

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

solche (anders gesagt) jenseits des undialogischen „Man“. P. zitiert Goethes Wut – bis zum „Zerschlagen der Bilder an der Tischecke – Zerschneiden der Bücher“ (Boisseree 171) – gegen Caspar David Friedrich und will ähnlichen Mißverständnissen insbesondere durch eine Interpretation des Zyklus *Atemkristall* abhelfen (1965 mit Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange erschienen, dann ohne Sondertitel in der *Atemwende*), in kritischem Gespräch mit Hans-Georg Gadamers Kommentar. Während dieser von der geltenden abendländischen Tradition ausgeht, stützt P. sich – für den Rez. überzeugend – stärker auf die Celan vor allem durch Gershom Scholem vermittelte Kabbala-Mystik. Bedenkenswert seine Aufwertung der Allegorie gegenüber dem Symbol. Ungekünstelt entstehe sie dann, „wenn ein Geschehen unmittelbar keinen Sinn mehr zeigt und ihm dann doch ein Sinn als rettender zugesprochen wird“ (208). So ist z. B. das Kreuz kein Symbol im Goetheschen Sinn (obwohl es – Rez. – nicht an Versuchen fehlt, derlei – etwa Senkrecht-waagrecht-Gedanken – einzutragen; aber hier doch wohl mit der Gefahr der „evacuatio“ des Galgens). Während für Gadamer mit der Tradition die Identität das Maßgebende ist, verlangt Celans Bemühen um das Gedächtnis des Anderen eben in seiner Andersheit „eine andere Philosophie“ (210f.). Darum nimmt Celan die von Adorno akzentuierte Benjamin-Formulierung auf (die, von Malebranche stammend, auch Simone Weil teuer war), daß Aufmerksamkeit die historische Figur von Gebet sei. Ausführlich behandelt P. das *Gespräch im Gebirg* als Niederschlag der (nicht glücklichen) Begegnung mit Adorno und *Todtnauberg* für dasselbe bzgl. Heideggers. Scholem und Kafka sind weitere wichtige Namen; denn in der von jenem vermittelten Mystik wie in dessen Werk wird auf Unerträgliches geantwortet, mit Gewißheit statt mit Hoffnung. „Ich habe das immer so gelesen, als wäre es ein Grund, dazusein, zu leben, zu atmen“ (289).

D (Levinas gewidmet) stellt ein exemplarisches Gedicht aus der *Niemandsrose* „A la pointe acérée“ ins Zentrum, um an diesem durch Hofmannsthal von Baudelaire aufgenommenen Wort Celans Selbstbestimmung diesen Dichtern gegenüber zu erörtern, und damit gegenüber dem Konzept „moderner Lyrik“ überhaupt. (Shakespeare – ihm immer nahe und ein Trost- oder Mandelstamm sind für ihn nicht Lyrik, sondern Namen der Selbstbegegnung.) Die Lektüre endet wieder bei den letzten Jerusalem-Gedichten.

Was hier nicht wiedergegeben werden kann, ist die Fülle von Einzelvorschlägen und Erhellungen. In Celan trifft man auf einen poeta doctus höchsten Grades und wird unerbittlich auf die Grenzen des eigenen Wortschatzes gestoßen (209). Ohne (Fach-) Wörterbuch ist da kein Auskommen. So weist uns P. zum „Aschen-Schluckauf“ auf die alte musikalische Form des hoquetus hin (381 f.); Harnischstriemen (172 f.), Gefronnis, Übertiefung, Hängetal, Karren (214 f.) sind geologische Fachsprache (siehe auch 294 f.: Hoch- und Schwingmoor, Lagg). Doch auch mit der Kenntnis dieser Wörter findet man oft nicht zu eindeutiger Leseart – rechtens, weil Celan mit seiner Präzision der Mehrdimensionalität von Dingen und Sachverhalten (der „Vielstelligkeit“ der Welt) entsprechen will. Darum verwundert es nicht, daß im Buch selbst von Beitrag zu Beitrag auch unterschiedliche Lesevorschläge zum selben Text begegnen. So dient P. dem Werk Celans und seiner Botschaft, er leistet aber auch der Philosophie einen Dienst, die solcher Ernst der Dichtung vor eine Frage stellt, der sie nicht durch Historisierung oder geistvolles Ästhetisieren ausweichen sollte. Ist nicht auch die Theologie angefragt von einem derart dialogbemühten Schreiben aus der Hiob-Frage heraus? (Vgl. S. 403 f. zu M. Susmann und Schliers „Mächten und Gewalten“ und zu Celans gleichnamigem Gedicht: 93 ff., mit Hinweis auf E. Nossacks Testament des Lucius Eurinus.)

J. SPLETT

DIZIONARIO DEI FILOSOFI DEL NOVECENTO. Herausgegeben vom *Centro di studi filosofici di Gallarate*. Firenze: Olschki 1985. VI/828 S.

Vorliegendes Wörterbuch der Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts folgt dem „Dizionario dei filosofi“ und dem „Dizionario delle idee“ (d. h. der philosophischen Begriffe), die sich ihrerseits auf die zweite Auflage der „Enciclopedia filosofica“ 1968 gründeten. Alle diese Nachschlagwerke gehen auf die Initiative und jahrzehntelange