

schen“, „Entfremdung“ und etwa – um nur einen noch zu nennen – „Dialektik“ für Sartre gewonnen haben, arbeitet T. heraus. Plastizität gewinnen T.s Ausführungen durch philosophiegeschichtliche Verweise, bevorzugt auf Heidegger. Täuscht der Eindruck, daß an Heidegger T. sich abarbeitet, daß Heidegger die tiefere Auseinandersetzung gilt? Mit einer ausdrücklichen Heideggerkritik eröffnet sich der dritte Teil (343–587), im Inhaltsverzeichnis mit „Philosophie“ überschrieben, im ausführenden Teil mit „Der Philosoph“. Sartres Methode und den charakteristischen Elementen (präreflexives Cogito, Realität als Wir-selbst, das Nichts, die Zeitlichkeit, die Faktizität als Leib, Mauvaise foi und Ressentiment u.a.) werden präzise Vorstellung, anregungsreiche Herausarbeitung und distanzierende Verurteilung zuteil. Das letzte Kapitel, „Praxis und Moral“ betitelt, leitet zum vierten und letzten Teil über: „Übergang zur Politik“ (589). Sartres Weg zu den verschiedenen politischen Engagements und seine Parteinahmen benützt T., um Sartre in seiner Unabhängigkeit, als Ausgenutzten, als Radikalen auf der Suche nach der konkreten Befreiung wie auch mit seinen Ausreden zu skizzieren. – Der Leser ist mehrfach herausgefordert. Einmal wird er mit Sartres Denkweg und seinem Ringen konfrontiert. T. entfaltet es, unablässig seine kurzen Einführungen und Überleitungen mit Zitaten ausführend, weitertreibend und belegend. Ein schneller Genuß ist dabei durch T.s Methode dem Leser verwehrt; wer sich Zeit läßt und sich einläßt, wird dafür um so mehr Gewinn für seine Orientierungssuche erhalten. Auf einer zweiten Ebene begegnet der Leser dem Anliegen T.s, „den Duktus der Erhebung durch die Idee, in der Idee, zu gewinnen und damit wieder zum Menschen zu finden, der bei Sartre ‚unmöglich‘ geworden ist“ (705). T. ringt auf all den Seiten der Auseinandersetzung um einen Freiheitsbegriff, der geeignet ist, den Nihilismus zu überwinden, und um eine neue Universalisierung, welche aber gegenüber dem Freiheitsweg des Menschen nicht gleichgültig ist. Geschrieben ist T.s engagiertes Opus in keinem leichten Stil. Stakkatoartig jagen sich Fragen und Antworten, hetzen weiter. Manche Ausführung ist dunkel, erhellt sich erst aus dem gesamten Werk. Doch ist die Ausdrucksweise immer konkret und anschaulich. Dafür sei nur ein Beispiel genannt, welches die Dichte von Ansatzpunkten einer Leserreflexion erfahren läßt: „Sartre geht auf den Geschmack ein. Geschmack (les goûts) ist Assimilation. Es gibt Geschmacksrichtungen. In jedem Fall ist Geschmack eine Einfärbung des Eigenen in das Weltobjektive von Qualität. Die Frage legt sich nahe: weshalb mochte Sartre ausgerechnet Rosenkohl nicht? ... Sartre will dem individuellen Entwurf (Wahl) des Fürsich auf den Grund kommen. Er hebt ab auf die Symbolseite der Welt gemäß der Eigenart des Individuums ...“ (212). – Bleibt noch die Frage, welche der Titel stellt. Daß T. Sartre durch den Titel „Philosoph“ nicht erniedrigen will, ist aus dem oben Erwähnten deutlich. Sartre ist, so T., Schriftsteller, der beabsichtige, den „formalen guten Willen des Lesers, in einen konkreten, materiellen Willen [zu] verwandeln, diese Welt durch bestimmte Mittel zu verändern ...“ (80). T. kommentiert diese Ausführungen in der Weise, daß letztlich Sartres Werk die Funktion habe, „die ‚Leser‘ fortwährend mit ihrer Gegenwart oder in ihrer Gegenwart unzufrieden sein zu lassen, sich entfremdet zu fühlen, am Unmenschlichen zu leiden, das leider nur allzu menschlich ist, kurzum: um das Quirlen der berstenden Freiheiten immer munter zu halten ... Der Schriftsteller Sartre sucht Publikum“ (80). Dies zu einem nicht leicht zu lesenden, aber äußerst aspektreichen Buch; die Akribie des Autors wird lediglich durch sein philosophisches Engagement übertroffen.

N. BRIESKORN S.J.

Bruaire, Claude, *La dialectique* („Que sais-je?“ 363). Paris: Presses Universitaires de France 1985. 127 S.

Der Reihe entsprechend, in welcher diese kleine Schrift über „Die Dialektik“ erscheint, kann damit nicht mehr beansprucht sein als ein einführender Aufriß in einen problematischen Begriff der Philosophiegeschichte. Aber dieser eng gesteckte Rahmen kam der systematischen Denkweise des Sorbonner Philosophen Claude Bruaire entgegen, der ein Jahr nach dieser Veröffentlichung verstarb und so eine letzte synthetische Handreichung zu seinem Lebenswerk hinterließ (vgl. den Nachruf von D. Leduc-Fayette, Claude Bruaire. 1932–1986, in: RPFE 1 [1987] 5–19, mit Bibliographie). – Auf

dieses Gesamtwerk Br.s soll im folgenden mit eingegangen werden, denn die darzustellende Dialektikdiskussion stellt klar, was für ihn Denken immer gewesen war – ein rationaler Diskurs, um *das Wahre* zu erfassen. Oder noch thesenartiger ausgedrückt: Dialektik meint zunächst im ursprünglichen griechischen Sinne den Dia-log (vgl. 3 f.), und nur in lehrbuchartig verstümmelter Weise konnte es zu dem Mißverständnis kommen, sie charakterisiere den Übergang von einer These zur Synthese über eine Antithese, und zwar als einen sogenannten „dialektischen Prozeß“. – Dieses prozessuale Verständnis von Dialektik, auf die Geschichte, Gesellschaft oder Natur angewandt, steht im übrigen exemplarisch für die inzwischen kaum noch abgrenzbare Verwendung des Dialektik-Begriffes, welcher für fast alles herangezogen wird, was der Veränderung und Gegensätzlichkeit ausgeliefert zu sein scheint. Diese ideengeschichtliche Entwicklung veranlaßt Br., von der weiteren Feststellung auszugehen, daß die Dialektik in konzeptueller Hinsicht von ihren Anfängen her nicht eindeutig bestimmt war. Diese Mißverständnisse und Verformungen, welche diesbezüglich in den verschiedenen philosophischen Lehren auftraten, bilden zugleich die Geschichte der abendländischen Metaphysik, insbesondere in ihrer ersten Ausprägung bei Platon und Aristoteles, deren Problematik die späteren Positionen von Kant, Hegel und Marx bereits ankündigt.

Im *ersten* Kapitel „Dialektik und Wahrheit“ (10–46) wird das Dilemma der diskursiven Dialektik im Denken Griechenlands dahingehend ausgelegt, daß der Fortschritt logischer Rationalität – trotz der Überwindung vorübergehender Aporien – zuletzt an die Grenze einer höchsten Wahrheit stößt. Angesichts eines solchen absoluten Prinzips muß die Dialektik sich selbst aufgeben, um einer „stummen und unmittelbaren Intuition“ Platz zu machen. Zumindest ist dies Platons Lehre, wonach die Vernunft den Zugang zur Wahrheit verschließen würde, wenn sie in diesem Endstadium ihrer Diskursivität den Anspruch auf rationale Propositionen beibehielte. Das heißt, die Grundansicht hinsichtlich dessen, was unabhängig von unserer Subjektivität und Sinnlichkeit als „Sein“ (être) gelten soll, entscheidet allgemein über den erkenntnistheoretischen wie ontologischen Status der Dialektik. – Bevor Br. dann die Aristotelische Kritik der Platonischen Dialektik entfaltet, skizziert er kommentierend seine religionsphilosophische Hauptargumentation, wie er sie in Grundzügen seit 1964 vorgelegt hatte in „L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence“ (Le Seuil, Paris; vgl. auch die spätere deutsche Originalveröffentlichung: „Die Aufgabe, Gott zu denken“, Herder, Freiburg 1973). Entweder ist das Absolute das „Ganz Andere“ (tout autre), oder dieses Absolute ist in seinem „Wort“ (Parole) so anwesend, daß das, was *ist*, sich prinzipiell mit Hilfe der diskursiven Vernunft erschließen läßt. Dies setzt allerdings voraus, daß der Anstoß des christlichen Denkens als „spekulativer Überhang“ (surplus spéculatif) innerhalb des philosophischen Fragens als solcher anerkannt wird. Nur auf diesem Offenbarungshintergrund verfällt die Dialektik nicht zu einem mittlerweile schon oft angeblich bloßgestellten Wortspiel, sondern sie wird in ihr volles Recht eingesetzt, nämlich „à quêter le secret de l'être“. Dieser „Suche nach dem Seinsgeheimnis“ in Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarungsreligion galten insbesondere Br.s Hegel- und Schellingarbeiten sowie die späteren Werke zur Metaphysik des Geistes: *Logique et religion dans la philosophie de Hegel*, Le Seuil, Paris 1964; *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Seghers, Paris 1970; *Pour la métaphysique*, Fayard, Paris 1980; *L'être et l'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris 1983; *La Force de l'Esprit. Entretiens avec Emmanuel Hirsch*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

Br.s klarer Abweis jeder negativen Theologie, sei es des Neo-Platonismus, einer apophatischen Mystik oder der Kierkegaardschen und Barthschen Dialektik (vgl. 108 f.), bedeutet keine kritiklose Rezeption der Aristotelischen Analytik und Topik, obwohl anerkannt wird, daß darin „alle Mittel der Rationalität methodisch dargestellt sind“ (24). Zwei Schwierigkeiten belasten in der Tat den Status der Dialektik bei Aristoteles. Zum einen ist es der Modus des Wahrscheinlichen, welcher die Satzaussagen tragen soll, und zum anderen tendiert die Syllogismusform zu einer inhaltlosen Beweisform hin. Das Wahrscheinliche bleibt bis ins Unendliche hinein ungewiß, und die Wahrheit der wissenschaftlichen Demonstration hängt inhaltlich ab von der anzweifelbaren „intellektuellen Intuition“ der Prämissen (vgl. 36 f.). Auf diese Weise wird die Identifikation der Dialektik mit einer bloß formellen Logik vorbereitet, welche Wort

(logos) und Sein voneinander trennt, um bestenfalls den Sinn von „Meinungen“ (opinions) zu diskutieren. – Stoa, mittelalterlicher Nominalismus und Neopositivismus sind einige Stationen auf diesem Weg, während Descartes der Dialektik jegliches methodologische Vermögen abspricht und Kant sie der Illusion bezichtigt, insofern nach ihm intellektuelle und empirische Intuition im dialektischen Konzept miteinander verwechselt werden.

Obwohl explizit anerkannte Einflüsse der französischen Philosophie bei Br. vorliegen, vornehmlich des Denkens F. Ravaissons, M. Blondels und G. Marcel's, bleibt die maßgebliche Referenz seines Dialektikverständnisses als Erkenntniszugang für den sich selbst-gebenden absoluten Ursprung, für den seins-lebendigen Geist und für die freiheitlich-eschatologisch strukturierte geschichtliche Existenz die Vermittlungs- oder Versöhnungsspekulation Hegels. Ihr allein widmet Br. das ganze *zweite* Kapitel unter dem Titel „Hegel und die Dialektik“ (46–88). Die doxologische Auslegung der Hegelschen Philosophie im engen Zusammenhang mit dem – lutherischen – Christentum besteht vor allem im Abweis der „dialektischen Bewegung“ als Vorstellung eines „subjektiven Schaukelsystems“ zugunsten des ontologischen und metaphysischen Prinzips des Dialektischen: „Alles Endliche (...) ist dazu verurteilt, ausgelöscht zu werden. Das Vergängliche ist hierbei die Folge der Endlichkeit, der Begrenzung, der tödlichen Absonderung. (...) Aber es ist ein Ausgelöschtwerden, welches die Umkehr zur Einheit vorbereitet, zur wiederhergestellten Beziehung, da das Sinnhafte verloren ging durch tödliches Absondern“ (55). – „Isolement mortel“ und „relation restaurée“ beinhalten nach Br. die spekulativen wie konkreten Herausforderungen für eine Philosophie, welche die Negation rationaler Verneinung des je Besonderen in einer positiven Zirkularität zum Ursprung zurückführen muß, um sich von der „göttlichen Logik“, das heißt vom „Sagen und Tun der Offenbarung“, in deren Leben selbst einführen zu lassen (71). Dieses Programm hat Br. in origineller Ausgestaltung Hegels als Anthropologie und Politik durchgeführt, welche zusammen mit seiner ontologischen Geistmetaphysik eine durchorganisierte Trilogie bilden, entsprechend der Hegelschen Dreieinigkeit von Logos, Natur und Geist. – Dies bedeutet, was in der Dialektikschrift über „Freiheit und Handeln“ resümiert wird (71–88) und woran sich eine Auseinandersetzung mit dem „Dialektischen Materialismus“ anschließt (89–106), sollte gelesen werden als Marginalien zu seinen beiden weiteren Hauptwerken „Philosophie du corps“ (Le Seuil, Paris 1968; vgl. dazu M. Renaud, *La 'Philosophie du corps' selon M. Claude Bruaire*, in: RPL 67 [1969] 104–142) und „La raison politique“ (Fayard, Paris 1974; mit einer gewissen Verlängerung und Aktualisierung in: *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris 1978; dt. Übers.: *Medizin und Ethik*, Patmos, Düsseldorf 1980). – Leibgebundene Existenz und in mehr Gerechtigkeit zu überführende politische Macht sind also für Br. die Prüfsteine einer letztlich an „spiritueller“ Freiheit interessierten konkreten wie kontemplativen Metaphysik, wie am Schluß ebenfalls noch kurz zu zeigen sein wird. Die „Spiritualität“ des Menschen oder sein unersetzbares „Person-sein“ erweist sich schlechthin an der schwierigen Integration – oder genauer: an der „*assomption difficile*“ – von Freiheit, begehrendem Verlangen (*désir*) und sprachlichem Ausdruck (*langage*). Diese drei konstitutiven Elemente einer „Logik der Existenz“ ergeben sich daraus, daß der reflexive Selbstbezug unverzichtbar wie unlösbar auf ein anderes im Ich-Subjekt selbst stößt, nämlich zunächst auf die Sprache. Jede Egologie, Bewußtseinstheorie und Urteilslehre setzt die „unbesiegbaren Gesetze“ einer universalen Logik voraus – wie beispielsweise das Identitätsprinzip, welches dank seiner notwendigen Anerkennung durch jeden Menschen zugleich ein „Seinsgedächtnis“ in der Sprache mitsetzt, sofern diese eben woanders herkommt als nur aus dem jeweiligen Ich. Aber außerdem verweist das fremde Wort der Sprache auf das eigene Vermögen des Sprechens, welches selbst als innerster Dialog alle diskreten Bewegungen des Leibes voraussetzt, und zwar mit deren Ausdrucksintentionalität in bezug auf ein Werk, das seinerseits wiederum die gesamte Natur und die Mächtigkeit einer äußeren Ordnung beinhaltet (vgl. 76f.). Ist auf diese Weise die Unmöglichkeit einer abstrakten Freiheit ohne den anderen (autrui) schon erwiesen, so offenbart sich andererseits selbst in der Forderung nach radikalster Unabhängigkeit noch eine Zukunft, welche der Raum des Verlangens ist mit dessen Notwendigkeit seitens eines ans Leben verwiesenen Leibes. –

Zwischen diesen drei genannten Instanzen der Existenz kann sich nun jeweils ein Ungleichgewicht einschieben, ein Verletzen der dialektischen Positivität, welches von der Wahnvorstellung göttlicher Verabsolutierung genährt ist. Auf die religionskritische Potenz dieses Ansatzes wurde bereits in einem vergleichenden Werk hingewiesen, welches Br.s Beitrag – neben K. Rahner, P. Ricœur u. a. – zum religiös-philosophischen Gespräch würdigt (vgl. A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Lethieuleux, Paris-Namur 1980, 17 f., 234–243). Deshalb sei hier vor allem die dialektisch gelungene wie gefährdete Verschränkung herausgehoben. – Die Sprache sollte so zwischen Freiheit und Verlangen die Vermittlung übernehmen, wie das Verlangen zwischen Sprache und Freiheit versöhnt, und die Freiheit ihrerseits zwischen Sprache und Verlangen den Ausgleich schafft. Natürlich ist damit nur der existenzlogische Rahmen von Verhaltensweisen umrissen, die aber der Dramatik nicht entbehren, wenn darauf verwiesen wird, wie Nietzsche den freien Willen ins Verlangen unter der Gestalt unbegrenzter Macht aufgehen läßt. Umgekehrt besteht die Versuchung, das Begehren ganz auszulöschen, und die leere Innerlichkeit wird zu einem bloß abstrakten Teil der Sprachäußerung. Eine solche „verheerende Logik“ kann naturgemäß in noch weitere „existentielle Sackgassen“ führen, wenn nämlich die Freiheit keinen Ort mehr zur Verfügung hat zwischen Sprache und Begehren oder keine Sprachregelung mehr eintritt zwischen Freiheit und Verlangen. Das heißt außer Psychopathologien wie die Schizophrenie als Seins- und Selbstverfremdung gibt es einen Aktionismus, welcher in der Form gewalttätiger Selbstaufopferung oder kollektiven Fanatismus' die Realität ebenso vergewaltigt, wie der Selbstinne Rückzug auf Reflexion und soziale Verpflichtung verzichtet (vgl. 80 ff.)

Daß im *dritten* Kapitel unter dem Titel „Ein zweifaches Erbe“ (89–122) das Verhältnis des Marxismus wie der Theologie zur Dialektik dargestellt wird, hat nicht nur nachgewiesenermaßen historische Gründe. Br. kommt hierbei vielmehr auch ausführlich auf das Werk des französischen Jesuitenpaters G. Fessard zu sprechen, der ein Pionier philosophischer und theologischer Dialektikstudien war und außerdem drei Bände über „La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola“ verfaßte (Aubier, Paris 1956–1966 und Lethieuleux, Paris 1984). – Denn die Freiheit, welche sich kraft des Denkens des Gegenwärtig-seins ihres Aktes vergewissert (vgl. 87), sagt noch nicht alles aus, was eine Philosophie der Freiheit mitzuteilen hat. Zur menschlichen Dialektik der Existenz gehört eine „Logik der Erlösung“, welche im Sinne der „Exerzitation“ die Wahl des Guten auf die „Sündenbefreiung“ hinordnet oder – anders gesprochen – auf die „Heiligung der persönlichen Existenz“. In philosophischer Hinsicht bilden deshalb die kontemplativen und ethischen Schritte dieser geistlichen Dialektik eine „spirituelle Ontologie“, welche vom „universalen Wesen personaler Ethik“ geprägt ist (vgl. 118 f.). – Und wenn Br. mit Fessard schließen kann, daß „im geistigen Freiheitsakt der Geist insgesamt gegeben ist“ (121), dann weiß der Leser, daß dieser Geist rückgebunden ist an die absolute Freiheit. Ihre Existenz wird nicht deduktiv vom Wesen Gottes her erschlossen, sondern sie ergibt sich als abschließendes Ergreifen dessen, was in unseren Existenzbeziehungen nicht ohne „Ursprung“ (Origine) zu denken ist – das heißt als Vermittlung von Verlangen und Sprache. Die Logik mündet in die Ontologie ein, und die Logik des Geistes führt zur Metaphysik. Gottes Unendlichkeit anzuerkennen, bedeutet deshalb, ihn gleichzeitig ohne Begrenzung zu entdecken, wie im Inneren unseres Selbst ansprechen zu können. Die Selbst-Hin-Gabe (don originaire) des Größten muß daher zusammengedacht werden mit dem Innersten des Kleinsten, wie sowohl Hölderlin und ein Ignatianischer Grabspruch es ausdrückten: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est“ (zit. 121).

Diese letztere Dialektik nimmt der Kritik von einer „totalisierenden Betrachtungsweise“, von einer „Integration“ der Existenz und des Leibes in eine „Gesamtordnung“, wie sie B. Waldenfels gegenüber Br. nur kurz formuliert (vgl. *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, 458, Anm. 20) den untergründigen Beiton eines Totalitätsanspruches. Denn das Gesamte des Seins ist letztlich die Offenheit der eschatologischen Geschichte, wo die reale Freiheit der Individuen eingeht in die unabgeschlossene Offenbarung. Sofern Gott „Gabe“ ist, ist er die „Gabe des unausschöpfbar Unendlichen“ (La Dialectique, 108 f.). An einer solchen Gabe hebt sich jeder Totali-

tätsanspruch auf, der dialektisch das real-schöpferische Geltenlassen der Endlichkeit als gewollter Andersheit (altérité) nicht befürwortet. Eine Kritik des Bruaire'schen Ansatzes kann also nicht mit einfachen Wiederholungen einer ideologiekritischen Hegel-Lektüre operieren; sie müßte nachweisen, daß die Philosophie die Fragen mit offenbarungsbezogenem Hintergrund tatsächlich beantwortet oder widerlegt hat bzw. als sinnirrelevant auf sich beruhen lassen kann.

R. KÜHN

PÖGGELER, OTTO, *Spur des Worts*. Zur Lyrik Paul Celans (Albert-Broschur Philosophie). Freiburg – München: Karl Alber 1986. 423 S.

Celan hat immer wieder erklärt und beteuert, seine Lyrik sei nicht surrealistisch, verdunkelnd, hermetisch, sondern realistisch, klar und allgemein verständlich. Keine Frage, daß sie dem Leser nicht so vorkommt. Darum die Spannweite der Interpretationen. Einmal stehen sich schroffe Ablehnung, von Ratlosigkeit bis zu empörtem Spott reichend, und fasziniertes Betroffensein gegenüber; innerhalb des positiven Bemühens sodann begeben nochmals gegensätzliche Deutungen, nicht bloß bezüglich einzelner Gedichte bzw. Gedichtszyklen. „Celan ist zu seinen Lebzeiten auch von denen, die auf Grund dieser oder jener Nähe einen Zugang zu seinem Werk fanden, in seinem eigentlichen Suchen nicht verstanden worden“ (37). Jetzt werde sein (abgebrochener) Weg aus der wechselseitigen Erhellung von Früherem und Späterem übersehbar. P. kann dafür auf Materialien zurückgreifen, die der Allgemeinheit erst mit der entstehenden historisch-kritischen Ausgabe zugänglich werden. Das Buch versammelt vier Studien. Der Aufsatz *A. Zur Lyrik Paul Celans*, teils schon von 1954 datierend, vom Pariser Celan-Kolloquium 1972, ist 1975 erschienen; *B. Kontroverses zur Ästhetik Paul Celans* wurde 1980 publiziert, als Replik in der Kontroverse u. a. um Pöggelers *Meridian*-Aufsatz „-ach, die Kunst“ von 1961/62; *C. Lieder jenseits der Menschen*, *D. Der schärfere Pfeil* stammen aus der Bochumer Seminararbeit 1984 und 1985 (S. 19f. Hinweise auf weitere Celan-Beiträge – 1982, 1984).

Teil A unternimmt eine Einführung in Celans Werk im ganzen, anhand seiner Chronologie. Dabei läßt sich die Grundthese (zugleich des ganzen Buchs) vielleicht in den Satz der Einleitung (36) fassen: „Wenn die Schrecknisse der Zeit den Atem verschlagen, dann sucht dieses Dichten gerade im Verstummen die Atemwende.“ Von neuro-mantischen Anfängen über deren surrealistische Verätzung geht der Weg zu präzisester Entsprechung. „Spur“ ist dabei im Sinn von Levinas zu lesen (vgl. ThPh 60 [1985] 121f.), der ein entscheidendes Kapitel seines zweiten Hauptwerks *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* unter ein Celan-Motto gestellt hat. – Besonders verstörend für den Dichter war die Erfahrung, „daß in der Welt der Literatur der Ungeist ebenso lebendig ist wie in der Welt der Politik“ (57). Des näheren setzt sich die Abhandlung mit Hans-Egon Holthusens Surrealismusdeutung und Peter Horst Neumanns Schlüsselwortmethode auseinander, exemplarisch in der Lesung einzelner Texte. Dabei sieht P. die Gedichte „in einen Sog geraten“, „der sie nicht mehr sie selbst sein läßt, und das gerade deshalb, weil sie als ‚Kunst‘ genommen werden“ (98). – Hauptgegenüber der zweiten Studie ist Marlies Janz (und ihre scharfe Kritik am Verf.). Zu Recht wird hier auf der politischen Dimension dieser Dichtung insistiert; deren Auslegung auf einen Absolutismus ästhetischer Anarchie hin weist P. jedoch ab. Celan denkt eben nicht Mallarmé zu Ende. (Valéry's *Junge Parze* hat er übersetzt, um sich „das Recht zu erwerben, etwas gegen die *Kunst* zu sagen“ – 121.) Zweifel auch zu Klaus Voswinckels Rückbezug auf Novalis. Celan gehört gerade nicht zur „modernen Lyrik“ (wiederholt fällt der Name Karl Krolows). Gegen antireligiösen Emanzipismus hat man erstlich festzuhalten, was Celan gelegentlich von einem Gedicht gesagt hat: „es sei kein Liebesgedicht, es meine Gott“ (137). Aus persönlicher Kenntnis der Hintergründe wird deutlich, wie die Meridian-Rede sowohl gegenüber Heidegger als auch Adorno Position bezieht, um das Dichten als dialogisches zu verteidigen: „Dichten als Handwerk, aber als Händedruck“ (151). Celan brieflich: „das *Gespräch* als (vielleicht einzige) Möglichkeit“ (162).

Programmatisch darum der Titel von C. Es ist Celan eben nicht (wie unter anderen Erich Fried rasch fehlgelesen hat) um Lieder jenseits *des* Menschen zu tun, sondern um