. In Derridas Worten bedeutet „(d)ie Auslöschung des Datums oder des Eigennamens im Inneren des Ringes: Ursprung der Philosophie, der Hermeneutik, der Poetik, ein Anstoß.“ (JD S 105).

– Nur deswegen also, weil die Wahrheit sich dem denkenden Wesen nicht in einschlägiger Weise zeigt, weil sie sich nicht repräsentieren lässt und in keiner Weise repräsentierbar ist, nur weil dem Denken dasjenige entzogen ist, worauf es bezogen ist, hat und besitzt das Denken nach Derrida die Freiheit, sich zu entfalten und sich seine Welt selbst zu entwerfen, zu gestalten und zu deuten. Nur weil der Mensch, in Derridas Worten „vergessen“ hat, worauf sich sein Dasein bezieht, kann er sich dessen

³⁰⁸ Vgl. Derrida (1986), S. 103, wo es heißt: „Doch das Gedicht trägt seine Stimme über den einzigartigen Einschnitt hinaus. Damit will ich sagen, dass der Einschnitt für einige unter jenen lesbar wird, die ganz und gar nicht teilhaben an dem Ereignis oder an der Konstellation von Ereignissen, welche darin eingetragen sind, für die von der Teilnahme Ausgeschlossen: Sie dürfen also daran teilhaben.“

„erinnern“ und danach fragen wollen.³⁰⁹ Dieses, wonach der Mensch aber fragt, also die Wahrheit, sie „gibt“, so meine ich es Derridas Darstellung entnehmen zu können, welche Heideggers Terminologie aus dem Kunstwerkaufsatz zitiert, vereinfacht gesagt, „den Anstoß“ des Fragens.

Im Kunstwerkaufsatz schreibt Heidegger: „Das einfache `factum est` soll im Werk ins Offene gehalten werden: dieses, dass Unverborgenheit des Seienden hier geschehen ist und als dieses Geschehene erst geschieht; dieses, dass solches Werk *ist* und nicht vielmehr nicht ist. Der Anstoß, dass das Werk als dieses Werk ist und das Nichtaussetzen dieses unscheinbaren Stoßes macht die Beständigkeit des Insichruhens am Werk aus.“³¹⁰

Die „vergessene“ Wahrheit, deren „Ruf“ der Dichter und Denker durch das Vergessen hindurch doch zu gewärtigen vermeint, diese bildet also, wie mir scheint, für Derrida den „Anstoß“ nicht nur für das Ins-Werk-Setzen des Werkes, sondern auch für alles Denken und Deuten und alle Deutungsbestrebungen des Menschen im Bereich von Philosophie, Hermeneutik und Poetik.

Fragt sich für Derrida nur, wie sich diesem Ruf der „Wahrheit“ folgen lässt, wenn sie selbst *tatsächlich* vergessen ist. Fällt das Denken dann wieder darauf zurück, ein Losungswort oder „Schibboleth“ bemühen zu müssen, mit dem es im Grunde genommen nichts anzufangen weiß, weil es aufgrund seines performativen Charakters nur dann funktioniert, wenn man schon im Besitz des Wissens ist, zu dem man, mittels der Verwendung des Losungswortes zu kommen sucht?

Als Philosoph der Dekonstruktion ist Derrida an dieser Stelle freilich in die Pflicht genommen, er muss dem Ruf folgen oder dem „Anstoß“, den sein Denken, wie Martin J. Schäfer zu denken gegeben hat, durch Celans Gedichte erhalten hat.³¹¹ Und Derrida nimmt offensichtlich nicht nur die Pflicht auf sich, in die er gerufen ist, sondern auch

³⁰⁹ Wörtlich heißt es bei Derrida in Derrida (1986 S), S. 105: „(D)as Vergessen ist der Struktur dessen eigen, was sie (die philosophische Hermeneutik und die formale Analyse, d. V.) vergessen. Man kann sich nur daran erinnern, wenn man es vergisst.“

³¹⁰ Heidegger (2001 K), S. 65 f. Vgl. auch Gadamers Deutung des „Stoßes“ oder „Anstoßes“ in Heideggers Kunstwerkaufsatz in Gadamer (2001), S. 107: „Wenn Heidegger (...) das Kunstwerk als den Stoß beschreibt, durch den eine Wahrheit zum Ereignis wird, so ist diese Wahrheit nicht in der Wahrheit des philosophischen Begriffs aufgehoben und vollendet. Es ist eine eigene Manifestation von Wahrheit, die im Kunstwerk geschieht.“

³¹¹ Vgl. Schäfer (2003), S. 245, wo Schäfer schreibt: „Die philosophische Untersuchung (der „Schibboleth“-Schrift, d. V.) tritt nicht mit ihren eigenen Prämissen auf den Text zu, sondern um dessen `Anstoß` zu antworten.“ Er verweist im Nachfolgenden, a.a.O., S. 245, auf ein Selbstzeugnis Derridas in dessen „Acts of Literature“, wo dieser in Bezug auf sein Celan-Buch schrieb: „I wrote a text which in the face of the event of another's text, as it came to me at a particular, quite singular moment, tries to respond or to `countersign` in an idiom which turns to be mine.“

gleichzeitig die Verantwortung für das, was er sagen wird. Dies ist: „Wie soll man den Satz oder den Hinweis deuten: `dies = *Schibboleth*`? Dieses Deiktische darin, dieses Hier und Jetzt? Finden Sie es heraus.“ (JD S 105)³¹² Auf diese Worte folgt nach einem durch eine Leerzeile markierten neuen Abschnitt die Feststellung: „Formal gesehen zumindest hat die Behauptung des Judentums die gleiche Struktur wie das Datum.“ (JD S 105).

Deiktische oder indexikalisch Ausdrücke wie „hier“ und „jetzt“ bezeichnen bekanntlich Äußerungen, die man nicht einfach aufgrund seiner Kenntnis der Sprache, sowie der Auflösung von semantischen und syntaktischen Mehrdeutigkeiten eines Satzes, in dem diese Ausdrücke erscheinen, verstehen kann, sondern für deren Verständnis ein referentieller Bezug zu einer Sache hergestellt werden muss.³¹³

Indem Derrida nun den deiktischen Ausdruck „dies“ verwendet und behauptet „dies = *Schibboleth*“ erzeugt er m. E. eine auf der Referentialität dieser Aussage beruhende Unsicherheit über den Sinn dieser Aussage, die sich nur dann aufheben lässt, wenn man dieses „dies“ tatsächlich als Hinweis darauf liest, *dass* nun ein Lösungswort folgt.

Anders gesagt: Wo es sich die Dekonstruktion immer wieder angelegen sein lässt, durch Performativität die letztlich immer herrschende Ungewissheit eines metasprachlichen oder metaphilosophischen Diskurses ins Auge treten zu lassen, wird „hier“ meiner Meinung nach der singuläre Zugang Derridas zu dem, was das „Datum“ Celans ihn im Blick auf die „Wahrheit“ zu denken „anstößt“, durch ein „dies“ in den Blick gerückt. Eben an *diesem* Ort, auf *diesem* Papier, das in der deutschen Übersetzung mit der Zahl „105“ nummeriert ist, *gibt sich* das „Schibboleth“ oder Lösungswort zu lesen, und es sagt, wie mir scheint: *Die Behauptung des Judentums hätte bei Celan dieselbe Struktur wie jene der Behauptung des Datums.* (JD S 105). Oder, einfacher noch: Derrida macht seinem Leser deutlich, dass das „Datum“ nur eine Frage in Erscheinung bringt, die Celan in seinem Dichten immer auch beschäftigt haben muss, nämlich die, nach seinem,

³¹² Man fühlt sich bei diesen Worten an Derridas Formulierung aus dem Vorliegenden erinnert, wo es in Bezug auf die Frage, ob das „Datum“ Celans Wahrheit darzustellen vermöchte, hieß, vgl. Derrida (1986 S), S. 101: „Hier, dies, jetzt, ist ein *Schibboleth*. Dies ist – *Schibboleth*.“ M. E. ist die Frage nach der Bedeutung der Deixis in dem im Fließtext genannten Zitat in Hinsicht auf die hier noch einmal in Erinnerung gerufenen Worte Derridas zu verstehen. An dieser Stelle darf man also m. E. eine direkte Antwort Derridas darauf erwarten, ob und auf welche Weise das „Datum“ Celans Wahrheit offenbar mache.

³¹³ Vgl. Zum Beispiel Strawson (1997), S. 216 f., wo es heißt: „Suppose someone X knows that a certain sentence S of a language L was seriously uttered on some occasion. Suppose X to know nothing else of the nature of the occasion, but to possess an ideally complete knowledge of the lexicon and grammar of L. (...) X's knowledge (...) does not include knowledge of the reference of proper names or indexical expressions which may be contained in S. So if S does contain such expressions and X learns their references, he knows in a fuller sense than sense A (linguistic meaning, d. V.) the meaning of what was said. I call this fuller sense the linguistic-cum-referential (...) meaning.”

Celans Verhältnis zum Metaphysischen oder, weniger philosophisch formuliert, zum religiösen Judentum.

Damit Celans Dichtungen mit allen ihren Daten seinen Lesern aber zugänglich würde, müsse sich der Leser immerhin auf eine Fragestellung einlassen, deren Zielpunkt die Erkundung der Möglichkeiten und Bedingungen für eine Behauptung des Judentums „heute“ sind. Deswegen schreibt Derrida vermutlich: „Unter Behauptung (des Judentums, d. V.) verstehe ich genauso gut die Forderung, das Engagement, das sich nicht darauf beschränkt, ein Faktum zu konstatieren, sondern zur Verantwortung hierfür aufruft. `Wir sind Juden` heißt in diesem Fall, `wir nehmen es an, wir nehmen es auf uns`, `wir bekennen uns dazu, es zu sein` und nicht bloß `es trifft sich tatsächlich, dass wir es sind` - und das auch dann, wenn sich das Engagement (...) in das akzeptierte Gedächtnis einer nichtgewählten Bestimmung einwurzelt.“ (JD S 105-106).

Die Frage, welche Celans Gedichte also nach Derridas Ansicht bewegt und diese einzig verstehen lässt, ist wohl diejenige, wie insbesondere Menschen wie Paul Celan, die so vollständig an die nichtjüdische Welt angepasst waren, bzw. sich so stark assimiliert haben, dass sie sich nicht als Juden gefühlt haben, wie diese alle also heute eine Bestimmung auf sich nehmen können, die sie sich nicht ausgesucht haben.³¹⁴

³¹⁴ Man muss diese Überlegung Derridas m. E. vor folgendem Hintergrund sehen: Dass Celan und andere das Schicksal der Juden in der Shoah miterlebt und dieses in seinen Gedichten zum Ausdruck gebracht hat, bedeutet deswegen noch nicht automatisch, dass sie die Daseins- oder Existenzbedingungen des Judentums voll auf sich genommen haben würden, etwa in dem Sinne, wie Franz Rosenzweig es in seinem „Stern der Erlösung“ dargestellt hat: „Alles, worin die Völker der Welt ihr Leben verankerten, uns ist es schon vorlängst geraubt; Land, Sprache, Sitte und Gesetz ist uns schon lang aus dem Kreis des Lebendigen geschieden und ist uns aus Lebendigem zu Heiligem erhoben; wir aber leben noch immer und leben ewig; mit nichts Äußerem mehr ist unser Leben verwoben, in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum, doch tief verwurzelt in uns selbst, in unserem eigenen Leib und Blut. Und diese Verwurzelung in uns selbst und allein in uns selbst verbürgt uns unsere Ewigkeit.“ Vgl. Rosenzweig (1921), S. 383. So ist von Celan bekannt, dass er an seinem Judentum und insbesondere an der Religion, die das Judentum zusammenhält, schon Jahre, bevor der Holocaust geschah, schwer getragen hat. So mochte er die drei Grundschuljahre, die er an der hebräischen Volksschule in Czernowitz, Bukowina, zugebracht hatte, weil seinem Vater das Geld für die Bezahlung der Schulausbildung seines Sohnes an der deutschsprachigen Grundschule ausgegangen war, gegenüber seinen Freunden nicht bekennen. Sein Assimilationsstreben war offensichtlich so stark ausgeprägt, dass er darüber hinaus vom Vater die Erlaubnis erkämpfte und schließlich auch erlangte, nach dem „Kleinen Baccalaureat“ keinen Hebräischunterricht mehr nehmen zu müssen. Und schließlich ging er nach seiner „Bar-Mizwa“, in der er eigentlich als „vollwertiger“ Gläubiger in die Religionsgemeinschaft der Juden aufgenommen worden war, bis zu seinem Tode nicht mehr zum Gottesdienst in die Synagoge. Anstelle dessen entfaltete Celan aber ein hohes politisches Engagement, schloss sich einer illegalen kommunistischen Jugendorganisation an, las Karl Marx und Rosa Luxemburg. Aber auch Gustav Landauer wurde ihm lieb und dieser hinterließ einen Eindruck bei ihm, der ihn stärker noch prägen sollte, als die Franzosen, mit denen er sich in Tours beschäftigte; darunter: Marcel Proust, André Gide, Julien Green, Albert Camus, André Breton, Paul Eluard und Louis Aragon. Vgl. zu diesem Überblick die Monographie von Wolfgang Emmerich, Emmerich (1999), S. 29-69. Dies muss man sich meiner Meinung nach aber vergegenwärtigen, wenn Derrida Celans Verhältnis zur Metaphysik unter dem Gesichtspunkt des „Jüdisch-Werdens der Sprache“ untersucht (JD S 125), welches bewirkt, dass sich der Sinn von Schrift und Sprache nicht mehr ohne weiteres verstehen und lesen lässt.

Dies ist freilich eine Fragestellung, welche sowohl Juden als auch Nicht-Juden interessieren kann. So hatte Derrida im Vorhergehenden betont, dass dasjenige, was im „Datum“ Celans als Riss und Zäsur des Gedichtes lesbar würde, auch „für die von der Teilnahme Ausgeschlossenen“ (JD S 103) lesbar würde und dass sie in diesem Sinne „teilhaben“ „dürfen“ (JD S 103). Dies gilt nach Derridas Ansicht wohl auch insbesondere dann, wenn noch gar nicht geklärt erscheint, was damit ausgedrückt wird, „(w)enn einer sagt: `wir sind Juden`, zielt er dabei auf eine Wiederaneignung eines Wesens ab, auf die Anerkennung einer Zugehörigkeit, auf die Bedeutung einer Teilhabe? Ja und nein (...). Celan erinnert daran, dass es keine jüdischen Eigenschaften gibt.“ (JD S 106). Aber was wird dann also gesagt, wenn sich jemand zu seinem Judentum bekennt?

Derrida erinnert im Zusammenhang dieser Bemerkung an Celans „Gespräch im Gebirg“, von dem Celan schreibt, es sei geschrieben: „In Erinnerung an Sils Maria – wo ich den Herrn Prof. Adorno treffen sollte, von dem ich dachte, dass er Jude sei (...)“³¹⁵

In diesem „Gespräch im Gebirg“ versucht Celan nach Axel Gellhaus' Ansicht mit Adorno in ein Gespräch über Kunst und insbesondere „Gedichte“ nach Auschwitz zu treten, in dem er dem Kulturkritiker zeigt, dass diese sehr wohl möglich seien, wenn die Sprache nur gebrochen genug sei und zugleich eine Wende ins spezifisch Jüdische vollziehe. So schreibt Gellhaus: „So, wie Celan in Gedichten Bubers und Heideggers Denken einer Spaltprobe unterzieht, konfrontiert er hier Adornos kulturkritische Dekrete mit der Erfahrung eines Leidtragenden und formuliert implizit ein auf die Bühner-Preis-Rede vorausweisendes literarisches Programm der Involution und des `erworbenen Atavismus`, das sich zugleich als kulturkritische Alternative verstehen lässt. Seine Empfehlung lautet `Verjuden` - als offensives Bekenntnis zur Andersartigkeit.“³¹⁶

Das sensibel gewordene Ohr stört sich an dem von Gellhaus zitierten Begriff des „Verjuden“. Dieser führt den Begriff aber nur deswegen ins Treffen, um daran zu erinnern, dass Celan diesen Ausdruck aus dem „Wörterbuch des Unmenschen“ in seinen Meridian-Materialien immer wieder aufs Neue bedacht und einer positiven Bedeutung habe zuführen wollen.³¹⁷

³¹⁵ Zitiert nach Gellhaus (2004), S. 216, aus einem Brief an Reinhard Federmann. – Adorno war bekanntlich zu dem von Peter Szondi vermittelten Treffen des Dichters mit dem Kulturkritiker nicht erschienen.

³¹⁶ A.a.O., S. 209.

³¹⁷ Vor allem zwei Notizen Celans scheinen mir für die vorliegende Diskussion einen Erkenntnisgewinn zu bringen, denn sie zeigen nicht nur, wie im „Gespräch im Gebirg“, was der Jude alles *nicht ist* und hat,

Kommen wir aber zurück auf Derridas Überlegungen zu Celans Darstellung des Juden im „Gespräch im Gebirg“. Derrida zitiert den ersten, über eine knappe halbe Seite gehenden Satz, auf den weiter oben schon einmal eingegangen worden war, und ich wiederhole hier sein Zitat: „(...) du hörst mich, ich bins, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich und der andere, (...) denn der Jud du weißts, was hat er schon, das ihm auch wirklich gehört, das nicht geborgt wär, ausgeliehen und nicht zurückgegeben (...)?“ (JD S 106 und PC III 169).

Es ist eine „Dissoziierung des Ich“,³¹⁸ die hier von Celan ins Werk gesetzt wird, das „ich“, von dem im „Gespräch“ die Rede ist, ist nicht dasjenige, das gehört werden kann oder gehört wird, denn gehört wird doch eigentlich „der andere“, mit dem das „ich“ zu kommen scheint. Aber hört man auch das „ich“ kommen, wenn man nur den „anderen“ hört oder „zu hören vermeint“?

Derrida schreibt: „Der Jude ist der andere, der kein Wesen hat, dem nichts eigen ist oder dessen eigenes Wesen darin besteht, dass er kein solches besitzt. Daher rührt zugleich besagte Universalität des jüdischen Zeugen (alle Dichter sind Juden (...)) und das unmitteilbare Geheimnis des jüdischen Idioms, die Einzigartigkeit `seines Namens, des unaussprechlichen´.“ (JD S 106 und 107).

Was hat Derrida im Sinn, wenn er dies schreibt? Es scheint mir nicht eine einfache Paraphrase des „Klischees“ vom besitzlosen Juden zu sein, das hier von Celan zitiert wird.³¹⁹ In « Abraham, l'autre »³²⁰ schreibt der Philosoph in Bezug auf Yosef Hayim Jerushalmis Buch „Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum“, in welchem

sondern auch positiv, was es bedeuten kann zu „*Verjuden*: Man kann verjuden; das ist zwar, zugegeben, schwer und ist, warum nicht auch das zugeben? – sogar schon manchem jüdisch geborenen Juden misslungen; gerade deshalb halte ich das für empfehlenswert(.)“ Celan (1999), S. 129. Und: „*Verjuden*: Es ist das Anderswerden, Zum-anderen- und dessen-Geheimnis-stehn – Liebe zum Menschen ist etwas anderes als Philanthropie – Umkehr – dazu scheint es ja nun doch zuviel Einbahnstraßen zu geben. – Gegenverkehr und Umkehr, das ist zweierlei aber auch auf den Feldwegen scheint es, ach, wenig Gelegenheit dazu zu geben.“ Celan (1999), S. 129 f. – Unnötig, Celans Kritik auch an Heidegger, die im Verweis auf den „Feldweg“ mitschwingt, eigens auszudeuten. Zwei Dinge gilt es m. E. aber mit Celan festzuhalten: Zum einen, dass die Geburt eines Kindes in eine jüdische Familie für Celan nicht auch notwendig dessen „jüdische Identität“ garantiert, zum anderen, dass diese „jüdische Identität“ (*judéité*), auf die sich Celans Gedanken richten, eine Geisteshaltung meint, in der sich der Mensch auf den anderen Menschen und die andere Kreatur hin öffnet. Das bedeutet, dass sich der Mensch nicht nur für diesen anderen bereithält, sondern sich auch durch diesen in seiner Singularität und seinen Bestimmungen einnehmen lässt, dass er den anderen respektiert, achtet und für ihn empfindet, auch wenn geschehen ist, was geschah und der Weg der Umkehr (der Weg der Reue vielleicht genauso wie derjenige, auf dem alles rückgängig gemacht werden könnte) vielleicht nicht beschritten würde. – Eine ähnliche Vorstellung vom Juden schwebt aber m. e. auch Derrida in seinen weiteren Überlegungen zur „Behauptung des Judentums“ bei Celan vor.

³¹⁸ Gellhaus (2004), S. 212.

³¹⁹ Vgl. hierzu die Fußnoten 240 f. dieser Arbeit, in denen mit Barbara Heber-Schärer und Stéphane Mosés auf die komplexe Gestaltung des ersten Satzes des „Gesprächs“ verwiesen worden war.

³²⁰ Dies war ein Vortrag, den Jacques Derrida anlässlich eines Kolloquiums zu dem Thema « *Judéités: questions pour Jacques Derrida* » gegen Ende des Jahres 2000 in Paris gehalten hat.

Jerushalmi einen Minimalkonsens einer „jüdischen Identität“ (judéité) jenseits dessen, was man das „Judentum“ nennt, herauszuarbeiten sucht,³²¹ solche Differenzierung könne man so nicht gelten lassen.

Entweder sei nämlich der Minimalkonsens „*jüdischer Identität*“ (judéité), der nach Jerushalmis Auffassung gerade *unabhängig* vom Judentum des Juden bestehen sollte, *universal*. Dann könne dieser aber dem Judentum nicht als „Eigenes“ eingeschrieben werden, sondern er gälte auch für Nicht-Juden. Oder der Minimalkonsens sei in einer „Offenbarung“ exemplarisch dem *Judentum* verkündet worden, dann hätte sich die „Wahrheit“ des Judentums aber positiv ins Recht gesetzt³²² und es gäbe also Juden und Nicht-Juden, wie dies zu jeder Zeit der Fall war.

Da sich nun ein solcher Unterschied zwischen Judentum und „jüdischer Identität“ (judéité) nach Derrida nicht aufrechterhalten lässt, noch weniger aber freilich mit Sartre über ein authentisches und ein unauthentisches Judentum verhandelt werden kann,³²³ darüber hinaus aber auch nicht aus der Benennung « tu es juif ou juive » ein « donc je le suis »³²⁴ folgt, schließt Derrida seine Überlegungen zur Frage seiner eigenen „jüdischen Identität (judéité) in « Abraham, l'autre », wie folgt: Man könne sich eine „jüdische Identität“ (judéité) nur dann vorstellen, wenn man bereit dazu sei, sich vorzustellen, dass man *auch* einer sei, der, wie der Stammvater und Patriarch Abraham (zum Opfer seines Sohnes), von Gott gerufen worden sei. Nur dann wäre eine „jüdische Identität“ (judéité) vorstellbar, wenn man sich vorstellen könnte, diesem Ruf zu folgen, welche Herausforderung und welchen Mut dies auch immer kosten würde.³²⁵

³²¹ Im Hintergrund von Jerushalmis Rede von einer „jüdischen Identität“ steht wohl Albert Memmis Begriff der « Judéités ») der nicht identisch zu setzen ist mit dem „Judentum“, welches sich im allgemeinen durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiös und historisch gewachsenen Gemeinschaft charakterisieren lässt. Der von dem tunesischen Juden Albert Memmi zuerst in seinem Buch « Portrait d'un Juif » von 1962 eingeführten Begriff der „Judéités“ (vermutlich eine Zusammensetzung der Worte « identité du judaïsme »), vgl. hierzu Grözinger (2001), S. 111, meint, a.a.O., S. 111, den „gemeinsamen Willen zum Überleben, d(ie) Solidarität als Gemeinschaft, d(ie) stark ausgeprägten Familienwerte sowie ein reiche(s) kulturelle(s) und ethische(s) Erbe.“

³²² Derrida (2003), S. 40.

³²³ Vgl. a.a.O., S. 33, wo Derrida eine Ausführung Sartres aus dessen „Réflexions sur la question juive“ zitiert, in der jener deutlich macht, dass der „authentische“ Jude seine Bestimmung, ein Jude zu sein, selbst „will“ und auf sich nimmt. So bestimmt, stellt er „authentische Jude“ Sartres genau das Gegenteil von dem Juden dar, von dem Derrida in „Schibboleth“ sagt, dass er seine Bestimmung ein Jude zu sein, auch wenn er sie nicht gewählt habe, *behaupten* müsse.

³²⁴ A.a.O., S. 15.

³²⁵ Vgl. S. 11 f. Derridas Auseinandersetzung mit Kafkas Erzählung über „Abraham“, die ihn zurückverweist auf eine biblische Erzählung über den Stammesvater Abraham. Jener, vom jüdischen Gott aufgefordert, ihm seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern, ist bereit, dies zu tun und geht mit seinem Sohn zum Berg Moriah, wo er diesen fesselt und nur deswegen das Opfer unterlässt, weil sein Gott, indem er den Gehorsam und die Bereitschaft Abrahams erkennt, ihm seinen Willen zu tun, auf das Opfer verzichtet. – An dieser Erzählung um den Berg Moriah herum fasziniert Derrida offenbar jene Opferwilligkeit Abrahams, die er deutet als ein grundsätzliches Bekenntnis zur Übernahme der ihm

Denn dies – so hat man wohl aus Derridas Erörterungen zu schließen – sei eigentlich das Geheimnis des Judentums: Dass man es wage, dem Ruf, den man höre (und den andere nicht hören oder hören wollen), zu antworten und sich in seinen Bannkreis zu stellen: « Qu'il y ait encore un autre Abraham, voilà donc la pensée juive la plus menacée mais aussi la plus vertigineusement, la plus ultimement juive que je connaisse à ce jour. Car vous m'avez bien entendu: quand je dis 'la plus juive', j'entends aussi 'plus que juive'. D'autres diraient peut-être: 'autrement juive', voire 'autre que juive'. »³²⁶

Das, was sich somit für Derrida als der „bedrohteste“ und zugleich „schwindelerregendste“ Gedanke des Judentums herausstellt, ist also, wenn ich es recht verstehe, dass sich ein Mensch auf etwas verpflichtet und sich in die Verantwortung von etwas gerufen fühlt, das ihm immer schon vorgängig war. Dies ist aber für Derrida nicht einfach „der jüdischste Gedanke“ der sich denken lässt, sondern auch ein Gedanke, der „mehr als jüdisch“, vielleicht in Celans Sinn „menschlich“ ist. Vielleicht ist in Derridas Augen dieser Gedanke zugleich „universal“. Dann würde, um mit Jerushalmi zu sprechen, das Judentum „exemplarisch“ darstellen, wozu alle Menschen berufen wären, das Judentum würde das Volk sein, das auserwählt dazu ist, zuallererst dem „Ruf“, der an es ergangen ist, zu folgen.

In diesem Sinne wären Derridas Ausführungen zum Judentum wohl zu verstehen als eine Absage an den Versuch, dieses anders als durch die religiöse Ausrichtung auf dasjenige zu bestimmen, was diese Welt übersteigt.

Zurückgewendet auf seine Ausführungen im Celan-Buch lässt sich dann aber vorstellen, dass Derrida vielleicht auch schon zu jenem Zeitpunkt der Niederschrift der „Schibboleth-Schrift“ ähnlich gedacht haben mag wie zu dem Zeitpunkt, da er über den anderen Abraham, « Abraham, l'autre » sprach.

gestellten Pflicht. In der Erzählung Kafkas nun ruft der Lehrer einen „Abraham“ auf, etwas zu sagen. Auf diesen Namen antworten könnten aber sowohl der beste und der schlechteste Schüler einer Klasse, denn beide tragen den Namen „Abraham“. Derrida überlegt nun, ob der schlechte Schüler etwas falsch mache, wenn er auf den Aufruf des Lehrers antworten würde? Müsste der schlechteste Schüler nicht daran zweifeln, vom Lehrer aufgerufen worden zu sein? Und wenn er doch aufgerufen wurde, sollte er vielleicht (wieder) bestraft werden, denn dass er belohnt würde wäre in seiner Situation ja eigentlich gar nicht möglich?

Derrida stellt fest, dass er sich auch „einen anderen Abraham denken“ könnte, vgl. S. 11. Ein anderer Abraham wäre nämlich derjenige, welcher auf gleiche Weise benannt wie der Stammesvater und der beste Schüler der Klasse, sich diesem bestimmt nicht ebenbürtig fühlen würde, vielleicht gar ein Gefühl seiner Minderwertigkeit besäße, aber doch immerhin das Bedürfnis hätte, dem Anspruch, der an ihn gestellt würde, mit einem „ja“ antworten zu können. Und weil er dieses Bedürfnis zu antworten hätte, dürfte es dieser „andere Abraham“ auch.

³²⁶ A.a.O., S. 42.

Deswegen stellt sich für ihn in meinen Augen weniger die Frage, was Celan in Bezug auf das Judentum hat sagen wollen, indem er die „Besitzlosigkeit“ des Juden zitierte³²⁷, als was es mit dem von Celan im „Gespräch im Gebirg“ zitierten „unaussprechlichen Namen“ des Juden auf sich habe. So fragt Derrida: „Der ‘Name’, der ‘unaussprechliche’, des Juden, sein Eigenname, ist er überhaupt ein Name?“ (JD S 107) und verweist unter den vielen Dingen, die durch den jüdischen Eigennamen ins Gedächtnis gerufen werden auf drei Kerngedanken. Der erste lautet:

„Er (der Name) sagt das Schibboleth, das in dem Sinne unaussprechliche Wort, dass es nicht durch jemand ausgesprochen werden *kann*, der nicht im Bündnis ist. Der Ephraimiter *weiß*, wie es ausgesprochen *gehörte*, *kann* es aber nicht aussprechen. Die Tatsache dient dem Gesetz.“ (JD S 107).

Versteht sich dieser Satz aufgrund der vorhergehenden Erklärungen von selbst? Ich denke, nicht ganz. Es war im Zusammenhang mit Derridas Vortrag « Abraham, l’autre » ganz knapp darauf hingewiesen worden, dass etwa in den Untersuchungen Jean-Paul Sartres und Yosef Hayim Jerushalmis die Frage nach dem Judentum nach Derridas Ermessen in verschiedene Aporien geführt hatte. Diesen Untersuchungen ließen sich ohne Schwierigkeiten andere hinzufügen, die sich nicht leichter tun mit der Frage nach dem Judentum.³²⁸ An dieser Stelle ist aber schon nicht mehr die Frage nach dem Judentum selbst gestellt, sondern die nach dem jüdischen *Namen* und wie dieser

³²⁷ Einführungen, die das Wesen des Judentums zu umkreisen oder gar zu beschreiben suchen, gehen in der Regel auch auf den Aspekt dieser „Besitzlosigkeit“ etwa von Land, Staatsbürgerschaft, Sprache des Wirtslandes sein, welche thematisiert wird unter den Gesichtspunkten der Diaspora oder des Exils der Juden, dem Staat Israel, vgl. Gamm (1979), S. 180-156, der Rechtssituation in Europa als Bürger des jeweiligen Gastlandes, vgl. Hoppe (2002), S. 172 ff. und in Palästina, vgl. Buber (1963), S. 330-342. Und nicht zuletzt stellt sich die Frage nach „Sprache und Identität im Judentum“, vgl. hierzu den instruktiven Sammelband desselben Namens, herausgegeben von Karl E. Grözinger (1998). Das Sonderproblem par excellence stellt bei alledem aber mit Sicherheit die Frage nach dem assimilierten Juden dar, welcher erst durch seine Umgebung zu einem Juden gemacht wurde, der er nicht sein will und nie sein wollte; ich verweise in diesem Zusammenhang auf den Aufsatz von Judith Klein (2001), S. 143-151, in dem dargestellt wird, wie die Juden Algeriens sich zum Teil sprachlich und auch kulturell an die Gesellschaft anzupassen suchten, in welcher sie lebten und wie ihnen dennoch, auch wenn sie schließlich besser Französisch sprachen als die dort wohnenden Franzosen und ihre eigenen Traditionen vollkommen aufgegeben hatten, dennoch immer neue Steine in den Weg gelegt wurden, um sie nicht als französische Staatsbürger anerkennen und als vollwertige Menschen behandeln zu müssen.

³²⁸ So fragt beispielsweise der Historiker Michael A. Meyer am Anfang seiner kleinen Abhandlung zur „Jüdische(n) Identität in der Moderne“, Meyer (1992), S. 9 f.: „Lange bevor das Wort (Identität, d. V.) unter Psychoanalytikern und Soziologen in Mode kam, waren Juden in der modernen Welt auf das Thema *Identität* fixiert. Sie sahen sich dem Problem gegenüber, dass das Judentum in keine der üblichen Kategorien zu passen schien. (...) Die einfachste Antwort wäre, dass das Judentum eine Mischung aus Ethnischem und Religiösem sei. Doch in welchem Verhältnis? Und war das Ganze nicht doch mehr als nur eine Verbindung dieser beiden Elemente? Martin Buber, gewiss einer der tiefsten jüdischen religiösen Denker des zwanzigsten Jahrhunderts, behauptete, dass die Juden sich jeder Klassifikation entzögen.“ Ebenso Ortig (2000), S. 12: „Was sind die Juden? Ein Volk, Eine Nationalität? Anhänger einer Glaubensrichtung? Oder gar einer Rasse?“

„ausgesprochen“, also so gesagt werden könnte, dass derjenige, der den Namen nennt, in die Jüdische Gemeinschaft aufgenommen würde.

Geoffrey Bennington schreibt in seinen Ausführungen über „Le Juif“ bei Derrida etwas vermutlich in dieser Hinsicht sehr Aufklärendes: « Hegel met Kant en position de Juif, pour mieux critiquer sa pensée, et Lévinas (...) se met en position de Juif pour critiquer la pensée de Heidegger. »³²⁹ Und weiter fragt Bennington, ob « Derrida ne serait ni le Kant de l’Aufklärung, ni le Hegel qui absorbe tout dans la philosophie, mais en quelque sorte le Kant de Hegel, juif, condamné à l’élaboration interminable d’une loi toujours en retrait, mystérieuse, jalouse de sa vérité qu’on ne pourra jamais savoir, mais dont on suivra les traces qui ne donneront jamais lieu à une perception présente ou à une expérience. »³³⁰

Bezogen sind diese Ausführungen insbesondere auf Derridas Schrift « Glas », in welcher dieser Hegels Vorstellung des Juden problematisiert. Dabei geht es unter anderem um das Verhältnis des Judentums zum Gesetz und um die Frage, ob das Judentum nach Hegels Interpretation nicht das metaphysische oder, wie Derrida sagen würde, das „onto-theologische“ Fragen zugunsten eines Gesetzesdenkens aufgegeben hätte.³³¹ Derrida folgt diesem Gedanken bei Hegel und macht im Weiteren darauf aufmerksam, dass nach Hegels Meinung das Judentum, weil es keinen Bezug zur Quelle seines Daseins oder zur „vérité éternelle“ auf dem Wege metaphysischen Denkens herstelle, auch nicht „aufgehoben“ werden könne.³³² Hegel kann dies nicht gutheißen, aber es versteht sich aus dem Vorhergehenden fast von selbst, dass Derrida dies anders sieht. Wenn das Judentum der „Aufhebung“ widersteht, weil es nicht wie beispielsweise die Theologen des Christentums logisch und dissertativ nach dem Urgrund allen Seins fragt, dann kann es auch nicht wie das Christentum seines sinnlichen Gewandes beraubt und im Begriff (des „Lichtwesens“) „aufgehoben“ werden. *Damit bleibt dem Transzendenten aber seine Unaussprechlichkeit und Unausdenklichkeit, sein Mysterium, gewahrt.*

³²⁹ Bennington (1991), S. 271.

³³⁰ A.a.O., S. 273.

³³¹ Vgl. Derrida (1974), S. 61 f, wo es heißt: « Hegel dialogue avec Mendelssohn, auteur de `Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum´, 1738, philosophe des lumières, philosophe juif des lumières pour qui le judaïsme n’était pas une *religion* mais une *loi* révélée; elle prescrit des actes mais n’enrichit en rien nos connaissances. Hegel semble approuver : les lois religieuses juives ne nous apportent aucune conscience, aucune vérité éternelle. » Derrida verfolgt diese Gedanken Hegels weiter, in denen jener sich dahingehend äußert, dass sich die Juden zu Sklaven einer ihnen nicht bekannten Macht machten und irrationalen Gesetzen folgten; vgl. a.a.O., S. 62: „Étrangers à la raison et à la liberté, les Juifs n’avaient donc pas davantage de lois rationnelles.“

³³² Vgl. a.a.O., S. 66.

Wenn der Freund und Biograph Derridas, Geoffrey Bennington also schreibt, Derrida verhalte sich Hegel gegenüber wie Kant als ein Jude, so meint das sicherlich zum Einen, dass Derrida im Gesetz des „Rufes“ stehe, zum anderen aber, dass er kein Wissen über diesen oder dieses, der oder das da ruft, beansprucht.³³³

Sich so *verhalten*, so scheint Derridas Überlegung in der „Schibboleth“-Schrift andeuten zu wollen, kann man aber nur, wenn man wirklich Jude *ist*, was soviel meint, wie dass man den „schwindelerregenden“ und durch alles „bedrohten“ Mut besitzt, sich gegen das griechische bzw. christlich-abendländische Denken zu stellen, das auf *logischem* Weg in den Besitz der absoluten und „ewigen Wahrheit“ zu kommen glaubt und wo dies nicht gelingt, von dem, was es „Glauben“ nennt, abfällt. Man kann also nicht, wie Derrida schreibt, wie die Ephraimiten *wissen*, was gefordert wird und so ins Judentum aufgenommen werden. Das „Schibboleth“, Lösungs- oder Passwort ist vielmehr der *bedingungslose Glaube selbst*. Und von der *Tatsache* dieses Glaubens gilt: „Die Tatsache dient dem Gesetz“ (JD S 107). Wenn man so will, kommt hier alles auf die *Performanz*, auf die *Tatsächlichkeit des Glaubens* an, darauf, dass mit den Worten „ich glaube“ ein Bekenntnis ausgesprochen wird.³³⁴ Wer so handelt, der steht offensichtlich für Derrida unter dem Gesetz. Sonst niemand.

³³³ An dieser Stelle ließe sich sicherlich unschwer eine Überlegung darüber anschließen, wie weit Derridas Schriften eine Vorstellung von Gläubigkeit und Metaphysikfrömmigkeit ausdrücken. In affirmativer Weise haben sich hierzu John D. Caputo, in Caputo (1993), S. 156 ff., Hugh Silverman, in Silverman (1994), S. 218 und Eve Tavor Bannet, in Bannet (1989), S. 194, 199 ff. geäußert. Ebenso Joseph Cohen und Raphael Zagury-Orly in Cohen/ Zagury-Orly (2003), S. 257-275, die meinen, dass in Derridas Gefühl für die Schwierigkeit, dem Judentum und Gott treu zu sein, seine Treue läge. Davon überzeugt, dass Derrida in der religiösen jüdischen Tradition stünde, scheint auch Moshé Idel zu sein, der versucht, kabbalistische Einflüsse in Derridas Denken nachzuweisen, in Idel (2003), S. 133-156. Tatsächlich kann er aber nur Verfahrensweisen des Denkens vergleichen. Dagegen setzt Janicaud (2002), S. 27, Derridas „will to disappropriate“ mit einem „non-metaphysical“ „Nietzschean will“ gleich. Cathrine Zuckert, in Zuckert (1996), S. 226, meint ebenfalls behaupten zu können: „Insisting that there is no eternally present origin or Author, Derrida agrees with Nietzsche, in effect, that God is dead.“ Die echte Hilflosigkeit der Forschung der Frage nach Derridas Verständnis des Metaphysischen und Religiösen gegenüber stellt aber m. E. Ludwig Nagl treffend dar, in Nagl (2001), S. 28, wo jener Derridas „Exploration des Religiösen“ wie folgt beschreibt: „Adieu, à dieu, a-dieu – einerseits ein Abschied von allem Bekannten (‘negatio’), andererseits ein Hinzeigen auf das Absolute: eine ‘conservatio’, freilich ohne Konservierung; eine post-Hegelsche, aporetische Bewegung, ‘aufhebungslos’ - den Denkwegen Adornos ‘negativer Dialektik’ ähnlich und zugleich unähnlich. Oder, wie Derrida sagt: ‘apophatischer’, negativer Diskurs, nicht ‘kataphatischer’, ‘affirmativer’.“ Tatsächlich kann hier keine ausführliche Diskussion dieser Beiträge erfolgen und auch kein abschließendes Urteil zu der Frage nach Derridas Vorstellung des Metaphysischen geleistet werden, da diese Arbeit ein anderes Erkenntnisziel verfolgt. Aber es lässt sich angesichts dieser vollkommen unterschiedlichen Ansichten über Derridas Beziehung zum Metaphysischen, meine ich, auf den ersten Blick ersehen, dass die Beantwortung dieser Frage auf keinen Fall monokausal verlaufen kann.

³³⁴ Entsprechend spricht auch Jürgen Habermas in der „Zeit der Übergänge“, Habermas (2001), S. 191 von dem „performativen Sinn des gelebten Glaubens“, den die Theologie „niemals ganz ‘einholen’ und ‘ausschöpfen’ kann.“ – Derrida ist freilich in diesem Punkt noch wesentlich radikaler als Habermas und hält eine Erfassung des gelebten Glaubens durch die Theologie oder am Ende gar durch die Philosophie für vollkommen ausgeschlossen.

Kommen wir damit aber zu dem zweiten Kerngedanken, der für Derrida durch den „unaussprechlichen Namen“ des Juden aufgerufen wird:

„Er (der Name, d. V.) sagt den Namen Gottes, der nicht ausgesprochen werden *darf* von einem, der im Bündnis ist. Der Jude *kann* ihn aussprechen, aber er *darf* es nicht, er kann ihn nicht aussprechen. Das Gesetz befiehlt der Tatsache.“ (JD S 107).

Der „Name“, darauf weist Walter Benjamin in seinem Essay „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, den Derrida in den „Tours de Babel“ in Erinnerung gerufen hat, hin, der „Name“ deutet auf Erkennbares, das der Mensch, so Benjamin, heute nicht mehr erkennen kann, vielmehr nur im „Paradies“ und in der Vereinigung mit Gott erkennen konnte. Denn mit dem Sündenfall ist der Mensch aus der Unmittelbarkeit seines Daseins herausgefallen, und so kann er die Dinge nur mehr indirekt oder auf dem Weg der Vermittlung anreden.³³⁵ Bei dem „Namen“, der nicht ausgesprochen werden darf, handelt es sich im hier interessierenden Zusammenhang aber nicht einfach um *irgendetwas* Erkennbares, das sich der Kenntnis des Menschen entzieht, sondern es handelt sich, wie Derrida nahelegt, um das Tetragrammaton JHWH, die „Vierheit der Buchstaben des Gottesnamens“.³³⁶ Ihm wird, wie Gershom Scholem ausführte, insbesondere in der jüdischen Mystik nachgedacht, damit die Welt durch den Namen Gottes Bedeutsamkeit erhalte: „Denn das ist ja der eigentliche, wenn ich so sagen darf, der jüdische Sinn solcher Versenkung: der Name Gottes, der etwas Absolutes ist, indem er das verborgene Wesen und die Fülle des höchsten Sinns ausdrückt, der Name, der allem Bedeutung gibt und dennoch selbst, an menschlichen Anschauungen gemessen, nichts bedeutet, keinen konkreten Inhalt oder Sinn hat.“³³⁷

Der Name Gottes liegt also, insofern er allem, was ist, Sinn spendet, weit jenseits des Sinns, den Menschen denken können, und so fordert es die Ehrfurcht und die Frömmigkeit, dass der Name Gottes unberührt bleibe und aus Achtung nicht genannt werde. Trotzdem kann der gläubige Jude dem Namen Gottes, Scholem zufolge, nachdenken, indem er sich der Tora zuwendet, denn diese stellt sich bei dem spanischen

³³⁵ Benjamin (2000), S. 42 ff. Gowen schreibt ähnlich, vgl. Gowen (1993), S. 31: „As consequence of the Fall of language-mind, (Benjamin) adds, the word could no longer communicate itself but had to communicate something other than itself. Moreover, once fallen, man indulged in naming and so began overnaming, resulting in abstractions, generalizations, and the formal logic, which separates the paradisiac language of man from its lapsed complement.”

³³⁶ Scholem (1980), S. 61.

³³⁷ A.a.O., S. 144.

Kabbalisten Josef Gikatilla gegen Ende des 14. Jahrhunderts als „Explikation dieses Namens“ dar.³³⁸

So wird die Tora als ein „Gewebe aus Beinamen“ Gottes³³⁹ zum Bindeglied zwischen dem Menschen und dem Namen Gottes, und ein Kabbalist wie Menachem Recanati, der etwa im 1300 lebte, konnte erklären: „Seine (Gottes, d. V.) Tora ist in Ihm, und das ist es, was die Kabbalisten sagen, dass der Heilige, gelobt sei Er, in seinem Namen ist und sein Name in Ihm, und dass sein Name seine Tora ist.“³⁴⁰ So wird es möglich, dass der „unaussprechliche Name“ sich durch weitere Namen Gottes offenbart, die allerdings, wie Scholem schreibt, ebenfalls nur bedingt lesbar sind.³⁴¹ Steht man, insbesondere wie die jüdischen Mystiker, in der Nachfolge oder dem Bund Gottes, dann gibt dieser, anders als derjenige des Christentums, nicht seinen „Namen“ preis und stiftet nicht eine Gemeinschaft seines Namens (so ist das Christentum nach Christus, dem Gottessohn benannt), sondern das „Gesetz“ befiehlt den *Verzicht auf den Namen, wo dieser Verzicht sich von selbst versteht*.

Was nun den dritten Kerngedanken Derridas in Bezug auf die Unaussprechlichkeit des jüdischen Namens betrifft, so erklärt Derrida, dass der Name ihn erinnere an so viele nicht-jüdische Sprecher, die in unzutreffender Weise von einem Angehörigen des Judentums sprächen, entweder, weil sie es nicht besser wüssten oder weil sie missgünstig wären. Diese unzutreffende Sprache vom Juden würde den „Namen, der draußen schlafen soll“ (JD S 107), benennen und den Juden mit einem „Namen des Spotts, der viel leichter auszusprechen oder einzuordnen ist“ versehen.³⁴² So bringt Elvira Grözinger in ihrer Arbeit ‚Judenmauschel‘. Der antisemitische Sprachgebrauch und die jüdische Identität“ Schimpfwörter wie das des „Kaftanjuden“ in Erinnerung,³⁴³ um eine Situation zu kennzeichnen, in der sich Juden gar nicht in der Öffentlichkeit zu erkennen zu geben wagten.

Es war dies eine (hier von mir knapp zu umreißende) Situation, in der sich allerorts Menschen ihres Namens schämten und versuchten, diesen, so weit es irgend ging,

³³⁸ Scholem (1973), S. 61.

³³⁹ A.a.O., S. 62.

³⁴⁰ A.a.O., S. 64.

³⁴¹ A.a.O., S. 62 f.

³⁴² Vgl. Derrida (1986 S), S. 107: „Er sagt den Namen des Juden, den der Nicht-Jude kaum auszusprechen vermag, den er nicht korrekt aussprechen kann und will, den er verachtet oder den er gerade dadurch zerstört; er verstößt ihn wie einen „Namen, der draußen schlafen soll“, er ersetzt ihn durch einen Namen des Spotts, der viel leichter auszusprechen ist, wie es auf beiden Seiten des Atlantik schon vorgekommen ist.

³⁴³ Vgl. Grözinger (1998), S. 173-198. Solche und noch boshafere Bezeichnungen sind es, die Derrida meint, wenn er davon spricht, dass Juden von Nicht-Juden oft verhöhnt und verspottet wurden und in diesem Zusammenhang Schimpfnamen bekamen.

geheim zu halten und zwar nicht nur vor den Mitgliedern anderer Völker, sondern teilweise auch vor Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft. Denn Väter machten ihren Söhnen Vorwürfe, dass diese vom rechten Glauben und Weg abgefallen waren, und Söhne wollten mit ihren Vätern nichts mehr zu tun haben und schämten sich ihrer, weil jene sich nicht an die Gegebenheiten des Gastlandes angepasst hatten; insbesondere schämte man sich aber des zugewanderten osteuropäischen Judentums.³⁴⁴ Als Mitglied der jüdischen Gemeinschaft war man ein Mensch unter Menschen, und doch war man es auch nicht, denn es haftete einem ein Geheimnis an, etwas, das einen zugleich zu mehr und zu weniger machen konnte, als man war. Denn vor Mitgliedern der Gemeinschaft war man, wenn man selbst ebenfalls dazugehörte, „mehr“, ein *Dazugehöriger zu einem Bund*, ein *ewiger Zeuge* auch des geschichtlichen Gottes, ein „Zeuge des Universalen“ (JD S 108), etwas Besonderes eben.

Vor den anderen, die oftmals missgünstig, wenn nicht sogar Antisemiten waren, stand man als ein Missachteter und Verhöhnter, was gerade in der Neuzeit nicht selten zu einem erschütternden „Selbsthass“ geführt hat.³⁴⁵

Auf solch eine Situation, wie sie auch Derrida als maghrebinischer Jude in seiner Kindheit kennengelernt haben muss,³⁴⁶ bezieht sich ein Schüler von Emmanuel Lévinas, Alain Finkielkraut, der in seinem Buch, « *Le juif imaginaire* », beschreibt, wie die jüdische Gemeinschaft heute in Frankreich lebt. Er erklärt: „Die französischen Juden schämen sich heute nicht mehr ihres Namens. Sie sagen ihn laut, statt ihn leise vor sich hinzumurmeln wie einst, als sie die Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe, kaum eingestanden, entschuldigen oder verniedlichen mussten. Sie sind wieder Juden (...), denn sie genesen allmählich von der krankhaften Vorstellung, Missfallen zu erregen (...). Vorbei ist jene Zeit der doppelten Sackgasse. Lange genug haben die französischen Juden ihr Wesen

³⁴⁴ Grözinger (2001), S. 106.

³⁴⁵ Vgl. hierzu Grözinger (1998), S. 173-198, die nicht nur darstellt, wie von den mittelalterlichen Oster-, Passions- und Krippenspielen über Goethe, August Graf von Platen, Achim von Arnim, Gustav Freytag, Wagner und viele andere bis zum Dritten Reich das Negativbild des Juden in der Literatur geprägt wird, sondern, wie es auch auf die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft zurückwirkt und zu dem führt, was Theodor Lessing den „jüdischen Selbsthass“ nannte, verkörpert in ausgestellten Persönlichkeiten wie Karl Kraus, Fritz Mauthner und Otto Weininger.

³⁴⁶ So berichtet Derrida, dass die Juden in Algerien nicht von der „Beschneidung“, sondern von der „Taufe“, nicht von der „Bar Mizwa“, sondern von der „Erstkommunion“ zu sprechen pflegten, vgl. Derrida (1991), S. 72, welche Hinweise Hélène Cixous in ihrem « *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* » wiederaufnimmt, indem sie feststellt, dass man in Algerien sogar jüdische Rituale mit christlichen Namen umschrieb und jüdische Namen in solche des Gastlandes verwandelte, um angepasst zu erscheinen, vgl. Cixous (2001), S. 71: « *Il y en a qui circoncisent la circoncision en disant communion au lieu de Bar Mitzwa.* » Und a.a.O., S. 77: « *Et le père? Son père, Aimé, c'est son nom venu de l'hébreu Haïm dit-il (Haïm qui veut seulement dire la Vie en hébreu, c'est-à-dire tout mais pas nécessairement l'être aimé)...* »

versteckt, heute lernen sie die Freuden der wieder entdeckten Andersartigkeit kennen.³⁴⁷

Kann man deswegen aber heute den Namen des Juden, mit dem auf ein Mitglied der jüdischen Gemeinschaft hingewiesen werden soll, „besser“ oder „angemessener“ „sagen“? Derrida sagt: „Das Unaussprechliche bewahrt und zerstört den Namen. Es behütet ihn wie den Namen Gottes oder weicht ihm der Vernichtung in der Asche.“ (JD S 107).

Das bedeutet m. E., dass es sich für Derrida mit dem „unaussprechlichen Namen“ des Juden wie mit dem „Datum“ Celans verhält: der Name entzieht sich als „unsagbarer“ oder „unaussprechlicher“ genau so dem Denken, wie das „Datum“ Celans sich als „unlesbares“ dem Denken verweigert.

Was gewinnt der Leser dann aber mit Derridas „Losungswort“? Was gewinnt der Leser, wenn Derrida schreibt: „Der Jude, der Name des Juden tauscht sich auch mit dem *Schibboleth* aus, er tauscht sich für es ein.“ (JD S 108)? Wenn auch für den „Juden(n) (und) Name(n) des Juden“ gilt, dass „Jude das *Schibboleth*.“ (JD S 108) ist, welches wiederum nur einen „Einschnitt“ des Denkens markiert,³⁴⁸ *hat es dann Sinn* vom „Juden“ als „Schibboleth“ zu sprechen?

Vielleicht doch, denn Derrida schreibt: Der „Zeuge des Universalen im Rahmen des absolut Einzigartigen, im Rahmen und im Namen des Anderen, des Fremden, im Namen von Dir, auf den zu ich einen Schritt tun muss, welcher, ohne mich Dir zu nähern und mich mit Dir auszutauschen, welcher, ohne des Übergangs gewiss zu sein, das Wort passieren lässt und uns, wenn schon nicht dem Einen, so dem Gleichen zuweist“ (JD S 108); jener Zeuge, stellt wie mir scheint, eine Verbindung zwischen einem Ich und einem Du, zwischen Celan und seinem Leser dar, womit man sich immerhin auf dem Weg zu einem Bündnis oder einer Gemeinschaft befindet, die einem unerklärlichen aber gleichwohl *gehörten* Ruf folgt.

So wäre es, wollte man des Sinns von Celans Dichtung gewahr werden, m. E. für Derrida nicht notwendig, das Gebet des „Höre Israel“ aus Dtn. 6,4-9 und 11, 13-21 zu kennen, welches Gott seinem Volk gegeben hat, damit es dieses täglich im Morgen- und Abendgebet spreche³⁴⁹, ein Gebet, dem Celan in seinem „Gespräch im Gebirg“, wie

³⁴⁷ Finkielkraut (1982), S. 93.

³⁴⁸ Derrida (1986 S), S. 108.

³⁴⁹ Vgl. Fohrer (1991), S. 12 f.

Peter Mayer zu denken gibt, mit dem „Zerrbild“ eines „Hörstdu“ begegnet.³⁵⁰ Es wäre „nur“ notwendig, zu erkennen, dass man sich, um mit Emmanuel Lévinas zu reden, vor Celans Dichtung wie das Volk Israel vor dem Berg Sinai verhält, das, noch bevor es Gottes Willen erkannt hatte, in Exodus 24,7 den *Bund mit dem Herrn* durch das *Versprechen besiegelt, es wolle alles tun, was der Herr gebiete*.³⁵¹

Lévinas interpretiert diese Szene am Sinai, in welcher das Volk Israel sich dem Willen Gottes unterstellt, ohne ihn schon zu kennen, als „ein *Ja*, das älter ist als die naive Spontaneität“,³⁵² ein Einverständnis mit dem Göttlichen, *das vor* aller wissentlichen Erwägung, *vor* aller Entscheidungsfreiheit kreatürliche Autorität besitzt.

Mit diesem „Ja“ begäbe man sich aber wohl Derrida zufolge in eine Gemeinschaft von Menschen, die „übergehen“ und den „Übergang“ vollziehen „des (a)nderen, zum (a)nderen hin“ (JD S 109).

Wenn Derrida nämlich einige Verse aus Celans Gedicht „Sprachgitter“ zitiert, in denen ein lyrisches Ich klagt: „(Wär ich wie du. Wärest du wie ich./ Standen wir nicht/ unter *einem* Passat?!/ Wir sind Fremde.)“ (PC I 167), dann geht es dem Philosophen, wie mir scheint, um die wörtliche Bedeutung des Windes „Passat“, welcher einen „Übergang“, einen *Bezug* zwischen Menschen, aber auch von Menschen zu einem „Mehr oder Weniger als das Sein“ (JD S 109) hin schaffen könnte, wobei sich beide Bezugspartner letztlich immer fremd wären und ein Stück weit immer fremd blieben, insofern sich keiner die „Sache“ und das „Wesen“ des anderen zueigen machen dürfte.³⁵³

Celans Gedicht „Zürich, zum Storchen“, das er der Dichterefreundin Nelly Sachs gewidmet hat, dokumentiert wohl nach Derridas Auffassung auf einzigartige Weise diesen intermittierenden „Bezug“ zum Anderen und Fremden, durch welchen weder der Jude als Mensch, der vom „unaussprechlichen Namen“ genannt wird, noch der „Name Gottes“, noch vielleicht *irgendetwas* anderes *begriffen* oder *erfasst* werden kann.

Celan schreibt dort: „Vom Zuviel war die Rede, vom/ Zuwenig. Von Du/ und Aber-Du, von/ der Trübung durch Helles, von/ Jüdischem, von/ deinem Gott. (...)// Von Deinem Gott war die Rede, ich sprach/ gegen ihn...“ (PC I 214). Derrida kommentiert dies: „Das `Du`, das `Deine` kann sich an den Anderen als Juden, aber auch an einen selbst

³⁵⁰ Vgl. Mayer (1973), 45.

³⁵¹ Vgl. hierzu auch die Kommentare im „Babylonischen Talmud“, in Mayer (1963), S. 129 ff., ein Werk, das sich übrigens auch in Celans Bibliothek befand.

³⁵² Lévinas (1993), S. 59-95.

³⁵³ Vgl. Derrida (1986 S), S. 109, wo von der „Unmöglichkeit, das `Jüdische`, die jüdische Sache – Deine und nicht nur meine, immer die eines unaneigenbaren Anderen – zu bezeichnen“ gesprochen wird.

als Anderen, als anderen Juden oder als etwas Anderes als ein Jude richten. Ist dies denn wirklich eine Alternative?“ (JD S 110).

Da die Sprache des Gedichtes ihre Referenten nicht eindeutig preisgibt, vielleicht gar nicht preisgeben *kann*, lässt sich wohl nach Derridas Dichtungsverständnis kaum entscheiden, welcher Gedanke zugunsten welches anderen aufgegeben werden sollte, in diesem Sinn gibt es vielleicht wirklich keine Alternative.³⁵⁴

Peter Horst Neumann spricht deswegen von einer „jüdische(n) Distanziertheit“,³⁵⁵ die es nur noch möglich mache, das „Jüdische“, von dem in dem Gedicht die Rede war, zu identifizieren als „die gemeinsame Herkunft und Prägung, die Zugehörigkeit zur selben Schicksalsgemeinschaft“,³⁵⁶ wachgerufen durch eine Sprache, die „von der skrupulösesten Art“ sei.³⁵⁷ In solch einer Sprache wird aber die „gemeinsame Prägung“ der Juden, Derrida zufolge, wie mir scheint, als eine solche dargestellt, in welcher der Jude immer als der „Andere“, als „anderer Jude“ oder „etwas Anderes als ein Jude“ erscheint. Und Derrida sagt dies nicht nur im Kontext des Nelly Sachs von Celan gewidmeten Gedichtes, er sagt es auch schon im Zusammenhang der Frage, ob es eine „jüdische Eigenschaft“ gibt. Erinnern wir uns: „Ich bin der Jude, indem ich sage: Der Jude ist der andere, der kein Wesen hat (...). Daher rührt (...) besagte Universalität des jüdischen Zeugen (alle Dichter sind Juden...)“ (JD S 106).

Zwischen wem besteht dann aber Derridas Meinung zufolge eine Gemeinschaft? Zwischen Juden oder Dichtern, die Juden sind? Offensichtlich ist das letztere der Fall. So besteht eine Gemeinschaft zwischen der Dichterin Marina Tsvetaïeva, von welcher dieser Ausspruch stammt, den Dichtern Paul Celan und Nelly Sachs, die alle (ohnehin) Juden sind, sie besteht aber für Derrida offensichtlich auch zwischen all den Genannten und jenen, welche wie die Benannten „Dir zu sagen“ versuchen, „was restlos verloren ist, (...) ein Wort, das wie ein *Schibboleth* den Zugang zum geheimsten Inneren freigibt“ (JD S 111).³⁵⁸

³⁵⁴ Wer nicht, wie die Freundin und Biographin der Nelly Sachs, Ruth Dinesen, über eine private Kenntnis der Umstände, unter denen das Gedicht entstand, besitzt, würde so mit Sicherheit nicht wie Dinesen, in Dinesen (1987), S. 197, darauf verfallen, das „Zuviel“ und das „Zuwenig“, das Celan in dem Gedicht zitiert, als „Zuviel und Zuwenig des Filosemitismus, der Wiedergutmachtungswelle“ zu verstehen. Eher würde man es wohl in Zusammenhang mit dem bringen, was sich vom göttlichen Wesen, das in der Gedichtstrophe genannt wird, wissen ließe.

³⁵⁵ Neumann (2003), S. 656.

³⁵⁶ A.a.O., S. 656.

³⁵⁷ A.a.O., S. 657.

³⁵⁸ In gleicher Weise sieht es m. E. auch Hélène Cixous, in Cixous (2001), S. 79. die dort daran erinnert, dass ein Jude sei, für den gelte, er sei: « pas juif/juif pas juif-même pas plus ou moins juif mais juif-comme-Celan-qui-était-juif-comme-Marina-Tsvetaïeva-qui-était-juif-comme-poète-qui-était-juive comme tous ceux qui sont nés (...) pour n'avoir d'autre toit que toi la langue, nés dans la langue, et nés *de la*

Ulrich Wergins Überlegungen gehen in eine *ähnliche*, *nicht* aber in die *gleiche* Richtung: „Dass diese Situation der Kunst (die mit dem primären Verlust des Ursprungs vertraut ist, d. V.) seit je auch die geschichtliche Grunderfahrung des Judentums war, ist für dessen Gleichsetzung mit dem Dichtertum verantwortlich zu machen, die Derrida in Celans Werk artikuliert findet. Die Grundlage für solche Universalisierung des Juden zu dem Dichter, der potentiell jeder Mensch ist, ist das historische Los der Entwurzelung, das wie bei Heidegger das Signum des modernen Lebens“ ist.³⁵⁹ Und Wergin folgert daraus: „Die Zuschreibung des Judentums kann für (Derrida) deshalb nicht von einem Wesen oder von einer Eigenheit ausgehen, die wiederanzueignen wären, sondern allenfalls auf das Bekenntnis zum Schicksal der Wurzellosigkeit abzielen, das im gleichen Atemzuge als ein universelles zu apostrophieren wäre.“³⁶⁰

So sehr man bestätigen muss, dass Derrida das Judentum tatsächlich nicht über ein „Wesen“ oder eine bestimmte „Eigenheit“ verstanden wissen will – Martin J. Schäfer spricht sogar von Derridas Willen zu einer ‚Des-Identifizierung‘ eines Typs des Jüdischen³⁶¹ –, so sehr scheint mir doch der Überlegung widersprochen werden zu müssen, dass das Judentum über seine „Wurzellosigkeit“ definiert würde. Nichts scheint dem Anliegen Derridas, das Judentum vorzustellen, mehr zu widersprechen.

Wenn Derrida davon spricht, dass die „Wahrheit“ nicht darstellbar sei, der „unaussprechliche Name“ keine Aussage über das Göttliche und den Juden als Juden zu machen gestatte, dann geht es hier um einen *Gestus der Bescheidenheit*, der respektiert, dass Dinge wie die „Wahrheit“, der „Name Gottes“ und dergleichen mehr, nicht „gewusst“ und „erforscht“ werden können. (So war im Vorhergehenden im Detail gezeigt worden, dass Derrida eine solche Zurückhaltung des Wissens oder eine solche „Distanziertheit“, die nach der Auffassung der Frommen oder der Mystiker dem *Gesetz*

langue, nés à la langue qui nous précède et nous commande... ». Noch interessanter in diesem Zusammenhang sind aber sicherlich die Ausführungen Elke Günzels in Günzel (1995), S. 215 f., die meint, dass Celan in dem Gedicht „Einem, der vor Tür stand“ einen imaginären Dialog mit Wolfgang Borchert führe. Jener sei in „Draußen vor der Tür“ der „Kriegsknecht“ Beckmann mit den geschorenen Haaren, als Mörder und zugleich Opfer vorgestellt worden, der an den Kriegseindrücken so sehr verzweifelt, dass er im Selbstmord seinen letzten Trost sah. Daher Günzels Überlegung, a.a.O., S. 217: „Celans Gedicht, so meine Hypothese, könnte ein imaginäres Gespräch mit Borchert sein, der selbst ‚Einer‘ von denen war, die ‚draußen vor der Tür‘ standen“ und dem im Krieg zwei Finger zerschossen worden waren. – Demnach spräche das Gedicht also über Celans Willen, Borchert aufzunehmen in die Gemeinschaft aller verfolgten Juden Europas.

³⁵⁹ Wergin (2003), S. 84.

³⁶⁰ A.a.O., S. 84 f. In ähnlicher Weise versteht Rike Felka, in Felka (1991), S. 177, Derridas Rede von der „Beschnittenheit“ „im Sinne von ‚exiliert‘, ‚heimatlos‘, ‚ausgesetzt‘.“

³⁶¹ Schäfer (2003), S. 251.

dient, sogar gegen ein abendländisches Denken ausspielt, das den „Ursprung“ allen Seins wie Heidegger denkt, auch wenn es vorgibt, diesen nicht zu denken.³⁶²⁾

Im Gegenteil bedeutet es für Derrida zweifelsohne ein echtes Problem, wenn ein Leser Celans nicht die Bescheidenheit dessen besitzt, der die Grenzen seines Denkvermögens kennt, sondern meint, das Absolute gar nicht mehr in Evidenz halten zu müssen, weil es ja ohnehin nicht erkennbar sei. Für gefährlich hält Derrida es also nur, wenn das Interesse für dieses Absolute nicht mehr besteht. Das meint der Philosoph offensichtlich, wenn er im Anschluss an Celans Gedicht „Die Schleuse“, wo es heißt, dass ein lyrisches Ich „ein Wort,/ das mir verblieben war:/ Schwester.“ „An einen Mund,/ dem es ein Tausendwort war,/ verlor“ (PC I 222) darüber nachdenkt, dass dem Judentum das Wort „Schwester“ verloren gegangen sei. Und ebenso „ein Wort, das mich suchte:/ Kaddisch.“ (PC I 222).

Denn den Ausführungen Peter Mayers zufolge wird mit dem Wort „Schwester“ nicht *irgendeine* Schwester in Erinnerung gerufen, sondern ein aus dem „Hohenlied der Liebe“ stammendes Bild der käuflichen Geliebten, das zusammenfalle mit dem der „Schwester“.³⁶³ Diese stellt ein Gegenbild zur Schechina (der Einwohnung göttlicher Macht auf der Erde) dar, insofern die Schechina, wie Gershom Scholem ausführt, „als letzte Sefira (eine Art Emanation oder Sphäre des Göttlichen, d. V.) beim Bruch der Gefäße (im Akt der Schöpfung, d. V.)“ fiel und „als Rahel, die himmlische Braut, neu organisiert wurde.“³⁶⁴

Die Schwester als käufliche Geliebte stünde damit also nicht nur der himmlischen Braut, auf die der Mystiker sich ausrichten kann, gegenüber, sie würde, nach Mayer, ein Bild der „Entfremdung“, wohl von den eigenen Wurzeln darstellen.³⁶⁵ Wenn dem Judentum nach Derridas Ansicht also das Wort der „Schwester“ verloren geht, das letzte, was ihm noch „verblieben war“ von seinem Glauben, bedeutet dies dann, dass nun selbst noch das Bewusstsein der Entfremdung von den religiösen Wurzeln des Judentums bei denen, die darüber nachdenken, was das Judentum sei, ausgelöscht ist?

³⁶² In gleicher Weise hat Geoffrey Bennington in Bennington (1991), S. 274, festgestellt, dass sich Derrida in Fragen der Metaphysik einer Schrift bediene, die in ihrer Kryptik den Zweck verfolge, den jüdischen Tabernakel nachzuahmen, welcher innen leer ist, während er das Geheimnis und den Bund mit Gott bezeugen soll: « vide à l'intérieur, signifiant sans signifié, ne contenant rien au centre. » Diese Überlegungen entsprechen genau dem, was Derrida in der Hegellektüre von „Glas“ über das jüdische „Geheimnis“ und den Tabernakel schreibt, vgl. Derrida (1974), S. 59 f.

³⁶³ Mayer (1973), S. 40.

³⁶⁴ Scholem (1980), S. 302.

³⁶⁵ Mayer (1973), S. 40.

Möglich ist dies.³⁶⁶ Aber, so schreibt Derrida: „Es ist (...), viel düster-bedeutsamer noch, (...) jenes Wort, das die Möglichkeit eröffnet, das, was restlos verloren ist (...) zu betrauern. Es ist das Wort selbst, das Zugang zur jüdischen Trauer gewährt: Kaddisch. Dieses Wort richtete sich an mich (...), es kam mir zuvor, es 'suchte' mich, von ihm ging der Anstoß dazu (wohl zum Schreiben der „Schibboleth“- Schrift, d. V.) aus.“ (JD S 111).

Dazu muss zweierlei gesagt werden:

1. Das Wort „Kaddisch“ bedeutet übersetzt soviel wie: „Heiligung“ und ist Rabbi De Vries zufolge als eine „Ode an Gott“ zu verstehen, deren zentralen Gedanken und entscheidende Idee er benennt als „Sein Reich erstehe!“³⁶⁷ also die Hoffnung auf das Kommen und die Wirklichkeit des Gottesreiches. Dabei ist das Kaddisch eine Art *Lobpreis, der immer dann, wenn jemand gestorben ist, gesprochen wird.*³⁶⁸

So wird im „Kaddisch“ nicht etwa für den Verstorbenen bei Gott fürgesprochen, sondern der verbliebene Sohn spricht: „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprecht: Amen!“³⁶⁹

So erstaunlich es auch wirken mag, wenn Worte der Trauer freudige Erwartungen beinhalten, was gemeint zu sein scheint, ist vielleicht, dass der Mensch angesichts eines großen Verlustes und seiner Trauer dennoch nicht an seinem Unglück verzweifeln, sondern darauf hoffen und vertrauen soll, dass Gott und das Reich Gottes letztlich kommen werde. So erklärt Rabbi De Vries: „Dadurch, dass wir uns offen zu dieser Erwartung bekennen und unser Vertrauen zum Ausdruck bringen, dass es so geschehen wird, zeigen wir mehr als Resignation; es bedeutet, dass wir bereit sind, uns dem göttlichen Willen zu beugen. Es weist darauf hin, dass wir uns mit dem Zugestoßenen ausgesöhnt haben und – fast freudig – unser Schicksal akzeptieren.“³⁷⁰

Von dieser mutigen Zuversicht, die so vieles hinnehmen und von so vielen getragen werden musste, auch von De Vries selbst, der in Bergen-Belsen ermordet wurde, meint

³⁶⁶ Möglich ist aber auch, dass Derrida das Wort „Schwester“ auf Nelly Sachs bezieht, welche bekanntlich Celan ihren „Bruder“ oder ihr „Brüderchen“ genannt hat, vgl. Bahr (1987), S. 187, und von welcher im Vorherigen gerade die Rede gewesen war.

³⁶⁷ De Vries (1994), S. 307.

³⁶⁸ Dies geschieht zunächst am Grab des Verstorbenen, dann ein Jahr lang jeden Tag und nach Ablauf dieses Jahres, jedes Jahr zum Todestag des oder der Verstorbenen von einem Sohn des oder der Verschiedenen.

³⁶⁹ De Vries (1994), S. 307.

³⁷⁰ A.a.O., S. 308.

Derrida nun wohl, dass es bedenklich wäre, wenn sie mit dem „kaddisch“ verloren gegangen wäre. Bedenklich und „düster-bedeutsam“ wäre solch ein Verlust des Wortes „kaddisch“ wohl deswegen für Derrida, weil damit auch das mutige Wort selbst verloren gegangen wäre, in welchem sich das unbedingte Vertrauen auf einen Gott der Geschichte ausspricht, der sein Antlitz (wider alles Vertrauen) verbirgt, auch vor den Untaten, die sich Menschen gegenseitig zufügen.³⁷¹ „Düster-bedeutsam“ wäre es für Derrida offenbar, wenn sich die Juden auf dieses religiöse und metaphysische Fundament ihres Daseins nicht mehr besinnen würden und keinen Mut mehr hätten, nach diesem zu fragen, geschweige denn daran zu glauben.

2. Im Weiteren erklärt Derrida m. E. außerdem, indem er auf eine Sprache des „ich“ übergeht, dass ihm der „Anstoß“, also, der „Ruf“ der „vergessenen“ Wahrheit, den der Denker durch das Vergessen hindurch doch zu gewärtigen vermeint, eben durch das „vergessene Wort“ „Kaddisch“, das er bei Celan sozusagen wiederfand, zugekommen sei. Er fühlt, dass an ihn ein Ruf ergangen ist von einem Wort, das (heute) keine Referenzen mehr freigibt und folglich „bis zum Tod eines Namens“ führt, „bis zur Auslöschung dieses Eigennamens, welcher ein Datum immer noch bleibt, ein betrautes Gedenken“ (JD S 112). Auch an Derrida ist also ein „Ruf“ ergangen von einem Wort, das er in seiner Referenz- und Aussagelosigkeit nicht (mehr) verstehen, geschweige denn noch fassen kann.

In seiner Referenzlosigkeit ist dieses Wort aber – so scheint es Derrida verstehen zu wollen – *bar jedes ontologischen Bezuges* und erinnert Derrida an ein „Phantom“. Denn es erinnert ihn an etwas, in dem „Seele und Körper“ (JD S 113) nicht recht zusammenstimmen wollen, weil ein Wortkörper existieren kann, ohne dass man wüsste, was jener bedeutet, insofern nicht deutlich wäre, auf welchen Vorstellungsinhalt er verweisen würde.

Man hätte es also, wie mir scheint, mit einem Wortkörper zu tun, der ohne referentiellen Bezug auf die Wirklichkeit und sogar ohne referentiellen Bezug auf irgendwelche Schriftsysteme wäre und damit keine Wortbedeutung beinhalten würde, mit einem Signifikanten ohne Signifikat oder in der Sprache der Hegel-Auseinandersetzung in

³⁷¹ Man denke hier an die Ausführungen des Eliezer Berkovitz, der auseinandersetzt, dass der Gott des Judentums nicht mit schützender Hand über sein auserwähltes Volk wacht, sondern erklärt, „dass Gott sein Angesicht vor dem Leidenden verbirgt“, vgl. Berkovits (1982), S. 52, wie die Bibel bezeugt, zumal wenn Menschen sich gegenseitig ein Leid zufügen (vgl. Psalm 44, 18-27), vgl. a.a.O., S. 53.

„Glas“: mit einem Tabernakel ohne Geheimnis im Inneren.³⁷² Das „Kaddisch“ wäre also ein Tabernakel ohne Geheimnis. Aber gilt dies nur für das „Kaddisch“?

Damit auch diejenigen, die nicht in der jüdischen Tradition aufgewachsen sind und damit Derridas Ausführungen zum „Kaddisch“ vielleicht nicht verstehen können, erklärt der Philosoph nun m. E., dass einen die Erfahrung des bedrohlichen Verlustes von Sinn und Bedeutung, die eine religiöse Dimension gewinnen kann, auch in jedem anderen Wort gegenwärtig werden könnte.

So schreibt Derrida: „Von dem Augenblick an, wo sie (die Worte, d. V.) auftauchen, ist es der schicksalhafte Auftrag *aller* Wörter, dass sie wiederkehren. Sie werden seit jeher Phantome gewesen sein und dieses Gesetz bestimmt in ihnen das Verhältnis zwischen Seele und Körper. Es lässt sich nicht behaupten, dass wir es kennen würden, *weil* wir die Erfahrung des Todes oder der Trauer haben. Diese Erfahrung erlangen wir durch unser Verhältnis zur Wiederkehr dieses Merkmals, dann durch die Sprache, durch das Wort und schließlich durch den Namen.“ (JD S 113).

Erinnern wir uns also an Derridas „Wissenschaft der Gespenster“, die „hantologie“, wie sie im Vorhergehenden dieser Arbeit mit Marc Goldschmit genannt wurde. Erinnern wir uns an eine Wissenschaft, die in Erinnerung bringt, *was* alles in der Sprache *nicht mehr* ist oder sich nur über die „Spuren“, die „Asche“, erfassen lässt, die sie hinter sich zurückgelassen haben mag. Was für das „Kaddisch“ genauso wie für den „Namen Gottes“ oder den Eigennamen gilt, gilt wohl so gesehen in Derridas Augen für jedes Wort. Genaugenommen kann jedes Wort, ja die Sprache in ihrer Gesamtheit dann aber nach Derrida nichts anderes, als immer wieder nur Erinnerungsspuren einer vorstellbaren Ursprache (beispielsweise derjenigen Benjamins) repräsentieren.

Derrida fragt deswegen: „Ist das, was man Dichtkunst und Literatur, ja sogar Kunst (...), anders gesagt, eine gewisse Erfahrung der Sprache (...) nennt, vielleicht nichts anderes als eine innige Vertrautheit mit der unabwendbaren Ursprünglichkeit dieses Gespenstes? Man kann diese Vertrautheit auch als gleichbedeutend mit dem unabwendbaren Verlust des Ursprungs ansehen.“ (JD S 113 und 114).

Wenn dies aber so ist, kann dann nicht *jeder*, der die *Erfahrung* macht, *dass die Sprache den Ursprung ihrer selbst nicht benennen kann*, und es gerade deswegen oder dennoch *versucht*, „*Dir zu sagen*“, „*was restlos verloren ist*, (...) ein Wort, das wie ein

³⁷² Derrida (1974), S. 59.

Schibboleth den Zugang zum geheimsten Inneren freigibt“ (JD S 111), kann nicht *jeder Mensch, der solches tut, dann für einen Dichter und damit für einen Juden gelten?*

Es scheint mir, als wolle Derrida dies in dem letzten Kapitel seiner „Schibboleth“-Schrift behaupten, wenn er in seiner Lektüre von Celans Gedicht, „Einem, der vor der Tür stand“ aus dem Gedichtband der „Niemandrose“ darüber nachdenkt, wie es gemeint sein könne, wenn das „lyrische ich“ des Gedichts fordert, dass ein „Wort“ „beschnitten“ also „jüdisch“ werden solle. Verfolgen wir daher diesen Gedanken, denn er gestattet es zumindest Derridas Meinung nach, anzunehmen, dass die Menschen, die Celans Gedichte lesen, in ein anderes, nämlich jüdisches Vorstellungs- und Wertesystem eingeführt werden. – Würde die Entwicklung eines solchen Gedankens aber nicht bedeuten, dass Derrida ein Plädoyer für eine andere, eine explizit „jüdische“ Zugangsweise zur absoluten Wahrheit und zum Metaphysischen (bei Celan) einlegen wollte? Es wird im Späteren darauf zurückzukommen sein.

9. Berufung zum Judentum: Ein Plädoyer für das jüdische Denken

Derrida schreibt: „Ein Ereignis scheint die legitime Zugehörigkeit des Juden zu seiner Gemeinschaft in dem Augenblick zu besiegeln, da er das Recht erwirbt, ihr im Akt eines Initiations- oder Eintrittsritus beizutreten; (...) dieses Ereignis ist die Beschneidung.“ (JD S 115). Worauf will der Philosoph mit diesen Ausführungen die Aufmerksamkeit seiner Leser lenken?

M. E. will er das Wort „Beschneidung“ als eine Metapher für ein neues Verständnis der Sprache einführen, deren tertium comparationis darin bestünde, dass die Wortkörper der Sprache ähnlich wie der Körper des jüdischen Knaben in ihrer Vollkommenheit versehrt oder verletzt erscheinen, dadurch aber ein neues Verhältnis zum metaphysischen Anderen vorstellbar machen.

So tritt der jüdische Knabe dem jüdischen Ritus zufolge erst mit der Beschneidung, der „berit mila“, die am achten Tag nach seiner Geburt stattfindet, in den „Bund“ mit Gott und damit auch in die jüdische Gemeinschaft ein.³⁷³ Zu diesem Anlass erhält der Junge im Übrigen auch, wie Georg Fohrer berichtet, seinen Namen,³⁷⁴ weswegen die Juden in Algerien das Ritual unter dem Druck einer gewissen Assimilation, wie Derrida berichtet, als „Taufe“ bezeichneten.³⁷⁵

Nach Derrida wird aber überdies nicht nur jedes nach „Sinn“ und „Wahrheit“ strebende „Lesen“ von Worten (nicht allein bei Celan, sondern in jeder Hermeneutik und jeder Exegese, der es um den Sinn oder die Wahrheit einer Sache geht) durch die „Unlesbarkeit“ von Worten vor den Kopf gestoßen. Dem Lesenden wird, indem er liest, nach Derridas Auffassung offensichtlich auch bewusst, dass er, indem er den Worten auf den Grund zu gehen versucht, nach der Bedeutung eines Wortes „schürft“ und damit in der Sprache Derridas (und Celans) die Oberfläche, den Wortkörper, verletzt (und, wo das Wissen nicht befriedigt wird, den Wortkörper immer weiter aufreißt, bis Blut daraus hervorquellen muss). Dieser Gedanke liest sich bei Derrida wie folgt:

³⁷³ So schreibt Derrida (1986 S), S. 115: „Ein Ereignis scheint die legitime Zugehörigkeit des Juden zu seiner Gemeinschaft in dem Augenblick zu besiegeln, da er das Recht erwirbt, ihr im Akt eines Initiations- oder Eintrittsritus beizutreten; dies findet, wie wir ja schon eingangs erwähnt haben, an einem absolut festgelegten Datum statt: dieses Ereignis ist die Beschneidung. Konkreteres zu diesem „Ereignis“ findet sich nicht nur bei Derrida, in Derrida (1991), sondern auch bei Stemberger (1999), S. 12 f. und bei Fohrer in Fohrer (1991), S. 150 f.

³⁷⁴ Vgl. Fohrer (1991), S. 150, wo es heißt: „Die Beschneidung kann überall vorgenommen werden (...). Dabei wird dem Kind auch der Name gegeben. (...) Bei einem Mädchen findet die Namengebung gewöhnlich in der Synagoge an einem Sabbat statt, nachdem der Vater zur Tora aufgerufen worden ist.“

³⁷⁵ Derrida (1991), S. 72.

„Zu sagen, sie (die Wunde oder Narbe eines Wortkörpers, d. V.) sei lesbar, wäre im wahrsten Sinne des Wortes falsch, denn sie ist ebenso gut unlesbar, und genau das ist der Grund, weshalb sie in ihrer Lesung bis aufs Blut geht. Die Narbe gehört zur Erfahrung der Lektüre. Ich würde sogar sagen, sie gehört zur Erfahrung der Übersetzung...“ (JD S 115 und 116).³⁷⁶

Nach Derridas Vorstellung wird also offensichtlich durch dieses „Schürfen“ nach der wahren Bedeutung, das „Tieferschürfen“, das einen zuweilen auch von einer „tiefschürfenden Lektüre“ sprechen lässt, keine Verwundung *wirklich* und *äußerlich* sichtbar. Kein Wort wird in seinem fixierten, äußerlichen Erscheinungsbild auf einem Blatt Papier dadurch verändert, dass es einer fragenden Lektüre unterzogen wird. Doch im Bewusstsein des dem Wort Nachdenkenden wird, Derrida zufolge, der Wortkörper des Wortes verletzt, indem der Exeget versucht, den Wortsinn, den der Wortkörper präsentiert und der nicht zu „passen“ scheint, durch einen anderen Sinn zu ersetzen. Indem er dies aber tut, muss der Exeget Gründe für den von ihm vorgenommenen Austausch der Wortkörper angeben, welche in der Regel noch mit dem alten Wortkörper zu tun haben. Indem diesem Wortkörper aber ein neuer Sinn implementiert wird, wird so sein Körper verändert, und er selbst etwas anderes. Zuerst ist der Wortkörper aber verletzt, so dass in oder auf den Wortkörpern metaphorisch betrachtet regelrecht und „buchstäblich“ die „Narben“ der Worte sichtbar werden.

Konkreter gesagt: Für Derrida hatte sich in „Des tours de Babel“ die Frage nach der Möglichkeit einer Ursprache an Walter Benjamins Essay über die „Aufgabe des Übersetzers“ entzündet. Tatsächlich war die Frage nach einer Ursprache aber deswegen Thema geworden, weil sich Benjamin gefragt hatte, inwieweit eine Übersetzung nicht ähnlich wie eine Interpretation versuche, demjenigen, was eigentlich vom Autor einer Schrift gemeint worden sei, näher zu kommen, also gewissermaßen an die Ursprache oder ursprünglich gemeinte Bedeutung eines Textes heranzugelangen.³⁷⁷ Dieser

³⁷⁶ Felka missversteht diese Ausführungen Derridas vollkommen, wenn sie in Felka (1991), S. 175 behauptet, dass Derrida, indem er die „Unlesbarkeit“ der Verwundung des Wortkörpers behauptet, Celans Evokation eines Traumtextes „aus dem Traum- in den Wachbereich“ nicht nachvollziehe. – Nicht nur ist es so, dass dies gar nicht der Intention Derridas entspricht, sondern es ist auch so, dass Felka ihre eigene Lesestrategie nicht beherrscht. Wenn sie nämlich plausibel machen will, dass Derrida in der „Schibboleth“-Schrift eine freudianische Szene aufmacht, dann hat sie dafür gewiss den falschen Text gewählt. Derridas Ausführungen zur „Beschneidung“ haben nämlich, wie gezeigt worden ist, wenig mit Freud, viel aber mit der jüdischen Religiosität und Kultur zu tun und am meisten stellen sie eine metaphorische oder figurale Lesart von Celans Sprache dar, die deutlich machen soll, inwieweit das jüdische Verständnis des Wortes den Menschen zurückhaltender in Bezug auf sein Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis sein lässt, als das abendländische.

³⁷⁷ Vgl. Derrida (1987-1998), S. 211, wo es heißt: « Le traducteur est endetté, il s'apparaît comme traducteur dans la situation de la dette ; et sa tâche c'est de rendre, de rendre ce qui doit avoir été donné. Parmi les mots qui répondent au titre de Benjamin (...), c'est dès le début *Wiedergabe, Sinnwiedergabe,*

Versuch, an die Ursprache oder die ursprüngliche Bedeutung, an den Sinn oder die Wahrheit eines Ausdruckes heranzureichen, verwandelt aber die Wortkörper nach Derridas Vorstellung offenbar in der Weise, wie es gerade beschrieben wurde und tut dies umso mehr, je komplexer und hermetischer ein Autor schreibt.³⁷⁸

Weil dies aber so ist, erscheint schließlich nicht nur der *Wortkörper* verwundet. Auch der *Leser*, der in seinem Deutungsdrang zu keinem Ergebnis kommt, wird in seinem Geist verwundet. So gibt es für Derrida offenbar keinen Leser, der in seinem Sinnbegehren weniger als der andere verwundet würde. Celans Freund Peter Szondi würde demzufolge aus Derridas Sicht wohl nicht „weniger“ durch Celans Gedichte in seinem Sinnbegehren verletzt werden, als etwa Gershom Scholem oder Hans-Georg Gadamer. Auch wenn der *eine* die biographischen Daten des Entstehens von Celans Gedichten kannte und der *andere* die mystischen Motive, welche insbesondere im „Niemandrose“-Gedichtband ihren Niederschlag gefunden haben und der *dritte* nichts von alledem wusste, aber dennoch ein professioneller Hermeneut wäre, so würden sie *alle mit derselben Zurückweisung des Sinnbegehrens konfrontiert und dadurch verwundet*, sodass Derrida erklären kann:

„Die Verwundung, die Leseerfahrung selbst, ist universal. Sie hat zugleich mit den Unterscheidungsmerkmalen und der Zielrichtung der Sprache zu tun: Die Unzugänglichkeit des Anderen kehrt in der Verwundung in das Selbe zurück (...). Wenn man sagt ‚alle Dichter sind Juden‘, ist das eine Behauptung, die die Merkmale einer Beschneidung zugleich markiert und auslöscht. Sie ist tropisch. Alle die als Dichter die Sprache behandeln und bewohnen, sind Juden, doch im Sinne eines Tropus. Und der, der es ausspricht, indem er als Dichter und gemäß einem Tropus spricht, gibt sich folglich nicht mehr buchstäblich als ein Jude zu erkennen.“ (JD S 117). Wenn das Wort seinen Sinn nicht preisgibt, dann erfährt der Leser des Wortes dadurch wohl *selbst* eine Verwundung.³⁷⁹ Derrida weist in seiner „Circonfession“ darauf hin, dass das

la restitution, la restitution de sens. Comment entendre une telle restitution, voire un tel acquittement ? Et quoi du sens ?»

³⁷⁸ Deswegen stellt Derrida m. E. fest, dass die Beschneidung, wenn man es genau nehme, bei Celan im Grunde genommen nur „selten in seiner buchstäblichen Bedeutung, außer im Zusammenhang mit der Beschneidung des Wortes, auftaucht“ (JD S 116), sich dafür aber in jedem seiner Werke in Form einer „Tropik der Beschneidung“ (JD S 116) zu lesen gebe. Diese Tropik gibt sich nach Derrida in Celans Werk insofern zu lesen, als sie eine sinnstiftende Lektüre seiner Werke unmöglich macht. So evoziert die Textgestalt jedes seiner Werke, Derridas Ansicht zufolge, eine „Verwundung“ des Sinns selbst und zwar in der Art, dass der Leser in seinem Begehren nach Sinnverständnis und Sinnkonstitution immer wieder zurückgeworfen werde auf Worte oder Zeichen, die dem Sinnbegehren entgegenstehen. Die „Tropik der Beschneidung“ (lässt) im ganzen Text ihre Schnitte, Zäsuren, chiffrierte Bündnisse, ihren verwundeten Ring zurück.“ (JD S 116).

³⁷⁹ Ähnlich sieht es Rike Felka, in Felka (1991), S. 174), die Derridas Ausführungen zur Beschneidung allerdings auf dem Hintergrund der „skripturalen Metaphorik der Freudschen Traumdeutung“, vgl. a.a.O.,

hebräische Wort „milah“ nicht nur „Wort“, sondern auch „Beschneidung“ bedeute,³⁸⁰ eine Tatsache, die ihn schon im Jahr 1977 daran denken lässt, dass es zum Wesen des Wortes gehöre, beschnitten zu sein, den Beschnittenen aber auch als jemanden erscheinen zu lassen, der in seinem Geist beschnitten wäre.³⁸¹

In Bezug auf Derridas Überlegungen in der „Schibboleth“-Schrift bedeutet dies aber sicherlich, dass jeder Mensch für den Philosophen durch die Werke Celans im tropischen Sinn ein Jude werden könnte, wenn Celans Leser dessen gewahr würde, dass die Sprache ihn mit allen ihren Zäsuren und Schnittstellen selbst hinterfragt. Diese Hinterfragung durch die Sprache würde der Mensch, Derrida zufolge, aber offensichtlich erfahren, indem die Sprache ihn in die Schranken dessen zurückweisen würde, was er als endliches Wesen „verstehen“ und was ihm Sinn geben kann.³⁸²

In diesem Sinn schreibt auch Werner Hamacher in seinem Aufsatz über „Die Sekunde der Inversion“ zu dem Sprach- und Weltverständnis, das einem in Celans Gedichten begegne: „Wir *haben* keine Sprache, deren wir uns als eines Instrumentes bedienen könnten, sondern *sind* nur die Gesprochenen, die vom Schnitt der Sprache in eine Welt geweht werden, in der wir stumm bleiben müssen, weil auch in ihr uns die Zeit das Wort aus dem Mund nimmt.“³⁸³

S. 174 interpretiert. An derselben Stelle heißt es: „Das Werk Celans wird (von Derrida, d. V.) mit einem beschnittenen Körper verglichen; es nötigt eine schmerzliche ‚Leseerfahrung‘ auf, weil die dargestellte ‚Verwundung‘ sich auf den Lesenden überträgt.“ Felka bezieht diese Verwundung aber, anders als Derrida, auf eine real existente, wenn sie im Folgenden schreibt, a.a.O., S. 175: „Beim Lesenden ist ein ‚wunder Punkt‘ berührt worden; im Text ist etwas angesprochen worden, was schmerzlich im Gedächtnis haften blieb. (...) Diese ‚Lektüre‘ könnte sowohl empirischer Art sein als auch, mit Blick auf den ersten Teil des Gedichts, im Sinne der Freudschen Traumdeutung aufgefasst werden...“

³⁸⁰ Vgl. Derrida (1991), S. 85, wo es heißt: « (L)e mot pour mot, מילה, prononcez *milah*, qui nomme le mot et la circoncision (...), il eût choisi de recevoir son nom comme une absolution au terme d’une confession sans vérité... »

³⁸¹ Vgl. a.a.O., S. 223, wo Derrida versucht, in jeder Sprache das Wort zu suchen, das am Anfang stand, von welchem ihm C.L. berichtet habe, dass es immer schon beschnitten sei, genauso wie die Sprache. (Vielleicht sind Derridas Überlegungen zum beschnittenen Wort von Clarice Lispector angeregt, zu der die Namenskürzel C.L. passen könnten und von welcher Hélène Cixous, in Cixous (1994), S. 94 ff, erklärt, jene sei sich in ihrem Körper ohne Mitmenschen stets beschnitten („coupé“) vorgekommen, welche Erfahrung Cixous in Zusammenhang mit Derridas Gedanken zur Circoncision bringt.) Vgl. außerdem a.a.O., S. 255: « (R)etranchement, marque, détermination, exclusion, d’où la réflexion interminable, d’où le retard infini, alors même que (...) ce (...) qui m’ intéresse, (c’ est) cet idiome qui me fait ou qui me laisse écrire... (4-9-81) ».

³⁸² Zu diesem Gedanken Derridas schreibt Gideon Ofrat in Ofrat (1998), S. 24, dass er Derrida nicht durch Celan vermittelt worden sei, sondern dass Derrida eine solche Erkenntnis schon in Bezug auf Edmond Jabès geäußert habe. Vgl. a.a.O., S. 24: “All the circumcised are poets. Furthermore: ‘All the poets are Jews’ (98), for all write in their own blood. Plain and simple. If we connect this with something Derrida wrote in 1964 (in his study of the work of Edmond Jabès) about Jews being condemned to poetry, like their condemnation to ‘writing’ (...), we can establish with certainty that this is not a novel motif in Derrida’s writings.”

³⁸³ Hamacher (1988), S. 94.

Dies zu behaupten, meint aber freilich, die klassische Rede von der „Beschneidung“ hinter sich zu lassen und die Beschneidung als eine geistige zu verstehen: In diesem Sinne kann Derrida dann wohl auch davon sprechen, dass die *Verwundung* auf dem Körper des Beschnittenen „ausgelöscht“ sei, der Beschnittene aber eine *geistige Verwundung* erfahren habe, die jedoch freilich einer „Erfahrung der Segnung und der Reinigung“ (JD S 118) diene.³⁸⁴

„Segnend“ und „reinigend“ erscheint die Beschneidung Derrida aber, wenn ich es recht sehe, wohl deswegen, weil sie den Menschen daran hindert, sich gegen seine Mitmenschen, die Kreatur und vor allem gegen das, was diese Welt übersteigt, zu überheben.

So erklärt Franz Maciejewski, dass der Beschneidungsritus im Judentum aufgrund einer Überheblichkeit des Moses eingeführt wurde, weil Moses seinem Gott seinen Erstgeborenen nicht „auslösen“ wollte.³⁸⁵ In Ex 4, 24-26 wird berichtet, dass Gott sich darüber empörte und auf die Erde hinabstieg, um Moses zu strafen, indem er ihm den Knaben wegnehmen, also töten wollte. Moses Frau Zippora sah Gott aber kommen und rettete ihren Sohn vor dem Tod, indem sie diesem ein Stück Vorhaut abschnitt, welches sie vor Gott mit den Worten hinwarf: „Ein Blutbräutigam bist du mir“ (Ex 4, 24). Jener nahm das Opfer an und ließ Moses und seiner Frau ihren Knaben.³⁸⁶ Seitdem wird die Beschneidung traditionell am achten Tage nach der Geburt vorgenommen und bringt, wie Geoffrey Bennington festgestellt hat, in Erinnerung, dass sich der Jude einem Unendlichen unterordnet, das er niemals verstehen wird und das ihn auf seine Endlichkeit zurückwirft.³⁸⁷

³⁸⁴ Ähnlich lautet es bei Felka (1991), S. 178: „Diese Vermittlung zweier dichotomer Pole (derjenigen von Schnitt und Teilhabe, d. V.) charakterisiert den jüdischen Ritus der Beschneidung als auch die Disposition des Judentums: der Schnitt bewirkt Teilhabe, Teilhabe ist an den Schnitt gebunden (...). Die Beschneidung des Geschlechts, des genealogischen und sexuellen, ist eine Submetapher, eine Figuration der auf Verkettung und Arbitrarität beruhenden Verfasstheit von Sprache.“

³⁸⁵ Stemberger berichtet zum Thema der „Auslösung“ in Stemberger (1999), S. 13 f.: „Ist der Knabe der erste Sohn seiner Mutter und stammt nicht aus priesterlicher oder levitischer Familie (worauf Namen wie Kohn, Levi u.ä. hinweisen können), muss er ausgelöst werden: `Denn alle erstgeborenen Israeliten gehören mir, sowohl bei den Menschen als auch beim Vieh. An dem Tag, an dem ich in Ägypten alle Erstgeborenen erschlug, habe ich sie als mir heilig erklärt und habe die Leviten als Ersatz für alle erstgeborenen Israeliten genommen (Num 8,17f.). Die `Auslösung des Sohnes` (Pidjon ha-ben) erfolgt gewöhnlich 31 Tage nach der Geburt, (nicht an einem Sabbat oder Festtag): dabei präsentiert der Vater das Kind vor einem Kohen (Priester) und überreicht eine traditionell festgesetzte Geldsumme, deren Verwendung im freien Ermessen des Kohens liegt. Dieser legt dem Kind die Hände auf und spricht den Priestersegen (Num 5, 24-26).“

³⁸⁶ Vgl. hierzu Maciejewski (2002), S. 220. Derrida zitiert übrigens dieselbe Geschichte in Derrida (1991), S. 68.

³⁸⁷ Vgl. Bennington (1991), S. 272.

Was also für das Judentum konstitutiv ist, ist vermutlich in Derridas Augen, dass es, wenn man auch mit Celan sonst nichts Bestimmtes darüber sagen kann, eine *Gemeinschaft* ist, welche die *Erfahrung der Beschnittenheit* (vom Ursprung) gemacht hat und immer wieder erneuert: „Juden sind also, in jeder Bedeutung des Wortes, die Beschnittenen und die Beschneider, also jene, die die Erfahrung, eine gewisse genau umrissene Erfahrung der Beschneidung besitzen. Jude kann jeder Beliebige oder niemand sein. Jude, niemandes Name, der einzige. Niemandes Beschneidung.“ (JD S 118). Und Derrida ergänzt: „*Niemandes Beschneidung* (...) weist auf niemandes Geschlecht und niemandes Wurzel hin (...) Entwurzelung des Geschlechts, aber auch des sexuellen Geschlechts, nachzulesen in *Radix, Matrix*“ (JD S 119).

Werner Hamacher hat in seiner Analyse dieses Gedichtes von Celan aus dem Gedichtband der „Niemandrose“ darauf aufmerksam gemacht, dass „*Radix, Matrix*“ „die Verbindung von männlichem und weiblichem Geschlecht“ darstelle,³⁸⁸ welche in jenem Gedicht Celans zusammen das Geschlecht des Judentums bedeuten sollten, nach dem gefragt würde, ohne dass eine Antwort gegeben werden könnte. „(D)enn die Pause (des Enjambements, d. V.) zwischen `Niemandes´ und `Wurzel´, zwischen demjenigen Nichts der Sprache des Geschlechtes, das noch ausgesagt und derart zum negativen Referenten dieser Sprache werden kann, und seiner schieren Absenz, zwischen dem bloßen Verstummen und der Möglichkeit `stumm´ zu sagen oder zu schreiben“³⁸⁹ ist nach Hamacher Celans Gedichten zufolge nicht überwindbar. Sie „teilt“ die „Mitteilung“, welche das Gedicht „*Radix, Matrix*“ eventuell hätte darstellen können.³⁹⁰

Da also die „Wurzel“ „Niemandes“ nichts aussagt, insofern sie auf „Niemandes“ „Geschlecht“ verweist, kann die „Beschneidung“ „Niemandes“ also sowohl von Derridas Seite aus, als auch von Celans (durch Hamacher vermittelte) Seite alle Menschen oder keinen treffen, mit allen ist aber, wie Derrida bemerkt, „auch jede Frau“ (JD S 117) gemeint.³⁹¹

³⁸⁸ Hamacher (1988), S. 104. Ebenso auch Felstiner (1986), S. 72.

³⁸⁹ Hamacher (1988), S. 107.

³⁹⁰ A.a.O., S. 106.

³⁹¹ Das entspricht im Übrigen, wie Ulrich Wergin vor allem im Einleitungsteil seiner Auseinandersetzungen zur „Schibboleth“-Schrift nachgewiesen hat, vgl. Wergin (2003), S. 55-60. Derridas Überlegungen in seinen „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in denen Derrida darüber nachgedacht hat, was Nietzsches Ansicht nach die Frauen den Juden so ähnlich mache. So denkt Derrida in den „Sporen“ darüber nach, warum Nietzsche in seinem Buch zur „Fröhliche(n) Wissenschaft“ „unter die Künstler, die immer Meister der Verstellung sind, die Juden und die Frauen ein(reiht). Die Assoziation zwischen dem Juden und der Frau ist vermutlich nicht ohne Bedeutung. Dass sie Nietzsche oft als Parallele behandelt, verweist uns vielleicht noch einmal auf das Motiv der Kastration und des Scheins, ja des Scheins der Kastration, wofür das Mal, der Name des Mals die Beschneidung wäre.“ Vgl. Derrida (1986 SN), S. 141. Die Frau als das Wesen, das aus der männlichen Perspektive betrachtet mit einem

Nimmt man dies ernst, so erlaubt es Derridas Sprache von der „Beschneidung“, die ohne Ausnahme *alle* Menschen oder *niemanden* trifft, m. E. aber, sich von Celans dichterischem Sprachgebrauch her einen Bund zwischen einer wie auch immer gearteten transzendentalen Größe und den Menschen vorzustellen. Dieser würde die Menschen dazu bewegen, die Verwundung des Verstandes, die darin besteht, das sie nicht dasjenige wissen und verstehen können, was sie gerne verstehen möchten, zu ertragen und (wie es das Judentum traditionell getan hat) diese *Wunde in der Erinnerung zu behalten* als Zeichen der Beschränktheit allen menschlichen Könnens und als Bekenntnis hierzu, angesichts des transzendenten Anderen. Dies gilt insbesondere dort, wo eine Dichtung wie Celans „Einem, der vor der Tür stand“ Derridas Meinung nach in einem Sprechakt die „Beschneidung eines Wortes“ einfordert. Das Gedicht lautet:

Mangel behaftet ist, weil es kastriert ist, kommt für Nietzsche also auf einer Ebene mit dem männlichen Juden zu stehen, der beschnitten ist und somit noch weitere Einschnitte, sogar eine Kastration, zu fürchten hat. Die Frau stellt also Derrida zufolge, für einen christlich-abendländischen Denker wie Nietzsche in gleicher Weise das „Andere“ der abendländischen Kultur dar, wie die Juden. Warum? *Einerseits* thematisiert die von Männern geschriebene und in Szene gesetzte Geschichte die Frau gar nicht (wodurch sie zu einem „ungeschichtlichen“ Wesen wird) – oder sie macht sie, wie die Juden, zu Opfern der Geschichte, *andererseits* erscheint die Frau aber dadurch, dass sie nicht bewusst in die Geschichte einbezogen wird, als das andere der Vernunft und der Kultur und damit als etwas Fremdes und sogar Bedrohliches. Aus der Geschichte des christlichen Abendlandes in eigentlichem Sinne ausgeschlossen, finden die „vielleicht“ kastrierte Frau und der beschnittene Jude daher, Derrida zufolge, nicht im eigentlichen Sinne des Wortes *innerhalb* der Geschichte (der Metaphysik) ihren Standpunkt, sie sind vielmehr als das, was vom Auge des griechischen und christlichen Mannes ausgeschlossen wurde, das, was sich tatsächlich dem System entzieht, das Undefinierbare, Schillernde, Zweideutige, kurz: das, wofür der Mann eigentlich keinen Namen mehr findet und wovor er sogar Angst hat, vgl. a.a.O., S. 153 ff. ähnlich auch Wergin (2003), S. 59 f. So entzieht sich die Frau genauso wie der Jude immer wieder dem mehr oder minder undifferenzierten Bild, das sich der Mann von ihnen macht, spielt damit, und insbesondere die Frau „nutzt“, wie Wergin es beschreibt „die ihr zugewiesene konstitutive Distanz für eine Strategie der Distanzierung“, vgl. a.a.O., S. 57, was dazu führt, „dass sie den Raum zwischen den Geschlechtern dazu verwendet, eine Schwebelage zu erzeugen.“ A.a.O., S. 57. – Dergestalt stellt die Frau für Derrida aber (genauso wie der Jude) das schlechthin Andere eines Denkens dar, das Nietzsche der Philosophie, der Geschichtsschreibung und der Kirche anlastet, vgl. Derrida (1986 NS), S. 148 f., und das Derrida der Ontotheologie zuschlägt, also dem Denken, das sich in der Wirklichkeit einrichtet, als wäre sie die Wahrheit, und das damit die Wirklichkeit ebenso wenig erkennen kann wie die Wahrheit; Derrida schreibt: „Vielleicht ist sie (die Frau, D. V.) als *simulacrum*, der *Abgrund* der Distanz, die Distanzierung der Distanz (...), die Distanz *selbst*. (...) verhülltes Rätsel der Näherung.“ A.a.O., S. 135. In dieser Gestalt des Undefinierbaren, dieser Gestalt, die mit ihrem eigenen Bild spielt und sich auf nichts festlegen will und lässt, findet Derrida aber Wergin zufolge – und ich folge ihm in dieser Einschätzung –, das Ideal eines Menschen, der nicht (mehr) in die Machenschaften einer Geschichtsschreibung verstrickt ist und sich damit nicht mehr auf die Bestätigung seiner selbst als Schreibenden reduziert und das Fremde ausschließt. Vgl. hierzu Wergin (2003), S. 58, wo jener schreibt: „Das Epochale an Nietzsches Leistung sieht Derrida (...) nicht nur darin, dass der von dieser Reflexion des Kastrationseffekts her die Grundlinien einer Geschichte der Metaphysik entworfen hat, sondern dass er es darüber hinaus unternommen hat, sich dabei aus deren konstitutiven Oppositionen herauszuwinden.“ – Anders sieht es indessen Bruno Clément in Clément (2000), S. 84 f., der in Bezug auf die Beschneidung feststellt, dass Derrida nicht zufällig seine Söhne habe nicht beschneiden lassen, was dafür spreche, dass er gegen die Beschneidung sei. In eine ähnliche Richtung geht auch Krell (2000), S. 175-187, der versucht, Derrida in seinen „Circonfessions“ so zu lesen, als sei dieser in den durch Freud offengelegten psychischen Zusammenhängen befangen. – Vermutlich spielt Derrida aber eher mit diesen Zusammenhängen und inszeniert sich als ein „Schauspieler“ im Sinne Nietzsches, der alle Frauen und Juden für Schauspieler und Komödianten hält.

EINEM, DER VOR DER TÜR STAND, eines
Abends:
ihm
tat ich mein Wort auf -: zum
Kielkropf sah ich ihn trotten, zum
halb-
schürigen, dem
im kotigen Stiefel des Kriegsknechts
geborenen Bruder, dem
mit dem blutigen
Gottes-
Gemächt, dem
Schilpenden Menschlein.

Rabbi, knirschte ich, Rabbi
Löw:

Diesem
Beschneide das Wort,
diesem
schreibe das lebendige
Nichts ins Gemüt,
diesem
spreize die zwei
Krüppelfinger zum heil-
Bringenden Spruch.
Diesem.

.....

Wirf auch die Abendtür zu, Rabbi.

.....

Reiß die Morgentür auf, Ra- – ³⁹²

Das Gedicht steht, wie „Radix, Matrix“ in der ursprünglich mit „(Schon nicht mehr.)
Immer noch“³⁹³ betitelten zweiten Abteilung des „Niemandrose“-Gedichtbandes,
welche Abteilung gemeinsam mit der ersten, wie Jürgen Lehmann meint, den letzten
beiden Zyklen der Niemandrose gegenübergestellt worden sei, in welchen Celan das
Ostjudentum gewissermaßen gegen das Westjudentum ausgespielt habe.³⁹⁴ Elke Günzel
hat darauf hingewiesen, dass das Gedicht ursprünglich wohl aus zwei Gedichtentwürfen

³⁹² Celan (1983), S. 242 f. Eine gründliche Erfassung der verschiedenen Textstufen, mit sehr instruktiven Erläuterungen gibt Heino Schull in „Paul Celan. Die Niemandrose. Vorstufen – Textgenese – Endfassung“, Schull (1996), S. 64 f.

³⁹³ Vgl. Schull (1996), S. 46 f.

³⁹⁴ So stellt sich Lehmann (1997), S. 12 vor, Celans Auseinandersetzung mit seinem eigenen Judentum in der „Niemandrose“ habe sich in einer dialektischen Gegenüberstellung des West- und des Ostjudentums, einer Gegenüberstellung der angeblich so westlich orientierten Nelly Sachs und des so urtümlichen Ossip Mandelstam artikuliert, bei welcher sich Celan schließlich auf die Seite Mandelstams geschlagen habe. – So viel dafür spricht, dass sich Celan dem toten „Bruder“ Mandelstam näher gefühlt hat, als der wohl bewunderten, aber in ihrem Versöhnungswillen ihm auch unverständlichen „Schwester“ Nelly Sachs, für so unnötig halte ich es im Ganzen, solche Zuschreibungen oder Widmungen vorzunehmen. Eher scheint mir eine Verpflichtung einzelner Gedichte auf die Dichtergeschwister zu bestehen, als dass ganze Zyklen von ihnen sprächen.

vom 20.05.1961 hervorging, deren eines, „Judenwelsch nachts“ verworfen wurde. Aus dem ursprünglichen Titel des verbliebenen Gedichtes „Que sont mes amis devenus?“ entnimmt Günzel, dass das Gedicht durch die Frage Celans nach seinen Freunden initiiert und diesen gewidmet sein könne oder zumindest doch jenem, der, gleichsam von den Freunden übrigbleibend, schließlich von Celan im Gedicht angesprochen werde, dem „Einem“.³⁹⁵ Diesen „Einen“ identifiziert Günzel in ihrer Interpretation des Gedichtes aber mit einem Nicht-Juden, dem Schriftsteller Wolfgang Borchert.³⁹⁶

Um die dichterische Szene des Ereignisses der „Beschneidung des Wortes“ aufmachen zu können, um die es dem Philosophen Derrida in seiner Lesung des Gedichtes geht, konstruiert er, wenn ich es recht beurteile, eine Personenkonstellation, in der ein lyrisches Ich dem aus der kabbalistischen Tradition berühmten Rabbi Löw den Auftrag gibt, ein gegebenes Wort zu beschneiden.

Jener Rabbi Juda Löw ben Bezalel ist, wie Gershom Scholem berichtet, ein in Prag wirkender und um seiner Popularisierung der Kabbala willen hoch berühmter Rabbiner des sechzehnten Jahrhunderts gewesen,³⁹⁷ auf den etwa um 1750 herum die Legende vom Chelmener Rabbiner Elijah Baalschem übertragen wurde, nach welcher jener angeblich einen Golem geschaffen hatte.³⁹⁸ Letzterer ist der Tradition nach eine aus dem Wort geschaffene seelenlose Gestalt, die in der Kommentartradition keinen anderen Zweck besitzt, als „die Macht der heiligen Namen zu erweisen.“³⁹⁹

Aber nach der Legende, welche die Golemschöpfung aus dem heiligen Wort vom Chelmener Rabbiner auf den Prager Rabbi Löw übertragen hat, war jener Golem Gershom Scholem zufolge vor allem eine mit einem unerschöpflichen Tätigkeitsdrang ausgestattete Gestalt, die dem Rabbi bei all seinen Verrichtungen half, von diesem aber regelmäßig zum Schabbat wieder zerstört wurde. So nahm der Rabbi dem auf der Stirn des Golem befindlichen Wort „emeth“, das „Wahrheit“ bedeutet, seinen ersten Buchstaben, das aleph. Dadurch verwandelte sich das Wort „emeth“ in „meth“, was „tot“ meint – und der Golem zerfiel für die Dauer eines jeden Schabbat in Staub, wodurch die Gemeinde von ihm schadlos gehalten wurde.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Vgl. Günzel (1995), S. 199 ff.

³⁹⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen in Fußnote 357.

³⁹⁷ Vgl. Scholem (1980), S. 372.

³⁹⁸ Vgl. Scholem (1973), S. 255-259.

³⁹⁹ A.a.O., S. 244. Zur weiteren Bedeutung der Golem-Schöpfung für die frühe Kabbala, den mittelalterlichen und den neuzeitlichen Chassidismus vgl. im selben Band das Kapitel zur „Vorstellung vom Golem“, das mit der ersten Golemschöpfung von JHWH selbst im Adam ansetzt; S. 209-259.

⁴⁰⁰ Vgl. Scholem (1973), S. 255- 258.

Als der Rabbi Löw dieses wöchentliche Ritual jedoch einmal vergessen hatte, drohte der Golem die Synagoge und das Dorf zu zertrümmern, und nur mit Glück gelang es dem Rabbi, den Golem in den Staub zu zwingen, aus welchem er ihn in der Folge nie mehr erweckte.⁴⁰¹

Derrida denkt, wie mir scheint, an diese Überlieferung Scholems, wenn er meint, Celans Gedicht biete dem Leser mit seinem Zitat des Rabbi Löw eine Neuversion der Sage vom Golemschöpfer und seiner mysteriösen Schöpfung. So schreibt Derrida: „Die Erzählung (vom Rabbi Löw, dem Erfinder eines Monsters, d. V.) ist dem Gedicht in verwandelter, verklärter, bis auf den Buchstaben genau und bis in jede Einzelheit richtig übersetzter (...), aber auch in gänzlich eigenständiger Form wiedergegeben.“ (JD S 121).

Die „Schöpfungsgeschichte“ um die es Celans Gedicht nach Derridas Ansicht also geht, ist dann offensichtlich seiner Meinung nach sehr gut auf der Schablone der Sage um die Golemschöpfung zu lesen, hat aber zum *Objekt der Schöpfung*, wenn ich es recht verstehe, *nicht* den „Golem“, sondern ein „jüdisches“ Wort, durch welches der Leser, so darf man nach dem Vorausgehenden wohl schließen, metaphorisch gesprochen, zum Juden würde. So hat man sich mit Derrida das Wort, das durch die Beschneidung „jüdisch“ werden soll, „dieses zu beschneidende Wort, dieses für jemanden, *jemandem* zu beschneidende Wort“ „als offenes Wort“, „klaffend wie eine Wunde“ (JD S 121), offen auch für das ihm absolut Unbekannte vorzustellen. Das Wort ist damit aber, Derridas Vorstellung nach, anscheinend letztlich auch „offen“ dafür, die „Gestalt der monströsen Kreatur“ (JD S 121) in sich aufzunehmen, von der Derrida in den „Passages“ festgestellt hat, dass sie das Bewusstsein dadurch erschrecke, dass sie

⁴⁰¹ Der Bezug auf diese Erzählung ist auch Peter Horst Neumann, in Neumann (1990), S. 45 ff. bekannt. Wie Neumann, so geht auch Otto Pöggeler davon aus, dass es das vorliegende Gedicht mit der Golem-Sage zu tun habe, wobei er, unsicher, wo er den Golem unterbringen solle, gleich von zwei verschiedenen Golem-Gestalten ausgeht. Jener, der vor der Tür stand, ist die eine Golemgestalt, vgl. Pöggeler (1986), S. 344, als andere wird aber die Dichtung selbst enttarnt: „Hat auch der Dichter mit seiner Dichtung einen Doppelgänger, einen Golem in die Welt entlassen?“, vgl. a.a.O., S. 345. Bei dieser Frage meint Pöggeler eine „Mahnung“ an Literaten und Literaturwissenschaftler meint äußern zu müssen: „Die Legende erzählt – auch zur Mahnung an den heutigen Literatur- und Interpretationsbetrieb – von einem Studenten, der zwar in Paris und Heidelberg studierte, aber das entscheidende Wissen nicht fand: dieser Student belebte die Lehmreste (des Golem, d. V.) auf dem Dachboden der Altneuschul wieder, doch der Golem wurde zu einer ständig weiterwuchernden Masse; der Student konnte dieser Masse zwar noch das belebende Siegel entreißen, doch wurde er selbst vom zusammenstürzenden Lehm erschlagen.“ Vgl. a.a.O., S. 345. – Ich glaube, wäre Pöggeler mit dem von ihm kritisierten „Interpretationsbetrieb“ ein bisschen vorsichtiger gewesen und hätte er sich nicht selbst in die Position des sagemumwobenen Studenten begeben, dann wäre ihm wohl aufgefallen, dass Celan und sein Gedicht ebenfalls zu dem von ihm kritisierten „Literaturbetrieb“ gehören. Celan hätte aber wohl kaum in einem Gedicht sagen wollen, man möge dieses als Golem erkennen, der von seinen Interpreten zu vernichten wäre. Vielmehr hatte Celan doch zeitlebens geradezu gefürchtet, durch Kritiker selbst noch in seinem Dichten gerichtet zu werden! Pöggelers irritierender Interpretation der Erzählung vom Golem ist freilich auch von Jean Bollack, in seinem Aufsatz „Paul Celan sur sa langue“ in Bollack (1987), S. 114 ff. widersprochen worden.

diesem etwas zum ersten Mal vor Augen führe. Deswegen denke das Bewusstsein, es würde halluzinieren und würde vor diesem Unbekannten, das ihm wie etwas Unwirkliches erschiene, erschrecken.⁴⁰²

Nicht der Golem stellt für Derrida also m. E. die monströse Gestalt dar, die die Menschen in Schrecken versetzt, weil er künstlich geschaffen ist, keine Seele hat und also einen unstillbaren und irrwitzigen Tätigkeitsdrang hat. *Das Wort selbst, ist es einmal „beschnitten“*, stellt in Derridas Augen für Celans Leser zunächst einmal *das Fremdartige und Monströse* dar und zwar wohl deswegen, *weil es sich dem Drang nach Sinnkonstitution in seiner Beschnittenheit verweigert.*⁴⁰³ Denn das Wort als Beschnittenes und damit als Lösungswort gibt, Derrida zufolge, nicht mehr diejenige Bedeutung zu lesen, die ihm innerhalb einer Sprachgemeinschaft der Konvention nach immer zukam.

Kommen wir damit aber zurück zu Derridas Verständnis des Gedichtes. Der Golem-Legende verpflichtet, öffnet sich, Derridas Auffassung nach, also offenbar das Wort Celans. Es öffnet sich nun aber, wenn ich es recht sehe, nicht unmittelbar dem Rabbi, sondern dem Propheten Elias. Wörtlich heißt es in der „Schibboleth“-Schrift: „Ein offenes Wort an irgendwen, in Gestalt vielleicht auch irgendeines Propheten Elias, seines Phantoms oder seines Doubles. Es ist in dieser Monstration des Monstrums nicht leicht erkennbar, doch man muss ihn zu erkennen wissen.“ (JD S 122). Warum?

Elias ist dem jüdischen Glauben nach derjenige Prophet, der, nachdem er auf dem Feuerwagen in den Himmel entwichen ist, wiederkommen soll, um ein neues, friedvolles Zeitalter einzuleiten, weswegen für ihn immer am Tisch ein Gedeck bereitliegen und ein Platz im Haus zur Verfügung stehen muss.⁴⁰⁴ Seine für diesen Zusammenhang entscheidende Bedeutung erhält der Prophet Elias jedoch, wie ich meine, als jener Prophet, der dem Volk Israel einst vorwarf, es habe den Bund mit Gott zerschlagen, weswegen Elias von Gott dazu verpflichtet wurde, nun auch bei jedem

⁴⁰² Vgl. Derrida (1992), S. 399 f. Auf S. 401 heißt es in ähnlicher Weise: « Tout l’histoire a montré que chaque fois qu’un événement s’est produit par exemple dans la philosophie ou dans la poésie, il a pris la forme de l’inacceptable, voire de l’intolérable, de l’incompréhensible, c’est-à-dire d’une certaine monstruosité. »

⁴⁰³ Anders versteht Wergin (2003), S. 87, den Propheten Elias, von dem im Folgenden die Rede sein wird, als das „Monstrum“, so schreibt er, a.a.O., S. 87: „Nicht nur die Beschneidung als solche, sondern auch die Beschneidung des Beschnittenen bezieht Derrida hier auf die jüdische Tradition, wenn er für den Anderen das ‚Monstrum‘, die Gestalt des Elias einsetzt, der mehr als der Zukünftige, nämlich der zur Beschneidung Kommende ist.“ – Nimmt man aber Derridas Feststellung ernst, dass Celans Gedicht die Sage um den Rabbi Löw eins zu eins in eine moderne Neufassung übertrage, so hätte man sich zu fragen, warum Elias zum Monster würde; er „existiert“, wenn er dies denn tut, unabhängig von einem begnadeten Rabbi, der ihn der Golemsage folgend, zum Leben erwecken müsste. Dagegen wird das „Wort“ als beschnittenes seinem Leser wirklich etwas „Neues“, vielleicht Erschreckendes zu lesen geben.

⁴⁰⁴ Vgl. Kolatch (1997), S. 237.

Beschneidungsritual anwesend zu sein, um auch für die *Erneuerung des Bundes* zu zeugen.⁴⁰⁵

Nun hat Derrida aber in demselben Jahr 1984, in welchem er auch Celan sein „Schibboleth“ „gab“, auf einem James-Joyce-Symposium verkündet, er habe selbst „am siebten meiner Tage“ den Namen „Elias“ bekommen.

Erinnern wir uns, was Derrida dort schrieb: „Natürlich glauben Sie mir kein Wort von dem, was ich Ihnen da sage. Und selbst wenn es wahr wäre, und selbst wenn es, ja, wahr ist, würden Sie mir nicht glauben, wenn ich Ihnen sagte, dass (...) ich Elias heiße: dieser Name ist nicht im Zivilstandesamt verzeichnet, nein, aber er wurde mir am siebenten meiner Tage gegeben. Elias ist übrigens der Name, der bei *allen* Beschneidungen (circoncisions) zugegen ist. Er ist sozusagen der Schutzpatron der Beschneidung.“⁴⁰⁶

Derrida behauptet also, wenn ich es richtig verstehe, er hieße inoffiziell Elias und habe seinen inoffiziellen Namen, den er selbst unmittelbar mit dem Ritual der Beschneidung in Verbindung bringt, einen Tag *vor* derselben (die gewöhnlich am achten Tag erfolgt) „erhalten“. So sagt Derrida nur, dass er den Namen erhielt, nicht aber, dass er auch schon beschnitten wurde.⁴⁰⁷

Was aber das Ritual der Beschneidung selbst betrifft, erklärt Derrida Jahre später in der « Circonfession », dass *er* sowohl in der Person seiner selbst als auch in derjenigen des Bruders seines Vaters, Eugène Eliahou, beim Vollzug seiner Beschneidung anwesend gewesen sei. « (S)on frère Eugène Eliahou (...), son frère Elie, c'est à dire moi, déjà, `me tenant moi-même sur les genoux, dans mes bras, je suis assis sur la chaise haute et tiens le coussin de velours, le petit Jackie hurle, les mains en l'air, hallucination, je suis l'oncle Eugène Eliahou et je vois Jackie, il porte déjà ce nom, pas l'autre... ' »⁴⁰⁸ – Es

⁴⁰⁵ Über die symbolische Bedeutung der Anwesenheit des Propheten Elias beim Circoncisionsritual vgl. Derrida (1991), S. 81.

⁴⁰⁶ Derrida (1988), S. 82. Vgl. auch Kolatch (1997), S. 27, wo Kolatch ebenfalls von der Gegenwart des Propheten Elias bei der Beschneidungszeremonie spricht. Er meint zwar, dass bei jener Zeremonie der Platz des Elias freigehalten würde, dass in einigen Synagogen der Stuhl des Propheten sogar an die Mauer in die Luft gehängt wird, damit sich niemand versehentlich darauf setzen könne. Stemberger (1999), S. 13, meint jedoch, das zu beschneidende Kind allein werde auf den Stuhl des Elias gelegt. Tatsächlich darf Derrida aber als ein ausgezeichnete Kenner der Circoncisionsliteratur gelten und es wird daher eher zu fragen sein, warum er eine gewisse Zeremoniepraxis anderen gegenüber bevorzugt hat, als ob es grundsätzlich richtig ist, was er sagt.

⁴⁰⁷ Dies ist deswegen nicht ganz unwichtig, weil dem jüdischen Jungen für gewöhnlich sein Name ja am Tag der Beschneidung gegeben wird.

⁴⁰⁸ Derrida (1991), S. 123. Weiter heißt es in derselben Schrift, a.a.O., S. 93: « `J'ai donc porté, sans le porter, sans qu'il soit jamais écrit' (23.12.76) le nom du prophète Élie, Elijah en anglais, qui porte le nouveau-né sur ses genoux, avant le sacrifice encore innommable, et j'ai dû me porter moi-même et le port impossible sans rive et sans tête de cette portée partout s'écrit pour qui sait lire ».

scheint mir als habe Derrida diese „Halluzination“, in welcher er zu seinem eigenen Onkel wird, inszeniert, damit er als Kind nicht selbst die Beschneidung erleiden müsste und (sozusagen als Schutzpatron der Beschneidung) darüber wachen könnte, dass die Beschneidung so ausgeführt würde, dass der Beschnittene dadurch auch geistig in den Bund eingeführt wäre.⁴⁰⁹

Wenn Derrida nun aber behauptet, dass sich Celans Wort möglicherweise dem Elias selbst öffne, so wäre freilich nach dem oben Dargestellten durchaus nicht auszuschließen, dass Derrida gemeint hätte, Celans Wort hätte sich *auch ihm* geöffnet. Dann hätte der Philosoph, der sich schon zur Zeit der „Schibboleth“-Schrift den Namen des Propheten gegeben hat, sich gewissermaßen an die Stelle des Propheten gesetzt, um so als Herr und Hüter einer Beschneidung darüber zu wachen, wie die Beschneidung eines Wortes vor sich gehen kann. – Letztlich ist es für das Verständnis von Derridas Interpretation des Gedichtes aber vielleicht nicht ausschlaggebend, ob man den Philosophen für den Schutzpatron der Beschneidung, die sich in Celans Gedicht zuträgt, hält oder „nur“ für den Interpreten der Beschneidungsszene, die das Gedicht Celans zu lesen gibt.⁴¹⁰ Denn worum es geht: deutlich zu machen, wie sich die Beschneidung eines Wortes ereignet und was sie in demjenigen bewirkt, der mit ihr konfrontiert wird, das läuft in beiden Fällen auf das Gleiche hinaus.

Die von Derrida imaginierte Eingangsszene des Celangedichtes wäre damit aber vermutlich folgendermaßen vorzustellen:

Das lyrische Ich öffnet dem vor seiner Tür stehenden, in seiner Gegenwart erschreckend wirkenden Fremden (möglicherweise Elias oder Derrida) sein Wort. Dies interpretiert Derrida aber im Kontext der Ausführungen seines Celan-Buches so, dass dem vor der Tür Befindlichen durch das Wort die Tür selbst geöffnet wird. Es wird dem vor der Tür Stehenden also gewissermaßen vom lyrischen Ich das Schibboleth oder

⁴⁰⁹ Dies bedeutet m. E. aber nicht, dass es Derrida nicht wichtig wäre, der Beschneidung als der „eigenen“ Beschneidung zu gedenken, so macht er sie ja in zahlreichen Büchern zu seinem Thema, so dass er schließlich sagen kann, er habe niemals über etwas anderes als die Beschneidung gesprochen. – Vielleicht, dass diese „Phantasie“ Derridas zu denken geben soll, dass er als das beschnittene Kind nicht nur ein Ausgesetzter und ein Verwundeter war, sondern auch einer, der Herr oder Hüter über seine „Verwundung“ wurde, der sich „festhielt“ an dem Verständnis der Sache, welche der Schutzpatron der Beschneidung, Elias, dem jüdischen Denken zufolge besitzt. Eine solche Deutung der „Phantasie“ erscheint mir auch durch die Ausführungen von Michael Naas, in Naas (2003), gerechtfertigt, welcher darauf aufmerksam macht, dass Elischa sich zum Erben des Elias gemacht habe, der Elias vor dem Eingang in die vollkommenen Stille bewahrt habe, indem er den Geist des Elias in sich erstehen ließ, vgl. a.a.O., S. 182, ein Geschehen, das Derrida nach Naas Ansicht grundsätzlich jedem Menschen zutraut, vgl. a.a.O., S. 179.

⁴¹⁰ So heißt es in Derrida (1986 S), S. 122: „Celan nennt den Propheten Elias nicht beim Namen, es ist ihm wohl nicht eingefallen“. Freilich insistiert der Philosoph in der Vorsicht einer nicht hintergehbaren Möglichkeit auf der Gegenwart des Elias in dem Gedicht, vgl. a.a.O., S. 122: „Wie sollte er (Elias, d. V.) auch fehlen bei einem Gedicht, in dem es heißt, ‚Diesem/ beschneide das Wort‘?“

Losungswort gegeben, mit welchem er die Schwelle des Hauses, welches das lyrische Ich bewohnt, übertreten kann. Das Wort als Tür – in Celans Gedicht wird sie „Morgentür“ und „Abendtür“ genannt – versteht Derrida nun offensichtlich als „Morgenwort“ und „Abendwort“.⁴¹¹ Das eine soll m. E. nach Derridas Vorstellung durch seine Beschneidung zum anderen werden, konkreter noch, das Wort des Abends, « à l'Occident du poème » (JD Sf 104) soll zum Morgenwort werden, zur « parole du matin, l' orientale » (JD Sf 104), wodurch das Gedicht offensichtlich ein « poème de l' origine – une fois le mot circoncis » (JD Sf 104) wird.⁴¹² Wie ist das gemeint?

Das Wort des Abends stammt, wenn ich Derrida richtig deute, offensichtlich aus dem Abendland, denn dieses ist mit dem „Okzident“ des Gedichtes wohl gemeint. Die Rede ist also gewiss vom „logos“, welcher das abendländische Denken geprägt hat und dieser „logos“ soll beschnitten werden, so dass er dem Wort „milah“ der semitischen Sprachgemeinschaften ähnlich wird oder gleicht, an welche Derrida wohl denkt, wenn er das „Morgenwort“ „orientalisch“ nennt.⁴¹³

So gesehen kann Derrida, der sich sehr wohl bewusst ist, dass er Celans Gedicht in seiner Interpretation „umdichtet“,⁴¹⁴ auch behaupten, dass Celans Wort „jüdisch“ würde: „Als Gedicht über das Gedicht bringt es sogar das Dichterisch-Werden des Wortes, dessen Jüdisch-Werden, zur Sprache, falls es stimmt, dass `alle Dichter Juden sind`.“ (JD S 124 und 125).

Wie geschieht nun aber dieses „Jüdisch-Werden“ des Wortes? Derrida gibt zu denken, dass es „als Ereignis des Körpers aufgefasst werden“ müsse (JD S 126), denn nur dann bekäme man es „am eigenen Leib zu spüren“ (JD S 127), ob man ein Wort „richtig“, also „jüdisch“ oder „falsch“, also „abendländisch“ ausgesprochen habe.

⁴¹¹ Ebenso sieht es Günzel, die in Günzel (1995), S. 207 schreibt: „Das `Wort` wird wie eine `Türe` geöffnet. Das Öffnen der Türe ist im Gedicht mit dem Öffnen des Mundes beim Sprechen in Beziehung gesetzt.“

⁴¹² Felka, die die Stoßrichtung von Derridas Ausführungen überhaupt nicht durchschaut, kritisiert in Bezug auf diese kontaminierende Lesart des Gedichtes, Felka (1991), S. 181: „Der Kommentar weicht durch die Vermengung der beiden Gesten der Strenge des fast dramatischen Szenarios aus, um dem Text ein Paradox zu unterstellen, wo eine Sequenz von Handlungsabläufen, eine Aufeinanderfolge verschiedener Reden dargestellt wird, nicht ihre Gleichzeitigkeit. Derrida `paradoxiert` seine Gegenstände, er `blockiert` damit ihre `Verstehbarkeit`, ihren `Sinn` auch dort, wo zunächst keine Mischung der `Affekte` gegeben ist.“ Dagegen gälte es mit Felka, in dem Text Celans verschiedene Gestalten der „Kastrationsangst“ zu lesen, vgl. a.a.O., S. 185.

⁴¹³ So sieht es wohl auch Ulrich Wergin in Wergin, (2003), S. 86, der schreibt: „Als Gedicht über das Gedicht bringt jener Text das Dichterischwerden des Wortes, dessen Jüdischwerden zur Sprache, indem er das Beschnittenwerden der Ausgangs- oder Ursprungssprache beschreibt.“ Anders geht Andreas Luther in Luther (1987), S. 311 von vornherein davon aus, dass mit der „Abendtür“ die Tür gemeint sei, die am Freitagabend, nach Einbruch der Dämmerung geschlossen werde, zum Zeichen, dass die sechs Tage der Schöpfung vorüber seien und nun der Schabbat beginne.

⁴¹⁴ Vgl. Derrida (1986 S), S. 124: „Ich gebe nicht vor, dieses Gedicht lesen oder entschlüsseln zu wollen.“

Meint Derrida dann aber vielleicht, dass von der „Beschneidung“, die das Ursprungswort treffen soll, *nur* der *akustische Wortkörper*, das „Phonem“ betroffen sein solle, *welches dem Abendland die Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und Wahrheit einer Aussage zu garantieren schien*, wie der Philosoph es in seiner „Grammatologie“ und ebenso in seiner Abhandlung über „Die Stimme und das Phänomen“ deutlich zu machen versucht hat? Und würde die Beschneidung des *Phonems* den Wortkörper der Schrift, das *Graphem* berühren? – Wenn ein Phonem beschnitten wird, dann dürfte dies doch in der *Graphik* der Schrift eigentlich nicht sichtbar werden, sondern müsste gewissermaßen „unsichtbar“ bleiben. Die Verletzung soll sich ja nur in der Aussprache des Wortes zu erkennen geben.

Nochmals, wie geschieht also nach Derridas Ansicht die im Gedicht dargestellte „Beschneidung des Wortes“?

Derrida stellt sich vor, dass „*niemand*, irgendjemand, der Nächste *oder* der Fremde, denn für den Anderen läuft das auf dasselbe hinaus“ (JD S 127) vor der Tür des lyrischen Ich anzutreffen sei. Das bedeutet m. E., dass konkret auch Derrida und Elias,⁴¹⁵ möglicherweise sogar Derrida in der Person des Elias sich vor der Tür des lyrischen Ich einfinden könnten. Jene vor der Tür des lyrischen Ich befindliche Person erhält nun den Auftrag, jemandem, der beständig mit dem deiktischen Ausdruck „*dieser*“ apostrophiert wird, das Wort zu beschneiden.⁴¹⁶ Dabei stellt Derrida fest, dass der so Bezeichnete, obwohl nicht bei seinem Eigennamen genannt, doch das ganze Gedicht auf sich auszurichten, gewissermaßen den Fokus der Aufmerksamkeit vollständig an sich zu reißen vermag.⁴¹⁷ So steht „*dieser*“ Andere, wie Derrida beobachtet, gleich viermal am Versanfang, dem kein weiteres Wort im selben Vers folgt und Derrida erklärt: „Der Andere, also *dieser*, sieht sich stets *an den Anfang* gestellt, wenn man so sagen kann, *einsam*, sehr einsam in einer Zeile – in einer Verszeile.“ (JD S 127 und 128).

Derrida will mit dieser Beobachtung sicherlich deutlich machen: Derjenige, dem sein abendländisches Wort beschnitten werden soll, der also am „*logos*“ beschnitten werden

⁴¹⁵ Auch für Elke Günzel in Günzel (1995), S. 197, steht fest, dass Derridas Ausführungen zufolge der Prophet Elias derjenige sei, welcher „vor der Tür“ des Gedichtes steht.

⁴¹⁶ Anders – und dem Gedichtwortlaut wohl entsprechender – sieht es Günzel in ihrer Deutung des Gedichtes, die a.a.O., S. 208 meint, dass dem „Kielkropf“ (also einem Wechselbalg, einem Kind, das häufig unter Stoffwechselstörungen, begleitet von einem Wasserkopf, gelitten habe) das Wort beschnitten werden solle, da den alten Sagen und Märchen nach der Wechselbalg nur zu zu vertreiben sei, indem man ihn zum Lachen oder zum Sprechen bringe oder ihm mit magischen Handlungen begegne.

⁴¹⁷ Vgl. Derrida (1986 S), S. 127: „Der, den man noch nicht nennt, der vielleicht auf den Namen seiner Beschneidung harrt, ist der Einmalige, ist *dieser*. Er zieht das ganze Gedicht an sich, richtet es auf sich selbst, den Empfänger, saugt es in absoluter Dissymmetrie mitten hinein ins Zentrum seiner selbst.“

soll, derjenige ist sehr alleine, weil sein Wort eben noch nicht „beschnitten“ ist und er damit *noch keinen Zugang zu dem Bund* hat, in dem alle Menschen Dichter und damit Juden sind und als Mitglieder dieser Gemeinschaft vor allem ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl besitzen.⁴¹⁸ Derrida identifiziert nun aber, wie mir scheint, das dem vor der Tür Stehenden gegebene Wort mit demjenigen, welches dem Anderen, „diesem“, beschnitten werden soll und behauptet von dem betreffenden Wort, dass es nicht nur zur Beschneidung hingegeben worden sei, sondern dass es „(e)in gegebenes Wort, ein Versprechen, eine Verpflichtung, eine Unterzeichnung, ein Datum, eine ‚Grußformel‘ auch in Gedichtform oder in Form einer Entscheidung“ (JD S 129) sei.

Hat man dies nicht auf dem Hintergrund all des im Vorherigen Erläuterten so zu verstehen, dass an denjenigen, dem das Wort beschnitten werden soll, durch die Beschneidung des Wortes der „Ruf“ ergeht, auf den er antworten kann, oder anders: dass ihm mit der Beschneidung ein Sinnversprechen gegeben wird, dessen Einlösung darin besteht, dass der Mensch geduldig auf die Offenbarung des Sinnes zu warten lernt? Und noch anders: Zeichnet derjenige, dem das Wort beschnitten wird, durch die Beschneidung des Wortes nicht diesen Bund und dieses Sinnversprechen gegen, besiegelt er nicht den Bund einer Verpflichtung, in die ihn der metaphysische „Andere“ durch das Wort „milah“ gestellt haben könnte?

Etwa in dieser Art stellt es sich Derrida wohl vor, wenn er schreibt: „Dieses Öffnungswort (...) ist wieder ein *Schibboleth*, ja sogar das *Schibboleth*, welches am Anfang aller anderen steht (...). Das *Schibboleth* ist durch *mich* (durch *mein Wort*) dem einzigartigen anderen gegeben oder versprochen, *diesem*, damit er es teile und eintrete oder herauskomme, damit er durch die Tür, aus der Zeile, über die Grenze, über die Schwelle hinwegtrete.“ (JD S 129).

Doch wer ist mit diesem „mich“ apostrophiert? Wer gibt „mein Wort“? Das lyrische Ich? Und auf wen verweist dann dieses lyrische Ich? Celans Gedicht sagt es nicht. Aber weisen die kursiv gesetzten Deiktika nicht eventuell darauf hin, dass sich Derrida selbst

⁴¹⁸ Elke Günzel hält dagegen, dass der alleinstehende deiktische Ausdruck nur die folgenden Befehle noch stärker hervortreten lassen soll, vgl. Günzel (1995), S. 206: „Die imperativischen Satzteile beginnen immer mit dem deiktischen Verweis auf ‚Diesem‘. Durch die lange Pause vor jedem ‚Befehl‘ erhalten die Aufforderungen noch stärkeres Eigengewicht.“ – Tatsächlich hat man es bei Günzels Untersuchung des Gedichtes aber mit einer philologischen Interpretation des Gedichtes zu tun, welche nicht nur auf die verschiedenen Textfassungen Bezug nimmt und Rhythmik und Metrik des Gedichtes darstellt, sondern dann auch in Auseinandersetzung mit den bereits geleisteten Forschungsbeiträgen zu dem vorliegenden Gedicht einen singulären Zugang zum Text vermittelt, der aber freilich durch kein philosophischen Interessen geleitet ist.

dieses zur Beschneidung freigegeben Wort zueigen gemacht habe? Man könnte es wohl so auffassen, denn Derrida behauptet weiter: „die Schreibung der Beschneidung, die *ich* vom Fürsprecher verlange, um derentwillen ich beim Fürsprecher fürspreche, ist eine *Schreibung des Nichts*. Diese führt eine Operation, eine Handlung am Nichts aus, einen chirurgischen Eingriff der, bis aufs Blut, bis zur Verletzung gehend, (...) die Schreibung des Nichts in das Fleisch, ins lebendige Wort, ins Fleisch des aussprechlichen und beschnittenen Worts eingräbt.“ (JD S 131).

Nehmen wir an, dass das „ich“, das Derrida hier sprechen lässt, wenn es auch vielleicht nicht ihn selbst repräsentiert, jedoch in seinem Namen spricht. Dann würde Derrida sich mit seiner Fürsprache bei demjenigen, der das Wort beschneiden soll, also dem, der „vor der Tür stand“ und prinzipiell jeder, insbesondere aber auch Derrida selbst oder der Prophet Elias sein könnte, dafür einsetzen, dass diese Beschneidung den Körper „überspringen“ und nur den Geist betreffen sollte. Das „Ich“, von dem Derrida spricht, würde sich also dafür einsetzen, dass durch die Beschneidung des Wortes tatsächlich die Beziehung zu dem metaphysischen „Anderen“ entstünde, die durch die Beschneidung ihrem eigentlichen Sinn nach in Erinnerung gehalten werden sollte. Wie das?

Das lyrische Ich in Celans Gedicht fordert den Rabbi oder denjenigen, der als vor seiner Tür bzw. vor seinem Wort Stehender die Beschneidung zu vollziehen hat, wörtlich auf: „Diesem/ beschneide das Wort,/ diesem/ schreibe das lebendige/ Nichts ins Gemüt“ (PC I 242).

Derrida übersetzt sich das aber m. E. so, dass das lyrische Ich, für wen es auch immer stehen mag, von demjenigen (Rabbi), der die Beschneidung vollziehen soll, dem „Mohel“, fordern würde, das ursprünglich diesem zur Beschneidung übergebene Wort als ein *bereits beschnittenes* zu akzeptieren. So verlangt Derrida vom Rabbiner, dass dieser eine „Schreibung des Nichts“ (JD S 131) oder anders gesagt die Beschneidung als „`Schreiben´, `schneiden´, `scheiden´. Doch nichts.“ (JD S 131), als einen unsichtbaren Einschnitt, akzeptieren solle.

Man könnte in diesem Sinn wohl auch davon sprechen, dass das lyrische Ich, indem es dem Mohel oder Beschneidungspatron Elias auftrag, das Wort als beschnittenes zu akzeptieren, ohne dass dessen Wortkörper etwas widerfahren wäre, die *Beschneidung selbst beschnitten* hat.

Während der Rabbi oder derjenige, der vor der Tür des Gedichtes steht, Derrida oder Elias (oder jeder andere beliebige Leser eines Celangedichtes), nämlich der an ihn gerichteten Bitte nachkommt, das Wort als bereits beschnittenes zu akzeptieren, bleibt

das Schibboleth, der *Wortkörper* in der Beschneidung zwar unangetastet, doch vollzieht sich dergestalt das Ritual der Beschneidung als rein geistiges, das den *Wortinhalt verändert* und auf „etwas Anderes“ hin öffnet, gerade *weil* der *Wortkörper* sich *formal gleich* geblieben ist.⁴¹⁹

Dies hieße aber insbesondere in Bezug auch auf die vorherigen Ausführungen über das „Nichts“ in der jüdischen Mystik und bei Heidegger, dass sich durch den unsichtbaren Einschnitt des „Nichts“ in das Wort das Wesen des Göttlichen selbst in die Sprache einließe. Ein Mensch, dessen Sprachvermögen aber in dieser Weise gezeichnet wäre, würde also, so ließe sich Derrida vielleicht deuten, in den Geheimnissen der Sprache (und der Dichtung Celans) das Metaphysische wahrnehmen und angesichts dieser Erfahrung anders denken lernen. Er würde vor allem nach der „Wahrheit“ in anderer Weise forschen, als diejenigen, denen Derrida eine falsche Denkmethode, wie weiter vorne gezeigt wurde, unterstellt hat: Descartes, Hegel, Husserl, aber z. B. auch Freud und Foucault.

Im Geist beschnitten zu sein, dies hieße nach Derrida also ein Stück weit mit Heidegger ein Plädoyer für das „dichterische Denken“ zu verkünden, in gewisser Weise ein Plädoyer für das „jüdische Denken“ einzulegen. Denn „dichterisch zu denken“, meint für Derrida offensichtlich „jüdisch zu denken“.

Kommen wir damit aber zurück zur „Schibboleth“-Schrift:

Durch eine derartige Beschneidung des Wortes wird dieses aber für Derrida eben zu einem „Datum“, das seinen Sinn nicht preisgibt. Damit erscheint das beschnittene Wort dem in seinem Geist Unbeschnittenen aber nach Derridas Vorstellung offensichtlich als ein Monstrum (JD S 122); fremd und unbekannt.

Wie das Wort auf der Stirn des Golem, „Wahrheit“ (oder „emeth“), wenn ihm der Aleph weggestrichen wird, den Tod („meth“) der Wahrheit verkündet, den dieses Wegstreichen eines Buchstabens auf der Stirn des Golem in seinem Zerfall auch anschaulich beschreibt, so verkündet die Beschneidung des Wortes, durch die der Wortsinn allein betroffen wird, dann aber wohl Derrida zufolge, dass alles, was früher als „Wahrheit“ gegolten hat, vor dem „lebendigen Nichts“ nichtig wird.⁴²⁰

⁴¹⁹ Anders sieht es Major (1994), S. 509 f, der die „écriture de rien“ freudianisch innerhalb der Individuationsgeschichte eines jeden Mannes als den unscheinbaren Unterschied ausmacht, den Ödipus-Komplex akzeptiert zu haben oder nicht, was m. E. eine von der Schibboleth-Schrift her eher unmotivierte Behauptung darstellt.

⁴²⁰ Ähnlich deutet Andreas Luther in seiner Interpretation dieser Stelle, in Luther (1987), S. 314, die Einschreibung des „lebendige(n)/ Nichts ins Gemüt“ als Bewusstmachung des Zustandes, den der Mensch

Dass ein Wort und zumal die Worte Celans beschnitten sind, und dass das poetologische Konzept des „Datums“ diese Beschneidung zu lesen gibt, ist *Derridas Selbsteutung zufolge* also nach vier verschiedenen Hinsichten zu verstehen:

1. Formal betrachtet bedeutet jede Nennung eines Wortes für ihn im Grunde immer schon ein „Zitat“ des Wortes, das dieses aus einem bestimmten Kontext herausschneidet und diesem dadurch eine Bedeutung unterstellt, die jenes „ursprünglich“ nicht gehabt hat. Das zitierte, oder anders gesagt: iterierte Wort, wird ein „abgeschnittenes Wort“ (JD S 132), weil es entweder aus einem vorstellbaren Wörterbuch aller Wörter einer Sprache herausgeschnitten wird oder aber einem konkreteren Text- oder Sprach-Medium entnommen wurde, sei es, einem Buch, einem Gedicht, einer Nachrichtensendung oder einer Diskussion etc.

Dies hat Derrida auch in seinem Celan-Buch deutlich gemacht, indem er beständig Verse oder Versteile aus dem Zusammenhang „gerissen“ hat, in welchem sie in den Gedichten Celans erschienen waren, und sie seiner eigenen Gedankenführung einverleibt hat, gewissermaßen, um seine Gedanken zu Celans Poetologie zu beglaubigen. Indem er dies aber gezeigt hat, hat er zugleich dem Leser bewusst gemacht, dass sich die Bedeutung eines einzelnen Wortes niemals aus sich selbst heraus erhellt. Dies hat Derrida aber

2. dazu geführt, zu folgern, *dass ein beschnittenes Wort sich dem Willen eines Lesenden niemals versagt*, also etwas zu lesen gibt, doch ist das, was es zu lesen gibt, nicht das, was der Leser vermutlich erwartet. Denn wenn Derrida schreibt, dass das Wort „von *nichts* ausgehend, aber lesbar, zu *lesen* bis zur Verwundung und bis aufs Blut“ (JD S 132) sei, dann heißt das, wie ich zu zeigen versucht habe, dass das Wort in erster Linie, und insbesondere bei Celan, die Verwundung des Sinnbegehrens zu lesen gibt. Vom „Nichts“ oder von „nichts“ ausgehend, also auch von einem mystisch erfahrbaren, transzendenten Anderen ausgehend, kann das Wort zwar scheinbar nichts anderes als die natürliche Beschränktheit des Sinnverstehens zu lesen geben. Wenn sich der Leser jedoch darauf einlässt, dass sein Wille zur Sinnkonstitution durch die absolute Andersartigkeit des Nichts, welches das Wort heimgesucht hat, bereichert wird, erfährt er aus diesem „Nichts“ eine Sinnfülle, die ihn dazu befähigt

in dieser Welt hat, wenn er „entfremdet ist vom utopisch erfüllte Ganzen dieses Seins, auf das e(r) aber auch als lebendiges Nichts bezogen bleibt.“ Luthers Ausführungen stehen im Kontext einer kabbalistischen Deutung dieses „lebendigen Nichts“, die in Bezug auf Celans Gedicht durchaus denkbar scheint. Für den Derrida hier interessierenden Zusammenhang ist aber vor allem wichtig, dass das „Nichts“ ein gewisses Empfinden der Defizienz in Bezug auf sich selbst als endliches Wesen wahrnimmt.

3. den Eintritt zur „Gemeinschaft, zum Bund, zur Teilung der Sprache in der Sprache (...) auch in der jüdischen Sprache als dichterischer Sprache“ (JD S 132) zu erhalten. Das bedeutet Derrida zufolge freilich, dass jeder, den das „Nichts“ in der Sprache anrührt und der dadurch zu einem anderen Menschen wird, zur Gemeinschaft der Dichter und der Juden gehört, oder mit Celan gesprochen, zu einer Gemeinschaft, in welcher Menschen gelernt haben, „menschlich“ zu sein. Als Mitglied dieser Gemeinschaft ist man aber auch „gezeichnet“, man besitzt ein Erkennungsmerkmal oder verfügt, um mit Derrida zu reden, über ein „Schibboleth“, mittels dessen man sich

4. in die angesprochene Gemeinschaft integrieren kann, aber auch von denen, welche nicht zur Gemeinschaft gehören, zu unterscheiden vermag. „Als Merkmal der Zugehörigkeit zum Bündnis *greift* es auch *ein*, es verbietet, es selbst fällt auch das Urteil zur Verstoßung, zur Diskriminierung, will sagen zur Ausrottung. Dank ihrer kann man sich untereinander erkennen, zum Guten wie zum Bösen“ (JD S 133). Was hier wohl sehr konkret in Zusammenhang mit dem Völkermord an den Ufern des Jordan und mit dem Holocaust gebracht wird, hatte Derrida thematisiert unter dem Gesichtspunkt der Performativität des Lösungswortes. Wer es nicht kennt, findet keinen Eintritt in eine bestimmte Gemeinschaft, in welche er Eintritt zu erhalten begehrt, wer es besitzt, kann in die Gemeinschaft eintreten. In einer Situation von Aggression kann der Besitz eines solchen Erkennungsmerkmals sowohl demjenigen, der es besitzt, als auch demjenigen, der es nicht besitzt, je nachdem, wie die Dinge im Einzelnen liegen, dem einen zum Vorteil und dem anderen zum Nachteil gereichen. Da, wo ein Wort gegen das andere ausgespielt wird, entsteht also Gewalt.

Das beschnittene Wort muss aber nach Derridas Ansicht nicht nur Gewalt auslösen, sondern kann den nachdenkenden Menschen auch in seine Gewalt bringen und „in seinen Bann“ ziehen. So erklärt sich Derrida den Ursprung alles Philosophierens, aller Religions- und aller Exegeseformen dadurch, dass das beschnittene Wort, so unscheinbar es daherkommt, in seiner Unlesbarkeit den Menschen dazu drängt, „mehr“ verstehen zu wollen, Sinn dort zu schaffen, wo er sich dem lesenden Auge unmittelbar verschließt und Wahrheit dort aufzufinden, wo sie sich (noch) nicht präsentiert (hat). So kann Derrida schreiben:

„(D)ie Beschneidung eines Wortes (...) tut das Wort und die Tür zum anderen hin auf, sie tut die Geschichte, das Gedicht und die Philosophie und die Hermeneutik und die Religion auf“ (JD S 135). Indem sie dies aber leistet, hinterlässt sie, wie Derrida schreibt, ihr „Datum“; die „Beschneidung des Wortes“ „gibt“ das „Datum“ als das

Ereignis frei, durch welches alle Gedanken der Philosophie, der Religion und der Hermeneutiker erst ihren „Anstoß“, „Anruf“ oder „Ruf“ erhalten. Insofern „hat“ die Beschneidung eines Wortes wie mir scheint, für Derrida nicht nur ihr Datum, sondern sie ist gewissermaßen der „Motor“, der alles Denken antreibt. So ist der Satz, mit dem Derrida sein Celan-Buch beschließt, „la circoncision – date“ (JD Sf 113), „die Beschneidung – hat ihr Datum“,⁴²¹ m. E. in der Weise zu verstehen, dass sich alles Denken, das nach dem „Warum“ der Dinge fragt, immer wieder von dieser Erfahrung der Sinnentzogenheit her zu lesen gibt.

In einer Zusammenfassung sei nun aber noch einmal dargestellt, wie sich der Argumentationsgang von Derridas „Schibboleth“-Schrift entwickelt, dass nämlich Celans poetologisches Konzept des „Datums“ den Rezipienten auf eine „Ethik des Lesens“ verpflichte, in der der Leser Celans der metaphysischen und ethischen Dimensionen von Celans Schreiben gewahr würde. Darauf folgt ein Ausblick auf die Fragen, die sich aufgrund meiner Interpretation der „Schibboleth“-Schrift Derridas stellen lassen und für die Forschung von Bedeutung sein könnten.

⁴²¹ *Nicht*, wie Sebastian Baur übersetzt: „Das Beschneid – Datum“ (JD S 135). Was soll das bedeuten? – Mir scheint, dass Baur die Intention der Schibboleth-Schrift mit dieser Übersetzung des letzten Satzes verfehlt hat, indem er offensichtlich nicht mitbekommen hat, dass für Derrida *jedes* Wort beschnitten ist, und zwar in der Weise, dass ihm das „Nichts“ eingeschrieben ist. Dies bedeutet aber, dass auch das beschnittene Wort in seinem Wortkörper unversehrt bleibt und dass die Sichtweise des Wortes darüber entscheidet, was dieses einem sagt.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Meine Interpretation von Derridas Celan-Buch brachte folgende Ergebnisse:

Ausgehend von seiner Lektüre des „Meridian“ versucht Derrida, in sechs verschiedenen Schritten zu veranschaulichen, wie Celan seinen Leser zu einer „Ethik des Lesens“ verpflichtet, welche die verborgenen metaphysischen Implikationen von Celans poetologischem Konzept des „Datums“ freilegt.

1. In einem ersten Schritt untersucht Derrida die erkenntnistheoretischen Bedingungen, mittels derer sich der Kern einer Sache, hier Celans poetologisches Konzept des „Datums“, erkennen und verstehen lässt. Diese Erkenntnisbedingungen sind nach Derridas Auffassung begrenzt, weil der Mensch immer auf die „Nachträglichkeit seines Bewusstseins“ zurückgeworfen ist, in welcher dem Menschen die Dinge der Welt niemals „unmittelbar“, sondern immer nur „vermittelt“ erscheinen. Auf diese Weise kann der Mensch aber, nach Derridas Meinung, weder die Wirklichkeit noch die Wahrheit (und damit alles Metaphysische) „als solche“ erkennen. Eine Erkenntnis der Dinge „als solche“ oder „an sich“ gibt es daher für Derrida nicht.

2. In einem zweiten Schritt fragt sich Derrida, was sich dann aber für Erkenntnisse über das „Datum“ Celans gewinnen ließen. Im Kontext dieser Problemstellung konnte deutlich gemacht werden, dass Derrida das „Datum“ Celans als ein Lösungswort versteht. Dieses würde einem Leser Celans genau dann den Eintritt in Celans Gedichtwelt öffnen, wenn der Leser Celans wüsste, wie er das Lösungswort zu benutzen hätte. Um zu verdeutlichen, was dies bedeute, hat Derrida auf das biblische Geschehen am Jordan hingewiesen, an welchem das Lösungswort „Schibboleth“ über Leben und Tod von Menschen zu entscheiden vermochte. Entsprechend gewinnt der Leser Celans, der das Lösungswort zu Celans Dichtung zu benutzen versteht, dessen Dichtung einen Sinn ab. Jeder andere Leser steht aber, Derridas Meinung nach, verständnislos vor Celans Werken.

3. In einem dritten Schritt versucht Derrida daher m. E. zu zeigen, wie ein Leser in den „Besitz“ des Lösungswortes gelangen könnte, welches ihm tatsächlich ein Verständnis von Celans Dichtung garantieren würde. Dies ist nach Derrida nur dann möglich, wenn ein Leser Celans fühlt, dass von dessen Dichtung ein „Ruf“ an ihn ergangen ist. Dieser „Ruf“ impliziert nach Derridas Vorstellung aber ein Versprechen, dass dem Leser Celans durch dessen Dichtung der Sinn des Seins und die Wahrheit desselben

erschlossen würde. Dieses Sinnversprechen kann Derrida zufolge aber nicht der Dichter selbst seinem Leser geben. Vielmehr kann es nur von einer metaphysischen Instanz gegeben worden sein und sich als „Gabe“ (im Sinne Heideggers) in der Dichtung offenbaren. Dieses Sinnversprechen, das sich in Celans Dichtung ausdrückt, kann dann aber nur gehalten werden, indem die Offenbarung des Sinns und der Wahrheit von Celans Gedichtwelt immer aufgeschoben würde.

4. In einem vierten Schritt versucht Derrida seinen Leser mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass ihm, obwohl er den „Ruf“ des Sinnversprechens gehört hat, dennoch niemals ein konkretes Wissen über den Sinn und die Wahrheit des Seins und die Instanz zuteil würde, von welcher der „Ruf“ an ihn ergangen ist. Zu dieser Unwissenheit sollte sich der Leser Celans, nach Derridas Vorstellung, in seinem Bemühen um Sinnkonstitution aber bekennen. Er sollte daher die menschliche Unkenntnis der Wahrheit zum Fundament eines bejahenden und verantwortungsvollen Prozesses des Verstehens machen.

5. Die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens zum Fundament eines hermeneutischen Prozesses zu machen, bedeutet für Derrida aber augenscheinlich, sich zum jüdischen Glauben zu bekennen, was Derrida zufolge Verantwortungsbewusstsein und Mut fordert. Denn da nicht alle Menschen diesen „Ruf“ des Absoluten (in derselben Weise) hören (wollen), werden diejenigen, die ihm folgen, oft dem Spott und sogar der Verachtung derer ausgesetzt, die nicht in derselben Weise glauben.

6. In einem letzten Schritt versucht Derrida dann aber glaubhaft zu machen, dass alle Leser Celans, die dem „Ruf“ in Celans Dichtung in der dargestellten Weise folgen, zu Juden würden. Sie würden nach Derridas Vorstellung jüdisch, weil ihre hermeneutischen Bemühungen nicht mehr so verliefen, wie es der griechisch-abendländischen Denktradition entspricht. Dieser bzw. dem griechischen „logos“ unterstellt Derrida nämlich, dass sie sich im Besitz der „Wahrheit“ wähne. Dagegen würde derjenige, der wie die Juden dächte, sich also der jüdischen „milah“ bediente, sich in seinem Wissen zu bescheiden gelernt haben. Dem Nachweis dieser Tatsache dient Derridas Interpretation von Celans Gedicht „Einem, der vor der Tür stand“ im letzten Kapitel seiner „Schibboleth“-Schrift.

Die in dieser Arbeit geleistete Interpretation von Derridas Gedankengang in seinem «Schibboleth pour Paul Celan » scheint mir nun aber in drei verschiedenen Hinsichten neue Erkenntnisse zu bringen:

1. Derridas Überlegungen über die metaphysischen Implikationen von Celans poetologischem Konzept des „Datums“ beziehen aufs Ganze gesehen, wie ich im Interpretationsteil der vorliegenden Arbeit gezeigt habe, ihr Reflexionspotential aus der Korrelation und Konfrontation von Worten und Versen Celans mit dem Denken Derridas in seinen verschiedenen Schriften. Damit scheint der Erkenntniswert von Derridas Überlegungen zu den philosophischen Implikationen von Celans Werken auf den ersten Blick für die *Celan-Forschung* eher beschränkt zu sein. Denn für gewöhnlich schiene es, je nach gewähltem methodischen Ansatz, geratener, einen Autor aus dessen mentalitäts-, geistes- und sozialgeschichtlichen Bedingungen, aus seinem historischen Umfeld, seinen Briefzeugnissen, Notizen zum Werk, aus einer systematischen Analyse des zur Diskussion stehenden Werkes und ähnlichem verständlich zu machen.

Trotzdem scheinen mir Derridas Ausführungen zu Celans Poetologie des „Datums“ auch für die *Celan-Forschung* von Bedeutung.

Wenn Derrida nämlich betont, dass die Poetologie und Dichtung Celans eine starke metaphysische Ausrichtung besitzen, setzt er neue Vorzeichen für künftige Untersuchungen über das Metaphysische bei Celan.

So will Derrida nämlich offensichtlich nachweisen, dass nicht nur einzelne Gedichte des Dichters metaphysische und mystische Vorstellungen ausdrücken, sondern dass darüber hinaus das Werk von Celan ganz allgemein eine metaphysische Ausrichtung besitzt. Dies scheint mir deswegen bemerkenswert, weil sich in den Gedichten Celans eine Hermetik ausspricht, welche sich Celans Poetologie zufolge möglicherweise nicht nur der Bemühung Celans verdankt, Auschwitz nicht ästhetisieren und mit Sinn versehen zu wollen. Sie ist vielleicht auch umgekehrt einem ohnmächtigen Kampf um den Sinn des Seins angesichts der Realität gewaltsam herbeigeführten Todes geschuldet. Wenn Celans Dichtung aber nicht nur versuchen würde, die Sinnlosigkeit der Shoah darzustellen, sondern gleichzeitig vielleicht auch unsere Daseinsberechtigung angesichts der Shoah verstehend nachzuvollziehen, dann besäße Celans Werk im Ganzen, ähnlich wie Derrida es in seinem *Celan-Buch* gesehen hat, eine metaphysische Dimension. Denn immer ginge es dieser Dichtung dann darum, von Auschwitz aus den Sinn unseres Daseins zu erfragen.

Die *Celan-Forschung* könnte daher von Derridas „Schibboleth“-Schrift aus den Versuch unternehmen, Beweise dafür zu erbringen, ob Celans Hermetik tatsächlich eine metaphysische Dimension besitzt und wenn ja, warum dies so ist. Im Anschluss an Derrida ließe sich so gewiss untersuchen, ob Celans Hermetik auch aus einem vielleicht

unbewussten Fragen des Dichters nach dem Sinn des Seins angesichts der Shoah erklärbar wäre. Wenn Derrida in seinen Überlegungen zu Celans poetologischem Konzept des „Datums“ diese Referenz auf Auschwitz nur ein einziges Mal gedacht hat, so liegt das gewiss daran, dass Derridas Frage nach dem Sinn des Seins auch jeden Leser Celans, der Jahre nach der Shoah geboren sein mag, und jeden Menschen überhaupt, betroffen machen kann.

Den Wert der „Schibboleth“-Schrift für die *Derrida-Forschung* betreffend, erscheint mit Folgendes bedenkenswert:

2. In dieser Arbeit wurde an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass Derridas Vokabular teilweise Korrespondenzen und Parallelitäten in und zu einzelnen Werken Heideggers findet. Dies verwundert nicht, denn die Einflüsse Heideggers auf Derrida und Derridas Auseinandersetzungen mit Werken Heideggers sind in der Forschungsliteratur gründlich aufgearbeitet worden. Im Hintergrund von Derridas Celan-Buch scheint mir aber möglicherweise eine Rezeption des Heideggerschen Kunstwerk-Aufsatzes durch Derrida zu stehen, die in meinen Augen in großen Zügen affirmativer Art gewesen wäre.

3. Darüber hinaus habe ich den Eindruck, dass dieser Text Derridas in hohem Maße für die jüdische Denktradition eintritt. Dies meine ich nicht in Hinsicht auf Derridas Zitate jüdischer Motive und Riten und in Bezug auf sein Verständnis des Metaphysischen, das, wie gezeigt wurde, einzig aus der jüdischen Mystik heraus verständlich gemacht werden kann. Aber ich meine dies in Hinsicht auf Derridas Interpretation von Celans Gedicht „Einem, der vor der Tür stand“, die, wie gezeigt wurde, die jüdische „milah“, das jüdische „Wort“ gegenüber dem griechischen „logos“ aufwertet.

Indem Derrida Celans Gedicht als eine Fürsprache für die jüdische „milah“ deutet, scheint mir Derrida zeigen zu wollen, dass das griechische Denken in den hermeneutischen Diskursen nicht allein Geltung finden dürfe. Vielmehr müsste das jüdische Denken den hier dargestellten Überlegungen Derridas zufolge, in Zukunft viel stärker in alle philosophischen, literaturwissenschaftlichen und sonstigen hermeneutischen Prozesse einbezogen werden. Denn das jüdische Sprachverständnis ist, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, nach Derridas Verständnis bescheidener und zurückhaltender. Das bedeutet aber umgekehrt auch, dass das jüdische Denken, Derridas Vorstellung zufolge, viel früher erkennt, wo sich der Mensch in seinem Erkenntnisstreben auf „Holzwege“ begibt. Dies gilt für ihn m. E. sowohl in Bezug auf die Dinge der Weltwirklichkeit als auch in Bezug auf das Metaphysische selbst.

Meiner Meinung nach stellt die „Schibboleth“-Schrift damit aber in gewisser Weise eine Programmschrift dar, in welcher die Bedeutung und der Wert des jüdischen Denkens für alle hermeneutischen Diskurse bewusst gemacht werden und insbesondere für die Philosophie und Literaturwissenschaften rehabilitiert werden sollen.

Es würde sich daher vielleicht lohnen, auch von den Schriften Derridas her, die bereits als „programmatisch“ angesehen werden (wie beispielsweise die Schrift zur „différance“ und „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel“), zu untersuchen, ob Derrida eventuell auch hier schon eine Aufwertung des jüdischen gegenüber dem griechisch-abendländischen Denken in Erwägung gezogen hat. Weiter ließe sich dann wohl untersuchen, ob die Dekonstruktion Derridascher Prägung vor allem ihrem *Stil* nach eine säkularisierte Form der jüdischen Kommentartradition darstellt, ähnlich, wie Jürgen Habermas es bereits in seinem „Philosophischen Diskurs der Moderne“ dargestellt hat.

Dort hat Habermas ja darauf aufmerksam gemacht, dass Derridas Konstruktion der Seinsgeschichte (und die darin implizierte Kritik an der tradierten Metaphysikgeschichtsschreibung) vermutlich ihr Fundament in der Vorstellungswelt der jüdischen Kabbala (also der Überlieferung, der Tradition) und des Chassidismus fände und demzufolge von den Vorstellungen der jüdischen Mystik geprägt sei.⁴²² Habermas bezog sich, zum Erweis seiner These über die mystischen Grundlagen von Derridas Weltbild auf eine von Gershom Scholem überlieferte Erzählung, der zufolge der Rabbi Mendel von Rymanow die These aufgestellt hat, das Volk Israel habe niemals selbst die Offenbarung des Dekalogs vernommen, sondern ausschließlich den stummen „Aleph“, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt.⁴²³ Demzufolge sei das Volk Israel ausschließlich einer unendlichen Sinnfülle gewahr geworden, nicht aber hätte es einen konkreten Sinn wahrgenommen.⁴²⁴

Im weiteren verstand Habermas Derridas Konzept der „différance“ auf der Basis dieser Erzählung und stellte fest, dass der „Aleph des Rabbi Mendel (...) dem tonlosen, nur schriftlich diskriminierten `a` der `différance` darin verwandt (ist), dass in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens die ganze Fülle der Verheißung konzentriert ist.“⁴²⁵ Wie der Dekalog und die mündliche Offenbarung der Tora, so besitzt nach Habermas auch Derridas Konzept der Schrift, (welche in Derridas

⁴²² Vgl. Habermas (1993), S. 214 ff.

⁴²³ A.a.O., S. 215 und Scholem (1973), S. 47.

⁴²⁴ Vgl. Habermas (1993), S. 216 und Scholem (1973), S. 48

⁴²⁵ Habermas (1993), S. 216.

Augen die Charakteristika des „logos“ besser verdeutlicht als die Sprache), den Charakterzug, dass sie die „Verheißung“ oder das Sinnversprechen, das ihr inhärent ist, ewig hinausschiebt.⁴²⁶

Die Tatsache dieser stetigen Vertagung und Verbergung der Offenbarung des Sinns kritisiert Habermas im „Philosophischen Diskurs der Moderne“, denn, so meint er, wollte man Derridas Vorstellungen über die „Wahrheit“ akzeptieren, dann besäße man schließlich kein normatives Kriterium mehr dafür, was als Wahrheit anerkannt werden dürfe.⁴²⁷ Insbesondere kritisiert Habermas Derridas Wahrheitsverständnis in dem Punkt, dass er meint, dieses fundiere in einem „Begriff des Heiligen“, der „am Ende nicht weniger diffus als der des Lebens“ sei.⁴²⁸ Ganz offensichtlich verkennt Habermas in diesem Urteil jedoch, dass Derrida genauso wie Heidegger (und Adorno nach Heidegger) einen Unterschied macht zwischen der vom transzendentalen ego abhängigen „Wahrheit“, die nur vom Dasein erkannt werden kann und insofern von diesem abhängig ist, *und* der Glaubensvorstellung, „dass“ da möglicherweise eine fundierenden Instanz sei, die aber auf logischem Wege nicht erkannt werden könne.⁴²⁹ Dementsprechend richtet sich, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, Derridas Metaphysikkritik genauso wie jene Heideggers gegen die Vereinnahmung des gründenden Seins durch Ontologie und Theologie. Seine Sprachphilosophie korrigiert aber in einer Überbietung Heideggers dessen in der Fundamentalontologie des Daseins auseinandergesetzte Vorstellung, das transzendente ego sei dazu in der Lage, das sich lichtende Sein selbst, also die Wahrheit zu erfassen. Diese Korrektur erfolgt in der Weise, dass Derrida behauptet, der Mensch werde in seiner Bemühung um eine verstehende Erschließung der Welt darauf zurückgeworfen, die Sachverhalte der Welt ihrem Wahrheitsgehalt nach nicht erfassen zu können, da das Bewusstsein des Menschen für eine entsprechende Verständigung über das alles Seiende in seiner Selbigkeit zeigende Sein „immer schon“ zu spät komme. So kann es nur Modelle der

⁴²⁶ Habermas nennt dies a.a.O., S. 216, ein „hinhaltende(s) Offenbarungsgeschehen“ und folgert: „Die religiöse Autorität behält nur solange ihre Kraft, wie sie ihr wahres Antlitz verhüllt und dadurch die Entzifferungswut des Interpreten anstachelt.“

⁴²⁷ Vgl. hierzu a.a.O., S. 213 f.: „Als Teilhaber am philosophischen Diskurs der Moderne erbt Derrida die Schwächen einer Metaphysikkritik, die von der Intention der Ursprungsphilosophie nicht loskommt. Trotz des veränderten Gestus betreibt auch er am Ende nur eine Mystifizierung handgreiflicher gesellschaftlicher Pathologien; auch er entkoppelt das wesentliche, nämlich dekonstruierende Denken von der wissenschaftlichen Analyse und landet bei der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität.“

⁴²⁸ Vgl. a.a.O., S. 192 f.

⁴²⁹ Auch in dieser Hinsicht steht er in einer Traditionslinie mit Heidegger und freilich mit Ludwig Wittgenstein, der seinen berühmten *Tractatus logico-philosophicus* mit den Worten enden ließ, Wittgenstein (1963), S. 115: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, welche Worte sich auf „das Mystische“ bezogen, „dass sie (die Welt, d.V.) ist“, a.a.O. S. 114.

Weltwirklichkeit erschließen, die gespensterhaft die Welt beherrschen. „Wahrheit“ als *welterschließende* fundiert also nicht in dem von Habermas kritisierten irrationalen „Heiligen“.

Wenn es Habermas aber tatsächlich darum ging, Derridas Vorstellungen über die alles Seiende *fundierende* metaphysische Wahrheit ihrer Unüberprüfbarkeit zu überführen, so konzidiert er in seiner kleinen Rede über „Glauben und Wissen“ aus dem Jahre 2001, dass dies Projekt zugegebenermaßen an der Beschränktheit der Vernunft selbst scheitern müsse. Er schreibt: „Inzwischen hat (...) der historische Verlauf gezeigt, dass sich die Vernunft mit einem solchen Projekt (der Prüfung jedes theologischen Gehaltes auf seine Säkularisierbarkeit hin, d. V.) überfordert. Weil die derart überanstrengte Vernunft an sich selbst verzweifelt, hat sich Adorno, wenn auch nur in methodischer Absicht, der Hilfe des messianischen Standpunktes versichert (...). Auf diesen Adorno trifft der Satz zu, den Horkheimer auf die Kritische Theorie insgesamt gemünzt hat: ‚Sie weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn.‘ Unter anderen Prämissen bezieht heute Jacques Derrida eine ähnliche Stellung (...). Zurückbehalten will er vom Messianismus nur noch ‚das kärgliche Messianistische, das von allem entkleidet sein muss.‘“⁴³⁰

Habermas hat freilich nicht den Versuch unternommen, über Allusionen und denkbare Einflüsse hinaus systematisch den Nachweis dafür zu erbringen, dass die für Derridas Denken zentrale Auseinandersetzung mit dem philosophiegeschichtlichen Begriff der „Wahrheit“ tatsächlich auf der Grundlage der jüdischen Mystik stattfindet.⁴³¹

Da die zur Erbringung dieses Nachweises erforderliche Einsicht in Derridas private Niederschriften bis auf weiteres nicht möglich sein wird, sei die vorliegende Arbeit mit der folgenden zurückhaltenderen These beschlossen:

Die Schibboleth-Schrift stellt sich in meinen Augen als ein explizites Plädoyer für das jüdische Denken dar, insofern sie auf einer deutlichen Aufwertung des semitischen Wortverständnisses und der semitischen Denkfiguren gegenüber dem Stil der Philosophiegeschichtsschreibung des griechisch-christlichen Abendlandes insistiert. Was in Derridas Augen in den philosophischen Diskursen des Abendlandes aufgewertet und rehabilitiert werden soll, ist aber weniger die konkrete *Gedankenwelt* sowohl des mystischen als auch des orthodoxen Judentums selbst, als die Technik oder eben der *Stil* dieses Denkens. *Nicht* also sollen auf dem Boden philosophischer

⁴³⁰ Habermas (2001), S. 28.

⁴³¹ Diesen Nachweis hat aber auch keiner der zu dem von Raphael Zagury-Orly und Joseph Cohen veranstalteten Kongress über Derridas „Judéités“ eingeladenen Gäste erbracht, die sich zu der „jüdischen Identität“ Derridas geäußert haben.

Auseinandersetzungen die Monotheismen gegeneinander ausgespielt werden, sondern die philosophische Auseinandersetzung soll sich das konstruktive Potential, welches dem Stil der jüdischen Kommentartradition innewohnt, nämlich die Sprache als Sprache wieder zu hören, oder wie Heidegger sagen würde: „dichterisch (zu) denken“, zunutze machen. Nur dieses „dichterische Denken“, das dem alles fundierenden Sein antwortet, lässt nach Derridas Vorstellung also das von Heidegger verkündete Ende der griechisch-christlichen Metaphysikgeschichtsschreibung als den befruchtenden Anfang eines neuen metaphysischen Denkens verstehen.

Derrida schreibt in der Schibboleth-Schrift: „(D)as Gedicht bringt (...) das Dichterisch-Werden des Wortes, dessen Jüdisch-Werden, zur Sprache, falls es stimmt, dass `alle Dichter Juden sind‘“ (JD S 124-125). Falls dies stimmt, die Philosophie aber dichterisch denken lernen sollte, muss auch die Philosophie lernen, jüdisch zu denken.

SIGLEN

Mit Siglen versehen wurden folgende Werke:

- JD Sf = Derrida, Jacques (1986 Sf): Schibboleth pour Paul Celan. Éditions Galilée. Paris.
- JD S = Derrida, Jacques (1986 S): Schibboleth. Für Paul Celan. Passagen Verlag. Aus dem Französischen von Wolfgang Sebastian Baur. Wien.
- PC I = Celan, Paul (1986 I): Gesammelte Werke in fünf Bänden. Erster Band. Gedichte I. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- PC II = Celan, Paul (1986 II): Gesammelte Werke in fünf Bänden. Zweiter Band. Gedichte II. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- PC III = Celan, Paul (1986 III): Gesammelte Werke in fünf Bänden. Dritter Band. Gedichte III. Prosa. Reden. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W. (1955): Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt a. M. S. 7-31.
- Allemann, Beda (1967): Nachwort zu Paul Celan: Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden. Frankfurt a. M.
- Allemann, Beda (1987): Paul Celans Sprachgebrauch. In: Colin, Amy D. (Hrsg.): *Argumentum e Silentio*. Verlag Walter de Gruyter. Berlin und New York. S. 3-15.
- Austin, J. L. (1961): *Philosophical Papers*. Clarendon Press. Oxford.
- Bahr, Ehrhard (1987): Paul Celn und Nelly Sachs: Ein Dialog in Gedichten. In: Shoham, Chaim und Witte, Bernd (Hrsg.) *Datum und Zitat bei Paul Celan*. Peter Lang Verlag. Bern. Frankfurt a. M. New York. Paris. S. 183-194.
- Bannet, Eve Tavor (1989): *Structuralism and the Logic of Dissent*. Barthes, Derrida, Foucault, Lacan. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- Beardsworth, Richard (1996): *Derrida and the Politics*. Thinking the Political. Routledge. London and New York.
- Békési, János (1995): „Denken“ der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida. Wilhelm Fink Verlag. München.
- Benjamin, Walter (2000): Die Aufgabe des Übersetzers. In: ders.: *Sprache und Geschichte*. Philosophische Essays. Ausgewählt von Rolf Tiedemann. Mit einem Essay von Theodor W. Adorno. Philipp Reclam jun. Stuttgart. S. 50-64.
- Bennington, Geoffrey (1991) : *Derridabase*. In : Bennington, Geoffrey u. Derrida, Jacques (Hrsg.): *Jacques Derrida*. Éditions du seuil. Tours. S. 7-292.
- Bennington, Geoffrey (2000): *Interrupting Derrida*. Warwick Studies in European Philosophy. Edited by Andrew Benjamin. Routledge. London and New York.
- Bergande, Wolfram (2002): *Lacans Psychoanalyse und die Dekonstruktion*. Passagen Verlag. Wien.
- Berkovits, Eliezer (1982): *Das Verbergen Gottes*. In: Brocke, Michael und Jochum, Herbert (Hrsg.): *Wolkensäule und Feuerschein*. Jüdische Theologie des Holocaust. Kaiser Verlag. München. S. 43-72.
- Bertholet, Alfred (1962): *Wörterbuch der Religionen*. Begründet von Alfred Bertholet in Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen. Zweite Auflage. Durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Kurt Goldhammer. Alfred Körner Verlag. Stuttgart.
- Bischof, Sascha (2004): *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft*. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida. Studien zur theologischen Ethik. Verlag Herder. Freiburg und Wien.
- Bollack, Jean (1988): 'Eden' nach Szondi. In: *Celan-Jahrbuch 2*. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg. S. 81-105.
- Bollack, Jean (1987): *Paul Celan sur sa langue*. In : *Argumentum e Silentio*. International Paul Celan Symposium. Internationales Paul Celan Symposium. Edited by Amy D. Colin. Walter de Gruyter/ Berlin/ New York. S. 113-153.

- Bollack, Jean (1991): Voraussetzungen zum Verständnis der Sprache Paul Celans. In: Buhr, Gerhard und Reuß, Roland (Hrsg.): Paul Celan. „Atemwende“. Materialien. Königshausen und Neumann. Würzburg. S. 319-343.
- Böning, Thomas (1991): Dichtung als Wieder-Auffrollen des Überlieferten. Zu Paul Celans Gedicht „Schaufäden, Sinnfäden“. In: Buhr, Gerhard und Reuß, Roland (Hrsg.): Paul Celan. „Atemwende“. Materialien. Königshausen und Neumann. Würzburg. S. 93-122.
- Böschenstein, Bernhard (1997 C): Celans `Junge Parze´ als Vorarbeit zum `Meridian´. Beobachtungen und Reflexionen zu Celans Übersetzung Valéry's. In: Lehmann, Jürgen (Hrsg.): Stationen. Kontinuität und Entwicklung in Paul Celans Übersetzungswerk. Heidelberg. S. 119-128.
- Böschenstein, Bernhard (1997): Die Büchnerpreisreden von Paul Celan und Ingeborg Bachmann. In: Böschenstein, Bernhard und Weigel, Sigrid (Hrsg.): Ingeborg Bachmann und Paul Celan. Poetische Korrespondenzen. Vierzehn Beiträge. Frankfurt a. M. S. 260-269.
- Böschenstein, Bernhard (1989): Furchtbares Pars pro toto. Im Umkreis von Celans `Meridian´. In: Celan-Jahrbuch 3. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg. S. 167-174.
- Böschenstein, Bernhard (2000): Quelques observations sur les choix et utilisations des citations dans les matériaux du « Meridian ». In : Études germaniques 55. Nr. 3. S. 633-645.
- Broda, Martine (1986): Dans la main de personne. Essai sur Paul Celan. Les Éditions du Cerf. Paris.
- Buber, Martin (1963): Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Mit einer Einleitung von Robert Welsch. Joseph Melzer Verlag. Köln.
- Buber, Martin (1992): Die Fünf Bücher der Weisung. Bd. I. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. 10. verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954.
- Büchner, Georg (2000): Lenz. In: ders. : Lenz. Der Hessische Landbote. Philipp Reclam jun. Stuttgart. 3-35.
- Buck, Theo (1995): Schibboleth. Konstellationen um Celan. Celan-Studien III. Rimbaud Verlag. Aachen.
- Buhr, Gerhard (1976): Celans Poetik. Göttingen.
- Buhr, Gerhard (1988): Von der radikalen In-Frage-Stellung der Kunst in Celans Rede `Der Meridian´. In: Celan-Jahrbuch 2. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg. S. 169-208.
- Bußmann, Hadumod (1990): Lexikon der Sprachwissenschaften. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart.
- Bux, Kai-Uwe/ Greif, Hajo (2002): Ja, Der Da hat es gesagt. Über den dekonstruktiven Umgang mit Texten. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung. 50. Jahrgang. Heft 1. Akademie Verlag. S. 17-34.
- Caputo, John D. (1993): On Not Circumventing the Quasi-Transcendental. The Case of Rorty and Derrida. In: Madison, Gary (Hrsg.): Working Through Derrida. Northwestern University Press. Evanston, Illinois. S. 147-169.

- Carroll, David (1987): *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. Methuen. New York und London.
- Celan, Paul (1984): *Briefe an Hans Bender*. Unter redaktioneller Mitarbeit von Ute Heimbüchel. Herausgegeben von Volker Neuhaus. München. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg. S. 81-105.
- Celan, Paul (1999): *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Herausgegeben von Bernhard Böschenstein und Heino Schmuil. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Chalfen, Israel (1987) : *Paul Celan : 'Einmal'*. Ein Deutungsversuch. In: Shoham, Chaim und Witte, Bernd (Hrsg.): *Datum und Zitat bei Paul Celan*. Peter Lang Verlag. Bern. Frankfurt a. M. New York. Paris. S. 60-66.
- Cixous, Hélène (2001) : *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*. Éditions Galilée. Paris.
- Cixous, Hélène (1994): *Quelle heure est-il ou La porte (celle qu'on ne passe pas)*. In: Mallet, Marie-Louise (Hrsg.) : *Le passage de frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*. Éditions Galilée. Paris. S. 83-98.
- Clark, Timothy (1992) : *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derridas' notion and practice of literature*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Clément, Bruno (2000): *L'invention du commentare*. Augustin, Jacques Derrida. Presses Universitaires de France. Paris.
- Cohen, Joseph und Zagury-Orly, Raphael (2003): *Un monster de fidélité*. In : diess. (Hrsg.): *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly. Éditions Galilée. Paris. S. 257-275.
- Critchley, Simon (1998): *A commentary upon Derrida's reading of Hegel in Glas*. In: Barnett, Stuart (Hrsg.): *Hegel after Derrida*. Routledge. London und New York. S. 197-226.
- Dastur, Françoise (1995): *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Presses Universitaires de France. Paris.
- de Boer, Karin (2002): *Zur Dekonstruktion des Hegelschen Zweckbegriffs*. In: Ken, Andrea und Menke, Christoph (Hrsg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 80-102.
- Derrida, Jacques (2003) : *Abraham, l'autre*. In : Cohen, Joseph und Zagury-Orly (Hrsg.) : *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Éditions Galilée. Paris. S. 11-42.
- Derrida, Jacques (2000) : *Außer dem Namen (Postscriptum)* : In : ders. : *Über den Namen: Drei Essays*. Hrsg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek. Passagen Verlag. Wien. S. 63-121.
- Derrida, Jacques (1992) : *Che cos'è la poesia?* In: ders. : *Points de suspension. Entretiens*. Jacques Derrida. Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Éditions Galilée. S. 303-308.
- Derrida, Jacques (1987 C) : *Comment ne pas parler. Dénégations*. In : ders. : *Psyché. Inventionen de l'autre*. Éditions Gallilée. Paris. S. 535-595.
- Derrida, Jacques (1990 H) : *De l'esprit*. In : ders. : *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Flammarion. Paris. S. 11-143.
- Derrida, Jacques (1997): *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek und Hans Naumann. Brinkmann + Bose. Berlin.

- Derrida, Jacques (1987) : Des tours de Babel. In : ders. : Psyché. Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée. Éditions Galilée. Paris. S. 203-235.
- Derrida, Jacques (1999) : Die Differenz. In: Engelmann, Peter (Hrsg.) Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Mit einer Einführung herausgegeben von Peter Engelmann. Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Derrida, Jacques (1987 P) : Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung. Autorisierte Übersetzung von Hans-Joachim Metzger. Brinkmann & Bose. Berlin.
- Derrida, Jacques (1976 SZS) : Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 422-442.
- Derrida, Jacques (1991): Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Éditions Galilée. Paris.
- Derrida, Jacques (1976 E): Ellipse. In : ders. : Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 443-450.
- Derrida, Jacques (1980) : En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In : Laruelle, Ferdinand (Hrsg.) : Textes pour Emmanuel Lévinas. Collection Surfaces. Paris. S. 21-60.
- Derrida, Jacques (1998): Feu la cendre. Édition des femmes. Paris.
- Derrida, Jacques (1976) : Freud und der Schauplatz der Schrift. In: ders. : Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 302-350.
- Derrida, Jacques (1967) : 'Génèse et structure' et la phénoménologie. In : ders. : L'écriture et la différence. Éditions du Seuil. Paris. S. 229-251.
- Derrida, Jacques (1974): Glas. Éditions Galilée. Paris.
- Derrida, Jacques (1983) : Grammatologie. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Derrida, Jacques (1972) : La différance. In : ders. : Marges de la philosophie. Les Éditions de minuit. Paris. S. 1-29.
- Derrida, Jacques (1972 D) : La dissémination. In : ders. : La dissémination. Éditions du Seuil. Paris. S. 349-446.
- Derrida, Jacques (1972 Mb) : La mythologie blanche. In : ders. : Marges de la philosophie. Les Éditions de minuit. Paris. S. 247-324.
- Derrida, Jacques (1998) : La voix et le phénomène. Quadrige. Presses Universitaires de France. Paris.
- Derrida, Jacques (1992 L) : Le Langage (*Le Monde* au téléphone). In : Points de suspension. Entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber. Éditions Galilée. Paris. S. 183-192.
- Derrida, Jacques (1996): Les Fins de l'homme. In : ders. : Apories. Éditions Galilée. Paris.
- Derrida, Jacques (1990) : Limited Inc a b c ... In : ders. : Limited Inc. Éditions Galilée. Paris. S. 61-197.
- Derrida, Jacques (1962) : L'origine de la géométrie de Husserl. Introduction et traduction. Presses Universitaires de France. Paris.

- Derrida, Jacques (1995): Mal d'archive. Éditions Galilée. Paris. In : Points de suspension. Entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber. Éditions Galilée. Paris. S. 385-409.
- Derrida, Jacques (1972 FV) : La forme et le vouloir-dire. In : Marges – de la philosophie. Les Éditions de minuit. Paris. S. 185-207.
- Derrida, Jacques (1987) : Nombre de oui. In : ders. : Psyché. Invention de l'autre. Éditions Galilée. Paris. S. 639-650.
- Derrida, Jacques (1992 P) : Passages – du traumatisme à la promesse.
- Derrida, Jacques (1988) : Signatur, Ereignis, Kontext. In : Randgänge der Philosophie. Passagen Verlag. Wien. S. 291-314.
- Derrida, Jacques (1990) : Signature, événement, contexte. In : ders. : Limited Inc. Éditions Galilée. Paris.
- Derrida, Jacques (1986 SN) : Sporen. Die Stile Nietzsches. In : Hamacher, Werner (Hrsg.) : Nietzsche aus Frankreich. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 131-168.
- Derrida, Jacques (2004) : The Majesty of the Present. In : New German Critique. Number 91. Winter 2004.
- Derrida, Jacques (1984) : Ulysse Grammophone. Deux mots pour Joyce. Éditions Galilée. Paris
- Derrida, Jacques (1988) : Ulysses grammophon. Ja-hören-sagen von Joyce. In: ders. : Ulysses Grammophon. Übersetzt von Elisabeth Weber. Brinkmann & Bose. Berlin. S. 41-116.
- Derrida, Jacques (1967) : Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In : ders : L'écriture et la différence. Éditions du Seuil. Paris.
- Descartes, René (1999): Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Philipp Reclam Junior. Stuttgart.
- De Vries, S. Ph. (1994): Jüdische Riten und Symbole. Fourier Verlag. Wiesbaden.
- Dinesen, Ruth (1987): Paul Celan und Nelly Sachs. In: Shoham, Chaim und Witte, Bernd (Hrsg.) Datum und Zitat bei Paul Celan. Peter Lang Verlag. Bern. Frankfurt a. M. New York. Paris. S. 195-209.
- Emmerich, Wolfgang (1999) : Paul Celan. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.
- Felka, Rike (1991) : Psychische Schrift. Freud – Derrida – Celan. Verlag Turia & Kant. Wien/ Berlin.
- Felstiner, John (1986): Langue maternelle, langue éternelle. La présence de l'hébreu. In : Broda, Martine (Hrsg.) : Contre-jour. Etudes sur Paul Celan. Les Éditions du Cerf. Paris.
- Finkielkraut, Alain (1982): Der eingebildete Jude. Aus dem Französischen von Hainer Kober. Verlag Hanser. München.
- Fohrer, Georg (1991): Glaube und Leben im Judentum. Wilhelm Fink Verlag. München.
- Forget, Philippe (1987) : Neuere Daten über Paul Celan. Zu Jacques Derrida: „Schibboleth pour Paul Celan. In : Speier, Hans-Michael (Hrsg.) : Celan Jahrbuch I. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg. S. 217-222.

- Frank, Manfred (1984): Was ist Neostrukturalismus? Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Frank, Manfred (1991): Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Frege, Gottlob (1994): Über Sinn und Bedeutung. In: ders. : Funktion, Begriff, Bedeutung. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. S. 40-65.
- Freud, Anna (1980): Antrittsvorlesung für den Sigmund-Freud-Lehrstuhl der Hebräischen Universität, Jerusalem. In: Die Schriften der Anna Freud. Band 10. München. S. 2907-2915.
- Freud, Sigmund (1964): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Gadamer, Hans-Georg (1977): Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan. In: Poetica. Ausgewählte Essays. Insel Verlag. Frankfurt a. M. S. 119-131.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristall'. Revidierte und ergänzte Ausgabe. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): Gesammelte Werke. Band 9. Ästhetik und Poetik. Hermeneutik im Vollzug.
- Gadamer, Hans-Georg (2001) Zur Einführung. In: Heidegger, Martin (Hrsg.): Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. Philipp Reclam jun. Stuttgart. S. 93-114.
- Gamm, Gerhard (2002): Perspektiven nachmetaphysischen Denkens. In: Kern, Andrea und Menke, Christoph (Hrsg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis. Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 103-124.
- Gamm, Hans-Jochen (1979): Das Judentum. Eine Einführung. Campus Verlag. Frankfurt. New York.
- Geier, Manfred (2005): Martin Heidegger. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.
- Gellhaus, Axel (2004) : Das Gespräch im Gebirg. Paul Celans impliziter Dialog mit Adorno über die Möglichkeit von Dichtung nach Auschwitz. (Fragmente zu einer Arbeit über Celans Auseinandersetzung mit Philosophie und Kulturtheorie seiner Zeit). In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. 123. Band. 2004. Sonderheft. Erich Schmidt Verlag. Berlin. S. 209-218.
- Gellhaus, Alexander (1997): Fremde Nähe. Celan als Übersetzer. In: Ott, Ulrich/Pfäfflin, Friedrich (Hrsg.): Marbacher Kataloge. 50. Ausstellung und Katalog: Axel Gellhaus und Rolf Bücher, Sabria Filiali, Peter Goßens, Ute Harbusch, Thomas Heck, Christina Ivanović, Andreas Lohr, Barbara Wiedemann unter Mitarbeit von Petra Plättner. Deutsche Schillergesellschaft Marbach am Neckar/ Eric Celan und Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.
- Gessmann, Martin (2004): Nachwort. In: ders. (Hrsg.) : Jacques Derrida. Hans Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 97-110.
- Goldschmidt, Marc (2003) : Jacques Derrida, une introduction. Pocket. La découverte. Paris.

- Gómez, Patricio Penalver (1994): Le 'sans' d'une pensée sans l'être. In: Mallet, Marie- Louise (Hrsg.) : Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy. Éditions Galilée. Paris. S. 165-171.
- Gowen, Brent (1993): The Burden of Our Names. In: Timm, Eitel und Mendoza, Kenneth (Hrsg.): The Poetics of reading. Camden House, INC., Columbia. S. 19-36.
- Greisch, Jean (1986): Zeitgehöft et Anwesen. (La dia-chronie du poème). In: Broda, Martine (Hrsg.) : Contre-jour. Études sur Paul Celan. Colloque de Cerisy édité par Martine Broda. Passages. Les Éditions du Cerf. Mayenne. S. 167-183.
- Greisch, Jean (1993): Zeitgehöft und Anwesen. Zur Dia-chronie des Gedichts. In: Jamme, Christoph und Pöggeler, Otto (Hrsg.): Der glühende Leertext: Annäherungen an Paul Celans Dichtung. Wilhelm Fink Verlag. München. S. 257-273.
- Grözinger, Elvira (1998) : „Judenmauschel“. Der antisemitische Sprachgebrauch und die jüdische Identität. In: Grözinger, Karl E. (Hrsg.): Sprache und Identität im Judentum. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. S. 173-198.
- Grözinger, Elvira (2001): Le Juif imaginaire. Die Suche nach jüdischer Identität in Frankreich nach 1945. In: Sändig, Brigitte (Hrsg.): Zwischen Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. S. 103-122.
- Grözinger, Karl E. (1998): Sprache und Identität im Judentum. Herausgegeben von Karl E. Grözinger. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden.
- Grubrich-Simitis, Ilse (1991): Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Ein biographischer Essay. Verlag Internationale Psychoanalyse. Weinheim.
- Guénoun, Paola Marrati (1998): La Genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht/ Boston/ London.
- Günzel, Elke (1995): Das wandernde Zitat. Paul Celan im jüdischen Kontext. Verlag Königshausen und Neumann. Würzburg.
- Habermas, Jürgen (1993): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Edition Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (2001 Z): Zeit der Übergänge. Edition Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Hamacher, Werner (1988): Die Sekunde der Inversion. Bewegung einer Figur durch Celans Gedichte. In: Hamacher, Werner und Menninghaus, Winfried (Hrsg.): Paul Celan. Frankfurt. a. M.
- Hamburger, Michael (1972): Die Dialektik moderner Lyrik. Von Baudelaire bis zur konkreten Poesie. Verlag List. München.
- Heber-Schärer, Barbara (1994): Paul Celan. Gespräch im Gebirg. Eine Untersuchung zum Problem von Wahrnehmung und Identität in diesem Text Celans. Stuttgart. S. 34-43.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin/ Blochmann, Elisabeth (1989): Briefwechsel 1918-1969. Marbacher Schriften Bd. 33. Hrsg. Storck, J.W. Deutsches Literaturarchiv. Marbach a. N.

- Heidegger, Martin (1989): Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd. 65. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1997): Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe Bd. 10. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (2001 K): Der Ursprung des Kunstwerkes. Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Heidegger, Martin (1982): Hölderlins Hymne „Andenken“. Gesamtausgabe Bd. 52. Verlag Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1999): Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Gesamtausgabe Bd. 39. Verlag Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1984): Hölderlins Hymne „Der Ister“. Gesamtausgabe Bd. 53. Verlag Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (¹⁸2001): Sein und Zeit. Achtzehnte Auflage. Max Niemeyer Verlag. Tübingen.
- Heidegger, Martin (2000): Über den Humanismus. 10. ergänzte Auflage von 1948. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1998): Was ist Metaphysik? 15. Auflage von 1943. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1969): Zeit und Sein. In: Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. S. 1-25.
- Heidegger, Martin (2000 HDDG): Zu Hölderlins Dichtung des deutschen Geschickes. Zu Hölderlins Elegie „Brod und Wein“. In: Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd. 75. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. S. 45-56.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994): Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage von 1980. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.
- Hölderlin, Friedrich (1923 IV): Sämtliche Werke. Bd. IV. Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingshagen, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot. Berlin.
- Hoppe, Jens (2002): Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland. Waxmann Münster. New York. München. Berlin.
- Husserl, Edmund (1977): Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- Husserl, Edmund (1950): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana Bd. III. Haag.
- Idel, Moshe (2003): Jacques Derrida et les sources kabbalistiques. In : Cohen, Joseph und Zagury-Orly, Raphael (Hrsg.): Judéités. Questions pour Jacques Derrida. Sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly. Éditions Galilée. Paris. S. 133-168.
- Janicaud, Dominique (2001): Heidegger en France. II. Entretien. Bibliothèque Albin Michel Idées. Paris.

- Janicvad, Dominique (2002): Presence and Appropriation. Derrida and the question of an overcoming of metaphysical language. In: Direk, Zeynep u. Lawlor, Leonard (Hrsg.): Jacques Derrida. Critical assessments of leading philosopher. Volume II. Routledge. London. S. 21-29.
- Janz, Marlies (1976): vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik Paul Celans. Verlags Gesellschaft Syndikat. Frankfurt a. M.
- Jerushalmi, Yosef Hayim (1988): Zachor, erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Verlag Wagenbach. Berlin.
- Jerushalmi, Yosef Hayim (1992): Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Verlag Wagenbach. Berlin.
- Kimmerle, Heinz (1992): Derrida zur Einführung. Junius Verlag. Hamburg.
- Klein, Judith (2001): Abhängigkeit und Autonomie. Reflexionen zur jüdisch-maghrebinischen Literatur unter dem Kolonialismus und in Frankreich. In: Sändig, Brigitte (Hrsg.): Zwischen Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. S. 143-151.
- Kluge, Friedrich (²⁰1967): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Walther Mitzka. Walter de Gruyter & Co. Berlin. S. 262.
- Kluge, Friedrich (²²1989): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor. Völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold. Walter de Gruyter. Berlin/ New York. S. 519.
- Koch, Klaus u.a. (1992): Reclams Bibellexikon. Herausgegeben von Klaus Koch, Eckhart Otto, Jürgen Roloff und Hans Schmoldt. Phillipp Reclam jun. Stuttgart. 5., revidierte und erweiterte Auflage von 1978.
- Koelle, Lydia (1997): Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz.
- Kolatch, Alfred J. (1997): Jüdische Welt verstehen. Sechshundert Fragen und Antworten. Fourier Verlag. Wiesbaden.
- Köpper, Anja (1999): Dekonstruktive Textbewegungen. Zu Lektüerverfahren Derridas. Passagen Verlag. Wien.
- Krauß, Dietrich (2001): Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida. Frankfurt a. M./ New York.
- Krell, David Farrell (2000): The Purest of Bastards. Works of Mourning, Art and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida. The Pennsylvania State University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik. Aus dem Französischen von Thomas Schestag. Schwarz. Stuttgart.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1988): Katastrophe. In: Hamacher, Werner und Menninghaus, Winfried (Hrsg.): Paul Celan. Frankfurt a. M. S. 31-60.
- Lawlor, Leonard (2002): Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology. Indiana University Press.
- Lehmann, Jürgen (1997): „Gegenwort“ und „Daseinsentwurf“. Paul Celans „Die Niemandrose“. Eine Einführung. In: Lehman, Jürgen/ Ivanović, Christine (Hrsg.): Kommentar zu Paul Celans „Die Niemandrose“. Universitätsverlag C. Winter. Heidelberg. Dritte Auflage. S. 11-35.

- Lehmann, Jürgen und Ivanovic, Christine (1997 S): Stationen. Kontinuität und Entwicklung in Paul Celans Übersetzungswerk. Universitätsverlag C. Winter. Heidelberg.
- Lemke, Anja (2003): Andenkendes Dichten – Paul Celans Poetik der Erinnerung in „Tübingen, Jänner“ und „Todtnauberg“ in Auseinandersetzung mit Hölderlin und Heidegger. In: Wergin, Ulrich und Schäfer, Martin J. (Hrsg.): Die Zeitlichkeit des Ethos. Poetologische Aspekte im Schreiben Paul Celans. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg. S. 89-112.
- Lemke, Anja (2000): Dichtung als Zäsur – Zum Zusammenhang von Sprache, Tod und Geschichte in Celans Büchnerpreisrede und Heideggers Hölderlin-Deutung. In: Lemke, Anja und Schierbaum, Martin (Hrsg.): „In die Höhe fallen“ Grenzgänge zwischen Literatur und Philosophie. Ulrich Wergin gewidmet. Verlag Königshausen und Neumann. Würzburg. 233-255.
- Letzkus, Alwin (2002): Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas. Wilhelm Fink-Verlag. München.
- Lévinas, Emmanuel (1999): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Verlag Karl Alber. Freiburg/ München.
- Lévinas, Emmanuel (1988): Ganz anders. In derselbe: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold. Aus dem Französischen von Frank Miething. Hanser Verlag. München. Wien. S. 67-76.
- Lévinas, Emmanuel (1996): Ethik und Unendlichkeit. Gespräche mit Philipp Nemo. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Herausgegeben von Peter Engelmann. Passagen Verlag. Wien.
- Lévinas, Emmanuel (2002): Paul Celan. De l'être à l'autre. Lavis d'Alexandre Hollan. Éditions Fata Morgana. Montpellier.
- Lévinas, Emmanuel (1987): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Verlag Karl Alber. Freiburg/ München.
- Lévinas, Emmanuel (1993) : Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt a. M.
- Lorenz, Otto (1989) : Passio. Celans zeitgeschichtliches Eingedenken : « Engführung ». In : ders : Schweigen in der Dichtung : Hölderlin – Rilke – Celan. Studein zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. S. 171-243.
- Luther, Andreas (1987) : „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch...“ Zur Möglichkeit von Lyrik nach Auschwitz am Beispiel Paul Celans. Diss. F.U. Berlin.
- Lyon, James K. (1993): Der Holocaust und nicht-referentielle Sprache in der Lyrik Paul Celans. (Aus dem Englischen von Heike Behl) In: Speier, Hans-Michael (Hrsg.): Celan-Jahrbuch 5. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg. S. 247-270.
- Lyon, James K. (1987) : Die (Patho-)Physiologie des Ichs in der Lyrik Paul Celans. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. 106. Band. 1987. Erich Schmidt Verlag. Berlin. S. 591-608.
- Maciejewski, Franz (2002) : Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus. Passagen Verlag. Wien.

- Major, René (1994): *Délier la langue ou l'idée de rien*. In: Mallet, Marie-Louise (Hrsg.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*. Éditions Galilée. Paris. S. 507-513.
- Mallarmé, Stéphane (1992): *Sämtliche Dichtungen*. Zweisprachige Ausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag München.
- Martyn, David (1991): *Dekonstruktion*. In: Brackert, Helmut und Stückrath, Jörn (Hrsg.): *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg. S. 664-677.
- Maybaum, Ignaz (1982): *Der dritte Churban*. In: Brocke, Michael und Jochum, Herbert (Hrsg.): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Kaiser Verlag. München. S. 9-19.
- Mayer, Peter (1973): „Alle Dichter sind Juden“. Zur Lyrik Paul Celans. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*. Bd. 23. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg. S. 32-55.
- Mayer, Reinhold (1963): *Der Babylonische Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer. München.
- Menke-Eggers, Christoph (1988): *Die Souveränität der Kunst: ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Athenäum Verlag. Frankfurt a. M.
- Mosés, Stéphane (1987): „Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird“. Paul Celans „Gespräch im Gebirg“. In: Colin, Amy D. (Hrsg.): *Argumentum e Silentio. International Paul Celan Symposium*. Verlag Walter de Gruyter. Berlin. New York, S. 43-57.
- Müller, Ernst (1932): *Der Sohar. Das Heilige Buch der Kabbala*. Nach dem Urtext herausgegeben von Ernst Müller. Löwit Verlag. Wien.
- Münker, Stefan / Roesler, Alexander (2000): *Poststrukturalismus*. Verlag J. B. Metzler. Stuttgart. Weimar.
- Naas, Michael (2003): *Taking on the tradition. Jacques Derrida and the legacies of deconstruction*. Stanford University Press. Stanford, California.
- Nagl, Ludwig (2001) : This phenomenon, so hastily called the 'return of religion'. Derrida über "Faith and knowledge: The two sources of 'religion' at the limits of reason alone." In: ders. (Hrsg.): *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo. Religion*. Peter Lang Verlag. Frankfurt a. M. S. 9-29.
- Nancy, Jean-Luc (1986): *L'oubli de la philosophie*. Éditions Galilée. Paris.
- Neumann, Peter (1990): *Zur Lyrik Paul Celans. Eine Einführung*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen.
- Ó Murchadha (1999) : *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach *Sein und Zeit**. Königshausen und Neumann. Würzburg.
- Oosterling, Henk (2001): *I C Tology and local interest. Desacralizing Derridas chora*. In: Nagl, Ludwig (Hrsg.): *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo*. Peter Lang Verlag. Frankfurt a. M. S. 109-130.
- Paradis, Bruno (1994): *Jocrisse et le futur antérieur*. In: Mallet, Marie-Louise (Hrsg.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*. Éditions Galilée. Paris. S. 349-355.

- Parry, Christoph (1995): Meridian und Flaschenpost. Intertextualität als Provokation des Lesers bei Paul Celan. In: Celan-Jahrbuch 6. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg. S. 25-50.
- Petrosino, Silvano (1994): Jacques Derrida et la loi du possible. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Les Éditions du Cerf. Paris.
- Pöggeler, Otto (2000): „Die kürzeste Bahn.“ Heideggers Weg zu Hölderlin. In: Trawney, Peter (Hrsg.): „Voll Verdienst doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ Heidegger und Hölderlin. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. S. 71-81.
- Pöggeler, Otto (1980): Kontroverses zur Ästhetik Paul Celans (1920-1970). In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 25. Bouvier Verlag. Bonn. S. 202-243.
- Poppenhusen, Astrid (2001): Durchkreuzung der Tropen: Paul Celans „Die Niemandrose“ im Lichte der traditionellen Metaphorologie und ihrer Dekonstruktion. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg.
- Reichert, Klaus (1977): Hebräische Züge in der Sprache Paul Celans. In: Hamacher, Werner und Menninghaus, Winfried (Hrsg.): Paul Celan. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 156-169.
- Rödl, Sebastian (2002): Schrift als Form menschlicher Erfahrung. In: Kern, Andrea und Menke, Christoph (Hrsg.): Philosophie der Dekonstruktion. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. S. 127-142.
- Rosenzweig, Franz (1921): Der Stern der Erlösung. Verlag Kauffmann. Frankfurt a. M.
- Schäfer, Martin Jörg (2003): Schmerz zum Mitsein. Zur Relektüre Celans und Heideggers durch Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy.
- Schäfer, Martin Jörg (2003 W): „Wege des Unmöglichen“ – Celans Gespräch mit Heidegger im „Meridian“. In: Wergin, Ulrich und Schäfer, Martin J. (Hrsg.): Die Zeitlichkeit des Ethos. Poetologische Aspekte im Schreiben Paul Celans. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg. S. 113-163.
- Schmidt, Holger (2000): Geschick und Verhältnis des Lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin. In: Trawney, Peter (Hrsg.): „Voll Verdienst doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ Heidegger und Hölderlin. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. S. 163-179.
- Schull, Heino (1996): Paul Celan. Die Niemandrose. Vorstufen – Textgenese – Endfassung. In: Wertheimer, Jürgen (Hrsg.): Paul Celan. Werke. Tübinger Ausgabe. Bearbeitet von Heino Schull unter Mitarbeit von Michael Schwarzkopf. Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Scholem, Gershom (1980): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Scholem, Gershom (1973): Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Schulz, Georg-Michael (1977): Negativität in der Dichtung Paul Celans. Tübingen.
- Searle, John R. (1994): Eigennamen. In: Philosophie und Sprache. Philipp Reclam jun. Stuttgart. S. 118-131.

- Seng, Joachim (1998): Auf den Kreiswegen der Dichtung: Zyklische Komposition bei Paul Celan in den Gedichtbänden bis „Sprachgitter“. Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg.
- Seng, Joachim (1995): Von der Musikalität einer „graueren“ Sprache. Zu Celans Auseinandersetzung mit Adorno. In: Wiedemann, Conrad (Hrsg.): Germanisch-Romanische Monatsschrift Bd. 76. Carl Winter Universitätsverlag Heidelberg. S. 419-430.
- Silverman, Hugh J. (1994): Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction. Routledge. New York.
- Srajek, Martin C. (1998): In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht. Boston. London.
- Stemberger, Günther (1999): Jüdische Religion. Verlag C. H. Beck. München.
- Strawson, Peter F. (1997): Entity and Identity and other essays. Clarendon Press. Oxford.
- Szondi, Peter (1972): Durch die Enge geführt. Versuch über die Verständlichkeit des modernen Gedichts. In: Celan-Studien. Frankfurt a. M. S. 47-111.
- Szondi, Peter (1972 E): Eden. In: Celan-Studien. Frankfurt a. M. S. 113-125.
- Taylor, Mark C. (1985): Errance. Lecture de Jacques Derrida. Un essai d'a-théologie postmoderne traduit par Michel Barat. Les Éditions du Cerf. Paris.
- Trinks, Jürgen (2003): Sinnbildung in Paul Celans Gedichten – Sprachphänomenologische Interpretationen. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. 122. Band. 2003. Erich Schmidt Verlag. Berlin. S. 600-617.
- Tsirikas, Zenon (2004): Jenseits der Phänomenologie und Dialektik. Das Heilige und Plötzliche bei Martin Heidegger. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
- Wergin, Ulrich (2003): Sprache und Zeitlichkeit bei Celan, Derida und Nietzsche. In: Wergin, Ulrich und Schäfer, Martin Jörg (Hrsg.): Die Zeitlichkeit des Ethos. Poetologische Aspekte im Schreiben Paul Celans. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg. S. 31-88.
- Werner, Uta (2000): Aschenbildwahr. Celans Kunst 'Avant la lettre' und die Verwandlung des Lebens in Schrift. In: Corbea-Hoisie, Andrei (Hrsg.): Paul Celan. Biographie und Inerpretation. Biographie et interprétation. Hartung Gorre/Editions Suger/Polirom. Konstanz/Paris/Iași. S. 147-167.
- Witte, Bernd (1981): Zu einer Theorie der hermetischen Lyrik. In: Poetica 13.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Edition Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Zeillinger, Peter (2002): Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. LIT Verlag. Münster. Hamburg.London.
- Žižek, Slavoj (1998): Das Unbehagen im Subjekt. Passagen Verlag. Wien.
- Zuckert, Catherine H. (1996): Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida. The University of Chicago Press. Chicago and London.

INDEX

Personenindex

	Seite
Abraham	114-117
Adorno, Theodor W.	11, 13-15, 24, 113, 158 f.
Allemann, Beda	11, 15
Anaximander	45
Austin, J. L.	33, 63, 64
Barth, Karl	23
Bender, Hans	15
Benjamin, Walter	67, 69, 120, 130, 133
Bennington, Geoffrey	118 f., 136
Bollack, Jean	11 f., 55, 141
Borchert, Wolfgang	126, 140
Böschenstein, Bernhard	21, 22, 71, 106
Broda, Martine	58 f., 61, 70 f., 73, 94
Buber, Martin	23, 49, 68, 100, 113, 117
Büchner, Georg	15, 17-19, 21, 23 f., 83, 113
Caputo, John D.	119
Cixous, Hélène	122, 125, 135
Elias, Elie	142-144, 146, 148
Elijah Baalschem	106, 140, 143
Elischa	144
Eluard, Paul	15, 112
Ephraimiten	59-61, 66, 119
Felka, Rike	3, 10, 15, 84, 126, 133-136, 145
Ferry, Luc	47
Finkielkraut, Alain	122 f.
Forget, Philippe	7 f., 71-73
Frank, Manfred	37, 39, 40
Frege, Gottlob	33
Freud, Sigmund	3, 10, 36, 48, 133, 138, 149
Gadamer, Hans-Georg	2, 11 f., 49, 55, 98, 107, 110, 134
Gellhaus, Axel	1, 14, 83, 113 f.
Gikatilla, Josef	121
Greisch, Jean	15, 28, 42 f.
Habermas, Jürgen	33, 80, 80, 119, 157-159
Hegel, G. W. F.	28, 56, 85-90, 101-103, 118 f., 129, 149
Heidegger, Martin	1 f., 9-13, 17-19, 23, 25, 28-30, 32, 40, 42-45, 47, 50, 72, 75, 78 f., 92 f., 97 f., 101, 107 f., 110, 114, 118, 126 f., 149, 158, 160
Hölderlin, Friedrich	42, 44 f., 58, 81, 98
Horkheimer, Max	91, 159
Husserl, Edmund	32, 37, 39 f., 46, 69, 149
Jabès, Edmond	63, 135
Jephta	59 f.
Jerushalmi, Yosef Haim	54, 115 f.

Johannes	98
Joyce, James	106, 143
Kant, Immanuel	118 f.
Lacoue-Labarthe, Philippe	9, 19, 25
Landauer, Gustav	112
Lemke, Anja	12, 18 f., 22, 25 f., 81
Lévinas, Emmanuel	9, 46, 118, 122, 124
Maciejewski, Franz	136
Mallarmé, Stéphane	31
Mandelštam, Ossip	26, 70, 139
Meister Eckhart	108
Memmi, Albert	115
Mendelssohn, Moses	118
Moses	67, 114, 136
Müller, Ernst	94
Nancy, Jean-Luc	9, 26, 66
Pöggeler, Otto	23, 44, 141
Rabbi Chiskija	94
Rabbi de Vries	128
Rabbi Juda Löw	140-142
Rabi Mendel von Rymanow	157
Recanati, Menachem	121
Renault, Alain	47
Rosenzweig, Franz	68, 70, 112
Sachs, Nelly	27, 124 f., 128, 139
Sartre, Jean-Paul	115, 117
Schäfer, Martin J.	2, 9 f., 15, 19, 23, 25, 73, 102, 110, 126
Scholem, Gershom	93-95, 120 f., 127, 134, 140 f., 157
Schönberg, Arnold	14
Searle, John R.	33, 56
Silesius, Angelus	108
Spinoza, Baruch de	93
Stemberger, Günther	49, 54, 132, 136, 143
Strawson, Peter F.	111
Szondi, Peter	1, 11, 55 f., 113, 134
Tsvetaïeva, Marina	125
Voltaire	67 f.
Wergin, Ulrich	2, 8-10, 15, 28, 38, 41, 76, 91, 102, 126, 137 f., 142, 145
Wittgenstein, Ludwig	46 f., 158
Zippora	136
Žižek, Slavoj	10

Sachindex

	Seite
Aleph	140, 149, 157
Altes Testament	2, 3, 93
Andere, der/das	8, 9, 23, 26, 83, 85, 98, 125, 138, 146 f.
Apokalypse	97 f.
Asche	7, 50, 75, 82, 84 f., 87, 89 f., 93, 95, 103, 123, 130

Auschwitz	5, 13 f., 24 f., 48, 83, 102, 113, 155, 156, 167
Autorintention	6, 73
Babel	67-72, 120, 133
Berit mila	49, 132
Beschneidung	10, 34, 48 f., 65, 106, 132, 134-138, 140-152
Chassidismus	140, 157
Churban	54
Circoncision	49, 122, 135, 152
Circonfession	134, 143
Daseinsanalytik	9, 29, 101
Deixis	111
Dekonstruktion	10, 47, 51-53, 85, 110 f., 157
Dekonstruktiv	51
Dezentrierung	57
Dichterische Erfahrung	2, 8, 81, 56
Différance	9, 38, 45, 47, 157
Differenz, ontologische	9, 37, 42, 44-47, 51, 57, 60, 78, 115
Egologie	28
Emanation	86, 127
Endlösung	5 f., 24 f., 48
Ethik	4, 59, 98, 152 f.
Exil	70, 100, 117
Exzentrizität	57, 62
Flaschenpost	14, 26, 70
Freiheit zum Tode	8 f., 19 f., 23 f.
Fundamentalontologie	10, 80, 158
Gabe	26, 42-45, 50, 89, 154
Gegenwort	8, 19, 21-25, 82, 93
Gerede	40, 44, 51
Golem	140-142, 149
Graphem	57, 146
Hermeneutik	2, 7, 9 f., 109 f., 132, 151
Hermetik	5, 74, 107, 155
hermetisch	5, 106
Holocaust	5, 14, 28, 32, 54, 66, 101-103, 112, 151
Holokaust	102
Israel	49, 54, 73, 94, 117, 123 f., 128, 142, 157,
Ja	76, 77, 79-81, 91, 95, 113, 124
Judentum	4 f., 23, 48, 54 f., 65, 112-119, 126 f., 132, 136-139
Kabbala	95, 140, 157
Kaddisch	127-130
Kise Elijahu	106
Konstativ	74
Kunstwerk	12 f., 17, 45, 74-76, 110, 156
Lichtwesen	85 f., 90, 101
Logos	23, 33, 145 f., 154, 156, 158
Losungswort	3, 53, 58 f., 61-66, 70 f., 73 f., 76, 81, 95, 104 f., 110 f., 123, 142, 145, 153
Meridian	5, 15, 17, 19-23, 26-32, 50, 71, 100, 106, 113, 153
Messianismus	159
Metaphysik	4, 12, 29, 44 f., 73, 92, 127, 138
Metaphysikkritik	4, 28, 36, 4, 158

Milah	135, 145, 147, 154, 156
Mystik, Mystiker	4 f., 92 f., 100, 108, 120 f., 126 f., 149, 156 f., 159
Mystisch	46 f., 93, 95, 134, 150, 155, 157-159
Nationalsozialismus/-tisch	8, 44, 6
Neostrukturalismus	37
Niemandsrose	4, 93-95, 131, 134, 137, 139
Offenbarung	13, 30, 54, 97 f., 115, 147, 154, 157 f.,
Ontologie, ontologisch	42, 45, 88, 93, 129, 158
Ontotheologie/-logisch	138, 40
Performativ	53 f., 63, 65, 76 f.
Performative Äußerung	64, 77, 79
Performativität	103, 111, 151
Phänomenologie	28, 32, 39-41, 44, 46, 56, 85
Phänomenolog. Reduktion	39, 46
Phonem	57, 146
Poetik	34, 100, 109 f.
Poetologie	3 f., 6-9, 11, 15-17, 26-31, 36, 50, 52 f., 70, 73, 84, 150, 155
Prismen	13, 15
Psalm	23, 92 f., 95, 100, 129
Religion	3-5, 54, 85, 87, 90, 98, 151 f., 112
Religiosität	5, 73, 133
Riss	13, 72, 107, 113
Sch´ma Israel	49
Schechina	127
Schibboleth	1-3, 6-11, 15, 28, 30, 34, 38, 45, 47, 58-67, 71-76, 81, 83 f., 89, 97, 99 f., 100, 102-105, 108-111, 115-117, 119, 123, 125, 128, 131, 133, 135, 137, 142-144, 147, 149, 151, 152- 157, 159 f.
Sefira	127
Shoah	5, 11, 25, 50, 102, 112, 155 f.
Signifikant	34, 57, 62, 129
Signifikat	51, 57, 62, 129
Sinai	54, 124
Spur	9, 38, 42, 47, 97
Symbol	8, 70, 75 f., 81, 95
Symbolcharakter	8, 10, 81, 103
Talmud	124
Tetragrammaton	120
Todesfuge	11
Token	56
Tora	120 f., 132, 157
Transzendenz	27, 93
Type	56
Verstehenshorizont	2
Wahrheit	12f., 27, 29, 31-34, 43-50, 56, 70, 74, 84 f., 87 f., 97-100, 103- 105, 107-111, 115, 119, 126, 129, 131 f., 134, 138, 140, 146, 149, 151, 153 f., 158 f.,
Wannseekonferenz	5, 24, 48
Zueignung	32, 35 f., 40, 42, 50 f., 67, 69