

Bernhard Sarin

Ein Leben *als* Artikulation

Die anthropologische Ikonographie
der Schriften von Imre Kertész



Universitätsverlag Potsdam

Ein Leben *als Artikulation*
Die anthropologische Ikonographie der Schriften von Imre Kertész
Bernhard Sarin

Die vorliegende Monographie über das Werk des ungarisch-jüdischen Literatur-Nobelpreisträgers Imre Kertész ist eine aktualisierte und überarbeitete Ausgabe der Dissertation *Leben als Artikulation*, die 2007 von der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam angenommen wurde.

Ziel der Untersuchung ist die Rekonstruktion einer in Kertész' Schriften allegorisch codierten Anthropologie und einer damit implizierten Ästhetik. Die Basis der fraglichen Anthropologie ist der Begriff des Lebens. Das spezifisch menschliche Leben zeichnet sich durch den Prozess der kulturellen Evolution aus, welcher durch verständigungsorientierte Mittel rational zu steuern ist. Die hieraus resultierende Dialektik wird von autonomen Personen konstituiert. Dabei erscheint die generationenübergreifende Reproduktion der Personenrolle und des damit einhergehenden menschlichen Bewusstseins als unbedingte Pflicht im Sinne Kants. Letzterer Vorgang kann als ästhetische Erfahrung beschrieben werden, bei der die menschliche Ontogenese jeweils in Orientierung an paradigmatischen Darstellungen der Persönlichkeit respektive der Personalisierung erfolgt.

Bernhard Sarin, geboren 1965 in Ravensburg. Studium der Physik an den Universitäten Ulm und Heidelberg (Diplom 1992). Beschäftigung mit Fotografie und Zeichnung. Kunststudium an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Karlsruhe u. a. bei Luc Tuymans und Horst Antes (Diplom Malerei/Graphik 1997, Meisterschüler 1998/99). Freischaffender Künstler in Berlin. Dissertation über Imre Kertész an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam (Dr. phil. 2007). Pädagogische und künstlerische Tätigkeit in Hamburg.

Der Verfasser dankt all denen, die ihn bei der Herstellung des Buches unterstützt haben, insbesondere: Erna Sarin für die finanzielle Ermöglichung des Projekts; Franziska Hansen für wertvolle Ratschläge und die aufwendige Arbeit des Korrekturlesens; den Mitarbeitern des Universitätsverlags Potsdam für die vorzügliche Betreuung der Drucklegung.

Bernhard Sarin

Ein Leben *als Artikulation*
Die anthropologische Ikonographie der Schriften von Imre Kertész

Universitätsverlag Potsdam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2010

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Tel.: +49 (0)331 977 4623 / Fax: 3474
E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Zugl.: Potsdam, Univ., Diss., 2007

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine aktualisierte und überarbeitete Fassung der Dissertationsschrift von 2007.

Die Originalfassung der Dissertation wurde auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam veröffentlicht:

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-26902](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-26902)

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISBN 978-3-86956-086-1

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2010/4604/>

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-46046](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-46046)

<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-46046>

Der Krieg geht weiter.

THOMAS MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918)

In der Stunde der Gefahr schüttelt das Leben alles ab, was unwesentlich, Auswuchs, Fettgewebe ist, und sucht sich schmal zu machen und auf die Teile zu beschränken, die reiner Nerv, reiner Muskel sind. Darin liegt die Rettung Europas: dass es sich auf das Wesentliche zusammenzieht.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Um einen Goethe von innen bittend* (1932)

Der faule Zauber muss enden.

EMMANUEL LEVINAS, *Ausschließlichkeit* (1961)

Und vielleicht hätten wir besser daran getan, mit der Vergangenheit nicht so gründlich zu brechen, denn nun wissen wir nicht einmal, wie wir es bis hierher geschafft haben. Würden wir unsere zum Chaos digitalisierte Geschichte genau kennen, würde uns womöglich klar, wie tief wir gefallen sind. Und vielleicht sind wir genau deshalb auf alte Bücher angewiesen.

IMRE KERTÉSZ, *Vorwort aus der Zukunft zu einem gefundenen Manuskript* (2084)

Abbildung auf der Umschlagvorderseite:

WILLIAM HOGARTH (1697 – 1764), *An Election Entertainment*, aus dem Zyklus *An Election* (1754 – 1755), Sir John Soane's Museum, London, Ausschnitt (Foto: B. Sarin, 2008).

Abbildung auf der Umschlagrückseite:

Frauenhaar und Haarfilz, Exponat in der KZ-Gedenkstätte Buchenwald, Weimar (DDR) (Foto: B. Sarin, 1983).

Inhalt

Einleitung	9
I. Philosophische Implikationen der Schriften von Imre Kertész	16
1. Der empirische Einsatz von Kertész' literarischer Arbeit.....	16
a) »Was bleibt? Vielleicht das Beispiel (die Existenz)«.....	16
b) Das Kunstwerk als Medium der kulturellen Evolution	44
2. Chronologische Werkanalyse	53
a) Paradigmen der Personalität.....	53
1960 – 1973: Heimkehr mit stiller Musik. <i>Schicksalslosigkeit</i>	57
Wende zur vernehmbaren Artikulation	67
1975 – 1987: Das anspruchsvolle Werk. <i>Fiasko</i>	72
1987 – 1989: Der Künstler als Privatüberlebender und exemplarischer Konstituent einer geistigen Existenzform. <i>Kaddisch für ein nicht geborenes Kind</i>	94
Umblicken in der neuen Situation, erste Verblüffung und beharrliche Radikalität	106
1989 – 1991: Ein Modell der Personalisierung. <i>Die englische Flagge</i>	109
1991 – 1996: Der Autor als Jedermann. <i>Ich - ein anderer</i>	126
1992 – 2003: Der Krieg geht weiter. <i>Liquidation</i>	135
2000 / 2003 – 2004: Schöpferische Pluralität. <i>Schritt für Schritt / Fateless</i> (Lajos Koltai).....	146
2004 – 2005: Ein universalisierter Dialog. <i>Dossier K. - Eine Ermittlung</i>	149
2009 ... : Im großen Stil wider den Konformismus. <i>Die letzte Einkehr</i>	153
b) Philosophische Referenzen	157
II. Eine konkretisierte Theorie der Argumentation	164
1. Artikulierte Temporalisierung als Mittel zur Schaffung einer idealen Sprechsituation unter nichtidealen Bedingungen.....	172
a) Ermöglichung begründeter Verhaltenskorrekturen – »Ich war ...«.....	174
b) Methodische Aussichten.....	175
c) »Jeder hat seine Schritte gemacht«.....	182
2. Propositionalität als argumentative Prozedur.....	183
a) Ich – »diese Epidermis über den Schichten meiner Existenz«.....	185
b) Propositionalität nach Peirce.....	186
c) »Ich weiß wohl, dass ich jeden Gesichtspunkt gelten lasse«.....	191
3. Evaluation negativer Erfahrung als Methode zur Gewinnung von Wissen.....	193
a) Rationalität – »das geheime und nicht zu benennende Versprechen«.....	195
b) Zweckfreies Dulden.....	197
c) »Wie jemand, der gleichsam das Wirken eines höheren Willens zur Kenntnis nimmt«.....	202
III. »Schreiben, um nicht als das zu erscheinen, was ich bin«	205
1. Eine ethisch verpflichtende Anthropologie.....	209
a) Das Vermögen der Hemmung als generelles Merkmal des Lebendigen.....	211
b) Spiel als problematische Form des spezifisch menschlichen Lebenserhalts.....	216
c) Das menschliche Bewusstsein als absurder Mechanismus der Natur	230
2. Die Reproduktion menschlicher Kultur in der ästhetischen Erfahrung	237
a) Transzendente Ästhetik	237
b) Ästhetische Erfahrung	246
c) Eine zu tradierende anthropologische Ikonographie	251
Anmerkungen.....	258
Literaturverzeichnis	273
Chronologisches Werkverzeichnis	275
Primärliteratur und weitere Materialien zu Imre Kertész	281
Allgemeine Literatur	282
Index.....	293
Namen-, Personen- und Werkregister.....	295
Sachregister.....	303

Hochgestellte Ziffern und Verweise (†) beziehen sich auf die Fußnoten im Text, tiefgestellte Ziffern und Verweise (‡) auf die Anmerkungen (S.258 ff).

Einleitung

Imre Kertész ist 1929 in Budapest geboren und dort aufgewachsen. 1944 wurde er im Rahmen einer Judendeportation verhaftet und über Auschwitz in das KZ Buchenwald respektive Zeit verbracht. Nach der Auflösung des Lagers 1945 kehrte er in seine Heimatstadt zurück, wo er seit 1953 als freischaffender Schriftsteller und Übersetzer tätig war. 2001 verlegte er seinen Lebensmittelpunkt nach Berlin. 2002 erhielt er den Nobelpreis für Literatur.¹

Als Motiv seiner schriftstellerischen Arbeit macht Kertész vor allem jenes frühe Erlebnis der Stigmatisierung und Verfolgung als Jude kenntlich. Hierauf deutet bereits der Plot seines ersten Romans² *Schicksalslosigkeit* (1960 – 1973), welcher 1975 – nach einer Zurückweisung 1973 und dann zunächst nur pro forma – in Ungarn erschien.³ Und noch in der Rede *Die exilierte Sprache* (2000, Berlin) äußert Kertész rückblickend bezüglich seiner literarischen Ambitionen, diese habe er einst, bei einem „festlichen Abendessen“ gelegentlich einer „Tagung in Budapest“, zu der ihn „eine große internationale jüdische Organisation“ eingeladen hatte, wie folgt charakterisiert:

„Ich saß zwischen meiner Frau und einem sehr eleganten amerikanischen Herrn, der sich plötzlich mit der Bemerkung an mich wandte, er habe gehört, ich sei ein Schriftsteller, der sich mit Fragen des Holocaust beschäftige. Was ich denn, fragte er mit vertraulichem Lächeln, zu der Tendenz sage, dass die Erfahrungswelt des Holocaust den Juden immer mehr entrissen und quasi zum internationalen geistigen Eigentum gemacht werde. Ich bedeutete ihm, lieber einzuhalten, denn neben ihm sitze jemand, der sich bemühe, mit seinem Werk ebendiesen Prozess voranzutreiben.“

Meiner Ansicht nach wird die Tragödie des Judentums nicht beschädigt und auch nicht geschmälert, wenn wir den Holocaust heute, mehr als fünf Jahrzehnte danach, als Welterfahrung, als europäisches Trauma betrachten. Schließlich hat sich Auschwitz nicht im luftleeren Raum vollzogen, sondern im Rahmen der westlichen Kultur, der westlichen Zivilisation, und diese Zivilisation ist ebenso Auschwitz-Überlebender wie einige zehntausend oder hunderttausend über die ganze Welt verstreute Männer und Frauen, die noch die Flammen der Krematorien gesehen und den Geruch des verbrannten Menschenfleisches eingeatmet haben.“

(ES, 215 f)

Trotz allen Erlebnisbezugs problematisiert Kertész entsprechend nicht einzelne historische Begebenheiten, sondern – gleichsam aus theoretischer Distanz – allgemein relevante Bedingungen des von ihm paradigmatisch exponierten Lebens und Schreibens im jeweils wechselnden gesellschaftlichen Kontext. Sein Werk erscheint dabei als Zeugnis einer spezifisch menschlichen Lebensform, die er hiermit – auf der Grundlage seiner persönlichen Erfahrung, sowie in kritischer Auseinandersetzung mit der geistigen Überlieferung jener „Pannen-Zivilisation“⁴ – selbstreferentiell darstellt und einer systematischen Deutung erschließt.

Demzufolge lässt sich aus Kertész' Schriften eine in der Tradition der europäischen Philosophie stehende Anthropologie rekonstruieren, die auch nach heutigen natur- und kulturwissenschaftlichen Maßstäben überzeugend ist. Als „Schriftsteller“ nimmt Kertész freilich eine entschieden subjektive Perspektive in Anspruch und verwahrt sich gegen jeden „theoretischen Ernst“. Konkret äußert er hierzu in dem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* (1993) auf einer

¹ Nach den *Lebensdaten* im Anhang von Kertész' autobiographischem Roman *Dossier K. - Eine Ermittlung* (2004 – 2005).

² Siehe unten das chronologische Werkverzeichnis (S.275 ff).

³ Siehe im Werkverzeichnis Kertész' Aussagen zur Veröffentlichung von *Schicksalslosigkeit* (†1996).

⁴ Kertész, *Der Holocaust als Kultur* (Rede auf dem Jean-Améry-Symposium in Wien 1992) (in: ES, 87).

Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing zum Thema „»Intellektuelle in Europa – zum Beispiel Ungarn und Deutsche«“:

„Für wissenschaftliche Betrachtungen ist ein gewisser Ernst erforderlich, über den ich nicht verfüge. Ich bin Schriftsteller, meine Betrachtungsweise hängt von meinen Stimmungen und Launen ab, sie ist mal ironisch, mal tragisch, immer subjektiv, und weit höher als jeden theoretischen Ernst schätze ich die Erfahrung.“ (ES, 90 f)

Indes tangiert Kertész' Eigensinn weder die lebenspraktische Relevanz seiner Darstellungen, noch unterbietet er damit wissenschaftliche Standards. Vielmehr erscheint gerade diese Haltung als Bedingung einer ethisch basierten und erkenntnistheoretisch abgeklärten Ratio. Grundlage hierfür wäre nicht etwa der je aktuelle wissenschaftliche Kenntnisstand, sondern die – u. U. kontraintuitive – individuelle Erfahrung, die es, in kritischer Relation zu einem Hintergrund tradierten Wissens, mit einem kommunikativen Verfahren an ein universalisiertes Publikum zu vermitteln gilt. Ohne den natürlichen Pluralismus persönlicher Perspektiven einzuebnen, bliebe so der „Gemeinsinn“ gewahrt, der nach Kant ein notwendiges Regulativ aller Wissenschaft ist.⁵

Derart konstituiert sich namentlich die kulturelle Evolution, durch welche die Lebensform des Menschen vor allen anderen ausgezeichnet ist. De facto stellen deren – kulturübergreifend gültige – Bedingungen für alle hieran ursächlich Beteiligten a priori einen ethischen Imperativ dar. Denn ein partikuläres Ausscheren aus diesem Prozess ist insofern nicht möglich, als übermäßig retardierende Akteure sehr bald von agileren Konkurrenten verdrängt würden. Folglich muss die so bestimmte menschliche Positionierung unter den jeweiligen Umständen kategorisch erhalten werden. Konkret erscheint es notwendig, die vom Menschen unumkehrbar entbundene Dynamik mittels eines verständigungsorientierten Abgleichs vor einer naturalistischen Entartung im globalen Wettstreit zu bewahren. Wie zu sehen ist, leitet Kertész zu eben einem solchen dialektischen Verfahren an und gibt hierfür selbst ein artikuliertes Zeugnis. Somit lässt sich aus seinen Schriften speziell auch eine Theorie der (abduktiven) »Argumentation« erschließen, die eine zentrale Stelle in der von ihm vertretenen Anthropologie einnimmt. Dabei erweist es sich u. a. als aufschlussreich, diese Argumentationstheorie mit korrespondierenden Aussagen von J. Habermas zu vergleichen, der in *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ähnlich die „Argumentation“ als Medium „explizit rationalen Verhaltens“ versteht (KH.1, 16).

Jene als Konstituent der kulturellen Evolution in individueller Verantwortung zu erfüllende dialektische Funktion identifiziere ich ferner als Personenrolle. In Hinsicht auf den Erhalt dieses Prozesses steht demnach zuallererst die Persönlichkeit seiner Träger auf dem Spiel. Über allen historischen Wandel hinweg wäre also vor allem die Rolle der »Person« zu tradieren, d. h. von jedem Einzelnen unter Anleitung voriger Generationen ontogenetisch anzueignen. So wie im Zuge der kulturellen Evolution die verschiedensten, prinzipiell überlebensrelevanten Verhaltenslogiken verfahrensgemäß von Personen durch einen expliziten Unterricht weiter vermittelt werden und das damit verbundene Wissen eine kritische Fortschreibung erfährt, ist dies auch hier, im Fall der Personenrolle selbst, mit Hilfe artikulierter Darstellungen zu realisieren. Und offenbar sieht Kertész insbesondere darin seine Aufgabe als öffentlicher »A u t o r«.

⁵ Kant bezeichnet in der Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) den „Gemeinsinn“ – in Unterscheidung zum „Privatsinn“ – als das „brauchbarste Mittel unsere eigene Gedanken zu berichtigen“:

„(...), welches dadurch geschieht, dass wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit Anderer ihrem Verstande zusammenpassen; weil sonst etwas bloß Subjektives (z.B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objektiv würde gehalten werden: als worin gerade der Schein besteht (...).“

(*Anthropologie...*, Akad. VII 219)

In diesem Sinne lautet auch das Motto der zweiten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) nach Bacon, *Novum Organon* (1620): „*De nobis ipsis silemus*“ (KrV, B II; vgl. *Novum Organon, Vorrede zu Große Erneuerung...*).

So stellt er sich stets als paradigmatische Person dar, die beharrlich um die Wiederaneignung der („traditionellen, rationalen“) menschlichen Existenzform ringt, nachdem der „Mensch(“) im „Totalitarismus“ „außer Recht“ gesetzt worden sei, wie er in dem Vortrag *Lange, dunkle Schatten* (1991, Budapest) – etwa in Referenz auf H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) – formuliert (ES, 58 f). Erklärtermaßen sucht er damit ebenso dem Leser eine Hilfestellung zu bieten, zu welchem Zweck er sich zuvor seinerseits an verwandten Zeugnissen vieler anderer Autoren orientiert hatte. Derart aktualisiert er aber ein antikes Modell der Autorschaft, das noch nicht aufs professionell Literarische (oder sonstwie Künstlerische) verengt ist, sondern für den Autor die kulturerhaltende Funktion eines kompetenten Gewährsmanns oder Lehrers vorsieht, die sich nicht zuletzt auch in einem alltäglichen, außerkünstlerischen Rahmen erfüllen lässt.⁶

Falls eine hieran ausgerichtete Rezeption oder Lektüre tatsächlich zur Personalisierung des Adressaten beiträgt (und ggf. auch zu dessen Nachfolge als kulturerhaltender Autor), kann dies speziell als »ästhetische« Erfahrung bezeichnet werden. Denn die fragliche Personenrolle impliziert neurologisch gesehen das Vermögen zur subjektiven Bezugnahme auf explikable Teile der historischen Reaktionsbasis, worin eben das Bewusstsein oder Wahrnehmungsvermögen (gr. *aisthesis*) besteht. Somit enthält die aus Kertész' Schriften rekonstruierbare Anthropologie als wesentliches Element eine Ästhetik. Dabei überrascht nicht, dass als deren Vorbild Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) auszumachen ist, während Kertész der heute dominierenden Kunsttheorie und -praxis manifest widerstreitet, insofern diese eine ästhetische Erfahrung im erläuterten Sinne nicht (mehr) in Rechnung stellt.

Insgesamt ließe sich Kertész' Positionierung als „Schriftsteller“ durchaus mit folgenden Worten aus Diltheys Essay *Das Wesen der Philosophie* (1907) umschreiben:

„Lebenswertung setzt Kenntnis dessen voraus, was ist, und Wirklichkeit tritt unter wechselnde Beleuchtung vom Innenleben her. Nichts ist flüchtiger, zarter, veränderlicher als die Stimmung des Menschen gegenüber dem Zusammenhang der Dinge. (...) Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph unterscheiden sich nun dadurch von den Dutzendmenschen, (...) dass sie solche Lebensmomente festhalten in der Erinnerung, ihren Gehalt zum Bewusstsein erheben und die Einzelerfahrungen zu allgemeiner Erfahrung über das Leben selber verbinden. Damit erfüllen sie eine bedeutsame Funktion, nicht für sich nur, sondern auch für die Gesellschaft.“ (WdP, 80)

Wie ein Textvergleich nahe legt, kann angenommen werden, Kertész habe mit der oben aus *Der überflüssige Intellektuelle* zitierten Passage, in der er sehr ähnlich seine „Stimmungen und Launen“ thematisiert, auf eben diese Aussagen Diltheys angespielt. Und in der Tat ist Dilthey als einer der zahlreichen namhaften Vertreter jener problematischen „westlichen Kultur“ zu erkennen, auf die Kertész in seinem Werk auch explizit Bezug nimmt.⁷

Der Eigenart aller Renaissancen entsprechend, spiegeln sich in Kertész' Schriften die von ihm konsultierten Vorbilder in Gestalt von – naturgemäß eigenständigen, da notwendigerweise perspektivischen – Reinterpretationen oder Paraphrasen. Zum Beispiel erscheint der nachstehende, auf 1987 datierte Eintrag aus Kertész' Tagebuchroman *Galeerentagebuch* (1961 – 1991) als Replik auf die einleitenden Sätze der von ARISTOTELES (384 – 322) überlieferten *Metaphysik*:

⁶ Das deutsche Wort *Autor* führt etymologisch auf lat. *actor* = Mehrer, Förderer (lat. *augeo* = wachsen machen, vermehren). *Actor* kann im Einzelnen etwa bedeuten: (1) Mehrer der Glaubwürdigkeit (als Gewährsmann, Bürge, Vorbild, Berichtstatter etc.); (2) Förderer oder Initiator einer Handlung (als Ratgeber, Bestätiger, Anstifter, Urheber, Erfinder etc.); (3) Vertreter (einer Autorität oder Lehre). *Autor* besitzt keine germanischen Wurzeln. Ein älteres deutsches Äquivalent hierfür ist ahd. *bibotari* = Gebieter, Meister, Lehrer (ahd. *bibot* = Gebot, Befehl, Herrschaft, Botschaft, Auftrag). Dies entspricht vor allem der Bedeutung *actor* (3).

⁷ Siehe unten (S.55) die repräsentative Zusammenstellung der von Kertész referierten Autoren.

Kertész: „Der Mensch ist nicht dazu da, das Leben zu verstehen, sondern er ist dazu da, es zu leben und zu erleben: Insofern und infolgedessen ist der Mensch vor allem ein religiöses Wesen.“ (GT, 232)

Aristoteles: „Alle Menschen streben von Natur (*phýsei*) nach Wissen (*eidenai*); dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen (*aísthesis*), denn diese erfreuen an sich, auch abgesehen von dem Nutzen (...).“ (*Metaphysik*, 980a)

Ebenso bildet sich Aristoteles' Auffassung der „Kunst“ (gr. *techné*), als einer der „Wissenschaft“ verwandten Befähigung zur Lehre des in der Erfahrung Erworbenen, in folgender Notiz Kertész' von 1991 ab:

Kertész: „Zeigen (und Vorzeigen), wie der Kampf um die Herstellung eines klaren Bewusstseins abläuft: das genügt – und nur das ist es, was genügt.“ (GT, 314)

Aristoteles: „Überhaupt ist es ein Zeichen des Wissens, dass man den Gegenstand lehren kann (wozu es der Kenntnis von Kausalzusammenhängen und der Zusammenfassung diesbezüglich ähnlicher Gegenstände unter einen Artbegriff (*eidos*) bedarf), und darum sehen wir die Kunst ((*techné*)) mehr für Wissenschaft (*epistémé*) an als die (unsystematische) Erfahrung ((*empeiria*)); denn die Künstler können lehren, die Erfahrenen aber nicht.“ (*Metaphysik*, 980b-981b)

Selbige Notiz deutet ferner auf die von Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* (1689) vertretene These, gewisse „Ideen“ könnten insbesondere durch „Vorzeigen“ (und nicht durch eine „Definition“) zur Kenntnis gebracht werden, bzw. die „eigentliche Bedeutung der Wörter“, die ihnen legitimerweise korrespondiere, ließe sich, wie es „zuweilen nötig“ sei, vornehmlich in dieser Form (wieder) „erklären“ (VmV, III.11, §§ 12-14).

Der von Kertész auf solche Art gelehrt, bzw. vor dem Hintergrund älterer Lehren kritisch weiter tradiert, „Gegenstand“ – die von ihm paradigmatisch vollzogene Personalisierung, oder: „der Kampf um die Herstellung eines klaren Bewusstseins“ – unterliegt zwar einer unhintergehbaren Ambivalenz, da die personale Position gemäß den historisch immer neuen Bedingungen individuell zu konstituieren ist. Eine durch schriftliche Residuen über die Zeiten hinweg vermittelte Quasi-Verständigung in Bezug hierauf erscheint aber dennoch möglich, solange, bei allem kulturellen Wandel, bestimmte wesentliche Momente der menschlichen Lebensform identisch reproduziert werden.

In diesem Sinne bemerkt bereits Nietzsche in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der griechischen Literatur* (1874 – 1879), namentlich ein philosophisch ambitioniertes „Lesepublikum“ müsse sich die ihm hinterlassene Literatur pragmatisch „zurecht interpretieren, auf die Höhe der Zeit hinauf!“ Und ein wie von Kertész zum Ausdruck gebrachtes Interesse an sachlichen, für den realen Lebensvollzug relevanten Darstellungen habe es laut Nietzsche ähnlich auch zur Zeit der hellenischen „Sophisten“ gegeben:

„Es gibt damals eine große Masse, die noch ganz unliterarisch ist; die Gebildeten und die Ungebildeten unterscheiden sich aufs schärfste, zum Nachteil für beide. Merkwürdig ist nun, dass die Gebildeten, die Lesenden im Allgem. sich von der Poesie abneigen, eine Art Ekel am poetischen Ausdruck entsteht, die geistreiche Schlichtheit und Direktheit, das Logisch-Magere gefällt hier (...).“

(Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. II.5, 300 f)

Desgleichen polemisiert zuvor schon Locke gegen „bilderreiche Reden“ bei falscher Gelegenheit und einen professionalisierten „Missbrauch der Sprache“:

„Da Witz und Phantasie in der Welt leichter Aufnahme finden als trockene Wahrheit und fachliches Wissen, so wird man schwerlich zugeben, dass bilderreiche Reden und Anspielungen in der Sprache eine Unvollkommenheit

oder ein Missbrauch derselben seien. Ich räume ein, dass, insoweit wir (...) mehr Erheiterung und Vergnügen als Belehrung und vermehrtes Wissen im Auge haben, solcher Schmuck (...) kaum als ein Mangel angesehen werden kann. Wenn wir aber von den Dingen, wie sie wirklich sind, reden wollen, so müssen wir zugeben, dass, abgesehen von Ordnung und Klarheit, alle Kunst und Rhetorik (...) nur dazu dienen, falsche Ideen einzufloßen, die Leidenschaften aufzuregen und dadurch das Urteil irre zu führen, in der Tat also ein vollständiger Betrug sind. (...) Es leuchtet ein, wie sehr die Menschen es lieben zu hintergehen und hintergangen zu werden, da die Rhetorik, dieses mächtige Werkzeug des Irrtums und Betrug, ihre festangestellten Professoren hat, öffentlich gelehrt wird, und allzeit in hoher Achtung gestanden hat; und ich bezweifle nicht, dass es mir als eine große Vermessenheit wenn nicht gar Rohheit angerechnet wird, soviel gegen sie gesagt zu haben.“ (VmV, III.10, § 34)

Auch bemerkt er die „unvermeidlich(e) Dunkelheit“ der „Schriftsteller des Altertums“, die „in entfernten Zeitaltern und fremden Ländern gelebt haben“. Denn es sei „(mit Ausnahme der einfachen Ideen und einiger sehr augenfälliger Dinge)“ die „damalige Bedeutung ihrer Wörter“ durch lokalspezifische „Gewohnheiten“ bestimmt gewesen, welche sich u. U. nicht rekonstruieren ließen. Dies erscheine jedoch von einer bloß relativen Bedeutung:

„Da unser Wohl und Wehe nicht von ihren Vorschriften abhängt, so können wir ohne Schaden über ihre Gedanken in Unwissenheit bleiben, und wenn sie ihre Wörter nicht mit gehöriger Klarheit und Durchsichtigkeit gebrauchen, so mögen wir deshalb bei ihrer Lektüre sie beiseite legen, und ohne ihnen Unrecht zu tun für uns die Entscheidung treffen: *si non vis intelligi, debes negligi* (Willst du nicht verstanden werden, magst du unbeachtet bleiben).“ (VmV, III.9, §§ 10, 22)

Mit einer ebensolchen Vorliebe für die „geistreiche Schlichtheit“ unterscheidet Kertész selbst etwa in dem Essay *Bekennnis zu einem Bürger - Notizen über Sándor Márai* (DIE WELT, 2.9.2000) zwischen den essayistischen bzw. autobiographischen Schriften seines 1900 geborenen Landsmanns (sowie wichtigen Vorbilds) Márai⁸ und dessen Romanen. Ihn interessiere:

„(...) nicht der Verfasser der »Glut« (1942), sondern der »Bekennnisse eines Bürgers« (1934), von »Land! Land ...!«⁹ (1972), der seit 1943 geführten »Tagebücher« sowie von Essays wie »Flugschrift zur Erziehung der Nation« (1942), »Abendländische Patrouille« (1936) und »Der Raub Europas« (1947).“ (ES, 196)

Wohl besteht ein großer Teil von Kertész' eigenem Werk eben aus Romanen. Jedoch sind diese, nach einer ersten allegorischen Ausdeutung, gleich einem essayistischen Klartext mit philosophischem Anspruch symbolisch interpretierbar. Die von Kertész gewählte Form des Romans besitzt demnach lediglich die Funktion einer Maske, als stelle er mit Locke in Rechnung, „wie sehr die Menschen es lieben“, „hintergangen zu werden“. Tatsächlich gesteht er auch in einem in SINN UND FORM (3/2000) abgedruckten Gespräch offen ein:

„**Kertész:** Ich würde sagen, Lügen haben immer den meisten Erfolg, und das verdient die Welt. (...)“

Frage: Das hieße, dass die Welt keine Wahrheit verdient?

Kertész: Ich weiß nicht, ob die Welt auch Wahrheit verdient. Aber Wahrheit wird schwer angenommen.“ (I2)

⁸ Zur Rezeption Márais durch Kertész, die sich schon in *Schicksalslosigkeit* spiegelt, siehe unten (↑ 128 und S.129).

⁹ Vgl. Nietzsches Äußerung in *Unzeitgemäße Betrachtungen, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) zum sogenannten „Reich der Jugend“: „der J u g e n d gedenkend, rufe ich Land! Land!“* (UB, 276)

* Hervorhebung durch Unterstreichung stets vom Verfasser, falls nicht anders angegeben.

Die in Kertész' Romanwerk angelegte philosophische Dimension impliziert, dass spezifisch literatur- oder kunstwissenschaftliche Fragen zu allgemein lebenspraktischen hin transzendiert werden. Auch erweisen sich für die Interpretation weitere fachliche Kenntnisse (etwa sogar naturwissenschaftlicher Art) als relevant. Formal ist in Kertész' Schriften zunächst erkennbar, dass dort gewisse, strukturell genau bestimmbare Sprech- und Handlungsrollen *theatralisch* vorgeführt sind, die Kertész als Autor zugleich *de facto* spielt, wobei er den Rezipienten zur Realisierung eines äquivalenten Habitus motiviert. Da dies thematisch die menschliche Lebensform bzw. die Rolle der Person betrifft, kann gesagt werden, jene Texte enthielten eine selbstreferentielle anthropologische Ikonographie (nach gr. *eikonographia* = Abbildung), die der Leser in Bezug auf seine eigene Lebensführung pragmatisch zu interpretieren hat. Für eine systematische Untersuchung dieses Verhältnisses liegt es daraufhin nahe, in Orientierung an E. PANOFSKY (1892 – 1968), *Studien zur Ikonologie der Renaissance* (1939, erw. 1962) folgende Interpretationsebenen zu unterscheiden, die prinzipiell für alle Formen der darstellenden Kunst (wie erzählende Malerei, Lese- oder Bühnenliteratur, Film etc.) von Belang sind (vgl. ebd., 30-41):

- (1) „*Vorikonographische Beschreibung*“: Das vorikonische Auffassen primärer gegenständlicher oder ausdrucksstarker Motive in (historisch kompetenter) wörtlicher Interpretation. – Z. B. handelt *Schicksalslosigkeit* wörtlich von der Deportation eines jüdischen Jungen in ein deutsches Konzentrationslager sowie seiner Befreiung und Heimkehr am Ende des 2. Weltkriegs.
- (2) „*Ikonographische Analyse*“: Das im engeren Sinne ikonographische Identifizieren konventioneller Themen, wie sie in Bildern, Anekdoten oder Allegorien darstellbar sind. – Entsprechend ist in *Schicksalslosigkeit* zu sehen, dass Kertész mit der Handlung die Verhältnisse im sozialistischen Ungarn zur Zeit der Niederschrift des Romans parallelisiert, und dass die Lagerhaft des Jungen seiner eigenen Entwicklung während der Arbeit am Roman korrespondiert. Das zentrale, nach allegorischer Auslegung identifizierbare Thema wäre das der »Personalisierung«.
- (3) „*Ikonologische Interpretation*“: Das im tieferen Sinne ikonographische (oder ikonologische) Ermitteln eines symbolischen Gehalts, der von einem Autor vor dessen geistig-philosophischem Hintergrund in einem Werk individuell zum Ausdruck gebracht ist. – Im Fall *Schicksalslosigkeit* beansprucht Kertész das konventionelle Schema des Entwicklungsromans vor dem Hintergrund des von Totalitarismen heimgesuchten Europa. Hieraus resultieren symbolisch dargestellte anthropologische Thesen über die, Kertész' Erfahrung zufolge, realen Bedingungen einer Personalisierung, was einer allgemeinen, wissenschaftlich ambitionierten Kritik offen steht.

Freilich hat dieses Verfahren keine universelle Gültigkeit. Denn es ließe sich per se *kein* symbolischer Gehalt ermitteln, falls ein Autor einen solchen überhaupt nicht vermitteln will oder kann (und stattdessen vielleicht eine radikale Subversion des Verstehens intendiert, wie es neuere kunsttheoretische Ansätze bekanntlich vorsehen). Folgende Äußerungen Kertész' legen hier jedoch bereits prima facie den an Panofsky angelehnten Zugang nahe, nach dem ein Werk eine ikonische »Chiffre« (etwa im Sinne Jaspers' oder Nietzsches) darstellt,¹⁰ die von kulturübergreifend verantwortlichen Autoren im Rahmen einer traditionellen Fortschreibung bzw. einer kulturellen Kumulation geschaffen wird und von ihren Adressaten mit unvertretbarem

¹⁰ Jaspers spricht in *Vernunft und Existenz* (1935) von „Chiffren“ („vom Subjekt geschaffene Gebilde“, „Symbole der Transzendenz“), die der „Philosophie“ zur „Kontemplation“ dienen (ebd., 115-9). Ähnlich bezeichnet Nietzsche 1874 in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* die „Geschichte“ als „Symbol“ bzw. die „Historie“ als „Kunstwerk“ (UB, 249, 252), ferner in *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) die „Kunst“ als „Geheimschrift“ (UB, 431).

Einsatz postkonventionell zu interpretierten ist. So beruft sich Kertész in der Reiseskizze *Budapest, Wien, Budapest* (1990) auf den von „Kafka“ angestellten Vergleich der „Literatur“ mit dem „Tagebuchführen einer Nation, das etwas ganz anderes ist als Geschichtsschreibung“¹¹. An selber Stelle erinnert er zudem mit „Nietzsche“ an die Auffassung der „Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Tätigkeit dieses Lebens“¹² (ES, 30). Dies aber findet insgesamt einen treffenden Ausdruck in nachstehender These aus J. Burckhardt, *Über erzählende Malerei* (1884) zum generellen Selbstverständnis der „Kunst“, die Panofskys ikonographischen Ansatz, speziell auch in Anwendung auf das literarische Medium, impliziert:

„Und hier würde man inne werden, dass sie (die Kunst) wenig oder keine Freude hat an dem Tatsächlichen, wenn es weiter nichts als dieses gewesen ist, sondern dass sie nach derjenigen hohen Bilderwelt verlangt, welche die Völker und ihre Dolmetscher, die Dichter, geschaffen haben, im Anschluss an ihre Religionen, Mythen, Urgeschichten, Sagen und Märchen. Auch hier will sie nicht immer gebunden sein, sondern von dieser idealen Gestaltenwelt aus weiter träumen dürfen.“ (in: Burckhardt, *Kulturgeschichtliche Vorträge*, 196)

Und so suche ich, wiederum nach Burckhardt, in Kertész' Schriften auch bloß „das sich Wiederholende, Konstante, Typische als ein in uns Anklingendes und Verständliches“. Da jede Interpretation das – keineswegs willkürliche – Phantasieprodukt¹³ eines Lesers ist, der die ihm vorliegenden Texte aus seiner gegenwärtigen Perspektive beurteilt, wäre es hingegen ungereimt, aus ihnen auf „das Vergangene“ – hier also: die Lebenswirklichkeit des Menschen Kertész in ihrer historischen Einmaligkeit – schließen zu wollen (vgl. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen/ Vorlesung 1868*, Kap. I.1 – *Unsere Aufgabe*, 6). Jedoch kann vertreten werden, Kertész habe unter Berücksichtigung seiner individuellen Lebenserfahrung eine verallgemeinerungsfähige Darstellung der menschlichen Lebensform gegeben, die – aus einer jeweils aktuellen Sicht – auf wissenschaftlich sinnvolle Weise kritisierbar ist.

Im folgenden Kap. I rechtfertige ich in einer detaillierten Untersuchung von Kertész' gesamtem Werk noch einmal ausführlich die oben skizzierte Lesart, nach der jenes Werk ein charakteristisches Zeugnis einer spezifisch menschlichen, personal strukturierten Lebensform darstellt, das als solches einen allgemeinen philosophischen Orientierungswert besitzt und selbst eine Replik auf die gleichermaßen orientierenden Werke zahlreicher anderer Autoren ist.

Zum Einstieg in eine systematische Lektüre belege ich dann in Kap. II die besagte argumentative Struktur der Schriften Kertész'. Hierfür analysiere ich exemplarisch die konzeptionell besonders transparente Erzählung *Die englische Flagge*, die unmittelbar nach dem Systemwechsel von 1989 entstand, und zeige ferner, dass dasselbe, wenn auch wesentlich subtiler, schon in Kertész' erstem Roman *Schicksalslosigkeit* realisiert ist.

Die derart als argumentativ ausgewiesenen Texte können somit auf methodisch definierte Weise gleich einem ernsthaften theoretischen Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie rezipiert werden. Letztere Anthropologie, sowie jene mit ihr implizierte Ästhetik, rekonstruiere ich schließlich in Kap. III anhand Kertész' zweiten großen Romans *Fiasko*, der in allegorisch verschlüsselter Form bereits sämtliche hierfür nötigen Elemente enthält.

¹¹ Kafka, *Tagebücher* (Eintrag vom 25.12.1911).

¹² Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872, 1886), *Vorwort an Richard Wagner* (in: *Werke 1*, 20).

¹³ Vgl. gr. *phantasia* = das Sichtbarmachen, Zeigen.

I. Philosophische Implikationen der Schriften von Imre Kertész

Kertész gibt in seinen Schriften durchgängig zu erkennen, dass er als Autor auf die rationale Fortschreibung der kulturellen Evolution bzw. die Reproduktion der hierfür konstitutiven Personenrolle zielt. Diese grundsätzliche Selbstcharakterisierung, mit der eine philosophische Anthropologie impliziert ist, rekonstruiere ich zunächst an einigen ausgewählten Beispielen (1). Darauf folgt eine ausführliche, chronologisch strukturierte Analyse seines Gesamtwerks (2).

1. Der empirische Einsatz von Kertész' literarischer Arbeit

Als öffentlicher Autor demonstriert Kertész im Verweis auf seine persönliche *Existenz*, dass auch unter den problematischen Bedingungen der heutigen Zeit, die er als Symptom einer schweren geistigen Krise wertet, durch eine gleichsam private Bemühung namentlich in Orientierung an den überlieferten Zeugnissen der europäischen Kultur die Position eines verantwortlichen, rationalen Individuums errungen werden kann. Wie ich nun als erstes zeige, vermittelt diese paradigmatische Selbstdarstellung trotz ihres subjektiven Impetus eine allgemeine lebenspraktische Orientierung und widerstreitet insofern gewissen modernen Dekadenztheorien (a). Weiterhin erläutere ich, inwiefern Kertész' literarisches *Werk* dabei als ikonische Darstellung einer empirisch relevanten Anthropologie erscheint (b).

a) »Was bleibt? Vielleicht das Beispiel (die Existenz)«

Kertész selbst charakterisiert seinen Einsatz als Autor in einer Notiz von 1974 wie folgt:

„An «Literatur», an Fiktion glaube ich immer weniger. (...) Was bleibt? Vielleicht das Beispiel (die Existenz)¹⁴: mehr als Kunst und zugleich weniger. Das Verlangen, *Zeugnis abzulegen*,¹⁵ wächst dennoch, als sei ich der letzte, der noch lebt und reden kann, und ich richte meine Worte gleichsam an jene, die die Sintflut, den Schwefelregen oder die Eiszeit überleben¹⁶ – biblische Zeiten, große, schwere Kataklysmen, Zeiten des Verstummens. An die Stelle des Menschen tritt die Gattung, der Einzelne wird vom Kollektiv niedergetrampelt wie von einer entsetzt fliehenden wilden Elefantenherde.“ (GT, 35 f)

Analog äußert im ersten Teil von Kertész' zweitem Roman *Fiasko* (1975 – 1987) der „Alte“ (nach der Zurückweisung seines ersten „Romans“, äquivalent derjenigen von *Schicksalslosigkeit* im Jahr 1973), „die Wichtigkeit sämtlicher Romane und Verlage der Welt und (s)einer Selbstbestätigung dazu“ habe sich für ihn „in nichts“ aufgelöst (F, 86 f). Zur Fertigstellung dieses Kapitels notiert wiederum Kertész Ende 1980:

¹⁴ Ähnlich fordert Nietzsche in *Schopenhauer als Erzieher* (1874) von den „Philosophen“, ein „Beispiel zu geben“ „durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher“. So könnten sie „ganze Völker nach sich ziehen“ (UB, 298).

¹⁵ Márai bemerkt 1934 am Schluss von *Bekenntnisse eines Bürgers*, „wer heute schreibt“ wolle „nur Zeugnis ablegen“ für den möglichen „Triumph des Verstandes“ (ebd., 419). In *Land, Land* nennt er ferner Texte „Literatur«, sofern der Schreiber“, indem er als „Schauspieler“ öffentlich „kokettiert“, „mehr sagt als die Fakten“ (ebd., 114).

¹⁶ Damit referiert Kertész auf Adornos, Benjamin gewidmeten, Essay *Strawinsky - Ein dialektisches Bild* (1962), aus dem er zuvor folgende markierte Worte zitiert (vgl. GT, 34):

„Die Frage, was aus dem Subjekt im Zeitalter seiner vollendeten Ohnmacht und Regression wird, ist nicht nur reaktionär sondern eine nach dem metaphysischen Existenzminimum, als wollten die künstlerischen Verhaltensweisen reale einüben, die dem beschädigten Leben in der hereinbrechenden Eiszeit zu überwintern gestatten.“

(*Strawinsky - Ein dialektisches Bild*, in: Adorno, *Musikalische Schriften I-III*, 407).

„Der Prolog (von *Fiasko*) ist ganz fertig, hier und da habe ich gestrafft. Er ist blutloser geworden dadurch, hat aber zumindest jene Konsequenz gewonnen, die er auch mager mit Stolz tragen kann, wie ein hagerer Aristokrat, der auch in der Hinfalligkeit seine Haltung bewahrt.

Und was ist nicht hinfällig? Beckett ist es, Camus ist es auch, die Malerei ist hinfällig, die Musik, alles. Auf ausgebrannten, kahlen Feldern gedeiht keine üppige Kunst. Etwas ist verloren; doch gerade aus diesem Verlust kommt vielleicht etwas.¹⁷“ (GT, 112)

Bei all diesem von Kertész (respektive seinen Romanfiguren, wie hier exemplarisch dem „Alten“ aus *Fiasko*) bekundeten Vorbehalt gegen die „Kunst“ bzw. die „Literatur“ ist doch zu sehen, dass er sich sehr wohl auf viele überlieferte Werke künstlerischer – aber auch philosophischer und wissenschaftlicher – Autoren bezieht und dies (insbesondere seit *Fiasko*) im Text auf nachvollziehbare Weise indiziert. Meist lassen sich jene Referenzen – als (u. U. täuschend beiläufige) namentliche Erwähnung, (mehr oder weniger auffällige) signifikante Paraphrase oder (ggf. mit genauer Quellenangabe) deklariertes Zitat – eindeutig zuordnen. Gelegentlich deuten die derart identifizierbaren Quellen bereits ihrerseits auf andere Prätexte oder wurden ebenfalls von weiteren prominenten Autoren paraphrasiert. Rücksichtlich Kertész' Gesamtwerk darf in einem solchen Fall aber angenommen werden, dass er über die jeweiligen Zusammenhänge weitgehend informiert war, so dass die Anspielung entsprechend umfassend gemeint ist und, wie in den eindeutigen Fällen ohnehin, eher auf eine generell umstrittene, gleichermaßen für den Leser relevante Thematik, als nur auf gewisse Schriften irgendeines Bildungs- oder Glaubenskanons bzw. deren Urheber aufmerksam machen soll.¹⁸

Oft deuten die in Kertész' Schriften enthaltenen Verweise auf eine dem Text – wie zur Umgehung einer bornierten und insofern blinden Zensur – sozusagen ausgelagerte Formulierung, als führte Kertész – etwa im Sinne einer „monumentalischen Historie“ nach Nietzsche¹⁹ – über die ihm durch Ignoranz, Ideologisierung etc. realiter gesetzten Grenzen hinweg einen anspruchsvollen theoretischen Dialog mit den besagten, für ihn ungeachtet ihrer „Hinfalligkeit“ relevanten Autoren. Aufgrund der prinzipiell nachvollziehbaren Indizierung dieser Quellen wird hieran auch der interessierte Leser gleichberechtigt beteiligt. Jedoch vermeidet es Kertész in der Regel, sich – außer in Form eines kategorischen Exils – explizit im Kontext aktueller Diskurse zu positionieren. Hingegen markiert er bestimmte traditionelle philosophische bzw. anthropologische Paradigmen, zu denen er sich getreu seiner persönlichen Erfahrung – auch als Romanautor (etwa konkret im Gegensatz zu Beckett) in sachlich kritischer Form – äußert. Somit definiert er einen, zunächst werk- bzw. autorspezifisch in Rechnung

¹⁷ Hier könnte sich Kertész u. a. auf Nietzsche beziehen, der in seiner Basler Antrittsvorlesung *Homer und die klassische Philologie* (1869) formuliert, durch die Bemühungen der „Philologie“ sei „jener Aschen- und Schlackenhügel, der ehemals als das klassische Altertum bezeichnet wurde, jetzt fruchtbares, ja üppiges Ackerland geworden“ (*Werke* 3, 173). Vgl. ferner Herder in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 – 1791):

„Sobald in einer Natur voll veränderlicher Dinge Gang sein muss, sobald muss auch Untergang sein, scheinbarer Untergang nämlich, eine Abwechslung von Gestalten und Formen. Nie aber trifft dieser das Innere der Natur, die, über allen Ruin erhaben, immer als Phönix aus ihrer Asche erstehet und mit jungen Kräften blühet. Schon die Bildung unsres Wohnhauses (der Erde) (...) muss uns also auf die Hinfalligkeit und Abwechslung aller Menschengeschichte bereiten (...).“ (*Ideen...*, I.1, Kap. III - *Unsre Erde ist vielerlei Revolutionen durchgegangen, bis sie das, was sie jetzt ist, geworden*, 60).

¹⁸ Kertész bekennt auch 1994 in einem Brief an die für ihn wichtige Kritikerin Eva Haldimann (vgl. ↑812), bisweilen habe er ein „Zitat“ bloß der Sekundärliteratur entnommen:

„Sehen Sie, aus solchem Schwindel besteht die ganze Literatur, und die große Bildung nur darin, dass man sich hier und da die eine oder andere Zeile herauspicks wie ein Sperling die Krumen.“

(*Briefe...*, Nr. 42).

¹⁹ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* (siehe ausführlich unten ↑453).

zu stellenden, geistig-philosophischen Hintergrund, wie er (nach Panofsky) gemäß kunstwissenschaftlichem Standard der Sache nach anzueignen wäre, den Interpreten hier aber tatsächlich viel umfassender – nämlich in seiner gesamten Lebensführung – betrifft. Auf die generelle Beschaffenheit dieser geistigen Folie, die laut Kertész keinesfalls für ihn allein relevant sei, deutet dabei z. B. folgende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1973 (äquivalent auch der oben S.9 zitierten, späteren Selbstcharakterisierung Kertész' in *Die exilierte Sprache*):

„Auch wenn ich scheinbar von etwas ganz anderem spreche, spreche ich von Auschwitz. Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz, Auschwitz spricht aus mir.“ (GT, 32)

Weiterhin bemerkt Kertész hierzu im *Vorwort* des Sammelbands seiner essayistischen Texte, der 1998 in Ungarn erschien (vgl. 1805), einst habe er sich – als Erzähler, welcher unter den Bedingungen einer „sozialistisch“ genannten „Lebensform“, in der „das normale Dasein“ gewissermaßen „für illegal erklärt“ war, über den dort faktisch tabuierten „Holocaust schrieb“ – gleichsam „hinter der rein künstlerischen Form verborgen“, die ihm „ein zwar durchschaubares, aber doch sicheres Versteck bot“. Daher sehe er nun auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen seinen seit 1960 entstandenen „Romanen“ und den von ihm seit der Wende verfassten „Reden und Essays über die ethische und kulturelle Bedeutung des Holocaust“ (ES, 13). Wie um eine möglichst unbefangene Rezeption sowohl der „essayistischen“ als auch der „erzählerischen Arbeiten“ zu ermöglichen, dispensiert er sie schließlich insgesamt von ihren konventionellen Gattungsbezügen:

„Im übrigen würde ich die hier versammelten Texte nicht als Essays im regulären Sinn des Wortes bezeichnen, sondern eher als »Annäherungen« – auch wenn es eine solche Gattung natürlich gar nicht gibt –, um damit einerseits auszudrücken, dass keiner von ihnen seinen Gegenstand ganz ausschöpft, sondern sich ihm allenfalls *nähern* kann; und zum anderen, dass sie, nur von einer anderen Seite her, versuchen, sich dem gleichen zu nähern wie meine erzählerischen Arbeiten: etwas Unnahbarem.“ (ES, 13 f)

Ungeachtet seiner ironischen Einstellung zu den akademischen Kategorien der Literatur orientiert sich Kertész aber nicht zuletzt auch literaturtheoretisch. Etwa lassen sich Einflüsse von H. Mayer nachweisen, dessen Essayband *Das Geschehen und das Schweigen* (1969) offenbar wesentliche Anregungen bereits für *Schicksalslosigkeit* enthält, und von dessen Monographie *Goethe - Ein Versuch über den Erfolg* (1973) Kertész für *Fiasko* profitierte. Ferner referiert Kertész 1974 im *Galeerentagebuch* auf „Michail Bachtin“ und dessen „Arbeiten über das Romanprinzip“ (GT, 40). In praxi folgt er dabei dem von Bachtin z. B. in *Das Wort im Roman* (1934f) vertretenen Paradigma der (inneren) Dialogik des als relativ zu setzenden (Roman-)Worts bzw. der „Notwendigkeit des indirekten, vorbehaltlichen, gebrochenen Sprechens“ (ÄW, 215). Jedoch kann gesagt werden, er schöpfe nicht eigentlich aus einer – Bachtin zufolge: literarisch befruchtenden – „lebendige(n)“, „europäischen Redevielalt“ (vgl. ÄW, 180-91). Denn durch die Totalitarismen des 20. Jh., sowie ohnehin im Zuge der soziokulturellen Egalisierung, ist diese heute erheblich nivelliert, so dass ein resonanzfähiger Roman im Sinne Bachtins nicht mehr möglich erscheint. Folgerichtig stellt sich Kertész nur in Opposition entweder (wie zuerst in *Schicksalslosigkeit*) zu einer floskelartigen Alltagssprache bzw. einem gleichermaßen schematischen Verhalten, oder schließlich alternativ (wie seit *Fiasko*) zu einer Reihe verschiedenster geistiger Exponenten der europäischen Moderne. Vor allem letztere Entscheidung bedingt sowohl eine *Temporalisierung* als auch eine *Veräußerlichung* des dialogischen Wortes Kertész', indem er je bestimmte historische Positionen explizit »beantwortet« (also schriftlich überlieferte, wie auch immer ambivalente, habituelle Beispiele aus seiner späteren Sicht kritisch

und ggf. anerkennend würdigt), wobei er als Adressaten, wie schon im ersten Fall, lediglich einen ähnlich ambitionierten, unbekanntem Leser voraussetzen muss. Entsprechend erklärt er 1974 im *Galeerentagebuch*, in direktem Anschluss an jene Notiz zu „Bachtin“, mit Blick auf seine eigenen Lektüren fremder Texte sowie die Aufnahme seiner Schriften durch andere:

„Man versteht alles, wenn man verstehen will.“ (GT, 41)

Augenscheinlich erwartet Kertész von seinen Lesern also eine – rücksichtlich ihrer eigenen Lebenserfahrung kritische – pragmatische Rezeption in Bezug auf nominell bestimmte, in concreto freilich unhintergebar ambivalente, sachliche Gehalte. Insbesondere widerspricht dies nun aber der Darstellung Bachtins in *Zur Methodologie der Literaturwissenschaft* (1940), die „Erhellung eines Textes nicht durch andere Texte (Kontexte), sondern durch die *außertextliche dingliche* (verdinglichte) *Wirklichkeit*“ finde etwa nur „bei rein biographischen, vulgarsoziologischen und (im Geiste der Naturwissenschaften) kausalen Analysen“ bzw. ebenso „bei einem depersonifizierenden Historismus (»Geschichte ohne Namen«²⁰)“ statt. Wohl behält Bachtin damit zwar insofern recht, als einer naiv oder mit ideologischer Absicht verdinglichten „*Wirklichkeit*“ nicht zu trauen ist. Erkenntniskritisch wäre jedoch zuzugestehen, dass alle objektiv existierenden Dinge als menschlich konstituierte per se „*das Wort als Keim in sich tragen*“, wie Bachtin es für die in der „Literatur“ allein relevanten „»Realien«“ richtig fordert (ÄW, 353). Und gerade Kertész' ethisch-philosophischer Anspruch, der ihn zu einer im Roman vielleicht ungewohnten Sachgebundenheit verpflichtet, impliziert eine auf die „*Wirklichkeit*“ bezogene pragmatische Lektüre, die den spezifischen Fragehorizont der Literaturtheorie – auch noch bei den jüngeren Untersuchungen zu den generellen Formen der Transtextualität in Anschluss an Bachtins Arbeiten zur Dialogizität – überschreitet. Vgl. hierzu etwa den Literaturwissenschaftler M. Middeke in einem aktuellen Aufsatz:

„Transtextualität funktioniert als das Gegenüberstellen zweier auf ewig differierender Autoren, Stile, Identitäten. Das Vergangene wird zitiert, imitiert, (...) ohne aber seine Existenz zu leugnen oder es vollends zu entwerfen.

(...) Produktiv wird die Analyse von Transtextualität und ihren Relationen immer in jenen Fällen, in denen die Beziehung eines Textes zu seinem Prätext offen und klar ausgesagt ist und quasi offiziell erfolgt. Aus diesen offen gelegten transtextuellen Bezügen muss der Interpret deren Funktion bestimmen. Dies scheint mir die zentrale Aufgabe jeder Inter-/ Transtextualitäts-Forschung. Es kommt nicht nur auf die Bestimmung der Prätexte an, sondern auf die dezidierte Herausarbeitung dessen, wie ein Prätext in einem zu analysierenden Textgefüge funktioniert.“ (*Intertextualität/ Transtextualität*, in: Geppert/ Zapf, *Theorien der Literatur*, Bd.2/ 2005, 241 f)²¹

Demgemäß ist in Kertész' Schriften eine signifikant kenntlich gemachte, ernsthafte Auseinandersetzung mit einer Vielzahl philosophischer Texte bzw. literarisch (oder allgemein: künstlerisch) bezeugter menschlicher Haltungen zu erkennen. Dies betrifft jedoch vor allem eine

²⁰ Comte vertritt in *Cours de philosophie positive* (1830 – 1842), für die „Soziologie“ müsse die „abstrakte Untersuchung der sozialen Gesetze“ von der „konkreten Geschichte einzelner Gemeinschaften“ unterschieden werden, relevant sei letztlich nur die „Geschichte ohne die Namen der Menschen“ (Comte, *Die Soziologie*, 196).

²¹ Konkret nennt Middeke folgende Kategorien der Transtextualität (vgl. *Theorien der Literatur*, Bd.2, 235-7):

- (1) Die signifikante Referenz auf einen Prätext, etwa in Form eines deklarierten *Zitats*, eines nachweisbaren *Plagiats* oder einer verständlichen *Anspielung* („INTERTEXTUALITÄT“).
- (2) Die Beziehung zwischen einem Text und den ihn gleichsam umrahmenden Prätexten wie z. B. *Titel*, *Vorwort*, *Motti* etc. („PARATEXTUALITÄT“).
- (3) Der kritisch kommentierende Verweis auf einen Prätext („METATEXTUALITÄT“).
- (4) Der essentielle Bezug auf Prätexte, die wie im Fall einer *Imitation*, *Parodie*, *Fortsetzung* etc. als Existenzgrundlage oder Folie des Textes dienen („HYPERTEXTUALITÄT“).
- (5) Die Gattungsbezüge eines Textes („ARCHITEXTUALITÄT“).

ethische Positionierung in Hinsicht auf die menschliche Personalität, welche philosophischen bzw. anthropologischen Sachfragen die rein literaturtheoretische Bestimmung von „*transtextuellen Bezügen*“ und ihrer „*Funktion*“ in der Lektüre transzendieren. Tatsächlich erkennt ebenso auch schon Bachtin in *Zur Methodologie der Literaturwissenschaft* die Grenzen seines Fachs:

„Der Autor bestimmt, wenn er ein Werk schafft, dieses Werk nicht für den Literaturwissenschaftler (...). Er lädt zum Festmahl nicht die Literaturwissenschaftler an seinen Tisch.“ (ÄW, 349)

Jene von Kertész angesichts „Auschwitz“ gegenüber der „«Literatur»“ bezugte Askese, bei der er dieselbe nur noch als Maskierung oder „Versteck“ beansprucht, gemahnt durchaus an das Diktum Kants: „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll.“²² Auch scheint Kertész eben hierauf 1984 in einer Notiz, die bereits auf seinen dritten Roman *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (1987 – 1989) deutet, zu antworten:

„Canetti, «Die gerettete Zunge»; ich muss an meinen «Kaddisch» denken. Ich habe eine Kindheit gehabt, die es mir unmöglich gemacht hat, Kindheit – auch nur indirekt, durch eigene Kinder – zu wiederholen (...). Ich habe nichts daran ändern wollen, denn so ist sie vermutlich fruchtbar für mich. Ich hasste meine Kindheit, ich erlebte die Jugend als «Krankheit» (Nietzsche) (...). Ich habe meine ganze Kraft gebraucht, um mich herauszuziehen aus meinen Determiniertheiten, aus dem Schlamassel meines Nichtseins;²³ dieser Prozess (...) konnte nur verbal vonstatten gehen; aber es hat meine ganze Kraft gekostet. Ich habe mich gerettet²⁴ – doch damit habe ich in dem Prozess auch einen Schlusspunkt gesetzt. Als habe mich diese letzte große Revolte auf den Tod ausgerichtet...“ (GT, 184)

²² Mit dieser Formulierung aus *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) thematisiert Kant speziell die Hinälligkeit fixierter klerikaler Formen, welche der modernen Gesellschaft nicht mehr angemessen seien:

„Das Leitband der heiligen Überlieferung (...) wird (...) entbehrlieh, (...) wenn er (der Mensch) in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (...) »ein Kind war, war er klug als ein Kind (...); »nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist.« Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder (...) dem (...) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt (...). Das alles ist nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die (...) ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung tut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. – In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion (...) muss der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, * welcher, einmal aus reifer Überlegung gefasst, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, so fern sie ein menschliches Werk sein soll (...).“ (*Die Religion...*, Akad. VI 121 f)

* Ähnlich zeichnet Herder 1791 in *Ideen...* die „geistige Revolution“ der „Juden“ aus, die sich ethisch an „heiligen Schriften“ orientierten, ohne ihr Gesetz stets auf politische Macht gründen zu können (ebd., IV.17, Kap. I, 32 f).

²³ Dies deutet u. a. auf Sartres Roman *Der Ekel* (1938). Dort polemisiert der Erzähler:

„Diese Idioten. (...) Sie (...) schreiben populistische Romane, sie verheiraten sich, sie haben die maßlose Dummheit, Kinder zu machen.“ (*Der Ekel*, 8, 248)

Weiterhin greift Kertész anscheinend aus Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* auf, dass „wohl alle“ auf die Frage, „ob sie die letzten (...) Jahre noch einmal zu durchleben wünschten“, mit „Nein! antworten“ würden (UB, 216). Zudem ist das Thema der jugendhaften Fügsamkeit bei Kertész (das „Schlamassel meines Nichtseins“) wohl nicht zuletzt auf Nietzsches Charakterisierung der allzu „verständig(en)“ Indolenz als „kindischer als das Kind“ bezogen (UB, 238). Wie ein Brief Kertész' an Haldimann erkennen lässt, deutet in *Kaddisch* das entsprechende „«Nein!»“ (K, 7) auch auf TH. BERNHARD (1931 – 1989), *Ja* (1978) (vgl. *Briefe...*, Nr. 9). Dort antwortet eine Frau, deren Mann ihr ein unbewohnbares Haus baut, auf die Frage, ob sie sich umbringen wolle, lachend: „Ja“ (*Ja*, 141).

²⁴ Dasselbe Motiv ist ebenfalls schon in *Schicksalslosigkeit* enthalten. So übersteht dort der jugendliche Protagonist, der im Lager – „«Natürlich»“ – „arbeiten“ will, die Selektion deswegen, weil er in einer vom „Arzt“ wohl durchschauten Lüge behauptet, schon „«Sechzehn»“ zu sein (R, 90, 98), was für seine Überlebensfähigkeit zeugt. Kertész erwähnt in der Nobelpreisrede »*Heureka!*« (2002), er selbst habe in „Buchenwald angeben, zwei Jahre älter zu sein, um nicht unter die Kinder eingereiht zu werden, und Fabrikarbeiter statt Schüler, um brauchbarer zu erscheinen“ (ES, 254).

Gleichlautend äußert in *Kaddisch*... der Erzähler „B.“, dem „vor nichts mehr graut als vor Infantilität“ (K, 71), das „Schreiben“ sei für ihn stets der Versuch einer „Rettung“ seiner „geistigen Welt und deren unerlässlich notwendiges *Aufzeigen* für jemand“ gewesen (K, 42). Jene „*geistige Existenzform*“ (K, 155), um die er sich bemühe, bestehe aber in „nichts andere(m)“ als in einer „Anhäufung von Erklärungen“ (K, 50), also einem menschlich kumulierten Wissen („es hängt offensichtlich mit dem Wissen zusammen, Erinnerung ist Wissen“; K, 38),²⁵ welches zum Forterhalt einer „rationale(n), das heißt lebbare(n) Weltordnung“ (K, 53) dienen könne. Insofern erfüllt er mit seiner literarischen Arbeit gewissermaßen die „transzendente“ „Pflicht des Menschen“, „über die Selbsterhaltung hinaus“ (die individuelle Existenz betreffend) für „das Weiterleben“ (der Menschheit als solcher) zu sorgen (K, 16).

Es lässt sich also sagen, der Erzähler bzw. Kertész zeige sich paradigmatisch um den Erhalt der kulturellen Evolution² bemüht, die das Spezifikum der menschlichen Lebensform ist. Hierunter wird konkret die – ausschließlich vom Menschen bewerkstelligte – Kumulation nicht erblicher Vermögen verstanden, aus der eine gegenüber der genetischen Evolution weit höhere Entwicklungsdynamik resultiert (so dass in historischer Zeitskala die biologische Grunddisposition des Menschen, wenn auch nicht die Genexpression, als konstant angesehen werden kann). Dem Erwachsenenstatus des Erzählers korrespondiert dabei, dass das je zu tradierende Wissen naturgemäß von der älteren Generation an die jüngere übermittelt wird, nachdem die erstere es sich selbst auf nämliche Weise angeeignet und bei dieser Gelegenheit kritisch geprüft sowie ggf. aktualisiert hat. Die Weitergabe dieses Wissens geschieht generell im Rahmen eines expliziten Unterrichts, also einer angeleiteten, thematisch spezifizierten Praxis, was u. U. sogar in Form einer schriftlichen Vermittlung über eine raumzeitliche Distanz hinweg geschehen kann.

Zur selben Frage formuliert der Erzähler in *Kaddisch*... metaphorisch, „ganz offenkundig“ gebe es zwischen seiner „Arbeit“ („indem ich schreibend mein Leben wiederhole“) und seinem – bzw. der Menschheit – „Fortbestehen die allerernstesten Zusammenhänge“, was „wahrscheinlich“ die Ursache seines geradezu instinktartigen, „geheimen Strebens“ sei. Vor allem hoffe er, diese „geheime Hoffnung“ selbst einmal zu „erkennen“: „ich werde wahrscheinlich so lange schreiben, (...) bis ich sie erkannt habe“ – jedoch, „wozu sollte ich danach noch schreiben“ (K, 62). Dies erinnert wiederum an eine Äußerung Kants, der zufolge „Schönheit eine Blüte, Wissenschaft aber Frucht“ sei (*Anthropologie*..., Akad.VII 249). Dabei stellt sich der Erzähler demonstrativ auf die Seite der Wissenschaft und verwirft „trügerische Hintergedanken an *Ergebnis, Literatur* oder gar *Erfolg*“ (K, 111). Seinen hiermit beschrittenen „Weg zur echten Hellsicht“ charakterisiert er (mit Nietzsche und Canetti) als „wohlbewusste() Selbstliquidierung“ bzw. „als Existenzform des Überlebens, die ein gewisses Überleben²⁶ nicht mehr überlebt, (...) die trotzdem (...) fordert, dass sie *gestaltet* werde, wie ein (...) glasharter Gegenstand,²⁷ damit sie schließlich so fortbestehe, egal: wozu, egal: für wen – *für alle und keinen*“ (K, 69, 155 f).

Jene Themen sind im *Galeerentagebuch* schon Ende 1983, noch zur Zeit der Arbeit an *Fiasko*, verzeichnet. So findet sich dort eine Notiz zum „Motiv“ der „Kinder“-losigkeit (GT, 164 f), und speziell in der Frage der kulturellen Evolution referiert Kertész explizit auf Nietzsche, *Also sprach Zarathustra - Ein Buch für Alle und Keinen* sowie Ortega, *Geschichte als System* (1941):

²⁵ Valéry sieht in *Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci* (1894) diesen als „geistige() Existenz“ (*Leonardo*, 13). Vgl. ferner Kierkegaard in *Die Wiederholung* (1843): für die „Griechen“ war „alles Erkennen ein Erinnern“ (*Werke* 2, 7).

²⁶ Vgl. Canetti in *Masse und Macht* (1960), Kap. *Der Überlebende*:

„Die niedrigste Form des Überlebens ist die des *Tötens*.“ (*Masse und Macht*, 259).

²⁷ Nietzsche schreibt in *Richard Wagner in Bayreuth* über Wagner, dieser habe als „Künstler“ und „Mensch“ eine „Bahn der Veredelung“ durchlaufen, wobei er letztlich auf den Gedanken an „Erfolge“ bei „seinen Zeitgenossen“ „verzichtet“. In seiner „Musik“ sei indes jede „Regung“ des „Gefühls“ in größter „Deutlichkeit“ erfasst und gestaltet, „wie etwas Hart- und Festgewordenes“ (UB, 412, 373, 410, 420).

„(Den Kopf nicht in den Sand der ewigen Dinge stecken, sagt Nietzsche.) Man kann den Stoff der Zeit nicht außen vor lassen. Unser Innerstes muss seinen Weg durch den historischen Stoff hindurch zu sich selbst zurücklegen; und (...) auch den Stoff (den Dreck), der an ihr haftenbleibt, mit sich mitschleppen.“²⁸

„Ortegas Anthropologie. (...) Die «Aufgabe» des Individuums (...) lässt sich nicht wählen, da die Wahl unvermeidbar ist. Zugleich die Zweifelhaftigkeit der Individualität: Der Tiger ist immer der erste Tiger, sagt er; doch der Mensch ist nie Adam, nie der erste Mensch, denn wir werden in eine Struktur hineingeboren, über die die Vergangenheit herrscht.“ (GT, 163, 165; siehe die Nachweise in ↓2)

Im *Galeerentagebuch* vertritt Kertész daraufhin 1991, nach Fertigstellung der unmittelbar auf *Kaddisch...* folgenden Erzählung *Die englische Flagge* (1989 – 1991), den nüchternen didaktischen Anspruch, welcher eben der besagten „transzendente(n) Pflicht“ gerecht wird:

„Zeigen (und Vorzeigen), wie der Kampf um die Herstellung eines klaren Bewusstseins abläuft: das genügt – und nur das ist es, was genügt.“²⁹ Als Ergebnis wird keineswegs eine unwiderlegbare Wahrheit erwartet, nein, es besteht lediglich in der vielversprechenden Möglichkeit des Funktionierens des normalen Geistes,³⁰ (...) dass wir von dieser Möglichkeit Zeugnis geben.“³¹ (GT, 314)³²

²⁸ In *Kaddisch...* zitiert Kertész hierzu aus Nietzsche, „*Vom Nutzen und Nachteil der Historie*“ (vgl. UB, 213): „Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von *Wiederkäuen* der Vergangenheit, (...) bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zuletzt zugrunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur.“ (K, 102f)

Im *Galeerentagebuch* scheint er mit Bacon zu antworten, der in *Novum Organon*, Buch 1, Nr. 95 den bloß sammelnden „Ameisen“ und den nur aus sich selbst schaffenden „Spinnen“ die „Biene“ vorzieht, die fremden „Stoff“ „verdaut“.²⁹ Vgl. bereits oben den Hinweis auf Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* (S.12).

³⁰ Kertész schreibt zuvor 1990:

„Enorme Anstrengung für jede Kleinigkeit. Enorme Anstrengung für das geringste bisschen Vernunft. Ein Abgrund trennt unser Leben vom Leben.“ (GT, 278)

Augenscheinlich referiert er dabei auf Camus, der 1945 im Tagebuch notiert:

„Wie (...) muss man sich anstrengen, um nur normal zu sein! Und um wieviel mehr noch muss sich jemand anstrengen, der sich selbst und den Geist* beherrschen will.“ (*Tagebücher 1935 – 1951*, 320)

* Kant: „das durch I d e e n belebende Prinzip des Gemüts“ (*Anthropologie...*, Akad.VII 246; ähnl. KU, B 192).

³¹ Insgesamt deutet dies etwa auf Márais *Bekenntnisse...* (vgl. oben ↑15), zudem aber auch schon auf die Rezension Goethes zu *Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung, betrachtet von J. G. Sulzer* (1772):

„Gott erhalt' unsre Sinnen, und bewahr' uns vor der Theorie der Sinnlichkeit, und gebe jedem Anfänger einen rechten Meister! Weil denn die nun (...) nicht immer zu haben sind, (...) so gebe uns Künstler und Liebhaber ein *περί έαυτοῦ* (einen Bericht) seiner Bemühungen, der Schwierigkeiten, (...) der Kräfte, mit denen er überwunden, (...) bis er zuletzt (...) die ganze Natur zum Tribute genötigt.

So würden wir nach und nach vom Mechanischen zum Intellektuellen, (...) zum wahren Einfluss der Künste auf Herz und Sinn eine lebendige Theorie versammeln (...).“

(*Die schönen Künste...*, in: Goethe, *Werke* 12, 20)

Gleich einer Replik hierauf erklärt Kant 1790 in *Kritik der Urteilskraft*, unter „Kritik des Geschmacks“ verstehe er die „Kunst oder Wissenschaft“, das „Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft“ „unter Regeln zu bringen“:

„Sie ist K u n s t, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist W i s s e n s c h a f t, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen als Erkenntnisvermögen überhaupt ableitet.“ (KU, B 144)

Dagegen bietet Goethe wiederum den autobiographischen Roman *Dichtung und Wahrheit* (1811 – 1831) auf, mit dem er beabsichtigt habe, sein Leben „in seinen Zeitverhältnissen darzustellen“. Das entsprechende Streben nach Objektivierung habe ihn dabei aus seinem „engen Privatleben in die weite Welt gerückt“, ohne dass er freilich sein dynamisches „Jahrhundert“, das „sowohl den Willigen als auch den Unwilligen mit sich fortreibt“, jemals wirklich „kenne(n)“ könne (ebd., *Vorwort*, 9). Wie H. Mayer in *Goethe* bemerkt, eröffnet dies aber eine Perspektive auf die „kulturelle Evolution“, und Goethes Roman ist im Grunde „ein großes Werk der *Kulturgeschichte*“ (ebd., 132).

³² Ähnlich äußert Kertész bereits 1976, zu Beginn seiner Arbeit an *Fiasko*, programmatisch:

„Was ist schon ein Gedanke? Nur ein Leben kann wirklich überzeugend sein.“ (GT, 73)

Jedoch gesteht er Ende 1985, das „Privatleben, der Privatod“ (etwa als verkannter Autor) habe „etwas Elendiges“:

„Warum ist es so gekommen? (...) Es ist eben so, und dass es so ist, heißt, dass mein Tod zugleich Untergang sein wird, (...) meines Geschlechts, meiner Zukunft. Vielleicht habe ich das als Sohn eines vernichteten und zugrunde gehenden Volkes, im Kreis einer vernichteten und zugrunde gehenden

...

Desgleichen erklärt in *Die englische Flagge* der Erzähler „in einer Runde von Freunden“ bzw. „Schülern“ (EF, 7, 54),³³ sowie seinerseits in Bezug u. a. auf Nietzsche und Th. Mann, er „liebe die Literatur schon seit langem nicht mehr und lese sie auch nicht“:

„(...) schließlich bin ich kein Literaturhistoriker (...). Wenn ich Geschriebenes suche, suche ich es zumeist außerhalb der Literatur, wenn ich mich ums Schreiben bemühte, würde ich mich wahrscheinlich vor dem literarischen Schreiben hüten, denn – und vielleicht³⁴ genügt es, wenn ich so viel sage, ja, mehr könnte ich im Grunde auch nicht sagen – die Literatur ist in Verdacht³⁵ geraten.

Nation schon immer gewusst und mich vielleicht insgeheim schon immer über diesen Untergang vorbereitet. (Und so fort: ein Fluss, das Leben als Bild des mit beiden Händen über dem Wasser in die Höhe gehaltenen Bündels, bis man untergeht.)“ (GT, 208 f)

Ebenso fügt sich dann auch am Schluss des auf *Fiasko* folgenden Romans *Kaddisch...* der Erzähler gleichsam einer „aristokratischen Gerechtigkeit“, die „nicht besagt: »Allen das Gleiche«, sondern »jedem das Seine«“, mit welchem „ironische(n) Konservatismus“ Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), seinerseits unter Berufung auf „Schopenhauer“, einen gewissen „Adel des Geistes“ bezeugt (*Politische Schriften und Reden 1*, 98 f, 312):

„In einem letzten großen Aufgebot habe ich mein hinfalliges, verbissenes Leben aufgezeigt – (...) um mich sodann mit dem Bündel dieses Lebens in den hoch erhobenen Händen auf den Weg zu machen und wie in dem treibenden schwarzen Wasser eines dunklen Flusses | zu versinken, | o Gott! | lass mich versinken | in alle Ewigkeit | Amen.“ (K, 157)

Und noch in dem späten, 2006 veröffentlichten Dialogroman *Dossier K.*, der eine Art Autobiographie darstellt, in welcher Kertész sich sozusagen selbst interviewt (vgl. ↑807), formuliert einer der beiden Protagonisten:

„Ich spiele gern um hohe Einsätze und bin jeden Augenblick darauf gefasst, alles zu verlieren.

Da wir sterben müssen, tun wir gut daran, ja, sind wir verpflichtet, kühn zu denken.“ (DK, 87)

In *Die letzte Einkehr* (ein 2009 vorabveröffentlichter Teil einer noch unfertigen Erzählung, in: NZZ; vgl. ↑813) äußert schließlich gleichfalls „Sonderberg, der Schriftsteller“ im Dialog mit dem Ich-Erzähler, er habe „seine zynische Liebe zum Leben noch nicht überwunden“ und „weigere“ sich, nun im Alter „sein eigenes Dahinscheiden“ „bloß als eine „einfache und praktische Angelegenheit“ abzuhandeln. Vielmehr sehe er es jetzt als „seine Aufgabe“, „radikal zu denken“ und, ausgehend von dem „Experiment“ seines individuellen Lebens, dessen Bedingungen im „großen Stil“ für die „Nachkommen“ darzustellen,*** in einem „Werk“, einer „Geschichte“, „in der alles enthalten ist“. Dieser „große“ Stil“ verändere „die Wahrheit – sie werde groß“ (statt „provinziell“); und „groß, das heißt zynisch und mit Unschuld, sagt Nietzsche“ (LE; vgl. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*/posth. 1901 ff., in: *Werke 3*, 634).

* Vgl. Goethes Streitschrift *Literarischer Sansculottismus* (1795) gegen die „ungebildete Anmaßung“ einiger Kritiker: „Eine bedeutende Schrift ist, wie eine bedeutende Rede, nur Folge des Lebens; der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen (...) er wirkt. (...) und einen vortrefflichen Nationalschriftsteller kann man nur von der Nation fordern.“ (Goethe, *Werke 12*, 241)

** Vgl. Platon, *Der Staat*, Buch I, 332 c: „es sei gerecht, jedem zu geben, was ihm gebührt“. Nach S. Haffner, welchen Kertész in *Dossier K.* als „hervorragenden deutschen Autor“ und politischen Analytiker“ lobt (DK, 46), war dies einst auch ein „passendes Staatsmotiv“ für das *tolerante* Preußen (*Preußen ohne Legende*/1979, 113).

*** Vgl. in Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (1851), Kap. *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*: „jedoch kommt am Ende alles nur den Nachkommen zugute.“ (*Paralipomena*, § 57).

33 Hierfür vorbildlich bezeichnet Nietzsche 1876 in *Richard Wagner in Bayreuth* diejenigen als „Freunde“ der „Kunst“, die ihre „Fruchtbarkeit“ „verbürgen“ (UB, 368, 370).

34 Ähnlich formuliert Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth*, eine Gesellschaft, die – wie von Platon befürwortet – „des nachahmenden Künstlers entbehren“ könne (vgl. *Der Staat*, Buch X), sei „vielleicht“ möglich: „doch gehört gerade dies Vielleicht zu den verwegesten, die es gibt, und wiegt einem Vielschwer ganz gleich“ (UB, 399).

35 Nietzsche hegt in *Zur Genealogie der Moral* (1887), Abhandlung I, Nr. 11 namentlich einen „Verdacht“ gegen die sogenannten „»Werkzeuge der Kultur“, d. h. die gemeinhin als zivilisiert geschätzten „Ressentiment-Instinkte“ der „Heillos-Mittelmäßige(n)“, welche sich anmaßen, bereits zu den „»höheren Menschen“ zu gehören:

„Diese »Werkzeuge der Kultur“ sind eine Schande des Menschen, und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen »Kultur« überhaupt!“ (Nietzsche, *Werke 2*, 787 f)

Im selben Sinne notiert Kertész 1983 im *Galeerentagebuch*:

„Die unermessliche Wichtigkeit des Romans als eines Prozesses, in dessen Verlauf der Mensch sein Leben zurückgewinnt. Die sogenannte Krise des Romans rührt nicht etwa daher, dass der Roman nicht gebraucht wird, sondern daher, dass die Romanciers ihre Pflichten nicht kennen und Stümper oder Scharlatane sind.“ Doch nicht zu jedem Zeitpunkt kann ein Proust, ein Kafka, ein Krúdy geboren werden. Da es sie aber gegeben hat, müssen wir wissen, was der einzig mögliche Gegenstand des Romans ist: die Rückeroberung, das Erlebnis des Lebens und dass wir davon erfüllt sind, einen einzigen weihervollen Augenblick lang, bevor wir vergehen.“ (GT, 166)

* 1985 entlehnt Kertész hierfür von „Márai“ das Wort „Paraliteratur“ (GT, 198; vgl. MTB.3, 23 u. ö.).

⟨...⟩ Man müsste sich um Formen bemühen, die die Erfahrung des Lebens (das heißt, die Katastrophe) total erfassen, die uns zu sterben helfen und den Überlebenden trotzdem auch etwas hinterlassen.³⁶ Ich habe überhaupt nichts gegen sie einzuwenden, sofern die Literatur zu solcher Form fähig ist: doch soweit ich sehe, ist lediglich das *Zeugnis-Geben* dazu fähig, eventuell noch ein stummes, artikulationslos gelebtes Leben *als Artikulation*.“ (EF, 28 f)

Wie Kertész – der 1974 im *Galerentagebuch* notiert hatte: „An «Literatur», an Fiktion glaube ich immer weniger. ⟨...⟩ Was bleibt? Vielleicht das Beispiel (die Existenz) ⟨...⟩, *Zeugnis abzuliegen*“ (siehe oben S.16) – unterscheidet also auch der Erzähler in *Die englische Flagge* die leichtfertig *erdachte* literarische „Fiktion“ von dem (gleichfalls fiktiven) theatralischen „*Zeugnis*“ einer *real gelebten*, und daher im Prinzip auch *von anderen* lebbareren „Existenz“.³⁷

Damit ist evident, dass die Protagonisten von Kertész' Erzählwerk durchweg solchermaßen ernsthaften, um der Verallgemeinerbarkeit willen freilich schematisierten, Selbstdarstellungen korrespondieren. Ihre Aussagen und Handlungen lassen sich, sinngerecht entschlüsselt, als charakteristische Lebensäußerungen gewöhnlicher menschlicher »Personen« auffassen, welchen Habitus Kertész seit 1960 in seinen Romanen ebenso wie in seinen späteren Essays und Reden ohne eigentliche Willkür vorführt. Und insbesondere sind die in *Schicksalslosigkeit*, im zweiten Teil von *Fiasko* sowie in *Die englische Flagge* enthaltenen autobiographischen Erzählungen als Illustration einer von Kertész paradigmatisch vollzogenen »Personalisierung« zu identifizieren, die mit seiner Befähigung zur kultureltherhaltenden »Autorschaft« (vgl. oben S.10f) abschließt. Der Erzähler in *Die englische Flagge* – also: Kertész in seiner Stilisierung als Autor – thematisiert dementsprechend auch selbst die von ihm durchlaufene „Bahn“. Diese erscheint als Basis eines derartigen, im literarischen Medium *de facto* demonstrierten und zugleich selbstreferentiell *dargestellten*, „*Zeugnis-Geben(s)*“ speziell für die Möglichkeit eines durch „*Artikulation*“ regulierten „Leben(s)“ (EF, 29).

In diesem Sinne kann ein Verhalten generell *artikuliert*₃ genannt werden, falls mit ihm (1) eine als charakteristische Rolle ausgebildete Verhaltensweise real vollzogen und zugleich (2) durch konventionelle Darstellungsmittel gemäß einer je bestimmen Thematik theatralisch indiziert wird (was die fragliche Praxis signifikant unterscheidbar macht). Letzteres dient dazu, das – jeweils nur nominell identifizierte, *de facto* aber ambivalente – Verhalten verschiedener Akteure in Form einer (bi- oder unidirektionalen) *Verständigung* oder *Kommunikation* abzugleichen.³⁸ Im vorliegenden Fall handelt es sich dabei namentlich um die von Kertész vorbildartig angeeignete »Personalität«. Da seine diesbezügliche Darstellung, welche auf die Reproduktion desselben zielt, eine essentielle Form des Menschlichen betrifft und ein natürlicher Zusammenhang zum Dargestellten besteht, ließe sich sein artikuliertes Verhalten als Autor mit Locke und Vico tatsächlich als stumme, rituelle Sprache des Mythos kennzeichnen.³⁹

³⁶ Vgl. Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen*: er könne „helfen, zu leben“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 164).

³⁷ Eine Fiktion unterscheidet sich dabei von der Realität nur durch das Moment der Dauer, insofern der Eindruck des Wirklichen einem relativ stabilen – prinzipiell aber durchaus zu ändernden – *Konstrukt* entspricht (vgl. lat. *fungo* = formen, gestalten, *met.* sich vorstellen, *occ.* ersinnen, erheucheln, eigtl.: aus Lehm bilden). So bemerkt etwa am Schluss des von Kertész nach *Die englische Flagge* geschriebenen Romans *Ich - ein anderer* (1991 – 1996) der Erzähler, jede intersubjektiv konstruierte, gemäß den Zeitbedingungen „einmalige, *geschlossene Welt*“ sei *a posteriori* noch nicht einmal aufgrund der „Erinnerungen“ ihrer einstigen Konstituenten verifizierend einzuholen:

„⟨...⟩ kein Beweis vermag sie (die Erinnerungen) zu bekräftigen: vielleicht stimmt es gar nicht, dass ich gelebt habe, vielleicht stimmt gar nichts.“ (IA, 126).

Dort, wie ebenfalls schon in *Die englische Flagge* und auch noch in *Liquidation* (1992 – 2003), bezeichnet Kertész dies treffend als „sogenannte Wirklichkeit“ (IA, 35; EF, 39; L, 9).

³⁸ Vgl. lat. *communicare* = gemeinsam machen, sich beraten; *municeps* = Mitbürger; *munus* = Pflicht, Aufgabe, Opfergabe.

³⁹ Vgl. Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* und Vico in *Scienza nuova* (↓1).

Das in *Die englische Flagge* vorgeführte „Leben als Artikulation“ gleicht ersichtlich der zuvor in *Kaddisch...* propagierten „geistig(e)n Existenzform“. Und dort bemerkt der Erzähler, dasselbe habe er schon einmal, in „einem größeren literarischen Werk, einem Roman“ – der sich als Kertész’ *Fiasko* identifizieren lässt – thematisiert. „Gegenstand“ dieses Romans sei der „Weg einer Seele“, „die aus der Dunkelheit zum Licht strebt“ (K, 108). Entsprechend enthält der zweite Teil von *Fiasko* die Beschreibung einer am Protagonisten vorgeführten Entwicklung zum Autor – äquivalent Kertész’ Arbeit an *Schicksalslosigkeit* –, die mit identischen Motiven auch noch einmal in *Die englische Flagge* dargestellt ist. Gleichfalls erwähnt in *Kaddisch...* der Erzähler einen einst von ihm verfassten „Kurzroman“ („der Monolog eines (...) jungen Mannes“) – offenbar ebenfalls *Schicksalslosigkeit* –, dessen „Titel“ eigentlich „«Das Gelächter»“ hätte lauten sollen (K, 97, 100). Wohl in Bezug auf die mühsame und in Teilen wieder verworfene Arbeit an *Schicksalslosigkeit* erinnert sich ferner in *Die englische Flagge* der Erzähler, auf dem von ihm beschrittenen „Weg“ habe er anfangs „freilich“ noch keinerlei „geistige Spur“⁴⁰ „hinterlassen“.⁴¹ Seiner Darstellung zufolge wurde diese Laufbahn erst nach einigen Versuchen im sogenannten „Erzählen des Abenteurers“⁴² zum Schauplatz für ein eigentliches „*Abenteuer des Erzählens*“ bzw. „Schreibens“, dessen Resultat, die von ihm als „Zeugnis“ seines eigenen Lebens gestaltete „Form“, vor allem wieder anderen „Überlebenden“ – also den Trägern eines weiterhin tradierten geistigen bzw. spezifisch menschlichen Lebens – hilfreich sein könnte (EF, 23, 29).⁴³

Soll dabei das von ihm praktizierte „Zeigen (und Vorzeigen), wie der Kampf um die Herstellung eines klaren Bewusstseins abläuft“, generell eine bedeutsame Funktion besitzen, ist impliziert, bereits Kertész selbst habe sich an geeigneten Residuen oder Spuren anderer Autoren

⁴⁰ Schopenhauer schreibt in *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. II - *Von Dem, was Einer ist*, für den Begabten sei es ein „Glück“, wenn er seine „Anlagen“ – mit hinreichend „Muße“ – „vollkommen ausbilden“ könne und zudem „die Spur seines Geistes dem ganzen Menschengeschlechte aufzudrücken“ vermöge (*Parerga*, 377).

⁴¹ Den Beginn der von Kertész effektiv hinterlassenen „Spur“ markiert aber eben ein solches explizites Eingeständnis. So lautet der erste Eintrag im *Galeerentagebuch* 1961: „Vor einem Jahr habe ich mit der Arbeit am Roman angefangen. Alles muss weggeworfen werden“ (GT, 8).

⁴² Hierfür vorbildlich charakterisiert Lukács in *Die Theorie des Romans* (1916) die Erlebnisse eines innerlich unflexiblen, seelisch eingengten Romanhelden in einer ihm heterogenen „Welt“ als „groteskes“ „Abenteuer“ (ebd., 83-5). Ferner deutet dies auf folgende Äußerung des Erzählers in Sartres Roman *Der Ekel* von 1938: „damit das banalste Ereignis zum Abenteuer wird, ist es nötig und genügt es, dass man sich daran macht, es zu erzählen“ (*Der Ekel*, 66).

⁴³ Das Motiv des „Erzählen(s)“ entlehnt Kertész wohl Ortegas Vorlesung *Eine Interpretation der Weltgeschichte* (1948/49). Diese sei das Medium der „historischen Vernunft“, des „geschichtlich“ (bzw. überhaupt) „folgerichtigen Denkens“: „Historisch vernünftiges Denken besteht weder in Induktion noch in Deduktion, sondern einfach im Erzählen, und diese *razón histórica* ist das einzige Denken, das imstande ist, die menschlichen Wirklichkeiten zu verstehen, weil deren urreigenste Struktur das *Historischsein*, die *Historizität* ist.“

(*Eine Interpretation...*, 99f)

Als Komplement jenes die „Vernunft“ begründenden „Erzählen(s)“ erscheint das pragmatische *Interpretieren* des Erzählten. So sei laut Herder die „Vernunft“ „etwas **V e r n o m m e n e s**“: „das fortgehende Werk der Bildung des menschlichen Lebens. Sie ist ihm nicht angeboren, sondern er hat sie erlangt; und nachdem die Eindrücke waren, (...) die Vorbilder, (...) ist auch seine Vernunft reich oder arm“ (*Ideen...*, I.4, Kap. IV, 153; vgl. ↓2).

Vorbildlich für Kertész könnte ebenso Valéry gewesen sein, der – als zweifel er am Sinn einer derart historisierten Vernunft – in *Die Politik des Geistes* (1932) schreibt, es habe „der Geist des Menschen ihn in ein *Abenteuer* gestürzt“, das ihn „mehr und mehr von den ursprünglichen Bedingungen des Lebens zu entfernen“ drohe (*Werke* 7, 85).

Vgl. ferner Goethes Hinweis in *Anschauende Urteilskraft* (1817) auf den von Kant gebrauchten Terminus „*Abenteuer der Vernunft*“. Dieser bezeichnet die Spekulationen über ein evolutionäres Prinzip der Natur, das die Entwicklung von der unbelebten Materie bis zum menschlichen Leben reguliert, wobei Goethe behauptet, ihm sei eine „naturgemäße Darstellung“ desselben Prinzips „geglückt“ (*Werke* 13, 30f). Kant selbst formuliert in *Kritik der Urteilskraft*:

„Hier steht es nun dem **A r c h ä o l o g e n** der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten derselben jene große Familie von Geschöpfen (...) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde (...) anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener (...) sich ausbildeten, gebären lassen (...). – Allein er muss gleichwohl (...) dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen (...).“ (* *Eine Hypothese von solcher Art kann man ein evagtes Abenteuer der Vernunft nennen ...*)“ (KU, B 369).

zu orientieren versucht. Tatsächlich spielen für seine in *Die englische Flagge* stilisiert geschilderte Entwicklung in diesem Sinne etwa eine Wagner-Oper („Die Walküre“) oder bestimmte Texte Th. Manns (die „Erzählung «Wälsungenblut»“ und der „Essay «Goethe und Tolstoi»“) eine nachvollziehbar wichtige Rolle. Auch verweist er diesbezüglich gegenüber seinen „ehemaligen Schülern“ und „Freunden“ namentlich auf die Schriften Diltheys:

„Ich zitierte ihnen Wilhelm Dilthey, den großen Geschichtsphilosophen, mit dem ich sie, meine ehemaligen Schüler, schon während ihrer Studienzeit – soweit ich konnte, soweit es mit *erlaubt* war – bekannt zu machen versucht hatte: «Das Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, dass das Verstehen aus der Enge und Subjektivität hinausführt in die Region des Ganzen und Allgemeinen.»⁴⁴ Das, so glaubte ich, hätte ich getan. Ich hätte begriffen, dass es mir hier allein in der Selbstverleugnung möglich war, schöpferisch tätig zu sein, dass in der *hiesigen* Welt die einzig mögliche schöpferische Leistung die *Selbstverleugnung als schöpferische Leistung*⁴⁵ war.“

(EF, 36, 41, 49, 54, 57)

Aus einer solchen „Enge und Subjektivität“ suchen schließlich ebenfalls noch in Kertész' spätem Dialogroman *Dossier K.* seine beiden dort gleichsam philosophisch streitenden Alter Egos zu entkommen. So wie schon in *Die englische Flagge* etwa die Würdigung Diltheys eine durchaus ernstzunehmende Referenz auf einen allgemein relevanten Autor darstellt, legt Kertész in *Dossier K.* nun eine realiter zu verfolgende „Spur“, die zum eigentlichen Motiv seines Schreibens – und ggf. auch der Rezeptionsbemühungen seiner Leser – führt: Er thematisiert den objektiven „*historischen Hintergrund*“ seiner oben genannten persönlichen Erlebnisse von 1944. Demonstrativ ambivalent bezüglich „*Fiktion*“ und „*Wirklichkeit*“ („Ich würde zwischen beiden keinen so scharfen Unterschied machen.“)⁴⁶ schreibt er:

„Das Problem war, dass es im Kádár-Regime⁴⁷ außerordentlich schwierig war, an Dokumente heranzukommen. Vor allem in den sechziger Jahren, als ich den *Roman eines Schicksallosen* schrieb. (...) Schließlich konnte ich aber trotzdem ermitteln, dass im Hintergrund meiner Verhaftung der für Ende Juni 1944 geplante Gendarmerieputsch stand. Dieser Putsch verfolgte – im wesentlichen – das Ziel, auch in Budapest mit der Deportation der jüdischen Bevölkerung nach Deutschland beginnen zu können. Denn wie wir wissen, hatte Horthy⁴⁸, in Voraussicht des Kriegsausgangs und angesichts jener Deklaration der Alliierten, der zufolge nach dem Krieg alle, die an der Ausrottung der europäischen Juden

⁴⁴ Bereits *Fiasko* enthält Anspielungen auf Dilthey (siehe die Nachweise unten im Kapitel zu *Fiasko* ↑173, ↑174), worauf in *Die englische Flagge* die Bemerkung des Erzählers zielt, schon früher habe er, soweit möglich, auf ihn hingewiesen. Das Dilthey-Zitat stammt aus *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) (AgW, 173).

⁴⁵ Goethe empfiehlt in *Italienische Reise* (1813 – 1829), dass man künstlerische Vorbilder „geduldig (in sich) wirken und wachsen lässt und fleißig auf das merkt, was andere zu unsern Gunsten gearbeitet haben“. Davon erwarte er selbst, als tätiger „Baumeister“ seines eigenen Werks, eine Art „Wiedergeburt, die mich von innen heraus umarbeitet“:

„(...) und je mehr ich mich selbst verleugnen muss, desto mehr freut es mich. Ich bin wie ein Baumeister, der einen Turm aufführen wollte und ein schlechtes Fundament gelegt hatte; er wird es noch beizeiten gewahr und bricht gern wieder ab (...).“ (Goethe, *Werke* 11, 147, 150)

Entsprechend formuliert Kertész 1961 im *Galeerentagebuch*, seine Neubesinnung den „Roman“ betreffend (vgl. ↑41):

„Ich fühlte, wenn ich Geduld mit mir habe, wird das Wunder geschehen.“ (GT, 8).

⁴⁶ Damit spielt Kertész vermutlich ironisch auf die Behauptung Arendts an, die nationalsozialistische „Elite“ sei „darauf abgerichtet“ gewesen, „Unterscheidungen wie die zwischen Richtigkeit und Falschheit oder solche Unterscheidungen der Urteilskraft wie die zwischen Fiktion und Realität gar nicht erst anzustellen“ (EUtH, 806).

⁴⁷ J. KÁDÁR (1912 – 1989), seit 1931 Mitglied der kommunistischen Partei Ungarns, ungarischer Ministerpräsident 1956 – 1958 und 1961 – 1965, 1956 – 1988 Generalsekretär der Partei, 1989 Ausschluss aus dem ZK.

⁴⁸ M. HORTHY (1868 – 1957), 1920 – 1944 Reichsverweser von Ungarn, später im Exil in Portugal.

mitgewirkt hatten, zur Verantwortung gezogen würden, die Deportation in Budapest, seinem engeren Wirkungskreis, verboten. Das wollte die Gendarmerie ändern. Als ersten Schritt umstellten sie eines Morgens Budapest und brachten die Verwaltungsgrenzen der Stadt unter ihre Kontrolle. (...) Nun ja, und irgendwie war es der Gendarmerie gelungen, sich auch die Polizei dienstbar zu machen: An jenem Tag verhaftete die Polizei alle Menschen, die den gelben Stern trugen, sobald sie die Grenzen Budapests übertraten⁴⁹ – (...). Auf diese Weise wurde auch ich festgenommen (...).“ (DK, 9 f)

Die Fortsetzung dieser in *Dossier K. 1944* begonnenen realhistorischen Erzählung findet sich bereits in einigen *Galeerentagebuch*-Einträgen von 1990. Dort spricht Kertész zunächst von seinem provisorischen Arrest „in der zum Ghetto umfunktionierten Ziegelfabrik von Budakalasz“ und skizziert darauf – aus einer wiederum ausdrücklich subjektiven Perspektive („Ich sah“), aber dennoch mit dem Impetus einer objektivierenden Betrachtung („wir“) – in groben Zügen den weiteren Verlauf der, wie u. a. von ihm miterlebten, Weltgeschichte bis zur Wende von 1989 (unter bemerkenswerter Auslassung seiner eigentlichen Lagerhaft):

„Ich sah die Auflösung des Lagers Buchenwald 1945, den Ausbruch des roten Greuels 1948, seinen Zusammenbruch 1956, seinen Wiederausbruch 1957 usw. Immer das gleiche Schauspiel! Es wäre ein Fehler zu glauben, dass es sich nur um den Bankrott des sogenannten kommunistischen Reiches handele und nicht um den der ganzen Menschheit. Um den von Moral und Rationalität. Denn dieses Reich bestand siebzig Jahre; seine Existenz (wie auch jenes anderen, zwölf Jahre dauernden Greuelreiches) zeugt davon, dass Unvernunft, Chaos, Terror und menschliches Dahinvegetieren auf niedrigster Stufe über Jahrzehnte möglich sind. (...) Und vor allem: Nur weil der Bolschewismus untergegangen ist, müssen wir noch nicht denken, dass das Scheitern des sogenannten Sozialismus nicht das größte generelle menschliche Fiasko des Jahrhunderts ist.“ (GT, 283 f)

Hierbei thematisiert Kertész speziell auch seine eigene Positionierung als Autor:

„Auch wenn der «Kommunismus» nur als geistige Verrenkung (auf jeden Fall mit Leichenbergen so hoch wie der Mount Everest) zu betrachten ist, waren die vergangenen vierzig Jahre doch Wirklichkeit, Realität, Zeit und Schauplatz meines Lebens. Heute verstehe ich kaum noch, dass ich aus- und durchgehalten habe; mir sogar einen geistigen Lebensraum geschaffen habe, (...) unempfindlich der materiellen und geistigen Armut, blind der Gefahr gegenüber. Was hat mich geleitet? Am ehesten wohl der Instinkt; so wie Ameisen marschieren, mit einem ihnen unbegreiflichen Ziel und unbegreiflich sicherer Orientierung.“⁵⁰ (GT, 285)

Die von Kertész aus der Position eines individuell Betroffenen heraus indizierten, aber nicht nur für ihn allein relevanten, Begebenheiten seit 1944 sind als raumzeitlich lokalisierte Ereignisse streng genommen freilich nur durch seine einst mit ihm am selben Ort anwesenden Zeitgenossen zu objektivieren. Höchstens erlaubten etwa noch archäologische Studien – unter der Prämisse universal gültiger Naturgesetze⁴ – hypothetische Rückschlüsse auf vergangene

⁴⁹ Hierzu informiert Raoul Hilberg in *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1961): Am 15.10.1944 wurde Horthys Sohn als Geisel in das „Konzentrationslager Mauthausen“ gebracht, um Einfluss auf seinen Vater zu gewinnen. „Am nächsten Morgen (16. Oktober)“ gab Horthy daraufhin seinen Widerstand gegen die Judendeportationen auf und „dankte ab“. Am „20. Oktober“ konnte die „ungarische Polizei“ mit den „Festnahmen“ beginnen (ebd., 922 f).

⁵⁰ Das Motiv des „Zug(s) der Ameisen“ mit „unbekannte(m) Zweck“ findet sich in Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818, 1844), Bd.2, Kap.27 - *Vom Instinkt und Kunsttrieb* (WWV.2, 394, 397). Vgl. hierzu auch Voltaire, *Philosophische Briefe* (1733), Nr.12: „Alle Künste verdanken wir einem mechanischen Instinkt, den die meisten Menschen haben, und keineswegs der vernünftigen Philosophie“ (*Streitschriften*, 45).

Ereignisse in einer raumzeitlich objektivierten Welt. Selbst fachlich kompetente Beiträge z. B. eines nachgeborenen Historikers können jedoch, was die einmaligen Fakten betrifft, keinesfalls die Aussagen authentischer Zeugen substituieren,⁵¹ sondern allenfalls deren Berichte unter verallgemeinerbaren Aspekten einer wissenschaftlich qualifizierten Kritik unterwerfen.⁵²

Eben auf einen solchen, 1944 mit ihm koinzidierenden, Zeugen weist Kertész aber 1990 an genannter Stelle im *Galeerentagebuch* hin. Namentlich befasst er sich hierbei mit „Márai Tagebuch, die Seiten von 1944“ (GT, 282). Márai hielt dort wörtlich fest:

„In Budakalász fährt der Zug an der Ziegelei vorbei, wo siebentausend Juden des Komitats Pest (und unter ihnen Kertész) im Freien auf ihre Deportation warten. Auf dem Damm Soldaten mit Maschinenpistolen.

All das muss man *sehen*; Berichte und Erzählungen können die Wirklichkeit nicht wiedergeben.“ (MTB.7, 155)

Im *Galeerentagebuch* schreibt Kertész in Bezug auf diese Notiz:

„Unterwegs fährt der Zug an der Ziegelei von Budakalász entlang. Siebentausend Juden (...)» – Ich weiß nicht, warum mich noch nachträglich schlagartig dankbare Freude darüber ergreift, dass Sándor Márai mich erblickt hat. Er war vierundvierzig, ich vierzehn. Er erblickte zwischen den Trockenschuppen der Ziegel das Kind mit dem gelben Stern und wusste, was dieses Kind damals nicht wusste: dass es schon bald nach Auschwitz abtransportiert würde. All das schrieb er – was sonst konnte ein Schriftsteller tun – in seinem «Tagebuch» nieder (und dieses «Tagebuch» ist, nebenbei bemerkt, der reinste, umfassendste und wichtigste geistige Abdruck dieser Zeit). Was bedeutet das alles? Es ist so schwer zu deuten wie eine eigenwillige Sternkonstellation. Dennoch, ich fühle darin ganz entschieden einen tiefen, von uns beiden unabhängigen Sinn, der in einem langsam größer werdenden Kreis leise ausstrahlt, so wie eine Radiowelle im Äther, die im allgemeinen Lärm außerordentlich schwer zu empfangen, trotzdem aber existent und unauslöschbar ist.“ (GT, 282 f)

⁵¹ Im gleichen Verständnis bemerkt etwa auch in *Kaddisch*... der Erzähler „B.“: „ich kann allein über“ „meine Zeit“, „die zwischen mein Entstehen und mein Vergehen fällt“, „Rechenschaft ablegen“ (K, 75).

⁵² In »*Heureka!*« demonstriert Kertész selbst eine als Zeitzeuge mögliche Objektivierung fremder Darstellungen:

„Ich spreche von jenen zwanzig Minuten, die an der Verladerampe des Vernichtungslagers Birkenau vergingen, bis die aus dem Zug gestiegenen Menschen vor den Offizier gelangten, der die Selektion vornahm. (...) wie viele Berichte, Aussagen, Erinnerungen von Überlebenden ich auch las, sie stimmten fast sämtlich darin überein, dass alles sehr schnell und unübersichtlich abgelaufen sei (...).

Ich hatte diese zwanzig Minuten anders in Erinnerung. Nach authentischen Quellen suchend, las ich zum erstenmal die klaren, selbstquälerisch gnadenlosen Erzählungen Tadeusz Borowskis, darunter »Bitte, die Herrschaften zum Gas«. Später kam mir die Foto-Serie in die Hände, die ein SS-Soldat von den an der Rampe von Birkenau ankommenden Menschentransporten gemacht hatte (...). Bestürzt betrachtete ich die Bilder. Hübsche, lachende Frauengesichter, verständnisvoll dreinblickende junge Männer, voll von den besten Absichten, der Bereitschaft zur Mitarbeit. (...) da begriff ich die Technik des Schreckens, begriff, wie es möglich war, die menschliche Natur selbst gegen das Leben des Menschen zu verwenden.“ (ES, 249 f)

Vgl. zur selben Thematik ferner den früheren *Galeerentagebuch*-Eintrag von 1971:

„(...) vorausgesetzt, dass der Mensch auch unter den Bedingungen des Totalitarismus am Leben hängt, so trägt er mit dieser Wesenheit zum Erhalt des Totalitarismus bei: Das ist der einfache Trick der Organisation. Das Gefühl der Entfremdung, mit dem sich der Mensch dem Totalitarismus gegenüber verhält, ist ausschließlich mit dieser Erkenntnis zu beseitigen. (...) doch dieser Akt der Freiheit, diese Erhellung – und damit das Akzeptieren der eigenen Beteiligung – stößt immer auf das Verbot der Überlebenden.“ (GT, 29 f)

Für Kertész offenbar vorbildlich spricht Arendt 1951 in ihrer Totalitarismusstudie von der „Einsicht“ „Himmler(s)“ in die Funktionalisierbarkeit der „Massen“: „die meisten“ seien einfach nur „besorgt um die eigene Sicherheit und das Wohlergehen ihrer Familien“ (EUtH, 722).

Ein objektivierender Abgleich von Berichten derart geteilter, nominell identischer Erlebnisse (also: biographisch eingebetteter und insofern einmaliger, jedoch u. U. mit Hilfe konventioneller Zeichen retrospektiv referierbarer Ereignisse) würde es insbesondere ermöglichen, sozusagen *eine* für menschliche »Personen« gemeinsame – aber dennoch je unvertretbar zu erschließende – »Welt« zu erschaffen. Dies bedeutet im Detail Folgendes:

Zunächst stehen Lebewesen ϵ per se in einem Umweltverhältnis. Etwa mit J. DEWEY (1859 – 1952) oder H. PLESSNER (1892 – 1985) kann gesagt werden, ein Lebewesen besitze gegenüber seiner Umwelt aufgrund des Vermögens zur Funktionalisierung dissipativer Kräfte eine Positionalität, die durch seine biologisch fixierte körperliche Organisation und die hierfür individuell eingesetzten Medien (im Sinne spezifischer, überlebensrelevanter Verhaltensweisen) weiter zu charakterisieren ist. Durch ihren Stoffwechsel sind alle Lebewesen als *offenes* System ϵ in ihre Umwelt integriert. Dabei wäre begrifflich zu unterscheiden zwischen ihrem – sich gegenüber seiner Umwelt als funktionale Einheit positionierenden – Leib η und ihrem materiellen Körper, der diese Positionalität lebender Organismen in einer hinreichend geeigneten Umgebung ermöglicht, von derselben aber nicht streng zu trennen ist.

Wird nun, wie im hier interessierenden menschlichen Fall, das durch die verschiedensten Medien konstituierte Umweltverhältnis lebendiger Individuen durch verständigungsorientierte Mittel oder »kommunikative Medien« abgestimmt, bezeichne ich dies als Weltverhältnis. Unter Kommunikation verstehe ich dabei das Bemühen, nominell geteilte – artikuliert – *Praktiken* (also: die individuelle Konkretisierung bestimmter Medien) mit Hilfe pragmatisch interpretationsbedürftiger *Darstellungen* situationsgerecht zu koordinieren (siehe oben S. 24), jedoch weder bereits einen taktile erzwungenen Abgleich der Lebenspraxis noch allein das Übermitteln von Information mit Hilfe semantisch fixierter Codes. Wie ich unten ausführlich darlege, erscheint es terminologisch legitim, einem solchen Verständigungsverhalten den Titel »Argumentation« zu geben. Ein in dieser Form argumentativ reguliertes Weltverhältnis menschlicher »Personen«⁵³ impliziert, rücksichtlich des Selbsterhalts der hiermit konstituierten kulturellen Evolution, *de jure* eine idealtypische Reserve der einzelnen Konstituenten, deren gleichsam »theoretisch« verhaltener Habitus sich von einem naturalistisch ζ zentrierten unterscheidet und daher (nach Plessner oder Schopenhauer) »dezentriert« genannt werden kann.⁵⁴

53 Aus biologischer Sicht ist eine »Person« generell durch folgende Funktionselemente zu spezifizieren:

- (1) ein Leib, d. h. ein belebter Organismus, der sich gegenüber einer Umwelt positioniert;
- (2) eine zentrale historische Reaktionsbasis, welche das Verhalten und die Erlebnisweise bestimmt;
- (3) das Vermögen *subjektiver* Referenzen auf explikable Teile der historischen Reaktionsbasis mittels *konventioneller* Darstellungen (gemäß dem, was ich unten als »Bewusstsein« identifiziere; ↓10).

Äquivalent hierzu bezeichnet Plessner ein „derart dreifach“ positioniertes „Individuum“ als „Person“:
„(...) das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist.“ (*Stufen...*, 293).

54 Plessner unterscheidet in *Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen* (1950) entsprechend eine für das umweltorientierte Verhalten charakteristische „Interessengebundenheit“ von einer weltkonstitutiven „Offenheit“:

„Nur auf dem offenen Hintergrund einer nicht mehr in vitalen Bezügen aufgehenden Welt (...) hält er (der Mensch) sich in jenem labilen Gleichgewicht einer stets gefährdeten, selbst wieder schutzbedürftigen Kultur.“ (*Über das Welt-Umweltverhältnis...*, in: *Schriften* 8, 85f)

Die von dem Gestalter sowie dem Rezipienten kommunikativer Medien zu befolgende Disziplin des geltungsrelativen Gebrauchs derselben korrespondiert bei Plessner der *dezentrierten Position* einer zu einem Weltverhältnis fähigen Person (vgl. *Stufen...*, Kap. VII.1 - *Die Positionalität der exzentrischen Form. Das Ich und der Personencharakter*). Dabei orientiert sich Plessner offenbar seinerseits an Schopenhauer, welcher in *Parerga*, Kap. *Über die Universitäts-Philosophie* deren Vertretern vorhält, primär um ihren eigenen Lebensunterhalt besorgt zu sein:

„Hingegen ist zu wirklichen und echten Leistungen (...) die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der gegen die Regel der menschlichen Natur an die Stelle des subjektiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person ein völlig objektives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und (...) sehr treffend *exzentrisch* genannt, mitunter wohl auch als Donquichottisch verspottet wird.“ (*Parerga*, 173; ähnl. in *Paralipomena, Den Intellekt betreffende Gedanken*, §§ 56f)

...

Im konkreten Fall des Tagebuchschreibers Márai könnte nun vermutet werden, unter den für ihn 1944 geltenden Bedingungen sei eben die besagte Möglichkeit einer weltkonstitutiven personalen Positionierung fraglich geworden, und somit auch der Orientierungswert seiner Aufzeichnungen. So behauptet namentlich Arendt in ihrer Totalitarismusstudie von 1951, im Kontext „totalitärer Herrschaft“ sei das Gelingen derart intersubjektiver Orientierungsbemühungen, zu denen auch Márai als Zeitzeuge im Prinzip beitragen könnte, essentiell gefährdet, was sich in einer charakteristischen „Erfahrung der *Verlassenheit*“ manifestiere:

„In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen (<...> auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. (<...> In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln (<...>.“

(EUTH, 975, 977)

Tatsächlich klagt Márai – der 1944 im Tagebuch eine „absolute und unbestechliche Objektivität“ zu seinem (bzw. des Menschen) obersten Anliegen erklärt, welches Ziel er als „Schriftsteller“ „heute in einer Art Emigration“ bzw. in der „Einsamkeit“ erringen müsse, um sich dem „auf den Barrikaden“ oder im „Kaffeehaus“ herrschenden „Kampf(⟨) der Klassen“ zu entziehen⁵⁵ – über die „Verhinderung der systematischen Arbeit oder, genauer, diese systematische Arbeitsverhinderung“ durch das ihm abgenötigte Interesse an den Tagesereignissen. Jedoch erfährt hierbei zuallererst die gewohnte künstlerische Produktion eine Irritation, und nicht die historisch-protokollarische: „ich vermag nicht zu arbeiten, kann mich nicht auf den Roman konzentrieren. (<...> Jetzt muss ich dem Krieg leben.“⁵⁶ Eben unter solchen Bedingungen achtet er aber den orientierenden Wert des literarisch Überlieferten:

„Seit Tagen habe ich nichts gelesen. Das ist die wahre *Sabotage*, die einzig wirklich kriminelle Arbeitsscheu.“ (MTB.7, 96, 138, 191, 199, 234)

Hierzu verwandt schildert bereits K. P. Moritz in seinem autobiographischen Roman *Anton Reiser* (1785 – 1790) (den Schopenhauer in *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. VI ausdrücklich lobt; *Parerga*, 532), wie dessen Protagonist, nach der ersten Enttäuschung darüber, dass er sich aufgrund seiner Verhaltenseigenheit nicht „in die *Reihe* mit einfügen könnte“, zuletzt zufrieden bemerkt, dass er „dem Gedränge nun so *ruhig zusehen* konnte“ (*Werke* 1, 319f). Eine solchermaßen distanzierte, und zugleich im Sinne Schopenhauers intellektuell ambitionierte Positionierung wäre aber (nach gr. *theoros* = Zuschauer) als eine eigentlich *theoretische* zu bezeichnen.

⁵⁵ Entsprechend diagnostiziert Kertész in dem Márai gewidmeten Essay *Bekennnis zu einem Bürger* von 2000 die Lage in den „europäischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts“:

„Der Schriftsteller, der über die Ideen des Zeitgeists nachsann oder sie im Kaffeehaus (<...> diskutierte, musste plötzlich erschreckt feststellen, dass diese Ideen zu Staatsideologien verkommen waren (<...>). Und auf den stürmisch hinwegschwindenden Inseln der Freiheit erschienen, wie auf den letzten sonnigen Flecken vor Einbruch des Frosts, die Schriftsteller des Exils.“ (ES, 193).

⁵⁶ Márai versucht 1943/44 zunächst, seine literarische Arbeit wie gewohnt fortzusetzen (etwa konkret am Roman „Die Schwester“; vgl. MTB.7, 86, 191). Wörtlich äußert er:

„Wie gut wäre es zu wissen, dass irgendwo in dieser sich auflösenden Welt ein großer und schöner Roman geschrieben wird, der nichts anderes ist als nur ein Roman!“ (MTB.7, 229)

Als „Schriftsteller“ verwirft er explizit die rein sachlichen Genres („Nachricht, Protokoll, Befund“) und nennt seine jüngsten „Zugeständnisse an die Wirklichkeit“ in Form nüchterner „Berichterstattung“, „Sünde“ oder „Fehler“:

„Mit dieser Aufgabe habe ich innerlich nichts zu schaffen.

Aber wenn ich einmal begonnen habe, muss ich es anständig zu Ende bringen; wie man auch ein Verbrechen zu Ende bringt.“ (MTB.7, 106 191)

Das problematische Bemühen um eine in der „inneren Verbannung“ bewahrte „Objektivität“ versteht er dabei als Erfüllung einer aktuell gewordenen „Pflicht“:

„Im vergangenen Vierteljahrhundert bestand meine Pflicht darin, mit meiner ganzen Kraft (professionell künstlerisch) zu arbeiten (<...>). Nun besteht meine Pflicht darin, (<...>) *nicht* zu arbeiten; jedenfalls nicht für die Welt. Auch das ist nicht leicht.“ (MTB.7, 138f)

Und sogar hier kann er sich eine Art künstlerischer Freiheit bewahren:

„Es zählt nicht nur, was geschieht, sondern auch die Art, wie ich das, was geschieht, annehme.“

(MTB.7, 187).

Zwar ist sich Márai der kulturellen Marginalität der von ihm, und vielleicht auch von einigen wenigen anderen unternommenen Bildungs-Bemühungen bewusst:

„Wo ist die Elite, von der Ortega y Gasset hoffte, sie könnte den von seinen Instinkten getriebenen Massenmenschen zähmen, erziehen und ihn Sittlichkeit lehren? Es gibt sie irgendwo, ganz gewiss. Sie versteckt sich (...) und verbirgt die heiligen Rollen, die Manuskripte, im Luftschutzpäckchen...

Diese Elite ist zu Tode erschöpft. (...) Wenn der Augenblick kommt, da man wird sprechen können, wird sie die Kraft zu sprechen nicht mehr haben.“

(MTB.7, 138)

Ungeachtet dessen sucht er jedoch – gewissermaßen durch eine schweigende literarische Tat hic et nunc, und nicht erst zu Zeiten oder an Orten, „da man wird sprechen können“ – die von Arendt bestrittene Möglichkeit „echte(r) Denkfähigkeit und echte(r) Erfahrungsfähigkeit“ unter den aktuellen Bedingungen in weltverhafteter „Einsamkeit“ zu bezeugen.⁵⁷ Dies aber müsste bereits dann als gelungen gelten, wenn sein „Tagebuch“ auch nur von einem einzigen Adressaten (einem nachgeborenen Leser, ggf. einem Zeitgenossen wie Kertész) – der sich gleich Márai, um nicht „Sabotage“ zu üben, mit ebensolcher Disziplin an überlieferter Literatur orientiert – als produktiver Beitrag zu einem je authentisch fortzuschreibenden Wissen rezipiert werden kann. Denn in Frage steht nicht primär ein gesellschaftlicher Zustand, sondern zunächst bloß ein individuell zu evaluierendes Vermögen,⁵⁸ und es ist a priori nicht ausgemacht, dass letzteres durch das erstere zu determinieren sei.⁵⁹ Allenfalls beförderte diese durch Arendt nahegelegte Meinung selbst einen geistigen Defätismus im Individuellen und folglich gerade so jene von ihr präbenderte Apersonalität, wie sie für den Totalitarismus charakteristisch sei.

Denselben Einwand formuliert ebenfalls Jaspers, ersichtlich im Geiste Kants, in seiner Vorlesung *Chiffren der Transzendenz* (1961, Basel):

„Es gibt (...) den Gegensatz von Vorstellungen zweier Grundhaltungen. Einerseits: Was Menschen tun, geschieht durch Personen (...).

Die andere Vorstellung ist folgende: Es geschieht etwas mit den Menschen durch anonyme Kräfte und Mächte (...). Der Mensch als Einzelner ist dann (...) jeweils eine Funktion und ist erschöpft mit dieser Funktion. Schließlich verwandelt diese Vorstellung den Menschen in Funktionen an Maschinen, die die Menschen selbst hervorgebracht haben, vom technischen Betrieb bis zur Herrschaftsorganisation, die im Totalitären vollendet wird.“ (*Chiffren...*, 61 f)

⁵⁷ Hingegen schreibt Arendt 1951:

„Mit der Niederlage Nazideutschlands war ein Kapitel dieser Geschichte abgeschlossen. Zum ersten Mal schien der Moment gekommen, da man die Zeitgeschichte mit dem rückwärtsgerichteten Blick des Historikers und dem analytischen Eifer des Politologen betrachten konnte, zum ersten Mal konnte man versuchen, zu berichten und zu verstehen (...).“ (EÜtH, 630)

Dabei hatte beispielsweise Haffner, der 1938 aus Deutschland nach England emigriert war, längst die sachliche Untersuchung *Germany: Jekyll & Hyde* (London, 1940) zur gesellschaftlichen Situation in Nazideutschland vorgelegt, die Arendt, im Gegensatz zu privaten Tagebüchern wie demjenigen Márais, sehr wohl gekannt haben könnte.

⁵⁸ Márai notiert hierzu etwa mit Verweis auf die „Lebensregeln des heiligen Benedikt“:

„(...) dass das Geheimnis aller Größe im Schweigen und im Maßhalten liegt.
(...) ich werde für die Zukunft wissen, dass Erziehung den Menschen nicht heilen kann. So werde ich, bis zum Tod, mich selbst erziehen und erfahren, dass alle Anstrengung vergeblich ist.“

(MTB.7, 228 f).

⁵⁹ So bemerkt auch Kertész im Jahr 2000 in *Die exilierte Sprache*:

„Wenn es auch paradox klingt, meine schriftstellerische Freiheit war in der kommunistischen Diktatur nicht eingeschränkt – sowenig, wie etwa denjenigen Schranken gesetzt waren, die in Auschwitz heimlich Tagebuch führten. In einer solchen Situation lohnt es sich weder zu lügen, noch die künstlerische Wirkung abzuwägen oder gar zu manipulieren, war doch die Chance der Publikation ebenso ungewiss wie die des Überlebens selbst.“ (ES, 213).

Daraufhin kann man sagen, indem Arendt authentische Zeugnisse der Personalität ignoriert (vgl. ↑57), demetriert sie letztlich das die menschliche Rationalität begründende Prinzip der Kausalität, womit sie selbst einen wichtigen, „allgemein anerkannten Standard“ menschlicher Zivilisation verabschiedet und „ein erhebliches Zugeständnis des Schlimmsten“⁶⁰ macht, als wolle sie sich an das von ihr Untersuchte – ohne theoretische Distanz – assimilieren. Denn dieses Prinzip besagt bekanntlich, eine je charakteristische (wie auch immer koordinierte, etwa naturwissenschaftlich streng normierte oder in Teilen liberalisierte) menschlichen Praxis X habe (hypothetisch) generell ein bestimmtes Resultat Y zur Folge. Auf der Basis eines diesbezüglichen universellen Wissens wäre jeder Einzelne befähigt, *sein* Handeln – gewissermaßen berechnend (lat. *ratio* = Berechnung, Überlegung, Meinung) und insofern verantwortlich, wengleich nicht allmächtig – mit Blick auf *allgemein relevante* Folgen zu gestalten. Daher kann auch der Ausgangspunkt hypothetisch erklärender Modelle jeglicher Art (etwa: der Natur-, Politik- oder Sozialwissenschaft) nur in einer unvertretbar einzunehmenden – de facto stets ambivalenten, aber keinesfalls willkürlich wählbaren – artikulierten Positionierung von „Personen“ liegen (deren Darstellung entsprechend eine semantisch offene, pragmatisch interpretationsbedürftige „Chiffre“⁶¹, X' bleiben muss), jedoch nicht in pseudoobjektiven Prämissen (siehe bereits 14).⁶²

In diesem Sinne unterscheidet auch Jaspers (cum grano salis korrekt, obschon ohne wirkliches Verständnis für die „Wissenschaften“, denen er eine naturalistische Sicht unterstellt)⁶³:

„(...) ,dass es erstens Dinge gibt, die wir erkennen können, und soweit wir sie erkennen können, rücken sie in den Raum der Wissenschaften. Zweitens: dass es Chiffren gibt, (...) mit denen wir uns wiedererkennen (...). Hierbei handelt es sich einmal darum, was ich will. Der Mensch hat die Möglichkeit, zu wollen, was er sein möchte, aber das ist ein halber Ausdruck und nicht ganz richtig. Denn (...) zielhaft wollen oder machen können wir das (...) nicht.“ (Chiffren..., 39 f)

Und auf eben diese „Möglichkeit“ zielt offenbar Márais Unternehmung, jene hergebrachte Rolle der verantwortlichen Person – durch eine *faktische* Bildung seiner selbst und zugleich in einem *literarischen* Residuum, mit dem er in artikulierter Form „die Art“ bezeugt, wie ein „ich“ dasjenige, „was geschieht“, jeweils „annehme(n)“ konnte (vgl. ↑56) – für sich und ggf. für

⁶⁰ Mit nämlichen Worten charakterisiert Arendt das Verhalten der „Elite“ angesichts der, für diese verführerischen, „totalitären Bewegungen“ bzw. der „Ideen« des Mobs“ (EUTH, 714f; siehe ausführlich unten ↑304).

⁶¹ Vgl. dieselbe Terminologie in Jaspers, *Vernunft und Existenz* (↑10). Die Bezeichnung „Chiffre“ als Synonym für Geheimschrift geht darauf zurück, dass im 12. Jh. die Null (arab. *Sifr*) im Abendland eingeführt wurde, was neue und zunächst esoterische Rechenverfahren ermöglichte (nach Ifrah, *Universalgeschichte der Zahlen*, 534 ff). So versteht etwa Pascal in *Pensées...* (posth. 1669) das „Alte Testament“ als „Chiffre“ mit einem „doppelten Sinn: eine(m) klaren, und eine(m) von dem gesagt ist, dass ein anderer (geistiger) Sinn darin verborgen sei“ (ebd., Nrn. 394, 397, 432). Und Kant nennt „geheime Zunftzeichen“ „Chiffren“ (*Anthropologie...*, Akad. VII 193, Anm.) bzw. gebraucht die Formulierung „Chiffreschrift, (...) wodurch die Natur in ihren schönen Formen figurlich zu uns spricht“ (KU, B 170).

⁶² 1979 notiert Kertész hierzu im *Galeerentagebuch*:

„Die Intellektuellenkrankheit der Zeit ist die (...) Pseudoobjektivität, ein vorsichtig abwägendes Balancieren, bei dem alles Persönliche langsam abstirbt und (...) sich anstelle der verdrängten Subjektivität die äußere Totalität etabliert.“ (GT, 87)

Ebenso kritisiert später auch „K., der Schriftsteller“ in *Ich - ein anderer* namentlich Arendt:

„Eine Annäherung an Auschwitz ist unmöglich, es sei denn, von Gott aus; Auschwitz ist eines jener großen Menetekel, die (...) auftreten, um den Menschen hellhörig zu machen (...). Statt dessen werden wissenschaftliche Motive vorgebracht, wird von der Banalität des Mordens geredet, was wie ein Gruß aus der Hölle klingt.“

„(...) Hannah Arendts großräumige und tiefotende Vision vom Ursprung und Aufkeimen des Antisemitismus (...). Wie aber erklärt sie Auschwitz (...)? Hier nämlich muss jede historische, jede wissenschaftliche Erklärung versagen.“

„Hannah Arendt behauptet, die einzige Motivation für ihr Schreiben sei: etwas zu verstehen. Doch überlässt sie uns dem Dämmer des Wortes «verstehen».“ (IA, 54, 71, 96 f).

⁶³ Sinngemäß ist die Kritik am Wissenschaftsverständnis Kants (14) auf Jaspers (und Bachtin; vgl. S. 19) zu übertragen.

zukünftige Leser zu bewahren. Indem er dabei seinerseits auf die Zeugnisse der vergangenen europäischen Kultur rekurriert, scheint er anzunehmen, ein für ihn relevantes Wissen sei schon dort – in vielleicht noch unklarer oder allgemein unverstandener Form – abgelegt. Als wolle er dieses, in der Sorge um das neuerdings gefährdete „menschliche Maß“ bzw. die nun explikationsbedürftige „menschliche Natur“, endlich offen etablieren, notiert er 1943:

„Eines Tages wird ein Held aufstehen und aussprechen, dass das wahre Ziel jeder menschlichen Aktion – sei sie individuell oder kollektiv – nicht der Staat, nicht die Partei und nicht Europa ist, sondern der Mensch selbst, die Persönlichkeit. Dass es um sie geht. Man wird ihn erschlagen. Aber er wird der erste wahre Revolutionär sein. Und die erste wahre Revolution der Welt wird sein, wenn man versteht, was er sagte.“ (MTB.7, 78 f)

Ähnlich fasst wiederum Jaspers die Rolle der philosophischen Überlieferung auf:

„Bei allen Kausalzusammenhängen, in denen wir (...) stehen, ist jener Punkt, in dem wir wissen: Ich brauche nicht, man kann mich umbringen, aber irgend etwas kann man nicht, kann die Natur nicht.“

Was (...) in Büchern seit Jahrtausenden (...) dargelegt wird, das gehört als ursprüngliche Einsicht zum Menschen (...). Die Philosophen können (...) es reicher erfüllen mit Begriffen und mit Anschauungen. Aber es kommt immer darauf hinaus, dass, was dem Menschen als Menschen eigen ist, ihm selbst entspringen muss (...). Vielleicht hat die Philosophie auch noch den Nutzen, dass sie (...) durch Begriffe und Gedankenfolgen (...) Formeln findet, und dass diese Gedanken geeignet sind, uns, in den Zeiten, wo wir uns ausbleiben, sozusagen der Strohalm zu sein (...), woran wir uns halten, denn wir *haben* es doch gewusst. Es kann nicht ganz verloren sein.⁶⁴ (Chiffren..., 48-50)

So wie im Zuge der kulturellen Evolution vermittelt der Personenrolle generell die verschiedensten menschlichen Verhaltensweisen oder Umwelt-Medien in Form eines expliziten Unterrichts kritisch tradiert und dabei ggf. konkret transformiert werden, stellt sich demnach hier für Jaspers als Philosoph und analog für Márai als Literat die Aufgabe der Tradierung namentlich dieser einen zentralen Rolle.

Ein äquivalentes Bemühen um Rationalität bzw. den Forterhalt der Personenrolle bezeugt nun ebenfalls Kertész, und zwar nicht nur in seinen Reden und Essays (die er vorsorglich von allen Gattungsbezügen dispensiert; s. o.) oder im *Galeerentagebuch* (das er gleichermaßen ambivalent als *Roman* deklariert), sondern auch in seinem Erzählwerk (wobei er wiederum relativierend zu erkennen gibt, dass er vielleicht „gar keine künstlerische Natur“ sei)⁶⁵. Bereits *Schicksalslosigkeit* erweist sich als codierte Darstellung der im sozialistischen Ungarn gegebenen persönlichen Möglichkeiten und kann als generalisierte Verständigung Kertész' hierüber mit

⁶⁴ Denselben Gedanken äußert auch Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*:

„Wodurch nützt dem Gegenwärtigen die (...) Beschäftigung mit dem Klassischen und Seltenen früherer Zeiten? Er entnimmt daraus, dass das Große (...) einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird; (...) jetzt ist der Zweifel, der ihn in schwächeren Stunden anfällt, ob er nicht vielleicht das Unmögliche wolle, aus dem Felde geschlagen.“ (UB, 221)

Hierzu mag er durch Vico angeregt worden sein, der in *Scienza nuova* die Entwicklung der Menschheit gemäß dem Schema einer „ewigen idealen Geschichte“ als Zyklus von heroischem Aufbau und nachfolgendem Verfall interpretiert (ebd., Nr.41, 244f), woraus Nietzsche wohl auch das Motiv der „ewigen Wiederkunft“ entlehnt (vgl. [2]). Auf Vico aufmerksam könnte ihn dabei Herzen gemacht haben, der in *Vom anderen Ufer* (1850, 1858) das Scheitern der europäischen Revolutionen nach 1789 mit den „corsi e ricorsi des alten Vico“ deutet (BaW, 155).

⁶⁵ Kertész bemerkt Ende 1975, kurz nach Erscheinen von *Schicksalslosigkeit*:

„Möglich, dass ich im Grunde gar keine künstlerische Natur bin (vgl. hingegen Márai 1944 im Tagebuch §56), da ich mich aber – denn das ist die falsche Frage – der Kunst trotzdem gewidmet habe, habe ich mich im Zeitpunkt, im Stoff und im Ort, mit einem Wort: in allem geirrt.“ (GT, 57).

seinem – zunächst heimischen – Publikum gelesen werden.⁶⁶ So tritt am Ende des Romans der aus dem Lager heimgekehrte Erzähler in der Rolle eines um das weitere Zusammenleben (bzw. die rationale Fortsetzung der kulturellen Evolution) besorgten Proponenten (oder Autors) auf. Konkret versucht dieser Erzähler – „György“ („Gyurka“) „Köves“⁶⁷ – sich mit den Daheimgebliebenen unter *universell* relevanten Aspekten über die von ihnen auf je *verschiedene* Art durchlebte Vergangenheit zu verständigen. Speziell eruiert „Köves“ zu diesem Zweck die Gemeinsamkeit, auch die Daheimgebliebenen hätten, wie er selbst, „gelebt“/ „zu überleben versucht“/ „einen Schritt nach dem anderen gemacht“ (R, 281). Jedoch zielt dies nicht eigentlich auf das Gewesene, sondern vielmehr auf die je aktuelle Gestaltung menschlicher Existenz. In Bezug hierauf parallelisiert Kertész die problematische Ausnahmestellung der »Holocaustüberlebenden«⁶⁸ mit der des sich ernsthaft bildenden Literaten, für den im Roman metaphorisch der – sich im Lager arbeitswillig und erwachsen gebende (vgl. ↑24) – Erzähler steht, welcher zuletzt mit der ziemlich unverständigen Mehrheit der Daheimgebliebenen konfrontiert ist.⁶⁹ Um

⁶⁶ Zu diesen „Anspielungen auf die Gegenwart“ vgl. das Zitat aus dem Interview von 1996 im Werkverzeichnis (↑796).

⁶⁷ Der Vorname des „zum Hilfsarbeiter auszubildenden Heranwachsenden Köves György“ (R, 34) kann als Anspielung auf den zum Kommunismus konvertierten ungarischen Philosophen György (Georg) Lukács verstanden werden. Der Nachname bedeutet ungar. *köves* = steinig, der Rufname „Gyurka“ (R, 7) *gyúr* = kneten, *fig.* bearbeiten, formen. Letzteres verweist auf die von Kertész während der für *Schicksalslosigkeit* investierten 13-jährigen Studien- und Schreibzeit nicht zuletzt an seinem eigenen Habitus geleistete Gestaltungsarbeit. Hierfür vorbildlich formuliert Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*, unter dem „Zauber des Dionysischen“ sei der „Mensch“ nicht allein sozial, sondern auch mit der „Natur“ versöhnt und vom „Künstler“ zum „Kunstwerk“ erhoben:

„Der edelste Ton, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch, und zu den Meißelschlägen (...) tönt der eleusinische Mysterienruf: »Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?« (Nietzsche, *Werke* 1, 24f)

Der Name „Köves“ deutet ferner auf Nietzsche, *Morgenröte* (1881), Nr.541: „Wie man versteinern soll. – Langsam, langsam hart werden wie ein Edelstein – und zuletzt still und zur Freude der Ewigkeit liegen bleiben.“ Mit Blick auf die Figuren „Herr Steiner und Herr Fleischmann“ (R, 29) ist er zudem etwa als Referenz auf Pascal zu erkennen, der von den „Juden“ als einem „fleischlichen Volk“ spricht, das den „Propheteiungen“ nur einen „fleischlichen Sinn“ beilegt und den „verborgenen Sinn, den geistigen“, missachtet (*Pensées...*, Nr.432). Vgl.:

„Gott der HERR (Jahwe) hat mir eine Zunge gegeben, wie sie Jünger haben, damit sie wisse mit den Mühen zu rechter Zeit zu reden. (...) Mein Angesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Aber der HERR hilft mir, darum werde ich nicht zuschanden. Darum hab ich mein Angesicht hart gemacht wie einen Kieselstein; denn ich weiß, dass ich nicht zuschanden werde.“ (Jes. 50, 4-7, nach Luther).

⁶⁸ In *Dossier K.* äußern sich dazu die beiden disputierenden Alter Egos Kertész' wie folgt:

„(...) Auch du brauchst den Namen *Auschwitz* in einem erweiterten Sinn. Was also hast du gegen das Wort *Holocaust* einzuwenden?

Meinen instinktiven Einwand habe ich in vollendeter Formulierung bei dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben (*1942) wiedergefunden, in seinem Buch *Was von Auschwitz bleibt* (1998): «Der unglückliche Ausdruck *Holocaust* (...) entspringt dem unbewussten Bedürfnis, dass (...) dem ein Sinn zukommen möge, was ganz und gar sinnlos erscheint.» (vgl. ebd., 25) (...).

Und der obigen Erklärung nach bezieht sich das Wort eigentlich nur auf (...) die Toten (...).

Richtig. Der Überlebende ist die Ausnahme, seine Existenz ergibt sich im Grunde aus einer Betriebspanne in der Todesmaschinerie, wie Jean Améry treffend bemerkt hat (vgl. *Jenseits von Schuld und Sühne*/1966, Kap. *Ressentiments*, in: *Werke* 2, 146). Vielleicht kann man sich deshalb so schwer (...) befreunden mit der (...) regelwidrigen Existenz, die das Überleben darstellt.“ (DK, 79f).

⁶⁹ Ähnlich charakterisiert schon Jaspers 1935 in *Vernunft und Existenz* namentlich Nietzsche und Kierkegaard (gemäß ihrer eigenen Selbstdarstellung) als paradigmatische „Ausnahmen“: „sie sind ein gleichsam vertretendes Schicksal, Opfer, deren Weg aus der Welt hinaus zu Erfahrungen für andere führt. (...) Durch ihr Sein als Ausnahme erfüllen sie ihre Aufgabe“ (ebd., 22f). Kertész betont jedoch in einer *Galeerentagebuch*-Notiz von 1986, das Ausnahmesein sei ein *allgemeinmenschliches* Problem:

„Wie soll er (der Mensch) seine Originalität auslöschen? Wie soll er es vermeiden, zu einem herausragenden Wundertier zu werden, das von seinen Stallgenossen zertrampelt wird?“ (GT, 216f)

Während Nietzsche etwa in *Der Wille zur Macht* eine klare Front zwischen der „niedere(n) Spezies (»Herde«, »Masse«, »Gesellschaft«)“ und den „Ausnahmen“ zieht (*Werke* 3, 554), bemerkt hingegen Kierkegaard – verwandt mit Kertész – in *Der Begriff Angst* (1844) zu dem wohl „vernünftigen“, aber geistlos konformen „*plebs*“:

„Vom Standpunkt des Geistes gesehen, ist eine solche Existenz Sünde, und es ist das mindeste, was man für sie tun kann, dass man den Geist von ihr fordert, indem man dies ausspricht.“

(Kierkegaard, *Werke* 1, 87).

ihres gemeinsamen sachlichen Anliegens willen zeigt er sich dennoch an einer kommunikativen *Vermittlung* ihrer lebensgeschichtlich bedingt verschiedenen Perspektiven interessiert, deren Differenz indes nur durch eine totalitäre Nivellierung unter Dispens der Personenrolle aufzuheben wäre. Entsprechend sinniert er stumm, aber freilich für den Leser vernehmbar: „ich weiß wohl, dass ich jeden Gesichtspunkt gelten lasse, um den Preis, dass ich leben darf“ (R, 287).

Auf lange Frist kann ein derart literarisch generalisierter Verständigungsversuch lediglich universelle Aspekte der menschlich möglichen Positionierung betreffen, nicht jedoch die Umstände konkreter historischer Kontexte. Die hermeneutische Konstellation zwischen Kertész und seinen ungarischen Zeitgenossen (äquivalent auch der zwischen Márai und Kertész betreffs jener Ereignisse von 1944 in „Budakalász“), welche dies wohl erlauben würde, stellt einen sehr besonderen Fall dar. Generell teilt ein Leser die Lebensbedingungen eines Autors aber nicht in raumzeitlicher Koinzidenz, sondern – *panchronisch*⁹ – nur in Hinsicht auf gewisse physikalische bzw. biologische Grundgegebenheiten und allenfalls noch im Sinne formaler Analogien möglichen Verhaltens. Zudem unterliegen im Laufe der Zeit sogar die Teilnehmer eines bestimmten, historisch lokalisierten Geschehens selbst einer Perspektivenverschiebung, die sie ihren eigenen explikablen Erinnerungen entfremdet. Speziell Letzteres thematisiert Kertész z. B. in *Fiasko* (und ähnlich in *Ich - ein anderer*; vgl. ↑37). So bemerkt dort der „Alte“ beim Lesen seines eigenen Romans (äquivalent *Schicksalslosigkeit*) – der nur ein „aus abstrakten Zeichen bestehendes“, fixiertes „Gebilde“, aber kein Substitut der wandelbaren, subjektiv erlebbaren Realität ist –, „dass man sich niemals sich selbst vermitteln kann“:

„*Mich* hatte nicht der Zug aus dem Roman nach Auschwitz gebracht, sondern der wirkliche.“ (F, 93 f)

Er folgert, immer schon habe er „für andere“ geschrieben (F, 94), etwa sogar für sich selbst als – älter gewordener – anderer. Demgemäß kommentiert er z. B. seine eigenen Notizen (äquivalent dem *Galeerentagebuch*) selbstkritisch mit: „O Gott“ (F, 47). In Konsequenz dessen negiert auch Kertész jede Verankerung in einer bloß kontingenten Kultur. So notiert er 1982:

„Die Schriftsteller der offiziellen und halboffiziellen «Kulturpolitik» tun so, als sei die Literatur eine entsetzlich ernste Sache, die ihre Ernsthaftigkeit nicht, sogar *ausdrücklich* nicht, aus dem Individuellen schöpft, sondern aus einer großen, gemeinschaftlichen, (...) nationalen Aufgabe – das heißt, sie verkünden ganz ernsthaft ihre völlige Unernsthaftigkeit.“ (GT, 132 f)

Und 1989 stellt er sich nicht „zum System“ in „Opposition“, sondern „zu Gott“:

„Der Schrecken der Kunst heute ist die offizielle Kunst, und jede Kunst ist offiziell, die nicht aus der Privatsphäre heraus spricht, nicht (...) selbstaufopferndes und zum Äußersten entschlossenes *individuelles Beispiel* ist,⁷⁰ (...) einsames, (...) an den unbefleckten Tod gemahnendes Beispiel.“ (GT, 264, 259 f)

⁷⁰ Ähnlich schreibt Dilthey im *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt...* (a. d. Nachl.) über Rousseau:

„(...) er wollte das Recht seiner geistigen Existenz zur Geltung bringen, indem er sie zeigte, ganz wie sie war. (...) das Recht seiner individuellen Existenz (...). Hierin ist eine neue Anschauung von unendlichen Möglichkeiten der Realisierung von Lebenswerten enthalten.“ (AgW, 245)

Vgl. in Rousseau, *Bekenntnisse* (1766 – 1770/ posth. 1782):

„Ich plane ein Unternehmen, das kein Vorbild hat und dessen Ausführung auch niemals einen Nachahmer finden wird. Ich will vor meinesgleichen einen Menschen in aller Wahrheit der Natur zeigen, und dieser Mensch werde ich sein.

(...) Ich fühle mein Herz – und ich kenne die Menschen. Ich bin nicht gemacht wie irgendeiner von denen, die ich bisher sah, und ich wage zu glauben, dass ich auch nicht gemacht bin wie irgendeiner von allen, die leben. Wenn ich nicht besser bin, so bin ich doch wenigstens anders. (...)

Die Posaune des jüngsten Gerichts mag erschallen, wann immer sie will, ich werde vor den höchsten Richter treten, dies Buch in der Hand, und laut werde ich sprechen: »Hier ist, was ich geschaffen, was ich gedacht, was ich gewesen. (...)« (Bekenntnisse, Erstes Buch 1712 – 1728, 7).

Dabei steht Kertész für eine bestimmte – im Sinne Kants: moralisch autonome, und als solche kulturübergreifende – „Denkungsart“ ein.⁷¹ Etwa schreibt er 1975, zu Beginn der Arbeit an *Fiasco*, in einer auch auf Márai und Nietzsche bzw. Burckhardt deutenden Notiz:

„Es gibt eine ernstzunehmende Denkweise und eine nichternstzunehmende.

Die ernstzunehmende wird vom Interesse, von der Staatsmacht, dem (Geschäft, der Geheimpolizei (...)) vertreten, die nichternstzunehmende von den Künstlern, Philosophen, Dichtern und Heiligen⁷² – von all denen, die nicht zählen.“ (GT, 49)

Ebenso unterscheidet er 1986, kurz vor der Fertigstellung von *Fiasco*, mit C. P. Snow:

„Worin unterscheiden sich die beiden großen Denkungsarten (Kulturen)?⁷³

Die eine betrachtet den Menschen als ein kreatives Wesen, die andere als das Ersatzteil einer seelenlosen Maschinerie.“ (GT, 217)

Dem stellt er, etwa in Referenz auf Jaspers, die rhetorische Frage nach:

„Und worin besteht das Wunder? Darin, wie leicht der Mensch sich in ein seelenloses Ersatzteil einer seelenlosen Maschinerie verwandelt.“⁷⁴ (GT, 217)

1990, unmittelbar nach der Wende, zitiert Kertész diesbezüglich wiederum „Márai“:

„Der Weg zurück – aus der Zivilisation – ist viel kürzer, als man glaubt.“⁷⁵

(GT, 281; vgl. MTB.7/1944, 225)

Trotz aller kulturellen Relativierung verlangt der Ernst von Kertész' Unternehmung aber durchaus, die von ihm literarisch bezeugte habituelle Norm habe sich zuvor, zumindest während seiner Lebenszeit (vgl. in *Kaddisch...*: „meine Zeit“; ↑51), realiter bewährt (mit welchem Anspruch Kertész etwa 1984 im *Galeerentagebuch* behauptet: „ich habe mich gerettet“; siehe oben S.20). Und so wie es selbst unter Wissenschaftlern Betrüger geben mag, ohne dass dies die Wissenschaft als solche diskreditiert – denn es besteht, panchronisch gesehen, stets die Möglichkeit der Prüfung –, ist auch im Fall Kertész bis auf weiteres davon auszugehen, seine (natürlicherweise stets ambivalente) *theatralische* Darstellung könne im Prinzip ebenfalls eine dem Leser *real*

71 Kant kontrastiert die „äußere() Revolution“ mit derjenigen der „Denkungsart“ (bzw. der Beschaffenheit subjektiver „Maximen“). Letztere beurteilt er mit Blick auf die jeweils geltende „Ordnung“ der verschiedenen – insgesamt anerkannten – „Triebfedern“. Speziell ein rückhaltlos dominierendes Nutzenkalkül (das etwa sogar die „Wahrhaftigkeit“ in Dienst nimmt) nennt er das „*radikale Böse*“ (*Die Religion...*, Akad. VI 122, 47, 36f; vgl. ↑22).

72 Márai, welcher 1948 in die Schweiz bzw. nach Italien, sowie 1952 endgültig in die USA emigrierte, fragt ähnlich in *Der Wind kommt vom Westen - Amerikanische Reisebilder* (1959):

„Glaubt er (der Amerikaner) daran, dass es zu dieser neuen westlichen Renaissance nicht nur der Techniker, sondern auch der Dichter, Künstler und Heiligen bedarf (...)?“

(*Der Wind kommt vom Westen*, 192)

Hierfür vorbildlich schreibt Nietzsche 1874 in *Schopenhauer als Erzieher*:

„Das sind jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Tiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen; bei ihrem Erscheinen und durch ihr Erscheinen macht die Natur, die nie springt, ihren einzigen Sprung, und zwar einen Freudensprung, denn sie fühlt sich zum ersten Male am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, dass sie verlernen müsse, Ziele zu haben, und dass sie das Spiel des Lebens und Werdens zu hoch gespielt habe.“ (UB, 324)

Ähnlich exponiert auch schon Burckhardt 1868 in *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kap. *Die historische Größe die „Künstler, Dichter und Philosophen“* (ebd., 214).

73 Kertész bezieht sich hier auf C. P. SNOW (1905 – 1980), *Die zwei Kulturen* (1959, 1963) (vgl. seine Notiz von 1964: „Snows berühmter Essay über die «zwei Kulturen»“; GT, 10). Snow beklagt dort, die „westlichen Intellektuellen“, „besonders die literarisch gebildeten“, außer etwa „Ibsen“, hätten fatalerweise nie den „Versuch gemacht“, „oder die Fähigkeit aufgebracht“, „die industrielle Revolution zu verstehen, geschweige denn sie hinzunehmen“ (ebd., 28, 31).

74 Vgl. Jaspers in *Chiffren der Transzendenz*:

„Was Kant die Revolution der Denkungsart nennt, das ist, als Wunder, so groß wie die Herkunft der falschen Maxime. Aber es ist möglich.“ (*Chiffren...*, 25).

75 Als Paradoxie erschiene dies Márai zufolge freilich nur demjenigen, der – wie einst er selbst: „vom Fließband der Zivilisation verwöhnt“ – deren „Segnungen“ für selbstverständlich nimmt und nicht die sie konstituierende Leistung bedenkt. Nun aber, Ende 1944 im besetzten Budapest, habe er verstanden:

„(...) nichts ist zerbrechlicher als diese Zivilisation (...).“ (MTB.7, 231).

mögliche Erfahrung erfassen bzw. sei von diesem – namentlich aufgrund konträrer Erlebnisse – sinnvoll kritisierbar. Entsprechend beteuert Kertész 1977 im *Galeerentagebuch*:

„Dass ich das Geschriebene so meine, wie ich es niedergeschrieben habe, dafür bürgе ich.“ (GT, 80)

Und in *Kaddisch...* fordert er, respektive der Erzähler, mit einem geradezu wissenschaftlichen Impetus ausdrücklich zur Kritik heraus:

„(...) und ich hoffe, ja ich vertraue darauf, dass mir hier *keineswegs* jeder beipflichten wird, ich glaube, dass es einige geben wird, die böse auf mich werden, ja ich hoffe sogar ehrlich, dass sie mich geradezu verabscheuen werden, (...) weil ich schon lange nicht mehr danach strebe, mit den Menschen, der Natur oder auch nur mit mir selbst in Einklang zu leben, ich sähe darin viel eher eine Art moralischen Elends (...).“ (K, 34)

Ähnlich bekennt sich Kertész ferner 1976 im *Galeerentagebuch* zur Absurdität (lat. *absurdus* = misstönend), wie sie für einen antinaturalistischen menschlichen Habitus charakteristisch ist:

„(...) der Mensch ist Natur; er kann sich wohl in ihren verworrensten Labyrinthen zurechtfinden, nur eines kann er nicht (...): sich über sie erheben. Das heißt, von Erkennen kann nicht die Rede sein. (...) Wir wissen, dass etwas existiert, das jenseits unserer Gesetze liegt, doch wir können auch dieses Etwas nur mit unseren Gesetzen registrieren. Bei der Untersuchung der Materie erschließt sich die absurde Eingebundenheit des menschlichen Daseins ebenso wie bei metaphysischen Spekulationen.“ (GT, 72 f)

Schließlich reklamiert er ebenso 1993 in dem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* für sich eine subjektive Perspektive auf der Grundlage seiner individuellen „Erfahrung“:

„Für wissenschaftliche Betrachtungen ist ein gewisser Ernst erforderlich, über den ich nicht verfüge. (...) weit höher als jeden theoretischen Ernst schätze ich die Erfahrung. Es gibt nämlich eine Art von Ernst – und ich bin versucht, ihn geradezu als den typischen Ernst unserer Zeit zu bezeichnen –, der den Erfahrungen überhaupt keine Beachtung schenkt, so als wolle er sie einfach nicht kennen. Ich glaube, dass in dieser extremen Abstraktion, in dem fast krankhaften Wüten des Denkens und dem damit einhergehenden totalen Mangel an Phantasie, zum nicht geringen Teil die Ursachen für die historischen Verbrechen dieses Jahrhunderts liegen.

Doch vielleicht habe ich mich zu weit von unserem Gegenstand entfernt. Andererseits ist es eine Tatsache, dass die Erfahrung, insbesondere die existentielle Erfahrung, also die, auf die der Einzelne sein Leben gründet, suspekt geworden ist.“ (ES, 91)⁷⁶

Entgegen diesem Zeitgeist sind Kertész' Schriften sämtlich so gestaltet, dass sie eben als paradigmatischer Ausdruck der „existentiellen Erfahrung“ eines „Einzelne(n)“ erscheinen.

⁷⁶ Der Titel *Der überflüssige Intellektuelle* deutet offenbar auf Levinas' Vortrag *Zwischen zwei Welten* (1959) über den jüdischen Philosophen und Theologen F. ROSENZWEIG (1886 – 1929), welcher realisiert habe, „dass der *antropos theoretikos* endgültig aufgehört hat zu herrschen, (...) dass »der Philosoph überflüssig (Professor) geworden« ist“:

„Aber er weiß auch, dass der bloße Protest (...) der Philosophie nicht einfach entrinnen kann. Nach soviel Wissen ist einfache Spontaneität nicht mehr möglich, und die Anarchie der (...) subjektiven Denker (...), Kierkegaard oder Nietzsche, droht mit allen Schwärmereien und allen Grausamkeiten der Welt. (...)

Nun, die Ordnung, die es erlaubt, sowohl dem Totalitarismus der Philosophie (...) als auch der Anarchie (...) zu entrinnen, dieses Leben, das über das Buch hinausgeht, diese Philosophie, die Leben wird, statt Politik zu werden, ist die Religion. Sie geht der Philosophie nicht voraus, sie folgt ihr.“

(*Zwischen zwei Welten*, in: *Schwierige Freiheit*, 135).

Insofern die von Kertész hierfür – in der Regel aus der Perspektive eines Ich-Erzählers bzw. in der 1. Pers. Sing. – als vermittelndes Medium beanspruchten Darstellungsformen provisorisch auch dem Leser zur Referenz auf seine – nunmehr unvertretbar von ihm zu konstituierenden – Erlebnisse dienen können, ist es angemessen, sie als *Ausdrucksformen* oder *expressive Rollen* zu bezeichnen. Im Falle einer wechselseitigen Verständigung über aktuell gemeinsame, aber jeweils subjektiv *wahrzunehmende*, Gegenstände erfüllen jene Rollen die Funktion einer gewöhnlichen Proposition. Bei einer zeitlich differierenden Produktion und Rezeption derartiger Darstellungen bezeichne ich diese speziell als Quasi-Proposition.⁷⁷ Gegenstand quasi-propositionaler Darstellungen kann z. B. eine – naturgemäß unvertretbar zu leistende – Personalisierung sein, wie sie zentraler Topos in Kertész' erzählerischem Werk ist. Jedoch sind auch naturwissenschaftliche Lehrformen durchweg quasi-propositional, und nur der aktuelle Abgleich (etwa im Forschungslabor oder auf Konferenzen etc.) hat einen eigentlich propositionalen Charakter.

Mit gutem Grund gilt heute für wissenschaftliche und philosophische Diskurse deren kritische Einbindung in allgemein anschlussfähige, und vor allem nie dogmatisch oder ideologisch fixierte Traditionen als Kriterium ihrer Seriosität.⁷⁸ Entsprechend sind auch die hier von Kertész, sowie gleichfalls zuvor etwa von Márai, literarisch bezeugten Bemühungen um den Erhalt der menschlichen Rationalität bzw. Personalität demonstrativ an Vorbildern orientiert und selbst als solche konzipiert. So notiert Márai 1944, er habe „Heimweh“ nach „den Büchern, die mich nicht nur lehren und erbauen, sondern mir überhaupt erst ein tieferes Erleben ermöglichen“, und 1943, seine „Arbeit“ müsse er „»bombensicher« in der Zukunft unterzubringen versuchen“ (MTB.7, 190, 90).⁷⁹ Ähnlich, aber kritisch auch noch gegen solche „Bücher“, beruft sich Kertész 1990 – im Rückblick auf die vergangenen „vierzig Jahre“ und die stete Bewahrung seiner „Denkweise“, „die merkwürdig deswegen ist, weil sie nicht dem Wesen nach, nicht bis ins Mark verlogen ist“ – ironisch auf die „Wichtigkeit von Traditionen“:

„Es genügt nicht, irgendwo nicht hinzugehören (wie z. B. Márai; vgl. ↑55), wir sollten auch möglichst genau wissen, wohin wir nicht gehören.“⁸⁰ (GT, 288)

Unter „Lüge“ versteht er dabei eine bloß vorgebliche, konventionell erstarrte Traditionalität, die sich von kontraintuitiven Erfahrungen nicht beeindrucken lässt. Schon 1966 notiert er

⁷⁷ Analog spricht auch Jaspers davon, man könne philosophisch „in Kommunikation – einseitige Kommunikation – zu vergangenen Menschen treten“ (*Chiffren...*, 43).

⁷⁸ Hierzu kontrastiert namentlich ein *autoritäres* Traditionsverständnis, wie es z. B. von Dilthey in *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892f) konkret am Fall der Gegenreformation thematisiert wird. So sei in einer „Flut katholischer Streitschriften“ grundsätzlich die „*Verständlichkeit der Hl. Schrift*“ bezweifelt worden, um zu rechtfertigen, dass es, ungeachtet aller neueren Übersetzungsbemühungen, einer „*ergänzenden*“ „wissenschaftlichen Autorität der Kirchenväter“ bzw. deren „*Tradition*“ bedürfe (*Aufsätze zur Philosophie*, 172f).

⁷⁹ Schon Nietzsche spricht in *Richard Wagner in Bayreuth* ebenso von Wagners Sorge um die „Sicherstellung seines Werks“, „für eine besser urteilende Nachwelt“ (UB, 424).

⁸⁰ Hier spielt Kertész etwa auf Jaspers, *Die großen Philosophen* (1956) an. Vgl. dort: „Die Redlichkeit verlangt von uns, kennenzulernen auch was uns widerstrebt. Sie erlaubt zwar, mit unserer Liebe vorziehend, dorthin uns zu wenden, wohin wir zu gehören glauben. Aber sie fordert, die anderen zu sehen und noch die Fremdesten in ihrer eigenen Größe gelten zu lassen“ (ebd., *Vorwort*). Ferner deutet dies auf Ortegas Charakterisierung der Philosophie als „Tradition der »Nicht-Tradition«“ in *Ideen für eine Geschichte der Philosophie* (1944) (in: *Vom Menschen als utopischem Wesen*, 178) sowie dessen Auffassung der Menschheit „als »Überlebende«“ in dem nachgelassenen Fragment *Der Mensch und die Leute* (*Werke* 6, 55). Ähnlich schreibt auch Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 8:

„Wenn in der anschaulichen Vorstellung der *Schein* auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der *Irthum* Jahrtausende herrschen, (...) und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden.“ (WWV.1, 42)

Weiterhin könnte sich Kertész auf Nietzsche beziehen, der in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* eine „*kritische*“ „Art, die Vergangenheit zu betrachten“, empfiehlt (UB, 229).

hierzu, etwa in Referenz auf Foucault oder Nietzsche, er wolle nicht „das falsche Bewusstsein der Kulturwelt, das vor Auschwitz bestand (und zu Auschwitz führte); einen Humanismus, der niemals existierte“, blind – oder feige – fortschreiben:

„Ist das nicht absurd anachronistisch? Ist das nicht absurd harmlos? Das heißt: Ist das nicht Lüge?“⁸¹ (GT, 21)⁸²

Vielmehr müsse er eine „Darstellung aus dem Blickwinkel des Totalitarismus vornehmen“, aber freilich „ohne den Blickwinkel des Totalitarismus zum eigenen Blickwinkel zu machen“ (GT, 21). In diesem Sinne realisiert er dann 1975, u. a. in Auseinandersetzung mit „Kafka“, „Camus“ und „Orwell“, seine „allumfassende Erfahrung menschlichen Ausgeliefertseins im Totalitarismus“⁸³ und resümiert:

„Wenn ich Jude bin, heißt das also, dass ich Negation bin, Negation menschlichen Hochmuts, Negation von Sicherheit, friedlichem Seelenleben,

⁸¹ Vgl. Foucault in dem Interview *Absage an Sartre* (1966): „Unsere Aufgabe ist es, uns endgültig vom Humanismus zu befreien“ (in: Schiwy, *Der französische Strukturalismus*/1969, 205f). Äquivalent formuliert auch bereits Nietzsche in *Ecce Homo - Wie man wird, was man ist* (1888), „Philosophie“ sei „das freiwillige (...) Aufsuchen alles (...) dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war“:

„Wieviel Wahrheit (...) wagt ein Geist? (...) Irrtum (= der Glaube ans Ideal) ist nicht Blindheit, Irrtum ist Feigheit“ (Kertész zitiert dies 1984; GT, 184) ... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloß Handschuhe vor ihnen an ... Nitimur in vetitum (Wir streben zum Verbotenen): in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit.“ (Nietzsche, *Werke* 2, 1066)

* Nur scheinbar sagt der Humanist ERASMUS (1466? – 1536) das Gegenteil, wenn er in *Lob der Torheit* (1509) die sorglose Hingabe an den „Irrtum“ empfiehlt („Das heißt Mensch sein!“). Denn „überspannt klug (wie die Philosophen, die jeder Erfahrung ausweichen) ist doch einer, der sich den Tatsachen nicht anpasst“ (*Ausgewählte Texte*, 99f). Diesen von Erasmus propagierten Lebensmut würdigt Huizinga in *Erasmus* (1924) wie folgt: „Das ist verwegener und kälter als MACHIAVELLI (1469 – 1527) und vorurteilsloser als MONTAIGNE (1533 – 1592)“ (ebd., 65).

⁸² Mit dieser Einstellung diagnostiziert ebenfalls Márai 1944 das konformistische korrumpierte Ungarn seiner Zeit:

„Die französischen Blätter zitieren in ihren Neujahrsausgaben an führender Stelle die Passagen aus meiner »Flugschrift zur Erziehung der Nation«, die sich auf die Rolle der Franzosen in Europa beziehen. (...) Die Rolle der Franzosen ist nicht Imperialismus, sondern geistige Führung. Ihre Aufgabe liegt nicht in der Quantität, sondern in der Qualität.

Vielleicht wird die Zeit kommen, da auch in Ungarn verstanden wird, was ich mit der »Flugschrift« sagen wollte, (...) dass auch Ungarn (...) nur aus dem Anspruch auf Qualität (...) überleben kann (...). Aber wie sehr hat das die hiesigen Interessenbündnisse getroffen, die so maßlos von der Mittelmäßigkeit profitiert haben!“

„Die Kontraselektion der letzten fünfundzwanzig Jahre hat alle Versuche, eine demokratische Mittelklasse herauszubilden, bewusst unterdrückt.“

„Fünfundzwanzig Jahre lang haben wir alle – in Fragen der Nation, der Gesellschaft, der Moral! – immer nur halbe Sätze geschrieben; die andere Hälfte blieb dem Schriftsteller in der Feder oder schon im eigenen Nervensystem stecken. Die feine geistige Tyrannei, die nicht mit Peitsche und Schafott arbeitete, sondern das Konzert des ungarischen Geisteslebens allein mit einem Stirnrnzeln oder einem Wink von siegelringtrageden Beamten dirigierte! Wer könnte von all dem berichten? ...“

„In Augenblicken großer Veränderungen (...) geht die eigentliche Gefahr immer vom Neid der Unbegabten (...) aus, die endlich einen Knüppel in die Hand bekommen haben (...).

(...) Diese hassen niemanden so sehr wie den Begabten. Wenn sie die Möglichkeit dazu bekommen – und jetzt haben sie sie –, töten sie ihn.“

„(...) weder bisher noch in Zukunft kann ich politischen oder weltanschaulichen Parolen zustimmen, die besagen, dass (die) Krüppel und Fallsüchtigen nicht die Gesunden hassen oder dass die Unbegabten und Halbgebildeten aller Berufe nicht jeden mit einer Flut von unhaltbaren Verleumdungen überschütten würden, dessen Talent auch nur einen Zentimeter weit über das Mittelmaß hinausragt. Wer das nicht weiß, kennt die Menschen nicht. Das muss man einkalkulieren wie den Tod.“ (MTB.7, 98, 101, 179, 197, 115).

⁸³ Etwa schreibt Kafka in *Das Schloss* (1922), es sei:

„(...) ganz unsinnigerweise gleich in der ersten Stunde die volle Aufmerksamkeit der Behörden auf K. gelenkt worden, als er, noch völlig fremd im Dorf, ohne Bekannte, ohne Zuflucht, übermüdet vom Marsch, ganz hilflos, wie er dort auf dem Strohsack lag, jedem behördlichen Zugriff ausgeliefert war.“ (Kafka, *Werke* 2, 241).

Konformismus, freier Entscheidung, nationaler Selbstherrlichkeit – ich bin die schwarze Seite im Buch der Triumphe, auf die die Schrift nicht durchschlägt,⁸⁴ nicht Jude, sondern allumfassende menschliche Verneinung, das Menetekel an der Wand der totalen Unterdrückung. (<...>)

Camus' Vision der Geschichte («Der Mensch in der Revolte») ist eine tiefgreifende Kritik; doch auch er spricht ständig von «soll» oder «soll nicht». Sollen wir ein individuelles Leben führen oder nicht; sollen wir frei sein oder determiniert usw. Wer aber *sind* wir? Wir sind weder frei noch determiniert; weder Individuen noch Produkte der Geschichte, sondern unter allen vorstellbaren und unvorstellbaren Bedingungen lebensfähige – zu allem fähige Wesen (<...>). Die Menschenmassen werden nicht aus der Revolte zu Faschisten (<...>), sondern vielmehr (<...>) aus Konformismus. In dieser Hinsicht ist Orwell hellichtiger als Camus. Der alte Mythos, dem zufolge der *Mörder Rebelle* ist, stimmt – zumindest heutzutage – nicht. Ich meine, *heute* ist eher *der* Rebelle, der ohne Mord lebt (<...>.“ (GT, 53–7)

Gemäß dieser kritischen „Negation“ der „Schrift“ bzw. des „alte(n) Mythos“ bemerkt Kertész daraufhin 1977 im *Galeerentagebuch* (und äquivalent in *Fiasko*), sein eigenes „Schreiben“ diene ihm letztlich dazu, „nicht als das zu erscheinen, was ich bin“,⁸⁵ nämlich „ein Produkt von Determiniertheiten, Strandgut von Zufällen, meiner biologischen Elektronik“⁸⁶ ausgeliefert, von meinem Charakter unangenehm überrascht...“ (GT, 77; vgl. das Zitat aus *Fiasko* unten S. 230):

⁸⁴ Vgl. Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand*:

„Denn Leute, die darum besorgt sind (wie sie es nennen), Kindern gute Grundsätze beizubringen (<...>, flößen dem arglosen und noch vorurteilsfreien Verstande (denn weißes Papier nimmt alle Schriftzüge an) die Lehren ein, die Kinder, wie sie wünschen, festhalten und bekennen sollen.“
(VmV, I.3, § 22)

Ähnlich bezeichnet auch Benjamin im *Passagen-Werk* (ca. 1927 – 1940) sein „Denken“ als ein „Löschblatt“, das von „Theologie“ wie „vollgesogen“ sei. Dem fügt er ironisch hinzu: „Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben steht, übrig bleiben“ (P, Notiz [N 7a, 7], 588).

⁸⁵ Vgl. Valéry in *Herr Teste* (1895 – 1926):

„Er (der übermenschliche Herr Teste) ist streng wie ein Engel (<...>: er hat überraschende Worte, die allzu wahr sind, die die Leute (<...>) ertapp(en) als das, was sie sind (<...>). Wir (Menschen) bedenken nie, dass, was wir denken, uns verbirgt, was wir sind.“ (*Herr Teste*, 61)

Naïver zeigt sich hingegen etwa Montaigne in der Einleitung seiner *Essays* (1580, 1588):

„(<...>) ich stelle mich als den dar, der ich bin. Meine Fehler habe ich frank und frei aufgezeichnet, wie auch meine ungezwungene Lebensführung, soweit die Rücksicht auf die öffentliche Moral mir dies erlaubte.“ (*Essays, An den Leser*, Bd.1, 5)

Bereits Pascal kritisiert diese gleichsam vorsätzliche Naivität „Montaignes“: „Wie dumm ist sein Plan, sich selbst abzumalen (<...>). Denn Dummheiten zu sagen aus Zufall und aus Schwäche ist ein allgemeines Übel; sie aber vorsätzlich zu sagen, (<...>“ (*Pensées...*, Nr.18). Und eben Letzteres zitiert Kertész 1984 im *Galeerentagebuch*:

„Pascal über Montaigne: «Wie töricht sein Plan, sich selbst darzustellen!» – Es reizt mich, dies als Motto für «Das Fiasko» zu verwenden.“ (GT, 176)

Eine ins geradezu Rückhaltlose gesteigerte Offenherzigkeit vertritt ferner Rousseau in *Bekenntnisse* (vgl. ↑70), welcher 1782 posthum erschienene Text zu Rousseaus Lebzeiten freilich auch keinen Leser hatte. Wohl in Bezug hierauf bemerkt dann Goethe im *Vorwort* zu dem Roman *Dichtung und Wahrheit*, der ebenfalls ein wichtiges Vorbild für *Fiasko* ist (insofern Goethe dort, wie Kertész in *Fiasko*, „eine breit angelegte Selbstdarstellung als Geschichte der eigenen geistig-künstlerischen Genese“ gibt; H. Mayer, *Goethe*, 124): es sei ein „kaum Erreichbares“, dass „das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne“ (*Werke* 9, 9; vgl. ↑31). Ähnlich realistisch bemerkt weiterhin schon AUGUSTINUS (354 – 430) in *Confessiones* (397 – 398) den vermittelten Charakter alles menschlichen Wissens:

„Ja, ich lobe und preise dich, Herr des Himmels und der Erden, für meines Lebens Anfang und meine Kindheit, deren ich mich nicht erinnere, über die ein Mensch jedoch, da du es ihm gewährst, durch Rückschluss von anderen auf sich selbst sowie durch den Mund unwissender Frauen nicht wenig Glaubhaftes erfahren kann.“ (*Confessiones, Erstes Buch*, Kap. *Das Kleinkind...*)

Und tatsächlich scheint der Schluss von *Kaddisch* („(<...>) o Gott! lass mich versinken | in alle Ewigkeit | Amen“; ↑32) von dieser berühmten Autobiographie inspiriert zu sein (vgl. dort den Schluss - *Gottes ewiges Schauen, Wirken und Ruhem*: „Auch wir tun hin und wieder gute Werke, dank deiner Gnadengabe, doch sind sie nicht ewig. (<...>) Von dir müssen wir's erbitten (<...>). So, nur so werden wir empfangen, werden wir finden und wird uns aufgetan, Amen“).

⁸⁶ Dieses Motiv könnte Kertész aus R. W. FASSBINDER (1945 – 1982), *Welt am Draht* (WDR, 1973) entlehnt haben.

„Es gibt – seit Gott aus der Welt ausgezogen ist – keine Objektivität mehr. Wessen Blick auch sollte der objektive sein? Der der Technokraten? (...) Die authentische Kultur (...) trennt sich (und auch sie trennt man) immer mehr vom Leben. Sie wird zur Angelegenheit einer kleinen (...) Sekte von Blindenführern, (...) die aus Mitgefühl, (...) Müdigkeit, unter der Einwirkung des Knüppels oder einfach aus Scham schließlich selbst erblinden.

Die einzig mögliche Art der Buße ist schließlich jene Aufrichtigkeit, in der sich keine Spur von prahlerischem Bekenntnis findet und die restlos gegen mich selbst verwendbar ist.⁸⁷“ (GT, 78)

In Korrespondenz hierzu charakterisiert Kertész 1982 im *Galeerentagebuch* sein „Denken“ als „widersprüchlich“ (aber „nicht dialektisch“). Eben dies halte er „für Moral, genauer: für meine Moral“ (GT, 137). In seiner Abkehr von idealisierenden Selbstdarstellungen, die nicht durch das „Leben“ gedeckt sind (vgl. ↑87), zielt er dabei auf eine rationale, wissenschaftlich fundierte und erkenntniskritisch abgeklärte Anthropologie, die auch nach „Auschwitz“ Bestand haben kann⁸⁸:

⁸⁷ Damit bezieht sich Kertész etwa auf Gide, der bekanntlich seit 1939 seine privaten Tagebücher veröffentlichte (was u. a. deswegen Anstoß erregte, weil diese einen allgemein von ihm erwarteten französischen Patriotismus vermissen ließen). Bereits 1892 reflektiert Gide dort selbst über das „Dilemma: moralisch sein oder aufrichtig sein“:

„Moral besteht darin, das natürliche Wesen (den alten Adam) durch ein künstliches Wesen zu verdrängen, das wir vorziehen. Dann sind wir aber nicht mehr aufrichtig. Der alte Adam ist der aufrichtige Mensch.

(...) der alte Adam ist der Dichter. Der neue Mensch, den man vorzieht, ist der Künstler. Der Künstler muss den Dichter ersetzen.“ (*Tagebuch 1889 – 1939*, 16)

Vom „Künstler“ fordert er konkret „eine Art umgekehrter Aufrichtigkeit“, die ihn vom „Dichter“ unterscheidet:

„Er muss nicht etwa sein Leben erzählen, wie er es gelebt hat, sondern es so leben, wie er es erzählen wird. Anders ausgedrückt: das Portrait, das sein Leben darstellt, muss sich mit dem Idealportrait decken, das er sich wünscht; einfacher: er sei so, wie er sich will.“ (*Tagebuch 1889 – 1939*, 15).

⁸⁸ Vor allem bestreitet Kertész die oft behauptete Unbegreiflichkeit von Auschwitz. Etwa polemisiert in *Kaddisch...* der Erzähler gegen den „Bestsellersatz“: „Für Auschwitz gibt es keine Erklärung.“ (K, 46). Ebenso äußert auch Kertész in dem Vortrag *Das glücklose Jahrhundert* (1995):

„Schließlich ist weder die ideologische Zielsetzung und staatliche Praxis der bolschewistischen noch der Nazi-Faschisten unbegreiflich zu nennen (...). Die grausame Absurdität dieser Ideologien, mehr noch das darauf gegründete Herrschaftssystem (...) sind erschreckend: Unbegreiflich aber sind sie nicht, und wenn sie auch erklärungsbedürftig sind, die Erklärung liegt, da wir im Besitz dokumentierter Fakten sind, ziemlich offen auf der Hand.“ (ES, 115)

Die Behauptung der Unbegreiflichkeit sei vielmehr eine Abwehr der Erkenntnis, dass Auschwitz eine „generelle Möglichkeit des Menschen“ – also „auch unsere eigene Möglichkeit“ – darstelle (ES, 116). Vgl. hierzu Agamben:

„Wir hingegen scheuen uns nicht, den Blick fest auf das Unaussprechliche zu heften. Auch auf die Gefahr hin, entdecken zu müssen, dass wir das, was das Böse von sich weiß, leicht auch in uns finden können.“ (*Was von Auschwitz bleibt*, 29)

Wie der Erzähler in *Kaddisch...* bemerkt, könnte jenes „Böse“ z. B. in einer allzu verständlichen, eigentlich aber fatalen „Mitarbeit“ (vgl. ↑52) bestehen:

„(...) alles, das möglich ist, geschieht, möglich ist nur das, was geschieht, sagt K. (etwa: Kafka*), der Große, der Traurige, der Weise, der schon aus den einzelnen Leben heraus wusste, wie es sein wird, wenn kriminelle Irre die Welt vernünftig ansehen und auch die Welt sie vernünftig ansehen,** das heißt ihnen gehorchen wird.“ (K, 52)

* Im *Galeerentagebuch* zitiert Kertész 1981 aus „Kafka, «Tagebücher», 5. Jan. 1914“:

„Warum wandern die Tschukschen aus ihrem schrecklichen Land nicht aus (...). Aber sie können nicht; alles was möglich ist, geschieht ja; möglich ist nur das, was geschieht.“ (GT, 113f)

Das ambivalente Kürzel „K.“ erscheint zudem als Anspielung auf Kant.

** Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (seit 1822), *Einleitung*: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an“ (*Werke* 12, 23). Des Weiteren notiert Kertész hierzu 1988 im *Galeerentagebuch*:

„Was ist «normaler Verstand»? Eine allgemeine Übereinkunft ähnlicher Temperamente, und es gibt dafür ebensowenig eine Verifizierung durch einen außer- oder übersubjektiven Verstand wie für den nicht normalen. Der nicht normale Verstand erhält «seine Antwort von der Welt» genauso wie der normale. So viel bedeutet Hegels Weisheit, dass, wenn wir vernünftig auf die Welt blicken, sie auch vernünftig auf uns zurückblickt; und es stimmt nicht einmal, dass die Welt auf die gleiche Art zurückblickt, mit der der Verstand sie anblickt (...).“ (GT, 236f).

„Einmal zur Kenntnis nehmen, dass da, wo man die Wahrheit nicht als einen vitalen Wert behandelt, das Leben einfach stagniert; aggressive Formationen oder modernde Tümpel – es macht keinen Unterschied, welche Form der Verfall annimmt, ob die des rasenden oder des katatonischen Wahnsinns. Eine Zivilisation, die es dennoch zu etwas gebracht hat, basiert darauf, dass in ihr die moralische, naturwissenschaftliche und logische Wahrheit schließlich zum Durchbruch gelangt und Maßstab und zugleich Organisator des gesellschaftlichen Lebens geworden ist. Andererseits ist die Natur der Wahrheit geteilt; es ist die Frage, ob es eine Gesellschaft gibt, die die Widersprüche aushält, sogar verkündet, und sich selbst dabei nicht zur Masse formen will.“ (GT, 137)

Hierfür vorbildlich bezieht er selbst eine gleichsam naturwissenschaftliche Position:

„Das Marionetten- und Automatenhafte der Welt in meinen Interpretationen. Unzureichend, dennoch kann ich daran nichts ändern. (...) Trotzdem: wenn ich bei meiner Sichtweise bleibe und nicht versuche, etwas unterzumischen, was ich nicht kenne, (...) dann kann ich ein Weltbild schaffen, und wenn dieses Weltbild auch nicht *das* Bild der Welt ist, so wird es doch wenigstens mein Weltbild sein: Wie die Welt *in Wirklichkeit* ist – wer könnte das wissen? (...) Wenn das Mysterium jedoch unergründlich ist, dann ist wahr allein der Automatismus. Weil er das von der Welt wenigstens wirklich Sichtbare und Darstellbare ist.“⁸⁹ (GT, 139)

Mithin orientiert sich Kertész als Autor – in einer für den Leser paradigmatischen Weise – grundsätzlich an dem von der geistigen Tradition der europäischen Moderne Überlieferten und sucht hierzu ferner einen unvertretbar von ihm persönlich verantworteten, kritischen Beitrag auf der Basis einer „negativen Erfahrung“ zu erbringen.⁹⁰ Somit enthalten seine Schriften eine Fülle transtextueller Relationen zu der von ihm referierten „Literatur“, die als solche Gegenstand der Literaturwissenschaft sein könnten. Jedoch stellt er dem Leser letztlich die Aufgabe, sich mit einer textuellen Transzendenz ganz anderer Art zu befassen, nämlich mit seinem eigenen, in einem anspruchsvollen, modernen Verständnis (jenseits von „Anarchie“ und weltanschaulichem „Totalitarismus“) religiös (oder neoreligiös) orientierten, „Leben, das über das Buch hinausgeht“ (wie es von Levinas, und ähnlich auch bereits von Kant vertreten wird)⁹¹.

Entsprechend bemerkt Kertész 1976 im *Galerentagebuch*, etwa in Anschluss an Hegel, „das gesprochene Wort“ sei „bloß ein Zeichen, das zum Abenteuer auf dem Feld des unmittelbaren Lebens einlädt“ und die „Literatur“, als „tiefgekühlte Verbalität“, eine „bloß(e) Form“, die zwischen dem persönlichen Erleben des Autors und dem des Rezipienten vermittele, ohne dass hierbei die Möglichkeit einer wirklichen „seelische(n) Berührung“ gegeben sei (GT, 66).⁹²

⁸⁹ Analog formuliert Hume in *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, VIII - Über Freiheit und Notwendigkeit, „dass wir von jeder Art Ursächlichkeit lediglich den beständigen Zusammenhang zwischen den Gegenständen erkennen, und die sich im Geist anschließende Herleitung des einen aus dem anderen“ (UmV, VIII.1, 109).

⁹⁰ In dem Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat* (1996, im Rahmen der Reihe *Reden über das eigene Land* in München) äußert Kertész diesbezüglich speziell über die „ungarische Nation“:

„Es wird noch lange dauern, bis man dort begreift, dass Auschwitz keineswegs die Privatangelegenheit der über die Welt verstreuten Juden ist, sondern das traumatischste Ereignis in der westlichen Zivilisation (...). Und (...) bis man in meinem Land die Werte schaffende Kraft und Bedeutung der negativen Erfahrung erkennt – und vor allem: bis man die negative Erfahrung in positives Tun verwandelt, weil man verstanden hat, dass eine Solidarität geschaffen werden muss, die an die Wurzeln unseres persönlichen Lebens reicht und fähig macht, Leben unabhängig von Macht – jedweder Macht – zu organisieren und zu erhalten (...).“ (ES, 145).

⁹¹ Siehe oben die Zitate aus Levinas, *Zwischen zwei Welten* (†76) und Kant, *Die Religion...*(†22).

⁹² Hegel erklärt in seinen Vorlesungen zur *Ästhetik* (seit 1817, posth. 1835), gerade eine (im Gegensatz zu der „verhüllende(n) Gestalt“ eines „Symbol(s)“ in „vollständigste(r) Klarheit“ allegorisch veranschaulichende Darstellung sei nur eine „leere Form“ bzw. „ein Zeichen, das für sich genommen keine Bedeutung mehr hat“ (*Ästhetik*, Bd. 1, 385-7).

Demnach gliche sein idealer Rezipient einer zwar vielfältig lesenden, aber keiner auf das Lesen reduzierten Person, oder genauer, insofern die Lektüre eine Personalisierungshilfe darstellt: einer werdenden Person, die u. U. selbst einmal zur Autorschaft befähigt ist und dann ihrerseits die personale Existenzform weiter tradiert. In diesem Fall würde sie, etwa im Sinne Kants, auf der Grundlage ihrer einmaligen – ggf. negativen – Lebenserfahrung den von ihr jeweils konsultierten Autoren (oder Personen) als eigenständiger Nachfolger kritisch antworten.⁹³ Eben dies spielt Kertész als Autor, der immer zugleich Leser (oder Kunstrezipient) ist,⁹⁴ im literarischen Medium selbstreferentiell vor. Etwa berichtet in *Die englische Flagge* der Erzähler, Th. Manns „Goethe-und-Tolstoi-Essay“ von 1925, welcher von den pädagogischen Implikationen autobiographischer Literatur handelt, habe einst sein „Interesse“ für die „Ereignisse, die (1956 in Budapest) auf der Straße vor sich gingen“, wesentlich gesteigert und vice versa (EF, 51). Ähnlich spricht wiederum bereits Márai 1944 von den „Büchern“, die ihm „ein tieferes Erleben ermöglichen“ (siehe das Zitat aus Márais Tagebuch oben S. 38). Ferner stellt er 1962, offenbar in Auseinandersetzung mit Sartre, an die Wirkung seiner eigenen Schriften den Anspruch:

„Der Sinn der »engagierten Literatur« besteht nicht im Engagement des Schriftstellers,⁹⁵ sondern in der *Antwort*, die er vom engagierten Leser fordert.“

(MTB.5, 139)

Ebenso formuliert Kertész 1988 im *Galeerentagebuch*, angesichts der absehbaren Fertigstellung bzw. vollständigen Veröffentlichung seiner Romantrilogie *Schicksalslosigkeit - Fiasko - Kaddisch...*⁹⁶ und ihrer zukünftigen Rezeption:

„Die Kunst vermittelt Erleben, das Erleben der Welt und dessen ethische Konsequenzen. Kunst vermittelt der Existenz die Existenz. Um Künstler zu sein, müssen wir uns innerlich eine Existenz anverwandeln, ebenso wie derjenige, der das Kunstwerk rezipiert, sich innerlich eine Existenz anverwandeln muss. Mit weniger dürfen wir uns nicht zufrieden geben; und wenn dieser Ritus⁹⁷ irgendeine Bedeutung hat, ist diese Bedeutung allein hier zu suchen.“ (GT, 239).

⁹³ Kant bezeichnet 1790 in *Kritik der Urteilskraft* als „Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“. Dessen „Produkt“ sei „ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie“ (KU, B 200). Zuvor unterscheidet ähnlich Moritz in *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (1788) zwischen einem bloß rezeptiven „Nachgenuss“ und dem eigentlichen, produktiven Genuss am „Schönen“, der von „dem schaffenden Genie, das es hervorbringt“, bereits „in seiner Entstehung, seinem Werden“ selbstgenügsam empfunden wird (*Werke* 2, 974).

⁹⁴ Z. B. erfährt der Leser in *Liquidation* über den verstorbenen Autor „Bé“: er „las und schrieb – es kommt auf ein und dasselbe hinaus“ (L, 127). Vgl. Márai über den ungarischen Autor D. KOSZTOLÁNYI (1885 – 1936): dieser habe – um „die ungarische Sprache“ zu „nähr(en)“ und zu „entseuch(en)“ – „gelesen und geschrieben“ respektive „übersetzt“. Er „mauste (...) beim Lesen unentwegt Wörter“ (*Land, Land*, 89-98).

⁹⁵ Hingegen fordert Sartre in *Was ist Literatur?* (1947), dass „man die Literatur der *Hexis* aufgeben muss, um die der *Praxis* zu eröffnen“. Der engagierte Autor solle gleichsam selbst „Geschichte machen“ (ebd., 184).

⁹⁶ Kertész konnte in Ungarn zur Zeit des Sozialismus sehr wohl regelmäßig veröffentlichen. *Schicksalslosigkeit* wurde freilich zunächst 1973 abgewiesen, und die 1975 schließlich doch gedruckten (sowie honorierten) „5000“ Exemplare verschwanden in einem „Lager“, „wo solche Bücher in riesigen Mengen gestapelt waren“ (Interview im SPIEGEL Nr. 18/1996; I1). Daraufhin erschienen aber 1977 *Der Spurensucher* (1973 – 1976) und *Detektivgeschichte* (1976). 1988 folgte *Fiasko*, und seit 1987 stand Kertész in Verhandlung hinsichtlich *Kaddisch...* 1985 wurde außerdem *Schicksalslosigkeit* neu aufgelegt. Indes bemerkt Kertész auch noch in einem Gespräch aus dem Jahr 2000, im Grunde sei er „in die ungarische Literatur nicht integriert“ (SINN UND FORM, 3/2000; I2). Vgl. die ausführliche Dokumentation im Werkverzeichnis (↑796 – ↑800).

⁹⁷ Vgl. Huizinga in *Renaissance und Realismus* (1929):

„Die große Kunst bleibt immer die Kunst mit einer Bestimmung und einem Sinn, die ihre Ausdrucksformen binden und bestimmen. Sie wurzelt in Kultus oder Liturgie, und ist deshalb monumental oder hieratisch.“ (*Renaissance...*, in: PdR, 84).

b) Das Kunstwerk als Medium der kulturellen Evolution

Vor dem Hintergrund der obenstehenden Erläuterungen kann nun plausibilisiert werden, aus Kertész' Schriften sei eine in der westlichen Kultur weitreichend verwurzelte Anthropologie zu rekonstruieren, die auf gleichsam apriorischen *ethischen* Kriterien basiert und individuell ein bestimmtes *ästhetisches* Verhalten impliziert.

Neben den biologischen bzw. physikalischen Gesetzen, die (mit hypothetischer Geltung) generell als umweltspezifische Bedingungen der menschlichen Lebensform in Rechnung gestellt werden müssen, beinhaltet jene Anthropologie als zentrales Element die *ethische* Einsicht, dass, unter eben den besagten natürlichen Lebensbedingungen, die vom Menschen begründete kulturelle Evolution kategorisch zu sichern sei (vgl. oben S.10). Dies verbietet jede kulturelle Zentrierung, bei der ein naturalistisch verabsolutiertes Nutzenkalkül gegenüber dem Erhalt der – naturgemäß dynamischen – menschlichen Lebensform dominiert (was einer falschen Hierarchie der Motive entspricht, welche Kant in *Die Religion...* als das „*radikale Böse*“ identifiziert; ↑71). Hingegen gilt als universelle Norm die dezentrierte Positionierung menschlicher Personen in einem Weltverhältnis, was konkret einen verständigungsorientierten Abgleich nominell geteilter, artikulierter Verhaltenslogiken erforderlich macht (äquivalent dem von Kant in *Anthropologie...* sogenannten „Gemeinsinn“; ↑5). Die personale Positionalität selbst kann dabei mittels quasi-propositionaler kommunikativer Medien bzw. expressiver Rollen (oder in Anschluss an Kants *Kritik der Urteilskraft*: einer pragmatisch interpretationsbedürftigen „Chiffreschrift“ der menschlichen „Natur“; ↑61) generationenübergreifend reproduziert werden (vgl. oben S.29 und 38). Namentlich Letzteres besitzt aber einen *ästhetischen* Charakter. Denn die ontogenetisch zu erwerbende Personalität ist durch das Vermögen gekennzeichnet, aus subjektiver Perspektive – in Referenz auf unvertretbar zu konstituierende Erlebnisse oder Wahrnehmungen – rationale Verhaltensentscheidungen zu treffen sowie, um des Erhalts dieser Rationalität willen, zur kritischen Tradierung umweltrelevanter Weltbilder bzw. eines expliziten Wissens beizutragen. Grundsätzlich würde hier also das Wahrnehmungsvermögen – oder gr. *aisthesis* – ausgebildet, und eine solche Personalisierung, die in Orientierung an vorbildlichen Darstellungen einschlägig qualifizierter Autoren erfolgt, ließe sich als »ästhetische Erfahrung« charakterisieren.

Das wagnisartige Kollektivunternehmen der kulturellen Evolution, das einen kulturübergreifend verantwortlichen Einsatz autonomer Personen erfordert, charakterisiere ich insgesamt als empirisch (nach gr. *empeiros* = im Versuch, im Wagnis stehend, etwa im Gegensatz zum Handeln gemäß einem gesicherten Wissen). Dem widerstreitet freilich die landläufige Verwendung dieses Begriffs, welche ihn meist auf die „experimentellen Naturwissenschaften“⁹⁸ verengt oder die empirische Erkenntnis lediglich negativ von einer systematischen „Erkenntnis durch Theorie“ bzw. „Denken“⁹⁹ abgrenzt. Dabei fällt auf, dass dies noch sehr der antiken Unterscheidung von Theorie und Praxis verhaftet ist und nicht in Rechnung gestellt wird, dass gerade die modernen Erfahrungswissenschaften systematische Theorien entwickelt haben, während eine rein theoretische Erkenntnis jenseits der Erfahrung im Allgemeinen überhaupt kein Vertrauen mehr genießt. Um also falsche Assoziationen zu vermeiden, scheint zunächst eine explizite Besinnung auf die originäre Bedeutung des wagnisartigen nötig. Zu einer solchen Sprachkritik motiviert tatsächlich auch Kertész. So erinnert er 1996 in dem Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat* eben an „die Werte schaffende Kraft und Bedeutung der negativen Erfahrung“ (↑90) und erklärt mit Wittgenstein:

⁹⁸ KRÖNER, *Philosophisches Wörterbuch* (1978, 20. Aufl.), Stichw. *Empirismus*.

⁹⁹ MEINER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (2005), Stichw. *Empirie, Theorie*.

„Ich glaube, es ist eines der schwerwiegendsten und vielleicht noch gar nicht recht ausgeloteten Ereignisse unseres Jahrhunderts, dass es die Sprache mit der Seuche der Ideologie angesteckt und damit enorm gefährlich gemacht hat. In seinen »Vermischten Bemerkungen« sagt Wittgenstein (in einer Notiz von 1940) dazu, dass man »manchmal einen Ausdruck aus der Sprache herausziehen, ihn zum Reinigen geben« muss,¹⁰⁰ bevor man ihn wieder in Gebrauch nimmt.“

(ES, 136; vgl. Wittgenstein, *Werke* 8, 504)

Im vorliegenden Fall verweisen sogar gängige philosophische Lexika im Grunde nur auf ein Konzept empirischer Erkenntnis im Sinne der klassischen Naturwissenschaften bzw. der Kritiken Kants, wobei andere, ebenso wagnisartige Erfahrungsformen ausgeblendet bleiben. Dieser forcierte Erkenntnisbezug erscheint aber als unstatthafte Verengung, und die zugrundeliegende Naturauffassung ist ohnehin überholt. Nachfolgend diskutiere ich entsprechend als erstes jenen zumeist vordergründigen Aspekt des empirischen Wissenserwerbs gemäß heute gültigen Kriterien (i). An einem zweiten instruktiven Beispiel (konkret: einem Modell politischer Organisation nach Dewey) belege ich darauf eine hiervon wesentlich verschiedene Variante empirischer Konzepte (ii). Abschließend formuliere ich eine vertretbare Verallgemeinerung, die vor allem auch im Kontext der aus Kertész' Schriften zu rekonstruierenden Anthropologie Bestand hat (iii).

(i) *Empirische Erkenntnis* im modernen Verständnis beruht biologisch gesehen auf einer durch das Zentralorgan des Gehirns koordinierten, in der Regel sozial abgeglichenen, Tätigkeit der Wirk- und Merkgorgane des Menschen. Da letztere wie ein experimenteller Aufbau der Umwelt exponiert sind, liegt streng genommen bereits rezeptiv, etwa beim Beobachten eines Naturereignisses, eine Wirkung vor. Freilich ist diese zumeist derart minimiert, dass ein sinnliches »Merken« von einem motorischen »Wirken« unterschieden werden kann. Formuliert man indes, wie üblich, lexikalisch verkürzt, empirische Erkenntnis sei „aus Sinnes-Erfahrung (Empirie) ab(ge)leitet“, ¹⁰¹ unterschlägt dies den Aspekt des wagnisartig experimentellen Wirkens und verleitet dazu, den Experimentator als bloßen Zuschauer aufzufassen, der mit keinen auf ihn als Teilnehmer rückwirkenden Konsequenzen seiner Forschungstätigkeit rechnen muss. Jedoch geben eine Reihe bedeutender Autoren durchaus korrekte Darstellungen. So formuliert z. B. schon Kant in *Opus postumum*: „man macht die Erfahrung, sie ist kein bloßer Sinnen-einfluss“ (OP.2, 494). Das korrespondierende biologische Modell, welches heute noch von Gültigkeit ist, wurde prominenterweise von J. J. v. UEXKÜLL (1864 – 1944) in der zweiten Auflage von *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909, 1921), Kap. *Der Funktionskreis* vorgestellt.¹⁰² Ebenso spricht aber auch schon Freud 1900 in *Die Traumdeutung* von einer zwischen Sensorik und Motorik situierten zentralen Instanz (TD, Kap. VII.B). Und zuvor weist gleichfalls der Arzt, Maler und Naturphilosoph C. G. CARUS (1789 – 1869) in *Psyche* (1846, 1851) auf die „im Tiere“ realisierte „Sonderung“ zwischen „Erkennen, Fühlen, Wollen“ hin (ebd., 114 f), womit wiederum die Elemente eines sensomotorischen Funktionskreises beschrieben sind. In dessen physiologisch objektivierbarer Funktion sieht Carus dabei das „U r p h ä n o m e n“ des „Bewusstseins“, wie er mit einer an Hegel erinnernden Terminologie erläutert:

¹⁰⁰ Ähnlich bemerkt schon Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand*, „zur Vergewisserung über die Bedeutung der Wörter“ sei es „zuweilen nötig, ihren Sinn zu erklären, wo entweder der gemeine Sprachgebrauch ihn unsicher und schwankend gelassen hat (...), oder wo ein Ausdruck, der in der Rede von besonderer Wichtigkeit ist, und um den sie sich hauptsächlich dreht, irgend einem Zweifel oder Missverständnis ausgesetzt ist“ (VmV, III.11, § 12).

¹⁰¹ KRÖNER, Stichw. *Empirismus*.

¹⁰² Zur Chronologie siehe die ausführliche Dokumentation von J. J. v. Uexkülls Sohn Th. v. UEXKÜLL (1908 – 2004) in *Kompositionslehre der Natur* (1980).

„(...) denn wenn die Idee an sich eins – die Monas – ist, so wird ihre erste Offenbarung in der Wirklichkeit, aber immer noch als ein Bewusstloses, als eine Zweiheit erscheinen, welche durch Empfänglichkeit und Gegenwirkung sich darstellt, während dagegen erst ihre höhere Offenbarung im bewussten Individuum zur Dreiheit wird, welche zwar auch der Aufnahme einer Einwirkung und der Ausführung einer Gegenwirkung sich eignet, welche aber zwischen beiden noch ein Drittes enthält, nämlich ein besonderes dunkleres oder helleres Wissen vom eigenen Zustande, ein Gefühl vom eigenen Dasein, und zwar als ein Einwirkung und Gegenwirkung allmählich immer entschiedener Beherrschendes.

Es muss nun aber gleich hier (...) noch ein höchst merkwürdiges Moment in der Eigentümlichkeit dieses Dritten hervorgehoben werden, nämlich dass dieses Dritte (...) niemals ganz an und für sich, sondern immerfort nur an den beiden anderen Momenten, nur an dem die Einwirkung aufnehmenden und Erkennenden, und an dem die Gegenwirkung Ausführenden und Wollenden, wirklich sich kundgibt und klar werden kann.“ (*Psyche*, 116 f)

Damit erfasst Carus bereits sehr präzise die Merkmale dessen, was auch aus Sicht der modernen Hirnforschung als Bewusstsein¹⁰ bezeichnet werden kann. Und er scheint der erste Autor zu sein, der die Bewusstseinsphilosophie des deutschen Idealismus sachgerecht ins empirisch Naturwissenschaftliche wendet.

Auf ernsthafte philosophische Resonanz stieß dieser biologische Ansatz daraufhin etwa bei dem amerikanischen Pragmatisten Dewey. Dieser formuliert 1916 in *Demokratie und Erziehung*, generell sehe er sich „durch die biologische Entwicklungslehre bestätigt“, nach der „es zwischen Natur und Mensch keine starre Grenze gibt“ und letzterer „nicht als Fremdkörper von außen her in die Natur tritt, sondern in ihr erwächst“. Seine pragmatistische „Philosophie“ werde „gestützt durch die experimentelle Methode der Naturwissenschaft, die uns zeigt, dass Erkenntnis erwächst, wenn wir versuchen, physische Kräfte zu dirigieren im Einklang mit Ideen, die aus dem Umgang mit Naturgegenständen im Dienste sozialer Zwecke erwachsen“:

„Das Wesen der Erfahrung kann nur verstanden werden, wenn man beachtet, dass dieser Begriff ein passives und ein aktives Element umschließt, die in besonderer Weise miteinander verbunden sind. Die aktive Seite der Erfahrung ist Ausprobieren, Versuch – man macht Erfahrungen. Die passive Seite ist ein Erleiden, ein Hinnehmen. Wenn wir etwas erfahren, so wirken wir auf dieses Etwas zugleich ein, (...) um dann die Folgen unseres Tuns zu erleiden. Wir wirken auf den Gegenstand ein, und der Gegenstand wirkt auf uns zurück (...).“

(*Demokratie und Erziehung*, 371 f, 186)

Ausdrücklich auf Uexküll berief sich in Europa des Weiteren Ortega (*Tod und Auferstehung*/1917 und *Biologie und Pädagogik*/1921, beide in: *Werke 1; Atlantiden*/1924, in: *Werke 2*)¹⁰³ und Plessner (*Stufen...*/1928; *Elemente der Metaphysik*/1931 f).

Speziell der naturwissenschaftliche Erfahrungstyp, auf den der Terminus empirisch zumeist allein zielt, zeichnet sich ferner durch seine idealtypisch konsensuelle (bzw. kollektiv-subjektive) Methodik aus, der zufolge eine Erkenntnis in gemeinschaftlich streng abgestimmten Verfahren

¹⁰³ Ortega (der 1906 bei Simmel in Berlin sowie 1907 bzw. 1911 bei Cohen in Marburg studiert hatte, und der deutschsprachige Literatur wohl im Original las) bezieht sich 1917 in *Tod und Auferstehung* zunächst auf „Uexküll, »Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung«“ (1913). 1921 weist er in *Biologie und Pädagogik* ausdrücklich auch auf eine spanische Übersetzung dieser Schrift hin und erwähnt dort außerdem „das vortreffliche Buch desselben Autors »Umwelt und Innenwelt der Tiere«, Berlin, 1911 (sic!)“ (*Werke 1*, 98, 191, 197).

gewonnen wird (vgl. ↓4). Indes bedingt jene Gewohnheit, den Naturforscher so vorzustellen, als sei er mit seinem *Verhalten* an den von ihm untersuchten Vorgängen im Grunde unbeteiligt, dass dieses charakteristische Moment der (konsensuellen) *Verhaltenskoordination* übersehen werden kann. So sucht er zwar generell bestimmte kausale *Wirkungsformen* X zu ermitteln, die ein hypothetisch vorhersagbares Resultat Y zur Folge haben. Unter der Prämisse, er selbst sei Teil dieser insgesamt physikalisch beschreibbaren Prozesse, ließe sich dann aber – pseudoobjektiv oder naturalistisch um die Person des Experimentators gekürzt, obwohl sachlich korrekt – formulieren, ein „Naturgesetz“ sei „eine empirisch bestätigte Regel des Naturgeschehens“ bzw. „im günstigsten Falle die mathematische Formulierung eines unter bestimmten Umständen jederzeit und überall mit gleicher Notwendigkeit verlaufenden Naturgeschehens“. ¹⁰⁴ Derartige Darstellungen blenden also – sprachlich – auf irritierende Weise das – faktisch dennoch insgeheim anerkannte – Merkmal der empirischen Wissenschaft aus, dass diese das je untersuchte Phänomen mit dem menschlichen Tun essentiell verknüpft, was vor allem eine planvolle Einflussnahme im Sinne technischer Anwendungen ermöglicht (wozu rein kinetische Beschreibungen der Form »Auf die Beobachtung A folgt stets die Beobachtung B = F(A)« noch nicht genügen). Und durch das Verleugern dieser Beteiligung der *als Naturwissenschaftler* im Gesamtgeschehen involvierten Personen geht schließlich auch das Verständnis für die besondere Konsenslogik verloren, nach der sie ihr Verhalten methodengerecht koordinieren.

(ii) Ein solches Ermitteln von Naturgesetzen dient zuletzt dem menschlichen Lebenserhalt, was eigentlich erst die Charakterisierung der Erfahrungswissenschaften als wagnisartig plausibel macht. Mit einem entsprechenden Verständnis notiert z. B. schon Kant in *Opus postumum*:

„Zur Physik gehört auch die praktische Arzneykunde und dieser ihr größtes Verdienst ist nur Eins ein hippokratischer Arzt zu sein der nämlich auf Erfahrungen soll heißen Wahrnehmungen sich gründet (...)“ (OP.1, 102)

Neben einer Erforschung der Natur, wie sie als anorganischer oder organischer Fakt kulturunabhängig vorgefunden werden kann, gab es weiterhin stets auch Versuche, die vom Menschen selbst geschaffenen gesellschaftlichen Gebilde theoretisch zu durchdringen, um sie einer zweckmäßigen Einflussnahme zu erschließen. Tatsächlich besteht zwischen kulturellen Systemen und biologischen Organismen sogar eine gewisse Verwandtschaft. So vergleicht etwa wiederum Kant in *Opus postumum* die „organischen Substanzen“ mit der – ähnlich eigensinnigen – „Organisation der Staaten die sich selbst macht u. Einheit im Weltganzen hervorbringt“ (OP.1, 65). Dennoch sind diese beiden Gegenstände, sowie die Möglichkeiten ihrer Beeinflussung, wesentlich verschieden. In einer heute noch aktuellen Weise thematisiert dasselbe bereits der Physiker und Naturphilosoph J. W. Ritter in der Rede *Die Physik als Kunst - Ein Versuch, die Tendenz der Physik aus ihrer Geschichte zu deuten* (zur Stiftungsfeier der Königlich-Bayrischen Akademie der Wissenschaften am 28. März 1806 in München). Dort unterscheidet er die sozusagen unvollendete Geschichte der „Natur“ von ihrer „beschleunigten“ Fortsetzung durch den Menschen bzw. der „Geschichte seines ganzen Geschlechts“. Ferner erinnert er an den seit der Aufklärung virulenten menschlichen Titel des „Gebers der Gesetze“, differenziert aber sachgerecht zwischen einer zunächst nur auf „das individuelle Wohl beschränkt(en)“ natürlichen „Gesetzgebung“ und einer „höhere(n)“, auf das soziale „Ganze“ bezogenen, politischen. Die naturwüchsige „Kultur der Individuen“ wäre demnach zu ergänzen durch den „Staat“. In Abgrenzung von der „historische(n)“, „Wissenschaft“, welche für die kulturelle „Selbstvollendung“ des Menschen zuständig sei, beschränkt Ritter sich explizit auf das Gebiet der „Physik“:

¹⁰⁴ MEINER bzw. KRÖNER, jeweils Stichw. *Naturgesetz*.

„Von der Physik, und ihrem Wert im Leben, will ich kürzlich sprechen (...).“

(*Die Physik als Kunst*, in: *Fragmente...*, 289, 292-4)

Wie die „Physik“ stelle aber auch das *politische* Handeln im gesellschaftlichen Kontext einen gleichermaßen empirischen Einsatz mit dem Ziel des Selbsterhalts dar:

„Nur das Vollkommene ist bleibend (...). Das Unvollkommene aber ginge unter, wenn ihm nicht Mittel in die Hand gegeben wären, sich zu ergänzen.

In diesem Fall befindet sich der Mensch, und Selbst-*Vollendung* folgt für ihn unmittelbar aus Selbst-*Erhaltung*.“ (*Fragmente...*, 297 f)

Aus heutiger Sicht erläutert hierzu etwa Dewey in *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (1927), namentlich das Fortschreiten der kulturellen Evolution erfordere eine je zeitgerechte Reorganisation der konkreten politischen Herrschaftsformen. Als Prinzip des Politischen erkennt er die arbeitsteilig diversifizierte Beherrschung sogenannter indirekter – heute: globaler – Handlungsfolgen. Die von derart problematischen Folgen Betroffenen, die sich, mit Hilfe einer öffentlichen Kommunikation und im Rekurs auf ein aktuelles, fachlich spezifiziertes Expertenwissen, zunächst als solche *wahrnehmen* müssen, um sich daraufhin zweckmäßig zu *organisieren*, nennt er »Öffentlichkeit« und eine organisierte Öffentlichkeit »Staat«. Dabei vertritt Dewey einen genuinen Liberalismus. So unterscheidet er im Sinne zweier – individuell zu vereinbarenden – Verhaltensmodi die »Privatperson«, die gemeinschaftlich (konsensuell) assoziiert sein kann, von der gesellschaftlich verantwortlichen »öffentlichen Person«, wobei der private Handlungsspielraum nur bedarfsweise politisch beschnitten wird.¹⁰⁵ Hiervon differenziert er außerdem, wie zuvor schon Kant, die Rolle des »öffentlichen Autors«:

„Die vorgeführte Eigenschaft (der öffentlichen Person) ist nicht Autorschaft, sondern Autorität, die Autorität anerkannter (Handlungs-)Folgen, um das Verhalten zu kontrollieren, das weitreichende und dauerhafte Ergebnisse von Wohl und Wehe erzeugt und verhindert.“ (*Öffentlichkeit*, 31)¹⁰⁶

Diese pragmatische Theorie des Politischen wurde in Europa auch schon früh von Ortega rezipiert. So schreibt er, offenbar in Orientierung an Dewey, in *Der Aufstand der Massen* (1930):

„Der Staat fängt an, wenn durch Geburt getrennte Gruppen zum Zusammenleben gezwungen werden. Dieser Zwang ist keine nackte Gewalt; er setzt vielmehr als treibende Kraft ein gemeinsames Vorhaben voraus, eine Aufgabe, die den zerstreuten Gruppen gestellt wird. Vor allem ist der Staat das Projekt und Programm einer Zusammenarbeit.“ (Ortega, *Werke 3*, 132)

In Übereinstimmung mit Dewey vertritt ferner Arendt 1951 vor dem immer noch aktuellen Hintergrund der totalitären Massenherrschaft: „dass Autorität in gleich welcher Form immer

¹⁰⁵ Das Private (lat. *privare* = sondern, berauben, befreien) wird gewöhnlich mit Definitionen folgender Art erfasst: „ohne öffentliches Amt“ oder „Privat“ meint den Ausschluss von der Sphäre des Staatsapparats“ (Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* / 1962, 66). Eine verantwortliche Lebensführung als Person, die sich einer heteronomen staatlichen Bestimmung entzieht und insofern einen privaten Charakter wahrt, wäre freilich aus Sicht der politischen Theorie Deweys mit der Trägerschaft eines öffentlichen Amtes gut vereinbar. Eine solche Autonomie oder Reserve, wie sie gerade einer »öffentlichen Person« eignen müsste, erschiene hierfür sogar konstitutiv. Entsprechend weist B. CROCE (1866 – 1952) in *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (1932) darauf hin, gemäß der „Denkungsart des neuen (19.) Jahrhunderts“ – bzw. dessen „neue(r), weltliche(r) Religion“ –, die den „Menschen“ als „eigentlichen, unermüdeten Urheber“ der „Weltgeschichte“ wie auch seines „individuellen Leben(s)“ sieht, so dass er also keiner festen Ordnung verpflichtet wäre, sei damals (in „Spanien“) der Begriff „liberal“ als Gegenbegriff zu „servil“ geprägt worden (ebd., 11 f, 261). Und auch für Kertész ist eben ein derart, in aller Verantwortlichkeit, nonkonformes „private(s) Leben“ ein zentrales Motiv (EF, 38; siehe das ausführliche Zitat unten S. 114).

¹⁰⁶ Ähnlich thematisiert Kant in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) die Funktion politisch machtloser „Gelehrter“ und ihrer, „vor dem ganzen Publikum der Leserwelt“ artikulierten, „freimütigen Kritik“ z. B. der „Gesetzgebung“ gemäß dem „öffentlichen Gebrauche“ ihrer „Vernunft“. Einen durch berufliche oder amtliche Verpflichtungen eingeschränkten Vernunftgebrauch nennt er treffend „Privatgebrauch“ (Akad. VIII 37, 41).

dazu da ist, die Freiheit einzuengen oder zu begrenzen, niemals aber sie einfach abzuschaffen“ (EUtH, 843). Desgleichen bringt später Foucault das Charakteristikum des Politischen auf die prägnante Formel, ein gesellschaftliches „Machtverhältnis“ bestehe dann, wenn man „nicht direkt und unmittelbar auf die anderen einwirkt, sondern eben auf deren Handeln“:

„Regieren heißt in diesem Sinne, das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren.“

„In Gesellschaften leben heißt jedenfalls so leben, dass man gegenseitig auf sein Handeln einwirken kann.“ (Foucault, *Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*, in: Dreyfus/ Rabinow, 254, 255, 257)

Ebenso treffend erfasst er speziell auch den Wagnischarakter des Politischen:

„Mein Ausgangspunkt ist nicht, dass alles böse ist, sondern dass alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun.“ (Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*/ 1983, in: Dreyfus/ Rabinow, 268)

(iii) Nach diesen exemplarischen Erläuterungen zu zwei signifikant verschiedenen Formen des Empirischen lässt sich nun verallgemeinern, das *generelle* Merkmal der Empirie sei die je persönliche Bemühung um die Bewahrung der spezifisch menschlichen Kultur mit Hilfe eines Spektrums rationaler Verhaltenslogiken (z. B.: konsensuelle wissenschaftliche, liberale politische und nicht zuletzt kommunikative literarische) im Rahmen eines verfahrensorientierten Gemein-sinns. Als universeller Maßstab zur Beurteilung ihrer Zweckmäßigkeit erscheint die – notwendig als solche zu erhaltende – biologisch fixierte Konstitution der insgesamt (nicht nur menschlichen) Beteiligten, während die je realisierte menschliche Lebensform per se einem – für sie charakteristischen und insofern gleichermaßen normativ bedeutsamen – Wandel unterliegt.

Jene empirische Aufgabe erfordert insbesondere eine ambitionierte Verständigung über nominell geteilte Verhaltensweisen und ihre latent problematischen Folgen. Damit sind durchaus auch Rückgriffe auf einen gegebenen, jeweils als hinreichend geltenden Wissensstand impliziert. Dieser wird jedoch laufend von verschiedensten Experten auf der Basis ihrer persönlichen Erfahrung pluralistisch fortgeschrieben. Methodisch entspricht dem in etwa die von Habermas 1981 in *Theorie des kommunikativen Handelns* vorgestellte „formale Pragmatik“ (KH.2, 584-90).¹⁰⁷ Diese kann als moderne Ausprägung einer kritischen Philosophie nach Kant gelten,¹⁰⁸ wenngleich Habermas sich von dessen „Begründungsfundamentalismus“ ausdrücklich distanziert (KH.1, *Vorwort*, 3; vgl. ebd., 9). Tatsächlich befürwortet Kant in *Der Streit der Fakultäten* (1798) noch eine Hierarchie von „öffentliche(n) Lehrer(n), Professoren“, ferner akademisch gebildeten „Studierte(n)“ als „Werkzeuge(n) der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte)“ und zuletzt dem durch diese betreuten „Volk“ („welches aus Idioten besteht“). Ersichtlich traut er nur den Erstgenannten produktive Beiträge zu, während einfache „Studierte“ nicht „aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Zensur der Fakultäten, von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch“ machen sollten (Akad.VII 17 f). Diese Sicht mag heute befremden, jedoch war sie in dem preußischen Staat, in dem Kant lebte, sehr wohl plausibel. Denn Preußen stellte einen autoritären, mehrere Völker umfassenden, kulturell und religiös indifferenten „Vernunftstaat“ dar (und keinen „Volksstaat“), eine von militärischen Interessen dominierte, „wundervoll konstruierte Staatsmaschine“, als deren freilich notwendiges „Schwungrad“ ihre

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1984) (ebd., 346-9) und *Nachmetaphysisches Denken* (1988) (ebd., 75-81).

¹⁰⁸ Vgl. Dilthey, *Grundgedanke meiner Philosophie*: „in Kant löste sich die abstrakte Verstandesphilosophie selber auf“ (§8).

(vorindustriell) wirtschaftende Bevölkerung diene.¹⁰⁹ Hingegen kann z. B. Dewey Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA bereits von der Möglichkeit eines integrativen, demokratischen Pluralismus ausgehen (bzw. *mus* diesen, wie in *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, als *Fakt* in Rechnung stellen). Unter ähnlichen Bedingungen motiviert in Europa etwa auch Benjamin in dem Radiovortrag *Karusell der Berufe* (1930) zu einer allgemeinen Verständigung über die durch Beruf und Milieu gegebenen Lebensbedingungen sowie deren Folgen. Ebenso wirbt er wenig später in der Rede *Der Autor als Produzent* (1934, Institut zum Studium des Fascismus in Paris) für die „Literarisierung aller Lebensverhältnisse“, fordert dort jedoch – angesichts der nun an die Macht gekommenen faschistischen Bewegung – eine autoritäre „Vergesellschaftung der geistigen Produktionsmittel“, damit diese eine reale „organisierende Funktion“ erhalten können:

„Der Sowjetstaat wird zwar nicht, wie der platonische, den Dichter ausweisen (vgl. ↑34), er wird aber (...) diesem Aufgaben zuweisen, die es ihm nicht erlauben, den längst verfälschten Reichtum der schöpferischen Persönlichkeit (...) zur Schau zu stellen.“ (Benjamin, GS II.2, 694-6, 701)

Demgegenüber erinnert Kertész schließlich wieder an die naturgemäße Unvertretbarkeit der Autorschaft. Namentlich „Benjamin“ bezeichnet er 1987 im *Galeerentagebuch* als „unglückselige(n) Autor, der sich“ – als würde er sich selbst „misstrauen“ – „dem Klassendenken verschrieben“ habe (GT, 224). Und 1993 äußert er in dem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* mit Verweis auf Wittgensteins nachgelassene *Vermischte Bemerkungen*, es sei heute der „Wert des Individuums zweifelhaft geworden, und er ist nicht nur zu etwas Zweifelhafem gemacht worden, auch das Individuum selbst zweifelt an dem einzigartigen Wert, der ihm durch Geburt zuteil geworden ist, nämlich dem, ein Individuum zu sein“:

„Über diese Krise lesen wir bei Wittgenstein (1930): »(...) die Kraft des Einzelnen wird durch entgegengesetzte Kräfte und Reibungswiderstände verbraucht...« Wittgenstein erkennt ganz genau das große Dilemma des verunsicherten Intellektuellen unserer Zeit, der mangels Gott oder Kultur (...) ein künstliches Pseudo-Ganzes schaffen möchte, überzeugt von der Notwendigkeit eines jeweils radikalen Wandels, in dessen Interesse er gezwungen ist, die Welt als eine (...) leicht manipulierbare zu betrachten. Nur dass die menschliche Erfahrung dem widerspricht;¹¹⁰ also muss er in erster Linie sie aus dem Weg schaffen.

¹⁰⁹ So Haffner in *Preußen ohne Legende* (ebd., 103f, 114-8, 191, 323).

¹¹⁰ Ähnlich macht schon LE BON (1841 – 1931) in *Psychologie der Massen* (1895) darauf aufmerksam:

„(...)“, dass es ganz und gar nicht in unserer Macht steht, die sozialen Organismen, die ebenso kompliziert sind wie andere Organisationen, jäh tiefgreifenden Umwandlungen zu unterwerfen. Zuweilen ist die Natur radikal, doch nicht so, wie wir es verstehen; daher gibt es nichts traurigeres für ein Volk als die Leidenschaften der großen Umgestaltungen, so vortrefflich sie theoretisch erscheinen mögen. Nützlich wären sie nur dann, wenn es möglich wäre, die Seelen der Völker plötzlich zu ändern. Die Zeit allein hat diese Macht.“ (*Psychologie der Massen, Vorwort zur ersten Auflage*, 16)

Im übrigen prophezeit er, man werde „mit einer neuen Macht“ – „der Macht der Massen“ – „zu rechnen haben“:

„Während alle unsere alten Anschauungen schwanken und verschwinden und die alten Gesellschaftsstützen eine nach der anderen einstürzen, ist die Macht der Massen die einzige Kraft, die durch nichts bedroht wird und deren Ansehen immer wächst.“ (*Psychologie der Massen, Einleitung*, 22)

Allenfalls bedrohe diese sich zuletzt selbst:

„Die Nachteile des allgemeinen Stimmrechts fallen ohne Zweifel zu sehr in die Augen, als dass man sie verkennen könnte. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die Kulturen das Werk einer kleinen Minderheit überlegener Geister gewesen sind (...). Ohne Zweifel sind die Abstimmungen der Massen recht oft gefährlich. Sie haben uns bereits mehrere Invasionen gekostet, und mit dem Triumph des Sozialismus werden uns die Einfälle der Volksherrschaft gewiss noch viel teurer zu stehen kommen...“

Aber diese Einwände, die theoretisch tadellos sind, büßen für die Praxis jede Kraft ein (...). Der Glaubenssatz von der Herrschaft der Massen (...) hat heute die unumschränkte Macht. *“

(*Psychologie der Massen*, 168)

* Vgl. Nietzsche in *Der Wille zur Macht*: „sie wollen die Macht allein, und sie haben sie“ (*Werke* 3, 607).

Diesen *theoretischen Intellektuellen* stört die Erfahrung nur, weil sie etwas ist, das er ständig aus dem Griff verliert und der Verwirklichung seiner großen Ziele unerwartete Hindernisse in den Weg legt.“ (ES, 91 f; vgl. Wittgenstein, *Werke* 8, 458)

Hingegen bemüht sich Kertész – auf eigentlich »theoretische« Weise (vgl. ↑54) und mit dem freimütigen Eingeständnis des eigenen „Ausgeliefertseins“ – um eine generelle anthropologische Reorientierung nach Auschwitz („Wer aber *sind* wir?“),¹¹¹ in die seine individuelle Erfahrung eingeht, und die methodengemäß zuletzt wieder mit der Erfahrung kritischer Rezipienten konfrontiert werden müsste. Dies aber ist ein »empirischer« Einsatz im oben erläuterten Sinne, wie ihn eine einzelne, nicht institutionell integrierte Person eigenverantwortlich erbringen kann.

Wollte man das von Kertész vertretene Empirieverständnis ideengeschichtlich einordnen, ließe sich daran, hinsichtlich des affirmierten Wagnischarakters, mit I. BERLIN (1909 – 1997) ein romantisches Element aufweisen. Zugleich ist, in Anbetracht des methodisch implizierten Gemeinsinns und des wissenschaftlichen Impetus, aber auch ein rationalistisch-systematischer Einsatz (etwa im Geiste Kants) zu erkennen. So schreibt Berlin in *Die Apotheose des romantischen Willens - Die Revolte gegen den Mythos einer idealen Welt* (1975):

„Man braucht den Ausschweifungen des romantischen Irrationalismus keinen Beifall zu zollen (...) und kann gleichwohl einräumen, dass die Romantiker der Behauptung einen tödlichen Schlag versetzten, dass allem gegenteiligen Anschein zum Trotz eine endgültige Lösung zumindest im Prinzip möglich sei, dass die Macht im Dienste der Vernunft sie herbeiführen könne (...).“

(in: *Das krumme Holz der Humanität*, 295)

Weiterhin bemerkt er, die „meisten Menschen“ würden dies jedoch nur ungerne akzeptieren:

„Aber (...) die Hoffnung auf eine nurmehr *bessere* Welt, die auf der Erhaltung eines instabilen, stete Aufmerksamkeit und Korrektur erfordernden Gleichgewichts beruht, ist offensichtlich für die meisten Menschen nicht inspirierend genug (...). Es kann sein, dass die Menschen zuviel Realität nicht zu verkraften vermögen – eine offene Zukunft ohne die Garantie eines glücklichen Ausgangs, ohne Vorsehung, ohne einen sich selbst verwirklichenden Geist, ohne die unsichtbare Hand (...). Aber der romantische Angriff auf die Systembauer (...) ist nicht ganz wirkungslos geblieben.“ (*Das krumme Holz...*, 294)

Als dementsprechend beeinflusst und ihrerseits zukunftsweisend nennt Berlin exemplarisch „Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, die Existentialisten“ sowie zuletzt „Freud“ (ebd., 296). Tatsächlich repräsentiert diese Liste (zuzüglich Kant) bereits recht gut die insgesamt von Kertész konsultierten Autoren.

Jene aus Kertész' Schriften rekonstruierbare Anthropologie genügt auch heutigen wissenschaftlichen Maßstäben, wie ich in Kap. III am Beispiel *Fiasco* zeige. Dies überrascht nicht, da Kertész etwa 1984 im *Galeerentagebuch* offen indiziert, dass er (ganz im Sinne Snows; vgl. ↑73) mitunter „viel Naturwissenschaft lese“ (GT, 188).¹¹² Zwar artikuliert er sich als institutionell

¹¹¹ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1975 (S. 39f).

¹¹² Konkret befasst sich Kertész im *Galeerentagebuch* etwa 1976 mit W. HEISENBERG (1901 – 1976) (siehe ausführlich unten S. 231). Ferner deuten seine Notizen von 1983 auf eine Beschäftigung mit Freud. Dort zitiert er aus einer „1982“ entworfenen „Skizze zu einem von der Zeitung «Élet és Irodalom» dann doch nicht mir, sondern einer »geeigneteren« Person in Auftrag gegebenen Freud-Artikel“. Offenbar wäre dieser recht kritisch ausgefallen („Freud“ sei ein „verbitterter Moralist“) (vgl. GT, 155-9). Dennoch ist ein erheblicher Einfluss Freuds speziell in *Fiasco* unübersehbar. Bekanntlich erfuhren Freuds Thesen seitens der modernen Hirnforschung eine konstruktive Würdigung,* so dass *Fiasco* tatsächlich ernsthaft in diesen Kontext gestellt werden kann. Des Weiteren beruft sich Kertész 1983 auf „Ortegas Anthropologie“, die gleichfalls heute noch aktuell ist (siehe oben S. 22 und ↓2).

* Vgl. zu dieser Thematik z. B. die gut lesbare Einführung des Psychoanalytikers und Neurophysiologen Kandel *Auf der Suche nach dem Gedächtnis* von 2006.

ungebundener Literat nicht in Form fachspezifischer Diskurse oder in deren Terminologie, sondern – zur Umgehung verschiedenster Formen von Zensur: „hinter der rein künstlerischen Form verborgen“¹¹³ – mit Hilfe korrespondierender Allegorien menschlichen Daseins, die er, gleich einer „*Allégorie réelle*“,¹¹⁴ aus seiner eigenen Biographie schöpft. Jedoch lassen sich diese signifikant auf symbol sprachliche¹¹ Fachbegriffe abbilden (z. B.: Leben, kulturelle Evolution, explizites Gedächtnis, Bewusstsein, Raum und Zeit, etc.), wodurch die behauptete wissenschaftliche Anschlussfähigkeit gegeben ist. Obwohl Kertész' Texte also nicht die gewohnte Gestalt wissenschaftlicher Darstellungen besitzen, sind sie dennoch im anspruchsvollen Verständnis als solche zu rezipieren. In *Liquidation* wird schließlich auch der Leser ausdrücklich dazu motiviert, seinen jeweils eigenen „Fall“ – vom bloß Individuellen oder Partikulären abstrahierend – „als theoretisches Problem“ aufzufassen (L, 65). Und in *Dossier K.* führt Kertész mit dem „*Platonischen Dialog*“ (DK, 5) seiner beiden Alter Egos beispielgebend einen erfahrungsbasierten theoretischen Diskurs in theatralischer Stilisierung vor.

Abgesehen von aller theoretischen Anschlussfähigkeit erscheinen Kertész' Schriften ferner als konkretes Zeugnis des dort – selbstreferentiell – Thematisierten, wie namentlich seiner paradigmatisch vollzogenen Entwicklung zur verantwortlichen Person bzw. zum autonomen Autor. Seine Darstellungen lassen sich dabei vom Leser als Orientierung für eine ebensolche Entwicklung beanspruchen, woraus wiederum eine strukturgleiche Erzählung entstehen könnte, usf. Es wäre also die von Kertész theoretisch thematisierte Tradierung der Personenrolle mit Hilfe der material vorliegenden Texte de facto einzulösen, d. h. letztere sind »ästhetisch« rezipierbar (vgl. oben S.11, 44). Diese – so von Kertész literarisch vorgespilte – Rezeption gehorcht insgesamt einem bestimmten *Verfahren*, welches im Text als charakteristische *Struktur* ikonisch abgebildet ist. In Kap. II belege ich in kritischer Orientierung an einer von Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns* skizzierten Argumentationstheorie bzw. einigen äquivalenten Überlegungen von Peirce in *Syllabus...* unter drei hierfür wesentlichen Aspekten, dass jene Struktur identisch mit der eines artikulierten *Arguments* ist, wie es (auch außerästhetisch) in allen ernsthaft verständigungsorientierten Diskursen zum Einsatz kommen sollte. Insbesondere demonstriert Kertész aber in seiner spezifischen Funktion als Künstler, auf welche Weise sich die kulturelle Evolution methodisch forterhalten ließe. Diese erhielt damit den Charakter eines menschlich strukturierten, dialektischen Prozesses, der sich, wie Kertész 1985 im *Galeerentagebuch* formuliert, von der blinden „Aleatorik“ eines naturalistisch entarteten „Systems“ wesentlich unterscheidet.¹¹⁵

Eine solche Dialektik, deren zentraler Gegenstand die *conditio humana* selbst ist, resultiert ggf., wie bei Kertész, in ikonisch fixierten, theatralischen Ausdrucksformen, mit denen die Möglichkeit einer menschlichen Existenz vorbildartig dargestellt ist. Von all diesen Darstellungen wäre zu vermuten, dass sie eine generell gleichartige, selbstreferentielle Struktur äquivalent derjenigen der Schriften Kertész' besitzen, also in abstracto identisch sind, während ihre konkrete Gestalt zeit- und autorspezifisch variiert. Daher erscheint es gerechtfertigt, sie als *anthropologische Ikonographie* zu charakterisieren, die naturgemäß ein je bestimmter *Autor* (†6) persönlich verantwortet. Ein von einem Autor in diesem Sinne hinterlassenes schriftliches Residuum kann ihm dann als *sein Werk* zugeschrieben werden, sofern es einen produktiven, unvertretbar erbrachten Anteil aufweist.

¹¹³ Siehe oben das Zitat aus dem *Vorwort* zu Kertész' essayistischen Schriften (S.18).

¹¹⁴ Nach G. COURBET (1819 – 1877), *L'Atelier du peintre - Allégorie réelle déterminant une phase de sept années de ma vie artistique (et morale)* (1855), Paris, Musée d'Orsay.

¹¹⁵ Siehe unten das ausführliche Zitat aus dem *Galeerentagebuch* (S.77).

2. Chronologische Werkanalyse

Die in Kertész' Werk identifizierbaren anthropologischen Motive weise ich nun in einer ausführlichen, chronologisch strukturierten Lektüre nach. Hauptsächlich betrifft dies die von ihm paradigmatisch bezeugte Möglichkeit einer personalen Existenz, welche Position er nicht zuletzt in Orientierung an anderen Autoren erringen konnte (a). Soweit es den Texten zu entnehmen ist, ermittle ich auch eine Chronologie der wichtigsten philosophischen Referenzen Kertész' (b).

a) Paradigmen der Personalität

Die von Kertész seit 1975 in regelmäßiger Folge veröffentlichten Romane und Erzählungen geben insbesondere Aufschluss über die von ihm in der Frage der Personalität und ihrer literarischen Vermittlung vollzogene Entwicklung. Als markante Eckpunkte erscheinen hierbei zunächst sein erster großer Roman *Schicksalslosigkeit*, der das Resultat einer 13-jährigen Arbeit ist und bereits eine konzeptionell ausgereifte Grundlage aller weiteren Schriften darstellt, sowie *Liquidation*, welchen Roman Kertész in *Ich - ein anderer* als Endpunkt seines Schaffens anzukündigen scheint: „im (Selbst-)Mörder (der Hauptrolle) werde ich mein eigenes schöpferisches Sein betrauern“ (IA, 58).¹¹⁶ Den tatsächlichen Abschluss bildet freilich – bislang – erst *Dossier K.* respektive der 2009 vorabveröffentlichte Einleitungsteil von *Die letzte Einkehr*. Ferner existiert die schon Ende der 50-er Jahre entstandene, aber erst 2005 erschienene Erzählung *Erdenbürger und Pilger*, in der Kertész die Geschichte von Kain und Abel reinterpretiert. Ein solches biblisches Motiv verwendet er auch wieder in *Die letzte Einkehr*, wo er seinen eigenen Lebensweg mit Lots Flucht aus Sodom vergleicht.¹¹⁷ Ähnlich bezieht er sich zuvor mit dem Platonischen Dialog in *Dossier K.* auf die Philosophie der Antike. In allen anderen Schriften befasst er sich aber in erster Linie mit der europäischen Moderne seit der Aufklärung.

Schicksalslosigkeit nimmt hierunter eine besondere Stellung ein, insofern Kertész dort noch keine explizite Auseinandersetzung mit den vielen für ihn vorbildlichen Autoren inszeniert. Zwar lassen sich durchaus Hinweise auf jene fremden Positionen belegen, welche auch im *Galeerentagebuch* identifizierbar sind. Sie werden jedoch nur in sehr subtiler Form gegeben und sind nicht von unmittelbarer Bedeutung.¹¹⁸ Auffällig, und funktional von Relevanz, ist hingegen die redundante, für ein erstes Leseverständnis eigentlich überflüssige Markierung von Zitaten durch Quotierungszeichen als «ZITAT». Z. B. berichtet „Köves“ zu Beginn des Romans:

„Heute war ich nicht in der Schule. Das heißt doch, ich war da, aber nur, um mir vom Klassenlehrer freigegeben zu lassen. Ich habe ihm das Schreiben meines Vaters überbracht, in dem er wegen «familiärer Gründe» um meine Freistellung nachsucht. Der Lehrer hat gefragt, was das für familiäre Gründe seien. Ich habe gesagt, mein Vater sei zum Arbeitsdienst einberufen worden; da hat er weiter keine Schwierigkeiten gemacht.“ (R, 7)

Damit ermöglicht Kertész es auch einem nicht spezifisch sensibilisierten Leser, das Zitieren als planvoll eingesetzte Technik wahrzunehmen. Ist dieser auf das Stilmittel des artikulierten, intonatorischen Zitierens aufmerksam geworden, kann er weiterhin leicht bemerken, dass

¹¹⁶ Siehe im Werkverzeichnis das ausführliche Zitat aus *Ich - ein anderer* (↑804).

¹¹⁷ Siehe im Werkverzeichnis zu *Erdenbürger und Pilger* und *Die letzte Einkehr* (↑808, ↑813).

¹¹⁸ Etwa deutet der Name des Protagonisten „György“ („Gyurka“) „Köves“ u. a. auf Lukács und Nietzsche (vgl. ↑67). Ferner verweist die Szene der »Verabschiedung vom Vater«, in der „György“ in Tränen ausbricht (vgl. R, 33), auf Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 67: so sei es das „Mitleid“ mit der „gesamten Menschheit“, bzw. im Grunde nur Selbstmitleid, das „bei Todesfällen“ einen Hinterbliebenen – „vor allem, wenn es sein Vater war“ – „zum Weinen bewegt“ (WWV.1, 446). Für weitere Referenzen siehe unten (↑631).

Kertész nicht nur sprachliche Floskeln ironisch abbildet, was laut Bachtin schon vor dem Aufkommen des Romans in der „Umgangssprache des Volkes“ üblich gewesen sei,¹¹⁹ sondern zudem bestimmte Handlungsmuster, wie das fügsame Akzeptieren des „Arbeitsdienst(es)“, parodierend darstellt und so der Lächerlichkeit aussetzt. Hierdurch aber verleitet Kertész den Leser unmittelbar zur kritischen Selbstobjektivierung bzw. zur „Ironie“ im Sinne von Lukács.¹²⁰

Dass Kertész das Lesepublikum auf emotionaler Ebene mit lebenspraktisch relevanten Themen konfrontiert und zugleich seine eigene Technik des ironischen Zitats selbstreferentiell indiziert, soll offenbar den jeweiligen Rezipienten zu einem äquivalenten Ausdrucksverhalten motivieren und befähigen. Er strebt also an, dass zuletzt namentlich dieser die Funktion eines Autors erfüllt, während er selbst sich quasi „unhörbar“ macht, wie er 1970 im *Galeerentagebuch* mit Adorno fordert (GT, 28).¹²¹ Ungeachtet dessen gibt er aber auch ein positives Beispiel. Denn hinter dem besagten „Arbeitsdienst“ (bzw. der Lagerhaft von „Köves“) verbirgt sich die von ihm vorbildartig geleistete Selbstbildung zur verantwortlichen Person,¹²² welches allegorisch codierte Zeugnis einer genuin menschlichen Lebensform er mit leiser – aber dissonanter – Stimme in den Kontext der modernen Traditionsskepsis respektive -feindschaft stellt. Jenseits aller expliziten Kritik zelebriert er dies in Gestalt eines stummen Ritus (vgl. oben S. 24), als ziele er nicht auf den Nachvollzug eines theoretisch angeleiteten Adressaten, sondern eher auf dessen instinktiven Mitvollzug. Die von ihm dabei mit einer gleichsam natürlichen Autorität vertretene ethische Position erhält so, gemäß Bergsons Auffassung der „*moralisch(en) Verpflichtung*“, den Charakter eines „über-intellektuell(en)“, „*Annyfs*“. ¹²³ Entsprechend sind in *Schicksalslosigkeit* Referenzen auf eine korrespondierende geistige Tradition (die sich größtenteils erst bei Kenntnis der weiteren Schriften Kertész' als solche erkennen lassen) nur sekundär bedeutsam.

¹¹⁹ Bachtin macht in *Aus der Vorgeschichte des Romanwortes* (1940) auf die Notwendigkeit von „parodistisch-ironischen Akzenten“ – wie konkret die im Roman gebräuchlichen „intonatorischen Anführungszeichen“ – aufmerksam, welche dazu dienen, ein objektivierendes „Bild einer fremden Sprache“ als solches kenntlich zu machen:

„Wenn wir diese intonatorischen Anführungszeichen tilgen und die (...) Metaphern als direkte Abbildungsmittel des Autors selbst rezipieren, zerstören wir das Romanbild des fremden Stils, das heißt gerade dasjenige Bild, das (...) er speziell als Romanautor konstruiert hat.“ (ÄW, 303)

Als Faktoren für die Herausbildung dieser Ausdrucksform nennt er das „*Verlachen* einer fremden Sprache und eines fremden direkten Wortes“ in der antiken Lachkultur,* ferner die auf der „*Vielsprachigkeit*“ gründende Sprachkritik, die sich aus dem Übergang vom Griechischen zum Lateinischen bzw. schließlich zur jeweiligen Landessprache und der „*wechselseitige(n) Erhellung*“ dieser Sprachen ergeben habe. Auch sei längst vor der Entwicklung des modernen Romans das ironisch „abgebildete fremde Wort“ in den „noch kaum erforschten, familiär-vertrauten Redegattungen der *Umgangssprache des Volkes*“ gebräuchlich gewesen (ÄW, 310-37).

* Vgl. oben Kertész' Umschreibung seines Romans als „Das Gelächter“ (S.25).

¹²⁰ Vgl. Lukács in *Die Theorie des Romans*:

„Die Selbsterkenntnis und damit die Selbstaufhebung der Subjektivität wurde von den ersten Theoretikern des Romans, den Ästhetikern der Frühromantik, Ironie genannt. Sie bedeutet (...) eine innere Spaltung (...) in eine Subjektivität (...), die fremden Machtkomplexen gegenübersteht (...), und in eine Subjektivität, die die Abstraktheit (...) der einander fremden Subjekts- und Objektwelten durchschaut (...) und durch dieses Durchschauen die Zweiheit der Welt zwar bestehen lässt, aber zugleich in der wechselseitigen Bedingtheit der einander wesensfremden Elemente eine einheitliche Welt erblickt und gestaltet.“ (*Die Theorie des Romans*, 64).

¹²¹ Adorno bezeichnet es in *Versuch über Wagner* (1937 f) als „Entsubjektivierung“, falls ein Komponist „alle Momente der Entstehung des Klangs *unhörbar* macht“ (*Die musikalischen Monographien*, 79), worauf Kertész hier wohl anspielt.

¹²² „Köves“ äußert hierzu als Ironiesignal: „Und überhaupt (...) habe ich von Greueln nichts bemerkt“ (R, 281).

¹²³ Bergson unterscheidet in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) zwei Elemente der „Moralität“:

„(...) ein System von Befehlen, die von *unpersönlichen* sozialen Forderungen diktiert werden, und ein Gesamt von *Anrufen*, die an das Gewissen eines jeden von uns ergehen von Personen her, die das Beste darstellen, was es in der Menschheit gegeben hat. Die an den Befehl geknüpfte Verpflichtung ist (...) unter-intellektuell. Die Wirksamkeit des *Annyfs* dagegen beruht auf der Macht der Emotion, die einstmals erzeugt wurde, es noch wird oder werden könnte: diese Emotion ist – und sei es auch nur deshalb, weil sie sich ad infinitum in Ideen auflösen lässt – mehr als Idee; sie ist über-intellektuell.“

(*Die beiden Quellen...*, in: *Materie und Gedächtnis...*, 308 f).

Erst nach der Ablehnung von *Schicksalslosigkeit* durch einen staatlichen Verlag im Jahr 1973 bzw. der Pro-forma-Veröffentlichung von 1975 (196, ↑196) entschließt sich Kertész, auf nunmehr deutlich vernehmbare Weise als vorbildgebender öffentlicher Autor aufzutreten. Dies geschieht – wie erstmals insbesondere in *Fiasko* respektive in den schon 1977 veröffentlichten Texten *Der Spurensucher* und *Detektivgeschichte* – in Form kritischer Paraphrasen auf kulturhistorisch etablierte, und daher vom Leser leicht identifizierbare Positionen.¹²⁴ Somit überträgt er die bereits in *Schicksalslosigkeit* zum Einsatz gekommene Zitattechnik von den sprachlichen bzw. habituellen Formen des Alltags – hinter denen dort sein eigenes Beispiel zu erkennen ist, mit dessen impliziter Wirkung er wohl gerechnet hatte – auf die von ihm nun gleichsam explizit beantworteten künstlerischen, philosophischen und wissenschaftlichen Werke anderer Autoren. Überwiegend entstammen diese der europäischen Moderne. Hierfür repräsentativ sind etwa:

				EISENSTEIN (1898 – 1948)	DUCHAMP (1887 – 1968)	BEUYS (1921 – 1986)
				J. ROTH (1894 – 1939)	ORWELL (1903 – 1950)	CELAN (1920 – 1970)
LESSING (1729 – 1781)				KATZENELSON (1886 – 1944)	BOROWSKI (1922 – 1951)	P. LEVI (1919 – 1987)
ROUSSEAU (1712 – 1778)	KLEIST (1777 – 1811)	DOSTOJEWSKIJ (1821 – 1881)	KAFKA (1883 – 1924)	BENJAMIN (1892 – 1940)	BÖLL (1917 – 1985)	
PASCAL (1623 – 1662)	HEGEL (1770 – 1831)	KIERKEGAARD (1813 – 1855)	BURCKHARDT (1818 – 1879)	RILKE (1875 – 1926)	BLOCH (1885 – 1977)	CIORAN (1911 – 1995)
DESCARTES (1596 – 1650)	SCHILLER (1759 – 1805)	PROUDHON (1809 – 1865)	WAGNER (1813 – 1883)	SCHNITZLER (1862 – 1931)	LUKÁCS (1885 – 1971)	ADORNO (1903 – 1969)
BACON (1561 – 1626)	GOETHE (1749 – 1832)	HEINE (1797 – 1856)	HERZEN (1812 – 1870)	TH. MANN (1875 – 1955)	MÁRAI (1900 – 1989)	AMÉRY (1912 – 1978)
LOCKE (1632 – 1704)	KANT (1724 – 1804)	SCHOPENHAUER (1788 – 1860)	NIETZSCHE (1844 – 1900)	FREUD (1856 – 1939)	ORTEGA (1883 – 1955)	LEVINAS (1906 – 1995)
VICO (1668 – 1744)	HERDER (1744 – 1803)	COMTE (1789 – 1857)	DILTHEY (1833 – 1911)	SCHLICK (1882 – 1936)	B. RUSSELL (1872 – 1970)	FOUCAULT (1926 – 1984)
MONTESQUIEU (1689 – 1755)	MORITZ (1756 – 1793)	G. BÜCHNER (1813 – 1837)	SIMMEL (1858 – 1918)	WITTGENSTEIN (1889 – 1951)	SARTRE (1905 – 1980)	HABERMAS (*1929)
VOLTAIRE (1694 – 1778)	J. W. RITTER (1776 – 1810)		BERGSON (1859 – 1941)	GIDE (1869 – 1951)	M. SPERBER (1905 – 1984)	G. ANDERS (1902 – 1992)
HUME (1711 – 1776)				VALÉRY (1871 – 1945)	CAMUS (1913 – 1960)	BECKETT (1906 – 1989)
				HUIZINGA (1872 – 1945)	BACHTIN (1885 – 1975)	H. MAYER (1907 – 2001)
				JASPERS (1883 – 1969)	ARENDT (1906 – 1975)	HAFFNER (1907 – 1999)

¹²⁴ Z. B. parodiert Kertész in *Detektivgeschichte* speziell die Frankfurter Schule. So ist dort in der Figur „Max“, „einem weit und breit bekannten Schwulen, der unter Beruf «Philosoph» eintrug“, MAX HORKHEIMER (1895 – 1973) zu erkennen (wobei Kertész mit dem Motiv der Homosexualität offenbar auf dessen rigide Personalpolitik anspielt, der zufolge nur streng linientreue Mitarbeiter geduldet wurden). Ferner erscheint der übernervöse „Drogen“- (sprich: Ideologie-)Abhängige „Ramón“ als eine Karikatur Adornos:

„Ramón war ein hübscher junger Mann, groß, hager, schwarzhaarig, und die lässigen Sportklamotten, in denen er sich meistens zeigte, standen ihm gut. (...) wir (die Polizei eines südamerikanischen Folterregimes) haben schon über ihn erfahren, was wir wissen wollten. (...) Er trat einer Kommune bei (...). Sie spannen und webten, Männer und Frauen zusammen, nackt. (...) Ramón (...) hatte Angst. (...) Angst vor der Gesellschaft, weil er, wie er sagte, deren mörderischen Gesetze kannte. (...) Ich verstehe nichts von der Seele, ich bin schließlich Bulle (...). Soviel kann ich jedoch sagen, dass so ein Typ bei uns nichts Besonderes war (...). Sie haben Angst, um sich dann plötzlich gehen zu lassen. Für sie ist jeder und alles gemein, damit sie selbst gemein sein können.“ (D, 53-5).

Die von jenen Autoren überlieferten Werke respektiert Kertész ausdrücklich in ihrer nicht zuletzt zeitbedingten Eigenart. So bemerkt er z. B. in *Dossier K.* zu „Kant“, zwar sei „*inzwischen einiges*“ von seiner Philosophie „*widerlegt*“ (wie etwa Hegel gesagt hat), jedoch „tangier(e)“ ihn dies „nicht“ bei ihrer produktiven Rezeption. Namentlich zur „Kritik der Urteilskraft“ äußert er:

„Mich hat dieser große Text in vollem Umfang bestätigt und errettet. Was kümmern mich Tatsachen? Kant ist nicht zu widerlegen, sowenig wie man, sagen wir, eine Eiche widerlegen kann.¹²⁵ Sie ist herangewachsen, hat sich entfaltet und steht da. Und wir haben von Zeit zu Zeit das Bedürfnis, in ihrem Schatten stehenzubleiben und sie zu bewundern, als ein großes, ermutigendes Beispiel.“

(DK, 189 f)

Bei allem Respekt versucht Kertész aber, den von ihm konsultierten Autoren eine eigene, von ihm persönlich vertretene Position entgegenzustellen. Auf welche Autoren er sich jeweils bezieht, und welche Sachfragen hierbei im Einzelnen verhandelt werden, ist in den folgenden Kapiteln chronologisch nachgezeichnet.

¹²⁵ Hingegen schreibt Hegel in *Phänomenologie des Geistes*, durch die „fortschreitende Entwicklung der Wahrheit“ würden sukzedierende Philosophien jeweils – gleich einer „Knospe“ durch die „Blüte“ und die „Frucht“ etc. – „widerlegt“:

„Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden (wie in Kants Kritiken), so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche (...) zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird.“ (PhG, *Vorrede*, 12, 19)

Kertész erkennt also, im demonstrativen Widerspruch zu Hegel, in Kants dritter *Kritik* ein vollgültiges Ganzes, ähnlich auch einer – von ihm in ihrer Hinfälligkeit wertgeschätzten – „Frucht“ (mit welcher Metapher Kant in seiner Anthropologievorlesung die „Wissenschaft“ bezeichnet; siehe das Zitat oben S.21).

1960 – 1973 : Heimkehr mit stiller Musik. *Schicksalslosigkeit*

Kertész' erster Roman *Schicksalslosigkeit* handelt wörtlich von der Gefangennahme, KZ-Haft, Befreiung und Heimkehr des jugendlichen Ich-Erzählers „Köves“. Jedoch kann leicht gesehen werden, dass sich hinter diesen realistischen Motiven, die Kertész seinem eigenen Lagererlebnis entlehnt, die von ihm nach 1945 vorbildartig vollzogene Entwicklung zur kulturell verantwortlichen Person bzw. zum qualifizierten Autor verbirgt. Formal ist dabei auffällig, dass er sich hier noch nicht, wie in allen späteren Romanen, explizit mit den zahlreichen für ihn selbst vorbildlichen Autoren auseinandersetzt, die er bis zur Fertigstellung von *Schicksalslosigkeit* im Mai 1973 im *Galeerentagebuch* bereits (mehr oder weniger deutlich) kenntlich gemacht hat (vgl. GT, 8-31). Wie erläutert, «ZITIERT» er stattdessen gewisse Rede- und Handlungsmuster, die auch seinem heimischen Publikum vertraut sein dürften, vordergründig aber in keinem Zusammenhang mit theoretischen Darstellungen oder paradigmatischen künstlerischen Zeugnissen einer personalen Existenz stehen. Typisch hierfür ist etwa die Erwähnung des skandalösen, im Allgemeinen aber wegen sogenannter „familiärer Gründe“ fügsam erfüllten Arbeitsdienstes (siehe oben S. 53). Ein zeitgenössischer ungarischer Leser könnte dies zunächst leicht als Anspielung auf die im Sozialismus herrschenden Verhältnisse und als Solidaritätsbeweis eines Leidensgenossen identifizieren.¹²⁶ Jedoch wird eine derart ressentimentale Lektüre dadurch gebrochen, dass sich die Lagerhaft – jenseits aller „fruchtlosen Empörung“ (GT, 12) – als Allegorie der pflichtartigen literarischen bzw. persönlichkeitsbildenden Bemühungen Kertész' deuten lässt, die dieser, entgegen dem Zeitgeist, ebenso seinem Publikum zumutet (wie gleichfalls „Köves“ am Ende des Romans den Daheimgebliebenen; siehe oben S. 34). Der tiefere Sinn des Zitierens besteht also darin, dass Kertész mit der von ihm paradigmatisch vorgeführte Personalisierung einem traditionell vorgegebenen menschlichen Charakteristikum entspricht, zu dessen Reproduktion er augenscheinlich auch andere animieren will.

Bezüglich dieser Zitattechnik aufschlussreich sind weiterhin Márais Erinnerungen *Land, Land* von 1972, in welchen eben dieselbe Art der Verständigung unter Fremden thematisiert ist. Márai schreibt dort speziell mit Blick auf die Verhältnisse im modernen Ungarn:

„Der ungarische Schriftsteller im Ungarn des Trianonvertrags¹²⁷ sah nicht mehr die Augen, den fragenden oder abweisenden Blick des Lesers (...) ... Vielleicht, weil im Ungarn von Trianon ein Bürgertum in dem Sinn wie in Oberungarn oder Siebenbürgen nicht mehr lebte.

(...) Der französische oder der englische Schriftsteller (...) schrieb in einer Komplizensprache, redete aus der nivellierten Kumpanei seiner Klassenbildung zum Leser und wusste, dass der ihn auch aus halben Worten verstand oder zumindest nicht missverstand ... Der ungarische Schriftsteller wusste nicht mit Sicherheit, was man herauslesen würde aus dem unausgesprochenen, inneren Gehalt des Textes, von den Dramaturgen in der Theatersprache »Oberton« genannt. (Gegen Mitte des Jahrhunderts war es ratsam, ironische Andeutungen in Anführungszeichen zu setzen und den Leser so darauf hinzuweisen, dass der Verfasser nicht wörtlich genommen werden wollte (...))“ (*Land, Land*, 97 f)

¹²⁶ Vgl. Kertész in *Die exilierte Sprache*:

„(...) eine Diktatur lässt sich (...) leicht in einer anderen Diktatur abbilden, und man kann (...) von der momentanen Illusion erfasst werden, dass man, wenn man vom Holocaust redet, (...) der Sprecher des Leidens *aller* ist. Und diese Illusion wird noch gespeist vom Schweigen oder der Ablehnung, mit der die Machthabenden das Werk aufnehmen, und von der Isolation, in die sie den Verfasser treiben.“ (ES, 214).

¹²⁷ Ungarn trat 1920 im Friedensvertrag von Trianon große Teile seines Gebietes an umliegende Staaten ab.

Zum einen könnte letzterer Hinweis für Kertész unmittelbar inspirierend gewesen sein. Zum anderen bezieht sich Márai damit anscheinend auf Adornos *Philosophie der neuen Musik* (1949), die gleichermaßen für *Schicksalslosigkeit* von Relevanz ist. Beide Referenzen sind von Kertész im *Galeerentagebuch* dokumentiert. Hinweise auf Márai gibt er dort seit 1971, jedoch aufgrund der Zensur anfangs nur mit unverfänglichen Anspielungen, und bis 1981 ohne Namensnennung.¹²⁸ Seine Beschäftigung mit Adorno belegt er hingegen offen in folgender Notiz von 1970:

„Ich benötige unbedingt eine Klärung und theoretische Untermauerung für das Romanschreiben. Was mich beschäftigt, ist: Durch die Lektüre Adornos sehe ich wieder völlig klar, dass die Technik meines Romans der Zwölfton- bzw. Reihentechnik (...) folgt. Sie verbietet freie Charaktere und die Möglichkeit einer freien Wendung (...).“ (GT, 26)¹²⁹

Jene „Zwölfton- bzw. Reihentechnik“ charakterisiert Adorno in *Philosophie der neuen Musik* als adäquaten Ausdruck der modernen Gesellschaft, insofern sie sich von den „konventionellen Formeln“ der „Klassik“ bzw. den harmonischen Fixpunkten einer überkommenen „Tonalität“ programmatisch distanziert:

„Das Subjekt der neuen Musik, worüber diese Protokoll führt, ist das emanzipierte, vereinsamte, reale der spätbürgerlichen Phase.“ (PnM, 58 f)

Kertész' atonale Romantechnik erscheint nun aber nicht als direktes Korrelat dieser „neuen Musik“, sondern vielmehr als ironische Antwort auf Adornos Theorie. So schreibt etwa Adorno:

¹²⁸ Erkennbar mit Bezug auf Márai spricht Kertész 1973, kurz nach Fertigstellung (und Zurückweisung) von *Schicksalslosigkeit*, im *Galeerentagebuch* von „dem billigen Radau der sogenannten humanistischen Literatur“. Diese ähnele der „Schallplatten“-Musik, die in den „Folterkammern“ dazu dient, das „Brüllen der Gequälten zu übertönen“ (GT, 92). In Márais Erinnerungen *Land, Land* von 1972 findet sich entsprechend das Motiv des Grammophons (der russischen Besitzer, deren Musik sich mit dem Kriegslärm bzw. dem „Gebrüll“ eines Verletzten mischt: „Sie hatten nur eine Platte, einen ukrainischen Kinderchor“; ebd., 55). Ferner berichtet Márai dort, als er „im Februar 1947“ nach einem Parisaufenthalt „auf dem Budapester Bahnhof aus dem Zug stieg“, habe er geglaubt:

„Es war richtig, heimzukommen (...). Ich muss – mit den bescheidenen (...) Methoden des Schriftstellers – versuchen, (...) das Ja zu formulieren, also die Antwort auf das, was zeitlich in Form einer Frage herangereift ist: Es muss doch etwas geben, das man »Humanismus« nennen kann.“

(*Land, Land*, 229)

Tatsächlich korrespondiert dies aber in *Schicksalslosigkeit* der Begegnung des heimgekehrten Protagonisten mit den Daheimgebliebenen, wie zudem folgende Passage in *Land, Land*: „Unter den aus Moskau heimgekehrten, kommunistischen Schriftstellern befand sich ein älterer Dichter, mit dem ich einmal offen sprechen konnte. (...) er, der aus der Emigration heimgekehrte Schriftsteller, der »Sieger«, und ich, der ich in der Heimat gelebt hatte“ (ebd., 170 f). Dieselbe Begebenheit schildert Márai zuvor genauer in einem Tagebucheintrag von 1945:

„Ich rede mit einem aus Moskau heimgekehrten alten ungarischen Schriftsteller. (...) er gibt sich nicht nach »Siegerart«. Literatur und Kunst seien determiniert, glaubt er, Phänomene, die unweigerlich aus den gesellschaftlichen Bedingungen folgen. Diese Auffassung ist nicht unberechtigt. (...) Es gibt jedoch eine Möglichkeit, wo der Künstler die Barrieren der naturgegebenen Bedingungen durchbricht und sein Werk unabhängig von der Gesellschaft hervorbringt. Dieses »Mehr« ist die souveräne Kraft des Genies. (...) Der kommunistische Schriftsteller glaubt an eine Art schicksalhafte gesellschaftliche Gebundenheit. Ich glaube an eine Art Freiheitsanspruch, ohne den es kein großes Kunstwerk gibt (...); diese Freiheit kann ganz allein nur ich, der Schriftsteller, mir verschaffen.“ (MTB.6, 24)

Und konkret darauf spielt wiederum Kertész schon in folgender Notiz von 1971 an:

„Wer aus dem KZ-Stoff literarisch als Sieger hervorgeht, das heißt »erfolgreich«, hervorgeht, der lügt und betrügt todsicher: So schreibe deinen Roman.“ (GT, 30)

Da Márai in Ungarn auf dem Index stand, ist nachvollziehbar, dass Kertész im *Galeerentagebuch* anfangs nur wenige, subtile Hinweise gibt. Namentlich erwähnt er Márai dort erstmals 1981:

„Márai, »Land in Sicht!« ... Aufwühlend! Die Emigration als Existenzform des 20. Jahrhunderts, in jeder Hinsicht; äußere und innere Emigration.“ (GT, 124)

In *Dossier K.* erläutert Kertész in Erinnerung an die Zeit um „1956“, er habe „Márai – dessen Bücher nur als Schmuggelware zu bekommen waren – (...) erst später kennengelernt“, und sich zunächst „fast ausschließlich“ an „fremdsprachigen Autoren“ orientiert (DK, 193 f).

¹²⁹ In *Dossier K.* kommentiert Kertész seine einstige Adorno-Rezeption wie folgt:

„(...) ich habe viel aus Adornos Schriften zur Musik gelernt, als diese endlich auch in Ungarn erschienen (...). Mehr habe ich nicht von ihm gelesen.“ (DK, 120).

„Die Angst des Einsamen, der (die konventionellen Formeln) zitiert, sucht Halt beim Geltenden.“ (PnM, 52)

Hingegen motiviert Kertész – statt als Autor bestimmte kompositorische *Verbote* zu befolgen, wie insbesondere das der Reproduktion fragwürdig gewordener Konventionen – den Leser, sich unvoreingenommen mit den im Roman auf anstößige Weise zur Identifikation angebotenen «ZITATEN» zu befassen. Hierbei würde sich zeigen, dass diese doppelsinnig codiert sind. Etwa könnte der von „Köves“ nur lakonisch erwähnte „Arbeitsdienst“ zu einer expliziten Kritik reizen, gerade weil er eine solche unterlässt (vgl. das Urteil des Verlags ↑796). Der kritische Leser erhielte damit beinahe selbst den Status eines Autors. Jedoch mangelte es ihm an einer wirklichen Produktivität, falls seine Kritik bloß die konsensuelle Haltung seiner Zeitgenossen widerspiegelt, und er also nur ihre „konventionellen Formeln“ kopiert. Darüber hinaus deutet der „Arbeitsdienst“ aber noch auf die dem Menschen eigentümliche Personalisierung, die abstrakt gesehen eine Universalie ist, konkret aber von jedem Individuum unvertretbar vollzogen werden muss. Somit bringt Kertész namentlich die Personalität – als menschengeschichtliche Konvention – gegen den tonalen Konsens seiner Zeit in Anschlag, wobei er jene traditionelle Form als totalitäre Entindividualisierung maskiert und ironisch der allgemeinen Kritik aussetzt. Auf diesen Doppelsinn deutet auch bereits eine *Galeerentagebuch*-Notiz von 1968. Dort bezeichnet Kertész *Schicksalslosigkeit* als „Geschichte eines Persönlichkeitsverlustes, sich ebenso langsam und unerbittlich entfaltend wie die vom Werden einer Persönlichkeit“ (GT, 25). Und 1985, „aus Anlass der neuen (2.) Auflage“ des Romans, notiert er hierzu rückblickend:

„Atonale Romankomposition. Es gibt keinen *Grundton*, zu dem sich die einzelnen Töne der Komposition harmonisch verhalten können. Statt den traditionellen (tonalen) Grundton mit einem «Nicht erlaubt» zu belegen, komponiert sich «Schicksalslosigkeit» in einer eigengesetzlichen Tonart.“ (GT, 200)

Bezüglich seiner literarischen „Technik“ bemerkt Kertész ferner 1970, die Problematik der – auch unter totalitären Bedingungen zu realisierenden – Personalität sei vor allem durch einen im „Roman“ positiv zu implementierenden „Mangel an «vollem Leben»“ zu indizieren (GT, 28). Damit referiert er vermutlich auf Wagner, der in *Das Kunstwerk der Zukunft* (1849) prophezeit, wenn einst „der Mensch im vollen Leben dem Prinzip der Schönheit“ huldige, werde eine „Entzauberung des Steines“ stattfinden und es könne eine „wahre Plastik“ entstehen, bei welcher der „warme, lebendige Mensch selbst“ als das „Gegenwärtige“ vor dem „in Stein gehauenen“ zur Geltung komme (ebd., Kap. 3 - *Der Mensch als künstlerischer Bildner aus natürlichen Stoffen*, in: *Werke 3*, 140). Da Kertész aber gerade einem solchen „«vollen Leben»“ in gesellschaftlicher Harmonie misstraut, initiiert er eine kulturelle Entfremdung des Rezipienten. Demnach stellt seine „Technik“ des Zitats für ihn auch „nur dann“ einen echten „Sieg“ dar, wenn sie so „«unhörbar»“¹³⁰ ist wie die – nach Adorno den Komponisten entsubjektivierende – Kompositionsweise „in einem dodekaphonen Musikstück“ (GT, 28).¹³¹ Offenbar sucht er also,

¹³⁰ Siehe oben das Zitat aus Adorno, *Versuch über Wagner* (↑121).

¹³¹ Für *Schicksalslosigkeit*, und ebenso für Kertész' späteres Werk, ist unter demselben Aspekt weiterhin die 1969 erschienene Essaysammlung *Das Geschehen und das Schweigen* von H. Mayer von herausragender Bedeutung. So nennt Mayer in dem dort enthaltenen Text *Sprechen und Verstummen der Dichter* (1965) als literarische Optionen der Moderne: „Verstummen“ (z. B. bei Celan) und „dichterisch verarbeitetes Alltagsschwatzen“ (z. B. bei Beckett), wie es Kertész beides in *Schicksalslosigkeit* praktiziert; ferner: „Dichtung mit Hilfe von vorgeprägter Dichtung“, in welchem Sinne Kertész sein Werk seit *Fiasko* gestaltet (*Das Geschehen...*, 14f, 32f). Im Vorwort dieses Bandes spielt Mayer außerdem auf Th. Manns Roman *Doktor Faustus* (1947) an, der, gleich *Schicksalslosigkeit*, in Orientierung an Adornos *Philosophie der neuen Musik* entstand:

„Die vier Aufsätze dieses Bandes (...) fragen mit Adrian Leverkühn bei Thomas Mann, ob es noch möglich sei, »dass unter den Menschen solche Ordnung sich herstelle, die dem schönen Werk wieder Lebensgrund und ein redlich Hineinpassen bereiten.«“ (*Das Geschehen...*, 10)

...

trotz aller Traditionalität, dem Leser eine ethische Autonomie zu ermöglichen, indem er als Autor auf explizite Vorgaben verzichtet. So präsentiert er in seinem Roman keine wohlfeile moralische Theorie, sondern vorderhand lediglich eine irritierende „totalitäre STRUKTUR“. Dieser korrespondiert der geradezu mechanisch – und für den Leser auch nicht immer erwartungsgemäß – fortschreitende „Handlungsverlauf“ der als stilisierte Autobiographie gestalteten „Erzählung“. Der Gang dieser Erzählung ist dabei, in Anbetracht des realen biographischen Hintergrunds (der von Kertész vollzogenen Personalisierung), auf gleichsam natürliche Weise – und nicht eigentlich aufgrund totalitärer Willkür – einer derart übergreifenden Ordnung (der menschlichen Natur) unterworfenen¹³²:

„Der Handlungsverlauf, die Themen entwickeln sich linear – es gibt keine «Reprise», nichts lässt sich umkehren oder wiederholen –, und wenn die Bearbeitung beendet ist, alle möglichen Varianten innerhalb der einzigen bestehenden Möglichkeit ausgeschöpft sind, ist auch die Komposition abgeschlossen, und dieser Schluss lässt dennoch alles offen.“ (GT, 27)

Laut Adorno komponierte aber genau so auch A. SCHÖNBERG (1874 – 1951):

„Das Werkzeug kompositorischer Dynamik, die Variation, wird total. Damit kündigt sie der Dynamik den Dienst. (...) Die Variation tritt als solche überhaupt nicht mehr in Erscheinung. (...) das Variieren wird ins Material zurückverlegt und präformiert es, ehe die Komposition eigentlich anhebt. (...) Jeder Ton der gesamten Komposition ist durch diese »Reihe« determiniert: es gibt keine »freie« Note mehr.“ (*Schönberg und der Fortschritt*, in: PnM, 62 f)

Allerdings prägt Kertész jene „einzige() bestehende() Möglichkeit“ seinem Werk kraft einer autonomen, kontextindifferenten Gestaltungsentscheidung auf, wie es, wiederum nach Adorno, im Sinne von I. F. STRAWINSKY (1882 – 1971) wäre:

„(...) die Struktur wird von außen anbefohlen, vom Wunsche des Autors, wie seine Gebilde beschaffen sein und worauf sie verzichten sollen.“¹³³

(*Strawinsky und die Restauration*, in: PnM, 154)

Vorausgreifend nenne ich folgende weitere Punkte, in denen diese Aufsätze Mayers für Kertész vorbildgebend waren: Zunächst stellt Mayer an der Bemühung um künstlerische Seriosität „einen Einschlag ins Komische“ fest und erwägt, im Verweis auf „Bergsons berühmte() Abhandlung über das Lachen“, ein „Auschwitz auf der Bühne“ sei u. U. als „Komödie“ vorstellbar (ebd., 9, 97 f), was Kertész so aufgreift. Ferner diskutiert er im Vergleich „Moritz“ und „Camus“, welche Autoren für Kertész wichtige Referenzen darstellen, und führt dabei, neben dem Topos der »Komik«, die auch von Kertész beanspruchten Motive »Zufall«, »Schicksal«, »Sisyphos« sowie »das Absurde« an (ebd., 104-18). Nicht zuletzt macht er auf Th. Manns Ausdruck „Der Geist der Erzählung“ in dessen Roman „Der Erwählte“ (1951) aufmerksam (ebd., 46), worauf Kertész u. a. in *Die englische Flagge* rekurriert.

¹³² 1974, nach Fertigstellung von *Schicksalslosigkeit*, erkennt Kertész tatsächlich Parallelen zu den Strukturalisten:

„Es sieht so aus, als hätten die großen Franzosen schon vor dreißig Jahren alles durchdacht, worüber ich schreibe.* Allerdings lebten sie in dem Glauben, über eine ephemere Existenzform der Menschheit zu berichten, sie konnten nicht wissen, dass ihre Vergangenheit meine Zukunft sein würde.“ (GT, 41)

* Kertész könnte sich hier konkret auf die 1969 erschienene Anthologie Schiwy, *Der französische Strukturalismus* beziehen, wo u. a. Texte von Cl. LÉVI-STRAUSS (1908 – 2009) aus dem Zeitraum 1944 – 1967 wiedergegeben sind.

¹³³ In einer Notiz von 1984 charakterisiert Kertész seinen gestalterischen „Wunsch()“ nachträglich wie folgt:

„«Schicksalslosigkeit» als autobiographischer Roman. Das Autobiographische in meiner Biographie ist, dass es in «Schicksalslosigkeit» nichts Autobiographisches gibt. Autobiographisch ist, wie ich darin um der großen Wahrhaftigkeit willen alles Autobiographische weggelassen habe. Und wie aus diesem erkämpften Individualitätsmangel am Ende doch ein Sieg und der Inbegriff des in seiner Partikularität stummen Individuums hervorgeht.“ (GT, 185)

1985 stellt er diesbezüglich weiterhin eine Verwandtschaft mit A. WEBERN (1883 – 1945) fest:

„Struktureller Roman«. Anton Webern bringt das gleich(e) zum Ausdruck, wenn er sagt, dass eine Reihe nicht zufällig, nicht willkürlich sei, sondern aufgrund bestimmter Überlegungen angeordnet. Grundlage jeder Überlegung war bei mir die Ähnlichkeit zwischen der Struktur des dargestellten Gegenstandes und der strukturellen Anordnung des Romanstoffes.“ (GT, 201).

Neben Adornos Musiktheorie war für die Darstellung jener „einzigen bestehenden Möglichkeit“ in Kertész' Roman offensichtlich auch Schopenhauers *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* inspirierend.¹³⁴ Schopenhauer bemerkt dort:

„(…), dass, obwohl der Zufall die Welt beherrscht, er doch den Irrtum zum Mitregenten hat und, weil wir diesem ebensowohl als jenem unterworfen sind, vielleicht eben das ein Glück ist, was uns jetzt als ein Unglück erscheint.“

„Das öftere Vorkommen derselben (glücklichen Ausgänge) führt allmählich zu der Ansicht, (…), dass der Lebenslauf des einzelnen (…), ein in sich übereinstimmendes bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei so gut wie das durchdachteste Epos. Wenn wir manche Szenen unserer Vergangenheit genau durchdenken, erscheint uns alles darin so wohl abgekartet wie in einem recht planmäßig angelegten Roman.“ (*Parerga*, 226, 229)

Eine entsprechende Verbindung von musikalischer Komposition und Determinismus stellt ferner schon Schnitzler her. So äußert er in seinen kunsttheoretischen Schriften zu Letzterem, vermutlich seinerseits in Anschluss an Schopenhauer, dass „der Zufall aus der Geschichte (insoweit sie Vergangenheit ist)“ gewissermaßen „ausgeschaltet“ sei und dort alles als „Notwendigkeit“ erscheine,¹³⁵ wie gleichfalls in einem gut komponierten „Kunstwerk“:

„Nur die Gegenwart, insbesondere unsere persönliche Existenz, ist den sogenannten Zufälligkeiten ausgesetzt und unterworfen.“

Es besteht also offenbar kein genereller Unterschied zwischen Notwendigkeit und Zufall, sondern es kommt völlig auf den Standpunkt des Betrachtenden an.“

(Schnitzler, *Aphorismen und Notate*, 127 f)

Und zur musikalischen Gestaltung von Literatur schreibt er dort:

„(…) das Wort innerhalb der Dichtkunst ist nicht mit dem Wort der Verständigung zu vergleichen, sondern nur mit dem Material einer anderen Kunst – nämlich mit den Tönen.“

Es ist bekannt, dass wir nur dem Zwang der Vereinfachung nachgeben, wenn wir von C, Cis etc. als den in jedem Fall identischen C und Cis reden. Dem Musiktheoretiker ist bekannt, dass das C(is), zu dem wir über das Fis hingelangen, ein anderes ist als z. B. dasjenige Cis, zu dem wir über G oder dasjenige, zu dem wir über H G gelangen; ja, um den mathematisch richtigen Schwingungswert eines Tones anzugeben, müsste man immer eine Gleichung setzen, die nicht dieses Cis schlechtweg, sondern den Weg zu diesem Cis von Anbeginn der Melodie an bezeichnet.“ (Schnitzler, *Aphorismen und Notate*, 131)

Gleichlautend erklärt zum einen „Köves“ im Rückblick auf sein Lagererlebnis:

„Nur jetzt wirkt alles so fertig, so abgeschlossen, unveränderlich, (…) wenn wir es im nachhinein von hinten her sehen.“ (R, 282)

¹³⁴ Aus dieser Abhandlung Schopenhauers zitiert Kertész 1966 im *Galeerentagebuch*:

„Schopenhauer: «Denn nicht in der Weltgeschichte ... ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen.» Und «... die Einzelnen sind das Reale.» Und insbesondere: «Weder unser Thun noch unser Lebenslauf ist unser Werk; wohl aber Das, was Keiner dafür hält: unser Wesen und Daseyn.»“ (GT, 22; vgl. *Parerga*, 229f).

¹³⁵ Ähnlich bemerkt Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 23:

„(…), dass Jeder sich *a priori* für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches heiße ein Anderer werden. Allein *a posteriori*, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, dass er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, dass er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Tun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende den selben von ihm selbst missbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muss.“ (WWV.1, 134f).

Zum anderen verwendet er bei seinem Gespräch mit den Daheimgebliebenen, wie Kertész in *Schicksalslosigkeit* gegenüber den Lesern, eine „atonale Sprache“¹³⁶, die ein unmittelbares Verstehen des Gesagten (gleichsam als „dieses Cis schlechtweg“) unterläuft, und konfrontiert seine fiktiven Zuhörer stattdessen mit dem Bericht von einer eigensinnigen Persönlichkeitsentwicklung (äquivalent dem „Weg zu diesem Cis von Anbeginn der Melodie an“). Eben dies korrespondiert aber dem universellen Charakter des Menschlichen und stellt damit eine wirkliche „Notwendigkeit“ dar, zumal, wie bereits Locke erkannt hat, eine über Generationen hinweg verständliche – und insofern erst als solche existente – „Geschichte“ derartiger Universalien bedarf, während lokale „Zufälligkeiten“ sich als amorphe Spur verlieren.¹³⁷ In Bezug hierauf notiert Kertész auch schon 1964, ersichtlich in Orientierung an Nietzsche:

„Romantischer Pessimismus. Er weist die Welt ab, flüstert uns dabei aber seine Geheimnisse ins Ohr.¹³⁸ Wie der Gelegenheitsschwindler erschleicht er sich unsere knausrig versteckte Sympathie. Seiner unterschweligen Tendenz nach ist dieser Pessimismus nämlich Klage, Ergebenheit und Flehen. In den schlimmsten Fällen ein verhülltes Appellieren an den «nüchternen Verstand». Dieser Appell an die triumphierende Welt findet immer Gehör. Ergebnis: ein sentimentales Sichumarmen, der Henker verzeiht dem Opfer. – Aufpassen also, nach einer geschlossenen Form suchen, den Inhalt gleichsam hinter eine Glasscheibe stecken,¹³⁹ gut sichtbar, aber unantastbar.“ (GT, 12 f)

Schließlich ist Kertész' Aufzeichnungen von 1970 zu entnehmen, dass er mit *Schicksalslosigkeit* auf eine bestimmte, dem Leser zgedachte „Erhellung“ zielt.¹⁴⁰ Diese bestehe „in der

¹³⁶ In *Die exilierte Sprache* charakterisiert Kertész diese als „Nach-Auschwitz-Sprache“, die sich durch die „Ungültigkeit von Übereinkunft, von Tradition“ bzw. einer konventionellen „Moral“ auszeichne (ES, 212). Äquivalent notiert er 1976 im *Galeerentagebuch* zu *Fiasko*: „Ein atonaler Roman (...), in dem sich keinerlei statische Moral findet“ (GT, 74).

¹³⁷ Vgl. oben das Zitat aus Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* (S.13).

¹³⁸ Vgl. Nietzsche in *Der Wille zur Macht*:

„Verewigen« (...) kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen (...) – es kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwer-Leidenden sein, welcher das Persönlichste, Einzelste, Engste, die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte (...). Letzteres ist der romantische Pessimismus (...).“ (Nietzsche, *Werke* 3, 493).

¹³⁹ Vgl. Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873, a. d. Nachl.):

„Sie (die Menschen) sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht »Formen« (...). Dazu lässt sich der Mensch ein Leben hindurch im Traume belügen, ohne dass sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern suchte (...). Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren?“ (Nietzsche, *Werke* 3, 310).

¹⁴⁰ Der Terminus „Erhellung“ deutet auf Th. Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus - Roman eines Romans* (1949). Dort beschreibt Th. Mann, wie er für *Doktor Faustus* von Adornos *Philosophie der neuen Musik* profitierte, bzw. wie er Adorno – eine „humanistisch fromme und schlichte, liebend verschreckte Seele“ – in der Funktion eines musiktheoretischen Ratgebers als „Medium“ zwischen sich und den „Gegenstand“ des Romans – das „Dämonische“ der damaligen Zeit auf dem Höhepunkt des 2. Weltkriegs – „zu schalten“ suchte. Insbesondere sei er dabei bestrebt gewesen, mit *Doktor Faustus* – einem „Roman meiner Epoche, verkleidet in die Geschichte eines hoch-prekären und sündigen Künstlerlebens“ – dasjenige, wovon dieser Text „handelt“, zugleich zu „praktizier(en)“:

„Ich fand eine artistisch-soziologische Situationskomik von größter Fortgeschrittenheit, Feinheit und Tiefe, welche die eigentümlichste Affinität zur Idee meines Werkes, zu der »Komposition«, hatte, in der ich lebte, an der ich webte. In mir entschied es sich: »Das ist mein Mann.«

Theodor Wiesengrund-Adorno, Jahrgang 1903 (...). Seit 1941 lebt er, fast nachbarlich nahe bei uns, in Los Angeles. (...)

Das Manuskript (»Zur Philosophie der modernen Musik«), das er mir damals brachte, und dessen (...) frappantes Passen in die Sphäre meines Romans sogleich meine Aufmerksamkeit spannte, hatte im wesentlichen Schönberg, dessen Schule und die Zwölf-Ton-Technik zum Gegenstande. Ohne Zweifel zu lassen an (...) Schönbergs überragender Bedeutung, übt die Schrift doch auch (...) Kritik an dessen System, indem sie (...) das Verhängnis erörtert, das die objektiv notwendige konstruktive Erhellung der Musik aus ebenso objektiven Gründen (...) in ein Finsteres, Mythologisches zurück-schlagen lässt.“ (* (»Schriften und Reden zur Literatur... 3, 102, 104, 106, 108-10)

...

Prüfung unseres Anteils am Zustandekommen“ der besagten „totalitäre(n) STRUKTUR“, welche – „positiv oder negativ“ – mit der „Existenz“ bzw. dem „Leben“ eines jeden „Individuums“ „verknüpft“ sei (GT, 27 f). Etwa im Sinne von Th. Mann oder Dostojewskij deutet er damit an, sogar totalitäre Verhältnisse resultierten letztlich aus einem individuellen Verhalten.¹⁴¹ In einer Notiz von 1971 bezeichnet er dieses von ihm beworbene „Akzeptieren der eigenen Beteiligung“ als „Akt der Freiheit“, merkt aber zugleich an, bei den „Überlebenden“ stoße derselbe stets auf Abwehr (vgl. ↑52). Entsprechend beharrt in *Schicksalslosigkeit* „Köves“ darauf: „nur war es nicht einfach so, dass die Dinge «kamen», wir sind auch gegangen“, wohingegen die Daheimgebliebenen sich als bloße „Opfer“ sehen wollen (R, 282, 285). Indes beschränkt sich Kertész dort nicht auf die Explikation theoretischer Thesen durch den Mund des Protagonisten, sondern ermöglicht dem Leser auch eine reale Erfahrung der „Beteiligung“. Offenbar ist der Roman in dieser Absicht so konstruiert, dass die Denk- und Verhaltensschemata, die konstitutiv für jene „STRUKTUR“ sind, in der Lektüre zu reflexartigen Assoziationen bzw. Reaktionen führen, die sich dem weiteren Gang der Erzählung als nicht gewachsen erweisen.¹⁴² Gerade ein in logischen Konventionen befangener Leser würde demnach genötigt, aus der von ihm bislang mitgetragenen Struktur auszubrechen bzw. aktiv an ihrer Umgestaltung mitzuwirken. Hierbei distanzierte er sich de facto, und ggf. auch ausdrücklich, von seiner ursprünglichen Erwartungshaltung gegenüber dem Text, der sich ihm auf kalkulierte Weise sperrt.¹⁴³ Daraufhin könnte er seine habituelle Disposition so reorganisieren, dass er nicht wieder auf dieselbe Art zu irritieren ist. Bereits die Leseerfahrung erhalte dann als Lernerfahrung den Charakter eines realiter zu bewältigenden Abenteuers mit ungewissem Ausgang. Und der dies initierende „Text“ besäße, wie es Kertész 1970 in Orientierung an Th. Manns *Die Entstehung des Doktor Faustus* als Zielvorgabe nennt, „immer und überall substantielle Funktion“, wäre also „nicht Beschreibung, sondern Ereignis, nicht Erklärung, sondern Gegenwart“ (GT, 27; vgl. ↑140).

Kertész versucht für *Schicksalslosigkeit* also dieselbe Schrift Adornos fruchtbar zu machen wie Th. Mann für *Doktor Faustus*, wobei er zudem von Th. Manns *Die Entstehung...* profitiert. Tatsächlich trug zeitweise sogar *Fiasko*, in welchem Roman die Arbeit an *Schicksalslosigkeit* dargestellt ist, den Arbeitstitel „Die Entstehung“ (vgl. im Werkverzeichnis ↑798). Im Unterschied zu Th. Mann, der mit *Doktor Faustus* in erster Linie die eigene Existenz als Autor problematisiert, stellt Kertész für *Schicksalslosigkeit* aber gleichermaßen die der Leser methodisch in Rechnung.

* Vgl. Adorno in *Philosophie der neuen Musik*:

„Aus den Operationen, welche die blinde Herrschaft des Stoffs der Töne brachen, wird durchs Regelsystem zweite, blinde Natur. (...) Wohl ist unter den Regeln der Zwölftontechnik keine, die nicht aus der kompositorischen Erfahrung, aus der fortschreitenden Erhellung des musikalischen Naturmaterials notwendig hervorging. Aber jene Erfahrung hatte den Charakter der Abwehr kraft subjektiver Sensibilität: dass kein Ton wiederkehre, ehe die Musik alle andern ergriffen hat (...). Der Inhalt der Norm ist mit dem der spontanen Erfahrung identisch. Vermöge seiner Vergegenständlichung jedoch verkehrt er sich in den Widersinn.“ (*Schönberg und der Fortschritt*, in: PnM, 68 f).

141 Th. Mann zitiert 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen* folgende Passage aus „Dostojewskij“, *Das Milieu* (1873):

„Indem das Christentum (...) den Menschen verantwortlich macht, erkennt es seine Freiheit an. Wenn man den Menschen von jedem Fehler der gesellschaftlichen Einrichtung für abhängig erklärt, wie es die Lehre vom Milieu tut, so führt man den Menschen zur vollständigen Unpersönlichkeit und entbindet ihn von jeder persönlich-sittlichen Pflicht, von jeder Selbständigkeit, und bringt ihn somit in die größte Knechtschaft, die man sich nur denken kann. (...) und nur, wenn wir selbst besser werden, *machen wir das Milieu besser. Das ist es ja*, dass man *überhaupt nur* auf diese Weise das Milieu verbessern kann.“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 331; vgl. Dostojewskij, *Das Milieu*, in: TBS, 30 f).

142 Ein Beispiel hierfür diskutiere ich in Kap. II im speziell auf *Schicksalslosigkeit* bezogenen Abschnitt 3.c).

143 Im *Galeerentagebuch* bemerkt Kertész 1985 rückblickend zur „Atonale(n) Romankomposition“ von *Schicksalslosigkeit*:

„(...) es gibt kein «Warum», es gibt keine rationale Frage, es gibt keine rationale Antwort.“

(GT, 200)

Wie er in *Dossier K.* zu erkennen gibt, bezieht er sich damit konkret auf Primo Levi:

„Ich weiß im Moment nicht, welcher Autor beschrieben hat, wie er in Auschwitz ankam und ein SS-Soldat zu ihm sagte: hier gibt es keine Warums ...

Das steht in Primo Levis Erinnerungen Ist das ein Mensch? (1958). *Entschuldige, aber ich muss dich jetzt trotzdem nach diesen Warums fragen.*“ (DK, 81).

Auf die Problematik einer hierzu korrespondierenden generellen Verantwortlichkeit für die Gestaltung des jeweils eigenen Verhaltens – wie sie von sozusagen schicksalsfähigen¹⁴⁴ Personen grundsätzlich angenommen, u. U. aber durch totalitäre Zwänge unterlaufen werden kann – bezieht Kertész in einer Notiz von 1965 auch den Titel seines Romans:

„«Roman einer Schicksalslosigkeit» – als möglicher Titel (...).

Was bezeichne ich aber als Schicksal? Auf jeden Fall die Möglichkeit der Tragödie. Die äußerste Determiniertheit aber, die Stigmatisierung, die unser Leben in eine durch den Totalitarismus gegebene Situation, in eine Widersinnigkeit presst, vereitelt diese Möglichkeit: Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit¹⁴⁵, so bezeichne ich das als Schicksalslosigkeit.“ (GT, 16 f)

1963 kontrastiert er dies – in Referenz auf Jaspers, Th. Mann, Lukács und Kant – der Befindlichkeit des „*entfremdete(n)*“, „funktionalen Menschen“, welcher durch eine naturalistische Verweigerung der „Arbeit an sich selbst“ ausgezeichnet sei:

„Welche Möglichkeit hat die Kunst, wenn der Menschentyp, den darzustellen sie nie müde geworden ist (der tragische), nicht mehr existiert? Der Held der Tragödie ist der sich selbst hervor- und zu Fall bringende Mensch. Der Mensch heute jedoch passt sich nur noch an.

(...) Aber Vorsicht: Der funktionale Mensch ist ein entfremdeter Mensch, er ist dennoch nicht der Held der Zeit. Der *entfremdete*, der funktionale Mensch hat ja *gewählt*, auch wenn seine Wahl im wesentlichen eine Absage ist. Woran? An die Wirklichkeit, die Existenz. Denn er bedarf ihrer nicht. Die Wirklichkeit des funktionalen Menschen ist eine Pseudowirklichkeit, ein das Leben ersetzendes Leben, eine ihn selbst ersetzende Funktion (...), ohne das existentielle Erlebnis

¹⁴⁴ Vgl. Th. Manns Formulierung „*Schicksalsfähigkeit*“ in *Goethe und Tolstoi - Fragmente zum Problem der Humanität* (1925, Essay nach einer Rede von 1921) (in: *Schriften und Reden zur Literatur... 1*, 143).

¹⁴⁵ Dies deutet etwa auf Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*. So habe laut Locke „der Mensch nicht die Freiheit (...) zu wollen oder nicht zu wollen, weil er das Wollen nicht unterlassen kann, während die Freiheit in der Macht besteht, zu handeln oder das Handeln zu unterlassen, und nur hierin“. Dabei erscheine als „Grundlage der Freiheit“ die „Notwendigkeit, nach wahren Glück zu streben“:

„Je fester wir an das unveränderliche Streben nach Glück im allgemeinen gebunden sind, (...) um so freier sind wir von irgend welchem notwendigen Bestimmwerden unseres Willens zu einer einzelnen Handlung (...).“

„Freiheit ist die Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach der Entscheidung des Gemütes. Die Kraft, die Handlungsfähigkeit in den einzelnen Fällen zur Bewegung oder zur Ruhe zu bestimmen, nennen wir den Willen. (...) alles was wir verlangen, ist nur glücklich zu sein. Obgleich aber dieses allgemeine Verlangen nach Glück beständig und unwandelbar wirksam ist, kann doch die Befriedigung jedes besonderen Verlangens von der Bestimmung des Willens zu zweckdienlichen Handlungen solange abgehalten werden, bis wir reichlich geprüft haben, ob das einzelne vor Augen liegende Gut, wonach wir gerade verlangen, einen Teil unseres wahren Glückes ausmacht, oder ob es mit diesem verträglich oder nicht verträglich ist. Das Ergebnis unseres auf diese Prüfung gestützten Urteils bestimmt schließlich den Menschen, der nicht frei sein könnte, wenn sein Wille durch etwas anderes als sein eigenes von seinem eigenen Urteil geleitetes Verlangen bestimmt würde.“

(VmV, II.21, §§ 24, 51, 71)

Identisch formuliert später auch Hume in *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, die „Freiheit“ sei:

„(...) eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Entschlüssen des Willens (...). Diese bedingte Freiheit wird nun aber einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist. Hierin liegt also kein Problem.“

(UmV, VIII.1, 113)

Mit Verweis auf „Hume“ verwirft gleichfalls M. Schlick in *Fragen der Ethik* (1930), Kap.VII. - *Wann ist der Mensch verantwortlich?* die Frage nach der „*Willensfreiheit*“ als „*Scheinproblem*“. Für die Ethik zentral sei vielmehr der „Begriff der Verantwortlichkeit“ (ebd., 155). Ob Kertész aber bereits mit der oben zitierten Notiz von 1965 auf Schlick referiert, wie sicherlich später, bleibt freilich zweifelhaft (vgl. ↑212, ↑491).

seines Lebens, das heißt ohne ein eigenes Schicksal,¹⁴⁶ das für ihn Gegenstand von Arbeit – einer Arbeit an sich selbst¹⁴⁷ – bedeuten könnte. Der Horizont des funktionalen Menschen ist nicht der «bestirnte Himmel über ihm», und auch nicht das «moralische Gesetz in ihm», sondern die Grenzen seiner eigenen organisierten Welt. Die schon erwähnte Pseudowirklichkeit.“ (GT, 8 f)¹⁴⁸

146 Ebenso spricht Jaspers in *Die geistige Situation der Zeit* (1931, 1932) von „Schicksalslosigkeit“ * (ebd., 99):

„Vorbestimmt zu diesem Leben sind Menschen, die gar nicht selbst sein wollen; sie haben den Vorrang. Die Welt scheint in die Hände der Mittelmäßigkeit geraten zu müssen, der Menschen ohne Schicksal, ohne Rang und ohne eigentliche Menschlichkeit.“

(*Die geistige Situation der Zeit*, 46)

„Schicksal“ gebe es hingegen „nur, wo Selbstsein das Dasein ergreift und durch seine Aktivität übernimmt, verwirklicht und wagt“ (ebd., 99).

* Zuvor charakterisiert der Kunsthistoriker W. WORRINGER (1881 – 1965) in *Ägyptische Kunst* (1927) namentlich das „ägyptische Leben“ durch „Konventionalismus“, „Konservatismus“ und „Schicksalslosigkeit“ (in: *Schriften*, 583).

147 Th. Mann verwendet den Ausdruck „Arbeit an sich selbst“ zuerst 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen*, wobei er sich seinerseits an „Dostojewski“ orientiert. * Hierunter versteht er konkret:

„(...) die »Entartung« einer (...) alten und echten Bürgerlichkeit ins Subjektiv-Künstlerische: ein Erlebnis und Problem der Überfeinerung und Enttötung, nicht der Verhärtung; ein Lebensprozess, dem ich nicht nur irgendwie als Zeitgenosse kritisch anwohnte, sondern den unmittelbar und tief anzuschauen ich geboren war. (...) Was ich erlebte und gestaltete – aber ich erlebte es wohl erst, *indem* ich es gestaltete –, das war *auch* eine Entwicklung und Modernisierung des Bürgers, aber nicht seine Entwicklung zum Bourgeois, sondern (...) zum *Künstler* (...). Das Problem (...) war kein politisches, sondern ein biologisches, psychologisches (...).“

„Nicht auf das »Werk« (...) sondern auf mein Leben kommt es mir an. Nicht ist das Leben das Mittel zur Erringung eines ästhetischen Vollkommenheitsideals, sondern die Arbeit ist ein ethisches Lebenssymbol.“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 387, 397, 103f, 78)

Hierauf rekurriert er ferner in seiner *Antwort auf eine Rundfrage der Zeitung »Politikens, Kopenhagen* (1924) bezüglich der – nicht nur im militärischen Sinne: defätistischen – „Revolution“ von 1918/19, welche (mit den Worten Kertész') als „Im-Stich-Lassen der individuellen Aufgabe: gleichsam eine Beglaubigungsurkunde für den Bankrott“ (GT, 199) zu bewerten sei, da sie gesellschaftlichen Institutionen ein Primat vor dem „einzelnen Menschen“ einräumt:

„Krieg und Revolution haben mich zu der Überzeugung gebracht, dass (...) alle Reform nicht bei Regierungsformen und Konstitutionen, sondern bei dem einzelnen Menschen anfangen muss; dass (...) auch die politische Frage eine Frage der Erziehung ist. (...) In einem Buch der Betrachtungen, das der Krieg mir abnötigte, habe ich es ausgesprochen: »(...) Ich glaube (...) an die Demut und Arbeit, die *Arbeit an sich selbst*, als deren höchste, sittlichste, strengste und heiterste Form die *Kunst* mir erscheint. – « (Th. Mann, *Werke 13*, 570f; vgl. *Politische Schriften und Reden 1*, 397)

Derselbe Terminus findet sich ebenfalls noch in *Achtung, Europa!* (1935) (in: *Politische Schriften und Reden 2*, 316).

* Vgl. Dostojewskij insbesondere die Rede *Pushkin* (1880) und *Vier Lektionen über verschiedene Themen...* (eine Replik auf eine Kritik an dieser Rede), Nr. III - *Zwei Hälften* (1880) (beide in: TBS). Ähnlich Th. Mann verteidigt er dort den Vorrang der ethischen Vervollkommnung des Einzelnen gegenüber politischen Unternehmungen.

148 Insgesamt spielt Kertész hier auf Lukács' Essay *Die Theorie des Romans* von 1916 an, worauf nicht zuletzt das Kant-Zitat deutet. Lukács schreibt dort, in Bezugnahme auf Kants Formel „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ aus *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (Akad.V 161f):

„Selig sind die Zeiten, für die der Sternenhimmel die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege ist und deren Wege das Licht der Sterne erhellt. (...) Die Welt ist weit und doch wie das eigene Haus, denn das Feuer, das in der Seele brennt, ist von derselben Wesensart wie die Sterne; sie scheiden sich scharf, die Welt und das Ich, das Licht und das Feuer, und werden doch niemals einander für immer fremd (...).“ (*Die Theorie des Romans*, 21)

Jener von Kertész sogenannten „Pseudowirklichkeit“ entspricht bei Lukács in etwa die archaische „Heimat“ des „griechischen Geistes“:

„Das Verhalten des Geistes in dieser Heimat ist (...) das passiv-visionäre Hinnehmen eines fertig daseienden Sinnes.“ (*Die Theorie des Romans*, 24)

Die „Philosophie als Lebensform“ bringe hingegen den Verlust einer solchen „Heimat“ mit sich. Sie stelle ein „Symptom des Risses zwischen Innen und Außen, ein Zeichen der Wesensverschiedenheit von Ich und Welt“ dar:

„Kants Sternenhimmel glänzt nur mehr in der dunklen Nacht der reinen Erkenntnis und erhellt keinem der einsamen Wanderer – und in der Neuen Welt heißt Mensch-sein: einsam sein – mehr die Pfade.“ (*Die Theorie des Romans*, 21, 28)

Anders als Kertész leugnet Lukács jedoch die Möglichkeit „paradigmatische(r) Lebensgestaltung“ im Sinne antiker Kunst oder Philosophie und behauptet: „alle Vorbilder sind versunken“. Die heutige „Einsamkeit“ sei „tiefer als die von der tragischen Form“, ihr Ausdruck „monologisch“ und „verwirrend“, das „Problem der neuen Tragödie: das Vertrauen“ (ebd., 28f, 36).

Im Gegensatz zu derart „*entfremdete(n)*“ Existenzen integriert sich in *Schicksalslosigkeit* „Köves“ nach seiner Befreiung nicht in die Gesellschaft der Daheimgebliebenen, um dort gewissermaßen eine irdische Heimat zu finden. Vielmehr nimmt er mit seinen dissonanten Äußerungen deren entschiedene Ablehnung in Kauf. Wohl aber bedeutet auch die von ihm errungene „*Schicksalsfähigkeit*“ (↑144) eine Art „Heimat“, für die im Roman metaphorisch die „Nefelets-Straße“ (ungar. *nefelejs* = Vergissmeinnicht)¹⁴⁹ in der Nähe des Budapester „Ostbahnhofs“ steht, von der im Lager häufig die Rede war (R, 156 f). Dieses Bild scheint dabei nicht von ungefähr gewählt, denn es ist zu sehen, dass das deutsche Wort *Heimat* nach gr. *heimarmene* (= das Zugeteilte, Verhängte, Schicksal) gebildet wurde, wobei es zuerst nur die Bedeutung einer jenseitigen, himmlischen Ordnung hatte, die das Gegenbild zum diesseitigen, irdischen Elend ist, welches konkret in der Fremde erfahren werden kann.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Im ungarischen Original lautet der Name „Nefelets“.

¹⁵⁰ Diesbezüglich informiert H. Eggers in *Deutsche Sprachgeschichte*, das dem modernen »Heimat« korrespondierende ahd. *heimōti* sei eine theologische *Konstruktion* und besitze keine germanischen Wurzeln. Nach Eggers' Darstellung ist die deutsche (Schrift-)Sprache nicht zuletzt das Resultat einer gezielten Kulturpolitik, welche die Einigung und Unterwerfung der auf der „östlichen Hälfte des fränkischen Großreichs“ siedelnden germanischen Stämme bzw. deren Integration in das „abendländische Europa“ bezweckte: „Sich das antike und christliche Bildungsgut anzueignen, und mehr als das: es in der eigenen Muttersprache zu meistern, das war die kulturpolitische Aufgabe, die der Kaiser“ KARL DER GROBE (747 – 814) „seinem Volke stellte“. Hierdurch sei in der „deutschen Schriftsprache“ mancher abrupte „Bedeutungswandel“ sowie das plötzliche Auftauchen von gewissen „Fahnen- und Programmwörtern“ zu erklären, welche sprachlichen Modifikationen sich einer „kontinuierlichen Entwicklung“ von „ganz äußerliche(n)“ linguistischen Merkmalen überlagert hätten. Etwa könne die lateinische Bezeichnung „*theodiscus*“ = „die gemeinsame Sprache der im Ostreich vereinigten Stämme“ (also: Deutsch) als „Lehnwort aus dem Germanischen“ identifiziert werden, das die stammesübergreifend identitätsstiftende, und insofern kulturpolitisch nützliche Bedeutung „zum Volk gehörig“ getragen habe (ebd., Bd. 1, 38, 52, 50, 19, 43f). Der hier speziell interessierende Ausdruck ahd. *heimōti* sei Eggers zufolge als Gebrauchs- und theologischer Begriff zum – theologisch mit mhd. *ellende* (= Elend) besetzten – profanen Terminus ahd. *alenti* (= fremdes Land, Verbannung) gebildet und „in frühmittelhochdeutscher Zeit (...) ausschließlich zur Bezeichnung des Jenseits gebraucht“ worden. Letzteres „Jenseits“ ist aber durch eine göttliche Ordnung charakterisiert, welcher sich der Gläubige – klerikal geleitet und insofern eigentlich nur bedingt schicksalhaft – schon bei Lebzeiten zu unterwerfen sucht:

„Wie *ellende* aus weltlichem Bereich in seine theologische Bedeutung gehoben wird, so greift der geistliche Begriff *heimōti* allmählich, jedoch erst gegen 1200, auch in den weltlichen Bereich über. (...) Dabei ist *ellende* schon in weltlicher Bedeutung mit allen Assoziationen des Schreckens und des Elends verbunden, und den Geistlichen war das recht willkommen, weil sie dadurch die Unsicherheit und Gebrechlichkeit dieses Jammertales also in krasserer Farben ausmalen konnten. In Auswirkung dessen wurde aber auch der Gegenbegriff der himmlischen Heimat mit starken Gefühlswerten ausgestattet, und ein säkularisierter Nachglanz dieser Gefühlsinbrunst lebt in dem Begriff *Heimat* bis heute.

Der Gegensatz zwischen dem *ellende* dieser Welt und der himmlischen *heimōte* lebt äußerst stark im Bewusstsein der frühmittelhochdeutschen Zeit. (...) während die ewige, wahre Welt das Reich der *ordenunge* ist, wird der Mensch in diesem *ellende* stets von Unordnung bedroht.“

(*Deutsche Sprachgeschichte*, Bd. 2, 86)

Somit liegt es auf der Hand, dass zur Vorlage von ahd. *heimōti* das griechische *heimarmene* diene. Auf die Usurpation bzw. Verfälschung jenes alten Schicksalsbegriffs durch die christliche Theologie macht auch bereits Schopenhauer in *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* aufmerksam:

„Es ist außerordentlich, wie sehr die Alten von dem Begriff eines allwaltenden Schicksals (εἰμαρμένη, *fatum*) erfüllt und durchdrungen waren: hiervon zeugen nicht nur die Dichter, zumal die Tragödie, sondern auch die Philosophen und Historiker. In der christlichen Zeit ist dieser Begriff in den Hintergrund getreten und wird weniger urgirt; weil er verdrängt worden ist von dem der Vorsehung (πρόνοια), welche einen intellektuellen Ursprung voraussetzt und, als von einem persönlichen Wesen ausgehend, nicht so starr und unabänderlich, auch nicht so tief gefasst und geheimnisvoll ist, jenen daher auch nicht ersetzen kann, vielmehr ihn zum Vorwurf des Unglaubens gemacht hat.“⁶⁶

(*Parerga*, 233)

* Z. B. berichtet Montaigne im *Tagebuch der Reise nach Italien von 1580 – 1581*, den päpstlichen Zensurbeamten in Rom sei auffällig geworden, dass er in seinen „*Essays*“ „das Wort *fortune* (Schicksal, Zufall) verwendet“ habe (*Tagebuch*..., 180f; vgl. *Essays*, Bd. 1, Kap. 34 - *Fortuna folgt oft dem, was recht und billig ist*).

Wende zur vernehmbaren Artikulation

Kertész' Auseinandersetzung mit jenen Autoren, an denen er sich für die Gestaltung von *Schicksalslosigkeit* orientierte, und die in den (zunächst rein privaten) *Galeerentagebuch*-Notizen als solche identifizierbar sind, ließe sich im Prinzip auch dem Roman ablesen. Aufgrund der atonalen Schreibtechnik, die eher auf ein emotional überzeugendes, singuläres Beispiel als auf einen intellektuellen Konsens zielt, erscheint dies aber noch nicht von primärer Bedeutung. Nun muss Kertész angesichts der Zurückweisung des Manuskripts im Jahr 1973 allerdings erkennen, dass auch seine als „unhörbar“ intendierte, und für spezifisch sensibilisierte Ohren gerade deshalb anstößige, Stilistik ein Problem birgt. So bemerkt er 1974 im *Galeerentagebuch*:

„Schweigen ist Wahrheit. Aber eine Wahrheit eben, die schweigt, und recht werden jene haben, die reden.“ (GT, 36)

In der Zeit bis zu dem 1975 zuletzt doch genehmigten Druck des (dann umgehend wieder eingelagerten) Buchs thematisiert Kertész im *Galeerentagebuch* die hier weiterhin aufgeführten Künstler, Philosophen und Wissenschaftler dementsprechend vor allem in Hinsicht auf die gesellschaftliche Bedingtheit der Autorenrolle (vgl. GT, 31-42). Exemplarisch hierfür zitiere ich eine Notiz von Ende 1974 zu „Bachtin“, in der Kertész zwei wichtige, sein Schreiben auch zukünftig bestimmende Motive nennt. Es sind dies (i) die, von ihm nach dem Vorbild Márais gleichsam als Heimat angenommene, „Heimatlosigkeit“ des kulturübergreifend verantwortlichen bzw. intellektuell redlichen Individuums¹⁵¹ und (ii) das sogenannte „Problem der Sprache“:

„Michail Bachtin. Seine Arbeiten über das Romanprinzip. Bereits in den zwanziger Jahren formulierte er die Notwendigkeit einer auf formaler – und zwar ausschließlich formaler – Grundlage beruhenden Untersuchung des Romans. Sie stecken ihn ins Gefängnis: darüber halte ich mich gar nicht auf (...). Jetzt finden seine Schriften allmählich bruchstückhaft Verbreitung. «Wie der Mensch sich nicht für alle Ewigkeit in die eigene reale Situation hineinzwängen lässt, so vermag auch die Welt nicht endgültig Platz zu finden in dem Wort, das sie benennt», schreibt er. Und: «Der Mythos der einzigen Sprache löst sich mit dem Mythos der einheitlichen Sprache auf einmal in ein Nichts auf.»¹⁵² (Bachtin, *Aus der Vorgeschichte...*, in: ÄW, 305, 324) – Freilich, wenn ich will, höre ich den Aufschrei eines in der Diktatur lebenden Menschen, eines sich zwischen den Sprachen verbergenden Flüchtlings heraus – aber siehe da, noch im Niemandland der Sprache wird er eingeholt und in die «reale Situation» der Lager hineingezwungen.

¹⁵¹ Márai schreibt 1966 im Tagebuch zu seinem Status als Exilautor, dessen Bücher in Ungarn verboten waren: „Hinter den Rauchwolken dämmert hin und wieder die Wirklichkeit auf. Die Kommunisten wissen, dass sie in einer nahezu luftdicht abgeschlossenen Welt über glühende Kohlen gehen. Und befürchten, diese Glut werde eines Tages in Flammen ausbrechen, wenn irgendwo ein Fenster geöffnet wird. (...) Sie wissen, dass die auflodernde Glut ihr Verhängnis werden kann.

Ein schadenfroher Brief: »Wahrhaftig, ein Schriftsteller hat im Ausland nichts zu suchen. Nur die Heimat gibt ihm Kraft zum Schreiben.« Dieses »Wahrhaftig« ist nichts als spießige Großmüligkeit. Es ist so, dass sich ein Schriftsteller nur in seiner Muttersprache umfassend und bedingungslos ausdrücken kann. Die Muttersprache nimmt er ins Exil mit (...).

Die Fremde – mit allem, was dazugehört, und das ist in erster Linie die unendliche Gleichgültigkeit – ist nicht nur gefährlich, sie ist auch stimulierend. (...)

Die Muttersprache ist unbedingte Realität; aber für den Schriftsteller gibt es kein anderes »Vaterland« als das, das Santayana – der Spanier war, in Boston und Rom lebte und englisch schrieb – so darstellte: »Let us live in the mind.« (...) der Schriftsteller beginnt im Bewusstsein zu »leben«. Und dieses immanente, »waterlandslose« Leben ist realer als alle Illusionen, die sich die Menschen in ihr »Wahrhaftig«, ihre bodenverwurzelte Heimat einbauen.“ (MTB.5, 289-91).

¹⁵² Vgl. Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* über die „eine Sprache unter allen Menschen“, ferner Vico in *Scienza nuova* über die „stumme“ Sprache des Mythos (↓1).

Lebensplan, Lebensordnung: erscheint mir unmöglich. As though to live in a war. Heimatlosigkeit als die verlockendste Aussicht. Dazu fühle ich mich wie zu nichts anderem berufen. Das Problem der Sprache: Ich glaube es existiert, und glaube es doch wieder nicht. (...) Ich könnte mir eine Sprache vorstellen, in der alles zusammen und miteinander vermischt ist. Man versteht alles, wenn man verstehen will.¹⁵³ Die Frage der Klarheit der Gedanken: Ist es eine Frage der Sprache oder eine Frage des, wenn ich so sagen darf, geistigen Instinkts? – Darauf könnte nur das Experiment eine Antwort geben.“ (GT, 40 f)

(i) Mit dem Topos der „Heimatlosigkeit“ referiert Kertész etwa auf Nietzsche, Lukács oder Adorno. So fragt bereits Nietzsche 1876 in *Richard Wagner in Bayreuth* mit Blick auf „die soziale Unsicherheit unserer Gegenwart“: „Wie retten wir diese heimatlose Kunst hindurch, bis zu jener Zukunft?“ (UB, 429). Und Lukács identifiziert 1916 in *Die Theorie des Romans* „die Form des Romans“ als „Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit“ bzw. „Heimatlosigkeit“ des modernen Menschen. Die charakteristische Situation des „Romanhelden“ sei es, dass seine „Seele“ sich keinem „überpersönlichen Wertesystem“ und seine „Tat“ sich keiner „menschlichen Ordnung der gesellschaftlichen Zusammenhänge“ mehr einfüge (ebd., 32, 51 f). Aus derselben Perspektive schreibt auch noch Adorno in *Die Wunde Heine* (1956):

„Heines stereotypes Thema, hoffnungslose Liebe, ist Gleichnis der Heimatlosigkeit (...). Heute, nachdem das Schicksal, das Heine fühlte, buchstäblich sich erfüllte, ist aber zugleich die Heimatlosigkeit die aller geworden (...). Sein Wort steht stellvertretend ein für ihr Wort: es gibt keine Heimat mehr als eine Welt, in der keiner mehr ausgestoßen wäre (...).“ (*Die Wunde Heine*, in: NzL, 100)

Namentlich im Gegensatz zu Lukács versteht Kertész dies aber nur dann als problematische Entfremdung, falls die – auf kulturinvarianten Werten gründende – Persönlichkeit eines Menschen bedroht sein sollte, während ihm eine, wie von Lukács diagnostizierte, Relativität der „überpersönlichen“ sozialen „Ordnung“ für die unvertretbar zu erfüllende Personenrolle geradezu als konstitutiv erscheinen mag.¹⁵⁴ Ähnlich würde er Adornos „Welt, in der keiner mehr ausgestoßen wäre“, das befreiende – und zugleich verpflichtende – Eingeständnis des generellen „menschlichen Ausgeliefertseins“ entgegensetzen¹⁵⁵ bzw. die von Adorno beklagte „Heimatlosigkeit“ „aller“ sogar propagieren¹⁵⁶.

(ii) Die Formel „Das Problem der Sprache“ deutet auf Ortegas 1955 unvollendet hinterlassene, 1957 veröffentlichte, Schrift *Der Mensch und die Leute*¹⁵⁷ und ferner auf eine hieran anknüpfende

¹⁵³ Bachtin erwähnt 1940 in *Aus der Vorgeschichte...* ein ebensolches „Problem der Vielsprachigkeit“ bzw. des „Zitats“: „Zitiert der Autor mit Ehrfurcht oder mit Ironie und Spott?“ (ÄW, 323, 325).

¹⁵⁴ Vgl. oben Kertész' Notiz von 1963 und die Zitate aus *Theorie des Romans* (S. 64, ↑148).

¹⁵⁵ Vgl. oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1975 (S. 39).

¹⁵⁶ Vgl. oben Kertész' Selbstcharakterisierung in der Rede *Die exilierte Sprache* von 2000 (S. 9).

¹⁵⁷ Ortega bezeichnet in *Der Mensch und die Leute* die von „Saussure“ nur kinetisch beschriebene, aber nicht kausal erklärte Sprachdynamik als „Problem der Sprache“ (↓9). Dem korrespondieren Bachtins Thesen zur *Vorgeschichte des Romanwortes* von 1940. Dieses habe sich in dem raumzeitlich situierten „Kampf der Stämme, Völker, Kulturen und Sprachen“, bzw. auf deren „Grenze“, entwickelt (vgl. auch ↑119). Analog Ortegas Kritik an Saussure bemerkt er:

„Alle diese Prozesse (...) haben im Roman, wie sich versteht, keinen abstrakt-linguistischen Charakter: sie sind vom sozialen und ideologischen Kampf, von den Prozessen der Entstehung und Erneuerung der Gesellschaft und des Volkes nicht zu trennen.“

„Wir möchten (...) betonen, dass das Romanwort nicht im eng literarischen Kampf der Richtungen, Stile und abstrakten Weltanschauungen entstanden ist (...). Es ist mit (...) der lebendigen Rede der Völker verbunden. In den Rahmen einer Geschichte der literarischen Stile lässt sich die Vorgeschichte des Romanwortes nicht einpassen.“ (ÄW, 310, 324, 337).

Passage in J. DERRIDA (1930 – 2004), *Grammatologie* (1967).¹⁵⁸ Die dort mit diesem Ausdruck bezeichnete Sprachdynamik birgt zweifellos die Gefahr unmerklicher Missverständnisse bei der Lektüre überlieferter literarischer Zeugnisse, welche auch völlig unverständlich werden könnten. Wie erwähnt, machen hierauf gleichfalls bereits Nietzsche und zuvor ebenso Locke aufmerksam, wobei sie diese Problematik jedoch mit Verweis auf die Notwendigkeit einer per se gegenwartsorientierten, pragmatischen Interpretation relativieren, bei der nur Universalien zählen.¹⁵⁹ Derridas verwandtem Hinweis auf die nichtkommunikativen Effekte einer entsubjektivierten „Geschichte als Schrift“, hinter der sich ein interpretatorisch uneinholbares „Spiel der Welt“ verberge, wäre also entsprechend zu entgegnen, ein bestimmter, generell weltkonstitutiver Habitus – namentlich ein kommunikatives „Leben als Artikulation“ – habe sich dennoch über alle historischen Wandlungen hinweg identisch erhalten (und so weit sich eine menschliche Kulturgeschichte konsistent rekonstruieren lässt, *ist* diese Hypothese bestätigt). Eben hierauf gründet vermutlich auch Kertész’ Zuversicht, man „versteh(e) alles, wenn man verstehen will“. Dass er hierbei nicht naiv ist und etwa erkennt, als Autor müsse er eine kontextübergreifende Verständlichkeit (in wesentlichen Dingen, unter Ausblendung provinzieller Spezifika) aktiv gewährleisten, bezeugt etwa schon seine Notiz von 1964, in der er sich selbst dazu ermahnt, den „Inhalt“ seines Schreibens „gleichsam hinter eine Glasscheibe“ zu „stecken, gut sichtbar, aber unantastbar“ (siehe oben S.62). Somit artikuliert Kertész bereits damals das stilistische Ideal, alle potentiellen Rezipienten sollten sich letztlich auf denselben wesentlichen Gegenstand

¹⁵⁸ Ersichtlich in Referenz auf Ortigas Kritik an Saussure in *Der Mensch und die Leute* – aber ohne wirkliches Interesse an soziohistorischen Erklärungen wie z. B. den von Bachtin in *Aus der Vorgeschichte...* genannten, sondern stattdessen mit fundamentalem erkenntnistheoretischen Impetus – formuliert Derrida in *Grammatologie*:

„Zweifellos ist das *Problem der Sprache*, was immer man darunter versteht, nie ein Problem unter anderen gewesen.“ (*Grammatologie*, 16)

Mit dem Ziel der Entwicklung eines neuartigen Paradigmas der „Schrift“ (z. B. auch „des Militärischen oder des Politischen“ bzw. der „Geschichte als Schrift“) verwirft er dabei das herkömmliche „lineare“, „epische Modell“ der Geschichtsschreibung, nach welchem sich nur naiv ein „Spiel in der Welt“ darstellen lasse, während eigentlich ein viel bedeutenderes „Spiel der Welt“ stattfinde (ebd., 20 f, 87 f, 155). Tatsächlich ist letzteres aber bereits adäquat durch den Begriff des Weltverhältnisses erfasst, wie ihn dem traditionellen Verständnis gemäß etwa Plessner 1928 in *Stufen...* oder 1950 in *Über das Welt- Umweltverhältnis des Menschen* dargelegt hat (vgl. ↑54). Ein solches Weltverhältnis basiert konkret auf der habituellen Reserve gegenüber je aktuellen Situierungen respektive einem geltungsrelativen Umgang mit kommunikativen Medien. Damit wäre insbesondere eine unmittelbar funktionale *Rede* von einer auch in fremden Kontexten relevanten *Schrift* zu unterscheiden. Hingegen versucht Derrida, welcher mit „Schrift“ generell bleibende Einschreibungen bzw. Wirkungen verschiedenster Art assoziiert, ihre Äquivalenz zu belegen:

„Wir meinen, dass die generalisierte Schrift nicht allein die Idee eines noch zu erfindenden (...) Zeichensystems oder einer zukünftigen Möglichkeit darstellt, sondern glauben im Gegenteil, dass die gesprochene Sprache bereits dieser Schrift zuzurechnen ist. Doch setzt das einen modifizierten Schriftbegriff voraus, den wir vorerst nur antizipieren können.“ (*Grammatologie*, 97)

Diesbezüglich ergeben sich nun folgende Einwände. So gleicht zwar in der Tat das flüchtige materielle Zeichen der Rede insofern einem schriftlich fixierten, als es sich in beiden Fällen um ein vermittelndes Medium zwischen unhintergebar inkommensurablen Perspektiven handelt. Jedoch ließe sich stets eine propositionale Verständigung über aktuell gemeinsame Gegenstände von einer quasi-propositionalen unterscheiden (vgl. oben S.38), wobei erstere sich eines „präsenten“ (aber gleichwohl pragmatisch interpretationsbedürftigen) „Wortes“ bedient und letztere ein „Notationssystem“ gebraucht (*Grammatologie*, 19, 21). Ferner ähneln artikulierte menschliche Handlungen durchaus einem Symbol, indem ihnen ein zum Zweck der Verständigung gestalteter – pragmatisch interpretationsbedürftiger und prinzipiell notationsfähiger – theatralischer Anteil beifügt ist, so dass sie sinngemäß beantwortet bzw. identisch reproduziert werden können (vgl. ↓3, ↓11). Hierzu bemerkt Derrida zunächst wiederum mit Recht, dass selbst diese Form der Interaktion in der Regel *auch* gewisse weitere, vom „vulgären Schriftbegriff“ nicht erfasste „Spuren“ zeitige, die er „Ur-Schrift“ nennt. Wenn er indes ganz allgemein die „eigentliche Abwesenheit des Subjekts der Schrift“ sowie „der Sache oder des Referenten“ konstatiert, suggeriert er die Hinfälligkeit der symbolischen Verständigung überhaupt (ebd., 99, 120 f.). Durch diese Verabsolutierung der nichtkommunikativen Anteile am menschlichen Verhalten begeht er aber einen gravierenden Selbstwiderspruch. Denn eben jenes „Spiel der Welt“, welches den erweiterten Schriftbegriff impliziert, kommt erst durch dezentrierte, kommunikationsfähige Subjekte in Referenz auf nominell gemeinsame Objekte zustande, während das naive „Spiel in der Welt“ das Korrelat eines naturalistischen – allenfalls parasitär zu realisierenden – Kommunikationsverzichts ist.

¹⁵⁹ Vgl. oben Nietzsche zur *Geschichte der griechischen Literatur* und Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* (S.12).

einigen können, der in seinem Werk wie in einer Vitrine präsentiert sei. Unter panchronischem Gesichtspunkt ließe sich dies schlicht durch eine Treue gegenüber den eigenen, unvertretbar zu konstituierenden Erlebnissen realisieren, die in kritischem Bezug auf traditionelle Kategorien – aber indifferent gegen bloß lokale gültige Ideologien – darzustellen wären. Kontingente Reduktionen bei der Überlieferung oder Übersetzung, die es durchaus geben mag, blieben dabei gemäß Kertész' eigenem Anspruch unerheblich. Vielmehr erschiene ein derartiges Abschleifen, statt als hermeneutischer Verlust, sogar als Objektivierungsgewinn. Eine solche Einstellung bewahrt naturgemäß vor einer übertriebenen Rücksichtnahme auf das zeitgenössische Publikum. Dies aber korrespondiert dem, was Nietzsche – welchen Kertész in *Die exilierte Sprache* in stilistischer Hinsicht als seinen „Lehrmeister“ bezeichnet¹⁶⁰ – einen „großen Stil“ nennt.¹⁶¹ Explizit beruft sich Kertész hierauf in den 2009 vorabveröffentlichten Passagen von *Die letzte Einkehr*.¹⁶² Und auch bereits 1964 notiert er im selben Sinne das folgende Zitat aus Orwells Roman *1984* (1949) (vgl. ebd., Teil 1, Kap. II):

„(Er war eine einsame Spukgestalt, die eine Wahrheit verkündete, die niemand jemals hören würde. Aber solange er sie verkündete, war auf unergründliche Weise die Kontinuität nicht unterbrochen. Nicht indem man sich Gehör verschaffte, sondern indem man bei gesundem Verstand blieb, bewahrte man das Erbe der Menschheit.) Shakespeare* (* In Wirklichkeit Orwell (*I.K.*) – Die Kaschierung gebot sich in den sechziger Jahren, als Orwell in Ungarn, wie in ganz Osteuropa, an vorderster Stelle auf dem Index stand. (*D. Übers.*))“ (GT, 15)

Nachdem sich also Kertész mit *Schicksalslosigkeit* sozusagen vergeblich als Autor stilisiert hatte, der seinem heimischen Publikum geduldig die Notwendigkeit eines verantwortlichen Habitus nahe legt (vgl. dort die Schlusszene), sucht er nun offenbar jenes allzu enge Milieu, das seinem Einfluss ohnehin entzogenen ist, gleichsam zu transzendieren. Als 1975 die Veröffentlichung dieses Buchs auf besagte ernüchternde Weise erfolgt, nimmt er, trotz aller Widrigkeiten, das nächste große Projekt *Fiasko* in Angriff. Und schon seit 1973 schreibt er an *Der Spurensucher*, welcher Roman (zusammen mit der *Detektiveschichte* von 1976) 1977 in Ungarn erschien.¹⁶³ Entgegen seiner bisherigen Taktik der Lautlosigkeit referiert Kertész fortan aber demonstrativ auf die jeweils von ihm als relevant bzw. kritikwürdig wahrgenommenen Autoren und involviert damit den unbekanntenen Leser in gleichwertiger, intellektuell anspruchsvoller Form.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Siehe unten das ausführliche Zitat aus *Die exilierte Sprache* (†513).

¹⁶¹ Vgl. Nietzsche 1888 in *Götzendämmerung* oder ähnlich in *Der Wille zur Macht*:

„Das höchste Gefühl von Macht und Sicherheit kommt in dem zum Ausdruck, was großen Stil hat. Die Macht, die keinen Beweis mehr nötig hat; die es verschmäht, zu gefallen; die schwer antwortet; die keinen Zeugen um sich fühlt; die ohne Bewusstsein davon lebt, dass es Widerspruch gegen sie gibt; die in sich ruht, fatalistisch, ein Gesetz unter Gesetzen: Das redet als großer Stil von sich.“ (Nietzsche, *Werke* 2, 997)

„Dieser Stil hat das mit der großen Leidenschaft gemein, dass er es verschmäht, zu gefallen; dass er es vergisst, zu überreden; dass er befiehlt; dass er will ... Über das Chaos Herr werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, Gesetz werden – das ist hier die große Ambition. – Mit ihr stößt man zurück (...).“ (Nietzsche, *Werke* 3, 782).

¹⁶² Siehe oben das Zitat aus *Die letzte Einkehr* (†32).

¹⁶³ Bald nach dem Vermerk zum Erscheinen von *Schicksalslosigkeit* 1975 erwähnt Kertész im *Galeerentagebuch* den „Henkersroman“, der eine Vorarbeit für *Fiasko* ist (dort: „*Ich, der Henker*“). An selber Stelle verwendet er im Zusammenhang mit Th. Manns „Doktor Faustus“ auch das Wort „Fiasko“ (vgl. im Werkverzeichnis †798, †809). *Fiasko* selbst enthält ferner einen Hinweis auf die Arbeit an *Der Spurensucher* seit 1973 (vgl. †800).

¹⁶⁴ Etwa verrät die oben zitierte Selbstanweisung Kertész', der Inhalt seiner literarischen Darstellung müsse wie hinter Glas präsentiert werden, eine Orientierung nicht nur an Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge...* (†139), sondern ebenso an Bergson, *Das Lachen* (1900). Bergson empfiehlt dort speziell für die Darstellung komischer Charaktere oder Situationen, diese als mechanisch ablaufenden bzw. identisch wiederholbaren Automatismus erscheinen zu lassen:

...

„Die Suggestion muss deutlich sein; wir müssen im Innern dieses (als komisch darzustellenden) Menschen so klar wie durch Glas einen zerlegbaren Mechanismus erkennen. Die Suggestion muss aber auch diskret sein, und die Person (...) muss uns als Ganzes weiterhin den Eindruck eines lebenden Wesens vermitteln. Je exakter beide Vorstellungen – Mensch und Mechanismus – ineinander greifen, um so erschütternder ist die komische Wirkung (...).“

„Im zeitgenössischen Lustspiel wird die Repetition in allen ihren Formen angewendet. Eine der bekanntesten Spielarten besteht darin, dass eine bestimmte Personengruppe von Akt zu Akt durch die verschiedensten Milieus geführt wird, wobei (...) eine immer gleiche Serie von symmetrisch sich entsprechenden Ereignissen oder Missgeschicken ausgelöst wird.“ (*Das Lachen*, 29, 64)

Tatsächlich findet sich bereits in *Schicksalslosigkeit* eine derart konstruierte Szene, in der sich eine Schar jüdischer Kinder – eines nach dem anderen, auf immer dieselbe Weise – gutgläubig und diszipliniert von einem einzigen Gendarmen einfangen lässt, womit sie den ersten Schritt ihrer Verbringung in ein Konzentrationslager tun (R, 51 f). Dabei ist es keineswegs frivol, wenn Kertész ihre Fügsamkeit als »komisch« charakterisiert. Denn nur ein Mensch, der – wie z. B. diese Kinder: aufgrund eines subjektiv gesehen allzu verständlichen, wenngleich objektiv betrogenen Lebenswillens – auf Mechanismen regediert, wirkte laut Bergson komisch oder lächerlich, nicht jedoch eine per se mechanisch funktionierende Maschine. So kann die Menschlichkeit jener Kinder unter den gegebenen Umständen insbesondere auf diese Art zur Geltung kommen, und Kertész restituiert gerade hiermit ihre Würde. 1966 notiert er diesbezüglich im *Galerentagebuch*:

„Wie aber, wenn der Mensch nicht mehr ist als seine Situation, die Situation im «Gegebenen»? – Vielleicht ist nichtsdestotrotz etwas zu retten, eine kleine Ungereimtheit, etwas letztlich Komisches und Hinfalliges, das vielleicht ein Zeichen von Lebenswillen ist und das immer noch Sympathie erweckt.“ (GT, 21)

Dasselbe ließe sich sogar schon mit Kant vertreten, der 1790 in *Kritik der Urteilskraft* das „Lachen“ mit der „plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung (etwa: an das Verhalten einer Person) in nichts (etwa: eine bloße Mechanik)“ erklärt (KU, B 229). Ebenso formuliert auch Schopenhauer 1818 in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 13: „Lachen entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn (...) gedacht worden waren“ (WWV.1, 70).

Gleich einem Hinweis auf eine solche Möglichkeit der Interpretation enthält der von Kertész unmittelbar in Anschluss an *Schicksalslosigkeit* geschriebene Roman *Der Spurensucher* folgenden Dialog zwischen dem „Abgesandten“ – also Kertész – und seiner „Frau“ – also offenbar seinen Lesern: denn Sartre bezeichnet 1947 in *Was ist Literatur?* das ideale, d. h. „klassenlose“, „konkrete Publikum“ als „riesige weibliche Frage“ (ebd., 120) – gelegentlich einer gemeinsamen Besichtigung der KZ-Gedenkstätte Buchenwald in Weimar:

„Ich sehe eine Inschrift in der Mitte (des Lagertors)«, ließ die Frau ihn wissen (...). «Je ... je», versuchte sie zu buchstabieren.

«Jedem das Seine» (vgl. ↑32), kam ihr der Abgesandte zu Hilfe.

Die Frau schwieg, senkte den Kopf (...).

«Komisch», sagte sie leise.

«Gewiss», sagte der Abgesandte. «Manchen erscheint sie offenbar komisch. Aber es steckt eine Wahrheit darin, die man beherzigen sollte, nur muss man darauf kommen», fügte er hinzu.

Seine Frau warf ihm einen forschenden Blick zu:

«Auch für uns?» fragte sie.

Der Mann schwieg (vgl. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, letztes Gespräch vom 11.3.1832:

Goethe schwieg. ...).“ (*Der Spurensucher*, in: EF, 105 f)

In *Fiasco* beschreibt Kertész dann ebenfalls eine – hier allerdings am ungestörten Funktionieren gehinderte – Mechanik im Dialog zwischen einem Autor und einem Lektor, dem ein Roman des Autors zur Begutachtung vorliegt. Der Autor entgeht dabei glücklich einer durch äußeren Zwang induzierten Selbstzensur äquivalent einer Freudschen »Verdrängung«, da er, als er sich auf die möglichen Bedenken des Lektors besinnt, den Roman längst geschrieben und eingereicht hat (siehe ausführlich unten ↑208). Ähnlich Bergson in *Das Lachen* identifiziert auch Freud in *Die Traumdeutung* einen entsprechenden Vorgang als Ursache menschlicher Komik, insofern „wir einen komischen Effekt, einen durch Lachen abzuführenden Überschuss erzielen, wenn wir diese Verlaufsweisen des Denkens zum Bewusstsein vordringen lassen“ (TD, 611). Und anders als in *Schicksalslosigkeit* gibt Kertész hier nun signifikante Hinweise z. B. auf Freuds *Traumdeutung* und das Lachen („Ich habe etwas seltsames geträumt. (...) Ich musste so lachen, dass ich mich hinsetzen musste“; F, 134 f), die Komik („Die Komik dieser absurden Unverhältnismäßigkeit erschütterte sogar mein Zwerchfell“; F, 72) oder (mit dem „weltberühmten Lustspiel- und Drehbuchautor“ „Felsen“; F, 146) auf Bergsons Thesen zur „Kunst des Lustspielsdichters“ (*Das Lachen*, 32).

1975 – 1987 : Das anspruchsvolle Werk. *Fiasko*

Fiasko gleicht einer Selbstdarstellung Kertész' sowohl hinsichtlich seiner früheren als auch der beim Schreiben von *Fiasko* gegenwärtigen literarischen Arbeit. So sind die Protagonisten dieses zweigeteilten Romans – „der Alte“ in *Fiasko I* (F, 7-142), „Steinig“ in *Fiasko II* (F, 143-443) – als Autor respektive werdender Autor zu identifizieren. Der „Alte“ hat bereits „mehrere Bücher vollendet, ganz besonders sein erstes“ (äquivalent *Schicksalslosigkeit*, ferner u. a. *Der Spurensucher*), und liest gelegentlich in seinen „Papiere(n)“ (äquivalent dem *Galeerentagebuch*) (F, 19, 22).¹⁶⁵ Aus diesen stammen alle in der 1. Pers. Sing. formulierten Aussagen des „Alten“, der ansonsten nicht als Ich-Erzähler auftritt. Zudem ist er der fiktive Autor von *Fiasko II*, welcher Romanteil als eine gemäß der Traumtheorie Freuds traumartig verfremdete Darstellung des von Kertész alias „Steinig“ (ungar. *Köves*) – also dem Protagonisten von *Schicksalslosigkeit* (vgl. ↑67) – während der Arbeit an seinem ersten Buch vollzogenen Bildungsprozesses erscheint. Folgerichtig gehen am Schluss „Steinig“ und „der Alte“ ineinander über, d. h. der „Alte“ ist das Resultat der von „Steinig“ durchlaufenen Entwicklung. In *Fiasko II* ist also rückblickend die geistige Reifung „Steinigs“ zur Person als vorbildartiges Beispiel einer menschlichen Ontogenese dargestellt, wohingegen *Fiasko I* (bzw. das Kap. *Prolog* von *Fiasko*) von einem aktuellen Zustand handelt.¹⁶⁶

Dieselbe Rolle des gereiften Autors übernimmt ebenfalls schon „Köves“ in *Schicksalslosigkeit*. Wie erläutert, tritt er am Ende des Romans gegenüber den Daheimgebliebenen als ein sich den empirischen Aufgaben stellender Autor auf, der sich zuvor (im Lager) umfassend gebildet bzw. zur erwachsenen Person entwickelt hat. Da Kertész dort aber vor allem durch ein unmittelbar emotional überzeugendes Beispiel überzeugen will, und weniger durch explizite Argumente, ist es noch nicht notwendig, die für einen solchen Bildungsprozess ggf. positiv orientierenden Vorbilder (↑118) zu identifizieren.¹⁶⁷ Hingegen indiziert Kertész nun in *Fiasko* die Autoren, mit denen er sich selbst produktiv auseinandersetzen konnte, auf vordergründige Weise.¹⁶⁸

Allerdings sind auch die in *Fiasko* enthaltenen Anspielungen, wie die oben nachgewiesenen auf Kierkegaard (↑165, ↑166), oft nicht ohne weiteres zu erkennen. In der Regel lassen sie sich nur unter Voraussetzung entweder einer weitläufigen Bildung oder, im nachholenden Erwerb

¹⁶⁵ Wohl in Referenz auf Kierkegaard, *Entweder - Oder* (1843) weist Kertész mit der Bezeichnung „Papiere“ speziell auf die ethische und ästhetische Relevanz seiner, zur Zeit der Arbeit an *Fiasko* noch privaten, *Galeerentagebuch*-Notizen hin. Denn in *Entweder - Oder* veröffentlicht ein „Herausgeber“ gewisse, von ihm im Geheimfach eines antiquarisch erworbenen „Schreibtisches“ gefundene „Papiere“: zum einen „ästhetische Abhandlungen“ eines Autors „A“, des Weiteren „Untersuchungen anscheinend ethischen Inhalts“ von „B“ (vgl. dort das *Vorwort*; ebd. 11-25).

¹⁶⁶ Dies deutet wiederum auf Kierkegaard. So will in *Die Wiederholung* „Constantin Constantius“ einen „jungen Menschen“ dazu bewegen, seine „Liebe“ nicht nur „innerlich“, als bloße „Erinnerung“, bzw. wie im „Lehnstuhl“ zu leben. Dabei verhält er sich zu diesem wie in *Fiasko* der „Alte“ zu „Steinig“, dessen Geschichte jener erzählt: „ich habe ihn gleichsam geboren und führe daher als der Ältere das Wort“ (*Werke* 2, 5, 9, 11 f, 83).

¹⁶⁷ Ein generalisierendes Substitut für derartige Vorbilder ist in *Schicksalslosigkeit* der Mitgefangene „Bandi Citrom“, von dem „Köves“ in erster Linie zur Reinlichkeit (vgl. ungar. *citrom* = Zitrone) bzw. zur Selbstdisziplin angehalten wird: „Die Hauptsache ist, sich nicht gehenzulassen: (...) – wie mir Bandi Citrom beibrachte, der diese Weisheit seinerseits im Arbeitsdienst gelernt hatte. Das allerwichtigste ist unter allen Umständen, sich zu waschen (...). Ebenso wichtig ist es, die Ration – daraufhin, ob es noch eine gibt oder nicht – sparsam einzuteilen. (...) das alles und noch viel mehr (...) lernte ich von Bandi Citrom, sah es ihm ab und versuchte, es soweit wie möglich in ähnlicher Weise anzuwenden.“ (R, 152 f).

¹⁶⁸ Eben dies empfiehlt schon der Schriftsteller A. BLOCK (1880 – 1921) in *Der Zusammenbruch des Humanismus* (1919):

„In Zeiten großer Katastrophen wie der unseren ist die Katakomben Ort und Sinnbild der Kultur, die in den Untergrund geht, wie die ersten Christen taten, die in den Katakomben ihr geistiges Erbe bargen. Der Unterschied besteht darin, dass man heute unter der Erde nichts wirklich mehr verstecken kann. Wer das geistige Erbe retten will, muss sich darum anderer Methoden bedienen; er muss der Welt die Schätze vor Augen führen, anstatt sie zu verbergen, und zwar so vor Augen führen, dass sie deren Unantastbarkeit erkennt und das Leben selber sie in Obhut nimmt.“

(Block, *Ausgewählte Aufsätze*, 107 f).

einer solchen, mittels einer umfangreichen Recherche entziffern.¹⁶⁹ Demnach unterscheidet sich *Fiasko* von *Schicksalslosigkeit* vor allem durch die dem Leser abverlangte Kryptästhesie bzw. intellektuelle Bemühung.¹⁷⁰ Freilich kann heute für die Interpretation nicht zuletzt das (erst 1992 erschienene) *Galeerentagebuch* als Quelle genutzt werden, die über Kertész' Interessen im Klartext informiert. Kertész berichtet dort etwa 1983 von seinem Versuch, einen Artikel über „Freud“ zu veröffentlichen und gibt einen Hinweis auf „Ortegas Anthropologie“ (†112). Auch dokumentiert er, wie er 1984 die Arbeit am „Roman“ unterbrach, um „Nietzsches «Die Geburt der Tragödie»“ zu übersetzen.¹⁷¹

Die vielen aus *Fiasko* ablesbaren Referenzen belege ich hier zunächst in einem kursorischen Überblick. Eine systematische Lektüre unter Auswahl bestimmter Positionen speziell in Hinsicht auf eine aus *Fiasko* zu rekonstruierende Anthropologie erfolgt schließlich in Kap. III.

In *Fiasko II* charakterisiert Kertész das von „Steinig“ begonnene Werk (bzw. konkret das eigene, also *Schicksalslosigkeit*, weiterhin u. a. *Der Spurensucher* und zuletzt *Fiasko* selbst) als ein zwar mit unvertretbarem Einsatz für andere gestaltetes, aber den eigenen Ansprüchen gemäß nicht frei verfügbares und insofern quasi-natürliches „Gebilde“:

„(...) so würde er (Steinig) von nun an leben müssen, den Blick auf dieses Sein geheftet, er würde es lange, durchdringend (...) betrachten, immer nur betrachten, bis er daran endlich etwas erkennen würde, was fast schon nicht mehr zu diesem Leben gehört, etwas, was greifbar ist, auf das Wesentliche zielt, unbestreitbar und vollendet ist wie die Katastrophen, etwas, was sich langsam von diesem Leben löst, wie ein gefrorener Kristall, den jeder aufheben kann, um seine endgültige Gestalt zu betrachten und es wie ein merkwürdiges Gebilde der Natur zur Begutachtung in andere Hände weiterzugeben...“ (F, 436 f)

Bei aller Naturgesetzlichkeit ist ein solches Werk seinem Autor, der es mit unvertretbarem Einsatz gestaltet, dennoch persönlich zurechenbar. So sagt „Steinig“ von sich selbst:

„«Ich kann nur den für mich einzig möglichen Roman schreiben»“ (F, 439)

Und diesen „Roman“ will er – gleich einer verständigungsorientierten „Person“, die sich um den Erhalt des Gemeinsinns bemüht und daher ihre Erfahrungen mitteilt – in Gestalt eines unverbindlich feilgebotenen „Buch(s)“ der Öffentlichkeit überlassen:

„Seine Person hat er zu einem Gegenstand gemacht, (...) seine unaussprechliche Wirklichkeit zu Zeichen destilliert. Der für ihn einzig mögliche Roman würde zu einem Buch unter Büchern werden, welches das Massenschicksal der anderen Bücher teilt, darauf wartend, dass vielleicht der Blick des raren Käufers darauf fällt.“ (F, 442)

¹⁶⁹ Kertész legt jedoch durchaus deutliche Spuren. Z. B. findet sich in *Fiasko I* ein leicht identifizierbares Zitat aus Goethes Roman *Dichtung und Wahrheit* („Am 28. August 1749, mittags mit dem Glockenschlag, kam ich in Frankfurt am Main auf die Welt“), wobei der „Alte“ sich mit diesem „Genie“ gleichsam in eine Reihe stellt (F, 110). Ferner enthält *Fiasko* offene Hinweise auf Kafka („Herrn Josef K.“; F, 32), „Dostojewskij“ (F, 62), Th. Mann („*Der Herr mit dem Hund*“; F, 246) und „Die große Reise“ (1963) von J. SEMPRUN (*1923) (aus welchem Roman Kertész eine längere Passage zitiert und kritisch kommentiert; F, 61 f). Etwas subtiler spielt er hingegen etwa auf Primo Levi, *Die Atempause* (1963) an: so sei der „Mord“ – zumal als „monotone und anstrengende Arbeit“ in einem „hermetisch in sich abgeschlossenen Betrieb“, der keine Atempause duldet“ – kein künstlerisch lohnendes Sujet (F, 58).

¹⁷⁰ Entsprechend schreibt Kertész in *Dossier K.*, es sei „an *Fiasko* überhaupt nicht so leicht heranzukommen. Es ist von Sicherheitsanlagen umgeben wie eine Festung“ (DK, 141 f). Ähnlich berichtet „B.“ in *Kaddisch*..., bei seiner Arbeit an „einem größeren literarischen Werk“, also *Fiasko*, habe er anfangs den „Fehler“ begangen, zu sehr die „Chromatik“ des „Minenspiels“ seiner „Frau“ – äquivalent den Diskursen des lokalen Publikums (nach Sartre; vgl. †164) bzw. einer lebendigen Redevielfalt (nach Bachtin; vgl. S. 18) – zu beachten, statt seine „Arbeit“ wie „mit Stacheldraht“ gegen „die bloße Möglichkeit eines Eindringens, von wem und welcher Art auch immer“, „zu schützen“ (K, 108 f).

¹⁷¹ Siehe unten in Kap. *Philosophische Referenzen* die Dokumentation zur Rezeption Nietzsches durch Kertész (†490).

Offenbar ist „Steinig“ vielfach durch die Philosophie und Kunsttheorie der europäischen Moderne geprägt. So deutet dessen Selbstcharakterisierung z. B. auf Simmel, *Werte des Goetheschen Lebens*¹⁷²; Dilthey, *Goethe und die dichterische Phantasie*¹⁷³, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*¹⁷⁴; Nietzsche, *Morgenröte*¹⁷⁵; Schopenhauer, *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*¹⁷⁶, *Die Welt als Wille und Vorstellung*¹⁷⁷; Hegel, *Ästhetik*¹⁷⁸; Kant, *Kritik der Urteilskraft*¹⁷⁹ und nicht zuletzt Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*¹⁸⁰.

172 Simmel beschreibt in *Werte des Goetheschen Lebens* (1913) die Eigenart des „geistige(n) Leben(s)“ wie folgt:

„Kunstwerke und Erkenntnisse, religiöse Lehren und soziale Verfassungen liegen in diesem Bezirk des vom Leben zwar erzeugten, aber vom Leben gelösten, gegen seine Entstehungskräfte selbst gleichgültig Gewordenen.“ (Simmel, *Werke* 20, 11).

173 Dilthey formuliert in *Goethe und die dichterische Phantasie* (1877):

„Der *Vorgang*, in dem (...) ein einzelnes *dichterisches Werk sich bildet*, empfängt sein Gesetz aus einem Verhalten zur Lebenswirklichkeit, das vom (...) Zusammenhang der Erkenntnis ganz verschieden ist. Der Dichter lebt in dem Reichtum der Erfahrungen der Menschenwelt, wie er sie in sich findet und außer sich gewahrt, und diese Tatsachen sind ihm weder Daten, welche er zur Befriedigung seines Systems von Bedürfnissen benutzt, noch solche, von denen er Generalisationen erarbeitet; das Dichterauge ruht sinnend auf ihnen (...).“ (in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 156)

Speziell zum späten Goethe bemerkt Dilthey dort ferner (wohl nach Kant; vgl. ↑179):

„Immer mehr überwiegt in seinem Geiste die Betrachtung.“ (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 216).

174 Dilthey charakterisiert 1910 in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* ein „Werk“ als ein von seinem „Urheber“ und dessen Lebenszusammenhang „abgelöst(es)“ Gebilde (AgW, 190). Vgl. im Entwurf zum Kap. *Die Lebensäußerungen*:

„Indem nun aber in großen Werken ein Geistiges sich ablöst von seinem Schöpfer, dem Dichter, Künstler, Schriftsteller, treten wir in ein Gebiet, in dem die Täuschung endigt. Kein wahrhaft großes Kunstwerk kann (...) einen seinem Autor fremden geistigen Gehalt vorspiegeln wollen, ja es will vom Autor überhaupt nichts sagen. Wahrhaftig in sich steht es fixiert, sichtbar, dauernd da, und damit wird ein kunstmäßig sicheres Verstehen desselben möglich.“ (AgW, 254).

175 Nietzsche fordert 1881 in *Morgenröte*, man solle „hart werden wie ein Edelstein“ (↑67).

176 Bereits in *Schicksalslosigkeit* konzipiert Kertész seinen „Roman“, gleich „Steinig“ in *Fiasko*, als individuell hervorgebrachtes „Gebilde der Natur“, wofür offenbar Schopenhauers *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit...* vorbildlich war (siehe oben S.61). In diesem Sinne notiert er auch 1975, zu Beginn der Arbeit an *Fiasko*:

„Die Wahrheit oder meine Wahrheit? Meine Wahrheit. Und wenn es nicht *die* Wahrheit ist? Dann Irrtum, aber mein Irrtum.“ (GT, 42).

177 Schopenhauer schreibt 1818 in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 36:

„Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt (...) – Es ist die *Kunst*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefassten ewigen Ideen (...).“ (WWV.1, 217)

Und in § 26 bemerkt er, „bloß der Krystall“ sei „noch gewissermaßen als Individuum anzusehen“:

„(...) er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung begriffen, die dessen Spur bleibend macht (...).“ (WWV.1, 157).

178 Die Metapher des „Kristall(s)“, die bei Kertész für die Eigengesetzlichkeit der literarischen Produktion steht, findet sich ebenfalls schon in der von Hegel seit 1817 gehaltenen Vorlesung zur *Ästhetik*, Kap. *Das Naturschöne*:

„So verwundert uns z. B. der natürliche Kristall durch seine regelmäßige Gestalt, welche durch keine nur äußerlich mechanische Einwirkung, sondern durch innere eigentümliche Bestimmung und freie Kraft hervorgebracht ist (...); es ist die freie Kraft der Materie selbst, welche durch immanente Tätigkeit sich formt und nicht passiv ihre Bestimmtheit von außen erhält.“ (*Ästhetik*, Bd. 1, 134f).

179 Kant nennt 1790 in *Kritik der Urteilskraft* als Grundlage des – nichtbegrifflichen – reinen „Geschmacksurteil(s)“ die „bloße Betrachtung“ und erklärt:

„An einem Produkte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei.“

„Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muss die Natur im Subjekte (...) der Kunst die Regel geben (...).“ (KU, B 71, 179, 181f).

180 Moritz formuliert 1788 in *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (aus welcher Schrift übrigens auch Goethe in *Italienische Reise* ausführlich zitiert; vgl. *Werke* 11, 534-41):

„(...) der Mensch (...) fasst (...) alles, was seiner Organisation sich unterordnet, durch die unter allen am hellsten geschliffne, *spiegelnde* Oberfläche seines Wesens, in den Umfang seines Daseins auf, und stellt es, wenn sein Organ sich bildend in sich selbst vollendet, verschönert außer sich wieder dar.“

„Was uns (...) allein zum wahren Genuss des Schönen bilden kann, ist das, wodurch das Schöne selbst entstand; *vorangegangene ruhige Betrachtung der Natur und Kunst, als eines einzigen großen Ganzen*, das

...

Nachdem Kertész sich etwa noch 1968 im *Galeerentagebuch* – de facto also heimlich – über eine anmaßende „Einführung zur «Kritik der Urteilskraft» von 1966 (die dem Leser im wesentlichen dringlich von Kant abrät)“ beklagt,¹⁸¹ erscheint es konsequent, wenn er nun mit *Fiasco* – angesichts seines vergeblichen Versuchs eines gleichsam lautlosen Wirkens – in unmittelbarer Konkurrenz zu derartigen Darstellungen diejenigen Positionen ausdrücklich exponiert, welche er selbst als relevant erachtet. Freilich erkennt er seine tatsächliche Ohnmacht auch in diesem offenen Widerstreit. Jedoch kompensiert er sie mit dem rücksichtslos hohen Anspruch und auffällig kryptischen Stil des Romans. Diesbezüglich notiert er 1977, u. a. in Referenz auf Márai:

„Was meine Bücher angeht, sich abfinden damit, dass sie nicht auf fruchtbaren Boden fallen. Da sie einzig und ausschließlich von der Person Zeugnis geben, die sie hervorgebracht hat, und da sie der Heimatlosigkeit dieses Individuums entspringen, könnte ich sie genauso gut auf Sanskrit schreiben,¹⁸² denn es gibt keine Nation, auch keine Gemeinschaft, die diese Äußerungen als ihr Eigen anerkennen würde.“ (GT, 84)

In *Fiasco* selbst deutet auf Márai vor allem „Steinigs“ analoger Entschluss, die heimatliche Situation als innerer Emigrant zu ertragen. So lässt er (wie Kertész Ende 1956, als nach dem

in allen seinen Teilen sich in sich selber spiegelnd, da den reinsten Abdruck lässt, wo alle Beziehung aufhört, in dem echten Kunstwerke, das, so wie sie, in sich selbst vollendet, den Endzweck und die Absicht seines Daseins in sich selber hat.“ (Moritz, *Werke* 2, 979, 983)

Analog bezeichnet auch Proudhon in *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst* (Courbet. *De l'art*/ posth. 1865) eine „präzise“ dargestellte, konzeptionell geklärte „Idee“ als „geschliffene(n) Diamant(en)“ (ebd., 258). Und Camus, der sich oftmals an Moritz orientiert, schreibt 1938 im Tagebuch:

„Es besteht ein gewisses Verhältnis zwischen der Gesamterfahrung eines Künstlers, seinem Denken + seinem Leben (in gewissem Sinn seinem System (...)) und dem Werk, das diese Erfahrung widerspiegelt. Dieses Verhältnis ist schlecht, wenn das Kunstwerk die gesamte, literarisch verbrämte Erfahrung wiedergibt. Es ist gut, wenn das Kunstwerk ein aus der Erfahrung gemeißeltes Stück ist, die Facette eines Diamanten, in dem das innere Feuer sich verdichtet (...).“ (*Tagebücher 1935 – 1951*, 100)

Die nämliche Metapher verwendet schließlich ebenso Márai 1972 in *Land, Land*:

„(...) die Ungarn befanden sich, sagen die Linguisten, zur Zeit des Aufbruchs noch im Zustand der »oberen Wildheit«. Es mangelte ihnen an Wörtern, in Europa all das zu erzählen, was sie bisher erlebt und gedacht hatten. (...) Und sie hatten keine Eile, Wörter zu machen, wie es sie auch nicht drängte, ein Vaterland zu gründen (...). Sie suchten kein »Vaterland«, sondern Weidegründe.

Es waren die Dichter, die aus Weidegründen später ein Vaterland machten. (...) Kosztolányi wusste – wie alle ungarischen Dichter, dass er zwischen den Slawen und den Germanen ein einziges wahres Vaterland hatte: die ungarische Sprache. Alles sonst war zu allen Zeiten nebulös, schwankend, wechselhaft: (...). Die Sprache blieb erhalten, wie ein Diamant. Und musste immer wieder von neuem geschliffen werden, um zu funkeln. (...) Deshalb las er (die Weltliteratur ...).“ (*Land, Land*, 90).

¹⁸¹ Kertész kommentiert jene „Einführung“ im *Galeerentagebuch* wie folgt:

„(Dort) können wir lesen, dass (... das) Ästhetische «natürlich (!) * keine anthropologisch bedingte Eigenschaft des Menschen ist». Jawohl: Dem Menschen alles nehmen, was ewig und unabänderlich, was *Gesetz* in ihm ist, um ihn so betrachten zu können, wie man ihn haben will: als ein dem Totalitären ausgeliefertes, substanzloses Wesen, als funktionalen Menschen.“ (GT, 23)

* Kant versteht in *Kritik der reinen Vernunft* „unter dem Worte natürlich“ dasjenige, „was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte“, nicht aber „das, was gewöhnlicher Maßen geschieht“ (KrV, B 7f).

¹⁸² Vgl. Márai 1953 im Tagebuch:

„Man muss daran glauben, dass ein Lebenswerk, (...) in unbedingter Wahrhaftigkeit geschaffen, (...) seinen Weg in die Öffentlichkeit findet, selbst dann, wenn es in Sanskrit verfasst in einer erzenen Kapsel im Sande des Ganges verschüttet ist. Dazu braucht es sehr viel Zeit, und die Großen (...) erleben das Echo auf ihr Oeuvre selten. Dieser Preis muss gezahlt werden.“ (MTB.6, 190f)

Entsprechend musste Márai – ein einst in Ungarn erfolgreicher, etwa mit Th. Mann in Deutschland vergleichbarer Schriftsteller – als Exilant in den USA bis zu seinem Freitod 1989 die ernüchternde Erfahrung der weitestgehenden Nichtbeachtung machen, was sich bereits in dieser Notiz spiegelt, mit der er Nietzsches Vermutung in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* paraphrasiert, dass mancher Autor seinen „Schatz“ aus „Ekel“ vor einem sektiererischen Publikum „vergräbt“ (UB, 236). Kertész kommentiert 1981 im *Galeerentagebuch*, etwa im Unterschied zur öffentlich wahrgenommenen Emigration Th. Manns bestehe die „Größe“ Márais „eher in seiner individuellen Unabhängigkeit als in der Rolle eines Emigranten der Nation“. Márais eigentliche Bedeutung sei, „ein wie großer Erzieher der Nation Márai, subjektiv gesehen, auch war“, in seiner literarisch bezugten „Selbstprüfung“ zu suchen (GT, 124f).

Zusammenbruch der Revolution eine Massenflucht aus Ungarn stattfand) eine Gelegenheit zur Emigration mit der Begründung ungenutzt, er müsse dringend den ihm „einzig möglichen Roman“ schreiben, beherrsche aber nur eine „einzig Sprache“ und könne eine neue nicht schnell genug lernen: „«Bis ich sie lerne (...) vergesse ich meinen Roman»“ (F, 439).¹⁸³

Trotz aller Marginalisierung setzt Kertész also sein literarisches Projekt unbeirrt im privaten Rahmen fort, dokumentiert aber eben dies in besagtem „Roman“. 1981 bemerkt er hierzu mit Rilke und Th. Mann, zu welchen auch in *Fiasko* Spuren gelegt sind, im *Galeerentagebuch*:

„Ist existentielle Genialität, die tiefgreifende Erfahrung der Einmaligkeit des Daseins, das *Erlebnis des Lebens* auch hier möglich, das ist die große, die grundlegende Frage. Und an meiner Antwort kann ich nicht zweifeln: Ja. Die individuelle Aufgabe lässt sich hier wie überall erfüllen – das ist das Verfahren, die Romanwelt von «Fiasko». Die historischen Verhältnisse als jeweils zufälligen Stoff ansehen, durch den das Leben sich hindurchkämpft: Der Triumph – der mit dem Untergang zusammenfällt – ist nur ein einziger Augenblick, der aber Schöpfung ist; eine Schöpfung eben *dadurch* und *insofern*, dass sie ihre eigene Möglichkeit erschafft oder vielmehr ausführt. (...) das Werk selbst ist dann («Wer spricht von Siegen?») eine Frage längst vergangener und noch nirgendwo sichtbarer Zeiten;¹⁸⁴ nicht das WERK, bloß der Weg zu ihm (als Werk).¹⁸⁵“ (GT, 123 f)

¹⁸³ Desgleichen äußert Márai, der sich 1948 zur Emigration entschied, im Tagebuch:

„Unvorstellbar ist, dass ein Schriftsteller seine Sprache wechselt. Das ist Selbstverstümmelung.“ (MTB.6/1954, 205 f)

„Aber wer glaubt, er könne daheim bleiben im Morast und trotzdem seine geistige Unabhängigkeit behalten, der irrt.

(...) Wer wegging, hatte es vielleicht schwerer, war aber frei. Wer blieb, spürte unablässig, dass er ein geduldeter Außenseiter, ein »genehmigter Emigrant« war. In Diktaturen gibt es keine Privat-tümelei.“ (MTB.5/1962, 154 f)

„(...) es ist auch so, dass vielen Schriftstellern in der Fremde (...) die Muttersprache (...) entgleitet, (...) wie auch die Sprache mancher daheimgebliebener Schriftsteller durch die Atmosphäre des kalten Krieges verkommt. Aber (...) viele (...) haben (...) außerhalb der muttersprachlichen Atmosphäre (...) Vollwertiges geschaffen. (...) es ist machbar.“ (MTB.5/1966, 289 f)

Ohnehin sei dem Schriftsteller jedoch die Haltung eines inneren Emigranten angemessen:

„Im neonehellen (...) Reich der Ideenhausierer (...) bleibt dem Schriftsteller nur der Versuch, auf geistiger Kurzwelle mit einigen Lesern zu sprechen, die im selben Wellenbereich zu hören, fühlen und denken... Schriftsteller, die mit dem Wort – wie mit einem Laserstrahl – genau ins Gewebe des vollen Lebens treffen sind selten (...). Dichter, die sich in der Fremde ihrer Muttersprache bedienen, schreiben für sehr wenige, sie lernen das, was Emily Dickinson so ausdrückte: »Wenn ich etwas lese und das Gefühl habe, (...) als ob ich erfröre, dann weiß ich, was ich lese, ist Dichtung.« In der Fremde versteht der Dichter das viel besser als in der Heimat, wo er keine Gelegenheit hat, zu »erfriern«, weil ihn die vertraute Lauheit, die Kumpanei von Menschen und Geist umgibt.“ (MTB.5/1966, 290)

Und konkret auf Letzteres spielt Kertész in *Fiasko I* mit einem ausgesucht merkwürdigen Vergleich an. So schneidet „die vorwurfsvolle Stimme der Mutter des Alten“ am Telefon – „wie ein Laserstrahl in die gekochte Kartoffel“ – durch die von ihm zur ungestörten Arbeit benötigten „OHROPAX Geräuschschützer“ (F, 116, 32).

¹⁸⁴ Vgl. Rilke, *Requiem für Wolf Graf von Kalckreuth* (1908) (in: *Werke 1*):

Die großen Worte aus den Zeiten, da
Geschehn noch sichtbar war, sind nicht für uns.
Wer spricht von Siegen? Überstehn ist alles.

In *Fiasko I* liest der „Alte“, den sein lauter Nachbar beim „Lesen“ und „Schreiben“ stört (F, 28, 142), in Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910): „Es gibt ein Wesen, das vollkommen unschädlich ist, wenn es dir in die Augen kommt (...). Sobald es aber (...) ins Gehör gerät, so entwickelt es sich dort, und man hat Fälle gesehen, wo es bis ins Gehirn vordrang“ (F, 30). Außerdem beschäftigt er sich mit einem Brief Rilkes an F. X. Kappus (vom 12.8.1904):

„Die Zukunft steht fest, lieber Herr Kappus, aber wir bewegen uns in unendlichen Raume. (...) Es ist nötig – und dahin wird nach und nach unsere Entwicklung gehen –, dass uns nichts Fremdes widerfahre, sondern nur das, was uns seit langem gehört. (...) man wird auch allmählich erkennen lernen, dass das, was wir Schicksal nennen, aus den Menschen hervortritt, nicht von außen in sie hinein. (...)“ (F, 104 f)

Dieses Zitat setzt er in Relation zu folgender Passage aus einem „Buch“, das er „aus dem Deutschen“ „übersetzte“, und welches als der *Büroroman* (1976) von W. E. RICHARTZ (1927 – 1980) identifiziert werden kann:

...

1985 preist er dort ebenso den „Kult des sich dem Kollektiv, dem lebendigen Tod wider-
setzenden Individuums“, an dessen „Stelle kein anderer lebt und kein anderer stirbt“ (GT, 193).
Und speziell hinsichtlich der „Literatur“ erklärt er, u. a. in Referenz auf Márai, Sartre, Th. Mann
und Kant, erst dies könne eine tatsächlich vitale menschliche Existenzform begründen:

„Ideologische Literatur ist immer Paraliteratur. Auch Literatur, die eine
Gegentheorie vertritt, ist theoretische Literatur, das heißt zuweilen Rechtferti-
gungsliteratur.¹⁸⁶ Was rechtfertigt sie? (...) das Im-Stich-Lassen der individuellen
Aufgabe; gleichsam eine Beglaubigungsurkunde für den Bankrott.¹⁸⁷ Wirklicher
Nonkonformismus bedeutet, dem System – allen Systemen – das Leben restlos
aus der Hand zu nehmen; uns selbst zu Ursache, Wirkung und Resultat¹⁸⁸ zu
machen und dabei nichts über das Regime, das System, das sich gegen dies alles
– lebensgefährlich – stemmt, zu verschweigen. Es muss offenbar werden, dass
der Spalt, aus dem das Leben als Ein-Mann-Unternehmen,¹⁸⁹ so wie ein Gras-
halm zwischen Steinen, hervorsprießt,¹⁹⁰ existiert, dass die Aleatorik des Systems
existiert und die Umkehrung von Verurteiltwerden, die Gnade.¹⁹¹“ (GT, 199)

„Die Natur. Etwas in mir repariert sich. (...) *Was vorher wichtig war – schon wieder vergessen.* Ebenso: leere
Zukunft – das auch. Zukunft: was niemand sich vorstellen kann (wie mit dem Wetter) und was doch kommt.

(...) Gar nicht schlecht, der Text, begeisterte sich der Alte.

(...) So muss man einen Roman schreiben, neidete er weiter: zweitrangiger Stoff, sachlicher Stil,
(...) nichts Autobiographisches, (...) **der Autor existiert gar nicht.**

(...) «Moment!» Der Alte sprang von seinem Sitz (...) und schnappte sich aus dem Bücherregal

(...) ein (...) grünes Bändchen (...) mit Rilke-Texten ...)

(...) *Die Zukunft steht fest, lieber Herr Kappus, wir aber bewegen uns im unendlichen Raume.*

«Das ist es», freute der Alte sich.“ (F, 99, 103f; vgl. Richartz, *Büroroman*, 120)

In jenem „Buch“ findet der „Alte“ also, wie ihm im Kontrast zu Rilkes Brief auffällig wird, einen charakteristisch
apersonalen Habitus dargestellt („Was vorher wichtig war – schon wieder vergessen“) und zugleich de facto bezeugt
(„der Autor existiert gar nicht“). Dies aber würde noch nicht einmal jene „Schicksalslosigkeit“ ermöglichen, die
Gegenstand des ersten Romans Kertész’ bzw. des – schicksalsfähigen – „Alten“ ist (vgl. oben S. 64).

¹⁸⁵ Analog formuliert Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen*: „Nicht auf das ›Werk‹ (...), sondern auf mein Leben
kommt es mir an“ (vgl. oben ↑147).

¹⁸⁶ Kertész bezeichnet 1991 im *Galeerentagebuch* „Sartre“ als Vertreter eines „Gegenkonformismus“ (GT, 302).

¹⁸⁷ Th. Mann charakterisiert 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen* den „politischen Revolutionarismus“ als „inneren
Bankrott“ und stellt diesem „Politizismus“ die „Religiosität“ entgegen (*Politische Schriften und Reden* 1, 387). Dies
wiederholt er ferner 1924 in seiner *Antwort auf eine Rundfrage...* zur „Revolution“ von 1918/19 (vgl. oben ↑147).

¹⁸⁸ Hier spielt Kertész wohl auf Kants Begriff des Naturzwecks an (der „von sich selbst (...) Ursache und
Wirkung“ ist; vgl. ↓5), sowie auf Kants Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit:

„Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn (den Menschen) von der
Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, (...) sondern der Wert, welchen er allein sich selbst
geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als
Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist
dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein
der Welt einen Endzweck haben kann.“ (KU, B 411 f).

¹⁸⁹ Vgl. in Márais Tagebuch: „Palaliteratur“ (↑35) und „private Ein-Mann-Partei“ (1977, MTB.3, 53).

¹⁹⁰ Damit bezieht sich Kertész wiederum auf den *Büroroman* von Richartz (vgl. ↑184). Dort beschreibt der Erzähler den
Ausblick aus dem Fenster eines Büros in „Frankfurt am Main-Ost“:

„(...) wenn man nah genug ans Fenster tritt, erscheint noch ein Stück Baubude (...). Ein neuer
Hochbau wird dort in Angriff genommen. Dazwischen (...) müsste eine Straße verlaufen, ein von
der Hauptstraße rechtwinklig abzweigender Zubringer, mit altmodischem Kopfsteinpflaster (...).
Mit einigen Grashalmen zwischen den Ritzen.“ (*Büroroman*, 9, 12f)

Dieselben Motive (das Fenster, die Verbindungsstraße etc.) verwendet Kertész auch in *Fiasco* (F, 8ff). Richartz
paraphrasiert hierbei offenbar seinerseits Sartres Roman *Der Ekel* von 1938 (vgl. dort: „müßig (...) trete ich ans
Fenster. Die Baustelle, die Bretterwand (...), ich lehne meine Stirn gegen die Scheibe“; ebd., 53f).

¹⁹¹ In *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant mit „Leibnitz“ (1646 – 1716) ein „Reich der Gnaden“, das
„nach moralischen Gesetzen“ regiert wird, vom „Reiche der Natur“ (KrV, B 840; äquiv. in: *Die Religion...*,
Akad. VI 143). Im selben Sinne formuliert auch Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 70:
„Notwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade“ (WWV.1, 478).

Demnach beschränkt sich Kertész auf den Versuch einer privaten, und insofern relativen, Selbstermächtigung inmitten einer für ihn im Ganzen unverfügbaren Umwelt. Entsprechend kann etwa in *Fiasco II* die Figur „Felsen ... später Stones ... mit seinem derzeitigen Namen Sasson, de(r) weltberühmte(r) Lustspiel- und Drehbuchautor“ (F, 146) als ironische Kritik namentlich an Heines naiv optimistischem Lob des polemischen Witzes Lessings gelesen werden. Denn Letzterer habe, laut Heine, gleichsam „Felsenblöcke (...) geschleudert“ und seine „Gegner“ damit „zerschmettert“.¹⁹² Hingegen macht Kertész 1980, nachdem er in „Weimar“ das „Goethehaus“ besichtigt hatte, im *Galeerentagebuch* auf die reale Machtlosigkeit u. a. des Autors Heine aufmerksam:

„Ausschließlich *hier* und *zu jener Zeit* war er (Goethe) möglich. Der unproduktiven Gegenwart auf produktive Weise den Rücken zuwenden, das nennt man deutsche Klassik. Er erkannte den Schauplatz seiner unzeitgemäßen Genialität. Und welche Gebrechlichkeit zugleich, welches Ausgeliefertsein!¹⁹³ Man muss sich nur vorstellen, dass für den moderneren Heine kein Platz war in Deutschland, dass Büchner starb,¹⁹⁴ Kleist Selbstmord beging¹⁹⁵ – und einen Augenblick später ist schon der hypermoderne Nietzsche da.“ (GT, 103 f)

Auch zitiert er zuvor 1975 im *Galeerentagebuch* aus „Heine, «Romantische Schule»“: „Ein französischer Wahnsinn ist noch lange nicht so wahnsinnig wie ein deutscher; denn in diesem, wie Polonius sagen würde, ist Methode.“¹⁹⁶, thematisiert daraufhin aber, entgegen Heines nationaler Parteinahme, ganz allgemein die im Namen von nicht nur deutschen „Staaten“ begangenen „Verbrechen“ und die dem „Menschen“ somit aufgebürdeten „Lasten“:

„Der Staat, den er bislang auf seinen Schultern trug, senkt sich über den Menschen und drückt ihn nieder. Wer kann solche schrecklichen Lasten tragen? Ist noch ein menschliches Antlitz zu sehen unter den Gebeugten? Oder gibt es bloß noch die Gesichter der Verviechten, die aus den vergitterten Fenstern des Staates herausstieren und auf ihr Essen warten? Nachts werden sie eingesperrt, am Tage bauen sie ihre eigenen Kerker. Die Kerkermeister sind ihre Diener,

¹⁹² Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) (in: *Werke und Briefe* 5, 251). In einer identischen Metaphorik prophezeit zuvor J. G. FICHTE (1762 – 1814) in *Reden an die deutsche Nation* (1807 – 1808), „der deutsche Geist“ werde „Licht und Tag einführen (...) und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen“ (*Werke* 7, 339).

¹⁹³ Dasselbe thematisiert H. Mayer 1973 in *Goethe*. Hierzu zitiert er aus dessen Aufsatz *Schicksal der Handschrift* (1817): „»Aus Italien, dem formreichen, war ich (1788) in das gestaltlose Deutschland zurückgewiesen, (...) ich vermisste jede Teilnahme (...). In diesen peinlichen Zustand wusste ich mich zu (*sic!*, Goethe: nicht zu) finden, die Entbehrung war zu groß, an welche sich der äußere Sinn gewöhnen sollte, der Geist erwachte sonach, und suchte sich schadloß zu halten.«“ (*Goethe*, 48; vgl. Goethe, *Werke* 13, 102) In Weimar habe Goethe daraufhin eine „Dichtung gegen die Zeit, verstanden als *Kreativität außerhalb der eigenen Zeit*“ produziert, „zunehmend stärker verfremdet durch *Ironie und verhüllende Symbolik*“ (*Goethe*, 50 f).

¹⁹⁴ Vgl. etwa H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit* (1946), oder wiederum in Mayers Goethe-Monographie von 1973: „Um 1920 noch schien Goethe für die damaligen Erben des Expressionismus nichts anderes zu sein als ein hochbegabter Stürmer und Dränger, der unklug genug war, nicht früher Umnachtung zu verfallen wie Lenz, oder mit 23 am Typhus dahinzusterben wie Büchner.“ (*Goethe*, 159 f).

¹⁹⁵ Kleist, der sich am 21.11.1811 erschoss, schrieb am 10.11. an seine Kusine MARIE VON KLEIST (1761 – 1831): „(...) es ist mir ganz unmöglich länger zu leben (...). Ich habe meine Geschwister immer (...) von Herzen lieb gehabt; (...) einer meiner (...) innigsten Wünsche war, ihnen einmal, durch meine Arbeiten und Werke, recht viel Freude und Ehre zu machen. (...) der Gedanke, das Verdienst (...) gar nicht anerkannt zu sehn, und mich von ihnen als ein ganz nichtsnutziges Glied der menschlichen Gesellschaft (...) betrachtet zu sehn, ist mir überaus schmerzhaft (...). – Die Allianz, die der König (FRIEDRICH WILHELM III. (1770 – 1840, reg. seit 1797)) jetzt (bzw. konkret 1812) mit den Franzosen schließt, ist auch nicht eben gemacht mich im Leben festzuhalten.“ (Kleist, *Werke und Briefe* 4, 491 f).

¹⁹⁶ Heine, *Die romantische Schule* (1833) (in: *Werke und Briefe* 5, 32). Vgl. „Polonius“ in SHAKESPEARE (1564 – 1616), *Hamlet* (1601): „Ist dies schon Tollheit, hat es doch Methode“ (ebd., Szene II.2).

und sie dienen ihren Kerkermeistern.¹⁹⁷ Sie können ohne einander nicht mehr sein, sie rollen den Staat und der Staat rollt sie, Felsbrocken und Sisyphos, rollen sie gemeinsam dem brüderlichen Grab entgegen.¹⁹⁸ (GT, 51 f)

Am Schluss von *Fiasko* identifiziert Kertész ebenso „Steinig“ mit „Sisyphos“. Jedoch ist dieser kein „europäische(r) Sisyphus“ (↑198), der sich, mit unzulänglichen Mitteln, vergebens an der Gestaltung der Gesellschaft abarbeitet, sondern, etwa im Sinne von Camus bzw. Moritz, ein „glückliche(r) Mensch(e)“, der sich um die Ausbildung seiner Persönlichkeit bemüht, wie es alle Individuen, unabhängig vom Bestand der Kultur, jeweils von neuem bewerkstelligen müssen:

„Sisyphos – so wurde uns berichtet – müssen wir uns als einen glücklichen Menschen vorstellen.¹⁹⁹ Ganz gewiss. Doch auch auf ihn lauert das Erbarmen. Sisyphos – und der Arbeitsdienst – sind sicher ewig; aber der Fels ist nicht unsterblich. Auf seinem holprigen Weg wetzt er sich ab, und Sisyphos erkennt plötzlich, wie er, zerstreut vor sich hinpfendend, schon lange nur noch einen grauen Steinbrocken im Staub vor sich herkickt.“ (F, 442)

Dies verweist auch wieder zurück zum Beginn des Romans, wo der „Alte“ eben jenen „Steinbrocken“ „als Beschwerer“ auf dem Stapel seiner privaten „Papiere“ liegen hat (F, 22-5). Es verschmelzen hier also „Steinig“ und „der Alte“ im Bild des Sisyphos. Der gereifte „Steinig“, nun der „Alte“, ähnelt dabei als Schriftsteller und Übersetzer („Der Alte übernahm nämlich auch Übersetzungen“; F, 51) konkret dem Vulgata-Übersetzer HIERONYMUS (um 347 – 420). Denn dessen ikonographisches Attribut ist ebenfalls ein Stein, mit dem er sich als Büßender auf die Brust schlägt. Von „Steinig“ wird indes nur berichtet, dass er ihn gelegentlich „betrachtet“:

„Was macht er jetzt wohl damit? Sicher bückt er sich, hebt ihn auf, (...) nimmt ihn mit nach Hause – schließlich gehört er ja ihm. In seinen leeren Stunden (...) holt er ihn bestimmt hin und wieder hervor. Sich anzustrengen, um ihn bergauf zu wälzen, wäre natürlich lächerlich: aber mit seinen vom Star erblindeten, greisen Augen betrachtet er ihn wieder und wieder (...). Er (...) wird ihn gewiss auch im Augenblick des allerletzten Anlaufs umklammert halten – wenn er einmal, dem Sekretär gegenüber, leblos vom Stuhl kippen wird.“ (F, 442 f)

¹⁹⁷ Vgl. Ortega in *Der Aufstand der Massen* über „das klägliche Schicksal der antiken Kultur“:

„Zweifelloos war das Kaiserreich, das die Julier und Claudier schufen, eine vorzügliche Maschine und als Artefakt dem alten republikanischen Staat der patrizischen Familien unvergleichlich überlegen. Aber – Welch ein sonderbares Zusammentreffen! – kaum war es zu voller Entfaltung gelangt, als der gesellschaftliche Organismus zu verfallen begann. Schon zu Zeiten der Antonine (im 2. Jh. nach Chr.) lastet der Staat mit lebensfeindlicher Übermacht auf der Gesellschaft, die er zu versklaven beginnt, so dass sie nur noch *im Dienst des Staates* leben kann.“ (Ortega, *Werke* 3, 98).

¹⁹⁸ Vgl. Herzens *Epilog auf 1849 in Vom anderen Ufer*:

„Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte der europäische Sisyphus seinen schweren (...) Stein bis zum Gipfel gerollt; der Stein neigte sich auf die eine Seite, auf die andere, wollte, schien es, haltmachen – aber es kam anders; (...) der Stein stürzte mit wachsender Geschwindigkeit zu Tal, zerbrach alles, (...) der arme Sisyphus (...) hatte so an Vervollkommnung (...) geglaubt, hatte so philosophisch (...) auf den modernen Menschen gehofft. Und hatte sich dennoch getäuscht.“ (BaW, 277 f).

¹⁹⁹ Die Schlussworte von Camus, *Der Mythos des Sisyphos* (1942) lauten: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“. Hierfür vermutlich vorbildlich schreibt Moritz in *Über die bildende Nachahmung des Schönen*:

„Denn in der Duldung liegt der Kern zu jeder höhern Entwicklung (...).

Sisyphus wälzt den Stein – Tantalus lechzt nach der von seinen Lippen ewig weichenden Flut. –

Allein die Qualen sind nur dem Individuum schrecklich, und werden in der Gattung schön – sobald daher die Gattung in dem Individuum sich vollendet, löst sein Leiden sich von ihm ab, und geht in die Erscheinung, die Empfindung geht in die *Bildung* über (...).“ (Moritz, *Werke* 2, 987 f)

Zu der von Moritz dort thematisierten „Duldung“ notiert Camus auch schon 1935 im Tagebuch:

„Nichtigkeit des Wortes Erfahrung. Die Erfahrung ist kein Experiment. Man kann sie nicht machen wollen. Man macht sie. Eher Geduld als Erfahrung. Wir gedulden uns – vielmehr: wir dulden.“ (*Tagebücher 1935 – 1951*, 15).

Insgesamt symbolisiert Kertész mit der Figur des werdenden Schriftstellers und Übersetzers „Steinig“ die Möglichkeit, mittels einer pragmatischen Interpretation literarisch überlieferter Vorbilder auch in einer „unproduktiven Gegenwart“ (wie zuvor schon Goethe) eine Existenz als autonome Person auszubilden und dies ggf. selbst wieder literarisch darzustellen. Eine konträre Position hierzu repräsentiert in *FiaskoII* der „Moralist“ „Berg“, dessen verworrenen Aufsatz „*Ich, der Henker*“ (vgl. ↑1809) sich „Steinig“ vorlesen lässt. In Anspielung auf den Ultramontanisten J. DE MAISTRE (1753 – 1821), die »Berg«-Partei der Jakobiner sowie Adorno steht im Zentrum dieses Traktats – als „moralische Botschaft“ – die „Angst“²⁰⁰ bzw. ein auf die Reproduktion der „Angst“ gegründetes „Ordnungssystem“.²⁰¹ Von „Steinig“ ist „Berg“ dadurch unterschieden, dass er für keinen Adressaten schreibt: „ich probiere gern aus, wie es klingt. Aber ich hatte nicht vor (...), für ein Publikum zu lesen“.²⁰² „Steinig“ wendet ein: „es ist natürlich, dass der Künstler ein Publikum hat“. „Berg“ antwortet: „Der natürliche Trieb, Künstler zu sein, ist überhaupt nicht mehr natürlich“.²⁰³ So schreibe er nur „Die Schrift“.²⁰⁴ Dabei ziele er, statt etwa auf die Fortschreibung der Persönlichkeit, auf eine „chemisch reine“ „Tat“, die aus der Verinnerlichung „äußere(n) Zwang(s)“ resultiere und diesem „konsequent“ entspreche.²⁰⁵ Namentlich sehe er sich durch einen Gesamtwillen („den Willen meiner Umgebung“) determiniert, wie übrigens sehr ähnlich auch HITLER (1889 – 1945).²⁰⁶ Und eben dieses „Zwangsläufige“ nennt „Berg“ „Gnade“, wobei er natürlich das „Leben“ als „nicht zwangsläufig“ erachtet (F, 360-85).

Angesichts der Exponiertheit desjenigen, der als autonomer „Künstler“ in einem solchen nicht nur „unproduktiven“, sondern ihm geradezu feindlichen „Ordnungssystem“ um sein „Existenzrecht“ (↑203) kämpfen muss, notiert Kertész 1979 im *Galeerentagebuch*:

„Ein schriftstellerisches Werk hervorzubringen, ein organisches menschliches Gebilde, ist heute, hier, in dieser Situation, auf jeden Fall eine humoristische, um nicht zu sagen komische Handlung.“ (GT, 86)

Damit scheint er Nietzsche zu antworten, der schon gut hundert Jahre früher in *Schopenhauer als Erzähler* bemerkt, „in unsrer Zeit“ sei „die Würde der Philosophie in den Staub getreten“ und

²⁰⁰ Unter diesem Aspekt parodiert Kertész in der 1977 in Ungarn erschienenen *Detektivesgeschichte* mit der Figur „Ramón“ offenbar Adorno bzw. dessen „Angst vor der Gesellschaft“. Stellvertretend für Kertész urteilt dort ein Polizist: „dass so ein Typ bei uns nichts Besonderes war (...). Sie haben Angst, um sich dann plötzlich gehen zu lassen. Für sie ist jeder und alles gemein, damit sie selbst gemein sein können.“ (siehe das ausführliche Zitat oben ↑124).

²⁰¹ Zur Verwandtschaft zwischen „Berg“ und de Maistre vgl. etwa I. Berlin, *Die Gegenankläfung* (1968 – 1973) (in: *Wider das Geläufige*) oder *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus* (1990, nach einem unveröffentlichten Essay von 1960). In letzterem Text zitiert Berlin insbesondere de Maistres bekannte Beschreibung des – um der „Ordnung“ willen notwendigen – „Scharfrichter(s)“ (in: *Das krumme Holz...*, 152f). Ebenfalls weist Herzen in *Vom anderen Ufer* auf den „Henker“ im Sinne von „De Maistre“ hin. Dort wird auch die „Berge“-Partei erwähnt (in: BaW, 311, 227).

²⁰² Dies deutet wiederum auf Adorno. So schreibt Adorno einleitend in seiner Monographie über den Komponisten Berg (1968), er habe „gezögert, (...) ein Buch zu veröffentlichen“ (Berg, 323). Und 1967 formuliert er in *Negative Dialektik*: „Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann. Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln“, da dies „Wahrheit ausverkauft und verfälscht“ (ND, 51f). Vgl. auch die Charakterisierung Adornos als „kommunikations-skeptisch“ durch Habermas (»*Ich selber bin ja ein Stück Natur*«, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 211).

²⁰³ Nach Adorno, *Ästhetische Theorie* (posth. 1970) wurde zur „Selbstverständlichkeit“, dass „nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist“ – „nicht einmal ihr Existenzrecht“ (ÄT, 9).

²⁰⁴ Vgl. Derrida in *Grammatologie*: die „Schrift des Militärischen oder des Politischen“ (↑158).

²⁰⁵ Damit spielt Kertész auf Adornos Kritik an der Ethik Kants in *Negative Dialektik* an, der zufolge Kants dichotome Auffassung des Menschen als *determiniertes Naturwesen* und Träger eines *freien Willens* von der Fülle des „Seelischen“ als dem Ort der „realen“ Willensbestimmung abstrahiere. Adornos Vorwurf, Kant begnüge sich, um der „Eleganz“ der „Begriffe“ willen, in der Theorie mit einem „Verarmten, *chemisch Reinen*“ (ND, 212f), hält Kertész entgegen, problematisch wäre erst eine „chemisch reine“ „Tat“. In *Dossier K.* erläutert er, „*chemisch rein*“ sei eine „Tat, die nicht aus den Neigungen, dem Charakter, der Individualität der betreffenden Person hervorgeht, sondern allein aus der Situation, die das Terrain wie eine fremde Macht beherrscht“ (DK, 148).

²⁰⁶ Zu der für Hitlers Reden äußerst wichtigen Publikumsresonanz vgl. J. FEST (1926 – 2006), *Hitler* (1973), Kap. IV.3.

„sie selber zu etwas Lächerlichem“ geworden. Gegen die „Unwürdenträger“ der „Universitätsphilosophie“ (die bereits Schopenhauer 1818 in *Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1 wegen ihres Konformismus kritisiert hatte) müsse wieder „durch die Tat“ bewiesen werden, dass „die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges ist“ (UB, 364 f). In dieser Absicht objektiviert Kertész dann ebenso in *Fiasko* die literarische Produktion als eine für den einzelnen Autor zwar problematische, aber auch nicht ausweglose Situationskomik, die aus dessen falliblem Versuch resultiert, ein systemisches Kräftespiel menschlich zu strukturieren. So findet sich im ersten Teil des Romans ein aufschlussreicher Dialog zwischen dem „Alten“ und dem „Lektor“ eines staatlichen Verlags. Hieraus ist zu ersehen, der „Alte“ würde sich wohl, gemäß dem Freudschen »Lustprinzip«, aus Erfolgserwägungen einer Selbstzensur unterwerfen, so dass er, nach Bergsons Thesen in *Das Lachen*, als ersichtlich außengeleiteter Mensch eine komische Figur macht. Allerdings erkennt er die an ihn gestellten heteronomen Forderungen zu spät und gelangt, bei allem (legitimen) Interesse an der „Veröffentlichung“ seines Romans, durch diesen schicksals-trächtigen „Irrtum“ im Sinne Schopenhauers²⁰⁷ glücklich zu einem autonomen Werk.²⁰⁸

²⁰⁷ Siehe oben das Zitat aus *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* (S.61).

²⁰⁸ Das Gespräch zwischen dem „Lektor“ und dem „Alten“ verläuft insgesamt wie folgt:

„Ein wenig bitter, nicht?“ fragte er (der Lektor) dann unvermutet.

»Was?«

»Ihr Roman.«

»Aber ja«, erwiderte ich.

Anscheinend setzte ihn meine Antwort in Verlegenheit.

»Nehmen Sie nicht für bare Münze, was ich gesagt habe: Es ist kein Urteil, ich habe ja Ihren Roman noch gar nicht gelesen«, erklärte er.

Jetzt dagegen kam ich in Verlegenheit: Dem Anschein nach würde er an meinem Roman, sofern er ihn als zu bitter empfinden sollte, also keinen Gefallen finden. Das aber bedeutete ganz klar ein Manko und würde die Veröffentlichung verhindern. Erst jetzt begriff ich, dass ich einem Berufshumanisten* gegenüber saß; Berufshumanisten möchten jedoch gern glauben, dass Auschwitz nur denjenigen widerfahren sei, denen es zufälligerweise damals und dort widerfahren ist, dass den anderen hingegen, (...) der Mehrheit, dem Menschen – dem MENSCHEN! – im allgemeinen nichts widerfahren sei. ** Das heißt, dieser Verlagsmensch möchte in meinem Roman gern lesen, dass mich Auschwitz entgegen dem Umstand, ja gerade deswegen, dass es mir dort und damals zufälligerweise auch widerfahren ist – nicht beschmutzt hat. Indessen hat es mich beschmutzt. Ich bin, zugegeben, anders beschmutzt worden als diejenigen, die mich dorthin gebracht haben, aber beschmutzt worden bin ich dennoch (...). Ich muss allerdings einräumen: es ist zu befürchten, dass sich auf diese Weise ein wenig auch der mit diesem Schmutz verstrickt, der meinen Roman in guter Absicht in die Hand nimmt und arglos zu lesen beginnt.***

Ich würde es also nur allzu gut verstehen, wenn mein Roman einen Berufshumanisten reizen würde. Mich reizen die Berufshumanisten auch, denn mit ihrem Wunsch trachten sie nach meiner Vernichtung: sie wollen meinen Erfahrungen die Geltung absprechen.“ (F, 48-50)

* Ähnlich bezeichnet I. BACHMANN (1926 – 1973) in dem Essay *Tagebuch* (1964) jene, „die man belächelt, weil sie nur als Schmarotzer, im Kielwasser der großen Namen segelnd, von Europa sprechen“, als „gekaufte Berufsrepublik“ (in: *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, 69). Auch dürfte der von Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen* sogenannte „Hof-Humanist“ (ein „politischer Intellektueller“, „Jakobiner“ „die Tugend selbst“) als Vorlage gedient haben (*Politische Schriften und Reden 1*, 284 f, 290).

** Hierfür vorbildlich schreibt Böll in *Die verhaftete Welt - Über Alexander Solschenizyns Roman »Erster Kreis der Hölle«* (1969), „unser Jahrhundert“ „der Lager“ biete den „Überlebenden“ – d. h. „wir, die wir hier lesen oder schreiben, ja alle“ – „nur die Möglichkeit“, realitätsgerecht die gegebene Situation der im Grunde allumfassenden „Gefangenschaft zu erkennen, mag einer eine solche erlebt haben oder nicht“ (*Werke 8*, 369 f).

*** Vgl. die korrespondierende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1983 zum „Dreck“ des „historischen Stoff(s)“ (oben S.22). Noch in *Liquidation* thematisiert Kertész dasselbe anhand der Figur „Sára“ (ungar. *sár* = Straßen-Dreck, Kot), der „Frau“ des ehemaligen „Soziologie(n)“, „Kürti“ (L, 12, 17). Ebenso spricht er in *Dossier K.* von dem „Dreck des Kádár-Systems“ und dessen „organische(r) Verlängerung“ bis in die Nachwendzeit hinein (DK, 230).

In derselben Metaphorik wünscht sich bereits Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen*, dass „seine Seele wieder, von Politik gereinigt, Leben und Menschlichkeit wird anschauen dürfen“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 365). Ähnlich bemerkt auch Böll in dem an G. WALLRAFF (*1942) adressierten *Brief an einen jungen Nichtkatholiken* (1966), allzu „gern“ bemühen die „Politiker“ selbst das Klischee des – angeblich ihnen vorbehaltenen – „schmutzige(n) Geschäft(s)“, und er kommentiert: „Schließlich sind alle Geschäfte dieser Welt schmutzig“ (*Werke 8*, 217 f).

Hierzu verwandt verbindet wiederum auch Camus, und zuvor ebenso Moritz, das Ausgeliefertsein als Künstler mit der Komik.²⁰⁹ Des Weiteren deutet Kertész' Charakterisierung des Schreibens als „komische Handlung“ auf Schiller, der in *Über Anmut und Würde* (1793) erklärt:

„Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muss angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich (...).“ (Schiller, *Werke* 5, 478)

Denn tatsächlich wäre, wie Schiller formuliert, „keine (...) Gewalt zu bekämpfen“, insofern der Autor sich einfach nur schicksalsartig (also: keinesfalls passiv) dem ihm *als Menschen wesensgemäßen* „Naturtriebe“ fügt, d. h. konkret den von der kulturellen Evolution geschaffenen Bedingungen als Person zu genügen sucht, damit dieser Prozess nicht zum blinden und folglich chaotischen Mechanismus regrediert. Eben darauf zielen aber die literarischen Bemühungen des „Alten“ aus *Fiasko*, der entsprechend von sich selbst sagt: „Ich gebe mich der Natur hin – was könnte ich auch anderes tun“ (F, 107). Jene spezifisch menschliche „Natur“ impliziert dabei vor allem die kategorische Relativierung der jeweils – vom Menschen selbst – etablierten kulturellen Systeme, denen per se eine gewisse Dynamik eignet. Somit ist Kertész' Anerkennung des Ausgeliefertseins kein Zeichen von Fatalismus, sondern Ausdruck eines kritischen Realitäts-sinns, aufgrund dessen er immer auch seine eigene Mit-Ursächlichkeit in Rechnung stellt (vgl. oben S. 63) und, gleich Kant, eine daraus resultierende Verantwortlichkeit folgert.²¹⁰

²⁰⁹ Camus bemerkt in *Der Künstler und seine Zeit* (Vortrag zur Nobelpreisverleihung 1957, Uppsala), der Künstler, welcher früher sozusagen auf der „Zuschauerbank“ gesessen habe, stehe heute selbst in der „Arena“ (in: *Fragen der Zeit*, 230). Und 1935 notiert er im Tagebuch:

„Wichtig ist das Thema der Komödie. Was uns aus unseren schlimmsten Schmerzen erlöst, ist das Gefühl, dass wir zwar verlassen und allein sind, aber doch nicht allein genug, um nicht von «den anderen» in unserem Unglück «angesehen» zu werden.“ (*Tagebücher 1935 – 1951*, 16)

Ähnlich gesteht der Erzähler in Camus' Roman *Der Fall* (1956):

„Um dem Lachen zuvorzukommen, verfiel ich also auf die Idee, mich der allgemeinen Lächerlichkeit preiszugeben.“ (Camus, *Gesammelte Erzählungen*, 66)

Hierfür vermutlich vorbildlich schreibt Moritz in *Anton Reiser*:

„Er spottete über sich selbst, weil er sich (...) zur Verachtung geboren glaubte.

(...) Das *Lächerlichwerden* ist eine Art von Vernichtung (...). – Von allen außer sich *gehasst zu werden* ist dagegen (...) begehrenswert.“ (Moritz, *Werke* 1, 402f)

Eben hierauf bezieht sich Camus wohl auch am Schluss von *Der Fremde* (1942):

„Damit sich alles erfüllte, (...) brauchte ich nur zu wünschen, dass am Tag meiner Hinrichtung viele Zuschauer dasein würden und dass sie mich mit Schreien des Hasses empfangen.“

(*Der Fremde*, 143)

Das Motiv der „Arena“ könnte Camus ferner dem folgenden „Heine-Wort“ (aus dessen *Vorrede zum 1. Bd. des SALON/1834*) entlehnt haben, welches H. Mayer in *Georg Büchner und seine Zeit* auch „Büchner“ zubilligen würde:

„(...) mit noch größerer Berechtigung als Heine selbst kann Büchner jenes Heine-Wort anführen, das mehr besagt über die Ursachen einer Entscheidung im großen weltgeschichtlichen Kampfe als alle Deutungen aus der Ebene saturierter Lebenshaltung: »Wir ergreifen keine Idee, sondern die Idee ergreift uns und peitscht uns in die Arena hinein, dass wir, wie gezwungene Gladiatoren, für sie kämpfen.«“ (*Georg Büchner* ..., 126; vgl. Heine, *Werke und Briefe* 4, 586).

²¹⁰ Vgl. Kant in *Kritik der reinen Vernunft* über die „faule Vernunft (*ignava ratio*)“:

„So nannten die alten Dialektiker einen Trugschluss, der so lautete: Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. C i c e r o sagt, dass diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, dass, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe.“ (KrV, B 717)

Hierauf spielt Kertész auch in folgender *Galeerentagebuch*-Notiz von 1968 an:

„Vielleicht macht nicht irgend eine Begabung den Menschen zum Schriftsteller, sondern die Tatsache, dass er die Sprache und die fertigen Begriffe nicht akzeptiert. Am Anfang ist er, glaube ich, einfach nur dumm, dümmer als all die anderen, die alles sofort verstehen. Dann beginnt er zu schreiben, wie jemand, der von einer schweren Krankheit genesen und seinen Wahn bezwingen will – wenigstens so lange, wie er schreibt.“ (GT, 18)

Der Hinweis auf den „Wahn“ derjenigen, „die alles sofort verstehen“, deutet außerdem auf Locke, der in *Versuch über den menschlichen Verstand* fordert: „Jedermann muss für sich selbst nachdenken“

...

Um dies auf allgemein überzeugende Weise zu demonstrieren, konzipiert in *Fiasko* der „Alte“ folgenden radikalen „Ausweg“²¹¹ aus naturalistischen Fixierungen:

„Vielleicht (...) müsste man eine Vorrichtung konstruieren, (...) eine Falle; in ihren Gängen (...) jagen, von einer einzigen mechanischen Kraft angetrieben, in Gefangenschaft geratene Figuren wie elektronische Mäuse unaufhörlich umher. Alles rumpelt, schwankt, alle trampeln aufeinander herum, bis der Mechanismus auf einmal zerspringt: da, nach kurzer und erstaunter Verwunderung, laufen alle davon. Es bleibt jedoch das Geheimnis, die Erklärung für das Funktionsprinzip der Maschine, die viel zu einfach und viel zu demütigend ist, um vernommen zu werden: dass nämlich die Maschine die Kraft, mit der die Figuren herumgejagt werden, aus der Energie ihres eigenen Herumrennens schöpfte...“ (F, 67 f)

Äquivalent notiert Kertész 1984 im *Galeerentagebuch*:

„Wenn ich viel Naturwissenschaft lese, bekomme ich allmählich das Gefühl, dass die Welt ein gut laufender Mechanismus ist (...) mit (...) elektronischen Impulsen und Antrieben, eingerichtet fürs Fressen, den Tod, Entstehung und Vermehrung, in der das Erscheinen des Menschen nur eine zufällige Entartung ist (...) und wo dieses entartete Wesen mit seinem Bewusstsein stört ... wen oder was eigentlich? Den Mechanismus. Denn es durchschaut dessen Absurdität²¹² – auch wenn es ihn nur für das menschliche Bewusstsein durchschaut und nur das menschliche Bewusstsein ihn als absurd ansieht.“ (GT, 188; ähnl. GT/1988, 243)

(VmV, I.4, § 23) und beklagt, aufgrund von „Trägheit, Erziehung oder Übereilung“, bzw. aus Mangel an „Fähigkeit und Muße“, werde viel „Aberglauben“ unbesehen angenommen:

„Und wo ist der Mann anzutreffen, der sich geduldig darauf zu rüsten vermag, mit den Namen eines Sonderlings, Skeptikers, oder Atheisten belegt zu werden, die sicherlich den erwarten, der irgend eine der gemeingültigen Ansichten im mindesten bezweifelt?“ (VmV, I.3, §§ 22-25)

Zwar sei es die menschliche Bestimmung, nach Glück zu streben, nach Glück und zwar vornehmlich nach dauerhaftem, „wahren Glück“ (↑145). Oft würden diesbezüglich aber nur rein „willkürlich(e) oder zufällig(e)“, „Verbindung(en) von Ideen“ perpetuiert, welche Fixierung bereits eine „Stufe des Wahnsinns“ darstelle:

„Die Gewohnheit befestigt sowohl Denkweisen im Verstande, wie Entschlüsse im Willen und Bewegungsweisen im Körper, die alle nur Züge zu sein scheinen, worin die Lebensgeister sich bewegen, die einmal in Gang gesetzt den gewohnt gewordenen Schritten immer wieder nachgehen, so dass diese durch das beständige Nachtreten zu einem ebenen Pfad ausgearbeitet werden, worauf die Bewegung leicht und gleichsam naturgemäß wird.“ (VmV, II.33, §§ 4-6).

211 Sehr ähnlich Kertész beruft sich Levinas in *Ausweg aus dem Sein* (1935) auf die „Erfahrung“, „dass wir gänzlich ausgeliefert sind“, und leitet aus der Anerkennung dieser „Tatsache“ eine unbedingte „Bejahung“ ab:

„(...) der Grund dieser Bejahung besteht in einer Ohnmacht angesichts seiner eigenen Wirklichkeit, Ohnmacht, die diese Wirklichkeit selbst begründet.“ (*Ausweg aus dem Sein*, 49-53)

Es bliebe allein die Möglichkeit:

„(...), das Sein auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen, auf die Gefahr hin, bestimmte für wahr gehaltene Annahmen umzustößen, die dem Gemeinsinn und der Weisheit der Nationen mehr als einleuchtend erscheinen.“ (*Ausweg aus dem Sein*, 65-7)

Allerdings ist es fraglich, ob Kertész zur Zeit der Arbeit an *Fiasko* überhaupt schon Levinas rezipiert hatte. Denn im *Galeerentagebuch* finden sich hierauf keine stichhaltigen Hinweise, und ohnehin gab es bis dahin nur wenige Übersetzungen seiner Schriften (z. B. ins Deutsche, oder gar Ungarische), die Kertész hätte lesen können. Eine deutsche Fassung von *Ausweg aus dem Sein* erschien erstmalig 2005. Immerhin war aber etwa schon *Die Zeit und der Andere* (1948, Neuausg. 1979; dt. 1984) übersetzt. Und im dortigen *Nachwort* des Übersetzers ist das von Levinas in „De l'évasion“ thematisierte „Ausbrechen“ aus dem Sein“ erwähnt, nach welchem hypothetischen Ausweg es inmitten der „unentrinnbaren Gegenwart des Seins“ ein „unbestimmte(s) Bedürfnis“ geben könne (ebd., 68).

212 Ebenso setzt Schlick 1930 in *Fragen der Ethik* das „Kausalitätsprinzip“ als Bedingung jeder „Wissenschaft“ voraus: „Auch jede Erklärung menschlichen Verhaltens muss mithin die Geltung des Kausalgesetzes, also hier das Bestehen psychologischer Gesetze annehmen.“ Ferner erkennt er, „Kausalität“ sei geradezu die „Voraussetzung von Verantwortlichkeit“ und kritisiert mit „Hume“ die „unzulässige Vertauschung der Begriffe »Gesetzlosigkeit« (oder Ursachelosigkeit) und »Freiheit«“ (ebd., 155-166; vgl. Hume, UmV, Kap. VIII - *Über Freiheit und Notwendigkeit*).

Anders als im Fall der *Galeerentagebuch*-Notiz von 1965 zum Verhältnis von „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ (↑145) erscheint es nun, 1984, durchaus plausibel, dass sich Kertész auf jene Schrift Schlicks bezieht. Denn sie wurde im selben Jahr vom Suhrkamp-Verlag neu aufgelegt und dürfte insofern auch Kertész zugänglich gewesen sein.

Weiterhin orientiert sich Kertész in der Frage der menschlichen Natur anscheinend an Huizinga, *Homo Ludens - Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (1938). Huizinga charakterisiert dort das menschliche Verhalten als genuin spielerisch (also: kulturell relativ) und macht auf dessen Begrenzung durch das (nach Bergson, *Das Lachen*) Lächerliche, nicht Spielgemäße sowie den hieraus entspringenden Widerstreit zwischen Spielgemeinschaften und Spielverderbern (jenseits des selbst schon agonalen Spiels) aufmerksam. Hauptmerkmal des spielerischen Wettstreits sei die autonome Abgrenzung von einem umweltzentrierten Habitus:

„Alles Spiel ist zunächst und vor allem ein *freies Handeln*.“

„Wie jedes andere Spiel muss man den Wettkampf als bis zu einem gewissen Grade zwecklos bezeichnen. (...) *er läuft in sich selber ab, und sein Ausgang ist nicht an dem notwendigen Lebensprozess der Gruppe beteiligt.*“ (HL, 15, 54)

Hierzu korrespondierend schildert Kertész im zweiten Teil von *Fiasko*, wie sich ein allzu erfolgsabhängiger Junge, den „Steinig“ deswegen als „«(k)indisch“ bezeichnet, erhängt, weil er ein angeblich „lebenswichtig(es)“ „Spiel“ bei einem „Schachwettkampf“ verliert (F, 311 f, 387 f). Hingegen weist Kertész 1982 im *Galeerentagebuch* auf seine eigentlich spielerische, dezentrierte „Beziehung zum Leben“ hin, die ihn bislang vor Derartigem bewahrt habe:

„Meine Beziehung zum Leben scheint mir einem logischen Spiel zu ähneln, etwa so, wie der Mensch, sagen wir, Schach²¹³ spielt oder auf einem Blatt Papier abstrakte Berechnungen anstellt, und aus dem Resultat ergibt sich dann eine überraschende Realität. Zum Beispiel bringen wir zwei Schnüre zusammen, (...) stecken sie in eine Steckdose (...), und plötzlich leuchtet die Lampe auf. (...) das Ergebnis entspricht dem, womit wir gerechnet haben, und ist dennoch phantastisch und in einem gewissen Sinne unverständlich. Alles bloße Schlussfolgerung, nirgendwo letzte Gewissheit; und genauso ist es beim Schreiben.“

„Als ob der klare Blick und die Offenherzigkeit in Bezug auf meine Situation (...) mich zugleich unfähig machen müssten zu schreiben. Als ob ich mich aufhängen müsste. Wahrscheinlich ist es auch so. Lediglich meine spielerische Natur bewirkt, dass ich der Verlockung vorläufig widerstehe.“ (GT, 128, 143 f)

Demnach behält Kertész' Arbeit als Autor einen Spielcharakter, obwohl er sich zugleich ernsthaft dem realen „Leben“ stellt. Denn er begreift das „Schreiben“ als Medium der *fortschreitenden* kulturellen Evolution, in deren Verlauf die konkret bestehenden Kategorien permanent entwertet werden. Insofern ist seine Arbeit auch nicht erfolgszentriert, durchaus aber (und zwar eben daher) von empirischer Relevanz. Allerdings zielt er nicht unmittelbar auf die Gestaltung der Gesellschaft, wie etwa Beuys mit der *sozialen Plastik* (deren Idee Beuys offenbar aus Wagners *Kunstwerke der Zukunft* übernimmt, wo eben eine solche „wahre Plastik“ thematisiert ist; vgl. oben S.59), sondern vielmehr auf die der „Sprache“, welche, wie Márái in *Land, Land* formuliert, „immer von neuem geschliffen werden“ muss, damit sie im kulturellen Wandel „wie ein Diamant“ als verlässliche abstrakte Struktur „erhalten“ bleibt (↑180).

Trotz des vordergründigen Bezugs auf überlieferbare *Texte* steht hierbei aber zuletzt – um des Erhalts der menschlichen Lebensform willen – die Ausbildung eines rationalen *Habitus* der Beteiligten in Frage. In *FiaskoII* indiziert Kertész seine entsprechenden Bemühungen mit dem Motiv der »Rettung des Ertrinkenden«, welches sich so auch bei Ortega und Camus findet:

„(...) in seinen quälenden Träumen (...) nahm Steinig zuweilen wie ein Treibgut, das ständig versank, dann hartnäckig wieder an der Oberfläche auftauchte, ein Wort wahr (...) – «schuldige», «pflichtig»? – und als er genauer hinsah, war

²¹³ Valéry, *Anmerkung und Abschwefung* (1919): „Schachpartie“ „zwischen der Erkenntnis und dem Sein“ (*Leonardo*, 93).

es gar kein Wort, sondern ein Ertrinkender, der von den Wellen hin und her geworfen wurde. Steinig hatte das Gefühl, sich ihm hinterherstürzen zu müssen, um ihn aus der Strömung zu erretten, bevor er ertrank. Dann überkam ihn plötzlich Wut: «Warum ausgerechnet ich?!» dachte er im Traum, aber er blickte sich vergeblich um, er war mit dem Ertrinkenden allein. Er war schon drauf und dran zu springen, obwohl er befürchtete, dass dies ein verhängnisvoller Sprung sein würde, der Ertrinkende würde ihn mit sich in den Strudel hinabreißen²¹⁴ – glücklicherweise wachte er noch rechtzeitig auf, aber die qualvolle Stimmung seines Traumes verdarb ihm den ganzen Tag.²¹⁵«

„Steinig bekam (als Journalist) den Auftrag, nachzuforschen und einen Artikel darüber zu schreiben, warum die Züge sich verspäteten (...). Steinig (...) hastete schon den zweiten Tag von Amt zu Amt, (...) schließlich fand er sich in dem Amt, von dessen Zimmern aus, wie Steinig erzählt wurde, sämtliche auf den Schienen dahinflitzenden – oder vielleicht gerade haltenden – Züge gelenkt wurden (...).

Man schien ihn aber vergessen zu haben, (...) jedenfalls dürfte Steinig schon ziemlich lange in einem (...) engen und menschenleeren Flur auf und ab geschlendert sein (...), als er) plötzlich Marschschritte auf dem Flur hörte. Zehntausende zogen dahin, Hunderttausende, oder vielleicht Millionen? (...) In Wirklichkeit ging natürlich nur ein einziger Mensch (...), bestimmt ein Beamter, (...). Steinig spürte nur eines: den Sog dieser hallenden Schritte (...). Ja, dort in der Menge – denn das Gehen des einen Beamten hörte Steinig nicht mehr nur als das Gehen vieler, sondern er sah förmlich schon die Menge – erwarteten ihn Wärme, Sicherheit, der unaufhaltsame, blinde Strom der unablässigen Schritte und das verschwommene Glück des ewigen Vergessens (...). Doch im selben Moment erblickte er noch etwas anderes auf dem Flur – eine dunkle Erscheinung, die dem durch seine Träume geisternden Ertrinkenden glich. (...) – er selbst, seine Einzigartigkeit quälte sich dort, sein verlassenes, herrenloses Leben. Und Steinig spürte (...) mit dunkler Erleichterung, dass er nicht einmal mehr wählen musste. Er würde springen, (...) der Ertrinkende würde ihn mit sich hinabreißen, und wer weiß, wie lange sie in der Tiefe kämpfen müssten, und wer weiß, ob sie sich jemals wieder zum Licht emporkämpfen würden.“ (F, 405, 431-5)

Der von Kertész damit allgemein propagierte, bzw. zunächst für sich selbst paradigmatisch angestrebte, Habitus ist also der eines sich von der „Menge“ unterscheidenden Individuums, das sich nicht einem „blinde(n) Strom der unablässigen Schritte“ erinnerungslos hingibt, sondern

²¹⁴ Ortega formuliert in *Was ist Philosophie?* (Vorlesung 1930, Madrid), der philosophisch Fragende wage, um speziell das „Wort »leben«“ zu ergründen, einen „Tauchersprung in erschreckende Tiefen“: „Wir werden unter die Oberfläche gehen, Taucher unseres eigenen Daseins“ (*Werke* 5, 482). Ähnlich äußert er in *Um einen Goethe von innen bittend* (1932) zum 100. Todestag Goethes: „Der arme Sterbliche, über dem die Wellen zusammenschlagen, rudert mit den Armen (...). Diese Reaktion auf die Gefahr seines eigenen Untergangs (...) ist die Kultur“ (*Werke* 3, 269 f).

Ortega spielt hiermit seinerseits etwa auf Schillers Gedicht *Der Taucher* (1797) an. Die »Rettung« deutet ferner auf die „Selbsthilfe“ der belebten „Natur“ in Kants *Kritik der Urteilskraft* (vgl. IJ5). Und die Metapher des »Ertrinkens« verwendet bereits Descartes in *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641):

„(...) ich bin wie bei einem unvorhergesehenen Sturz in einen tiefen Strudel so verwirrt, dass ich weder auf dem Grund festen Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann. Dennoch will ich mich herausarbeiten (...).“ (*Meditationen...*, II, 20 f).

²¹⁵ Desgleichen versäumt es in Camus' Roman *Der Fall* von 1956 der Erzähler, einer Selbstmörderin von der Brücke hinterherzuspringen:

„Ich sagte mir, dass Eile not tat, und fühlte, wie eine unwiderstehliche Schwäche meinen Körper überfiel.“ (Camus, *Gesammelte Erzählungen*, 53).

sein „Leben“, auf der Grundlage vorangegangener Erfahrung, rational zu gestalten sucht.²¹⁶ Letztere Rationalität impliziert aber auch – um des Gemeinsinns willen – ein Verlassen der rein individuellen Perspektive, wie sie noch in „Steinigs“ anfänglicher Frage „«Warum ausgerechnet ich?»“ zum Ausdruck kommt. So erkennt schließlich in *Fiasko I* der gereifte „Alte“:

„(...) heute sehe ich es klar, einen Roman zu schreiben heißt, für andere zu schreiben²¹⁷ – unter anderem auch für jene, die ihn ablehnen.“²¹⁸ (F, 94)

Kertész alias „der Alte“ nimmt damit, indem er „für andere“ und nicht für die je aktuellen Bedürfnisse der „Menge“ schreibt, demonstrativ eine dezentrierte Position ein. In diesem Sinne kritisiert er auch 1987, kurz vor der Fertigstellung von *Fiasko*, im *Galeerentagebuch* namentlich Benjamins Plädoyer für eine staatlich geförderte Tendenz-Literatur in *Der Autor als Produzent*:

„Wer die Schriftsteller nichts lehren könne, könne niemanden etwas lehren: Benjamin – dieser blendende, aber im Grunde unglückselige Autor, der sich dem Klassendenken verschrieben hatte. Was für eine Falle ist doch der Nihilismus, er macht es sich immer wieder zunutze, wenn große, aber nicht sehr starke Geister sich fortwährend selbst misstrauen (...).“ (GT, 224)

Die hier aus *Der Autor als Produzent* zitierte Stelle lautet ausführlich wie folgt:

„Die Tendenz ist die notwendige, niemals die hinreichende, Bedingung einer organisierenden Funktion der Werke. Diese erfordert weiterhin das anweisende, unterweisende Verhalten des Schreibenden. (...) *Ein Autor, der die Schriftsteller nicht lehrt, lehrt niemanden*. Also ist maßgebend der Modellcharakter der Produktion, der andere Produzenten erstens zur Produktion anleiten, zweitens einen verbesserten Apparat ihnen zur Verfügung stellen vermag. Und zwar ist dieser Apparat um so besser, je mehr er (...) aus Lesern oder aus Zuschauern Mitwirkende zu machen imstande ist.“ (Benjamin, GS II.2, 696)

Zwar verleiht Kertész seinem Werk gleichermaßen einen „Modellcharakter“, jedoch intendiert er eher die eigenständige *Nachfolge* unbekannter Rezipienten, die dasselbe unter neuen Bedingungen reproduzieren müssen, als das *Mitwirken* konsensuell organisierter Produzenten,

²¹⁶ Ähnlich schreibt Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*, der Mensch „beneide“²¹⁶ „die weidende Herde“ und „das Kind“ um ihr „Glück“, ohne jede „Last des Vergangenen“ in einer absoluten „Gegenwart“ zu leben. Jedoch könne er letztlich nicht der Einsicht entgegen, dass sein „Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“ (UB, 211 f).

²¹⁷ Dies erscheint etwa als Kritik an Descartes, der seine *Meditationen*... nur an wenige, ausgesuchte Leser adressiert:

„Der Weg aber, den ich (...) verfolge, ist noch so wenig beschritten und liegt dem gemeinen Gebrauche so fern, dass ich es nicht für zweckmäßig hielt, ihn in einer französisch (bzw. romanisch) geschriebenen und damit allen ohne Unterschied zugänglichen Schrift ausführlicher darzulegen, damit nicht auch schwache Köpfe sich für berufen halten könnten, ihn zu betreten.“

(*Meditationen...*, Vorwort, 7)

Denn der „Alte“ zieht ausdrücklich eine allgemeine Ansprache in Form eines Romans vor:

„Mein Roman ist nichts als eine Antwort auf die Welt – (...). An wen auch sollte sich diese Antwort richten, wenn Gott – wie uns bekannt – tot ist? Ans Nichts, an unbekannte Mitmenschen,* an die Welt. Es ist kein Gebet daraus geworden, sondern ein Roman.“* (F, 114)

* Ebenso spricht Primo Levi in einem *Brief an den Übersetzer* von *Ist das ein Mensch?* (dt. 1961) davon, er habe „den Deutschen“, denen er persönlich in Auschwitz begegnet war, sowie „ihren Erben“ „antworten“ wollen (ebd., 7). Und Améry hofft in *Jenseits von Schuld und Sühne*, Kap. *Ressentiments*, seine einstigen „Gegen-Menschen“ mögen „sich selbst negieren“ und so (oder eben auf der „Richtstätte“) wieder zu „Mitmenschen“ werden (*Werle* 2, 129, 131).

** Vgl. Sartre in *Die Wörter* (1953, 1964):

„Ich (...) verwechselte (als Kind) Literatur und Gebet (...).“ (*Die Wörter*, 102).

²¹⁸ Unschwer ist hier auch eine Orientierung an Ortegas Essay *Der Aufstand der Massen* von 1930 zu erkennen (vgl. dort die Motive des Nihilismus und der unqualifizierten Rechthaberei der „Masse“). Übereinstimmend mit Ortega bekundet ferner schon Th. Mann 1918 in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* einen aristokratischen „Ekel vor der Rechthaberei“ und zugleich ein Misstrauen gegen jeden behaglichen Konformismus:

„Geist ist vielleicht nichts als Hass und keineswegs Humanität, Solidarität, Fraternität...“

(*Politische Schriften und Reden* 1, 240).

die im Dienste tagesaktueller Unternehmungen arbeiten (also etwa: für die Zurückdrängung des Faschismus oder die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft; vgl. oben S. 50).

Offenbar ebenfalls in Bezug auf Benjamins Essay steht die in *FiaskoII* geschilderte Karriere „Steigns“, bei der er folgende markante „Stadien“²¹⁹ durchläuft: Zuerst ist er ein (umgehend gekündigter) „Journalist“ (F, 198), vergleichbar einem „Schriftsteller“, der, wie von Benjamin vorgesehen, eine je aktuelle „Tendenz“ vertritt und sich hierfür in einen sozioökonomischen „Apparat“ integriert (respektive sich diesem ausliefert, insofern er ggf. auch wieder entlassen werden kann); danach ein „Arbeiter“ (F, 274), der ohne weitere literarische oder gesellschaftliche Ambitionen zunächst nur sich selbst am Leben (sprich: bei gesundem Verstand) erhalten will; schließlich Mitarbeiter in der „Presseabteilung des Produktionsministeriums“ und „Diener einer höheren Idee“ (der „unaufhörliche(n) Vervollkommnung“), d. h. ein Autor, der mit den ihm zur Verfügung stehenden, spezifisch literarischen Mitteln zur Bewahrung und Fortschreibung der menschlichen Lebensform beiträgt (F, 296, 298).

Bezüglich letzterer Stufe macht Kertész weiterhin darauf aufmerksam, dass ein solcher Autor allenfalls leidenschaftlich für die Annahme seines kommunikativen Angebots werben, dies aber naturgemäß nicht erzwingen kann, wobei er bei bestimmten, übermäßig verstockten Adressaten durchaus auch an die *Grenze* seiner Leidenschaft geraten mag.²²⁰ In *FiaskoII* ist dies, u. a. in Referenz auf Nietzsche, Sartre, Camus und Gide, konkret an der Figur des hungerstreikenden „Gefangenen“ darstellt, mit dem sich „Steign“ als „Gefängniswärter“ im „zentralen Militärgefängnis“ konfrontiert sieht. Nachdem „Steign“ ihn vergebens an die – normalerweise zu erwartende – Verantwortung für sein eigenes Leben gemahnt hatte, wendet er sich aus „Ekel“ und „Resignation“ endgültig von ihm ab.²²¹ In „Erinnerung“ hieran berichtet „Steign“:

„«(...) du glaubst, dass (...) du das Ganze hinter dich bringen kannst, ohne befleckt zu werden? Du irrst dich, und wie du dich irrst!» schrie ich (...).

(...) was Sie hier hören – beziehungsweise lesen – dürfen, ist das Abscheulichste und liegt doch völlig auf der Hand, ich könnte sagen, der Genius des Augenblicks breitete seine Flügel aus. (...)

²¹⁹ 1986 notiert Kertész im *Galeerentagebuch* zu „Steigns“ Entwicklung:

„«Das Fiasko» ist kein Zeitroman, es stellt nicht Prozesse dar, sondern verschiedene Stadien; es geht mit seiner Hauptfigur nicht in psychologischer Weise um, im Gegenteil, es soll sprungartige Stadien hervorbringen (...): Zustandsveränderungen.“ (GT, 217).

Sehr ähnlich charakterisiert Benjamin in *Der Autor als Produzent* das „epische Theater“ von BRECHT (1898 – 1956):

„Das epische Theater (...) hat nicht sowohl Handlungen zu entwickeln als Zustände darzustellen. Es enthält solche Zustände, (...) indem es die Handlung unterbrechen lässt. (...) die Unterbrechung (...) bringt die Handlung im Verlauf zum Stehen und zwingt damit den Hörer zur Stellungnahme zum Vorgang, den Akteur zur Stellungnahme zu seiner Rolle.“ (Benjamin, GS II.2, 697f).

²²⁰ Im selben Sinne verbindet Plessner in *Der kategorische Konjunktiv - Ein Versuch über die Leidenschaft* (1968) den Begriff der Leidenschaft mit der menschlichen „Ausdrucksform“ des „Konjunktivs“. So erschienen eben Unternehmungen, die nur in Kooperation möglich, aber nicht asymmetrisch zu erzwingen sind, einem leidenschaftlich werbenden Proponenten, der „an die Einbildungskraft“ eines noch unmotivierten Opponenten „appelliert“, gleichsam im Konjunktiv: „Es ginge schon, aber es geht nicht“. Diese „Phrase“ sei demnach mehr als nur ein bequemer Ausdruck von „Resignation und Unverbindlichkeit in allen Lebenslagen“ (in: *Schriften* 8, 348, 351).

²²¹ Mit den Motiven „Ekel“ und „Resignation“ bezieht sich Kertész etwa auf Nietzsche oder Sartre. So formuliert Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*:

„In der Bewusstheit der einmal geschauten Wahrheit sieht jetzt der Mensch überall nur das Entsetzliche oder Absurde des Seins (...): es ekelte ihn.“ (Nietzsche, *Werke* 1, 48)

Ebenso vertritt Sartre in *Das Sein und das Nichts* (1943), „Langeweile, Ekel usw.“ stellten einen „unmittelbaren Zugang“ zum „Seinsphänomen“ „als solche(m)“ dar, wobei alle vorgängigen Kategorien aufgehoben seien (ebd., 14). Dasselbe illustriert er 1938 im Roman *Der Ekel*, wo die „Enttäuschung“ bestimmter Erwartungen Ekel hervorruft:

„(...) ich habe ihn, den Dreck, den Ekel. (...) das hat mich in einem Café gepackt. (...) Ich kam, um (wie gewohnt mit der Wirtin) zu vögeln, aber ich hatte kaum die Tür aufgestoßen, als Madeleine, die Kellnerin, mir zurief: «Die Wirtin ist nicht da (...)» Ich habe eine lebhaft Enttäuschung in den Genitalien verspürt, ein langanhaltendes, unangenehmes Kitzeln.“ (*Der Ekel*, 34f).

⟨...⟩ ich erinnere mich nicht, dass mich Leidenschaft ergriffen hätte, schon gar nicht eine Leidenschaft, die mir die Klarsicht nehmen oder auch nur hätte trüben können. Nein ⟨...⟩. Alles, alles trieb mich auf die einfachste Lösung zu – soweit ich es als Lösung betrachten kann ⟨...⟩.

Warum auch immer, jedenfalls ⟨...⟩ erhob ich die Hand und schlug einem wehrlosen Gefangenen ins Gesicht, der auf seine Pritsche sank, von dort zu mir aufblickte, nicht ohne jeden Schrecken und doch mit einer gewissen Genugtuung, ⟨...⟩ ja sogar ⟨...⟩ mit einer verborgenen Herausforderung.

Ich aber beachtete ihn von da an überhaupt nicht mehr. Ich ging rückwärts aus der Zelle, schloss mit zitternder Hand mühsam die Tür ⟨...⟩.²²² Die «chemisch reine Tat» ⟨...⟩, die niemals heilende Wunde. ⟨...⟩

Nur der Ordnung und des Zusammenhangs halber erzähle ich Ihnen noch, dass ich ⟨...⟩ am nächsten Morgen ⟨...⟩ der Länge nach auf dem Boden hinschlug – und danach wochen- und monatelang ⟨...⟩ an einem ⟨...⟩ neuen Wesen festhielt, zu dem ich geworden war beziehungsweise zu dem ich werden wollte. Das war ein Wahnsinniger, zweifellos die einzige Zuflucht, die ich damals für mich finden konnte ⟨...⟩.²²³ (F, 409, 424-7)

²²² Hierfür vorbildlich verjagt am Schluss von Camus' Roman *Der Fremde* von 1942 der zum Tode verurteilte Erzähler einen „Geistlichen“ aus seiner Zelle und lässt sich danach erleichtert wieder auf seine „Pritsche“ fallen (ebd., 142). Vgl. außerdem folgende Passage in Descartes, *Meditationen...*:

„⟨...⟩ mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich ⟨...⟩ kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich das alles zu besitzen. ⟨...⟩ Aber dies ist ein mühevolleres Unternehmen ⟨...⟩. Wie ein Gefangener, der etwa im Traume eine eingebildete Freiheit genoss, ⟨...⟩ sich fürchtet, aufzuwachen, ⟨...⟩ so sinke ich von selbst in die alten Meinungen zurück ⟨...⟩.“
(*Meditationen...*, I, 20).

²²³ Dies ist offenbar eine Referenz auf Gides Roman *Der Immoralist* (1902). Dort berichtet der Protagonist „Michel“:

„Denn der, den Marceline liebte, den sie geheiratet hatte, war nicht mein «neues Wesen». Indem ich mir das wiederholte, hielt ich mich dazu an, es vor ihr zu verbergen. So bot ich ihr nur ein Bild von mir, das von Tag zu Tag falscher wurde, weil es unveränderlich und der Vergangenheit treu zu sein hatte.“ (*Der Immoralist*, 63)

Im *Galeerentagebuch* bezieht sich Kertész bereits 1965 auf Gides Roman *Die Verliese des Vatikan* (1914):

„Gide führte die action gratuite, die «zweckfreie Tat» (Gide: unmotivierte, in sich selbst vollendete Handlungen) ein. Ich entdeckte deren Gegenteil: «zweckfreies Dulden».“ (GT, 18; vgl. *Verliese...*, 176 f)
1968 nennt Kertész im *Galeerentagebuch* ferner „Nietzsche“ den „ersten Immoralisten“ (GT, 25), womit er wiederum auf Gide anspielt, der sich in *Der Immoralist* mit Nietzsche auseinandersetzt (vgl. Gides rückblickenden Kommentar im *Tagebuch 1889 – 1939*, 4. Nov. 1927: „Das Buch war in meinem Kopf vollständig komponiert, und ich hatte angefangen, es zu schreiben, als ich Nietzsche kennenlernte, der mich zunächst sehr störte“; ebd., 263). Wohl gleichfalls in Bezug auf Gide notiert er 1976: „Aufrichtigkeit ist eine Kategorie des Unmöglichen“ (GT, 65). Gide fordert entsprechend im *Tagebuch*, das „natürliche Wesen (den alten Adam)“ um der „Moral“ willen durch den „Künstler“ zu ersetzen, der nur noch in einem „umgekehrte(n)“ Sinne „aufrichtig“ sein könne (vgl. oben ↑87). Wie zur Illustration dessen ist in *Fiasko II* der Künstler „Steinig“ dem Moralisten „Berg“ gegenübergestellt, der in seinem Monolog „*Ich, der Henker*“ „die wahre Geschichte (s)eines Lebens“ erzählt (F, 363), und der eine ebensolche „chemisch reine Tat“, wie sie „Steinig“ im Affekt unterlaufen ist, bewusst in Kauf nimmt (vgl. oben S.80). Auch erscheint „der Alte“ aus *Fiasko I* als Pendant des von Gide in *Der Immoralist* beschriebenen „alten Menschen“:

„Die Anhäufung aller erworbenen Kenntnisse auf unserem Geist blättert ab wie Schminke und lässt an manchen Stellen das nackte Fleisch sehen, das eigentliche Wesen ⟨...⟩ (vgl. Kant in *Die Religion...*: Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden; Akad. VI 121).

Dies wollte ich von nun an entdecken: das eigentliche Wesen, den «alten Menschen», wie ihn das Evangelium nicht mehr wollte (vgl. Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*: der wahre Mensch, der bärtige Satyr; *Werke 1*, 49); den alles um mich, Bücher, Lehrer, Eltern, und den ich selbst erst zu unterdrücken versucht hatte. ⟨...⟩

Ich kostete die Freude des Gelehrten, der auf demselben Papier unter der neueren Schrift einen sehr alten und unendlich kostbareren Text entdeckt. Wie lautete dieser verborgene Text? Musste man nicht, um ihn lesen zu können, erst die jüngeren Texte auslöschen?“ (*Der Immoralist*, 55)

Im Gegensatz hierzu bezeichnet Kertész sich 1975 im *Galeerentagebuch* als „schwarze Seite im Buch der Triumphe, auf die die Schrift nicht durchschlägt“ (siehe oben S.40), da sie durch die allerneueste Erfahrung überdeckt wird.

Kertész' Eingeständnis, selbst (bzw. gerade) als ein leidenschaftlich für rationale Verhaltensformenwerbender Einzelner sei er sowohl fremden als auch eigenen Naturalismen exponiert,²²⁴ schafft eben in einem Umfeld, in welchem derartige Äußerungen einer Abwehr oder Zensur unterliegen (wie im Fall des Gefangenen in *FiaskoII*, und äquivalent in dem des Lektors bzw. „Berufshumanisten“ in *FiaskoI*), die hiermit *thematisierte* Situation zugleich *in concreto*, was generell als Performativität bezeichnet werden kann. Tatsächlich erhält Kertész auch erst so den Status eines authentischen Zeugen des von ihm Beschriebenen. Entsprechend notiert er 1977, zu Beginn seiner Arbeit an *Fiasko*, im *Galeerentagebuch*:

„Die sich abzeichnenden Konturen des Romans. Sein Gegenstand: wie in einem Menschen das Dasein aufheult. Die Handlung: eine Reise in die Erleuchtung. (...) Die episch glaubhafte Darstellung des gesellschaftlichen Umfelds, ohne dass es dominiert; allen satirischen und politischen Verlockungen widerstehen; allen Entschuldigungen; Köves (Steinig) ist kein Opfer, es geht nicht darum, dass ihm Scheußlichkeiten widerfahren, sondern darum, dass er diese Welt der Scheußlichkeiten – durch sein bloßes Dasein, seine bloße Teilnahme – selbst schafft! Das ist seine Anständigkeit²²⁵, seine Tugend – und vor allem seine Schuld.“ (GT, 79)²²⁶

Aus einer solchen Teilnehmerposition heraus objektiviert Kertész in *Fiasko* namentlich jene – ihn ihrerseits beurteilende – staatliche Zensur (sowie seine eigene innere; vgl. 1208), wodurch er sich ihr gegenüber als „Subjekt“ konstituiert.²²⁷ Auf kommunikativer Ebene entsteht damit eine prinzipiell symmetrische Situation. Die asymmetrischen Machtverhältnisse, denen sich eine einzelne, verständigungsorientierte Person oder ein Autor realiter ausgesetzt sieht, kämen dort allenfalls durch eine vorausgreifende Selbstzensur des betreffenden Individuums zur Geltung. Hingegen ließe sich eine äußere Zensur etwa durch kryptographische Techniken unterlaufen,

²²⁴ Vgl. Kertész 1984 im *Galeerentagebuch*:

„Die Ratio vereint Mensch, Tier und Natur. Andererseits ist sie offensichtlich nur in der Welt der Phänomene gültig. In der Tiefe treibt etwas anderes, zu dem gerade die Ratio den Weg versperrt. Denn die Ratio ist zwar interpersonell, zugleich aber auch objektiv, und das ist, auf der Ebene des höheren Seins, unannehmbar, da wir ja Subjekte sind; irgendwo hier muss der Schlüssel liegen für die menschliche Leidenschaft der Wahrheitssuche – überhaupt für die menschliche Leidenschaft mit ihren irrationalen Formen; das heißt, zugespißt formuliert, dass die Ratio im Grunde genommen irrational ist (...).“ (GT, 169f).

²²⁵ Ebenso verzichtet in *Schicksalslosigkeit* „Köves“ aus „Anstand“ darauf, sich „aus dem Staub zu machen“ (R, 65). Ähnlich spricht Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen* von der „Anständigkeit“ des erfahrungsoffenen Realisten, der den Verlust seiner jugendlichen Ideale riskiert (*Politische Schriften und Reden 1*, 368).

²²⁶ Als hierfür insgesamt vorbildlich erscheint folgender Brief des Physikers J. W. Ritter an den Philosophen, Theologen und Bergwerksinspektor F. X. v. BAADER (1765 – 1841), den Benjamin in *Deutsche Menschen* (1936) zitiert:

„Ich habe vielleicht fast alles erlebt, was man bis zu meinen Jahren erleben kann; vieles habe ich nie gesucht, aber dagegen oft auch absichtlich mich nicht zurückgehalten, dies und jenes geschehen zu lassen. Ich suchte wahrscheinlich in allem nur das Eine, Bleibende, ohne was kein ehrlicher Mensch sein kann (...). Auch halte ich es von größerem Lohn, »gelebt« als bloß gewusst zu haben.

(...) – Übrigens sehe ich das Ganze so als notwendigen Teil in das Fatum meines Strebens verwebt, dass ich ihn noch dazu als den vornehmsten, den im Geheimen Basis gebenden betrachten muss.“ (*Johann Wilhelm Ritter an Franz von Baader*, 4. Januar 1808; zit. nach Benjamin, GS IV.1, 177f).

²²⁷ Kertész bezeichnet 1973, nach der Zurückweisung von *Schicksalslosigkeit*, im *Galeerentagebuch* die „Macht“ als „Privileg des Rechts auf Objektivierung“, welches selbst einmal objektiviert werden müsse (siehe das ausführliche Zitat im Werkverzeichnis 1796). Desgleichen will der „Alte“ in *FiaskoI* sein „ewige(s) Objekt-Sein“ überwinden und „zum Subjekt werden“, d. h. „selber benennen, statt benannt zu werden“ (F, 114). * Konkret kann er z. B. positiv vermerken, die schriftliche Absage des Verlags sei eigentlich der „authentische Beweis“ für die „reale Existenz“ seines – durch diese „beiseite fegende Geste“ keineswegs aus der Welt geschaffenen – „Romans“ (F, 73).

* Vgl. Márai 1951 im Tagebuch:

„Unsere Gegner sind niemals davon zu überzeugen, wer und wie wir sind; erfolgversprechender ist es, mit aller Beharrlichkeit den Moment abzuwarten, da sich von unseren Gegnern herausstellt, wer und wie sie in Wirklichkeit sind.“ (MTB.6, 161).

wie es Kertész in *Fiasko II* mit dem traumartig verfremdenden Stil demonstriert. So kann, gemäß Freuds *Traumdeutung*, ein normalerweise unterdrückter, aber durch die Traumdarstellung in codierter Form dennoch repräsentierter Wunsch (hier: die als menschliche Norm vorgeführte Personalisierung „Steinigs“) gleichsam an einer zensorischen Instanz vorbei artikuliert werden. Während die mit fixen Kategorien arbeitende Zensur derart entstellte Inhalte nicht als solche wahrnimmt, und folglich nicht beanstandet, gelangten sie für einen hinreichend verständigen Interpreten schließlich sehr wohl zu Bewusstsein.²²⁸

Eben das Brechen einer solchen konventionellen, naturalistisch zentrierten respektive dem Konkreten verhafteten Zensur ist auch das Merkmal einer kulturübergreifend verantwortlichen Lebensführung als Person, welche insofern also einem Traum ähnelt. Für dieses in *Fiasko* zentrale Motiv könnte Kertész etwa durch eine Formulierung von Camus angeregt worden sein, der sich dabei seinerseits auf Freud bezieht.²²⁹ Weiterhin erkennt ebenso bereits Schopenhauer in *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* eine „Ähnlichkeit des individuellen Lebens mit dem Traume“ (*Parerga*, 245 f.). Und speziell die von Kertész sogenannte „Reise in die Erleuchtung“, die er mit der Arbeit an *Fiasko* unternehmen wolle, korrespondiert folgender Erklärung Nietzsches in *Schopenhauer als Erzieher*:

²²⁸ Ein solches kryptographische Verfahren führt Kertész bereits in *Schicksalslosigkeit* bzw. später im Drehbuch *Schritt für Schritt* (2000) zur Verfilmung des Romans vor. Dort erhält „Köves“ von schwulen (also: parteischen) Lagerältesten, der unter den Häftlingen „*Rube*“ durchsetzen will, eine „Ohrfeige“. Trotz der Gefahr kann er eine Reaktion hierauf nicht unterdrücken. Im Roman geschieht dies allerdings „nur durch (s)eine Mine“ (R, 146 f.). Im Drehbuch ist er dagegen deutlicher, wird aber vom „Vater“ der im Lager als „Schauspieltruppe“ auftretenden Familie „Kollmann“ unterstützt bzw. gerettet:

„Er (der Lagerälteste) brüllt irgend etwas. Wir erhaschen kaum noch die blitzschnelle Bewegung seiner Hand, da sitzt der Junge auch schon, mit überraschtem und wütendem Gesicht, am Boden.“

»Drecksau«, entfährt es dem Jungen unwillkürlich.**

»Was sagst du?« brüllt der Mann im Reitanzug drohend.

»Was hat er gesagt?« wendet er sich, drohend, hysterisch, an die Umstehenden.

Unerwartet kommt Hilfe aus der Reihe hinter ihnen.

»Es hat ihm sehr weh getan, hat er gesagt«, antwortet der älteste Kollmann, der Vater, respektvoll, in tadelloser »Habachtstellung«.***(S, 89, 95 f)

Im selben Sinne kryptisch auch die gesamte Allegorie des Romans, dessen realistische, unmittelbar verständliche Motive eine moralische Botschaft verbergen, deren volles Verständnis eine längere Reflexion erfordert.

* Zum Topos der entehrenden, sogar für den Bühnenschauspieler problematischen „Ohrfeige“ vgl. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie* (1767, 1769), 56. Stück: „Sie will nicht von einem dritten bestraft, sie will von dem Beleidigten selbst gerächt, und auf eine ebenso eigenmächtige Art gerächt sein, als sie erwiesen worden“ (*Werke* 4, 489).

** Der Lagerälteste suhle sich also im „Dreck“ des historischen Status quo (vgl. zu diesem Motiv ↑208; vgl. ferner unten die Szene in *Die englische Flagge*, in der sich ein Chefredakteur „im Dreck seiner eigenen Angst suhlt“ ↑327).

*** Hier stilisiert sich Kertész dezent, aber signifikant, als Künstler. Denn offenbar bezieht er sich auf den Kunstsammler ALBERT KOLLMANN (1837 – 1915), von dem BARLACH (1870 – 1938) in einem *Nachruf* (1921) sagt, die vermutlich stimmigste seiner „Erscheinungsformen“ sei die „eines ermüdeten, mit ein wenig Staub der Kümmerlichkeit bestreuten alten Herrn, der einer leisen Heiterkeit in irgend einem stillen Schlupfwinkel vor dem nie aussetzenden Gebell da draußen sich hervorzuzwagen gönnt“ (*Barlach, Prosa aus vier Jahrzehnten*, 316).

²²⁹ Kertész notiert 1975, zu Beginn der Arbeit an *Fiasko*:

„Nicht Gott ist tot, die Seinsbedingungen haben sich geändert. Nicht die Werte sind zusammengebrochen, ihre Brauchbarkeit ist fraglich geworden. Nicht die Wahrheit hat sich geändert, sie wird bloß anders gehandhabt. Entfremdung gab es wahrscheinlich auch schon im Mittelalter, und das Absurde wird im Altertum ebenso offensichtlich gewesen sein wie heute. Das individuelle Sein ist nur ein Traum. Und desgleichen sind es alle Werte (...)“ (GT, 51)

Im selben Verständnis charakterisiert Camus 1956 in *Der Fall* die individuelle Existenz als „Traum“:

„Aber die Zuydersee* ist ein totes Meer, oder doch beinahe. Bei ihren flachen, im Dunst verschwimmenden Ufern weiß man nicht, wo sie anfängt, wo sie aufhört. Darum finden wir nirgends einen festen Punkt, an dem wir unsere Geschwindigkeit abschätzen könnten. Wir fahren, und alles bleibt unverändert. Das ist keine Schifffahrt, das ist ein Traum.“ (Camus, *Gesammelte Erzählungen*, 70)

* Vgl. Freud in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933):

„Ihre (der Psychoanalyse) Absicht ist ja, das Ich zu stärken, (...) seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden.

Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee.“ (NF, 86).

„Die alten Denker suchten mit allen Kräften das Glück und die Wahrheit – und nie soll einer finden, was er suchen muss, lautet der böse Grundsatz der Natur. Wer aber Unwahrheit in allem sucht und dem Unglücke sich freiwillig gesellt, dem wird vielleicht ein anderes Wunder der Enttäuschung bereitet: (...) die Ereignisse (...) werden traumhaft (...). Dem Schauenden ist, als ob (...) nur noch die Wolken eines verschwebenden Traumes um ihn her spielten. Auch diese werden einst verweht sein: dann ist es Tag.“²³⁰ (UB, 320)

Jene Zensur, welche dies zu unterdrücken sucht, erscheint in *Fiasko I* als faktisch machtloser „Lektor“ (1208), ferner in *Fiasko II* in Gestalt problemlos zu passierender „Zöllner“ (F, 161). Für letzteres Motiv könnte, neben der „biblische(n)“ Vorlage,²³¹ der „ästhetische Torschreiber“ aus den *Xenien* (1796) von Schiller und Goethe vorbildlich gewesen sein,²³² oder etwa auch die von J. W. Ritter in *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers* (1810) erwähnten „Zöllner“.²³³

²³⁰ Aus nämlicher Perspektive schreibt Kertész bereits 1965 im *Galeerentagebuch*:

„Wenn das Leben so ist, wie der Stil es will,* kann das Urteil (...) nur Ablehnung sein. Die sich, da von totalitärer Diktatur die Rede ist, paart mit der gut organisierten Unmöglichkeit der Tat**:
Beides zusammen bildet die Grundlage von Ekel und Traumempfinden.“ (GT, 16)

* Vgl. oben Nietzsche in *Götzendämmerung* bzw. *Der Wille zur Macht* über den „großen Stil“ (†161).

** Vgl. „Gräfin Terzky“ in Schiller, *Wallensteins Tod* (1796, 1799) (*Werke* 2, 424):

Wie? da noch alles lag in weiter Ferne,
Der Weg sich noch unendlich vor dir dehnte,
Da hattest du Entschluss und Mut – und jetzt,
Da aus dem Traume Wahrheit werden will,
Da die Vollbringung nahe, der Erfolg
Versichert ist, da fängst du an zu zagen?
Nur in Entwürfen bist du tapfer, feig
In Taten? Gut! Gib deinen Feinden recht,
Da eben ist es, wo sie dich erwarten.
Den Vorsatz glauben sie dir gern, sei sicher,
Dass sie mit Brief und Siegel dir belegen!
Doch an die Möglichkeit der Tat glaubt keiner,
Da müssten sie dich fürchten und dich achten.

Vgl. weiterhin Ortegas Kommentar in *Was ist Philosophie?* zu der „bekannte(n) Formel“ von Comte:

„Sinn des Wissens ist die Vorausschau, Sinn der Vorausschau die Ermöglichung der Tat. Daraus folgt, dass die Tat – selbstredend die erfolgreiche – das ist, woran sich die Wahrheit der Erkenntnis erweist.“ (Ortega, *Werke* 5, 340; vgl. Comte, *Die Soziologie*, 18).

²³¹ Vgl. Kertész 1985 im *Galeerentagebuch*:

„Roman. Begreife ich, was ich heranreifen lasse? Es begann mit *vámosok*, mit den Zöllnern, diesem biblischen Begriff, und anfangs freute ich mich nur über die Assonanz mit «Avósok» * (* Mitarbeiter des ungarischen Staatssicherheitsdienstes AVO (*D. Übers.*)) – bis sich mir jetzt nicht nur sein Sinn, sondern, mehr noch, seine Welt erschloss...“ (GT, 194).

²³² Die *Xenien*, mit denen Schiller und Goethe auf die „von Unverständnis und Ablehnung“ geprägte „öffentliche Resonanz“ ihrer Schriften reagierten (Luserke-Jaqui, *Schiller Handbuch*, 273), werden durch folgende „Distichen“ (Doppelverse) eröffnet (Schiller, *Werke* 1, 257):

Der ästhetische Torschreiber
Halt, Passagiere! Wer seid ihr? Wes Standes und Charakters?
Niemand passiert hier durch, bis er den Pass gezeigt.

Xenien

Distichen sind wir. Wir geben uns nicht für mehr noch für minder.

Sperre du immer! Wir ziehn über den Schlagbaum hinweg.

²³³ Im Vorwort der *Fragmente...* (das sich zum folgenden Textteil eben so verhält wie der *Prolog* von *Fiasko* zu *Fiasko II*) bemerkt Ritter als „Der Herausgeber“ seiner eigenen Notizen:

„Ich hatte mir eine besonders schickliche und eingreifende Vorrede zu den nachfolgenden *Fragmenten* vorgenommen und wollte in ihr vor allem ihres Verfassers eigne innere Biographie, und vollständig, geben (...) – als es mir später doch bedenklich wurde, ob ich auch wirklich sie schon drucken lassen könnte. (...) Somit besann ich mich, (...) einen Gedanken, obzwar mit Zwang, beherzigend, welchen auch unser Verfasser zuweilen äußerte, nämlich: dass *diese ganze Welt* zuletzt nichts weiter, als ein bloßes Mauthaus vor der Ewigkeit sei, und dass *man* höchst darauf bedacht sein müsse, die Zöllner bei Güte zu erhalten (...).“ (Ritter, *Fragmente...*, 7, 9).

Falls Kertész bei der mit *Fiasko* unternommenen Erkundung seiner eigenen Lebensumstände tatsächlich die Erlebnistreue seiner Darstellung gegen eine innere und äußere Zensur behauptet, kann dies – unter der Annahme universal gültiger Bedingungen menschlicher Existenz, die aus panchronischer Sicht als hypothetisches „Gesetz“ explizierbar wären²³⁴ – durchaus auch einem fremden oder nachgeborenen Leser zur alltagspraktischen Orientierung dienen. In Korrespondenz hierzu sieht sich in *FiaskoII* der werdende Autor „Steinig“ mit der Aufgabe konfrontiert, seinem Werk den Status „brauchbare(r) Mitteilungen“ zu verleihen. So stellt er unter der Aufsicht des „Pressechefs“, der als eine traumartig verfremdete Verkörperung Celans auszumachen ist,²³⁵ seine ersten anspruchsvollen Schreibversuche nach dessen Vorbild an. Die vorbildlichen „Dichtungen“ des „Pressechefs“ zeichnen sich für ihn zunächst freilich nur durch „ihre Vieldeutigkeit (...), ihre schwermütige Stimmung, ihre geheimnisvolle Atmosphäre und so weiter“ aus,²³⁶ jedoch „ihren Inhalt verstand Steinig für gewöhnlich nicht so richtig“. „Um so überraschter“ ist er, als seine eigene, anfangs auf eine ebensolche Unverständlichkeit zielende Produktion vom „Pressechef“ wie folgt nach ganz anderen Kriterien beurteilt wird²³⁷:

„«Wo warst du bis jetzt?» (...) Steinig (...) antwortete, (...) aus gesundheitlichen Gründen (...) sei er (...) verhindert gewesen.

«Und geht es dir jetzt wieder besser?» (...) nach kurzem Zögern befand Steinig, dass es ihm (...) doch im Vergleich zu vorher bessergehe.

«Dann» – der Pressechef zog jetzt seine hinter dem Rücken versteckte Hand hervor, die einen Stapel Papier umklammert hielt: Steinig erkannte (...) voller Schrecken seine eigenen Schreibereien (...) –, «dann versuch aus diesem Salat brauchbare Mitteilungen zu fabrizieren!» (F, 330-2)

Auf Celan deutet in *FiaskoII* gleichfalls die »Rettung des Ertrinkenden« (vgl. oben S.84), denn Celans Gedicht *Todesfuge* (1945) enthält ein äquivalentes Motiv.²³⁸ Aus der *Todesfuge* zitiert Kertész daraufhin auch im Motto seines direkt nach *Fiasko* entstandenen Romans *Kaddisch...*²³⁹

²³⁴ Vgl. Kertész 1968 im *Galeerentagebuch* (†181).

²³⁵ Z. B. liest der „Pressechef“ aus einer von ihm verfassten „Erzählung“ vor, die sich als stark verzerrte Version von Celans Text *Edgar Jené und der Traum vom Traume* (1948) (in: *Der Meridian...*) identifizieren lässt (vgl. F, 336-41).

²³⁶ Vgl. exemplarisch H. Mayer zu Celans Gedicht „TÜBINGEN, JÄNNER“ (1961):

„Die Überschrift verheißt Genauigkeit der poetischen Bildsphäre. Ort: Tübingen. Zeit: Jänner. (...) Der Schluss des Gedichtes aber scheint ins höchst Ungenau abzugleiten. (...) Ein Abschluss – scheinbar – der äußersten Ungenauigkeit.“ (*Das Geschehen und das Schweigen*, 12).

²³⁷ Ähnlich steht auch „Köves“ in *Schicksalslosigkeit* unter der „Arbeitsaufsicht“ eines „Soldaten in gelber Uniform“ von der „Organisation namens «Tod»“* (R, 187; vgl. S, 122-6).

* Eine von FRITZ TODT (1891 – 1942) geschaffene NS-Bauorganisation, die u. a. KZ-Häftlinge beschäftigte.

²³⁸ Vgl. den Anfang der *Todesfuge* (Celan, *Die Gedichte*, 40):

Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends
wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
wir trinken und trinken
wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt (...)

Celan kommentiert in einem Brief an seinen Verlag (5.11.1952):

„Milch der Frühe – das Nährende des Anderen. Es sprechen die Sterbenden (...). Sie trinken vom Tode (...): dieses Trinken (...) hört auch am Ende des Gedichts nicht auf. Ein Mann wohnt im Haus = die ande[r]n – wir – sind draußen.“ (Celan, *Die Gedichte*, 607; Unterstreichung hier von Celan)

In Relation hierzu erklärt ebenso in *FiaskoI* der „Alte“, er „zerre vergeblich am Halfter der schriftstellerischen Bestimmung, ihre teuflische Ironie hält mich gefangen“:

„(...) ich kann die Art dieses privaten Geschäftes (vgl. Celan: Ein Mann wohnt im Haus) nur rechtfertigen, wenn ich auch anderen (draußen) etwas biete.“ (F, 115).

²³⁹ Das Motto von *Kaddisch...* lautet:

„«... streicht dunkler die Geigen dann steigt ihr als | Rauch in die Luft
dann habt ihr ein Grab in den Wolken da liegt man | nicht eng»

Paul Celan, *Todesfuge*“ (K, 5).

Ferner referiert Kertész mit dem Topos der persönlichen Rettungsversuche, die zudem „für andere“ darzustellen sind (vgl. S. 86), auf Beckett bzw. speziell dessen Roman *Molloy* (1951).²⁴⁰ Aus dem *Galeerentagebuch* ist zu ersehen, dass Kertész zur Zeit der Arbeit an *Fiasko* Becketts literarisches Beispiel als vorbildlich wahrnimmt. Etwa notiert er Ende 1975, offenbar in Bezug auf den Entschluss des Iren Beckett, (wie zuerst in *Molloy*) nur noch französisch zu schreiben:

„Was für ein großartiges und genussvolles Spiel könnte es sein, plötzlich in einer fremden Sprache zu schreiben. Welche Entdeckung jedes gefundene Wort, welche Aufregung jeder Gemeinplatz²⁴¹ (...)!“ (GT, 61)

1987, kurz nach Fertigstellung von *Fiasko*, äußert er immer noch mit Hochachtung:

„Die Romane Becketts. «Ich kämpfe nicht mehr um Erfolg, sondern um den Misserfolg.» («Malone stirbt») Beckett ist über den Abgrund gesprungen und spricht von der anderen Seite aus.²⁴² Ein großes Beispiel.“ (GT, 227)

Letzteres „Beispiel“ spiegelt sich in *Fiasko* konkret in der Charakterisierung des „Alten“ als unparteiischer „Alleinspieler“, der ohne die üblichen Mit- und Gegenspieler (die insgesamt „vier Personen“ sein sollten) ein „Bridgespiel“ bestreitet, das er „schließlich auch verlor“ (F, 138 f).

In Kertész' spätem Roman *Liquidation*, dem als Motto ein Zitat aus *Molloy* vorangestellt ist (siehe unten ↑24), wird allerdings noch eine kritische Auseinandersetzung mit Beckett erfolgen.

²⁴⁰ Zwischen *Molloy* und *Fiasko* besteht u. a. folgende Analogie: „Moran“, der Protagonist des zweiten Teils von *Molloy*, erhält den „Befehl“, sich um „Molloy“, den Protagonisten des ersten Teils, zu „kümmern“ (*Molloy*, 128, 132). Entsprechend empfindet es „Steinig“ in *Fiasko II* als Pflicht, den »Ertrinkenden« zu retten, woraus sich der „Alte“ aus *Fiasko I* entwickelt. Und gleich diesem ist „Molloy“ ein professioneller Autor, der für seine Arbeit Lohn erhält: „So viele Seiten, so viel Geld“ (*Molloy*, 7). Ähnlich prahlt der „Alte“: „4900 Exemplare. 18000 Forint“ (F, 131, ↑796). Außerdem besteht bereits eine Parallele zwischen *Molloy* und Gides Roman *Der Immoralist* (↑223), die auch in *Fiasko* fortgesetzt ist. So findet sich dort jeweils das Motiv des »Berichts« eines in seiner Existenz bedrohten Protagonisten:

Beckett: „Es ist Mitternacht. Der Regen peitscht gegen die Scheiben. (...) ich (Moran) (...) gehe zu meinem Schreibtisch. (...) Mein Bericht wird lang sein. Vielleicht werde ich nicht damit zu Ende kommen. (...) Es ist aus mit mir. Mit meinem Sohn auch. Er darf es nicht ahnen.“ (*Molloy*, 128)

Gide: „Ich schicke Dir also den Bericht, wie ihn Daniel, Denis und ich gehört haben. Michel (der Protagonist von *Der Immoralist*) erzählte auf der Terrasse, wo wir (...) im Dunkel und in der Sternenhalle ausgestreckt waren. (...) gleich den drei Freunden Hiobs (...).“

Als es Nacht war, sprach Michel: (...)“ (*Der Immoralist*, 11 f).

²⁴¹ Vgl. auch A. KOESTLER (1905 – 1983), *Autobiographische Schriften 2 - Abschaum der Erde* (1971), Kap. *Epilog*:

„Der Übergang von einer Sprache zu einer anderen ist ein faszinierender Prozess; ich habe ihn zweimal durchgemacht (erst vom Ungarischen zum Deutschen, dann vom Deutschen zum Englischen). Für den Schriftsteller ist einer der merkwürdigsten Aspekte, was man die Neuentdeckung von Klischees nenne könnte. (...) wenn man in einer neuen Sprache schreibt und denkt, erfindet man oft Bilder und Metaphern, die man für ursprünglich hält, während es in Wirklichkeit uralte Klischees sind.“ (*Abschaum der Erde*, 537 f).

²⁴² Ebenso positioniert sich Kertész im *Vorwort* seines 1998 in Ungarn erschienenen Essaybands (vgl. ↑805) „auf der anderen Seite“. Zwar habe er – um der „Verständigung“ willen – gleichsam „eine Brücke aus dem Niemandsland zur sogenannten Menschheit errichtet“, jedoch sei diese nur auf Kosten der „Kreativität“ „zu überschreiten“:

„Die Frage ist in Wahrheit, ob meine Worte drüben, auf der anderen Seite, zu verstehen sind, ohne dass ich über die Brücke hinweg müsste.“ (ES, 13 f)

Hiermit spielt Kertész ersichtlich auch auf Herzens, 1848 – 1850 im Exil entstandene, Schrift *Vom anderen Ufer an*, welche dieser 1855 seinem Sohn mit folgenden Worten gewidmet hatte:

„Meinem Sohn Alexander

(...) lerne die Wahrheit kennen, wie ich sie kenne; Dir soll diese Wahrheit nicht durch quälende Irrtümer, nicht durch abtötende Enttäuschungen zuteil werden, sondern einfach als väterliches Erbe.

Dein Leben wird andere Fragen, andere Konflikte mit sich bringen (...).

Suche in diesem Buch keine Lösungen (...). Das, was gelöst ist, ist abgeschlossen, aber die kommende Umwälzung beginnt eben erst.

Wir bauen nicht auf, wir reißen nieder; wir verkünden keine neue Offenbarung, sondern räumen alte Lügen fort. Der Mensch unserer Zeit baut (...) nur die Brücke – ein anderer, unbekannter, (...) wird über sie hinwegschreiten. (...)

Die Religion der zukünftigen Umgestaltung der Gesellschaft ist die einzige Religion, die ich Dir vermache. (...) Geh und verkünde sie zu gegebener Zeit bei uns, *dakeim*; dort hat man einmal meine Sprache geliebt und wird sich meiner vielleicht erinnern.“ (BaW, 127 f).

1987 – 1989: Der Künstler als Privatüberlebender und exemplarischer Konstituent einer geistigen Existenzform. *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*

Der unmittelbar nach *Fiasko* geschriebene Roman *Kaddisch*... erscheint als rigorose Zuspitzung oder gar „Schlusspunkt“²⁴³ Kertész' damaliger schriftstellerischer Tätigkeit. Das Leben eines (wie er) um den Erhalt der Kultur bemühten Autors stellt Kertész dort erneut als wagnisartige Ausnahmeexistenz eines „Überleben(den)“ dar (vgl. oben S. 34). Hierbei folgt er gleichsam dem „Beispiel“ des „Herrn Lehrers“, der dem Erzähler „B.“, also Kertész in der Rolle als „Schriftsteller und Übersetzer“,²⁴⁴ im „Lager“ eine falsch zugeteilte „Verpflegungsration“ unter Lebensgefahr zurückerstattet und dies als das Natürliche (nach Kant, KrV; ↑181) gekennzeichnet habe:

„(...) ich (B.) will etwas sagen, und es scheint, die Überraschung steht mir unverhüllt ins Gesicht geschrieben, (...) weil er (der Herr Lehrer) mit einer auf seinem kleinen, sich schon auf den Tod vorbereitenden Gesicht klar zu erkennenden Entrüstung sagt: «Was hast du denn gedacht?!...»“ (K, 56-8)

Mit jener artikulierten „Tat“ (K, 58) vergleicht später „B.“ seine literarische „Arbeit“:

„In diesen Jahren erträumte ich erneut meine bereits einst im Traum (...) durch das Beispiel des «Herrn Lehrers» vorhergesehene Aufgabe und geheime Hoffnung. In diesen Jahren erkannte ich mein Leben, einerseits als Fakt, andererseits als *geistige Existenzform*, genauer, als Existenzform des Überlebens, die ein gewisses Überleben (nach Canetti, *Masse und Macht*: als Töten; ↑26) nicht mehr überlebt, (...) die trotzdem (...) fordert, dass sie *gestaltet* werde (...); das ich jedoch als (...) reinen Fakt des Überlebens auslöschen und liquidieren werde, auch dann, und nur dann wirklich, wenn dieser Fakt zufällig ich bin.“ (K, 155 f)

Die Todesthematik deutet etwa auf Th. Bernhards Roman *Ja*, der laut Kertész für *Kaddisch* inspirierend gewesen sei (vgl. ↑23). So führt dort der Erzähler mit seinem Freund „Moritz“ Gespräche über die „Entwicklung in den Tod“ bzw. die übliche „Ablenkung“ vom „Todesgedanken“ (*Ja*, 78 f). Verwandt schreibt auch Cioran in *Lehre vom Zerfall* (1949; dt. 1959 von Celan):

„Ein unüberbrückbarer Abgrund klafft zwischen dem, der um den Tod weiß, und dem, der für den Tod kein Empfinden hat. Sterben müssen sie beide (...); der eine stirbt nur einen Augenblick lang, der andere hört nie auf zu sterben... Diese gemeinsame Bestimmung macht sie zu Antipoden.“²⁴⁵

„Im Leben eines Dichtes kann es keinerlei Erfüllung geben. (...)“

(...) Die Poesie bringt das Wesen dessen zum Ausdruck, was man nicht besitzen kann. Ihr innerster Sinn: die Unmöglichkeit jeglicher »Aktualität«. (...) Wer will es wagen, sich die Frage zu stellen, wie er das Leben empfunden habe, wenn er durch den Tod überhaupt erst lebendig war? Erliegt er der Versuchung des Glücks, so gehört er der Komödie an...²⁴⁶(...)

²⁴³ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1984 (S.20).

²⁴⁴ Der Erzähler in *Kaddisch*... bezeichnet sich als „B.“, der Schriftsteller und Übersetzer“ (K, 37).

²⁴⁵ An Ciorans *Lehre vom Zerfall* orientiert sich Kertész offenbar bereits in folgender Notiz von 1965:

„Sie reden vom Essen und von der Mittagsruhe und merken nicht, dass das Kanapee, auf das sie sich niederlegen, ihr Sarg ist.“ (GT, 18)

Dasselbe Motiv verwendet er dann auch in der 1977 veröffentlichten Erzählung *Detektiveschichte*:

„Ich kehrte in eine Cafeteria ein. (...) Die Terrasse war überfüllt, ein Panoptikum von Kleinbürgern. Sie schwatzten unentwegt über Geschäft, Mode und Vergnügen. (...) Ich hörte unverfroren zu. (...) Der mit dem künstlichen Gebiss (...) erklärte plötzlich: «Auf uns wartet eh nur braune Erde.» Verblüfft hob ich den Kopf: Sollte der etwa wissen, wo er lebt?“ (D, 43f).

²⁴⁶ Schon K. P. Moritz, auf den Bernhard in *Ja* vermutlich anspielt, bemerkt in einem Beitrag zu seinem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783 – 1793) am „Tod“ eine „lächerliche Seite“ (und ebenso in *Anton Reiser*; vgl. *Werke* 1, 95):

...

⟨...⟩ der Dichter ist ein Agens der Zerstörung ⟨...⟩.“

„⟨...⟩ in den Künsten macht sich die *Dekadenz* zu allererst bemerkbar: die »Zivilisation« überlebt noch eine Zeitlang deren Verfall. ⟨...⟩ soll man daraus schließen, dass alle Menschen von der Erde verschwinden werden? Allzu rosig darf man die Dinge nicht sehen. Ein großer Teil – die Überlebenden – wird sich weiterhin über die Erde schleppen: als ein Geschlecht von Untermenschen, als Zaungäste der Apokalypse...“ (LZ, 17, 124-6, 150)

Dass „B.“ ein solches „Überleben“ bewusst „nicht mehr“ anstrebt, gemahnt weiterhin an die von Th. Mann zum siebzigsten Geburtstag von L. FEUCHTWANGER (1884 – 1958) verfasste Hommage *Freund Feuchtwanger* (1954). Th. Mann lobt dort u. a. dessen Satire „Erfolg“ (1930):

„Zwanzig Jahre und ein paar mehr denk ich zurück: da las ich in München mit hellem Vergnügen seinen großen satirischen Roman »Erfolg«, – erheiterndes Labsal für jeden, der litt unter dem, was schauderhaft um sich griff ⟨...⟩ – erstaunliches Beispiel dafür, wie komische Kunst über das Gemeine zu trösten vermag, wo sie doch weiß, ⟨...⟩ dass sie es nur ⟨...⟩ köstlich bloßstellen, seinen Sieg aber nicht aufhalten kann. Wie sonderbar leichtsinnig handelt doch einer in solchem Fall! Er weiß genau: kommt das, was ich da verhöhne, zur Macht, wie es nur zu wahrscheinlich ist, so bricht mir mein Werk den Hals ⟨...⟩. Wissentlich gräbt er sich selbst den Boden ab ⟨...⟩. Er muss es – es ist da ein Auftrag des Geistes ⟨...⟩.“ (*Freund Feuchtwanger*, in: Th. Mann, *Autobiographisches*, 401)

Namentlich *Fiasko* erscheint dabei als Pendant zu Feuchtwangers „Erfolg“. Jedoch stellt Kertész dort keine künftig drohende, sondern die aktuell herrschende, und sogar bereits wieder im Verfall begriffene „Macht“ (z. B. des „Berufshumanisten“; vgl. ↑208) bloß,²⁴⁷ was auch nicht mehr lebens-, sondern höchstens karrieregefährdend ist, wie in *Fiasko* der „Alte“ erfährt:

„«Heutzutage ist es bei uns nicht so einfach, wegen eines Buches ins Gefängnis zu kommen.» «So wie in den schönen alten Zeiten» ⟨...⟩. «Wisst ihr noch, als...» «Heute werden solche Dinge bei uns sehr viel ziviler erledigt» ⟨...⟩.“ (F, 127)

In den „schönen alten Zeiten“ kostete es hingegen z. B. den russisch-jüdischen Schriftsteller ISAAK BABEL (1894 – 1941?) das Leben, dass er sich offen zu einer „Literatur des Schweigens“

„In meinem siebenten Jahre schien es, als ob ich die Auszehrung hätte, und jedermann zweifelte an meinem Leben. ⟨...⟩ und ich empfand nicht das mindeste dabei, vielmehr kam mir die ganze Sache *lächerlich* vor.

Vor einiger Zeit hörte ich ein paar Bauren zusammen reden, ⟨...⟩ dabei kamen sie auf den Tod zu sprechen, und nachdem sie eine Weile ernsthaft davon geredet hatten, kam ihnen auf einmal die Sache so sonderbar vor, dass sie in lautes *Gelächter* darüber ausbrachen.

Sollte selbst der Tod ⟨...⟩ auch eine *lächerliche* Seite haben?“

(*Verschiedenheit unserer Empfindungen bei der Vorstellung vom Tode*, in: Moritz, *Werke 1*, 824f)

Auch Camus notiert (wiederum analog Moritz; vgl. ↑180, ↑199, ↑209) nach dem Kriegsbeginn 1939 im Tagebuch:

„Mir fällt immer wieder auf, wie sehr in Algerien alles, was mit dem Tod zu tun hat, einen «späßigen» Anstrich gewinnt. ⟨...⟩ Man kann die Lächerlichkeit eines Ereignisses, das unter Gegurgel und Schweiß einzutreten pflegt, gar nicht genug betonen, wie man umgekehrt den Anschein des Heiligen, der ihm verliehen wird, gar nicht tief genug herabsetzen kann. Es gibt nichts Verächtlicheres als die auf Furcht gegründete Achtung.“ (*Tagebücher 1935 – 1951*, 144).

²⁴⁷ 1986 schreibt Kertész diesbezüglich in *Galeerentagebuch*:

„Diese Rattenmacht, die schon längst keine totalitäre (Ratten)Macht mehr ist, sondern bloß noch gesichtsloses Endprodukt von Erstarrung, von Ausharren, eine Macht aber selbst dann, wenn sie nicht mehr Macht sein wollte, ⟨...⟩ wenn die eigene Macht vor allem ihr selbst lästig geworden ist; ⟨...⟩ eine Macht, von der man königliche Wohltaten und patriarchalische Strafen erwartet, eine Macht, die musiziert, philosophiert, ein Fernsehprogramm ausstrahlt, Gefängnisse, Kindergärten und eine Sturmpolizei unterhält, die aufgegeben hat und praktisch nicht mehr in der Lage ist, ihre Machtfunktionen (die rationalen, die konstruktiven) zu erfüllen, ⟨...⟩ die es vielleicht gar nicht mehr gibt, ⟨...⟩ die ⟨...⟩ nur eine Vorstellung millionenfacher, schweißnasser, drückender Angstträume ist.“ (GT, 216).

bekannte.²⁴⁸ Und ähnlich diesem erklärt nun auch „B.“ auf eine Frage hin geradezu reflexartig, keine „Kinder“ (K, 13) gezeugt – also etwa im Sinne Sartres: keine „populistische(n) Romane“ produziert – zu haben.²⁴⁹ Sein erstes, hierauf bezogenes, Wort lautet: „«Nein!»“ (K, 7).²⁵⁰ Gleichwohl wendet er sich mit dem von ihm sogenannten „artikulierte(n) Schweigen“ – ein paradoxer „Redezwang“, der „nichts anderes ist, als ein lautes Schweigen“ – (K, 45) an „die Frau an meiner Seite“ (K, 95), d. h. an Kertész' heimisches Publikum.²⁵¹ 1982 notiert Kertész hierzu:

„Das Problem der ungarischen Schriftsteller ist nicht das, über das diese heute klagen, nämlich dass sie ihrer – vermeintlichen – sprachlichen Isoliertheit wegen nicht zur Welt sprechen können; ihr Hauptproblem ist, dass sie nicht zu den Ungarn sprechen können.“²⁵² (GT, 132)

Denn sie seien allzusehr der – sozusagen berufshumanistischen – „Kulturpolitik“ konform:

„Als sei eine die Nation erhaltende Lüge wichtiger als eine die Nation zugrunde richtende Wahrheit; eine Nietzschesche Situation: Sie sind krank und heilen sich mit Lügen. Haben sie jedoch geprüft, ob das Volk, auf das sie sich pausenlos berufen, nicht vielleicht doch die Wahrheit interessiert?“²⁵³ (GT, 132 f)

²⁴⁸ Hierüber informiert Manès Sperber in *Churban oder Die unfassbare Gewissheit* (1979), Teil 3, Kap. *Isaak Babel*: „Am 15. Mai 1939 verschwand der russische Schriftsteller Isaak Babel: ganz plötzlich hinweggefegt vom Sturmwind der »Säuberungen«, verweht in das Inferno der sowjetischen Konzentrationslager irgendwo im Nordosten Sibiriens.“

„Es gibt bei uns eine neue Art von Literatur: die Literatur des Schweigens. Ich selbst betrachte mich als einen Meister dieser neuen literarischen Gattung.« Indem Babel die Delegierten des Kongresses der sowjetischen Schriftsteller solcherart herausforderte, setzte er sich Gefahren aus. Er wusste es, denn es war spät geworden; man war im Sommer 1934.“

„Die totalitäre Tyrannis aber ahndet als ein Verbrechen der Majestätsbeleidigung das Schweigen jener, von denen sie erwartet, beweihräuchert zu werden. Man stieß auf den Namen Trotzki (1897 – 1940) und den vielfachen Wiederhall seines Ruhms in den Büchern Babels, bevor diese vom Zensor gesäubert wurden; der Name Stalins (1879 – 1953) hingegen war in ihnen nirgends erwähnt. Auch dies wurde nicht verziehen. Der Dichter wusste es, dennoch unterließ er es, seine Vergangenheit rückwirkend zu revidieren, wie so viele andere es taten, um ihr Leben zu retten. Babel verfiel in ein Schweigen, das täglich gefährvoller wurde.“

„Am 18. Dezember 1954 wurde Isaak Babel *insgeheim* rehabilitiert. Erst viele Jahre später erfuhr man, dass der Dichter am 26. November 1940 verurteilt worden war – jedoch nicht, von wem, für welches Verbrechen und zu welcher Strafe. Als Todesdatum wird der 17. März 1941 genannt.“ (Churban..., 217, 218, 226, 228).

²⁴⁹ Siehe oben das Zitat aus Sartre, *Der Ekel* (†23).

²⁵⁰ Siehe oben die Referenzen auf Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* und Th. Bernhard, *Ja* (†23).

²⁵¹ Das Motiv der „Frau“ des Autors übernimmt Kertész offenbar, wie erstmals in *Der Spurensucher*, aus Sartres Essay *Was ist Literatur?* von 1947 (vgl. †164).

²⁵² Von einer verwandten Problematik berichtet H. Mayer in *Goethe* (vgl. auch oben †193). Dort schreibt er, dass „Goethe, tief verstört durch den deutschen Alltag nach den französischen Ereignissen von 1792, für sich eine *singuläre Allianz herzustellen bemüht war zwischen der Vergangenheit und der Zukunft: unter Aussparung der Gegenwart*“:

„Alles oszilliert zwischen Gestern und Morgen. Goethe hat den Begriff der *Weltliteratur*, das Wort dazu, gefunden: zu einem geschichtlichen Zeitpunkt, da sich in Europa die neuen und jungen Nationalliteraturen langsam erst emanzipierten (...).“ (Goethe, 87 f; vgl. *Goethes wichtigste Äußerungen über »Weltliteratur«* von 1827 – 1830, in: Goethe, *Werke* 12, 361-4)

Aus Goethes „*Wanderjahren*“ (1821, erw. 1829) zitiert Mayer diesbezüglich:

„Es gibt keine patriotische Kunst und keine patriotische Wissenschaft. Beide gehören, wie alles hohe Gute, der ganzen Welt und können nur durch allgemeine, freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das, was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden.“ (Goethe, 88; vgl. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Nr. 859, *Werke* 12, 487).

²⁵³ Vgl. zu Nietzsche oben das Zitat aus *Ecce Homo* (†81). Außer auf Nietzsche deutet Kertész' Notiz des Weiteren etwa auf Bachmann, die in ihrer bekannten Rede *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar* (1959) formuliert:

„Wie der Schriftsteller die anderen zur Wahrheit zu ermutigen versucht durch Darstellung, so ermutigen ihn die anderen, wenn sie ihm, durch Lob und Tadel, zu verstehen geben, dass sie die Wahrheit von ihm fordern und in den Stand kommen wollen, wo ihnen die Augen aufgehen. Die Wahrheit nämlich ist dem Menschen zumutbar.“ (in: *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, 77)

Zudem könnte Kertész sich damit auf folgenden Tagebucheintrag Máraís von 1943 beziehen:

...

Kertész selbst überlegt dagegen schon 1963, ersichtlich in Referenz auf Sartre und Ortega:

„Die Krise der «Humanität», die Falle der «Humanität», die dem «Künstler» vor die Füße geworfen wird – worum handelt es sich dabei überhaupt? Moralische Gemeinschaft – «Engagement»²⁵⁴ – oder da stehen, wo «Gut und Böse sich scheiden»? Wenn die Gesellschaft alle ihre moralischen Ängste im Kollektiv auflöst, dann bleibt nur strikter Vorbehalt. Das Gebot: Du kannst dich mit allen Problemen des Lebens beschäftigen, nur mit dem Leben selbst als Problem kann du dich nicht beschäftigen. Das Leben ist nämlich – sozusagen – ein Diktat. Darüber zu diskutieren ist von der Zensur streng verboten. Der Selbstmord ist Desertion. Unter diesen Umständen wird die Kunst (Literatur), die statt des Problems des Lebens nur noch Lebensprobleme sehen will, selbst zu einer funktionalen, angepassten Kunst, zu einer Pseudokunst. Was ist hier Begabung wert? Sie ist eher ein Nachteil, eine Bürde.²⁵⁵“ (GT, 10)

1974 positioniert er sich auch ausdrücklich gegen das „sogenannte« *Engagement*» Sartres und anderer“ (GT, 39). Während Sartre 1947 in *Was ist Literatur?* eine unmittelbar in der „Gegenwart“ „*engagierte Literatur*“ fordert (ebd., 85, 11),²⁵⁶ bemerkt Kertész schließlich 1975, wiederum in Bezug hierauf (und wohl ebenfalls auf Adornos nachgelassene Ästhetik von 1970), mit Camus, *Der Mensch in der Revolte* (1951):

„Für den Schriftsteller gibt es nur ein Gebot: die Wahrheit auszusprechen, die er kennt und die ihm im Herzen brennt, die er aussprechen muss, wenn nicht alle seine Worte, auch die neutralen, zur Lüge verkommen sollen. (...) Ich glaube nicht, dass einer Nation jemals geschadet hat, was die besten ihrer Söhne an Erkenntnis und Wahrheit in die Welt hinausgeschrien haben. Ich glaube nicht, dass Széchenyi (1792 – 1860) Ungarn »geschadet« hat, als er begann, über sein Vaterland zu berichten. Ohne Diagnose keine Heilung.“ (MTB.7, 37)

Ähnlich Márai formuliert ferner Freud kurz zuvor in dem 1937 veröffentlichten Teil 1 von *Der Mann Moses...*:

„Einem Volkstum (den Israeliten) den Mann (den Ägypter Moses) abzusprechen, den es als den größten unter seinen Söhnen rühmt, ist nichts, was man gern oder leichtin unternehmen wird, zumal wenn man selbst diesem Volke angehört. Aber man wird sich durch kein Beispiel bewegen lassen, die Wahrheit zugunsten vermeintlicher nationaler Interessen zurückzusetzen (...).“ (MMo, 103)

In Teil 2 thematisiert Freud auch die für *Kaddisch*... zentrale Anerkennung der Sterblichkeit:

„Die altjüdische Religion (...) hat auf die Unsterblichkeit voll verzichtet; der Möglichkeit einer Fortsetzung der Existenz nach dem Tode wird nirgends und niemals Erwähnung getan. Und dies ist um so merkwürdiger, als ja spätere Erfahrungen gezeigt haben, dass der Glaube an ein jenseitiges Dasein mit einer monotheistischen Religion sehr gut vereinbart werden kann.“ (MMo, 117).

²⁵⁴ Vgl. z. B. Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (1946): „Wirklichkeit ist nur im Handeln“ (ebd., 130).

²⁵⁵ Unter nämlichem Aspekt übt Ortega in der Vorlesung *Eine Interpretation der Weltgeschichte* von 1948/49 eine grundlegende Kritik an der „falschen Lehre“ von „Jean-Paul Sartre“ (welchen er dennoch „bewundere, weil er, man kann sagen was man will, ein großes Talent besitzt“). So weise dessen „Philosophie“ folgenden „Irrtum *a limine*“ auf:

„Nach dieser Philosophie nämlich würde sich folgendes ergeben: es ist ein besonderer und besonders überlegter Akt, sein Leben an ein bestimmtes Unternehmen zu hängen, *s'engager*, ein Akt, zu dem der Mensch sich in einem bestimmten Augenblick entschließen muss – als ob nicht Leben an sich schon immer das bedeutete (...): gebunden und verpflichtet sein.

Man vergisst zu sehr, dass der Mensch lebt, weil er das Leben annimmt; er könnte es ja sehr wohl auch nicht hinnehmen. Es ist also nicht so, dass man sich engagieren muss, nachdem man lebt, sondern die einfache Tatsache des Lebens ist an sich schon ein unerbittliches, unausweichliches und wesenhaftes Engagiertsein von vornherein. Neben diesem radikalen und primären Engagement sind alle anderen, sekundären und speziellen Engagements oberflächlich, ja sogar leichtfertig (...).

Offenkundig begeht der Existentialismus bezüglich des *engagement* denselben Irrtum, dem Toynbee (in *A Study of History*/ 1926ff, von welcher großangelegten Untersuchung Ortegas Vorlesung handelt) mit seiner Vorstellung von der Herausforderung und der Antwort zum Opfer fällt: er beschäftigt sich mit den oberflächlichen Schichten und sekundären Seiten der Sache, anstatt sie in der Tiefe ihrer konstitutiven und transzendenten Bedeutung zu erfassen.“ (*Eine Interpretation...*, 254f).

²⁵⁶ Statt einer privatistischen „Literatur der *Hexis*“ (↑95) verlangt Sartre:

„Eine bestimmte Institution muss man entlarven – und auf der Stelle –, einen bestimmten Aberglauben muss man sofort zerstören; einen bestimmte Ungerechtigkeit muss man wiedergutmachen.“
(*Was ist Literatur?*, 85f).

„Überhaupt ist das Politische als Handlungsraum für ihn (den Autor Kertész) unvorstellbar. Tatsächlich nimmt er nicht den Kampf, sondern das allgemeine Ausgeliefertsein auf sich (...) und sucht dem Menschlichen (wenn man so will: dem Allgemeinmenschlichen) in der Negativität Ausdruck zu geben. Nicht mit (...) erregtem Herumgestikulieren im Namen von *etwas anderem*;²⁵⁷ nein: mit leiser, gewichtiger und unerschütterlicher Verneinung, mit ruhiger und überlegter Ablehnung *des Ganzen*²⁵⁸ (...): Er kann ohne Glauben leben und ist dennoch empfänglich für die Liebe, die Kunst und das menschliche Denken.“²⁵⁹ (GT, 53)

Insofern Kertész aber als Autor eine Anthropologie zu tradieren sucht, die aus panchronischer Sicht mit wissenschaftlichem Anspruch kritisierbar ist, hält er, trotz aller Dezentrierung, den Anspruch auf die Relevanz seines Werks für die „Gegenwart“ der jeweiligen Rezipienten aufrecht. Hiermit folgt er einem Ansatz, den Sartre selbst in *Was ist Literatur?* zwar als utopische Option nennt, unter den aktuellen Bedingungen jedoch umgehend wieder verwirft, da so, wie er befremdlicherweise argumentiert, ein „literarische(r) Ruhm“ gleichsam erschlichen werde (als käme es allein auf diesen, und nicht auch auf die geistige Orientierung späterer Generationen an): Denn zielte ein „Schriftsteller“, der „nur von einigen (wenigen Privilegierten) gelesen“ wird, auf eine „abstrakte() Allgemeinheit“, „kompensiere()“ dies sein „Scheitern“ zu Lebzeiten lediglich imaginativ, bewirke aber realiter, „den Ausschluss des größten Teils der Menschen zu verewigen“. Eine nicht derart entfremdete, „tatsächliche Literatur“ sei „nur in einer klassenlosen Gesellschaft“ möglich, in der „das Publikum frei sei() zu fragen, und der Autor (...) frei sei zu antworten“. Dann erst gäbe es für einen Autor auch „keinerlei Unterschied zwischen seinem *Sujet* und seinem *Publikum*“, und „die Literatur wäre wahrhaft anthropologisch“ (ebd., 119-21).

Im Sinne eben der von Sartre vertagten „anthropologisch(en)“ „Literatur“, wie sie Kertész bislang – mit *Schicksalslosigkeit*, und insbesondere mit *Fiasko* – dennoch zur Unzeit realisiert hat, schreibt auch schon Th. Mann in dem (1947 zeitgleich mit Sartres Essay veröffentlichten) Roman *Doktor Faustus*:

„(Adrian Leverkühn:) »(...) Ist es nicht komisch, dass die Musik sich eine Zeitlang als ein Erlösungsmittel empfand, während sie doch selbst, wie alle

²⁵⁷ Sartre erläutert 1943 in *Das Sein und das Nichts*, der „Mensch()“ sei „immer etwas anderes, als man von ihm *sagen kann*“ und daher sozusagen dazu „verurteilt, frei zu sein“ (ebd., 763f). „Freiheit“ bestehe im Entkommen aus der „Kausalordnung der Welt“, im Vermögen eines „nichtende(n) Abrücken(s)“ vom „Sein“ in Form eines radikalen „Losreißen(s) von sich“ (ebd., 82, 85). Indes ließe sich mit Kertész ergänzen, im Verlauf einer Ontogenese könne ein solches „Abrücken“ auch – als Modifikation der *individuellen* Verhaltensdisposition im Kontrast zum kulturellen Umfeld – durch eine *positive*, aber freilich kritische, Orientierung an literarisch *tradierten* Formen menschlicher Positionierung geschehen. Ähnlich traditionsfeindlich gibt sich ferner Adorno in *Ästhetische Theorie*, wenn er dort, unter dem Einfluss der „Hegelschen“ *Ästhetik* bzw. generell dessen Dialektik, eine unwandelbare Funktion der Kunst leugnet („Deutbar ist Kunst nur an ihrem Bewegungsgesetz, nicht durch Invarianten“; ÄT, 12) und speziell das Scheitern der sogenannten autonomen (bzw. eigentlich nur: traditionslosen) Kunst verkündet:

„Die Autonomie, die sie erlangte, (...) zehrte von der Idee der Humanität. Sie wurde zerrüttet, je weniger Gesellschaft zur humanen wurde. (...) Durch ihre unvermeidliche Lossage von der Theologie (...) verdammt sie sich dazu, dem Seienden und Bestehenden einen Zuspruch zu spenden, der, bar der *Hoffnung auf ein Anderes*, den Bann dessen verstärkt, wovon die Autonomie der Kunst sich befreien möchte. Solchen Zuspruchs ist das Autonomieprinzip selbst verdächtig (...).“ (ÄT, 9f).

²⁵⁸ Vgl. Adorno in *Minima Moralia* (1951), Kap. 29 - *Zwergobst*: „Das Ganze ist das Unwahre“ (MM, 55).

²⁵⁹ Vgl. Camus in *Der Mensch in der Revolte*, Kap. *Nietzsche und der Nihilismus*:

„Er (Nietzsche) hat in sich selbst und bei anderen die Unfähigkeit zu glauben diagnostiziert sowie den Schwund der elementaren Grundlage jedes Glaubens, das Vertrauen zum Leben. «Kann man in der Revolte leben?» wird bei ihm zu «kann man ohne Glauben leben?» Seine Antwort ist bejahend. Ja, wenn man aus dem Mangel an Glauben eine Methode macht, wenn man den Nihilismus zur letzten Konsequenz treibt und wenn man – in die Wüste vorstoßend und dem Kommenden Vertrauen schenkend – mit der gleichen elementaren Bewegung Freude und Schmerz empfindet.“

(*Der Mensch in der Revolte*, 80f).

Kunst, der Erlösung bedarf,²⁶⁰ nämlich aus einer feierlichen Isolierung, die die Frucht der Kultur-Emanzipation, der Erhebung der Kultur zum Religionsersatz war, – aus dem Alleinsein mit einer Bildungselite, »Publikum« genannt, die es bald nicht mehr geben wird, die es schon nicht mehr gibt, so dass also die Kunst bald völlig allein, zum Absterben allein sein wird, es sei denn, sie fände den Weg zum »Volk, (...) zu den Menschen?«²⁶¹ «

(Serenus Zeitblom:) Kunst ist Geist, und der Geist braucht sich ganz und gar nicht auf die Gesellschaft, die Gemeinschaft verpflichtet fühlen, – (...) um seiner Freiheit, seines Adels willen. Eine Kunst, die »ins Volk geht«, die Bedürfnisse der Menge, (...) des Banausentums zu den ihren macht, gerät ins Elend, und es ihr zur Pflicht zu machen, etwa von Staates wegen; nur eine Kunst zuzulassen, die der kleine Mann versteht, ist schlimmstes Banausentum und der Mord des Geistes. Dieser (...) kann (...) gewiss sein, auf irgendeine hoch-mittelbare Weise dem Menschen – auf Dauer sogar den Menschen zu dienen.“

(Th. Mann, *Werke* 6, 428 f)

In *Kaddisch*... referiert Kertész nun tatsächlich auch auf eine aktuelle künstlerische Position, die er – im Sinne Sartres: „auf der Stelle“ und „sofort“ (1256) – einer kritischen Beurteilung unterwirft, ohne sie freilich explizit zu nennen. Und zwar stellt er sich offenbar in Opposition zu Joseph Beuys, dessen Werk zur Zeit der Niederschrift von *Kaddisch*..., also kurz nach seinem Tod 1986, als international beachtetes Beispiel einer gesellschaftlich engagierten Kunst rezipiert und gehandelt wurde. Dabei bringt Kertész, der einem solchen Engagement grundsätzlich misstraut, mit dem Motiv der »verweigerten Vaterschaft« insbesondere eine Kritik an Beuys' Anspruch eines unmittelbar gesellschaftsbildenden Schöpfertums zum Ausdruck.²⁶²

²⁶⁰ Hierfür vorbildlich formuliert Nietzsche 1876 in *Richard Wagner in Bayreuth*, der „deutsche« Musiker“ erscheine „selber“ als etwas „Erlösungsbedürftiges“ (UB, 406).

²⁶¹ Hingegen erkennt Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth*, namentlich Wagners „Kunst“ sei unter den heutigen „Menschen“, an denen unwesentliche „Eigenschaften“ dominierten, die „nicht zum unveränderlichen Charakter (...) des menschlichen Wesens gehören“, „ohne Heimat“ (UB, 431).

²⁶² Kertész' Auseinandersetzung mit Beuys kündigt sich schon in folgender *Galeerentagebuch*-Notiz von 1985 an: „Auch dumm kann einer auf intelligentere oder dümmere Weise sein.

Andererseits gibt es für die Dummheit keine Entschuldigung, denn sie ist moralisch gesehen (...) der billigste Schutz vor dem Dasein.“ (GT, 196)

Dies erscheint als Replik auf Beuys' Koketterie mit der Dummheit (vgl. sein Diktum *Ich bin auf der Suche nach dem Dümmersten* oder den Ausstellungstitel *Arena – Wo wäre ich hingekommen, wenn ich intelligent gewesen wäre!*), die auf das Potential der z. B. noch für Umweltprobleme sensibilisierbaren Bevölkerungsmehrheit (im Gegensatz zu institutionell verpflichteten Experten) zielt. Zwar bezeichnet Kertész an selber Stelle die künstlerische „Kreativität“ wie Beuys als „eine vitale Funktion, ein Mittel, um am Leben zu bleiben“. Jedoch distanziert er sich vom „deutschen Irrationalismus“ und will „die Gesellschaft als das betrachten, was sie ist: eine Umweltverschmutzung“ (GT, 197). Hiermit opponiert er Beuys' Projekt der sozialen Plastik, also dem Versuch, den „Gesellschaftskörper“ aktiv zu „formen“ und ggf. „neue Institutionen“ (wie „interdisziplinär“ forschende „Freie Universität(en)“ zu schaffen (vgl. *Horst Schwabel im Gespräch mit Joseph Beuys/1979*, in: *Glaubwürdig*, 15-42).

Weiterhin übernimmt Kertész 1988/89 im *Galeerentagebuch* von Beuys den Terminus „Auschwitz-Prinzip“. Dieser steht jedoch nicht, wie bei Beuys, für eine bedrohliche Einschränkung des Lebens, sondern umgekehrt für dessen ungehemmte Fertilität:

Kertész: „Meine Mutter. Ihr Schenkelhalsbruch. (...) Die Zustände im Krankenhaus (...). Das sich täglich wiederholende panische Grauen, wenn ich die Tür zu diesem von Tigergestank erfüllten Zimmer öffne. Auschwitz. Endlösung. Das Prinzip hat gesiegt und walzt alles nieder.“

(GT/ Ende 1988, 244f)

„Die Osteoporose bewirkenden Ursachen als ein glänzender Beweis für das Auschwitz-Prinzip der Natur. Nachdem die vorübergehende Aufgabe der Arterhaltung erledigt ist, sofort raus auf den Müll, ab in die Grube. Die uneingeschränkte Macht – die totalitäre Diktatur – ist eigentlich eine Nachahmung der Natur,* ist Naturalismus.“ (GT/1989, 252f)

„Das Leben treibt uns alle. Was diese Kraft betrifft, braucht man keine Zweifel zu hegen: Sie ist unzerstörbar. Zerstörbar bin nur ich (...).“ (GT/1990, 298)

...

Eine für den Vergleich mit *Kaddisch*... geeignete Darstellung von Beuys' Ambitionen findet sich in dessen Rede vom 20.11.1985 in den Münchner Kammerspielen.²⁶³ Dort nennt Beuys als seine künstlerische Motivation die „Krise, nicht nur unseres Volkes,²⁶⁴ sondern auch (...) der ganzen Welt“. Er strebe – „um alle noch im Rassistischen treibenden Umtriebe, (...) nicht zu beschreibenden schwarzen Male zu überwinden, ohne sie auch nur einen Augenblick aus dem Blickfeld zu verlieren“ – nicht zuletzt mit den Mitteln der „deutschen Sprache“ an, „einen Anstoß zu geben für die Aufgabe, die das Volk hätte“. In Übereinstimmung mit den Thesen Sartres in *Was ist Literatur?* und denen Adornos in *Ästhetische Theorie* bezeichnet er dabei konkret die klassische Moderne, welche „die große Mehrheit der Menschen alleine gelassen“ habe, als aporetische Fehlentwicklung: „Hier ist die Schwelle, die ich kennzeichnen will als das Ende der Moderne, das Ende aller Traditionen, wir werden gemeinsam den sozialen Kunstbegriff entwickeln als ein neugeborenes Kind aus den alten Disziplinen“ (Beuys 1985). Hieran kann Kertész natürlich nicht ohne Kritik hinnehmen, dass sich Beuys als Leitfigur „einer großen, gemeinschaftlichen (...) Aufgabe“ – d. h. als privilegierter Vertreter einer „offizielle(n) Kunst“ – inszeniert.²⁶⁵ So sieht sich Beuys damit befasst, gewissermaßen *eine* Sprache zu gestalten, bzw.:

„(...) die Welt, das heißt, das Vorgegebene, so krank es auch sei, mit wesensgemäßen Begriffen so zu beschreiben, dass eine Heilung möglich wäre. (...) wenn ich dort nicht nachlasse, (...) werden sich mir die zukunftsweisenden Bilder zeigen und die Begriffe werden sich bilden.“ (Beuys 1985)

Beuys: „Die Lage, in der sich die Menschheit befindet, ist Auschwitz, und das Prinzip Auschwitz wird in unserem Verständnis von Wissenschaft und politischen Systemen, und der Delegation von Verantwortung an Spezialisten und im Schweigen der Intellektuellen und Künstler fortgeführt. Ich musste mich ständig mit dieser Situation und ihren historischen Wurzeln auseinandersetzen.** (...) Talent und Kreativität werden ausgebrannt: eine Art Hinrichtung im geistigen Bereich, eine Atmosphäre der Furcht wird geschaffen, die durch ihre Subtilität noch gefährlicher ist.“

(1978, in: C. Tisdall, *Joseph Beuys*/ New York, 1979; dt. in: *Beuys vor Beuys*/ Köln, 1987; zit. nach *Joseph Beuys Symposium Kranenburg 1995*, 228)

Allerdings teilt Kertész mit Beuys die Diagnose „Auschwitz“ habe, wie er 1985 im *Galeerentagebuch* bemerkt, „der Kunst unter anderem auch deshalb geschadet“, weil diese „seitdem vorsichtiger geworden“ sei, „wie ein Invalide, der, mit der einen Hand an der Wand entlangtastend, mit der anderen seinen Stock fassend, vorwärts hinkt, die Augen niedergeschlagen, jedoch nur um eventuellen Unebenheiten auf dem Weg auszuweichen“:

„Alles hat seine Kühnheit verloren, das ganze Leben. Wohlbedacht, feige und gewissermaßen mit geschlossenen Augen wird getötet.“** (GT, 197 f)

Dasselbe thematisiert Kertész auch 1992 in *Der Holocaust als Kultur*. Um einiges distanzierter als Beuys äußert er dort: „Ich fürchte mich nicht – der Holocaust hat mir die Furcht vor den Antisemiten ausgebrannt.

Was gehen sie mich an?“ (ES, 85)

Ebenso erklärt er 1989/90 im *Galeerentagebuch* „Marcel Duchamp“ zu seinem „Ideal“ (GT, 252, 295) und antwortet damit wiederum Beuys, der einst die Aktion *Das Schweigen von Marcel Duchamp* wird überbewertet veranstaltete. In *Kaddisch*... setzt er dem schließlich sein furchtlos „artikuliertes Schweigen“ entgegen (vgl. oben S.96).

* Ähnlich bezeichnet Bergson 1932 in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* die „soziale Ordnung“ als „Nachahmung der Ordnung, die wir in den Dingen beobachten“ (in: *Materie und Gedächtnis*..., 253).

** 1958 beteiligte sich Beuys (erfolglos) an einem Wettbewerb für ein Mahnmal in Auschwitz (vgl. F. J. van der Grinten, *Beuys' Beitrag zum Wettbewerb für das Auschwitzmonument*, in: *Joseph Beuys Symposium Kranenburg 1995*, 199 ff).

*** Vgl. Haffner in *Jekyll & Hyde*:

„So verkündete Hitler dem deutschen Volke, (...) dass Deutschland nichts von den Tschechen wolle (...). Aber zehn Tage nach München erklärte er (...), er habe (...) »den Befehl gegeben, (...) in die Tschechoslowakei einzumarschieren«. Wenn die Deutschen einfach nur anständige und unbefangene Menschen wären, hätten sie wütend auf diese Verlautbarung reagiert, die erkennen ließ, dass ihre Dummheit ausgenutzt (...) worden war: dass man sie dazu gebracht hatte, mit verbundenen Augen einen Mord zu begehen. Aber ihre Reaktion waren Bewunderung und Beifall.“ (*Jekyll & Hyde*, 122).

²⁶³ Diese Rede ist ein Beitrag zu derselben, in München veranstalteten Reihe *Reden über das eigene Land*, in deren Rahmen auch Kertész 1996 den Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat* hielt (vgl. oben ↑90).

²⁶⁴ Als Beuys' Vorredner hatte H. Mayer (am 17.11.) das „Scheitern“ der „Aufklärung“ bzw. speziell der jüdischen Assimilationsbemühungen (gemäß einem „Aufklärungsabkommen“) konstatiert (Mayer, *Reden über Deutschland*, 92-113).

²⁶⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notizen von 1982 und 1989 (S.35).

Hingegen unterscheidet in *Kaddisch*... der Erzähler „B.“ klar zwischen Kollektiv- und Privat- schicksal. Während er bei Ersterem unter keinen Umständen eine leitende Funktion ausüben wolle („«Nein!», nie könnte ich Vater, Schicksal, Gott eines anderen Menschen sein“; K, 119), charakterisiert er sich, seinerseits in der Nachfolge Goethes, als „Privatüberlebender“:

„(...) *ich bin als Privatmensch geboren*, sagte J.W.G., *ich bin Privatüberlebender geliebt*, sage ich, bestenfalls bin ich noch einigermaßen Übersetzer, wenn ich schon bin und sein muss.“ (K, 24)

Instinktiv schreibe er „vor der billigen und unzüchtigen Verlockung einer jeden Gemein- schaftsidee“ zurück, die er „nebenbei auch zu den Abarten von praktischer Selbstzerstörung rechnen könnte“ (K, 79). Mit „den Menschen, der Natur, oder auch nur mit (sich) selbst in Einklang zu leben“ erschiene ihm „eher“ als „eine Art moralischen Elends, eine widerwärtige Perversität, wie in einem ödipalen Verhältnis oder in einer blutschänderischen Beziehung zwischen zwei hässlichen Geschwistern“ (K, 34).

Kertész’ „*Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*“ ist also gleichsam ein ironisches Totengebet für „den sozialen Kunstbegriff“ von Beuys („die Soziale Kunst, die Soziale Plastik“), von welchem dieser gehofft hatte, er werde hinter dem „eisernen Vorhang“ der absterbenden „traditionellen Disziplinen“ einst als „ein Kind geboren“, in dem die Kunst auf völlig neue Weise fortexistiert (Beuys 1985). Namentlich die Übersetzerrolle von „B.“ (und auch des „Alten“ in *Fiasko*)²⁶⁶ deutet darauf hin, dass Kertész stattdessen – wie ein „Schriftgelehrter“²⁶⁷ im Sinne Kants²⁶⁸ – eine überlieferte Literatur zeitgerecht zu vermitteln sucht, indem er diese zunächst, als „Privat- überlebender“, zur eigenen Orientierung gebraucht,²⁶⁹ und dann, als „Übersetzer“, rücksichtlich seiner ggf. negativen Erfahrung eine kritische, quasi-propositional an einen nachgeborenen Leser adressierte Replik erstellt. Hinsichtlich seiner Anerkennung als Autor wertet Kertész alias „B.“ es dabei zwar positiv, dass seine „Frau“ „interessiert war an dem, was (er) sagte“ (K, 95). Jedoch sieht er sich nicht, wie Beuys, in der Rolle desjenigen, der einen geistigen „Humus“ „in Begriffen und Vorstellungen“ bereitet (Beuys 1985), auf dem danach das gesellschaftliche Leben erblühen könne. Allenfalls bedauert er umgekehrt, dass seine Bücher „nicht auf fruchtbaren Boden fallen“.²⁷⁰ Keineswegs habe er aber die „Idee, *Schöpfer zu sein, zu zeugen, zu bilden*“ (K, 18). Ausdrücklich verwirft er das ihm von seiner „Frau“ nahegelegte Ziel, seine „*künstlerischen* oder irgendwelche sonstigen Prinzipien“, bzw. „(s)ich selbst“, „zur Geltung zu bringen“ (K, 24). Denn die Rolle eines Führers im „Kunst-Hokuspokus“ erscheine ihm nicht legitimierbar: „hauptsächlich erfahren wir, dass der große Mann letzten Endes, ehrlich gesagt, ein *großer Mann* war“ (K, 53).²⁷¹ Vielmehr sehe er sich als Dialogpartner: „wenn wir schreiben, führen wir einen

²⁶⁶ Der „Alte“ in *Fiasko* „übersetzt“ (und kritisiert) ein „Buch“, „aus dem Deutschen“ (↑184). Ferner ist er dem Autor und Bibelübersetzer Hieronymus verwandt (vgl. oben S.79).

²⁶⁷ In *Liquidation* wird der Autor „B. (oder Bé, (...))“ als „Schriftgelehrter“ bezeichnet (L, 20, 108).

²⁶⁸ Kant versteht unter „Schriftgelehrsamkeit“ eine historisch kompetente Philologie, die den überlieferten „Kirchenglauben für ein gewisses Volk zur einer gewissen Zeit“ aufbereitet. Hierzu sollten die „Gelehrte(n) ihre Auslegungen jedermanns Prüfungen aussetzen“ und „für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben“, um den „geistigen Sinn“ der „Schrift“ (jenseits des „buchstäblichen“) zu ermitteln (*Die Religion...*, Akad.VI 110-4).

²⁶⁹ In einem als Tondokument veröffentlichten Gespräch mit Hendrik Röder (Budapest, 1996) berichtet Kertész, er sei „nie in diesem Literaturbetrieb gewesen“, sondern habe stets „ganz ruhig zu Hause gearbeitet“: „Ich habe große Literatur gelesen, Dostojewskij, Flaubert (...)“ (T1).

²⁷⁰ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1977 (S.75).

²⁷¹ In *Nietzsche contra Wagner* (1889) spricht Nietzsche ähnlich von einem „Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers“ bzw. einer „Falschmünzerei“ der „»großen Männer«“ (*Werke* 2, 1041, 1057). Ebenso spottet bereits Burckhardt 1868 in *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kap. *Die historische Größe*: „Unsern Ausgang nehmen wir von unserm Knirpstum. (...) Größe ist, was wir nicht sind“; „eine weitere Umschreibung von Größe ergibt sich (...) mit folgenden Worten: Einzigkeit, Unersetzlichkeit. Der große Mann ist ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene (...). Sprichwörtlich heißt es: »Kein Mensch ist unersetzlich.« – Aber die wenigen,

...

Dialog, so las ich irgendwo“ (K, 28).²⁷² Dementsprechend könne er – „natürlich“ – „keinerlei *Verständnis* dulden“ (K, 147), d. h. er erwarte auch vom Leser eine kritische, erfahrungsoffene Haltung. Beuys' Empfehlung, etwa im Sinne von LUTHER (1483 – 1546) eine Wendung nach innen zu vollziehen („jeder soll mal in sich hineinschauen“; *Beuys 1985*),²⁷³ antwortet Kertész mit dem Appell, sich eine „Welt“ anzueignen, was durch bloße Introspektion nicht zu leisten wäre. So erkennt „B.“ in *Kaddisch*... als „moralisches Gebot“ und „handwerkliche“ „Aufgabe“, „dass die Welt «aufgebaut werden muss», «nachgeahmt werden muss», «erlernt werden muss»“. Das „*Verständnis* der Welt“ sei die eigentliche „religiöse Aufgabe des Menschen“, „völlig unabhängig von den verkrüppelten Religionen verkrüppelnder Kirchen“ (K, 88).²⁷⁴ Beuys' Glauben an die Heilkraft der „Bilder“ und „Begriffe“ hält er ferner, im Verweis auf das „Beispiel des «Herrn Lehrers»“ (vgl. oben S. 94), die Notwendigkeit handfester „Taten“ entgegen²⁷⁵:

„(...) ihr wisst selbst, dass Worte unter bestimmten Umständen bei einer gewissen Temperatur, bildlich gesprochen, ihre Substanz verlieren, ihren Inhalt, ihre Bedeutung, sie lösen sich einfach in nichts auf, in einem derartigen gasförmigen Aggregatzustand²⁷⁶ zeigen allein die Taten, die bloßen Taten eine gewisse Neigung zur Festigkeit, allein die Taten können wir gleichsam in unsere Hand nehmen und untersuchen wie ein stummes Mineral, wie einen Kristall²⁷⁷.“ (K, 58)

Insgesamt wirbt Kertész hiermit für den Forterhalt der menschlichen Rationalität, welcher durch den spezifischen Einsatz autonomer Personen zu leisten wäre. Und angesichts dieser

die es eben doch sind, sind groß“ (ebd., 209, 211). Und Proudhon fragt in seinem 1865 posthum erschienenen Essay *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst*, ob „große Männer« überhaupt“ noch möglich seien:

„Lassen die Grundsätze der französischen Revolution (...) ihre Existenz noch zu? Mit den Menschenrechten haben wir ja auch den Fortschritt (...) anerkannt. Eine der Auswirkungen des Fortschritts in einer homogenen, demokratisch organisierten Gesellschaft aber ist die wachsende Annäherung der Menschen untereinander, gerade in dem Ausmaß, in dem die Masse auf dem Wege der Wissenschaft, der Kunst und des Rechts voranschreitet.“ (*Von den Grundlagen*..., 154)

Hingegen bezeichnet z. B. Voltaire 1733 in *Philosophische Briefe*, Nr. 12 „Isaac Newton“ als „wahrhaftig“ „große(n) Mann“ (*Streitschriften*, 42). Dasselbe sagt wenig später Herder 1787 in *Ideen*... sowohl von „Newton“ als auch von „Moses“ (ebd., III.12, Kap. III, 50, 55). Schließlich vermutet Th. Mann 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen*, solche herausragenden Personen seien zu allen Zeiten gefährdet gewesen: „Der Wunsch aber, den großen Mann loszuwerden, ist so alt wie das Wunschbild der *Zivilisation* selbst“ (*Politische Schriften und Reden* 1, 272). Als Beispiel hierfür nennt daraufhin Freud 1939 in *Der Mann Moses*..., Teil 3 wiederum „Moses“, der eben in seiner Eigenschaft als „*Der große Mann*“ – bzw. unbequemes „Vatervorbild“ – ermordet worden sei (MMo, 214, 217). Von einer solchen Gefährdung durch das „Volk“ spricht auch schon Schiller in *Die Sendung Moses* (1790) (*Werke* 4, 790f, 797).

²⁷² Schopenhauer beklagt in *Über Schriftstellerei und Stil* als verbreiteten „Fehler des Stils“ die monologische „Subjektivität“, die den Leser de facto ignoriert, „während es denn doch ein Dialog sein sollte, und zwar einer, in dem man sich um so deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des anderen nicht vernimmt“ (*Paralipomena*, § 284).

²⁷³ Vgl. Dilthey in *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891f) über die Lehre Luthers:

„Die Werke entspringen aber von selber aus dem Inhalt des Glaubens, da der Gläubige in diesem »Christum in sich bildete«. (...) hier tritt uns nun das *gestaltende Prinzip der sozialen Moral* Luthers entgegen. Aus dem Glauben folgt als dessen Äußerung »das *Werk Gottes Wirken in der Welt*«. Gott »will mit und durch uns sein Werk wirken«. Und nun entwickelt Luther aus dem Reichtum seiner inneren Erfahrung, anschließend an die zehn Gebote, das *gestaltende Wirken des Gläubigen in der Welt*. Luthers Macht über die Deutschen beruhte auf den lebendigen Kräften von Umgestaltung der vorhandenen Gesellschaft, welche aus seiner neuen Art, das Christentum aufzufassen, erwachsen sind.“

(Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, 103).

²⁷⁴ Ähnlich fordert Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, *Anhang*, das „Rätsel« der Welt“ sei aus dem „*Verständnis* der Welt selbst“ heraus zu lösen (WWV.1, 506).

²⁷⁵ Vgl. Schlick in *Fragen der Ethik*: allein „aus dem Tun eines Menschen“ sei zu folgern, „was er wertet und billigt und will – besser als aus seinen Aussagen, obwohl diese natürlich auch eine Art des Tuns sind“ (ebd., 72).

²⁷⁶ Dies erscheint als Anspielung auf die Wärmesymbolik in Beuys' Werk. Vgl. etwa dessen Arbeit *Plastisch/ thermisches Urmeter* (1984), welche – als „Bild des Geistes“, d. h. „des steten Wandels“ – eine kleine „Dampfwolke“ erzeugte (H. R. Leppien, *Joseph Beuys in der Hamburger Kunsthalle*, 48). Im Kontrast hierzu charakterisiert „B.“ in *Kaddisch*... die „*geistige Existenzform*“ als „glasharte(n) Gegenstand“ (vgl. das Zitat oben S. 21 und ebd. ↑27).

²⁷⁷ Vgl. oben die Nachweise zu der Metapher „Kristall“ in *Fiasko* (S. 73, ↑175, ↑177, ↑178, ↑180).

Aufgabe muss ihm das populäre, aber methodisch naive Kunstprojekt von Beuys als eine „vitale Lüge“ gelten.²⁷⁸ Freilich teilt er mit Beuys gewisse grundlegende Ansätze, weshalb dieser für ihn überhaupt erst eine diskussionswürdige Position darstellen kann. Etwa setzt sich Beuys, gleich Kertész, ausdrücklich für dialogische Verkehrsformen ein, wie konkret 1972 während der von ihm veranstalteten *Gespräche auf der documenta 5* in Kassel:

„(Beuys:) (<...>) wo ich spreche, bin ich (<...>) der Lehrer. Und wo ich zuhöre, bin ich der Student (<...>). Und das wollen wir regelrecht hervorrufen. Dass also die Sprachlosigkeit (<...>) überwunden wird (<...>). Denn die Klüfte, die gegenwärtig zwischen den Individuen bestehen, waren (<...>) noch nie so groß. (<...>)

(Publikumsfrage:) Gilt das auch für das sozialistische System?

(Beuys:) Das ist auch im sozialistischen System so, zweifellos. Es ist gegenwärtig in der ganzen Welt so.“

(*Jeder Mensch ist ein Künstler - Gespräche auf der documenta 5*, 80 f)

Demgegenüber ist die von „B.“ vertretene „geistige Existenzform“ – die gewisse „Klüfte“ „zwischen den Individuen“ sogar fordert, indem sie „jede(r) Gemeinschaftsidee“ Grenzen setzt, und „die ein gewisses Überleben nicht mehr überlebt“, indem jedes Individuum auch einen „Abstand“ zu sich selbst einhält – in ihrer „Negativität“ natürlich weniger attraktiv.²⁷⁹ So habe seine „Frau“ „mit Entsetzen gesehen, wieviel zerstörerische Kraft in mir (B.) stecke und dass an meiner Seite auf sie nicht das Leben, sondern die Zerstörung warte“. Jedoch bestehe die

²⁷⁸ Kertész nennt in einer Notiz von Juli 1989, nach Fertigstellung von *Kaddisch...*, den „Rausch“ eine „blinde Selbstbeglückung“ bzw. „Lüge. Eine Lüge allerdings, die mitreißt: eine vitale Lüge“. Dem stellt er das „universelle Gesetz der Ratio und der Ethik“ gegenüber, d. h. die Übernahme von „Verantwortung“ für ein „Dasein, das nicht ganz uns gehört“ und das mehr ist als ein „partikuläres Winkeldasein“ (GT, 257 f). Vorbildlich für Kertész' Formel „vitale Lüge“ spricht in Shakespeare, *Hamlet*, V.1 der „Erste“ Totengräber“ von einer „lebendige(n) Lüge“, die ihren Adressaten einholt. Ähnlich bezeichnet auch Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* die „unbedingt(e)“ „Liebe“ als „Illusions-Stimmung, in der alles, was leben will, allein leben kann“ (UB, 252).

²⁷⁹ Ende 1988, kurz vor Beendigung der Arbeit an *Kaddisch...*, identifiziert Kertész im *Galeerentagebuch* die „Freiheit“ mit der „Möglichkeit des Abstandes von uns selbst“ (siehe ausführlich unten ¶777). Bereits 1981, noch während der Arbeit an *Fiasco*, bemerkt er aber, mit dieser Haltung sei er in der heutigen Gesellschaft im Grunde völlig isoliert:

„Der Wert des Lebens, wie ihn die Masse und wie ihn jene gewissen wenigen, die *pauca beati*, zu schätzen wissen. * Negativität, analysierendes Neinsagen ist übereinstimmend nur von seiten der letzteren zu vernehmen (<...>). Masse und Geist, das waren schon immer gegensätzliche Begriffe. Aber die Masse war noch nie an der Macht, an der unumschränkten, sogar totalitären Macht, ** und (<...>) hat noch nie so offenkundig ihren Feind im Geist ausgemacht, wie sie es heute tut (<...>.“ (GT, 117)

Somit könnte sich Kertész nicht einmal mehr, wie Nietzsche noch 1888 in *Der Antichrist*, seine „vorherbestimmten Leser“ auswählen und fragen: „was liegt am Rest?“ (*Werke* 2, 1163). Denn dieser „Rest“ ist „an der Macht“ und nicht zu ignorieren. Allenfalls erklärt er mit Blick auf die sozial marginalen „Antisemiten“: „Was gehen sie mich an?“ (*Der Holocaust als Kultur*; vgl. ¶262). Ebenso kommt „B.“ in *Kaddisch...* zu dem Schluss, „Antisemitismus“ sei „heute, nach Auschwitz“, „reine Privatsache“, „Provinzialismus“, „lokaler Idiotismus“ – „was geht es mich an“ (K, 106 f). ***

* Mit den „gewissen wenigen“ Glücklichen referiert Kertész etwa auf Nietzsche, der in einem Brief an G. Brandes (vom 2.12.1887) formuliert: „ein paar Leser, die man bei sich selbst in Ehren hält und sonst keine Leser – so gehört es in der Tat zu meinen Wünschen. (<...>) Um so glücklicher bin ich, dass zum *satis sunt pauca* mir die *pauca* nicht fehlen“ (*Werke* 3, 1271). Hierfür vorbildlich schreibt SENECA (um 4 v. Chr. – 65) an Lucilius, einen Unbekannten zitierend: „Mir genügen wenige, mir genügt einer, ja mir genügt auch gar keiner.“ (*Briefe an Lucilius*, Nr. 7).

** Ortega diagnostiziert 1930 in *Der Aufstand der Massen* (etwa nach Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; vgl. ¶110), durch „das Heraufkommen der Massen zur vollen sozialen Macht“ werde „das öffentliche Leben Europas in der gegenwärtigen Stunde – sei es zum Guten, sei es zum Bösen – entscheidend bestimmt.“ Und sogar die „happy few“ seien nun vom „Stil der Massen“ geprägt (*Werke* 3, 7, 15). Zur vorangegangenen *Entwicklung* vom Feudalismus über den gleichsam notwendig zerfallenen Absolutismus bis zu jener daraus erwachsenen modernen Massenherrschaft vgl. ferner die plausiblen Erklärungen von N. ELIAS (1897 – 1990) in *Über den Prozess der Zivilisation* (1939).

*** Tatsächlich verließ Kertész 1990 wegen antisemitischer Vorkommnisse den ungarischen Schriftstellerverband. Vgl. hierzu seinen Artikel *Ein Mythos geht zu Ende* in DIE ZEIT, 1.4.2004 (E2), die betreffende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1991 (GT, 301) und die Korrespondenz mit Haldimann von 1990 (*Briefe...*, Nr.9-11). Siehe auch die beiden Interviews von Tilman Krause in WELT ONLINE, 5./10.11.2009 zu Kertész' 80. Geburtstag am 9.11.: *In Ungarn haben Antisemiten das Sagen* (17.a) und *Ungarn diskutiert über das WELT-Interview von Imre Kertész* (17.b). Kertész erläutert dort, warum er sich in „Berlin“, wo er „seit acht Jahren“ lebt, entschieden wohler fühlt als in „Budapest“ (17.a).

einzigste Möglichkeit, die menschliche Lebensform als solche zu bewahren, in einer von ihm sogenannten „*totale(n) Assimilation* an das Bestehende“ (K, 152 f), d. h. einem antinaturalistischen, dezentrierten Habitus, welcher dem Fakt der kulturellen Evolution gerecht wird²⁸⁰:

„(...) ich habe schon in meiner frühen Kindheit klar erkannt, dass ich dazu unfähig sei, mich dem Bestehenden, dem Existierenden, dem *Leben* zu assimilieren, und trotz alledem²⁸¹ (...) würde ich dennoch (...) leben, aber so, dass ich wisse (...): wenn ich mich assimiliere, tötet mich das noch eher, als wenn ich mich nicht assimiliere, was mich eigentlich ebenfalls tötet.“ (K, 154)

280 Bereits 1983 überlegt Kertész im *Galeerentagebuch*:

„Inzwischen wissen wir, dass der Mensch als Sache keine Chance hat und dass er nur jenseits von Sachgebundenheit zu so etwas wie Leben, kurz gesagt, zur Wahrheit stoßen kann.* – Ist der Mensch am Ende tatsächlich so sehr verstrickt, dass ein Durchbruch unmöglich geworden ist? Wohin auch immer, irgendwohin, zu etwas, das nicht Allgemeingut ist und trotzdem gemeinschaftlich, im reinen, brüderlichen Sinn des Wortes.“ (GT, 165 f)

Im selben Verständnis bemerkt er 1995 in *Das glücklose Jahrhundert*, ein schamloses „Leben() um jeden Preis“** – „auf *Kosten* anderer, nicht *für* andere“ – sei nicht nur „wertlos, sondern zwangsläufig auch destruktiv durch den Zwang des darin verborgenen Exempels“. Im Gegensatz hierzu gründe das „zivilisierte menschliche Zusammenleben“ auf der „stillschweigende(n) Übereinkunft, den Menschen nicht gewahr werden zu lassen, dass ihm sein nacktes Leben mehr, sogar sehr viel mehr bedeutet als alle sonst verkündeten Werte“:

„Sobald das aber evident ist – weil er durch Terror in eine Situation gedrängt wird, in der (...) nichts anderes als ebendies evident wird –, können wir in Wahrheit nicht mehr von Kultur reden, weil sämtliche Werte gegenüber dem Überleben hinfällig geworden sind.“ (ES, 114)

* Ebenso spricht Ortega 1941 in *Geschichte als System* vom „Fiasko“ der „naturalistische(n)“, „physikalischen Vernunft“ und betont, „dass der Mensch kein Ding ist“ wie die „Natur“, die eine „feste und gegebene Struktur oder Konsistenz“ hat, sondern dass er vielmehr unter historischen Gesichtspunkten aufzufassen sei (*Werke* 4, 352-4). Und zuvor stellt schon Valéry in *Über die Krise der Intelligenz* (1925) „mit Entsetzen“ fest: „wir sind nur noch Objekte der Spekulation, regelrechte *Sachen*“, was eine allgemeine „*Verantwortungslosigkeit*“ zur Folge habe (*Werke* 7, 62).

** Damit spielt Kertész wohl, wie ähnlich auch 1984 im *Galeerentagebuch*, auf Nietzsche an, der in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* behauptet, für gewöhnlich wollten die Menschen – wie „geängstigte()“, „Tiere“ – „zunächst nur eines: leben um jeden Preis“ (siehe das ausführliche Nietzsche-Zitat unten ↑453; vgl. ferner die frühere Referenz im *Galeerentagebuch* ↑490). Hierfür vorbildlich unterscheidet Aristoteles in *Nikomachische Ethik* die „Würdigkeit“ des „Hochgesinnte(n)“ vom Charakter des „große(n) Haufe(ns)“:

„Der Hochgesinnte bringt sich nicht für Kleines in Gefahr und ist nicht waghalsig, weil er dafür wenige Dinge hoch genug achtet. Dagegen setzt er sich für Großes der Gefahr aus, und tut er es, so schon er sein Leben nicht, da es ihm zu schlecht ist, um jeden Preis zu leben.“

(*Nikomachische Ethik*, 1124a f)

Desgleichen versteht noch Plessner in *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) unter der „Würde“ einer „Person“ deren „ideale Verfassung“ jenseits der Fehlalternative von „Selbstbehauptung um jeden Preis“ und „Selbsterniedrigung“. Dies sei „dem Durchschnittler allerdings verschlossen“. Durchaus gehe eine sich derart gegen innere und äußere Konventionen „vorwagende Persönlichkeit“ ein „Risiko“ ein (*Schriften* 5, 75 f, 78). Vor einer übertrieben strengen Bewertung menschlichen Verhaltens nach diesem Kriterium warnt hingegen M. Sperber in dem Essay *Churban oder Die unfassbare Gewissheit* (1964). Mit Bezug auf die Judenvernichtung hält er dort namentlich „Hannah Arendt“ entgegen, die (aus sicherer Distanz bzw. im Nachhinein) das „Zusammenwirken“ der „jüdischen Ämter()“ mit den „Nazibehörden“ verurteilt habe, die „Hoffnung“ sei ein allzu starkes Motiv für die Kooperation gewesen (vgl. ↑52):

„Solange man ist, mag man vom rettenden Wunder auserwählt werden. Nur der Tod (...) ist unwiderruflich, das Leben aber die Zeit, die man unablässig gewinnen muss – um jeden Preis.“

Auch weil Hannah Arendt verkennt, wie sehr diese Hoffnung eine unvermeidliche Wirkung und Ausdrucksform der Verzweiflung von gnadenlos Verdammten ist, wendet sie auf den *Churban* (hebr. Verwüstung, Vernichtung, etwa die des 1. u. 2. Tempels, speziell auch: die Judenvernichtung) eine polizistische Geschichtsauffassung an. Und deshalb deutet sie auch nicht ganz richtig die mehr scheinbare als wirkliche Komplizität, die das Opfer an seine Schergen zu binden scheint.“

(in: *Churban...*, 84-7)

In der Tat habe es bei den Massenhinrichtungen jedoch auch viele Zeugnisse einer „stummen Würde“ gegeben:

„Gleichgültige und selbst feindliche Beobachter haben bezeugt, dass zahllose Juden (...) mit einer stummen Würde zu sterben wussten, die sie unendlich über alles erhob, was sich gegen sie stellte. Denn in jener Stunde hatten sie sich endlich von der feindlichen Verführerin (der Hoffnung) befreit, die in ihnen genistet hatte (...).“ (*Churban...* 86)

Den hier von Sperber verwendeten Ausdruck „polizistische Geschichtsauffassung“ notiert Kertész übrigens 1990 im *Galeerentagebuch* („Rendőri világfelfogás: Manés Sperber“; *fehlt* in der deutschen Übersetzung GT, 290).

281 Vgl. im Werkverzeichnis das Zitat aus Liebknechts Artikel *Trotz alledem!* von 1919 (↑796).

Aufgrund einer derartigen, charakteristisch menschlichen Einstellung würde aber die jeweils bestehende Lebensform kategorisch relativiert und einer – wesensgemäß pluralistischen²⁸² – Umgestaltung erschlossen, so dass es im Prinzip nichts unveränderlich „Existierende(s)“ gäbe. Wiederum im Kontrast zu Beuys, der diesbezüglich eine unmittelbar die Gesellschaft gestaltende „menschliche⟨ Schöpferkraft“ veranschlagt, welche „die Erde von unten aufwirft und sie wieder lebendig macht“ (Beuys 1985), setzt „B.“ bei den habitusgestaltenden Vorgänge in jedem Einzelnen an, welche sich zu einem guten Teil auch „im Geheimen“, gleich einer „gewisse(n) Maulwurfarbeit“,²⁸³ vollziehen (K, 40). Exemplarisch hierfür nennt er, in Anspielung u. a. auf Celans *Todesfuge*, unter deren Motto *Kaddisch...* steht, sowie den zweiten Teil von Goethes *Faust*, seine eigene – essentiell mit einer Persönlichkeitsformung verbundene – Arbeit als Autor:

„(...) es wird gewühlt und untergraben, und ich hätte davon wissen müssen, und ich wusste natürlich auch davon, nur habe ich es für etwas anderes gehalten, als es in Wirklichkeit war, für was hielt ich es wohl?, ich weiß nicht, doch ich habe den Verdacht, dass ich es ebenso für irgendeine Art ermutigender Betriebsamkeit hielt, wie jener blinde Alte das Klingen und Schaben der Spaten für landerobernde Kanalisierungsarbeiten hielt, während dort ein Grab, noch dazu sein Grab gegraben wurde.²⁸⁴ Ich habe mich also dabei ertappt, dass ich schreibe, weil ich schreiben muss, wenn ich auch nicht weiß, warum²⁸⁵ (...)“ (K, 40 f)

Entsprechend bezeichnet Kertész 1990, kurz nach Erscheinen von *Kaddisch...*, im *Galeerentagebuch* den von ihm im Sinne der Religionsschrift Kants vollzogenen Bildungsprozess als „stumme, ausschließlich auf mich selbst gerichtete «Revolution»²⁸⁶“ (GT, 286).

²⁸² Beuys hingegen verwahrt sich ausdrücklich gegen einen pluralistischen „Wildwuchs“:

„Nein, das ist Zersplitterung, das Gegenteil von organisch. Das ist pluralistisch, und heißt eigentlich »zerstreut euch noch mehr«. Das ist Zerfall.“ (Die *Mysterien finden im Hauptbahnhof statt - Ein Gespräch zwischen Joseph Beuys und Peter Brügge*/ SPIEGEL, 10. Mai 1984, in: *Beuys - Editionen*, 34).

²⁸³ Damit paraphrasiert Kertész eventuell folgende Passage aus Herzen, *Vom anderen Ufer*, Kap. *Epilog auf 1849*:

„Doch die Verwesung ging unaufhaltsam weiter, »der alte Maulwurf« (vgl. Shakespeare, *Hamlet*, I.5) arbeitete unermüdlich unter der Erde. Der Krebs zerfraß insgeheim alle Regierungen, alle Einrichtungen; am 24. Februar wurde die bis dahin chronische Krankheit akut. Die (2.) Französische Republik wurde der Welt mit der Posaune des jüngsten Gerichts angekündigt. Die Krankheit, die Hinfalligkeit der alten Gesellschaftsordnung wurde offenkundig, alles begann sich aufzulösen, zu zerfallen, alles geriet durcheinander und hielt sich eben durch diesen Wirrwarr. (...) Alle waren besiegt, alles war besiegt, aber es gab keinen Sieger ...“ (BaW, 280).

²⁸⁴ In Goethe, *Faust* (1797 – 1806, 1825 – 1831), Teil 2, 5. Akt, Szene *Mitternacht* erblindet „Faust“. In der folgenden Szene *Großer Vorhof des Palastes* hört er dann, ohne dies richtig zu verstehen, wie ihm sein Grab geschaufelt wird:

Wie das Geklirr der Spaten mich ergetzt!
Es ist die Menge, die mir fröhnet,
Die Erde mit sich selbst versöhnet,
Den Wellen ihre Grenze setzt,
Das Meer mit strengem Band umzieht.

²⁸⁵ In Celan, *Todesfuge* fordert der schreibende „Mann“ die „Juden“ auf: „spielt süßer den Tod (...) streicht dunkler die Geigen (...) dann habt ihr ein Grab in den Wolken da liegt man nicht eng“ (*Die Gedichte*, 40; vgl. das Motto von *Kaddisch...* oben ↑239). Dabei referiert Celan ersichtlich auf Shakespeares *Hamlet*, II.2:

POLONIUS (...) Wollt Ihr nicht aus der Luft gehen, Prinz?
HAMLET In mein Grab?
POLONIUS Ja, das wäre wirklich aus der Luft.

Demnach kann gesagt werden, Celan motiviere mit der *Todesfuge* konkret zur künstlerischen Produktion, deren Resultat – als schriftliches Residuum einer geistigen Arbeit – den leiblichen Tod des jeweiligen Autors relativiert. So erkennt schließlich auch „B.“ in *Kaddisch...* die „Natur“ seiner „Arbeit“ als:

„(...) Weiterschaulen an jenem Grab, das andere für mich anfangen, die die Luft zu graben, um mir dann, einfach weil sie keine Zeit mehr hatten (...), ganz flüchtig und ohne sich umzusehen, das Werkzeug in die Hand zu drücken und mich damit stehenzulassen, auf dass ich die von ihnen begonnene Arbeit, so gut ich kann, vollende.“ (K, 42).

²⁸⁶ Siehe die Zitate aus Kant, *Die Religion...* (↑22, ↑71).

Umblicken in der neuen Situation, erste Verblüffung und beharrliche Radikalität

Nach dem mit *Kaddisch*... vermeintlich gesetzten „Schlusspunkt“ formuliert Kertész in der Erzählung *Die englische Flagge* (1989 – 1991) eine Rückschau auf die von ihm bis dahin als Autor durchlaufene Entwicklung (analog derjenigen im zweiten Teil von *Fiasko*). Zugleich endet 1991 das *Galeerentagebuch*, welches er nun auf der Grundlage seiner privaten Arbeitsnotizen (seit 1961) für die Veröffentlichung im Jahr 1992 redigiert, so dass hier, in „Koinzidenz“ mit der weltpolitischen „Wende“ von 1989,²⁸⁷ eine tatsächliche Zäsur in Kertész' Werk vorliegt.

Die englische Flagge kann, gleich den Romanen *Fiasko* und *Schicksalslosigkeit*, als Darstellung einer Personalisierung gelesen werden, die Kertész an der autobiographisch motivierten Figur des Protagonisten exemplarisch vorführt. Hieraus lässt sich jeweils eine Anthropologie bzw. eine Ästhetik rekonstruieren, wie ich es in Kap. III konkret anhand *Fiasko* durchführe. Deren wesentliche Elemente finden sich aber ebenso in der weniger kryptischen, und daher leichter zugänglichen Erzählung *Die englische Flagge*, auf die ich mich bei der Rekonstruktion einer Argumentationstheorie in Kap. II vor allem stütze. Kertész verwendet dort auch den für die vorliegende Untersuchung titelgebenden Ausdruck „Leben als Artikulation“, der das Synonym einer charakteristisch menschlichen Existenz als Person ist.²⁸⁸ Der Titel „*Die englische Flagge*“ bezieht sich dagegen auf eine fiktive Szene, in der ein englischer Diplomat während des ungarischen Aufstands von 1956 in Sicherheit gebracht wird.²⁸⁹ Dies versinnbildlicht speziell die Situation eines öffentlichen Autors, der, wie der „Privatüberlebende“ in *Kaddisch*..., ein privates Leben als Person auf solidarische bzw. verantwortliche Weise zu führen bemüht ist und seinerseits einer (nicht zuletzt geistigen) Unterstützung bedarf.

Unmittelbar nach der Wende entstanden ferner die Erzählungen *Budapest, Wien, Budapest* (1990) (in: ES) und *Protokoll* (1991) (in: EF). Darauf folgten – neben zahlreichen Reden und Essays sowie dem Drehbuch *Schritt für Schritt* (2000) zur Verfilmung von *Schicksalslosigkeit* – die Romane *Ich - ein anderer* (1991 – 1996), *Liquidation* (1992 – 2003) und der autobiographische Dialogroman *Dossier K.* (2004 – 2005). „Liquidation“ bezeichnet Kertész in *Dossier K.* als seinen „erste(n) Roman, der in Gänze nach dem Systemwechsel entstanden ist, ja, sich ihn sogar zum Thema genommen hat“ (DK, 218). In der Tat ist dies auch der erste Roman, bei dessen Niederschrift er schon einen festen Wohnsitz in Berlin hatte. Seine bislang letzte Publikation sind einige vorabveröffentlichte Seiten eines noch in Arbeit befindlichen Textes mit dem Titel *Die letzte Einkehr* (2009).

²⁸⁷ Siehe im Werkverzeichnis das Zitat aus *Ich - ein anderer* (↑794).

²⁸⁸ Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S.24).

²⁸⁹ In *Die englische Flagge* berichtet der Erzähler:

„Plötzlich raste ein jeepartiges Auto heran, den Kühler völlig von den britischen Farben Blau-Weiß-Rot, einer englischen Flagge, umhüllt. In rasendem Tempo brauste es (...) durch die (...) Menge, aus der es zuerst vereinzelt, dann immer stärker, offenbar als Zeichen der Sympathie, zu applaudieren begann. (...) und in diesem Moment, als der Applaus sich auszudehnen, fast massiv zu werden schien, streckte sich aus dem linken Seitenfenster zögernd (...) eine Hand heraus. (...) und sie bewegte sich, wahrscheinlich als Antwort auf den Applaus, einige Male vorsichtig und parallel zur Fahrtrichtung des Wagens hin und her. (...) es war darin auf jeden Fall vorbehaltlose Zustimmung und nebenbei auch etwas von dem sicheren Bewusstsein, mit dem diese handschuhumhüllte Hand bald das Geländer der von einem Flugzeug auf den Beton herabgelassenen Treppe berühren würde, bei der Heimkehr in das ferne Inselreich.“ (EF, 52f)

Hierfür vorbildlich ist wohl die folgende Notiz Máráis von 1944 zu einem „Vorkriegsfilm im Budapester Kino“:

„(...) der Held ein Diplomat, der sich plötzlich in ein stolzes Automobil schwingt und durch die Pariser Straßen zum Bahnhof rast, wo er gerade noch rechtzeitig eintrifft, um das Schlafo coupé eines aus komfortablen Pullmanwagen bestehenden Zuges zu erreichen ...

Ich sehe das Bild und werde von (...) tiefem Schmerz ergriffen (...). Wo ist das alles hin? Dieses Europa (...) ? ... Nichts davon gibt es mehr, vielleicht werde ich so etwas nie wiedersuchen. Ich denke an das zerstörte Berlin, (...) morgen könnte es vielleicht Budapest nicht mehr geben.“ (MTB.7, 124).

Sowohl *Budapest, Wien, Budapest* als auch *Protokoll* handeln von Reisen Kertész' nach Wien (im Oktober 1989 und im April 1991).²⁹⁰ In *Budapest, Wien, Budapest* unterzieht er diese beiden Städte einem wertenden Vergleich („Lagergesellschaft“ vs. „zum Leben, zum Gebrauch angelegt“; ES, 18, 40).²⁹¹ Und in *Protokoll* berichtet er speziell davon, wie der offensichtlich korrupte „Ungarische“ Zoll“ seine gesamten „Devisen“ mit der Begründung konfisziert, er habe sie nicht vollständig „deklariert“ – wodurch er „eigentlich öffentlich beschämt worden“ sei (EF, 163, 166, 169 f). Letztere „Novelle“, die zunächst als bloße Gelegenheitsarbeit anmutet, identifiziert Kertész schließlich in *Dossier K.* als „Ausgangspunkt“ seiner „Neubesinnung“ nach der Wende:

„(...) Ich wollte mich einfach nur von dem beschämenden Erlebnis befreien.

Jedenfalls schlug die Novelle wie eine Bombe ein; noch im Erscheinungsjahr trug Mibály Kornis den Text als Monodrama auf der Literaturbühne des József-Katona-Theaters vor, Péter Esterházy schrieb eine Brudernovelle dazu,²⁹² beide Geschichten erschienen bald darauf, sowohl auf ungarisch als auch auf deutsch, zusammen in einem schmalen Band und kamen auch als sogenanntes Hörbuch auf Kassetten in Umlauf. (...)“

Wenn ich die Erzählung aus der Sphäre der Tagesaktualität zurücknehme und sie in die Reihe meiner Werke eingliedere, dann muss ich diese Novelle heute als Ausgangspunkt meiner Neubesinnung bezeichnen, als Resultat eines ersten Sichumblickens in der neuen Situation.

Der ersten Verblüffung...“ (DK, 223 f)

Der Roman *Ich - ein anderer*, dessen Protagonist und Alter Ego Kertész' sich entsprechend in der für ihn „neuen Situation“ orientiert, setzt gewissermaßen das *Galeerentagebuch* fort, insofern der Text durch fortlaufende Jahreszahlen chronologisch strukturiert ist (vgl. ↑803). Auch überschneidet sich die Arbeit hieran mit derjenigen an *Liquidation*, ebenso wie bislang das *Galeerentagebuch* Kertész' sonstige literarische Produktion begleitet hatte. In den beiden letztgenannten späten Romanen referiert Kertész, wie durchgängig seit *Fiasco*, weiterhin auf je bestimmte paradigmatische Positionen. *Ich - ein anderer* erweist sich insbesondere als Hommage an Márai, dessen Exilerfahrung in den USA Kertész mit seiner eigenen Nachwendeerfahrung parallelisiert. Zudem trägt Kertész dort eine kritische Auseinandersetzung mit Cioran aus. *Liquidation* erscheint hingegen in erster Linie als Konfrontation mit Beckett, die sich auch bereits in *Ich - ein anderer* im Zusammenhang mit der Kritik an Cioran ankündigt. Das dominante Motiv in *Ich - ein anderer* ist speziell die Bewältigung der alltäglichen Existenz, welche Aufgabe sich dem Protagonisten (bzw. Kertész) angesichts seiner durch die Wende veränderten Lebensumstände auf neue Weise stellt.²⁹³ In *Liquidation* macht Kertész daraufhin die äquivalent vom Leser zu leistende „Nachfolge“ (etwa im Sinne Kants; vgl. oben das Zitat aus *Kritik der Urteils-*

²⁹⁰ Siehe die Dokumentation im Werkverzeichnis (↑802).

²⁹¹ *Budapest, Wien, Budapest* diskutiere ich ausführlicher in einem Exkurs im Kapitel zu *Ich - ein anderer*.

²⁹² P. ESTERHÁZY (*1950), *Leben und Literatur* (1993), in: Kertész/ Esterházy, *Eine Geschichte - Zwei Geschichten* (1994).

²⁹³ In *Ich - ein anderer* bemerkt der Erzähler im Rückblick auf sein vorangegangenes Dasein als unangepasster Literat:

„Ich bange um (...) diese (...) trotzige Lebensform, um die Art, wie ich mich ständig den zerstörerischen Kräften entgegenstelle, hart auf hart, wie eine Pfeilspitze auf dem Bogen ...“ (IA, 30)

Und mit Blick auf die neue Situation äußert er: „Was nun hat sich durch die «Wende» gewandelt? Gibt es kein Ausgeliefertsein mehr? Bin ich von mir selbst erlöst?“ „Es wäre ein Fehler, zu glauben, mein Leben gehöre mir. Aber es wäre ein noch größerer Fehler, dieses Leben zu vernachlässigen, es zugrunde, flötengehen zu lassen“ (IA, 8, 12).** Im Gegensatz zu dieser seiner Haltung wird ihm „in der heutigen Kunst“ das Fehlen von „Dankbarkeit“ für das Leben auffällig („Wir mögen das Leben nicht, wir freuen uns nicht daran“; IA, 78) respektive ein hierzu korrespondierender Verlust der allgemeinen Verantwortlichkeit.

* Vgl. Márai 1953 im *Tagebuch*: „Einen Elfenbeinturm gibt es nicht mehr. Aber vielleicht gibt es noch eine Igelstellung“ (MTB.6, 194).

** Vgl. Nietzsche in *Der Wille zur Macht*: „Romantiker, denen der Glaube flöten ging: nun wollen sie wenigstens noch zusehen, wie alles läuft (...). Sie nennen's l'art pour l'art, »Objektivität« usw.“ (*Werke* 3, 882).

kerzft ↑93) zum zentralen Thema. Als quasi-toter Autor – der fiktiv „Selbstmord verübt“ hatte,²⁹⁴ den Leser also mit dessen je aktuellen Problemen demonstrativ alleine lässt – wehrt er dort jede gegenwärtig zu evaluierende Gemeinsamkeit mit dem Rezipienten ab und macht ihn so auf seine eigenverantwortlich zu bewältigenden Lebensvollzüge aufmerksam. Ähnlich stellt Kertész auch mit dem Drehbuch *Schritt für Schritt* von 2000, das er als „Blankoscheck“ hinsichtlich der damals noch ausstehenden cineastischen Verwertung bezeichnet, „dem Regisseur und seinen Mitarbeitern“ eine solche – nunmehr im engeren Sinne: künstlerische – „Aufgabe“ (S, 7).

Mit dem „Selbstmord“ des Autors in *Liquidation* könnte Kertész durchaus einen Abschluss seines Werks konzipiert haben. Jedoch ging aus dem Vorhaben, auf der Grundlage von Interviews eine autorisierte Biographie zu veröffentlichen, der weitere Roman *Dossier K.* hervor, in welchem Kertész sich gewissermaßen selbst interviewt. Ähnlich dem *Galeerentagebuch* enthält *Dossier K.* u. a. etliche Hinweise, die das Verständnis seiner anderen Schriften erleichtern. Dabei scheint es so, als habe Kertész auch auf die größtenteils unzulängliche Rezeption seiner Arbeiten durch die professionelle bzw. akademische Literaturkritik reagiert. Letztlich zielt diese Sorge um die Verständlichkeit der von ihm hinterlassenen Schriften aber wiederum vor allem auf den unbekanntem zukünftigen Leser, dem es – unabhängig von einer akademischen Anleitung – prinzipiell möglich sein sollte, dieselben produktiv aufzugreifen.

Ebenso befürchtet schließlich in *Die letzte Einkehr* der „Schriftsteller“ „Doktor Sonderberg“, dem das Ideal einer „Geschichte“ vorschwebt, „«in der alles enthalten ist“:

„Er werde säumig sterben, wie ein schlechter Angestellter, den man rausgeworfen hat, werde mit eingezogenem Hals abgehen, einen unaufgeräumten Schreibtisch und Aktenschrank hinterlassend, darin die Nachkommen sich nicht mehr auskennen. Als ob das nicht egal wäre, sagte Sonderberg. Und doch sei es nicht egal (...). Er, Sonderberg, (...) antwortete entschieden, es sei nicht egal.“ (LE)

Angesichts seines nahenden Todes sehe er es als seine „Aufgabe“, „radikal zu denken, und da könne er nicht weit genug gehen“, womit er sich, in Referenz auf Nietzsches Nachlasswerk, auf einen universell verständlichen, „großen Stil“ verpflichtet (vgl. ↑32, ↑161).

Bevor Kertész aber mit seinen späten Romanen seit *Liquidation* den Blick des Lesers so eindeutig auf die Rolle des Nachfolgers (bzw. mit *Schritt für Schritt* auf die des Koautors) lenkt, diesem also sozusagen eine Perspektive auf die eigene Perspektive gibt und damit im Grunde wieder zur Technik von *Schicksalslosigkeit* zurückkehrt, illustriert er in *Die englische Flagge* dasselbe am konkreten Beispiel seiner persönlichen Entwicklung, für die er sich seinerseits an den Werken anderer Autoren orientiert hatte. Beachtet man den Zeitpunkt der Entstehung dieser Erzählung, kann sie als Rückblick auf Kertész’ im inneren Exil geleistete literarische Arbeit aufgefasst werden, und zugleich als Ausblick auf die nun in größerem Ausmaß zu erwartende Rezeption. Somit markiert sie einen Wendepunkt, in welchem Kertész, angesichts der in Bewegung geratenen äußeren Umstände, die Möglichkeit einer weithin akzeptierten autonomen Autorschaft realisiert, nachdem er zuletzt mit *Kaddisch*... die sogenannte „geistige Existenzform“ noch in exzeptioneller Rigorosität gegen das gesellschaftliche System verteidigt hatte (so dass er später, im Juni 1989, im *Galeerentagebuch* selbst von einer „nach «Kaddisch» erforderliche(n) Ausnüchterung“ spricht; GT, 253). Dennoch gestaltet er, wie zu sehen sein wird, *Die englische Flagge* als gleichermaßen „radikale Erzählung“, in der gewissermaßen eine „endgültige() Lehre“ respektive eine „vollständige() Erfahrung“ enthalten sein solle (EF, 28, 57).

²⁹⁴ In *Liquidation* schreibt Kertész:

„Der einzige Haken war, dass der Mensch, der das Stück »Liquidation« ... geschrieben hatte, (...) nicht mehr am Leben war.
Er hatte Selbstmord verübt.“ (L, 15, (12)).

1989 – 1991 : Ein Modell der Personalisierung. *Die englische Flagge*

In *Die englische Flagge* schildert der Erzähler in einer imaginären „Runde von Freunden“ (EF, 7) (etwa: der „Kunst“, deren „Fruchtbarkeit“ sie gemäß Nietzsche „verbürgen“²⁹⁵) seine Entwicklung zum autonomen Autor bzw. (im Sinne Nietzsches) zum mündigen Bürger, der – als kulturübergreifend verantwortliche Person – im Widerstand gegen die Naturalismen seiner unmittelbaren Umgebung eine traditionelle menschliche Lebensform auf produktive Weise fortzusetzen gesucht habe, was auch eine literarische Arbeit impliziert. Diese Personalisierung oder menschliche Ontogenese, für deren exemplarische Darstellung Kertész autobiographische Motive verwendet, gleicht konkret derjenigen „Steinigs“ in *Fiasko II*²⁹⁶ und besitzt, wie auch im Fall von „B.“ in *Kaddisch...*, eine generelle Verwandtschaft zu Wagners „Bahn der Veredelung“, welche Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth* als künstlerisch vorbildlich lobt.²⁹⁷ Sie beginnt mit dem „Beschreiben des Lebens“ als „berufsmäßig“ zur „Lüge“ gezwungener „Journalist“,²⁹⁸ der im Budapest der späten 40-er Jahre in einer staatlichen „Redaktion“ angestellt und dort einer naturalistischen „Dynamik“ ausgesetzt ist (EF, 21 f).²⁹⁹ Auf den Verlust dieser Stellung folgt das „Erzählen des Abenteurers“ („der Absurdität, der Lächerlichkeit und auch der Angst“), welches er – sehr ähnlich dem Journalisten Günter Wallraff oder auch der Philosophin Simone Weil³⁰⁰ – als „Fabrikarbeiter“ erlebt.³⁰¹ So bleibt er zwar in abhängiger Stellung, hat sich aber aus dem naturalistischen Kurzschluss von Lebenserhalt und Schreiben gelöst. Die letzte dieser Stufen ist, in Entsprechung zu Kertész' Arbeit als Autor, das „*Abenteuer des Erzählens*“ (EF, 23; vgl. ↑43).³⁰²

Wie oben (S.33) erläutert, bestünde die Aufgabe eines solchen Autors speziell darin, die für die kulturelle Evolution konstitutive Personenrolle zu tradieren. Denkbarerweise ist dies möglich, indem er den Prozess seiner eigenen Personalisierung unter wesentlichen, vom kontingenten Detail abstrahierenden Aspekten darstellt bzw. – anderen Autoren in spe – vorspielt. Hierfür repräsentativ orientiert sich in *Die englische Flagge* der Erzähler an dem auffällig stilisierten Habitus des ungarischen Schriftstellers und Publizisten ERNŐ SZÉP (1884 – 1953), der ihm zu

²⁹⁵ Siehe oben das ausführliche Zitat aus Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* (↑33).

²⁹⁶ Siehe oben die Zitate aus *Fiasko* zu „Steinigs“ Karriere als Journalist/ Arbeiter/ Autor (S.87).

²⁹⁷ Siehe oben die Zitate aus *Kaddisch...* und Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* (S.21, ↑27).

²⁹⁸ Ebenso bemerkt Jaspers 1931 in *Die geistige Situation der Zeit*, die „Presse“ müsse sich, „um leben zu können“, „in den Dienst politischer und ökonomischer Mächte“ stellen und werde so zur „bewusste(n) Lüge“ genötigt (ebd., 125).

²⁹⁹ Laut *Dossier K.* war Kertész von 1948 bis Ende 1950 als Journalist angestellt (DK, 115-7). Übereinstimmend datiert in *Die englische Flagge* der Erzähler seine Erlebnisse in der „Redaktion“ auf „drei Jahre nach dem Krieg“ (EF, 8).

³⁰⁰ Wallraff, der sich als investigativer Journalist u. a. hinter den Masken des BILD-Redakteurs „Hans Esser“ und des türkischen Arbeiters „Ali Levent“ Einblick in die bundesrepublikanische „Arbeitswelt“ verschaffte, räumt in einer *Rede auf der Delegiertenversammlung des Werkreises Literatur der Arbeitswelt* (1973, Nürnberg) selbstkritisch ein:

„Berücksichtigt werden muss, dass selbst die Proletarisierung des Intellektuellen fast nie einen Proletarier schafft (wörtl. zit. nach Benjamin, *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar*/ 1930, Rezension zu Kracauer, *Die Angestellten*/ 1929; vgl. Benjamin, GS III, 224). (...)

Wer sich vorübergehend, und wenn es auch ein halbes oder ein ganzes Jahr lang hintereinander ist, in eine Fabrik gebt, ist immer in einer (...) grundsätzlich anderen Situation als der, der hier mit seiner totalen Existenz verwurzelt ist. Und dadurch bedingt, bleiben derartige Einstiege von Außenstehenden – meine Arbeit eingeschlossen – immer nur Exkursionen (...). Wirklich existentiell erfasst und (...) adäquat literarisch umgesetzt werden kann dieser Bereich langfristig nur von denen, die drinstecken, die in der Regel mit 30 Jahren spätestens wissen, dass es kein Entrinnen mehr gibt.“

(*Vom Ende der Eiszeit und wie man Feuer macht*, in: Linder, *In Sachen Wallraff*, 249 f)

Hiermit bezieht er sich wohl nicht zuletzt auch auf SIMONE WEIL (1909 – 1943), die sich für ca. ein Jahr in Pariser Metallbetrieben anstellen ließ und ihre Erlebnisse im sogenannten *Fabriktagbuch* (1934 – 1935) dokumentierte.

³⁰¹ Wie aus *Dossier K.* hervorgeht, entspricht dieses Motiv Kertész' Beschäftigung in der Fabrik „MÁVAG“ nach seiner Kündigung als Journalist zum „1. Januar 1951“ (DK, 117). Im „Frühjahr 1951“ erhielt er jedoch bereits wieder eine neue Stelle in der „Presseabteilung des Ministeriums für Hüttenwesen und Maschinenbau“ (DK, 117, 126 f).

³⁰² Desgleichen berichtet in *Fiasko I* der „Alte“ von einem „Abenteurer“ des „Schreibens“ (F, 38; vgl. unten S.236).

seiner Zeit als „sogenannte(r) «Jungjournalist(«)“ in einem der „literarischen« Cafés“ Budapests vorgestellt wird. Jener „von der Last des eigenen Gewichts befreite(«) alte(«) Mann, den der Wind der Katastrophe (...) von Kaffeehaus zu Kaffeehaus trieb“, gebraucht bei dieser Gelegenheit, wie legendärerweise auch sonst, die merkwürdige, aber wohl begründete „Vorstellungsformel“: „Ich war Ernő Szép.“³⁰³ Hingegen macht der Erzähler damals noch – in seiner realiter nicht lebbareren Zentrierung – geltend: „Ich bin Journalist.“³⁰⁴ Die besagte Formel kann dabei als Prototyp einer theoretisch reservierten menschlichen Selbstdarstellung – also einer Anthropologie – aufgefasst werden. Der Erzähler würdigt sie demgemäß als eine „Heldentat erzählerischer Mitteilung“ respektive als eine auch ihn inspirierende „radikale Erzählung“³⁰⁵:

„Durch diese Erzählung blieb, ja wurde Ernő Szép erst Ernő Szép, und zwar gerade zu dem Zeitpunkt, als er nur noch Ernő Szép war (...). Es ist einfach die lapidare (...) Beschreibung des aktuellen Wirklichkeitszustands (der Katastrophe), die von Weisheit oder Behaglichkeit nichts mehr weiß. Eine Formulierung, die niemanden zu etwas verführt, aber auch niemandem seinen Frieden lässt, (...) in ihrer Art eine Schöpfung, die vielleicht (...) viele der literarischen Schöpfungen Ernő Széps überdauern wird.“ (EF, 26-8, 30)

Die – seit Beginn des 19. Jh. vielfach thematisierte – „Unergründlichkeit“ des Menschen³⁰⁶ wird durch eine derart temporalisierende Selbstrelativierung in Referenz auf bestimmte, einst realisierte Kulturformen davor bewahrt, zu einem Prinzip der Unverbindlichkeit zu verkommen,

³⁰³ Márai schreibt in einem Brief (vom 4.11.1987) an seinen Freund TIBOR SIMÁNYI (1924 – 2008):

„Ich verstehe Ernő Szép, der – als er nach der Belagerung (von Budapest im Winter 1944/45) auftauchte – sich so vorstellte: »Bin Ernő Szép – gewesen.«“ (*Lieber Tibor*, 299f).

³⁰⁴ In *Die englische Flagge* charakterisiert der Erzähler sich selbst rückblickend wie folgt:

„(...) der junge Mann, von dem ich hier spreche – ich –, war einer von diesen zwischen Trümmern auf das Nichts zustolpernden Menschen, obgleich er – ich – diese Trümmer damals quasi nur als eine Art Filmkulisse und sich (mich) selbst in diesem Film jedenfalls als einen irgendwie spleenigen, irgendwie zynisch modernen und auf irgendwie zynische und moderne Art verlogenen Filmdarsteller betrachtete (...).“ (EF, 29f)

Diese Motive finden sich insgesamt in Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*: der durch die „moderne Bildung“ „heimatlos“ gewordene „junge Mensch“, dessen „Persönlichkeit geschwächt“ sei, suche Zuflucht im „Zynismus“ und degradiere jede „Form“ zur „Verkleidung und Verstellung“ (UB, 232, 234, 237, 255). Ähnlich thematisiert daraufhin Ortega 1930 in *Der Aufstand der Massen*, Kap. *Die Epoche des zufriedenen jungen Herrn* die Tendenz des „Erben“, seine Vorgänger bloß äußerlich „darzustellen, das heißt nicht der andere und auch nicht er selbst zu sein“. Dem stellt er eine wesentliche menschliche „Bestimmung“ entgegen: „Wenn wir sie hinnehmen, sind wir echt; wenn wir sie ablehnen, sind wir“ – wie es „im Zeitalter der Strömungen und des Mitgerissenseins“ üblich wurde – „innerlich verlogen“, gleich den frühen „Zynikern“, den „Nihilisten des Hellenismus“ (*Werke* 3, 78f, 84f). Und Haffner spricht 1940 in *Jekyll & Hyde* von dem „zynische(n) Nihilismus“ speziell der „Naziführer“ (ebd., 55). Entsprechend bemerkt Arendt 1951 in ihrer Totalitarismusstudie, „angesichts der Unmöglichkeit, mit normalen Mitteln die wachsenden Anomalien zu normalisieren“, könne die Neigung bestehen, „den Gang der Dinge mit einem ebenso dünnelfhaften wie ahnungslosen Zynismus als den normalen Lauf der Welt anzusehen“ (EUTH, 560):

„In dem prätotalitären Meinungschaos (...) war man jedenfalls vor dem Ernst, den die alten Wahrheiten noch zu verlangen schienen, ganz und gar sicher. Vulgarität, die offen-zynische Verabschiedung aller allgemein anerkannten Standards implizierte ein erhebliches Zugeständnis des Schlimmsten und eine Verachtung aller Präntentionen, die leicht als ein neuer Mut und ein neuer Lebensstil missverstanden werden konnten.“ (EUTH, 715).

³⁰⁵ Vgl. Ortega in *Die Bedeutung des politischen Wandels in Spanien* (1931):

„Die Geschichte ist nicht die Erzählung der Tatsachen, sondern das Verstehen ihrer Genesis. (...) Von Tag zu Tag langweilt uns die Geschichte als Erzählung mehr, interessiert uns mit lebhafterer Dramatik die Geschichte als Verstehen. (...) Es gilt die radikale Geschichte zu schaffen, die in nichts einer Erzählung ähnlich sieht, aber große Ähnlichkeit mit einer algebraischen Gleichung hat, der höheren Algebra des Menschlichen.“ (in: Ortega, *Politische Schriften*, 305).

³⁰⁶ Vgl. etwa Hegel 1807 in *Phänomenologie des Geistes*: „aus dem Kelche dieses Geisterreichs schäumt ihm (dem absoluten Geist) seine Unendlichkeit“ (J2). Daraufhin schreibt z. B. Nietzsche 1874 in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*, der Mensch habe „das Wort »es war« zu verstehen“ gelernt bzw. erkannt, „dass das Dasein ein ununterbrochenes Gewesensein ist“ (UB, 212, ↑216). Und noch Plessner spricht in *Macht und menschliche Natur - Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931) von einem anthropologischen „Prinzip der Unergründlichkeit“ (ebd., Kap.7).

wodurch auch erst das Projekt einer Anthropologie sinnvoll erscheinen kann. Denn u. U. ließe sich anhand kultureller Residuen eine, in je aktualisierter Gestalt reproduzierbare, menschliche Universalie ermitteln.³⁰⁷ Eine solche ist aber namentlich die, nach einem generellen Schema verlaufende, kulturelle Evolution bzw. speziell die Ontogenese der denselben Prozess tragenden Personen, welche diese selbst mittels überlieferbarer symbolischer Zeugnisse, also in artikulierter Form, generationenübergreifend gewährleisten. Und eben für Letzteres ist die Darstellung von Kertész' Biographie in *Die englische Flagge* ein konkretes Beispiel. Hierbei wird die *potentielle* Relation zwischen dem Leser und Kertész durch die zwischen dem Erzähler und „Ernő Szép“ – entsprechend der *faktischen* zwischen Kertész und seinen zahlreichen Vorbildern³⁰⁸ – modellhaft abgebildet. Auch weist der Erzähler explizit auf die Bedeutung hin, die „Ernő Szép“ für seine eigene „Geschichte“ hatte, was folglich wesentlicher Teil derselben sei:

„Also muss ich (...) die Geschichte meiner Begegnung mit dem Abenteuer des Schreibens (...) bei Ernő Szép beginnen, (...) in jedem Fall (...) muss ich bei der Redaktion beginnen. In dieser Redaktion (...) durchlief ich (...) den gleichen Weg, den auch Ernő Szép von der (...) Behaglichkeit seiner Unwissenheit aus³⁰⁹ bis hin zu jener «Ich war Ernő Szép»-Formel zurückgelegt hat.“ (EF, 29)

Paradigmatisch für die in *Die englische Flagge* von „Ernő Szép“ vorgeführte Dezentrierung durch Temporalisierung könnte etwa Hegels Erklärung in *Phänomenologie des Geistes* gewesen sein, als erstes von „drei Momente(n)“ einer „in sich kreisende(n) Bewegung“, durch die sich das „Wahre und Wirkliche“ konstituiere, gehe „*Sein in Gewesensein*“ über, und „*sinnliches Dasein*“ stehe „*im Geiste*“ auf.³¹⁰ Ähnlich formuliert zuvor aber auch schon Moritz in *Über die bildende*

³⁰⁷ Vgl. Jaspers in *Chiffren der Transzendenz* bzw. Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* (oben S.33, ↑64).

³⁰⁸ In *Dossier K.* schreibt Kertész, es sei ihm „bald klar“ geworden, dass er für seine Entwicklung als Autor „Zeit, Zeit, und zwar unendlich viel Zeit brauchte“, da er zunächst „die ganze Weltliteratur lesen musste“ (DK, 152, 170). Desgleichen erinnert sich in *Die englische Flagge* der Erzähler:

„(...) um diese Zeit stürzte ich mich in meine mir damals uferlos erscheinenden, auch uferlos gewollten Studien, (...) damals lernte ich das Erlebnis des *Lesens* kennen, (...) jenen Wahnsinn des Lesens, von dem man vielleicht bestenfalls ein- oder zweimal im Leben überrascht wird.“ (EF, 48)

Ähnlich formuliert Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*, dass das Bemühen um eine „Bildung“, die „über Geld und Erwerb hinaus Ziele steckt“, „viel Zeit verbraucht“, und dass „nichts als Zeit, aber viel Zeit dazu gehört“, damit „ein falscher Begriff zugrunde geht“ (UB, 331, 277).

³⁰⁹ In *Dossier K.* bekennt Kertész, „Ernő Széps Roman «Adamsapfel»“ (1937) habe ihn einst dazu motiviert, Journalist zu werden („Dort kommt ein Journalist vor, der die Rolle des Rätoneurs spielt, weise und resigniert (...): genau so wollte ich leben“; DK, 114). Ebenso äußert der Erzähler in *Die englische Flagge* über „«Adamsapfel»“:

„Dieses Buch handelte von einem Leben, von einer Welt, die es in der Realität nie geben konnte, höchstens in Fiktionen, in Darstellungen jener Art, in der ich mich später, zur Aufrechterhaltung meiner Lebensweise, auch selbst bemüht habe (...). Das (...) Buch wusste nichts (...) von der Katastrophe; dieses Buch war *behaglich* und *weise*, das heißt, es war ein unwissendes Buch, mit der Verführung durch Unwissenheit für mich jedoch ein Buch von schicksalhafter Bedeutung.“ (EF, 25f).

³¹⁰ Hegel entwirft in *Phänomenologie des Geistes* folgendes Schema für die Aneignung des historisch sedimentierten:

(1) Der „einzelne Mensch“ „vollbring(e)“ „*unmittelbar*“ eine „Bewegung des *sinnlichen Seins*“:

„(...) dadurch geht sein *Sein in Gewesensein* über. Das Bewusstsein, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es *hat* ihn gesehen und gehört; und erst dadurch (...) wird es selbst geistiges Bewusstsein, da wie er vorher als *sinnliches Dasein* für es aufstand, ist er jetzt *im Geiste* aufgestanden.“

(2) Das konkret Erlebte werde in dieser „Form“ der expliziten „*Vergangenheit* und *Entfernung*“ – auf allerdings noch „unvollkommene“ Weise – „vermittelt oder allgemein gesetzt“:

„Es ist nur in das *Vorstellen* erhoben, denn dies ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.
(...) die Vermittlung ist noch unvollendet.“

(3) Der in diese Form gefasste „*Inhalt*“ sei wohl „der wahre“, müsse aber „begriffen“ werden:

„Dass der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewusstsein erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letzteren notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und *für es selbst* sein Bewusstsein mit seinem Selbstbewusstsein auszugleichen (...).“

„Diese drei Momente machen den Geist aus (...).“ (PhG, 555-7)

...

Nachahmung des Schönen.³¹¹ Und in der Nachfolge Hegels spricht gleichfalls Ortega in *Geschichte als System* mit Bezug auf die kulturelle Evolution von der „Form des Gewesenseins“.³¹² Weiterhin charakterisiert Ortega in *Eine Interpretation der Weltgeschichte* die „Geschichtswissenschaft“, deren „Aufgabe“ in der Rekonstruktion einer „historischen Wirklichkeit“ bestehe, nach „Hegel“ und „Kierkegaard“ als „Wiederholung“ („etwas wieder nehmen, was man mehr oder weniger weit weg gelassen hatte, also: es suchen“) bzw. „Wiedergewinnung“. Bereits die etymologische Analyse überlieferter sprachlicher Ausdrücke impliziere deren pragmatische Re-Interpretation:

„Von unserem Leben aus, das absolute Gegenwart ist, müssen wir unter Ausnutzung aller ⟨...⟩ Spuren ⟨...⟩ und Hinweise, die wir sammeln können, allmählich die Serie der Gegenwarten rekonstruieren, welche dieses Wort hatte und deren Gesamtheit seine Vergangenheit bildet; ⟨...⟩ und das bedeutet, dass wir ⟨nach Hegel⟩ selbst diese Formen, die aufgehört haben zu leben, wieder leben müssen.³¹³ ⟨...⟩ eine keineswegs leichte Aufgabe, die all denen bekannt ist, die ⟨nach Kierkegaard⟩ irgendwann einmal die Empfindungen wiederholen wollten, die sie auf einer Reise hatten, oder die eine Liebe wiederholen wollten. Bei diesem Versuch stellten sie melancholisch fest, dass das Wiederholte eben deshalb, weil es wiederholt ist, bereits etwas anderes ist ⟨...⟩.“³¹⁴ (*Eine Interpretation...*, 94-6)

Dabei thematisiert er eigens die Funktion materieller Zeichen („Wort(e)“, gleich den „Charakterismen“ nach Kant bzw. „Zeichen“ nach Locke; vgl. die Zitate aus *Kritik der Urteilskraft, Versuch über den menschlichen Verstand* ↓11):

„Es unterscheiden sich also die drei Momente, des *Wesens*, des *Fürsichseins*, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des *Fürsichseins* oder Sichselbstwissens *im Anderen*. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichsein an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich; das Fürsichsein, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das *Wissen des Wesens seiner selbst*, es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurücklässt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Wortes. So dass die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.“ (PhG, 559).

311 Moritz schreibt in *Über die bildende Nachahmung des Schönen*:

„Der Kampf muss also durchgekämpft, das große Opfer muss dargebracht werden. ⟨...⟩

Hat dann die Zeit über die Zerstörung ihre Furche hingezogen; so nimmt die Nachwelt den Jammer der Vorwelt in ihrem Busen auf und macht ihn, wie ein köstliches Kleinod, sich zu eigen, durch welches der Menschheit ihr dauernder Wert gesichert, und ihre edelste und zarteste Bildung vollendet wird.“ (Moritz, *Werke* 2, 987)

Eben dies scheint Kertész in einem Gespräch mit Hendrik Röder von 1996 ironisch paraphrasiert zu haben:

„Das Leben ist absurd, man wird einmal deportiert, man wird also geschlagen, man lässt einen hungern, man tötet einen – und dann will man lesen, hören und sehen, wie man geschlagen wurde, wie man gehungert hat, wie man getötet war ⟨...⟩. Unsere Zivilisation funktioniert einfach so, leider, ⟨um⟩ ein Niveau von Ethik zu halten, braucht man Opfer, es geht immer so: es gibt Opfer, und dann ⟨...⟩ entsteht eine Art von Ethik, ⟨...⟩ ein Bedauern, ⟨...⟩ eine Selbstprüfung, ⟨...⟩ eine ganze Menge ⟨...⟩ Untersuchungen, heute schon wissenschaftlicher, ⟨...⟩.“ (T1).

312 Siehe das ausführliche Zitat aus *Geschichte als System* (↓2).

313 Hegel unterscheidet in der *Einleitung* zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: „a) die ursprüngliche Geschichte, b) die reflektierende Geschichte, c) die philosophische“. Unter a) versteht er das Generieren historischer Quellen durch „Geschichtsschreiber“ in ihrer Eigenschaft als Zeitzeugen, während b) in verschiedenster Weise „über die Gegenwart hinaus“ sein kann. Neben systematischen Gesamtdarstellungen oder kritischen Analysen fällt hierunter nicht zuletzt die „pragmatische“ Aneignung des Überlieferten: „Dies hebt die Vergangenheit auf und macht die Begebenheit gegenwärtig. Pragmatische Reflexionen, so sehr sie abstrakt sind, sind so in der Tat das Gegenwärtige und beleben die Erzählungen der Vergangenheit zu heutigem Leben.“ Unter c) falle schließlich die philosophische Durchdringung der historischen Fakten, wobei das freie „Denken“ mit dem historisch „Gegebenen und Seienden“ in der „Vernunft“ kongruiere, so dass „die Philosophie der Geschichte nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben bedeute(e)“. Die einzige Prämisse hierbei sei, „dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernunftig zugegangen sei“ (*Werke* 12, 11-20; vgl. ↑88).

314 In Kierkegaard, *Die Wiederholung* vertritt „Constantin Constantius“ anfangs: „Man braucht Jugend, um zu hoffen, Jugend, um zu erinnern, aber es gehört Mut dazu, die Wiederholung zu wollen“. Bei dem Versuch, eine Reise zu wiederholen, „entdeckt“ er dann, „dass es überhaupt keine Wiederholung gab“ (*Werke* 2, 5, 8, 42).

Trotz dieser essentiellen Historizität der menschlichen Lebensform gilt es gleichwohl zu allen Zeiten, sich bestimmte, spezifisch menschliche Umweltmedien anzueignen, „ohne die“, nach Dewey, „ein zivilisiertes Leben unmöglich ist“. ³¹⁵ Eine derartige Neu-„Bildung“ der menschlichen „Welt“, wie sie auch bereits Herder und Kant thematisieren, ³¹⁶ erfordert indes nicht allein das theoretische Verständnis des historisch Überlieferten, sondern zudem die Reproduktion einer korrespondierenden Praxis, wobei naturgemäß materiell oder schriftlich fixierte Artefakte als Medium einer quasi-propositionalen Verständigung über dieselbe dienen. Damit ist notwendig ein Perspektivenwechsel impliziert, d. h. die je in Anspruch genommenen – nicht nur sprachlichen – „Formen“ (wie vor allem: die der Personalität bzw. der Personalisierung) sind unvertretbar, in grundsätzlich ambivalenter Weise und mit dem Risiko des Scheiterns zu realisieren. Letzterer raumzeitlich konkretisierter, einmaliger Prozess sollte aber, sofern er einen charakteristischen Verlauf aufweist, wieder in seinen verallgemeinerbaren Zügen erzählbar sein. Und eben eine solche abstrakte Erzählung ist *Die englische Flagge*. Nachstehend skizziere ich, wie dieser retrospektiven Erzählung zufolge ihr fiktiver Autor ³¹⁷ sein persönliches „Leben“ – „halbwegs“ – wieder „zurückgewinnen“ konnte (EF, 23) ³¹⁸:

Als initiierendes „Ereignis“ für den in *Die englische Flagge* vom Erzähler mühsam gegen die herrschende Konvention vollzogenen Bildungsprozess nennt er eine Aufführung von „Richard Wagners Oper «Die Walküre»“, zu der er gegen „Ende seiner Volontärszeit“ als Journalist über seine „Redaktion“ eine „Freikarte(⟨)“ erhalten hatte (EF, 32 f, 36). ³¹⁹ Bei dieser Gelegenheit, sowie bei vielen weiteren Opernbesuchen, sei generell seine Aufmerksamkeit geweckt worden, die er anfangs freilich nur der Opernbühne zugewandt habe: „Wotan interessierte mich, mein Chefredakteur nicht“ (EF, 39). Schließlich gelingt es ihm aber, dasselbe Interesse auch seinem eigenen Leben entgegenzubringen, welches für ihn zuvor nur eine Quelle von „Angst“ (EF, 8) bzw. ein Anlass von Langeweile und Ekel war. ³²⁰ So habe sich bei ihm die „Ahnung einer

³¹⁵ Siehe das Zitat aus Dewey, *Kunst als Erfahrung* (↓5).

³¹⁶ Siehe die Zitate aus Herder, *Ideen...* und Kant, *Anthropologie...* (↑43, ↓2).

³¹⁷ In *Dossier K.* betont Kertész, ein von ihm (nachträglich) konstruiertes Alter Ego, wie zum Beispiel der „Erzähler in der *Englischen Flagge*“, sei „nicht zu verwechseln (⟨...) mit mir, der ich ihn sprechen lasse“ (DK, 119).

³¹⁸ Gleichlautend bezeichnet Kertész 1983 im *Galeerentagebuch* den „Roman“ als „Prozess(⟨)“, in dessen Verlauf der Mensch sein Leben zurückgewinnt“ (siehe oben ↑35). Entsprechend äußert auch der „Alte“ in *Fiasco*, sein Roman (äquivalent Kertész' *Schicksalslosigkeit*) handele – wie „jeder Roman“ – „vom Leben“ (F, 124).

³¹⁹ Zu Kertész' Wagner-Rezeption und speziell seiner (nachsichtigen) Haltung in der Frage von Wagners Antisemitismus vgl. *Der Fall Wagner* (Gespräch zwischen Kertész und Peter Wapnewski, Potsdam, 4.9.2003; T2).

³²⁰ Der Erzähler stellt seinen – durch politische Repression geprägten – Alltag als Journalist wie folgt dar:

„Zu dieser Zeit drohten mir in der Redaktion bereits tödliche Gefahren, um genau zu sein, tödlich langweilige, deswegen jedoch nicht weniger tödliche Gefahren, jeden Tag neue und doch jeden Tag die gleichen.“ (EF, 11)

Ähnlich A. SOLSCHENIZYN (1918 – 2008) in *Der Archipel Gulag* (1973), Kap. *Die Verhaftung* berichtet er etwa davon, wie ein „allgemein gefürchteter, noch über dem Chef- und Verantwortlichen Redakteur stehender (⟨...) Hauptverantwortlicher“ grundlos verhaftet und „sonstwohin gebracht“ wurde. Wohl habe er „das Fehlen jeder Beständigkeit“ registriert, die alltäglichen Widrigkeiten aber, unter Begleitung „ständigen Ekels“, indolent hingenommen:

„So kann ich beispielsweise nicht davon reden, dass ich zu dieser Zeit im Zusammenhang mit den zu dieser Zeit stattfindenden Prozessen irgendwelche moralische Entrüstung verspürt hätte: Ich erinnere mich nicht daran, sie verspürt zu haben, und halte es auch nicht für wahrscheinlich, (⟨...) weil ich überhaupt keine Moral verspürte – weder bei mir noch um mich herum –, in deren Namen ich mich hätte entrüsten können.“ (EF, 14-20; vgl. oben die analoge *Galeerentagebuch*-Notiz von 1965 ↑230)

Hierfür vorbildlich schreibt Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*: „das Befremdende, Barbarische und Gewaltsame dringt so übermächtig (⟨...) auf die jugendliche Seele ein, dass sie sich nur mit einem vorsätzlichen Stumpfsinn zu retten weiß. Wo ein feineres und stärkeres Bewusstsein zugrunde lag, stellt sich wohl auch eine andere Empfindung ein: Ekel“ (UB, 255; vgl. auch oben das Zitat aus *Die Geburt der Tragödie* ↑221). Die Motive »Langeweile« und »Ekel« deuten weiterhin auf Sartre (vgl. das Zitat aus *Das Sein und das Nichts* ↑221). Die für Totalitarismen typische Indolenz sowie die „Unbeständigkeit“ thematisiert ferner ebenso Arendt (vgl. EUTh, 657-63).

Vorstellung von einem privaten Leben“ eingestellt (wie es durch eine die gesellschaftlichen Vorgaben transzendierende, und insofern private, Reserve manifest werden könnte; vgl. ↑105):

„Wenn sich in einer derartigen Ahnung, wie ich schon erwähnte, auch eine gewisse Gefahr verbarg, fühlte ich andererseits doch, dass sie *unwiderruflich* war,³²¹ und diesem starken Gefühl konnte ich vertrauen, gleichsam wie einer Art *metaphysischem* Trost: Einfacher gesagt, nie mehr, nicht in der tiefsten Katastrophe, vermochte ich so zu leben, wie ich gelebt hätte, wenn ich Richard Wagners «Walküre» nicht gesehen und gehört, wenn Richard Wagner «Die Walküre» nicht geschrieben, wenn diese Oper und die Welt dieser Oper nicht auch in der Katastrophenwelt als eine Welt fortbestanden hätte.³²²« (EF, 38 f)

Eine (um „Jahre“) später erfolgte Lektüre von „Thomas Manns Erzählung «Wälsungenblut», die ihm zufällig „in die Hände gekommen“ sei,³²³ dient ihm zur nachträglichen Deutung seines Opernerlebnisses, woraus er letztlich ein „*Bewusstsein von (sich) selbst*“ gewonnen habe:

„Dieses Buch (...) handelte von der «Walküre», das verriet der Titel sogleich, ich hatte es in der Hoffnung zu lesen begonnen, darin vielleicht etwas über «Die Walküre» zu erfahren – und legte es mit erschütternder Verwunderung nieder, als hätte ich etwas über mich selbst erfahren, als hätte ich eine Prophezeiung gelesen. Alles stimmte überein: «Die Walküre», das Flüchten, die Not, alles.³²⁴« (EF, 39, 41)

Insbesondere hilft ihm Th. Manns „Buch“ dabei, seine eigenen Erlebnisse zu artikulieren: es habe „den Nebelschleier“ seiner „Versuche, die Dinge in Worte zu fassen, von einem Augenblick zum anderen“ beseitigt, woraufhin er sein „Leben plötzlich unmittelbar, in den frischen, überraschenden, kühnen Farben der Ernsthaftigkeit sah“ (EF, 47 f). Dass und in welchem Sinne er von dieser Hilfestellung profitiert, bezeugt er, indem er zunächst den besagten Opernbesuch

³²¹ Ähnlich spricht Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* von einem „Bildungs-Gefühl“, auf das allerdings ein „Bildungs-Entschluss“ zu folgen habe (UB, 232).

³²² Vgl. Nietzsche in *Geburt der Tragödie*:

„Der metaphysische Trost – mit welchem, wie ich schon hier andeute, uns jede wahre Tragödie entlässt – dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Zivilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben.“ (Nietzsche, *Werke* 1, 47).

³²³ Ebenso schildert Kertész in *Dossier K*, wie er Mitte der 50-er Jahre „zufällig“ diese Entdeckung machte (DK, 169).

³²⁴ *Wälsungenblut* (1905) enthält folgende Charakterisierung des erfolgreichen jüdischen Unternehmers und Familienvaters „Aarenhold“, die der Erzähler in *Die englische Flagge* offenbar als für sich selbst relevant empfinden kann:

„(Aarenhold:) »Wenn Sie Ihr Leben genießen wollen, (...) bewusst, künstlerisch, so trachten Sie, sich niemals an die neuen Umstände zu gewöhnen. Gewöhnung ist der Tod. (...) Leben Sie sich nicht ein, lassen Sie sich nichts selbstverständlich werden, bewahren Sie sich einen Kindergeschmack für die Süßigkeiten des Wohlstands. Sehe Sie ... Ich bin nun seit manchem Jahr in der Lage, mir einige Annehmlichkeiten des Lebens zu gönnen (...) und doch versichere ich Sie, dass ich noch heute jeden Morgen, den Gott werden lässt, beim Erwachen ein wenig Herzklopfen habe, weil meine Bettdecke aus Seide ist. Das ist Jugendlichkeit ... (...)«

(...) er war nicht ohne Schuldbewusstsein (...). Aber zuletzt musste er seine Persönlichkeit behaupten, musste sein Leben führen und auch davon sprechen dürfen, namentlich dies. Er hatte ein Recht darauf, hatte nachgewiesen, dass er der Beachtung wert war. Er war ein Wurm gewesen, eine Laus, jawohl; aber eben die Fähigkeit, dies so inbrünstig und selbstverachtungsvoll zu empfinden, war zur Ursache jenes zähen und niemals genügsamen Strebens geworden, das ihn groß gemacht hatte ...“

(Th. Mann, *Werke* 8, 384f)

Th. Mann umschreibt in *Wälsungenblut* insgesamt dasjenige allegorisch, was er kurz darauf in *Die Lösung der Judenfrage* (Antwort auf eine Rundfrage, MÜNCHNER NEUESTE NACHRICHTEN, 1907) im Klartext ausspricht. Dort hält er den Antisemiten seiner Zeit entgegen, das „Judentum“ sei – wie sein eigenes Künstlertum – ein „unentbehrliche(r) europäische(r) Kultur-Stimulus“, der freilich mit einem „Trotz“ gegen „human-demokratische() Nivellierung“ und einer – eben aus dieser „außerordentlichen Daseinsform“ resultierenden – „ärglicher häufige(n) Überlegenheit“ gegenüber einer „korrekte(n) und damit bequeme(n) Mehrzahl“ einhergehe (*Werke* 13, 459f).

mit Hilfe wörtlicher zitierter Passagen aus *Wälsungenblut* beschreibt, mit denen Th. Mann die Aufführung derselben Oper schildert.³²⁵ Des Weiteren berichtet er – nach dem Beispiel von „Aarenhold“ aus *Wälsungenblut*, der „seine Persönlichkeit behaupten“ bzw. „sein Leben führen und auch davon sprechen“ will (†324) – von seinen Erlebnissen außerhalb der Oper, was ihm jedoch, anders als im Fall der Operaufführung, nicht schon vorformuliert werden konnte: „und dann trat ich (...) auf die Stalinallee hinaus“ (†325).

Die nach dem 1953 verstorbenen Diktator Stalin benannte Allee erscheint als Allegorie für das jeweils herrschende gesellschaftliche „System“, dem, wie Kertész 1985 im *Galeerentagebuch* fordert, das „Leben restlos aus der Hand zu nehmen“ sei, so dass es gewissermaßen nur die Umwelt für ein „Leben als Ein-Mann-Unternehmen“ bildet. Dabei steht der Versuch, sich, um einer spezifisch menschlichen Welt willen, als verantwortliche Person respektive autonomer Autor ernsthaft über die Umweltbedingungen zu verständigen, also „nichts über das Regime, das System, das sich gegen dies alles – lebensgefährlich – stemmt, zu verschweigen“, im Widerstreit zu einer systemkonformen „Paraliteratur“,³²⁶ welche in *Die englische Flagge* die „Redaktion“ repräsentiert. Dort beobachtet (und praktiziert) der Erzähler ein irrationales, naturalistisch zentriertes Verhalten.³²⁷ Anfangs ist er dem dort herrschenden Chaos hilflos ausgesetzt, begegnet ihm aber schließlich durch eine umfangreiche Lektüre (vgl. †308), die er mit seinen aktuellen Erlebnissen in Relation setzt. Neben Th. Manns *Wälsungenblut* nennt er hierfür exemplarisch dessen „Essay «Goethe und Tolstoi»“ von 1925 (vgl. †144), den er namentlich während der „rauschartigen Ereignisse“ 1956 in Budapest „immer und überall las“ (EF, 49).³²⁸ In diesem Essay, den der Erzähler offenbar als relevant für eine Befreiung aus der Diktatur

³²⁵ Kertész schreibt, teils unter Verwendung von Zitaten aus *Wälsungenblut*:

„So setzte ich mich in (...) die Oper, die selbst zur Katastrophenzeit noch ein äußerst angenehmer, ja, festlicher Ort war. Dann geschah mir, was geschah: «... der Saal hüllte sich in Dunkelheit, und (...)» Ja, so war es. (...) «Es ging zu Ende. (...)» Ja, und dann trat ich aus dem Opernhaus auf die Stalinallee hinaus* (...).“ (EF, 37f)

* Vgl. „Camille Desmoulins“ in Büchner, *Dantons Tod* (1834): „Setzt die Leute aus dem Theater auf die Gasse: ach, die erbärmliche Wirklichkeit!“ (*Werke und Briefe* 1, 37).

³²⁶ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1985 (S.77) und den Beleg zu Márais Tagebuch (†35).

³²⁷ Etwa sei der „Hauptverantwortliche“ der „Redaktion“ unmittelbar nach seiner Verhaftung (vgl. †320) von dem ihm einst „liebdienerisch“ ergebenen „Chef- und Verantwortliche(n) Redakteur“ rückhaltlos verunglimpft worden: „Es ist nicht vorstellbar, dass ein erwachsener, gut vierzigjähriger Mann, (...) ohne dass er betrunken oder plötzlich verrückt geworden wäre, sich auf einmal im Dreck seiner eigenen Angst suhlt“ (vgl. die Parallele in *Schritt für Schritt* †228) und unter krampfartigen Zuckungen offensichtlichen Unsinn krächzt; es ist nicht vorstellbar, dass eine solche Situation entstehen kann, beziehungsweise, da sie entstanden ist, ist nicht vorstellbar, wie sie entstehen konnte (...).“ (EF, 18f)

Mit einer Formulierung aus M. Sperber, *Das Wüten der Gewalt* (1969f) könnte man jenen Redakteur als „Doppelzüngler“ bezeichnen, dessen unaufrichtige „Begeisterung für das Regime“ „der widerwillig, doch hemmungslos vorgespiegelten Leidenschaft einer frigidén Hure“ gleicht (in: *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, 454). Ein ähnliches Phänomen erwähnt ferner Haffner 1940 in *Jekyll & Hyde*:

„Einer der höchsten Beamten der Reichsschriftkammer hat (...) geäußert, dass (...) 75 Prozent der Redakteure politisch unzuverlässig seien und dass er das dulden müsse (...). Und er könne sie dulden, da die »unzuverlässigen« Redakteure ihre Aufgabe nicht schlechter erfüllen als die besten Nazis. Von Angst und Ehrgeiz getrieben, handeln sie gegen ihr Gewissen und tragen als Mitarbeiter der berüchtigten Nazipresse dazu bei, zynisch die Wahrheit zu entstellen.“ (*Jekyll & Hyde*, 109).

³²⁸ Der Erzähler berichtet:

„In den nun folgenden Tagen teilte sich meine Aufmerksamkeit zwischen dem Goethe-und-Tolstoi-Essay und den stürmischen Ereignissen draußen, (...) das geheime und nicht zu benennende Versprechen, das in dem Goethe-und-Tolstoi-Essay, seinem allmählichen Verstehen, seinem schließlich Aufnehmen verborgen lag, verband sich in mir (...) mit dem (...) viel weiterreichenden Versprechen, das in den Ereignissen draußen verborgen lag. Ich kann nicht sagen, dass die (...) Ereignisse mein Interesse am Goethe-und-Tolstoi-Essay verringert hätten, im Gegenteil (...); andererseits kann ich auch nicht sagen, dass ich, während ich vollkommen in die Welt des Goethe-und-Tolstoi-Essays und die seelischen und geistigen Erschütterungen dieses Erlebnisses versunken war, die Ereignisse, die auf der Straße vor sich gingen, nur zerstreut und nebenher wahrgenommen hätte (...).“ (EF, 51f).

erachtet, verknüpft Th. Mann das „Motiv“ der „*Autobiographie*“ mit dem der „*Pädagogik*“ (entsprechend der von Autoren wie Goethe oder Tolstoj³²⁹ durch ihr Beispiel auf andere ausgeübten erzieherischen Wirkung). In diesem Sinne sieht sich dann auch der Erzähler in *Die englische Flagge* gleichsam verpflichtet, getreu der von ihm realiter vollzogenen Entwicklung eine paradigmatische „Darstellung(⟨) menschlicher Ausbildung“ zu geben (Th. Mann, *Schriften und Reden zur Literatur... 1*, 139). Damit setzt er sich – auf der Grundlage einer inneren „Revolution“ oder Selbstbildung gemäß Kant³³⁰ – positiv von dem für die „Redaktion“ typischen Verhalten ab, an dem er einst selbst partizipiert hatte, und beweist die Möglichkeit einer solchen Wandlung sozusagen durch die Tat. Nach seinen eigenen Worten gebe er so ein – u. U. sogar öffentlich – artikuliertes „Zengnis“ für die „Wahrheit“ (EF, 29). Wenigstens konstituiere er aber – als marginalisierter Einzelner, der gemäß Nietzsche „hinter aller Zivilisation“ die menschliche Lebensform repräsentiert³³¹ – ein „stummes, artikulationslos gelebtes Leben“³³² als „Artikulation“.³³³

Die gesamtgesellschaftliche Einlösung dieses Ideals kann mit Nietzsche als Bürgertum bezeichnet werden.³³⁴ Dessen quasi-utopischer „Maßstab“ ließe sich dabei, nach Bloch und Bergson, in einem korrespondierenden, vorbildlich artikulierten Verhalten herausragender „Personen“ begründen,³³⁵ die konkret ihre eigene Reifung zur autonomen Instanz für andere darstellen. Wie auch der Erzähler in *Die englische Flagge* andeutet, besitzt dies, nicht zuletzt aufgrund der Machtlosigkeit derart nonkonformer Individuen, einen wagnisartigen Charakter³³⁶:

„(...) dass vielleicht auch ein vollkommenes Leben³³⁷ hätte möglich sein können –, das begann ich erst zu ahnen, als ich mich (...) auf einmal mit dem *Abenteurer des Erzählens* konfrontiert sah.“ (EF, 23)

³²⁹ L. N. GRAF TOLSTOJ (1828 – 1910).

³³⁰ Siehe oben die Zitate aus Kant, *Die Religion...* (↑22, ↑71).

³³¹ Siehe oben das Zitat aus Nietzsche, *Geburt der Tragödie* (↑322).

³³² Bezüglich eines solchen erzwungenen Schweigens macht Haffner in *Jekyll & Hyde* die interessante Bemerkung, es gebe im Deutschland von 1939 – neben einer aussichtslosen organisierten Opposition (die „gejagten Reste der früheren kommunistischen, sozialdemokratischen oder demokratischen Parteizellen“) – eine unorganisierte, unter keinem „Etikett“ vereinigte „Illoyalität“, die in ihrer Ungreifbarkeit wie „unverwundbar“ erscheine (ebd., 150f).

³³³ Siehe oben das ausführliche Zitat aus *Die englische Flagge* (S.24).

³³⁴ Siehe oben das Zitat aus Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* (S.109).

³³⁵ Für Kertész vielleicht tatsächlich vorbildlich erklärt Bloch in *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Vorlesung 1960/61) ein sogenanntes „utopisches Gewissen-Wissen“ zum „Maßstab“ der „Faktizität“ (ebd., 96). Verkörpert würde dies laut Bergson durch „Personen“, „die das Beste darstellen, was es in der Menschheit gegeben hat“ (siehe oben das Zitat aus *Die beiden Quellen...* ↑123).

³³⁶ Diesbezüglich bemerkt Kertész bereits 1982, anlässlich der Lektüre von Márai autobiographischen Schriften „Land in Sicht“ und „Bekanntnisse eines Bürgers“ (GT, 124, 126):

„(...) zur Problematik des «bürgerlichen» Schriftstellers. Die Frage der Rechtmäßigkeit, das Postulat einer Rechtsordnung als etwas, das zum Bürger und damit auch zum bürgerlichen Schriftsteller gehört. In den Kreis der Wahrheit dringt der Schriftsteller aber nur vor, wenn er einsieht, dass er getötet werden kann und dass dies durchaus kein außerordentliches Ereignis darstellt.“ (GT, 127)

1989 schreibt Kertész hierzu ferner, wiederum ersichtlich in Auseinandersetzung mit Márai:

„Zweifellos hat der Mensch im Bürgertum und in der Bürgerlichkeit sein Erwachsenenalter erreicht. (...) Gegenüber der bürgerlichen ist jede diktatorische und autarke Form von Herrschaft so wie jede Form von Massenherrschaft eine Regression in die Pubertät, ins Urmenschen-tum.“ (GT, 255)

Márai selbst notiert hierzu Anfang 1944:

„Die Russen, der Bolschewismus, die Verantwortung des Individuums ... Verantworten wir uns also. (...)“

Ich sei ein »bürgerlicher Schriftsteller«. Das stimmt. (...) das europäische Bürgertum hat der Menschheit sehr viel gegeben. Wenn diese Schicht untergeht, will ich mit ihr untergehen.“ (MTB.7, 97)

Desgleichen bekannte sich zuvor auch Th. Mann 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen* zu seinem „bürgerliche(n) Künstlertum“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 76 f, 137 f; vgl. ↑147) und „ironische(n) Konservatismus“ (↑32).

³³⁷ Denselben Ausdruck verwendet Ortega in *Wahrheit und Perspektive* (1916) als Synonym für die „Glückseligkeit“ (*Werke 1*, 14). Am Schluss seiner Vorlesung *Was ist Philosophie?* von 1930 steht freilich nur noch ein jeweils „vollkommeneres Leben“ (*Werke 5*, 515).

Diese in *Die englische Flagge* modellhaft vorgestellte Möglichkeit einer kulturübergreifenden, quasi-propositionalen Verständigung über die universellen Bedingungen der menschlichen Existenz widerstreitet, als schriftlich vermitteltes Verfahren, insbesondere der von Nietzsche 1876 in *Richard Wagner in Bayreuth* beworbenen „Stil-Überlieferung“, „die nicht in Zeichen auf Papier, sondern in Wirkungen auf menschliche Seelen eingeschrieben ist“. Denn statt auf eine solche klerikale bzw. autoritäre *Indoktrination* bezüglich der Werkinterpretation (wie sie von Wagner in seiner Bayreuther Kunstinstitution praktiziert wurde) verlässt sich Kertész allein auf den *Text* seiner Erzählung, den er „nur als schweigende Partitur der Nachwelt anvertraut“ (was Nietzsche zufolge Wagner nicht genügen konnte) (UB, 410).³³⁸ Während Nietzsche die „Größe Wagners“ als „Künstler“ in der geradezu „dämonischen Mittelbarkeit seiner Natur“ sieht, also in dem „Vermögen“, durch ein eindrucksvoll inszeniertes „Kunstwerk“ – „ohne die begriffliche Form des Gedankens“ – „das an andere mitzuteilen, was man (bzw. er) erlebt hat“, versucht Kertész dem gewissermaßen als „Philosoph etwas ganz Entsprechendes“ „zur Seite zu stellen“. So beansprucht er als Erzähler zwar auch das „Bild“ und die „Handlung“. Jedoch dienen diese Allegorien, die einem jeden Leser in schriftlich fixierter Form individuell zugänglich sind und keiner öffentlich ritualisierten Interpretation bedürfen, vor allem zur symbolischen Referenz auf jeweils fragliche „Begriffe“.³³⁹ Der natürliche Rezipient hierfür ist aber nicht (wie im Fall Wagners) „das Volk“, sondern „der theoretische Mensch“ (UB, 412f).³⁴⁰

Mit derselben Einstellung erläutert in *Die englische Flagge* der Erzähler seinen „Freunden“ und „ehemaligen Schülern“ (bzw. Kertész dem Leser) in Referenz auf „Dilthey“, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*: Um zum „Verstehen“ der Welt beizutragen, müsse er sein subjektives „Erleben“ – im Sinne einer (nach Goethe) künstlerischen oder (nach Nietzsche) philosophischen „Selbstverleugnung“ – mit dem „Allgemeinen“ in Relation setzen. Wie auch unter Voraussetzung des oben (S. 29) aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive entwickelten Begriffs der Welt plausibel ist, bestehe „in der *hiesigen* Welt die einzig mögliche schöpferische Leistung“ eben in den Objektivierungsversuchen derart vorbildlich ambitionierter Einzelner.³⁴¹

Als konkretes Beispiel hierfür nennt Kertész 1983 im *Galerentagebuch* die wissenschaftliche respektive ethische „Lehre“ Freuds, die heute noch gültig sei. Aus den Fragmenten eines von ihm einst bearbeiteten Freud-Artikels (vgl. ↑112) zitiert er diesbezüglich u. a. folgende Passagen:

³³⁸ Schon Kant mokiert sich als Aufklärer 1793 in *Die Religion...* über den „erniedrigende(n) Unterschied zwischen Laien und Klerikern“ (↑22). Im selben Verständnis überwindet schließlich auch Nietzsche als „Philosoph“ in *Der Fall Wagner* (1888) die „Wagnererei“:

„Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *déca dent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.

(...) – Partei zu nehmen gegen alles Kranke an mir, eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer, eingerechnet die ganze moderne »Menschlichkeit«. – Eine tiefe Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemäße: (...) welche »Selbst-Überwindung! welche »Selbst-Verleugnung!« (Nietzsche, *Werke* 2, 903f).

Ebenso wehrt er sich 1889 in *Nietzsche contra Wagner* gegen die „kommandierenden Instinkte“ Wagners:

„Im Theater wird man Volk, Herde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot – Wagnerianer: da unterliegt auch noch das persönlichste Gewissen dem nivellierenden Zaubrer der großen Zahl, da regiert der Nachbar, da wird man Nachbar...“ (Nietzsche, *Werke* 2, 1042).

³³⁹ Hingegen unterscheidet Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth* „Bild und Handlung“ als Hilfsmittel einer künstlerischen Liturgie streng von der „schriftlichen Aufzeichnung“ als Medium einer rein begrifflichen Theorie:

„(...) es ist die eigentliche Not des Künstlers der Zukunft; als welcher nicht, gleich dem Philosophen, in einem dunklen Winkel für sich der Erkenntnis nachjagen kann: denn er braucht menschliche Seelen als Vermittler an die Zukunft, als Brücken zwischen jetzt und einstmals. Seine Kunst ist auf dem Kahne der schriftlichen Aufzeichnung nicht einzuschiffen, wie dies der Philosoph vermag: die Kunst will Könnende als Überlieferer, nicht Buchstaben und Noten.“ (UB, 413, 426).

³⁴⁰ Ähnlich stellt sich tatsächlich auch Nietzsche die „schriftliche“ Vermittlung von Philosophie an ein „Leseublikum“ vor. Vgl. oben das Zitat aus den *Vorlesungen zur Geschichte der griechischen Literatur* (S. 12).

³⁴¹ Siehe die Zitate aus *Die englische Flagge* (S. 26), Goethe, *Italienische Reise* (↑45) und Nietzsche, *Der Fall Wagner* (↑338).

„«... Warum aber nehmen wir Freud schließlich doch zur Hand, warum haben wir nicht das Gefühl, dass er längst ins Museum der Geistesgeschichte gehört? ... Das Vorbild ist eine enigmatische Frage. Einem Stück der ›Unzeitgemäßen...‹ gab Nietzsche den Titel ›Schopenhauer als Erzieher. Ein solcher Erzieher ist auch Freud. Im Laufe seiner Entwicklung übernahm er langsam Rolle und Gesten des großen, bedrückenden Vaters, von dem er selbst am besten wusste, welch schwere, aber unabwendbare Last auf den Schultern des Sohnes er ist ... Die Rolle des *Erziehers* in der deutschen Kultur (Goethe). Jeder große Erzieher beginnt mit Psychoanalyse: mit der Selbsterkenntnis, um diese Erkenntnis dann auszudehnen auf den Menschen, die Nation, die Welt und das Leben...› (...)

«... Obwohl Erzieher, sind doch seine Lehren nicht das Wichtigste; er lehrt keine Doktrin, und wahrscheinlich sind auch seine therapeutischen Methoden überholt. Dennoch ist etwas Unübertreffliches in seiner Lehre, und dies ruft uns wiederum Thomas Mann ins Gedächtnis: Er lehrt uns, dass es uns obliegt, über den Menschen nachzudenken.³⁴² Das eigentliche Studium des Menschen ist der Mensch.»“ (GT, 158 f)

Dem fügt er hinzu, freilich könne an einem solchen „Vorbild“ nicht der „Mensch“ (Freud) interessieren, sondern lediglich dessen „Werk“:

„Es liegt im Wesen des Menschen, dass der andere Mensch ihn nicht interessiert. Nur sein Werk lässt sich wirklich vermitteln.“ (GT, 159)

An ein „Werk“ stellt Kertész konsequenterweise den Anspruch, in erster Linie Zeugnis einer weltkonstitutiven *Darstellungsleistung* zu sein, die sich von einer bloßen *Selbstbehauptung* des Autors in einer natürlichen und soziokulturellen Umwelt unterscheidet. So äußert er 1993 in dem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* im Rückblick auf seine eigene Arbeit:

„(...) mich interessierte, im Gegensatz zur überwältigenden Mehrheit, nicht, wie es sich in dieser Welt leben, sondern wie sie sich darstellen ließ.³⁴³“ (ES, 98)

Analog Schopenhauer, der in *Paralipomena*, Kap. *Den Intellekt betreffende Gedanken* diejenigen, welche „ihren Kopf nur als einen Diener des Bauches (...) gebrauchen“, von den „Genies“ abgrenzt (ebd., § 50), unterscheidet Kertész hier den „ideologischen Intellektuellen“ vom „Künstler“. ³⁴⁴ Ersterer „binde“ sich (gleich dem Journalisten in *Die englische Flagge*) an die jeweils „herrschende Macht“, deren „Ideologie“ er als gegebene Größe hinnimmt, wobei „außerhalb“ dieses Kontextes seine eigene „Existenz durch nichts gerechtfertigt“ erscheine. Dem „Künstler“ sei es aber „aufgegeben, der Ideologie die menschliche Sprache entgegenzusetzen, der Vorstellungskraft Raum zu geben und an den Ursprung, die wahre Situation und das Los des Menschen zu erinnern“ (ES, 97-9), also eine ernsthafte Relation zwischen dem Leben und dessen Darstellung zu schaffen (oder, wie der Erzähler in *Die englische Flagge* formuliert: zwischen seinem „Leben“ und „Schreiben“ „keinen Widerspruch mehr bestehen zu lassen, zumindest keinen radikalen Widerspruch“; EF, 56 f). Den besagten Intellektualismus, der in seiner Phantasielosigkeit für alle kontraintuitive „Erfahrung“ blind sei, sieht Kertész dabei sogar als „Ursache“ für die historischen Verbrechen dieses Jahrhunderts“ (ES, 91; vgl. oben S. 37).

³⁴² Th. Mann bezeichnet Freud in der Festrede *Freud und die Zukunft* (1936) zu dessen 80. Geburtstag als „Wegbereiter eines neuen Humanismus“ und Begründer einen „neuen Anthropologie“ (*Schriften und Reden zur Literatur...* 2, 230).

³⁴³ Ebenso unterscheidet Márai 1957 im Tagebuch den „sogenannten »Intellektuellen«“ vom „Geistesschaffenden“: „Der Intellektuelle stellt seine Fähigkeiten in den Dienst seines Lebens; der Geistesschaffende stellt sein Leben in den Dienst seines Werkes.“ (MTB.6, 252).

³⁴⁴ Vgl. zum selben Motiv in Kertész' früher Erzählung *Erdenbürger und Pilger* im Werkverzeichnis (1808).

Dasselbe erörtert Kertész zuvor auch in der Rede *Die Unvergänglichkeit der Lager* (1990). Dort nennt er konkret den von den Nationalsozialisten offen beworbenen „Antisemitismus“, der als „klare Aufforderung zur Komplizenschaft“ die menschliche Verständigung – also das Medium der Rationalität – zum Signalcode einer Interessengemeinschaft degradiert habe, ³⁴⁵ einen „Vertragsbruch“ (ES, 50). Maßstab für ein angemessenes Verhalten sei hingegen ein gewisses „Gesetz“, dem der „Dichter“, nach „Camus“ bzw. „Shelley“, in vorbildlicher Weise „gehörchen“ müsse, so dass er gleichsam selbst als „Gesetzgeber der Welt“ auftreten könne ³⁴⁶:

„Der Dichter ist es, der niemals gegen dies Gesetz verstoßen darf, weil sein Werk sonst unglauwürdig, das heißt einfach schlecht wird. Dieses ungreifbare und gleichwohl am stärksten wirksame Gesetz, das nicht nur unseren Geist lenkt, sondern das wir selbst mit unserem täglichen Leben unaufhörlich nähren, da es sonst nicht existieren würde, möchte ich jetzt, (...) mit einem von Thomas Mann entliehenen Ausdruck einfach den *Geist der Erzählung* nennen.“ ³⁴⁷ Er entscheidet,

³⁴⁵ Ähnlich berichtet Solschenizyn 1973 in *Der Archipel Gulag*, LENIN (1870 – 1924) habe um 1917/18 öffentlich die „Säuberung der russischen Erde von allem Ungeziefer“ („Gymnasialprofessoren“, „Hausbesitzer“ etc.) proklamiert (ebd., Bd. 1, 36 f). Wie in Ergänzung dessen bemerkt Kertész in *Die Unvergänglichkeit der Lager*:

„(...), dass es, als Stalins Großmacht-Bolschewismus schließlich entschlossen und unverhüllt den nationalsozialistischen, gegen Europa und die Zivilisation gerichteten Weg des Vertragsbruchs einschlug, das erste war, dies mit einem »Juden-Prozess« zu demonstrieren: Damit legte er gleichsam die Bühnenmaske an, an der sämtliche Zuschauer und Teilnehmer des großen Mythos sofort Ziel und Charakter des Hauptdarstellers erkennen.“ (ES, 51)

* Hierfür vorbildlich schreibt Arendt in ihrer Totalitarismusstudie von 1951: „totalitäre Führer beginnen ihre Karrieren meist damit, dass sie sich ihrer vergangenen Verbrechen mit unvergleichlicher Offenheit rühmen und ihre zukünftigen mit unvergleichlicher Genauigkeit »voraussagen« (EUT, 659 f).

³⁴⁶ Bereits 1974 notiert Kertész im *Galerentagebuch*: „Existiert eine «Rechtsnachfolge» des Geistes? («Die Dichter sind die Gesetzgeber der Welt», sagt Camus, Shelley zitierend, glaube ich.)“ (GT, 36). Die betreffende Stelle in Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Kap. *Revolte und Stil* lautet:

„«Die Dichter», sagt Shelley, «sind die unerkannten (nicht anerkannten) Gesetzgeber der Welt.»*

Auf Grund seines Ursprungs kann die Kunst des Romans (nach Th. Mann; siehe unten ↑347) nicht verfehlen, ein Beispiel für diese Berufung zu geben. Sie kann weder ganz dem Wirklichen zustimmen noch sich von ihm ganz trennen. Ein reines Phantasieprodukt gibt es nicht, und selbst wenn es eins gäbe in einem idealen Roman, der völlig entkörperlicht wäre, hätte es keine künstlerische Bedeutung, denn die erste Forderung des Geistes auf der Suche nach Einheit ist die mittelbare Einheit. Die Einheit der reinen Überlegung ist andererseits eine falsche Einheit, da sie sich ja nicht auf die Wirklichkeit stützt. (...) Die wahre Romanschöpfung hingegen benutzt die Wirklichkeit und benutzt nur sie (...). Sie fügt bloß etwas hinzu, das sie verwandelt.

Gleicherweise will der realistische Roman die Wiedergabe des Wirklichen mit allem, was es an Unmittelbarem enthält. Die (...) Wirklichkeit ohne jede Auswahl wiedergeben hieße, wenn dieses Unternehmen denkbar wäre, die Schöpfung unfruchtbar wiederholen.“ (*Der Mensch in der Revolte*, 305 f)

* Nach P. B. SHELLEY (1792 – 1822), *In Verteidigung der Poesie* (1822) (*Werke*, 665). Das Zitat findet sich ebenfalls in einer Notiz Camus' von 1945 (*Tagebuch 1935 – 1951*, 315). Vor Shelley identifiziert auch Schiller 1793 in *Über Anmut und Würde* den Künstler (der sich liebend, nicht sinnlich begehrend, der Sinnenwelt zuwendend) als Medium des „Gesetzgeber(s) selbst“ („der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt“) (*Werke* 5, 483). Hierfür insgesamt vorbildlich schreibt Kant, der „Philosoph“ gleiche einem „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (KrV, B 867), und mustergültigen „Schriftstellern“ werde traditionellerweise ein „Adel“ zuerkannt, der „dem Volke“ „Gesetze gibt“ (KU, B 138). Vgl. ferner oben die Bedeutung von lat. *actor* und ahd. *bibotari* (↑6).

³⁴⁷ Th. Mann verwendet diesen Ausdruck in *Die Kunst des Romans* (Vortrag 1940, Princeton) und 1951 in *Der Erwählte*:

„(...) der Geist der Erzählung, (...) dieser weltweite (...) Geist der Vergangenheitsschöpfung (...) und der Erzähler, dieser raunende Beschwörer des Imperfekts (...) »So war es.«“

(*Die Kunst des Romans*, in: *Schriften und Reden zur Literatur*... 2, 351)

„Der Geist der Erzählung, (...) So geistig ist dieser Geist und so abstrakt, dass grammatisch nur in der dritten Person von ihm die Rede sein (...) kann (...). Und doch kann er sich auch zusammenziehen zur Person, nämlich zur ersten, und sich verkörpern in jemandem (...).“

„(...) als Personifizierung des Geists der Erzählung (...) schreibe ich (...). Aber es ist ganz ungewiss, in welcher Sprache (...). Denn so verhält es sich, dass der Geist der Erzählung ein bis zur Abstraktheit ungebundener Geist ist, dessen Mittel die Sprache an sich (...) ist, welche (...) nicht viel nach Idiomen und sprachlichen Landesgöttern fragt. Das wäre ja auch polytheistisch und heidnisch. Gott ist Geist, und über den Sprache ist die Sprache.“ (*Der Erwählte*, in: *Werke* 7, 10, 14)

...

was und wie etwas in den Mythos eingeht, was einen bleibenden Platz im Geschichtsfundus einer Zivilisation erhält, obgleich das so oft gern die Ideologen entscheiden würden. Aber es gelingt ihnen nicht, jedenfalls nicht so, wie sie es möchten. Über den Mythos entscheidet etwas anderes, irgendein geheimer und gemeinschaftlicher Beschluss, der offenbar echte seelische Motive und Bedürfnisse widerspiegelt und in dem die Wahrheit hervortritt.“ (ES, 44 f)

Kertész' Annahme einer derart performativen Kraft ist tatsächlich plausibel, insofern kommunikative Umgangsformen bereits der Form nach allgemein überzeugend sind. Denn mit ihnen ließe sich eine Rationalität konstituieren, in deren Rahmen alle Beteiligten kategorisch als eigenverantwortliche Personen geachtet werden, was ihnen – zumindest prinzipiell – attraktiv erscheinen kann. Eben dagegen hätte laut Kertész aber die „nationalsozialistische Bewegung“ wie ein vorsätzlicher „Skandalerreger“ oder „negativer Held“ demonstrativ verstoßen, um – „mittels Negativität und Dekonstruktivität“, unter Ausnutzung der „in Jahrtausenden von der Kultur zurückgedrängten niederen Instinkte des Menschen“ – ihrerseits einen „Anspruch auf Universalität“ anzumelden und gleichfalls „in die Erzählung“ zu „gelangen“. Hieraus sei nicht allein die *vergangene* „Welt der nazistischen Konzentrationslager“ entstanden, wie sie nun durch eine „ohnmächtig(e)“ „Wissenschaft“ allenfalls im Verweis auf „historische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, bewusstseins- und situationsbedingte etc. Gründe“ analysiert und dann als „irrational“ beurteilt werden könne.³⁴⁸ Vielmehr habe dies auch eine *heute* noch merkbare „Erschütterung des Geistes“ bewirkt, welches „Trauma“ „das Zeichen der Unvergänglichkeit“ trage, da sozusagen „lebenswichtige Organe verletz(t)“ worden seien (ES, 45-50).³⁴⁹

Ebenso bezeichnet Kertész 1984 im *Galeerentagebuch* – unmittelbar bevor er Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“ übersetzte (vgl. ↑490), und ersichtlich in Bezug hierauf – das für die heutige „Zeit“ symptomatische „Fehlen einer klaren Artikulation“ als „Fehlen des Geistes der Erzählung“ (GT, 190). Vgl. Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*:

„Wohin ist jetzt der mythenbildende Geist der Musik? Was jetzt noch von Musik übrig ist, das ist entweder Aufregungs- oder Erinnerungsmusik (...).“ (Nietzsche, *Werke* 1, 97)

Eine gemeinsame Referenz könnte dabei Montesquieu sein, der in *Vom Geist der Gesetze* (1748), 29. Buch, Kap. 16 - *Bei der Abfassung der Gesetze zu beachtende Dinge* schreibt:

„Wer ein so umfassendes Genie ist, dass er sich unterfängt, seiner oder einer anderen Nation Gesetze zu geben, müsste bei der Art ihrer Abfassung auf gewisse Dinge Obacht geben.

Ihr Stil muss bündig sein. Die Zwölftafelgesetze sind ein Muster an Präzision: (...) Wesentlich ist, dass der Wortlaut (...) in allen Menschen die gleichen Vorstellungen weckt. (...) Wenn man in einem Gesetz die Sachbegriffe richtig festgelegt hat, darf man nicht wieder in unklare Ausdrücke zurückfallen. (...) An einem Gesetz darf ohne zureichenden Grund keine Änderung angebracht werden. (...) Man muss darauf achten, dass die Gesetze nicht (...) gegen die Natur der Dinge verstoßen. (...) Den Gesetzen muss eine gewisse Arglosigkeit eignen. Sie sind zur Bestrafung der Bosheit der Menschen geschaffen und müssen daher selbst die größte Unschuld haben.“ (*Vom Geist der Gesetze*, 411-6).

³⁴⁸ Ähnlich kritisiert Croce 1932 in *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* die Auffassung der Geschichte als bloße „Dialektik“ widerstreitender „Interessen“ bzw. „miteinander kämpfende(r) Klassen“:

„Damit verschloss man sich jedes wirkliche Verständnis (...), man verlor die Einheit des Geistes, der alles regiert und jenseits aller empirischen Schematisierungen der abstrakten Ökonomie und Berechnungen von Betrügnern steht.“ (*Geschichte Europas...*, 288 f).

³⁴⁹ In *Dossier K.* nennt Kertész hierfür exemplarisch den von Améry beklagten Verlust seines „Weltvertrauen(s)“:

„(...) er beschreibt, wie schwer es ist, ohne dieses Vertrauen zu leben. Wer es einmal verloren hat, (...) kann in dem anderen nie mehr den Mitmenschen, sondern immer nur den Gegenmenschen sehen. Améry wurde dieses Vertrauen von der Gestapo ausgeprägt, als sie ihn in Belgien in einer zum Gefängnis umfunktionierten Festung folterte. Er hat Auschwitz vergebens überlebt, Jahrzehnte später vollstreckte er das Urteil an sich selbst und beging Selbstmord.“ (DK, 16f)

Vgl. Améry in *Jenseits von Schuld und Sühne*, Kap. *Die Tortur*:

„Weltvertrauen. Dazu gehört vielerlei: der irrationale und logisch nicht zu rechtfertigende Glaube an die Kausalität etwa (...). Wichtiger aber – und in unserem Zusammenhang allein relevant – ist als Element des Weltvertrauens die Gewissheit, dass der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten mich schont, genauer gesagt, dass er meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand respektiert. (...)

Mit dem ersten Schlag aber bricht dieses Weltvertrauen zusammen.“ (Améry, *Werke* 2, 65 f).

Desgleichen unterscheidet der Erzähler in *Die englische Flagge* den „Geist der Wirklichkeit“, die er persönlich in allen „Details“ „gelebt und durchlebt habe“, vom „Geist der Erzählung“, der, obwohl er „überhaupt nicht dem realen Geist dieser Details entspricht“, seine Erlebnisse erst „erzählbar“ werden lasse (EF, 47). Dabei betont er gegenüber seinen „Freunden“, den „Jüngeren“, die glauben, sie „hätten keine“ solchen „Ursprungserlebnisse“ mehr“, es seien „jenseits des Anekdotischen jede Geschichte und jedermanns Geschichte vom wesentlichen her gesehen gleichartig“, nämlich durchweg „Schreckensgeschichten“ (EF, 54 f). Somit motiviert er sie (bzw. Kertész die Leser), sich nach seinem Vorbild mit dem für sie aktuellen Geschehen zu befassen. Er aber müsse „die verheißungsvollere Zukunft, mit der man uns gegenwärtig von allen Seiten droht, nicht mehr erleben und auch nicht mehr verstehen“ (EF, 58).

Wie das *Galeerentagebuch* erkennen lässt, positioniert sich Kertész natürlich auch selbst zu jener „Zukunft“, also namentlich zu der gesellschaftlichen Entwicklung nach 1989. Jedoch stellt er diesbezüglich nur sehr allgemeine Überlegungen an, die von generellen anthropologischen Kategorien wie Glück, Würde, Heimat oder auch Hass handeln bzw. davon, auf welche Weise der politischen Wende als Individuum begegnet werden kann. Etwa notiert er 1990:

„Was für ein Irrtum, hier geboren und hier geblieben zu sein, sagt jene Stimme in mir, die im mehrstimmigen Getön meines Lebens am lautesten tönt, während der aufrichtigere Teil meines Inneren genau weiß, dass dies nur Geschwätz ist und dass es keine Zufälle gibt.³⁵⁰ (...) Dieses Leben gehört scheinbar mir, ich lebe es, (...) doch zugleich weiß ich genau, wie ohnmächtig ich ihm (...) gegenüber bin und dass ich außer (...) Vertrauen nichts habe, worauf ich mich stützen kann. Trotzdem, dieses Vertrauen reicht aus, mich am Leben zu halten (...). Die transzendente Wirklichkeit umschließt uns wie ein Mutterschoß. Sie ist das einzig Gewisse, alles, was wir als materielle Gewissheit ansehen, ist tausendfach ungewisser. So gesehen ist die individuelle Tragödie ein Irrtum, das Glück dagegen nicht.“ (GT, 266 f)

Letzterem Glück korrespondiert zunächst das Akzeptieren des Daseins als menschliche Person in ihren – gemäß Schopenhauer: *individuell* zu evaluierenden – Möglichkeiten,³⁵¹ angesichts deren prinzipieller Unbestimmtheit sich alle Aporien, wie sie ggf. subjektiv wahrgenommen werden könnten, relativieren.³⁵² Darüber hinaus sieht Kertész aber auch *gesellschaftliche* Implikationen. Konkret mit Blick auf die Wende schreibt er an selber Stelle:

³⁵⁰ Bereits Voltaire formuliert in *Der unwissende Philosoph* (1766): „und Sie wissen ja, dass es keinen Zufall gibt“ (*Streitschriften*, 292). Vgl. hierzu ferner Schopenhauer in *Transzendente Spekulation...* oder Schnitzler in *Aphorismen und Notate* (siehe oben S.61). Ähnlich dementiert auch HOFMANNSTHAL (1874 – 1929) in *Die Briefe des Zurückgekehrten* (1907) den Zufall. Dort erzählt er vom (fiktiven) Besuch einer „van Gogh“- Ausstellung und erklärt:

„(...) es gibt keine Zufälle, und ich sollte diese Bilder sehen, sollte sie in dieser Stunde sehen, in dieser aufgewühlten Verfassung, in diesem Zusammenhang.“ (*Erfundene Gespräche und Briefe*, 171, 168)

Dasselbe Motiv findet sich gleichfalls noch in Th. Bernhards Roman *Ja* von 1978. Dort bemerkt der Protagonist zu einer glücklichen Begegnung, die er freilich selbst provoziert habe: „es gibt ja nicht den geringsten Zufall“ (*Ja*, 67). Ebenso „zufällig“ liest in *Die englische Flagge* der Erzähler, der an „den Zufall“ „nicht glaub(t)“, ein für ihn persönlich wichtiges, wenngleich ansonsten bedeutungsloses „Buch“ (nämlich *Adamsapfel* von Ernő Szék; ↑309) (EF, 24), und zufällig kommt ihm auch „Thomas Manns Erzählung «Walsungenblut»“, „in die Hände“ (siehe oben S. 114, ↑323).

³⁵¹ Siehe oben das Zitat aus Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit, Von Dem, was Einer ist* (↑40).

³⁵² Entsprechend überlegt Kertész schon 1966 während der Arbeit an *Schicksalslosigkeit*, aus einer jeden noch so determinierten „Situation“ sei u. U. trotzdem „etwas zu retten, eine kleine Ungereimtheit, etwas letztlich Komisches und Hinfalliges, das vielleicht ein Zeichen von Lebenswillen ist“ (siehe die *Galeerentagebuch*-Notiz oben ↑164). Gleich einem Beleg hierfür berichtet in *Schicksalslosigkeit* der Erzähler, sogar im Lager habe er „etwas, das dem Glück ähnlich war“, empfunden (R, 287). Hierfür offenbar vorbildlich vertritt Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen*:

„Das Glück ist etwa ganz und gar Relatives und Persönliches; es ist in euch oder es ist nicht in euch, aber dass es von außen kommen könne, wird bezweifelt. (...) Gab es im Ghetto kein Glück? Ich bin überzeugt, dass es dort welches gab. Gibt es im Deportationssibirien kein Glück? Ich habe

...

„Osten und Westen, der neurotische und der normale Typ. Neurose: die ständige regressive Wiederholung eines traumatischen Erlebnisses in Form stets gleich bleibender Symptome (...). Normal: traumatische Störung, darauf die bewusste Aufarbeitung des Traumas, die Schaffung rationaler Garantien zur Vermeidung der Regression (...): Katharsis, Weg der vollen Entfaltung und eines tragischen Glücks.³⁵³“ (GT, 268)

Diese „normale“ Lebensbejahung, die sich im fortgesetzten rationalen Bemühen um ihre eigene Möglichkeit manifestiert, bezeichnet Kertész dort ferner als *W ü r d e*:

„In einem gewissen Lebensalter einsehen, dass Selbstzerstörungstrieb infantile Strebungen sind; von dem Moment an stellt sich die Frage der Würde – und selbst schreiben dürfte man dieses Wort eigentlich nur insgeheim und in codierter Schrift; ich verstehe darunter aber lediglich die positive Entscheidung, am Leben zu bleiben,³⁵⁴ weiter nichts – das heißt zudem lediglich noch, was die positive Entscheidung, am Leben zu bleiben, mit sich bringt.“ (GT, 298)

Entsprechend sucht in *Die englische Flagge* der Erzähler – um der „Fortführbarkeit“ seiner „Lebensweise“ willen – eine „Zuflucht“ im „Schreiben“ bzw. „Erzählen“ (EF, 21-3), welches als ein spezifisch menschliches Umweltmedium angesehen werden kann (vgl. oben S. 29).³⁵⁵ Auch

das ›Totenhaus* immer als *eine Lebensform* empfunden, in Gottes Namen, als eine Lebensform in dem Sinne, wie europäische Zuchthäuser oder auch Kasernen es nicht sind, – Dostojewski selbst hat es zweifellos so empfunden, denn weder als er die Lebensform erduldet, noch später, ist je ein Wort der Anklage oder der Revolte über seine Lippen gekommen: Es machte ihn ungeduldig, wenn man ihm später von den »Leiden« sprach, die er zu ertragen gehabt habe. (...) jede überhaupt menschenmögliche Lebensform ist zuletzt etwas Akzeptables (...).“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 242)

* Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* (1860 – 1862).

³⁵³ Vgl. Kertész 1995 in dem Vortrag *Das glücklose Jahrhundert*:

„So ist der Glücksgedanke mit dem Schöpfungsgedanken verwandt und Glück alles, nur nicht statischer Ruhezustand, die Zufriedenheit wiederkäuender Rinder.“ (ES, 130).

³⁵⁴ Scheinbar im Gegensatz hierzu spricht Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* von einem „würdelos am Leben hängende(n) Greisenalter“ (UB, 275). Zwangsläufig wird aber jede „positive Entscheidung, am Leben zu bleiben“, einmal hinfällig, und ein dann de facto würdeloses Dasein muss nicht „um jeden Preis“ (↑280) fortgesetzt werden. In diesem Sinne notiert etwa Márai 1985/86 angesichts des Sterbens seiner Frau in einem Krankenhaus:

„Im Kaufhaus des Todes veranstalten die Kunden auf den Korridoren einen Rollstuhlwettkampf.

Manche Leichen haben sich herausgeputzt. (...) nur das nicht, diesen Konsumtod.“ (MTB.2, 87)

Daraufhin kauft er einen „Revolver“, um selbst „dem Vegetieren im Pflegeheim“ zu entgehen:

„Man darf es nicht überstürzen, aber man darf den »guten Tod« auch nicht verpassen.“

„Ich bin dermaßen müde und schwach, dass ich nur noch selten auf die Straße gehe, bei jedem Schritt muss ich befürchten hinzufallen. Aber noch gehe ich. Lang hinschlagen, damit ich den diplomierten Abdeckern, den Ärzten, in die Hände falle, das verschiebe ich noch. Es ist nicht sicher, dass ich handlungsfähig bin, wenn der Augenblick kommt, da ich handeln muss.“ (MTB.2, 105, 115f, 111)

Schließlich erschießt er sich am 22.2.1989. Sein letzter Tagebucheintrag vom 15.1. lautet:

„(...) ich dränge nicht, aber ich zögere auch nicht. Es ist soweit.“ (MTB.2, 155).

³⁵⁵ Das Motiv der »Zuflucht des Schreibens« deutet etwa auf Becketts Roman *Molloy* von 1951. Vgl. dort:

„Soll ich das Zimmer beschreiben? Nein. Dazu werde ich vielleicht später Gelegenheit haben, wenn ich dort eine Zuflucht suchen muss, keinen Ausweg mehr weiß, jede Schmach ausgekostet und den Schwanz eingeklemmt habe (...).“ (*Molloy*, 24f)

Ebenso identifiziert M. Sperber in *All das Vergangene...*, Teil 3 (1977) angesichts seiner Einsicht, dass die Hoffnung auf „Wunder“ stets enttäuscht wird, das „Schreiben“ als „sicherste Zuflucht vor solcher Demütigung“ (ebd., 878).

Weiterhin spielt Kertész mit diesem Motiv wohl auf Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* (1864) an, wo von einer komplementären »Zuflucht des Lesens« die Rede ist:

„Zu Hause las ich meist, wollte ich doch durch äußere Reize alles in mir unaufhörlich Brodelnde unterdrücken. (...) Lesen war die einzige Zuflucht (...).“

„(...) wieviel Liebe erlebte ich zuweilen in (...) dieser ›Zuflucht bei allem Schönen und Erhabenen« (...) im Reich der Kunst, das heißt in schönen, fix und fertigen Formen des Seins, (...) den Dichtern und Romanschriftstellern entliehen (...).“ (*Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, 56, 67)

Ähnlich berichtet auch der Erzähler in *Die englische Flagge* von einem „Wahnsinn des Lesens“ (↑308) (bzw. zuvor „Steinig“ in *Fiasko II* von einer »Zuflucht im Wahnsinn«; siehe oben S. 88).

habe seine „Frau“ (also: Kertész' heimisches Publikum) ihre „Wohnung“, die einst von einer staatlichen „Behörde“ konfisziert worden sei, nach „einem langwierigen Gerichtsverfahren“ – und nicht zuletzt „durch die Gunst eines glücklichen Augenblicks“ (also: der Wende 1989) – endlich „wiederbekommen“ (EF, 42 f). Diese Metapher der „Zuflucht“ bzw. der „Wohnung“ steht offenbar für das menschliche Ideal der „*Schicksalsfähigkeit*“, die Kertész schon in seinem ersten Roman *Schicksalslosigkeit* als „Heimat“ charakterisiert hatte (vgl. oben S. 66). Einer solchen Heimat äquivalent ist gleichfalls etwa die von Schlick 1930 in *Fragen der Ethik* sogenannte „*Glücksfähigkeit*“ oder „*Glücksbereitschaft*“³⁵⁶ (ebd., 192 f), ferner, wie Schlick dort selbst indiziert, die „Würdigkeit glücklich zu sein“ nach Kant (*Anthropologie...*, Akad.VII 326).

Dabei gibt Kertész 1990 im *Galeerentagebuch* zu erkennen, jene generelle Glücksfähigkeit sei durchaus mit einer akuten „Depression“ vereinbar, die, als instinktives Desengagement, eine natürliche Reaktion auf unwürdige oder unhaltbare Zustände sein kann:

„Schwere Depression. Wohltuend. Die Freude an der Zerstörung, diese eigenartige Befriedigung, auf seine Art sogar Glück. Denn Unglück ist letzten Endes sogar Glück. Insofern es sich nämlich genießen lässt. Auch am Unglück haftet Libido.“ (GT, 278)

In Korrespondenz hierzu wird in *Die englische Flagge* dem Erzähler an seiner „Wirtin“ – die während der „Denunziationszeiten“ aus Furcht vor Denunziation ihr „Zimmer“ nicht lukrativ vermieten kann, wie es dessen eigentlicher „Bestimmung“ entspräche – ihr „verfinsterte(r)“ „Gemütszustand“ auffällig. Dieser zeuge aber keineswegs „von den ungerichteten Absichten eines transzendenten Hasses“,³⁵⁷ „sondern von einer sehr handgreiflichen praktischen Absicht: sie wollte ihr Zimmer zurückgewinnen“ (EF, 46 f).³⁵⁸ Ebenso antwortet auch in *Schicksalslosigkeit* „Köves“ bei seiner Heimkehr auf die Frage, was er „jetzt wohl empfand“: „«Hass»“, und zwar – in demonstrativ unparteiischer bzw. sogar selbstkritischer Weise – auf „«Alle»“ (R, 270).³⁵⁹

³⁵⁶ Eine derartige Bereitschaft bezeugt auch „Köves“ am Schluss von *Schicksalslosigkeit*, indem er erklärt, auf ihn „lauer(e) wie eine unvermeidliche Falle das Glück“ (R, 287). Desgleichen bekennt Kertész 1976 im *Galeerentagebuch*:

„(...) während mein Leben – das gerade zu scheitern scheint – mich quält, klingelt in der Tiefe eine aufreizende, fast unverschämte Fröhlichkeit. Was kann mir passieren? Die äußersten, die grundlegendsten Voraussetzungen kommen immer irgendwie zustande; und solange sich ein Bett findet und ein Tisch...“ (GT, 69).

³⁵⁷ Kertész bezeichnet in seiner Rede *Bilder einer Ausstellung* (2004, zur Eröffnung der Hamburger Ausstellung *Verbrechen der Wehrmacht*) den „Hass“ als „blind(e)“, funktionalisierbare „Energie“ (ES, 260). Speziell zum „unbegrenzten Hass“ der Nationalsozialisten vgl. ferner von H. MANN (1871 – 1950) den Essayband *Der Hass* (1933) (ebd., 52).

³⁵⁸ Im selben Sinne spricht Kant von einer „erlaubten Rechtsbegierde“ respektive einem legitimen „Hass aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachebegierde“, wobei freilich die „Vernunft“ auch „mit der Neigung verflochten“ sei (*Anthropologie...*, Akad.VII 270). Vgl. Kertész 1975 im *Galeerentagebuch*:

„Nur der hält aus, in dem genug Hass und Verachtung brennt; * der sich szosagen aus Rache am Leben hält und das Versprechen seiner Begabung einlöst. Manchmal fühle ich sowohl Hass als auch Verachtung in mir brennen; doch ich fürchte, dass diese Gefühle nicht beständig genug sind, um durch sie irgend etwas zu erreichen.“ (GT, 61)

* Identisch formuliert Voltaire in *Republikanische Ideen* (1766), Nr. 8:

„Man hasst die Tapferkeit der Eroberer, doch man achtet sie; man hasst die Schurkerei, und man verachtet sie. Hass gepaart mit Verachtung hilft jedes denkbare Joch abzuschütteln.“

(Voltaire, *Streitschriften*, 257).

³⁵⁹ Zum einen paraphrasiert Kertész damit offensichtlich folgenden Dialog aus Orwells Roman *1984*:

„»(...) sagen Sie mir, was empfinden Sie wirklich für den Großen Bruder?«

»Ich hasse ihn.«“ (1984, Teil 3, Kap.IV)

Des Weiteren erscheint dies als Anspielung auf Rilkes Erzählung *Der Apostel* (1896). Dort verkündet ein nietzsche-anischer „Apostel“ an einer „Gastafel im ersten Hotel von N.“, für das „Gesetz der Liebe“ sei es noch „zu früh“:

„»Christus, was hast du getan! Mir ist, man hat uns aufgezoogen, wie jene Raubtiere, denen man ihren innersten Trieb mit berechnender Klugheit genommen, damit man (...) ungestraft mit Knuten auf sie einhauen kann. (...) Und so hat man uns nackt und bloß in den Sturm des Lebens gestellt, wo die Keulenschläge des Schicksals auf- und niedersausen, – und man predigt uns: – Liebe!

(...) und wir haben gehorcht (...).

...

Wie zur Erläuterung dessen bemerkt in *Die englische Flagge* der Erzähler:

„(...) ,dass es mich einfach nicht interessiert, wer der Mörder ist, und dass es in dieser – einer mörderischen – Welt nicht nur irreführend und eigentlich empörend, sondern obendrein überflüssig ist, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wer der Mörder ist – jeder.“ (EF, 10)

In *Dossier K.* kommentiert Kertész schließlich:

„(...) György Köves kehrt aus dem Konzentrationslager Buchenwald heim, und auf die Frage, was er zu Hause empfinde, hier, in der Stadt, die er verlassen musste, antwortet er dem Journalisten in der Straßenbahn: Hass.“

Das ist einer der am meisten missverstandenen, oder besser, missdeuteten Sätze des Romans eines Schicksallosen.

Dann sollten wir ihn richtigstellen.

Nein, das sollten wir nicht. Es ist gut, wenn es in einem Roman Wörter gibt, die als brennendes Geheimnis im Leser weiterleben.

Im Roman eines Schicksallosen gibt es viele solche Wörter. Zum Beispiel «Glück», dann «Heimweh»...

Wörter, die nur in ihrer Immanenz Bedeutung erlangen. In der dramaturgischen Wirkung, die ihnen Ort, Zeit und das komplizenhafte Einverständnis des eingeweihten Lesers verleihen. In einem Roman verändern bestimmte Wörter ihre gewöhnliche Bedeutung; so wie man zur Errichtung einer Kathedrale zwar Ziegelsteine braucht, wir am Ende aber die Türme und das Bauwerk bewundern, die durch sie Form gewonnen haben.³⁶⁰ (DK, 96 f)

(...) Der Starke nur hat Recht zu leben. Der Starke geht – vorwärts ... und die Reihen werden sich lichten; aber wenige Große, Gewaltige, Göttliche werden sonnigen Auges das neue, gelobte Land errichten. (...) Und sie werden ein Reich bauen mit starken, sehnenen Armen auf den Leichen der Kranken, der Schwachen, der Krüppel

(...) Ich gehe in die Welt, die Liebe zu töten. Kraft sei mit euch! – Ich gehe in die Welt und predige den Starken: *Hass! Hass! Aberhass!*« (Rilke, *Werke* 3, 47-52)

Eine Konkretisierung nach Auschwitz findet dasselbe etwa auch bei Améry, der in *Jenseits von Schuld und Sühne*, Kap. *Ressentiments* den von ihm als „Naziopfer“ empfundenen „reaktiven Groll“ rationalisiert. Dieser sei eine vitale „Emotionsquelle jeder echten Moral“ und ein Mittel zur Wiederherstellung des Mitmenschlichen (*Werke* 2, 119, 148; vgl. ferner das Zitat in ↑217).

360 Vgl. Rilke 1908 in *Requiem für Wolf Graf von Kalckreuth* (↑184):

(...) Wie die Kranken
gebrauchen sie die Sprache voller Wehleid,
um zu beschreiben, wo es ihnen wehtut,
statt hart sich in die Worte zu verwandeln,
wie sich der Steinmetz einer Kathedrale
verbissen umsetzt in des Steines Gleichmut.

Das Bild der „Kathedrale“ verwendet Kertész ebenfalls schon 1981 im *Galerentagebuch* anlässlich eines Vergleichs von Márai und Th. Mann (siehe auch oben ↑182): so vermöge aus dem „Zusammenbruch“ des ungarischen „Bürgertum(s)“ nach „1945“ „kein Autor eine – vor Anklage, Schuldbewusstsein und Schicksalsverantwortung ächzende, im Alptraum des Zusammenbruchs stöhnende, gotisch himmelwärts fliehende – Kathedrale zu errichten, wie sie der «Doktor Faustus» ist“, weil dieses „Bürgertum“ „hier nie wirklich *verantwortlich* (also auch kein wirkliches Bürgertum)“ gewesen sei (GT, 124). In *Dossier K.* bezieht sich Kertész wohl auch auf das Interview *Eine Kathedrale bauen* (2003) mit LAJOS KOLTAI (*1946), dem prominenten ungarischen Kameramann und Regisseur des Films *Fateless* (2005), welcher die getreue Umsetzung von Kertész' Drehbuch *Sobritt für Sobritt zu Schicksalslosigkeit* ist:

„Tradition hat für mich viele Bedeutungen, ein Beispiel dafür ist, dass die Menschen wissen, dass István Szabó und ich zusammengehören. Oder ich werde mit dem italienischen Regisseur Giuseppe Tornatore zusammen genannt. Eine gute Gemeinschaft bedeutet unter anderem auch, dass wir gemeinsam eine schöpferische Zukunft planen können. Das könnten wir nicht, wenn es keine gemeinsamen, Sicherheit bietenden Traditionen gäbe, die ich in den erwähnten Fällen auch Freundschaft nennen könnte. (...) In unserem Beruf muss man sich auch gewisse grundlegende Sachen aneignen, worauf man später, wenn es gelingt, eine Kathedrale bauen kann.“ (*Eine Kathedrale bauen*, Interview von Tamás Halász mit Lajos Koltai, in: HEREND HERALD/ April 2003).

Nach dem Gesagten ist aber erkennbar, dass der fragliche „Hass“ auf die Restitution einer geistigen Lebensform zielt, d. h. konkret auf eine bürgerliche Gesellschaft, für deren Bestand eben ein Autor wie der Erzähler in *Die englische Flagge* einen wichtigen Beitrag leisten kann.³⁶¹ Diesem Erzähler, also Kertész, erschließt sich tatsächlich bereits unter entschieden nichtidealen Bedingungen, die seine gesellschaftliche Integration aussichtslos erscheinen lassen, glücklich das von ihm sogenannte „*Abenteuer des Erzählens*“ (siehe oben S. 109), und er erobert, wie Kertész in *Dossier K.* formuliert, gleichsam einen „Platz nicht in der Geschichte“³⁶², sondern am Schreibtisch“ (DK, 23).³⁶³ Damit widerlegt er insbesondere Adornos defätistische These, es gebe „kein richtiges Leben im falschen“.³⁶⁴ Durch das positive Ziel unterscheidet sich jener „Hass“ auch wesentlich von der blinden, nihilistischen „Aggression“, die Kertész noch in *Ich - ein anderer* zur Romanzeit „1994“ namentlich an den frustrierten ungarischen Rechtsradikalen beobachtet:

„Auffällig ist ihre mangelnde Anpassungsfähigkeit und Flexibilität (...), was auf schwerwiegende Probleme im Bereich der Vitalität hindeutet; ihre Aggressivität ist eine Dissimulation, das Zeichen offenkundiger Dekadenz und Lebensuntauglichkeit (...). Es fehlt ihnen vollkommen der feine Instinkt der Aufnahmebereitschaft, sie schließen sich ab und schließen andere aus; wenn aber eine Gemeinschaft den Anschluss an die Weltkultur verpasst, blickt sie verständnislos in den Abgrund, der sich vor ihr auftut, obwohl dieser Abgrund da ist, um sie zu verschlingen.“ (IA, 73, 76 f.)

³⁶¹ Vgl. Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen*: „Geist ist vielleicht nichts als Hass (...)“ (†218).

³⁶² Genau ein solches Engagement fordert hingegen Sartre in *Was ist Literatur?* (siehe oben †95).

³⁶³ Hier referiert Kertész ersichtlich auf J. Roths Roman *Der stumme Prophet* (ca. 1927 – 1929), in welchem viele der oben genannten Motive enthalten sind. Der Protagonist „Friedrich“, ein Alter Ego Trotzkijs, tritt dort als ambitionierter Vertreter einer kulturellen Dezentrierung auf. So will er dem „Wort“, bzw. generell dem menschlichen Ausdrucksverhalten, seinen „unmittelbaren Sinn nehmen“ und es „aus dem Zusammenhang mit dieser Welt“ „lösen“. Dabei steht er in Opposition zur Mehrheit der ausschließlich macht- bzw. (un)weltzentrierten Funktionäre:

„Wir hassen die Gesellschaft, persönlich, privat, (...) die fette und blutige Behaglichkeit, in der sie lebt und stirbt. Wären wir in einem früheren Jahrhundert geboren worden, wir wären sozusagen Reaktionäre, Priester vielleicht, Ratgeber, Adjutanten, anonyme Sekretäre an einem europäischen Hof. (...) in einer Zeit (...), in der man sein Schicksal noch selbst bestimmen konnte, wenn man außergewöhnlich war. Die Mittelmäßigen wären noch unten.“

„Wenn er auf dem Rednerpult stand und vor den jungen Leuten sprach, drückte ihn die Last seiner Erlebnisse (...). Die Jugend und die Gesundheit der anderen aber schienen nicht physische Eigenschaften zu sein, sondern Gesinnungen. (...) Manchmal verriet ein kleines Wort von ihm den alten Rebellen. Dann fühlte er, wie ein hurtiger Schauer über den Rücken seiner Zuhörer strich. Er machte eine Pause. Es war ihm, als müsste er plötzlich unterbrechen, aus Mangel an Worten. Die Leidenschaft fühlte sich ertappt. Von diesen jungen Männern war keiner so wie er einsam und feindselig durch die Straßen der Städte gegangen. Sie traten wie Eroberer das Erbe einer neuen Welt an, und sie hatten nichts erobert, und sie waren nur Erben. Sie brauchten Hass nicht mehr mit Hass erwidern. Kein einziger von ihnen sollte mehr heimatlos und unglücklich sein. Man verjagte die Traurigkeit, eine reaktionäre Einrichtung. Ein neues Geschlecht sollte auferstehen, es war schon da, mit heiteren Muskeln, Sonne in den Augen, furchtlos, weil keine Schrecken da waren, und mutig, weil keine Gefahren drohten. (...)“

Den anderen, seinen Kameraden und Altersgenossen, ging es vielleicht ebenso, aber sie versanken in der Arbeit. Sie saßen an den Schreibtischen, welche die Möbelstücke des Regierens geworden waren in Vertretung der Throne. Sie schrieben und lasen und vermieden die Straßen. Ihre Fenster führten weit hinaus in die Umgebung der Stadt oder in die Höfe des Kremls.“

„Er kannte einige von den Mitgliedern der neuen Bürokratie persönlich (...). Er erinnerte sich an ihre subalternen Gesichter, denen die Unerbittlichkeit einer starren Gesinnung noch einen Zug von grausamer Frömmigkeit verlieh. Ein kleiner Neid bestimmte ihre tapferen Worte und ihre zögernden Handlungen, ein winziger, enger Neid, der Bruder eines früh enttäuschten Ehrgeizes. (...) es ergab sich, dass die Männer, denen es freigestanden war, ihre Talente und ihre Kraft zu beweisen, keine Talente besaßen und nur Kraft genug, den gleichwertigen Gegner mit den Ellenbogen vom Schreibtisch zu verdrängen und wieder am Schreibtisch zu erscheinen, wenn es dem anderen gelungen war, sie zu verdrängen.“ (*Der stumme Prophet*, 83 f, 100, 126 f, 141 f.)

³⁶⁴ Adorno, *Minima Moralia*, Kap. 18 - *Asyl für Obdachlose* (MM, 43).

1991 – 1996 : Der Autor als Jedermann. *Ich - ein anderer*

Während in *Die englische Flagge* noch ein retrospektives Moment dominiert, erscheint der durch Jahreszahlen von 1991 bis 1996 tagebuchartig strukturierte Roman *Ich - ein anderer* vor allem als Auseinandersetzung Kertész' mit dem aktuellen gesellschaftlichen Umbruch. Der Erzähler, ein Alter Ego Kertész', begegnet den sich ihm hierbei (nicht zuletzt als Schriftsteller) objektiv neu eröffnenden Möglichkeiten wiederum aus einer dezidiert subjektiven Perspektive, die naturgemäß durch seine individuelle Erfahrung und Persönlichkeitsprägung bestimmt sei:

„Neunzehnhunderteinundneunzig. Herbst am kalten Donauufer, die nahe Dämmerung tauchte die in ihrem lügenhaften Prunk schäbig gewordenen Palais der Pester Seite in herbes Apfelgrün. (...)“

Warum fühle ich mich so verloren? Offenbar, weil ich verloren bin.

Alles ist falsch (durch mich, wegen mir: meine Existenz verfälscht es).“

„Was nun hat sich durch die «Wende» gewandelt? Gibt es kein Ausgeliefertsein mehr? Bin ich von mir selbst erlöst?“ (IA, 7, 8)

Nachdem er von einem alten „Freund“ auf seine nun populär gewordenen „Bücher“ und „unerwartet“)“ zum Vorschein gelangten „höheren Fähigkeiten“)“ angesprochen wird, erinnert er sich, bzw. den Leser, aber an den allgemeinen Charakter dieses von ihm bezeugten Talents:

„Seit je neige ich dazu, mich für einen «Jedermann»³⁶⁵ zu halten, der allerdings in einer Hinsicht keine Anstrengung scheut: wenn es darum geht, klaren Kopf zu behalten. (...) und das zeugt von einer gewissen Vitalität.³⁶⁶“ (IA, 7 f)

³⁶⁵ Vgl. Kant in *Pädagogik* (Vorlesung 1776 – 1787, veröffentl. 1803):

„Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, dass er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von **Jedermann** gebilligt werden, und die (...) Jedermanns Zwecke sein können.“ (Akad. IX 450)

Dieses Motiv greift z. B. Hofmannsthal in *Jedermann - Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes* (1911) auf. Ferner schreibt Camus 1942 in *Der Mythos des Sisyphos*:

„Im *Prozess* (von Kafka) hätte der Held (K.) auch Schmidt (...) heißen können. (...). Er ist ein Durchschnittseuropäer. Ein **Jedermann**.“ (*Der Mythos des Sisyphos*, 170)

Schließlich thematisiert ähnlich Márai 1977 im Tagebuch den Topos des modernen Jedermann speziell unter dem Aspekt der problematisch gewordenen Personalität: so repräsentierten in Joyces Roman „*Finnegans Wake*“ (1939) „Anna Livia Plurabelle und H. C. Earwicker (alias H. C. E., *Here Comes Everybody*)“ auf diffuse Weise „Realität und Traum in einem, als träumten sie sich selbst und zugleich den stammelnden Mythos vom Dasein“, wohingegen „Mr. und Mrs. Bloom“ in „*Ulysses*“ (1922) „noch eine Körperlichkeit, eine Persönlichkeit“ besäßen* (MTB.3, 46). Und schon 1946 erwähnt Márai im Tagebuch gleichfalls „Kants kleine Broschüre über die Erziehung“:

„Er glaubte nicht an die Dressur (Kant: Der Mensch kann entweder bloß dressiert... oder wirklich aufgeklärt werden..., es kommt vorzüglich darauf an, dass die Kinder d e n e n lernen; Akad. IX 450) (...). Eines seiner Worte blitzt auf wie ein glänzender Strahl: »Vollkommene Kunst wird wieder Natur.« (Akad. IX 492) (...). Die wahre, die lebendige Kunst lebt und atmet mit der Welt, sie sprießt aus der Welt und stirbt zusammen mit der Welt, die sie geboren.“ (MTB.6b, 50 f; *fehlt* in MTB.6, 40).

* Dabei ist der kleinbürgerliche Jude Leopold Bloom ein Äquivalent des griechischen Helden Odysseus, der sich als „Niemand“ ausweist, um dem Kyklopen Polyphem zu entkommen (Homer, *Odyssee*, 9. Gesang). In *Fiasko II* nennt sich so instinktiv auch „Steinig“ gegenüber einem „Zöllner“: „Wer sollte ich schon sein? Niemand!“ (F, 273).

³⁶⁶ Hiermit spielt Kertész etwa auf folgende Passage in Ortega, *Der Aufstand der Massen* an:

„Dass ihre «Ideen» nicht wahr sein könnten, macht ihnen keine Sorge; sie dienen ihnen als Schützengräben, um sich gegen ihr Leben zu verteidigen, als Vogelscheuchen, um die Wirklichkeit zu verjagen.“

Klar im Kopf ist der Mann, der die Zauberei solcher «Ideen» abschüttelt und dem Leben ins Gesicht sieht, der sich eingesteht, dass alles darin fragwürdig ist, und **sich verloren fühlt**.“

(Ortega, *Werke* 3, 127)

Weiterhin bezieht er sich wohl auf folgendes „Dostojewski“-Zitat in Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*:

„»Dieses Europas«, ruft er (1880), »ist doch schon am Vorabend seines Falles angelangt, (...) alles das wird im Nu zunichte werden, – **außer den Juden natürlich, die auch dann den Kopf nicht verlieren** und wieder obenauf sein werden (...).«“

(*Politische Schriften und Reden* 1, 293 f; vgl. Dostojewskij, *Zwei Hälften*, in: TBS, 543 f).

Ähnlich bezeichnet sich der Erzähler während eines Israel-Besuchs im Jahr „Neunzehnhundertfünfundneunzig“ (IA, 105) als „Keinerlei-Jude(n)“, der (wie idealerweise alle Menschen, die sich durch das besondere Vermögen der Dezentrierung auszeichnen) keiner bestimmten Gruppe oder Nation zugehöre und auch als Individuum keine bestimmte Identität besitze:

„Ich bin ein anderer Jude. Schon seit langem suche ich weder Heimat noch Identität. Ich bin anders als sie, anders als die anderen, anders als ich.“ (IA, 113)

Entsprechend äußert er zuvor „1993“ (IA, 48), anlässlich einer kulturpolitischen Auseinandersetzung darüber, ob er als ein solcher Jude überhaupt für Ungarn repräsentativ sein könne³⁶⁷:

„Jude ist der, über den man in der Mehrzahl reden kann, der ist, wie die Juden im allgemeinen sind, dessen Kennzeichen sich in einem Kompendium zusammenfassen lassen wie die einer nicht allzu komplizierten Tierrasse (...); und da das Wort «Jude» im Ungarischen zum Schimpfwort geworden ist, macht der als Kollaborateur ehrenhaft ergraute politische Redner und schnellgebackene Ungar einen Bogen um den heißen Brei und benutzt das Wort «Fremder» – doch weiß jedermann, wer gegebenenfalls seiner Rechte beraubt, gebrandmarkt, geplündert und totgeschlagen wird.“ (IA, 65)

Derart ominösen Zuweisungen müsse er sich aber konsequent entziehen:

„Durch eine höfliche Verbeugung kann ich noch immer der Einladung zur Hinrichtung entgehen – und das ist meine Aufgabe, praktisch und mental.“

(IA, 66)

Über die von einem solchen Individuum ineffabile alltäglich gespielten Rollen kann per se kein explizites Einverständnis herrschen. Vielmehr müssen unhintergehbare Ambivalenzen in Rechnung gestellt werden, was im Allgemeinen freilich nur unter Voraussetzung grundsätzlich gesicherter Lebensverhältnisse, die einen hierfür nötigen Spielraum bieten, geschieht.

Speziell letzteres Thema behandelt Kertész 1990 in der Reiseskizze *Budapest, Wien, Budapest*, in der er von seinem ersten Wienaufenthalt im Jahr 1989 erzählt. Gemäß den dort geschilderten Erfahrungen in dem für ihn ungewohnten, westlich geprägten, Wiener Milieu beinhaltet das alltägliche Rollenspiel zahlreiche unverbindliche Konventionen sowie unaufgelöste – und eben hierin produktive – Missverständnisse. Dies erlaubt vor allem die Wahrung der Privatsphäre, wodurch der soziale Umgang erträglich wird. So stellt Kertész rückblickend fest, in Wien habe er gegenüber einem deutschen Urlauberpaar („*Meine Castorps*“) vermutlich ungefähr folgende, „ebenfalls mögliche Form“ eines „Inkognitos“ beansprucht: „dieser ungarische Literat, sympathisch, ein wenig verschoben; jener schon ein wenig in die Jahre gekommene Herr, der so ein lustiges Deutsch sprach“ (ES, 33, 35). Keinesfalls wurde diesen also etwa auffällig, dass sie von ihm, in aller Freundlichkeit, mit einer gewissen Förmlichkeit behandelt und womöglich als der „Wahrheit“ nicht würdig eingeschätzt wurden.³⁶⁸ Indes deutet Kertész an, die Stadt Wien, deren grundsätzliche Zivilisiertheit er einerseits bemerkt,³⁶⁹ andererseits doch aus der Perspektive

³⁶⁷ 1993 hatte G. Kurucz, der damalige Direktor des Hauses Ungarn in Berlin, gegenüber der Evangelischen Akademie in Tutzing erklärt, Kertész sei nicht geeignet, Ungarn auf der dortigen Frühjahrstagung zum Thema „Deutsche und ungarische Intellektuelle im Gespräch“ zu vertreten, wo dieser (natürlich trotzdem) den Vortrag „Der überflüssige Intellektuelle“ hielt (IA, 63; vgl. *Briefe*..., Dokumentation zu Nr. 34, 35 und 39).

³⁶⁸ Vgl. Kertész in einem Interview von 2000: „Ich weiß nicht, ob die Welt auch Wahrheit verdient. Aber Wahrheit wird schwer angenommen“ (I2, siehe oben S.13), ferner Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* (S.12).

³⁶⁹ In *Budapest, Wien, Budapest* bekennt Kertész: „ich mag, wie die Stadt (Wien) – im wesentlichen – funktioniert“ (ES, 40). Dies kann als Replik auf nachstehenden Tagebucheintrag Márais von 1973 identifiziert werden: „Gegen Abend Ankunft in Florenz. (...) In Wien hat alles »funktioniert« (...) Hier streikt seit Wochen die Post (...). Und nichts »funktioniert« (...). Wie kommt es dann, dass ich hier trotzdem aufatme? ... Wie mit dem Verdacht, dass hinter der »Ordnung« stets das Gespenst, die Bestie lauert: das System, das immer – und es gilt für jedes »System« – menschenfeindlich ist.“ (MTB.4, 164).

seiner vergangenen Erfahrung mit dem Nazismus erlebt zu haben, was hingegen für die „Castorps“ nicht zu erkennen war und auch in der Erzählung nur sehr subtil zum Ausdruck gebracht ist. Tatsächlich kokettiert dort der Erzähler, „jener ein wenig in die Jahre gekommene Herr, der so ein lustiges Deutsch sprach“, aber in Anspielung auf Camus' Essay *Betrachtungen zur Todesstrafe* (1957) mit der Rolle eines auf Dienstreise befindlichen „Hilfsscharfrichter(s)“.³⁷⁰

In einer hierzu korrespondierenden Notiz von 1990 realisiert Kertész insbesondere seine weitestgehende Unkenntnis der eigenen Erscheinung, wie sie sich für andere darstellt:

„Ich habe mehrere Ichs, die alle einem einzigen Ich, meinem repräsentativen Ich, dienen. Doch meine sämtlichen Ichs – und damit auch *ich* selbst – wissen über dieses repräsentative Ich nur das wenigste.“³⁷¹ Ich bin wie Erde und Dünger des Beetes; die Blume, die ich austreibe, ist mir fremd; gleichsam nur aus Höflichkeit mir selbst gegenüber vermag ich, sie ab und zu für einen flüchtigen Augenblick zu bewundern.“ (GT, 272)

Mit der besagten, ihm „fremd(en)“ „Blume“ bezieht er sich dabei offenbar wiederum auf seine in *Ich - ein anderer* erwähnten, nun öffentlich beachteten „Bücher“. Und auch in diesen früheren Werken hatte er wiederholt zum Ausdruck gebracht, das dort jeweils dargestellte „repräsentative Ich“ sei lediglich eine a posteriori gestaltete Fiktion und unterscheide sich wesentlich von dem für ihn wirklichen „heimliche(n)“³⁷² respektive „privaten Leben“³⁷³.

Eine wichtige Referenz in *Ich - ein anderer* ist Márai, bei welchem der Erzähler ein ebensolches Bemühen um eine angemessene Privatheit beobachtet:

„In meinem heißen Zimmer lese ich Márai: *Was nicht im Tagebuch steht*.“³⁷⁴

Ein interessantes Buch, voll vom wirren Ressentiment der Nachkriegszeit (das im (seit 1945 von Márai veröffentlichten) *Tagebuch* tatsächlich fehlt).“ (IA, 27)

Márai selbst notiert diesbezüglich etwa 1977 im Tagebuch:

„Die Flut der »Autobiographien« bricht nicht ab; Frauen und Männer jeglichen Standes und Ranges vermeinen erzählen zu müssen, dass sie hier auf Erden gelebt haben und wie wundervoll das war! (...) was sie in Form einer Autobiographie von sich geben, ist meistens nur Klatsch und Tratsch. Eine Autobiographie ist nur berechtigt, wenn der Schreibende das persönliche Sein als organisch ergänzenden Mikrokosmos des universellen Seins empfindet. Wenn er also nicht berichtet, was mit ihm und um ihn herum geschah, sondern festhält, wie die Welt in seinem Innern »geschehen ist«. Dies ist die andere, die persönliche Weltgeschichte.“ (MTB.3, 45)

³⁷⁰ Camus schreibt in *Betrachtungen zur Todesstrafe*:

„So äußert sich zum Beispiel ein Hilfsscharfrichter wie folgt über seine Tätigkeit in der Provinz: «Wenn wir uns auf Reisen begaben – das war vielleicht ein Spaß! Wir fuhren nur in Taxis und aßen in den besten Restaurants.»“ (Camus, *Fragen der Zeit*, 122)

Ersichtlich hierauf bezogen sinniert Kertész' Alter Ego in Wien: „Auf jeden Fall esse ich von nun an nur noch in guten Restaurants, gute Speisen, bei guter Bedienung, und gehe stets mit erhobenem Haupt hinaus“, und bei der Rückkehr am Budapester Flughafen: „Ich bin, was ich bin (vgl. oben ↑85): ein Mensch aus der Menge, der sich unbedingt ein Taxi ergattert muss“ (ES, 23, 41).

³⁷¹ Ähnlich gesteht Voltaire in *Der unwissende Philosoph*, dass „ich nicht erkennen kann, was ich bin“ (*Streitschriften*, 301). Auch Camus erklärt 1958 im Tagebuch: „Für mich ist das Leben geheim. Geheim für die anderen (...), aber es muss es auch in meinen eigenen Augen sein, ich darf es nicht in Worten kundtun.“ (*Tagebuch 1951 – 1959*, 318).

³⁷² In *Kaddisch*... bemerkt der Erzähler, um seine „Frau“ in ihrer „Hingabe“ ihm gegenüber zu „beschränken“, dass: „(...) ich schon immer auch ein heimliches Leben hatte und immer das mein wahres Leben war.“ (K, 113).

³⁷³ Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S.114).

³⁷⁴ Eine (nur auf ungarisch vorliegende) Auswahl aus den von Márai im Tagebuch weggelassenen Passagen, die er gleichwohl als Manuskript aufbewahrt hatte. Vgl. hierzu das *Nachwort* von Ernő Zeltner in der Taschenbuchausgabe der *Tagebücher 1984 – 1989* bei Piper (2002). Mittlerweile erscheint das ungekürzte Tagebuch auch auf deutsch.

Nachdem Kertész Márai bislang vor allem unter dem Aspekt der inneren Emigration wahrgenommen hatte,³⁷⁵ setzt er nun in *Ich - ein anderer* auch die von Márai autobiographisch dokumentierte Exilerfahrung in Relation zu seiner eigenen neuen Situation nach der Wende.³⁷⁶ Dieses seit 1989 aktualisierte Interesse an Márai spiegelt sich zugleich im *Galeerentagebuch* durch vermehrte namentliche Nennung³⁷⁷ und in Márai paraphrasierenden Einträgen³⁷⁸, ferner in einer Reihe öffentlicher Äußerungen Kertész', in denen er den Fall Márai thematisiert³⁷⁹.

Des Weiteren ist in *Ich - ein anderer* eine kritische Auseinandersetzung mit Cioran zu erkennen. So bekundet der Erzähler zur Romanzeit „1994“ ein prinzipielles Misstrauen gegenüber seiner eigenen, u. U. vom „Leben“ überholten „Meinung“, die er (wie konkret „1993“ in dem Vortrag „Der überflüssige Intellektuelle“ in „Tutzing“) als „*Essayist*(s)“ verlaublich habe:

„Ich sagte, was ich geschrieben hätte, sei mein Ernst (...).

Heute aber bin ich schon nicht mehr so ganz überzeugt. Und auch nicht vom Gegenteil. Überhaupt bin ich von meinen Worten nicht überzeugt, weil diese eine bloße Meinung ausdrücken; Meinungen müssen auf dem Leben gründen, in meinem Fall aber tun sie das nicht, schlicht und einfach darum, weil mein Leben kein aktives Leben ist (...).

Ich übe Einfluss auf andere aus und weiß selber gar nicht, wer ich bin.

(...) Und ist die moralische Qualität des Lebens – das Bemühen, *besser* zu werden – überhaupt noch eine Kategorie, über die sich nachzudenken lohnt – oder ist die innere Kultur des Menschen mit Tolstoi zu Ende gegangen?

Auch darüber habe ich keine *Meinung*, diese Frage könnte ich lediglich *verkörpern*, die Antwort lediglich leben, *praktizieren*, ohne sie je selber finden zu können...“ (IA, 48, 63, 73, 79 f)

³⁷⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notizen von 1981 (↑128, ↑182).

³⁷⁶ *Ich - ein anderer* enthält zahlreiche Anspielungen auf Máraís autobiographische Schriften. Z. B. überlegt der Erzähler: „Seltsam: in meiner Jugend konnte ich die radikale Erkenntnis, dass ich von nirgendwo komme und nach nirgendwo gehe, ohne weiteres akzeptieren. Aber je länger ich lebe, desto unzulänglicher erscheint mir dieser Radikalismus (...), desto deutlicher sehe ich, dass dieser Radikalismus nur eine mögliche *Lebensform* ist und dass noch zahllose andere *Lebensformen* denkbar wären.“ (IA, 103)

Eben eine derartige Unergründlichkeit der menschlichen „*Lebensformen*“ vermutet auch Márai 1957 im Tagebuch:

„Vielleicht ist, was derzeit in der Tat »geschichte«, schon ein Anderes – etwas anderes als das Aufeinanderprallen der bolschewistischen und der nichtbolschewistischen Welt, etwas anderes als ein Wandel in der Lebensform der Massen. Vielleicht verschwinden die Nationalstaaten, und an ihrer Stelle erscheinen unförmige Monster, die übernationalen Mammutstaaten.“ (MTB.6, 251)

Ein detaillierter Nachweis dieser vielen Referenzen auf Márai kann hier jedoch nicht gegeben werden. Es sei nur pauschal auf *Land, Land, Der Wind kommt vom Westen* und Máraís Tagebücher verwiesen.

³⁷⁷ U. a. bezieht sich Kertész 1990 im *Galeerentagebuch* auf eine Passage in „Máraís Tagebuch“, in der Márai genau die Judendeportation von „1944“ in Budapest beschreibt, die Kertész persönlich betraf (siehe ausführlich oben S.28). * Ein analoges Verhältnis besteht tatsächlich auch zwischen Kertész und seinen heutigen Lesern, insofern er, wie in *Ich - ein anderer*, die ihnen gemeinsamen Zeitphänomene aus seiner subjektiven Sicht propositional darstellt, wobei seine Adressaten dasselbe auf ebenso perspektivische Weise wahrnehmen und mit Kertész' Darstellung objektivierend vergleichen können.

* Schon 1977 macht Kertész auf eine gleichartige Konstellation zwischen Kafka und Th. Mann aufmerksam. So enthalte „Kafkas Reisetagebuch“ Notizen zur derselben „Cholera“-Epidemie im Jahr „1911“ (Kertész zitiert hieraus: „4. September. Cholera-Information: (...)“), von der auch Th. Manns „Der Tod in Venedig“ handle:

„Kafka und Thomas Mann waren im selben Jahr in Italien und flohen vor derselben Cholera.“

(GT, 73 f).

³⁷⁸ Etwa deutet die oben (S.128) zitierte Notiz Kertész' von 1990 zur Unkenntnis seiner repräsentativen Erscheinung auf folgenden Tagebucheintrag Máraís aus dem Jahr 1962:

„(...) die meisten sind außerstande, ihr Selbst zu sehen (und noch weniger die karikaturistische Wirklichkeit, die wir, so sagt Santayana, sind) (...).“ (MTB.5, 144).

³⁷⁹ Vgl. *Free Europe*, Teil 4 (Radiovorträge 1991, RADIO FREE EUROPE); *Wer jetzt kein Haus hat* (Rede 1996, München); *Hommage à Fejtő - Zum 90. Geburtstag des ungarischen Exilschriftstellers Ferenc Fejtő 1999* (dt. in: SINN UND FORM, 1/2001); *Bekennnis zu einem Bürger - Notizen über Sándor Márai* (DIE WELT, 2.9.2000) (alle in: ES).

Entsprechend schreibt Cioran 1949 in *Lehre vom Zerfall*:

„(...) der Mensch (...) ist der Schwätzer im All; er spricht im Namen der anderen; sein Ich liebt den Plural. Wer jedoch im Namen der anderen spricht, ist ein Betrüger. (...) Einzig die Lüge des Künstlers ist nicht vollends Lüge, denn der Künstler erfindet nur sich selber.“ (LZ, 24 f)

Jedoch vertritt er dort insgesamt einen rigiden Pessimismus, der mit Kertész' Bereitschaft zur produktiven Verwertung negativer Erfahrungen nicht zu vereinbaren ist:

„Ideen als solche sind neutral (...). Aber der Mensch haucht ihnen seinen Atem ein (...): der Schritt von der Logik zur Epilepsie ist getan ... Es entstehen Ideologien, Doktrinen, blutiges Possenspiel.“ (LZ, 7)

Hingegen versucht Kertész unbekümmert, seine Ideen zu „verkörpern“ (s. o.). Im selben Sinne distanziert er sich in *Ich - ein anderer* ferner von einer gewissen „neue(n) Romantechnik“, womit er u. a. wohl auf Beckett anspielt, mit dem er sich in *Liquidation* noch eingehender auseinandersetzen wird,³⁸⁰ sowie nicht zuletzt auf ROBBE-GRILLET (1922 – 2008)³⁸¹:

„Die neue Romantechnik beruht alles in allem auf der Einsicht, dass nicht der Schriftsteller die Welt (als Erkenntnisobjekt) begreift, sondern die Welt den Schriftsteller (als haltloses Triebobjekt); solche Einsicht hat jedoch verheerende Wirkungen auf die sogenannte Literatur (...). Noch holt sich die Literatur ihre letzte Inspiration aus dem unwahrscheinlich rasanten Verfall menschlichen Niveaus;³⁸² doch bald schon wird dieser unaufhaltbare Verfall jede Inspiration zunichte machen – außer der des Untergangs. Schon jetzt: Wer spricht denn von Literatur? Die letzten Zuckungen festhalten, das ist alles.“³⁸³ (IA, 80 f)

Bereits 1976 formuliert Kertész im *Galeerentagebuch* ähnlich:

„Die große Entdeckung der Neuen Prosa: die Eliminierung des Menschen aus dem Zentrum der Dinge. Eine qualitative Veränderung, die den Roman – aber auch das Gedicht – zum Text, zum reinen Text verwandelt, dem man das Subjekt gleichermaßen entzogen hat, wie die Sach- und Machtstrukturen der Welt das Individuum zerschlagen und auf bloße Impulse reduziert haben.“ (GT, 70)

³⁸⁰ Gleich zu Beginn von *Ich - ein anderer* referiert Kertész auf den Schluss von Becketts Roman *Molloy*:

Kertész: „Ich müsste weggehen, weit weg von hier. Ich werde es nicht tun.“

Also müsste ich wiedergeboren werden, mich verwandeln – doch in wen, in was?

Es regnet. An einem Kaffeehaustisch erklärt ein Mann einer Frau etwas (...). Nein, keine andere Frau (...). Freiheit. (...) Jetzt müsste sie (...) sich mit unterdrücktem Schluchzen entfernen. Sie rührt sich nicht. (...) der Mann (...) zahlt. Sie erheben sich gleichzeitig. Durch die regennasse Fensterscheibe kann man sehen, wie sie auf die Straße treten. Sie gehen ein paar Schritte nebeneinander, dann hakt sie ihn unter, und nach kurzer Unkoordiniertheit sind ihre Schritte im Takt.“ (IA, 8f)

Beckett: „Dann ging ich in das Haus zurück und schrieb »Es ist Mitternacht. Der Regen peitscht gegen die Scheiben.« Es war nicht Mitternacht. Es regnete nicht.“ (*Molloy*, 243)

Dasselbe Beckett-Zitat stellt Kertész auch *Liquidation* als Motto voran (siehe unten ↑24).

³⁸¹ Zu Robbe-Grillet notiert Kertész 1966 im *Galeerentagebuch*:

„Robbe-Grillet: «Da der Begriff Welt nicht in Frage gestellt war, konnte das Erzählen auch kein Problem bedeuten» (im letzten Jahrhundert). Dann: «Letztlich gibt es nichts Phantastischeres als die Genauigkeit» – über Kafkas «Schloss» (wenngleich natürlich auch die Genauigkeit nur Fiktion ist, das heißt eine Frage der Wahl).“ (GT, 23)

1984 erinnert er sich noch einmal an das „brillante Axiom Robbe-Grillet's“: „Es gibt nichts Phantastischeres als die Genauigkeit (im Zusammenhang mit Kafka gesagt)“ (GT, 170).

³⁸² Vgl. Améry in *Leben oder Der Abbruch* (1974): „das Neue, das als »Glanz-Verfall« bezeichnet wird“ (*Werke* 1, 306).

³⁸³ Vgl. den Kommentar des Philosophen und Literaturtheoretikers LUCIEN GOLDMANN (1913 – 1970) in *Dialektische Untersuchungen* (Paris, 1959; dt. Neuwied, 1966) zu „ROBBE-GRILLET“, dessen „letzter Roman *La jalousie*“ einem „Protokoll der Verdinglichung einer Welt“ gleiche, „in der nur die Dinge noch handeln, die menschliche Zeit verschwunden und der Mensch selbst auf den abstrakten Zustand des reinen Zuschauers zurückgeführt“ sei: „er ist nur mehr Auge, das betrachtet und registriert“ (zit. nach Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, 64).

Hierfür offenbar vorbildlich kritisiert Böll in *Die Verantwortung des Schriftstellers* (DIE ZEIT, 29.4.1960) eine Literatur der „billige(n) Verzweiflung“ ohne eigentliche „Verantwortung“:

„(...) vielleicht wird es den »automatischen« Roman geben, der sozusagen die letzten Zuckungen der Menschheit (...) registriert; als Modell großartig, ein Kunstwerk von hohen Graden und in sich notwendigerweise verzweifelt, konsequent und böse; seitenlang wird in diesem »automatischen« Roman nichts anderes beschrieben, als wie ein Kind sich ein Butterbrot schmiert oder eine Kuh wiederkäut; die Satelliten werden nicht genannt, aber jeder weiß, dass sie da sind.“

(U. d. T. *Über den Roman* in: Böll, *Werke* 7, 355 f)

Tatsächlich spricht auch Cioran in *Lehre vom Zerfall* von derartigen „Zuckungen“: mit Bezug auf Kant bezeichnet er dort das „Leben“, sofern es sich nicht zum völligen „Schweigen“ diszipliniere, als „Getöse“, bzw. das „Weltall“ als „eine von Zuckungen befallene geometrische Figur“ (LZ, 24 f).³⁸⁴ Dasselbe Motiv gebraucht schließlich ebenfalls Márai 1980 im Tagebuch zur Charakterisierung des ungarischen Bürgertums, ohne aber sogleich, wie Cioran, kategorisch zu resignieren:

„Thomas Mann, der »Bürger«, ahnt schon 1922 die neue Barbarei (den Nazismus und den Bolschewismus (...))³⁸⁵ und wittert die Rebellion gegen das bürgerliche, humanistische Erbe, das in der Renaissance geboren wurde, in der Französischen Revolution an die Macht kam und jetzt, wie wir es erleben, in den letzten Zuckungen liegt. Oder vielleicht doch nicht ... Vielleicht will die neue Generation, wenn sie erst die Scheuklappen der Diktatur abgeworfen hat, das, was man ihr verweigert hat: liberale, humanistische, »bürgerliche« Bildung... genau das fehlt der ungarischen Geistigkeit hinter dem eisernen Vorhang, fehlt in der Literatur und Publizistik der letzten dreißig Jahre: die Achtung vor dem Humanismus. Es ist, als wüsste man dort nicht, dass es eine liberale ungarische Intelligenz gab, die nach dem Reformzeitalter ein liberales Ungarn in die Tat umsetzen wollte.“ (MTB.3, 113)

Jenes Bild der somatischen „Zuckungen“ wird in der europäischen Literatur häufig – und auch nicht erst seit Entdeckung des tierischen Galvanismus gegen Ende des 18. Jh. (vgl. ↓4) – beansprucht.³⁸⁶ Weitere Beispiele hierfür sind etwa Becketts Romane *Molloy* und *Malone stirbt*

³⁸⁴ Kant erklärt in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), „geometrische Figuren“ besäßen „nur ein Wesen, nicht aber eine Natur“. In „ihrem Begriffe“ sei „nichts, was ein Dasein ausdrückte, gedacht“ (Akad.IV 467).

³⁸⁵ Damit bezieht sich Márai auf Th. Manns Rede *Von deutscher Republik* (1922, Berlin), in welcher Th. Mann bei der „deutsche(n) Jugend“ für „Demokratie“ und „Humanität“ wirbt, die es sich anzu eignen gelte, damit sie kein Zeichen von „Fremdherrschaft“ bleibe. Im *Vorwort* zur gedruckten Fassung dieser Rede bemerkt er ferner (ähnlich Kertész „1994“ in *Ich - ein anderer*; vgl. das Zitat oben S.129):

„Ich habe meine Gedanken geändert, – nicht meinen Sinn. Aber Gedanken (...) sind immer nur Mittel zum Zweck, (...) und gar dem Künstler wird es viel leichter, als unbewegliche Meinungswächter wissen können, sich anders denken, anders sprechen zu lassen als vordem, wenn es gilt, einen bleibenden Sinn in veränderter Zeit zu behaupten.“ (*Politische Schriften und Reden* 2, 100, 105, 109).

³⁸⁶ Konkret zu den Experimenten Galvanis schreibt z. B. Dilthey in einem Essay über NOVALIS (1772 – 1801):

„Die Entdeckung des Galvanismus bewegte in diesen Jahren die wissenschaftliche Welt über ganz Europa hin. In dem Laboratorium des Bologneser Anatomen Galvani waren durch den sonderbarsten Zufall (...) abgehäutete Froschschenkel mit einer Elektrisiermaschine in Berührung gekommen: sofort hatten diese Glieder die lebhaftesten Zuckungen gezeigt, als ob sie Leben erhielten; Galvani und Voltas Untersuchungen hatten seit dieser Begebenheit im Jahre 1790 die wissenschaftliche Welt leidenschaftlich bewegt. In Deutschland hatte sich Ritter mit tief eingreifenden Entdeckungen angeschlossen.“ (*Novalis - Jugendzeiten (1772-1797)*/ 1865, in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 237)

Denselben Ausdruck gebraucht Dilthey weiterhin in *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* metaphorisch für die dramatischen Folgen der „Reformation“:

„Die Reformation kann in Bezug auf die Gewaltakte, die damals in ihrem Namen begangen wurden, auf die krankhaften Zuckungen, die in ihrem Gefolge auftraten, weder einfach verantwortlich

...

von 1951.³⁸⁷ Ähnlich kolportiert auch Camus 1957 in *Betrachtungen zur Todesstrafe* den Bericht eines „Hilfsschaffrichters(s)“.³⁸⁸ Ebenso entwirft Eisenstein in *Montage der Filmmatraktionen* (1923) eine Schnittfolge, in der – wiederum äquivalent einer zu assoziierenden Hinrichtung – eine Kuh geschlachtet wird.³⁸⁹ Ferner bemerkt der Erzähler in Sartres Roman *Der Ekel* von 1938 zu seinem Spiegelbild, es sei „noch weit unter dem Affen“: „ich sehe leichte Zuckungen, (...) schales Fleisch“ (ebd., 33 f). Desgleichen bezeichnet Améry 1966 in *Jenseits von Schuld und Sühnen* den im Lagerjargon sogenannten „Muselman“ als „ein Bündel physischer Funktionen in den letzten Zuckungen“ (*Werke* 2, 35). Kertész selbst verwendet dieses Motiv z. B. in *Die englische Flagge* für die Beschreibung der „Redaktion“, wobei er offenbar auf Adorno, *Minima Moralia* anspielt,³⁹⁰ sowie bereits in *Schicksalslosigkeit*, wo „Köves“, angesichts einer Hinrichtung dreier entlaufener Häftlinge auf dem Appellplatz des Lages, die Nutzlosigkeit des Totengebets auffällt: „im übrigen veränderte sich ja da vorn überhaupt nichts, regte sich, abgesehen von den letzten Zuckungen der Gehenkten, überhaupt nichts, geschah auf die Worte hin gar nichts“ (R, 179).

Gegenüber dieser geradezu inflationären Beschwörung des verlöschenden Lebens³⁹¹ macht indes Celan (der auch 1959 Ciorans *Lehre vom Zerfall* ins Deutsche übersetzte) in seiner Rede *Der Meridian* zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises (1960, Darmstadt) auf folgenden, vergleichsweise positiv wertenden Gebrauch des fraglichen Terminus in der Novelle *Lenz* (1835) des Mediziners, Naturwissenschaftlers und Schriftstellers Büchner aufmerksam:

gemacht, noch einfach freigesprochen werden. Auch wirkten in diesen revolutionären Vorgängen nicht allein die schlimmen Eigenschaften der menschlichen Natur, die überall auftreten, wo die gewohnten Regeln der Geschäftsführung versagen (...). In den Grundfesten des neuen Evangeliums selbst lagen erhebliche Gründe für die Ausschreitungen.“ (Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, 116)

Aber auch schon Hume verwendet 1758 in *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, VIII - *Über Freiheit und Notwendigkeit* die Formel „krampfhaft Zuckungen“ zur fiktiven Beschreibung einer Hinrichtung aus der Perspektive eines Delinquenten, der seinen eigenen, sich ihm mit mechanischer Gesetzmäßigkeit nähernden Tod antizipiert:

„Sein Geist durchläuft eine bestimmte Reihe von Vorstellungen: die Weigerung der Soldaten, seine Flucht zuzulassen, die Handlung des Scharfrichters, die Trennung des Kopfes vom Rumpfe, das Verbluten, krampfhaft Zuckungen und der Tod.“ (UmV, VIII.1, 107)

Gleichsam komplementär hierzu schildert kurz darauf L. STERNE (1713 – 1768) in *The Life and Opinions of Tristram Shandy* (1760 ff), wie ein Embryo im Mutterleib neun Monate lang nervösen Fehlauflösungen unterworfen ist:

„(...) in his sad, disordered state of nerves, he had lain down a prey to sudden starts, or a series of melancholy dreams and fancies, for nine long, long months together.“ (*Tristram Shandy*, 6).

387 Beckett:

„Dagegen hatte ich über das Getötetwerden Vorstellungen, auf die ich mich zu Recht oder Unrecht verließ (...). Oh, es waren keine Vorstellungen, wie ihr sie habt, es waren Vorstellungen, wie ich sie habe, begleitet von Zuckungen, Schweißausbrüchen und Schüttelfrost, und man konnte nicht eine Spur von gesundem Menschenverstand oder Kaltblütigkeit darin entdecken. Aber ich gab mich mit ihnen zufrieden.“ (*Molloy*, 93 f)

„Ich werde endlich doch bald ganz tot sein. (...) Ich werde unbeteiligt und reglos sein. Man muss dabei nur auf die Zuckungen achten.“ (*Malone stirbt*, 247).

388 Camus zitiert:

„(...) Der Kopf stirbt augenblicklich. Aber der Rumpf hüpfte buchstäblich im Korb herum (...).

Zwanzig Minuten später (...) sind noch Zuckungen wahrnehmbar.“ (*Fragen der Zeit*, 111).

389 Eisenstein:

„(...) Man trennt den Kopf der Kuh vom Rumpf. (...) Aus dem toten Kopf zieht man die Zunge durch die herausgerissene Kehle (eine Schlachtmethode, die wahrscheinlich verhindern soll, dass sie in den letzten Zuckungen durch die Zähne beschädigt wird).“

(*Montage der Filmmatraktionen*, in: *Das dynamische Quadrat*, 23).

390 In *Die englische Flagge* deutet der Bericht des Erzählers von den „krampfartigen Zuckungen“ des „Chef- und Verantwortliche(n) Redakteur(s)“ (†327) auf folgende Passage aus Adorno, *Minima Moralia*, Kap. 147 - *Novissimum Organum*:

„Je näher Organismen dem Tod, um so mehr regredieren sie auf Zuckungen. Danach wären die Destruktionstendenzen der Massen, die in den totalitären Staaten beider Spielarten explodieren, (...) Manifestationen dessen, wozu sie schon geworden sind. Sie morden, damit ihnen gleicht, was lebendig ihnen dünkt.“ (MM, 264).

391 Unter den genannten Beispielen indizieren allein bei Sterne die „Zuckungen“ ein wirkliches Ringen um den Erhalt des Lebens (†386), obwohl, spätestens seit Galvani, eben diese als positives Merkmal aufgefasst werden könnten.

„Lenz, also Büchner, hat (...) sehr verächtliche Worte für den »Idealismus« und dessen »Holzpuppen«. Er setzt ihnen, und hier folgen die unvergesslichen Zeilen über das »Leben der Geringsten«, die »Zuckungen«, die »Andeutungen«, das »ganz feine, kaum bemerkte Mienenspiel«, – er setzt ihnen das Natürliche und Kreatürliche entgegen.³⁹²“ (in: Celan, *Der Meridian...*, 46)

Der Ursprung dieses hier von Büchner verwendeten Bildes kann schließlich in Kants zweiter *Kritik* ausgemacht werden. Bereits 1788 widerstreitet dort Kant, wie später ebenfalls Büchner, als Bürgerlich-Liberaler (vgl. ↑105) der naturalistischen Servilität gegenüber äußeren Regimen („aus Furcht“) und sieht den Menschen stattdessen vor die Aufgabe gestellt, sein Verhalten in nicht zu delegierender Verantwortlichkeit („aus Pflicht“) auf eine tatsächlich vitale Weise zu gestalten:

„Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, (...) dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert (...): so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Anteils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werte seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist.“ (KpV, Akad.V 147)

Für das von ihm unbedingt wertgeschätzte „Leben“ einer freien, nur einer universellen Moral – aber nicht: der aktuell herrschenden Macht – verpflichteten „Person“ kann er dabei zwar (noch) keine biologische Erklärung geben. So versteht er unter „Leben“ zunächst lediglich „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln“, d. h. auf angemessene Weise „Ursache“ der jeweiligen „Wirklichkeit“ zu sein (Akad.V 9, Anm.). Jedoch wurde eben von diesem philosophischen Lebensbegriff aus die moderne theoretische Biologie (etwa durch Forscher wie Carus oder Uexküll) entwickelt (vgl. oben S.45).³⁹³ Und unabhängig von den generellen physischen Bedingungen des Lebens erfasst Kant mit seiner Ethik der universellen Verantwortung gerade das Spezifische der menschlichen Lebensform. Denn diese verlangt, dass die abstrakte Norm der Personalität identisch reproduziert wird, während die konkrete Kultur einer natürlichen Dynamik unterliegt. Wie Schopenhauer 1851 in *Parerga und Paralipomena* beklagt, sind zu einer solchen Dezentrierung allerdings nur wenige Menschen bereit, deren abweichendes Verhalten entsprechend in Gefahr stehe, „als Donquichottisch verspottet“ zu werden.³⁹⁴ Auch Nietzsche konnte in der Nachfolge Schopenhauers

³⁹² In Büchners Erzählung *Lenz* äußert fiktiv der Schriftsteller JAKOB M. R. LENZ (1751 – 1792):

„Ich verlange in Allem – Leben, Möglichkeit des Daseins, und dann ist's gut; wir haben dann nicht zu fragen, ob es schön, ob es hässlich ist, das Gefühl, dass Was geschaffen sei, Leben habe, stehe über diesen Beiden, und sei das einzige Kriterium in Kunstsachen. Übrigens begegne es uns nur selten (...). Da wolle man idealistische Gestalten, aber Alles, was ich davon gesehen, sind Holzpuppen. Dieser Idealismus ist die schmachlichste Verachtung der menschlichen Natur. Man versuche es einmal und senke sich in das Leben des Geringsten und gebe es wieder, in den Zuckungen, den Andeutungen, dem ganzen feinen, kaum bemerkten Mienenspiel (...).“ (Büchner, *Werke und Briefe 1*, 86 f)

Vgl. ferner in Büchners Erstlingswerk *Dantons Tod* von 1834:

„Und die Künstler gehn mit der Natur um wie (J. L.) David, der im September (1792) die Gemordeten, wie sie aus der Force (einem Pariser Gefängnis) auf die Gasse geworfen wurden, kaltblütig zeichnete und sagte: ich erhasche die letzten Zuckungen des Lebens in diesen Bösewichtern.“

(Büchner, *Werke und Briefe 1*, 37).

³⁹³ Vgl. hierzu auch Kants spätere Darstellungen in *Kritik der Urteilskraft* und *Opus Postumum* (15).

³⁹⁴ Siehe oben das Zitat aus Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie* (↑54).

bloß hilflos gegen die Mehrzahl der „unfreien Menschen“, die von ihm sogenannten „Mucker“,³⁹⁵ polemisieren, welche unbeeindruckt hiervon weiter ihre weltliche Stellung sichern, wohingegen er in sozialer Isolierung und geistiger Umnachtung endete.³⁹⁶ Demnach ist plausibel, dass gerade ein „aus Pflicht“ gesetzmäßiges Verhalten, wie von Büchner in *Lenz* beschrieben, in Gestalt irregulärer „Zuckungen“ vor dem Hintergrund choreographisch agierender Marionetten absticht,³⁹⁷ wobei sich der Betreffende der Lächerlichkeit oder gar dem (dann nicht ganz unbegründeten) Verdacht der Krankhaftigkeit – respektive Hinfälligkeit – aussetzt.³⁹⁸

Jene Bemerkung Celans in *Der Meridian* macht also insbesondere auffällig, dass namentlich Kant und Büchner (und zuvor etwa auch Sterne)³⁹⁹ – im Gegensatz zu prominenten Vertretern der Nachkriegsmoderne wie u. a. Cioran und Beckett – dem Leben bzw. dessen charakteristischen Äußerungen noch per se eine Würde beimessen (wie gleichfalls wieder Márai)⁴⁰⁰. Hingegen scheint es heute üblich, je nach Temperament, die lebendigen „Zuckungen“ entweder als indignierend (Cioran, Sartre) oder bestenfalls vorübergehend und somit im Grunde belanglos (Beckett) zu werten. Damit übereinstimmend diagnostiziert der Erzähler in *Ich - ein anderer*:

„Wir mögen das Leben nicht, wir freuen uns nicht daran.“ (IA, 78)

Speziell das menschliche Leben erfordert aber die Bereitschaft zur permanenten geistigen Reorientierung im Sinne eines schöpferischen, „tragischen Glücks“,⁴⁰¹ wodurch jeder Person, die dem gerecht zu werden sucht, eine habitusgestaltende „Arbeit an sich selbst“ abverlangt wird.⁴⁰² Bei formal identischer Personenrolle und auch nomineller Identität ihres Trägers bewirkt dies – gemäß dem Romantitel *Ich - ein anderer* – auf lange Sicht die Nichtidentität der Person, was sich biologisch in der Transformation ihrer historischen Reaktionsbasis (bzw. ihres impliziten und expliziten Gedächtnisses) manifestiert.⁴⁰³

Im folgenden Roman *Liquidation* thematisiert Kertész zudem die Sterblichkeit der Person und die sich hieraus ergebende Aufgabe einer pragmatischen Aneignung von ggf. schriftlich (als materielles Symbol) hinterlassenen Kulturzeugnissen durch jeweils nachgeborene Individuen.

³⁹⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Werke 3, 798).

³⁹⁶ Etwa schreibt Nietzsche 1874 in *Schopenhauer als Erzieher*:

„Wer sein Leben nur als einen Punkt versteht in der Entwicklung eines Geschlechtes oder eines Staates oder einer Wissenschaft und also ganz und gar in die Geschichte des Werdens, in die Historie hineingehören will, hat die Lektion, welche ihm das Dasein aufgibt, nicht verstanden und muss sie ein andermal lernen. Dieses ewige Werden ist ein lügnisches Puppenspiel, die eigentliche Zerstreuung, die das Individuum nach allen Winden auseinanderstreut, das endlose Spiel der Albernheit, welches das große Kind Zeit vor uns und mit uns spielt. Jener Heroismus der Wahrhaftigkeit besteht darin, eines Tages aufzuhören, sein Spielzeug zu sein.“ (UB, 319).

³⁹⁷ Ebenso erklärt bereits Kleist in *Über das Marionettentheater* (1810), gewisse „Unordnungen“ in der „natürlichen Grazie des Menschen“ seien durch das „Bewusstsein“ verursacht (*Werke und Briefe* 3, 477f).

³⁹⁸ Interessanterweise erscheint damit sogar der „Verantwortliche“ Redakteur“ aus *Die englische Flagge* rehabilitiert (vgl. ↑327, ↑390), so wie ähnlich schon die fügsamen Jungen in *Schicksalslosigkeit* nicht ohne Würde sind (vgl. ↑164).

³⁹⁹ Siehe oben das Zitat aus Sterne, *Tristram Shandy* (↑386).

⁴⁰⁰ Siehe oben das Zitat aus Márais Tagebuch (S.131).

⁴⁰¹ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990 (S.122).

⁴⁰² Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1963 und die Belege zu Th. Mann (S.65, ↑147).

⁴⁰³ Eine äquivalente Beschreibung gibt Voltaire bereits 1766 in *Der unwissende Philosoph*. Mit Bezug auf „Locke“, durch den er sich in seiner „Auffassung“ „bestärkt“ sehe, die er selbst „schon immer gehabt habe“, erklärt Voltaire dort:

„Dass ich dieselbe Person nur in dem Maße bin, wie ich Gedächtnis und die Wahrnehmung meines Gedächtnisses habe; denn da ich nicht mehr den geringsten Teil des Körpers habe, der mir in meiner Kindheit gehörte, und ebensowenig die Erinnerung an die Ideen, die mich damals bewegten, ist es klar, dass ich nicht mehr jenes gleiche Kind bin (...). Ich werde von denen, die mich haben aufwachsen sehen und die immer um mich gewesen sind, für die gleiche Person gehalten, doch habe ich in keiner Weise mehr dieselbe Existenz; ich bin nicht mehr das frühere Ich; ich bin ein anderes Selbst, und was für einzigartige Konsequenzen ergeben sich daraus!“ (*Streitschriften*, 312-4; vgl. das korrespondierende Zitat aus Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* in ↓10).

Anders als bei allen früheren Romanen Kertész' ist in *Liquidation* die Hauptperson kein Autor, sondern ein „Verlagslektor“ (L, 46), also ein kritischer Leser. Dieser sieht sich allerdings mit dem hinterlassenen Werk eines suizidalen Autors (und Alter Ego Kertész') konfrontiert, welches ihn dazu motivieren könnte, als dessen Nachfolger selbst die Rolle eines Autors anzunehmen.

Jener Lektor „Ádám“ „Keserű“ (L, 109, 9) ist als ein verbitterter (ungar. *keserű* = bitter) und kulturloser Mensch (gleich Adam nach der Vertreibung aus dem Paradies) gekennzeichnet:

„Es wird behauptet, dass man zum Maler, Komponisten oder Schriftsteller mehr oder minder geboren wird; zum Lektor eigentlich nicht. Dazu braucht es wahrscheinlich irgendeine spezielle Deformation, und um die zu begreifen, muss ich ziemlich weit ausholen. Ich muss meine Laufbahn erzählen, das heißt die Geschichte meines totalen Heruntergekommenseins; die Geschichte des Heruntergekommenseins meiner Familie (der einst angeblich aus der Schweiz eingewanderten Familie Kesselbach), meiner sozialen Klasse, meiner Umgebung, meiner Stadt, meines Landes – (...) der ganzen Welt. (...)

(...) In meiner Familie gab es keine Literatur. Überhaupt keine Kunst. Ich bin unter nüchternen Menschen aufgewachsen, die durch Kriege und diverse Diktaturen geformt worden waren – aber zu was eigentlich? (...)

(...) Den Namen Kesselbach hatte schon der Großpapa liquidiert, in den Zeiten des Ersten Weltkriegs. Da der ärmste gerade seinen ältesten und geliebtesten Sohn an der Front verloren hatte, und da es sich empfahl und zudem praktisch war, den Anfangsbuchstaben des Namens beizubehalten (so unglaublich es auch ist, aber zu jener Zeit trugen die Menschen noch Unterwäsche mit Monogramm), wählte er eben den Namen Keserű – also Bitter –, denn er lebte in Bitterkeit.⁴⁰⁴ (L, 41 f)

404 Dies deutet zum einen auf Beckett, auf den sich Kertész in *Liquidation* insbesondere bezieht. So gesteht im zweiten Teil von *Molloy* „Moran“, der sich um „Molloy“ aus dem ersten Teil kümmern soll (vgl. ↑240), verbittert: „Ich werde es nicht mehr ertragen, ein Mensch zu sein, ich werde es nicht mehr versuchen“. Zuvor lügt er: da er seinen „Sohn verloren“ habe, pilgere er nun zu der „Madonna von Shit“, die er hierfür verantwortlich macht (ebd., 243, 239 f). Zum anderen referiert Kertész auf J. Roths Roman *Hiob* (1930). Dort erkennt der arme Thoralehrer „Mendel Singer“ voll „Bitterkeit“ die „Hässlichkeit“ seiner gealterten „Frau“, die ihm, nach drei gesunden Kindern, einen behinderten (aber später gesunden und erfolgreichen) Sohn geboren hat, und die seinen Beruf nicht mehr achtet:

„Er wandte sich ab, um das Angesicht seiner Frau nicht länger anzusehen. (...) Gewiss, er war nur ein Lehrer! Auch sein Vater war ein Lehrer gewesen, sein Großvater auch. Er selbst konnte eben nichts anderes sein. Man griff also sein Dasein an, wenn man seinen Beruf tadelte, man versuchte ihn auszuschlöchen aus der Liste der Welt. Dagegen wehrte sich Mendel Singer.“ (*Hiob*, 44 f)

Weiterhin spielt Kertész auf seinen eigenen Essay *Wird Europa auferstehen?* (1999) an:

„Der sowjetische Zusammenbruch (...) ereignete sich so wie das unerwartete Umstürzen einer mächtigen Eiche (...): Es war ein Ereignis ohne Schicksal. (...) Gewiss, es gab den Berliner Arbeiteraufstand von 1953, die ungarische Revolution von 1956, den Prager Frühling von 1968, die polnische Solidarnosc-Bewegung von 1980: allesamt Schulen der Bitterkeit.“ (...) Am Ende glaubten die Völker hier schon lange nicht mehr, dass sie ihr Schicksal ändern könnten. Alle wünschten den Zusammenbruch, aber niemand (...) hat ihn *herbeigewollt*. (...) es gab keine *Tat* (...).

So konnte denn auch die Fortsetzung nichts anderes sein als ein ärmliches Überleben.“ (ES, 172)

* Ähnlich fragt Herzen in *Briefe aus Italien und Frankreich* (1850), ob das „verbrauchte“ „Europa“ noch „die Kraft zu einer Widergeburt finden“ könne: „Europa hat übrigens nach einer langen Laufbahn das Recht, ohne Schande aus dem großen Strome der Geschichte zu treten (...), und was die Zukunft betrifft, so kann es auf der einen Seite Amerika oder auf der anderen die slawische Welt zu seinem Erben einsetzen“ (*Paris, im Juni 1849*, in: BaW, 124).

** Gleichlautend formuliert M. Sperber 1977 in *All das Vergangene...*, Teil 3, seit dem Untergang der spanischen „Republik“ (nach dem Bürgerkrieg 1936 – 1939) habe ihn der „bittere Geschmack der Niederlage“ „nie verlassen“, und er erinnert an die Aufstände der Juden im „Warschauer Ghetto“ „1943“, des „Volkes von Warschau“ (1944), „der Arbeiter von Ostberlin“ (1953) sowie „der ungarischen Revolutionäre“ „1956“ (ebd., 757, 875 f).

Im Gegensatz zu „Keszérű“, der sich mit Literatur lediglich kommerziell befasst, ist der durch eine Überdosis „Morphium“⁴⁰⁵ (L, 15) ums Leben gekommene Autor „B. (oder Bé, wie er sich selbst gern nannte)“⁴⁰⁶ (L, 20) als Übersetzer ausgewiesen, der die überlieferten Werke anderer Autoren literarisch verwertet, indem er sie mit seiner Übertragung produktiv beantwortet (wie zuvor schon „B.“ in *Kaddisch...* und der „Alte“ in *Fiasko*).⁴⁰⁷ U. a. hatte er die „Übersetzung eines französischen Romans“ vorgelegt (L, 61), womit Kertész etwa auf seinen Roman *Fiasko* anspielt, der einer Übersetzung des von Beckett auf französisch geschriebenen Romans *Molloy* gleicht (welcher wiederum als Übertragung von Gides *L'Immoraliste* gelten kann).⁴⁰⁸ Auf diesen in *Liquidation* zentralen Topos der „Nachfolge“ (gemäß Kants *Kritik der Urteilskraft*; vgl. ↑93) deutet auch die theatralisch inszenierte Sterblichkeit von „Bé“ bzw. das auffällige Terminieren seiner zu Lebzeiten verfassten Texte. So entdeckt der einst mit „Bé“ befreundete Lektor in dessen Nachlass ein „Bühnenmanuskript“ mit dem Titel „Liquidation“ (L, 12), welches eine stimmige Darstellung einiger seiner eigenen Erlebnisse *nach* dem Tode von „Bé“ enthält:

„Der einzige Haken war, dass der Mensch, der das Stück (...) geschrieben hatte, zu dem Zeitpunkt, als sich die Szene dann – und zwar fast wortwörtlich – in der Wirklichkeit abspielte, nicht mehr am Leben war.“ (L, 15)

⁴⁰⁵ Der Terminus „Morphium“ indiziert die künstlerische Leistung der getreuen Darstellung des Menschen, wie sie durch MORPHEUS, einen der Traumgötter neben IKELOS und PHANTASOS, versinnbildlicht ist. Hierzu erläutert OVID (43 v. Chr. – ca. 17) in *Metamorphosen* (ca. 1 – 8):

„Doch Vater Schlaf weckt (...) den kunstreichen Nachbildner der Gestalten, Morpheus. Kein anderer kann so geschickt wie er Gang, Miene und Stimmklang nachahmen. Er fügt auch die Kleider und die jeweils bezeichnenden Redensarten hinzu – doch ahmt er nur Menschen nach.“

(*Metamorphosen*, Fünftes Buch, 607)

Außerdem bezieht sich Kertész wohl auf folgende Tagebuchnotiz Márais von 1950:

„Ein Traum: Ich schluckte Morphium, das zuvor in einem Eiswürfel eingefroren wurde. Ich wache auf und habe verstanden: Um das Leben ertragen zu können, benötigt man eiskaltes Selbstbewusstsein und Betäubungsmittel.“ (MTB.6, 146)

Ebenso lässt sich bereits „B.“ in *Kaddisch...* von seiner „(ehemaligen) Frau“ „Rezepte für Beruhigungsmittel, Schlafpulver, Tranquilizer und andere Blödmacher“ ausstellen: „damit ich es noch aushalte, solange ich es aushalten muss, (...) damit ich das, was ich sehen, hören und fühlen muss,* wenigstens betäubt sehe, höre und fühle“ (K, 28). Und ähnlich schützt sich auch der „Alte“ in *Fiasko* vor dem Lärm seines Nachbarn, der ihm beim „Lesen“ und „Schreiben“ stört (vgl. ↑184), indem er sich „Wachsmasse“ „in die Ohren“ „stopf(t)“ (F, 142).**

* Vgl. die Feststellung von G. Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956, 1979), Bd.2, Kap. *Die Antiquiertheit der Privatheit*, § 6 - *Die vakastische Leinwand*: „dass wir hören müssen“ bzw. „(s)ollen“ (ebd., 241).

** Vgl. das Sirenen-Kapitel in Homers *Odyssee*, in dem Odysseus sich die Ohren mit Wachs verschließt, oder in Descartes' *Meditation Über das Dasein Gottes*: „Ich werde jetzt (...) meine Ohren verstopfen“; *Meditationen...*, III, 30).

⁴⁰⁶ Den Namen „B. (oder Bé, (...))“ leitet Kertész zunächst von der Häftlingsnummer ab, die dem in „Auschwitz“ geborenen Autor dort auf den „Oberschenkel tätowiert“ wurde (L, 30, 36f). Dabei paraphrasiert er den von B. Russell verfassten *Nachruf* (1937) zum fiktiven „Tod des dritten Earl Russell (oder Bertrand Russell, wie er sich selbst gern nannte)“ (*Unpopuläre Betrachtungen*, 186), um auszudrücken, er wolle seine Herkunft nicht als Adelsprivileg geltend machen. Die Silbe „Bé“ (ungar. ugs. *bé* = zwei; nach heb. *beth*, jidd. *beyss*) deutet ferner etwa auf Ortegas Essay *Geschichte als System*, in dem Ortega erklärt: „Der Mensch ist nicht ein erster Mensch, ein ewiger Adam, sondern er ist formell ein zweiter Mensch oder ein dritter usw.“ (*Werke* 4, 377), oder auf Dilthey, der in *Das natürliche System der Geisteswissenschaften...* Christus als „zweite(n) Adam“ bezeichnet (*Aufsätze zur Philosophie*, 279). Weiterhin erlaubt dies Assoziationen zu einer gewissen bürgerlich-modernen Zivilität (vgl. ungar. *béget* = blöken; *békétűró* = geduldig, friedlich; *bélyeg* = Marke, Stempel, Zeichen; *béna* = lahm, gelähmt; *bérlő* = Mieter, Hausbewohner – eine Bestätigung findet diese Auslegung durch einen Vergleich mit Kertész' früher Erzählung *Erdenbürger und Pilger*; siehe ↑808). Entsprechend ist „Bé“ auch explizit als zurückhaltend charakterisiert. So schreibt Kertész, wohl in Anlehnung an Bölls *Frankfurter Vorlesungen* (1964), die u. a. von den „Orte(n)“ der „Literatur“ handeln, bzw. von der „Suche nach einer bewohnbaren Sprache in einem bewohnbaren Land“ und dem „Nicht-wohnen-Können“ (*Werke* 8, 53, 57-9):

„Er (Bé) hat jede Teilhabe gemieden, hat sich nie eingemischt, war nie gläubig, er hat sich nicht aufgelehnt und er war nicht enttäuscht (...), er hat kaum gewohnt, er ist nie gereist und er besaß keinerlei Ehrgeiz.“ (L, 26)

Jedoch habe er diese „Demut“ mit der besonderen Form der „Rebellion“ vereint, im „große(n) Ungehorsam“ bis „zu(m) Ende“ „AM LEBEN“ zu „BLEIBEN“ (L, 65f).

⁴⁰⁷ Siehe die Belege zu *Kaddisch...* (↑244) und *Fiasko* (↑266).

⁴⁰⁸ Zur Parallele zwischen *L'Immoraliste*, *Molloy* und *Fiasko* siehe (↑240).

Als „Keserü“ die Lektüre dieses prophetischen Textes beendet hat, merkt er indes:

„Seine Geschichte war zu Ende, ihn selbst aber gab es noch, und das war ein Problem,⁴⁰⁹ dessen Lösung er immer wieder aufschob.“ (L, 16)

Tatsächlich gesteht er ein, schon während seiner früheren Freundschaft mit „Bé“ habe er nur von dessen „Worten schmarotzt“ (L, 49). Die augenfällige Inaktualität von „Bés“ Schriften könnte ihn nun also dazu motivieren, seinerseits als ein Autor tätig zu werden, der sich, nach „Bés“ Vorbild, weiterhin um eine menschlichen Perspektive auf das per se chaotische historische Geschehen bemüht. Denn, wie Kertész 1995 in *Das glücklose Jahrhundert* bemerkt:

„Die (wirkliche) Geschichte ist nicht zu Ende, im Gegenteil (...).⁴¹⁰ (...) so leicht es ist, unser von apokalyptischem Geschehen berstendes Zeitalter zu verurteilen und zu verwerfen, so schwer ist es, mit ihm zu leben, ja, es (...) anzunehmen und davon zu sagen: Es ist *unsere* Zeit (...).“ (ES, 128)

Diesbezüglich findet „Keserü“ in „Bés“ „Notizen“ auch folgende „originelle“ Theorie „über den Selbstmord“: „Das einzig würdige Selbstmordinstrument ist das Leben“ (L, 49, 65 f).⁴¹¹ Demnach hätte „Bé“, also Kertész, unter erschöpfendem Einsatz seines endlichen individuellen

⁴⁰⁹ Ebenso zitiert auch schon der „Alte“ in *Fiasko* aus seinen „Notizen“:

„Meine Notizen neigen sich dem Ende zu, ich aber bestehe fort: Die Buchstaben laufen aus, und ich sehe mich von neuem nur ratlos den aufeinanderfolgenden Augenblicken, Stunden und Tagen gegenüber.“ (F, 115).

⁴¹⁰ Vgl. den Schluss von Haffner, *Anmerkungen zu Hitler* (1978):

„(...) die deutsche Geschichte ist mit Hitler nicht zu Ende. Wer das Gegenteil glaubt und sich womöglich darüber freut, weiß gar nicht, wie sehr er damit Hitlers letzten Willen erfüllt.“

(*Anmerkungen zu Hitler*, 187 f).

⁴¹¹ Hierzu korrespondierend schreibt Kertész etwa 1976 (und ähnlich auch schon 1974) im *Galeerentagebuch*:

„Die einzig redliche Art mit der Sache fertig zu werden – und zugleich die einzig redliche Art des Selbstmords –, ist: zu leben.“ (GT, 69; äquiv. GT, 34).

Dies steht nicht, wie vermutet werden könnte, in Relation zu Amérys zeitgleich erschienenem Essay *Hand an sich legen - Diskurs über den Freitod* (1976). Denn Kertész erwähnt 1992 in dem Améry gewidmeten Vortrag *Der Holocaust als Kultur*, er habe damals, während seiner Arbeit an „Fiasko“, „von Améry noch nicht einmal den Namen“ gekannt. * Jedoch stellt er dort einen solchen Bezug auf Améry nachträglich her:

„Wenn er sich der Vergänglichkeit, der amoralischen Zeit stellen wollte, dann musste er sein Leben – bis er auch das von sich warf – dem Schreiben widmen. Ob auch sein Freitod** noch zu seinem Werk gehörte, ist eine andere Frage (...).“ (ES, 81 f)

Jene Notiz von 1976 kann hingegen als Referenz auf den Soziologen und Philosophen Simmel identifiziert werden, der in *Lebensanschauung* (1918) eine immanent suizidale Grundverfassung des Lebens postuliert:

„Und wenn, wie ich überzeugt bin, allerdings der Tod dem Leben von vornherein einwohnt, so ist auch dies ein Hinausschreiten des Lebens über sich selbst.“ (Simmel, *Werke* 16, 229)

Kertész gibt 1975 im *Galeerentagebuch* entsprechende Hinweise auf eine „Simmel“-Lektüre und merkt an:

„Mein Denken ist von den Meistern des Denkens*** verdorben. Mich von der Geschichte weg- und gültig Formulierbarem zuwenden.“ (GT, 43)

* Hierfür vorbildlich bekennt Améry in *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971), er habe „1945“, unmittelbar nach seiner Befreiung aus „Bergen-Belsen“, als „Jean-Paul Sartre“ in „Paris“ schon öffentliche Vorträge hielt, „noch nicht einmal den Namen dieses Autors“ gewusst (*Werke* 2, 269 f).

** Zum „Selbstmord“ u. a. „Amérys“ notiert Kertész 1991 im *Galeerentagebuch*:

„Ich beginne zu durchschauen, dass mich vorm Selbstmord (dem Vorbild Borowskis, Celans, Amérys, Primo Levis usw.) jene «Gesellschaft» bewahrt hat, die mir, nach dem KZ-Erlebnis, in Form des sogenannten «Stalinismus» den Beweis brachte, dass von Freiheit, Befreiung, großer Katharsis usw., von allem also, wovon die Intellektuellen, die Denker und die Philosophen in glücklicheren Weltgegenden nicht nur redeten, sondern woran sie offenkundig auch glaubten, überhaupt nicht die Rede sein konnte; diese Gesellschaft garantierte mir die Fortsetzung des Lebens in Knechtschaft und sorgte so dafür, dass viele Irrtümer gar nicht erst möglich wurden. Das ist der Grund dafür, dass mich jene Flutwelle der Enttäuschung nicht erreichte, die Menschen mit ähnlichem Erfahrungsbereich, die in freieren Gesellschaften lebten, sozusagen gegen die vor der Flut davonlaufenden Beine klatschte und ihnen – sie beschleunigten ihre Schritte vergeblich – allmählich bis zum Hals reichte.“ (GT, 310; äquiv. in *Der Holocaust als Kultur*, *Wer jetzt kein Haus hat* und *Die exilierte Sprache*: ES, 85, 142, 213)

*** Ähnlich kritisch äußert sich Ortega in *Der Mensch und die Leute* zu den „Meistern des soziologischen Denkens“, die keinen „klaren Begriff“ von ihrem Gegenstand – „das Soziale“, „die Gesellschaft“ – hätten (*Werke* 6, 17 f).

Lebens einen allgemeinen Beitrag dazu geleistet, die menschliche Würde zu bewahren, wozu als sein Nachfolger ebenso „Keserü“, also der kritische Leser, verpflichtet wäre.

Kertész' Selbstinszenierung als toter Autor in *Liquidation* hat ferner einen konkreten biographischen Hintergrund. So berichtet er 2002 in seiner Nobelpreisrede »Heureka«, er habe von der „Gedenkstätte Buchenwald“ erfahren, dass er in den Lagerakten, als Häftling() Vierundsechzigtausendneunhunderteinundzwanzig, Imre Kertész, geboren 1927 (sic!), Jude, Fabrikarbeiter“, am „18. Februar 1945“ fälschlich unter der „Rubrik »Abgänge«“ erfasst worden sei:

„Ich bin also schon einmal gestorben, um leben zu dürfen⁴¹² (...). Wenn es sich so verhält, dann widme ich das aus diesem Kindertod geborene Werk den vielen Millionen Toten und allen denen, die sich dieser Toten noch heute erinnern. Doch da es sich letzten Endes um Literatur handelt, eine Literatur, die nach der Begründung der Schwedischen Akademie gleichzeitig Zeugnis ist, mag es vielleicht auch (...) der Zukunft dienen. Denn nach meiner Auffassung berühre ich, wenn ich der traumatischen Wirkung von Auschwitz nachgehe, die Grundlagen der Lebensfähigkeit und kreativen Kraft des heutigen Menschen; das heißt, über Auschwitz nachdenkend, denke ich vielleicht paradoxerweise eher über die Zukunft als über die Vergangenheit nach.“ (ES, 255)

Kertész nimmt somit an, dass jene „Zukunft“, der sein „Werk“ „dienen“ solle, weiterhin durch den in „Auschwitz“ manifest gewordenen Kulturbruch geprägt sei, so dass sich eventuelle Nachfolger, welchen u. a. dieses Werk eine Hilfe sein mag, mit dem nämlichen Problem unseres „totalen Heruntergekommenenseins“ (s. o.) – oder mit Bloch: dem von wenigen einzelnen Autoren (wie Kertész) längst nicht kompensierten geistigen „Hohlraum“⁴¹³ – befassen müssten.⁴¹⁴

⁴¹² Vgl. Kertész In *Dossier K.*:

„Im Buchenwalder Häftlingsregister ist (...) ein sogenannter Abgang vermerkt: «Kertész Imre, ungarischer Jude, Häftling Nummer 64921», gestorben am 18. Februar 1945. Ein unanzweifelbarer Hinweis, dass mich irgend jemand aus der Liste gestrichen hatte, damit ich, als jüdischer Häftling, nicht im Zuge der Liquidation des Lagers umgebracht würde.“ (DK, 83f).

⁴¹³ Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935, erw. 1962), *Nachschrift* von 1962: immerhin ein „Hohlraum mit Funken“ (ebd., 22).

⁴¹⁴ Dieser sogenannte Kulturbruch hatte sich spätestens mit dem 1. Weltkrieg angekündigt und ist keinesfalls auf „Auschwitz“ zu begrenzen. Auch ist es vielleicht angemessener, stattdessen von einer *Überforderung* durch neuartige Problemlagen zu sprechen. So verweist z. B. HANS HERZFELD (1892 – 1982) in *Der erste Weltkrieg* (1969) bei der Analyse der Vorgeschichte dieses Krieges, welcher den Beginn einer bis „heute“ reichenden „Kette“ der „Revolutionierung unserer Welt“ markiere, auf das vor allem, aber nicht nur, im Deutschen Reich bestehende Missverhältnis zwischen den sich rasant entwickelnden kulturellen Fakten – nämlich: der bis dahin nicht gekannten wirtschaftlichen, weltpolitischen und sozialen Dynamik – und der allzu starren, nun aber „fragwürdig gewordenen Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur“ sowie den gleichermaßen „überholte(n) Denkstrukturen“ (ebd., 16, 23, 25):

„Jede große Nation wurde jetzt vor die Frage gestellt, ob ihre überlieferte politische und gesellschaftliche Struktur sich elastisch genug diesem revolutionären Wandel anzupassen vermochte.“

(Herzfeld, *Der erste Weltkrieg*, 22)

Aufgrund der verspäteten Akkommodation im Ganzen seien die in politischer Verantwortung „handelnden“ Einzelnen vor übergroßen „Schwierigkeiten“ gestanden, was einen lähmenden „Fatalismus der Sorge“ und verhängnisvolle „Irrtümer“ bei der faktischen Entscheidungsfindung bewirkt habe (ebd. 29, 36). Damit kohärent diagnostizieren eine *politische* Unreife namentlich der Deutschen ferner etwa Croce 1932 in *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* („Deutschland (...) besaß überhaupt keine Politiker“, wie zum „Ausgleich“ jedoch einen „Überfluss an Gelehrten und Professoren, die zumeist recht beschränkt, naiv und kindlich leichtgläubig im Beurteilen (...) öffentlicher Angelegenheiten waren“ und insgeheim „den Krieg gewollt haben!“; ebd., 252, 295, 298) oder ähnlich Plessner in *Die verspätete Nation* (1935, erw. 1959) (in: *Schriften* 6). Und schon Valéry weist in *Eine methodische Eroberung* (1897) auf die einseitig „wissenschaftlich“-*technische* Intelligenz der Deutschen hin (*Werke* 7, 10). Hierin fügt sich weiterhin die Einschätzung Haffners in *Anmerkungen zu Hitler* von 1978, offenbar habe dieser die – keineswegs staatsmännische, aber für den Zeitgeist repräsentative – Rolle übernommen, eben jene, von ihm scharfsichtig registrierten, Dekadenzerscheinungen auf die Spitze zu treiben, um sie gewissermaßen für seine *privaten* Interessen – nämlich: seine bereits früh entworfenen Kriegspläne und die Judenvernichtung – zu nutzen:

„Er wollte nicht der erste Diener eines Staates sein, sondern Der Führer (...); und er erkannte richtig, dass absolute Herrschaft nicht in einem intakten Staatswesen möglich ist, sondern nur in einem gebändigten Chaos.“ (*Anmerkungen zu Hitler*, 54).

Dem korrespondiert auch schon folgender *Galeerentagebuch*-Eintrag von 1973 zur Ablehnung von *Schicksalslosigkeit* durch einen Verlag (äquivalent der oben aus *Fiasco* zitierten Notiz; ↑409):

„Ich komme mit «diesem Thema» – so höre ich – zu spät. Es sei nicht mehr aktuell. (...) Ich dagegen musste wieder einmal erkennen, dass mich nichts wirklich interessiert als einzig und allein der Auschwitz-Mythos. (...) Und gewiss, ganz gewiss nicht nur aus persönlichen Gründen. Auschwitz und alles, was damit zu tun hat (aber was hat schon nichts damit zu tun?), ist das größte Trauma der Menschen in Europa seit dem Kreuz,⁴¹⁵ auch wenn es vielleicht Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauern wird, bis sie sich dessen bewusst werden.“ (GT, 32 f)

Angesichts dieser ihn selbst überdauernden Problematik entwirft Kertész in *Liquidation* mit der triadischen Konstellation zwischen dem sterblichen Autor „Bé“, seinem „Werk“ und dem nachgeborenen Rezipienten „Keserü“ ein Modell der quasi-propositionalen Kommunikation, gemäß dem die generellen Bedingungen der menschlichen Lebensform ermittelt und die wesentlichen Momente derselben habituell reproduziert werden können.⁴¹⁶ Dabei unterscheidet er:

- (1) das – durch allgemeingültige Formen strukturierte, schriftlich fixierbare und somit überdauerungsfähige – *Ausdrucksverhalten* einer Person;
- (2) die – als physische Struktur vergängliche – *historische Reaktionsbasis* lebender Personen (bzw. deren „Seele“; vgl. ↑53), welche wiederum die Grundlage u. a. eines persönlich verantworteten Ausdrucksverhaltens darstellt.

⁴¹⁵ Kertész bezieht sich hier auf Freuds Essay *Der Mann Moses...* Dessen zentrale These lautet, der – offen als solcher deklarierte und zugleich entschuldigende – Mord an Christus sei die regressive Wiederholung des – vom jüdischen Volk hingegen nicht eingestanden – Mordes an Moses (vgl. ↑271). Konkret äußert Freud die „Vermutung“:

„(...) dass die Reue um den Mord an Moses den Antrieb zur Wunschphantasie vom Messias gab, der wiederkommen und seinem Volk die Erlösung bringen sollte. Wenn Moses dieser erste Messias war, dann ist Christus sein Ersatzmann und Nachfolger geworden (...). Dann ist auch an der Auferstehung Christi ein Stück historischer Wahrheit, denn er war der wiedergekehrte Urvater der primitiven Horde, verklärt und als Sohn an die Stelle des Vaters gerückt.

Das arme jüdische Volk, das (...) den Mord am Vater zu verleugnen fortfuhr, hat im Laufe der Zeiten schwer dafür gebüßt. Es wurde ihm immer wieder vorgehalten: Ihr habt unseren Gott getötet. Und dieser Vorwurf hat recht, wenn man ihn richtig übersetzt. Er lautet dann (...): Ihr wollt nicht z u g e b e n, dass ihr Gott (...) gemordet habt. Ein Zusatz sollte aussagen: Wir haben freilich dasselbe getan, aber wir haben es z u g e s t a n d e n und wir sind seither gesüht.“ (MMO, 196)

1990 charakterisiert Kertész in seiner Rede *Die Unvergänglichkeit der Lager* den von den Nationalsozialisten initiierten Judenmord als einen ebenso traumatischen „Vertragsbruch“ (siehe oben S.119). Und 1992 formuliert er in seinem Beitrag *Der Holocaust als Kultur* zum Améry-Symposium in Wien ähnlich wie in der oben zitierten Notiz von 1973:

„Wenn (im sogenannten Sozialismus) irgend jemand (...) zu denken wagte, Auschwitz sei für den die ethische Kultur Europas sozusagen traumatisch überstehenden Menschen das größte Ereignis seit dem Kreuz, und sich diesen Fragen mit der nötigen Ernsthaftigkeit zu widmen suchte, hatte er von vornherein damit zu rechnen, dass er zu völliger Einsamkeit und Isolation verurteilt wurde. Dass seine Bücher, wenn überhaupt, nur in begrenzter Auflage erschienen, dass man ihn selbst an die Peripherie des literarischen und geistigen Lebens verbannte, die manipulierte Kritik ihn in die taube Stille des Totgeschwiegenwerdens oder sogar in eine Einzelzelle stieß, dass man nun, wie einst ihn selbst, sein Werk zum Tode verurteilte.

Ich denke heute oft darüber nach, dass der Holocaust seine gebrandmarkten Opfer (...) auch noch Jahrzehnte später zu verzeichnen hat. Als hätte die Befreiung der Lager das Urteil nur aufgeschoben, das die zum Tode Bestimmten schließlich selbst vollstreckten: Paul Celan, Tadeusz Borowski, Jean Améry sind in den Freitod gegangen, ja selbst Primo Levi, der sich in einer Streitschrift gegen Amérys entschlossenen Radikalismus gestellt hatte.“ (ES, 84 f)

* Zu Freuds Zweifeln siehe im *Briefwechsel* (1927 – 1939) mit A. ZWEIG (1887 – 1968) die Briefe seit 30.9.1934.

⁴¹⁶ 2009 erkennt Kertész in *Die letzte Einkehr* als allgemeinmenschliches Problem vor allem den Konformismus: „Ihn, Sonderberg, sagte Sonderberg, interessiere aber eher das, was immer zeitgemäß, für alle gültig und stets möglich sei. Ein diktatorähnliches Regime sei heutzutage – um es so auszudrücken – das Modellregime, das heißt anhand eines bestimmten Rezeptes immer vorstellbar, sagte Doktor Sonderberg. Eine totale Diktatur, die dich von dir selbst befreit, und eine konformistische Ideologie, ein konformistischer Glaube, der mit seinen strengen Religionsdogmen für deine Seele bürgt: Das sei, wie wir gesehen haben, immer möglich. Darin liege die große Bedeutung des Geschehenen.“ (LE).

Entsprechend hat in *Liquidation* das von „Bé“ hinterlassene (1) „Theaterstück“ (das Stück „Liquidation“) einen für immer verschollenen (2) „Roman“ zum Hintergrund, der von seiner geschiedenen Frau „Judith“ „verbrannt“ wurde.⁴¹⁷ Diesbezüglich erläutert „Bé“ in einer „Notiz“:

„Die Existenzbasis des Theaterstücks (...) ist ein Roman.⁴¹⁸ Die Wirklichkeit des Werks ist also ein anderes Werk.⁴¹⁹ Dazu kommt, dass wir dieses andere Werk – den Roman – nicht einmal als ein vollständiges Ganzes kennen. Es ebensowenig kennen wie die Schöpfung⁴²⁰: Es ist also gleichermaßen obskur wie die uns gegebene Welt, die wir mit anderem Namen die Wirklichkeit nennen. Gleichermaßen bruchstückhaft, aber auch gleichermaßen nachvollziehbar; da wir ja nach der Logik der gegebenen Welt leben.“ (L, 60, 71, 114, 138)

Vorbildlich für diese Darstellung ist offenbar Ortegas Essay *Geschichte als System* von 1941. Dort nennt Ortega den Menschen, der sich mit Hilfe seiner „Phantasie“ permanent „selbst schaffen“ müsse, ebenfalls einen „Romandichter seiner selbst“:

„Der Mensch erfindet sich ein Lebensprogramm, eine statische Form des Seins, die zur Zufriedenheit die Schwierigkeiten bewältigt, die ihm die Umwelt bereitet. Er versucht diese Lebensform, er will die imaginäre Persönlichkeit, die er zu sein entschlossen ist, verwirklichen. Voller Illusion lässt er sich in diesen Versuch ein und macht damit gründlich seine Erfahrungen. (...) Dann aber sieht man ihre Begrenzung, ihre Kehrseite. Und nun ersinnt der Mensch ein neues Lebensprogramm. (...) Man ist bemüht, in dem neuen Plan die Nachteile des ersten zu vermeiden. So wirkt also im zweiten der erste nach, den man bewahrt, um ihn zu vermeiden. Hartnäckig vermeidet der Mensch, das zu sein, was er war. Auf den zweiten Seinsplan, auf die zweite gründliche Erfahrung folgt eine dritte (...) und so weiter. Der Mensch beginnt und hört auf zu sein, solange er lebt. Er häuft Sein auf, nämlich die Vergangenheit; in der dialektischen Reihe seiner Erfahrungen bildet sich ein Sein. Diese Dialektik ist aber nicht die der logischen Vernunft, sondern eben die der historischen, es ist die Realdialektik, von der Dilthey irgendwo in seinen Schriften träumt,⁴²¹ der Mensch, dem wir am meisten über die Idee des Lebens verdanken (...).“ (Ortega, *Werke 4*, 365 f, 373 f)

Eine auf solchen Erfahrungen basierende historische „Erzählung“ lasse schließlich auch das gegenwärtige „Leben einigermaßen durchsichtig“ erscheinen, wobei die „historische Vernunft“ („wie die physikalische“) freilich immer nur eine „Vernunft *a posteriori*“ sein könne (ebd., 373 f).

⁴¹⁷ Damit referiert Kertész etwa auf Kleists verlorengegangene Schrift „Geschichte meiner Seele“, die dieser in seinen Briefen erwähnt, und die oft auch mit einem „gleichfalls verschollene(n) Roman“ Kleists identifiziert wird (vgl. H. Semdner in der *Einleitung* des von ihm herausgegebenen Briefbands *Kleist. Geschichte meiner Seele*; ebd., IX f). Weiterhin spielt er wohl auf Joyces autobiographisches Frühwerk *Stephen Hero* (1904 – 1907) an, dessen Manuskript angeblich 1911 von Joyce ins Feuer geworfen und von seiner Frau teilweise wieder gerettet wurde. Seit 1907 schrieb Joyce an der formal viel stärker durchkomponierten Version *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1914).

⁴¹⁸ Ähnlich bezeichnet Schopenhauer in *Transzendente Spekulation...* den „Lebenslauf des einzelnen“ als einen „Roman“, woran Kertész sich schon für seine Arbeit an *Schicksalslosigkeit* orientiert hatte (siehe oben S.61).

⁴¹⁹ Vgl. Camus 1949 im Tagebuch:

„Wenn es eine Seele gibt, ist es ein Irrtum, zu glauben, dass sie uns fertig erschaffen verliehen wird. Sie schafft sich hier, das ganze Leben lang. Und leben ist nichts anderes als diese lange und qualvolle Geburt. Wenn die Seele bereit ist, von uns und dem Schmerz erschaffen, kommt der Tod.“

(*Tagebücher 1935 – 1951*, 429).

⁴²⁰ Vgl. oben (S.76) die korrespondierende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1981, in der Kertész ebenso das „Werk“ seines individuellen Lebens als eigentliche „Schöpfung“ seinem literarischen „WERK“ gegenüberstellt.

⁴²¹ Dilthey kritisiert im *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt...* den „Traum Hegels“, die Folge der „Zeitalter“ als reine „Vernunftentwicklung“ zu begreifen. Vielmehr seien es stets die „Faktizitäten“ („der Rasse, des Raumes, des Verhältnisses der Gewalten“), die den Menschen dazu motivieren, sich um eine – nie perfekte – Verbesserung der „Institutionen“ zu bemühen: „Der Verstand (...) vervollkommnet sie beständig“ (AGW, 359 f).

Ausgehend von dem Bildungs- bzw. Erfahrungshorizont, den sich einzelne Personen im Laufe ihres Lebens erschließen, und der (gleich dem besagten „Roman“) als mehr oder weniger explikabler Gedächtnisinhalt lebender Individuen zunächst eine rein subjektive Qualität besitzt, könnte also mittels objektivierender Erzählungen (wie dem prophetischen „Theaterstück“) das hypothetische *Bild* einer *gemeinsamen Welt* erschaffen werden (vgl. oben S.29), welches auch anderen bzw. nachgeborenen Personen eine – zumindest provisorische – lebenspraktische Orientierung erlauben würde. Da dies jeweils eine dem Anspruch nach reproduzierbare menschliche Erfahrung betrifft, d. h. die regulären Folgen je bestimmter Verhaltensweisen, entspräche dem letztlich ein menschliches „Wissen von sich selbst“ im Sinne Hegels.⁴²²

Nun zelebriert namentlich Beckett den Verlust eines derart literarisch vermittelten Orientierungsvermögens.⁴²³ Und es ist zu sehen, dass Kertész in *Liquidation* eben diesem Nihilismus Becketts wiederstreitet, so wie er zuvor in *Kaddisch...* eine Kritik an dem sozialen Aktivismus von Beuys geübt hatte. Auf Beckett deutet in *Liquidation* bereits das Motto, in welchem Kertész den Schluss von *Molloy* zitiert.⁴²⁴ Des Weiteren erscheint das Motiv des »verbrannten Romans« – also: der sterblichen Künstlerseele – als Anspielung auf Becketts frühen Roman *Murphy* (1938), in dem „Murphy“, der ausschließlich „in seinem Geist zu leben“ versucht, am Ende in einer „Feuersbrunst“ umkommt (ebd., 6, 151).⁴²⁵ Ferner besitzt das Motiv des »abwesenden Autors« eine Parallele in Becketts Romantrilogie *Molloy - Malone stirbt - Der Namenlose* (1951, 1951, 1953).

⁴²² Hegel schreibt z. B. in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* (vgl. auch oben ↑310 und ↓2):

„Die Philosophie dagegen betrachtet nicht [die] *unwesentliche* Bestimmung, (...) sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. (...) In dem *Ganzen* der Bewegung (...) ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.“ (PhG, 46 f).

⁴²³ Vgl. Bachmann in *Das schreibende Ich* (Vorlesung 1960) zu dem exemplarisch von Beckett liquidierten „Ich“:

„Sein Vertrauen in die Sprache ist so zerstört, dass sich die übliche Ich- und Weltbefragung erübrigen. Ich habe vorhin einmal gesagt, dass sich das Ich zuerst in der es umgebenden Geschichte aufhielt, später (...) die Geschichten sich im Ich aufhalten, dass also eine Verlagerung stattfand. Bei Beckett endlich kommt es zur Liquidation der Inhalte überhaupt.“ (*Frankfurter Vorlesungen*, 59)

Hingegen notiert Kertész bereits 1964, zu Beginn seiner literarischen Karriere:

„Der Keim des Genies steckt in jedem Menschen. Aber nicht jeder Mensch ist fähig dazu, aus seinem Leben ein eigenes Leben zu machen. Die wahre Genialität ist die existentielle Genialität. Ich wage zu behaupten: Nahezu alles Wissen, das nicht unmittelbar Wissen über uns selbst ist,* ist umsonst.“ (GT, 14)

* Nach Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (↑422).

⁴²⁴ Das Motto von *Liquidation* (bzw. der Schluss von Becketts Roman *Molloy*; vgl. ↑380) lautet:

„Dann ging ich ins Haus zurück und schrieb: Mitternacht. Der Regen schlägt gegen die Scheiben. Es war nicht Mitternacht. Es regnete nicht.«

Beckett, *Molloy*“ (L, 7).

⁴²⁵ „Murphy“ stirbt in einem Heim für Geisteskranke, wo er als Hilfspfleger gearbeitet hatte, bei einer durch „Missgeschick“ ausgelösten Gasexplosion. In seinem Nachlass findet sich folgender „Brief“:

„«Hinsichtlich der Verfügung über meinen Körper, meinen Geist und meine Seele wünsche ich, dass diese verbrannt, in einen Papiersack gesteckt und zum Abbey Theatre in Dublin (...) gebracht werden, und zwar unverzüglich an den Ort, den der große und gute Lord Chesterfield* den unvermeidlichen nennt, (...) an dem rechten, zum Parterre hinunterführenden Gang, und ich wünsche, dass dort die Kette über ihnen gezogen werde, möglichst während der Aufführung eines Stückes, (...) ohne Zeremonie oder Trauerbekundung (...)»“ (*Murphy*, 150, 153 f)

Jedoch wird das „Paket“ mit „Murphys“ „Asche“ schon zuvor in einer „Kneipe“ geschändet:

„Es flog an die Wand, platze auf und prallte zurück auf den Fußboden, wo es dann Gegenstand aller möglichen Fußtritte wurde. Es wurde gedribbelt, gestoppt, geschossen, geboxt, geköpft, und es wurde sogar als Rugby-Ball gehandhabt. Als die Polizeistunde schlug, waren Körper, Geist und Seele Murphys weit über den Fußboden der Kneipe verstreut; und ehe ein neuer Morgen über der Erde graute, wurden sie mit dem Sand, dem Bier, den Kippen, den Scherben, den Streichhölzern, der Spucke und dem Erbrochenen weggefeht.“ (*Murphy*, 157)

* GRAF PHILIP DORMER STANHOPE VON CHESTERFIELD (1694 – 1773), engl. Staatsmann und Schriftsteller.

In diesen Romanen ist der jeweilige Protagonist, der durchgängig als Selbstdarstellung (oder Selbstdarstellungsversuch) des Autors Beckett identifiziert werden kann,⁴²⁶ ebenso eine sich – wie der Suizidant „Bé“ in *Liquidation* – dem Leser nachdrücklich entziehende Instanz. Ähnlich Kertész thematisiert Beckett dabei die Sterblichkeit des Protagonisten bzw. Autors und macht zudem auf die Fiktionalität, bzw. sogar die Beliebigkeit, der ihn betreffenden Darstellungen aufmerksam. Etwa lautet der Anfang von *Malone stirbt* (in Fortsetzung von *Molloy*):

„(Malone:) Ich werde endlich doch bald ganz tot sein.“ (*Malone stirbt*, 247)

Am Anfang von *Der Namenlose* wird daraufhin derselbe „Malone“, respektive „Molloy“, zu einer von vielen, von einem Erzähler bloß ausgedachten „Puppen“ erklärt:

„(Der namenlose Ich-Erzähler:) Ich werde Gesellschaft haben. Am Anfang. Ein paar Puppen.⁴²⁷ Ich werde sie fallenlassen, später. Wenn ich kann. <...>

Malone ist da. Von seiner sterblichen Lebhaftigkeit sind nur wenig Spuren übriggeblieben. Er zieht in zweifellos regelmäßigen Zeitabständen an mir vorbei <...>. Manchmal frage ich mich, Ob es nicht Molloy ist? Vielleicht ist es Molloy, mit Malones Hut.“ (*Der Namenlose*, 398 f)

Während Beckett die Umstände seiner prekären Existenz jedoch aus der egozentrischen Perspektive eines eskapistischen Autors schildert, setzt *Liquidation* im augenfälligen Kontrast hierzu mit der Darstellung empirisch relevanter Problemlagen des – den Autor überlebenden, und mit seinem eigenen wirklichen Dasein konfrontierten – Rezipienten ein. So erzählt Beckett in *Malone stirbt*, wie „Malone“ nur noch gequält für sich selbst „Geschichten“ erfindet, die von einem ihn im Grunde überhaupt nicht mehr interessierenden Homo sapiens handeln:

„Der Mann heißt Sapocat.⁴²⁸ Wie sein Vater. Vorname? Ich weiß nicht.

Er braucht keinen. <...>. Einige Worte über seine Jugend. Es muss sein <...>.

Wie langweilig.“ (*Malone stirbt*, 248, 257)

⁴²⁶ Z. B. ist „Molloy“ ein professioneller Autor (siehe ↑240).

⁴²⁷ Ersichtlich in Orientierung an Beckett notiert Kertész 1975, zu Beginn der Arbeit an *Fiasko*:

„Eine vom Schriftsteller geschaffene Figur ist kein lebendiges Wesen, sondern nur eine Puppe: Schwachwahn also, sie wie ein lebendiges Wesen zu behandeln.“ (GT, 48)

An selber Stelle findet sich aber auch der folgende, damals bereits skeptische Kommentar:

„«Hamn: Altes, von jeher verlorenes Endspiel, Schluss damit, nicht mehr verlieren.»* Nein, ich glaube, mit dem Verlieren ist noch nicht Schluss. Beckett ist ein Optimist.“ (GT, 47)

Entsprechend zitiert in *Fiasko* der „Alte“ aus seinen Notizen:

„<...> die bloße Inventarisierung der (an einer Puppe darstellbaren) Symptome empfinde ich als zuwenig. Mir hilft der Befund nichts: Ich bin der Kranke, mich interessiert der Schmerz. Nicht die Diagnose, sondern der Prozess, die springlebenslange Krankheit.“ (F, 115 f)

Hierzu weiterhin korrespondierend schreibt Kertész 1976/77 im *Galeerentagebuch*:

„Aus Spielen wird Leben, aus Leben Schicksal, aus Erfüllung Schmerz, aus Schmerz Erinnerung. «Es scheint, die großen Seelen seien manchmal vom Schmerz weniger erschreckt als vor der Tatsache, dass er nicht dauert» (Camus)**: Auch wenn ich riskiere, keine große Seele zu sein, klingt das für mich jetzt eher wie Trost.

(...) als Grundbass: der Schmerz,*** mal schneidend scharf, mal dumpf brennend – aber immer mit einem süßen Beigeschmack, als liege in ihm ein Versprechen.“ (GT/1976, 67)

„Die sich abzeichnenden Konturen des Romans. Sein Gegenstand: wie in einem Menschen das Dasein aufheult. Die Handlung: eine Reise in die Erleuchtung. <...>“ (GT/1977, 79; vgl. oben S.89)

* Kertész zitiert aus Becketts Theaterstück *Endspiel* (1957).

** Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Kap. *Roman und Revolte* (ebd., 269).

*** Der (von Beckett verleugnete; ↑387) „Schmerz“ deutet nicht zuletzt auf Schopenhauer. Dieser unterscheidet in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 18 die „objektivierte“ „Aktion des Leibes“ von dem subjektiv unmittelbar präsenten „Akt des Willens“, wobei eine Störung der „Aktion“, welche „dem Willen zuwider“ sei, als „Schmerz“ empfunden werde (WWV.1, 119 f). In § 58 identifiziert er jenen „Schmerz“ schließlich als Quelle aller Erkenntnis:

„Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuss können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte.“ (WWV.1, 377).

⁴²⁸ Vgl. lat. *sapientia* = Einsicht, Klugheit, Verstand; *scatere* = sprudeln, *met.* voll sein, wimmeln.

Signifikant hierauf bezogen antwortet Kertész gleich zu Beginn von *Liquidation* in akzentuiert gereiztem Ton (sehr ähnlich jenem einleitenden „«Nein!»“ in *Kaddisch...*; vgl. oben S. 96, 101):

„Nennen wir unseren Mann, den Helden dieser Geschichte, Keserű. Wir denken uns einen Menschen und dazu einen Namen. Oder andersherum: wir denken uns den Namen und dazu einen Menschen. Obschon wir das alles auch lassen können, weil unser Mann, der Held dieser Geschichte, auch in Wirklichkeit Keserű heißt.

Schon sein Vater hieß so.

Und sogar schon sein Großvater.“ (L, 9)

Des Weiteren bemerkt er, jenem realen „Keserű“ sei „in einem der späten Jahre des vergangenen Jahrtausends, sagen wir, just im frühen Frühling 1999, an einem sonnigen Vormittag (...) die Wirklichkeit (...) zu einem problematischen Begriff, doch was noch schlimmer ist, zu einem problematischen *Zustand* geworden“ (L, 9).⁴²⁹ Damit verweist er offenbar konkret auf seinen Essay *Wird Europa auferstehen?* von 1999 (vgl. ↑404), in dem er den damals gerade aktuellen Kosovo-Krieg als einen ebensolchen, für jedermann problematischen Zustand bezeichnet hatte:

„In einer benachbarten Provinz des benachbarten Jugoslawien – im Kosovo – rottete man eifrig die gerade zur Ausrottung bestimmte Minderheit aus. Die Nato drohte wegen dieser Volksausrottung eifrig, wie seit zehn Jahren fast pausenlos. Es war Frieden. Doch in der letzten Märzwoche erwachte der Kontinent von Flugzeugdröhnen und Bombendetonationen.

Wobei die Frage ist, ob er tatsächlich wach geworden ist. Genauer formuliert: Sind *wir*, bin *ich* wach geworden? So muss die Frage gestellt werden, denn das, was jetzt geschieht, berührt jeden von uns persönlich.“ (ES, 165)

Kertész argumentiert dort, es sei, „aus welchen Gründen auch immer ein Krieg begonnen“ werde, das „*Ergebnis*“ eines Krieges „allemaal unberechenbar“. Dies aber stelle eine hinreichende Motivation für ein allgemeines persönliches Engagement dar:

„So dass sich also, wenn wir nicht zögern, die Ziele des Kosovo-Krieges für uns zu enteignen, damit wir danach auch das Ergebnis beeinflussen können, sagen liebe, dass dieser Krieg epochebildend sein könnte, weil er uns (...) alle zur Entscheidung und Stellungnahme zwang. In dem Fall hätten wir das Recht, es so zu sehen, dass dieser Krieg abläuft, um das gefährlichste historische Erbe der osteuropäischen Staaten zu bekämpfen, das in der Person des jugoslawischen Diktators⁴³⁰ quasi verkörpert zu sein scheint.“ (ES, 175)

Kertész' konkreter Mahnung zur persönlichen Übernahme historischer Verantwortung von 1999 entspricht in *Liquidation* die verallgemeinerte Formel: „Keserű(s)“ „Geschichte war zu Ende, ihn selbst aber gab es noch, und das war ein Problem“ (siehe oben S.137). Generell fordert Kertész damit die aktive Fortschreibung der „Geschichte“ durch die jeweils lebende Generation, also die Aktualisierung des historischen Wissens aufgrund der jüngsten Erfahrungen und ggf. den Versuch einer zweckmäßigen Umgestaltung der kulturellen Praktiken (wie schon der Titel „*Liquidation*“ treffend anzeigt).

Diesbezüglich erinnert sich „Keserű“ ferner an ein lehrreiches „Gespräch“ mit „Bé“, in dem er von ihm den Rat erhielt, er solle seine individuellen Erlebnisse („mein Fall“) als ein rein „theoretisches Problem“ auffassen und hierüber lediglich „abstrakte(), unpersönliche() Betrachtungen“ anstellen, d. h. im Sinne einer charakteristisch menschlichen Dezentrierung (vgl. ↑54)

⁴²⁹ Hingegen sucht schon „Molloy“ der problematischen Wirklichkeit zu entfliehen: „Ich werde es nicht mehr ertragen, (...) es nicht mehr versuchen“ (siehe das Zitat oben ↑404).

⁴³⁰ S. MILOSEVIĆ (1941 – 2006).

von seinen partikulären Interessen oder momentan Neigungen absehen.⁴³¹ Denn bei Vernachlässigung dieser Reserve drohe er selbst Teil eines naturalistischen „Chaos“ zu werden. Allein eine zur *Theorie* sublimierte „Literatur“ könne gegen die „natürliche Logik der Realität“ immunisieren und „die Kontinuität“ bzw. „die Ungebrochenheit unseres Lebens“ gewährleisten. Die hierum bemühten „wirklichen Schriftsteller()“ seien durch die „Zeugensicherheit eines allzeit ungerührten Blicks“ ausgezeichnet, der „selbst noch Geschehnisse, die sie emotional oder physisch zutiefst beanspruchen, unparteiisch und unbestechlich registriert“, während sich „ihre Alltagspersönlichkeit“ freilich „ganz und gar in diesen Geschehnissen verliert, so wie es bei jedem anderen auch der Fall ist“ (L, 48, 64 f, 78, 90, 105).⁴³²

Demnach wirbt Kertész in *Liquidation* für die permanente Transformation hergebrachter Orientierungen auf der Grundlage persönlicher Erlebnisse, die es *sine ira et studio* zu objektivieren gelte. Dasselbe würde prinzipiell auch ein Naturwissenschaftler vertreten.⁴³³ Im Unterschied zu einem solchen Experten, der in einer geschützten Laborsituation forscht und mit konsensuell anerkannten Normen rechnet, muss sich „Keserü“ aber „der nüchternen Tatsache entsinnen, dass der Mensch ein sowohl physisch als auch moralisch heillos ausgeliefertes Wesen“ ist (L, 64),

⁴³¹ Analog positioniert sich in Amérys Roman-Essay *Lefeu oder Der Abbruch* von 1974 der Protagonist zu dem, was er „selbst (s)einen »Fall« nenne“:

„Der Versuch, das eigene Bewusstsein gleichsam von außen anzusehen und sich selber als Sehenden nicht mit hineinzunehmen, ist vielleicht aussichtslos, bleibt aber gleichwohl die geistige Ehre der analytischen Vernunft, also: der Vernunft schlechthin.“ (Améry, *Werke* 1, 454)

Für Améry wie für Kertész relevant erscheinen insbesondere Schopenhauers Ausführungen in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 16 zur „Erkenntnis in abstracto“, welcher namentlich der „Mensch“ fähig sei:

„Hier im Gebiet der ruhigen Überlegung (in abstracto) erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort (in concreto) ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. (...) Aus diesem doppelten Leben geht jene von der tierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor (...).“

(WWV.1, 101 f)

* Interessanterweise fügt er hinzu:

„Dergestalt denkend, wird man alsbald gewahr, dass jegliche kausale Erklärung – und was dürfte sich Erklärung nennen, was nicht Ursache-Wirkung-Ketten bloßlegte? – eines offenen Systems, wie ein menschliches Bewusstsein dies par excellence ist, an die Grenzen des quantitativ schier unausforschlichen stößt. Jenseits dieses an sich für die Vernunft schon entmutigenden Faktums liegt noch ein anderes, nicht weniger den humanen Geist kränkendes Phänomen. Die Psychologie, die allemal Individual-Psychologie ist, (...) sorgt für Erhellungen, die zwar einleuchten, deren Licht aber schnell erlischt, sobald das Individuum innerhalb eines bestimmten sozialen, auch politischen und ökonomischen Kontextes gesehen wird. (...) Und was wird geschehen, wenn eines Tages die Neuropsychiatrie das ganze Problem den schwächlichen Händen sowohl der Psychologen als auch der Soziologen entreißt und, mit unwidersprechlichen biochemischen Fakten ausgestattet, sich des Complexes bemächtigt?“ (Améry, *Werke* 1, 454-6).

⁴³² Der sogenannte „allzeit ungerührten Blick()“ korrespondiert nicht zuletzt dem „Geschmack“ im Sinne Kants:

„Der Geschmack ist so wie die Urteilskraft überhaupt die Disziplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt es jenem eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur fähig.“ (KU, B 203).

⁴³³ Z. B. formuliert A. EINSTEIN (1879 – 1955) einleitend in *Grundzüge der Relativitätstheorie* (1922):

„Die Erlebnisse eines Menschen erscheinen uns als in eine Erlebnisreihe eingeordnet, in welcher die einzelnen unserer Erinnerungen zugänglichen Einzelerlebnisse nach dem nicht weiter zu analysierenden Kriterium des »Früher« und »Später« geordnet erscheinen. Es besteht also für das Individuum eine Ich-Zeit oder subjektive Zeit. Diese ist an sich nichts Messbares. (...)

Verschiedene Menschen können mit Hilfe der Sprache ihre Erlebnisse (...) miteinander vergleichen. Dabei zeigt sich, dass gewisse sinnliche Erlebnisse (...) einander entsprechen, während bei anderen ein solches Entsprechen nicht festgestellt werden kann. Jenen sinnlichen Erlebnissen (...), welche einander entsprechen und demnach in gewissem Sinne überpersönlich sind, wird eine Realität gedanklich zugeordnet. Von ihr, daher mittelbar von der Gesamtheit jener Erlebnisse, handeln die Naturwissenschaften, speziell (...) die Physik.“ (*Grundzüge der Relativitätstheorie*, 5f).

d. h. dass er als „Mensch“ in einer – naturwissenschaftlich untypischen – Gesamtverantwortung steht. Es kann daher gesagt werden, Kertész thematisiere hier die *allgemeinen* Bedingungen einer spezifisch menschlichen Existenz, deren konstitutives Medium nicht etwa allein der naturwissenschaftliche Erkenntniserwerb ist, sondern vielmehr, wie in Kap. I.1.b) erläutert, ein ganzes Spektrum empirisch relevanter Verhaltenslogiken, die sich unter dem Begriff der Personalität subsumieren lassen. Und eben die Tradierung dieser personalen Positionsform erscheint als das zentrale Anliegen Kertész', das er mit genuin künstlerischen bzw. literarischen Mitteln verfolgt.

Als angemessene Tätigkeit eines „Künstler(s)“, der laut Kertész „mit einem bleibenden Stoff arbeiten“ müsse,⁴³⁴ kann folglich die vorbildhafte Gestaltung und theatrale Darstellung jeweils de facto lebbarer menschlicher Verhaltensformen angenommen werden. Diese sind zwar biologisch zu realisieren, aber keinesfalls durch physiologisch fixierte Funktionen bestimmt bzw. auf diese zu reduzieren, wie hingegen Beckett suggeriert:

„Hauptsache, man ernährt sich und entleert sich,⁴³⁵ wenn man bestehen will.

Nacht- und Essgeschirr, das sind die beiden Pole.“ (*Malone stirbt*, 254 f)

Statt sich um einen vertretbaren Habitus als Person zu sorgen, behauptet Beckett also die Nichtigkeit aller solcher Versuche. Dies aber erfährt eine praktische Widerlegung durch das von Kertész hierfür in artikulierter Form gegebene „Zeugnis“ respektive „Beispiel“,⁴³⁶ wobei er nun in *Liquidation*, welcher Roman den Abschluss seines Gesamtwerks (bzw. einen „Schlusspunkt“ wie zuvor schon *Kaddisch*...) ⁴³⁷ bilden könnte, auch den Leser unmissverständlich in die Pflicht der Nachfolge nimmt. Entsprechend wird dort „Keserű“ von „Bés“ „ehemalige(r) Frau“ „Judit“ zur Fortführung der paradigmatisch von „Bé“ bewahrten Tradition gemahnt:

„Dass du eine Vorstellung von der Welt hast, dass du weißt, was alles in der Welt geschehen ist, ja, dass du überhaupt *eine Welt hast*: das alles hat das Schreiben für dich erschaffen und erschafft es ununterbrochen, es ist der unsichtbare Spinnenfaden der unser aller Leben zusammenhält, der Logos. Es gibt einen alten biblischen Ausdruck, der schon lange nicht mehr in Gebrauch ist: der Schriftgelehrte (nach Kant, *Die Religion*...; vgl. ↑267). Ein Schriftgelehrter ist mehr als ein Talent, mehr als ein guter Schriftsteller. Er ist nicht Philosoph, nicht Philologe, nicht Stilist. Auch wenn er stottert, auch wenn du ihn nicht auf Anhieb verstehst: den Schriftgelehrten erkennst du sofort. Bé war ein Schriftgelehrter. Was er hinterlassen hat, darf uns nicht verlorengehen. Darin steckt sein Geheimnis. Nicht nur seines, auch unseres.“ (L, 71, 107 f).

⁴³⁴ Kertész identifiziert 1993 in seinem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* jenen „bleibenden Stoff“ als: „der Mensch“. Analog zu „Bés“ Thesen in *Liquidation* erklärt er dort, die konkret erlebbare „Wirklichkeit“ sei zunächst „von willkürlicher Existenz“ und eigne sich als solche „weder zur künstlerischen Gestaltung noch zur künstlerischen Vermittlung“ (ES, 93, 95). Hierbei orientiert er sich offenbar wiederum an Kants *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant ähnlich die dauerhafte „Schöne Kunst“ von einer nur okkasionell interessierenden „Unterhaltung“ unterscheidet:

„Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden, dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: (...) wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzet werden kann, und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht (wie im Fall der schönen Kunst) auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist.“ (KU, B 178 f).

⁴³⁵ Vgl. Descartes' zweite Meditation *Über die Natur des menschlichen Geistes*:

„(...) was ist das, »ein Mensch? (...): ein vernünftiges, lebendes Wesen? Keineswegs (...). Auch habe ich nicht so viel Zeit, dass ich sie mit derartigen Spitzfindigkeiten vergeuden möchte. Lieber will ich hier mein Augenmerk darauf richten, was sich meinem Denken vordem ganz von selbst und naturgemäß darbot. (...) Nun, zunächst (...), dass ich ein Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedemaschine habe, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt (...). Außerdem (...), dass ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke (...).“ (*Meditationen*..., II, 22).

⁴³⁶ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1974 (S.16).

⁴³⁷ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1984 (S.20f).

In Analogie zu der in *Liquidation* vom Leser eingeforderten Nachfolge, bei der dieser sich als historisch verantwortliche Person um die Fortschreibung eines empirisch relevanten Wissens bemühen und somit gleichsam die Funktion eines Autors erfüllen sollte, stellt Kertész mit dem 2001 veröffentlichten Drehbuch *Schritt für Schritt* zur Verfilmung von *Schicksalslosigkeit* nun auch eine im engeren Sinne künstlerische Aufgabe. So erklärt er im *Vorwort* des Drehbuchs, „die Aufgabe des Drehbuchautors“ bestehe „eigentlich nur darin, dem Regisseur und seinen Mitarbeitern bescheiden einen Blankoscheck zu überreichen, damit diese ihn mit ihrer eigenen Kunst, mit ihrem eigenen Können füllen“:

„Der Roman ist ⟨...⟩ ein geschlossenes Universum, das sich für sich behaupten muss. Das Drehbuch dagegen ist eine offene Möglichkeit, bloßes »literarisches Material«, das nur vom Ausdruck von Gesichtern, Stimmen, der Kamerabewegung, der Musik: von künstlerischen Mitteln also, die außerhalb der puren Sprache liegen, zum Leben geweckt werden kann.“ (S, 7 f)

Tatsächlich entstand seit Ende 2003 unter der Regie von Lajos Koltai (vgl. ↑360), sowie u. a. unter Mitwirkung des Filmmusikers E. MORRICONE (*1928), der streng an Kertész' Drehbuch ausgerichtete Film *Fateless*, welcher 2005 auf der Berlinale vorgestellt wurde (vgl. ↑806). Kertész selbst hatte dieses Projekt angeregt und begleitete es auf persönlich-freundschaftlicher Ebene.

Wie Koltai 2003 in dem Interview *Eine Kathedrale bauen* erwähnt, ist bereits das Drehbuch Produkt einer Koautorschaft, nämlich einer „Zusammenarbeit“ Kertész' mit dem ungarischen Autor, Übersetzer und Professor für osteuropäische Literatur GYÖRGY SPIRÓ (*1946). Koltai berichtet dort insgesamt über das Zustandekommen des Filmprojekts:

„Ich bekam ⟨...⟩ das Buch ⟨den Roman *Schicksalslosigkeit*⟩, um darüber meine Meinung abzugeben – noch nicht als Regisseur, sondern als Kameramann. Da war ich gerade auf dem Weg nach Marokko, um *Malena* (2000, R.: G. Tornatore) zu drehen: Ich nahm es mit. ⟨...⟩ Ich wusste, dass jeder – einschließlich Kertész – darauf wartet, was ich sagen werde. Ich kehrte heim, teilte meine Meinung mit, danach folgte eine vorübergehende Stille. Allerdings tauchte ⟨...⟩ die Chefdramaturgin des Theaters *vígszínház* (Lustspieltheater) auf, der ich begeistert erzählte, wie sehr mir das Buch gefallen hatte ⟨...⟩. »Mach keine Witze, ich treffe Kertész jede Woche!« – sagte sie ⟨...⟩. Sie organisierte ein Abendessen, um uns zusammenzubringen. Ich traf Kertész hier vor zweieinhalb Jahren (Ende 2000) zum ersten Mal ⟨...⟩. Imre kam schon mit einem Drehbuch für den Film zu dem Abendessen, das er mir – während ich ihm begeistert erzählte, wie sehr mir das Buch gefallen hatte und er freudig errötend zuhörte – in die Hand drückte. Das Drehbuch war in Zusammenarbeit mit György Spiró entstanden. Er erwartete eine Stellungnahme von mir: Kann man aus dem Drehbuch einen Film machen? Nachdem ich es gelesen hatte, ging ich zu ihm hinauf. Als ich bei der Hälfte meiner Antwort angekommen war, stand er auf und bat mich, sofort den Produzenten anzurufen: Er möchte, dass ich die Regie führe. Imre sagte, von dem, was er geschrieben habe, möchte er wiederssehen, was ich als unsere Konzeption vortrug. Darauf trafen wir uns öfter und es entstand eine große und enge Freundschaft zwischen uns: Ich spüre seine rückhaltlose Unterstützung und Liebe, ohne die der Film *Schicksalslosigkeit* nicht entstehen könnte. ⟨...⟩

Am 30. September möchten wir mit dem Drehen beginnen ⟨...⟩.“

(Koltai/ Halász, *Eine Kathedrale bauen*, in: HEREND HERALD/ April 2003)

Mit dem Medium des Spielfilms nutzt Kertész eine ihm erst nach der Wende gegebene Möglichkeit, so dass *Schritt für Schritt / Fateless* ein neuerliches künstlerisches Experiment darstellt. Zwar besitzt er eine gewisse dramaturgische Routine, insofern er seit den „frühen 50-er Jahren“ seinen Lebensunterhalt u. a. mit dem Schreiben von „Boulevardstücken“ verdiente (T1) und er auch „Filmszenarien“ verfasste (vgl. den biographischen Anhang im *Galeerentagebuch*; GT, 319). Jedoch muss davon das ernsthafte Bemühen um die filmische Umsetzung seines Romans unterschieden werden. Kertész selbst bemerkt im *Vorwort* zu *Schritt für Schritt*:

„Zum eigenen Roman ein Drehbuch zu schreiben ist ein gefährliches Spiel; noch gefährlicher kann es jedoch mitunter sein, es nicht zu tun. (...) nach einigen bitteren Erfahrungen – nachdem er beispielsweise eine sogenannte »Filmstory« zu dem Stoff gelesen hat (...) – muss der Autor einsehen: Statt seine Zeit mit weiteren Ausweichmanövern zu verschwenden, tut er besser daran, sich selbst an diese Arbeit zu machen.“ (S, 7)⁴³⁸

Indem Kertész sein „Drehbuch“ als „bloßes »literarisches Material«“ „dem Regisseur und seinen Mitarbeitern“ zu freien Verfügung stellt (s. o.), opponiert er namentlich Eisenstein, auf den er mit dieser Geste offenbar anspielt (wie vielleicht auch schon 1964 im *Galeerentagebuch*)⁴³⁹. Denn im Gegensatz zu ihm versteht Eisenstein das „Drehbuch“ als Montageanleitung für ein ggf. sogar bereits vorhandenes, „willkürlich gedrehte(s) Filmmaterial“, mit welchem Material, nach einem „richtungsweisende(n) Grundschema“, suggestive Szenarien gestaltet werden sollen:

„So nähern wir uns allmählich einem heutzutage sehr brisanten Problem – dem Drehbuch.

Als erstes sollte nicht vergessen werden, dass es keinen Film außerhalb von Agit-Kunst gibt, richtiger gesagt: geben sollte.“

„Wer das Problem der Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit eines Szenariums oder der freien Montage von willkürlich gedrehtem Filmmaterial berührt, sollte immer daran denken, dass ein Drehbuch, (...) aus unserer Sicht (...), ein Rezept (oder die Niederschrift) für Montagesequenzen und -kombinationen ist, mittels derer ein Autor seinen Zuschauer einer bestimmten Abfolge von Erschütterungen auszusetzen beabsichtigt, welche sich bei ihm zu einem fixierten emotionalen Gesamteffekt summieren und den notwendigen Druck auf dessen Psyche ausüben. Meistens muss der Regisseur diese Aufgabe infolge der totalen Hilflosigkeit unserer Drehbuchautoren beim Bau eines Szenariums allein lösen.“

(*Die Montage der Filmatraktionen*, in: *Das dynamische Quadrat*, 24, 26 f)

⁴³⁸ In *Wem gehört Auschwitz?* (DIE ZEIT, 19.11.1998) gibt Kertész auch einen philosophisch fundierten Kommentar zur dramaturgischen Gestaltung des Films *Das Leben ist schön* (1997) von ROBERTO BENIGNI (*1952):

„Die Dramaturgie des Films (der von der KZ-Haft einer jüdischen Familie handelt) funktioniert mit der einfachen Genauigkeit guter Tragödien. Guido (der Vater) muss sterben, und er muss genau in dem Moment und so sterben, in dem und wie er stirbt. Vor seinem Tod – und hier wissen wir bereits, wie schön und kostbar ihm das Leben ist – vollführt er noch ein paar chaplineske Faxen, um dem aus seinem Versteck hervorlugenden Jungen (seinem Sohn) Glauben und Kraft zu geben. Es spricht für den sicheren Geschmack* des Films, seinen fehlerlosen Stil, dass wir das Sterben nicht mehr sehen; aber die kurz aufkrachende Salve aus dem Maschinengewehr hat wieder eine dramaturgische Funktion, sie enthält eine wichtige und niederschmetternde Botschaft.“ (ES, 152-5)

* Vgl. oben Kants Definition des Geschmacks in *Kritik der Urteilskraft* (§432).

⁴³⁹ Kertész notiert 1964 im *Galeerentagebuch*:

„Totalitarismus und Theater: (...) Die Degradierung des Publikums zur Masse. (...) Man genießt (...) die Technik, mit der man beherrscht wird. Die behaarte Hand, die ihr Opfer in Zuckersirup ertränkt. Die Geburt des Terrors aus dem Geist der Komödie.“ (GT, 14)

Damit könnte er sich auf Eisenstein beziehen, der 1923 in *Montage der Filmatraktionen* für den sowjetischen Film die „formale“ Orientierung am „amerikanische(n) Kriminalfilm“ sowie insbesondere an der „amerikanische(n) Filmkomödie“ empfiehlt (*Das dynamische Quadrat*, 24).

Durchaus gibt Kertész – ähnlich Eisenstein, den „nicht das Leben“ einzelner Protagonisten oder ein „personifizierte(s) Leiden“ interessiert, sondern die Darstellung von „Typen“ respektive allgemeinen „Sitten und Bräuchen“ (*Das dynamische Quadrat*, 25 f) – mit *Schritt für Schritt* eine stringent gestaltete, generelle „STRUKTUR“ (gleich derjenigen in *Schicksalslosigkeit*) vor.⁴⁴⁰ Anders als Eisenstein lässt er es aber ausdrücklich zu, dass sich innerhalb dieses fixen Rasters der Ausdruck seiner Koautoren frei entfaltet. Auch stellt er (wiederum in Entsprechung zu seinem Roman) sehr wohl die voraussehbaren Reflexe des Rezipienten in Rechnung, jedoch nur, um diese gegeneinander auszuspielen und so ggf. den Zuschauer in seiner Vormeinung gründlich zu irritieren.⁴⁴¹ Noch mehr als im Roman kommt dabei im Film das unaufhaltsame Vorschreiten der Erzählung zur Geltung, wobei die nivellierende Kinetik freilich nur bis zum Ende der Vorführung reicht, dann aber von einem individuellen „Nachdenken“⁴⁴² gefolgt sein könnte bzw. sollte. Somit stellt Kertész' Drehbuch (und ebenso der daraus entstandene Film) in der Tat eine „offene Möglichkeit“ dar (s. o.). Hingegen gleicht es nicht, wie von Eisenstein für die „Agit-Kunst“ gefordert, dem *einen* Ende einer „Kette von bedingten Reflexen“, an welchem *anderen* ein als Masse angesprochenes Kinopublikum bestimmte, voraus kalkulierte Emotionen durchlebt, um zuletzt als Sympathie- oder Hassgemeinschaft funktionalisiert zu werden.⁴⁴³

Statt also nach der Methode Eisensteins eine genaue Anleitung zur Agitation zu geben, welche im Grunde nur eine moderne Variante der „Stil-Überlieferung“ Wagners ist, die sich unmittelbarer „Wirkungen auf menschliche Seelen“ bedient,⁴⁴⁴ vertraut Kertész bei seinem Filmprojekt demonstrativ auf ein pluralistisches Wirken eigensinniger Künstler. Hierin ist er etwa auch dem von ihm erklärtermaßen geschätzten Regisseur und Film- bzw. Bühnenautor R. W. Fassbinder⁴⁴⁵ verwandt, der bekanntlich seine Filme in Kooperation mit ausgesprochen profilierten Künstlerpersönlichkeiten realisierte, und hinter dessen Werk, außer einem soliden handwerklichen Können, ebenfalls ein zuvor erarbeitetes ethisches Konzept steht.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Siehe die Erläuterung oben im Kapitel zu *Schicksalslosigkeit* (S. 60 ff).

⁴⁴¹ Diese Konzeption hat natürlich auch Koltai verstanden, der in *Fateless* die Geschmacksnerven des Publikums mit schönen, sepiafarbenen Bildern ansonsten unerfreulicher KZ-Szenen reizt, welche Bilder er zudem mit der schwelgerischen Musik von Morricone unterlegt, weshalb ein sensibler Zuschauer ahnen könnte, dass sich hinter der so anstößig vorgetragenen wörtlichen Erzählung eine weitere verbirgt, auf die es letztlich ankommt (nämlich: die Darstellung des von Kertész durchlaufenden Bildungsprozesses zum autonomen Autor). Kertész selbst gibt hierauf Hinweise wie die Aussagen von „Köves“: er müsse als „Aushilfskraft“ im „Arbeitsdienst“ „Mörtel anrühren. Und Ziegel zureichen“ (S. 28, 33; vgl. R, 34f), d. h. er müsse gewissermaßen mithelfen, eine Kathedrale aus Worten zu errichten (vgl. ↑360), und: „Das Lager ist keine Hölle“ (S, 180; vgl. das analoge Zitat in *Schicksalslosigkeit* ↑122).

⁴⁴² Siehe oben das Zitat aus Kant, *Kritik der Urteilskraft* (↑434).

⁴⁴³ Eisenstein schreibt in *Die Montage der Filmattraktionen*:

„Die Methode der Agitation mit Hilfe einer Schau aber besteht darin, eine neue Kette von bedingten Reflexen zu schaffen, und zwar über das Assoziieren ausgewählter Erscheinungen mit (durch entsprechende Techniken) hervorgerufenen unbedingten Reflexen. (Wollen Sie Sympathie für Ihren Helden hervorrufen, dann umgeben Sie ihn mit Kätzchen, die sich ohne Zweifel allgemeiner Beliebtheit erfreuen; und in keinem unserer Filme hat man es unterlassen, weißgardistische Offiziere mit widerlichen Sauforgien zu koppeln.)“ (*Das dynamische Quadrat*, 24).

⁴⁴⁴ Siehe oben das Zitat aus Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* (S.117).

⁴⁴⁵ Kertész notiert im *Galerentagebuch* am 19.11.1982, unmittelbar nach dem Vermerk: „Einladung zum Essen in die (west)deutsche Botschaft“, wo anscheinend ein Film des am 10.6. verstorbenen Fassbinder gezeigt wurde:

„Die ganze Zeit denke ich an den Film gestern, Fassbinders «Die Ehe der Maria Braun». Überaus inspirierend.“ (GT, 150f).

⁴⁴⁶ Fassbinder erklärt in der Dokumentation *Rainer Werner Fassbinder, 1977* von Florian Hopf und Maximiliane Mainka:

„Meine Motivation, Filme zu machen, hat sich geändert. Anfangs war es so, dass ich mir über meine eigenen Obsessionen klar werden wollte (...). Ich habe dann (...) ein kritisches Gewissen mit eingebracht, und bin dann irgendwann einmal auf ein reines Erzählen (...) gekommen, ein Erzählen, in dem alles drin ist. (...) die moralischen Begründungen, die müssen drin sein, aber ich glaube nicht, dass das Kino (...) die bewusste moralische Absicherung braucht. (...) für mich ist es so, dass ich sage, ich kann gar nichts ganz Falsches mehr erzählen.“ (*Rainer Werner Fassbinder, 1977*, in: *Welt am Draht*).

2004 – 2005: Ein universalisierter Dialog. *Dossier K. - Eine Ermittlung*

In der *Vorbemerkung* zu *Dossier K.* bezeichnet Kertész diesen „Roman“ als „das einzige“ seiner „Bücher“, das er „eher auf äußere Veranlassung als aus innerem Antrieb geschrieben habe“. Zuerst sei geplant gewesen, auf der Grundlage von Tonbandinterviews, die sein „Freund und Lektor Zoltán Hafner in den Jahren 2003/2004“ mit ihm geführt hatte, eine autorisierte Biographie zu veröffentlichen. Bei der Sichtung des gesammelten „Textmaterial(s)“ habe er sich jedoch spontan entschlossen, die Gestaltung gänzlich in die eigene Hand zu nehmen:

„Als ich die ersten Sätze gelesen hatte, legte ich den Manuskriptpacken beiseite und öffnete, sozusagen mit einer unwillkürlichen Bewegung, den Deckel meines Computers...“ (DK, *Vorbemerkung*, 5)

Hieraus entstand ein Dialog zweier Alter Egos Kertész', in welchem diese eine Reihe autobiographischer und künstlerischer Fragen erörtern. In dem Interview *Imre Kertész über sein neues Buch ›Dossier K.‹ und den neuen europäischen Antisemitismus* (28.7.2006) von Eszter Radai gibt Kertész zu erkennen, insbesondere habe er sich wohl nicht in die Rolle eines – ad hoc auf unqualifizierte Weise antwortenden – „Interviewte(n)“ finden können, weshalb er instinktiv auf die produktivere „Form“ der „Selbstbefragung“ ausgewichen sei:

„Die Arbeit hat sehr gut begonnen, was bei früheren Werken selten der Fall war: eine Frage ergab sich nach der anderen, aus den Antworten resultierten immer neue Fragen.“ (15)⁴⁴⁷

Des Weiteren bemerkt er in dem von Franziska Augstein geführten Interview *Schande und Liebe in Zeiten der Diktatur* (16.9.2006):

„Ich hatte keine Strategie und keinen Plan. Die zwei Figuren kamen zur Welt, während ich tippte. Ich habe nicht einen Moment lang darüber nachgedacht, was ich machen wollte.“ (16)

Ähnlich gesteht er bei einer Lesung aus *Dossier K.* am 25.10.2006 in Hamburg im Gespräch mit dem Moderator Wend Kässens:

„Ich habe nichts überlegt bei diesem Buch. Das war eine reine Freude. (...) Hinter mir stand ein anderer, der sehr raffiniert war. Aber ich habe das nur so getippt, wie es kam.“ (13)

Dabei überrascht es keineswegs, dass Kertész die dialogische Form geradezu habitualisierte, denn sie nimmt in seinem gesamten Werk eine zentrale Stellung ein.⁴⁴⁸ Ebensowenig ist es neu, dass er als Autor – bzw. als eine sich exemplarisch artikulierende Person – über die ihn selbst betreffenden Darstellungen eine gewisse Kontrolle behalten will. Etwa stellt er 1973/74, nach der Zurückweisung von *Schicksalslosigkeit*, im *Galeerentagebuch* fest: er müsse sich das „Recht(“) auf Objektivierung“ wieder aneignen, und: „recht werden jene haben, die reden“.⁴⁴⁹ Dasselbe thematisiert er nun in *Dossier K.* speziell mit Blick auf die „Literaturkritik“ der „von Zensur, Ideologien und Positionskämpfen lädierten“ „ungarischen“ „Gesellschaft“ nach der „Wende“:

⁴⁴⁷ Siehe die ausführlichen Zitate aus der *Vorbemerkung* zu *Dossier K.* und dem Interview im Werkverzeichnis (†807).

⁴⁴⁸ Schon in *Schicksalslosigkeit* versucht „Köves“ nach seiner Rückkehr aus dem Lager mit den Daheimgebliebenen einen Dialog zu führen. Entsprechend sieht sich in *Fiasco* „Steinig“ verpflichtet, „brauchbare Mitteilungen zu fabrizieren“. In *Kaddisch*... erklärt dann auch „B.“ (wohl nach Schopenhauer, *Über Schriftstellerei und Stil*): „wenn wir schreiben, führen wir einen *Dialog*“ (siehe oben S.34, 92 und 101). Desgleichen charakterisiert Kertész 1990 in seinem Vortrag *Die Unvergänglichkeit der Lager* den „Mensch(en)“ – dessen beständige Mitteilungsversuche als solche ein ethisches Normativ implizierten – als „dialogisches Wesen“:

„(...) er redet ununterbrochen, und das, was er sagt, was er aussagt, seine Klage, sein Leid, ist nicht nur als Schilderung, sondern auch als Zeugnis gedacht, und er will insgeheim – »unterbewusst« –, dass dieses Zeugnis zu einem Wert und der Wert zu einer gesetzbildenden geistigen Kraft werde.“ (ES, 44).

⁴⁴⁹ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notizen von 1973 und 1974 sowie die Parallelstelle in *Fiasco* (S.67, 89, †227).

„Die Kritik ist hier zu einer selbständigen Kunstgattung geworden, sie hat oft gar nichts mit dem Werk zu tun, über das sie gerade spricht. (...)“

Siebst du das so? Nachdem über Jahrzehnte dein Name fast unbekannt war, erscheinen seit 2003 auf einmal Bücher, ganze Monographien über dich in Ungarn.

Ich will nicht undankbar erscheinen, aber ich hatte in keinem einzigen Fall das Gefühl, dass in diesen Werken von mir, geschweige denn von meinen Arbeiten die Rede ist.* (* Mit einer Ausnahme, nämlich dem soeben erschienenen Buch *Variationen eines Themas* von Sára Molnár, das ich jedoch erst bei Redaktionsschluss von *Dossier K.* in die Hand bekam: Obschon die Textanalysen Sára Molnárs tiefe Einblicke geben, blieb mir nicht die Zeit, über die einfühlsamen Untersuchungen mit der angemessenen Ernsthaftigkeit zu reflektieren; aber wenn sich jemand meinen Arbeiten auf dem Weg der kritischen Analyse nähern möchte, wage ich ihm dieses Buch als einziges zu empfehlen. I.K.)

Hast du das Gefühl, man versteht dich nicht?

Ich verstehe *sie* nicht. Wir sprechen eine andere Sprache, vertreten andere Werte. Aber damit würde ich, was mich betrifft, das Thema Kunstkritik am liebsten auch beschließen. Es ist unproduktiv und langweilig.“

„Du überschätzt die Wichtigkeit der sogenannten Kritik. Die Werke – wirkliche Werke – führen ein eigenständiges Leben.“

Kann sein, aber mit dieser Weisheit gebe ich mich dennoch nicht zufrieden ... Auch deine theoretischen Arbeiten (...) lehnt die ungarische Kritik fast einbellig ab.

Unabhängig davon existieren sie ... Tatsächlich setzt sich nur das alte Spiel fort: Auch hier, in der organischen Verlängerung des Kádár-Regimes, störe ich nur, ein dissonanter Ton beim Konsens der zähneknirschend aufrechterhaltenen Konvention des Selbstbetrugs.

Was genau meinst du mit «Konsens des Selbstbetrugs»?

Das Schweigen. Durch das die Linie zur Vergangenheit gekappt ist. Die Wende von 1989 ist nicht aus dem Kádár-Regime heraus erfolgt, sie kam «von außen», weither, von dort, wo sich die wirkliche Geschichte abspielt. (...) Die sich im Nationalismus widerspiegelnde Angst und der Selbsthass sind nur eines, die allgemeine Orientierungslosigkeit oder die Nostalgie gegenüber dem Kádár-System ein anderes. Demgegenüber hat es nicht viel zu sagen, wenn meine Essays weder den ausgedienten Literaturveteranen (...) noch den neokonformistischen, literaturwissenschaftliches Kauderwelsch plappernden Aufsteigern an den akademischen Lehrstühlen gefallen ... Ich selbst gefalle ihnen noch weniger.“

(DK, 177 f, 229-31)⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ Damit benennt Kertész kein für das heutige Ungarn spezifisches Übel, sondern ein altes Problem des europäischen Bürgertums. Bereits Goethe verwarf sich 1795 in *Literarischer Sansculottismus* gegen die „ungebildete Anmaßung“ der Kritik (vgl. ↑32), wie gleichfalls z. B. auch noch der katalanische Künstler TÀPIES (*1923), der (ähnlich Kertész im Ungarn Kádárs) lange Jahre unverdrossen unter der autoritären Regierung von FRANCO (1892 – 1975) arbeitete:

„Eugène Ionesco (...) hat uns mit dem ihm eigenen Witz eine köstliche Darstellung der Literaturkritik geliefert (...). Früher, so Ionesco, war die Literaturkritik selbstverständlich von den authentischen Werken abhängig, und der Kritiker nahm ganz natürlich die Worte und Gedanken des Dichters über sein eigenes Werk in gutem Glauben entgegen, er verlangte Erklärungen, forderte Erläuterungen. Jetzt habe sich der Kritiker, und vor allem der Akademiker, in einen Megalomanen verwandelt, er halte den Autor für einen völlig unbewusst wie im Schlaf schaffenden Sonderling, von dem keine Erklärungen zu verlangen seien (...). Der Schriftsteller (...) sei ein Herr, der entmythifiziert werden müsse; er arbeite unbewusst (...). Der neue, akademisch gebildete Kritiker sei der einzige, der nicht entmythifiziert zu werden brauche, weil nur er einen klaren Kopf habe und selbst der oberste Entmythifizierer sei.“ (*Fußnoten zu Herbert Marcuse*/1970, in: Tapiés, *Die Praxis der Kunst*, 165)

...

Insgesamt erscheint *Dossier K.* als Versuch Kertész', die Position eines Individuum ineffabile zu behaupten. Er selbst schreibt dort über die Frage seiner „Identität“:

„(...) diese Generation – meine – hat zu viele (...) jäh(e) Umschwünge erlebt, um sich eine kontinuierliche und ungebrochene Identität zu bewahren.

Hast du sie dir denn bewahrt?

Manchmal mache ich mir das vor. Dann wieder erinnere ich mich an bestimmte Lebensabschnitte, bestimmte Handlungen, als hätte ein Fremder sie erlebt, als wären es nicht meine gewesen. Nun ja, als Schriftsteller arbeite ich ja ständig an meiner Identität, und wenn ich sie einmal finde, verliere ich sie sofort wieder, weil ich sie einer meiner Romanfiguren überstülpe, und dann kann ich wieder ganz von vorn beginnen.“ (DK, 95)

Speziell zu „Köves“ aus *Schicksalslosigkeit* bemerkt er:

„Ich konnte mir Sprache, Wesen und Gedankenwelt einer solchen Figur als Fiktion vorstellen, war aber nicht mehr identisch mit ihr; ich will sagen: Indem ich die Figur schuf, habe ich mich selbst vergessen: Ich kann die Frage, inwieweit diese Romanfigur meinem einstigen Selbst gleicht, also nicht beantworten. Offenbar gleicht sie mehr dem, der den Roman schrieb, als dem, der all das durchlebt hat, und es ist – aus meiner Sicht – ein großes Glück, dass es so ist.

Weil du dich auf die Weise von den alptraumhaften Erinnerungen befreit hast?

So ist es. Ich bin gleichsam aus der eigenen Haut geschlüpft, habe mir eine andere übergezogen, doch ohne die vorherige zu verwerfen, das heißt, meine Erlebnisse zu verraten.“ (DK, 77)

Als Autor, der seine individuellen „Erlebnisse“ gegenüber der herrschenden „Konvention“ zur Geltung bringen will, vermeidet es Kertész in *Dossier K.* demonstrativ, sich auf die Vorgaben seines unmittelbaren Umfelds (wie: die Kategorien der heimischen Literaturkritik, oder auch die Fragen des mit ihm befreundeten Lektors Zoltán Hafner) bzw. deren Logik einzulassen:

„(...) Vorsicht hast du deswegen nötig, weil du nie mit den Augen eines anderen an dein Werk herangehen kannst (...).“ (DK 177)

„Es ist immer das gleiche Lied (...): Äußerlichkeiten sollen darüber entscheiden, ob der Künstler sozial und progressiv ist oder nicht, also nicht sein eigenes Werk (...). Im Grunde heißt das, der Avantgardekunst weiterhin zu misstrauen (...). Das ist eine Art von Avantgarde, die keinerlei Selbstvertrauen hat, wenn wir es nicht gar mit einem verkappten sozialistischen Realismus zu tun haben.

Waren wir uns nicht schon einmal so weit mit uns einig, dass die wissenschaftliche Aufgabe des Kritikers gerade darin besteht, das Werk selbst zum Sprechen zu bringen?“

(*Avantgarde und Gesellschaft* / 1973, in: *Tapies, Kunst kontra Ästhetik*, 103f)

Entsprechend beurteilt ferner etwa BARTHES (1915 – 1980) in *Mythen des Alltags* (1957), Kap. *Stumme und blinde Kritik* die französische Kritikerszene der Nachkriegszeit, in der bisweilen eine „gespielte Panik der Dummheit“ en vogue sei. So werde dort „von Zeit zu Zeit“ eine populistisch wirksame „Verständnislosigkeit“ geheuchelt (wie es bereits Schopenhauer in seinem nachgelassenen Essay *Eristische Dialektik* beschreibt; vgl. ebd., *Kunstgriff* 31):

„All das bedeutet in Wirklichkeit: man hält sich für so intelligent, dass das Eingeständnis des Nichtverstehens die Klarheit des Autors in Frage stellt, nicht aber die der eigenen Vernunft. Man spielt Beschränktheit, (...) um das Publikum leichter zum protestierenden Aufschreiben zu bewegen und es so auf vorteilhafte Weise von einer Gemeinsamkeit der Ohnmacht zu einer solchen des Einverständnisses zu bringen (...): »Ich, dessen Beruf es ist, intelligent zu sein, verstehe nichts, auch Sie verstehen nichts, also sind Sie ebenso intelligent wie ich.«“ (*Mythen des Alltags*, 33f)

Interessanterweise weist daraufhin aber Barthes' Zeitgenosse Améry in *Wider den Strukturalismus* (1973) auf die mangelnde Argumentationsbereitschaft von Autoren wie u. a. namentlich „Roland Barthes“ hin und beanstandet – mit umgekehrtem Vorzeichen – eben dieselbe, schon von Barthes (in seinen jüngeren Jahren) beklagte Ignoranz:

„Der groteske Anspruch von Wissenschaftlichkeit, beziehungsweise wissenschaftslogischer Strenge, den die Strukturalisten erheben, und die begriffsdichterische Extravaganz, der sie sich überlassen, ist in einem solchen Grade konsternierend, dass man die Hoffnung aufgibt, es möchten in diesen Kreisen die Einwände einer der Werkimmanenz sich entziehenden kritischen Ratio überhaupt noch angehört werden.“ (Améry, *Werke* 6, 92, 96, 102).

Stattdessen antwortet er zwanglos auf eine Vielzahl gleichsam verinnerlichter Fragen, die er seinerseits aus Büchern entnommen haben mag (und die sich mitunter bestimmten Autoren zuordnen lassen). Diesem universalisierten Proponenten, der nicht körperlich, sondern nur als gedankliches Konstrukt präsent ist, korrespondiert ein ebenso unrealisiertes Publikum, an das Kertész seine – ihm nun tatsächlich persönlich zurechenbare – Replik in Gestalt eines fingierten Dialogs adressiert.⁴⁵¹ Damit genügt sein Roman, in welchem konkrete, empirisch relevante Themen verhandelt werden, den Kriterien für einen ernsthaften theoretischen Diskurs, der sich mit philosophischem Anspruch allen naturalistischen Fixierungen enthebt (vgl. 154). In der *Vorbemerkung* zu *Dossier K.* legt Kertész unter Berufung auf „Nietzsche(,) der den Roman von den *Platonischen Dialogen* herleitet“ (DK, 5), dem Leser ein solches Verständnis auch explizit nahe.⁴⁵² Desgleichen äußert eine der beiden disputierenden Figuren:

„Was ist der Literatur genannte geistige Raum im Grunde anderes als ein
Einander-die-Hände-Reichen von Schriftstellern über die Zeiten hinweg.“⁴⁵³
(DK, 140)

⁴⁵¹ Im selben Sinne ist bereits der „Roman“ des „Alten“ in *Fiasko* „eine Antwort auf die Welt“ (†17).

⁴⁵² Vgl. Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*:

„Der platonische Dialog war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie samt allen ihren Kindern rettete: auf einem engen Raum zusammengedrängt und dem einen Steuermann Sokrates (in seinen Vorbehalten gegen eine künstlerische Vortragsweise, die nicht eigens auf ein philosophisch gebildetes Publikum ausgerichtet ist) ängstlich untertänig, führen sie jetzt in eine neue Welt hinein, die an dem phantastischen Bilde dieses Aufzugs sich nie satt sehen konnte. Wirklich hat für die ganze Nachwelt Plato das Vorbild einer neuen Kunstform gegeben, das Vorbild des *Romans*: der als die unendlich gesteigerte äsopische Fabel zu bezeichnen ist, in der die Poesie in einer ähnlichen Rangordnung zur dialektischen Philosophie lebt, wie viele Jahrhunderte hindurch dieselbe Philosophie zur Theologie: nämlich als *ancilla* (Dienstmagd).“ (Nietzsche, *Werke* 1, 80).

⁴⁵³ Vgl. Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*:

„Dass die großen Momente im Kampfe der einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde (...) – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalen Historie ausspricht. Gerade aber an dieser Forderung, dass das Große ewig sein solle, entzündet sich der furchtbarste Kampf. Denn alles andere, was noch lebt, ruft nein. Das Monumentale soll nicht entstehn – das ist die Gegenlösung. Die dumpfe Gewöhnung, das Kleine und Niedrige, alle Winkel der Welt erfüllend, als schwere Erdenluft um alles Große qualmend, wirft sich hemmend, täuschend, dämpfend, erstickend in den Weg, den das Große zur Unsterblichkeit zu gehen hat. Dieser Weg aber führt durch menschliche Gehirne! Durch die Gehirne geängstigter und kurzlebender Tiere, die immer wieder zu denselben Nöten auftauchen und mit Mühe eine geringe Zeit das Verderben von sich abwehren. Denn sie wollen zunächst nur eines: leben um jeden Preis (vgl. †280). Wer möchte bei ihnen jenen schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalen Historie vermuten, durch den allein das Große weiterlebt! Und doch erwachen immer wieder einige, die sich, im Hinblick auf das vergangene Große und gestärkt durch seine Betrachtung, so beseligt fühlen (...); oft stiegen sie mit Ironie in ihr Grab – denn was war an ihnen zu begraben! Doch nur das, was sie als Schlacke, Unrat, Eitelkeit, Tierheit immer bedrückt hatte (...). Aber eines wird leben, das Monogramm ihres eigensten Wesens, ein Werk, eine Tat (...).“

„Es wird die Zeit sein, in der (...) man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die einzelnen, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig (...), sie leben als die Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.* Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“ (UB, 220f, 270)

Namentlich in Bezug auf Wagner schreibt Nietzsche ferner in *Richard Wagner in Bayreuth*:

„(...) er spricht durch seine Kunst nur noch mit sich, nicht mehr mit einem »Publikum« oder Volke, und ringt danach, ihr die größte Deutlichkeit und Befähigung für ein solches mächtigstes Zwiegespräch zu geben.“ (UB, 407)

* Vgl. in Schopenhauer, *Paralipomena*, Kap. *Den Intellekt betreffende Gedanken*: „Das Land der Riesen und das Land der Zwerge in Jonathan Swifts ›Gulliver’s travels, 1726‹ (ebd., § 57).

2009 ... : Im großen Stil wider den Konformismus. *Die letzte Einkehr*

Wohl aus Anlass von Kertész' 80. Geburtstag wurde in der NZZ vom 7.11.2009 unter dem Titel *Die letzte Einkehr* der „Anfang“ eines neuen, „im Entstehen begriffenen längeren Prosastücks“ Kertész' veröffentlicht (vgl. ↑813). Trotz seines fragmentarischen Charakters birgt dieser ca. 5 Druckseiten lange Text eine signifikante, abgeschlossen formulierte Aussage. Wie die beiden Alter Egos Kertész' in *Dossier K.* befindet sich auch hier der Protagonist, „Doktor Sonderberg“, im Dialog mit einer zweiten Figur, dem berichtenden Ich-Erzähler. In diesem Dialog reflektiert „Sonderberg“ insbesondere über das Thema des Exils bzw. der Pilgerschaft, wobei er einen Bezug zu der biblischen „Geschichte von Lot, Gottes einzigem Gerechten in Sodom“ herstellt. Konkret in Auseinandersetzung mit „Corots Gemälde von der Zerstörung von Sodom“⁴⁵⁴ sucht er dieses hergebrachte Motiv aus der Perspektive seiner eigenen Lebenserfahrung neu zu „deuten“: In seiner „Vorstellung“ erschiene ihm „Lot“ – anders als auf jenem „dramatische(n) Bild“, auf dem dieser, von einem „rettenden Engel“ geführt, mit seinen „Töchter(n)“ aus der brennenden Stadt flieht, während seine „Frau zur Salzsäule erstarrt“ – nur als „ein namenloser moderner Heimatloser, zermürbt und zerfressen von einer zeitgenössischen Diktatur“. Ähnlich hatte Kertész bereits in *Erdenbürger und Pilger* die Erzählung von Kain und Abel reinterpretiert. Spielte er damals auf den jüngstvergangenen Mord an den europäischen Juden an, so deutet nun „Lots“ „Flucht aus dem unbewohnbar gewordenen Zuhause“ auf seine persönliche, seit 2001 auch durch den Umzug nach Berlin manifeste, Distanzierung zum heutigen Ungarn, wo sich ein neuer Antisemitismus etabliert hat.⁴⁵⁵ Dem gewinnt er wiederum eine allgemeine, zeit- bzw. kulturinvariante „Bedeutung“ ab: So sei eine „Diktatur“, die den Einzelnen – z. B. durch eine „konformistische Ideologie“ oder „strenge Religionsdogmen“ – dazu verführe, die persönliche Verantwortung aufzugeben, sozusagen „immer zeitgemäß, für alle gültig und stets möglich“ (ausführlich in ↑116). In diesem Fall würde das menschlich *zu konstituierende* Kausalgesetz (vgl. oben S.32) – also eine „Kausalität aus Freiheit“ nach Kant⁴⁵⁶ – annulliert: „Alles, was geschehen ist, beeinflusst das, was noch geschehen kann. Was wir in Ermangelung eines besseren Wortes Schicksal nennen, sei an die Zeit und an geschichtliche Prozesse gebunden. Und unabänderlich. Wer aber wäre dann hier der «Schuldige» und wer der «Unschuldige», sagte Sonderberg?“ Gerade ein derart verantwortungsloser Konformismus (und nicht etwa „blutrünstige Rituale, perverse Ausschweifungen“ etc.) hätte jedoch „eigentlich Sodoms Vergehen“⁴⁵⁷ ausgemacht. Hingegen sei „Lot“ wegen seiner Distanzierung hiervon, die für ihn „Ächtung, Verbannung, eisige Einsamkeit und Angst“ bedeutet habe, als „«Gerechter», ja der einzige Gerechte in Sodom,“ bezeichnet worden. So wie „Sodom“ als universelle Chiffre der Sünde oder des Bösen erscheint,⁴⁵⁸ entspräche also auch „Lots“ „Rolle“ als Exilant (bzw. exzentrisch

⁴⁵⁴ J.-B.-C. COROT (1796 – 1875), *Der Brand von Sodom* (1843, überarb. 1857), Metropolitan Museum of Art, New York.

⁴⁵⁵ Tatsächlich besteht auch eine Parallele zu Freuds Umzug von Wien nach London im Jahr 1938. Hierzu gratulierte Arnold Zweig am 4.6.1938 brieflich: „Sie sind draußen und sehn auf die rauchenden Trümmer zurück wie die Entflohenen von Sodom“ (*Briefwechsel*, 168f). Kertész selbst erklärt schon Anfang 1994 zum „Auswandern“:

„(...) dass man sich eigentlich trennen muss, weil es große Kraft gibt, wenn jemand sich vom Schlechten losreißen kann; weil es große moralische Reserven in sich birgt, wenn wir moralisch nicht mit jenen zusammenleben müssen, die wir in der Tiefe unseres Herzens verachten.“

(Interview von Cecilia Szebenyi/ BESZÉLŐ, 3.3.1994, in: *Briefe...*, Dokumentation zu Nr.39)

Zum „neue(n) Antisemitismus“ in „Ungarn“ (ebd.) vgl. außerdem oben Kertész' Stellungnahmen seit 1990 (↑279), die Passage von „1993“ in *Ich - ein anderer* (S.127) und in *Dossier K.*: „hier (...) störe ich nur“ (S.150).

⁴⁵⁶ Kant, *Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit* (KrV, B 586).

⁴⁵⁷ Schon zuvor indiziert Kertész Konformismus und Parteilichkeit durch das Motiv der Homosexualität (↑124, ↑228).

⁴⁵⁸ Vgl. Kierkegaard in *Der Begriff Angst*: „Vom Standpunkt des Geistes gesehen, ist eine solche Existenz Sünde“ (↑69), ferner Kant in *Die Religion...* über das „radikale Böse“ (↑71).

positionierte Person; vgl. oben S.29) einem allgemeinmenschlichen Problem, das zu allen Zeiten neu „verkörpert“ werden müsse. Als beispielgebend für eine solche Konkretisierung erkennt er schließlich die Lebensweise der „Juden“, die, „vor allem nach dem Verschwinden ihrer staatlichen Existenz, den Stolz und den Dünkel“ besessen hätten, jene „besondere Rolle nicht nur zu übernehmen, sondern darin gewissermaßen die Probe ihres Fortbestehens zu sehen“.

In diesem Sinne will ebenfalls „Sonderberg“ selbst, der seinen nahenden „Tod“ erwartet, zum Fortbestand der dem Konformismus abzurufenden menschlichen Lebensform beitragen. Hierfür suche er durch die Betrachtung seines eigenen Lebens-„Experiment(s)“ gleichsam „Einblick in die Mühen der Schöpfung“ zu erhalten und das Erkannte – mit den zwar dürftigen Mitteln der „Sprache“, aber in einem „großen Stil“ gemäß „Nietzsche“ („das heißt zynisch und mit Unschuld“) ⁴⁵⁹ – für die „Nachkommen“ ⁴⁶⁰ darzustellen. Entsprechend seiner Identifizierung mit der „Rolle“ „Lots“ schreibe er dabei sozusagen einen „Roman über Lot“. Und diesen künstlerischen „Versuch, zu einem wahren Ebenbild“ „Gottes“ ⁴⁶¹ „zu gelangen“, nehme er – im Gegensatz zu manch anderen lebenspraktischen Aufgaben („er weigere sich, sein eigenes Dahinscheiden als einfache und praktische Angelegenheit zu sehen“) – als Erfüllung einer wesentlichen Verpflichtung ernst: „er als Schriftsteller, sagte Sonderberg, werfe bedrückt die Frage auf, ob er nicht die Verantwortung habe, sich an dieser Dauerarbeit zu beteiligen...“ (LE).

Es ist zu sehen, dass Kertész mit den in *Die letzte Einkehr* exponierten Themen konkret auf die Notizen des polnischen Pädagogen und Dichter Jizchak Katzenelson referiert, die dieser im französischen Internierungslager Vittel vom 22. Mai bis zum 16. September 1943 auf Jiddisch angefertigt hatte (engl. *Vittel Diary*, Israel, 1972), und die 1999 unter dem Titel *Oh, mein Volk! Mein Volk...* in deutscher Übersetzung erschienen. ⁴⁶² Offenkundig vorbildlich für Kertész' Text bemerkt Katzenelson dort, namentlich die „Deutschen“ seien ein Volk ohne eigentliche „Schöpferkraft“, und „Deutschland“ ein Land „weit schlechter als Sodom“:

„Jeder Schüler kann die besten ihrer großen Persönlichkeiten aufzählen. Es gibt nur wenige, und kaum einer ist gebürtiger Deutscher. Sie sind Bastarde.

⁴⁵⁹ Vgl. oben die Zitate aus *Der Wille zur Macht* und *Götzendämmerung* (†32, †161), ferner folgende Passage aus *Jenseits von Gut und Böse - Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886):

„Was Europa den Juden verdankt? – Vielerlei, Gutes und Schlimmes, und vor allem eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten – und folglich gerade den anziehendsten, veränglichsten und ausgesuchtesten Teil jener Farbenspiele und Verführungen zum Leben, in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Kultur, ihr Abend-Himmel, glüht – vielleicht verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden – dankbar.“ (Nietzsche, *Werke* 2, 716).

⁴⁶⁰ Vgl. das Zitat aus Schopenhauer, *Den Intellekt betreffende Gedanken* (†32).

⁴⁶¹ Vgl. Schiller in *Über Anmut und Würde* (†346).

⁴⁶² Wohl aufgrund dieser Publikation von 1999 erwähnt Kertész „Katzenelson“ auch schon in *Liquidation*, wobei er ebenfalls den in *Die letzte Einkehr* zentralen Topos des Konformismus mit der Judenverfolgung in Bezug setzt. So berichtet dort „Judith“, die geschiedene Frau des Schriftstellers bzw. „Schriftgelehrte(n)“ „Bé“ (vgl. oben S.145), dieser habe, um die „Chiffre namens Auschwitz“ zu „entschlüsseln“, * folgende „Methode“ gewählt:

„(...) Bé lebte Auschwitz hier in Budapest, natürlich ein mit Auschwitz selbst nicht vergleichbares, ein freiwillig auf sich genommenes, gezähmtes Auschwitz, an dem man jedoch ebenso zugrundegehen konnte wie im richtigen. (...) Er suchte Auschwitz in seinem eigenen Leben dingfest zu machen, in dem alltäglichen Leben, das er lebte. Er wollte die zerstörerischen Kräfte, den Überlebenszwang, die Mechanismen der Anpassung an sich selber registrieren (...).

(...) Wir trafen nur wenige Menschen, und mit ihnen führten wir trübsinnige »nonkonformer« Unterhaltungen. Unsere tüchtigeren Mitmenschen machten Geld mit Kaninchen- und Pilzzucht. (...) Eines Abends aber entdeckte ich auf Bé's Schreibtisch zwischen Shivitti-, Katzenelson-, Jean Améry- und Borowski-Büchern einen Farbkatalog. Darin waren Abbildungen einiger berühmter Stücke aus der Uffizien-Sammlung (...). Sie hätten keinen Platz in der Welt der Menschen, sagte er. (...) Wenn die Menschen die Größe dieser Werke erkannt hätten, hätten sie sie schon längst vernichtet.“ (L, 121-3)

* Kertész zitiert hier aus YEHIEL DE-NUR alias KA-TZETNIK 135633 (1909 – 2001), *Shivitti* (1987; dt. 1991).

Glücklicherweise! Sie sind eigentlich Fremde dort und haben nichts gemein mit der deutschen Masse. Die Deutschen haben (...) kaum etwas Eigenes. Sie verarbeiten die Ergebnisse fremder Schöpferkraft. Sie saugen ihr Blut und ihre Süße auf. Ihre wenigen bedeutenden Männer haben etwas vom Ungeschliffenen der Römer, aber nichts von der feinen Kultiviertheit der Griechen. Sie haben etwas von den Griechen übernommen. Sie haben einen Goethe, aber hätte er nicht von den Griechen abgeschrieben, hätte er andere Götter nachgemacht. Als Plagiator zeigte Goethe Talent. Hugo von Hoffmanstal (*sic!*), der jüdische Abtrünnige und Sohn von Abtrünnigen, hatte diese Fähigkeit in noch größerem Ausmaß. Byrons »Kain«⁴⁶³ ist kein Plagiat, denn er kopiert die biblische Geschichte nicht. Es ist eine echte Neuschöpfung. (...) Nietzsche ist einer der wenigen unter diesem kriminellen Volk, der nichts mit ihnen gemein hatte. Nachdem Wagner ihn enttäuscht hatte, suchte er Trost bei dem Juden Bizet⁴⁶⁴ (...). Nietzsche, der tief vom biblischen Stil und seinem Heroismus beeinflusst war, hat Bizet dem Richard Wagner vorgezogen.⁴⁶⁵ Es ist wirklich ein Hohn, Nietzsche einen Deutschen zu nennen. Er ist es nicht!“ (*Ob, mein Volk! Mein Volk...*, 99-101)

Das 1943 in der Vernichtung begriffene „jüdische Volk“ bezeichnet Katzenelson dagegen als paradigmatisches „Volk von Menschen“, und er erinnert daran, im jüdischen Selbstverständnis seien der „Gott Israels und das Volk Israel eins“ (ebd., 112). Die „jüdische Lebensweise“ aber, aus der Europa bislang seine Lebenskraft geschöpft habe,⁴⁶⁶ könne „nur von lebenden Juden“ bzw. deren „Stimme“ tradiert werden:

„Man kann die jüdische Lebensweise nur von lebenden Juden lernen. Man kann sie von keinem Testament lernen, weder vom Alten Testament noch von einem Neuen, auch wenn sein Autor ein Jude ist. Man kann nur durch die Stimme des lebenden jüdischen Volkes unterwiesen werden. (...) Weil jüdische

⁴⁶³ G. G. N. BYRON (1788 – 1824), *Kain* (1821).

⁴⁶⁴ G. BIZET (1838 – 1875).

⁴⁶⁵ Dies erscheint als Replik auf Wagners Aufsatz *Das Judentum in der Musik* (1850). Wagner hält dort den Juden vor, aufgrund ihrer notorischen Reserviertheit gegenüber allen Nationalkulturen bzw. dem jeweiligen „Volk“ bliebe ihnen ein wirkliches Schöpferum ver sagt, wie sich bereits an ihrer „Sprache“ zeige: „Der Jude spricht die Sprache der Nation, unter welcher er (...) lebt, aber er spricht sie immer als Ausländer. (...) Eine Sprache, ihr Ausdruck und ihre Fortbildung, ist nicht das Werk Einzelner, sondern einer geschichtlichen Gemeinsamkeit: nur wer unbewusst in dieser Gemeinsamkeit aufgewachsen ist, nimmt auch an ihren Schöpfungen teil. Der Jude stand aber außerhalb einer solchen Gemeinsamkeit, einsam mit seinem Jehova in einem zersplitterten, bodenlosen Volksstamme, welchem alle Entwicklung aus sich ver sagt bleiben musste, wie selbst die eigentümliche (hebräische) Sprache dieses Stammes ihm nur als eine tote erhalten ist“. In der Kunst seien die Juden höchstens zu einem „ganz oberflächlich(en)“, substanzlosen Eklektizismus fähig, oder auch, wie namentlich „H e i n e“, zu einer unfruchtbaren Kritik an den eingestandenermaßen lebensfremd gewordenen „modernen Künste(n)“: „zu der Zeit aber, wo das Dichten bei uns zur Lüge wurde, unserem gänzlich unpoetischen Lebenselemente alles Mögliche, nur kein wahrer Dichter mehr entsprossen wollte, da war es das Amt eines sehr begabten dichterischen Juden, diese (...) Heuchelei unserer immer noch poetisch sich gebaren wollenden Dichterei mit hinreißendem Spotte aufzudecken.“ Um einer nachhaltigen Gesundung der Kultur willen wünscht sich Wagner schließlich die „Selbstvernichtung“ der Juden:

„Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für den Juden aber zu allernächst so viel als: aufhören, Jude zu sein. (...) Nehmt rücksichtslos an diesem, durch Selbstvernichtung wieder- gebärenden Erlösungswerke teil, so sind wir uns einig und ununterschieden! Aber bedenkt, dass nur Eines eure Erlösung von dem auf euch lastenden Fluche sein kann: die Erlösung Ahasver's – der U n t e r g a n g!“ (Wagner, *Werke* 5, 66-85).

⁴⁶⁶ Genausout könnte man nach Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* von einer bürgerlich verantwortlichen – nämlich den Fortbestand der Kultur verbürgenden – Lebensweise sprechen (vgl. oben S.109). Und in der Tat sieht Márai in einer Notiz von 1977 eine solche Verwandtschaft zwischen den „Phänomen(en)“, „Bürger“ und „Jude“:

„Er (der Bürger) lebt in einem Getto – im Bürgerviertel – und trägt, Kaftan und Jarmulke (traditionelle jüdische Kopfbedeckung) vergleichbar, »bürgerliche« Kleidung. Seine Essgewohnheiten und seine Bräuche sind ebenfalls gettoartig.“ (MTB, 3, 55).

Menschen mitten unter euch wohnten, konntet ihr leben und die Flut des Blutvergießens durch die Generationen überleben. Ihr habt Stärke und Reichtum erworben! Aber jetzt werdet ihr alle umkommen, denn das jüdische Volk gibt es nicht mehr.“ (*Ob, mein Volk! Mein Volk...*, 115 f)

Demgemäß stellt er sich die Frage: „Welchen Zweck, welchen Sinn hat denn mein Schreiben? Die wenigen, die noch übrig sind, aber auch ich, haben keinen Halt mehr im Leben. Wen sollten wir über all diese Dinge informieren?“ (ebd., 108), und er selbst beantwortet sie wie folgt:

„Die falschen Propheten hatten größeren Einfluss auf ihre Zeit, aber Unwahrheit hat seine Zeit und stirbt dahin. Wahre Propheten jedoch sprechen eindringlicher zu den Generationen, die noch kommen werden.“⁴⁶⁷ Es ist der uralte Geist Gottes, der sich seinen Weg in die Zukunft bahnt, immer dynamischer wird und mit großer Lebenskraft vorantreibt. Die Propheten sagen uns heute mehr als ihren eigenen Generationen vor Tausenden von Jahren, weil sie noch jetzt leben. Sie sterben nicht, wie die Götter. Noch immer leben sie in uns, den heutigen Juden. Gottes Geist ist beständig.

Sogar einige Nichtjuden haben begonnen, wenn auch widerstrebend, den Geist göttlicher Prophezeiung anzuerkennen.“ (*Ob, mein Volk! Mein Volk...*, 112)

Eben daran knüpft aber Kertész in dem Interview *In Ungarn haben Antisemiten das Sagen* an, das parallel zu *Die letzte Einkehr* am 5.11.2009 in WELT ONLINE veröffentlicht wurde. So bezeichnet er sich dort – gleichsam in Erfüllung der von „Sonderberg“ ausgegeben Losung: „seine Aufgabe sei es jetzt, radikal zu denken, und da könne er nicht weit genug gehen“ (LE) – als „nichtjüdischer Jude“,⁴⁶⁸ der sich allen „kollektiven Identitäten“ verweigere, wie nicht zuletzt (nach Wagners Vorschlag in *Das Judentum in der Musik*; vgl. ↑465) dem traditionellen Judentum:

„Die liegen mir nicht. Ich mag auch keine Volksmusik. Klezmer ist langweilig.“ (I7.a).

⁴⁶⁷ Sehr ähnlich schreibt M. Sperber im *Vorwort* seiner Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean* (1961):

„Die ersten Abschnitte dieses Werkes sind im Winter 1940 entstanden – mitten in der »Zeit der Verachtung«. Ich schrieb, wie der einsame Wanderer, verloren in tiefer Nacht, singen oder zu sich selber sprechen mag. (...)

An eine Veröffentlichung war nicht zu denken – und es war kaum wahrscheinlich, dass der 35jährige den Krieg überleben würde. (...)

Ich schrieb – nach berühmtem Muster – für alle und für keinen; in Wahrheit dachte ich an die noch Ungeborenen, die heute die Jungen sind. Sie, hoffte ich, würden nicht erst das Missverständnis der falschen Identifikation überwinden müssen, um zu begreifen, dass es sich hier weder um eine Autobiographie noch um einen Schlüsselroman handelt; dass die Politik nur Rohstoff, aber nicht das Thema ist; dass ich nicht die Wirklichkeit abkonterfeien wollte; dass ich weder die allgemeinen Geschehnisse beschreiben, noch die Gründe von Sieg und Niederlage erklären wollte.

Den Jungen (...) mag es leichter fallen als so vielen meiner überaus wohlwollenden Kritikern in der ganzen Welt, zu durchschauen, dass ich keine Gewissheiten zu bieten habe, sondern nur Fragen spruchreif mache; dass Charaktere, Situationen, Handlungen, dass Ereignisse, Erlebnisse und Erfahrungen hier nur dann behandelt werden, wenn sie in sich ein Gleichnis bergen.“ (*Wie eine Träne...*, 5 f).

⁴⁶⁸ Analog charakterisiert sich Kertész schon in *Ich - ein anderer* als „Keinerlei-Jude“ (siehe oben S.127). Vgl. hierzu ferner die *Galereintagebuch*-Notizen von 1975:

„Der Begriff »Jude«, wie wir ihn heute kennen, stammt aus dem europäischen Mittelalter, keinesfalls aus dem griechisch-römischen, noch weniger aus dem biblischen Altertum.

Mein Reich ist das Exil.“

„(Isaac) Deutscher, »The non-Jewish Jew« (1954). Die Varianten des Judenkomplexes. Der Judenkomplex als jüdischer Nationalismus. Der Judenkomplex als plutokratischer Supranationalismus. Der Judenkomplex als revolutionärer Internationalismus. Der Judenkomplex als Linksextremismus. Der Judenkomplex als Assimilation, als Übernahme und brüllende Übersteigerung der nationalistischen Ziele des aufnehmenden Landes: der ungarische Jude, der ungarischer ist als der Ungar. Der jüdische Antisemit. Schließlich: der Judenkomplex im Religiösen, im Archaischen, im Mittelalter erstarrte Unbeweglichkeit, gepaart mit vordergründiger Anpassung.“ (GT, 46, 54).

b) Philosophische Referenzen

Wie in den vorangehenden Kapiteln ausführlich belegt ist, nimmt Kertész nicht nur (mehr oder weniger offen) zu einer Reihe künstlerischer Positionen kritisch Stellung,⁴⁶⁹ sondern er referiert durchgehend auch auf philosophische Autoren. Hierzu merkt er selbst in einer *Galeerentagebuch*-Notiz von 1984 an:

„Ich lese die Philosophen nicht so gern wegen ihrer Systeme als vielmehr wegen ihrer Nebensätze.

Ein Philosoph, der verheimlicht, was er über das Ganze denkt, und nur über Details zu sprechen gewillt ist; ein solcher Philosoph wäre aber eigentlich kein richtiger Philosoph.⁴⁷⁰“ (GT, 183)

⁴⁶⁹ Unter den insgesamt identifizierbaren Künstlern exponiert Kertész speziell: GOETHE und CELAN (alias „der Pressechef“) in *Fiasko* (welche beiden Autoren sich gleichermaßen durch eine kryptographisch „verhüllende Symbolik“ auszeichnen, die ebenso das bestimmende Stilmittel von *Fiasko* ist; vgl. ↑193, ↑236), BEUYS in *Kaddisb...*, TH. MANN in *Die englische Flagge*, MÁRAI in *Ich - ein anderer*, BECKETT in *Liquidation*, ferner in der Autobiographie *Dossier K.* natürlicherweise sich selbst, und schließlich in *Die letzte Einkehr*, soweit den bislang veröffentlichten Passagen zu entnehmen ist, WAGNER und KATZENELSON. Hingegen indiziert er in *Schicksalslosigkeit* vordergründig noch gar keine bestimmten Autoren (vgl. aber ↑118 und unten ↑631), sondern bezieht sich lediglich ironisch auf gewisse allgemeine Sprech- bzw. Verhaltensschemata und verweist vor allem auf das von ihm persönlich gegebene positive Beispiel.

⁴⁷⁰ Hier spielt Kertész konkret auf Kant an, denn nach Schopenhauers Essay *Über die Universitäts-Philosophie* sei namentlich „Kant“ ein „wirklicher Philosoph“ (*Parerga*, 161), und weiterhin vielleicht auf Hume, auf den sich Kant mit seiner Frage, wie bzw. ob eine „unbedingte Ganzheit“ vom Menschen überhaupt erfasst werden könne, seinerseits konstruktiv bezog. So schreibt zunächst Hume in *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*:

„Viele Philosophen schließen nach genauer Erforschung aller Naturscheinungen, dass das **Ganze**, als einheitliches System betrachtet, in jedem Zeitpunkt seines Daseins einer höchsten Güte seine Ordnung verdankt, und dass das höchstmögliche Glück am Ende allen Geschöpfen zuteil werden wird, ohne irgendwelchen Zusatz eines positiven und absoluten Übels oder Elends. Jedes physische Übel, sagen sie, macht einen wesentlichen Teil dieses Systems der Güte aus, und könnte selbst durch die Gottheit, als weise Kraft gefasst, nicht beseitigt werden, ohne größerem Übel Eingang zu verschaffen, oder größeres Gut als sein Erzeugnis auszuschließen. (...) Aber so schön und hochsinnig diese Trostgründe auch sind, so zeigten sie sich in der Anwendung schwach und wirkungslos. (...) Solche weiten Gesichtspunkte mögen vorübergehend die Einbildung eines spekulativen Kopfes ergötzen, der sich in sicherem Behagen findet. (...) Die Neigungen treiben zu einer engeren und ungezwungeneren Betrachtung ihrer Gegenstände und stellen sich entsprechend der Schwäche des menschlichen Geistes nur auf solche Wesen ein, die uns umgeben; sie werden durch die Ereignisse ausgelöst, die in dem System, dem der Einzelne angehört, gut oder übel erscheinen.

(...) Was vermögen da philosophische Betrachtungen, die eine andere Ansicht oder Vermutung aufstellen: nämlich, dass alles recht ist in Bezug auf das **Ganze**, und dass die Eigenschaften, welche der Gesellschaft schaden, im wesentlichen ebenso wohltätig seien und der ursprünglichen Absicht der Natur sich ebenso fügen wie diejenigen, welche unmittelbar das Glück und die Wohlfahrt der Gesellschaft fördern?“ (UmV, VIII.2, 119f)

Dementsprechend plädiert Hume für einen „gemäßigten Skeptizismus“, bei dem die „Schwächen des menschlichen Verstandes“ angemessen berücksichtigt werden, und fordert eine „Einschränkung unserer Forschung auf diejenigen Gegenstände, die sich für die engen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes am besten eignen“. Konkret empfiehlt er eine Hinwendung auf „das gewöhnliche Leben und solche Gebiete, die im täglichen Handeln und in der Erfahrung vorkommen“ (UmV, XII.3, 189).

In kritischem Anschluss an Hume versucht dagegen Kant, ein systematisiertes Wissen über die Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen zu ermitteln. Zunächst plausibilisiert er hierfür 1770 in seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* den Ansatz, es gebe „in einer jeden“ – und so auch der menschlichen (sinnlichen und noumenalen) – „Welt eine gewisse ihrer Natur zuzurechnende Form, beständig, unwandlungbar, als den beharrlichen Grund einer jeden zufälligen und vorübergehenden Form, die zum Zustand der Welt gehört“, wobei das zentrale Thema seiner Philosophie eben diese – vom Menschen selbst hervorgebrachte – „Grundform“ der „Welt“ ist (MSI, 23-5/ lat. A2 6f). In Anbetracht dessen, dass alle hierin existierenden Gegenstände durch die menschlichen Erkenntnisvermögen konkret konstituiert werden müssen, erscheint ihm dann jedoch die (u. a. etwa von Hume wie selbstverständlich implizierte) Vorstellung einer „unbedingte(n) Ganzheit“ der Welt als problematisch:

„Diese unbedingte Ganzheit mag zwar den Anschein eines alltäglichen und leicht zugänglichen Begriffes an sich tragen (...). Allein, bei einer tieferen Erwägung scheint sie für den Philosophen ein Kreuz aufzurichten. Denn wie eine niemals zu vollendende Reihe von in Ewigkeit aufeinander folgenden Zuständen des Alls in ein Ganzes gebracht werden könne, das schlechthin

...

Literarisch verwertet Kertész jene „Nebensätze“, indem er sie paraphrasierend beantwortet, wobei der Wortlaut seiner Replik Rückschlüsse auf die jeweilige(n) Quelle(n) erlaubt. Insofern Kertész' Lektüren sich im *Galeerentagebuch* oder anderen Texten mit Datumsangaben spiegeln, und sich die betreffenden Thematiken auch in den zur gleichen Zeit bearbeiteten Romanen finden, ist diesbezüglich sogar eine chronologische Analyse möglich.

Als erster von Kertész auf konstruktive Weise rezipierter Autor erscheint SCHOPENHAUER. So berichtet in *Kaddisch...* der Erzähler, er habe „nach den großen nationalen Wirren und der Auswanderungswelle“ (also: Ende 1956) einige Bände Schopenhauer antiquarisch erwerben können.⁴⁷¹ Und tatsächlich enthält schon Kertész' Erzählung *Erdenbürger und Pilger* von Ende der 50-er Jahre Anspielungen auf Schopenhauer (siehe im Werkverzeichnis ↑808). In *Kaddisch...* erwähnt der Erzähler auch konkret dessen „Abhandlung *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*“ (K, 68), die für *Schicksalslosigkeit* eine wichtige Referenz darstellt (vgl. oben S. 61). Hierauf deutet ebenso bereits die nachstehende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1963:

„Der funktionale Mensch. (...) Zwar ist sein Leben meistens ein tragisches Vergehen oder ein tragischer Irrtum,⁴⁷² jedoch ohne die tragischen Folgen; oder eine tragische Folge ohne das notwendige tragische Vorgeschehen, da die Folgen nicht durch die Eigengesetzlichkeit von Charakter und Handlung auferlegt wurden, sondern durch das – für den Einzelnen immer absurde⁴⁷³ – Bedürfnis nach Ausgewogenheit der gesellschaftlichen Organisation.“⁴⁷⁴ (GT, 8 f)

jeden Wechsel umgreift, kann schwer begriffen werden. (...) Wer sich dieser dornigen Frage entwinden will, mag bedenken: dass die nacheinander folgende wie die gleichzeitige Beordnung von mehrerem (weil sie auf Begriffen der Zeit beruhen) nicht zum Verstandesbegriff des Ganzen gehören, sondern nur zu den Bedingungen der sinnlichen Anschauung; und dass sie deshalb, mögen sie auch nicht sinnlich fassbar sein, doch nicht aufhören, Verstandesbegriffe zu sein.“

(MSI, 25-7/ lat. A2 6f)

Kant vertritt also aus erkenntniskritischen Erwägungen dieselbe Abstinenz, der sich auch Hume – aus freilich völlig anderen Gründen (der menschlichen „Neigungen“) – unterwirft. Im Gegensatz zu Hume hält er es aber für möglich, ein gleichsam apriorisches Wissen von den *empirisch generell feststellbaren* Gesetzmäßigkeiten der menschlichen „Erkenntniskraft“ „(dadurch, dass man auf ihre Handlungen bei Gelegenheit der Erfahrung achtet)“ (MSI, 39, lat. A2 11) zu erlangen und dies in einem universell gültigen System niederzulegen, welches die Basis aller weiteren Wissenschaft wäre (worauf man mit Dilthey sagen könnte: da die Verfahren der Erkenntnisgewinnung keineswegs festgeschrieben seien, habe Kant die Perspektive auf eine radikal unvoreingenommene Erfahrung eröffnet und zu ihrer allgemeinen Entbindung beigetragen, was letztlich – gegen Kants Absicht – zur Historisierung seines eigenen Systems führte; vgl. Dilthey in *Grundgedanke meiner Philosophie* ↓8). Hierzu erläutert Kant ferner in *Kritik der reinen Vernunft*, Kap. *Transzendente Methodenlehre - Die Architektonik der reinen Vernunft*:

„Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des *Szientifischen* in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert.“ (KrV, B 860).

⁴⁷¹ Sehr ähnlich referiert auch Th. Mann in *Buddenbrooks* (1903), Teil 10.5 auf Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, welches Buch „Thomas Buddenbrook“ „einst vor Jahr und Tag beim Buchhändler zu einem Gelegenheitspreis achtlos erstanden hatte“, und das er im „Hochsommer des Jahres vierundsiebzig“ endlich zu lesen beginnt (wie insbesondere das Kapitel „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“, wodurch Th. Mann den Text identifizierbar macht).

⁴⁷² Vgl. oben das Zitat aus Schopenhauer, *Über die anscheinende Absichtlichkeit...* (S.61).

⁴⁷³ Dies ist offenbar auch bereits ein Hinweis auf Camus.

⁴⁷⁴ Das Primat des Staates wurde so namentlich von Hegel vertreten, auf den Kertész hier anscheinend ebenfalls anspielt. Vgl. hierzu etwa Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: die „vollständige Realisierung des

Schließlich bemerkt in *Dossier K.* einer der beiden Alter Egos Kertész', Schopenhauers „*Parerga und Paralipomena*“ seien „eine Zeitlang sogar“ seine „Elementarlektüre“ gewesen, „und“:
 „(...) sie haben das unsterbliche Verdienst, mich zu Kant geführt zu haben.“
 (DK, 188)

Entsprechend ist in der Notiz von 1963 zum „funktionalen Menschen“ auch eine Anspielung auf KANT enthalten (siehe ergänzend das Zitat oben S. 64, ↑148). Ab 1965 finden sich im *Galeerentagebuch* ferner Referenzen auf LOCKE und HUME (↑145), zu welchen Kant in einem Verhältnis der „Fortsetzung und Weiterbildung“ stand, wie Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. 46 formuliert (WWV. 2, 666).⁴⁷⁵

Ebenfalls schon während der Arbeit an *Schicksalslosigkeit* bezieht sich Kertész des Weiteren auf CAMUS (seit 1957)⁴⁷⁶, HEGEL (seit 1963)⁴⁷⁷, LUKÁCS (seit 1963)⁴⁷⁸, JASPERS (seit 1963)⁴⁷⁹, SARTRE (seit 1963)⁴⁸⁰, FOUCAULT (seit 1963?)⁴⁸¹, BERGSON (seit 1964)⁴⁸², CIORAN (seit 1965)⁴⁸³, KIERKEGAARD (seit 1966)⁴⁸⁴ und ADORNO (seit 1970)⁴⁸⁵.

Vor allem während der Arbeit an *Fiasko* referiert er auf ORTEGA (seit 1963, insbes. ab 1974)⁴⁸⁶, DILTHEY (seit 1974)⁴⁸⁷, BENJAMIN (1975 – 1987)⁴⁸⁸, FREUD (seit 1968, insbes. um 1982)⁴⁸⁹, NIETZSCHE (seit 1963, insbes. 1984 – 1987 und später)⁴⁹⁰, SCHLICK (seit 1984?)⁴⁹¹ und LEVINAS (seit 1984?)⁴⁹². Später gibt er auch Hinweise auf die beiden prominenten Vertreter der klassischen Anthropologie SCHELER und PLESSNER (1990)⁴⁹³ sowie den zeitgenössischen Philosophen AGAMBEN (2004 – 2005)⁴⁹⁴. Sehr reserviert, wenn nicht polemisch, und gleichsam demonstrativ ohne Namensnennung äußert er sich speziell zu DERRIDA (seit 1974)⁴⁹⁵ und HABERMAS (2003)⁴⁹⁶.

In kritischer Orientierung an (u. a.) diesen Autoren gelangt Kertész zu einer auch aus Sicht der modernen Natur- und Kulturwissenschaften vertretbaren Anthropologie, die ich im Folgenden systematisch rekonstruiere.

Geistes im Dasein“ sei „*der Staat*, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist“ (*Werke* 12, 74, 55). Wohl ganz im Sinne Kertész' kommentiert Améry dies in *Hegel – Befreier oder Oppressor? - Überlegungen zum 200. Geburtstag* (1970):

„Er (Hegel) ist – und hier hat der allzu oft und zum Überfluss zitierte Satz Marxens seinen Platz – nicht einer, der die Welt verändern will. Er verharrt nicht nur in seiner trüben Gegenwart, sondern weiß der ihm mit fast erschreckender Hellsichtigkeit durchschauten bürgerlichen Gesellschaft nichts anderes entgegenzusetzen als den noch viel entschiedeneren oppressiven *Staat*: die Staatsidee, die preußische seiner Zeit, mitsamt ihrer Zensur und ihrer hierarchisch-hieratischen Starre, ist für ihn der Hafen, in den er einfährt nach seiner Schiffahrt auf dem gefährlichen Meer bürgerlicher Ordnung-Unordnung. Hier sieht er Wirklichkeit und Theorie versöhnt; die große Synthese (...); jenes Wirkliche, das vernünftig, das Vernünftige, das wirklich ist (nach *Grundlinien der Philosophie des Rechts*/ 1820).“
 (Améry, *Werke* 6, 346 f; vgl. Hegel, *Werke* 7, 24).

⁴⁷⁵ Vgl. Nietzsches Bemerkung in *Der Wille zur Macht*: „Kant“ habe den „erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Engländer möglich für Deutsche“ gemacht, „1. indem er die moralischen und religiösen Bedürfnisse der Deutschen für denselben interessiert“, und „2. indem er ihn scholastisch verschnörkelte und verkräuselte und dadurch dem wissenschaftlichen Formgeschmack der Deutschen annehmbar machte (denn Locke und Hume an sich waren zu hell, zu klar, d. h. nach deutschen Wertinstinkten geurteilt »zu oberflächlich« -)“ (*Werke* 3, 561).

⁴⁷⁶ 1990, kurz nach Erscheinen seines Romans „Kaddisch“ (GT, 279), macht Kertész im *Galeerentagebuch* ausdrücklich auf Bedeutung aufmerksam, die Camus für ihn seit Beginn seiner literarischen Arbeit besaß:

„Ein plötzlich aufsteigendes, beinahe schmerzliches Gefühl von Freundschaft beim Anblick einer alten Photographie von Camus. (...) Die Zeit, als mein Bewusstsein erwachte, den ganzen Zeitraum meiner Wandlung hat er als einer meiner Erzengel begleitet.“ (GT, 286)

Ein erster Hinweis auf Camus findet sich dort 1963 (↑1473). Auch entstammt eines der Mottos im *Galeerentagebuch* Camus' Vortrag *Der Künstler und seine Zeit* zur Nobelpreisverleihung von 1957 (vgl. Camus, *Fragen der Zeit*, 230):

„Jeder Künstler ist heutzutage auf die Galeere seiner Zeit verfrachtet.“

CAMUS“ (GT, 5)

An gleicher Stelle verweist Kertész mit einem weiteren Zitat („*Quel diable allait-il faire dans cette galère?* | MOLIÈRE“) auf Th. Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen*, die unter dem selben Motto stehen und in der Anlage starke Parallelen zum *Galeerentagebuch* aufweisen. So charakterisiert Th. Mann diese in der *Vorrede* als „Residuum“ seiner – wenig souveränen – Orientierungsbemühungen während der Zeit des 1. Weltkriegs:

...

„Die Frucht dieser Jahre – aber (...) ich rede besser von einem Residuum, (...) einer Spur, und zwar (...) einer Leidensspur – das *Bleibsel* dieser Jahre also, um den stolzen Begriff des Bleibens zu einem Substantiv nicht allzu stolzen Gepräges zurechtzubiegen, ist vorliegender Band: (...)“

„(...) ich wünschte wohl, sein feuilletonisierender Ton täuschte niemanden darüber, dass es die schwersten Jahre meines Lebens waren, in denen ich es aufhäufte. Künstlerwerk und kein Kunstwerk, ja; denn es entstammt einem in seinen Grundfesten erschütterten, in seiner Lebenswürde gefährdeten und in Frage gestellten Künstlertum, einem krisenhaft verstörten Zustande dieses Künstlertums, der sich zu jeder anderen Art von Hervorbringung als völlig ungeeignet erweisen musste. (...)“

Warum mir die Galeere, während andere frei ausgingen?“ (*Politische Schriften und Reden* 1, 7, 9f)

Offenbar könnte eben dies auch die Quelle für Camus' Formulierung gewesen sein. Zuletzt bringt Kertész „*Albert Camus und Thomas Mann*“ („zwei einander so radikal entgegengesetzte Autoren“) ebenso in *Dossier K.* in Verbindung, wo er berichtet, wie er Mitte der 50er-Jahre auf sie aufmerksam geworden sei. Speziell zu Camus schreibt er dort:

„Es war auf der Budapester Buchwoche 1957. (...) schließlich geriet ich an ein gelbes Bändchen, ein unbekanntes Buch eines unbekanntes französischen Autors. Nur so, im Stehen, las ich einige Sätze und warf einen Blick auf den Umschlagsrücken: Es kostete 12 Forint.

Und das war Camus' Roman Der Fremde. Stimmt?“

Ja. Und das war für mich der zweite tödliche Anschlag (nach der Entdeckung von Th. Mann; vgl. ↑323). Ich konnte ihn jahrelang nicht verwinden.“ (DK, 173f).

477 Siehe die vage Anspielung auf Hegel im *Galeerentagebuch* 1963 (↑474) und die deutlichere Referenz 1964 (↑423). Namentlich erwähnt Kertész Hegel (gemeinsam mit Dilthey; vgl. unten ↑487) erst Ende 1974:

„Hegel. Geschichte ist die Objektivierung des Geistes. Der objektive Geist als Faschismus. Die absolute Vernunft als Auschwitz. Nun ja.“ (GT, 42)

Damit bezieht er sich etwa auf K. R. POPPER (1902 – 1994), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945):

„Die Formel des faschistischen Gebräus ist also in allen Ländern dieselbe: Hegel plus ein Schuss Materialismus des 19. Jahrhunderts (insbesondere Darwinismus in der vergrößerten Form, die ihm Haeckel gegeben hatte). (...) Statt des «Geistes» ist nun das Blut die sich selbst entwickelnde Essenz; statt des «Geistes» ist das Blut der Beherrscher der Welt und entfaltet sich auf der Bühne der Weltgeschichte; und statt ihres «Geistes» bestimmt das Blut einer Nation ihr wesentliches Schicksal.“

(*Die offene Gesellschaft...*, Bd. 2, 78f)

Ähnlich kritisch kommentiert auch B. Russell in *Philosophie des Abendlandes* (1945) Hegels Geschichtsphilosophie:

„Wie zu erwarten, weist er (Hegel) in der irdischen Entwicklung des Geistes die bedeutendste Rolle den Deutschen zu.

»Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat.« (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Teil 4 - *Die germanische Welt*)

Das ist eine Freiheit von ganz exquisiter Art. Sie bedeutet nicht, dass man etwa nicht in ein Konzentrationslager kommen könne.“ (*Philosophie des Abendlandes*, 744; vgl. Hegel, *Werke* 12, 413).

478 Siehe die Referenz auf Lukács 1963 im *Galeerentagebuch* (↑148). Namentlich erwähnt Kertész ihn dort erstmals 1982:

„(...) die «homogene Welt als Gegenstand der Erlösung» bei Lukács (das erklärt vieles) (...)“

(GT/1982, 140f)

„Die Selbstaufgabe, zu der wir nach Simone Weil gelangen müssen, reimt sich wahrlich seltsam mit Georg Lukács' Behauptung, dass er seine Subjektivität aufgegeben habe, freilich nicht im Zeichen Gottes, sondern im Zeichen der revolutionären Objektivität. Bemerkenswert, dass auch Lukács Jude war, zuerst Mystiker, dann in der politischen Bewegung, in der er die Gnade und die dazugehörige Glaubensphilosophie (Scholastik) fand. Wie komisch das Schicksal spielt! (...) Weder Simone Weil noch Georg Lukács vermochten die Last des Lebens zu tragen, das Leben zu ertragen, so, wie es ist, dazu ihr persönliches, ungeheuer qualvolles Judentum; ihre expansiven Individualitäten wandten sich, mutatis mutandis, sublimierender Innerlichkeit, einer Heilsphilosophie zu.“ (GT/1984, 174).

479 Dieselbe Notiz von 1963 deutet auch auf Jaspers (↑146). Explizit genannt ist er im *Galeerentagebuch* erst 1982:

„Jaspers', übrigens nicht sehr originelle, aber zutiefst wahre Feststellung, dass das Leben als Ganzes nicht zu trennen ist vom politischen Zustand.“ (GT, 131).

480 Im *Galeerentagebuch* ist bereits die Notiz von 1963 zum „Engagements“ bzw. zur „Falle der «Humanität», die dem «Künstler» vor die Füße geworfen wird“ (siehe oben S.97) als Anspielung auf Sartre zu erkennen. Namentlich erwähnt Kertész „Sartre“ dort erstmals 1965:

„Sartre: Es gibt keine Charaktere, nur «in die Falle gegangene Freiheiten», und die Art des gefundenen Auswegs macht den Wert des Menschen aus. – Der typische Moralist. Doch unter dem Gesichtspunkt der Romantechnik eine wichtige Bemerkung.“ (GT, 16).

481 Durchaus könnte sich Kertész 1963 mit den Bemerkungen zur „Falle“ bzw. „Krise der «Humanität»“ (oben S.97) auch auf Foucault bezogen haben, der damals schon *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) publiziert hatte und einen gewissen Bekanntheitsgrad besaß. Freilich ist die Anspielung nicht signifikant, denn es gab in dieser Frage eine allgemeine Opposition der französischen Strukturalisten gegen Sartre. Kertész' Notiz von 1966 zum „falsche(n) Bewusstsein“ des „Humanismus“ deutet aber konkret auf Foucaults Interview *Absage an Sartre* aus demselben Jahr

...

(siehe oben S.39, ↑81). Hierauf referiert Kertész vielleicht auch in folgender Notiz von 1988: „ich habe das Gefühl, der Mensch denkt, was er denken muss: seine Gedanken sind determiniert. Und was wären freie Gedanken?“ (GT, 238; siehe das ausführliche Zitat unten S.250). Äquivalent formuliert Foucault 1966:

„Man denkt innerhalb eines anonymen und zwingenden Gedankensystems, nämlich dem einer Epoche und einer Sprache. (...) Aus ihm taucht unser «freies» Denken empor und leuchtet für einen Augenblick auf...“ (*Absage an Sartre*, in: Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, 204f)

Weiterhin thematisiert Kertész 1989 im *Galeerentagebuch* das, ebenfalls von Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* bemerkte, Grenzverhältnis von Wahn und Ratio:

Kertész: „(...) wahnsinnig werden und gleichzeitig (...) die Verbindung zwischen unserem dionysischen und unserem rationalen Ich aufrechterhalten, ist nicht möglich. Auf diese Weise schneidet sich der Mensch natürlich von anderen Realitäten als der seinen ab, untersagt sie sich, und denkt mit Schrecken an den Wahnsinn und den Tod, obgleich auch das letztlich nur Zustände sind wie jene der Normalität und des Lebens. Doch diesen Fragen kann man nicht wirklich (...) nachgehen, weil wir uns in kindischen und unkontrollierbaren Worten verstricken.“ (GT, 257)

Foucault: „Wenn der Mensch immer wahnsinnig sein kann, so kann das Denken als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre anzunehmen, nicht wahnsinnig sein. Es ist (im 17. Jh.) eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird. Zwischen Montaigne (†1592) und Descartes (*1596) ist etwas wie das Heraufkommen einer Ratio geschehen.“ (*Wahnsinn und Gesellschaft*, 70f)

Namentlich erwähnt Kertész Foucault erstmals 1991:

„Über Foucault: «Das Ich als neue strategische Möglichkeit» (Paul Veyne). «Das Ich als ein Werk betrachten, da(s) es zu schaffen gilt...» – Nicht neu, aber ermutigend, das einzig Ermutigende sozusagen.“ (GT, 303).

482 Siehe die Anspielung auf Bergson 1964 im *Galeerentagebuch* (↑164).

483 Ein Einfluss Ciorans ist im *Galeerentagebuch* seit 1965 nachweisbar (↑245). Kertész erwähnt „Cioran“ dort zuerst 1990 (GT, 300), ferner in *Ich - ein anderer* zur Romanzeit „Neunzehnhundertfünfundneunzig“ (IA, 105, 119), 1998 im Vorwort zu *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt* (bzw. in der leicht gekürzten *Vorbemerkung des Autors* zu den erweiterten Neuauflagen dieses Buchs; ES, 13), 2000 in *Die exilierte Sprache* (ES, 215) und schließlich in dem 2006 veröffentlichten Roman *Dossier K* (DK, 186).

484 Kertész erwähnt „Kierkegaard“ im *Galeerentagebuch* erstmals 1966 (GT, 22).

485 Siehe oben Kertész' Notiz von 1970 zu seiner „Lektüre Adornos“ (S.58).

486 Siehe im *Galeerentagebuch* Kertész' Sartre-Kritik von 1963 analog Ortega (oben S.97, ↑255), ferner die Notiz zum „Problem der Sprache“ aus der Zeit seiner Reorientierung 1974, die gleichfalls auf Ortega deutet (oben S.68, ↑157). Namentlich bezieht sich Kertész auf „Ortegas Anthropologie“ dort erstmalig 1983 (oben S.22).

487 Kertész erwähnt Dilthey im *Galeerentagebuch* erstmals Ende 1974, wobei er aus *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* eine auf Hegels Geschichtsphilosophie bezogene Passage zitiert:

„Dilthey. Das großartige Aufgeben des Traumes aller geschichtlichen Konstruktionen. Der deutsche Geist als Schauspiel aller geschichtlichen Konstruktionen. Der deutsche Geist als Schauspiel großer Bauten und großer Zusammenbrüche. (...) Hegel. Geschichte ist die Objektivierung des Geistes. (...) weiter wie oben in ↑477) «Hegel konstruiert metaphysisch; wir analysieren das Gegebene. Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des Dunklen Triebes, des Leidens an der Dunkelheit und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihm entstehen. So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen, sondern müssen auf den Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt, zurückgehen.» Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», um 1910. (Vgl. die Geschichtsauffassung der Schicksalslosigkeit.)“ (GT, 41f; vgl. AgW, 183).

488 Kertész erwähnt Benjamin im *Galeerentagebuch* erstmals 1987 (vgl. oben S.50). Kurz zuvor deutet schon eine Notiz von 1986 zur Darstellungsweise in *Fiasco* signifikant auf Benjamins Essay *Der Autor als Produzent* (↑219). Ferner ist es wahrscheinlich, dass sich Kertész bereits mit der Bemerkung von 1975, er verstehe sich als „schwarze Seite im Buch der Triumphe“, auf Benjamin bezieht, der im *Passagen-Werke* sein „Denken“ mit einem „Löschblatt“ vergleicht (↑84). Auch referiert Kertész mit einem Eintrag von 1977 auf einen von Benjamin in *Deutsche Menschen* zitierten Brief J. W. Ritters an Baader, der ein Motiv enthält, das schon in *Schicksalslosigkeit* enthalten ist (↑225, ↑226).

489 Bereits eine Notiz von 1968, in der Kertész von der Traumatisierung der europäischen Gesellschaft „durch eine bestimmte ethische Kultur und Tradition“ spricht (GT, 35), deutet auf Freuds Essay *Der Mann Moses...*, wie ebenso ein Eintrag von 1973 (↑415). Namentlich erwähnt Kertész „Freud“ erstmals 1978 (GT, 86). Um „1982“ arbeitete er schließlich sogar an einem (unveröffentlichten) Zeitschriftenartikel über Freud (↑112).

490 Im *Galeerentagebuch* verwendet Kertész Ende 1963 die Formulierung „da stehen, wo «Gut und Böse sich scheiden»“ (GT, 10; vgl. oben S.97) sowie 1964 den Terminus „Leben unter allen Umständen“ (GT, 11), was jeweils bereits auf Nietzsche deutet. 1965 referiert er signifikant auf dessen Schrift *Schopenhauer als Erzähler* (↑230). Namentlich erwähnt er „Nietzsche (den «ersten Immoralisten»)“ zuerst 1968 (↑223). 1974 vergleicht er ihn kritisch mit Kant:

...

„Nietzsches Radikalismus. Dennoch konnte er sich nicht versagen, auch ein Prophet zu sein. Paradox, aber in dieser Hinsicht ist Kant radikaler: Nichts zu wollen außer Kritik – dieses Maßhalten ist der wahre Radikalismus.“ (GT, 34)

1981 erwähnt Kertész Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* und urteilt damals noch:

„Neben Kafka erscheint Nietzsche manchmal wie ein grober Hornochse.“

„Nietzsche versteht häufig entweder Dinge überhaupt nicht oder in seiner Vorstellung, die Reales und Abstraktes miteinander verbindet, kommt es manchmal zu Kurzschlüssen, (...) feuerwerks-ähnlichen winzigen Katastrophen.“ (GT, 113, 120)

Anfang 1984 bemerkt Kertész ferner kritisch:

„Sowohl Nietzsche als auch der Anarchismus rufen zum Mord auf. (...) Doch Nietzsches Frage: Leben um jeden Preis? (in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...*; siehe das Zitat oben ↑453) (wie ich sie stelle: unter allen Umständen?) ist bis heute laut. In pragmatisch-politischem Sinn war Nietzsche vermutlich ein Dilettant, in Fragen der «décadence» jedoch hatte er sicher recht.“ (GT, 171)

1984/85 übersetzt Kertész dann Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* und unterbrach hierfür die Arbeit an *Fiasko*. Im *Galeerentagebuch* protokolliert er:

„Habe die Übersetzung von Nietzsches «Die Geburt der Tragödie» angenommen. Gewissermaßen als Strafe für den Stillstand beim Roman.“ (GT/ 25. Mai 1984, 180)

„«Die Geburt der Tragödie»: Die ganze moderne deutsche Geisteswissenschaft ist aus dem Mantel Nietzsches geschlüpft. Er wusste bereits alles, was Freud wusste. Ich lese mit Bewunderung und Erstaunen. (...) Nietzsche war sich auch über die Unerträglichkeit des Daseins im klaren, sein Problem war – auch damals schon! – das Individuum, die Persönlichkeit. Immer schon habe ich mit Nietzsche gedacht, seine Probleme sind mir ins Blut geschrieben.“ (GT/ Juni 1984, 187 f)

„Seite um Seite durch «Die Geburt der Tragödie». Die Problematik der Individuation, *meine* Problematik.“ (GT/ Juli 1984, 190)

„Vorgestern nacht habe ich angefangen, «Die Tragödie» zu übersetzen. Ob es klug ist, den Roman, jetzt beiseite zu legen? Auf dem Höhepunkt.“ (GT/ August 1984, 190)

„(...) nach sechseinhalb Monaten Arbeit ist «Die Geburt der Tragödie» fertig. Lehren lassen sich noch nicht ziehen. Doch eine traumartige Schicksalhaftigkeit: Nietzsche *musste* ich übersetzen. Aus welcher Tiefe ich hierher gelangt bin. Ein kaum fassbarer Erfüllungscharakter.“

(GT/ Februar 1985, 191)

Zu dieser Zeit lobt Kertész im *Galeerentagebuch* auch ausdrücklich *Ecce homo*:

„«Ecce homo». Nietzsche, der Nietzsche des amor fati, der nichts verneinte und Taten, die ins Fiasko führen, eben darum liebte, *weil* sie ins Fiasko führen, der liebte, was notwendig ist, und nie wünschte, dass etwas anderes geschehen solle, als es geschieht: dieser Nietzsche bezeichnet sich eben deswegen als *Revolutionär*. Großartig!“ (GT/ Juni 1984, 185)

1987, kurz vor Beendigung von *Fiasko*, kommt er erneut auf Nietzsches „Tragödie“ zu sprechen:

„Was Nietzsche in «Die Geburt der Tragödie» sagt, ist heute nur noch nachdrücklicher gültig:

«Es gibt keine andere Kunstperiode, in der sich die sogenannte Bildung und die eigentliche Kunst so befremdet und abgeneigt gegenübergestanden hätten.»“ (GT, 223; vgl. Nietzsche, *Werke 1*, 112)

Auch ist gerade in den letzten Romanen Kertész' eine Beschäftigung mit Nietzsche unverkennbar, wie oben vielfach nachgewiesen wurde.

491 Im *Galeerentagebuch* könnte Kertész durchaus bereits 1965 mit einer Notiz zu „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ auf Schlicks Schrift *Fragen der Ethik* von 1930 referiert haben (↑145). Tatsächlich plausibel erscheint aber, dass er erst 1984, als dieser Text neu aufgelegt wurde, hierauf Bezug nimmt („Wenn ich viel Naturwissenschaft lese (...)“; ↑212). Vgl. im Klappentext der Neuausgabe bei Suhrkamp: „Schlick ist Autor zahlreicher philosophischer Arbeiten zu so verschiedenen Themen wie Relativitätstheorie, Quantenmechanik, Erkenntnistheorie, Kausalität, Status der Naturgesetze etc. Weniger bekannt ist, dass von Schlick auch entscheidende Beiträge zur Ausarbeitung einer mit den empiristischen Grundannahmen in Einklang stehenden Ethik stammen. Der in diesem Zusammenhang wichtigste Text – *Fragen der Ethik* – wird mit dieser Ausgabe wieder zugänglich gemacht.“

Namentlich erwähnt Kertész Schlick erstmals in *Ich - ein anderer*. So habe er habe in „Wien“, zur Romanzeit „1992“, „eine Gedenktafel für Moritz Schlick“ bemerkt:

„Die Gedenktafel hat mich schon am ersten Tag stutzig gemacht, im Zusammenhang mit Wittgenstein. Außerdem ist es seltsam, hier auf Namen zu stoßen, die in Budapest bloß abstrakte Begriffe sind. Moritz Schlick wurde (1936) von einem seiner Studenten in der Universitätsaula einfach abgeknallt. (...) Nur mit Moritz Schlick darf ich getrost solidarisch sein; er hat nachgedacht und wurde aus diesem Grunde erschossen, was letztlich ein angemessenes Schicksal für einen Philosophen ist.“

(IA, 13, 16 f).

492 Zwischen dem Denken von Levinas und demjenigen von Kertész besteht eine auffallende Übereinstimmung. Jedoch ist ein unmittelbarer Einfluss frühestens ab 1984 plausibel (vgl. ↑211). Die auch schon zuvor merkbaren Ähnlichkeiten beruhen vermutlich auf gemeinsamen Referenzen (wie Nietzsche, die französischen Existentialisten oder etwa auch Gide).

493 Kertész verwendet 1990 im *Galeerentagebuch* die Termini »Übung« („Den Tod üben, einüben.“; GT, 289), »Tradition« („Die Wichtigkeit von Traditionen. (...) wir sollten (...) möglichst genau wissen, wohin wir nicht gehören.“; GT, 288) und »Stufen des Bewusstseins«:

„Die Krankheit meiner armen Mutter zeigt deutlich, dass der Zustand der Muselmanen von Auschwitz (den ich auch durchgemacht habe) ein der Gehirnsklerose (...) vergleichbarer Zustand ist. (...) Und in diesem Vegetieren leuchten dennoch immer wieder die Seele und das Licht der sittlichen Welt auf.

Stufen des Bewusstseins. Die Pflanze, das Tier, der Mensch. Wie könnte das vollständige Bewusstsein, das Wissen sein?“ (GT, 276f)

Eben dieselben, hier in eine lose Konstellation gestellten Stichworte finden sich in M. SCHELER (1874 – 1928), *Die Darstellung des Menschen im Kosmos* (1928): „„Übung““ (ebd., 25), „„Tradition““ (ebd., 29), „„Wesen des Menschen im Verhältnis zur Pflanze und zum Tier““ als „Stufe(n) des Psychischen“ (ebd., 10, 12).

An selber Stelle charakterisiert Kertész die „menschlichen Natur“ als „unergründlich“ (GT, 288), was auf eine Plessner-Lektüre deutet (↑306).

494 Siehe oben die Referenz auf „Giorgio Agamben“ in *Dossier K.* (↑68).

495 Bereits ein *Galeerentagebuch*-Eintrag von 1974 zum „Problem der Sprache“ deutet auf Derridas *Grammatologie* (↑158). Tatsächlich enthält auch *Fiasko* einige Anspielungen auf Derridas Essay *Kraft und Bedeutung* (1963) (in: *Die Schrift und die Differenz*). Kertész zitiert dort – mit dem ironisch Zusatz, er sei „bestürzt“ – Derridas Metapher der wie von einer „Naturkatastrophe“ zerstörten Stadt (F, 171) (vgl.: „Das Relief und die Zeichnung der Strukturen treten sonach besser hervor, wenn der Inhalt, der die lebendige Energie des Sinns ist, neutralisiert worden ist, etwa wie die Architektur einer unbewohnten oder hinweggefegten Stadt, die infolge irgendeiner Natur- oder Kunstkatastrophe bis auf ihr Skelett reduziert wurde“; *Die Schrift und die Differenz*, 13). Ferner wird in *Fiasko* der Protagonist „Steinig“ gelegentlich der Verhaftung eines in Ungnade gefallenen Parteifunktionärs beinahe „ohnmächtiger Augenzeuge einer Gewalttat“, die allein deswegen nicht erfolgt, weil der Funktionär sich „auf die Macht, die in seiner Wehrlosigkeit lag“, besinnt (F, 272) (vgl.: „Die Kraft unserer Schwäche liegt darin, dass die Ohnmacht trennt, entbindet und emanzipiert. Von nun an nimmt man die Totalität besser wahr“; *Die Schrift und die Differenz*, 12f). Schließlich paraphrasiert Kertész 1996 in der Rede *Wer jetzt kein Haus hat* den Titel von Derridas Essay, indem er für die „Werte schaffende Kraft und Bedeutung der negativen Erfahrung“ wirbt (siehe das ausführliche Zitat oben ↑90).

496 Kertész wendet sich in seiner Magdeburger Rede zum Jahrestag der Deutschen Einheit 2003 sehr bestimmt gegen die von Habermas und Derrida anlässlich des Irakkriegs in *Unsere Erneuerung - Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas* (in: DIE ZEIT, 31.5.2003) beworbene Identifikation mit einem „sogenannten »Kerneuropa«“. Dieser „in den höheren philosophischen Kreisen Deutschlands“ geborene „Gedanke“ muss einem Auschwitz-Überlebenden und Osteuropäer in der Tat als allzu „hochmütig“ erscheinen. Kertész vermutet, „wahrscheinlich“ diene diese „Theorie“ auch nur dazu, „die künftigen neuen Mitgliedstaaten von den unmittelbaren Entscheidungen fernzuhalten“ (E1). Habermas entwirft in der fraglichen, von Derrida „mit-unterzeichne(ten)“, „Analyse, die zugleich ein Aufruf ist“, das Bild eines „avantgardistische(n) Kerneuropa(s)“, dessen nach dem 2. Weltkrieg restituierte Integrität nun gegen die Kriegspolitik der USA in Anschlag zu bringen sei. Hingegen bemerkt Kertész bereits 1984 im *Galeerentagebuch*:

„Europa ist verschwunden (...). Europa ist ein Vasallenkontinent geworden, Militärdotum und Aufmarschgebiet anderer Mächte. Ganz gleich, was es von sich selbst denkt. Und darum zählt, was es denkt (denn etwas denkt es dennoch – hauptsächlich nationalökonomisch –, wenn auch nur die eigene, marginale Situation reflektierend), auch überhaupt nicht.“ (GT, 182).

II. Eine konkretisierte Theorie der Argumentation

Wie die Analyse im vorigen Kap. I erkennen lässt, ist Kertész' Werk das Produkt einer kritischen Auseinandersetzung mit einer Vielzahl künstlerischer, philosophischer und auch wissenschaftlicher Autoren. Als Schriftsteller verfolgt Kertész dabei offenbar das Anliegen, ein generell orientierendes anthropologisches Wissen zu tradieren, indem er die überlieferten Darstellungen eines solchen Wissens gemäß seiner persönlichen Erfahrung aktualisiert. Die dem korrespondierende Anthropologie rekonstruiere ich in Kap. II und III insgesamt mit Elementen der Transzendentalphilosophie Kants, des klassischen Pragmatismus, der Philosophischen Anthropologie und der Kritischen Theorie. Hierfür belege ich nun zunächst, dass Kertész' Schriften bereits seit *Schicksalslosigkeit* eine selbstreferentiell indizierte »argumentative« Form besitzen, so dass sie einem argumentativ vorgetragenen Beitrag zu bestimmten anthropologischen bzw. philosophischen Problemfeldern gleichen. Und unter diesen ist, aufgrund der Selbstreferentialität der Darstellung, nicht zuletzt auch die Theorie der Argumentation.

Die Frage des überzeugenden Arguments berührt Kertész ausdrücklich etwa 1976, kurz nach der Veröffentlichung von *Schicksalslosigkeit* und zu Beginn seiner Arbeit an *Fiasko*, im *Galeerentagebuch*. Dort schreibt er: „Was ist schon ein Gedanke? Nur ein Leben kann wirklich überzeugend sein“ (siehe ↗32). Ebenso bemerkt er „1994“ in *Ich - ein anderer*: „Meinungen müssen auf dem Leben gründen, in meinem Fall aber tun sie das nicht“ (siehe oben S. 129). Insofern er sich zudem um artikuliert Ausdrucksformen bzw. ein – notfalls „stummes, artikulationslos gelebtes“ – „Leben als Artikulation“ bemüht, wie er in *Die englische Flagge* erklärt (siehe S. 24), überrascht es also nicht, dass sein Werk eine signifikant »argumentative« Struktur aufweist.

Für die Sichtbarmachung bzw. Rekonstruktion dieser Struktur stütze ich mich auf bestimmte Thesen zur Argumentationstheorie, die von Peirce bereits 1903 in *Syllabus...* formuliert wurden, und die ähnlich auch Habermas 1981 in *Theorie des kommunikativen Handelns* vertritt, wobei er sich seinerseits an der „Position“ orientiert, „die St. Toulmin in seiner bahnbrechenden Untersuchung »The Uses of Argument«⁴⁹⁷ entwickelt hat“ (KH.1, 46). Insbesondere profitiere ich hierbei von Habermas' differenzierter Betrachtung der „Argumentation“ als: (1) idealiter durch rein rhetorische Mittel regulierter *Prozess*; (2) charakteristische *Prozedur*; (3) *Produktion* eines universell verwendbaren Wissens.⁴⁹⁸ Allerdings fasse ich im Unterschied zu Habermas eine „Argumentation“ nicht als „*reflexiv gewendete Fortsetzung verständigungsorientierten Handelns mit anderen Mitteln*“ auf (KH.1, 48), sondern sehe sie als integralen Teil desselben. So besteht die Grundintuition meiner Darstellung in Anschluss an Kertész darin, dass substantielle Argumente nur auf der Basis kontraintuitiver persönlicher Erlebnisse entwickelt werden können, die es – als „negative Erfahrung“⁴⁹⁹ – durch eine allgemeine Transformation hergebrachter Praktiken

⁴⁹⁷ ST. TOULMIN (1922 – 2009), *Der Gebrauch von Argumenten* (1958).

⁴⁹⁸ Habermas schreibt hierzu im Einzelnen:

„An der argumentativen Rede lassen sich drei Aspekte unterscheiden. Als *Prozess* betrachtet, handelt es sich um eine unwahrscheinliche, weil idealen Bedingungen hinreichend angenäherte Form der Kommunikation. In dieser Hinsicht habe ich versucht, die allgemeinen kommunikativen Voraussetzungen der Argumentation als Bestimmungen einer idealen Sprechsituation anzugeben. (...)“

Sobald man die Argumentation, zweitens, als *Prozedur* betrachtet, handelt es sich um eine *speziell geregelte* Form der Interaktion. (...)“

Schließlich lässt sich die Argumentation unter einem dritten Gesichtspunkt betrachten: sie ist darauf angelegt, *triftige** (...) *Argumente*, mit denen Geltungsansprüche eingelöst oder zurückgewiesen werden können, *zu produzieren*. Argumente sind diejenigen Mittel, mit deren Hilfe die intersubjektive Anerkennung für den zunächst hypothetisch erhobenen Geltungsanspruch eines Proponenten herbeigeführt und damit Meinung in Wissen transformiert werden kann.“ (KH.1, 47 f)

* Vgl. in Grimm, *Deutsches Wörterbuch* den Eintrag zu *Triftig*: „das *ziel treffend* (...) *gewichtig, zutreffend*“.

⁴⁹⁹ Siehe oben das Zitat aus Kertész' Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat* von 1996 (↗90).

sowie eine Reformulierung überkommenen expliziten Wissens hinsichtlich einer logischen Verwendbarkeit zu evaluieren gilt.⁵⁰⁰

Mit diesem Ansatz widerstreitet Kertész namentlich dem von ihm sogenannten „theoretischen Ernst“ – dem „typischen Ernst unserer Zeit“, „der den Erfahrungen überhaupt keine Beachtung schenkt“ – bzw. der hierzu korrespondierenden „Pseudoobjektivität“, die – um der unmittelbaren Verständlichkeit willen – immer nur logisch operiert.⁵⁰¹ Wohl konkret vorbildlich für letztere Formulierungen Kertész' diagnostiziert Benjamin in *Erfahrung und Armut* (1933):

„(...) soviel ist klar: die Erfahrung ist im Kurse gefallen und das in einer Generation, die 1914 – 1918 eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte gemacht hat. Vielleicht ist das nicht so merkwürdig (...). Konnte man nicht die Feststellung machen: die Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung. (...) Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch Hunger, die sittlichen durch die Machthaber.“ (Benjamin, GS II.1, 214)

Entgegen diesem allgemeinen Kursverfall der „Erfahrung“ hätten sich einzelne „Barbaren“ aber sehr wohl der Herausforderung gestellt, das überlieferte „Bildungsgut“ an ihr zu messen, um ggf. „reinen Tisch“ zu machen und konstruktiv „von vorn zu beginnen“:

„Denn was ist das ganze Bildungsgut wert, wenn uns nicht eben die Erfahrung mit ihm verbindet? Wohin es führt, wenn sie geheuchelt oder erschlichen wird, das hat das grauenhafte Mischmasch der Stile und der Weltanschauungen im vorigen Jahrhundert uns zu deutlich gemacht, als dass wir unsere Armut zu bekennen nicht für ehrenwert halten müssten. (...)“

(...) Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. (...) sie sind Konstrukteure gewesen.⁵⁰²

(...) Auch Einstein war ein solcher Konstrukteur, den plötzlich von der ganzen weiten Welt der Physik gar nichts mehr interessierte, als eine einzige kleine Unstimmigkeit zwischen den Gleichungen Newtons und den Erfahrungen der Astronomie.“ (Benjamin, GS II.1, 215)

Ein ebensolches Schöpferium jenseits der Logik thematisiert kurz zuvor auch Bergson in seiner Abhandlung *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* von 1932:

„Gewöhnlich bleibt er (der Philosoph) beim Schreiben im Bereich der Begriffe und der Worte. Die Gesellschaft liefert ihm, von seinen Vorgängern herausgearbeitet und in der Sprache aufgespeichert, Ideen, die er in neuer Art miteinander verbindet (...). Das so geschaffene Werk kann übrigens originell und stark sein (...). Aber es wird nur einen Zuwachs zum jährlichen Einkommen bedeuten; die soziale Intelligenz wird fortfahren, von demselben Kapital zu leben, von den gleichen Werten. Nun gibt es aber noch eine andere Art zu schaffen, die anspruchsvoller ist, aber auch weniger sicher, und die nicht sagen kann, wann sie zum Ziele kommen wird und ob sie zum Ziele kommen wird. (...) der

⁵⁰⁰ Kant unterscheidet in seiner Dissertation einen logischen und einen realen Verstandesgebrauch (vgl. ↓4). In diesem Sinne verstehe ich unter logischen Operationen solche, die je gegebene Kategorien oder Diskursregeln *streng beibehalten*. Ein realer Verstandesgebrauch würde dagegen eben derartige Schemata (hypothetisch) *ermitteln*. Vgl. lat. *arguere* = kundgeben, behaupten, bezichtigen, offenbaren, widerlegen; eigtl.: hell machen, silbern machen; etwa auch: zu Geld machen, in einen wertvollen Zustand bringen, evaluieren.

⁵⁰¹ So Kertész 1993 im Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* (siehe oben S.37) und 1976 im *Galerentagebuch* (↑62).

⁵⁰² U. a. hierauf könnte sich Kertész mit der oben zitierten Notiz von 1980 zur Hinfalligkeit der „üppige(n) Kunst“ bezogen haben: „Etwas ist verloren; doch gerade aus diesem Verlust kommt vielleicht etwas“ (S.17).

Schriftsteller (...) wird die bloße Emotion aufsuchen (...). Man wird die Wörter vergewaltigen und die Dinge zwingen müssen. Trotzdem wird der Erfolg niemals sicher sein; (...) für jeden Teilerfolg dankt er dem Zufall (...). Wenn es ihm aber gelingt, dann hat er die Menschheit bereichert um ein Gedankengut, das unendliche Zinsen tragen wird (...).“ (in: *Materie und Gedächtnis...*, 439 f)

Und schon Carus spricht um 1850 in *Psyche* von einem allein der vollständig ausgebildeten „Person“ eignenden Vermögen zum „Produzieren neuer Ideen“ („was wir – eben als eine hohe Eigentümlichkeit des Menschen – auch bei ihm nur stufenweise sich entwickelnd und bei Tausenden nur unvollkommen entwickelt finden“) (ebd., 127, 135).

Notwendig ist in solchen Fällen freilich auch die Bereitschaft der Vielen, das von einem Einzelnen entwickelte Neue anzunehmen respektive es sich kritisch anzueignen. Und eben hier käme dem Argumentieren seine charakteristische Funktion zu. So würde zunächst dem Proponenten die allgemein überzeugende Darstellung der Schritte abverlangt, die ihn, auf welchem *unlogischen* Wege auch immer,⁵⁰³ zu seiner neuen Einsicht geführt hatten. Um der Nachvollziehbarkeit willen müsste er dabei vor allem erreichen, dass die Opponenten eine prinzipiell gleichgeartete Erfahrung machen, so dass sie befähigt wären, ihm auf begründete Weise entweder bis auf weiteres zuzustimmen oder ggf. ihrerseits bereits wieder einen neuen Einwand zu erheben. Dieses Verfahren, das trotz aller „Unlogik“⁵⁰⁴ einem bestimmten Schema genügt, entspricht aber genau dem, was Peirce 1903 in *Syllabus...* als „*Abduktion*“ bezeichnet:

„*Abduktion* ist jene Art von Argument, die von einer *überraschenden Erfahrung* ausgeht, (...) die einer aktiven oder passiven Überzeugung zuwiderläuft. Dies geschieht in Form eines Wahrnehmungsurteils oder einer Proposition, die sich auf ein solches Urteil bezieht, und eine neue Form von Überzeugung wird notwendig, um die Erfahrung zu verallgemeinern.“ (*Syllabus...*, 95)

Neben dieser führt Peirce noch die „*Deduktion*“ und „*Induktion*“ an (*Syllabus...*, 89), welche drei Argumenttypen formallogisch – als deduktiver, induktiver und abduktiver Syllogismus – wie folgt voneinander unterschieden sind⁵⁰⁵:

Deduktiv folgt aus einer allgemeinen *Regel* und einem gegebenen charakteristischen *Fall* ein bestimmtes einzelnes *Resultat*.

Induktiv folgt aus einem vorliegenden einzelnen *Resultat*, welches einem charakteristischen *Fall* subsumiert werden kann, eine allgemeine *Regel*.

Abduktiv wird eine *Regel* (namentlich die einer generellen Kausalität) vorausgesetzt und unter dieser Prämisse einem gegebenen *Resultat* ein charakterisierter *Fall* (hypothetisch) zugeordnet (z. B.: »Das Resultat Y eines Experiments X könnte rational erklärt werden, falls die Gültigkeit der kausalen Relation $X \rightarrow Y$ als Regel veranschlagt wird.« \rightarrow »Bis auf weiteres wird angenommen, es sei die Gesetzmäßigkeit $X \rightarrow Y$ der Fall.«; vgl. oben S. 32).

Denkt man sich nun jedoch ein konkretes Beispiel für einen abduktiven Schluss, ist es leicht, hierin ebenso induktive wie deduktive Momente auszumachen. Etwa werden in der Naturwissenschaft experimentelle Resultate deduktiv vorhergesagt bzw. als unproblematisch in Rechnung gestellt, und die Gültigkeit je bestimmter Kausalgesetze wird induktiv bestätigt. Induktion und Deduktion können somit als Elemente eines allgemeinen – abduktiven – Schließens aufgefasst werden, für welches sie kombiniert zu beanspruchen sind, um die spezifisch abduktive Leistung

⁵⁰³ Kertész notiert 1984: „die Logik ist nicht das Leben. Das Leben ist paradox“ (GT, 176; ausführlich unten ↑654).

⁵⁰⁴ Vgl. Nietzsche in *Die frühe Wissenschaft*, Nr. 111 - *Herkunft des Logischen*:

„Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss.“ (Nietzsche, *Werke* 2, 118).

⁵⁰⁵ Nach J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichw. *Abduktion*.

des Auffindens treffender Hypothesen zu erbringen.⁵⁰⁶ Auch ist letztes Vermögen durch das syllogistische Schema allein nur unzureichend charakterisiert, denn es erschöpft sich nicht im Ermitteln von Schlussätzen. Vielmehr kann mit Peirce gesagt werden:

„*Abduktion* ist eine Methode, eine allgemeine Voraussage zu bilden, ohne irgendeine positive Sicherheit dafür, dass sie entweder in einem Spezialfall oder insgesamt erfolgreich sein wird; sie ist deshalb berechtigt, weil auf ihr die einzig mögliche Hoffnung beruht, unser zukünftiges Verhalten rational zu steuern und weil die Induktion vergangener Erfahrungen unsere Hoffnung, dass Abduktion auch in Zukunft erfolgreich sein wird, deutlich zu stützen geeignet ist.“

(*Syllabus...*, 136)

In grundsätzlicher Übereinstimmung damit schreibt Habermas einem „Argument“ die Eigenschaft zu, seine „Geltung“ könne „weder empiristisch unterlaufen noch absolutistisch begründet werden“ (KH.1, 47), es sei also weder auf eine Induktion noch auf eine Deduktion zu reduzieren.⁵⁰⁷ Indes engt er bei seiner Beschreibung dessen, was ein Argument im Allgemeinen ausmacht, die Perspektive allzusehr auf den Kontext der rhetorischen Interaktion ein und realisiert nicht, dass eine adäquate Würdigung bzw. eine schlagende Kritik nichttrivialer Darstel-

⁵⁰⁶ Als einer der ersten Theoretiker mag dies Comte wörtlich so vertreten haben. So räumt er der „Deduktion“ und der „Induktion“ jeweils ihr spezifisches Gebiet ein und verlangt eine beständige „Prüfung“ der „Phantasie“ durch die „Beobachtung“ (*Die Soziologie*, 468f). Vgl. hierzu den Hinweis von Elias in *Was ist Soziologie?* (1970):

„(...)“, dass Comte mit aller Entschiedenheit eine philosophische Tradition durchbrach, (...) in der für Jahrhunderte mit unverminderter Hartnäckigkeit (...) Deduktionisten und Induktionisten, Rationalisten und Empirizisten, Aprioristen und Positivisten (...) gegeneinander argumentierten. Es war eines der Leitmotive der Comteschen Wissenschaftstheorie, dass die wissenschaftliche Arbeit auf der unablässigen Verbindung von (...) Theoriebildung und Empirie beruhe.“ (*Was ist Soziologie?*, 42f)

Aber schon Bacon unterscheidet in *Novum Organon*, Buch 1, Nr.95 das Vorgehen der „Empiriker“ („gleich den Ameisen, sammeln und verbrauchen (sie) nur“) und „Dogmatiker“ („gleich den Spinnen, schaffen (sie) die Netze aus sich selbst“) vom „Verfahren der Biene“, die, ähnlich der „Philosophie“, den „Stoff“ aktiv „verdaut“ (vgl. ↑28).

⁵⁰⁷ Analog grenzt Peirce „rational überzeugende Zeichen, *Argumente*“, von „informative(n)“ und „substitutive(n)“ „Zeichen“ ab. In der Terminologie seiner Symboltheorie bringt er dasselbe wie folgt zum Ausdruck:

„Argumente können nur Symbole sein, nicht Indices noch Ikon.“ (*Syllabus...*, 67, 89)

Ein „*Symbol*“ ist dabei eine dreistellige Relation zwischen den Elementen „*Zeichen*“, „*Objekt*“ und „*Interpretant*“, wie z. B. ein „Wort“, das pragmatisch (re-)interpretiert wird (vgl. ↓11). Dagegen ist ein „*Index*“ eine zweistellige Relation zwischen einem Zeichen und einem Objekt, und ein „*Ikon*“ ist ein Zeichen, das lediglich eine innere Struktur besitzt, aber keine externen Bezüge aufweisen muss:

„Ein *Ikon* ist ein Zeichen, dessen zeichenkonstitutive Beschaffenheit eine Erstheit ist, das heißt, dass es unabhängig davon ist, ob es in einer existentiellen Beziehung zu einem Objekt steht, das durchaus nicht existieren kann. (...)“

Ein *Index* ist ein Zeichen, dessen zeichenkonstitutive Beschaffenheit in einer Zweitheit oder einer existentiellen Relation zu seinem Objekt liegt. Ein Index erfordert deshalb, dass sein Objekt und er selbst individuelle Existenz besitzen müssen. Er wird zu einem Zeichen aufgrund des Zufalls, dass er so aufgefasst wird, ein Umstand, der die Eigenschaft, die ihn erst zu einem Zeichen macht, nicht berührt. Ein Ausruf wie »He!«, »Sag bloß!« oder »Hallo!« ist ein Index. Ein deutender Finger ist ein Index. Ein Krankheitssymptom ist ein Index. Das indizierte Objekt muss tatsächlich vorhanden sein: dies macht den Unterschied zwischen einem Index und einem Ikon aus. (...) So ist ein Foto ein Index, weil die physikalische Wirkung des Lichts beim Belichten eine existentielle eins-zu-eins-Korrespondenz zwischen den Teilen des Fotos und den Teilen des Objekts herstellt (...). Doch darüber hinaus liefert ein Foto ein *Ikon* des Objekts, indem genau die Relation der Teile es zu einem Bild des Objekts macht.“ (*Syllabus...*, 64f)

Gemäß der Differenzierung in „rational überzeugende“, „informative“, und „substitutive“ Zeichen könnte nun die Äußerung eines Proponenten etwa wie eine sachbezogene Information – „empiristisch“ – ernst genommen werden, wodurch sie den Status eines Index erhalte. Ferner ließe sie sich als ein – „absolutistisch“ – gegen alle Realien immunisiertes Dogma werten, d. h. als ein per semantischer Konvention substitutiv (gleich einer Ersatzrealität) bedeutsames Ikon. Und eben davon unterscheidet Peirce das Argument, d. h. er vertritt im selben Sinne wie Habermas, dieses berufe sich „weder empiristisch“ auf unmittelbar evidente Fakten, wie sie im Rahmen einer eingespielten Praxis indiziert werden könnten, „noch absolutistisch“ auf semantisch fixierte Schemata. Positiv ließe sich formulieren, eine Argumentation finde dann statt, wenn die fragliche Äußerung als pragmatisch interpretationsbedürftiges Symbol zwischen zwei gleichermaßen kritikfähigen und zur Dezentrierung bereiten Personen vermittelt.

lungen in vielen Fällen erst durch das Überschreiten dieses besonderen Rahmens erbracht werden kann. So würden die an einer „Argumentation“ „Beteiligten“ typischerweise:

- einen problematisch gewordenen Geltungsanspruch thematisieren und,
- von Handlungs- und Erfahrungsdruck entlastet, in hypothetischer Einstellung
- mit Gründen und nur mit Gründen prüfen, ob der vom Proponenten verteidigte Anspruch zu Recht besteht oder nicht.“ (KH.1, 48)

Dabei gibt Habermas die durchaus tautologische Auskunft, regelgerecht sei der jeweils in Frage stehende „Geltungsanspruch mit Argumenten zu begründen oder *einzulösen*“ (KH.1, 50), während doch gerade bei ungeklärten Situationen auch die Geltung solcher unmittelbar plausiblen Verbalargumente problematisch sein dürfte (was einem vom „Erfahrungsdruck entlastet(en)“ Theoretiker freilich verborgen bleiben könnte). Dies ist um so erstaunlicher, als er zuvor selbst auf die Kontingenz bei der Bewertung von Argumenten anspielt (welche z. B. von den zufälligen Interessen der Diskursteilnehmer bzw. ihrer fachlichen und ethischen Kompetenz abhängig ist):

„Die »Stärke« eines Arguments bemisst sich, in einem gegebenen Kontext, an der Triftigkeit der Gründe; diese zeigt sich u. a. daran, ob ein Argument die Teilnehmer eines Diskurses überzeugen, d. h. zur Annahme des jeweiligen Geltungsanspruchs motivieren kann.“ (KH. 1, 38)

Eine ernsthafte Verhandlung wäre m. E. aber gerade dann vorübergehend *auszusetzen*, wenn im „gegebenen Kontext“ Verständnisdefizite merkbar werden, die es durch eine je individuelle Bemühung zu beheben gilt. Denn würden in unangemessener Dringlichkeit kritische Antworten eingefordert, die der Betreffende ad hoc nicht auf seriöse Weise geben könnte, übe dies einen Sprech-Handlungsdruck aus, durch den die Zwanglosigkeit der Auseinandersetzung verloren ginge. Z. B. bedankt sich in diesem Sinne schon Kant in *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) bei dem „gelehrten Publikum“ für die anfänglich verhaltene Aufnahme der ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* von 1781:

„Ich bin dem gelehrten Publikum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweiset doch einen Aufschub des Urteils, und also einige Vermutung, dass in einem Werke, was alle gewohnte Wege verlässt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urteil den noch zarten Pflanzfreis abzubrechen und zu zerstören.“

(*Prolegomena...*, Akad.IV 380)

Entsprechend bemerkt auch Kertész 2006 in einem Interview anlässlich der Veröffentlichung seines autobiographischen Dialogromans *Dossier K.*, er habe darauf verzichtet, die mit ihm für eine geplante Biographie veranstalteten Interviews zu verwerfen, da er beim Wiederlesen seiner – in der Interviewsituation offenbar übereilt gegeben – Antworten erkannte:

„⟨...⟩, was für einen **Quatsch Interviewte erzählen** können.“ (I5)⁵⁰⁸

Desgleichen macht Foucault in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* (1981/82, Collège de France) auf die an den Philosophenschulen der Stoa geübte Hörethik aufmerksam, gemäß der ein „Novize“ zunächst nur „zuzuhören“ hatte, „ohne selbst das Wort zu ergreifen und ohne entgegenzuhalten, ohne seine Meinung zu äußern und natürlich ohne selbst zu lehren“:

„Erstens muss der Zuhörende seine Aufmerksamkeit auf das richten, was traditionellerweise *to pragma* genannt wird. ⟨...⟩ Auf die Bedeutung des Ausdrucks

⁵⁰⁸ Hingegen seien die ersatzweise von ihm selbst gestellten Fragen äußerst fruchtbar gewesen (vgl. oben S.149).

hat man sich auszurichten. Das Gesagte ist folglich in der Weise zu bearbeiten, dass alle nichtrelevanten Aspekte ausgeschieden werden. Die Aufmerksamkeit darf sich nicht auf die Formschönheit richten, sie darf sich auch nicht auf die Grammatik und auf das Vokabular richten; sie darf sich nicht einmal auf die Widerlegung der philosophischen und sophistischen Spitzfindigkeiten richten. Man muss das Gesagte erfassen (<...>, um) Schritt für Schritt, über den Satz meditierend und Element für Element in eine Handlungsvorschrift umgestaltend, zu einer Regel zu gelangen, die nicht nur dem Verhalten, sondern dem ganzen Leben voransteht (<...>). Die philosophische Aufmerksamkeit richtet sich also auf ein *pragma*, eine Bedeutung* (* Dt. im Original), die sowohl die Idee selbst umfasst, als auch das, was darin zur Handlungsanweisung werden muss.

Und nun die zweite Art, seine Aufmerksamkeit beim richtigen philosophischen Zuhören angemessen auszurichten: (<...>) Wenn man jemanden etwas Bedeutsames hat sagen hören, soll man nicht sofort diskutierend darüber herfallen; man soll versuchen, sich zu sammeln und Schweigen zu wahren, damit sich das Gehörte besser einprägt, man soll sich nach einer gehörten Unterweisung (<...>) einer raschen Prüfung unterziehen, ob das Gehörte oder Gelernte etwas Neues im Vergleich zur bestehenden Ausstattung (*paraskene*) darstellt, und man soll sehen, inwieweit man sich vervollkommen konnte. (<...>) Alles in allem, es handelt sich um eine Arbeit an der Aufmerksamkeit, (<...>) deren es zum richtigen philosophischen Zuhören bedarf.“ (*Hermeneutik des Subjekts*, 416, 426-9)

Derartiges wäre in dem von Habermas entworfenen Szenario aber schwerlich vorstellbar. Vielmehr erweckt er den Eindruck, als ließe sich über eine jeweils fragliche Behauptung stets – wie bei einem „Schachwettkampf“⁵⁰⁹ – hic et nunc in Form eines „ritualisierten Wettbewerbs“ entscheiden, wobei die Verhandlung innerhalb eines (nicht zuletzt gegen neue Erfahrungen) abgeschirmten, *bühnenartigen Diskurskontextes* stattfindet und alle Beteiligten eine gleichberechtigte Position innehaben. Wohl stellt Habermas’ Ideal einer „gegen Repression und Ungleichheit in besonderer Weise immunisierten Sprechsituation“ eine kommunikative Grundbedingung dar (KH.1, 49). Jedoch vernachlässigt er, dass jemand, der eine neu erworbene Einsicht vorträgt, gegenüber seinem Adressaten auch noch unter dieser Bedingung einen gewissen Vorsprung besitzt, so dass ihr Verhältnis einer asymmetrischen *Lernsituation* gleicht, die ein sofortiges Antworten eigentlich verbietet.

Konkret müsste eine solche Lernsituation durch die nachhaltige Irritation der Vormeinung des Adressaten geschaffen werden, die außerdem mit der positiven Alternative zu konfrontieren wäre, auf welche die Argumentation zielt. Allein dies könnte ihn dazu veranlassen, sich wie ein „Novize“ zu verhalten, der die ihm vorgetragene fremde (und zunächst irritierende) Darstellung unvoreingenommen prüft. Erst wenn er die in dem Argument enthaltenen Hinweise für die Bildung einer bestimmten neuen, nicht wieder derart irritierbaren, Einstellung eigenständig umzusetzen versucht hat, also auf fundierte Weise zu einer entsprechenden Überzeugung (oder Gegen-Überzeugung) gelangt ist, dürfte er schließlich auch eine Antwort äußern. Und nur so erhielte das Argumentieren den Charakter eines *Dialogs* jeweils zweier, gleichermaßen autonomer Akteure, die gemeinsam – aber u. U. asynchron – darum bemüht sind, überholte Meinungen, wie sie der Adressat noch vertreten könnte, auf die begründete Initiative des Autors hin zu korrigieren (oder umgekehrt eine hergebrachte Meinung des Adressaten zu verteidigen und die Aussagen des Autors zu relativieren). Hingegen ließe der von Habermas zu eng

⁵⁰⁹ Siehe oben das Zitat zu diesem Motiv in *Fiasko* (S.84).

abgesteckte Rahmen des Argumentierens nur Raum für einen *Monolog* des Proponenten, insofern dieser während seines Vortrags keine qualifizierten Antworten erwarten kann. Dabei stünde er zudem selbst in Gefahr, um der allgemeinen Beistimmung willen lieber doch wieder der Logik des Auditoriums zu genügen, als ihr mit einem aus seiner Erfahrung gewonnenen kontraintuitiven Argument zu widerstreiten.⁵¹⁰

In Berücksichtigung letzterer Einwände, und in Anlehnung an die von Habermas genannten „drei Aspekte“ der „argumentativen Rede“ (†498), die er den „Disziplinen des aristotelischen Kanons“: „Rhetorik“, „Dialektik“ und „Logik“ assoziiert (KH.1, 49),⁵¹¹ vertrete ich nun:

- (1) Zunächst ist eine Argumentation als *kommunikative* Koordination menschlichen Verhaltens ausgezeichnet, die sich in erster Linie auf den – pragmatisch interpretationsbedürftigen – theatralisch-expliziten Teil artikulierter Verhaltens-

⁵¹⁰ Diese Kritik betrifft ebenso Toulmin, der in *Der Gebrauch von Argumenten* gleichfalls nach einem generellen Verfahren des Argumentierens fragt und hierfür fiktive Situationen wie die folgende entwirft:

„Wir kommen zu Schlussfolgerungen verschiedener Art und stellen Behauptungen ganz unterschiedlicher Art auf entsprechend der Art der Probleme, über die wir Urteile abgeben. (...) In jedem dieser Fälle können wir es wagen, eine Meinung zu äußern (...). In jedem dieser Fälle setzen wir uns dabei einem Risiko aus. Denn sofort kann die Frage gestellt werden: »Was kannst du weiter zur Verteidigung deiner Behauptung sagen?«, und wenn diese so angezweifelt wird, müssen wir alle die Daten, Fakten, oder andere Sätze anführen, die uns als relevant und hinreichend erscheinen, den mit der Behauptung verbundenen Anspruch einzulösen.“ (*Der Gebrauch von Argumenten*, 18f)

Als vernachlässigt erkenne ich auch hier, dass der kritische Adressat, der so forsch – jedoch auffälligerweise ohne jede Legitimierung seinerseits – nach weitergehenden Gründen fragt, letztlich eine eigene Verantwortung für die angemessene Würdigung des ihm Vorgetragenen besitzt. Dem aber könnte er in vielen Fällen tatsächlich erst außerhalb der Redesituation gerecht werden. Allein nach einer solchen ernsthaften Rezeption wäre er in der Lage, qualifiziert nachzufragen oder zu antworten, wodurch schließlich der dialogische Charakter des Argumentierens zur Geltung käme. Hingegen könnte gemäß Toulmins Darstellung leicht ein vom Publikum diktiert (und daher keiner Antwort bedürftiger) Monolog des Proponenten entstehen, mit dem dieser sich verteidigen will (was am bequemsten in den Grenzen des Status quo gelingt). Toulmin selbst schreibt in diesem Sinne:

„Eine Argumentation ist wie ein Organismus. Sie hat eine grobe, anatomische Struktur wie auch eine feinere, sozusagen physiologische Struktur. Wenn sie explizit in allen ihren Details entfaltet wird, füllt sie vielleicht eine Druckseite oder ihr Vortrag dauert vielleicht eine Viertelstunde. Innerhalb dieser Zeit bzw. dieses Raums kann man die Hauptstufen unterscheiden, die den Fortschritt der Argumentation von der anfänglichen Formulierung eines ungelösten Problems bis zur abschließenden Angabe einer Konklusion kennzeichnen. (...) Zusammen stellen sie die wichtigsten anatomischen Einheiten der Argumentation dar, sozusagen ihre »Organe«.“ (*Der Gebrauch von Argumenten*, 86)

Für einen instruktiven Kontrast zu dieser allzu behaglichen Sicht, welche dazu verleitet, die theatralische *Wiederholung* einer Argumentation mit ihrem realen Prozess zu verwechseln, vgl. etwa in J.-F. LYOTARD (1924 – 1998), *Der Widerstreit* (1983) die These Nr. 148:

„Eine Diskursart wirkt verführerisch auf ein Satz-Universum. Sie orientiert die Instanzen, die dieser Satz darstellt, in Richtung auf bestimmte Verkettungen oder rückt sie zumindest anderen Verkettungen fern, die in Bezug auf das von dieser Diskursart verfolgte Ziel nicht angebracht sind. Nicht der Empfänger wird vom Sender verführt. Dieser, der Referent, die Bedeutung unterliegen nicht weniger als der Empfänger der verführerischen Wirkung dessen, was in der Diskursart auf dem Spiel steht.“ (*Der Widerstreit*, 149)

In Toulmins Szenario wäre es also insbesondere die jeweils bereits herrschende Logik, die den Vortragenden dazu verführt, sein Argument – in unmittelbar verständlicher Weise und unter Vermeidung allen Widerstreits – auf ungefähr „eine(r) Druckseite“ oder innerhalb „eine(r) Viertelstunde“ bis zur finalen „Konklusion“ zu entfalten.

⁵¹¹ Hier referiert Habermas auf Schopenhauer, der in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.2, Kap.9 - *Zur Logik* schreibt:

„Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputierens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu Vielen (*concionatio*), also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.“

Unter Dialektik verstehe ich, in Übereinstimmung mit Aristoteles (...), die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. (...) Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, (...) die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch der Art ausgebildet (... in *Paralipomena, Zur Logik und Dialektik*, § 26; *Eristische Dialektik*);“ (WWV.2, 112).

logiken stützt (vgl. oben S.24, 29). Dies unterscheidet sie sowohl von autoritären Formen der Koordination, die einen kommunikativ zu vermittelnden Spielraum des individuellen Verhaltens dementieren, als auch von deregulativen Verkehrsformen (wie z. B. irrelevanten Verbalismen oder Ästhetizismen), bei denen umgekehrt eine solche Koordinationsbedürftigkeit oder gar -fähigkeit überhaupt nicht in Rechnung gestellt wird.

- (2) Insbesondere ließe sich so die kulturelle Evolution als ein menschlich regulierter Prozess gestalten, der sich durch den Erhalt einer kommunikativ konstituierten Rationalität von einem naturalistisch entarteten Verlauf unterscheidet. Dies impliziert aber eine Realisierung der Argumentation in Gestalt einer bestimmten – als *Prozedur* beständig reproduzierbaren – Verhaltenslogik, welches dialektische Verfahren generationenübergreifend zu tradieren ist.
- (3) Schließlich wird der Adressat eines Arguments konkret in der Form überzeugt, dass er sich durch dieses veranlasst und in der Lage sieht, seine vorgängige Verhaltensdisposition – sowie nicht zuletzt seine explizierbare Meinung – im Sinne einer Abduktion zu korrigieren. Der Autor des Arguments erschiene dann als „Mehrer“ des Wissens (vgl. ↑6). Er wäre *produktiv*, insofern es ihm gelingt, aufgrund einer irritierenden Erfahrung eine neue, verallgemeinerbare Erkenntnis zu gewinnen respektive ein hergebrachtes Wissen so zu aktualisieren, dass es auch den neuesten Fakten gerecht wird.

Demnach stünde die Beschreibung einer charakteristisch menschlichen Verhaltenslogik (2) in Frage, die sowohl vorstellbar machen soll, wie sich generell eine ideale Sprechsituation herstellen lässt (1) und zugleich ein spezifisch argumentativer Erfolg erzielt werden kann (3).

Wie ich in den folgenden Kapiteln belegen werde, sind in Kertész' Schriften eben jene drei Momente selbstreferentiell indiziert und – in Vorbereitung eines entsprechenden Rezeptionsverhaltens – auch de facto realisiert, so dass die Texte als artikulierte Konkretisierung eines argumentativen Ausdrucksverhaltens erscheinen. Namentlich identifiziere ich hierbei die Motive:

- (1) Artikulierte Temporalisierung als Ermöglichung einer idealen Sprechsituation
- (2) Propositionalität als argumentative Prozedur
- (3) Evaluation negativer Erfahrung als Methode zur Gewinnung von Wissen

Die genannten Motive weise ich zunächst jeweils anhand *Die englische Flagge* nach (a) und diskutiere sie hinsichtlich der ihnen korrespondierenden argumentativen Funktion (b). Weiterhin zeige ich, dass dasselbe, wenngleich deutlich subtiler, bereits in *Schicksalslosigkeit* realisiert ist (c). Insgesamt wird damit erkennbar, dass Kertész schon in seinem ersten Roman, an dem er freilich ganze „13 Jahre“ arbeitete,⁵¹² sozusagen die – genuin menschliche: vom Wesen her argumentative und keiner provinziellen Logik verhaftete – „Sprache“ gefunden hatte, in der er fortan „schreiben musste“,⁵¹³ bzw. in der er seither „*Welterliteratur*“ im Sinne von Goethe produzierte.⁵¹⁴

⁵¹² Siehe im Werkverzeichnis das Zitat aus dem *Vorwort zu Schritt für Schritt* (↑806).

⁵¹³ Kertész bemerkt 2000 in *Die exilierte Sprache*:

„Nietzsche, der mir zuzeiten – und zwar gerade, als seine Werke im sozialistischen Ungarn auf der Verbotsliste standen, mit seinem radikalen Denken und seinem klaren, hinreißenden Stil ein wahrhafter Lehrmeister war, sagt, was den Menschen nicht umbringt, steigere nur seine Vitalität; das ist möglich, weil die Diktatur mir nicht nur dadurch von Nutzen war, dass sie mich am Leben hielt, sondern mir auch half, die Sprache zu finden, in der ich schreiben musste. Denn nirgendwo ist so offenkundig, dass die Sprache »nicht für dich gedacht ist und nicht für mich«, wie im totalitären Staat, wo das Ich und das Du nicht existieren und das beliebteste Personalpronomen das mystische und bedrohliche »Wir« ist, bei dem man nicht weiß, wer oder was sich dahinter verbirgt.“ (ES, 214).

⁵¹⁴ Siehe oben das Zitat aus H. Mayer, *Goethe* (↑252).

1. Artikulierte Temporalisierung als Mittel zur Schaffung einer idealen Sprechsituation unter nichtidealen Bedingungen

In der Frage nach der Realisierung einer idealen Sprechsituation folgt Kertész offenbar der Einsicht, dass ein Autor mit der bloßen Schilderung eines persönlich erlebten, *vergangenen* Geschehens gegenüber seinem Adressaten (etwa: einem Zuhörer oder Leser) eigentlich noch keinen Geltungsanspruch erhebt, dessen Anerkennung zu bestimmten Konsequenzen bezüglich ihres gegenwärtigen oder zukünftigen Zusammenlebens nötigt (wie es prinzipiell denkbar wäre, falls er etwa in der Funktion eines Zeugen forensisch gewichtige Hinweise gibt).⁵¹⁵ Durch eine ausdrückliche Historisierung seiner Erzählung, mit der er dann nur ein abstraktes „*Gewesensein*“ im Sinne von Hegel behaupten würde,⁵¹⁶ könnte der Autor daher sowohl sich selbst als auch den Rezipienten hinsichtlich der Durchsetzung konkreter Ansprüche entlasten. Dieses universell einsetzbare rhetorische Mittel der artikulierten Temporalisierung begründet also die Möglichkeit einer idealen *Sprech*-Situation und damit einer unbefangenen Argumentation, die bei Anerkennung aller Fakten auf einer rein theoretischen Ebene verbleiben kann. Dabei ist es auch nicht notwendig, wie von Habermas vorgeschlagen, „idealisierende() Voraussetzungen“ allgemeinverbindlich zu institutionalisieren.⁵¹⁷ Vielmehr wäre ein Autor allein aufgrund seines eigenen Auftretens in der Lage, in Kooperation mit jeweils einem einzelnen, hinreichend verständigen Adressaten diese besondere Situation herzustellen.

Trotz allen Geltungsverzichts bietet eine retrospektive Erzählung dem Rezipienten u. U. sehr wohl auch eine gegenwärtig relevante Orientierung, insofern dort nämlich bestimmte, gelegentlich einer negativen Erfahrung ihres Autors problematisch gewordene, Verhaltensweisen mitsamt ihrer vermutlichen Folgen – als hypothetischer *Fall* eines abduktiven Schlusses – dargestellt sind, welche Gesetzmäßigkeit der Rezipient in panchronischer Einstellung auf sich selbst beziehen kann. Selbst eine gegenwärtig relevante Referenz muss also nicht die Idealität der Sprechsituation tangieren. Vielmehr erhält letztere erst eine methodische Funktion, indem sie zu einer um der Ernsthaftigkeit willen vorbehaltlosen Verständigung motiviert. Ähnlich sieht auch Habermas einen Zusammenhang zwischen der „Aufrichtigkeit der Äußerungen aller Beteiligten“ und der Idealität der Sprechsituation (1517). Jedoch sollte streng genommen eine konzeptionell fundierte »Wahrhaftigkeit«, die eine gleichsam wissenschaftliche Treue verlangt, aber auch am Anspruch der Verallgemeinerbarkeit orientiert und selbstkritisch relativiert ist, von einer naiven »Aufrichtigkeit«, etwa gleich der eines Kindes, unterschieden werden.⁵¹⁸

⁵¹⁵ So gesteht der Erzähler in *Die englische Flagge*, dass es ihn „einfach nicht interessiert, wer der Mörder ist, (...) – jeder“ (siehe oben S. 124). Und in *Dossier K.* schreibt Kertész:

„Folgt man deiner Argumentation, dürfte auch kein einziger Massenmörder zur Verantwortung gezogen werden.“

Du vergisst, dass es mir als Schriftsteller nicht darum geht, jemanden zur Verantwortung zu ziehen, sondern etwas genau darzustellen ...“ (DK, 146).

⁵¹⁶ Siehe oben das Zitat aus Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (↑310).

⁵¹⁷ Habermas nennt in *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) als die „normativ anspruchsvollen Bedingungen der Argumentationspraxis“ die folgenden „idealisierenden Voraussetzungen“, denen es sich in der Praxis anzunähern gelte:

„(a) der Öffentlichkeit und vollständigen Inklusion aller Betroffenen, (b) der Gleichverteilung der Kommunikationsrechte, (c) der Gewaltlosigkeit einer Situation, die nur den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommen lässt, und (d) der Aufrichtigkeit der Äußerungen aller Beteiligten.“ (*Wahrheit und Rechtfertigung*, 49).

⁵¹⁸ Vgl. Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878), Nr. 53 - *Angebliche Stufen der Wahrheit*:

„Einer der gewöhnlichen Fehlschlüsse ist der: weil jemand wahr und aufrichtig gegen uns ist, so sagt er die Wahrheit. So glaubt das Kind an die Urteile der Eltern, der Christ an die Behauptungen des Stifters der Kirche. Ebenso will man nicht zugeben, dass alles jenes, was die Menschen mit Opfern an Glück und Leben in früheren Jahrhunderten verteidigt haben, nichts als Irrtümer waren (...).“

(Nietzsche, *Werke I*, 488).

In eben diesem Sinne zeigt sich auch Kertész um eine verallgemeinernde, und doch treue, Darstellung seiner Erfahrungen bemüht. Z. B. bemerkt er 1984 im *Galeerentagebuch*, speziell in *Schicksalslosigkeit* habe er „um der großen Wahrhaftigkeit willen alles Autobiographische weglassen“ (siehe oben ↑133).⁵¹⁹ Und schon 1966, während der Arbeit an dem Roman, notiert er:

„(...) hier ist nur die Rolle wesentlich, die Tatsache, dass der Mensch fähig ist, Henker oder Opfer zu sein, und im Getriebe der Todesmaschinerie wie ein Rädchen funktioniert: keinesfalls unter Berücksichtigung des Einzelfalls. Das Individuum kann hier, wenn es überhaupt in jemandem zu Wort kommt, höchstens seine Vergangenheit betrauern. Unter diesem Aspekt gibt es also keine vielgesichtige Menschheit (...).“ (GT, 20 f)

Im Ermitteln und Darstellen solcher verallgemeinerbaren Aspekte seiner persönlichen Erlebnisse – äquivalent dem abduktiven Bestimmen eines exemplarisch zutreffenden, charakteristischen *Falls*, wie er angesichts einzelner *Resultate* unter der Prämisse einer generellen Kausalität als übergreifender *Regel* in Frage steht – erbringt der betreffende Autor eine auch von anderen nutzbare, empirisch relevante Orientierungsleistung, deren Gehalt freilich stets nur hypothetisch, wesensgemäß temporalisiert und grundsätzlich kritisierbar ist. In einer Notiz von 1985 bezeichnet Kertész derartige Bemühungen, bei denen die Erfahrungen des Autors gegen eine allgemeine Vormeinung kreativ in Anschlag gebracht werden, entsprechend als eine „vitale Funktion“, die es beständig auszuüben gelte:

„Wissen, dass das kreative Wesen dem existenten ausgeliefert ist; es täglich für ein paar Stunden aus der Existenz herausreißen, sonst verkümmert das Bedürfnis, aus dem es sich nährt. Begabung, Genialität usw.: dummes Gefasel; Kreativität ist nicht irgend eine Gottesgabe, sondern eine vitale Funktion, ein Mittel, um am Leben zu bleiben.“ (GT, 197)

Schließlich bemerkt er 1990 in *Budapest, Wien, Budapest* in Anschluss an Nietzsche, hieraus ergebe sich auch ein bestimmtes Wertkriterium für – ansonsten anspruchslose – literarische respektive künstlerische Produkte:

„Und wie hat Nietzsche in der von mir selbst übersetzten »Tragödie...« gesagt? »Ich bin von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Tätigkeit dieses Lebens überzeugt.« (siehe ↑12) Ja, auch die Literatur ist, wie jede Kunst, vitale Aktion des Menschen. Vorausgesetzt, dass man sie als vitale Aktion pflegt. Wo nicht, ist sie natürlich auch nicht wichtig.“ (ES, 30)

Nachfolgend zeige ich in Kertész' Schriften exemplarisch, dass und wie dort jenes erste charakteristische Moment argumentativer Verkehrsformen – die ideale Sprechsituation, die vor allem die Dezentrierung der Beteiligten ermöglicht – realisiert ist. Hierfür diskutiere ich zunächst ein Beispiel aus *Die englische Flagge*, in dem Kertész sich demonstrativ des rhetorischen Mittels der Temporalisierung bedient, um eine solche Situation herzustellen (a). Anschließend skizziere ich, wie sich dies in eine von Kertész vorbildartig praktizierte Methode der menschlichen Verständigung fügt, die im Folgenden weiter bestimmt wird (b). Zuletzt weise ich dasselbe rhetorische Mittel in *Schicksalslosigkeit* nach, wo Kertész es bereits ebenso gezielt, aber wesentlich unauffälliger zum Einsatz bringt (c). In gleicher Form verfare ich dann auch hinsichtlich der beiden anderen Momente (2 und 3) der Argumentation.

⁵¹⁹ Hierbei mag Kertész sich an Dilthey orientiert haben, welcher 1910 in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* erklärt: ein „wahrhaft großes Kunstwerk“ wolle im Grunde „vom Autor überhaupt nichts sagen. Wahrhaftig in sich“ erlaube es ein „kunstmäßig sicheres Verstehen“ (siehe oben ↑174). Vgl. ferner den korrespondierenden Hinweis auf die dem Künstler abzuverlangende Arbeit der „Selbstverleugnung“ in *Die englische Flagge* (oben S.26).

a) Ermöglichung begründeter Verhaltenskorrekturen – »Ich war...«

Besonders prägnant ist die hier in Frage stehende Temporalisierung in *Die englische Flagge* durch die „Vorstellungsformel“: „Ich war Ernő Szép.“⁵²⁰ artikuliert, mit der sich jener gealterte Literat gegenüber dem noch jugendlichen Erzähler bekannt macht, während dieser bei derselben Gelegenheit von sich sagt: „Ich bin Journalist.“⁵²¹ Letztere Maskerade – „Ich bin Journalist.“ – erscheint als charakteristisches Merkmal eines verbreiteten Naturalismus, dem auch der Erzähler in seiner Jugend auf „zynische“ Weise verfallen gewesen sei, wie er rückblickend erkennt. Der Zynismus, mit dem der namenlose „Journalist“, nicht ohne eine gewisse Aufrichtigkeit, die Not seiner jugendlichen Unbedarftheit zur Tugend einer kulturellen Bedürfnislosigkeit (gleich derjenigen der Kyniker) umgedichtet habe, kann seinen tatsächlichen Mangel an individueller Reserve allenfalls überspielen, jedoch nicht beheben. Trotz allen Rollenspiels schließt er so den – seinerseits nicht zu kontrollierenden – politischen und ökonomischen Kurswert des von ihm offiziell gewählten Berufs mit seinem privaten Leben kurz. Am Beispiel der Willkürverhaftung des sogenannten „Hauptverantwortlichen“ der „Redaktion“, welcher offenbar ein Synonym für jedes einzelne Mitglied der menschlichen (bzw. hier konkret: der sozialistischen ungarischen) Gesellschaft ist, illustriert Kertész indes, wie diese Sorglosigkeit von einer Macht funktionalisiert werden kann, die das Leben ihrer individuellen Träger grundsätzlich missachtet.⁵²⁰

Demnach verhält sich der junge „Journalist“ in *Die englische Flagge* mit seinem unernsten Bekenntnis de facto nicht anders als ein „Jude“, „über den man“, wie es Kertész später in *Ich - ein anderer* formuliert, „in der Mehrzahl reden kann, der ist, wie die Juden im allgemeinen sind, dessen Kennzeichen sich in einem Kompendium zusammenfassen lassen wie die einer nicht allzu komplizierten Tierrasse“, so dass er u. U. einer lebensgefährdenden Identifizierung ausgesetzt ist (was sehr ähnlich auch Solschenizyn in *Der Archipel Gulag* speziell mit Blick auf die bolschewistischen Propagandamethoden thematisiert). An selber Stelle bemerkt Kertész, er betrachte es als seine „Aufgabe“, einer solchen „Einladung zur Hinrichtung“ zu „entgehen“, was er konkret durch eine „höfliche Verbeugung“, also ein zweckmäßig gestaltetes theatralisches Verhalten, zu erfüllen suche.⁵²¹ Damit bezeugt er eine positive Lebensmotivation und erscheint als Autor um die Wahrung seiner persönlichen, bzw. generell der menschlichen, „Würde“ bemüht, die in nichts anderem bestehe, als in der „positive(n) Entscheidung, am Leben zu bleiben“.⁵²² Namentlich trägt er so zum Erhalt der menschlichen Lebensform bei, welche durch die kulturelle Evolution ausgezeichnet ist und daher einen dezentrierten Habitus erfordert.⁵²³

Eben für letzteren – insbesondere auf eine individuelle Reserve bedachten – Habitus ist nun in *Die englische Flagge* die Erzählung von der Begegnung mit „Ernő Szép“ eine beispielgebende Illustration. Mit besagter „Vorstellungsformel“ entwertet dieser kategorisch seine früheren Bestimmungen (etwa: den einstigen literarischen Ruhm, der sich eventuell noch mit seinem Namen verbindet), so dass er – freilich unter Verlust einer evaluierbaren Selbstlegitimation – jegliche Identifizierung dementiert und sowohl sich selbst als auch sein Publikum mit Ansprüchen verschont, die in lebenspraktischer Hinsicht ihren Sinn verloren haben mögen. Mit diesem Beispiel macht Kertész nicht zuletzt auf das Potential aufmerksam, das durch die Veränderung der menschlichen Verhaltensformen erschlossen werden kann. Damit erzeugt er aber eine positive Motivation, ggf. das Scheitern bestimmter kultureller Praktiken einzugestehen und dies als Zeichen ihrer Korrekturbedürftigkeit (und nicht: des allgemeinen Untergangs) zu deuten.

⁵²⁰ Siehe oben die Zitate aus *Die englische Flagge* (S.110, ↑304, ↑320).

⁵²¹ Siehe oben die Zitate aus *Ich - ein anderer* (S.127) und *Archipel Gulag* (↑345).

⁵²² Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990 (S.122).

⁵²³ Siehe die Erläuterungen oben (S.21 und 29).

b) Methodische Aussichten

Ohne zu verleugnen, was er objektiv gesehen „war“, signalisiert „Ernő Szép“ mit seiner „Vorstellungsformel“, in Zukunft wolle er sich keineswegs mit dieser Bestimmung begnügen, so als befolge er den Rat des Bürgers „Aarenhold“ aus Th. Manns Erzählung *Wälsungenblut*: „trachten Sie, sich niemals an die neuen Umstände zu gewöhnen. Gewöhnung ist der Tod. (...) Leben Sie sich nicht ein“. Sollen derartige *Darstellungen* der Form „ich war“ aber nach Kertész’ Intention ein – idealtypisch bürgerliches – „vollkommenes Leben“ konstituieren helfen, sind sie, ungeachtet aller historischen Relativierung, mit der aktuellen Gestaltung *de facto* gelebter Verhaltensweisen in ein pragmatisches Verhältnis zu setzen. Dagegen genügte es nicht, sie nur im bildungsbürgerlichen Sinne als eine für die Gegenwart irrelevante, obsolet oder vielleicht ohnehin unverständlich gewordene, Chronik zu musealisieren.⁵²⁴

So unterscheidet schon Kant 1798 in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kap. *Der Charakter der Gattung* die „moralische Kultur“ von der „historischen, die bloß Gedächtniskultur ist“ (Akad.VII 328), und er weist darauf hin, dass die „Menschen“ im Gegensatz zu den „Tieren“ eine über das „Individuum“ hinausweisende Entwicklung ihrer „Gattung“ durchlaufen, wobei sie sich „in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen“ zu ihrer letztendlichen „Bestimmung emporarbeiten“ (Akad.VII 324).

Ebenso erklärt Schopenhauer 1818 in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 51:

„Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als dass sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke tun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen (...). Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständnis (...) der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden.“ (WWV.1, 288)

Ergänzend erläutert er 1844 in Bd.2, Kap.38 - *Über Geschichte*, im Gegensatz zum „Tier“ sei der „Mensch“ nicht „auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt“, sondern er erkenne „auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hierdurch aber erst hat er ein eigentliches Verständnis der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen“. Dieses aus der Vergangenheit stammende Wissen sei namentlich durch die „Schrift“ (bzw. die schon vor der Schrift gebräuchlichen „steinernen Denkmale“) vermittelt:

„Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewusstsein des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so dass der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewusstseins in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab, und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz.“

(WWV.2, 507 f)

Über das allmähliche Emporarbeiten der Menschheit bis zu dem, was man nach Dewey, *Logik - Die Theorie der Forschung* (1938) eine „geklärte Situation“ bzw. „Vollendung (<consummation>) und Erfüllung der Forschungsoperationen“ nennen könnte (ebd., 612), schreibt Schopenhauer ferner in Kap. 12 - *Zur Wissenschaftslehre*:

⁵²⁴ Siehe oben die Zitate aus *Wälsungenblut* (↑324) und *Die englische Flagge* (S.116).

„Wollte ein Philosoph damit anfangen, die *Methode*, nach der er philosophieren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten (...). Der denkende Geist muss seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Ästhetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbass jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.“ (WWV.2, 133 f)

Und 1851 bemerkt er hierzu in *Paralipomena*, Kap. *Über Philosophie und ihre Methode*, „echte Leistungen in der Philosophie, Poesie, überhaupt in den Künsten und Wissenschaften“ seien allein durch eine Abstraktionsleistung beim „Auffassen des Allgemeinen in dem sich jedesmal darbietenden Einzelnen“ zu erbringen (ebd., § 2).

Hieran mag sich Kertész bereits 1963, zu Beginn seiner Arbeit an *Schicksalslosigkeit*, orientiert haben, als er im *Galeerentagebuch* daran erinnert, in der Kunst gehe es nicht um die okkasionelle Behandlung jeweils konkret anliegender „Lebensprobleme“, sondern um die Bewältigung des „Problems des Lebens“ mit Hilfe einer (von ihm damals noch zu erwerbenden) „«Methode»“.⁵²⁵ In *Die englische Flagge* beruft er sich schließlich explizit auf „Wilhelm Dilthey, den großen Geschichtsphilosophen“,⁵²⁶ welcher 1910 in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* von einem korrespondierenden „Verfahren“ der menschlichen Selbstobjektivierung spricht:

„(...) nur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umweg des Verstehens selber kennen. Was wir einmal waren, wie wir uns entwickelten und zu dem wurden, was wir sind, erfahren wir daraus, wie wir handelten, welche Lebenspläne wir einst fassten, wie wir in einem Beruf wirksam waren, aus alten verschollenen Briefen, aus Urteilen über uns, die vor langen Tagen ausgesprochen wurden. Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, und andererseits verstehen wir uns selber und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens. So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist.“ (AgW, 98 f)

Eine in dieser Frage für Kertész weiterhin wichtige Referenz ist Ortega, der 1941 in dem Essay *Geschichte als System* gleichfalls auf die Vorstrukturierung der Gegenwart durch die Vergangenheit aufmerksam macht und dort (sowie äquivalent in der Vorlesung *Eine Interpretation der Weltgeschichte* von 1948/49) die „Erzählung“ als Medium der sogenannten „historische(n) Vernunft“ identifiziert.⁵²⁷ Als eine ebensolche „Erzählung“ bezeichnet aber auch der Erzähler in *Die englische Flagge* jene Formel von „Ernő Szép“. In seinen Augen sei sie nicht nur einer „der üblichen Katastrophenwitze oder -bonmots“ (EF, 27). Vielmehr erkenne er in diesem bei „Ernő Szép“ schon habituell gewordenen Ausdruck – als könne er kraft eines Benjaminschen „*mimetische(n) Vermögen(s)*“ das, „(w)as nie geschrieben wurde, lesen“⁵²⁸ – die paradigmatische

⁵²⁵ Siehe oben das Zitat aus dem *Galeerentagebuch* (S.97).

⁵²⁶ Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S.26).

⁵²⁷ Siehe oben die betreffende *Galeerentagebuch*-Notiz von 1983 (S.22) und die Ortega-Zitate (12, ↑43, S.140).

⁵²⁸ In Hofmannsthals Drama *Der Tor und der Tod* (1894) kommentiert am Ende „DER TOD“, „indem er kopfschüttelnd langsam abgeht“, den Tod des Protagonisten wie folgt (*Dramen 1*, 79 f):

...

Demonstration eines empirisch relevanten literarischen Konzepts⁵²⁹: „diese Vorstellungsformel war eine Erzählung, und zwar eine radikale Erzählung (...). Es ist „einfach die lapidare (...) Beschreibung des aktuellen Wirklichkeitszustands (der Katastrophe) (...). Eine Formulierung, die niemanden zu etwas verführt, aber auch niemandem seinen Frieden lässt.“⁵³⁰ Konkret weist „Ernő Szép“ damit von seiner eigenen, bezüglich ihrer vergangenen Objektivierungen freilich keineswegs verleugneten, Lebenswirklichkeit weg, hingegen seinen Adressaten, also zunächst den fiktiven Erzähler von *Die englische Flagge*, auf den für ihn je „aktuellen Wirklichkeitszustand“ hin, in welchem dieser sich mit der für ihn vorbildlichen „Erzählung“ sozusagen alleine gelassen findet. Analog berichtet dann auch der Erzähler selbst von der Bewältigung seines bisherigen Daseins (indem er seine eigene Ontogenese bzw. die von ihm in Orientierung an anderen Autoren vollzogene Personalisierung schildert), was gleichermaßen für den Leser von Relevanz sein kann, diesem aber eine eigenständige Bemühung naturgemäß nicht erspart. Demnach impliziert jene „radikale“ Muster-Erzählung, neben der an ihr zunächst auffälligen Form der expliziten Temporalisierung (1), einen Perspektivenwechsel, bei dem das vom Autor Dargestellte quasi-propositional auf den Kontext des Adressaten bezogen wird (2), sowie daraufhin eine ihr nominell entsprechende, vom Adressaten jedoch unvertretbar zu bewältigende und per se unverfügbare Praxis (3), die wiederum Gegenstand einer temporalisierten Darstellung werden kann. Und eben dies ist das von Kertész insgesamt demonstrierte Schema eines dialektischen Verfahrens, mit dem sich ein historisch überliefertes Wissen abduktiv transformieren lässt.

Hierzu führt Kertész 1995 in seinem Vortrag *Das glücklose Jahrhundert* aus, erst eine derart zukunftsorientierte Verständigung biete eine, wenngleich geringe, Chance des rationalen, je persönlich verantworteten Zugriffs auf die – durch das welthistorische Geschehen ohnehin in Permanenz erzwungene – Modifikation der menschlichen Kultur. Insbesondere die erwiesene

Wie wundervoll sind diese Wesen,
Die, was nicht deutbar, dennoch deuten,
Was nie geschrieben wurde, lesen (...).

Hieraus wählt Benjamin die Zeile „Was nie geschrieben wurde, lesen“ als eines der Mottos für den Abschnitt *M - Der Flaneur* im *Passagen-Werk* (P, 524). In der dortigen Notiz [M 6, 6] spricht er dem – zwar ziellosen, jedoch aufmerksam beobachtenden – „Flaneur“ eine korrespondierende mimetische Intention zu und spezifiziert diese, wie u. a. auch in *Kleine Geschichte der Photographie* (1931), konkret als physiognomisches Interesse:

„Die Phantasmagorie des Flaneurs: das Ablesen des Berufs, der Herkunft, des Charakters von den Gesichtern.“ (P, 540)

„August Sander hat eine Reihe von Köpfen zusammengestellt,* die der gewaltigen physiognomischen Galerie, die ein Eisenstein oder Pudowkin eröffnet haben, in gar nichts nachsteht, und er tat es unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt. (...) Über Nacht könnte Werken wie dem von Sander eine unvermutete Aktualität zuwachsen. Machtverschiebungen, wie sie bei uns fällig geworden sind, pflegen die Ausbildung, Schärfung der physiognomischen Auffassung zur vitalen Notwendigkeit werden zu lassen. (...) man wird sich daran gewöhnen müssen, darauf angesehen zu werden, woher man kommt. Man wird es, seinerseits, den andern anzusehen haben. Sanders Werk ist mehr als ein Bilderbuch: ein Übungsatlas.“ (*Kleine Geschichte der Photographie*, in: GS II.1, 380f)

In *Über das mimetische Vermögen* (1933) bezeichnet er jenes „Lesen“ als Urform der symbolischen Verständigung:

„Was nie geschrieben wurde, lesen.“ Dies Lesen ist das älteste: das Lesen vor aller Sprache, aus den Eingeweidern, den Sternen oder Tänzen. Später kamen Vermittlungsglieder eines neuen Lesens, Runen oder Hieroglyphen in Gebrauch. Die Annahme liegt nahe, dass dies die Stationen wurden, über welche jene mimetische Begabung (...) in Schrift und Sprache ihren Eingang fand. Dergestalt wäre die Sprache die höchste Stufe des mimetischen Verhaltens und das vollkommenste Archiv der unsinnlichen Ähnlichkeit: ein Medium, in welches ohne Rest die früheren Kräfte mimetischer Hervorbringung und Auffassung hineingewandert sind, bis sie so weit gelangten, die der Magie zu liquidieren.“

(Benjamin, GS II.1, 213)

* AUGUST SANDER (1876 – 1964), *Anlitz der Zeit - Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts* (1929), mit einer Einleitung von ALFRED DÖBLIN (1878 – 1957).

⁵²⁹ Ähnlich liest bereits in *Kaddisch...* der Erzähler „B.“ aus dem „Gesicht“ des „Herrn Lehrers“ (siehe oben S. 94). Tatsächlich findet sich auch in Sanders *Anlitz der Zeit* (†528) ein Foto mit dem Titel *Der Herr Lehrer* (ebd., Nr. 11).

⁵³⁰ Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S. 110).

Möglichkeit des Totalitarismus („Das Naziregime währte zwölf, das Sowjetregime rund siebenzig Jahre.“), welcher dasselbe manifest zu vereiteln drohe, gebe zu einer solchen Bemühung Anlass:

„Dieses Nicht-Aufgearbeitete, ja, oft Nicht-Aufarbeitbare von Erfahrungen: Ich glaube, das ist die für dieses Jahrhundert charakteristische und neue Erfahrung. Als »irrational« wird es gewöhnlich bezeichnet, als seien Rationalität und Irrationalität gleichsam zwei gegensätzliche natürliche Kräfte, deren physikalische Gesetze man nur noch nicht hat ergründen können, so dass sie den Menschen vorläufig noch nach Belieben einmal hierhin und einmal dorthin wirbeln (...). Was aber bedeuten diese Wörter in den Gefilden, wo sich die alltägliche Wirklichkeit abspielt, wo der spätere Stoff der sogenannten Geschichte jetzt noch als lebendiges Leben⁵³¹ dahintreibt? Gar nichts bedeuten sie, sie erweisen sich als reine Abstraktion. Und wenn ihnen trotzdem irgendeine Bedeutung zukommt, so liegt sie nicht im Wort selbst, sondern in dem, was sich dahinter verbirgt.“

„Die Rollenunsicherheit des Überlebenden (...) rührt zu einem nicht geringen Teil daher, dass er all das, was im nachhinein als unbegreiflich angesehen wird, zur gegebenen Zeit sehr wohl begreifen musste, denn eben das war der Preis des Überlebens. Wenn auch das *Ganze* unlogisch war, jeder Augenblick, jeder Tag erforderte eine unerbittlich exakte Logik: *Der Überlebende musste begreifen, um zu überleben*, das heißt, er musste begreifen, was er überlebte.“⁵³² Denn eben das ist

⁵³¹ Generell indiziert die romantische Formel »lebendiges Leben« eine genuine Unbestimmtheit oder Gesetzlosigkeit. Vgl. etwa in Schiller, *Die Braut von Messina* (1803) (*Werke* 2, 851):

Aber der *Krieg* hat auch seine Ehre,
Der *Beweger* des Menschengeschicks,
Mir gefällt ein lebendiges Leben,
Mir ein ewiges Schwanken und Schwingen und Schweben
Auf der steigenden, fallenden Welle des Glücks.

Vgl. ferner folgende Passage aus Dostojewskijs Erzählung *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* von 1864, in welcher der Protagonist bekennt, er habe sich „des lebendigen Lebens“ „entwöhnt“ bzw. empfinde vor diesem einen „Ekel“:

„Ich wünschte »Ruhe, ich wünschte das Alleinsein im Kellerloch. Das ungewohnte lebendige Leben« erdrückte mich (...).“

„Haben wir uns doch so sehr entwöhnt, dass uns vor dem wirklichen lebendigen Leben mitunter Ekel erfasst (...).“

„Was mich im besonderen angeht, so habe ich in meinem Leben lediglich das bis zum Äußersten gewagt, was Sie nicht einmal bis zur Hälfte gewagt haben (...). Also stellt sich heraus, dass ich zu guter Letzt noch lebendiger bin als Sie (...). Sehen Sie doch genau hin! Wir wissen ja nicht einmal, wo jetzt das Lebendige lebt (...)! Lasst uns allein, ohne Buch, und wir werden sofort irre, unschlüssig (...)! Es ist uns ja sogar lästig, Mensch zu sein (...) mit wirklichem *eigenen* Fleisch und Blut; (...) werden wir doch schon lange nicht mehr von lebendigen Vätern gezeugt, und das gefällt uns immer besser (...).“ (*Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, 141, 142, 145, 146)

Im Gegensatz dazu vertritt Proudhon in seinem 1865 posthum veröffentlichten Essay zur Kunstsoziologie:

„Das Leben, das *lebendige Leben*«, sagt einer unserer gewandtesten Kunstkritiker, * »der Mensch, seine Sitten, seine Tätigkeiten, seine Freuden, seine Launen, das macht die holländische Schule insgesamt aus«, und ich füge, ohne Furcht, vom Autor widerlegt zu werden, hinzu: der menschlichen, rationalen, fortschrittlichen und endgültigen Schule. »(...) Ja, das ist keine vom alten Aberglauben eingehüllte mythische Kunst mehr, nicht mehr jene fürstliche, aristokratische und damit außergewöhnliche Kunst, die einzig der Verherrlichung der über die Menschen Herrschenden gewidmet war. (...)«“ (*Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst*, 125f)

Denselben Ausdruck gebraucht auch noch Márai 1965 im Tagebuch. Dort schreibt er:

„Westliche Besucher berichten, wie sehr sich in der Sowjetunion die Schriftsteller vor einer »Isolation« fürchten, davor, dass jemand, der eine Zivilisation aufgegeben hat und in der Hoffnung auf eine »neue Zivilisation« lebt, unsäglich einsam ist ... In Italien besteht diese Gefahr nicht. (...) L. (Márais Frau Lola) sagt, hier leben die Menschen noch nahe beim »lebendigen Leben.«“ (MTB.5, 251)

* Proudhon zitiert aus TH. THORÉ (1807 – 1869), *Musées de la Hollande* (Paris, 1858).

⁵³² Hier paraphrasiert Kertész Primo Levis Aussage, im „Lager“ sei eben das „Nicht-versuchen-zu-begreifen“ von Vorteil gewesen (*Die Untergangenen und die Geretteten*/1986, 145).

⟨...⟩ das Dämonische: dass die totalitaristische Geschichte unseres Jahrhunderts von uns die ganze Existenz fordert, uns aber, nachdem wir sie ihr restlos gegeben haben, im Stich lässt, einfach weil sie sich anders, mit einer grundlegend anderen Logik fortsetzt.⁵³³ ⟨...⟩

Ich glaube, letzten Endes geht es darum; darüber müssen wir reden.“

(ES, 111, 116 f)

Kertész schlägt an selber Stelle vor, generell die persönliche Entscheidung für bestimmte Verhaltensweisen (wie namentlich die der „Gewalt und Destruktivität“) als „Ursache⟨“ daraus resultierender Zustände aufzufassen (statt umgekehrt nach den Ursachen von „Gewalt und Destruktivität“ zu suchen, als seien diese ein bloßer Reflex auf widrige Lebensbedingungen) (ES, 118).⁵³⁴ Demnach sind auch historische Beschreibungen einer früheren Lebenspraxis X trotz der Temporalisierung nicht ohne allgemeinen empirischen Wert. Denn sie lassen sich in Relation setzen zu einer aktuellen – als Folge des früheren Verhaltens begriffenen – Lebenswirklichkeit Y. In dieser genuin verantwortungsethischen Einstellung würde also das Bestehen je konkret herrschender Zustände als regulär absehbares Resultat eines spezifischen Verhaltens kausal erklärt, d. h. insgesamt ein hypothetischer Fall abduktiv ermittelt.⁵³⁵

Weiterhin erläutert Kertész in diesem Vortrag, insbesondere könne das je individuell „Erlebte⟨“ Anlass einer „Erschütterung“ sein, insofern nämlich die herkömmlichen Erklärungen, und damit auch die durch sie legitimierte Verhaltensweisen, als unzureichend erkannt

⁵³³ Vgl. G. Anders 1956 in *Die Antiquiertheit des Menschen 1*, Kap. *Über die Bombe...*, § 18:

„Immer wieder konnte man in jenen Prozessen, in denen »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« verhandelt wurden, erleben, dass die Angeklagten gekränkt, bestürzt, ja zuweilen sogar empört darüber waren, dass sie ⟨...⟩ als »Personen« angesprochen, also ⟨...⟩ zur Verantwortung gezogen wurden ⟨...⟩: »Wenn wir nur wüssten was ihr von uns wollt! Damals waren wir ja in Ordnung ⟨...⟩. Dafür, dass der Betrieb ⟨...⟩ heute durch einen anderen ersetzt ist, dafür können wir doch schließlich nichts! ⟨...⟩«“
(*Die Antiquiertheit des Menschen 1*, 287 f).

⁵³⁴ Dasselbe äußert schon „Köves“ in *Schicksalslosigkeit* gegenüber den Daheimgebliebenen, wobei Kertész sich etwa an Dostojewskij, *Das Milieu* orientiert (siehe oben S.63, ↑141) respektive an Kant, der z. B. in seiner Religionsschrift von 1793 ebenso ein „Gesetz“ in Anschlag bringt, das der Mensch „sich selbst vorschreibt“ (↑22).

⁵³⁵ Keinesfalls ist dies auf *naturwissenschaftliche* Kausalerklärungen beschränkt. Gemäß dem oben (S.44 ff) entwickelten Empiriebegriff sind derartige Rationalisierungen z. B. ebenso auf *politischem* Gebiet möglich. Etwa erklärt Dewey in *Die Öffentlichkeit...* die Existenz von (in ihrer konkreten Gestalt zwar variablen, in ihrer Funktion aber äquivalenten) »Staaten« als reguläres Resultat eines charakteristischen Verhaltens »öffentlicher Personen«. Anders als im Fall der Naturwissenschaften, bei denen durch eine streng konsensuelle Logik identische Geschehensverläufe gleichsam erzwungen werden, sieht das politische Verfahren, insofern es als liberales das Verhalten von »Privatpersonen« nur im Bedarfsfall öffentlich reguliert, per se keine totale Kontrolle vor. Dennoch besteht auch hier ein Kausalzusammenhang zwischen einem menschlichen Handeln und seinem Resultat. Analog lässt sich ferner der grundsätzliche Erhalt menschlicher »Rationalität« durch ein spezifisches Verhalten dezentrierter »Personen«, und hierbei speziell: vorbildartiger »öffentlicher Autoren«, kausal begründen. War es im Fall der Naturwissenschaft das Ziel, unmittelbar die Resultate von Laborexperimenten zu kontrollieren, und im Fall der Politik, indirekte Handlungsfolgen zu beherrschen, so besteht der angestrebte Zweck nun darin, die – ebenso für jene beiden ersten Fälle konstitutive – Personalität kulturübergreifend zu reproduzieren. Letzteres kann dabei sogar ohne jede gemeinschaftliche oder gesellschaftliche Bindung geschehen. So bemerkt z. B. Kertész in *Ich – ein anderer*:

„Ich bin im Nichts aufgewachsen ⟨...⟩. Wäre mein kindlicher Glaube an ursprüngliche – dem Ursprung verhaftete – Werte nicht intakt geblieben, ich hätte wohl nie etwas zustande gebracht.
Woher aber kannte ich diese Werte, die von meiner Umgebung gelehrt wurden ⟨...⟩?“ (IA, 104)

Die Antwort hierauf ließe sich etwa der Erzählung *Die englische Flagge* entnehmen, deren Protagonist gleichfalls in einer „geistlosen Umgebung aufgewachsen“ ist, sich jedoch durch eine private Lektüre und andere künstlerische Erfahrungen bildet, bis er schließlich dahin gelangt, seinerseits die eigene Lebenserfahrung – für wiederum andere – literarisch zu verarbeiten. Das ihn inspirierende „*künstlerische Erlebnis*“ hatte somit, nach einer gewissen Zeit des „allmähliche(n) Verstehen(s)“, eine „*künstlerische Wirkung*“ bzw. ein konkretes Resultat (EF, 34, 38, 51). * Ermöglicht wurde dieses durch eine kooperative Bemühung des sich bildenden Protagonisten und der für ihn vorbildlichen Autoren, was als *ästhetisches* Verhalten kulturell autonomer Personen zu spezifizieren ist (vgl. oben S.44).

* Kertész folgt damit Goethe, der in *Italienische Reise* rät, man solle in sich „wirken und wachsen“ lassen, „was andere zu unserm Gunsten gearbeitet haben“, um sich letztlich „selbst“ zu „verleugnen“ (siehe ↑45). Ähnlich spricht auch Kant von einer „ästhetischen Idee“, die – ohne logische Fixierung – „viel zu denken veranlasst“ (KU, B 192 f).

werden, was zu einer Reorganisation der Lebensvollzüge Anlass gibt, durch welche diese u. U. ihre Rationalität (also ihre hypothetische Berechenbarkeit) wiedererlangen. Freilich ist Letzteres, wenn überhaupt, nicht von einem Einzelnen allein zu leisten. Beispielgebend für eine dennoch persönlich übernommene Verantwortung formuliert Kertész aber:

„Für mich ist das einzig wirklich Spezifische dieser Geschichte, dass sie *meine Geschichte* ist, dass sie *mir* passiert ist. Und vor allem, dass ich über die Bewertung des von mir Erlebten frei entscheiden kann: Es steht mir frei, es nicht zu begreifen, es als moralisches Urteil, als Ressentiment auf andere zu projizieren oder es umgekehrt zu rechtfertigen – doch es steht mir auch frei, es zu begreifen, darüber erschüttert zu sein und in dieser Erschütterung meine Befreiung zu suchen, es also zur Erfahrung zu verdichten, zu Wissen zu formen und dieses Wissen zum Inhalt meines weiteren Lebens zu machen.⁵³⁶“ (ES, 118)

Voraussetzung für eine solche „Bewertung“ der eigenen „Geschichte“ ist natürlich, sie zuvor in allen „Einzelheiten“ real durchlebt zu haben, wie Kertész 2002 in der Nobelpreisrede »*Heureka!*« mit Verweis auf den „Romanhelden“ von *Schicksalslosigkeit* bemerkt:

„So musste der Arme also in den obskuren Schlingen der Linearität schmachten und konnte sich nicht von den qualvollen Einzelheiten befreien. Statt einer ansehnlichen Reihe großer tragischer Momente musste er das *Ganze* durchleben, das bedrückend ist und wenig Abwechslung bietet, so wie das Leben.“ (ES, 249)

Entsprechend sagt Kertész dort über seine eigene Entwicklung:

„So habe ich mich, Schritt für Schritt, auf dem linearen Weg der Erkenntnisse voranbewegt;⁵³⁷ es war, wenn Sie so wollen, meine heuristische Methode.⁵³⁸“

(ES, 250)

⁵³⁶ Terminologisch orientiert sich Kertész hier an BERDJAJEW (1874 – 1948), *Der Sinn der Geschichte* (1923, nach Vorlesungen von 1919 f): „Die geschichtliche Realität ist vor allem eine konkrete Realität (...). Heißt doch konkret (...) »verdichtet« im Gegensatz zu Abstrakten als dem Zerrissenen, Enteinten, Gespaltenen“; „*meine Geschichte*“ (ebd., 32, 36). Verwandt schreibt auch Th. Mann 1918 in *Betrachtungen eines Unpolitischen* mit Bezug auf „Goethe“ – der sich dafür dankbar zeigte, „die *größten Weltbegebenheiten*“ persönlich miterlebt zu haben* – über den 1. Weltkrieg:

„Eine aufwühlende Zeit (...) zehrender Entbehrungen und Erschütterungen, welche dabei den Menschen (...) anhält, mit Bewusstsein seinen Platz einzunehmen (...); eine Zeit, die wirkt, wie der Tod: ordnend trotz aller Wirrmis, klarstellend, bestimmend (...).“ (*Politische Schriften und Reden 1*, 348 f)

* Eckermann berichtet von einem Gespräch mit Goethe:

„Ich habe den großen Vorteil«, fuhr er fort, »dass ich zu einer Zeit geboren wurde, wo die größten Weltbegebenheiten an die Tagesordnung kamen, so dass ich vom Siebenjährigen Krieg, (...) der Trennung Amerikas von England, (...) der Französischen Revolution, und endlich von der ganzen Napoleonischen Zeit bis zum Untergange des Helden und den folgenden Ereignissen lebendiger Zeuge war. Hierdurch bin ich zu ganz anderen Resultaten und Einsichten gekommen, als allen denen möglich sein wird, die jetzt geboren werden und die sich jene großen Begebenheiten durch Bücher aneignen müssen, die sie nicht verstehen.«“ (*Gespräche mit Goethe*, Gespräch vom 25.2.1824).

⁵³⁷ Vgl. J. W. Ritter 1810 im Vorwort der *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers* über sich selbst:

„(...) dieselbe Kühnheit, mit der er häufig in der *Wissenschaft* das Widerstrebenste dennoch auf Gleichungen glücklich zurückführen suchte, begleitete ihn auch im *Leben* und der Konstruktion seiner Verhältnisse, soweit sie von ihm abhing – wo er übrigens noch diesen Vorteil vorauszuhaben behauptete, dass er hier *von Anfang an* von einer, und einer ersten, *Urgleichung* ausgehen könne, die er (...) immer bloß in gerader Richtung fortzuentwickeln habe (...).“ (Ritter, *Fragmente...*, 10).

⁵³⁸ Vgl. Kant in *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786):

„(...) manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung herauszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime selbst im abstrakten Denken bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn (1729 – 1786), so viel ich weiß, nur in seinen letzten Schriften (...) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Notwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft (...) durch ein gewisses Leitungsmittel, (...) den *Gemeinsinn* (...), sich zu orientieren.“ (*Was heißt: sich im Denken orientieren?*, Akad. VIII 133).

Obwohl hier von methodischer „Erkenntnis“ die Rede ist, bzw. in *Das glücklose Jahrhundert* von einem „kathartischen Wissen“, das aus der „historischen Erfahrung“, „erwachsen“ könne (ES, 124), tritt Kertész nicht etwa als Geschichtswissenschaftler oder politischer Intellektueller auf. Vielmehr gibt er in »Heureka!« zu erkennen, namentlich als „Jude“ sehe er sich „heute“ vor eine „moralische Aufgabe“ gestellt (ES, 253). Indes bezieht er sich nicht auf die traditionellen jüdischen Gebote, sondern auf „Kants kategorischen Imperativ“, den er als „Dienstmagd der Selbsterhaltung“ bezeichnet (ES, 248).⁵³⁹ Damit übernimmt er aber die Werte des modernen Liberalismus, der als eine „neue, weltliche Religion“ gelten kann,⁵⁴⁰ in welcher gewissermaßen ein unbedingter Glaube an den Menschen die alte, transzendente Gottesvorstellung ersetzt. Mit einer ironischen Anspielung auf Nietzsche formuliert Kertész hierzu:

„Alte Prophezeiungen sprechen davon, dass Gott tot sei.⁵⁴¹ Zweifellos ist, dass wir uns nach Auschwitz selbst überlassen sind und uns unsere Werte selbst erschaffen müssen.“ (ES, 252)

Tatsächlich erklärt im selben Sinne schon Kant 1781 in seiner ersten *Kritik*, in der er einen „moralischen Glauben“ oder „Vernunftglaube(n)“ propagiert (KrV, A 828 f/ B 856 f),⁵⁴² unter „Gott“ verstehe er lediglich eine „praktisch notwendige Idee der Vernunft“:

„Es ist notwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ (KrV, A 812 f/ B 840 f)

Betrachtet man nun den „Menschen“ als den „eigentlichen, unermüdlichen Urheber“ der „Weltgeschichte“,⁵⁴³ der als „wirkende Ursache“ die Kräfte der Natur und der Gesellschaft für seinen Selbsterhalt zu organisieren sucht, so ließe sich auch noch das Scheitern der von ihm dabei geschaffenen Kulturen mittels ihrer Historisierung bzw. Reorganisation zu einem seinen „höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang“ umwerten und sozusagen neoreligiös rechtfertigen. Denn die ihm eigentümliche Lebensform ist eben die kulturelle Evolution, und das Bekenntnis zur „Umgestaltung der Gesellschaft“ wäre eine dem adäquate „Religion“.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Vgl. Kant in *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) (Akad. IV 420) oder in *Metaphysik der Sitten* (1797 f):

„Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.“ (*Metaphysik der Sitten*, Akad. VI 385).

⁵⁴⁰ Siehe oben das Zitat aus Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (↑105).

⁵⁴¹ Vgl. Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125 - *Der tolle Mensch*:

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! (...) Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“

(Nietzsche, *Werke* 2, 127).

⁵⁴² Vgl. auch oben das Zitat aus Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (↑22).

⁵⁴³ Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (↑105).

⁵⁴⁴ Herzen, *Vom anderen Ufer* (↑242).

c) »Jeder hat seine Schritte gemacht«

Es ist zu sehen, dass Kertész bereits in *Schicksalslosigkeit* die oben aufgewiesene Möglichkeit, durch explizite Temporalisierung eine ideale Sprechsituation zu schaffen, thematisch indiziert und zugleich schreibtechnisch realisiert. So erklärt der aus dem Lager zurückgekehrte Erzähler „Köves“ den Daheimgebliebenen (bzw. Kertész den Lesern), um sie gewissermaßen zu einem „Akt der Freiheit“ zu bewegen, der im Wahrnehmen der eigenen „Beteiligung“ besteht⁵⁴⁵:

„Jeder hat seine Schritte gemacht, solange er konnte: auch ich, und das nicht nur in der Kolonne in Birkenau, sondern schon hier zu Hause.“⁵⁴⁶ (...) Jetzt könnt ihr sagen, was es bedeutet, «Jude» zu sein: nichts, für mich nichts und ursprünglich nichts, solange die Schritte nicht einsetzen.⁵⁴⁷ (R, 283)

Müssen retrospektive Aussagen („Jeder hat seine Schritte gemacht (...)“) naturgemäß rückblickend formuliert werden, praktiziert Kertész dies hier auf artikuliert Weise durch eine demonstrativ relativierte Rede („Jetzt könnt ihr sagen, was es bedeutet (...): nichts, (...) solange die Schritte nicht einsetzen.“). Letztlich erscheint nicht das historisch-singuläre: »wir haben...« („Jeder hat (...), auch ich (...).“), sondern insbesondere die u. U. auch gegenwärtig relevante Verallgemeinerung: »es ist...« („es bedeutet (...) nichts, solange (...).“) der Mitteilung wert.

Mit dem rhetorischen Mittel der Temporalisierung, für welches in *Die englische Flagge* die plakative „Vorstellungsformel“ von „Ernö Szép“ steht, artikuliert sich Kertész – in vergleichsweise unauffälliger Form – also schon in *Schicksalslosigkeit*. Der Protagonist dieses Romans wendet sich dabei zum einen in Vertretung Kertész' direkt an den Leser, zum anderen, so wie

⁵⁴⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1971 (†52) und das Zitat aus Kant, *Metaphysik der Sitten* (†539).

⁵⁴⁶ Sehr ähnlich schreibt KURT TUCHOLSKY (1890 – 1935) in einem Brief vom 15.12.1935 an Arnold Zweig: „Ich klage die Gesinnung der Juden an, und viel weiter gehend, die Gesinnung der sog. «deutschen Linken» und hier darf das Wort nebbich (jidd. leider!, schadel!, und wenn schon!) angewandt werden. Man hat eine Niederlage erlitten. Man ist verprügelt worden, wie seit langer Zeit keine Partei, die alle Trümpfe in der Hand hatte. Was ist nun zu tun – ?

Nun ist mit eiserner Energie *Selbsteinkehr* am Platze. Nun muss, auf die lächerliche Gefahr hin, das das ausgebeutet wird, eine Selbstkritik vorgenommen werden, gegen die Schwefellauge Seifenwasser ist. Nun muss – ich auch! ich auch! – gesagt werden: das haben wir falsch gemacht, und das und das – und hier haben wir versagt. Und nicht nur: die anderen haben ... sondern: wir alle haben.“

(Tucholsky, *Politische Briefe*, 120).

⁵⁴⁷ Hier könnte Kertész folgende Passage aus Haffner, *Jekyll & Hyde* paraphrasiert haben:

„Wer ist ein Nazi? Woran erkennt man ihn?

Sicher nicht daran, dass er eine Hakenkreuzfahne aus seinem Fenster hängt. Heute tut das jeder in Deutschland. Es bedeutet nichts. (...)

(...) Ein Nazi ist jemand, der dieser allgemeinen und permanenten sadistischen Orgie (der antisemitischen Exzesse) vorbehaltlos zustimmt und sich daran beteiligt.“ (*Jekyll & Hyde*, 72f)

Des Weiteren deutet dies auf Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, in welchem Essay Locke die Existenz „angeborene(r) Grundbegriffe“ bzw. „Wahrheiten“ bestreitet:

„Denn da Worte, insofern sie nicht als Zeichen unserer Ideen dienen, nur leere Töne sind, so können wir ihnen nur in dem Maße beipflichten, wie sie den Ideen, die wir haben, entsprechen, aber nicht hierüber hinaus. Da es jedoch die Aufgabe der folgenden Abhandlung sein wird, die Schritte und Wege nachzuweisen, wodurch das Wissen in unseren Geist gelangt, und die Ursachen der verschiedenen Abstufungen des Beifalls, so mag es genügen, darauf hier nur hingedeutet zu haben als auf einen der Gründe, die mich an den angeborenen Wahrheiten zweifeln ließen.“ (VmV, I,2, §§ 1, 23)

Tatsächlich basierte die nationalsozialistische Rasseverordnung auf einer willkürlichen, und insgesamt recht komplizierten Definition, nach der die Religion (also: persönliche „Ideen“) zum vererbungs-fähigen Rassemerkmal erklärt wurde. Vgl. hierzu R. Hilberg 1961 in *Die Vernichtung der europäischen Juden*: „das einzige Kriterium für die Einstufung als »arisch« oder »nichtarisch« war „die Religion“, „und zwar nicht etwa die Religion der betroffenen Person, sondern ausnahmslos die Religion der Vorfahren“. „Es muss betont werden, dass die Definition in keiner Weise auf rassischen Kriterien – etwa Blutgruppe, Formung der Nase oder sonstige physische Merkmale – beruhte“ (ebd., 70f). Ebenso erinnert zuvor auch Levinas in *Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus* (1934) an den Unterschied zwischen der „Verbreitung einer Idee“ und der bloßen „Ausbreitung einer Macht“, und er bemerkt: „Nun ja, wenn die Rasse nicht existiert, muss man sie eben erfinden!“ (in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, 31 f).

„Ernő Szép“ in *Die englische Flagge*, argumentierend an ein fiktives Publikum, das aus den – allerdings recht begriffsstützigen und insofern wenig vorbildlichen – Daheimgebliebenen besteht (während in *Die englische Flagge* der Erzähler ein durchaus verständiger Adressat ist, wie sich im Verlauf der Erzählung zeigt). Der Roman erscheint mithin als eine Bühne, auf der Kertész einen bestimmten Habitus theatralisch vorspielt, welcher – wie vom Leser im Alltag zu erproben wäre bzw. sogar bereits bei der Lektüre erfahren werden kann – in realen dialektischen Auseinandersetzungen von rhetorischer Wirksamkeit ist.

2. Propositionalität als argumentative Prozedur

Sollen empirisch relevante Fragen mit Hilfe argumentativer Mittel geklärt werden, deren spezifische „Geltung“ sich „weder empiristisch unterlaufen noch absolutistisch begründe(n)“ lässt,⁵⁴⁸ ist es notwendig, die – auf individuellen Erfahrungen beruhenden – subjektiven Sichtweisen verschiedener autonomer, und als solche prinzipiell gleichberechtigter,⁵⁴⁹ Proponenten so abzugleichen, dass sie sich auf *eine Welt* beziehen, welche ein unhintergebar ambivalentes, pluralistisches Konstrukt einzelner *Personen* ist (vgl. oben S.29). 1988 formuliert Kertész hierzu im *Galeerentagebuch*, namentlich die „Kunst“ vermittele – wie in einem „Ritus“ – eine dem korrespondierende persönliche „Existenz“: „Kunst vermittelt der Existenz die Existenz. Um Künstler zu sein, müssen wir uns innerlich eine Existenz anverwandeln, ebenso wie derjenige, der das Kunstwerk rezipiert“.⁵⁵⁰ Somit zielt die Herstellung einer nominell gemeinsamen Welt nicht in erster Linie auf einen aktuellen Konsens, sondern auf die kulturübergreifende Reproduktion eines grundsätzlich lebbar menschlichen Habitus, welcher der je herrschenden Kultur durchaus widerstreiten kann. Allerdings müsste er stets in zeitgemäßer Gestalt realisiert werden, was eine pragmatische Interpretation der betreffenden Darstellungen impliziert.

Ein Medium, durch dessen Vermittlung dasselbe zu leisten wäre, lässt sich mit Benjamin als dialektisches Bild charakterisieren. In der Notiz [N 2a, 3] des *Passagen-Werks*, die für Kertész konkret vorbildlich gewesen sein mag, schreibt Benjamin diesbezüglich:

„Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf sondern Bild(,) sprunghaft. – Nur dialektische Bilder sind echte (d. h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.“ (P, 576 f)

In Anschluss an Benjamin ist demnach zu unterscheiden:

- (1) ein *stetiger* Übergang zwischen den in einem physikalischen Raum-Zeit-Kontinuum objektiv lokalisierten Kontexten des Autors („das Vergangene“) und des Rezipienten („das Gegenwärtige“), dessen Verlauf durch verschiedenste Prozesse – mit oder ohne verständigungsorientiertes menschliches Zutun – bestimmt ist;
- (2) eine *dialektisch sprunghafte* Vermittlung zwischen dem subjektiven Weltverhältnis des Autors („das Gewesene“), das dieser in einem symbolischen Medium bezeugt, und dem des Rezipienten („dem Jetzt“), das ggf. durch dieselbe Darstellung beeinflusst wird.

⁵⁴⁸ Siehe oben das Zitat aus Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (S.167).

⁵⁴⁹ Vgl. die in *Wahrheit und Rechtfertigung* genannten „idealisierenden Voraussetzungen“ (§17).

⁵⁵⁰ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1988 (S.43).

Insbesondere eröffnet dies die Alternative zwischen (1) einer rein physikalischen Dynamik, bei welcher (gemäß dem Prinzip der Lokalität) der jeweils spätere Zustand eines Systems unmittelbar aus seinem gegenwärtigen folgt, und (2) einem dialektisch regulierten Prozess, dessen Fortentwicklung von seiner gesamten vorherigen Historie bestimmt sein kann, insofern sich menschliche Subjekte oder Personen bei aktuell anliegenden Handlungsentscheidungen an der symbolisch übermittelten Erfahrung ihrer Vorgänger orientieren. Letzteres genügt natürlich ebenso den physikalischen Gesetzen. Im Gegensatz zum Fall (1) hätte sich im System jedoch eine personale Struktur etabliert. Das charakteristische Merkmal einer solchen personalen Existenz ist aber das Vermögen zur Dezentrierung, d. h. der Reserve gegenüber dem aktuell Vorhandenen, respektive die Konstitution einer entsprechend relativierten Welt, die sowohl den vergangenen als auch den zukünftigen Erfahrungen gegenüber *offen* ist (vgl. oben ↑54).

Hierzu bemerkt Kertész 1994 in dem Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle*, eben dies habe er sich mühsam erkämpfen müssen. So habe er es als „Künstler“ unternommen, sich „der Wirklichkeit“ der ihn „umgebenden Welt zu stellen“ und die ihm – „in erster Linie von außen“ – „auferlegt(e)“ ideologische Fixiertheit zu überwinden:

„Man muss erkennen, dass man in einer ideologisierten Welt lebt. Und das Verlangen nach Klarheit bewegt uns, aus dieser Welt der pausenlos nur sich selbst spiegelnden Perspektive herauszutreten und sich wieder der Erde, dem Himmel, dem menschlichen Los gegenüber zu finden.“⁵⁵¹ (ES, 93, 95)

Sein „Lebensplan“, „Schriftsteller zu werden“, habe ihn schließlich dazu geführt, dass er:

„(...) austrat aus den recht und schlecht, sei es nun legal oder illegal, jedenfalls (...) irgendwie funktionierenden intellektuellen Kreisen und das freiwillige geistige Exil wählte. In der Welt des (...) materialistischen Axioms einer »unabhängig von uns existierenden objektiven Realität«, in der vielen selbst der bare Realitätssinn abhanden kam, kam ich zu der Einsicht, dass nur eine Wirklichkeit existierte: ich selbst,⁵⁵² und dass ich aus dieser einmaligen Wirklichkeit meine einmalige Welt erschaffen musste. Als Folge davon konnte ich vieles nicht akzeptieren, was andere (...) noch akzeptabel fanden.“ (ES, 97)

Diese dezentrierte Position kontrastiert er mit der „eines Clans, einer Bande, die eine eigene Geheimsprache spricht“, und die – anders als der „Schriftsteller“ – an einem Austausch mit Fremden keineswegs interessiert ist:

„Man versteht uns nicht? Um so besser. Auch für die entfernte, unverständige Außenwelt haben wir eine Sprache, die uns zu einer Einheit schmiedet, die von der Außenwelt aber sehr wohl verstanden wird: Aggression und Hass.“ (ES, 96)

⁵⁵¹ Vgl. Camus 1942 in *Der Mythos des Sisyphos*:

„Das tiefe Verlangen des Geistes trifft sich mit dem unbewussten Gefühl des vor seine Welt gestellten Menschen: das Bedürfnis nach Vertrautheit, das Verlangen nach Klarheit. Die Welt verstehen heißt für einen Menschen, sie auf das Menschliche zurückführen, ihr seinen Sigel aufdrücken. (...) So kann der Geist, der die Wirklichkeit verstehen will, sich erst dann zufrieden geben, wenn er sie auf Denkbegriffe zurückgeführt hat.“ (*Der Mythos des Sisyphos*, 28).

⁵⁵² Vgl. die korrespondierende Notiz Máraís von 1966 (↑151), ferner Ortega in *Das Wesen geschichtlicher Krisen* (1942):

„Als das Römische Reich und damit der Versuch der Sozialisierung des Menschen scheiterte, fehlte diesem jedes objektive und öffentliche Prinzip, das ihm eine Lösung versprechen, seinem Leben einen Sinn verleihen und ihm als Stützpunkt dienen konnte. Denn mit dem Staat und seinen sozialen Formen scheidet auch die Wissenschaft als objektive und öffentliche Instanz, auf die man sich beziehen könnte. Dann fühlt sich der Mensch vollkommen verloren (vgl. ↑366), er hat nichts mehr, woran er sich anklammern könnte, und verfällt dem einzigen, was ihm noch bleibt. Wenn alles um uns herum zusammenbricht, dann merken wir, dass nichts davon in Wahrheit die echte Wirklichkeit, das Wichtige, das Entscheidende war: die Wirklichkeit, die für jeden unter allen Scheinwirklichkeiten bleibt, ist sein individuelles Leben.“ (*Das Wesen geschichtlicher Krisen*, 106).

Desgleichen berichtet Kertész 1999 in *Hommage à Fejtő*:

„Die fremde Besatzung, die eigene Diktatur, die das öffentliche Leben beherrschenden Ideen und Personen – all das, so empfand ich es, entband mich von jedweder Teilnahme, von allen positiven wie negativen Formen der Zusammenarbeit, ja der bloßen Kenntnisnahme. Hoffnungslose Situationen haben den Vorteil, dass man die in ihnen verborgene grenzenlose Freiheit ungehindert ausnutzen kann. Als ich beschloss, Schriftsteller zu werden (welch verblüffende Idee, irgendwann im Frühjahr 1955), stellte ich mir das Ganze sogleich sub species aeternitatis vor. Undeutlich also, doch wie jemand, der bereits weiß, dass er enorm viel Zeit brauchen wird.⁵⁵³ Ich sah nur eine einzige Aufgabe vor mir: mein Denken vor dem bedrückenden Einfluss des unmittelbaren geistigen Umfelds zu schützen. So bereitete ich mich dann auf die selbstgestellte Aufgabe so vor, dass ich zeitgenössische ungarische Bücher gar nicht oder kaum noch las.⁵⁵⁴ Was hier erscheinen darf, sind ohnehin nur verlogene, bestenfalls noch übervorsichtige, zu Tode zensierte, lückenhafte Werke, dachte ich, während ich mich mit ganzer Kraft auf eine hiesige Veröffentlichung vorbereitete.“ (ES, 184 f)

Schließlich beruft Kertész sich in dem Vortrag *Die exilierte Sprache* aus dem Jahr 2000 auf Celan, anhand dessen Erzählung *Gespräch im Gebirg* (1960) er sein einstiges Bemühen erörtert, „sich herauszulösen aus der Sprache, »die hier gilt«, und dieser „totalitäre(n) Sprache“, deren Merkmal die Form eines ohnehin nicht vermittlungsbedürftigen „Wir“ sei, die von ihm sogenannte „exilierte Sprache“ entgegensetzen, in der er „schreiben musste“ (vgl. ↑513):

„Hören wir doch, was der Jude in der Erzählung von Paul Celan dazu sagt:
»Das ist die Sprache, die hier gilt, eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich – denn, frag ich, für wen ist sie denn gedacht, die Erde, nicht für dich, sag ich, ist sie gedacht, und nicht für mich –, eine Sprache, je nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es; verstehst du, lauter Sie, und nichts als das.«“

(ES, 209 f, 114; vgl. Celan, *Der Meridian...*, 25)

In Abgrenzung sowohl von allen Leit- als auch allen Ghettokulturen, und auch unter Ausblendung seiner individuellen Interessen, tritt Kertész als Autor demgemäß in der Rolle eines dezentrierten „Ich“-Erzählers auf, der seine persönliche Realerfahrung in verallgemeinerungsfähiger Form für ein ihm prinzipiell fremdes „Du“ darzustellen sucht. Dieser Rezipient wäre also dazu genötigt, seinerseits eine Abstraktionsleistung zu erbringen und das Dargestellte, das auf den konkreten Erfahrungen Kertész' gründet, als eine Quasi-Proposition aufzufassen, die er eigenständig auf seinen aktuellen Kontext beziehen muss (vgl. oben S. 38). Und eben ein solcher Perspektivenwechsel ist die bei allen Argumentationen anzuwendende Prozedur.

a) Ich – »diese Epidermis über den Schichten meiner Existenz«

Das hier in Frage stehende dialektische Schema weise ich zunächst wiederum konkret an *Die englische Flagge* nach. So schildert dort der Erzähler, wie erläutert, seinen fiktiven „Freunden“ bzw. „Schülern“ (EF, 54) – und zugleich Kertész dem realen Leser – (s)eine Lebensgeschichte speziell unter dem Aspekt einer exemplarisch vollzogenen Personalisierung, was seine Rezipienten als ein ebenso für sie relevantes Beispiel auffassen können. Dabei bemerkt er auch eigens den schablonenhaften Charakter der von ihm beanspruchten Darstellungsmittel:

⁵⁵³ Nämlich für die Lektüre der Weltliteratur (vgl. ↑269, ↑308).

⁵⁵⁴ Vgl. Kertész 2009 im Interview *In Ungarn haben Antisemiten das Sagen*: „Mein Geschmack hat das einfach nicht gefressen.“ (17.a).

„Den jungen Mann (...), den ich damals aufgrund der Sinnestäuschung, der wir alle unterliegen, als mein eigenes Ich betrachtete und empfand, sehe ich heute wie in einem Film, und dazu trägt vermutlich bei, dass er – oder ich – selbst sich (mich) auch irgendwie so gesehen hat (...). Andererseits macht gerade das die Geschichte zweifellos erst erzählbar (...).“ (EF, 8)

Und gerade durch solche, eingestandenermaßen schematisierte, Selbstbeschreibungen sei überhaupt erst die kontinuierliche Fortsetzung seines Lebens möglich gewesen:

„Dieses Leben (...) wurde nur dadurch in Gang gehalten, dass es erzählbar war, (...) dort und damals zielte das Streben, die Dinge beschreibend zu erfassen, gerade darauf, das Unfassbare im Dunkeln zu halten, (...) das sich im Dunkeln abspielende, im Dunkeln tappende, die Last des Dunkels tragende Leben, denn nur so konnte dieser junge Mann (konnte ich) das Leben leben.“ (EF, 9)

Ferner stellt der Erzähler sich als Rezipient gleichermaßen konventioneller Beschreibungen anderer Autoren dar, welche ihm eine – durchaus fragwürdige – „Welt“ erschlossen hätten:

„Über das Lesen, diese Epidermis über den Schichten meiner Existenz, stand ich mit der Welt wie durch eine Art Schutzanzug in Berührung. Diese durch Lesen (...) distanzierte (...) Welt war, wenn auch verlogene, so doch für mich die einzig lebbare, (...) fast erträgliche Welt.“ (EF, 9)

Nachdem er, respektive Kertész, als gereifter Autor dann auch seine eigene „Geschichte“ erzählt hat, macht er schließlich das Publikum auf die generelle Übertragbarkeit solcher biographischen Darstellungen aufmerksam:

„Sie, die «Jüngeren», sagten sie, hätten keine sogenannten «Ursprungs-erlebnisse» mehr (...). Ich beeilte mich, sie zu beruhigen, dass darin kein Mangel liege, dass jenseits des Anekdotischen (...) jedermanns Geschichte vom wesentlichen her gesehen gleichartig sei (...).“ (EF, 55)

Da Kertész bereits sich selbst als einen Nachfolger anderer, mehr oder weniger vorbildlicher, Erzähler (wie z. B. „Ernő Szép“) ⁵⁵⁵ ausweist, legt er dem Leser insgesamt nahe, das in *Die englische Flagge* nicht nur theatralisch vorgespülte, sondern real praktizierte Beispiel einer autonomen Autorschaft – und nicht zuletzt die damit implizierte Personalisierung – eigenständig zu reproduzieren. Es würde also das „Kunstwerk“ dem Rezipienten eine autonome „Existenz“ äquivalent der des „Künstler(s)“ vermitteln (s. o.), was ein paradigmatisches Schema für den Perspektivenwechsel zwischen zwei sich gegenseitig als Personen respektierenden Diskussionspartnern ist, deren Rollen asymmetrisch als Proponent und Opponent (d. h. als Vortragender und Zuhörer bzw. Lehrer und Schüler) verteilt sind.

b) Propositionalität nach Peirce

Das dialektische Verfahren, mit dem Kertész den Leser (als seinen Nachfolger) kommunikativ einbindet, kann als quasi-propositional bezeichnet werden, weil sich die Beteiligten auf einen nur nominell, aber nicht aktual gemeinsamen Gegenstand beziehen. Diese Relation beschreibe ich nun in Anschluss an Peirce mit einer formalisierten Darstellung, welche es vor allem erlauben wird, die dialektische Prozedur mit dem Begriff des Bewusstseins zu verknüpfen, wie es in Kap. III für die Rekonstruktion einer Ästhetik aus Kertész' Schriften notwendig ist. ⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ Siehe das vorige Kap. 1.

⁵⁵⁶ Im Folgenden orientiere ich mich speziell an Peirce, *Syllabus...*, Kap. IV - *Spekulative Grammatik*, Abschnitte 2 und 3 zur Darstellung des sogenannten „*Diezzeichens*“ (Proposition) (ebd., 67-89). Die hier benutzten Begriffe Ikon, Index und Symbol definiert Peirce ebd. in Abschnitt 1, sowie den des abduktiven Arguments in Abschnitt 4.

Generell gilt für (ernstgemeinte) propositionale Äußerungen, dass sie sich auf ein reales Objekt beziehen und insofern nur immer von hypothetischer Geltung sind, da sie in Bezug auf dieses Objekt konkret überprüfbar wären. Somit impliziert eine Proposition zunächst einen diskutablen Wahrheitsanspruch hinsichtlich der Existenz des betreffenden Objekts. Etwa könnte dem Satz: »Die Flasche ist grün.« grundsätzlich entgegengehalten werden: »Welche Flasche?«. Des Weiteren ließe sich die behauptete Qualität bzw. deren Reproduzierbarkeit in der Wahrnehmung einer anderen Person in Frage stellen, wie es z. B. Fassbinder in dem Hörspiel *Keiner ist böse und keiner ist gut - Ein Versuch über Science-fiction* (1972) anschaulich demonstriert (in: *Sämtliche Stücke*, 648 f):

ELVIRA *rechts nah* Du! Lieber! Weißt du noch? Gin-ster?
 PETROV *rechts nah* Ginster? Gins-ter ... Ich weiß nicht ... wie ist das?
 ELVIRA *rechts nah* Das riecht. Glaub mir – das riecht.
 (...)

PETROV *rechts nah* Irgendwo ist ein Fehler.

Dem Anspruch nach verweist eine Proposition demnach auf faktisch operable Konzepte. Zugleich ist sie aber auch Ausdruck einer selbstkritischen Haltung, denn ihr Autor fordert (mehr oder weniger artikuliert) prinzipiell eine Bestätigung oder Kritik seitens eines Opponenten ein.

Mit Peirce kann gesagt werden, eine wie eben charakterisierte Proposition bestehe aus den beiden Anteilen:

IKON + INDEX

Ferner bilde das Ikon sich selbst zusammen mit dem Index in unbestimmter Weise ab, so dass eine Proposition folgende selbstähnliche Gestalt besitzt:

»IKON^c + INDEX« + INDEX

Diese Struktur bringt zum Ausdruck, eine Proposition *sei* nicht nur (indexikalisch) eine ernstgemeinte, wenngleich hypothetische, Referenz auf einen realen Gegenstand, sondern zudem (ikonisch) *als* eine solche *deklariert*. Das Ikon »IKON^c + INDEX« macht in semantisch mehr oder weniger verständlicher Form neben der *thematischen* Behauptung (IKON) sowohl deren intendierte *Indexikalität* (+ INDEX) als auch deren Status als (persönlich verantwortete) *Hypothese* (,...') geltend.⁵⁵⁷

Die im Ikon »...« enthaltenen Hinweise auf eine je fragliche Thematik und den intendierten Status ihrer selbst sind *semantisch* verständlich auf der Grundlage eines *Systems* eingespielter kultureller Praktiken (vgl. 11, 16). Entsprechend bemerkt Kertész „1994“ in *Ich - ein anderer*:

„Indes betrachte ich es als Tatsache, dass wir in einem System leben, und dieses System betrachte ich als ein System der Analogien, als Labyrinth, als ein Labyrinth freilich, das letztlich geplant wurde. Und auch wenn es nicht unbedingt von *jemandem* geplant wurde, kommt es mir doch geplant vor (obwohl ich die Entwürfe nicht kenne, sowenig wie mich selbst).“ (IA, 103)

Wenn sich ein Proponent und ein Opponent auf einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte, von ihnen nominell geteilte, Praxis innerhalb des Systems beziehen, tun sie dies aber unter der Bedingung differierender, für gewöhnlich nur unvollständig abgeglichener privater

⁵⁵⁷ Ein konkretes Beispiel einer derartigen Struktur ist in Hogarths Gemälde *An Election Entertainment** von 1755 enthalten (siehe die Abb. auf der Titelseite): die Figur oben links formt mit einer Hand und einem Tuch ein IKON (durch das ihr Nachbar als „Old Woman...“ karikiert wird; Scull, *The Soane Hogarths*, 53), während der Zeigefinger ihrer anderen Hand die Darstellung als INDEX ausweist, der einen Bezug zu einem realen Objekt herstellt.

* Das Gemälde zeigt eine Wahlveranstaltung der Whigs (der späteren Liberalen). Durch das Fenster im Hintergrund ist ein Demonstrationszug der Tories zu sehen, die namentlich gegen ein Gesetz zur Erleichterung der Einbürgerung jüdischer Händler protestieren und eine Puppe mit dem Schild „No Jews“ mit sich führen.

Semantiken, die zumeist dennoch praktikabel sind. Durchaus können diese sogar in sich widersprüchlich sein, ohne dass deswegen schon der Lebensvollzug der jeweiligen Personen oder deren Befähigung zur ernsthaften Verständigung beeinträchtigt wäre. Und tatsächlich *muß* in einem menschlich strukturierten System, das einer evolutionären Dynamik unterliegt, bei allen aktuellen Handlungsentscheidungen von einer solchen unvollkommenen theoretischen Basis ausgegangen werden. So mahnt sich auch Kertész 1987 im *Galeerentagebuch* selbst:

„Vorsicht, nichts «Objektives»: Nichts ist gültig, nur dein eigener Irrglaube.“

(GT, 222)

Gleichwohl ist es natürlich erstrebenswert, ein möglichst allgemeingültiges Wissen über die im System herrschenden Bedingungen zu erwerben bzw. zu aktualisieren, um hierauf eine rationale Lebensform zu begründen. Mit Ortega und Dilthey könnte dies als „Realdialektik“ charakterisiert werden, die das kulturell institutionalisierte fortlaufend „vervollkommenet“,⁵⁵⁸ während der Mensch immer neue Einsichten über sich selbst erhält, indem er seine einstigen Lebensentwürfe („welche Lebenspläne wir einst fassten, wie wir in einem Beruf wirksam waren“) mit dem in Bezug setzt, was aus diesen resultierte („wie wir uns entwickelten und zu dem wurden, was wir sind“).⁵⁵⁹ Ebenso fordert Kertész 1985 im *Galeerentagebuch*, offenbar in Referenz auf Kant, dem „System – allen Systemen – das Leben restlos aus der Hand zu nehmen“ und „dabei nichts über das Regime, das System, das sich gegen das alles – lebensgefährlich – stemmt, zu verschweigen“, um – mit Hilfe eines expliziten Wissens über die menschlichen Lebensbedingungen – ein eigenverantwortliches „Leben als Ein-Mann-Unternehmen“ zu ermöglichen.⁵⁶⁰

Ein derart durch Erfahrung erworbenes und kritisch tradiertes Wissen um die menschliche Kultur gleicht letztlich einem „Wissen von sich selbst“ im Sinne Hegels bzw. einer „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“ nach Kant.⁵⁶¹ Diese *Selbstrepräsentation*, die das Merkmal aller *lernfähigen* Systeme ist (vgl. ↓6), zeichnet sich im hier interessierenden Fall menschlicher Lebensformen speziell durch ihre symbolische Vermittlung aus, bei welcher der jeweilige Gehalt zum einen als kognitives Konzept lebender Personen, und zum anderen (entsprechend der von Freud sogenannten „Überbesetzung“) als materielles Zeichen repräsentiert wird.⁵⁶² Die Lernfähigkeit der jeweils beteiligten Personen bzw. die Fortentwicklung der von ihnen konstituierten Kultur implizieren dabei eine *historische Struktur* derselben Zeichen, die, wie ich im Folgenden belege, mit der selbstähnlichen Gestalt einer Proposition übereinstimmt.

An einem Beispiel aus *Die englische Flagge* zeige ich nun konkret, dass die auf den vergangenen Erfahrungen einer Person beruhende Selbstdarstellung (allgemein also: ein »ZITAT« *menschlicher Rede oder Handlung*« etwa im Stil von *Schicksalslosigkeit*;⁵⁶³ oder speziell: die Schilderung einer Personalisierung, wie von Kertész in *Die englische Flagge* bzw. *FiaskoII* paradigmatisch vorgeführt) dem ikonischen Teil einer Proposition gleicht, während die für Propositionen außerdem charakteristische indexikalische Referenz allein in Hinsicht auf eine – nur noch nominell identische – aktuelle Praxis (eines Opponenten oder ggf. auch des älter gewordenen Proponenten selbst) realisierbar wäre. Eine solche Darstellung besitzt demnach genau genommen den Status einer *Quasi-Proposition*, bei der die Propositionalität zwar formal gewahrt ist, die Beteiligten sich aber nicht auf einen ihnen aktual gemeinsamen Gegenstand, sondern lediglich panchronisch auf das abstrakte Ideal einer bestimmten Verhaltensweise beziehen. Hierfür exemplarisch äußert

⁵⁵⁸ Siehe die Zitate aus Ortega, *Geschichte als System* und Dilthey, *Plan der Fortsetzung...* (S.140, ↑421).

⁵⁵⁹ Siehe das Zitat aus Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* (S.176).

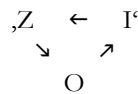
⁵⁶⁰ Siehe die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1985 und den Nachweis zu Kant, *Kritik der Urteilskraft* (S.77, ↑188).

⁵⁶¹ Siehe die Zitate aus Hegel, *Phänomenologie des Geistes* und Kant, *Anthropologie...* (↑422, ↓2).

⁵⁶² Siehe die Zitate aus Freud, *Die Traumdeutung, Formulierungen über die zwei Prinzipien...*, *Das Unbenusste* etc. (↓3, ↓10).

⁵⁶³ Siehe die Belege oben (S.53, 57 ff).

in *Die englische Flagge* der Erzähler (sinngemäß): »*Damals sagte ich noch wie selbstverständlich von mir: ‚Ich bin Journalist‘*«. ⁵⁶⁴ Ein naiver Gebrauch der damaligen Selbstbeschreibung (»*Ich bin Journalist*«), wie er gemäß einer je individuell gültigen und nicht weiter in Frage gestellten Semantik möglich wäre, würde das gegebene propositionale Potential keineswegs ausschöpfen, obwohl der zitierte Wortlaut eine klare propositionale Struktur besitzt. Dagegen legt der ganze, demonstrativ selbstkritische Beispielsatz (»*Damals...*«), der gleichfalls als IKON einer Proposition zu identifizieren ist, einen eigentlich propositionalen Gebrauch explizit nahe. So ist dort der indexikalische Bezug eines ikonischen Zeichens (»*Ich bin Journalist*«) auf ein korrespondierendes Objekt (das frühere »*ich*«) aus einer retrospektiven, historisch relativierenden Perspektive dargestellt, und keinesfalls kann angenommen werden, dieselbe Relation bestehe auch noch für den älter gewordenen Erzähler. In Bezug auf dieses IKON erschiene daher höchstens ein *spielerisch gebrochener*, ironischer Umgang mit der – eingestandenermaßen ambivalenten – Journalistenrolle praktikabel. Ein dementsprechend selbstkritischer Zeichenverwender bediente sich – statt von einem Zeichen (Z) einen rückhaltlos indexikalischen Gebrauch zu machen, indem er sein damit bezeichnetes Verhalten (O) am unhinterfragten Status quo seiner privaten Semantik ausrichtet (explizit: »*Ich bin Journalist*«; de facto: {Z → O}) – einer ironischen Rede, welche die einst vielleicht gültigen Bestimmungen gleichsam nur in „intonatorischen Anführungszeichen“ ⁵⁶⁵ repräsentiert (explizit etwa: »*Soso, bin ich nun also ‚Journalist‘*«; de facto: {Z' → O}). ⁵⁶⁶ Vermöge dieser expliziten Reserve hält der Zeichenverwender sich demonstrativ die Option offen, seine durch konventionelle Rollen und Begriffe strukturierte Verhaltenskonditionierung mitsamt ihrer Darstellung zu modifizieren. Ohnehin wird die Semantik des nun manifest als Variable beanspruchten Zeichens ‚Z‘ in Korrespondenz zu den sich permanent wandelnden realen Verhaltensweisen stets auch stillschweigend verändert, so dass man im Sinne der Dreierrelation eines symbolischen Zeichens nach Peirce (vgl. ↓11) sagen kann, Z werde tatsächlich bei jedem Gebrauch durch nachfolgende Interpretanten I, die sich auf dasselbe Objekt O beziehen, auf mehr oder weniger nachvollziehbare Weise substituiert:



Dabei unterliegt die historische Reaktionsbasis der betreffenden Person, welche nur in Teilen explikabel ist, im Verlauf der Zeit einer plastischen Formung ({...Z' ↔ O}(t)). Solange die Lebenspraxis einer Person mit der hierzu je korrelierten Selbstbeschreibung (zumindest dem Anschein nach) harmoniert, besteht kein Anlass, auf den eigentlich bekannten Hypothesencharakter letzterer zu rekurrieren. Im Fall einer kontraintuitiven Erfahrung ist es aber angezeigt, die für gewöhnlich nicht hinterfragte Semantik zum Zweck einer (Selbst-)Verständigung explizit zu problematisieren und namentlich den Zusammenhang der habitualisierten Verhaltensweisen mit ihren Folgen hypothetisch zu rekonstruieren, d. h. das eigene Denken und Tun in einem materiellen Zeichenmedium der propositionalen Form »Z« *theatralisch* ⁵⁶⁷ darzustellen.

⁵⁶⁴ Vgl. das oben in Abschnitt 1.a) diskutierte Beispiel.

⁵⁶⁵ Bachtin, *Aus der Vorgeschichte des Romanwortes* (↑119).

⁵⁶⁶ Analog äußert z. B. Kertész 1984, als er gerade den Übersetzungsauftrag für Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* angenommen hatte, im *Galeerentagebuch* ironisch über sich selbst:

„Schriftsteller und Übersetzer...» Haha!“ (GT, 180)

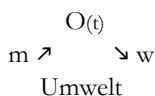
Mit Nietzsches *Klage der Ariadne* aus den *Dionysos-Dithyramben* (1888) ließe sich fortsetzen:

„Haha! | *Mich* – willst du? mich? | mich? – ganz?...“ (Nietzsche, *Werke* 2, 1258).

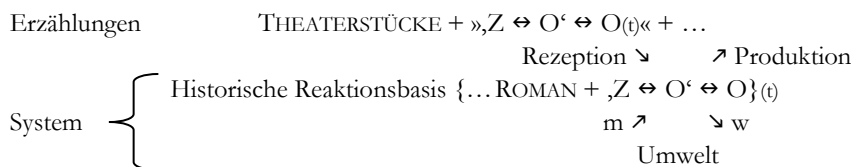
⁵⁶⁷ Terminologisch orientiere ich mich hier an Kertész' Unterscheidung zwischen dem öffentlichen „Theaterstück“ und dem privaten „Roman“ in *Liquidation* (siehe oben S. 139 f).

Die Gesamtheit solcher öffentlichen Darstellungen bildet ein (durch Produktion und Verlust erweiter- bzw. verkleinerbares) Archiv⁵⁶⁸ von materiellen Zeichen (»Z«) bzw. Interpretanten/ Repliken (»I«) verschiedener Autoren. Als temporalisierte Selbstbeschreibung bzw. historische Erzählung⁵⁶⁹ geben diese ein repräsentatives, aber freilich nicht ganz vollständiges, Bild von der Entwicklung der jeweiligen Person in Auseinandersetzung mit einer raumzeitlich objektivierten Welt (explizit etwa: »Damals sagte ich von mir: ,Ich bin Journalist‘«; de facto: {...Z ↔ O' ↔ O}(t)). Außerdem erhält die historische Reaktionsbasis derselben Person so die Qualität eines kontinuierlich fortgeschrieben, in Teilen chronologisch explizierbaren, privaten *Romans*⁵⁷⁰, was sie von einer strukturlosen Resultante insgesamt erlittener Einflüsse unterscheidet.

Generell transformiert sich die historische Reaktionsbasis einer Person als Teil eines umfassenden *Systems* auch unabhängig von allem artikulierten Verhalten. Ein zentral organisiertes Lebewesen wie der Mensch ist hierbei mittels eines Uexküllschen Wirk-/ Merkkreises (siehe oben S. 45) gegenüber seiner Umwelt positioniert:



Jedoch kann durch einzelne Personen, welche sich in Orientierung an vorhandener Literatur selbst bilden und diese fremde Literatur rücksichtlich ihrer eigenen Lebenserfahrung produktiv beantworten, „Erzählen und Leben“ (EF, 47) wie folgt rückgekoppelt werden:



Falls eine Person gemäß dem obenstehenden Schema eine explizit historisierte ikonische Selbstdarstellung (»Z ↔ O' ↔ O(1)«), die ihre früheren Erfahrungen spiegelt, hypothetisch in Relation zu ihren aktuellen Erlebnissen setzt (»Z ↔ O' ↔ O(1)« ↔ O(2)), realisiert sie formal eine Proposition (»IKON' + INDEX« + INDEX). Aufgrund der uneinholbaren Differenz zwischen ihrem früheren und ihrem aktuellen Dasein wäre dies jedoch als Quasi-Proposition von einer eigentlich propositionalen Referenz zu unterscheiden. Somit verhielte sich die Person zu ihrer eigenen, nominell identitätsstiftenden, Selbstdarstellung bestenfalls wie ein *Fremder*, der sie als subjektive Äußerung durchschaut und daher bereit ist, sie ggf. nachträglich zu korrigieren.⁵⁷¹

Ferner kann dasselbe Ikon provisorisch auch als Element einer Quasi-Proposition dienen, deren indexikalischer Anteil im Sinne eines Perspektivenwechsels von einer *zweiten* Person realisiert wird. Insbesondere ist dann denkbar, dass diese (oder eine dritte etc.) hierauf mit einer strukturgleichen, und ebenso erfahrungsbasierten, Replik kritisch antwortet. Insofern beinhaltet das Ikon ein verallgemeinerbares Muster, mit dem sich unvertretbar zu konstituierende Erlebnisse subjektiv referieren lassen, was schließlich die Vermittlung persönlicher Perspektiven in einer jenem Schema korrespondierenden Prozedur ermöglicht. Wie oben (S. 38) bemerkt, erscheint diesbezüglich speziell die Bezeichnung »expressive Rolle« als angemessen.

⁵⁶⁸ Vgl. lat. *archivum*, gr. *archeion* = Regierungs-, Amtsgebäude.

⁵⁶⁹ Vgl. Ortega 1948/ 49 in *Eine Interpretation der Weltgeschichte* (↑43) und Th. Mann 1951 in *Der Erwählte* (↑347).

⁵⁷⁰ Wiederum beziehe ich mich auf die Terminologie von *Liquidation* (↑567). Vgl. auch Kertész 1977 im *Galeerentagebuch* zur doppelten Bedeutung seines Werks: „Ein und denselben Roman leben und schreiben“ (GT, 84).

⁵⁷¹ Vgl. die äquivalente Einsicht bei Voltaire in *Der unwissende Philosoph* von 1766 (↑403).

c) »Ich weiß wohl, dass ich jeden Gesichtspunkt gelten lasse«

Kertész praktiziert tatsächlich auch schon in *Schicksalslosigkeit* auf artikuliert Weise ein solches quasi-propositionales Verfahren der Verständigung und legt damit gleichfalls dem Leser eine dementsprechende Rezeption respektive Nachfolge nahe. So fragt dort der aus dem Lager heimgekehrte Erzähler „Köves“ die Daheimgebliebenen, die seinen Bericht von der Zeit im Lager mit einigem Unverständnis aufgenommen haben, zum Vergleich nach dem von ihnen zu Hause verbrachten Leben: „Da habe ich sie nun aber gefragt, was sie denn wohl in diesen «schweren Zeiten» gemacht hätten“. Er erhält die Antwort: „«Na ja... wir haben gelebt», sagte der eine nachdenklich. «Wir haben zu überleben versucht», fügte der andere hinzu“. Darauf bemerkt „Köves“: „Also hatten auch sie einen Schritt nach dem anderen gemacht“. Auf die Nachfrage der Daheimgebliebenen: „Was für Schritte“ er denn meine, erzählt er von seinen exemplarischen Beobachtungen während der Selektion bei der Ankunft in Auschwitz:

„(...) und da habe ich auch ihnen erzählt, wie das zum Beispiel in Auschwitz zugegangen war. Pro Eisenbahnzug (...) ist mit ungefähr dreitausend Personen zu rechnen. (...) Rechnen wir für die Untersuchung ein, zwei Sekunden (...). In der Mitte (...), wo auch ich stand, muss man also mit einer Wartezeit von zehn bis zwanzig Minuten rechnen, bis man zu dem Punkt gelangt, wo sich entscheidet: gleich das Gas oder noch einmal davongekommen. In der Zwischenzeit aber bewegt sich die Reihe ständig fort, geht immer weiter voran, und ein jeder macht immer einen Schritt, einen kleineren oder einen größeren, je nach Betriebsgeschwindigkeit.“ (R, 281 f)

Zwar ähnelt dies durchaus einer naturwissenschaftlichen Phänomenbeschreibung. Jedoch postuliert „Köves“ hiermit ausdrücklich keinen Determinismus (wohl aber eine Kausalität):

„(...) nur war es nicht einfach so, dass die Dinge «kamen», wir sind auch gegangen. Nur jetzt wirkt alles so fertig, (...) so, als sei es «gekommen»: nur jetzt, wenn wir es im nachhinein von hinten her sehen. Und freilich, auch wenn wir das Schicksal schon im voraus kennen. Dann bleibt uns, in der Tat, nur noch die einleuchtende Erkenntnis, wie die Zeit vergeht. (...) ziehen wir doch einmal in Betracht: jede dieser Minuten hätte auch etwas Neues bringen können. (...) schließlich hätte während einer jeden etwas anderes geschehen können als das, was zufällig geschah, in Auschwitz ebenso wie etwa, nehmen wir einmal an, hier zu Hause, als wir Vater verabschiedet haben.“ (R, 282 f)

„Köves“ weist also seine Zuhörer darauf hin, erstens könne das Erzählmuster der „Schritte“ – als expressive Rolle oder Quasi-Proposition – ebenso von ihnen zur Beschreibung nunmehr ihrer eigenen, grundsätzlich gleichgearteten, Erlebnisse beansprucht werden (denn „auch sie“ hatten „einen Schritt nach dem anderen gemacht“). Zweitens bezeichne ein jeder derart erzählte „Schritt“ ein von der betreffenden Person real mit-konstituiertes Ereignis, das zur gegebenen Zeit nicht nur durch das umgebende System bestimmt, sondern auch von der Person selbst gestaltet worden sei. Weiterhin wird „Köves“ in dieser Szene selbst auf die lebensgeschichtlich bedingte Inkommensurabilität persönlicher Perspektiven aufmerksam, aus denen heraus Situationen oder Aussagen generell bewertet werden (entsprechend der spezifischen Prägung durch die Lager-/ Heimerfahrung), so dass u. U. zunächst eine gegenseitige Verständnislosigkeit herrschen mag. Jedoch versucht er, diese Differenz durch vermittelnde Schemata und die Beschränkung auf wirklich relevante aktuelle Fragen – nämlich die von ihm und den Daheimgebliebenen weiterhin geteilte Lebenspraxis bzw. ihr gemeinsames Bemühen um das zukünftige Überleben – zu relativieren. Auf letztere empirische Aufgabe weist konkret auch der folgende, vom stumm sinnierenden Erzähler bzw. Kertész dem Leser gegenüber geäußerte Satz:

„(...) gerade da ist ja der Haken: ich bin da, und ich weiß wohl, dass ich jeden Gesichtspunkt gelten lasse, um den Preis, dass ich leben darf.“ (R, 287)

Schließlich thematisiert Kertész die – für das propositionale Verfahren der menschlichen (Selbst-)Verständigung charakteristische – biographische Strukturierung der historischen Reaktionsbasis. So insistiert „Köves“ darauf, er dürfe seine vergangenen Erlebnisse, durch die er nachhaltig geprägt worden sei, nicht einfach „vergessen“, wie ihm hingegen von den Daheimgebliebenen geraten wird, damit er ohne „Last“ ein „neues Leben beginnen“ könne:

„Nur verstand ich nicht ganz, wie sie etwas verlangen konnten, was unmöglich ist, und ich habe dann auch bemerkt, was geschehen sei, sei geschehen, und ich könne ja meinem Erinnerungsvermögen nichts befehlen. Ein neues Leben – meinte ich – könnte ich nur beginnen, wenn ich neu geboren würde oder wenn irgendein Leiden, eine Krankheit oder so etwas meinen Geist befehle, was sie mir ja hoffentlich nicht wünschten.“

„Auch ich habe ein gegebenes Schicksal durchlebt. Es war nicht mein Schicksal, aber ich habe es durchlebt – und ich begriff nicht, warum es ihnen nicht in den Kopf ging, dass ich nun eben etwas damit anfangen, es irgendwo festmachen, irgendwo anfügen musste (...).“ (R, 280 f, 283)

Insgesamt finden sich also auch hier eben die Charakteristika des im vorigen Abschnitt b) entwickelten Schemas einer quasi-propositionalen Verständigung.

Die beiden bislang ermittelten Elemente des in Frage stehenden dialektischen Verfahrens, also (1) der Geltungsverzicht durch explizite Temporalisierung, der zur Umgestaltung eingespielter Praktiken freistellt, und (2) die propositionale Symmetrisierung inkommensurabler Perspektiven, durch die sich erfahrungsbasierte Beiträge verschiedener Diskursteilnehmer einheitlich würdigen lassen, bieten allein noch keine Handhabe dafür, ggf. auch (3) eine Entscheidung in der jeweils strittigen Angelegenheit herbeizuführen. Damit erschiene insbesondere noch offen, wie generell ein von vielen, auf legitime Weise differierenden Perspektiven erzeugter Dissens aufzuheben ist, so dass „Meinung in Wissen transformiert“⁵⁷² wird. In der Tat zielt Kertész aber gerade nicht auf einen bloß expliziten Konsens.⁵⁷³ Vielmehr verweist er vor allem auf die persönliche Verantwortung für den Erhalt der menschlichen Lebensform, welche empirische Aufgabe – nicht zuletzt auch außerhalb des Diskurskontextes – im Rahmen eines pluralistischen Wirkens autonomer Individuen erfüllt werden muss. So verallgemeinert z. B. „Köves“ in *Schicksalslosigkeit* den auf sich selbst bezogenen Satz: „gerade da ist ja der Haken: ich bin da“ (s. o.) mit Blick auf seine Mitmenschen wie folgt:

„(...) sie waren nun einmal da, sie sind – so ahnte ich wenigstens in diesem Augenblick – überall da, und sie waren auch dagewesen, als wir meinen Vater verabschiedet hatten. Auch sie hatten ihre Schritte gemacht.“ (R, 285)

Ein allgemein etabliertes, konsensuell abgeglichenes Wissen (namentlich in Form kausaler Erklärungen) ist hier jedoch nur von instrumenteller Relevanz. So impliziert die von Kertész

⁵⁷² Siehe oben das Zitat aus Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (↑498).

⁵⁷³ Etwa äußert „B.“ in *Kaddisch...*: „ich vertraue darauf, dass mir hier *keineswegs* jeder beipflichten wird, (...) weil ich schon lange nicht mehr danach strebe, mit den Menschen, der Natur oder auch nur mit mir selbst in Einklang zu leben“ (oben S.37). Und der Erzähler in *Die englische Flagge* bemerkt über seine fiktiven Zuhörer – „die «Jüngerer»“: „(...) es scheint, dass sie, die Kinder der Verwüstung, nicht mehr verstehen, nicht mehr verstehen können, dass die Zerstörungen des totalen Krieges erst durch den totalen Frieden zur endgültigen und sozusagen perfekten Verwüstung befördert worden sind. Eine einzige Bemerkung nur zur intellektuellen Existenz: Auch wenn ich zufällig eine intellektuelle Existenz geführt hätte, hätte ich das nur um den Preis der Selbstverleugnung tun (...) können (...).“ (EF, 55 f).

jedem Einzelnen nahegelegte verantwortungsorientierte Einstellung, die Entscheidung für eine je charakteristische Verhaltensweise, wie sie aufgrund vorgängiger Überzeugungen rational zu legitimieren wäre, könne u. U. auch bestimmte *überraschende* Resultate haben, so dass insbesondere die Möglichkeit besteht, nun gleichfalls diese als *absehbare* Folge des eigenen Verhaltens planvoll in die weitere Lebenspraxis zu integrieren (respektive zu vermeiden). Durch eine solche abduktive Evaluation der „negativen Erfahrung“⁵⁷⁴ ließe sich die Brauchbarkeit des – immer nur provisorischen – Wissens erhalten bzw. im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants ein menschlicher Verstand konstituieren.⁵⁷⁵ Dies aber wäre die Konkretisierung des dritten von Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns* genannten Moments der Argumentation, die unter nämlichem Aspekt darauf ausgerichtet ist, logisch gültige Aussagen zu „produzieren“. Und tatsächlich sind Kertész' Schriften, wie ich im folgenden Kapitel belege, auch hierfür ein artikuliertes Zeugnis.

3. Evaluation negativer Erfahrung als Methode zur Gewinnung von Wissen

Ein abduktives Verbalargument besitzt im Allgemeinen die Gestalt eines okkasionellen Einwands hinsichtlich des – zuerst von seinem Autor wahrgenommenen – Ungenügens überkommener Erklärungsmuster⁵⁷⁶ und kann bereits selbst einen konstruktiven Vorschlag für deren Modifikation enthalten. Verfahrensgemäß würde ein Adressat dies zum Anlass nehmen, sich weiterhin eigenständig – in idealtypischer Abwesenheit des Autors – um die (in der Regel sozial koordinierte) provisorische Reorganisation seiner individuellen Verhaltensdisposition und ggf. die Reformulierung eines expliziten Wissens zu bemühen. Durch diese, immer nur partikuläre, Aktualisierung von Theorie und Praxis konsolidieren Autor und Adressat gemeinsam die generelle Möglichkeit, im Falle negativer Erfahrungen je unvertretbar an einem scheinbar linearen, zyklisch in sich zurücklaufenden Verfahren der Reorganisation intermittierend gestörter Lebensvollzüge (sowie der Modifikation des gültigen Wissens) zu partizipieren. Da hierbei in Wirklichkeit zahlreiche Prozesse, die lediglich sporadisch koordiniert werden und subjektiv nicht zu überblicken sind, pluralistisch ineinandergreifen, ist die Linearität der Methode freilich eine perspektivische Abstraktion und betrifft allein die subjektiv erlebte Wirklichkeit der einzelnen Beteiligten. Insgesamt verschränken sich so ihre persönlichen *Lebensgeschichten*, auf deren Grundlage sie eine subjektive Beurteilung der Realitäten vornehmen bzw. sich zu denselben eigenverantwortlich verhalten, gewissermaßen mit der (oder: zur) *Weltgeschichte*, die aus ihnen – mehr oder weniger rational koordinierten – individuellen Handlungen resultiert.⁵⁷⁷

574 Siehe oben das Zitat aus Kertész' Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat* von 1996 (†90).

575 Siehe die Zitate aus Kant, *De mundi sensibilis...*, *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der Urteilskraft* (↓4, ↓8).

576 Siehe oben das Zitat aus Peirce, *Syllabus...* (S.166).

577 Hiermit übereinstimmend vertritt bereits Benjamin im *Passagen-Werk* die Geschichtsauffassung eines „historischen Materialismus“, „der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat“:

„Sein Grundbegriff ist nicht Fortschritt, sondern Aktualisierung.“ (P, [N 2, 2], 574)

So beruhe die „Geschichte“ auf der pragmatischen Aneignung des Überlieferten, wie es ähnlich u. a. schon Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* (vgl. oben S.13) oder Hegel in *Philosophie der Geschichte* (†313) dargestellt haben:

„Geschichtliches »Verstehen« ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandnen zu fassen und daher ist dasjenige was in der Analyse des »Nachlebens der Werke«, des »Ruhmes« erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.“ (P, [N 2, 3], 574f)

Des Weiteren bemerkt Benjamin, dass neben dem objektiven historischen Prozess auch eine innere historische Struktur der diesen Prozess konstituierenden (bzw. a posteriori über ihn reflektierenden) Subjekte existiert:

„Entschiedne Abkehr vom Begriffe der »zeitlosen Wahrheit« ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden.“ (P, [N 3, 2], 578).

Entsprechend will Kertész keine „unwiderlegbare Wahrheit“ ermitteln, sondern nur die „Möglichkeit des Funktionierens des normalen Geistes“ bezeugen,⁵⁷⁸ um eine „rationale, das heißt lebbar Weltordnung“ zu erhalten bzw. zu restituieren.⁵⁷⁹ Jedoch sei bereits dies mit einer beträchtlichen „Anstrengung“ verbunden,⁵⁸⁰ und seine individuelle „geistige“ Bemühung erscheine ihm, zumal sie eine Ausnahme darstelle, als „hinfällig“.⁵⁸¹ Namentlich sehe er sich dabei den „Zufällen“ historisch kontingenter Situationen und nicht zuletzt auch seiner eigenen „biologischen Elektronik ausgeliefert“. Diesem *systemischen* Geschehen, das aufgrund der darin herrschenden Determinismen von latent chaotischer Natur ist, suche er indes mit literarischen Mitteln einen spezifisch *menschlichen* Charakter aufzuprägen, bei dem eine – nicht naturalistisch fixierte – Kausalität an die Stelle des Determinismus tritt (wie schon Nietzsche gefordert hatte)⁵⁸². So diene ihm sein „Schreiben“ dazu, „nicht als das zu erscheinen, was ich bin“.⁵⁸³ Eben hierdurch bliebe aber die *Lebensform* des „Menschen“ – hinsichtlich dessen, „was ewig und unabänderlich, was *Gesetz* in ihm ist“⁵⁸⁴ – in einer je aktuell lebbareren Gestalt erhalten.⁵⁸⁵ Die Wahrnehmung und zweckmäßige Integration des Zufälligen erkennt er demnach als Bedingung für die Ausbildung eines Bleibenden.⁵⁸⁶ Im selben Sinne bezeichnet er

578 Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1991 (S.22).

579 Siehe oben das Zitat aus *Kaddisch*... (S.21).

580 Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990 (†30).

581 1982 notiert Kertész im *Galeerentagebuch*:

„Alles ist bereits passiert und nichts daraus gefolgt. Auschwitz und Sibirien sind vergangen (wenn sie vergangen sind) und haben das menschliche Bewusstsein kaum berührt, ethisch gesehen hat sich nichts geändert. Alle Erfahrungen sind vergeblich. Doch insgeheim, im verborgenen, müssen diese Erfahrungen trotzdem irgendwo leben. Wohin wir auch immer sehen, fällt uns deshalb sofort das Bild von Dahinvegetieren ins Auge, von kraftlosem Umhertreiben unter der Last der Verurteilung, trotz allem Gewimmel (des lebendigen Lebens; †531), trotz aller scheinbaren Lebensfülle. Und daher ist auch das geistige Leben so hinfällig, das seinem Wesen ja nichts anderes ist als eine Interpretation des Daseins für Gott.“ (GT, 132).

582 Vgl. Nietzsche in *Der Wille zur Macht*: „Über das Chaos Herr werden, das man ist“ (†161).

583 Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1977 (S.40).

584 Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1968 (†181).

585 Analog erklärt BENN (1886 – 1956) in seiner Rede zur Berufung an die Preußische Akademie der Künste (5.4.1932):

„Gerade weil die Lage so über alles gespannt ist, so unausweichlich, geradezu herausfordernd, stellt sich von selbst der Gedanke ein, dass dies gar keine besondere Lage ist, dass es nie eine andere Lage gab, dass der Geist nie etwas anderes atmete als diese Ambivalenz zwischen Bilden und Entgleiten, sich nie anders erlebte als in der Differenzierung zwischen den Formen und dem Nichts, sehen wir das Produktive *gegen* dies naturalistische Chaos im Mühen um einen Grund, ein Sein, ein ordnendes Gesicht, stehen wir plötzlich vor einer Art von Gesetz von einer formfordernden Gewalt des Nichts, und hier hält unsere Untersuchung inne: dies scheint das Gesetz des Produktiven zu sein. (...) Keineswegs logizistisch, keineswegs in der Luft schwebend, im Spekulativen, vielmehr eingebettet in das Ursprünglichste der anthropologischen Substanz eröffnet uns dies (...) formale Prinzip (...) in Bezug auf den kommenden Stil eine bestimmt begründete Perspektive: nämlich dass unter dem nicht mehr aufzuhaltenden Realitätszerfall (...) sich ein radikaler Vorstoß der alten noch substantiellen Schichten vorbereiten wird und dass die zivilisatorische Endepoche der Menschheit, aus der (...) ganz ohne Zweifel alle ideologischen und theistischen Motive verschwunden sein werden, gleichzeitig die Epoche eines großartig halluzinatorisch-konstruktiven Stils sein wird, in dem sich noch einmal mit einer letzten Vehemenz das einzige (...) *metaphysische* Wesen darstellt: der sich durch Formung von Bildern und Gesichtern vom Chaos differenzierende Mensch.“ (*Akademierede*, in: *Werke* 3, 392f)

Desgleichen vertritt Benjamin im *Passagen-Werk*, gerade das Festhalten an alten Mustern führe zur „Katastrophe“:

„Die Überwindung des Begriffs des »Fortschritts« und des Begriffs der »Verfallszeit« sind nur zwei Seiten ein und derselben Sache.“ (P, [N 2, 5], 575)

„Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe* zu fundieren. Dass es »so weiter« geht, *ist* die Katastrophe.“ (P, [N 9a, 1], 592)

* gr. *katastrophe* = Wendung, Ende, Ausgang, Untergang, eigtl.: Wendung nach unten.

586 Vgl. Dewey in *Logik*:

„(...) Negation ist etwas anderes als das bloße Übergehen oder Fallenlassen gewisser faktischer oder begrifflicher Erwägungen. Einige Tatsachen und einige Bedeutungen müssen aktiv eliminiert

...

auch 2002 in der Rede »*Heureka!*« das von ihm „Schritt für Schritt“ – in Auseinandersetzung mit jeweils *unverfügbaren* Erlebnissen – vollzogene „Leben“ als seine „heuristische Methode“.⁵⁸⁷ Ähnlich formuliert Kertész 1982 im *Galeerentagebuch*:

„Bei mir ist die Arbeit nicht Aktivität, sondern Passivität: Ich bestehe das tägliche Debakel. Wenn dabei manchmal etwas klappt, bin ich selbst am meisten überrascht.“ (GT, 128 f)

Und bereits 1965 charakterisiert er dort seine Haltung (nach Gide, sowie vermutlich auch in Anschluss an Camus bzw. Moritz) treffend als „zweckfreies Dulden“.⁵⁸⁸

a) Rationalität – »das geheime und nicht zu benennende Versprechen«

Die oben skizzierte Möglichkeit, sich als verantwortliche Person gegenüber einem chaotischen System zu positionieren, illustriert Kertész im Verweis auf seinen eigenen Fall sehr klar in *Die englische Flagge*. Dort schildert in Vertretung Kertész' der Erzähler, wie er sich, motiviert durch künstlerische Vorbilder, allmählich von einem ihn zunächst vollständig absorbierenden totalitären System differenziert und sich – gleich einer „Selbstverleugnung“ nach Goethe bzw. Nietzsche⁵⁸⁹ – zur autonomen Person bildet.

Zunächst berichtet der Erzähler von den Umständen, denen er sich als junger „Journalist“ in seiner „Redaktion“ ausgesetzt gesehen habe. Dort sei „allein das Fehlen jeder Beständigkeit“ die Regel und sein eigenes Dasein, wie er bezeichnend formuliert, von „tödlich langweilige(r)“ Qualität gewesen. Als symptomatische Vorkommnisse nennt er etwa die willkürliche Verhaftung des „Hauptverantwortliche(n)“ der „Redaktion“ oder die „krampfartigen Zuckungen“ des im Dienst verbliebenen „Chef- und Verantwortliche(n) Redakteur(s)“.⁵⁹⁰ Das irrationale Verhalten der Beteiligten koinzidiert dabei – etwa im Sinne von Dostojewskij, *Das Milieu* (vgl. ↑141) – den ungesicherten Bedingungen, denen sie ihrerseits unterliegen. Namentlich kann von keinerlei Kausalität gesprochen werden, denn es ließe sich nicht entscheiden, ob die Umstände das Verhalten der Beteiligten bestimmen oder umgekehrt ihr Verhalten die Umstände bedingt. Statt sich persönlich um einen jeweils situationsgerechten menschlichen Habitus zu bemühen, erfüllen sie vielmehr nur eine ihnen durch ein totalitäres System aufgezwungene Funktion, der sie sich nihilistisch unterwerfen.

Im Gegensatz hierzu stellt der Erzähler an sich selbst eine lebenspraktisch motivierende „*künstlerische Wirkung*“ fest, die zuerst von einer Wagner-Oper ausgegangen und darauf von bestimmten Schriften Th. Manns konsolidiert worden sei. So nimmt er einen Unterschied wahr zwischen seiner Langeweile in der Redaktion und dem Interesse, das er zunächst für „Richard Wagners Oper «Die Walküre»“, bzw. – wie ihm durch „Thomas Manns Erzählung «Wälsungenblut»“ ersichtlich wird – im Grunde für sein eigenes „Leben“ (EF, 36, 41, 47), sowie – angeregt durch dessen „Goethe-und-Tolstoi-Essay“ – schließlich auch für die „Ereignisse, die auf der Straße vor sich gingen“, aufbringen kann. Das von ihm sogenannte „geheime und nicht

werden, weil sie Hindernisse sind, die der Auflösung einer ungeklärten Situation im Weg stehen. Die Idee, dass Negation mit Veränderung verknüpft ist, mit Anders- oder Verschiedenwerden, ist zumindest so alt wie Platon. Aber bei Platon hat der Wandel, das Anderswerden oder Sichwandeln, einen direkten ontologischen Status. Er war ein Zeichen für den mangelhaften ontologischen Charakter dessen, was sich wandelt, für seinen Mangel an vollem Sein.“ (*Logik*, 225)

Vgl. ferner die verwandte Kritik Poppers an „*Platons Ideenlehre*“ in *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1.

⁵⁸⁷ Siehe oben das Zitat aus »*Heureka!*« (S.180).

⁵⁸⁸ Siehe die Belege zu Gide, *Verliese...* (↑223), Camus, *Tagebücher* und Moritz, *Über die bildende Nachahmung...* (↑199).

⁵⁸⁹ Siehe oben die Zitate aus Goethe, *Italienische Reise* (↑45) und Nietzsche, *Der Fall Wagner* (↑338).

⁵⁹⁰ Siehe oben die Zitate aus *Die englische Flagge* (↑320, ↑327).

zu benennende Versprechen“ (etwa: der persönlichen „*Schicksalsfähigkeit*“⁵⁹¹ und der dadurch bedingten Rationalität), das „in dem Goethe-und-Tolstoi-Essay“ ebenso wie in „den stürmischen (rauschartigen) Ereignissen draußen“ (der Revolution von 1956) enthalten gewesen sei, habe er durch ein – eigenständig reflektierendes – „allmähliche(s) Verstehen“ und „Aufnehmen“ des literarisch Dargestellten in Auseinandersetzung mit jenen realen „Ereignissen“ eingelöst (EF, 49-52).⁵⁹² Auf diese Weise entwickelt er sich zu einem mündigen Bürger,⁵⁹³ der – als kulturübergreifend verantwortliche Person – zuletzt in der Funktion eines Autors eine aktualisierte Darstellung der von ihm errungenen bürgerlichen Existenz formuliert (vgl. oben S. 116).

Ist es schon für eine derart ausgebildete Person problematisch, sich in einem chaotischen System zu behaupten, so erscheint um so mehr die – typischerweise durch literarische Vorbilder angeleitete – Genese einer solchen Person als ein von vielen Zufällen abhängiger und für Störungen anfälliger Prozess. Entsprechend bemerkt in *Die englische Flagge* der Erzähler zu Beginn seiner Geschichte, er müsse von seiner „Leseleidenschaft“ berichten „und“:

„(...) von welchen Zufällen sie – wie im übrigen alles, was wir im Lauf der Zeit als (...) unser Schicksal erkennen – abhängig war; ich müsste erzählen, wann diese Leidenschaft begonnen hatte und wohin sie mich schließlich führte, mit einem Wort, ich müsste beinahe mein ganzes Leben erzählen.“ (EF, 7)

Dieser Erzählung nach fiel ihm „ganz zufällig“, obwohl er nicht an „den Zufall“ „glaube“ (vgl. ↑350), der „Roman «Adamsapfel»“ von „Ernö Szép“ „in die Hände“, der ihn dazu verleitet habe, Journalist zu werden (EF, 24-6). Auch wurden ihm, weil es in der „Redaktion“ so Brauch war, zu einer bestimmten Zeit „Freikarten“ für Wagners „«Die Walküre»“ angeboten (EF, 31-3), die ihn dann „wie ein Attentat auf offener Straße, wie eine unerwartete Attacke“ traf, auf welche er „in keiner Weise vorbereitet war“ (EF, 36). Ähnlich beiläufig sei ihm darauf Th. Manns „«Wälungenblut»“ „in die Hände gekommen“ (EF, 41) und desgleichen, als gerade ein „Essayband“ „dieses Autors“ „erschieden“ war, „«Goethe und Tolstoi»“ (EF, 48 f).

Ferner berichtet der Erzähler, stets sei ihm auch ein „Zufluchtsort“ von Nutzen gewesen, an den er sich „in der allgemeinen, das heißt öffentlichen und persönlichen Katastrophe, wenn auch noch mit zerbrechlicher Vorläufigkeit, hin und wieder zurückziehen konnte“. Konkret nennt er das Budapester „Lukács-Bad“ und den „Zuschauerraum“ der „Oper“ („die selbst zur Katastrophzeit noch ein äußerst angenehmer, ja, festlicher Ort war“; vgl. ↑325), an welchen „beiden Orten“ er – „sinnlich *und* geistig in ein anderes, vollkommen anderes Medium eintauchend“ – eine vage „Vorstellung von einem privaten Leben“ entwickelt habe (EF, 37 f). Ebenso erlaubt es aber auch eine ideale Sprechsituation, kontraintuitive „Wahrnehmungsurteil(e)“⁵⁹⁴ zwanglos zu prüfen und unter Dispens des Geltenden den eigenen Habitus zweckmäßig zu reorganisieren.

⁵⁹¹ Siehe oben das Zitat aus Th. Mann *Goethe und Tolstoi* (↑144).

⁵⁹² Siehe oben das ausführliche Zitat aus *Die englische Flagge* (↑328).

⁵⁹³ Tatsächlich führt auch Kant 1784 in *Was ist Aufklärung?* als Kriterium der Mündigkeit eben den eigenständigen Verstandesgebrauch an (wie ihn bereits Locke 1689 in *Versuch über den menschlichen Verstand* fordert; vgl. ↑210):

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. (...)“

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen (...) gerne zeit lebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, (...) brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. (...)

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.“ (*Was ist Aufklärung?*, Akad. VIII 35 f).

⁵⁹⁴ Siehe oben das Zitat aus Peirce, *Syllabus...* (S.166).

b) Zweckfreies Dulden

Wie beschrieben, durchläuft in *Die englische Flagge* (und identisch in *Fiasko*) der Protagonist eine Entwicklung, an deren Endpunkt er ein verantwortliches Subjekt der menschlichen Geschichte ist, während er anfangs nur ein funktionaler Teil eines chaotischen Systems war.⁵⁹⁵ Zwar sieht er sich (bzw. die ihn überlebende Menschheit, deren „Zukunft“ er „nicht mehr erleben und auch nicht mehr verstehen muss“; EF, 58) auch weiterhin mit unverfügbaren Realitäten konfrontiert. Jedoch begegnet er dem nun auf eine wohl bestimmte, gelassene Weise. Insbesondere akzeptiert er die genuine Unbestimmtheit der menschlichen Lebensform, welcher er, als einer ihrer Konstituenten, mit einer schöpferischen „Selbstverleugnung“ vorbildhaft entsprochen habe⁵⁹⁶:

„Ich sagte, dass ich insofern in der konsequenten Erkenntnis dessen, die, sagen wir mal, moralisch gebotene Erfahrung des Lebens – des *hiesigen* Lebens – durchlebt, begriffen und vollendet hätte und dass mein Leben insofern ein Zeugnis gebendes sei – ich könne also beruhigt sein.“ (EF, 57)

Hinsichtlich der Argumentationstheorie interessant sind hieran die Hinweise auf die Unbestimmtheit und die eigene Beteiligung, denn eben diese beiden Elemente kommen bei einer abduktiven Reorganisation der Lebensvollzüge zur Geltung. So wird dort ein unvorhergesehenes Ereignis nicht als per se unbeherrschbar gedeutet, sondern vielmehr als unerwartetes Resultat des eigenen (bzw. generell: eines menschlichen) Verhaltens, unter welcher Prämisse es als (erwünschte oder zu vermeidende) Folge eines noch zu bestimmenden zielgerichteten Handelns in das menschliche Kalkül integrierbar wäre.⁵⁹⁷ Gerade derart überraschende Erfahrungen, denen sich eine menschliche Ursache zuordnen lässt, bieten also die Gelegenheit zum Gewinnen eines neuen Wissens. Dagegen ist es methodisch unfruchtbar, eine transzendente Ursache anzunehmen, welche die natürliche Ordnung der Welt durchbricht und etwa nach Schopenhauer ein „G r a u s e n“ erregt, „indem der Satz vom Grunde (...) eine Ausnahme zu erleiden scheint“.⁵⁹⁸ Allenfalls muss in ungeklärten Situationen, bei denen das hergebrachte Verhaltensrepertoire versagt, eine potentiell kalkulierbare – aber noch unbekannte – Kausalität veranschlagt werden, der die eigene Existenz insgesamt unterliegt, was die Revision vorgängiger Meinungen bzw. der eigenen Verhaltenskonditionierung motiviert.⁵⁹⁹

Ein solcher vitaler Experimentalismus, der im Sinne der kulturellen Evolution eine nicht planbare – aber gleichwohl selbst verursachte – Entwicklung der menschlichen Lebensform impliziert, genügt selbst freilich einem konstanten, kulturinvarianten Prinzip. Entsprechend

⁵⁹⁵ Siehe oben die Nachweise für *Fiasko* (S.87) und *Die englische Flagge* (S.109).

⁵⁹⁶ Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S.26).

⁵⁹⁷ Ebenso grenzt Dewey 1938 in *Logik* den Begriff der „unbestimmten Situation“ von „Ungewissheit überhaupt“ ab. So bestehe ihre „eigentümliche Qualität“ in der hypothetischen Bestimmbarkeit durch eine menschliche Aktivität:

„Wir forschen, (...) wenn wir danach suchen, was Antwort auf eine gestellte Frage gibt. Folglich macht es genau das Wesen der unbestimmten Situation aus, die den Forschungsprozess auslöst, in der Schwebe [*unsettled*] (...) zu sein. (...) Wenn eine Situation in eben ihrer Unbestimmtheit nicht einzigartig (als historisch konkret lokalisierter Zustand) qualifiziert ist, herrscht vollständige Panik; die Reaktion darauf nimmt die Form blinder und wilder offener Tätigkeiten an – von seiten der Personen aus formuliert, haben wir dann »den Kopf verloren« (...)

Es ist die *Situation*, die diese Züge hat. *Wir* sind voller Zweifel, weil die Situation inhärent zweifelhaft ist. (...) Die Wiederherstellung der Integration kann (...) nur durch Operationen erfolgen, die die bestehenden Bedingungen tatsächlich modifizieren, nicht durch lediglich »geistige« Prozesse. (...)

Jede solche Wechselwirkung ist ein zeitlicher Prozess (...). Die Situation, in der sie stattfindet, ist deshalb auch mit Blick auf ihren *Ausgang* unbestimmt. Wenn wir sie *verwirren* nennen, dann ist gemeint, dass das Ergebnis nicht antizipiert werden kann.“ (*Logik*, 132f)

* Ähnlich äußert sich Kertész 1999 in *Wird Europa auferstehen?* über den Kosovo-Krieg (siehe oben S.143).

⁵⁹⁸ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 63 (WWV.1, 417).

⁵⁹⁹ Dies korrespondiert namentlich Kants Einwand gegen die „faule Vernunft“ (siehe oben das Zitat aus KrV ↑210).

vermutet auch der Erzähler in *Die englische Flagge*, „dass Moral“ „nichts anderes sei als Beständigkeit und dass Zustände, die sich durch einen Mangel an Beständigkeit auszeichnen, möglicherweise aus keinem anderen Grunde herbeigeführt werden als dem, keinen auf Moral gegründeten Zustand entstehen zu lassen“. Sicherlich gebe es aber „zumindest zwischen *Ernsthaftigkeit* und Beständigkeit eine enge Verbindung“ (EF, 20 f).⁶⁰⁰ Diese „Beständigkeit“ bezieht sich indes nur auf das dialektische Verfahren und nicht auf konkrete Institutionen. Denn gerade krisenartige Situationen erzwingen eine experimentelle Einstellung, die als der einzig wirklich dauerhafte Wert erscheint. Hingegen würde ein Beharren auf herkömmlichen, eigentlich aber fragwürdig gewordenen, Handlungsmustern oder Ordnungen, wie es sich etwa im Verweis auf den akuten „Handlungs- und Erfahrungsdruck“⁶⁰¹ ad hominem rechtfertigen ließe, „die ständige regressive Wiederholung eines traumatischen Erlebnisses in Form stets gleich bleibender Symptome“⁶⁰² in Kauf nehmen und vielleicht sogar den Weg in die „Katastrophe“⁶⁰³ weisen. Demnach ist die erste Bedingung der Rationalität eine philosophische „Gelassenheit“,⁶⁰⁴ gemäß der ein von Kertész sogenanntes „zweckfreies Dulden“ (s. o.) der jeweils notwendigen Veränderung im eigenen Lebensstil möglich wird.

Tatsächlich ist der Leser von Kertész' Schriften zuweilen bereits während der Lektüre einer solchen ungeklärten Situation ausgesetzt, wobei er – noch ohne wirkliche Dringlichkeit – die Gelegenheit erhält, seinen eigenen Habitus nach Kertész' Anleitung den realen Erfordernissen anzupassen. So wie in *Die englische Flagge* der Erzähler im „Zuschauerraum“ der „Oper“ die „Vorstellung“ einer ihm angemessenen Lebensform entwickeln konnte (s. o.), bekommt der Leser also in einer Art Lernsituation eine – letztlich auch alltagspraktisch relevante – Idee seines möglichen Daseins vermittelt.

Dies erläutere ich nun exemplarisch anhand (i) einer Passage aus dem zwischen 1987 und 1989 entstandenen Roman *Kaddisch...* und (ii) einer hierzu korrelierten, späteren *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990:

⁶⁰⁰ Hierfür vorbildlich nennt Arendt 1951 in ihrer Studie zum Totalitarismus als dessen Merkmal die „Unbeständigkeit“ (siehe ↑20), und Ortega bemerkt 1948/49 in *Eine Interpretation der Weltgeschichte* speziell zum Römischen Recht:

„(...)“, dass das Recht eine Verhaltensweise war, an die der einzelne sich mit Sicherheit halten konnte, denn er war sicher, dass das Recht erfüllt und nicht von heute auf morgen geändert würde. Was diese Verhaltensform für den Römer an Recht in sich trug, war nicht ihr besonderer Inhalt; das war sekundär. Die juristischen Institutionen Roms waren ganz konkret das, was sie waren, aber sie hätten ganz anders sein und doch das besitzen können, was an wesentlich Römischem in diesem Recht lag: der Charakter des Ernstes, der unveränderlichen Gültigkeit, über deren Erfüllung und deren Dauer der einzelne sicher sein konnte. Denn das Leben – wir vergessen es zu sehr, wir tun sehr viel, um es zu vergessen, eben weil es so ist –, das Leben ist konstitutiv Unsicherheit.“ (*Eine Interpretation...*, 260).

⁶⁰¹ Siehe oben das Zitat aus Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (S. 168).

⁶⁰² Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990 (S. 122).

⁶⁰³ Siehe oben das Zitat aus Benjamin, *Das Passagen-Werk* (↑585).

⁶⁰⁴ Ebenso erklärt Valéry in *Funktion und Geheimnis der Académie Française* (1935), zwar erschiene in der Moderne die „Labilität“ und das „Chaos“ als „das Normale der Epoche“:

„Damit werden aber Kontinuität, Tradition, Charakter und Gelassenheit in dieser brutal sich wandelnden Welt zu höchst bedeutsamen Werten.

Eine Nation hat die Pflicht (...) diese (...) zu erhalten (...).“ (Valéry, *Werke* 7, 258)

Desgleichen betont Dewey 1927 in *Die Öffentlichkeit...* die Bedeutung „kontinuierliche(r) Untersuchung(en)“, wie sie nur spezialisierte „Experten“ durchführen können, die nicht durch tagespolitische Fragen abgelenkt werden, deren Forschung aber sehr wohl politisch zu integrieren ist:

„(...) eine wahrhaft öffentliche Politik kann nicht entstehen, wenn sie nicht durch Wissen gebildet wird, und dieses Wissen ist nur vorhanden, wenn eine systematische, gründliche und gut ausgerüstete Forschung und Aufzeichnung stattfindet.“ (*Öffentlichkeit*, 111, 151)

Und in der *Logik* von 1938 schreibt er:

„Das Problem, wie die ungewisse Situation behandelt werden sollte, ist dringlich. Aber als nur dringlich ist es so emotionsgeladen, dass es eine weise Entscheidung behindert (...).“ (*Logik*, 195).

(i) Zunächst beschreibt in *Kaddisch*... der Erzähler „B.“ eine Situation, in der äußerlich gesehen (überraschenderweise) überhaupt nichts geschieht:

„(...) so saß ich nun und wartete auf meine – ehemalige – Frau in dem Café mit der Aquarienbeleuchtung, (...) während sich am Nebentisch zwei Frauen unterhielten (...): «... also ich weiß nicht, ich könnte nicht mit einem Fremden ... mit einem Neger, einem Zigeuner, einem Araber ...», hier brach die Stimme ab, ich fühlte aber, dass sie nur zögerte, auch mein Rhythmusgefühl deutete mir an, dass sie noch nicht fertig war, (...) und dann fügte sie endlich mühsam an: «... mit einem Juden», und dann, auf einmal, kippte meine Welt mit einem plötzlichen, magenverengenden Gefühl doch um ihre Achse, vollkommen unerwartet, obwohl ich mit diesem Wort gerechnet, darauf gewartet, darauf gelauert, es fast gefordert hatte, (...) und ich sehe nur einen Ausweg, dachte ich (...); meine Erregung war, kaum erwacht, schon wieder erloschen (...).“

„(...) ich war nicht gewillt, naiv der allgemeinen Überlebensaffektiertheit und dem protzenden Maulaufreißen auf den Leim zu gehen, oh Gott!“ (K, 34-6, 39)

Kertész schildert hier vor allem nicht dasjenige, was der Leser seinem eigenen „Rhythmusgefühl“ nach erwarten könnte, und worauf er vermutlich „lauer“ oder was er gar „fordert“. Wohl setzen die beiden „Frauen“ im „Café“ ihre fiktive Unterhaltung ohne ärgerliche Störung fort. Jedoch stellt der Text für den Leser eine reale Irritation dar, sofern er impulsiv nicht auf das „Maulaufreißen“ verzichten will bzw. dasselbe ersatzweise vom Erzähler erwartet. Dieser aber dementiert mit seiner Stellungnahme zur vulgären „Überlebensaffektiertheit“ (nach Canetti, *Masse und Macht*; vgl. ↑26) die von einem solchen Leser bislang genossene Verhaltenssicherheit.

Dabei blickt Kertész den Leser durch die Maske des Erzählers „B.“ aus einer sicheren Position – oder: „gleichsam hinter eine(r) Glasscheibe“, „gut sichtbar, aber unantastbar“⁶⁰⁵ – streng und herausfordernd an. Sein literarisches Alter Ego verschafft ihm ein schützendes und zugleich kommunikativ funktionales Inkognito, zu dem er sich gelegentlich auch in aufreizender Form bekennt, wie mit dem Bild des „guten Restaurants“ in *Budapest, Wien, Budapest* (vgl. ↑370), worin er nicht zuletzt „Aarenhold“ in *Wälsungenblut* ähnelt, der freimütig auf den von ihm erworbenen „Wohlstand“ und dessen „Annehmlichkeiten“ hinweist (vgl. ↑324). Hieran kann schließlich ebenfalls der Leser teilhaben, der bei der Lektüre, trotz aller Irritation, nur einem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“⁶⁰⁶ ausgesetzt ist.⁶⁰⁷

Freilich ist Kertész, wie der Leser, gegen reale Gewalt, sei es in ziviler Bemäntelung oder in offener Form, nicht gefeit. Diesbezüglich schreibt er etwa „1992“ in *Ich - ein anderer*:

„Ich meinte, niemand lese meine Sachen (...). Sie aber wussten alles ganz genau, und (...) führten Buch über mein Schicksal. Wie eine meiner Romanfiguren sagt: «Wozu ihn töten? Er geht auch von selbst zugrunde.» (vgl. F, 265) So dachten sie. Meine Person, meine Lebensweise und das daraus resultierende Werk waren ihnen so selbstverständlich unannehmbar, dass stillschweigender Konsens herrschte, ohne dass man mich hätte verurteilen müssen.“

⁶⁰⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1964 (S.62).

⁶⁰⁶ Siehe oben das Zitat aus Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (↑517).

⁶⁰⁷ Vgl. hierzu auch Böll, *Frankfurter Vorlesungen*, Nr.4:

„Die Mahlzeiten in der Nachkriegsliteratur sind immer nur die Imbisse von Vorübergehenden, denen das sesshaft und langwierig zeremoniell eingenommene Mahl als etwas weit Entferntes, etwas Makabres, nur satirisch Darstellbares erscheint. Und doch gibt es zahllose Restaurants, in denen friedlich und freundschaftlich Menschen miteinander sitzen und essen – es scheint, als könnte die Literatur da noch nicht Platz nehmen. Sie bleibt bei der Suppe und beim Brot, am Hauptgericht kann sie offenbar nicht teilnehmen, sie kann sich nicht niederlassen.“ (Böll, *Werke* 8, 83).

„Nacht, ich saß (...) im Auto (...). Beim Pester Brückenbogen der Árpád-Brücke⁶⁰⁸ (...) blieben wir vor einer Verkehrsampel hängen. (...) Da fiel uns die Horde auf, (...) acht bis zehn schwerfällige, sich seltsam bewegende Gestalten in khakifarbener Kleidung, mit glattrasiertem Schädel, in der Hand des einen ein langer Holzknüppel (vielleicht der berühmte Baseballschläger). (...) Ich gestehe: Mit eisiger Angst wartete ich darauf, dass die Ampel auf grün geschaltet wird, bevor die Razziabande einen Blick ins Auto wirft und an mir das verhängnisvolle, untülbare Zeichen entdeckt.“ (IA, 13, 25 f, 27 f)

Im selben Sinne erklärt auch schon der „Alte“ in *Fiasko*, „überall und jederzeit erschießbar“ zu sein (F, 28, 33),⁶⁰⁹ was Kertész 1982 im *Galeerentagebuch* in Anlehnung an Th. Mann und Márai als die generelle „Problematik des «bürgerlichen» Schriftstellers“ bezeichnet, der ohne weiteres „getötet werden“ könne (vgl. ↑82, ↑336). Die Idee eines bürgerlich geregelten Lebens gemäß der „gehoffte(n) Welt“⁶¹⁰ des „guten Restaurants“ ist in dem Beispiel aus *Kaddisch...* jedoch immerhin literarisch – in einer realen Auseinandersetzung mit einem Leser, dem Kertész durch geeignete Mittel nahe legt, seine Naturalismen zu kontrollieren – konkretisierbar.

(ii) Das folgende Beispiel einer *Galeerentagebuch*-Notiz aus dem Jahr 1990 handelt von einer eben- solchen Provokation durch Blicke, wie sie metaphorisch auf den Leser des Beispiels (i) gerichtet waren. Nun schildert Kertész dies aber als ein alltäglich situiertes Ereignis. Konkret erzählt er davon, wie er unwillkürlich die argumentative Wirkung seines kritischen Auftretens entdeckt:

„(Ich fahre ...) mit dem 156er Bus, in dem ich auf den Dialog (...) einer hinter mir sitzenden älteren Frau und eines (...) jüngeren Mannes aufmerksam werde. (...) Der junge Mann: Hast du gehört, dass zwei deutsche Flugzeuge mit Hilfsgütern (für Siebenbürgen) umgekehrt sind, weil die Empfänger auf dem Flughafen anfangen, sich um das Zeug zu streiten? Das ganze in einem zustimmenden, arroganten westlichen Tonfall. (...) Schließlich drehte ich mich ruhig auf meinem Sitz um und musterte die beiden: Sie verstummten augenblicklich und gaben von da an keinen Mucks mehr von sich – ich zerbreche mir seither den Kopf: Warum? Ist mein Blick so streng?“ (GT, 275 f)

Argumentativ wirksam ist dieser „Blick“, insofern Kertész es erreicht, dass der „junge Mann“ sich für die ihm nachgewiesenen Naturalismen gewissermaßen schämt.⁶¹¹

⁶⁰⁸ ÁRPÁD (gest. um 907), erster Großfürst der Magyaren.

⁶⁰⁹ Ebenso äußert im Drehbuch *Schritt für Schritt* „Köves“, der bei seiner Deportation in einer Ziegelei gefangen gehalten wird und dem während eines nächtlichen Bombardements die Bewacher mit seiner Erschießung drohen, sobald „auch nur eine einzige Bombe (...) fällt“:

„»(...) Ich brauchte mir nur zu vergegenwärtigen, wie niedrig der Einsatz war, um das Spiel in gewisser Weise auch genießen zu können.* Vielleicht begann ich, das schlichte Gebeimnis der mir zugeordneten Welt zu begreifen: überall und jederzeit erschossen werden zu können.**«“ (S, 59 f; *fehlt in Schicksalslosigkeit*)

* Vgl. Rousseau in *Émile* (1762):

„Wer nichts voraussieht, kennt den Wert des Lebens nicht und hat keine Angst, es zu verlieren. Der Wissende sieht höhere Güter, die er dem Leben vorzieht.“ (*Emil oder Über die Erziehung*, 59)

** Diese Formel entlehnt Kertész wohl O. AICHER (1922 – 1991), der in dem Roman *innenseiten des krieges* (1985), Kap. *ausgestoßen* sein subversives Verhalten als Simulant bzw. Deserteur im 2. Weltkrieg schildert:

„man spürt, mit wieviel einverständnis man mit seiner umgebung gelebt hat, wenn man dieses einverständnis aufgibt. von nun an bin ich (...) zum abschluss freigegeben. jeder darf schießen.

(...) wer immer mich erwischt, meine wirkliche existenz entdeckt, kann mich eliminieren.“

(*innenseiten des krieges*, 156 f).

⁶¹⁰ Siehe oben das Zitat aus Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (S.181).

⁶¹¹ Vgl. Sartre in *Das Sein und das Nichts*, Kap. *Der Blicke* über die „Scham“:

„Die Scham aber (...) ist Anerkennung dessen, dass ich wirklich dieses Objekt *bin*, das der andere anblickt und beurteilt.“ (*Das Sein und das Nichts*, 471).

Zunächst könnte der Eindruck entstehen, als habe Kertész die im „156er Bus“ zufällig entdeckte Wirkung seines Blicks für *Kaddisch*... zu verwerthen versucht. Chronologisch stimmig lässt sich jedoch nur behaupten, er berichte in der (nach *Kaddisch*... datierenden) *Galeerentagebuch*-Notiz davon, dass er – „selbst am meisten überrascht“⁶¹² – die alltagspraktischen Konsequenzen seines eigenen, offenbar habitualisierten, Tuns bemerkt, nachdem er sich zuvor um einen (nur) literarisch treffsicheren Blick bemüht hatte. Dabei scheint es, als wäre er, wie er in *Fiasko* andeutet, als Schriftsteller bei Celans „Meister aus Deutschland“ in die Lehre gegangen,⁶¹³ wofür der Roman *Kaddisch*..., der unter dem Motto von Celans *Todesfuge* steht, ein artikuliertes Zeugnis darstellt.⁶¹⁴ Das im *Galeerentagebuch* geschilderte, überraschend produktiv verlaufene Realereignis im „156er Bus“ wurde demnach durch eine literarische Auseinandersetzung Kertész’ u. a. mit Celan und die von ihm bei dieser Gelegenheit (im Sinne Th. Manns) geleistete „Arbeit an sich selbst“ vorbereitet.⁶¹⁵ Mit Ernst Bloch, dem Philosophen des utopischen Denkens, wäre hier also ein subjektives „Meinen“ als Bedingung für einen objektiven „Fund“ zu identifizieren:

„Das Meinen, sagen wir, geht dem Finden voraus. Es wird etwas gefunden, das bedeutet, es wird etwas empfangen, weil eine Hand daran stößt. Das Meinen selber wird gefühlt, nicht gedacht, es ist willenshaft, ein erscheinendes Wollen.“

(*Empfindung - Gedanke - Praxis*/ 1930, in: *Tendenz - Latenz - Utopie*, 121)

Interessanterweise notiert Kertész schon 1982, unmittelbar im Anschluss an die Bemerkung zur Situation des „bürgerlichen« Schriftstellers“ (s. o.), gleich einer Prophezeiung jenes Erlebnisses von 1990 und in terminologischer Verwandtschaft zu Bloch:

„Die Geste der Bewahrung der Welt, der Erhaltung der Weltordnung ist eine tragische Geste, eine Elitegeste. Um noch glaubwürdig zu sein, muss sie in einer tiefgehenden Tradition wurzeln, in einem geltenden und unerschütterlichen Willen, also in einer existierenden Elite. – Die Konstruktivität der haltlosen Machtelite dagegen ist immer eine Pseudokonstruktivität, deren Inhalt furchtbar einfach die Destruktivität, direkt gesagt, die Vernichtung ist.“ (GT, 127 f)

Ähnlich unterscheidet ebenfalls Bloch eine „falsche Stärke“ von einer „echten Intensität, die durchhält und gerade nach getilgter Unklarheit zuletzt – als Fund der Praxis – wiederkehrt“. Die Basis dieser „echten Intensität“ sei aber „nicht Denken, sondern willenhaftes Meinen“:

„So wird zuerst wie zuletzt etwas gefunden. Nicht gedacht; das Denken arbeitet heraus, es betrifft, aber es trifft nicht an. Woher stammt aber nun die Stärke des Empfindens, die ganz zuerst schon vorliegende Kraft des Eindrucks?“

(*Nochmals Stärke der Sinnlichkeit*/ 1930, in: *Tendenz - Latenz - Utopie*, 129)

Auf letztere Frage antwortet Bloch selbst in der Vorlesung *Tübinger Einleitung in die Philosophie* von 1960/61 (vgl. ↑335) im Kap. 16 - *Fortschritt und die ihm gemäße Tradition*:

„Das gute Neue ist niemals ganz neu. Es kommt nicht aus der hohlen Hand oder aus einem scheinbar freischwebenden Kopf. (...) nichts wird rascher zu altem Eisen als solche Art von Avantgarde. Dagegen gutes Neues ist mit den Strömungen seiner Zeit und ebenso zugleich mit den Wendezeichen im Vergangenen vermittelt, die weiter rufen.“ (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 147 f).

⁶¹² Vgl. oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1982 (S.195).

⁶¹³ Vgl. in Celan, *Todesfuge* (*Die Gedichte*, 41):

der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau
er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau (...).

⁶¹⁴ Siehe die Nachweise bezüglich Celan oben im Abschnitt zu *Fiasko* (↑235 – ↑239).

⁶¹⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1963 und das Zitat aus Th. Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* (S.65, ↑147). Tatsächlich enthalten letztere auch eine Szene, in der ein Straßenbahnschaffner sich nach einem „peinlichen“ politischen Agitator „umwandte und ihn von oben bis unten musterte“ (*Politische Schriften und Reden* 1, 83).

c) »Wie jemand, der gleichsam das Wirken eines höheren Willens zur Kenntnis nimmt«

Wiederum kann gesehen werden, dass das hier in Frage stehende Moment der methodischen Gewinnung von Wissen bereits in *Schicksalslosigkeit* thematisiert ist, wobei der Roman selbst von einer solchen Produktivität zeugt und auch der Leser schon während der Lektüre eine prinzipiell gleichgeartete Leistung vollbringen kann. So wirbt der aus dem Lager zurückgekehrte Erzähler „Köves“ bei den Daheimgebliebenen dafür, die jeweils eigenen Erlebnisse zum Anlass zu nehmen, vorgängige Orientierungen zu überprüfen und ggf. zu korrigieren. Gegen ihre klischeeartigen Vorstellungen und ihre korrespondierende Abwehr der Erfahrung („Vor allem (...) musst du die Greuel vergessen.“) stellt er seine Sicht als authentischer Zeuge und ermutigt hierzu auch sie:

„(...) ich habe dann auch bemerkt, was geschehen sei, sei geschehen, und ich können meinem Erinnerungsvermögen nichts befehlen. (...) «Und überhaupt», fügte ich hinzu, «habe ich von Greueln nichts bemerkt», und da ich sah, dass sie ziemlich verblüfft waren. Was das heißen solle, wollten sie wissen, ich hätte «nichts bemerkt»? Da habe ich sie nun aber gefragt, was sie denn wohl in diesen «schweren Zeiten» gemacht hätten.“ (R, 280 f)

Insbesondere weist „Köves“ auf die essentielle Beteiligung aller Menschen am historischen Geschehen hin, unter welcher Prämisse auch erst ein lebenspraktisch relevantes Lernen bzw. ein Herausarbeiten aus objektiven Determinismen möglich ist. Während die Daheimgebliebenen ihm empfehlen, sich einfach durch Vergessen von der „Last“ seiner Vergangenheit zu befreien und somit gleichsam seine reale Existenz zu verleugnen (R, 280), insistiert er darauf, „dass man nie ein neues Leben beginnen, sondern immer nur das alte fortsetzen kann“:

„Ich und kein anderer hat meine Schritte gemacht, und ich behaupte, mit Anstand. (...) Ob sie denn wollten, dass diese ganze Anständigkeit⁶¹⁶ und alle meine vorangegangenen Schritte nun ihren ganzen Sinn verlören? Warum dieser (...) Unwille einzusehen: wenn es ein Schicksal gibt, dann ist Freiheit nicht möglich: wenn es aber – so fuhr ich fort, selbst immer überraschter immer erhitzter – die Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal, das heißt also (...), wir selbst sind das Schicksal – dahinter war ich plötzlich gekommen, und zwar in diesem Augenblick mit einer solchen Klarheit wie bisher noch nie. Ein bisschen bedauerte ich sogar, nur sie und nicht intelligentere, sozusagen würdigere Gegner vor mir zu haben.“ (R, 284 f)

Dagegen bemerkt er gerade an ihnen eine unwürdig naturalistische⁶¹⁷ Schicksalsergebenheit:

„Auch sie hatten im voraus alles gewusst, (...) auch sie hatten sich von Vater verabschiedet, als sei es schon sein Begräbnis, und später waren sie sich auch bloß darüber in die Haare geraten, ob ich mit dem Vorortzug oder besser mit der Straßenbahn nach Auschwitz fahren sollte ...“ (R, 285)

Die Daheimgebliebenen reagieren hierauf selbstverständlich mit Empörung und bestreiten ihre Beteiligung: „«Was? (...) Am Ende sind wir noch die Schuldigen, wir, die Opfer?»“, womit sie freilich gerade den Beweis ihrer fatalen Passivität liefern. Daraufhin erklärt „Köves“, „es gehe nicht um Schuld, sondern nur darum, dass man etwas einsehen müsse, schlicht und einfach, allein dem Verstand zuliebe, des Anstands wegen, sozusagen“ (R, 285). Hiermit aber motiviert er sie, sich ihre eigenen Naturalismen einzugestehen und sich zu ihnen als Subjekt zu verhalten.

⁶¹⁶ Vgl. oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1977 (S.89) und die betreffenden Belege (↑225, ↑226).

⁶¹⁷ Vgl. oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1990 (S.122), ferner das Zitat aus Schiller, *Über Anmut und Würde*, in dem Schiller ebenfalls die „Würde“ als „Ausdruck des Widerstandes“ gegen den „Naturtrieb“ identifiziert (S.82).

Dasselbe fordert Kertész auch unmittelbar vom Leser, den er gleich den Daheimgebliebenen seiner geistigen Determiniertheit überführt. Diesbezüglich relevant ist konkret folgende Szene, in der „Köves“ von der Desinfektion beim Eintritt in das Lager (sprich: vom Aufgeben der Ideologien bei der literarischen Arbeit) berichtet:

„Auch im Bad (...) konnte ich sehen, dass sie schon auf uns vorbereitet waren, sie erklärten alles bereitwillig und weit im voraus. (...)“

Wir konnten zum Beispiel erfahren, dass wir uns im folgenden Raum, nämlich dem «Auskleideraum», ausziehen und alle unsere Kleider an den dort befindlichen Haken aufzuhängen hatten. (...) Während wir badeten, würden unsere Kleider desinfiziert. Es sei nun wohl gar nicht nötig (...), uns extra zu erklären, warum es so wichtig sei, dass sich ein jeder die Nummer seines Kleiderhakens gut merke. Es fiel mir auch nicht schwer, den Nutzen jenes Vorschlags einzusehen, demgemäß es «ratsam» war, unsere Schuhe paarweise zusammenzubinden, «um jeglicher Verwechslung vorzubeugen» (...). Darauf würden sich (...) Friseure um uns kümmern, und dann endlich konnte das Bad erfolgen.“ (R, 103-6)

Die Erzählung setzt Kertész natürlich nicht so fort, das sich das „Bad“ als Gaskammer oder irgendeine andere Todesfalle erweist.⁶¹⁸ Vielmehr folgt die Anekdote, dass in der Dusche das Wasser plötzlich abgestellt wird, als sich ein „Rabbiner“ gerade erst eingeseift hatte, was dieser „überrascht (...), aber irgendwie ergeben“, registriert, „wie jemand, der gleichsam das Wirken eines höheren Willens zur Kenntnis nimmt, ihn versteht und sich ihm zugleich beugt“ (R, 110 f). Sollte sich nun der Leser bei flüchtiger Lektüre einer naheliegenden Assoziation wie »KZ-Dusche« → »Gaskammer« trotz des hierin liegenden logischen Widerspruchs reflexartig gefügt haben,⁶¹⁹ würde er das Ungenügen dieser widersinnigen, von ihm aber – gleich einem Freudschen „Primärvorgang“⁶²⁰ – dennoch vollzogenen Denkopoperation ebenso bemerken, wie der Rabbiner die Unzuverlässigkeit der Dusche.⁶²¹ Dann aber wäre ihm zuzumuten, dieses Reaktionsschema zu korrigieren.⁶²² Derart reklamiert Kertész zum einen für sich den Status

⁶¹⁸ Entsprechend erzählt „Köves“ an späterer Stelle, ein Fremder habe ihn gefragt:

„(...), ob ich die Gaskammern gesehen hätte. Ich sagte: «Dann würden wir jetzt nicht miteinander sprechen.» «Na ja», sagte er (...).“ (R, 263).

⁶¹⁹ Kertész spricht 1998 in *Wem gehört Auschwitz?* von einem „Holocaust-Reflex“:

„Ein Paul Celan, ein Tadeusz Borowski, ein Primo Levi, ein Jean Améry, eine Ruth Klüger, ein Claude Lanzmann oder ein Miklós Radnóti begegnet uns überaus selten.“

Viel häufiger geschieht es, dass man den Holocaust seinen Verwahrern entwendet und billige Warenartikel aus ihm herstellt. Oder dass man (...) ein moralisch-politisches Ritual um ihn errichtet und einen – oft falschen – Sprachgebrauch konstituiert. Wörter werden der Öffentlichkeit aufgenötigt und lösen beim Hörer oder Leser fast automatisch den Holocaust-Reflex aus (...).“ (ES, 149).

⁶²⁰ Freud unterscheidet in *Die Traumdeutung*, Kap. VII.C - *Zur Wunscherfüllung* den „Primärvorgang“, unter dem er eine reflexartige Reaktion auf das unmittelbar Gegebene versteht, vom abstrakten „Sekundärvorgang“ des gewöhnlichen Denkens (TD, 607). Den Primärvorgang erklärt er durch die Erinnerung an eine einst erlebte Befriedigung. So sei für ein „hungrige(s) Kind“ nicht ein situationsgerechtes Kalkül verhaltensbestimmend, das den akuten Hungerreiz realiter zu beenden verspricht, sondern der fest mit dem Hunger assoziierte Wunsch, genau die einmal erlebte, nun erinnerte, „Befriedigung“ (des Stillens) wieder zu erleben (TD, 571).

⁶²¹ Offenbar parodiert Kertész damit Sempruns Roman *Die große Reise* (den er in *Fiasco* auch offen kritisiert; vgl. ↑169). Dieser enthält eine parallele Szene, in der die Ermordung eines Sowjetoffiziers in einem besonders präparierten „Duschraum“ des Lagers Buchenwald beschrieben ist:

„Dort führte man den Sowjetoffizier hinein, gab ihm ein Stück Seife und ein Handtuch, und nun wartete der Sowjetoffizier, dass aus der Dusche Wasser käme. Es kam aber kein Wasser. Statt dessen schoss ihm ein SS-Mann durch eine in der Ecke verborgene Schießscharte eine Kugel durch den Kopf.“ (*Die große Reise*, 72).

⁶²² Vgl. Kertész in *Ich - ein anderer*:

„Alles deutet darauf hin, dass der Mensch nicht wirklich frei ist, seine Gedanken, seine Gefühle sind determiniert, freilich nicht so, wie Marx oder Freud es sich vorstellten, nämlich keineswegs automatisch.“ (IA, 52).

eines „authentische(n) Zeuge(n)“,⁶²³ den er als Überlebender des „Holocaust“ gegen die herrschende „Kultur“ verteidigt.⁶²⁴ Zum anderen leitet er den Leser dazu an, sich auf eben dieselbe Weise in dem für ihn aktuellen Kontext zu positionieren und so, im Rekurs auf die persönliche Erfahrung, die Denkwänge seiner jeweiligen Gegenwart zu durchbrechen.

Insofern das individuell Erlebte nicht nur als ein bloßer historischer Fakt registriert (oder nach Benjamin: als „archaische(s)“, „Bild“ der „Katastrophe“ verewigt) werden, sondern als negative Erfahrung Anlass zu einer Veränderung der Lebenspraxis sowie einer Vermehrung des Wissens (oder: deren „Aktualisierung“) geben soll,⁶²⁵ die den „Überlebenden“ zugute kommt,⁶²⁶ ist das jeweils fragliche Geschehen nicht als universell gültiger Zustand dazustellen, sondern vielmehr als labiler Übergang (oder nach Dewey: als „unbestimmte() Situation“).⁶²⁷ Dies aber impliziert eine Historisierung, welche (wie in II.1 erläutert) die Gültigkeit des Bestehenden im Sinne einer idealen Sprechsituation kategorisch relativiert. Weiterhin stellt sich (nach II.2) die Aufgabe, die persönlichen Perspektiven der Beteiligten durch eine propositionale Prozedur zu vermitteln. Die hier getrennt diskutierten „drei Momente“ des – spezifisch menschlichen – argumentativen oder dialektischen Verhaltens, das konstitutiv für den offenen Prozess der kulturellen Evolution ist, laufen also gewissermaßen zyklisch in sich zurück. Abstrakt gesehen können sie daher mit Hegel als eine „in sich kreisende Bewegung“ des Geistes charakterisiert werden,⁶²⁸ deren verschiedene Phasen, wie auch Habermas bemerkt, organisch miteinander verbunden sind.⁶²⁹

Wird das kulturinvariante Verfahren der Argumentation in Form selbstreferentieller Darstellungen tradiert, ließe sich dies mit Benjamin als eine – durch „dialektische Bilder“ vermittelte – „Dialektik im Stillstand“ bezeichnen,⁶³⁰ durch die der Mensch sich als geistiges Wesen konstituiert. Wie in Kap. II gezeigt, ist Kertész' Werk bzw. die ihm gemäße Rezeption eben hierfür eine Konkretisierung. Neben dieser Dialektik gibt es indes noch weitere (namentlich: biologisch fixierte) universelle Strukturen, an die das menschliche Leben gleichermaßen gebunden ist. Und tatsächlich werden auch diese in Kertész' Schriften thematisiert respektive abgebildet. Demnach lässt sich aus ihnen eine allgemeingültige, kultur- und naturwissenschaftlich vertretbare Anthropologie rekonstruieren, was ich nun in Kap. III mit einer Analyse von *Fiasco* durchführe.

623 *Wem gehört Auschwitz?* (ES, 149).

624 Hierzu formuliert Kertész in der Rede *Der Holocaust als Kultur* auf dem Améry-Symposium in Wien 1992:

„Kultur ist privilegiertes Bewusstsein: Dieses Bewusstsein objektiviert, und das Recht zur Objektivierung befindet sich im Besitz des privilegierten Bewusstseins. Deshalb die ungeheuerliche Angst, die Kultur werde das Wissen um den Holocaust, über Auschwitz abstoßen. »Du weißt, wie sehr ich Plato geliebt habe. Erst heute weiß ich, dass er log«, schreibt (...) der polnische Katholik Tadeusz Borowski (...). »Denn die irdischen Dinge spiegeln keine Ideale wider, in ihnen verbirgt sich schwere, blutige Arbeit von Menschen.« Und er fährt fort: »Was wird die Welt von uns wissen, wenn die Deutschen siegen? (...) Das Geschrei der Dichter, der Anwälte, der Philosophen und Priester wird über uns hinwegtönen. Der Schöpfer des Schönen, des Guten und der Gerechtigkeit. Der Religionsgründer.« (*Wir waren in Auschwitz* / 1946, in: Borowski, *Bei uns in Auschwitz*, 57 f.) Zwanzig Jahre später vernehmen wir das Echo dieser Worte bei Jean Améry: »Alle erkennbaren Vorzeichen deuten darauf hin, dass die natürliche Zeit die moralische Forderung unseres Ressentiments refüsieren und schließlich zum Erlöschen bringen wird ... Als die wirklich Unbelehrbaren, (...) geschichtsfeindlichen Reaktionäre (...) werden wir dastehen, die Opfer, und als Betriebspanne wird schließlich erscheinen, dass immerhin manche von uns überlebten.« (*Jenseits von Schuld und Sühne*; siehe den Nachweis oben ↑68)“ (ES, 79 f).

625 Siehe oben die Zitate aus Benjamin, *Das Passagen-Werk* (S. 183, ↑577, ↑585).

626 Siehe oben das Zitat aus *Die englische Flagge* (S. 24).

627 Siehe oben das Zitat aus Dewey, *Logik* (↑597).

628 Siehe oben das Zitat aus Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (↑310).

629 Habermas betont in *Theorie des kommunikativen Handelns*:

„Interessanterweise zeigt sich (...), dass sich die Trennung der drei analytischen Ebenen (der argumentativen Rede; vgl. ↑498) nicht aufrechterhalten lässt.“ (KH.1, 50).

630 Siehe oben das Zitat aus Benjamin, *Das Passagen-Werk* (S. 183).

III. »Schreiben, um nicht als das zu erscheinen, was ich bin«

Bereits *Schicksalslosigkeit* lässt sich als eine Art Anthropologie lesen. Denn Kertész berichtet dort, allegorisch codiert, von seiner eigenen Ausbildung zur autonomen Person und leitet den Leser zu einer analogen Entwicklung an.⁶³¹ Eine solche kulturübergreifende Tradierung der Personenrolle, deren konkrete Gestaltung – in Korrespondenz zu den aktuellen Zeitumständen – naturgemäß von den jeweiligen Vorbildern abweicht, ist aber die Grundbedingung der menschlichen Existenzform und somit wesentlicher Inhalt einer Anthropologie.

Sowohl die Produktion derart aktualisierter menschlicher Selbstbilder als auch ihre (pragmatische) Rezeption werden gleichsam von einer *unbedingten* ethischen Pflicht geboten. Während Kertész dieser Pflicht mit *Schicksalslosigkeit* in vorbildgebender Weise genügt hatte, musste er, anhand desselben Romans, indes erfahren, dass seine Bemühungen um den Erhalt bzw. die Restitution des Menschlichen durch die faktische Zensur seines Werks – also eine ideologisch bedingte Verweigerung respektive Verhinderung der Rezeption – unterlaufen werden.⁶³² In dem Roman selbst ist zwar schon eine problematische Rezeption prophezeit (so gelingt es „Köves“ nicht, die Daheimgebliebenen mit seinen Argumenten zu überzeugen). Jedoch erfolgte die Zurückweisung von *Schicksalslosigkeit* sozusagen offiziell, wohingegen die alltäglichen Akte der Verdrängung, die Kertész in diesem Roman exemplarisch schildert, flüchtige Vorkommnisse sind, deren Existenz in ihrer massenhaften Anonymität bequem gelegnet werden kann.⁶³³

⁶³¹ Kertész weist auch darauf hin, er habe sich seinerseits an anderen vorbildlichen Autoren orientiert. Zum einen steht hierfür „Bandi Citrom“, der ein Mitgefänger des jugendlichen „Köves“ ist und diesen im Lager zur Reinlichkeit bzw. zur Selbstdisziplin anhält (siehe oben ↑167). Zum anderen trifft „Köves“ in der Krankenstation des Lagers („eine Art Heilanstalt“) auf viele – oftmals „schöne“ – Pfleger, Ärzte oder auch Kranke verschiedenster Nationen, die sich als Literaten oder Philosophen identifizieren lassen (wie z. B.: „zwei Männer“, die „irgendeine Singsang-Sprache“ sprechen, welche „Köves“ nicht versteht, und von denen ihn einer auch, „allerdings mit recht seltsamer Betonung, auf deutsch“ anspricht, als GOETHE und CELAN ↑469; der französische „Arzt“, der „richtigen Würfelzucker“ verteilt, als CAMUS; der „Hilfspfleger“ vielleicht als BECKETT ↑425; ein Deutscher mit „Künstlermütze“ und „rasiermesserscharfer Bügelfalte“ als TH. MANN; ein polnischer „Pfleger“ eventuell als BOROWSKI; ein ungarischer Gefangener, der aber bald fortgeschafft wird, weil er das „Geheimnis ausgeplaudert hatte“, dass man die Patienten verhungern ließe, als MÁRAI; der „Oberarzt“, der von allen „aus eigener Einsicht, aus dem eigenen freien Willen sozusagen“, geachtet wird, als KANT; ein „anderer Arzt, von niedrigerem Rang“, mit einer „Raubvogelnase“ als NIETZSCHE; schließlich ein tschechischer „Helfer“ als KAFKA) (siehe in *Schicksalslosigkeit* das Kap. 8; R, 209 ff).

⁶³² Ebenso verhält sich sogar auch „Köves“ gegenüber „Bandi Citrom“, der eine Art personalisiertes Verantwortungsgefühl darstellt und zuversichtlich die baldige Rückkehr in die „Heimat“ (vgl. oben S. 66) verkündet:

„Ein anderer Gedanke, den er (Bandi Citrom) nicht selten wiederholte, war, er werde schon «das Pflaster der Nefelets-Straße noch unter den Füßen spüren» – da wohnte er nämlich (...).“ (R, 157)

„Köves“ verliert aber den Glauben hieran und beginnt die Ermahnungen seines Mentors zu missachten:

„Auch mit Bandi Citrom geriet ich hin und wieder aneinander: ich «ließe mich gehen», ich falle dem Kommando zur Last, ich stürze alle ins Verderben (...). Ich sagte ihm hundertmal, er belästige mich mit seiner Bevormundung, er solle mich in Ruhe lassen, sich verpissen. Ob ich denn hier verrecken, ob ich vielleicht nie wieder nach Hause wolle, fragte er, und ich weiß nicht, welche Antwort er auf meinem Gesicht gelesen haben mag, aber auf dem seinen sah ich plötzlich so etwas wie Bestürzung, eine Art Erschrecken, die Art, mit der man im allgemeinen hoffnungslose Unglücksvögel, Verurteilte oder, sagen wir, Verseuchte anschaut (...). Auf jeden Fall mied er mich von da an eher, wie ich sah, und ich meinerseits war nun auch diese Belastung los.“ (R, 190).

⁶³³ Vgl. M. Sperber in *Stufen der praktikablen Unwissenheit* (1969):

„Damit es uns gelinge, unser Nichtwissen über einen Sachverhalt oder über ein Ereignis und seine Hintergründe intakt zu bewahren, brauchen wir nicht erst irgendeinen Verdrängungsmechanismus in Gang zu setzen. Es genügt, dass wir kein ausdrückliches Interesse haben, etwas zur Kenntnis zu nehmen, zum Beispiel, weil es (...) Verpflichtungen mit sich bringen könnte (...).“

(...) Es ist nicht immer leicht, die Grenzen zu ziehen zwischen einer Ignoranz, deren Intentionalität zwar fraglos, zugleich aber unbetont ist und deshalb unmerklich bleiben kann, und jenem anderen Nichtwissen, das tausendfach unser unentrinnbares Teil ist. (...) wer wollte unterscheiden, welche Unwissenheit ein Ergebnis unserer natürlichen Beschränktheit ist und welches die Folge (...) jener »selbstverschuldeten Unmündigkeit« ist, von der Kant (1784 in *Was ist Aufklärung?*; vgl. ↑593) gesprochen hat.“ (Sperber, *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, 713f).

Demnach ist es Kertész durch das Schreiben des Romans sowie den anschließenden Versuch der Veröffentlichung gelungen, seine Situation als Autor, der sich gegenüber dem herrschenden System durch eine kulturelle Reserve auszeichnet und daher von diesem einen Widerstand erfährt, gewissermaßen zu klären (vgl. ↑97). Entsprechend kommentiert dann auch in Kertész' folgendem Roman *Fiasko* der „Alte“ den überheblichen Ablehnungsbescheid des „Verlages“:

„Na und, frage ich, ist dadurch vielleicht das, was ich vollbracht habe, ausgelöscht? Im Gegenteil, es ist besiegelt; denn – und dieser grundsätzliche Unterschied war meiner lauernden Aufmerksamkeit nicht entgangen – diese beiseite fegende Geste war auch zugleich der erste tatsächliche, sozusagen authentische Beweis für die reale Existenz meines Romans. Ja, ich konnte mir sagen, dass die gestaltlos hinter mir liegende Zeit gerade im Licht dieses Briefes scharfe Konturen gewann; dass meine Situation für mich bis dahin noch nie so einfach, im Grunde genommen in einem einzigen klaren Satz formulierbar, zu erkennen gewesen war: Ich hatte einen Roman geschrieben, der – vermutlich aus Mangel an Sachverstand und Courage wie auch aus offenkundiger Böswilligkeit und Dummheit – abgelehnt worden war.“ (F, 72 f)

Jenem offiziellen Dementi zum Trotz habe er sich – angesichts der „wortlose(n) Selbstbeherrschung“ seiner „Frau“ (also: seines Publikums) und ihrem „verschwiegene(n) Lächeln“, mit dem sie sein „Schuldbewusstsein“ bzw. „Schuldgefühl“ nach der Zurückweisung des Romans beantwortet – vor allem wieder auf die Pflicht zur Dezentrierung besonnen, wie sie vom Forterhalt der menschlichen Lebensform impliziert wird. Diese erfüllt er, gemäß der für ihn grundsätzlich geklärten Situation, eben durch sein fortgesetztes Schreiben, wobei sich freilich „die Wichtigkeit sämtlicher Romane und Verlage der Welt und (s)einer Selbstbestätigung dazu“ „in nichts“ aufgelöst habe. Damit verweigert er, nicht zuletzt auch gegen den Widerstand seiner eigenen, inneren Fixierungen, die „in der Situation verborgene“, allzu bequeme „Rolle“ des „(m)undtot“ gemachten „Schriftsteller(s)“ mitsamt der billigen, „unheilträchtigen Glorie des Scheiterns“, d. h. er entzieht sich erfolgreich einer heteronomen „Bestimmung“:

„Und nachdem ich nun den Brief erhalten hatte, hätte meine Sache nur noch einfacher werden können: Die Zeit war abgelaufen – wenn es mir so gefiel, gab es nichts mehr für mich zu tun. Mein Schicksal hätte mich (...) jeder sich lohnenden, das heißt erwägenswerten Zukunft beraubt. Es hätte mich im Augenblick eingeschlossen, mich in das Fiasko versenkt wie in einen Teerkessel: Ob ich darin verkochen oder ob ich zu einem Fossil versteinern würde – das war im Grunde genommen gleich. Aber ich war nicht bedächtig genug. Und so passierte dann nicht mehr, als dass eine Vorstellung (nämlich: die des anerkannten Schriftstellers) diskret in sich zusammenfiel, dass diese Vorstellung – ich selbst als Produkt meiner schöpferischen Phantasie – nicht mehr existierte; das war alles.“ (F, 85-8)

Der „Alte“ relativiert hier also – sehr ähnlich Kierkegaard: als Einzelner⁶³⁴ – die kulturell etablierten Werte und tritt aus einer quasi extramundanen Position als Individuum ineffabile in Kommunikation mit gleichermaßen unbestimmten, bildungsfähigen Einzelnen.⁶³⁵ Darin kann

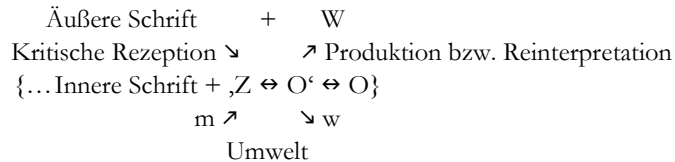
⁶³⁴ Kierkegaard wendet sich in »Der Einzelne« - Zwei »Anmerkungen« bezüglich meiner schriftstellerischen Tätigkeit (1846 – 1855, posth. 1859) explizit als Einzelner an einen unbekanntem, ebenso eigenverantwortlichen, Leser („Jenen Einzelnen“): „Nimm diese Zueignung an; sie wird gleichsam blind gegeben, aber dafür auch ungestört von irgendeiner Rücksicht, in Aufrichtigkeit!“ (Der Einzelne, 13)

Ferner bemerkt er dort, der „Religiöse“, oder auch ein Philosoph wie Sokrates („der »praktische Philosoph« des Altertums“), erreiche oft „durch vieljährige Anstrengung, Arbeit, Uneigennützigkeit nur“, „in der Welt nichts zu werden“ (ebd., 9). Wohl in Anspielung hierauf sagt in *Fiasko* der „Alte“ von sich: „ich nichtse“ (F, 96).

⁶³⁵ Vgl. dasselbe Motiv der „einseitige(n) Kommunikation“ in Jaspers, *Chiffren der Transzendenz* (↑77).

schließlich ein eigentlicher Wert gesehen werden, den er als solchen gegen die ihn umgebende Gesellschaft (wie auch gegen seine eigene Befangenheit) verteidigen und an die nachfolgenden Generationen weitervermitteln muss.

Der besagte Wert liegt konkret in der vom „Alten“ bezeugten Persönlichkeit bzw. im korrespondierenden Vermögen des Bewusstseins, gemäß dem die Verhaltenssteuerung an subjektiven Referenzen auf explikable Gedächtnisinhalte (also: der persönlichen Erfahrung) ausgerichtet ist. Als entscheidend erscheint hierbei, dass tatsächlich das eigene Erleben zur Explikation gelangt, und nicht etwa die Darstellung, mit der die jeweilige Sachvorstellung im Sinne einer Übersetzung zu korrelieren ist (vgl. oben S. 188), kritiklos von fremden Autoren übernommen wird. Dies aber verlangt eine permanente Reinterpretation von expressiven Rollen bzw. die Produktion von Quasi-Propositionen (vgl. oben Kap. II.2.b). Mit einem solchen Einsatz geht notwendig auch eine individuelle Selbstbildung einher, so dass insgesamt eine verallgemeinerungsfähige *äußere* Darstellung (konventionell verkürzt etwa: ein Wort W) und eine personengebundene *innere* Schrift (ein explikabler Gedächtnisinhalt Z) unterschieden werden kann (vgl. ↓10). Eine bewusste Umweltinteraktion (also: eine nominell bestimmte objektive Praxis ,Z ↔ O' ↔ O) in Form eines Uexküllschen Wirk-/Merkkreises, die im Fall eines artikulierten menschlichen Verhaltens von einer Produktion und Rezeption äußerer Schriftzeichen (oder Sprachlauten) begleitet ist, folgt demnach untenstehendem Schema (analog der Abb. auf S. 190):



Genau diesen Prozess der subjektiven Reinterpretation konventioneller Darstellungen würde eine wie von Kertész erlebte Zensur (oder eine Selbstzensur, die äußeren Zwängen im voraus-eilenden Gehorsam entspricht) unterbinden, was nichts anderes bedeutet, als die – u. U. kontraintuitive – persönliche Erfahrung ungenutzt zu lassen und, statt ggf. das hergebrachte Wissen zu revidieren, die Existenz der betreffenden Person zu negieren. So beklagt in *Fiasko* der „Alte“: die „Berufshumanisten“ „wollen meinen Erfahrungen die Geltung absprechen“, „mit ihrem Wunsch trachten sie nach meiner Vernichtung“. ⁶³⁶ Nach Freud bliebe eine „nicht in Worte gefasste Vorstellung“ aber „im *Ubw* als verdrängt zurück“, ⁶³⁷ d. h. sie wäre einem rationalen Zugriff entzogen. Und falls ein solcher Inhalt auch „insgeheim“ expliziert und daher sehr wohl wahrgenommen wird, ⁶³⁸ ginge doch das hierin angelegte Wissen für die Allgemeinheit verloren.

Namentlich wenn die zeitgemäße Reproduktion der Personenrolle derart beeinträchtigt ist, könnte sich anstelle der Persönlichkeit leicht ein verantwortungsloser bzw. amoralischer Konformismus etablieren und das kulturelle Klima über Generationen hinweg schädigen. ⁶³⁹ Jedoch ist der Fall Kertész ein konkretes Zeugnis dafür, dass sich – zweckmäßigerweise durch eine

⁶³⁶ Siehe oben das Zitat aus *Fiasko* (↑208).

⁶³⁷ Siehe das Zitat aus Freud, *Das Unbewusste* (↓10).

⁶³⁸ Kertész notiert 1982: „insgeheim, im verborgenen, müssen diese Erfahrungen trotzdem irgendwo leben“ (↑581).

⁶³⁹ Vgl. Kierkegaard in *Der Begriff Angst* und Kant in *Die Religion...* (↑458), ferner M. Sperber in *Das Wüten der Gewalt*:

„Der Freudsche Verdrängungsmechanismus ist von geringer Bedeutung, gemessen an der Fähigkeit des Menschen, aus Angst, häufiger noch aus Egoismus und am häufigsten aus Gleichgültigkeit gar nicht erst wahrzunehmen (...), was ihr Gewissen herausfordert. Ohne diesen Sachverhalt, der sowohl individualpsychologisch als auch sozialpsychologisch höchst bedeutsam ist, wäre es viel schwerer, wenn nicht gar unmöglich, Diktaturen zu errichten.“

Dieser Sachverhalt aber ist nicht neu und nicht unbekannt.“

(Sperber, *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, 463f).

individuelle Initiative in Orientierung an *literarischen* Quellen (welche freilich verfügbar sein müssen) – auch in dieser Situation wieder Anschluss an die Weltkultur finden lässt.

Den herrschenden Verhältnissen angemessen ist außerdem Kertész' kunstvolle Codierung seiner eigenen Texte, welche bereits in *Schicksalslosigkeit* dazu dient, die verschiedenen Formen der (inneren und äußeren) Zensur zu umgehen. In *Fiasko* wählt er hierfür die paradoxe, weil offen als kryptographisch deklarierte, Methode der Traumdarstellung (vgl. oben S. 90), die als Prototyp der bewusstseinskonstitutiven Überbesetzung durch eine dezidiert subjektive menschliche Artikulation gelten kann.⁶⁴⁰ Mit den Worten Blochs, an denen Kertész sich vielleicht tatsächlich orientierte, ließe sich sagen, speziell im fiktiv vom „Alten“ aus *Fiasko I* geschriebenen Romanteil *Fiasko II*, in dem Kertész seine eigene Entwicklung während der Arbeit an *Schicksalslosigkeit* anhand der Figur „Steinig“ in traumartiger Verfremdung illustriert, sei ein „Kunstwerk“ als „Traum vom menschlich Gemäßen“ gestaltet (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Kap. 13 - *Utopie in Archetypen und Werken*, 100). Gegen Ende des Romans, an dem sich erweist, dass der „Alte“ das Resultat von „Steinigs“ Reifung ist, mündet jener Traum indes wie ein Erwachen in den Teil *Fiasko I*, wo das Traumgeschehen unter realen Bedingungen fortgesetzt wird. Dieser erscheint als nüchterne, wenngleich wiederum allegorisch codierte bzw. an der Figur des „Alten“ bildhaft exemplifizierte, Darstellung einer Anthropologie, welche die (vorläufige) Summe von Kertész' persönlichen – literarischen und lebenspraktischen – Orientierungsbemühungen ist.

Wenn Kertész demzufolge seine Situation als Autor auch für sich geklärt und ein entsprechend gesichertes, allgemein relevantes Wissen verfügbar gemacht haben mag, so gilt dies eigentlich nur in abstracto, unter Ausblendung der gesamtulturellen Lage (bzw. in concreto allenfalls im privaten Rahmen). So müsste nach der *Logik* Deweys erst noch eine umfassende Modifikation der „bestehenden Bedingungen“ einsetzen, um deren vollständige „Integration“ in den vom Menschen kontrollierten Bereich zu bewirken,⁶⁴¹ oder wie Kertész formuliert, um „uns selbst zu Ursache, Wirkung und Resultat zu machen“ und dem „System“ eine menschliche Prägung zu geben.⁶⁴² Diese Aufgabe verlangt im Grunde also eine Nachfolge jedes einzelnen Lesers, der, falls er sich in Orientierung an Kertész' paradigmatischer Darstellung (bzw. an äquivalenten Werken anderer Autoren) selbst zur bewusstseinsfähigen Person heranbildet, hierbei eine spezifisch *ästhetische* Erfahrung machen würde (vgl. oben S. 11, 44). Über das Stattfinden einer solchen Rezeption kann Kertész als Autor freilich nicht verfügen. Jedoch hängt der Wert seiner Arbeit auch überhaupt nicht von einem unmittelbaren Erfolg oder einer allgemeinen Anerkennung ab. Denn die dort von ihm gegebene Anleitung zur Dezentrierung ist (wie das Problem der Zentrierung bzw. des Konformismus selbst) per se von universeller Relevanz, und mit Bloch ließe sich wiederum formulieren:

„Daher auch vergeht das »bedeutende« Werk mit der Zeit nicht, obwohl es darin gesellschaftlich wurzelt und ihr zweifellos, doch nicht auf erschöpfende Weise, ideologisch zugehört. Die großen Kunstgebilde haben ihre Dauer und Größe gerade darin, dass sie voll Vor-Schein, voll utopischer Bedeutungsländer wirken.“ (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 100 f)

Im Folgenden rekonstruiere ich die in *Fiasko* mit universellem Anspruch dargestellte Anthropologie auf dem heutigen Stand der Natur- und Kulturwissenschaft (1). Abschließend erläutere ich vor diesem Hintergrund, inwiefern damit speziell eine ästhetische Theorie impliziert ist (2).

⁶⁴⁰ Siehe das Zitat aus Freud, *Die Traumdeutung* (13).

⁶⁴¹ Siehe oben das Zitat aus Dewey, *Logik* (1997).

⁶⁴² Siehe oben die *Galerentagebuch*-Notiz von 1985 (S. 77).

1. Eine ethisch verpflichtende Anthropologie

In der Eingangsszene von *Fiasco* befindet sich „der Alte“, „in Gedanken versunken“, in seinem „Zimmer“, welches mit einem „Sekretär“ und einem „Bücherschrank“ ausgestattet ist (F, 7 f). Im Klartext soll dies offenbar besagen, dass er einer rationalen Verhaltenssteuerung fähig ist, die naturgemäß einen produktiven und rezeptiven Umgang mit Symbolen erfordert. Weiterhin wird der „Alte“ als bewusstseinsfähiges Lebewesen charakterisiert: Er sei „jemand, dem schon alles widerfahren ist (auch das, was noch geschehen könnte oder hätte geschehen können), der seinen Tod – vorläufig – überlistet, sein Leben – endgültig – gelebt“ habe, jedoch „alles zum Trotz Tag für Tag morgens daran erwacht, dass er dennoch existiert (und dieses Empfinden als gar nicht so unangenehm erlebt) (wie er es vielleicht hätte erleben können) (wenn er immer alles in Betracht gezogen hätte) (was er indes überhaupt nicht tat)“ (F, 16 f), d. h. er könne vor dem Hintergrund seiner früheren Erfahrungen eine subjektive Position zu seinem aktuellen Erleben einnehmen, wodurch dieses eben eine bewusste Qualität erhält.

Später erfährt der Leser aus den Notizen des „Alten“ genauer, er habe gleichsam instinktiv sein Vermögen der „Erinnerung“ (F, 90) dazu genutzt, das „Faktische“ seines „Lebens“ – sein „sogenanntes Erlebnismaterial“ – in die zweckmäßig verallgemeinerte „Formel“ eines im wesentlichen „für andere“ geschriebenen „Romans“ (äquivalent *Schicksalslosigkeit*) zu transformieren, welches „aus abstrakten Zeichen bestehende“ Gebilde“ letztlich die Objektivierung seiner persönlichen Erlebnisse ermögliche:

„Ohne dass ich es bemerkt hätte, hatte ich angesetzt und einen großen Sprung gemacht und war mit einem einzigen Satz vom Persönlichen im Objektiven und Allgemeinen gelandet.“ (F, 93 f)

Dieser an „andere“ adressierte „Roman“, den der „Alte“ treffend als eine „Antwort auf die Welt“ bezeichnet (F, 114; vgl. ↑217), stellt für ihn ein autonom gewähltes Ziel dar. So habe er sich im Sinne Kants „aus Pflicht“⁶⁴³ einer unbedingten „schriftstellerischen Bestimmung“ gefügt, in der er – als verantwortliche menschliche Person – gewissermaßen „gefangen“ sei:

„Ich musste mich bemühen, ein gutes Buch zu schreiben – nicht aus Eitelkeit, sondern wegen der Natur der Sache, um es so zu sagen. Ich konnte nicht anders: die Notwendigkeit, Antwort geben zu müssen, hat sich auf mystische Weise in mir zur Freiheit verdichtet, wie unter hohem Druck erhitztes Gas.“ (F, 114 f)

Seiner „Natur“ entsprechend bezeugt er dabei eine charakteristisch menschliche Reserve gegenüber unmittelbaren Überlebensimperativen bzw. einen weltkonstituiven Abstand zu rein umweltverhafteten „vitalen Bezügen“⁶⁴⁴:

„Obgleich dieser Roman wichtiger war für mich als alles andere, war es mir nie gelungen, mich selbst davon zu überzeugen, dass ich wichtig sei. Es scheint, dass ich die Grenzen meiner Natur nicht überschreiten kann, meine Natur aber ist gemäßigt (...)“⁶⁴⁵ (F, 86)

⁶⁴³ Siehe oben die Zitate aus Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (S.133) und *Metaphysik der Sitten* (↑539).

⁶⁴⁴ Siehe oben das Zitat aus Plessner, *Über das Welt- Umweltverhältnis des Menschen* (↑154).

⁶⁴⁵ Hier paraphrasiert Kertész die einleitende Passage von Th. Mann, *Doktor Faustus*:

„Mit aller Bestimmtheit will ich versichern, dass es keineswegs aus dem Wunsche geschieht, meine Person in den Vordergrund zu drängen, wenn ich (...) einige Worte über mich selbst und meine Bewandnisse vorausschicke. (...)“

(...) Ich bin eine (...) gemäßigte und, ich darf wohl sagen, gesunde, human temperierte (...) Natur (...). Das Dämonische (...) habe ich jederzeit als entschieden wesensfremd empfunden (...). Dieser Gesinnung habe ich Opfer gebracht, ideelle und solche des äußeren Wohlbefindens, indem ich ohne Zögern meinen mir lieben Lehrberuf vor der Zeit aufgab, als sich erwies, dass sie sich mit dem Geiste (...) unserer geschichtlichen Entwicklungen nicht vereinbaren ließ.“ (Th. Mann, *Werke* 6, 9 f).

Zwar diene ihm das „Darstellen“ des von ihm de facto Erlebten – im Sinne des Freudschen „Realitätsprinzips“⁶⁴⁶ – zur Gewinnung von „Macht“ über die „Wirklichkeit“ (während eine „nicht in Worte gefasste“ Erinnerung als verdrängter Inhalt einem rationalen Zugriff entzogen bliebe; vgl. oben S. 207):

„Vielleicht wollte ich das, ja: wenngleich nur in der Vorstellung und mit künstlerischen Mitteln, so dennoch die Wirklichkeit, die mich (...) in ihrer Macht hält, in meine Macht kriegen; aus meinem ewigen Objekt-Sein zum Subjekt werden; selber benennen, statt benannt zu werden.“⁶⁴⁷ (F, 114)

Jedoch sieht er sich bei allem Realitätsbezug außerhalb „des gigantischen Stoffwechsel(s) der Welt“ positioniert, versteht sich also als dezentriert (vgl. ↑54):

„Ich konsumiere nicht, und ich bin nicht konsumierbar.“⁶⁴⁸ (F, 131)

Demgemäß stellt der „Alte“ in einer – laut Freud: realitätsgerechten – „unparteiische(n) Urteilsfällung“ (FzP, 233) gleichsam die *ganze* Realität in Rechnung, die darin besteht, dass er als biologischer Organismus spurlos zersetzt werden wird und für ihn als menschliche Person letztlich nicht die Befriedigung seiner privaten Wünsche, sondern nur das Fortbestehen der Menschheit von Interesse sein kann. Somit verwirft er, respektive Kertész, jedes partikuläre, geistig rückhaltlose Erfolgs- oder Nutzenkalkül als „wertlos“ (es war „mir nie gelungen, mich selbst davon zu überzeugen, dass ich wichtig sei“) und besinnt sich darauf, dass die menschliche Existenzform, die von der kulturellen Evolution bestimmt ist, ein naturalistisches „Leben() um jeden Preis“, „auf *Kosten* anderer, nicht *für* andere“, kategorisch verbietet.⁶⁴⁹

Als angemessenes Ziel erscheint vielmehr die Reproduktion der für die kulturelle Evolution konstitutiven Personenrolle. Insofern ist es für den „Alten“ aber sehr wohl von Bedeutung, dass sein erster, zunächst zurückgewiesener, Roman „dann doch“ „erschien“.⁶⁵⁰ Allerdings schreibt er den weiteren Roman *Fiasko II*, ohne dass auf den ersten bereits eine Publikumsreaktion erfolgt oder er eine anderweitige Bestätigung erhält. Auch stößt er selbst in einem „Buch (aus dem er übersetzte)“ auf die Worte: „... *antwortete nicht*“ (F, 99), so dass dies als die für einen Autor typische Situation erkennbar wird. Mithin erhält seine Arbeit einen quasi-propositionalen Charakter, wie er namentlich bei der dialektisch vermittelten Tradierung der Personalität zur Geltung kommen kann. Und da der „Alte“ als Übersetzer zugleich Leser ist, legt Kertész schließlich einem jeden seiner realen Leser die Rolle eines produktiven Nachfolgers nahe, der das im Roman in artikulierter Form vorgeführte dialektische Verfahren eigenverantwortlich fortsetzt.

⁶⁴⁶ Freud unterscheidet 1913 in *Formulierungen über die zwei Prinzipien...* die sogenannten „primären“ Verhaltensformen (also: reflexartige Reaktionen, die auf einen unmittelbaren Lustgewinn zielen, u. U. aber der konkreten Situation nicht angemessen sind; vgl. ↑620) „als das Lust-Unlust-Prinzip (oder kürzer als das Lustprinzip)“ vom „Realitätsprinzip“, bei dem die aktuelle Wahrnehmung der „äußeren Realität“ eine „erhöhte Bedeutung“ erhält, und das nicht durch wirklichkeitsfremde Lust-/ Unlusterwartungen korruptierbar ist (FzP, 231 f; ähnlich in TD, 606 f).

⁶⁴⁷ Äquivalent formuliert Kertész 1973 im *Galeerentagebuch* (siehe ↑227 bzw. ↑796), 1992 in *Der Holocaust als Kultur* (↑624) sowie 1998 in *Wem gehört Auschwitz?*, wo er beklagt, oft werde der „Überlebende“ nur „belehrt, wie er über das denken *mus*, was er erlebt hat“, anstatt dass er als „authentische(r) Zeuge“ die Gelegenheit erhält, selbst eine „genaue Beschreibung“ zu geben (ES, 149; vgl. ↑619).

⁶⁴⁸ Hierfür vorbildlich spricht Hegel 1807 in *Phänomenologie des Geistes* davon, auf einer bestimmten „Stufe“ erreiche die „Natur“ die „Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können“ (PhG, 526). G. Anders beklagt indes 1979 in *Die Antiquiertheit des Menschen 2, Einleitung*, § 6 einen „postzivilisatorischen Kannibalismus“ jenseits des Verbots „Kants“, den Menschen „bloß als *Mittel*“ zu gebrauchen (ebd., 25 ff).* Hingegen bejaht A. GEHLEN (1904 – 1976) in *Urmensch und Spätkultur* (1956) das Sich-„konsumieren lassen“ durch jeweils herrschende „Institutionen“ (ebd., 8).

* Vgl. Kant 1785 in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen (...).“ (*Grundlegung...*, Akad.IV 428).

⁶⁴⁹ Siehe oben das Zitat aus Kertész' Vortrag *Das glücklose Jahrhundert* von 1995 (↑280).

⁶⁵⁰ Siehe das Zitat aus *Fiasko* im Werkverzeichnis (↑796).

Mit den hier im Überblick referierten allegorischen Motiven aus *Fiasko I* umreißt Kertész die wesentlichen Theorieelemente einer heute aus wissenschaftlicher Sicht vertretbaren Anthropologie, von der ich nun eine systematische Darstellung gebe.

Die Grundlage jener Anthropologie bildet der Begriff des »Lebens« als einer sich selbst erhaltenden Organisation der Materie, wie ihn schon Kant in seiner dritten *Kritik* beansprucht (siehe oben S. 29, ¶5). Zunächst erläutere ich in Anschluss an Kertész' Formulierungen in *Fiasko*, dass dies generell als Manifestation einer »Hemmung« verstanden werden kann (a).

Ferner ist dort zu sehen, dass die dialektische Regulierung der kulturellen Evolution, die für den Erhalt der menschlichen Lebensform unbedingt notwendig ist, einen »spielerischen« Habitus impliziert, der als solcher im Widerstreit zu naturalistisch fixierten Verkehrsformen steht (b).

Wie Kertész des Weiteren in *Fiasko* thematisiert, bleibt das menschliche Leben trotz aller kulturellen Variabilität an biologisch fixierte Strukturen gebunden. Jedoch erlaubt der »bewusste« Umgang mit diesen natürlichen Funktionen ihre rationale Beherrschung. Und insofern dasselbe Vermögen des Bewusstseins auf neuronalen Vorgängen beruht, die sich naturwissenschaftlich erforschen – sowie entsprechend beeinflussen – lassen, kann es als ein »absurder Mechanismus« charakterisiert werden, der sich gleichsam selbst transzendiert (c).

a) Das Vermögen der Hemmung als generelles Merkmal des Lebendigen

In den in *Fiasko I* zitierten Notizen des „Alten“ weist dieser wiederholt auf sein Bemühen hin, sich heteronomen Bestimmungen – wie dem „großen Produzieren und Konsumieren, diesem gigantischen Stoffwechsel der Welt“ (F, 131), oder einer ihm unmerklich aufgedrängten, „in der Situation verborgenen Rolle“ (F, 85) – zu entziehen:

„Ich bin mitten in einen Prozess hineingetröpft (<...>). In einem bestimmten Augenblick bin ich – wieso, wieso nicht – aus der Reihe getreten: ich ging nicht weiter.“⁶⁵¹ (F, 112 f)

Zunächst habe er freilich seine „Kindheit“ in lebensgefährdender Sorglosigkeit „einfach vertan“ (F, 27). Im Einzelnen beschreibt der „Alte“, und mit identischen Worten auch Kertész in dem Vortrag *Die exilierte Sprache* von 2000, die Umstände seines Heranwachsens in der „Gesellschaft, der pro- und präfaschistischen Budapester Gesellschaft der dreißiger Jahre“ (ES, 209), sowie die hierbei von ihm selbst geleistete „Mitarbeit“,⁶⁵² wie folgt:

„Mal mit liebevollen Worten, mal mit strenger Ermahnung brachte man mich zur Reife, um mich auszurotten. Ich protestierte nie, ich war bestrebt, alles zu tun, wozu ich imstande war: Mit schlaffer Gutwilligkeit versank ich ohnmächtig in der Neurose meiner Wohlerzogenheit. Ich war ein bescheiden strebsames, sich nicht immer untadelig verhaltendes Glied in der sich schweigend gegen mein Leben zusammenbrauenden Verschwörung.“

(F, 112; wörtl. zit. in: *Die exilierte Sprache*, ES, 209)

⁶⁵¹ Als prägnantes Gegenbeispiel hierzu nennt der „Alte“ die von „Ilse Koch“, der „Frau des Lagerkommandanten“ von „Buchenwald“, ohne erkennbare Reserve erfüllte „Rolle“:

„Ist es nicht möglich, dass eine vorgegebene Situation – die Frau des Lagerkommandanten – gewissermaßen mit vorgegebenen Emotionen und vorgegebenen Handlungen einhergeht? Dass derselben Situation (<...>) im wesentlichen auch *jeder* andere (<...>) entsprochen haben würde – oder aber er hätte sich in einer anderen – ebenfalls vorgegebenen – Situation gefunden (<...>)? Eine Situation brachte Buchenwald hervor; Buchenwald brachte – unter zahlreichen anderen Situationen – die Situation der Frau des Lagerkommandanten hervor; diese Situation brachte Ilse Koch hervor, die – um es so zu formulieren – die Situation mit Leben füllte, und dadurch brachte auch sie Buchenwald mit hervor, das ohne sie nicht mehr vorstellbar ist.“ (F, 65 f).

⁶⁵² Siehe oben das Zitat aus Kertész' Nobelpreisrede »*Henekal*« von 2002 (†52).

Dabei versteht der „Alte“ es als ein, bzw. das einzige wirkliche, „Zeichen“ seiner „Begabung oder Originalität“,⁶⁵³ dass er schließlich dennoch „am Leben blieb“ (F, 113).

Hierzu korrespondierend weist Kertész 1983 im *Galeerentagebuch* auf die von ihm alltäglich beobachtete „Zerstreuung“ hin, der er sich selbst entschieden widersetze:

„Leben: die Zeit, die wir zum größten Teil mit überflüssigen Dingen verbringen. Der Hauptcharakterzug des «heiligen Menschen» ist vielleicht nicht so sehr die Besessenheit, die Monomanie, als vielmehr das Grauen vor der Zeitverschwendung. Die Zeit trägt den Stempel des Unwesentlichen, bis sich ihr schreckliches Gebot erfüllt: Alter und Tod. – In Europa wird alles mit Hilfe der Arbeit, richtiger, des Arbeitsdienstes gelöst. Durch eine Fußgängerunterführung gehen und auf dieses Gewimmel stoßen. Wo eilen sie hin? – Diese Frage bezieht sich nicht einfach auf den Tod, sondern darauf, dass das Unwesentliche ihnen so wichtig ist. Das morgendliche Aufstehen, (...) acht Stunden Arbeit – meist eine nicht zur Existenz gehörende, unwesentliche Tätigkeit – (...), ein wenig – die Existenz möglichst wieder nicht berührende – Zerstreuung,⁶⁵⁴ im besten Fall ein Beischlaf und schließlich der Schlaf oder die nächtliche Schlaflosigkeit. Das Leben verleben, ohne dass sie überhaupt teilnehmen an ihrem Leben, und müssen das, was geschieht, schließlich dennoch als ihr Leben betrachten.⁶⁵⁵ – Am Ende ist es mir doch gelungen, diesem unpersönlichen Schicksal zu entkommen; das größte Abenteuer für mich bin immer noch *ich* selbst.⁶⁵⁶ So wie erdacht und erbaut. Der Trotz: trotz allem!⁶⁵⁷ Unter Tage arbeitend, in der Tiefe des Bergwerks;⁶⁵⁸ Schweigen, die Zähne zusammengebissen. Jetzt bin ich – obgleich ich immer noch «geschehe» – im wesentlichen fertig; und damit sind 55 Jahre vergangen,⁶⁵⁹ und jederzeit kann mich der Tod mir wegnehmen.“ (GT, 166 f)

⁶⁵³ Damit bezieht sich Kertész wohl auf die „musterhafte Originalität“ des „Genie(s)“, „im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“ nach Kant (siehe oben das Zitat aus *Kritik der Urteilskraft* ↑93).

⁶⁵⁴ Zur „Zerstreuung“ bemerkt Kertész weiterhin in einer Notiz von 1984:

„Pascal über die Zerstreuung (vgl. *Pensées...*, Nr. 175 ff). Die gleiche Erfahrung, die mir so vertraut ist. Das Dasein ist für die Menschen unerträglich, und sie nehmen ihr Leben nicht im geringsten ernst. (...) Das leichtfertige Hinwerfen des Lebens einerseits – die Angst um das Dasein andererseits, was einander doch ausschließen müsste. So denkt jedoch nur die Logik, und die Logik ist nicht das Leben. Das Leben ist paradox.“ (GT, 176).

⁶⁵⁵ Vgl. Bloch 1935 in *Erbschaft dieser Zeit*, Teil 1 - *Angestellte und Zerstreuung*, Abschnitt *Die Kragen*:

„(...) der Angestellte entspricht ganz dem Bild, das sich die Herren aus ihm machen, das er aus sich machen lässt. Wie die Mädchen ihr trostloses Leben führen (und der Abend betäubt nur für den nächsten Tag). Wie die Männer untergeordnet bleiben, missvergnügt für sich, heiter im Verkehr; wie keiner die unselbständige Grenze überschreitet. Im Kragen des Tages, im billigen Vergnügen des Abends, das eigens für sie gestellt wird, fühlen sie sich als Bürger (...), polieren sie noch ihre Ketten vaterländisch. So sind sie nicht mehr die eingeschränkten kleinen Leute des stäubenden Muffs, aber neue, außer sich seiende, abgelenkte. Die sich zerstreuen lassen durch Kino oder Rasse, damit sie sich nicht sammeln.“ (*Erbschaft dieser Zeit*, 31).

⁶⁵⁶ Vgl. oben dieselbe Wendung in Kertész' Vortrag *Der überflüssige Intellektuelle* von 1994 (S. 184).

⁶⁵⁷ Hier spielt Kertész eventuell auf Borowski an, der 1946 in *Wir waren in Auschwitz* gleichlautend formuliert:

„Ich habe mir viel Heiterkeit bewahrt, und ich weiß, dass auch Du sie nicht verloren hast. Trotz allem.“ (in: *Bei uns in Auschwitz*, 20)

Für Borowski vorbildlich war anscheinend wiederum Liebkechts Artikel *Trotz alledem!* von 1919 (siehe ↑796).

⁶⁵⁸ Ähnlich bezeichnet sich Nietzsche in der *Vorrede* von 1886 zu *Morgenröte* als „einen »Unterirdischen« an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden“ (*Werke* 1, 1011).

⁶⁵⁹ Hier referiert Kertész offenbar auf Ortegas Vorlesung *Eine Interpretation der Weltgeschichte* von 1948/ 49:

„Unsere Lebenserfahrung entsteht langsam (...). In dieser Lebenserfahrung gelangt man, meist mit etwa 50 Jahren, an einen Punkt, an dem ein sehr interessantes Stadium beginnt. Das ist der Moment, an dem der Mensch den Eindruck hat, dass er nun weiß, was das Leben ist (...).“

(*Eine Interpretation...*, 26)

...

Ebenso diagnostiziert Kertész noch 1990 im *Galeerentagebuch* bzw. 1995 in *Das glücklose Jahrhundert*, mittlerweile sei der „systematisch betriebene“ „Mord“ allgemein „akzeptiert“ und als „Seinsform“ „institutionalisierbar“, „während nebenher das sogenannte normale, alltägliche Leben weiterläuft mit Kindererziehung, Spaziergängen Verliebter, ärztlichen Sprechstunden, Karriere- und sonstigen Sehnsüchten (...) usw. usw.: dies, zusammen mit der Gewöhnung, der Gewöhnung an die Angst, dem Sichabfinden, sogar Langeweile – das ist eine neue, sogar die allerneueste Erfindung“. Indes zeuge allein eine diesbezügliche „Weigerung“ wirklich von Vitalität:

„Ein Zeitalter ist vergangen, ein bestimmtes menschliches Verhalten erweist sich als unwiederbringlich, wie die Lebenszeit, wie die Jugend. Was war Kennzeichen dieses Verhaltens? Das Staunen des Menschen über die Schöpfung; seine andächtige Verwunderung darüber, dass vergängliche Materie – der menschliche Körper – lebt und eine Seele besitzt. Seine Verwunderung über das Bestehen der Welt ist vergangen und damit eigentlich die Ehrfurcht vor dem Leben, die Andacht, die Freude, die Liebe. (...) Eine Zeitlang entschlüpfte er seiner Bestimmung, seiner Aufgabe, sprang dem Tod von der Schippe und ergötzte sich an dem, was er zerstören musste: am Leben. So ließe sich (...) sagen, dass der Mensch doch nicht ganz umsonst entstand, insofern er sich mit seiner Weigerung – wenigstens eine Zeitlang – eine Lebensweise aneignete, die Zeugnis gibt. So gesehen wäre alles Höhere in Form und Gedanken (...) dieser Weigerung zu verdanken; Kunst, Philosophie, Religionen (vgl. ↑72), alles das Produkt eines plötzlichen Innehaltens, eines Zauderns angesichts der eigentlichen Aufgabe – der Zerstörung (...).“ (GT, 270 f; äquiv. in: *Das glücklose Jahrhundert*, ES, 122 f)

Tatsächlich lässt sich das Phänomen des Lebens – in Entsprechung zu dem von Kertész genannten Kriterium der Widerständigkeit speziell gegenüber dissipativen sozialen Kräften – auch in physikalischen Begriffen als Vermögen zur (provisorischen) Hemmung beschreiben.⁶⁶⁰ So erfordern Lebensvorgänge generell einen – von einem Organismus zu dessen Erhalt zweckmäßig genutzten – Materie- und Energiedurchfluss, der als solcher aber zugleich von dissipativer Wirkung ist. Ein Lebewesen stellt demnach notwendig ein offenes System dar, wohingegen es als geschlossenes nicht längerfristig lebensfähig wäre (vgl. 16). Die Besonderheit an belebten Systemen ist, dass der durch sie hindurchgeleitete Materie- und Energiefluss eine Strukturierung (die Materie betreffend) erfährt bzw. als (Energie-)Potential gebunden oder gespeichert wird.⁶⁶¹

Ferner spielt er auf Freud an, der in dem 1939 gedruckten Teil 3 von *Der Mann Moses...* über die „Juden“ schreibt:

„Nach guten Nachrichten benahmen sie sich schon in hellenistischen Zeiten so wie heute, der Jude war also damals schon fertig (...).“ (MMo, 212f).

⁶⁶⁰ Bereits Schopenhauer erklärt in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, § 57, das „Leben unseres Leibes“ sei „nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod“ (WWV.1, 367).

⁶⁶¹ Ein solches Verständnis bringt auch schon J. R. Mayer 1845 in *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* zum Ausdruck (hier zitiert und kommentiert von Rosenberger in *Die Geschichte der Physik...*; vgl. ↓4):

„Die Sonne (...) ist eine nach menschlichen Begriffen unerschöpfliche Quelle physischer Kraft. Der Strom dieser Kraft (...) ist die beständig sich spannende Feder, die das Getriebe irdischer Tätigkeiten im Gange erhält. (...)« (...) Die alltägliche Erfahrung lehrt, »dass die erhaltende Wirkung der Sonnenstrahlen auf weite Flächen Landes durch nichts so sehr gehemmt wird, als durch eine reiche Vegetation, obgleich die Pflanzen der dunklen Farbe ihrer Blätter wegen einen größeren Teil des auf sie fallenden Sonnenlichtes aufnehmen müssen, als der kahle Boden«. Andererseits findet man in allen Pflanzen eine Summe von Kraft (also: Energie) als chemische Differenz aufgespeichert, die man bei der Verbrennung der Pflanzen vollständig verwerten kann. Das Gesetz des logischen Grundes nötigt uns, diese Konsumption von Sonnenwärme mit der Aufspeicherung von chemischer Kraft in Kausalzusammenhang zu bringen, und jedenfalls darf man den Satz als eine axiomatische Wahrheit annehmen, dass »während des Lebensprozesses nur eine Umwandlung, so wie der Materie, so der Kraft, niemals aber eine Erschaffung der einen oder der anderen vor sich gehe.«“ (GP.3, 343).

Letzteres Potential verwendet die lebendige Struktur jeweils gezielt zum Selbsterhalt, was insgesamt den Effekt einer Restriktion, also einer Verminderung der »Entropie«,⁶⁶² hat (so dass der – idealiter vor dem Zerfall bewahrte – Leib eines Lebewesens eine geringere Entropie aufweist als dessen – zersetzbarer – Körper; vgl. oben S. 29).⁶⁶³ Dies aber trägt den Charakter einer Hemmung.

Die von einem lebendigen System hergestellte Ordnung, und somit sein Vermögen zum Selbsterhalt (bzw. zur „Selbsthilfe“ im Sinne Kants; vgl. §5), das eben auf einer intakten Organisation beruht, ist grundsätzlich fallibel. Dies erweist sich namentlich dann, wenn das System von einem weiteren – lebenserhaltenden – Materie- und Energiedurchsatz abgekoppelt wird (womit es einem geschlossenen System gleicht) oder seine – diesen Durchsatz zweckmäßig hemmende – Organisation intern nicht mehr gewährleistet werden kann. Hierzu erklärt z. B. Plessner 1931 in *Elemente der Metaphysik* speziell mit Blick auf den Fall des tierischen Lebens:

„Wir sehen in dem Nervensystem und seinen Tätigkeiten Hemmungsorgane, Bremsorgane und noch genauer gesagt, ein Organ des Auswählens, des Durchlassens, des Filtrierens. Man könnte sagen, diese Tätigkeit der Zellen hat (...) einen negativen Charakter (...), d. h. wo bestimmte Zelltätigkeiten unterbunden sind, eben durch Krankheiten oder Verletzungen, da wird der bremsende Einfluss des Nervensystems unterbrochen, und dadurch treten Störungen ein.“ (EdM, 171)

⁶⁶² Entropie ist aus Sicht der statistischen Physik ein Maß für die Größe des Phasenraums (also: der Zahl der möglichen Zustände) eines Systems. Dieser Begriff wurde 1854 im Rahmen der klassischen Wärmetheorie von CLAUDIUS (1822 – 1888) eingeführt (GP.3, 411 f). Offenbar ist er aber schon durch Mayers Schrift *Die organische Bewegung...* von 1845 impliziert.

⁶⁶³ Auch hierauf weist Mayer hin. So schreibt er 1876 in *Die Teleodynamische Lehre und über Auslösung*, es seien u. U. verschiedenartige Energiepotentiale in einem (gemäß dem Energieerhaltungssatz; vgl. §4) physikalisch bestimmten Verhältnis ineinander umwandelbar. Indes bedürfe eine jede solche Wandlung einer „Auslösung“, wobei die hierbei im Einzelfall entbundene Energie in *keinem* festgelegten Verhältnis zum Energieaufwand der Auslösung selbst stehe (womit Mayer das Grundprinzip der Regel- und Verstärkungstechnik nennt):

„Die zahllosen Auslöseprozesse (...) haben nun das unterscheidende Merkmal gemein, dass bei denselben nicht mehr nach Einheiten zu zählen ist, mithin die Auslösung überhaupt kein Gegenstand mehr für die Mathematik ist. Das Gebiet der Mathematik hat (...) seine natürlichen Grenzen, und unser jetziges Gebiet liegt eben außerhalb dieser Grenze. Die unendliche Menge von Auslösevorgängen entziehen sich jeder Berechnung (...). Treten wir in die lebende Welt ein, so sehen wir, dass unser ganzes Leben an einen ununterbrochenen Auslöseprozess geknüpft ist. ... Die während des Lebens beständig vor sich gehenden Bewegungserscheinungen beruhen alle auf Auslösung. ... Die willkürlichen Bewegungen entstehen bekanntlich durch Kontraktion quergestreifter Muskelfasern; die Auslösung aber erfolgt durch die Einwirkung der ganglienfreien motorischen Nerven. ... Der Wille wird, freilich auf eine völlig rätselhafte und unbegreifliche Weise, durch die Bewegungsnerven zu den entsprechenden Muskeln geleitet, und auf diese Weise erfolgt sofort die Auslösung, die gewünschte Aktion. (...)“ (GP.3, 351)

Schließlich sei es, wie Mayer an selber Stelle betont, um des Lebenserhalts notwendig, eben das Vermögen der gezielten Auslösung zu disziplinieren:

„(...) Nun will ich aber auf etwas aufmerksam machen, das, so viel ich weiß, bis jetzt noch keine Beachtung gefunden hat, obgleich solches nach meiner Ansicht von großer Wichtigkeit ist. Die motorischen Nerven haben mit den (...) sensitiven Nervenwurzeln ein gemeinschaftliches Zentrum, das sensorium commune, und es besteht nun die Einrichtung, dass der jeweilige Zustand des Auslösungsapparats für das Allgemeingefühl, oder für das allgemeine Befinden maßgebend ist. Ein behagliches Gesundheitsgefühl beurkundet einen ungestörten Auslösungsapparat, während andererseits jede in letzterem eingetretene Störung sich durch sehr unangenehme Empfindungen kundgibt. (...) Nicht nur die inneren physiologischen Auslösungen sind Quelle von Wohlbehagen und Freude; auch äußere Auslösungen zu bewirken, gewährt dem Menschen Vergnügen. (...) Wenn aber auch das Bewirken von Auslösungen eine unerschöpfliche Quelle erlaubter Freuden und harmloser Vergnügungen ist, so muss doch bemerkt werden, dass die Sache leider auch sehr oft zu den verkehrtesten Handlungen und zu strafbaren Verbrechen führt. (...) Ja, wäre unser Planet so beschaffen, dass es jedem möglich wäre, denselben wie ein mit Dynamit gefülltes Gefäß auseinander zu sprengen, so würden sich sicher zu jeder Zeit Leute finden, bereit, mit Aufopferung ihres eigenen Lebens unsere schöne Erde in den Weltenraum explodieren zu lassen.“ (GP.3, 351 f).

Und schon Freud charakterisiert 1900 in *Die Traumdeutung* die „komplizierte Denktätigkeit“ des Menschen, die aufgrund der Überbesetzung mit konventionellen Sprachzeichen eine soziohistorische Dimension besitzt, als einen „durch die Erfahrung notwendig gewordenen Umweg zur Wunscherfüllung“ äquivalent einer „Hemmung“ (TD, 572). Desgleichen spricht zuvor Carus um 1850 in *Psyche* von der „Möglichkeit“, durch ein bewusstes Agieren den unbewussten Lebensprozessen – ggf. „gewaltsam“ in der Form des „Selbstmordes“ – „hemmend entgegenzutreten“. Diese nur dem „Menschen“ gegebene „Freiheit“ erscheine an sich als ein „unschätzbare Gut“.⁶⁶⁴ Jedoch seien die Versuche der „direkten Einwirkung des Bewussten auf das Unbewusste“ im „wesentlichen“ darauf „beschränkt“, das „Leben“ „zu verletzen, ja zu vernichten“ (ebd., 198 f).

Tatsächlich zieht Kertész in einer Notiz von 1975 einen ebensolchen Radikalismus in Erwägung. Als dessen konsequente Realisierung erkennt er aber nicht die „Selbstaufgabe“, sondern die Entwicklung der „Persönlichkeit“:

„Letzten Endes müssen wir das Lebensinteresse im Rahmen der Lebensstruktur prüfen. Und dabei werden wir gewahr, dass diese Struktur in erdrückendem Maß vor allem von außen («sozial-historisch») bestimmt ist. Aber in dem winzigen Winkel, der verbleibt, steckt der Sprengstoff. Man weiß nicht, wann und wo die Zündschnur von der Flamme ergriffen wird, doch es reicht ein einziger Augenblick, um diesen Winkel zum Abgrund auszuweiten, der plötzlich die ganze Totalität in sich verschlingt. Hier, in diesem unsichtbaren und uns meist nicht bewussten Winkel der Freiheit, ist der geheimnisvolle Unsicherheitsfaktor zu suchen – hier ist die Erklärung dafür zu suchen, warum die Macht bei den Unterworfenen zwar ein Maximum fordern und auch erreichen kann, warum sie jedoch nicht *alles* fordern und erreichen kann. Dem Absoluten, der Totalität, setzt der Mensch – nach einigen durchaus nicht freudlos verlaufenen Versuchen der Selbstaufgabe – plötzlich seine Persönlichkeit entgegen (...).“ (GT, 46 f)

1990 thematisiert er im *Galeerentagebuch* dann auch das dagegen gerichtete „Wüten“ der „Macht“, welches das Zeichen ihrer eigenen Dekadenz bzw. Lebensuntüchtigkeit sei:

„Was ist Macht? Eigentlich, wirklich? Ausdruck der Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit des Menschen. Die Wut der Macht, die Leidenschaft des Wütens, das zerstörerische und selbstzerstörerische ungezügelter Verhalten dieser Leidenschaft gegen die Ratio, gegenüber individueller Nonkonformität, überhaupt gegenüber dem *Individuellen als dem Ungehorsamen*.⁶⁶⁵ Dieses Wüten als Staatsform, diese Staatsform als Lebensform. Und die Solidarität – die Liebe – unter diesen Umständen als Subkultur. Und in Wirklichkeit ist authentische Solidarität, authentische Liebe auch immer eine Subkultur.“ (GT, 269).

⁶⁶⁴ Hierfür offenkundig vorbildlich bemerkt bereits hundert Jahre vorher Hume in *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, wo er für menschliche Willensakte grundsätzlich dieselbe „Art Ursächlichkeit“ veranschlagt wie für jedes andere Naturgeschehen auch, anscheinend sei der Wille durch einen *Mangel* an einer – ansonsten wirksamen, hier also gehemmt – „Verknüpfung“ ausgezeichnet. So könne „in den materiellen Vorgängen noch eine weitere Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung“ beobachtet werden, „die in den Willenshandlungen vernünftiger Wesen nicht stattfindet“ (UmV, VIII.1, 109 f). Ferner vertritt er in seinem *Essay Über Selbstmord* (1757, posth. 1777), der Mensch habe selbstverständlich das Recht zu Eingriffen in das eigene Leben:

„Aber das Leben eines Menschen hat für das Weltall nicht größere Bedeutung als das einer Auster; und wäre es von wie großer Bedeutung immer, so hat die Ordnung der menschlichen Natur es tatsächlich doch menschlicher Einsicht unterworfen und nötigt uns in jedem Augenblick bezüglich desselben Beschlüsse zu fassen.“

„Ich glaube, dass noch niemand ein Leben wegwarf, das zu erhalten der Mühe wert war.“

(in: Hume, *Dialoge*, 150, 155).

⁶⁶⁵ Etwa nach H. D. THOREAU (1817 – 1862), *Civil Disobedience* (1849).

b) Spiel als problematische Form des spezifisch menschlichen Lebenserhalts

Die gemäß Abschnitt a) für den Lebenserhalt generell notwendige Hemmung ist im Fall des menschlichen Lebens nicht allein durch physiologische Funktionen und ein umweltgerechtes Verhalten zu realisieren, sondern, um des generationenübergreifenden Erhalts der kulturellen Evolution willen, insbesondere auch durch eine habituelle Dezentrierung, d. h. eine ironisch relativierte bzw. (im Sinne von Huizinga) *spielerische*⁶⁶⁶ Positionierung in der jeweils herrschenden Kultur. Statt eines naturalistischen Beharrens darauf, dass „es »so weiter« geht“ wie gewohnt, wäre es einer menschlichen „Person“ demnach angemessen, ihre aktuellen Erfahrungen (nach Carus) durch das „Produzieren neuer Ideen“ bzw. (nach Benjamin) die „Aktualisierung“ der Lebenspraxis zu beantworten, damit der ohnehin unaufhaltsame „Fortschritt“ nicht (nach Herzfeld) aufgrund von „fragwürdig gewordenen Gesellschafts-“ und „Denkstrukturen“ in eine „Katastrophe“ umschlägt.⁶⁶⁷

Hieraus resultiert eine natürliche Dialektik, die sich zwischen spezifisch sensibilisierten – also auf begründete Weise kulturkritischen – Einzelnen und den (gleich einem Systemzwang) per se konservativen Instanzen des etablierten Kulturbetriebs abspielt. Dieser in allen menschlichen Gesellschaften angelegte Konflikt (zwischen und innerhalb der Generationen)⁶⁶⁸ könnte durch argumentative Umgangsformen – unter freimütiger Offenlegung von Differenzen, gegenseitiger Anerkennung der einzelnen Beteiligten und der Bereitschaft, auch semantisch nonkonforme (also: nicht unmittelbar verständliche) Diskursbeiträge ernst zu nehmen – in fruchtbarer Bewegung gehalten werden. Jedoch ist er stets der Gefahr einer Verhärtung bzw. einer polemischen Eskalation – und somit des Verlusts seines dialektisch-argumentativen Charakters – ausgesetzt, wobei sich ein zweckmäßiges Verhalten nicht erzwingen, sondern allenfalls in gewissen Grenzen leidenschaftlich bewerben lässt.⁶⁶⁹ Insofern käme neben den verhandelbaren sachlichen Differenzen ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen radikal verschiedenen „Denkungsarten“⁶⁷⁰ bzw. Auffassungen vom Wesen der menschlichen Kultur zum Vorschein.⁶⁷¹ Vor allem stellt sich dabei die Alternative, diese als eine unmittelbar *nutzbare* oder aber – im Sinne Kertész’ – als einer permanenten *Transformation* bedürftige Struktur zu verstehen.⁶⁷²

⁶⁶⁶ Siehe oben im Abschnitt zu *Fiasko* das Zitat aus Huizinga, *Homo Ludens* (S.84).

⁶⁶⁷ Siehe oben Carus in *Psyche* (S.166), Benjamin im *Pasagen-Werk* (†1577, †585) und Herzfeld in *Der erste Weltkrieg* (†414).

⁶⁶⁸ M. Sperber unterscheidet diesbezüglich in dem Vortrag *Zur Dialektik von Anpassung und Widerstand* (1980, München) zwischen insgesamt „drei Bezugssystemen“:

„(...) das eine betrifft die Beziehung zum Mitmenschen, zur engeren Gemeinschaft, aber auch zum Staat und zur Gesellschaftsordnung; das andere Bezugssystem formt und widerspiegelt, verzerrt und gefährdet allzuoft die Beziehung zwischen den Generationen; das dritte schließlich bestimmt das Verhältnis der Geschlechter zueinander – die Fähigkeit zu lieben und Liebe einzulösen. Der Entwicklungsprozess, in dessen Verlauf diese drei fundamentalen Bezugssysteme innerhalb der aufsteigenden oder niedergehenden Zivilisationen Wandlungen unterliegen, vollzieht sich gewöhnlich langsam und stört so unmerklich die Beharrlichkeit der Zustände, dass jede Katastrophe wie ein unahnbares, böses Wunder über sie hereinbricht.“ (Sperber, *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, 642).

⁶⁶⁹ Siehe oben zu diesem Motiv in *Fiasko* (S.87 f).

⁶⁷⁰ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1986 und das korrespondierende Zitat aus Kant, *Die Religion...* (S.36, †71).

⁶⁷¹ Entsprechend unterscheidet Kertész 1999 in *Hommage à Fejtő* die Kategorie der grundsätzlich konsensuellen, an Spielregeln gebundenen, „*Gegensätze*“ von derjenigen der polemischen „*Gegnerschaft*“ (ES, 191). Offenbar kann sich aber auch ein Dialektiker gegenüber einem auf „*Gegnerschaft*“ eingestellten Opponenten nur dezisionistisch positionieren. Demgemäß fasst Kertész 1999 in *Wird Europa auferstehen?* (bzw. äquivalent in der *Rede zum Jahrestag der der Deutschen Einheit 2003*; E1) die „Kriege des 20. Jahrhunderts“ als Konflikte zwischen Vertretern verschiedener Modi von „Weltverhalten“ auf und schreibt ihnen einen normativen Charakter zu. Sie seien „in einer vielleicht noch nie dagewesenen Weise immer irgendwie moralisch gefärbte Kriege“, in denen „Vernunft und Fanatismus, Toleranz und Hysterie“ einander widerstreiten (ES, 167). Und 2006 fordert er auf einer Lesung in Hamburg, um der Kultur willen „kämpferischer“ zu sein, „nicht so pazifistisch, nicht so feig“ (Gespräch mit W. Kässens; T3).

⁶⁷² In *Wird Europa auferstehen?* gebraucht Kertész hierfür die Metapher des »Gärtners«:

...

Ein konkretes Beispiel für eine solche Konstellation ist in *Fiasko I* das Gespräch zwischen dem leidenschaftlichen „Alten“, dem scharfsichtigen, aber materialistischen ungarischen Redakteur „Sas“ (ungar. *Sas* = Adler) („Sas hatte sich ein metaphysisches Weltbild erarbeitet, aus dem er die Metaphysik dann eliminierte, weil er statt an Gott an Konsumgüter glaubte“) und dem erfolgreichen respektive arrivierten holländischen Drehbuchautor „Grün“ alias „Mynheer van de Gruyn“ über die Marktchancen des vom „Alten“ geschriebenen – „*an und für sich*“ guten bzw. „genialen“ – Romans. Von diesem „Verwechslungslapstick“ berichtet der „Alte“ Folgendes:

„Aber für *wen* ist das gut? Was kann man damit anfangen?! ... Wo lebst du, auf welchem Planeten? (...)

(...) Zunächst: einen genialen Roman gibt es nicht«, klärte Sas mich geduldig auf. »Zweitens, wenn es ihn dennoch gäbe, wäre es um so schlimmer. Dies ist ein kleines Land, hier werden keine Genies gebraucht, sondern anständige arbeitsame Staatsbürger, die ...⁶⁷³« (...)

Und der Mynheer erklärte, dass es auch bei ihnen im Westen nicht viel anders sei, obwohl der Markt dort zweifellos gestatte, sich durchzusetzen. Doch worauf müsse man nicht alles kommen, damit sich dieser Markt dann auch vor den Belagern öffne! (...).

„(...) das Wort Kultur verwende ich hier gewissermaßen im gärtnerischen Sinn.* In Westeuropa sind die Demokratien organisch entstanden, (...) auf dem Boden der gesellschaftlichen Kultur (...), aus wirtschaftlichen, politischen und mentalitätsbedingten Notwendigkeiten, mittels erfolgreicher Revolutionen oder großer gesellschaftlicher Kompromisse. In Mittel- und Osteuropa hingegen wurde (nach der Wende) zuerst die politische Ordnung aufgebaut (...), und die Gesellschaft musste sich dann allmählich, in mühsamer, mitunter schmerzvoller Arbeit an sie anpassen. Doch war das nicht auch beim sogenannten Sozialismus so?“ (ES, 174)

* Damit referiert Kertész auf Gide, der 1915, zu Beginn des 1. Weltkriegs, im Tagebuch schreibt:

„Man kann von einem geburtenreichen Volk nicht erwarten, dass es dieselbe Achtung vor dem Menschenleben, ja vor dem Individuum empfinde wie eine Rasse, die im Abnehmen ist. Zu dieser Erkenntnis muss man noch die fixe Idee von der Überlegenheit seiner Rasse fügen, von der das deutsche Volk beherrscht wird. Es geht im Sinne des Gärtners vor, der behauptet, ernsthaftes Züchten bestehe nicht nur in Bevorzugung und Auswahl, sondern ebenso in der systematischen Unterdrückung alles dessen, was nicht auserwählt ist.

(...) der Krüppel, der Gezeichneten, der Unerwünschten (...) Um jenes möglich zu machen, ist dieses zu opfern. Nichts ist logischer.“ (Tagebuch 1889 – 1939, 177f)

1921 bemerkt Gide dort vorsichtiger:

„(...) es ist am besten, ein Werk sich selbst komponieren, sich selbst ordnen zu lassen, ihm vor allem nicht Gewalt anzutun. Und dieses Wort verstehe ich durchaus in seiner gärtnerischen Bedeutung: gewaltsame Kultur ist die, welche die Pflanze zu vorzeitigem Blühen bringt.“

(Tagebuch 1889 – 1939, 217f)

Und 1941, angesichts der „Verwüstung“ in „Europa“ durch den 2. Weltkrieg, notiert er:

„Warum und gegen was protestiert du eigentlich? (...) Hast du nicht in der Zeit, da du dich mit Gärtnerei beschäftigtest, verstanden, dass das einzige Mittel, um das Beste, das Erlesene zu erhalten, zu schützen, zu retten, darin bestand, das weniger Gute zu vernichten? (...)«

Sogleich erhebt sich die andere Stimme (...): »Was redest du da vom *Besten*? Das Unternehmen dessen, der gern der große Gärtner von Europa sein möchte, ist nicht so sehr übermenschlich als unmenschlich. Ohne Zweifel bliebe, führte er es zu Ende, auf der Erde ebensowenig eine Stimme zum Jammern als ein Ohr, das sie noch anhören wollte (...).«“ (Tagebuch 1939 – 1942, 100-3).

673

Hierfür u. a. vorbildlich klagt Kierkegaard in der 1859 posthum veröffentlichten Schrift *Der Einzelne*:

„Dänemark ist ein kleines Land; (...) die literarischen Verhältnisse sind so klein, dass nicht einmal eine literarische Zeitschrift existiert oder lange existiert hat, sondern die Literatur (*in absurdum*) reduziert ist auf jene Aufmerksamkeit, welche die Tagespresse (...) ihr schenkt.“ (Der Einzelne, 27)

Vgl. ferner Burckhardt 1868 in *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kap. *Die historische Größe*: „Mächtige Regierungen haben einen Widerwillen gegen das Geniale. Im Staate ist es kaum zu »brauchen«“ (ebd., 247). Ähnlich stellt auch Nietzsche 1874 in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie...* fest: „Die Kärner haben unter sich einen Arbeitsvertrag gemacht und das Genie als überflüssig dekretiert – dadurch, dass jeder Kärner zum Genie umgestempelt wird; wahrscheinlich wird es eine spätere Zeit ihren Bauten ansehen (...)“ (UB, 256). Und noch J. Roth schreibt in *Russland geht nach Amerika* (FRANKFURTER ZEITUNG, 23.11.1926): „Dieses Russland hat keine Genies nötig und schon gar nicht Literaten. Es braucht Volksschullehrer“, „Ingenieure“ etc. (in: *Reise nach Russland*, 177).

»So ist das«, bemerkte Árpád Sas: »Man kann nicht immer tun, was man möchte.«

»Oder aber man muss den Preis dafür zahlen«, fügte der Mynheer hinzu. Sie sprachen schon längst nicht mehr mit mir. Ein Trottel saß zwischen ihnen, über dessen Kopf hinweg zwei weltgewandte, kluge Männer sich angenehm unterhielten.⁶⁷⁴ (F, 119 f, 122, 124-9)

Die Opponenten des „Alten“ folgen also gewissermaßen einem naturalistisch verengten Realitätsprinzip, das allein ihre unmittelbaren Interessen zur Geltung kommen lässt, während weiterreichende Einsichten – wie namentlich die in die Sterblichkeit des Individuums und das Bestehen einer überindividuellen Verantwortung – verdrängt bzw. zensiert werden (vgl. oben S.210). Somit unterliegen sie aber zufälligen heteronomen Bestimmungen und verfehlen ihre eigentliche Aufgabe, sich gegenüber ihrer Umwelt, oder genauer: der Welt, auf autonome Weise als eine menschliche Person zu positionieren, die an kulturübergreifenden Werten orientiert ist und aktiv zu deren Erhalt beiträgt. Wenn nun der „Alte“ seine eigene vorbildartige Entwicklung zur verantwortlichen Person in dem fiktiv von ihm geschriebenen Romanteil *Fiasko II* gemäß den Regeln von Freuds *Traumdeutung* als Traum darstellt (vgl. oben S.90, 208), könnte dieser Inhalt – der nach der Logik seiner Opponenten lediglich ein „infantiler“ „Wunsch“⁶⁷⁵ ist und daher zurecht zensiert wird⁶⁷⁶ – zumindest in codierter Form dennoch die „Zulassung“ zu ihrem „Bewusstsein“ erhalten (TD, 149), wodurch sich ihnen eine Idee des Menschlichen erschließt und sie in die Lage kommen, ihre geistige Rückhaltlosigkeit zu überwinden.

Tatsächlich ist zu sehen, dass Freud 1900 in *Die Traumdeutung* und 1913 in *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* selbst einen derart erfolgszentrierten Naturalismus vertritt. So erklärt er, der „Sekundärvorgang“ (1620) des gewöhnlichen, realitätsgerechten Denkens bzw. das „Realitätsprinzip“ (1646) sei letztlich nicht mehr als eine am „Nutzen“ orientierte, aber nicht etwa ethisch fundierte, Strategie:

„In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben. Eine momentane, in ihren Folgen unsichere Lust wird aufgegeben, aber nur darum, um auf dem neuen Wege eine später kommende, gesicherte zu gewinnen.“ (FzP, 235 f)

Zu einem solchen Realismus sei bereits der Heranwachsende durch eine zweckmäßige „Erziehung“ (etwa mittels belohnender „Liebesprämien“) zu konditionieren (FzP, 236). Andernfalls entfalte das Lustprinzip beim Erwachsenen, indem er sich in einer Phantasiewelt einrichtet, eine unmerkliche – und dann nicht mehr umstandslos zu korrigierende – Wirkung:

⁶⁷⁴ In eben derselben Situation findet sich in Goethe, *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (1794) „der Alte“, der offenbar ein Vorbild für den „Alten“ in *Fiasko* ist.* So erklärt er:

„(...) »aber so viel muss ich Ihnen sagen: wir anderen, die wir von der Gesellschaft abhängen, müssen uns nach ihr bilden und richten, ja wir dürfen eher etwas tun, das ihr zuwider ist, als was ihr lästig wäre; und lästiger ist ihr in der Welt nichts, als wenn man sie zum Nachdenken und zu Betrachtungen auffordert. Alles, was dahin zielt, muss man ja vermeiden und allenfalls das im stillen für sich vollbringen, was bei jeder öffentlichen Versammlung versagt ist.«“ (Goethe, *Werke* 6, 142)

* Weiterhin dürfte Kertész mit der Figur des „Alten“ auf Lenin anspielen, der gleichfalls „»der Alte« oder »Alterchen«“ genannt worden sei, wie M. Sperber in *Der vielfache Tod des Vladimir Iljitsch* (1965) berichtet:

„Man nannte ihn so nicht nur, weil er früh kahl geworden war, sondern weil er seine Autorität mit einer solchen Selbstsicherheit ausübte, als ob er sie einer langen Erfahrung verdanke.“

(Sperber, *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, 497 f).

⁶⁷⁵ Vgl. Freud in *Die Traumdeutung*: „Der Wunsch, welcher sich im Traume darstellt, muss ein infantiler sein“ (TD, 559).

⁶⁷⁶ Vgl. Freud in *Die Traumdeutung*: „In der Zensur (...) haben wir (...) den Wächter unserer geistigen Gesundheit zu erkennen und zu ehren“ (TD, 573).

„Die Verdrängung bleibt im Reiche des Phantasierens allmächtig; sie bringt es zustande, Vorstellungen in statu nascendi, ehe sie dem Bewusstsein auffallen können, zu hemmen, wenn deren Besetzung zur Unlustentbindung Anlass geben kann. Dies ist die schwache Stelle unserer psychischen Organisation, die dazu benutzt werden kann, um bereits rationell gewordene Denkvorgänge wieder unter die Herrschaft des Lustprinzips zu bringen.“ (FzP, 235)

Hierfür könnte der Betreffende (z. B. ein „Neurotiker“)“; FzP, 235) in der Tat nicht mehr persönlich zur Verantwortung gezogen werden, d. h. sein Verhalten ließe sich nicht eigentlich kritisieren, sondern allenfalls noch therapieren. Das Resultat einer solchen Normalisierung wäre aber im besten Falle die, wie Kertész formuliert, an sich „wertlos(e)“ (vgl. ↑280), und vermutlich auch freudlose, Schein-, „Existenz“ eines „funktionalen Menschen“ (vgl. oben S. 64).⁶⁷⁷

⁶⁷⁷ Ein eindrucksvolles Gegenbeispiel hierzu ist etwa in *Kaddisch...* der „Herr Lehre“. Diese Ausnahme-Erscheinung bezeichnet der Erzähler „B.“ dort als Vorbild für eine menschlich generell angemessene Positionierung bzw. für sich selbst als Künstler (siehe oben S. 94). Sein Verhalten charakterisiert er dabei als unerklärlich gemäß einem Nutzen- oder auch Mitleidskalkül (welches ein altruistisches Nutzenkalkül ist):

„(...) und wenn es auch wahr ist, dass ich mein Leben nicht nur als (...) Aneinanderreihung (...) willkürlicher Zufälle sehen möchte, weil das wirklich eine ziemlich unwürdige Betrachtung des Lebens wäre, so möchte ich es aber noch weniger so sehen, als sei alles nur geschehen, damit ich am Leben bleibe, denn dies wäre eine noch unwürdigere Betrachtung des Lebens, obwohl es völlig richtig ist, dass der «Herr Lehre» zum Beispiel tat, was er tat, damit ich am Leben bleibe, jedoch ausschließlich aus meinem Blickwinkel betrachtet, denn er wurde offensichtlich von etwas anderem geleitet, er tat es offensichtlich vor allem, um selbst (als Mensch) am Leben zu bleiben (...). Und das ist hier die Frage, und dafür gebt mir eine Erklärung, wenn ihr könnt, warum er es getan hat. Und so wir (...) bedenken, dass der «Herr Lehre» eine zweifache Chance erhalten hatte, am Leben zu bleiben, und dass er diese verdoppelte Chance (der ihm, statt dem Erzähler, überzählig zugeteilten Verpflegungsration) (...) *verwarf*, so zeigt das, dass (...) es also demzufolge doch etwas *gibt*, und ich bitte euch wiederum, versucht es nicht mit Namen, es existiert ein reiner, von keinem fremden Stoff: weder von unserem Körper noch von unserer Seele, noch von den in uns jagenden wilden Tieren indifizierter Begriff, ein Gedanke, der in unser aller Geist gleichermaßen als Vorstellung lebt, ja eine Idee, deren, wie soll ich sagen, Unverletzbarkeit, deren Wahrheit, oder wie ihr wollt, seine, des «Herrn Lehrers», *einzigste wirkliche Chance* zu überleben bedeutet, dass die Chance, am Leben zu bleiben, für ihn ohne sie überhaupt keine Chance ist, einfach darum, weil er, ohne diesen Begriff unversehrt erhalten und ihn als rein und unbeeinträchtigt erachten zu können, nicht leben will, wahrscheinlich sogar nicht leben *kann*. Ja, und meiner Meinung nach gibt es *dafür* keine Erklärung, da es auch nicht vernünftig ist, verglichen mit der klar auf der Hand liegenden Vernünftigkeit einer Verpflegungsration, die in einer Konzentrationslager genannten Endlösung dazu dienen kann, das Ende zu vermeiden; könnte sie dazu dienen, stieße dieser Dienst nicht auf den selbst die Lebensinteressen dahinfegenden Widerstand eines stofflosen Begriffes, und das ist, nach meiner Meinung, ein sehr wichtiges Zeugnis in jenem großen Stoffwechsel der Schicksale, der im Grunde genommen das Leben ist (...).“ (K, 58-60)

Weiterhin äußert „B.“ diesbezüglich gegenüber seiner „Frau“:

„(...), dass dieser Begriff nach meiner Meinung die Freiheit sei, (...) weil der «Herr Lehre» nicht das tat, was er hätte tun *müssen*, das heißt, was er nach dem vernünftigen Kalkül von Hunger, Selbsterhaltungstrieb und Wahnsinn und der mit Hunger, Selbsterhaltungstrieb und Wahnsinn in Blutsbrüderschaft stehenden Herrschaft hätte tun *müssen*, er tat vielmehr, alles widerlegend, etwas anderes, etwas, das er *nicht hätte tun müssen*, etwas, das niemand vernünftigerweise von einem erwartet.“ (K, 63)

Im selben Zusammenhang bemerkt Kertész 1988 im *Galereventagebuch*:

„Die Freiheit – ja, die Freiheit ist wirklich ein Mysterium, doch nicht der sogenannte freie Wille, sondern die Möglichkeit der Unabhängigkeit und des Abstandes von uns selbst, die Möglichkeit der Freiheit und Befreiung von uns selbst (...). Schon während ich «Schicksalslosigkeit» schrieb, habe ich notiert, wenn der Mensch akzeptierte, dass seine Geburt nicht notwendig ist und sein Tod die endgültige Vernichtung bedeutet, würde jegliches Mysterium verschwinden. Zugleich könnte das die Grundlage sein für eine neue Mitmenschlichkeit, in gewissem Sinn Religiosität, für die Schaffung einer vergeistigten menschlichen Welt.“ (GT, 243f)

Dabei bezieht er sich auf folgende Notiz von 1964:

„In der Kirche. Kühle Marienstatuen, Wachsbabys, einige Betende. Die Gebärden, die Kniefälle, die Verbeugungen, die den anderen verstohlen beobachtende, eitle Andacht. Ist es möglich, die Sinnlosigkeit der Welt, den Gedanken an die totale Vernichtung, die auf unser einmaliges Leben folgt, anzunehmen, ohne dass wir verzweifeln, ja, so dass wir sogar noch Kraft schöpfen aus diesem Gedanken? Hier würde die Freiheit beginnen. In gewissem Sinn auch die Andacht.“ (GT, 11)

...

Die von Freud in *Formulierungen über die zwei Prinzipien...* vertretene Idee des Menschen ist also offenbar die eines nach heteronomen Maßstäben mit Erfolgsstrategien mehr oder weniger gut präparierten Apparats.⁶⁷⁸ Sollen an ihn jedoch ethische Kriterien angelegt werden, impliziert dies eine Disziplinierung oder Korrektur des Verhaltens unter Anerkennung des Betreffenden als autonome Person. Und dem könnte denkbarerweise nicht durch die Konditionierung zum strebsamen Naturalisten genügt werden, sondern vielmehr durch die Anleitung zur kritischen Selbstrelativierung bzw. zum ironischen Dispens des lebenspraktischen Ernstes.⁶⁷⁹ Derart würde der Mensch sich davon emanzipieren, ein bloßes „Spielzeug“ der „Zeit“ zu sein,⁶⁸⁰ und er erhielte stattdessen die Position eines aktiven, wenngleich nicht immer souveränen, Spielers.

Übereinstimmend hiermit stellt auch schon Freud selbst 1933 in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in welcher fiktiven Vorlesung er einige Korrekturen seiner früheren Ansichten vornimmt und gewisse Unsicherheiten einräumt, ausdrücklich eine Beteiligung des „Ich“ (äquivalent dem expliziblen Anteil der historischen Reaktionsbasis einer Person) am

In *Dossier K.* schreibt Kertész schließlich:

„Ob wir den Tod blind hinnehmen oder ihm offen ins Gesicht sehen, läuft auf eins hinaus. Ich für meinen Teil sehe ihm lieber offen ins Gesicht, weil das für mich ein volleres Leben, letzten Endes größere Lebensfreude bedeutet. * Wenn man so will, bin ich Hedonist. **

*Und kein Moralist.****

(...). Nach Auschwitz erübrigt es sich, weiter über die menschliche Natur zu richten. Der Weg des Moralisten führt heute leicht zur Ideologie der Massenbewegungen, und das ist mehr als problematisch, nebenbei langweilig.“ (DK, 87 f)

Der Verzicht auf den Moralismus ermöglicht ihm dabei das Eingeständnis, er selbst verdanke sein persönliches „Überleben“ der „Kollaboration“ (vgl. auch oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1971; ↑52):

„Ich weiß nicht, wann mir zum ersten Mal der Gedanke kam, dass irgendein schrecklicher Irrtum, eine teuflische Ironie in der Weltordnung am Werk sein muss, während du sie als geordnetes, normales Leben erlebst, und dieser schreckliche Irrtum ist die Kultur selbst, das Ideengebäude, die Sprache und die Begriffe, die vor dir verbergen, dass du schon längst ein wie geschmiert funktionierender Bestandteil der zu deiner eigenen Vernichtung geschaffenen Maschine bist. **** Das Geheimnis des Überlebens ist die Kollaboration, doch dies einzugestehen fällt als derartige Schande auf dich zurück, dass du es, statt sie auf dich zu nehmen, lieber lässt.“ (DK, 76 f)

Am Beispiel seiner eigenen professionellen Produktion seichter Boulevardstücke ergänzt er allerdings, neben der schweigenden „Kollaboration“ sei auch eine artikulierte „Demonstration“ möglich (ebenso in *Ich - ein anderer*; IA, 86):

„Du trugst mit dem Happy-End deiner Stücke also zur Wahrung des Konformismus bei, den du mit deinen literarischen Werken und deinem ganzen Leben radikal verneint hat.

Siehst du, so ist die gut organisierte Diktatur. Der Zwang zum Broterwerb hat mich zum Kollaborateur gemacht.

Wie du in deinem Roman Liquidation (sic!) schreibst – das Leben ist entweder Demonstration oder Kollaboration.

Darum geht es. Den demonstrierenden Romanschreiber löste der kollaborierende Possenschreiber ab, und so wechselte es täglich.“ (DK, 202)

* In diesem Sinne impliziert bereits gr. *moira* (= Schicksal, der Anteil, das dem Menschen Zukommende) die Anerkennung der Sterblichkeit. So personifizieren die drei *Moiren* (Schicksalsgöttinnen) das Spinnen des Lebensfadens (*Klotho*), seine Zuteilung (*Lachesis*) und Durchtrennung (*Atropos*). Vgl. in Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Eintrag zu *Tod*: „der begriff des todes drückt entweder das harte nothwendige schicksal zu sterben aus und da sagten die Griechen schicksal (μοῖρα). oder es sollen die nähern, oft gewaltsamen und allezeit bitteren veranlassungen des todes angezeigt werden, und da sagten sie κῆρ (Todesart).“

** Die von Kertész bekundete Freude an der überindividuellen Erhaltung des Menschlichen korrespondiert auch dem, was Kant in *Kritik der Urteilskraft*, § 10 - *Von der Zweckmäßigkeit überhaupt* als „Lust“ definiert:

„Das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt (...).“

(KU, B 33)

*** Vgl. oben Kertész' Bemerkung in dem „Freud-Artikel“ von 1982, „Freud“ sei ein „verbitterter Moralist“ (↑112).

**** Ähnlich macht G. Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* 2, Kap. *Die Antiquiertheit des Individuums*, § 4 darauf aufmerksam, dass „Konformistische Gesellschaften, die wirklich »wie geölt« arbeiten“, gewissermaßen „*praestabliert-harmonische Systeme*“ darstellen, insofern „das Leben und Treiben der konformistischen Gesellschaft als solcher die Gleichschaltungsarbeit *ohnehin* leistet, und zwar ebenso unauffällig wie gründlich“ (ebd., 140).

678 Siehe oben Kertész' gleichlautende Kritik an Freud in *Ich - ein anderer* (↑622).

679 Vgl. z. B. oben die entsprechenden Aussagen Kants in *Pädagogik* (↑365).

680 Siehe oben das Zitat aus Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (↑396).

Phänomen der „Verdrängung“ in Rechnung, und damit zugleich die Möglichkeit einer persönlichen Verantwortung. So sei etwa die Aussicht, fundamentale „Bedürfnisse“ könnten ohne „Befriedigung“ bleiben, oder auch das Antizipieren eines „traumatischen Moments“ im Verlust gewohnter Sicherheiten, ein typisches Motiv für ein vom „Ich“ gegebenes „Angstsignal“, welches dann erst den zur Verdrängung problematischer Wünsche führenden „Automatismus des Lust-Unlust-Prinzips“ auslöse. Insbesondere stellt Freud berichtend fest, „dass die Angst die Verdrängung macht, nicht, wie wir meinten, umgekehrt“ (NF, 94-101). Eben dasselbe illustriert Kertész in *Fiasko* am Beispiel des „Alten“, der im Gespräch mit einem „Lektor“ an sich selbst feststellt, dass er – aufgrund eines explikablen, dem Bewusstsein also sehr wohl zugänglichen Nutzenkalküls, und nicht aufgrund unmerklicher Mechanismen – beinahe einer Selbstzensur zum Opfer gefallen wäre, was einer Verdrängung gleichkäme.⁶⁸¹

Insofern derartige Vorgänge bewusst werden können, erscheint es natürlich, die mangelnde Disziplin der jeweiligen Person auf dem Wege einer artikulierten Kritik intersubjektiv einzufordern (anstatt sie, in autoritärer bzw. asymmetrischer Form, durch erzieherische Dressur oder therapeutische Korrektur herzustellen).⁶⁸² Diesbezüglich erklärt bereits Bergson 1900 in *Das Lachen*, zweckmäßigerweise werde der *zerstreute* (pflichtvergessene) oder *versteifte* (naturalistisch zentrierte) Habitus eines von der menschlichen Norm abweichenden Einzelnen mit der „soziale(n) Geste“ des Lachens „bewusst“ gemacht bzw. als regelwidrig gekennzeichnet.⁶⁸³ Und tatsächlich enthält *Fiasko* eine Reihe von Beispielen, die als Ausdruck einer solchen Kritik zu identifizieren sind. Etwa mokiert sich der „Alte“ in *Fiasko* über einen lärmenden Wohnungsnachbarn, der seine „Aufmerksamkeit“ nicht im Sinne Freuds der „äußeren

⁶⁸¹ Siehe oben das Zitat dieser Szene aus *Fiasko* (↑208).

⁶⁸² Moderne Methoden der Psychotherapie versuchen, diesem Aspekt gerecht zu werden. Etwa berichtet Kandel in *Auf der Suche nach dem Gedächtnis* von dem Ansatz des Psychoanalytikers AARON BECK (*1921), den – u. U. korrekturbedürftigen – „kognitive(n) Stil“ eines Patienten, also „die Art und Weise“, wie dieser „die Welt wahrnimmt, sich vorstellt und über sie nachdenkt“, als Ursache „für eine Reihe von psychischen Störungen“ zu betrachten. „Neu“ daran sei gewesen, dass „Beck bewussten Denkprozessen eine wesentliche Rolle für geistige Störungen einräumte“:

„Nach traditioneller psychoanalytischer Auffassung erwachsen psychische Probleme aus unbewussten Konflikten. (...) Beck stellte die kühne Hypothese auf, dass man durch Bestimmung und Beeinflussung der negativen Überzeugungen, Denkprozesse und Verhaltensweisen den Patienten helfen könnte, diesen kognitiven Stil durch gesunde, positive Überzeugungen zu ersetzen. Dies sei auch unabhängig von Persönlichkeitsfaktoren und (...) unbewussten Konflikten (...).“ (SnG, 395f)

Hierzu korrespondierend begriff Kandel „Psychotherapie“ als physiologisch objektivierbare „Lernerfahrung“, die – ähnlich einer persönlichkeitsbildenden Kunstrezeption – vor allem in einer außeralltäglichen Situation möglich sei:

„Besonders fasziniert mich (...) die Möglichkeit, dass die Psychotherapie – die ihre Wirkung vermutlich zum Teil dem Umstand verdankt, dass sie eine Umgebung schafft, in der die Menschen lernen, sich zu verändern – strukturelle Veränderungen im Gehirn hervorruft und dass man mittlerweile in der Lage war, diese Veränderungen direkt zu bewerten.“ (SnG, 400, 394).

⁶⁸³ Laut Bergson erfüllt das „Lachen“ eine „nützliche“ „soziale Funktion“, indem es zu einer spielerischen Haltung mahnt, wie sie durch die individuelle Verantwortungsübernahme in sozialen Kontexten impliziert wird:

„Was das Leben und die Gesellschaft von jedem von uns fordern, das ist eine stets wache Aufmerksamkeit, (...) eine gewisse Elastizität des Körpers und des Geistes (...). Ein etabliertes Einverständnis unter den Individuen ist der Gesellschaft nicht genug; sie verlangt ein fortwährendes Bemühen um gegenseitige Anpassung. Jede *Versteifung* (...) wird der Gesellschaft daher verdächtig sein, weil sie auf eine erlahmende Tatkraft schließen lässt, auf ein Handeln auch, das abseits des gemeinsamen Mittelpunktes erfolgt (...). Dennoch kann die Gesellschaft gegen dieses Aus-der-Reihe-Tanzen nicht mit dem Mittel der materiellen Repression einschreiten, da sie ja nicht materiell betroffen ist. Sie steht vor einer Erscheinung, die sie beunruhigt, wenn auch nur als Symptom – kaum als Bedrohung, schlimmstenfalls als eine Geste. Also wird sie nur mit einer Geste darauf antworten können. So gesehen wäre Lachen eine soziale Geste. Durch die Furcht, die es einflößt, korrigiert es das Ausgefallene; es sorgt dafür, dass gewisse Handlungsweisen, die sich zu isolieren und einzuschlafen drohen, stets bewusst und aufeinander abgestimmt bleiben (...).“

„Was das Lachen hervorheben und korrigieren möchte, das ist dieses Starre, Fixfertige, Mechanische (...), es ist Zerstretheit im Gegensatz zur Aufmerksamkeit, Automatismus im Gegensatz zur freiem Handeln.“ (*Das Lachen*, 16, 22f, 86).

Realität“ zuwende (FzP, 232 f), sondern – sozusagen ästhetizistisch – in einer symbolischen Ersatzrealität lebe. Dieser Nachbar „verwirkliche eine neue Seinsqualität, die des angesehenen Zuschauer-(beziehungsweise Zuhörer-) (beziehungsweise Zuhörerzuschauer-)Daseins⁶⁸⁴ (das sich zum Beispiel grundlegend von dem) (heutzutage ohnehin so schwer zu verwirklichenden) (Dasein des Kunstbetrachters unterscheidet (...))“:

„(...) und zwar so, dass einer Jahrzehnte vor dem Bildschirm verlebt und, wenn ihn dann der Tod dort abrufft, in seinem letzten Augenblick nicht den geringsten Zweifel hegt, dass er ein schillerndes, bewegtes und abwechslungsreiches Leben gelebt hat...“ (F, 56 f)

Wohl erscheint es dem „Alten“ „bezweifelbar“, dass „diese Art des Seins in jeder Hinsicht befriedigend“ sei. Jedoch stehe „unzweifelhaft fest, dass es überaus bequem ist“:

„(...) denn anstatt das mannigfaltige Leben selbst durchleben zu müssen, spielt es sich ständig vor einem ab – freilich auf einem Bildschirm, und man kann sich darüber lediglich amüsieren oder ärgern, es beeinflussen, lenkend eingreifen – seine Konsequenzen tragen kann man nicht; insofern aber – und gerade insofern (und nicht in dem, was sich auf dem Bildschirm abspielt) glich es doch dem wirklichen Leben manch eines von uns (...).⁶⁸⁵“ (F, 57)

Einen ähnlichen Realitätsverlust kritisiert gleichfalls „Steinig“ in *Fiasko II* am „Moralisten“ „Berg“ (vgl. oben S. 80). So muss er miterleben, wie der nach „Süßigkeiten“ („rosafarbenen“, „schokoladenfarbenen“, „weißlichen“ sowie „grüne(n)“, „Petits fours“, also: diversen Ideologien) süchtige „Berg“ vor „eine(r) Art Bäckerei“ („hinter dem Fenster prangten süße Teigwaren“) stehen bleibt und seine „Frau“ (also: die Nation) dazu nötigt, mit ihm dieses Geschäft zu betreten: „er ging in die Hocke und zog, die Arme ausgestreckt wie ein Kind, die Frau zum Schaufenster zurück, die dann schließlich nachgab und mit ihm, wenn auch kopfschüttelnd, durch die Ladentür trat“. Mit „Schrecken“ bemerkt „Steinig“, im „Gesicht“ von „Berg“ „fehl(e)“ „der Verstand“. Diesen unangenehmen „Anblick“ habe er im Gedächtnis bewahrt, „um irgendwann einmal die darin verborgene Warnung zu verstehen“ (F, 260-2, 265, 357, 430 f).

Ebenso provoziert sogar „Steinig“ selbst als angehender Autor aufgrund seiner anfänglichen Unbedarftheit eine beschämende Lektion des „Pressechefs“. Denn zunächst ahmt er nur den sogenannten „Hauptmitarbeiter“ (also etwa: die anerkannten Repräsentanten des herrschenden Kulturbetriebs) naiv nach. In „quälender Ungewissheit“ versucht er dessen Werke, die in ihrer Unverständlichkeit wiederum den gleichsam schulbildenden Texten des „Pressechefs“ (Celan) ähneln, allein unter dem Aspekt ihrer „Nebelhaftigkeit“ zu kopieren,⁶⁸⁶ bis ihn, wie oben (S. 92) zitiert, der „Pressechef“ persönlich zur – letztlich erleichternden – Rechenschaft ruft.

⁶⁸⁴ Hegel nennt das Tragödienpublikum einen „Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist“ (PhG, 534). Hingegen erklärt Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*, ein „Publikum“ passiv konsumierender „Zuschauer“, wie wir es kennen“, sei „den Griechen unbekannt“ gewesen: „in ihren Theatern war es jedem (...) möglich, die gesamte Kulturwelt um sich herum eigentlich zu übersehen und in gesättigtem Hinschauen selbst Choreut sich zu wähnen“ (*Werke 1*, 50).

⁶⁸⁵ Hier referiert Kertész ersichtlich auf G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 1*, Kap. *Die Welt als Phantom und Matrize*, V - *Sprung ins Allgemeinere*, wo Anders eine Angleichung von Fiktion und „Welt“ konstatiert (ebd. 195). Darauf deutet in *Fiasko* ebenso der „Sprung“ ins „Objektive“ und „Allgemeine“ (siehe das Zitat oben S. 209).

⁶⁸⁶ Kertész stellt „Steinig“ künstlerische „Ungewissheit“, die auch vielen zeitgenössischen Künstlern vertraut sein dürfte, in *Fiasko II* konkret wie folgt dar:

„(...) nahezu täglich verfertigte er ein längeres oder kürzeres Schriftstück, das er hinsichtlich des Satzbaus und jener gewissen, Bedeutungsschwere suggerierenden Nebelhaftigkeit so gut er konnte dem durch den Hauptmitarbeiter gebotenen Beispiel anglich, das heißt so lange daran herumkorrigierte, bis er es schließlich selbst nicht mehr verstand, denn solange er es verstand, konnte auch er sehen, dass es keinerlei Sinn ergab; demzufolge konnte es auch nicht wirklich gut sein, genauer gesagt, es konnte nicht dem Zweck und Ziel entsprechen, einem Ziel – und das war vielleicht die Wurzel des Übels –, über welches Steinig sich nicht im geringsten im klaren war (...).“ (F, 326)

...

Mit diesen Beispielen aus *Fiasco* hält Kertész also den Leser zu einer subjektiven, bewussten Positionierung an, bei der alle konventionellen Darstellungen in Bildern oder Schriften durch eine individuelle Realitätsprüfung relativiert werden. Zwar sind solche Symbole gerade für das bewusste Kalkül notwendig.⁶⁸⁷ Jedoch verlangt der kulturelle Wandel die permanente Aktualisierung ihrer Bedeutung, welche kognitive Leistung freilich häufig unterbleibt. 1984 notiert Kertész hierzu, etwa in Referenz auf Locke oder Kant, im *Galeerentagebuch*:

„Dass der Mensch denkt, verleiht ihm durchaus keine Würde, der Mensch ist einfach nicht imstande, nicht zu denken – und meistens denkt er noch so, als könne er nicht denken; seine ideologischen und moralischen Beweggründe sind so beschaffen, als wolle er die Konsequenzen seiner Denkfähigkeit bewusst vermeiden.“⁶⁸⁸ (GT, 177)

Nun ist die von Bergson in *Das Lachen* vorgestellte Methode, die der Ideologisierung bzw. der Verdummung entgegenwirken könnte, vornehmlich in bereits zivilisierten Gesellschaften anwendbar, bei denen eine vernünftige Mehrheit hinreichend Einfluss auf abweichende Einzelne besitzt. Dagegen kann ein Einzelner nicht damit rechnen, hiermit gegenüber einer kulturlosen Masse zu bestehen. Wie Ortega 1930 in *Der Aufstand der Massen* formuliert, ist der heute herrschende „Massenmensch“ vielmehr ein für allemal „verhärtet“, „unbelehrbar“ und „taub“:

„Das innere Gefühl von Machtvollkommenheit reizt den *homo vulgaris* unangesetzt, sein Übergewicht geltend zu machen. Er wird also handeln, als gebe es auf der Welt nur ihn selbst und seinesgleichen, und wird (...) ohne Rücksichten, Überlegungen, Vorbereitungen seine banalen Überzeugungen durchsetzen, gemäß einer »Taktik der starken Hand.«“ (Ortega, *Werke* 3, 49, 52, 77)

Demnach wäre das öffentliche „Lachen“ höchstens eine Gefährdung für den isolierten Spötter, aber keinesfalls eine Quelle der „Furcht“ (†363) für die Mehrzahl der Adressaten. Und so stellte auch Kertész' erster Roman *Schicksalslosigkeit* (oder: „Das Gelächter“; vgl. oben S. 25),

Damit spielt Kertész wohl auf Adornos Feststellung in *Ästhetische Theorie* an, der „Ort der Kunst“ sei „ungewiss geworden“. Seit je eigne ihrer „Autonomie“ eine „Blindheit“, die sich nun als „Naivität zweiter Potenz, der Ungewissheit über das ästhetische Wozu“, äußere (ÄT, 9f). Vgl. ferner Kant in *Kritik der Urteilskraft*, § 47:

„Obzwar mechanische und schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind: so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmache. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein bloßes Produkt des Zufalls.“ (KU, B 186).

⁶⁸⁷ Vgl. Freud in *Die Traumdeutung, Formulierungen über die zwei Prinzipien... oder Das Unbewusste* (13).

⁶⁸⁸ Vgl. Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand*:

„Denn weil das Denkvermögen der Seele, welches fast beständig (...) angewandt wird, bei den meisten Menschen (...) wegen Mangels einer Grundlage und eines Stützpunktes nicht weiß, wie es sich bewegen soll, so ist es für diese natürlich und beinahe unvermeidlich, sich mit einigen erborgten Grundsätzen zu begnügen (...). Wer Grundsätze dieser Art in sein Gemüt aufnimmt und sie dort mit der Ehrfurcht hegt, die gewöhnlich Grundsätzen gezollt wird, so dass er niemals wagt, sie zu prüfen, sondern sich gewöhnt, an sie zu glauben, weil man an sie glauben müsse, der ist imstande, aus seiner Erziehung und der in seiner Heimat herrschenden Mode jede beliebige Absurdität als angeborene Wahrheit aufzunehmen (...).“ (VmV, I.4, § 26)

Ähnlich unterscheidet Kant in *Pädagogik* das aufgeklärte Denken, das es zu „lernen“ gilt, vom Konventionalismus, zu dem man „dressiert“ werden kann (siehe oben †365). Und speziell zu den durch die „Kunst“ vermittelten gesellschaftlichen Konventionen schreibt er in *Kritik der Urteilskraft*, § 42:

„Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Produkte der schönen Kunst mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urteilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltenden, Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann: so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann.“ (KU, B 168).

in welchem er die verstockten Daheimgebliebenen parodiert, die gewissermaßen „das falsche Bewusstsein der Kulturwelt, das vor Auschwitz bestand (und zu Auschwitz führte)“, noch über „Auschwitz“ hinaus bewahren wollen,⁶⁸⁹ für die heimischen Zensoren nur ein harmloses, leicht zu neutralisierendes Ärgernis dar. Wie Kertész schließlich selbst bemerkt, muss daher eingestanden werden, unter den gegebenen Bedingungen bewirke ein derart polemischer Umgang mit der Auschwitz-Thematik (bzw. den korrespondierenden Problemen der heutigen Zeit) – der sich auf einer emotionalen Ebene abspielt und bei dem sachliche Gründe implizit bleiben, als seien sie für alle Beteiligten gleichermaßen selbstverständlich – eher einen Abwehrreiz denn eine kathartische Irritation.⁶⁹⁰ So bedenkt in *Fiasko* der „Alte“ in seinen Notizen: „Die Freiheit wird mitunter zu einer reinen Frage des Fachwissens. Auch ein schlechter Roman kann ja Freiheit bedeuten – nur kann sie nicht offenbar werden, gerade das Buch verhindert es“ (F, 114f) respektive Kertész 1987, kurz vor der Fertigstellung von *Fiasko*, im *Galeerentagebuch*: „Auf der Ebene des Ausdrucks kann alles groß und kathartisch sein, ohne dass sich deshalb das geringste ändert“ (GT, 224). Dies aber ist ein Hinweis darauf, dass *Fiasko*, neben dem aristokratischen „Gelächter“ über den bornierten „*homo vulgaris*“ (im Sinne Bergsons *Das Lachen*), das sich Kertész natürlich nicht verkneifen will bzw. kann, auch eine quasi wissenschaftliche Darstellung der menschlichen Lebensbedingungen enthält, die (nach Ortega) als solche an jedermann vermittelbar sein sollte,⁶⁹¹ und aus der sich ebenso eine moralische Verpflichtung ableiten lässt.

Wie Kertész im *Galeerentagebuch* dokumentiert, orientiert er sich hierfür konkret an Ortegas Essay *Geschichte als System* von 1941, in dem dieser die Bedingungen der kulturellen Evolution auf eine heute noch aktuelle Weise diskutiert (siehe oben S.21 f und ↓2). In der Frage nach einem diesbezüglich angemessenen Verhalten bezieht er sich außerdem, wie aus *Fiasko* geschlossen

⁶⁸⁹ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1966 (S.39).

⁶⁹⁰ Nach 1989 bezeugt Kertész bisweilen wieder die Hoffnung auf einen gewissen kulturellen Wandel. Etwa zitiert er 2002 in »*Heureka*« den „katholische(n) ungarische(n) Dichter János Pilinszky“, der die „Tatsache“, dass „Auschwitz sich im christlichen Kulturkreis ereigne(n)“ konnte, mutig als einen heute noch aktuellen „Skandal“ bezeichnet habe, und stellt fest, „unleugbar“ wirke „der Holocaust inzwischen kulturbildend“ (ES, 252-4). Auch formuliert er in der *Rede zum Jahrestag der Deutschen Einheit 2003*: „Es war und ist meine Intention, dass aus jener nicht wieder gutzumachenden Realität auf dem Wege des Geistes Wiedergutmachung, Katharsis hervorgehen möge. Von dieser Intention ist alles, was ich hervorgebracht habe, inspiriert“ (E1). Zuletzt erkennt er aber in einem Interview von 2004 die geringen Aussichten, im unmittelbaren Verweis auf „Auschwitz“ eine „neue Moral“ zu begründen:

„Wenn wir geglaubt haben, dass ein Ereignis wie Auschwitz die ganze christliche Kultur erschüttert hat und erschüttern musste, wenn wir geglaubt haben, dass aus diesem Bewusstsein eine neue Moral entsteht, wie ich es Ende der Achtzigerjahre wirklich geglaubt habe (da nach der Wende auch in Osteuropa die Verdrängung des Holocaust beendet werde, so Kertész 1991 in *Lange, dunkle Schatten*; ES, 57), dann muss ich sagen, ich habe mich geirrt. Ich muss es zurückziehen.“

(*Das Geheimnis der Diktatur*; BERLINER ZEITUNG, 6.11.2004; I3)

Und bereits 1991 merkt Kertész im *Galeerentagebuch* an, dass selbst im „freieren“ Westen die „große Katharsis“ ausgeblieben sei (siehe oben ↑411). Ferner äußert er 2000 in *Die exilierte Sprache*:

„Damals, in der kurzen und hoffnungsvollen Zeitspanne, als die Berliner Mauer gefallen war und sich West- und Osteuropa einander euphorisch zuneigten, wagte ich niederzuschreiben, dass der Holocaust in geistig-moralischem, also kulturellem Sinn ein Wert ist, weil er durch unermessliches Leid zu unermesslichem Wissen geführt hat und damit eine unermessliche moralische Reserve in sich birgt (so 1992 in *Der Holocaust als Kultur*; ES, 88). Ich möchte nicht falsch verstanden werden: Ich nehme nichts davon zurück, ich würde es heute höchstens leiser sagen, eher flüsternd, im kleinen Kreis, (...) oder vielleicht nur zu mir selbst.“ (ES, 216f).

⁶⁹¹ Ortega argumentiert in *Der Aufstand der Massen*:

„(...) während alle anderen Kulturdinge fragwürdig geworden sind – Politik, Kunst, die gesellschaftlichen Normen, die Moral selbst – gibt es eines, das täglich unanfechtbarer und in einer für den Massenmenschen eindrucksvolleren Art seine Kraft erweist: die empirische Wissenschaft. (...)

(...) die Experimentalwissenschaften bedürfen der Masse wie die Masse ihrer – bei Todesstrafe; denn die heute lebende Zahl von Menschen kann auf einem Planeten ohne Physikochemie nicht existieren.“ (Ortega, *Werke* 3, 67f)

Freilich unterscheidet er auch hier zwischen den wenigen allgemein „Gebildeten“, die den Fortschritt eigentlich ermöglichen, und der Masse der „Spezialist(en)“, den „Triebpferden des wissenschaftlichen Göpels“ (ebd., 90f).

werden kann, auf Huizingas Studie *Homo Ludens - Vom Ursprung der Kultur im Spiel* von 1938. Dabei übernimmt er Huizingas Ansatz, die menschliche Kultur wie folgt „als Spiel“ aufzufassen:

„Seit langer Zeit hat sich bei mir die Überzeugung in wachsendem Maße befestigt, dass menschliche Kultur im Spiel – als Spiel – aufkommt und sich entfaltet. (...)“

Spiel wird hier als Kulturerscheinung aufgefasst, nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – als biologische Funktion. Es wird hier mit den Mitteln kulturwissenschaftlichen Denkens behandelt.“ (HL, 7)

Insgesamt steht dies in guter Übereinstimmung mit dem Verständnis, das die moderne Kulturanthropologie von der kulturellen Evolution entwickelt hat. Nach Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* ist diese im Wesentlichen durch (1) eine *Kumulation* nicht erblicher Vermögen und (2) eine gegenüber der biologischen Evolution weit höhere *Dynamik* ausgezeichnet (12). Unter nämlichen Bedingungen erschiene aber eben ein im Sinne Huizingas spielerischer – bei aller Freiheit immer noch gewissen Regeln gehorchender – Umgang mit dem kulturell stets nur *provisorisch* Instituierten als realitätsgerecht bzw., gemäß Kertész' Intention, als Ausdruck einer charakteristisch menschlichen Vitalität.

Die Tradierung der hierzu erforderlichen Vermögen erfolgt laut Tomasello in Form eines „explizite(n) Unterricht(s)“ (KEmD, 107), und dabei nicht zuletzt mit Hilfe überdauerungsfähiger „symbolische(r) Artefakte“, deren Existenz die Grenzen lokaler Kulturen für äußere Einflüsse öffnet.⁶⁹² Ein solches Unterrichtsangebot ist vom Adressaten bezüglich seiner je aktuellen Praxis – im (quasi-propositionalen) Dialog mit dem Unterrichtenden – pragmatisch zu rezipieren. Entsprechend fordert Kertész etwa 1990 im *Galeerentagebuch*, wir sollten „möglichst genau wissen, wohin wir nicht gehören“ (siehe oben S.38). Offenbar würde erst eine derart kritische Sicherung des wirklich Anschlussfähigen, gleich einer „gärtnerischen“ Auswahl (1672), jenen spezifisch kumulativen Charakter der menschlichen Kultur nachhaltig konstituieren.⁶⁹³

Dieses dialektische Moment zu realisieren, ist naturgemäß Aufgabe autonomer Einzelner. Hierfür beispielgebend blickt in *Fiasko* der „Alte“ auf seine „Herkunft“ zurück:

„Ich war ein gesundes Kind, die Zähnen kamen, ich fing an zu lallen, mein Verstand entfaltetete sich (...). Ich war das gemeinsame Söhnchen eines Vaters und einer Mutter, (...) Zögling eines privaten Internats, (...) ein winziger Staatsbürger. (...) Von allen Seiten war ich umzingelt, man nahm mein Bewusstsein in Besitz: ich wurde erzogen.“⁶⁹⁴ (...)

⁶⁹² Tomasello erklärt, generell sei das „Verstehen anderer als intentionale Akteure der entscheidende Schritt in der Ontogenese menschlicher sozialer Kognition“. Dabei werde das je eigene „Verständnis der Welt mit dem von anderen Personen“ „vermittelt“:

„Dazu gehören auch das Verstehen und die Perspektiven anderer, die in den materiellen und symbolischen Artefakten verkörpert sind, die von räumlich und zeitlich weit entfernten anderen Menschen geschaffen wurden.“ (KEmD, 123).

⁶⁹³ Tomasello gebraucht hierfür die prägnante Metapher des „Wagenhebereffekt(s)“:

„Im Grunde werden keine der komplexesten Artefakte und sozialen Praktiken des Menschen (...) ein für allemal zu einem einzigen Zeitpunkt (...) erfunden. Vielmehr war es so, dass ein Individuum oder eine Gruppe zunächst eine primitive Version des jeweiligen Artefakts oder der betreffenden Praxis erfand und spätere Benutzer eine Veränderung oder »Verbesserung« einführten, die dann von anderen manchmal unverändert viele Generationen lang übernommen wurde. Dieser Prozess, der manchmal »Wagenhebereffekt« (ratchet effect) genannt wird, setzte sich über einen historischen Zeitraum fort. Der Vorgang kumulativer kultureller Evolution erfordert nicht nur Erfindungsgabe, sondern auch und ebenso sehr zuverlässige soziale Weitergabe, die ähnlich wie ein Wagenheber das Zurückfallen verhindern kann (...).“ (KEmD, 15f).

⁶⁹⁴ Analog schreibt Arendt 1951 in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*:

„Die Kontinuität menschlichen Zusammenlebens wird immer wieder durch das erschüttert, was wir gemeinhin die Freiheit des Menschen nennen; und das ist politisch die Geburt jedes neuen

...

⟨...⟩ Meiner Herkunft nachspürend, erblicke ich nur eine ⟨...⟩ nicht enden wollende Reihe: mein Jahrhundert marschiert, wie ein sich lang dahinziehendes Arbeitskommando; und in betäubender Herdenwärme ⟨...⟩ stolpere auch ich dort mit.⁶⁹⁵ In einem bestimmten Augenblick bin ich – wieso, wieso nicht – aus der Reihe getreten: ich ging nicht weiter. ⟨...⟩ und mit einem Mal fiel mein Blick auf die hinter mir liegende Wegstrecke.“ (F, 111-3)

Gleichlautend berichtet Kertész 2002 in »*Heureka!*« von dem Moment seiner „existentiellen Bewusstwerdung“, den er wie eine „plötzliche Eingebung“ erlebt habe:

„Er kündete von Einsamkeit, einem schwierigen Leben ⟨...⟩: dem Heraus-treten aus dem berauschenden Marsch, aus der Geschichte, die uns Persönlichkeit und Schicksal raubt.“ (ES, 247)

In *Fiasko I* löst dies der „Alte“ durch eine Distanzierung von den herrschenden, und auch ihm anerzogenen, Erfolgskriterien ein, indem er die „Wichtigkeit“ seiner – bloß partikulären – „Selbstbestätigung“ explizit relativiert (siehe oben S.206) und sich (namentlich in Referenz auf Celans *Todesfuge*; vgl. ↑238) seiner eigentlichen „schriftstellerischen Bestimmung“ erinnert:

„⟨...⟩ ich kann die Art dieses privaten Geschäftes nur rechtfertigen, wenn ich auch anderen etwas biete.“ (F, 115)

Dasselbe bringt in *Fiasko II* folgender Dialog zwischen dem einstigen Journalisten „Steinig“ und der „Stimme des Chefredakteurs“ seines ehemaligen Verlags zum Ausdruck:

„Aber man hat mir ja gekündigt“, klagte Steinig.

«Arbeiten kann man nicht nur bei uns», ermunterte ihn die Stimme. ⟨...⟩

«⟨...⟩ Unsere Fabriken erwarten alle, die arbeiten wollen, mit offenen Toren!» erklang die Stimme von neuem ⟨...⟩.

«Das also haben Sie mir zgedacht», sagte er ⟨...⟩, beinahe flüsternd, ⟨...⟩.

«Wir haben Ihnen nichts zgedacht», klang es von dort, «Sie irren sich: Ihre Möglichkeiten müssen Sie selbst ausfindig machen.» – Als begnüge er sich mit dieser Zurechtweisung, wurde die Stimme des Chefredakteurs wärmer, beinahe

Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein neuer Anfang, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt. Diesen neuen Anfang hegen die Zäune der Gesetze ein und sichern ihm zugleich seine Freiheit, schaffen ihm den Raum, in welchem allein Freiheit sich verwirklichen kann. So garantiert das Gesetz die Möglichkeit eines voraussehbar, absolut Neuen und zugleich die Präexistenz einer gemeinsamen Welt, deren Kontinuität alle einzelnen Anfänge übersteigt; also eine Wirklichkeit, die alle neuen Ursprünge in sich aufnimmt und von ihnen sich nährt.“ (EUtH, 957)

Hingegen ersetze der „totale Terror“ die „Zäune des Gesetzes“ bzw. die „gesetzmäßig etablierten und geregelten Kanäle menschlicher Kommunikation“ durch ein „eisernes Band, ⟨...⟩ als seien alle zusammengeschmolzen in ein einziges Wesen“ (EUtH, 958).

⁶⁹⁵ Hier greift Kertész zum einen die von G. Anders 1956 in *Die Antiquiertheit des Menschen 1* vertretene These auf, nicht zuletzt biologisch sei der Mensch seinen eigenen Schöpfungen gegenüber stets verspätet:

„So wie die ideologische Theorie hinter den faktischen Verhältnissen, so bleibt das Vorstellen hinter dem Machen zurück ⟨...⟩. – Und auf die gleiche Weise humpelt unser Fühlen unserem Tun nach ⟨...⟩. – Und so trottet schließlich als letzter Hintermann, ⟨...⟩ schlecht synchronisiert mit allen seinen Vordermännern ⟨...⟩, der menschliche Leib nach.

Jeder von uns besteht also aus einer lockeren Reihe von verschiedenen altertümlichen und in verschiedenem Tempo marschierenden Einzelwesen.“ (*Die Antiquiertheit des Menschen 1*, 16f)

Ferner spielt Kertész wohl auf Thoreaus Essay *Civil Disobedience* von 1849 an. Vgl. dort:

„Das Gesetz hat den Menschen nicht um ein Jota gerechter gemacht; gerade durch ihren Respekt vor ihm werden auch die Wohlgesinnten jeden Tag zu Handlangern des Unrechts. Ein allgemeines und natürliches Ergebnis dieses ungehörlichen Respekts vor dem Gesetz sieht man zum Beispiel in einer Kolonne von Soldaten: Oberst, Hauptmann, Korporal, Gemeine, Pulverjungen und alles, wie sie in bewundernswerter Ordnung über Berg und Tal in den Krieg marschieren, wider ihren Willen, ja wider ihren gesunden Menschenverstand und ihr Gewissen – weshalb es ein recht anstrengender Marsch wird und beträchtliches Herzklopfen verursacht.“ (*Civil Disobedience*, 14).

leutselig: «Arbeiten Sie, lernen Sie unser Leben kennen, machen Sie die Augen und Ohren auf, sammeln Sie Erfahrungen. Glauben Sie nur nicht, dass wir auf Sie und Ihr Talent bereits verzichtet haben. (...)»⁶⁹⁶ (F, 217 f)

„Steinig“ sieht sich also dazu angehalten, auf der Grundlage des kulturell Existierenden einen a priori nicht abgemessenen Spielraum eigenverantwortlich zu erkunden. Gerade ein solches *Transzendieren* des konkret Gegebenen ist aber notwendig für den *Erhalt* der spezifisch menschlichen Lebensform. Die Bewahrung der hierzu korrespondierenden Rolle einer Person erscheint dabei als unbedingte „Pflicht“ im Sinne Kants.⁶⁹⁷ Entsprechend träumt „Steinig“ von dem „Wort“ „pflichtig“ – „und als er genauer hinsah, war es gar kein Wort, sondern ein Ertrinkender“, mit welcher Metapher Kertész in Anschluss an Ortega die in ihrem Fortbestand bedrohte menschliche Lebensform bezeichnet.⁶⁹⁸

Als Gegenbeispiel hierzu tritt in *Fiasko II* ein verbissen „Schach“ spielender Junge auf, dem „Erfolg“ im Rahmen des gesellschaftlich vorgegebenen Wertekanons paradoxerweise als „der einzige Ausweg“ gilt, und der sich schließlich „am Kronleuchter“ erhängt, weil er ein „lebenswichtig(es)“ „Spiel“ verliert. Über dessen puerile Zentrierung äußert „Steinig“ schon zuvor:

„«Kommt er vielleicht mit dem Spiel nicht zurecht?» erkundigte sich jetzt Steinig, mit gewisser Schadenfreude, es war nicht zu leugnen. (...)»

«Lebenswichtig?» Steinig zog mit heiterer Verblüffung die Augenbrauen hoch.

(...)«Kindisch», lächelte Steinig.“ (F, 240, 312, 387)

Mit diesen Mahnungen zum spielerischen Ernst, also einem weltoffenen Verhalten gemäß Plessner, das eher durch Kriterien eines generationenübergreifenden Gemeinnsinns als durch – in ihrer Zentrierung lächerlich wirkende – Nutzen- oder Gewinnstrategien bestimmt ist,⁶⁹⁹ orientiert sich Kertész offensichtlich an Huizingas Studie *Homo Ludens*, zu der in *Fiasko* auch signifikante Spuren gelegt sind. So erfolgt laut Huizinga im menschlichen Spiel eine generelle Autonomisierung des Handelns (unter Dispens heteronomer Zwänge des „gewöhnlichen Lebens“) bei gleichzeitiger Individuierung der rollenhaft agierenden Teilnehmer, die sich bestimmte Regeln anzueignen haben, zu deren Einhaltung sie verpflichtet sind und in deren Rahmen sie an einem als solchen ausgezeichneten rituellen Wettstreit partizipieren.⁷⁰⁰ Dabei besitzt das Spiel Aspekte einer Lernsituation, die einen Spielraum im eigenständigen Aneignen des Lernangebots

⁶⁹⁶ Vgl. Proudhon in *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst*:

„Wir müssen (...) gründlich lernen, uns für zehn oder fünfzehn Jahre in Fabrikarbeit oder Handel vertiefen, bevor wir uns anschicken, zur Öffentlichkeit zu sprechen.“ (*Von den Grundlagen...*, 272).

⁶⁹⁷ Siehe oben die Zitate aus *Fiasko* (S.209) und Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (S.133).

⁶⁹⁸ Siehe oben die Zitate aus *Fiasko* (S.84) und Ortega, *Um einen Goethe von innen bittend* (†214).

⁶⁹⁹ Plessner schreibt in *Lachen und Weinen - Eine Untersuchung über die Grenzen des menschlichen Verhaltens* (1941):

„Der Lachende ist zur Welt geöffnet (vgl. †54). Das Bewusstsein seiner Abgehobenheit und Herausgehobenheit, das sich häufig als ein Bewusstsein der Überlegenheit darstellt, bedeutet Ablösung aus der gegebenen Lage und Geöffnetheit, Unfixiertheit in einem. Derart entbunden, sucht sich der Mensch anderen zu verbinden.“ (in: *Schriften* 7, 332)

„Anlass des Weinens“ sei hingegen die „Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins“ in einem „Akt der inneren Kapitulation“. Dabei vollziehe sich – auf immerhin artikulierte Weise – eine „Ablösung des Menschen aus der Situation des normalen Verhaltens“ (*Schriften* 7, 371).

⁷⁰⁰ Huizinga:

„Der Form nach betrachtet, kann man das Spiel (...) eine freie Handlung nennen, die als nicht so gemeint und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raums vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders als die gewöhnliche Welt herausheben. (...)»

Das Spiel ist ein Kampf um etwas oder eine Darstellung von etwas. Diese beiden Funktionen können sich auch vereinigen, in der Weise, dass das Spiel einen Kampf um etwas darstellt oder aber ein Wettstreit darum ist, wer etwas am besten wiedergeben kann.“ (HL, 20).

gewährt.⁷⁰¹ Neben dem regulären Wettkampf impliziert das Spiel zudem eine latente Polemik jenseits aller Regeln. Denn die im Spiel zelebrierte rituelle Auseinandersetzung, die, wie leicht zu sehen ist, sämtliche Momente einer »Argumentation« im oben (Kap. II) entwickelten Sinne aufweist (ideale Situation, rituelle Interaktion verschiedener Individuen, spezifischer Erfolg), steht in einem natürlichen Antagonismus zu nicht-spielerischen (äquivalent: nichtdialektischen) Verhaltensweisen, welche die im und mit dem Spiel – in einer wagnisartigen Bemühung⁷⁰² – aufrechterhaltene besondere Ordnung bedrohen.⁷⁰³ Tatsächlich wird oft schon der reale Vollzug menschlicher Überlebens-techniken als Spiel gestaltet („z. B. die Jagd“; HL, 51). Andererseits lassen sich Spiele als theatralischer „Ausdruck des Lebenskampfes“ auffassen (HL, 123). Diese kultische Funktion kann etwa auch die „Dichtung“ übernehmen,⁷⁰⁴ welche dabei u. U. selbst „im Wettkampf gepflegt“ wird (HL, 130). Insgesamt erscheint demnach die Entstehung der menschlichen Kultur als ein artikuliertes, und z. T. sogar in einer überlieferten Literatur dokumentiertes, spielerisch-agonales Unternehmen.⁷⁰⁵ Hierfür repräsentativ ist aber eben der schriftstellernde „Alte“ aus *Fiasko I*, der mit seiner spielerischen Haltung unter seinen Zeitgenossen freilich eine absolute Ausnahme darstellt. Entsprechend beginnt er als unparteiischer „Alleinspieler“, ohne die üblichen Mit- und Gegenspieler, eine Partie „Bridge zu spielen“, womit Kertész seine kulturübergreifenden Intentionen symbolisiert (vgl. ↑242, ↑453):

„Für das Bridgespiel nämlich werden vier Personen (keine mehr und keine weniger) benötigt.

Bridge ist ein englisches Denkspiel, pflegte der Alte (zur Ermunterung der Schwächeren) zu sagen.

701 Huizinga:

„Das Substantiv (jap.) *asobi* und das Verbum *asobu* bedeuten: Spielen im allgemeinen, Zeitvertrieb (...). Es dient auch für: etwas Spielen, Darstellen, Nachahmen. Bemerkenswert ist die Bedeutung (Spielen – *play*), d. h. die beschränkte Beweglichkeit bei einem Rade oder einen anderen Werkzeug (...). Bemerkenswert ist auch *asobu* in der Verbindung (unter jemandem Studieren), irgendwo Studieren, was an das lateinische Wort *ludus* in der Bedeutung Schule erinnert.“ (HL, 40).

702 Huizinga:

„Es geht um etwas: in diesem Satz ist eigentlich das Wesen des Spiels am bündigsten ausgedrückt. Dieses Etwas ist jedoch nicht das materielle Ergebnis der Spielhandlung, z. B. nicht, dass der Ball im Loch sitzt, sondern die ideelle Tatsache, dass das Spiel glücklich oder aufgegangen ist.“ (HL, 54).

703 Huizinga:

„Der Spieler, der sich den Regeln widersetzt oder sich ihnen entzieht, ist Spielverderber. Der Spielverderber ist etwas anderes als der Falschspieler. Dieser stellt sich so, als spielte er das Spiel, und erkennt dem Schein nach den Zauberkreis des Spiels immer noch an. Ihm vergibt die Spielgemeinschaft seine Sünde leichter als dem Spielverderber, denn dieser zertrümmert ihre Welt selbst. Dadurch, dass er sich dem Spiel entzieht, enthüllt er die Relativität und die Sprödigkeit der Spielwelt, in der er sich mit den anderen für einige Zeit eingeschlossen hatte. Er nimmt dem Spiel die Illusion, die (lat.) *inlusio*, buchstäblich: die Einspielung (...)! Darum muss er vernichtet werden, denn er bedroht die Spielgemeinschaft in ihrem Bestand.“ (HL, 18f)

Übereinstimmend mit Bergsons These, das Lachen diene (wie potentiell hier) der sozialen Korrektur, erwähnt Huizinga ferner, es sei „ausschließlich dem Menschen eigentümlich“ (was ebenso schon Voltaire bemerkt; vgl. *Unterhaltungen eines Wilden mit einem Bakalaureus* / 1761, in: *Dialoge*, 77). Jedoch setzt er das „Komische“ ausdrücklich nicht in Relation zum Spiel: „sein Zusammenhang mit dem Spiel ist nebensächlicher Natur“ (HL, 13).

704 Huizinga:

„In einer großen Menge von Fällen liegt das zentrale Thema eines poetischen oder im allgemeinen literarischen Stoffes in einer Aufgabe, die der Held zu vollbringen hat, einer Prüfung, die er durchmachen, eines Hindernisses, das er überwinden muss. (...) Die Aufgabe muss ungewöhnlich schwer, fast unmöglich sein. Sie ist meist mit einer Herausforderung verbunden oder mit der Erfüllung eines Wunsches oder auch mit einem Probestück, einem Gelübde oder einem Versprechen. Man sieht sogleich, dass alle diese Motive uns direkt in das Gebiet des agonalen Spiels zurückführen.“ (HL, 130).

705 Huizinga:

„Die großen Kulturbringer früherer Zeiten, so heißt es in allen Mythologien, haben im Wettkampf, um ihr Leben zu retten, all das Neue an Erfindungen und Werken geschaffen, was nunmehr den Schatz der Kultur bildet.“ (HL, 164).

Das Charakteristische oder, sagen wir, Spezielle daran ist, dass immer zwei einander gegenüberstehende Partner gegen die beiden anderen einander gegenüberstehenden Partner als Gegner spielen (daher auch der Name Bridge) (im Englischen Brücke) (...).⁷⁰⁶

Daher also – was sollte er anderes tun – spielte der Alte auch die anderen drei fehlenden Personen, (...) was zweifelsohne seine eigenen Vorteile hat – beispielsweise insofern, als die Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Partnern erheblich verringert werden –, als Nachteil ist hingegen anzuführen, dass der Alte durch die offenen Karten geniert war; dieser Eigenheit war es dann auch zuzuschreiben, dass er (...) schließlich auch verlor⁷⁰⁷ (obgleich er sich (...) darüber im voraus klar gewesen war) (...).“ (F, 138 f)

Als parteiloser „Alleinspieler“ nimmt der „Alte“ hinsichtlich des besagten polemischen Widerstreits notwendig eine gewisse „Schwäche“ auf sich. Als autonomem Autor steht ihm indes die Möglichkeit eines an „unbekannte Mitmenschen“ adressierten Schreibens (siehe ↑217) – also einer ggf. einflussreichen Teilnahme an einer argumentativen Auseinandersetzung – offen, welches Unternehmen idealiter keinem – vielleicht kurzfristigen, u. U. aber dennoch parteiisch durchzusetzenden – Nutzenkalkül unterliegt:

„Verhältnismäßig bald aber habe ich – als verständiges Wesen – erkannt, dass ich verletzlicher bin als die übrige Welt. Aus Schwäche und Wehrlosigkeit, dazu aus einer gewissen Verzweiflung und unbestimmten Hoffnung heraus habe ich schließlich angefangen zu schreiben.“ (F, 115).

⁷⁰⁶ Huizinga bemerkt entsprechend in *Homo Ludens*, dass sich „Spielgemeinschaft(en)“ naturgemäß in Abgrenzung zum „Spielverderber“ definieren (siehe ↑703), so dass es (korrespondierend der Unterscheidung von „Partner“ und „Gegner“ in *Fiasko*) in der Regel zu einer Parteienbildung kommt:

„Es kann aber sein, dass diese Spielverderber ihrerseits nun sogleich wieder eine neue Gemeinschaft mit einer neuen Spielregel bilden. Gerade der Geächtete, der Revolutionär, (...) ist außerordentlich stark im Gruppenbilden (...).“

Die Spielgemeinschaft hat allgemein die Neigung, eine dauernde zu werden (...). Nicht jedes Mumpelspiel oder jede Bridgepartie führen zur Bildung eines Klubs. Das Gefühl aber, sich gemeinsam in einer Ausnahmestellung zu befinden, (...) behält seinen Zauber über die Dauer des einzelnen Spiels hinaus.“ (HL, 19)

Insbesondere gibt Kertész in *Fiasko I* also mit dem Motiv des „Bridge“-Spiels einen signifikanten Hinweis auf *Homo Ludens*. Ebenso bezeichnend verwahrt sich in *Fiasko II* der „Henker“, „Berg“ dagegen, als „Spielverderber“ zu gelten: „Der Spielverderber bin also nicht ich: Sie sind die Spielverderber. Sie, die sie mich von sich stoßen“ (F, 377).

⁷⁰⁷ Mit den „offenen Karten“ bezieht sich Kertész auf Adorno, *Negative Dialektik* („Der Autor legt, soweit er es vermag, die Karten auf den Tisch; das ist keineswegs dasselbe wie das Spiel“; ND, 9) sowie auf Ortega, *Was ist Philosophie?* („Philosophie“ sei „ein Spiel mit umgedrehten Karten, damit unser Gegner sie einsehen kann“; *Werke* 5, 479) respektive Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kap. *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs* (die spekulative „Vernunft“ müsse „dem Gegner jederzeit Blößen geben“; KrV, B 779), ferner mit dem Motiv des Alleinspiels auf die „Spielregel“ des „*Persönlichkeitsspieles*“ in Valéry's Roman *Herr Teste*:

„Die Partie ist gewonnen, wenn man sich der eigenen Anerkennung würdig findet.“ (*Herr Teste*, 93)

Hingegen empfiehlt der russische Dissident A. SINOWJEW (1922 – 2006) in *Das Spiel mit der Geschichte* (1979) einen „Austritt aus der Spielsituation“ überhaupt, was für Kertész gleichfalls vorbildlich gewesen sein mag:

„Es ist ein eigenartiges Spiel. Es wird von Betrügnern geführt, jedoch nach formellen Regeln, die es verbieten, diese Betrüger zu entlarven (...). Für die eine Seite ist schon der Entschluss zur Teilnahme am Spiel gleichbedeutend mit Verlieren, denn bei Spielen solcher Art liegen alle Vorteile bei den Gaunern. Für sie würde lediglich eine Weigerung teilzunehmen (also der Austritt aus der Spielsituation oder deren Auflösung) eine gewisse Chance bedeuten (...). Dieses Spiel, bei dem es sich im Grunde um Erpressung und Raub handelt, kann nur in einem »ehrenhaften« Duell einen Gewinner hervorbringen. Und derjenige, der beraubt wird, ist gerne bereit, die Rolle des »ehrenhaften« Verlierers* zu spielen, um eine Würde zu bewahren, nach der längst niemand mehr fragt.“ (in: *Ohne Illusionen*, 126)

* Eben einen solchen Verlierer stellt etwa Améry in *Die Schiffbrüchigen* (1934f, 1950, veröffentl. a. d. Nachl. 2007) vor. Dort unterliegt in einem unglücklichen Säbelduell mit tödlichem Ausgang der Jude „Eugen Althager“ („als Beleidiger“) gegen den sehr viel stärkeren Arier „Kurt Brandstetter“ („als Beleidigtem“). Dieser Totschlag wird dann als „Unfall“ kaschiert (es sei ihm „eine schwere Glasscheibe senkrecht aufs Haupt gestürzt“) (*Werke* 1, 272, 280).

c) Das menschliche Bewusstsein als absurder Mechanismus der Natur

Im Rückblick auf die Arbeit an seinem ersten Roman gesteht in *Fiasko* der „Alte“, er „hätte geschrieben, um (...) zu vergessen, wer“ er sei: „das Endprodukt von Determinationen, ein Schiffbrüchiger des Zufalls, ein meiner biologischen Elektronik Ausgelieferter, ein unwillig von seinem eigenen Charakter Überraschter“ (F, 70). Identisch formuliert Kertész 1977 im *Galeerentagebuch* in Bezug auf seine (über die Arbeit an *Schicksalslosigkeit* hinaus) anhaltende schriftstellerische Motivation.⁷⁰⁸ Eine ebensolche ironische Distanz zur – eigentlich unentrinnbaren – Realität thematisiert er dort, in Orientierung an Schopenhauer und Nietzsche, auch schon 1975/76, zu Beginn seiner Arbeit an *Fiasko* (bzw. dem *Henkersroman*; vgl. ↑798):

„Das individuelle Sein ist nur ein Traum.⁷⁰⁹ Und desgleichen sind es alle Werte – solange die Werte nicht eines Tages wichtiger werden als das Sein:⁷¹⁰ Dann und nur dann könnte in der menschlichen Geschichte etwas qualitativ Neues geschehen; dies wäre der Wendepunkt der Geschichte, von dem an der Mensch substantiell anders leben würde, nicht mehr auf der Stufe seiner immmanenten Triebe, sondern nach seinen Werten, die er als primäre Seinsbedingung ansehen würde. Dazu aber reicht das Beispiel von Einzelnen absolut nicht aus,⁷¹¹ dazu müsste der Mensch offenbar eine biologische Veränderung durchmachen;

⁷⁰⁸ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1977 (S. 40).

⁷⁰⁹ Vgl. oben die Zitate aus Schopenhauer, *Transzendente Spekulation...* und Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (S. 90f).

⁷¹⁰ Vgl. Nietzsche in *Die frühe Wissenschaft*, Nr. 358 - *Der Bauernaufstand des Geistes* zu einer solchen (von der Reformation untergrabenen) „Herrschaft“ der Werte bzw. „des »höheren Menschen«, wie ihn die Kirche konzipiert hatte“:

„Vergessen wir es zuletzt nicht, was eine Kirche ist, und zwar im Gegensatz zu jedem »Staate«: eine Kirche ist vor allem ein Herrschafts-Gebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle größeren Gewaltmittel zu verbieten – damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmer Institution als der Staat.“ (Nietzsche, *Werke* 2, 231 f).

⁷¹¹ Hingegen glaubt etwa Koestler in *Frühe Empörung* (1970), Kap. *Exil*:

„(...) jedes politische System kann mit einer Reihe von Sieben oder Filtern verglichen werden, durch die der aufstrebende Politiker, Wirtschaftsführer oder Funktionär hindurch muss. (...) Das Sieb repräsentiert sozusagen das Prinzip der natürlichen Auswahl in einem gegebenen System. (...) Wenn es doch einmal einem Genie gelingt, sich durchzuzwängen, indem er es sprengt, muss sich danach die ganze Struktur ändern.“ (*Frühe Empörung*, 509)

In welchem Sinne dies tatsächlich nicht genügt, zeigt konkret der Fall von MICHAEL S. GORBATSCHOW (* 1931), der zwar seit 1985 als Generalsekretär der KPdSU bzw. seit 1988 als Staatsoberhaupt der UdSSR einen fundamentalen gesellschaftlichen Wandel initiieren konnte, seine Ämter aber bereits 1991 wieder aufgeben musste und, als er 1996 erneut bei den Präsidentschaftswahlen kandidierte, gegen die Repräsentanten der hergebrachten Machtpolitik klar unterlag. Dabei ist das Scheitern seiner Reformen augenscheinlich darin begründet, dass ihnen der Rückhalt durch eine korrespondierende Mentalität der Bevölkerungsmehrheit fehlte. Hierin liegt wohl auch der Grund dafür, dass sich nach 1989 in den ehemaligen Ostblockstaaten statt einer neuen demokratischen Kultur vielmehr zahlreiche neue Nationalismen etablieren konnten, wie gleichfalls Kertész 1999 in *Wird Europa auferstehen?* bemerkt:

„Osteuropa war niemals so europäisch wie zu der Zeit, da es so entfernt von Europa war. Denn diese Entfernung wurde von der Sehnsucht überbrückt, und was ihr fehlte, war die fehlende Wirklichkeit Europas, eine Tatsache, die die Existenz dieser östlichen Sphäre zur Absurdität und ihren Alltag zum bloßen Dahinvegetieren werden ließ. (...) Trotzdem aber wurde mit dem Erlangen der Freiheit nicht der Geist der Erneuerung freigesetzt, sondern vielmehr der Geist der schlechten Vergangenheit, des Ressentiments, des Wiederaufreißens uralter nationaler Wunden, manchenorts in Form von in Mord und Genozid ausartender nationalistischer Raserei, anderswo als verhaltenerer, sich hinter der Maske der Demokratie verborgender Nationalismus.

(...) Es war, als hätte man bei der ganzen, mit großer Mühe und Disziplin vollbrachten, lautlosen Weltexplosion ein wichtiges Element des Fusionsprozesses vergessen, das nun, gewissermaßen aus der Verkettung gelöst, zischend um sich selbst kreist, wie eine aus einem früheren Krieg zurückgebliebene Granate, die plötzlich wieder zu glühen beginnt. Wer hätte geglaubt, dass sich die sogenannte »samtene Revolution« für die osteuropäischen Völker als Zeitmaschine erweisen würde, die mit ihnen nicht vorwärts, sondern rückwärts in die Zeit abhebt, und dass sie ihre Kinderspiele nun dort fortsetzen würden, wo sie sie etwa 1919, am Ende des Ersten Weltkriegs, abgebrochen hatten?“ (ES, 170 f).

und es ist fraglich, ob ein derart durchgeistigtes Wesen noch zur bloßen Selbsterhaltung fähig wäre in einer Natur, die bloße Selbsterhaltung schamlos als ihr einzig erkennbares moralisches Gesetz verkündet.⁷¹² (GT/1975, 51)

„Die grundlegende Erfahrung der individuellen Existenz. Und zugleich ist das individuelle Dasein der größte Irrtum – oder falls sich derlei voraussetzen lässt, die größte Ironie – des Universums. Wieder Nietzsche: «Der vollkommene Pessimismus⁷¹³ wäre der, welcher die Lüge begreift, aber zugleich unfähig ist, sein Ideal abzuwerfen:⁷¹⁴ Kluft zwischen Wollen und Erkennen.⁷¹⁵» – Schizophrenie, das von mir so geliebte Thema.

Dazu Heisenberg. Wissenschaft, Gott, Religion – als wären dies nicht einander ausschließende Dinge. <...>⁷¹⁶

Heisenberg hat mich neu überzeugt <...>, dass es für die Logik und die Ratio in der Natur eine Entsprechung gibt. Dem allerdings mag ich nicht zustimmen: «Man kann die Natur erkennen.»⁷¹⁷ Meiner Ansicht nach kann man sich lediglich *in* ihr zurechtfinden, stets nur *in* ihr. <...> der Mensch ist Natur; er kann sich wohl in ihren verworrensten Labyrinthen zurechtfinden, nur eines kann er nicht <...>: sich über sie erheben.⁷¹⁸ <...> Bei der Untersuchung der Materie erschließt sich die absurde Eingebundenheit des menschlichen Daseins ebenso wie bei metaphysischen Spekulationen.“ (GT/1976, 71 f; vgl. auch oben S. 37)

⁷¹² Vgl. Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*: „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“, erscheine der uns geläufige Humanismus als „falsch und sentimental“ (*Werke* 2, 644).

⁷¹³ Nach Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*: ein „Pessimismus der Stärke“, „ein Pessimismus »jenseits von Gut und Böse«“ (*Werke* 1, 9, 14).

⁷¹⁴ Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, Nr. 131 - *Religiöse Nachwehen*:

„<...> selbst Logiker sprechen von »Ahnungen« der Wahrheit in Moral und Kunst <...>: was ihnen doch verboten sein sollte. Zwischen den sorgsam erschlossenen Wahrheiten und solchen »geahnten« Dingen bleibt unüberbrückbar die Kluft, dass jene dem Intellekt, diese dem Bedürfnis verdankt werden. Der Hunger besteht nicht, dass es zu seiner Sättigung eine Speise gibt, aber er wünscht die Speise.“ (Nietzsche, *Werke* 1, 531).

⁷¹⁵ Vgl. Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*:

„Die Verzückung des dionysischen Zustandes mit seiner Vernichtung der gewöhnlichen Schranken <...> des Daseins enthält nämlich <...> ein *lethargisches* Element, in das sich alles persönlich in der Vergangenheit Erlebte eintaucht. So scheidet sich durch diese Kluft der Vergessenheit die Welt der alltäglichen und der dionysischen Wirklichkeit voneinander ab. Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewusstsein tritt, wird sie mit Ekel als solche empfunden <...>. In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Ähnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge getan, sie haben *erkannt*, und es eckelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, dass ihnen zugemutet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten.“ (Nietzsche, *Werke* 1, 48).

⁷¹⁶ Heisenberg berichtet z. B. in *Der Teil und das Ganze* (1969) von einer Physiker-Konferenz 1927 in Brüssel: „Einer hatte die Frage gestellt: »Einstein spricht so viel über den lieben Gott. Was hat das zu bedeuten? <...>«. Ein anderer habe geantwortet: »<...> Der liebe Gott, auf den er sich so gern beruft, hat irgendwie mit den unabänderlichen Naturgesetzen zu tun. Einstein hat ein Gefühl für die zentrale Ordnung der Dinge. Er spürt diese Ordnung in der Einfachheit der Naturgesetze. <...> Freilich ist von hier noch ein weiter Weg zu den Inhalten der Religion. <...> Aber es gibt für ihn keine Trennung zwischen Wissenschaft und Religion. Die zentrale Ordnung gehört für ihn zum subjektiven ebenso wie zum objektiven Bereich <...>.«“ (ebd., 116, 118f).

⁷¹⁷ In *Der Teil und das Ganze* rekonstruiert Heisenberg ferner ein im „Frühjahr 1926“ stattgefundenes Gespräch mit „Einstein“. Diesem gegenüber habe er damals wie folgt argumentiert: „Wenn man durch die Natur auf mathematische Formen von großer Einfachheit und Schönheit geführt wird <...>, so kann man eben nicht umhin zu glauben, dass sie einen echten Zug der Natur darstellen. Es mag sein, dass diese Formen auch von unserer Beziehung zur Natur handeln <...>. Aber da man ja von selbst nie auf diese Formen gekommen wäre, da sie uns durch die Natur erst vorgeführt worden sind, gehören sie auch zur Wirklichkeit selbst“ (ebd., 90, 99).

⁷¹⁸ Heisenberg selbst vertritt dasselbe etwa in dem Vortrag *Das Naturbild der heutigen Physik* (München, 1953): „wir müssen uns, wie BOHR es (z. B. 1928 in *Das Quantenpostulat...; ↓4*) ausgedrückt hat, dessen bewusst werden, dass wir nicht nur Zuschauer, sondern stets auch Mitspielende im Schauspiel des Lebens sind“ (in: *Schritte über Grenzen*, 115).

Dass die menschliche „Ratio“ mit der „Natur“ koinzidiert respektive „in ihr“ realisiert wird, ist aber eben die Forderung von Kants kategorischem Imperativ. So erklärt Kant 1788 in *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. auch oben das Zitat aus *Metaphysik der Sitten*; §539):

„Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest.“ (KpV, Akad.V 69)

Insbesondere impliziert dies, dass der Wille nicht durch aktuelle Systemimperative, sondern ein universelles menschliches Gesetz – nämlich: die Pflicht zur Erhaltung der menschlichen Lebensform als solcher – bestimmt wird. Entsprechend äußert Kertész 2002 in »*Heureka!*«:

„Ich sah (in Ungarn), wie ein Volk dazu gebracht wurde, seine Vorstellungen zu verleugnen, sah (nach der niedergeschlagenen Revolution von 1956) die ersten, vorsichtigen Gesten der Anpassung, begriff, dass die Hoffnung ein Instrument des Bösen ist und Kants kategorischer Imperativ, die Ethik, nur eine fügsame Dienstmagd der Selbsterhaltung.“ (ES, 248)

Freilich bleibt stets fraglich, wie – und ob überhaupt – dieser Pflicht konkret genügt werden kann.⁷¹⁹ Wohl besteht eine kategorische Vorgabe in der eigenen Beteiligung (im Sinne von Kants „Akt der Freiheit“; §539), also der individuellen Verantwortung für das jeweilige Handeln, welches – nach subjektiven Kriterien – aufgrund bewusster Entscheidungen der betreffenden Person erfolgt. Im Allgemeinen ist ein derart autonomer Einzelner jedoch mit einem übermächtigen System konfrontiert, das ganz anderen Prinzipien (des allzumenschlichen Konformismus, des biologischen Überlebens sowie nicht zuletzt der physikalischen Gesetzmäßigkeit) gehorcht, und von dem er sogar selbst ein integraler Teil ist, so dass sich mit Nietzsche sagen ließe: „wir sind im Gefängnis, frei können wir uns nur träumen, nicht machen.“⁷²⁰

Demnach wäre bereits das gewöhnliche menschliche Bewusstsein, wie Kertész 1975 im *Galeerentagebuch* schreibt, „nur“ ein solcher „Traum“ (s. o.), in den sich das Individuum rettet, um die Illusion seiner eigenen Freiheit zu erhalten. Indes korrespondiert demselben Bewusstsein zugleich ein reales, physikalisch objektivierbares Geschehen (vgl. ↓10), das u. U. auf absurde – d. h. störend dissonante⁷²¹ – Weise die „von außen“ vorgegebene „Struktur“ (z. B. des Denkens oder der Verhaltenskonditionierung)⁷²² transzendiert. 1982 notiert Kertész hierzu:

„Die Philosophie des Absurden ist immer noch eine die Dinge eher fliehende denn ihnen ins Auge schauende Philosophie.⁷²³ Das ist deutlich zu sehen an ihrer metaphysischen Verletztheit, an den verstummten moralischen Postulaten usw.; das Absurde ist tragisch, übertrieben tragisch. Das wirkliche Sein dagegen ist von allen verlassen, von niemand beachtet, monologisch und langweilig. Worte der Fäulnis und des Verfalls drücken es aus. Vielleicht ist die depressive Schizo-

⁷¹⁹ So gesehen ist auch folgender Einwand Nietzsches aus *Der Antichrist*, Kap.11 nicht überzeugend:

„(...) eine Tugend bloß aus einem Respekts-Gefühle vor dem Begriff »Tugend«, wie Kant es wollte, ist schädlich. (...) Das Umgekehrte wird von den tiefsten Erhaltungs- und Wachstumsgesetzen geboten: dass jeder sich *seine* Tugend, *seinen* kategorischen Imperativ erfinde. Ein Volk geht zugrunde, wenn es *seine* Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede »unpersönliche« Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion. – Dass man den kategorischen Imperativ Kants nicht als *lebensgefährlich* empfunden hat! ...“ (Nietzsche, *Werke* 2, 1171 f)

Denn Kant fordert keineswegs die Ausschaltung der Persönlichkeit, und gerade die Abstraktheit seines universellen Pflichtbegriffs macht es notwendig, dass sich in concreto jedermann „*seinen* kategorischen Imperativ erfinde“.

⁷²⁰ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* II, Nr.33 - *Gerecht sein wollen und Richter sein wollen* (*Werke* 1, 757).

⁷²¹ Siehe oben die etymologische Erläuterung (S.37).

⁷²² Siehe oben das Zitat aus *Der überflüssige Intellektuelle* (S.184) und die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1975 (S.215).

⁷²³ Vgl. oben Kertész' Notiz von 1975 zu Camus, *Der Mensch in der Revolte* (S.40).

phrenie der Zustand, der vom nackten Dasein ein annähernd genaues Bild gibt beziehungsweise schafft; dieser Zustand ist jedoch für das «normale» Bewusstsein nicht nur ablehnenswert, sondern auch unvorstellbar. Der Mensch ist durch seinen Willen ans Dasein gebunden, während das Dasein unerträglich für ihn ist. So eilen ihm seine Phantasie, genauer gesagt, seine Vorstellungen zu Hilfe, die er über dem nackten Dasein auffliegen lässt, meist in Form von Zielvorstellungen, Wunschvorstellungen, vermeintlichen Vorstellungen der Erkenntnis.“ (GT, 129 f)

Konkret mahnt er (sich) in diesem Sinne 1983, offenbar in Auseinandersetzung mit Simone Weil, zur realistischen Wahrnehmung der – durchaus vorstellbaren – kulturhistorischen Fakten:

„Simone Weil. 1943 in London ist sie nicht gewillt, mehr Nahrung zu sich zu nehmen, als die Bewohner des besetzten Frankreich auf ihre Lebensmittelkarten bekommen. Davon, wieviel die Juden zu dieser Zeit in Auschwitz bekamen, ist nicht die Rede. Um so mehr aber von gnostischer Ketzerei, die sie mit Ordensgeistlichen in einem Kloster diskutiert. – Eine sonderbare Seele (...). Sub specie aeternitatis leben zu wollen – darin steckt eine tiefe Lüge. Innerlichkeit ohne Geschichte ist irgendwie ungültig. (Den Kopf nicht in den Sand der ewigen Dinge stecken, sagt Nietzsche (in *Also sprach Zarathustra*.) Man kann den Stoff der Zeit nicht außen vor lassen.“ (GT, 163; siehe den Beleg zu Nietzsche oben S. 21 f, 12)

1984 verallgemeinert Kertész dasselbe dann auf die „Natur“ insgesamt:

„Simone Weil: Das Mechanische ist das Übel, und unsere einmal getroffene Wahl – sofern sie darauf fällt – liefert uns dem Mechanismus, dem Gesetz der Gravitation, den blinden Kräften der Natur aus. Kann sein. Es kann aber auch sein, dass sich eben in diesen Kräften, eben in besagtem Mechanismus, Gott offenbart und dass jeder ihn durchbrechende Wille eine Revolte des Menschen zur Erreichung des Guten ist – eine vergebliche Revolte natürlich, denn der Mechanismus ist die Kraft, das Gesetz, der Tod,⁷²⁴ trotzdem, allmählich erfüllt das menschliche Raunen über das Gute die menschliche Welt, jedoch immer nur in den Grenzen der menschlichen Welt, niemals aber kann es über diese Grenzen hinausströmen – also: ganz nach Belieben.“ (GT, 172)

⁷²⁴ Kertész paraphrasiert hier den Zusatz zum sogenannten Vaterunser: „Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit“. Ferner erinnert dies an Freuds These aus *Der Mann Moses...*, die jüdische Religion gehe auf einen ursprünglich ägyptischen – in Ägypten gescheiterten, jedoch von dem Ägypter Moses weitervermittelten – Monotheismus zurück, der bereits die Züge einer modernen, rationalen Weltanschauung getragen habe, welche durch das Christentum aber wieder vulgarisiert worden sei (vgl. auch ↑415):

„Mit dem jungen Amenhotep IV (später: *Ichnaton*), kommt ein Pharao zur Herrschaft, der kein höheres Interesse kennt als die Entwicklung dieser Gottesidee. Er erhebt die Atonreligion (ägypt. *aton* = Sonnenscheibe) zur Staatsreligion, durch ihn wird der universelle Gott der Einzige Gott (...). Mit großartiger Unerbittlichkeit widersteht er allen Versuchen des magischen Denkens, verwirft er die besonders dem Ägypter so teure Illusion eines Lebens nach dem Tode. In einer erstaunlichen Ahnung späterer wissenschaftlicher Einsicht erkennt er in der Energie der Sonnenstrahlung die Quelle alles Lebens auf der Erde und verehrt sie als das Symbol der Macht seines Gottes. Er rühmt sich seiner Freude an der Schöpfung und seines Lebens in *Maat* (Wahrheit und Gerechtigkeit).“

„Die christliche Religion hielt die Höhe der Vergeistigung nicht ein, zu der sich das Judentum aufgeschwungen hatte. Sie war nicht mehr streng monotheistisch, übernahm von den umgebenden Völkern zahlreiche symbolische Riten, stellte die große Muttergottheit wider her und fand Platz zur Unterbringung vieler Göttergestalten des Polytheismus in durchsichtiger Verhüllung, obzwar in untergeordneten Stellungen. Vor allem verschloss sie sich nicht wie die Atonreligion und die ihr nachfolgende mosaische dem Eindringen abergläubischer, magischer und mystischer Elemente, die für die geistige Entwicklung der nächsten zwei Jahrtausende eine schwere Hemmung bedeuten sollten.“

Der Triumph des Christentums war ein erneuerter Sieg der Ammonspriester über den Gott Ichnatons nach anderthalbtausendjährigem Intervall und auf erweitertem Schauplatz.“

(MMo, 161 f, (121), 194f.)

Entsprechend diesem „(T)rotzdem“ bemerkt Kertész 1984 weiterhin, dem „Menschen“ – jenem „entartete(n) Wesen mit seinem Bewusstsein“ – sei es schließlich gelungen, den „Mechanismus“ in seiner „Absurdität“ zu „durchschau(en)“ und die Mechanik gewissermaßen zu „stör(en)“. ⁷²⁵ In der Tat ist es heute möglich, sogar die physiologischen Bedingungen des Bewusstseins zu erforschen und das resultierende Wissen wiederum zur Grundlage einer bewussten Verhaltenssteuerung zu machen. Damit würde dem Menschen also die *plastische* Struktur seines Gehirns erlauben, die *starren* Funktionen des ihn insgesamt tragenden Lebens zu beherrschen, bzw. sich ihnen gegenüber zweckmäßig zu positionieren, und die naturalistische Fixierung seines eigenen Verhaltens zu überwinden, so wie exemplarisch der „Alte“ respektive Kertész die „Determinationen“ u. a. seiner „biologischen Elektronik“ relativieren will (s. o.).

Naturgemäß ist Letzteres zwar unvertretbar von einem jeden Einzelnen zu leisten. Jedoch kann dies durch fachlich spezialisierte Instanzen entscheidend unterstützt werden. Hierfür paradigmatisch bemerkt etwa der Neurobiologe Kandel 2006 im *Vorwort* zu *Auf der Suche nach dem Gedächtnis*, die dort allgemeinverständlich vorgestellte „neue Wissenschaft des Geistes“ eröffne eine generell orientierende „Sicht auf uns selbst im Kontext der biologischen Evolution“:

„Sie lässt uns begreifen, dass sich der menschliche Geist aus Molekülen entwickelt hat, die schon von unseren niederen Vorfahren verwendet wurden, und dass die außerordentliche Beständigkeit der molekularen Mechanismen, welche die verschiedenen Lebensprozesse regulieren, auch für das Leben des Geistes gilt. (...)“

Abgesehen davon, dass sich diese neue Disziplin mit den wichtigsten Fragen befasst, die das abendländische Denken beschäftigen, seit Sokrates und Platon vor mehr als zweitausend Jahren über die Natur geistiger Prozesse spekuliert haben, vermittelt sie uns auch praktische Erkenntnisse, die bis in unseren Alltag hineinwirken.

(...) Daher ist es wichtig, dass jeder in klarer, verständlicher Form Zugang zu den neuesten und verlässlichsten wissenschaftlichen Informationen hat. Ich teile die heute in der wissenschaftlichen Gemeinschaft vorherrschende Auffassung, dass wir die Pflicht haben, die Öffentlichkeit mit solchen Informationen zu versorgen.“ (SnG, 13 f)

Übereinstimmend äußert auch schon der „Alte“ in *Fiasko*:

„Die Freiheit wird mitunter zu einer reinen Frage des Fachwissens.“ (F, 114)

Allerdings birgt gerade ein solches Fachwissen die Gefahr der Verabsolutierung sowie des Verlustes einer universellen menschlichen Orientierung. 1985 notiert Kertész in diesem Sinne:

„Nur wird sich das Leben – und zwar gerade unter vitalen Gesichtspunkten – mit der nackten naturalistischen Wahrheit nicht begnügen, denn sie besitzt keinerlei Attraktivität. Das Leben braucht unbedingt Ideale und Illusionen, all jene Pseudo-Entitäten, die man als Liebe, Ethik, Glaube usw. bezeichnet, und genauso braucht es gleichzeitig auch Desillusionierung. Diese Dynamik weckt und schafft die vitalen Interessen.“ (GT, 192 f)

Dabei könne „das denkende Individuum selbst nur selten mit der Vollkommenheit aufwarten“, „naturalistischer Pessimist und Ideale bietender Philosoph zu sein“:

„Und so leidet das Individuum, wenn wir ihm einen Wert beimessen – und was sonst sollte uns Freude bereiten, wenn nicht der Kult des sich dem Kollektiv, dem lebendigen Tod widersetzenden Individuums? –, schließlich auch in seinem

⁷²⁵ Siehe oben das ausführliche Zitat dieser *Galeerentagebuch*-Notiz von 1984 (S. 83).

Denken noch unter dem Joch der Determiniertheit durch Gattung, Geschlecht, Gesellschaft und «Tradition». Aus der Gesellschaft gibt es ebenso wie aus dem Individuum nur einen Ausweg, und zwar den Tod. Andererseits können wir uns gerade in ihrem Namen widersetzen, der Gesellschaft ebenso wie uns selbst, und vermögen so – in seltenen, todesnahen, also vom Leben erfüllten Momenten – wirkliche Individuen, Einzelwesen zu sein, an deren Stelle kein anderer lebt und kein anderer stirbt.“ (GT, 193)

Ein derart erfülltes „Leben“ sei aber „nur etwas für wenige“:

„Die Mehrheit weiß nichts anzufangen damit, weiß sozusagen nicht, dass sie lebt.“ (GT, 196)

Desgleichen unterscheidet Kertész 1986 im *Galeerentagebuch* zwei „Denkungsarten“: „Die eine betrachtet den Menschen als ein kreatives Wesen, die andere als das Ersatzteil einer seelenlosen Maschinerie“. Ferner postuliert er 1987, unmittelbar vor der Fertigstellung von *Fiasco*, nur der „eigene(⟨) Irrglaube“, aber „nichts «Objektives»“, sei „gültig“. ⁷²⁶

In Korrespondenz hierzu unternimmt in *Fiasco II* „Steinig“ eine traumartige „Reise in die Erleuchtung“ ⁷²⁷ (analog Kertész’ „Arbeit“ an *Schicksalslosigkeit* bzw. „an sich selbst“ ⁷²⁸). Ebenso erinnert sich in *Fiasco I* der „Alte“ an das von ihm erlebte „Abenteuer“ des „Schreibens“ (F, 38), bei dem er – „wahrscheinlich“ aus Mangel an „Phantasie“ – „seine Themen meist aus seinen eigenen Erfahrungen“ geschöpft habe (F, 35). Gerade durch das treffende Beschreiben seiner – u. U. kontraintuitiven – Erfahrungen, mit dem er das an ihnen Wesentliche sichtbar macht, beweist er aber eine eigentlich erkenntniskonstitutive Phantasie (vgl. ↑13), welche als solche die Grundlage des gewöhnlichen Bewusstseins ist (und nicht, wie Freud vermutet, eine Ausflucht zur Realitätsvermeidung) ⁷²⁹. Freilich setzt er sich auf diese Weise auch dem Risiko der gesellschaftlichen Isolierung aus, insofern seine subjektive Sicht dem hergebrachten Wissen bzw. den verbreiteten Ideologien widerstreitet. Manifest wird dies etwa in seinem Gespräch mit dem „Lektor“ eines staatlichen Literaturverlags, dem er seinen „Roman“ bedenkenlos vorgelegt hatte (vgl. ↑208), und von dem er schließlich einen ablehnenden Bescheid erhält. Durch letzteren wird der Widerstreit indes nur offenbar, aber keineswegs entschieden. Vielmehr gewinnt der „Alte“ erst so ein Bewusstsein seiner eigenen – absurden – Existenz als „wirkliche(s) Individuum“:

„(...) diesem Brief zufolge, wenn ich richtig las, hatte ich meinen Roman ausschließlich dazu geschrieben, damit er am Ende in der Amtsstube eines Verlages lande, wo die Entscheidungen über derartige Produkte fallen. Die Komik dieser absurden Unverhältnismäßigkeit erschütterte sogar mein Zwerchfell. Ich kann ja nicht leugnen, ich habe den Roman am Ende zum Verlag gebracht. Doch war das lediglich der einstweilige Ruhepunkt in einer Kette des Geschehens, der seither längst durch die Zeit und das sich in ihr weiterbewegende Geschehen überholt ist – zum Beispiel durch diesen an mich gerichteten Brief. Na und, frage ich, ist dadurch vielleicht das, was ich vollbracht habe, ausgelöscht?

Im Gegenteil, es ist besiegelt (... siehe die Forts. oben S. 206).“ (F, 72 f)

Tatsächlich enthält *Fiasco* auch direkte Hinweise auf die neurologischen Mechanismen des Bewusstseins und die speziell dem menschlichen Bewusstsein eigentümliche Überbesetzung der jeweiligen Sachvorstellungen mit symbolischen Zeichen. Namentlich thematisiert der „Alte“ sein Vermögen der „Erinnerung“ (F, 90) und die hierdurch gegebene Möglichkeit retrospektiver

⁷²⁶ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notizen von 1986 (S. 36) und 1987 (S. 188).

⁷²⁷ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1977 (S. 89).

⁷²⁸ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1963 (S. 65).

⁷²⁹ Siehe oben das Zitat aus Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien...* (S. 219).

Beschreibungen individueller Erfahrungen (womit er sich also auf das explizite oder deklarative Gedächtnis bezieht), ferner die ihm auffällig gewordene fiktionale Natur solcher symbolischen Repräsentationen seines „Erlebnismaterial(s)“ durch konventionelle „abstrakte() Zeichen“, die nur ein formelhaftes „Äquivalent“ seiner „Erinnerungen“ darstellen (F, 93), sowie schließlich das darauf beruhende Wahrnehmungsvermögen selbst, das sich bei ihm erst im Verlauf seiner literarischen – bzw. persönlichkeitsbildenden – Arbeit entwickelt habe:

„Und doch strömt das Ganze neuerdings etwas heimtückisch Bedrohliches aus, irgend etwas, das mich verstört. Zunächst wusste ich es überhaupt nicht zu deuten (...). Ich habe mir lange den Kopf zerbrochen, ehe ich schließlich darauf kam: Nicht das, was ich wahrnehme, hat sich verändert, die Veränderung steckt lediglich darin, dass ich es wahrnehme. Ja, bislang habe ich die Wohnung, in der ich seit neunzehn Jahren wohne, noch niemals wahrgenommen (...). Dieser Stuhl, dieser Tisch (...), alle drängen sich jetzt um mich (...). Sie wollen mir nachweisen, dass nichts geschehen ist, obwohl mir doch schien, dass ich zwischen ihnen etwas erlebt habe, sagen wir, ein Abenteuer – das des Schreibens –, und daher glaubte, einen Weg gegangen zu sein, in dessen Verlauf sich mein Leben veränderte. Aber nichts hat sich geändert, und nun ist bereits offenbar, dass ich gerade mit meinem Abenteuer die Chancen einer Änderung verspielt habe. Diese achtundzwanzig Quadratmeter sind nicht mehr der Vogelkäfig, aus dem mich meine Phantasie täglich ausfliegen ließ und in den ich des Nachts zum Schlafen einkehrte, nein, sie sind längst der wirkliche Schauplatz meines wirklichen Lebens geworden, der Käfig, in den ich mich selbst eingekerkert habe.“ (F, 37 f)

Zudem erkennt der „Alte“ sich als Teil einer – jenseits aller bewussten Kontrolle – von biologischen Mechanismen (etwa konkret: denen eines impliziten Gedächtnisses) strukturierten „Natur“ (so wie Freud 1923 in *Das Ich und das Es* dem „Individuum“ neben dem bewusstseinsfähigen, vernünftigen „Ich“ ein wesentlich unbewusstes, triebhaftes „Es“ zuschreibt⁷³⁰):

„Nicht nur in der Wohnung, manchmal auch auf meinen gewohnten meditativen Gängen befehlen mir meine Füße den Weg. Ich gebe mich der Natur hin – was könnte ich auch anderes tun; mit düsterer Genugtuung betrachte ich ihren herbstlichen Verfall, atme den anregenden Geruch ihrer Verwesung ein.“⁷³¹ (F, 107).

⁷³⁰ In Anschluss an G. GRODDECK (1866 – 1934), „der immer wieder betont, dass (...) unser Ich (...) sich im Leben wesentlich passiv verhält, dass wir nach seinem Ausdruck »g e l e b t« werden“, schreibt Freud in *Das Ich und das Es*: „Ein Individuum ist nun für uns ein psychisches Es, unerkant und unbewusst, diesem sitzt das Ich oberflächlich auf (...)“

„Die funktionelle Wichtigkeit des Ichs kommt darin zum Ausdruck, dass ihm normaler Weise die Herrschaft über die Zugänge zur Motilität eingeräumt ist. Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll (...). Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrig bleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre.“ (I&E, 251, 253).

⁷³¹ Schlick konstruiert 1930 in *Fragen der Ethik* ein verwandtes Beispiel, an dem sich Kertész hier vielleicht orientierte:

„Betrachten wir einen Fall von größter Einfachheit. Ich bin im Begriffe, das Zimmer zu verlassen, gehe auf die Tür zu, drücke die Klinke nieder. Dabei geschieht alles automatisch, das Schreiten meiner Beine, die Bewegung meines Armes (...). Jetzt habe ich die Klinke herabgedrückt und ziehe an der Tür ... aber sie geht nicht auf! Dadurch wird der natürliche Ablauf des Geschehens gehemmt (...). Während ich vorher vielleicht an ganz andere Dinge gedacht habe, richtet sich nun meine ganze Aufmerksamkeit auf die Tür, ich rüttle heftig, die Spannung meiner Muskeln kommt mir zum Bewusstsein (...). Ich »will« die Tür öffnen.“ (*Fragen der Ethik*, 77)

Dabei richtet in *Fiasco* der „Alte“ seine „Aufmerksamkeit“ nicht auf derart aktuelle Probleme, sondern denkt gewissermaßen „an ganz andere Dinge“, wie z. B. an seine eigene Vergänglichkeit. Vgl. hierzu auch Koestler, der sich „immer in der Jahreszeit der fallenden Blätter am wohlsten gefühlt“ habe (*Abschaum der Erde*, Kap. *Epilog*, 540).

2. Die Reproduktion menschlicher Kultur in der ästhetischen Erfahrung

Die Darstellung der menschlichen Lebensform und ihrer Bedingungen in *Fiasko* fällt aufgrund ihrer zentralen Thematik – die generationenübergreifende Reproduktion der Persönlichkeit bzw. des menschlichen Bewusstseins – in das Gebiet der Ästhetik. Letztlich vertritt Kertész in seinem Roman also, in allegorischer Codierung, eine anthropologisch fundierte ästhetische Theorie. Wie zu sehen sein wird, ist diese in wesentlichen Teilen an der Philosophie Kants ausgerichtet. Entsprechend erweist sich für ihre Rekonstruktion eine Gliederung in (a) eine Theorie der transzendentalen Ästhetik (analog Kants kritischem Ansatz seit seiner Dissertation) und (b) eine Theorie der ästhetischen Erfahrung (in Korrespondenz speziell zu Kants *Kritik der Urteilskraft*) als angemessen. Insofern dabei nicht allein die literarisch bzw. künstlerisch vermittelte Reproduktion der Persönlichkeit in Frage steht, sondern auch eine künstlerische Nachfolge im engeren Sinne, ergibt sich der weitere Aspekt (c) der Tradierung einer anthropologischen Ikonographie (als zeitgemäß auszubildendes „Symbol des Sittlich-Guten“, welches nach Kant das „Schöne“ ist und von sogenannten „Genies“ hergestellt wird; KU, B 258, 182).

a) Transzendente Ästhetik

In prinzipieller Übereinstimmung mit der transzendentalen Ästhetik aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* (ebd., §§ 1-8) lässt sich auch aus Sicht der modernen Naturwissenschaft postulieren, alle subjektiv referierbaren Erlebnisse seien durch eine objektivierende Erklärung *scheinartiger* Effekte auf eine Beschreibung *erscheinungsartiger* Ereignisse innerhalb genau einer *Zeitdimension* und drei (oder evtl. mehr) *Raumdimensionen* (gleich den maximalen Freiheitsgraden eines mechanischen Systems pro Teilchen) – insgesamt also einer 4-dimensionalen *Raumzeit* im physikalischen Verständnis – zu reduzieren.⁷³² Dagegen könnte vielleicht eingewandt werden, der menschliche Erlebnisraum sei insgesamt weit höher dimensioniert, so dass er den durch die eine Zeit- und die drei Ortskoordinaten geschaffenen Rahmen sprengt. Beispielsweise erscheint es naheliegend, auf den 3-dimensionalen Raum der Farbwahrnehmung o. ä. zu verweisen, dessen Dimensionen zu den 4 Dimensionen der physikalischen Raumzeit addiert werden müssten, um jener subjektiven Fülle der menschlichen Sinneserfahrung (von farbigen Objekten in Raum und Zeit) gerecht zu werden. Zur Rechtfertigung der ersten These ließe sich aber antworten, das – durch die Körperorganisation des jeweiligen Individuums ermöglichte – Erleben der Dimension D sei ohne Rest zurückzuführen auf ein physikalisch beschreibbares Geschehen in einem (1+3)-dimensionalen Raum, an welchem freilich sehr viele Moleküle – etwa von der Anzahl N – beteiligt sind.⁷³³ Demnach wäre die strittige Dimension des Erlebnisraums zunächst sogar sehr viel höher anzusetzen als jede realistische Zahl D, nämlich etwa (im Überschlag gerechnet, unter der Annahme, die Moleküle des involvierten Körpers seien völlig unabhängig voneinander) mit $1+N \times 3$ gleich der maximal möglichen Dimensionalität des betreffenden Systems. Zuletzt verringert sich diese Zahl aufgrund der durch

⁷³² Um der Vereinheitlichung der physikalischen Theorie willen (die verschiedenartigen Wechselwirkungen betreffend, speziell unter Berücksichtigung der Gravitation) muss die Dimension der Raumzeit eventuell höher angesetzt werden (etwa auf 10 statt der alltäglich evidenten 4), wofür es in absehbarer Zeit experimentelle Befunde geben könnte, die einen derartigen Schritt objektiv rechtfertigen. Der Einfachheit halber gehe ich für meine Argumentation aber weiterhin von der gewohnten Zahl 4 aus, für die sich im gegebenen Zusammenhang, ohne etwas Wesentliches zu ändern, ebenso eine andere, dem aktuellen Stand der Physik gemäße Größe einsetzen ließe.

⁷³³ Eine Größenvorstellung vermittelt das international standardisierte Maß $1 \text{ Mol} = 6,02 \dots \times 10^{23}$ entsprechend der Anzahl der in 12 Gramm Kohlenstoff (C_{12}) enthaltenen Moleküle.

die physiologische Struktur dieses (belebten) Systems realiter geschaffenen funktionalen Restriktionen dann auf eben die Dimension D.⁷³⁴ In selber Weise kann auch das 1-dimensionale Zeiterleben auf ein im 4-dimensionalen Raum lokalisiertes physiologisches Geschehen »reduziert« werden (d. h. es ist objektiv nachvollziehbar, wie in einem an sich 4-dimensionalen Raum die 1-dimensionale Struktur der linearen Zeit als kognitives Konstrukt entsteht). Hierzu äquivalent stellt bereits Kant in *Kritik der reinen Vernunft*, § 3 klar:

„Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte.⁷³⁵ (...)“

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, dass man die behauptete Idealität des Raumes (und der Zeit; vgl. ↑735) nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack etc. mit Recht nicht als Beschaffenheit der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden.⁷³⁶ (KrV, B 44 f)

Physikalisch *nicht* weiter zu analysieren ist indes die besagte Zahl $4=1+3$ (oder, wie angemerkt, ggf. eine andere, physikalisch zu rechtfertigende Größe $1+X$; vgl. ↑732). Vielmehr wird diese als fundamentales Charakteristikum der für uns, aller bisherigen Erfahrung nach, gültigen Gesetze der Natur durch die real mögliche wissenschaftliche Praxis (von Experiment und Theorie) gleichsam axiomatisch, jedoch keineswegs willkürlich, bestimmt. Im selben Sinne schreibt wiederum Kant in seiner Dissertation:

„Die diese Untersuchung (über die unveränderliche, wesentliche Form der Welt) für überflüssig halten, werden von den Begriffen des Raumes und der Zeit hintergangen, gleichwie von Bedingungen, die schon an sich gegeben und angestammt seien, mit deren Hilfe es ja, ohne irgendeinen anderen Grund, nicht allein möglich, sondern sogar notwendig sei, dass sich mehreres Wirkliche wechselweise, wie zusammengehörende Teile, aufeinander beziehe und ein Ganzes ausmache. Ich werde jedoch bald zeigen: dass diese Begriffe gar keine rationalen und objektiven Vorstellungen irgendeiner Verknüpfung sind, sondern Phaenomena, und dass sie irgendeinen gemeinsamen Grund einer allgemeinen Verknüpfung zwar bezeugen, aber nicht auseinandersetzen.“

(MSI, 25, <23>/ lat. A2 5 f)

Tatsächlich verfügen wir heute aber über plausible Erklärungsmodelle für die alltagspraktisch wie selbstverständlich beanspruchten Vermögen sowohl der räumlichen Orientierung mittels erworbener Karten konkret bewohnter Räume⁷³⁷ als auch der Orientierung an einer gerichteten

⁷³⁴ Dabei ließen sich z. B. jene 3 vermeintlich zusätzlichen Dimensionen des Farbraums auf die Physiologie des menschlichen Auges zurückführen, welches – im Gegensatz zu den irreduziblen 4 Dimensionen der physikalischen Raumzeit – auf bloß kontingente Weise mit 3 verschiedenen Farbrezeptoren ausgestattet ist, die eine Signalverarbeitung innerhalb eines 3-dimensionalen Informationsraums ermöglichen.

⁷³⁵ Die „Zeit“ hingegen ist nach KrV, § 6 die apriorische „Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“, und hiermit „formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“:

„Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmung des Gemüths, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen.“ (KrV, B 49-51).

⁷³⁶ Gleichlautend ist von DEMOKRIT (460 – 371) überliefert: „Scheinbar ist Farbe, scheinbar Süßigkeit, scheinbar Bitterkeit: wirklich nur Atome und Leeres“ (*Fragmente*, Nr. 125, in: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2).

⁷³⁷ Vgl. hierzu etwa Deneke in *Psychische Struktur und Gehirn* oder Kandel in *Auf der Suche nach dem Gedächtnis* (↓10).

Zeitachse, die im Rekurs auf ein autobiographisch strukturiertes explizites Gedächtnis konstituiert und durch einen Abgleich mit äußeren Zeitgebern objektiv normiert werden kann.⁷³⁸ Letztere Funktionen sind im individuellen Verhalten, das in der Regel sozial koordiniert ist, unvertretbar zu realisieren. Eben dies erweist sich jedoch als in gewissen Grenzen kulturell variabel. Z. B. berichtet die Ethnologin H. BEHREND (*1947) in *Die Zeit geht krumme Wege - Raum, Zeit und Ritual bei den Tugen in Kenia* (1987) von dem Fall, dass aufgrund einer totalen Beherrschung des raumzeitlichen Geschehens die Dimension der Zeit unauffällig respektive überflüssig gemacht wurde. Die Zeit erscheint dabei dem Raum, in welchem die – leiblich austauschbaren und insofern formal unsterblichen – Beteiligten bestimmte Orte nach ritueller Vorschrift in endloser Wiederholung aufsuchen (oder strikt meiden), wie „eingeschrieben“.⁷³⁹ Freilich habe diese Lebensform einer Konfrontation mit unserer Kultur nicht standgehalten.

⁷³⁸ Vgl. Kandel in *Auf der Suche nach dem Gedächtnis*, Kap.1 - *Persönliche Erinnerung und die Biologie der Gedächtnisspeicherung*: „Erinnerung hat mich schon immer fasziniert. Überlegen Sie mal! Sie können sich nach Belieben Ihren ersten Tag in einer neuen Schule, Ihr erstes Rendezvous, Ihre erste Liebe ins Gedächtnis rufen. (...) Die Erinnerung ist eine Form der geistigen Zeitreise (...).

Dank der geistigen Zeitreise kann ich die Niederschrift dieses Satzes in meinem Arbeitszimmer über dem Hudson River hinter mir lassen und mich 67 Jahre zurück katapultieren, ostwärts über den Atlantik nach Wien, wo ich geboren wurde (...).

Es ist der 7. November 1938, mein neunter Geburtstag. Meine Eltern haben mir gerade ein Geschenk gemacht, nach dem ich mich schon ewig sehnte. Ein batteriebetriebenes, ferngesteuertes Modellauto. (...) Während der nächsten zwei Tage lasse ich den Wagen überall in unserer kleinen Wohnung umherfahren (...).

Doch meine Freude ist nur von kurzer Dauer. Zwei Tage später werden wir am frühen Abend durch lautes Hämmern an der Wohnungstür aufgeschreckt. Noch heute habe ich das Bummern im Ohr. Mein Vater ist noch nicht aus dem Geschäft zurück, daher öffnet meine Mutter die Tür. Zwei Männer treten ein. Sie weisen sich als Nazi-Polizisten aus und befehlen uns, ein paar Sachen zusammenzupacken und die Wohnung zu verlassen. (...)

(...) Später begriff ich, dass diese Ereignisse mit der »Kristallnacht«, der Reichspogromnacht, zusammenfielen, jener Nacht, in der nicht nur die Fenster unserer Synagoge und das Schaufenster im Wiener Geschäft meiner Eltern in Scherben ging (...).“ (SnG, 19-21)

Eine zeitliche Struktur entsteht diesem Beispiel zufolge also dadurch, dass zu bestimmten Zeitpunkten die jeweils zukünftigen Erfahrungen aktual noch nicht in Rechnung gestellt werden können und eine *explikable* Erinnerung an eine dementsprechend immer weiter modifizierte mentale Verfassung möglich ist. Derart subjektiv erinnerte Erlebnisreihen lassen sich schließlich intersubjektiv abgleichen und in ein allgemeines historisches Raster (einen Kalender, in dem etwa neben den regulären Jahreszeitenzyklen auch markante Einzelereignisse wie die „Kristallnacht“ vermerkt sind) einfügen. Ebenso geht auch Einstein in *Grundzüge der Relativitätstheorie* von einer zunächst nur an dem „Kriterium des »Früher« und »Später« orientierten „Ich-Zeit“ aus, die es zu objektivieren gilt (vgl. ↑433).

⁷³⁹ Behrend schreibt hierzu im Einzelnen:

„In vorkolonialer Zeit hatten Tugen kein Wort für Zeit. Sie besaß noch keine Macht über die Menschen. Sie stand noch unter der Herrschaft des Raums. Die Ältesten setzten Orte im Raum, und diese Orte waren eine Vergegenständlichung der Zeit. Die Zeit wurde in den Raum wie eine Karte eingeschrieben. (...)

Nicht nur weil die Zeit unter der Herrschaft des Raums stand, sondern auch weil Lebenszeit und Weltzeit kongruent waren, brauchten Tugen kein Wort für Zeit. In einer Gesellschaft, in der Weltzeit und Lebenszeit nicht auseinanderfallen, kann die Zeit nicht als Dimension wesentlicher Veränderungen erscheinen. (...)

Heute benutzen moderne Tugen das Kiswahili-Wort *saa* für Zeit. Heute brauchen sie dieses Wort.“ (ZkW, 138f)

Eigens verweist Behrend auf den – in Grenzen – selbsterhaltenden Charakter dieser Lebensform, deren Reproduktion jedoch im Kontakt mit unserer Kultur zum Erliegen gekommen sei:

„Solange die an die Folge der Altersklassen gebundene Weltzeit im Kreis lief, konnte die Ältesten Erfahrung und Erwartung aufeinander beziehen. Die Übereinstimmung von Vergangenheit und Zukunft – so unvollkommen diese auch war – zwang sie, verantwortlich zu handeln. Denn jede ihrer Handlungen trug das Gewicht der Wiederkehr. Mit dem Einbrechen der linearen Zeit öffnet sich jedoch die Zukunft ins Unbekannte. Das Neue beginnt sich durchzusetzen.

(...) Allein *soi*, die Initiation in eine Altersklasse, wird (...) noch (...) durchgeführt. (...) Weil sich die Jungen aufgrund ihrer modernen Schulbildung zunehmend weigern, die auf das Ritual *soi* folgenden Rituale der Lebenszeit zu machen, stockt die rituelle Karriere ihrer Väter und Großväter. Diese können ihre soziale Person nicht mehr vervollständigen und sich nach dem Tod nicht in

...

Ausgehend von unserer Alltagsorientierung im Rahmen der konventionellen 1+3 Dimensionen ist es ferner insbesondere möglich, durch eine aufwendige wissenschaftliche Forschung auch kontraintuitive Einsichten über die Struktur von Zeit und Raum zu erwerben.⁷⁴⁰ Diese wären dann als neue Prämisse zugrunde zu legen, um ggf. weitere Experimente und Messungen (welches die einzigen physikalischen Realien sind) korrekt zu beschreiben. Entsprechend bezeichnet Kant jene apriorischen Ordnungsschemata – unter deren Voraussetzung empirische Gegenstände im Sinne eines material unverfügbaren Erleidens anschaulich gegeben (und nicht bloß konstruktiv gedacht) werden können, also Erfahrung überhaupt möglich ist⁷⁴¹ – in *Opus postumum* treffend als „Modifikationen der Vorstellungskraft“. Die ihnen korrespondierende formale Ordnung sei der Anschauung gleich einer (allgemeingültigen) Autoaffektion eingepägt:

„Raum und Zeit sind Produkte (aber primitive Produkte) unserer eigenen Einbildungskraft mithin selbst geschaffene Anschauungen, indem das Subjekt sich selbst affiziert und dadurch Erscheinung nicht Sache an sich ist. (...)“

⟨...⟩ Raum und Zeit sind keine apprehensiblen Gegenstände sondern bloß Modifikationen der Vorstellungskraft in welcher der Begriff eines Dinges an sich bloß ein Gedankending (*ens rationis*) ist und zum Gegenstande = X dient um das Objekt der Anschauung als Erscheinung zum Gegensatz vorzustellen.“

„Der Raum und die Zeit sind nicht existierende Dinge (*objecta apprehensionis*) sondern Bestimmungen des Subjekts wodurch es sich selbst affiziert und die Existenz eines Gegenstandes im Raum oder der Zeit ist die Vorstellung desselben in der Erscheinung (als Phänomen) ⟨...⟩.“

„Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Anschauung sondern Formen der Anschauung selbst und des synthetischen Verhältnisses des Mannigfaltigen im Raume und der Zeit gegeben und gehen a priori vor der Existenz der

Ahnengeister verwandeln. Damit ist ihnen die Rückkehr in die bewohnte Welt verwehrt. Im Namen ihrer Nachkommen können sie nicht »weiterleben.« (ZkW, 139 f)

Ein objektives Resultat davon sei gewissermaßen die Revolutionierung der Zeitauffassung gewesen:

„Die Rituale strukturieren die Lebenszeit nicht mehr. Die Zeit fließt nicht mehr vorwärts und rückwärts oder im Kreis. Sie kehrt nicht mehr zum Anfang zurück, sondern sie fließt davon, in eine Richtung, ohne Umkehr.“ (ZkW, 140).

⁷⁴⁰ Z. B. macht Einstein in *Grundzüge der Relativitätstheorie* darauf aufmerksam, genau besehen seien Raum und Zeit keine separierbaren Dimensionen. Konkret bedeutet dies, dass eine Zeitangabe oder eine Angabe der Ortskoordinaten für sich allein *keinerlei* physikalische Bedeutung besitzt, was alltagspraktisch aber niemals auffällig wird:

„Raum und Zeit waren in der vorrelativistischen Physik getrennte Wesenheiten. Zeitliche Urteile galten unabhängig von der Wahl des Bezugsraums. (...) Man sprach von Raumpunkten wie von absoluten Realitäten, ebenso wie von Zeitpunkten. Es wurde nicht beachtet, dass das wahre Element der raumzeitlichen Beschreibung das Ereignis sei, welches durch vier Zahlen x_1, x_2, x_3, t zeit-räumlich beschrieben wird. Die Auffassung des Geschehens war immer die eines vierdimensionalen Kontinuums, aber diese Auffassung wurde durch den absoluten Charakter der Zeit (...) verdunkelt. Mit dem Verlassen der Hypothese vom absoluten Charakter der Zeit, insbesondere der Gleichzeitigkeit, drängt sich jedoch die Erkenntnis von der Vierdimensionalität des Zeit-Räumlichen unmittelbar auf. Nicht der Raumpunkt, in dem etwas geschieht, hat physikalische Realität, sondern nur das Ereignis selbst. (...) Die anschauliche Belebung der Relationen dieses vierdimensionalen Kontinuums gelingt uns viel weniger als diejenige des dreidimensionalen EUKLIDischen Kontinuums; aber es muss betont werden, dass auch die Begriffe und Relationen der EUKLIDischen dreidimensionalen Geometrie nur gedanklich-abstrakter Natur sind und keineswegs identisch mit den Vorstellungsbildern des Gesichts- und Tastsinns.“ (*Grundzüge der Relativitätstheorie*, 33 f)

Im selben Sinne für den Alltag irrelevant ist auch die aktuelle Frage nach der Dimensionalität der Raumzeit (†732).

⁷⁴¹ Vgl. Kant in *De mundi sensibilis atque intelligibilis...*:

„⟨...⟩ alle unsere Anschauung ist an einen gewissen Grund einer Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar ⟨...⟩ von der Erkenntniskraft g e s c h a u t und nicht nur diskursiv durch allgemeine Begriffe erfasst werden kann. Dieser formale Grund ⟨...⟩ (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann ⟨...⟩. Die A n s c h a u u n g ⟨...⟩ ist immer l e i d e n d; und folglich nur insoweit möglich, als etwas unsere Sinne affizieren kann.“ (MSI, 41/ lat. A₂ 12).

Sinnenobjekte vorher nicht als Wahrnehmungen (empirische Vorstellungen mit Bewusstsein) als Aggregat eines bestimmten (begrenzten) Mannigfaltigen sondern als System aber nicht als Dinge an sich (objektiv) sondern in der Erscheinung wie das Subjekt affiziert wird und stellen das Unendliche vor aber leere.<.)

Es ist nur Ein Raum u. Eine Zeit (darin besteht die Unendlichkeit) und nur Eine Erfahrung<.)“ (OP.2, 37, 47 f, 90 f)

Demnach wären also die neuesten physikalischen Erkenntnisse, die der alltäglichen Auffassung von Raum und Zeit widersprechen (und ihrerseits nur provisorisch gültig sind), eine Konkretisierung dessen, was Kant als „REALE(N) GEBRAUCH“ des „Verstandes“ bezeichnet, der als solcher „dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht“ (in welchem schließlich – konträr zum modernen Verständnis – die „empirisch<e>“ Wissenschaft bzw. die reflektierte sinnliche Erkenntnis oder „Erfahrung“ bestehe).⁷⁴² Diesbezüglich nimmt Kant offenbar an, es hätten sich die – nachweislich überlebensdienlichen, also grundsätzlich realitäts- bzw. naturgerechten – heutigen Formen der menschlichen Erkenntniskräfte in einem natur- und kulturhistorischen Prozess in Konkurrenz zu anderen Arten der Umweltbewältigung herausgebildet (womit auch moderne Wissenschaftler übereinstimmen würden), seien nun aber (entgegen der heutigen Auffassung) endgültig fixiert,⁷⁴³ so dass ein gesichertes Wissen um dieselben beständigen Vermögen auf streng genommen nichtempirische Weise – „dadurch, dass man auf ihre Handlungen bei Gelegenheit der Erfahrung achtet“⁷⁴⁴ – „erworben“ werden könne:

„In Wahrheit sind beide Begriffe (des Raumes und der Zeit) ohne Zweifel erworben: zwar nicht von der Sinneswahrnehmung (<...>), aber von der Tätigkeit selber der Erkenntniskraft, die ihr Empfundenes nach bleibenden Gesetzen einander beordnet, abgezogen, als ein unveränderliches Bild und deshalb anschaulich zu erkennen. Denn die Empfindungen rufen diese Handlung der Erkenntniskraft hervor, fließen aber nicht auf die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren als ein Gesetz des Gemüts, nach welchem es, was es von der Gegenwart des Gegenstandes her empfindet, auf bestimmte Weise vereinigt.“ (MSI, 69/ lat. A2 23)

Wie Kant in *Kritik der reinen Vernunft* weiterhin erklärt, ließen sich eben daher „synthetische Sätze a priori“ hinsichtlich der „Anschauung im Raume“, d. h. konkret „alle geometrische(n) Grundsätze“ (KrV, B 39, 44), sowie der räumlichen Lageveränderung im Verlauf der „Zeit“, d. h. eine „allgemeine Bewegungslehre“ (KrV, B 48 f), ermitteln:

„Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt. Sie sind nämlich beide zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung, und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen

⁷⁴² Siehe die Zitate aus Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* (↓4), ferner oben die Erläuterung zur Logik (↑1500).

⁷⁴³ Vgl. Kant in *De mundi sensibilis atque intelligibilis...*:

„Und zwar ist diese der Welt wesentliche Form ebendeswegen unveränderlich und keinem Wechsel ausgesetzt; und das erstlich wegen eines logischen Grundes; weil eine jede Veränderung die Identität des Subjekts voraussetzt, während die Bestimmungen aufeinander folgen. Daher bleibt die Welt durch alle aufeinander folgenden Zustände hindurch dieselbe Welt und bewahrt dieselbe Grundform. (<...>) Vorzüglich jedoch folgt ebendasselbe aus einem realen Grunde (<...>), weil sie selber sich nicht entgegen setzen kann (<...>); und so gibt es in einer jeden Welt eine gewisse ihrer Natur zuzurechnende Form, beständig, unwandelbar, als den beharrlichen Grund einer jeden zufälligen und vorübergehenden Form, die zum Zustand der Welt gehört.“ (MSI, 23-5/ lat. A2 5).

⁷⁴⁴ Siehe oben das Zitat aus Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* (↑470).

sich eben dadurch (dass sie bloß Bestimmungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, dass sie bloß auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen.“ (KrV, B 55 f)

Wenn aber synthetische Sätze derart apriorisch aus dem jeweiligen Status quo der Erkenntnisvermögen gefolgert werden, ähnelt dies dem bloß theatralischen Wiederholen einer einst realiter vollzogenen Argumentation.⁷⁴⁵ Indes erscheint es heute – entgegen Kants Postulat, die „der Welt wesentliche Form“ sei „unveränderlich“ (†743), jedoch übereinstimmend mit seiner generellen Abwehr erkenntnistheoretischer und ethischer Naturalismen⁷⁴⁶ – plausibel, *in concreto* sei lediglich eine mehr oder weniger gute Entsprechung einer bloß *idealiter* beständigen – der Natur gemäßen – Form der menschlichen Positionierung möglich, welche ontogenetisch unvertretbar und mit dem Risiko des Scheiterns zu realisieren ist.⁷⁴⁷

Diese Sicht vermittelt gleichsam zwischen der von Kant 1770 in seiner Dissertation sogenannten „theoretischen“ Erkenntnis eines „*Seienden*“ (namentlich: der universellen Merkmale des Menschen, die als solche Gegenstand einer philosophischen Anthropologie bzw. historischer oder künstlerischer Darstellungen sein können⁷⁴⁸) und der „praktischen“ Selbstbestimmung (menschlicher Individuen unter den je aktual herrschenden Bedingungen) aus „*Freiheit*“, wie es auch der zentrale Topos in Kants *Kritik der Urteilskraft* von 1790 ist. Das konkrete Medium einer solchen Vermittlung wären menschliche Personen, die – gemäß ihrer kulturinvarianten Rolle, zu der sie aufgrund der kulturellen Evolution gewissermaßen verpflichtet sind – im Rahmen eines dialektischen Verfahrens die überlieferten Verhaltensformen sowie das korrespondierende explizite Wissen bezüglich ihrer jeweiligen Realerfahrung aktualisieren und damit in individueller Verantwortung zum Erhalt der Rationalität beitragen. Der hypothetische „reine⟨ Verstand“ wird also de facto durch einen „diskursiven, der Bilder bedürftigen, Verstand⟨“ bzw. dessen „symbolische Erkenntnis“ konstituiert, wobei die überlieferten Darstellungen der menschlichen Existenz einer permanenten pragmatischen Reinterpretation unterliegen.⁷⁴⁹

Bei Kenntnis der oben diskutierten transzendentalen Ästhetik Kants ist nun leicht zu sehen, dass Kertész gleich zu Beginn von *Fiasko* eben die dort in Frage stehende Verbindung zwischen

⁷⁴⁵ Vgl. oben den analogen Einwand gegen Toulmins Darstellung in *Der Gebrauch von Argumenten* (†510).

⁷⁴⁶ Siehe die betreffenden Zitate aus Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* und *Kritik der reinen Vernunft* (J8).

⁷⁴⁷ In diesem Sinne bemerkt z. B. Einstein in *Grundzüge der Relativitätstheorie*:

„Begriffe und Begriffssysteme erhalten die Berechtigung nur dadurch, dass sie zum Überschauen von Erlebniskomplexen dienen; eine andere Legitimation gibt es für sie nicht. Es ist deshalb nach meiner Überzeugung einer der verderblichsten Taten der Philosophen, dass sie gewisse begriffliche Grundlagen der Naturwissenschaft aus dem der Kontrolle zugänglichen Gebiete des Empirisch-Zweckmäßigen in die unangreifbare Höhe des Denknötwendigen (Apriorischen) versetzt haben. Denn wenn es auch ausgemacht ist, dass die Begriffe nicht aus den Erlebnissen durch Logik (oder sonstwie) abgeleitet werden können, sondern in gewissem Sinn freie Schöpfungen des menschlichen Geistes sind, so sind sie doch ebensowenig unabhängig von der Art der Erkenntnisse, wie etwa die Kleider von der Gestalt der menschlichen Leiber. Dies gilt im besonderen auch von unseren Begriffen über Zeit und Raum, welche die Physiker – von den Tatsachen gezwungen – aus dem Olymp des Apriori herunterholen mussten, um sie reparieren und wieder in einen brauchbaren Zustand setzen zu können.“ (*Grundzüge der Relativitätstheorie*, 6).

⁷⁴⁸ Vgl. Kant in der *Vorrede* von 1798 zu *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

„Endlich sind zwar nicht eben Quellen, aber doch Hilfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane. Denn obzwar beiden letzteren eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, sondern nur Erdichtung untergelegt wird, und Übertreibung der Charaktere und Situationen, worin Menschen gesetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzustellen, hier erlaubt ist, jene also nicht für die Menschenkenntnis zu lehren scheinen, so haben doch jene Charaktere (...) ihren G r u n d z ü g e n nach aus der Beobachtung des wirklichen Tun und Lassens der Menschen genommen werden müssen (...).“ (*Anthropologie...*, Akad.VII 121).

⁷⁴⁹ Siehe die Zitate aus Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* und *Kritik der Urteilskraft* (J8).

dem menschlichen Verstandesgebrauch, dem symbolischen Ausdruck, dem (individuell angeeigneten/ ideologisch besetzten/ objektiv vermessenen) Raum und der Zeit exponiert. So schreibt Kertész mit deutlichen Anspielungen auf die Person Kants:

„Der Alte stand vor dem Sekretär. Er dachte. Es war früher Morgen. (Relativ früh: ungefähr zehn.) Um diese Zeit dachte der Alte immer. (...) Der Alte hatte sich schon eine solche Routine beim Denken angeeignet, dass er selbst dann noch den Anschein erwecken konnte zu denken, wenn er gar nichts dachte, obwohl er vielleicht selbst glaubte, dass er dächte. So ist es, daran ist nichts zu beschönigen. (...)

Es lässt sich nicht vermeiden, an dieser Stelle einige Worte über den Sekretär fallen zu lassen.

Dieser Sekretär war ein direkter Sprössling des Büchereckschrankes, dessen beide Flügel die südwestliche Ecke des sich mit seiner Straßenseite nach Westen wendenden Zimmers einnahmen, genauer, den Raum vom südlichen Rand des sich in Nord-südrichtung erstreckenden Fensters bis zur Zimmerecke sowie den Raum westlich der an der Ostwestwand plazierten Kommode bis zur Ecke, über eine etwa 1,20 Meter lange Wandauskragung hinweg (...).“ (F, 7 f)

Aus einer quasi objektiven Wir-Perspektive stellt er weiterhin die generelle Konstitution des „Alten“ wie folgt dar:

„In Ermangelung eines Besseren stützen wir uns also auf eine unserer – keineswegs sehr originellen – Beobachtungen:

Wenn auf den Schultern eines Menschen ein halbes Jahrhundert lastet, geht er entweder in die Knie, oder aber er bleibt irgendwie stehen oder hängen (gleichsam am Angelhaken der Zeit) (der ihn natürlich fortwährend zieht und zerrt, hinüber in die Öde des jenseitigen Ufers,⁷⁵⁰ aus dem Reich satter Farben und voller Formen in die schemenhafte, dürre Abstraktion⁷⁵¹), und ein Moment von Dauer stellt sich ein, doch so, als gäbe es ihn gar nicht, das heißt, er gaukelt uns vor, als sei irgend etwas noch nicht endgültig entschieden (...).

Wenn wir also weiterhin aufrechterhalten – und wir erhalten es aufrecht –, dass der Alte alt war, so müssen wir diese Wortwahl (...) begründen.

Nichts leichter als das.

⁷⁵⁰ Hierfür vermutlich vorbildlich vergleicht Ortega in *Der Aufstand der Massen* eine „als wünschenswert“ vorgestellte „Zukunft“ mit einem „Köder“:

„(...) die Vergangenheit wirft Köder – wirkliche oder imaginäre – in die Zukunft aus.“

(Ortega, *Werke* 3, 141 f).

⁷⁵¹ Damit spielt Kertész etwa auf Gide, *Der Immoralist* an. Dort berichtet der Protagonist, der Kulturhistoriker „Michel“:

„Seit dem Beginn meiner Krankheit hatte ich ohne Überlegung, ohne Regeln gelebt (...), wie das Tier oder das Kind. Da ich von dem Leiden jetzt nicht mehr so sehr in Anspruch genommen war, wurde mein Leben wieder sicher und bewusst. Ich glaubte, (...) als derselbe neu geboren zu werden und meine Gegenwart bald an die Vergangenheit wiederanknüpfen zu können. (...)

Als ich (...) später meine Studien wiederaufnehmen wollte, mich wie ehemals in die penible Erforschung des Vergangenen vertiefen wollte, entdeckte ich, dass mir irgend etwas den Geschmack daran vielleicht nicht genommen, aber zumindest geschmälert hatte; es war das Bewusstsein der Gegenwart. Die Vergangenheit nahm jetzt jene Unbeweglichkeit an, (...) jene Todesstarre. Früher hatte ich an eben dieser Starrheit, die meinem Geist Genauigkeit erlaubte, Gefallen gefunden; alle Tatsachen der Geschichte erschienen mir wie die Stücke eines Museums oder besser wie die Pflanzen eines Herbariums, deren unabänderliche Dürre mich vergessen machte, dass sie einmal saftprall unter der Sonne gelebt hatten. Jetzt konnte ich an der Geschichte nur noch Gefallen finden, wenn ich sie mir als gegenwärtig vorstellte. (...)

Ich kam soweit, dass ich diese Wissenschaft verachtete, die zuvor meinen ganzen Stolz ausgemacht hatte (...).“ (*Der Immoralist*, 52-4).

Der Alte fühlte sich nämlich selbst (...) wie jemand, der alt ist, jemand, dem nichts mehr widerfahren kann, nichts Neues, (...) dem schon alles widerfahren ist (auch das, was noch geschehen könnte oder hätte geschehen können),⁷⁵² (...) der allem zum Trotz Tag für Tag morgens daran erwacht, dass er dennoch existiert (und dieses Empfinden als gar nicht so unangenehm erlebt)⁷⁵³ (...).“ (F, 15-7)

Somit orientiert sich der „Alte“ als bewusstseinsfähige Person auf der Grundlage des von ihm während seiner Ontogenese Erlebten respektive kulturell Erworbenen. Wie er selbst in seinen Notizen bemerkt, betrifft dies nicht zuletzt die Orientierung in Raum und Zeit. Speziell zum Raum schreibt er:

„Nicht nur in der Wohnung, manchmal auch auf meinen gewohnten meditativen Gängen befehlen mir meine Füße den Weg.“

„Ich erhebe mich vom Tisch. Meine Füße nehmen schon fast unwillkürlich, mit automatischer Innervation, meinen Weg durch die Wohnung. Ich gehe durch das Zimmer, die offen stehende Tür, den Flur, streife mit meiner rechten Schulter die offene Badezimmertür, komme ans Ende der Wohnung. Ich mache kehrt, (...). Eine Strecke beträgt ca. sieben Meter. Ein verhältnismäßig wohnlicher Käfig. Auf und ab, auf und ab (...). So war es die Gewohnheit dieses Typs, des Romanschriftstellers, dieses Kerls, mit dem ich einmal – noch vor wenigen Monaten – identisch gewesen bin.“⁷⁵⁴

„Und doch strömt das Ganze neuerdings etwas heimtückisch Bedrohliches aus (...). Ich habe mir lange den Kopf zerbrochen, ehe ich schließlich darauf kam: Nicht das, was ich wahrnehme, hat sich verändert, die Veränderung steckt lediglich darin, dass ich es wahrnehme. Ja, bislang habe ich die Wohnung, in der ich seit neunzehn Jahren wohne, noch niemals wahrgenommen...“ (F, 107, 95 f, 37)

Und bezüglich der Bildung einer linearen Zeitordnung erklärt der „Alte“, beim Schreiben seines ersten Romans habe er sich zunächst vor allem mittels gewisser stimulierender Reize an die von ihm dort geschilderten Erlebnisse („im Konzentrationslager“) zu erinnern versucht:

„(...) ich lebte ein Doppelleben: mein gegenwärtiges – halben Herzens, recht und schlecht – und mein vergangenes im Konzentrationslager – mit der schneidenden Wirklichkeit der Gegenwart.⁷⁵⁵ (...) Es genügte schon, einer trostlosen Gegend ansichtig zu werden, einer kahlen Industrielandschaft, (...) um in mir

⁷⁵² Ebenso notiert Kertész 1983 im *Galeerentagebuch* in Referenz auf Ortega, *Eine Interpretation der Weltgeschichte* sowie Freud, *Der Mann Moses...*: „Jetzt bin ich – obgleich ich immer noch «geschehe» – im wesentlichen fertig; und damit sind 55 Jahre vergangen, und jederzeit kann mich der Tod mir wegnehmen“ (siehe oben S.212, ↑659).

⁷⁵³ Vgl. Simmel im nachgelassenen *Tagebuch*:

„Die Beziehung zu der reinen Individualität von Menschen und Dingen hat immer etwas Definitives, das Leben verläuft sich damit in eine Sackgasse. In der Relation des Individuellen in uns zu dem Individuellen außer uns die Fruchtbarkeit und den Prozess ins Unendliche nicht zu verlieren, ist unsere große, vielleicht unlösbare Aufgabe.

Wesentliche Lebensaufgabe: das Leben jeden Tag von neuem zu beginnen, als wäre dieser Tag der erste – und doch alle Vergangenheit, mit all ihren Resultaten und unvergessenen Gewesenheiten darin zu versammeln und zur Voraussetzung zu haben.“

„Eine ganz eigenartige Stelle nimmt in der Geschichte der Menschheit der »Vorläufer« ein. (...) Man soll sich so verhalten, als ob man der Vorläufer aller Erfüller wäre, und (...) Erfüller aller Vorläufer (...).“ (Simmel, *Werke* 20, 273, 274).

⁷⁵⁴ Sehr ähnlich illustriert Deneke in *Psychische Struktur und Gehirn* die Konstitution eines „personale(n) und inhaltliche(n) Identitätsgefühl(s)“ oder „Ich-Gefühl(s)“ (siehe das Zitat in ↓10).

⁷⁵⁵ Dies deutet wiederum auf die Formel „Bewusstsein der Gegenwart“ in Gide, *Der Immoralist* (siehe ↑751), ferner auf eine Passage aus Semprun, *Die große Reise*, in welcher der Erzähler die „schneidende Gewissheit zu leben“ – unter Voraussetzung des „Vergessen(s)“ der Ausschwitz-,Vergangenheit“ – „mit dem Gegenteil der schneidenden Gewissheit des Todes, die aus der Vergangenheit hervorsickert“, kontrastiert (ebd., 150).

immer neue Einzelheiten, Ergänzungen und Stimmungen hervorquellen zu lassen, sozusagen mit der Stärke gegenwärtiger Wirklichkeit.⁷⁵⁶ Eine Zeitlang wachte ich jeden Morgen auf dem Blockhof in Auschwitz auf.⁷⁵⁷ Es dauerte eine ganze Weile, bis ich merkte, dass diese Vorstellung durch einen ständigen Geruchsreiz in mir ausgelöst wurde. Einige Tage vorher hatte ich ein neues Lederband für meine Armbanduhr⁷⁵⁸ erstanden. Ich verwahre die Uhr stets neben meinem Bett auf einem niedrigen Regal. Wahrscheinlich haftete noch der durch den Gerbvorgang (...) hervorgerufene charakteristische Geruch an dem Leder, der mich an Chlor und fernen Leichengeruch erinnerte. Später verwendete ich das Lederarmband sogar als Aufputzmittel: Wenn meine Erinnerungen nachließen, träge in meinen Gehirnwindungen kauerten, lockte ich sie damit aus ihren Verstecken – ich habe es sozusagen leer gerochen.“ (F, 91 f)

Dann sei jedoch das Erlebnis, „den Roman zu schreiben“, selbst zum dominierenden Inhalt seiner Erinnerung geworden, wie er beim Lesen des fertigen Werks feststellt:

„Zum Beispiel fährt auf einer Seite des Romans ein Zug nach Auschwitz. In einem der Viehwaggons hockt das Subjekt der Erzählung, ein Junge von vierzehneinhalb Jahren. Jetzt steht er auf und erkämpft sich in der Menge einen Platz an der Fensterluke. Am Horizont geht gerade rot und unheilverkündend die Sommersonne auf. Ich habe mich beim Lesen genau erinnert, welche Schwierigkeiten (...) mir dieser und der darauf folgende Abschnitt bereitet hatten. (...) – Als ich die Stelle jetzt las, war diese Erinnerung in mir aufgestiegen, (...) aber warum stieg das nicht wieder in mir auf, was vor den Sätzen war, (...) jener einst wirkliche Vormittag in Auschwitz?“ (F, 92 f, 89 f)

Ein derart permanent aktualisierter Rückbezug auf die stetig weiter ausgebildeten Inhalte des expliziten Gedächtnisses (in Verbindung mit mehr oder weniger allgemeinverständlichen Merkzeichen, wie hier: zunächst dem Geruch des zufällig vorhandenen Lederarmbands, später den vom „Alten“ gezielt formulierten Worten) ist aber die Bedingung einer gerichteten Zeitfolge.⁷⁵⁹ Ebenso wie der „Alte“ beim Durchmessen seiner „Wohnung“ neuronal realisierte Karten ihrer räumlichen Struktur anlegen (bzw. verallgemeinerbare räumliche Anschauungsformen ausbilden) kann, ermöglicht ihm demnach speziell sein Verhalten als Autor eine (gleichfalls objektivierbare) zeitliche Orientierung.⁷⁶⁰

⁷⁵⁶ In »*Heureka!*« bemerkt Kertész entsprechend, „der sogenannte Sozialismus“ habe für ihn „das gleiche bedeutet wie für Marcel Proust die in den Tee getunkte Madeleine-Hostie (aus *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*), die plötzlich den Geschmack vergangener Zeiten in ihm wiedererweckte“ (ES, 247 f).

⁷⁵⁷ Hier referiert Kertész auf Primo Levi, *Die Atempause*. Levi berichtet dort am Ende von einem „Traum im Traum“: „Ich bin wieder im Lager, nichts ist wirklich außer dem Lager; alles andere waren kurze Ferien (...). Ich höre eine Stimme, wohlbekannt, ein einziges Wort (...). Es ist das Morgenkommando von Auschwitz, ein fremdes Wort, gefürchtet und erwartet: Aufstehen, »Wstawać.«“ (*Die Atempause*, 245 f).

⁷⁵⁸ Speziell das Motiv der »Uhr« deutet signifikant auf den Topos der Zeit.

⁷⁵⁹ Vgl. die Erläuterung von Kandel in *Auf der Suche nach dem Gedächtnis* (↑738).

⁷⁶⁰ Für den intersubjektiven Abgleich solcher zunächst rein privaten Zeitordnungen sind als gemeinsame Referenz äußere Zeitgeber notwendig. Zur Normierung kann dabei, wie Einstein in *Grundzüge der Relativitätstheorie* bemerkt, vorzugsweise die räumliche Ausbreitung des Lichts (bzw. der elektromagnetischen Strahlung) dienen:

„Es ist der Relativitätstheorie oft vorgeworfen worden, dass sie der Lichtausbreitung ungerechtfertigterweise eine zentrale Rolle zuweise, indem sie auf das Gesetz der Lichtfortpflanzung den Zeitbegriff gründe. Damit verhält es sich wie folgt. Um dem Zeitbegriff überhaupt physikalische Bedeutung zu geben, bedarf es der Benutzung irgendwelcher Vorgänge, welche Relationen zwischen verschiedenen Orten herstellen können (vgl. ↑740). (...) Man wird aber mit Vorteil für die Theorie nur einen solchen Vorgang wählen, von dem wir etwas Sicheres wissen. Dies gilt von der Lichtausbreitung im leeren Raume in höherem Maße als von allen anderen in Betracht kommenden Vorgängen – dank den Forschungen von MAXWELL und H. A. LORENTZ.“ (*Grundzüge der Relativitätstheorie*, 31 f).

Hierbei ist, gemäß Freuds Modell der bewusstseinskonstitutiven Überbesetzung von Sachvorstellungen mit symbolischen Zeichen (vgl. oben S. 188, 207), das er zuerst in *Die Traumdeutung* vorgestellt hat, insbesondere in dem vom „Alten“ selbstreferentiell indizierten Schreiben die Erklärung dafür zu sehen, „dass“ er seine „Wohnung“ (also: die menschliche Welt) nun endlich „wahrnehme“. Weiterhin können solche schriftlich fixierten Symbole die Positionierung anderer Individuen als bewusstseinsfähige Personen initiieren. Wie ich im Folgenden zeige, thematisiert Kertész in *Fiasko* auch diese spezifisch ästhetische Erfahrung (und ermöglicht eine solche zugleich dem Leser), wobei er sich offenbar speziell an Kants *Kritik der Urteilskraft* orientiert.⁷⁶¹

b) Ästhetische Erfahrung

Der zweite Teil von *Fiasko* gleicht, wie beschrieben, der stilisierten autobiographischen Darstellung einer Personalisierung. Dort entwickelt sich Kertész' Alter Ego „Steinig“ zu einem „glücklichen Menschen“, also einer kulturübergreifend verantwortlichen *Person*, welche Rolle schließlich der „Alte“ aus *Fiasko I* verkörpert (vgl. oben S. 79), der auch der fiktive Autor von *Fiasko II* ist.⁷⁶² „Steinig“ erwirbt im Verlauf seiner Ausbildung (äquivalent Kertész' „Arbeit an sich selbst“ während der 13 Jahre dauernden Arbeit an *Schicksalslosigkeit*; vgl. oben S. 65) gleichsam ein empirisches Wissen über die Bedingungen der von ihm – aus einer „Notwendigkeit“ heraus,⁷⁶³ respektive „aus Pflicht“⁷⁶⁴ – pragmatisch angeeigneten geistigen Lebensform, für deren Reproduktion er nicht zuletzt die Funktion eines öffentlichen *Autors* sachgerecht erfüllen muss.⁷⁶⁵ Diesbezüglich orientiert er sich selbst an literarischen Vorbildern wie z. B. Celan alias „der Pressechef“, der sich gegen das vom „Hauptmitarbeiter“ gegebene, anfangs von ihm nur naiv nachgeahmte, „Beispiel“ durchsetzt (vgl. oben S. 92, 222). Und auch noch der „Alte“ rekurriert kritisch auf derartige Muster. Etwa wird er durch ein von ihm übersetztes „Buch“, das sich als der *Bürroman* von Richartz identifizieren lässt, auf die für ihn letztlich beispielgebenden Schriften Rilkes aufmerksam (vgl. ↑184).

⁷⁶¹ Zu Kertész' Rezeption der *Kritik der Urteilskraft* siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1968 (S. 75, ↑181) und das Zitat aus *Dossier K.* (S. 56).

⁷⁶² Vgl. Kertész in *Dossier K.*:
„Ich schreibe den «Alten», der schreibt Steinig (...).
Und wer ist Steinig?

Das kannst du nicht im Ernst fragen, «Madame Bovary, das bin ich.»* Wenn du ein kleineres Risiko haben willst, ist es besser, wenn du dich gar nicht erst an einen Roman setzt.“ (DK, 145)

* Nach G. FLAUBERT (1821 – 1880), dem Autor von *Madame Bovary* (1856).

⁷⁶³ Siehe oben das Zitat aus *Fiasko I* (S. 209) bzw. die Parallelstelle in *Fiasko II* („«pflichtig“; S. 84).

⁷⁶⁴ Siehe oben das Zitat aus Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (S. 133).

⁷⁶⁵ Tatsächlich erscheint eine derartige Personalisierung als allgemeine Pflicht. Jedoch ist es keineswegs notwendig, die besondere Rolle des künstlerischen Autors – welcher im Sinne Kertész' eine paradigmatische Person ist, deren Selbstdarstellung anderen (werdenden) Personen zur Orientierung dient – ebenso zu verallgemeinern bzw. um der Angleichung willen den traditionellen Kunstbegriff aufzulösen, wie es Beuys gefordert hatte. Vgl. hierzu Beuys:

„Erst unter der Bedingung einer radikalen Begriffserweiterung gerät Kunst und die Arbeit mit ihr in die Möglichkeit, heute das zu bewirken, was beweist, dass sie die einzige bewirkende, evolutionäre Kraft ist, die fähig wird, repressive Wirkungen eines vergraiseten und auf der Todeslinie weiter wurstelnden Gesellschaftssystems zu entbilden, um zu bilden: EINEN SOZIALEN ORGANISMUS ALS KUNSTWERK.

Diese modernste Kunstdisziplin Soziale Plastik, Soziale Architektur wird erst dann in vollkommener Weise in Erscheinung treten, wenn der letzte lebende Mensch auf dieser Erde zu einem Mitgestalter, einem Plastiker oder Architekten am sozialen Organismus geworden ist. (...) Dann kommt man an eine Schwelle, wo der Mensch sich als ein primär geistiges Wesen erfährt (...).

JEDER MENSCH IST EIN KÜNSTLER, der aus seiner Freiheit, denn das ist die Position der Freiheit, die er unmittelbar erlebt, die andere Position im GESAMTKUNSTWERK ZUKÜNFTIGE GESELLSCHAFTSORDNUNG bestimmen lernt.“

(Beuys, *Ich durchsuche Feldcharakter*, in: *Soziale Plastik*, 121).

Insgesamt kann gesagt werden, Kertész habe hiermit die Idee der menschlichen Personalität (und der traditionellen künstlerischen Autorschaft) durch einen pragmatischen Bezug auf seine individuelle Erfahrung gewissermaßen aktualisiert, also – entgegen den verbreiteten kulturpessimistischen Vorstellungen – ihre Realisierbarkeit auch unter den gegenwärtigen problematischen Umständen⁷⁶⁶ bezeugt. Ein solches „Zeugnis“⁷⁶⁷ gleicht aber einem abduktiven Argument, mit dem sich u. U. der Leser zur Annahme einer für ihn zunächst kontraintuitiven Ansicht bewegen lässt. Demnach erscheint *Fiasko* als symbolisches Medium einer Realdialektik, die von Kertész, seinen Vorbildern sowie ggf. dem jeweiligen Rezipienten von Kertész' Werk konstituiert wird, und die wiederum eine dreifach gegliederte Struktur gemäß Kap. II aufweist:

- (1) Zunächst ist die Erzählung von „Steinig“ Karriere eine demonstrativ temporalisierte Darstellung der von Kertész einst unvertretbar vollbrachten „Entstehung“⁷⁶⁸ seiner selbst als Person bzw. Autor. Obwohl sich „Steinig“ dabei an gewissen Idolen ausrichten kann, muss er – wie ebenfalls der Leser des Romans – seine „Möglichkeiten“ letztlich „selbst ausfindig machen“ (vgl. oben S. 226).⁷⁶⁹
- (2) Des Weiteren wird „Steinig“ als werdender Autor vom „Pressechef“ ausdrücklich zur Produktion „brauchbare(r) Mitteilungen“ angehalten (vgl. oben S. 92), was generell nur in Form quasi-propositionaler Referenzen auf eine je thematische – Autor und Rezipient nominell gemeinsame, in concreto freilich ambivalente – Praxis (wie hier: namentlich die der Personalisierung) vorstellbar ist.
- (3) Indem „Steinig“, der zu Beginn von *Fiasko II* „mit einem Sausen in den Ohren zu sich“ (d. h. als Sprachkundiger auf die, bzw. in seine, Welt) kommt (F, 143), sich in Orientierung an literarischen Vorbildern die Position einer kulturübergreifend verantwortlichen Person erarbeitet, welche paradigmatische Erfahrung der „Alte“ aus *Fiasko I* entsprechend seiner „schriftstellerischen Bestimmung“ auch literarisch dokumentiert (vgl. oben S. 209), demonstriert Kertész auf artikuliert Weise, wie er – mit Hilfe „große(r) Literatur“⁷⁷⁰ – das geistige „Nichts“, in dem er „aufgewachsen“ ist, überwindet,⁷⁷¹ bzw. wie er gegen die ihm „von außen“ aufgezwungene „Lebensstruktur“, statt in die „Selbstaufgabe“ zu flüchten, seine „Persönlichkeit“ setzt.⁷⁷² Somit erfüllt die von ihm produktiv rezipierte Literatur – gleich einem überzeugenden abduktiven Argument, als das ebenso der Leser Kertész' Roman wahrnehmen kann – im Sinne von Nietzsches Kunstauffassung die Funktion einer „zum Weiterleben verführende(n) Ergänzung und Vollendung des Daseins“, „durch die das Leben möglich und lebenswert gemacht wird“.⁷⁷³

Denselben Vorgang charakterisiert Kertész 1988 im *Galeerentagebuch* treffend als einen „Ritus“, in dem die individuelle „Existenz“ bzw. das subjektive „Erleben der Welt“⁷⁷⁴ – also das

⁷⁶⁶ Vgl. Kertész 1990 im *Galeerentagebuch*: „Ein Zeitalter ist vergangen, ein bestimmtes menschliches Verhalten erweist sich als unwiederbringlich (...)“ (ausführlich oben S. 213), oder äquivalent 1973:

„Goethes Briefwechsel mit Schiller. Wie anmutig! Es gibt eine gewisse Vorstellung vom Paradies der Götter, aus dem wir für immer vertrieben sind.“ (GT, 33).

⁷⁶⁷ Siehe oben die Galeerentagebuch-Notiz von 1974 (S. 16).

⁷⁶⁸ *Fiasko* trug u. a. den Arbeitstitel „Die Entstehung“ (siehe oben ↑140 bzw. im Werkverzeichnis ↑798).

⁷⁶⁹ Vgl. Kertész 1981 im *Galeerentagebuch*: „Die individuelle Aufgabe lässt sich hier wie überall erfüllen – das ist das Verfahren, die Romanwelt von «Fiasko». Die historischen Verhältnisse als jeweils zufälligen Stoff ansehen, durch den das Leben sich hindurchkämpft“ (ausführlich oben S. 76).

⁷⁷⁰ Siehe oben Kertész' Gespräch mit Hendrik Röder von 1996 (↑269).

⁷⁷¹ Siehe oben das Zitat aus *Ich - ein anderer* (↑535).

⁷⁷² Siehe oben das Zitat aus *Der überflüssige Intellektuelle* (S. 184) und die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1975 (S. 215).

⁷⁷³ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke 1, 30, 23)*.

⁷⁷⁴ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1988 (S. 43).

menschliche Bewusstsein – reproduziert werde. Dieser besteht zum einen aus einer rezeptiven Phase der ästhetischen Erfahrung, während der sich der betreffende Rezipient – in Orientierung an überlieferten Vorbildern, die er pragmatisch auf die aktuellen Bedingungen bezieht – die Rolle der bewusstseinsfähigen Person aneignet. Zum anderen kann hieran eine produktive Phase der Autorschaft anschließen, in welcher der einstige Rezipient, als nunmehr ausgebildete Person, die Fortsetzbarkeit der menschlichen Existenzform für *seine* Zeit (vgl. das korrespondierende Zitat aus *Kaddisch...*; ↑51), bzw. seinen exemplarischen Fall, explizit bezeugt. Letzteres nennt der „Alte“ in *Fiasko* eine „Antwort auf die Welt“, die „an unbekannte Mitmenschen“ – wie es auch die Nachgeborenen sind – adressiert sei (vgl. oben S. 86, ↑217).

Eine solche „Antwort“ ist im Sinne von Kants *Kritik der Urteilskraft* mehr als eine äußerliche „Nachahmung“ der jeweiligen Vorbilder. Vielmehr realisiert ihr Autor gewissermaßen eine „Nachfolge“ „im freien Gebrauche“ der „Erkenntnisvermögen“. ⁷⁷⁵ Dieser reale, nicht nur logische, Verstandesgebrauch sichert – unter den Bedingungen einer unaufhaltsamen kulturellen Evolution, die Benjamin in einem eindrucksvollen Bild mit einem „Sturm“ vergleicht, der die Menschheit immer weiter vom „Paradies“ (↑766) fortreibt ⁷⁷⁶ – zumindest dem Anspruch nach den Forterhalt der menschlichen Rationalität. Damit ist aber auch ein menschlicher „Gemeinsinn“ impliziert, ⁷⁷⁷ d. h. ein Bezug auf – (nur) nominell – identische Verhaltenslogiken, über die eine signifikante Verständigung möglich ist und die, wie oben in Abschnitt a) bei der Diskussion zur Konstitution der Anschauungsformen gezeigt wurde, mitunter einer fundamentalen Restrukturierung unterliegen. Äquivalent formuliert wiederum Kant in *Kritik der Urteilskraft*, § 1:

„Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand (nach fixen Kategorien) auf das Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben.“ ⁷⁷⁸

Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.“ (KU, B 3 f)

Und in § 20 bemerkt er:

„Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letzteren fällt, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein

⁷⁷⁵ Siehe oben das Zitat aus Kant, *Kritik der Urteilskraft* (↑93).

⁷⁷⁶ Benjamin schreibt in *Über den Begriff der Geschichte* (posth. 1942):

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt.* Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. (...) Er möchte wohl verweilen (...). Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“ (Benjamin, GS I.2, 697 f; * vgl. GS VII.1, Abb.23).

⁷⁷⁷ Siehe oben das Zitat aus Kant, *Anthropologie...* (↑5).

⁷⁷⁸ Vgl. in *Kritik der Urteilskraft*, § 10 die Definition der „Lust“ als Zustand der aktiven Selbstbejahung (↑677, Anm. **).

subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder missfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein *Gemeinsinn* angesehen werden (...).

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen *Gemeinsinn* gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen), (...) kann das Geschmacksurteil gefällt werden.“

(KU, B 64 f)

Tatsächlich entspricht das von Kertész praktizierte dialektische Verfahren einer Konkretisierung der „reflektierenden Urteilskraft“, die der zentrale Topos in Kants *Kritik der Urteilskraft* ist. Kant erläutert dort, generell verstehe er darunter „das Vermögen, das (gegebene) Besondere als enthalten unter dem (erst noch zu bestimmenden) Allgemeinen zu denken“ (im gegebenen Zusammenhang also etwa: die Einzelexistenz darauf auszurichten, dass sie der allgemeinen Personenrolle genügt). Hierfür nennt er das Beispiel der spezifisch naturwissenschaftlichen Aufgabe, die „besonderen empirischen Gesetze“ des Naturgeschehens – welche experimentell ermittelt werden müssen und „a priori nicht erkannt werden können“, da noch viele weitere „Gesetze“ vorstellbar wären, die aber in der „Natur“ nicht realisiert sind – in ein kohärentes „System“ (wie etwa: das der physikalischen Axiome Newtons) zu bringen, was auch heute noch das Ziel der Naturwissenschaft ist. Als „transzendentes Prinzip“ dieses Vermögens (also: die apriorische Bedingung für dessen Bestehen)⁷⁷⁹ identifiziert er die vom Naturforscher notwendig supponierte „Zweckmäßigkeit der“ – grundsätzlich menschlich konstituierten, wenngleich realiter nicht frei verfügbaren – „Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff *(der formalen Zweckmäßigkeit der Natur)* so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“. Letztere Annahme, die Natur sei sozusagen von einem „Verstand (wenn gleich nicht de(m) unsrige(n))“ bereits gemäß den menschlichen Absichten eingerichtet, stellt laut Kant also ein – für das Erkenntnisvermögen unabdingbares, aber natürlich nicht unter Garantie zum Erfolg führendes – heuristisches Hilfsmittel dar (KU, *Einleitung*, Abschnitt IV f, B XXV-XXXIII; vgl. auch ↓4).

Zwar geht Kant entgegen dem Selbstverständnis heutiger Naturwissenschaftler noch davon aus, die Anschauungsformen sowie die hierauf bezogenen Verstandeskategorien seien de facto fixiert, weshalb jene problematischen „besonderen empirischen Gesetze“ von bestimmten unabänderlichen und a priori erkennbaren „allgemeinen Gesetze(n)“ umfasst würden:

„Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Notwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun ist die Urteilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu tun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumieren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz) (...) – Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, außer jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art (... besonders) bestimmbar (...).“ (KU, B XXXI f)

Jedoch tangiert diese Differenz keinesfalls eine prinzipielle Übereinstimmung in der Frage der reflektierenden Urteilskraft. So bedeutet der folgende, für das moderne naturwissenschaftliche Paradigma charakteristische, Satz: »Wenn X (das *Experiment*) unternommen wird, folgt

⁷⁷⁹ Vgl. Kant:

„Ein transzendentes Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können.“ (KU, B XXIX).

Y (das *Resultat*).« (vgl. ↓), Y könne als reguläre Folge eines bestimmten zweckgerichteten Handelns X betrachtet werden (was sich insgesamt aus einer externen Perspektive, auch ohne Referenz auf explikable menschliche Intentionen »X → Y«, als beobachtbares Naturgeschehen beschreiben ließe). Es wird also in Form einer Abduktion versucht, unter der Prämisse der allgemeinen *Regel* einer generellen Kausalität das Ereignis Y als absehbares *Resultat* eines zu bestimmenden *Falls* X → Y menschlichen Verhaltens zu identifizieren (vgl. oben S. 166). Dies aber korrespondiert dem Ermitteln „besondere(r) empirische(r) Gesetze“ im Verständnis Kants. Dabei lässt sich das besagte „transzendente(r) Prinzip“, nach dem der Mensch die Vielfalt der „empirischen Gesetze“ zu systematisieren sucht, ebenso aus moderner Sicht motivieren, und zwar völlig unabhängig davon, ob die „allgemeinen Gesetze“ noch mit Kant als apriorisch gültig angesehen werden oder – wie heute – nur als fallible Axiome der theoretischen Physik.⁷⁸⁰

Ferner ist letzteres abduktive Schema nicht allein für die Naturwissenschaft charakteristisch, sondern, wie oben ausgeführt, für empirische Bemühungen um Rationalität überhaupt, worunter namentlich auch politische und ästhetische Verhaltensweisen zählen.⁷⁸¹ Demnach wäre dasjenige, was in Kants Beispiel speziell als Prinzip der Naturforschung erscheint, ein konstitutives Moment der kulturellen Evolution, die auf einem stetig aktualisierten kulturellen Gedächtnis beruht, und in deren Verlauf eine umfassende Ordnungsleistung gleich der Selbstorganisation eines belebten Systems realisiert wird. Der „*formalen Zweckmäßigkeit der Natur*“ entspricht dabei das *ethische* Anliegen, diesen Prozess einer rationalen menschlichen Kontrolle zu erschließen. Als ein solcher unterliegt er dann zwar durchaus objektiven Gesetzen (der Physik, der Wirtschaft etc.), besitzt aber dennoch keinen naturalistischen Charakter. So notiert auch Kertész 1988:

„Unsere metaphysische Konditionierung hängt zumeist von unserer irdischen Konditionierung ab.

Der Mensch ist ein denkendes Wesen, der Haken ist nur, dass er nicht selbst denkt (<...>). Das heißt, ich habe das Gefühl, der Mensch denkt, was er denken muss: seine Gedanken sind determiniert. Und was wären freie Gedanken? Wie es scheint, solche, die (<...>) unsere Sicherheit unterminieren, die sich gegen uns verwenden lassen. Doch ich fürchte, auch das ist nur eine Illusion. Geistig existiert der Mensch in der Ethik, sein Denken ist von ethischer Qualität, und nur die Sphäre des Ethischen ist niemals langweilig, denn darum eben geht es, darum, wie man leben muss;⁷⁸² der Mensch kann das Leben nicht verstehen, er kann es lediglich leben und erleben; der Mensch ist ein ethisch-religiöses Wesen, alles übrige ist bloß seine Nebenbeschäftigung (<...>.“

(GT, 238; vgl. die ähnliche Notiz von 1987 oben S. 12).

⁷⁸⁰ Konkret erscheinen alle geometrischen und kinetischen Implikationen der von Kant (z. B. in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) wie selbstverständlich vorausgesetzten Raum-Zeit-Struktur als hinfällig (vgl. ↑740). Als Substitut dieser „allgemeinen Gesetze“ ließe sich etwa allein das Ordnungsschema der Zeit angeben, das auf universelle Weise in Referenz auf autobiographische Erzählungen konstituiert wird (↑738), sowie entsprechend die Kausalität (die bereits Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, *Kritik der Kantischen Philosophie* als einzige der von Kant in *Kritik der reinen Vernunft* genannten Kategorien gelten lässt, während „die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster“ seien; WWV.1, 529). Genau diese nennt Kant als Beispiel (s. o.), wie auch Schopenhauer bemerkt.

⁷⁸¹ Vgl. oben Kertész in *Das glücklose Jahrhundert* (S. 179f) und ebd. die Erläuterung zur Verantwortungsethik (↑535).

⁷⁸² Hiermit bezieht sich Kertész u. a. wohl auf Locke, der in *Versuch über den menschlichen Verstand* ähnlich die Freiheit des Willens mit Verweis auf die äußeren Umstände und das natürliche Glücksstreben des Menschen dementiert („Der Wille wird durch etwas außer ihm Liegendes bestimmt“; VmV, II.21, § 25), zugleich aber eine ethische Reflexion über ein dauerhaftes, „wahre(s) Glück“ bzw. eine daraus resultierende Willensbestimmung für möglich hält (vgl. ↑145). Des Weiteren besteht eine Parallele zu Schlick, der in *Fragen der Ethik* verteidigt, eben in der „Kausalität“ sei die „Voraussetzung von Verantwortlichkeit“ gegeben (↑212). Verwandt formuliert schließlich auch Foucault in *Absage an Sartre*: „Man denkt innerhalb eines anonymen und zwingenden Gedankensystems (<...>). Aus ihm taucht unser «freies» Denken empor“ (↑481).

c) Eine zu tradierende anthropologische Ikonographie

Übereinstimmend mit dem oben entwickelten Modell der ästhetischen Erfahrung, nach dem es die spezifische Aufgabe der Kunst ist, mittels motivierender symbolischer Beispiele die Personalität zu reproduzieren und so zum Erhalt der menschlichen Rationalität beizutragen, schreibt Kant in *Kritik der Urteilskraft*, § 59 - *Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*:

„(...) das Schöne ist das Symbol (d. h.: die bildhaft allegorische Darstellung; vgl. ↓11) des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann anderen als Pflicht zumutet) gefällt es mit einem Anspruche auf jedes anderen Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist (...).“ (KU, B 258)

Entsprechend dem Umstand, dass solche (allegorisch codierten) Symbole naturgemäß eine pragmatische Interpretation durch den jeweiligen Rezipienten erfordern, weist Kant des Weiteren auf ihren abstrakten Charakter hin. So sei bei der „ästhetisch(en)“ Erfahrung in erster Linie nicht das konkret Dargestellte, sondern dessen im Bild erfasste „Form“ von Relevanz:

„Wenn mit der bloßen Anschauung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anderes als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken.“

(KU, *Einleitung*, Abschnitt VII, B XLIII f)

„Wenn nun einem Begriffe (etwa: der Personalität) eine Vorstellung der Einbildungskraft unterlegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich (etwa: wegen der Unergründlichkeit des Menschen) niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (...), als in ihr aufgefasst und deutlich gemacht werden kann.“

(KU, § 49, B 194 f)

„(...) in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt (...), nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuss angelegt ist, welche nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd und das Gemüt, durch das Bewusstsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.“ (KU, § 52, B 214)⁷⁸³

Insbesondere gelte dies auch für die produktive künstlerische „Nachfolge, die sich auf einen“ – eigenständig zu realisierenden – „Vorgang bezieht“ und daher nicht auf äußerliche

⁷⁸³ Vgl. ferner in Kant, *Anthropologie...*, § 67:

„Im Geschmack (der Auswahl) aber, d. i. in der ästhetischen Urteilskraft, ist es nicht unmittelbar die Empfindung (das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes), sondern wie es die freie (produktive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt: denn nur die Form ist es, was des Anspruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Lust fähig ist.“ (*Anthropologie...*, Akad. VII 240 f).

„Nachahmung“ (eines statischen Bildes desselben Vorgangs) zu reduzieren ist. Ein durch die „Produkte eines exemplarischen Urhebers“ motivierter Autor in spe müsse also eigentlich:

„(...) aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen.“⁷⁸⁴

(KU, § 32, B 139)

Dies setzt freilich voraus, dass vom vorbildgebenden Künstler – bestenfalls im Werk selbst – seine grundsätzliche „Art, sich dabei zu benehmen“, mitgeteilt wird, wie es Kertész laut einer Notiz von 1991 tatsächlich als Quintessenz seiner schriftstellerischen Arbeit erkennt.⁷⁸⁵ Somit erhalte aber das Werk, in dem auf kulturübergreifend bedeutsame Weise (für die Allgemeinheit) die individuelle Konstitution der menschlichen Lebensform bzw. (speziell für die produktiven Nachfolger:) deren künstlerische Vermittlung dargestellt ist, den Status einer (auch mit philosophischem Anspruch) pragmatisch interpretierbaren anthropologischen Ikonographie,⁷⁸⁶ die es kritisch zu tradieren gilt. Ihre „Form“ wäre dabei die der argumentativen Dialektik gemäß Kap. II, und ihre „Quelle“ die dialektisch regulierte Lebenserfahrung einzelner Personen.

Nun erscheint eine derart eigenständige Orientierung an überlieferten Bildern oder Texten, in denen eine universelle Moral codiert ist, allerdings nicht als jedermanns Sache. Viel häufiger ist stattdessen die Unterwerfung unter die gerade herrschende „Autorität“ bzw. deren doktrinaire „Stil-Überlieferung“ zu beobachten.⁷⁸⁷ So nennt auch Kertész 1987 im *Galeerentagebuch* die „moralische Vereinsamung“ der autonomen Person als ein gewichtiges „Problem“:

„Im Geschmetter der öffentlichen Meinungen und gegen den Druck der öffentlichen Meinung allein zu sein – merkwürdig, aber in dieser Hinsicht verhält sich der Mensch wie ein Tier, das ein sicheres Schlupfloch sucht.“⁷⁸⁸ (GT, 220)

Jedoch kann die moderne Unbeständigkeit der Leitbilder, welche bisweilen von heute auf morgen ihre Geltung verlieren, gerade bei konformistisch eingestellten Individuen eine grundlegende Orientierungslosigkeit bewirken. Etwa spricht bereits Nietzsche 1878 in *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 168 davon, dass u. U. das „Gefolge“ eines allzu avantgardistischen Künstlers diesen plötzlich überhaupt nicht mehr verstehe:

„Der Fortgang von einer Stufe des Stils zur anderen muss so langsam sein, dass nicht nur die Künstler, sondern auch die Zuhörer und Zuschauer diesen Fortgang mitmachen und genau wissen, was da vorgeht. Sonst entsteht auf einmal jene große Kluft zwischen dem Künstler, der auf abgelegener Höhe seine Werke schafft, und dem Publikum, welches nicht mehr zu jener Höhe hinaufkann und endlich missmutig wieder tiefer hinabsteigt. Denn wenn der Künstler sein Publikum nicht mehr hebt, so sinkt es schnell abwärts, und zwar stürzt es um so tiefer und gefährlicher, je höher es ein Genius getragen hat, dem Adler vergleichbar, aus dessen Fängen die in die Wolken hinaufgetragene Schildkröte zu ihrem Unheil hinabfällt.“ (Nietzsche, *Werke 1*, 558)

Letztlich ließe sich also die moralische Heteronomie, wie sie namentlich für die – im 19. Jh. machtlos gewordene – christliche Kirche (und verwandte Organisationen) charakteristisch ist,⁷⁸⁹ als Ursache des neuzeitlichen Nihilismus ausmachen. Ebenso notiert wiederum Kertész 1984:

⁷⁸⁴ Vgl. oben die ähnliche Formulierung von „Köves“ in *Schicksalslosigkeit* (†167).

⁷⁸⁵ Siehe oben die *Galeerentagebuch*-Notiz von 1991: „Zeigen (und Vorzeigen), wie der Kampf um die Herstellung eines klaren Bewusstseins abläuft: (...)“ (S. 12, 22).

⁷⁸⁶ Vgl. oben Kant in *Anthropologie...* (†748).

⁷⁸⁷ Siehe oben die Zitate aus Dilthey, *Das natürliche System...* (†78) und Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* (S. 117).

⁷⁸⁸ Vgl. oben die Zitate aus Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* (†210, †688).

⁷⁸⁹ Vgl. oben „B.“ in *Kaddisch...* zu den „verkrüppelten Religionen verkrüppelnder Kirchen“ (S. 102).

„Nietzsche: Es treffe nicht zu, dass die Ursachen für den Nihilismus in der Psychologie oder den gesellschaftlichen Zuständen zu finden seien. – Für mich ist diese Feststellung wichtig, weil solchermaßen die Ursachen keineswegs determinierte sind, keineswegs Anhängsel von Dingen wie beispielsweise die Produktionsverhältnisse, nein, sie sind eine Frage der Erkenntnis, eine Frage der Art und Weise, des Grades und der Ethik der Erkenntnis (wenn sie sich natürlich auch nicht völlig von der gesellschaftlichen Immanenz trennen lässt); es ist also die Frage der Erkenntnis, der N. (wie auch ich) *vitale* Bedeutung beimisst und die er nicht als eine Art Vergnügen, als «Kultur» mit festem Posten im Staatsetat ansieht. Und solchermaßen ist auch die Kunst eine vitale Handlung, eine Lebensfunktion des Menschen.“ (GT, 186)

Hierfür vorbildlich schreibt Nietzsche in den nachgelassenen Notizen zu *Der Wille zur Macht*:

„1. Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste? – Ausgangspunkt: es ist ein Irrtum, auf »soziale Notstände« oder »physiologische Entartungen« oder gar auf Korruption hinzuweisen als Ursache des Nihilismus. Es ist die honetteste, mitfühlendste Zeit. Not, seelische, leibliche, intellektuelle Not ist an sich durchaus nicht vermögend, Nihilismus (d. h. die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit) hervorzubringen. Diese Nöte erlauben immer noch ganz verschiedene Ausdeutungen. Sondern: in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen, steckt der Nihilismus.

2. Der Untergang des Christentums – an seiner Moral (die unablösbar ist) –, welche sich gegen den christlichen Gott wendet (der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von »Gott ist die Wahrheit« in den fanatischen Glauben »Alles ist falsch« (...)).“

(Nietzsche, *Werke 3*, 881)

Die typische Reaktion des Nihilisten, der die „metaphysische Welt“ als scholastische Lüge durchschaut, bestehe demnach darin, sogleich auch die „ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen“, anstatt die von ihm erfahrbare „Realität des Werdens als einzige Realität“ zu akzeptieren. Man „erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will...“:

„Kurz: die Kategorien »Zweck«, »Einheit«, »Sein«, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt wertlos aus...“ (Nietzsche, *Werke 3*, 678)

Statt die transzendenten Kategorien auf den Menschen zu übertragen bzw. entsprechend zu relativieren, würden diese also – mangels einer tragfähigen Orientierung als autonomes Individuum, wie sie die europäische Aufklärungsphilosophie im Grunde längst entwickelt hat – ersatzlos verworfen. Um in jener „Realität des Werdens“ zu bestehen, erscheint aber eben die unverbindliche Ausrichtung an abstrakten, pragmatisch interpretationsbedürftigen Symbolen, und nicht die Leitung durch real existierende Organisationen, als angemessen.

Ähnlich kontrastiert Nietzsche bereits 1873 in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* ein – unbefangenes intuitives –, „ästhetisches Verhalten“ mit einem pseudovernünftigen, das der „Herrschaft der Abstraktionen“ bzw. den Fixierungen sowohl der „Sprache“ als auch der „Wissenschaft“ blind unterworfen ist, und das in seiner „Unbewusstheit“ zur nihilistischen Desillusionierung prädestiniert scheint. Dabei stehe auch der „intuitive Mensch“ den abstrakten Konstrukten des „vernünftige(n) Mensch(en)“ hilflos gegenüber:

„Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmäßiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: (...) der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen.“ (Nietzsche, *Werke 3*, 314, 317, 319, 321)

Hiermit legt Nietzsche aber noch selbst eine nihilistische Haltung nahe, der zufolge das menschliche Wissen, sobald seine symbolische Natur erkannt ist, als vollkommen wertlos gilt. Hingegen bestünde ein eigentlich ästhetisches Verhalten gerade in der Bejahung der Abstraktion, die einen Freiraum zur konkreten Gestaltung lässt, so dass – unter den jeweils herrschenden Bedingungen bzw. trotz ihrer Eigendynamik – das wirklich Dauerhafte bewahrt werden kann.

Eine solche intuitive Hinwendung zu abstrakten Formen konstatiert auch Worringer in seiner berühmten kunsthistorischen Dissertation *Abstraktion und Einfühlung - Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (1907). Abgesehen von einem „primitive(n) Nachahmungstrieb“, den es „zu allen Zeiten“ in der „Volkskunst“ gegeben habe, seien – aufgrund der „großen inneren Beunruhigung des Menschen“ angesichts der unbeständigen Natur – die höheren Formen sowohl der archaischen als auch wieder der modernen Kunst durch einen „Abstraktionsdrang“ ausgezeichnet:

„(...) der in seiner Gesetzmäßigkeit vollkommenste Stil, der Stil der höchsten Abstraktion, der strengsten Lebensausschließung ist den Völkern auf ihrer primitivsten Kulturstufe zu eigen. (...) Und (...): Je weniger sich die Menschheit kraft ihres geistigen Erkennens mit der Erscheinung der Außenwelt befreundet und zu ihr ein Vertraulichkeitsverhältnis gewonnen hat, desto gewaltiger ist die Dynamik, aus der heraus jene höchste abstrakte Schönheit erstrebt wird.

Nicht dass der primitive Mensch stärker nach Gesetzmäßigkeiten in der Natur suchte oder die Gesetzmäßigkeit stärker in ihr empfinde, gerade im Gegenteil: weil er so verloren und geistig hilflos zwischen den Dingen der Außenwelt steht, weil er nur Unklarheit und Willkür im Zusammenhang und Wechselspiel der Außenwelterscheinungen empfindet, ist bei ihm der Drang so stark, den Dingen der Außenwelt ihre Willkür und Unklarheit im Weltbilde zu nehmen, ihnen einen Notwendigkeitswert und Gesetzmäßigkeitswert zu geben.⁷⁹⁰ Um einen kühnen

⁷⁹⁰ Worringer bezieht sich auf die Zeit des Jungpaläolithikums (ca. 35 000 – 8000 v. Chr.), die mit dem Entstehen des Homo sapiens sapiens einsetzt und Ende der Eiszeit abschließt. Laut H. MÜLLER-KARPE (* 1925), *Geschichte der Steinzeit* (1974) sind deren Lebensbedingungen „gekennzeichnet durch eine Naturverbundenheit und -abhängigkeit“ entsprechend den verfügbaren „Techniken, den Behausungen und den Wirtschaftsformen (ausschließlich aneignende Art der Nahrungsgewinnung: Jagd und Sammeln)“ (ebd., 18). Figurlich dargestellt wurden zunächst vor allem (zumeist in naturalistischer Manier) „Jagdtiere“, seltener „Pflanzen“ und (in der Regel stärker stilisiert) „Menschen“ (ebd., 175). Letztere sind vermutlich einfach als „Selbst-Abbildungen“ (und nicht: „als Personifikationen abstrakter Vorstellungen oder als göttliche Wesen“) zu deuten (ebd., 271). Eine Vorform der Abbildung des Menschen ist die auch schon früher praktizierte rituelle „Totenbehandlung“, wobei offenbar der „Mensch als Person nicht völlig“ mit „seinem physisch-biologischen Leben“ identifiziert wurde (ebd., 248). „In allen Stufen des Jungpaläolithikums“ gab es „neben der naturalistischen Figuralkunst“ zudem „eine geometrische Ornamentik“ (ebd., 192). Speziell hinsichtlich der Deutung dieser geometrischen Gebilde herrscht indes eine auffällige Zurückhaltung bzw. Unsicherheit. Z. B. schreibt H. LÜTZELER (1902 – 1988) in *Weltgeschichte der Kunst* (1959) über die abstrakten Darstellungen in der „Grotte von Lascaux“ lediglich: „Rätselhaft sind verschiedene Zeichen (...): große Rechtecke, Gitter oder Gabeln. Sind es Jagdfallen, Hütten, Stammeswappen?“, während er an den figurlichen wortreich ihre „lebendige Wirkung“ lobt (ebd., 38f.). Allein die wissenschaftliche Außenseiterin MARIE E. P. KÖNIG (1899 – 1988) traut sich hier eine (in Fachkreisen weitgehend ignorierte) Deutung zu. Wie sie in *Am Anfang der Kultur - Die Zeichensprache der frühen Menschen* (1972) erläutert, besteht ihr Ansatz darin, nach einem hypothetischen „primären Weltbild“ zu suchen, das über die Zeiten hinweg im Kern „erhalten bleib(t) und doch immer wieder neuen Ausdruck finde(t)“ (ebd., 22f.). Somit wäre eine Kontinuität zu analogen Abbildungen späterer Kulturen gegeben, deren Bedeutung sich aus heutiger Sicht belegen lässt. Auf diese Weise ermittelt sie insbesondere eine durch geometrische Ideogramme (und auch figurliche Allegorien) repräsentierte Zahlensymbolik der Zeit und des Raums.

Vergleich zu gebrauchen: bei den primitiven Menschen ist gleichsam der Instinkt für das »Ding an sich« am stärksten. Die zunehmende geistige Beherrschung der Außenwelt und die Gewöhnung bedeuten ein Abstumpfen, ein Getrübtwerden dieses Instinktes. Erst nachdem der menschliche Geist in jahrtausendelanger Entwicklung die ganze Bahn rationalistischer Erkenntnis durchlaufen hat, wird in ihm als letzte Resignation des Wissens das Gefühl für das »Ding an sich« wieder wach. Was vorher Instinkt war, ist nun letztes Erkenntnisprodukt. Vom Hochmut des Wissens herabgeschleudert steht der Mensch nun wieder ebenso verloren und hilflos dem Weltbild gegenüber wie der primitive Mensch, nachdem er erkannt hat, »dass diese sichtbare Welt, in der wir sind, das Werk der Maja sei, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen (...)« (Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie)⁷⁹¹.

Aber diese Erkenntnis war künstlerisch unfruchtbar, schon weil der Mensch Individuum geworden war und sich losgelöst hatte von der Masse. Nur die dynamische Kraft, die in einer vom gemeinsamen Instinkt zusammengepressten undifferenzierten Masse ruht, hatte jene Formen von höchster abstrakter Schönheit aus sich heraus schaffen können. Das alleinstehende Individuum war zu schwach zu solcher Abstraktion.“ (Worringer, *Schriften*, 71, 73, 75 f)

Eine dennoch merkbare „Tendenz zur Reinigung der Kunst“ diagnostiziert wenig später aber Ortega in *Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst* (1925) bei der – mittlerweile zumindest in bestimmten Kreisen etablierten – klassischen Moderne. Dort erkennt er eine „Ausmerzungen der menschlich-allzumenschlichen Elemente“, die zuvor als naive Realismen „in den romantischen und naturalistischen Schöpfungen überwogen“. Freilich sei jene „neue Kunst“, wie schon die „klassische Kunst“ des frühen 19. Jh., in ihrem anspruchsvollen Nonkonformismus „notwendig und wesentlich“ „unpopulär“: „keine Kunst für die Masse“, sondern „für »Künstler«“. ⁷⁹² Dabei könne gerade hinter deren „Ekel“ vor dem banalen „Menschlichen“ eine eigentliche „Achtung vor dem Leben“ vermutet werden (*Werke* 2, 230, 236, 245).

Ebenso ergreift wiederum Worringer in *Problematik der Gegenwartskunst* (Vortrag im Leipziger Kunstverein 1948) Partei für die abstrakte „Künstlerkunst“, die sich wohltuend von der allzu populären, „in den vergangenen Jahren“ noch im „Haus der Deutschen Kunst“ gezeigten „Publikumskunst“ abhebe. Jedoch warnt er zugleich vor der naheliegenden „Verlockung“, nun – „nachdem das Intermezzo der Deutschen-Haus-Kunst (ja, wirklich deutschen »Hauskunst«) zu einem äußerlichen Ende gegangen ist“ – als Künstler „nur *hoch* zu stapeln“ und sich hinter einem substanzlosen „Tiefsinn“ zu verschanzen (*Schriften*, 910, 913, 917). Ähnlich selbstkritisch gegenüber der einst von ihm persönlich mit-initiierten Bewegung bemerkt er ferner in dem Vortrag *Für und wider den Formalismus* (1952), in dem er sich auch explizit auf den genannten Essay von „Ortega y Gasset“ bezieht, die elitäre Bemühung um die „Form“ dürfe nicht aus der „Tradition“ ausscheren, welche „in der organisch-gerechten Ausgleichung von Form und Inhalt

⁷⁹¹ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, *Kritik der Kantischen Philosophie* (WWV.1, 496).

⁷⁹² Exemplarisch hierfür ist etwa Marcel Duchamp, den Kertész in *Ich - ein anderer* tatsächlich entsprechend würdigt. Zur Romanzeit „Neunzehnhundertfünfundneunzig“ schreibt er dort:

„Der «moderne» Stil ist nicht jung, sondern alt. Nicht Anfang, sondern Ende. Nehmen wir zum Beispiel Duchamp, der vom perfekten Portrait (z. B. *Nu descendant un escalier* oder *Jeune homme triste dans un train*/1911) zur perfekten Abstraktion (der *Ready-mades*/ seit 1913) gelangte und – in seinem vorletzten Bild (*Large Glass*/ 1915 – 1923) – zur Synthese. Die Kunst ist diesbezüglich wie ein Embryo: bevor er zur Welt kommt, muss er sämtliche Entwicklungsstadien durchlaufen.“

(IA, 105, 117; vgl. *The almost complete works of Marcel Duchamp*/ London, 1966).

das verpflichtende Grundprinzip aller Kunst gesehen“ habe. Allerdings sei es mehr als fraglich, ob sich „unser erlebendes Hinschauen auf den Menschen und seine Welt“, aus dem ein solcher Inhalt stammen könnte, heute „immer noch zu dem abrunde(), was wir »Bild« nennen und worunter wir doch eine in sich geschlossene und einheitliche Anschauungs- und Vorstellungswelt verstehen“ (*Schriften*, 1124, 1127, 1130 f).

Als Konsequenz dieser Überlegung ergibt sich aber der von Kertész beschrittene Weg, nur das von ihm selbst auf traditionelle Art Realisierte zum wirklichkeitsgetreu abzubildenden Inhalt seiner Kunst zu machen. Hingegen würde das lebenswahre Abbild eines davon abweichenden „Menschen“ und seiner „Welt“ als kontingenter Provinzialismus, der keine Fortsetzung erlaubt, aus der Geschichte schlicht herausgekürzt, wie Ortega schon 1930 in der Vorlesung *Was ist Philosophie?* aus geschichtsphilosophischer Sicht erläutert:

„Doch kann eine Epoche nicht verstanden werden, solange nicht der Mensch dieser seiner eigenen Zeit ein sinngemäßes Leben führt, das heißt, wenn nicht, was er denkt und tut, eine rationale Struktur hat.“⁷⁹³ Somit ist die Geschichte dazu angehalten, alle Zeiten zu rechtfertigen, und ist genau das Gegenteil von dem, was sie aufs erste zu sein drohte. Indem sie uns die Wandelbarkeit der menschlichen Meinungen vor Augen stellt, scheint sie uns zum Relativismus zu verurteilen; da sie aber jedem relativen Standpunkt des Menschen seinen vollgültigen Sinn erteilt und uns die ewige Wahrheit, die jede Zeit gelebt hat, enthüllt, überwindet sie auf radikale Art die Unvereinbarkeit, die der Relativismus im Verhältnis des Menschen zu einer über das Relative hinausgehenden und gleichsam ewigen Bestimmung des Menschen erblickt. Ich bin aus sehr handgreiflichen Gründen der Hoffnung, dass in unserer Zeit die Neugier auf das Ewige und Unveränderliche, wie es die Philosophie ist, und die Neugier auf das Flüchtige und Wechselnde, wie es in der Geschichte vorliegt, zum erstenmal deutliche Gestalt annehmen und sich gegenseitig die Hand reichen werden.“ (Ortega, *Werke* 5, 326)

Demnach besitzt das von Kertész geschaffene Werk bzw. die hierin bildhaft codierte Anthropologie im Wesentlichen deswegen eine (offenbar sogar wissenschaftliche) Anschlussfähigkeit, weil er sich – auf charakteristisch menschliche Weise – als autonomes Individuum, in kritischer Orientierung an den überlieferten Werken anderer Autoren, den Verhältnissen seiner Zeit real gestellt hat. Dieses ermutigende Beispiel, mit dem Kertész vor dem Hintergrund historischer Katastrophen die Fortsetzbarkeit der menschlichen Lebensform bezeugt, ist aber ein substantieller Beitrag dazu, dass auch nachfolgende Generationen – trotz allen kulturellen Wandels in prinzipiell gleicher Form – ihre persönliche Lebensmotivation aufrechterhalten respektive die menschliche Würde als solche bewahren können. Und die für denselben Zweck notwendige Leistung, wie sie bestimmungsgemäß ein Autor zu erbringen hat, besteht in der Tradierung eben jener anthropologischen Ikonographie.

⁷⁹³ Dasselbe vertritt bereits Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* (vgl. oben S.13). Ortega bezieht sich hier aber wohl auf Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*:

„Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“ (Hegel, *Werke* 12, 20; vgl. auch ↑88, ↑313)

Ebenso spricht zuvor auch Kant in *Kritik der reinen Vernunft* von einer „Insel“ der „Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins“ (J2).

Anmerkungen

1 SYNTAX, SEMANTIK, PRAGMATIK (S.19)

Eine zu Verständigungszwecken gestaltete theatralische Darstellung, die – gemäß eingespielten Mustern – seitens des Adressaten auf eine vom Autor intendierte Weise beansprucht werden kann (wobei auch Ambivalenzen bzw. widerstrebende Auffassungen möglich sind), bezeichne ich als *syntaktische Einheit*. Eine korrespondierende konventionelle, jedoch ggf. noch nicht hinreichend bestimmte (erste) Bedeutung, die zunächst – im gedanklichen Kalkül – plausibel erscheinen mag, wobei aber offen bleibt, ob sie auch in der Realerfahrung aufrechtzuerhalten ist, charakterisiere ich als *semantisch*. Einer *pragmatischen* Bedeutung entspricht schließlich der konkrete Umgang mit einer derartigen Darstellung, wie er – mit dem Risiko des Misslingens – vom Adressaten in je eigener Verantwortung realisiert wird. Sedimentieren sich solche pragmatischen Bedeutungen, können sie wiederum mittels syntaktischer Einheiten provisorisch zur Indizierung einer semantischen Bedeutung beansprucht werden usf.

Dieses Schema deckt sich grundsätzlich mit dem von C. S. PEIRCE (1839 – 1914) in *Syllabus of Certain Topics of Logic* (1903) vertretenen Verständnis des zu Kommunikationszwecken gebrauchten Symbols (siehe auch ↓11). Hingegen besteht eine wesentliche Differenz etwa zur Auffassung der Sprache, die F. DE SAUSSURE (1857 – 1913) in seiner berühmten Vorlesung *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Cours de linguistique générale)* seit 1906, veröffentl. 1916) formuliert, und die auf folgender Definition des Zeichens beruht: „Ich nenne die Verbindung der (Sach-)Vorstellung (das Bezeichnete) mit dem (rein konventionell zugeordneten) Lautbild (das Bezeichnende) Zeichen“. Auch Saussure selbst grenzt dieses (derart abstrakt gesehen: semantisch völlig indifferente) „Zeichen“ vom „Symbol“ (bzw. eigentlich: der Allegorie) ab, wobei er – rücksichtlich seiner Definition und dem dann naheliegenden sprachtheoretischen Paradigma der „Beliebigkeit“ von Zeichenzuordnungen – mit Recht anmerkt:

„Man hat auch das Wort Symbol für das sprachliche Zeichen gebraucht, genauer für das, was wir Bezeichnung nennen. Aber dieser Ausdruck hat seine Nachteile, und zwar gerade wegen unseres ersten Grundsatzes. Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, dass es niemals ganz beliebig ist, es ist nicht inhaltslos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Das Symbol der Gerechtigkeit, die Waage, könnte nicht etwa durch etwas anderes, z. B. einen Wagen, ersetzt werden.“ (*Cours...*, 78-80)

Damit berührt er aber nur eine rein terminologische Frage, und die besagte Differenz ist eine andere. So nennt er die zeitlich „aufeinanderfolgenden Einheiten“ der Rede „Syntagmen“. Diese „Anreihung“ unterscheidet er als „*praesentia*“ von gedanklichen „Zusammenordnungen“ („assoziative Beziehungen“) „*in absentia*“, die „nicht von der Zeiterstreckung (der Rede) getragen“ werden und einer *individuellen* Semantik korrespondieren („ihr Sitz ist im Gehirn; sie sind Teile jenes individuellen Schatzes, der bei jedem Individuum die Sprache bildet“) (*Cours...*, 147f). Nun impliziert eine wie oben definierte »syntaktischen Einheit« jedoch keinerlei Reihung, denn sie wäre schon für sich allein – gemäß dem Zustand einer je individuellen Semantik – interpretierbar. Da sich solche letztlich *privaten* Semantiken niemals total angleichen lassen, kann es vorkommen, dass eine als sinnvoll intendierte Reihung von Syntagmen eines Proponenten selbst einem verständigungswilligen Opponenten zunächst »unverständlich« erscheint, was eine (veränderliche) Grenze der Verständigung markiert bzw. eine permanente Verständigungsbemühung nötig macht. Es darf also kein *einheitlicher* „Zustand einer Sprache“ (*Cours...*, 84) angenommen werden (sondern allenfalls ein *gesamter*), wie es gleichwohl Saussure suggeriert, wenn er schreibt:

„Der Gegenstand unserer Wissenschaft ist also das im Gehirn eines jeden Einzelnen niedergelegte soziale Produkt, d. h. die Sprache.“ (*Cours...*, 27f)

In Rechnung zu stellen wäre vielmehr ein Pluralismus sprachlicher *Perspektiven*, die es – bei einer ernsthaften Verständigung – diskursiv zu vermitteln gilt. Dann aber kommt eben die, in praxi stets problematische und verhandelbare, semantische Struktur zur Geltung, von der Saussure bei seiner Zeichendefinition abstrahiert.

Letzteres Moment der Perspektivität erkennt ebenso bereits Locke, der 1689 in *Versuch über den menschlichen Verstand* neben „*Physica*“ und „*Practica*“ auch Fragen der Semiotik („*Σημειωτική*“) oder Logik („*Λογική*“) behandelt, d. h. die „Lehre von den Zeichen“ bzw. „Wörter(n)“ bezüglich der „Mittel und Wege, wodurch die Kenntnis de(s) einen oder des anderen dieser beiden (erstgenannten Gebiete) erworben und mitgeteilt wird“ (VmV, IV.21, §§ 1-4). Zwar versteht er wie Saussure, und für diesen offenbar vorbildlich, die „Wörter“ oder „*sinnlichen Zeichen*“ als im Grunde „willkürliche“ Indizierungen korrespondierender „Ideen“. Jedoch handle es sich hierbei, trotz aller Konventionalität, immer nur um die „Ideen dessen, der sie gebraucht“:

„Bevor er gewisse eigene Ideen hat, kann er nicht voraussetzen, dass sie mit den Begriffen eines anderen übereinstimmen, und kann auch keine Zeichen für sie gebrauchen, denn dann würden sie die Zeichen von, er wüsste nicht was, sein, oder in Wahrheit die Zeichen von nichts. Wenn er sich aber die Ideen anderer Leute mit Hilfe seiner eigenen vorstellt, und darin willigt, ihnen dieselben Namen zu geben, die sie von anderen erhalten, so gibt er sie immer noch seinen eigenen Ideen, den Ideen, die er hat, und nicht solchen, die er nicht hat.“ (VmV, III.2, §§ 1f)

Ausdrücklich wendet sich Locke auch gegen das Konzept einer einheitlichen Sprache. So sei „eine Sprache unter allen Menschen“ nur unter Voraussetzung eines „natürlichen Zusammenhangs“ zwischen den „artikulierten Lauten und gewissen Ideen“ möglich (VmV, III.2, § 1). Daraufhin charakterisiert Vico in *Scienza nuova* (1725, 1744) eine solche Protosprache mit „Zeichen oder Gebärden“, welche „natürliche Beziehungen zu den Ideen“ aufweisen, als „stumm“ (lat. „*mutus*“) und identifiziert sie als die des „*μῦθος* (Mythos)“. Entsprechend „bedeute *λόγος* (Sprache) bei den Hebräern auch »Tat« und bei den Griechen auch »Ding«“ (ebd., Nr.401).

...

2 KULTURELLE EVOLUTION (S.21)

Die kulturelle Evolution ist durch folgende beide Merkmale ausgezeichnet:

- (1) eine *Kumulation* nicht erblicher Vermögen (namentlich vermittels eines expliziten Unterrichts);
- (2) eine gegenüber der genetisch regulierten, biologischen Evolution weit höhere *Dynamik*.

Vgl. hierzu übereinstimmend M. TOMASELLO (*1950), *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (1999) und E. R. KANDEL (*1929), *Ein neuer theoretischer Rahmen für die Psychiatrie* (1998) (in: PPBG):

Tomasello: „Die vollständige Reihe angenehmer Evolutionsereignisse sieht folgendermaßen aus: Menschen entwickelten eine neue Form sozialer Kognition, die bestimmte, neue Formen kulturellen Lernens ermöglichte, wodurch bestimmte neue Prozesse der Soziogenese und eine kumulative kulturelle Evolution möglich wurden. Ein solches Szenario löst unser Problem des knappen Zeitraums, weil es nur eine einzige biologische Anpassung erfordert, die zu jeder Zeit (...), d. h. auch in jüngster Zeit, auftreten konnte. Die kulturellen Prozesse, die diese eine Anpassung in Gang setzten, brachten neue kognitive Fertigkeiten nicht aus dem Nichts hervor, sondern gründeten vielmehr auf den bestehenden individuellen kognitiven Fertigkeiten, wie z. B. auf solchen, die die meisten Primaten für die Orientierung im Raum und den Umgang mit Gegenständen, Werkzeugen, Quantitäten, Kategorien, sozialen Beziehungen, Kommunikation und sozialem Lernen besitzen, und transformierten sie in neue, kulturell basierte kognitive Fertigkeiten mit einer sozial-kollektiven Dimension. Diese Transformationen fanden nicht in einem evolutionären, sondern in einem historischen Zeitrahmen statt (...).“ (KEmD, 18)

Kandel: „Die Regulation der Genexpression durch soziale Faktoren macht alle Körperfunktionen, einschließlich aller Gehirnfunktionen, für soziale Einflüsse empfänglich. Diese (...) werden biologisch in veränderten Expressionen spezifischer Gene verkörpert, die in spezifischen Nervenzellen bestimmter Hirnregionen stattfinden. Und diese (...) Veränderungen werden kulturell übertragen, (...) nicht genetisch (...). Bei Menschen ist die Veränderbarkeit der Genexpression durch Lernen (in nichtübertragbarer Weise) besonders wirksam und hat zu einer neuen Art der Evolution geführt: der kulturellen Evolution. Die Fähigkeit zum Lernen ist bei Menschen so hoch entwickelt, dass die Menschheit sich viel mehr durch kulturelle als durch biologische Evolution verändert.“ (PPBG, 87-9)

Kertész verweist diesbezüglich 1983 im *Galeerentagebuch* auf Ortegas Essay *Geschichte als System* (siehe im Text S.21), in dem auch schon jene beiden Aspekte (1) der Kumulation und (2) der kulturellen Dynamik erörtert sind. Vgl. dort:

„(...) die Lebenserfahrung setzt sich nicht nur aus den Erfahrungen zusammen, die ich persönlich gemacht habe, aus meiner eigenen Vergangenheit. Sie umfasst auch die Vergangenheit der Vorfahren, die mir von der Gesellschaft, in der ich lebe, übermittelt wird. Die Gesellschaft besteht in erster Linie aus einem Repertorium von intellektuellen, moralischen, politischen, technischen Bräuchen, von Spiel und Vergnügen. (...) Bei (...) dem, was heute gültiger Brauch ist, wirkt sehr viel Vergangenheit nach, und zwar in der Form des Gewesenseins.“

„Der heutige Europäer empfindet keinen lebendigen Glauben an die Wissenschaft, eben weil er vor fünfzig Jahren noch von Grund auf daran glaubte. Dieser damalige Glaube lässt sich mit ziemlicher Genauigkeit definieren, und danach könnte man sehen, dass er so war, weil derselbe Glaube (...) um 1500 ein ganz anderes Gesicht hatte, und so weiter bis 1700, etwa dem Zeitpunkt, da der Glaube an die Vernunft zur »kollektiven Glaubensgewissheit«, zur »sozialen Kraft« wird. (Vor diesem Zeitpunkt ist der Glaube an die Vernunft eine individuelle Glaubensgewissheit oder die kleiner einzelner Gruppen, die inmitten von Gesellschaften leben, wo der Glaube an Gott in mehr oder minder großer Beharrlichkeit noch in Kraft ist.) In unserer gegenwärtigen Krise, in unserem Zweifel an der Vernunft finden wir also das ganze frühere Leben enthalten. Wir sind alle diese Formen des Glaubens an die Vernunft, und dazu noch sind wir der Zweifel, den dieser Glaube erzeugt hat. (...)

Es besteht also kein Anlass, über die Veränderlichkeit alles Menschlichen allzusehr zu jammern. Das ist ja gerade unser ontologisches Privileg. Nur der schreitet fort, der nicht an das Gefesselt ist, was er gestern war (...). Aber (...) es genügt nicht, dass er sich befreien kann von dem, was schon ist (...). Fortschreiten heißt Sein anhäufen, sich an Wirklichkeit bereichern. (...) der Tiger von heute (...) ist immer noch ein erster Tiger. Aber der einzelne Mensch ist nicht zum erstenmal Menschheit. Er findet sogleich in seiner Umwelt (...) eine Art Mensch zu sein (...), die er für seine eigene Entwicklung zum Ausgangspunkt nehmen kann. (...) Der Mensch ist nicht ein erster Mensch, ein ewiger Adam, sondern er ist formell ein zweiter Mensch oder ein dritter usw.“ (Ortega, *Werke 4*, 370 f., 376 f)

An selber Stelle im *Galeerentagebuch* referiert Kertész ferner auf Nietzsches, *Also sprach Zarathustra* (1885), in welcher Schrift Nietzsche ebenso jenes „ontologische“ Privileg“ des Menschen gegen die moderne Verzagtheit einlagt:

„Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!

Einen neuen Willen lehre ich die Menschen: diesen Weg wollen, den blindlings der Mensch gegangen, und gut ihn heißen und nicht mehr von ihm beiseite schleichen, gleich den Kranken und Absterbenden!“ (Nietzsche, *Werke 2*, 298 f)

Bereits Herder erkennt 1785 im zweiten Band von *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* als „spezifische(n) Charakter“ des Menschen, dass dessen „Vernunft“ die „Summe der Erziehung“ der gesamten vorherigen Generationen sei und auf einer aktiven *Aneignung* des Überlieferten beruhe: „Der Nachahmende aber muss Kräfte

...

haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzunehmen und es wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln“ (ebd., II.9, Kap.I). Dies greifen dann etwa auch Kant und Hegel auf. So formuliert Kant 1798 in der *Vorrede* seiner Anthropologievorlesung, die „pragmatische“ „Menschenkenntnis“ betreffe speziell das, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll“, die „physiologische“ hingegen das, „was die Natur aus dem Menschen macht“. Letztere bleibe stets „theoretisch“, d. h. der Naturforscher wäre ein „bloßer Zuschauer“. Entsprechend unterscheidet Kant ein theoretisches „Welt kennen“ von einem pragmatischen „Welt haben“, wobei ein reiner Theoretiker „nur das Spiel versteht, bei dem er zugesehen hat“, während der pragmatisch Gebildete selbst „mitgespielt hat“ (*Anthropologie...*, Akad.VII 119f). Äquivalent erklärt daraufhin Hegel in *Phänomenologie des Geistes* (1807), „dass nichts *genusst* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist oder (...) als *gefühlte Wahrheit*, als *innerlich geoffenbartes Ewiges*, als *geglaubtes Heiliges* (...) vorhanden ist“:

„Denn die Erfahrung ist eben dies, dass der Inhalt – und er ist der Geist – an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewusstseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist.“ (PhG, 585)

Die konkrete „*Geschichte*“ bezeichnet er dort als „das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte (absolute) Geist“. Zwar erscheine dieser als wesentlich *unergündlich* („aus dem Kelche dieses Geisterreichs schäumt ihm seine Unendlichkeit“), aber dennoch bestehe die Möglichkeit eines abschließenden Begreifens:

„Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, (...) vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem *Insichgehen* ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseins versunken, sein verschwendenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt; und dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder großzuziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Erinnerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innere und ist die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, dass er anfängt.“ (PhG, 590f)

Freilich stellt Hegel noch nicht die Möglichkeit eines *radikalen Scheiterns* in Rechnung, wie später z. B. Adorno in *Negative Dialektik* (1967) unter dem Titel des „Sturzes“ der „Metaphysik“ (ND, 400) oder Arendt 1951 mit ihrer Überlegung zur Möglichkeit, „dass diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht“, wobei „echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit“ verloren gehen (EUTH, 977). Sehr wohl deutet dasselbe hingegen längst bereits Kant in *Kritik der reinen Vernunft* mit folgender Metapher für das Gebiet des „reinen Verstandes“ an: dieses sei gleichsam „eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins“ (KrV, B 294f). Und zuvor postuliert schon Vico in *Scienza nuova* einen sich zyklisch wiederholenden Verfall und Wiederaufbau der Kultur, so dass der „*Lauf der Völker*“ immer wieder „nach derselben Ordnung von vorne anfangend *wiederkehren*“ sollte. Ähnlich wie Kant charakterisiert er den „Stoff dieser Wissenschaft“ von der „*gemeinsame(n) Natur der Völker*“ – welche sich stets von neuem durch eine heroische Anstrengung aus der Barbarei emporarbeiten müssen – als „Finsternis“ bzw. als „ungesichert, unförmig“ und „dunkel“ (ebd., Nr.41). Obwohl bei Vico viel von hermeneutischen bzw. semiotischen Fragen die Rede ist und etwa sogar davon, dass die „Menschen“ dazu neigen, „das Andenken der Gesetze und Institutionen zu bewahren“ (ebd. Nr.201), scheint eine kumulative Tradierung des menschlichen Wissens durch schriftliche Überlieferung – etwa über Zeiten der Barbarei hinweg – mit seiner Geschichtsauffassung aber schwer vereinbar. Denn zum einen bemerkt er eine notorische „Anmaßung der Völker, von denen jedes das erste der Welt gewesen sein will“, und zum anderen eine komplementäre „Anmaßung der Gelehrten, die wollen, dass das, was sie wissen, vom Anfang der Welt an bestens begriffen worden sei“ (ebd., Nr.330), welche beiden Übertreibungen dem Prinzip der kulturellen Evolution zuwiderlaufen. Einen solchen Pessimismus vertritt nach Vico ebenfalls Herder, welcher in *Ideen...* die Vergeblichkeit der menschlichen Bemühungen beklagt und prophezeit, der Mensch werde, als „letztes Glied“ in der „Kette der Erdorganisation“, das irdische „Dasein“ einst in Form einer „höheren Gattung“ transzendieren**:

„Die Geschichte unsers Geschlechts mit ihren Versuchen, Schicksalen, Unternehmungen und Revolutionen beweiset dies sattsam. Hie und da kam ein Weiser, ein Guter und streute Gedanken, Ratschläge und Taten in die Flut der Zeiten; (...) aber der Strom riss sie hin und nahm ihre Spur weg (...). Narren herrschten über die Ratschläge der Weisen, und Verschwender erbt den Schätze des Geistes ihrer sammelnden Eltern. Sowenig das Leben des Menschen hienieden auf eine Ewigkeit berechnet ist, sowenig ist die runde, sich immer bewegende Erde eine Werkstätte bleibender Kunstwerke, ein Garten ewiger Pflanzen, ein Lustschloss ewiger Wohnung. (...) Die Ursache ist offenbar die, dass sein Zustand, der letzte für diese Erde, zugleich der erste für ein andres Dasein ist, gegen den er wie ein Kind in den ersten Übungen hier erscheint.“ (*Ideen...*, I.5, Kap.VI - *Der jetzige Zustand der Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten*, 193f)

* Frei nach Schiller, *Die Freundschaft* (1782): „Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches (...)“ (*Werke* 1, 93).

** Unschwer zu erkennen sind hier die Vorbilder für Nietzsches Motive der *Ewigen Wiederkunft* (vgl. z. B. in *Die frühhliche Wissenschaft*/ 1882, erw. 1887: „du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden“; Nr.285, *Werke* 2, 166f) und des *Übermenschen* (vgl. in *Also sprach Zarathustra*: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch“; *Werke* 2, 281).

...

3 ARTIKULATION (S.24)

Saussure versteht unter „*langage articulé*“, unter Verweis auf lat. „*articulus*“ = „Glieder, Teil, Unterabteilung einer Folge von Dingen“, speziell die „Einteilung“ der bei der „menschlichen Rede“ durchlaufenden „Vorstellungsserie in Vorstellungseinheiten“ (aber nicht bereits: die Struktur „der gesprochenen Reihe der Silben“). Dem „Menschen natürlich“ sei nicht die „gesprochene Rede“ als solche, sondern „die Fähigkeit, eine Sprache zu schaffen, d. h. ein System unterschiedlicher Zeichen, die unterschiedlichen Vorstellungen entsprechen (vgl. ↓1)“ (*Cours...*, 12). Wiederum scheint sich Saussure dabei an Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* orientiert zu haben. Vgl. dort:

„Die Organe des Menschen erhielten (...) von Natur eine solche Gestalt, dass sie zur Hervorbringung artikulierter Laute, die wir Wörter nennen, geeignet waren. Dies war jedoch nicht genug, um die Sprache zu schaffen, denn Papageien und verschiedenen anderen Vögeln kann man lehren, artikulierte Laute mit genügender Deutlichkeit hervorzubringen, wobei sie jedoch keineswegs zum Sprechen befähigt werden.

(...) Neben den artikulierten Lauten war es deshalb weiter noch erforderlich, dass der Mensch fähig sei, diese Laute als Zeichen innerer Vorstellungen zu gebrauchen, und sie als Merkmale der in seinem eigenen Geiste enthaltenen Ideen hinzustellen, wodurch diese für andere erkennbar werden, und die im Sinne der Menschen gehegten Gedanken von einem zu dem anderen übergehen könnten.

(...) Aber auch dies war noch nicht ausreichend (...). Zur Vollkommenheit der Sprache genügt es nicht, dass Laute zu Zeichen von Ideen gemacht werden können, wenn sich diese Zeichen nicht so gebrauchen lassen, dass sie mehrere einzelne Dinge zusammenfassen; denn die Vervielfältigung der Wörter würde ihren Gebrauch in Verwirrung gebracht haben, falls jedes einzelne Ding (...) eines besonderen Namens bedürfte. Um diesem Übelstande abzuweichen, erlangte die Sprache noch ein weiteres Hilfsmittel in dem Gebrauche allgemeiner Ausdrücke, wodurch ein Wort die Bestimmung erhielt, eine Menge von einzelnen Existenzen zu bedeuten (...).“ (VmV, III.1, §§ 1-3)

Ferner definiert Locke als „bestimmte Idee“ ein „im Bewusstsein gegebenes und folglich bestimmtes Objekt“, das „mit einem Namen oder artikulierten Laut verknüpft und unwandelbar diesem zugewiesen wird, der beständig das Zeichen für eben dasselbe Bewusstseinsobjekt“ darstellen „soll“ (VmV, einleitendes *Sendschreiben an den Leser*).

Kurz vor Saussure, der seine Linguistikvorlesung seit 1906 hielt, bezieht sich hierauf offenbar auch Freud. Und zwar vertritt er in *Die Traumdeutung* (1900), die menschlichen Denkvorgänge *gelangten* erst durch eine Assoziation mit Vorstellungen sinnlicher Zeichen zu „Bewusstsein“. Im „Traum“ geschehe dies mit Hilfe „visueller“ Erinnerungsrreste, wodurch gewisse verdrängte, für gewöhnlich „unbewusste“ Wünsche – in entstellter bzw. codierter Form – dennoch als „Wahrnehmungsinhalt“ etabliert werden. Das gewöhnliche Denken im Wachzustand bediene sich hingegen konventioneller sprachlicher „Zeichen“, wobei zwischen diesen (bzw. den korrespondierenden Sachvorstellungen) bestenfalls eine strukturierte, durch mannigfache Erfahrung gut fundierte semantische Relation bestünde:

„Um die Außenwelt zweckmäßig durch Motilität verändern zu können, bedarf es der Anhäufung einer großen Summe von Erfahrungen in den Erinnerungssystemen und einer mannigfachen Fixierung der Beziehungen, die durch verschiedene Zielvorstellungen in diesem Erinnerungsmaterial hervorgerufen werden.“ (TD, 578f, 605)

Im „Rückgriff“ auf die „Traumdeutung“ schreibt Freud des Weiteren in *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1913), das „Denken“ erhalte seine „für das Bewusstsein wahrnehmbare(n) Qualitäten erst durch die Bindung an die Wortreste“ (FzP, 231, 234). In *Das Unbewusste* (1915) verteidigt er schließlich noch einmal die These, „das Bewusstwerden sei kein bloßer Wahrnehmungsakt, sondern wahrscheinlich auch eine Überbesetzung“ je bestimmter „Sachvorstellungen“ mit entsprechenden „Wortvorstellungen“ (U, 292, 300).

4 NATURGESETZ (S.27)

Ein Naturgesetz (oder physikalisches Gesetz) im heutigen Verständnis wird grundsätzlich gemäß folgendem Konzept der Naturkausalität formuliert:

»Wenn X (das *Experiment*) unternommen wird, folgt Y (das *Resultat*).«

Unter dem *Experiment* ist konkret ein auf definierte Weise präparierter Streuversuch der Elementarteilchenphysik zu verstehen, dessen *Resultat* in einer zeitlich gemittelten Anzahl je spezifischer Teilchen besteht, die in einem bestimmten Streuwinkelbereich als »Ereignisse« registriert werden. Dieser zunächst unbestimmte Endzustand des Experiments lässt sich durch eine *Rechenprozedur* zu dessen definiertem Anfangszustand in Relation setzen, so dass er hypothetisch vorhersagbar wäre bzw. als Test einer theoretischen Hypothese (für die Übergangswahrscheinlichkeit zwischen jenen beiden Zuständen) dienen kann. Entsprechend dem naturwissenschaftlichen Anspruch, das fragliche Geschehen bis auf ein elementares Niveau hinab reproduzierbar zu machen, sind dabei Experiment und Messung, sowie gleichfalls natürlich die mathematische Rechnung, im Sinne einer – alltagspraktisch durchaus unüblichen – Konsenslogik *streng normiert*.

Naturwissenschaftlich wird also namentlich eine bestimmte experimentelle Praxis X (eine in der Regel durch technische Apparate erweiterte menschliche Motorik) und ein a priori unbestimmtes Resultat Y einer kognitiven Leistung (eine apparativ erweiterte Sensorik) beschreibend verknüpft. Hingegen hat es sich als *nicht* praktikabel erwiesen, die bloße Folge zweier Beobachtungen $Y_1 \rightarrow Y_2$ zum Ausgangspunkt der physikalischen Theorie zu nehmen, wie es noch J. KEPLER (1571 – 1630) auf der Grundlage der Vermessung der Planetenbahnen durch T. BRAHE (1546 – 1601) tat, was schließlich zur Mechanik von I. NEWTON (1643 – 1727) führte. Letztere erlaubt zwar auch bereits die Beschreibung menschlich initiiert (Labor-)Experimente (denn es unterliegt etwa ein absichtlich fallengelassenes Gewicht – gleich dem Apfel, der vom Baum auf die Erde fällt – denselben Gesetzen

...

der Gravitation und der Massebeschleunigung wie die Himmelskörper). Jedoch *erzwang* erst die neuere Erkenntnis, dass streng genommen nicht von (extern beobachtbaren) Teilchenbahnen gesprochen werden darf, das Selbstverständnis des Experimentators als unhintergebar körperlich involvierte Instanz. Hierzu bemerkt etwa N. BOHR (1885 – 1962) in *Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik* (1928), „die Messung der Lagekoordinaten eines Teilchens“ bedeute „einen vollständigen Bruch in der kausalen Beschreibung seines dynamischen Verhaltens (d. h. Geschwindigkeit bzw. Impuls ließen sich nicht angeben), ebenso wie die Kenntnis seines Impulses stets auf Kosten einer unausfüllbaren Lücke in der Verfolgung seiner raumzeitlichen Fortpflanzung (auf einer Bewegungsbahn) gewonnen wird“ (zit. nach K. v. Meyenn et al., *Niels Bohr...*, 168). Übrigens unterscheidet auch J. PIAGET (1896 – 1980) beim Kleinkind entsprechend „Wahrnehmungs-Kausalität“ und „senso-motorische Kausalität“, wobei letztere, als zunächst magische Egozentrik, schließlich eine (quasi naturwissenschaftliche) Objektivierung erfahre: Anfangs „kennt“ das Kind „als einzige Ursache“ nur „sein eigenes Tun“. „Im Laufe der ersten achtzehn Monate vollzieht sich aber eine (...) Dezentrierung“, so dass es sich „als ein Objekt unter anderen einordnet – in einem Universum, das aus permanenten Gegenständen besteht, in raumzeitlicher Weise strukturiert und Sitz einer in den Dingen zugleich veräumlichten und objektivierten Kausalität ist“ (Piaget/ Inhelder, *Die Psychologie des Kindes!* 1966, 44, 27, 23). Bedingung einer solchen Objektivierung ist aber die Positionierung als ein in das Naturgeschehen eingebundener Experimentator, der die hypothetischen Folgen *seines* Verhaltens registriert und sie mit diesem in Relation setzt. Dadurch konstituiert er erst ein Kausalgeschehen, das er zuletzt wie von außen betrachten und (etwa mit einem Streudiagramm) objektiv beschreiben kann. Somit manifestieren sich alle physikalischen „Gegenstände“, wie die sie beherrschende „Kausalität“, nur *für* den (korrespondierend agierenden) Menschen (bzw. generell für alle Lebewesen, die sich mit einem sensorimotorischen Funktionskreis gegenüber ihrer Umwelt positionieren). Der moderne Begriff der »Naturgesetzlichkeit« setzt demnach insgesamt voraus:

- (1) eine methodisch praktizierte **Konsenslogik** gemäß dem spezifisch »natur«-wissenschaftlichen Anspruch, das beobachtbare Geschehen auf elementarem Niveau und in allgemein nachvollziehbarer Form reproduzierbar zu machen, was sich dann in universell gültigen Theorien beschreiben ließe;
- (2) ein Konzept der **Kausalität** im Sinne einer menschlichen Ursächlichkeit bzw. Verantwortlichkeit (das sich als solches auch über den naturwissenschaftlichen Kontext hinaus verallgemeinern lässt).

Zum angemessenen Verständnis der physikalischen Methode weise ich ferner auf folgende Subtilität hin. So ist es keinesfalls a priori ausgemacht, dass die Beschreibung des Versuchsergebnisses Y mit derjenigen der experimentellen Tätigkeit X verträglich ist. Etwa könnte es angesichts der Resultate eines Experiments notwendig werden, sowohl die Darstellung der experimentellen Praxis als auch diese selbst zu modifizieren, um eine derartige, alltäglich wie selbstverständlich vorausgesetzte Kohärenz (provisorisch wieder) herzustellen. Das *Verfahren* der Physik ist demzufolge, nach Maßgabe des Gelingens reproduzierbarer Experimente, unlösbar mit ihren *Gegenständen* verknüpft, insofern also auch nicht frei verfügbar. So muss u. U. das Verfahren verändert werden, um überhaupt einen Gegenstand erfassen zu können. Dies widerspricht nun der verbreiteten – namentlich von Kant begründeten – Denkgewohnheit, es ließe sich eine apriorisch fixierte Form der Erkenntnis von ihrem Stoff streng unterscheiden. Allenfalls erscheint Letzteres für ein wissenschaftliches Ideal der Erkenntnis gültig (entsprechend einem gedachten Endzustand der Forschung, an deren Methoden nichts mehr zu verändern wäre, die aber auch keine wirklichen Aufgaben mehr hätte). Zwar formuliert Kant selbst in den nachgelassenen Notizen des *Opus postumum* (1796 – 1803) tatsächlich schon im modernen Verständnis:

„Der Einfluss des Subjekts auf den äußeren Gegenstand und die Reaktion des letzteren aufs Subjekt machen es möglich die bewegende Kräfte der Materie u. also auch diese selbst in Substanz zu erkennen u. für die Physik aufzustellen. – So viel von der Bewegung als den äußeren Phänomenen der Reaktion. – Mit den innerlich bewegenden Kräften der Empfindung und der Reaktion des Subjekts auf sich selbst ist's eben so.“ (OP.2, 494)

Jedoch bringt er zuvor über lange Zeit jene eingebürgerte Auffassung zum Ausdruck, die heute eigentlich nicht mehr haltbar ist. Zur Vermeidung terminologischer Missverständnisse füge ich daher folgenden Exkurs an:

Zum Status der empirischen Wissenschaften schreibt Kant in seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis / Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* (1770) (in welcher er jene kritischen Grundannahmen formuliert, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* systematisch ausarbeitet), „allen Wissenschaften gemeinsam“ sei der sogenannte „logische Gebrauch des Verstandes“ im Kategorisieren und Systematisieren von „Sinnesempfindung(en)“ zu „Sinneserkenntnisse(n)“. Diesen grenzt Kant vom „REALE(N) GEBRAUCH“ des „Verstandes“ ab, aufgrund dessen nicht zuletzt die bei den logischen Operationen grundsätzlich beanspruchten Kategorien a priori „gegeben“ seien. Des Weiteren stellt er ebenso apriorisch fixierte Formen der sinnlichen Wahrnehmung in Rechnung, geht also insgesamt von einer „natürliche(n) Beschaffenheit der Phaenomena und Noumena“ aus (MSI, 31-7/ lat. A2 8-10). Dabei unterscheidet er aber zwischen dem „objektiven“ Charakter der „Verstandeswelt“ und dem bloß „subjektiven“ der „Welt“ „als Phaenomenon betrachtet“ (MSI, 45-7/ lat. A2 14):

„(...) auf welche Art auch immer eine Erkenntnis gegeben sein mag: man betrachtet sie entweder als unter einem Merkmal, das mehrerem gemeinsam ist, enthalten, oder als jenem entgegengesetzt, und das entweder unmittelbar und zunächst, wie es in Urteilen (iudiciis) zu deutlichen, oder mittelbar, wie es in Vernunftschlüssen (ratiociniis) zur angemessenen Erkenntnis geschieht. Mithin: sind sinnliche Erkenntnisse gegeben, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen, wie gemeinsamen Begriffen, untergeordnet,

...

und Phaenomena allgemeineren Gesetzen der Phaenomena. (...) Bei den Sinneserkenntnissen und den Phaenomena nennt man das, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht, Erscheinung (Apparentia), die Erkenntnis durch Überlegung aber, die daraus entspringt, dass mehrere Erscheinungen durch den Verstand verglichen werden, heißt Erfahrung (Experientia (= Versuch, Probe)). Von der Erscheinung führt demnach kein Weg zur Erfahrung als nur durch Überlegung gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes. Die gemeinsamen Begriffe der Erfahrung nennt man empirisch und die Gegenstände Phaenomena, die Gesetze aber der Erfahrung wie überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen Gesetze der Phaenomena.“

(MSI, 33/ lat. A2 8f)

„Alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält, ist ein Phaenomenon, was aber nur eine einzelne Form der Sinnlichkeit enthält, während es die Sinne nicht rührt, gehört zur reinen (d. i. von Empfindungen leeren, deshalb aber nicht intellektuellen) Anschauung. Die Phaenomena prüft und erörtert man, erstlich, sofern sie dem äußeren Sinn zugehören, in der PHYSIK, sodann, sofern dem inneren Sinn, in der empirischen PSYCHOLOGIE. Die reine (menschliche) Anschauung aber ist kein allgemeiner oder logischer Begriff, unter dem, sondern ein einzelner, in dem man alles beliebige Sensible denkt, und enthält deshalb die Begriffe des Raumes und der Zeit; da diese in Ansehung der Beschaffenheit über das Sensible nichts bestimmen, sind sie Gegenstände der Wissenschaft nur in Ansehung der Größe. (...) Demnach ist die reine Mathematik, welche die Form aller unserer sinnlichen Erkenntnis erörtert, das Werkzeug zu einer jeden anschauenden und deutlichen Erkenntnis (...).“ (MSI, 43-5/ lat. A2 13)

Ebenso vertritt Kant 1781 in *Kritik der reinen Vernunft*, ein Naturgesetz sei aus einer regelhaft geordneten Reihe von Phänomenen durch bloße Beobachtung gewissermaßen abzulesen (wie z. B. die Keplerschen Gesetze aus den Planetenbahnen), ohne dass hierbei die Beteiligung der raumzeitlich situierten Instanz eines (a priori mit bestimmten, unwandelbaren Formen der Anschauung und des Verstandes ausgestattet) Experimentators gesondert in Betracht gezogen werden müsste. Diesem – anschaulich verifizierbaren – Konzept der „Kausalität“ „der Natur“, welcher körperlich gesehen auch der Mensch gleich allen anderen physikalischen Gegenständen unterworfen ist, stellt Kant dort ferner die „Idee“ einer – nicht derart durch Beobachtung zu belegenden – „Kausalität“ „aus Freiheit“ zur Seite (äquivalent der früheren Aussage in seiner Dissertation, die „moralischen Begriffe“ würden „nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern durch den reinen Verstand selber erkannt“; MSI, 37/ lat. A2 10):

„Man kann sich nur zweierlei Kausalität (...) denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustands mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. (...)“

Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann (...).

Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben hatte. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegungssachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch, (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“ (KrV, B 560-2)

In naturwissenschaftlicher Hinsicht zeigt sich Kant aber immer noch der Auffassung verhaftet, ein Naturgesetz lasse sich aus exemplarischen Beobachtungen induktiv erschließen (tatsächlich verwendet er „Erfahrung“ und „Induktion“ synonym; KrV, B 356). Hierin stimmt er auch mit Hume überein, gegen dessen skeptisch begründeten, unsystematischen Empirismus er sich ansonsten kritisch positioniert. Vgl. diesbezüglich etwa in Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748, endg. Fassg. 1758):

„Unsere Sinne belehren uns über Farbe, Gewicht und Festigkeit des Brotes; aber weder Sinne noch Vernunft können uns je über jene Eigenschaften belehren, die es für die Ernährung und Erhaltung geeignet machen. (...) Doch ungeachtet diese Unwissenheit über die natürlichen Kräfte und Prinzipien setzen wir immer dort, wo wir gleiche Eigenschaften bemerken, gleiche geheime Kräfte voraus und erwarten den Eintritt von Wirkungen aus ihnen, die den früher erfahrenen gleichen. Wird uns ein Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit wie die des früher gegessenen Brotes vorgelegt, so wiederholen wir ohne Bedenken diese Erfahrung und erwarten mit Gewissheit gleiche Nahrung und Kräftigung.“ (UmV, IV.2, 43f)

Kant bemerkt daraufhin jedoch 1790 in der *Einleitung zur Kritik der Urteilskraft*, (1) das die Naturbeobachtung bestimmende Konzept der gesetzmäßigen Verknüpfung raumzeitlich strukturierter Phaenomena und (2) die Idee einer nicht in Phänomenen aufzuweisenden Freiheit – wie sie auch der moderne Naturwissenschaftler ...

gemäß dem obenstehenden Schema für seine experimentelle Praxis methodisch voraussetzt – seien zwar Ausdruck idealtypisch unterschiedener „Denkungsart(en)“ (KU, B XX), betreffen aber letztlich *dieselbe Erfahrung*. Nachdem Kant zuvor allein die generelle Vereinbarkeit des konkret verifizierbaren Konzepts der Naturkausalität mit der indemonstrablen Idee der Kausalität aus Freiheit angenommen hatte, thematisiert er nun deren faktische Vereinigung – „auf einem und demselben Boden der Erfahrung“ (KU, B XVIII) – mittels eines neuen (dritten) Prinzips und erläuterungsbedürftigen Gegenstands der Transzendentalphilosophie:

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, (...) gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. – Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.“

„Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.“

(KU, B XIX f, XXVII f)

Hiermit aber ist ein erster Schritt zur Überwindung jener einseitigen Auffassung des Naturwissenschaftlers als einem unbeteiligten Beobachter getan. So erscheint es nun plausibel, die Forschungspraxis insgesamt als Ausdruck eines *modifizierbaren* (menschlichen) Verstandes aufzufassen, d. h. als Manifestation einer realen (nicht nur: logischen) Verstandestätigkeit, die dem Ideal eines hypothetischen reinen Verstandes, als dem Maß für die praktisch zu evaluierende Naturtreue der Forschung, zu genügen sucht.

Schließlich vertritt Kant, wie zitiert, in *Opus postumum* eine entsprechend modernisierte Position. Hierzu dürfte er konkret von dem wissenschaftlichen Neuerungsschub seit der aufsehenerregenden Entdeckung der elektrischen Nerventätigkeit durch den Arzt L. GALVANI (1737 – 1798) im Jahre 1780 (bekanntgegeben 1791) angeregt worden sein. Insbesondere ist es auf der Grundlage dieses erweiterten Wissens prinzipiell möglich, die zuvor zurecht als (mechanisch) unerklärbar geltenden *Lebens*prozesse wissenschaftlich zu erfassen. Somit könnte der Mensch sich schließlich selbst als Teil des Naturgeschehens begreifen und sogar die von ihm bewusst erlebten psychischen Phänomene (im Sinne der heutigen Neurologie) mit einem physikalisch objektivierbaren Geschehen in Relation setzen. Durchführbar wurde dies freilich erst nach der Klärung des Begriffs der »Energie« (bzw. der damals sogenannten »Kraft«) durch den Arzt und Physiker J. R. v. MAYER (1814 – 1878). So lassen sich durch das von ihm postulierte Axiom der »allgemeinen Energieerhaltung« namentlich *mechanische* und *elektrische* Wirkungen, welche die biologischen Organismen insgesamt regulieren, miteinander verrechnen. D. h. es konnten, gleichsam als Leistung der „reflektierende(n) Urteilskraft“, verschiedene Naturgesetze zu einer einzigen Theorie vereinigt werden, welche erstmals die Erklärung spezifisch biologischer Phänomene ermöglicht. Die wichtigsten diesbezüglichen Veröffentlichungen Mayers, auf die ich noch referieren werde, sind (vgl. Rosenberger, *Die Geschichte der Physik...*, Teil 3 - *Geschichte der Physik in den letzten hundert Jahren*/ 1887 – 1890):

- *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* (in: *Annalen der Chemie und Pharmazie* XLII, 1842).
- *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (Heilbronn, 1845).
- *Die Torricellische Leere und über Auslösung* (Stuttgart, 1876).

5 LEBEN (S. 29)

Zu dem hier beanspruchten, heute vertretbaren Begriff des *Lebens* vgl. etwa Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und *Elemente der Metaphysik* (Vorlesung 1931/32). Plessner definiert dort „lebendige Dinge“ generell als „grenzrealisierende Körper“, die sich, im Unterschied zu „anorganischen Körper(n)“, ihrer „Umgebung“ gegenüber eigensinnig positionieren. Die Umgebung wird so zu ihrer spezifischen „Umwelt“, welche gewissermaßen „von »Dingen« erfüllt ist, die (z. B.) diesem speziellen Tier allein angehören“ (*Stufen...*, 123, 126, 130, 247):

„In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. (...) Der unbelebte Körper ist von dieser Komplikation frei. Er ist, soweit er reicht.“ (*Stufen...*, 129)

Voraussetzung hierfür sei die zweckmäßige „Organisiertheit“ des „Stoffwechsels“ respektive das „sinnvolle Zueinanderpassen von Reiz und Reaktion“:

„Ein Körper kann sich nur dadurch selbst begrenzen, dass er sich zu einem Zwischenstück im Lebenskreis macht.“ (EdM, 110)

...

Äquivalent schreibt Dewey in *Demokratie und Erziehung* (1916), Kap.1.1 - *Die Erneuerung des Lebens durch Weitergabe*:

„Ein Lebewesen kann zwar leicht durch überlegene Kraft vernichtet werden; trotzdem versucht es, die Kräfte, die auf es einwirken, für seine eigene weitere Existenz zu verwerten. Wenn es dies nicht tun kann, so zerfällt es nicht einfach in kleine Stücke (...), sondern verliert seine Identität als Lebewesen.

Solange es besteht, bemüht es sich, die umgebenden Kräfte zu seinen eigenen Gunsten zu verwerten. Es verwertet Licht, Luft, Feuchtigkeit und die Bestandteile des Bodens. »Es verwertet sie« bedeutet, dass es sie zu Mitteln seiner Selbsterhaltung macht. Solange es wächst, wird die Energie, die es ausgibt, indem es sich die Umwelt zunutze macht, mehr als ersetzt durch diejenige, die es in sich aufnimmt. Wenn wir das Wort »beherrschen« in diesem Sinne gebrauchen wollen, so können wir sagen: Ein Lebewesen ist ein Wesen, das Kräfte beherrscht, überwindet und für seine eigene fortgesetzte Betätigung verwertet, die es andernfalls verzehren würden. Das Leben ist ein Vorgang der Selbsterneuerung durch Einwirkung auf die Umwelt.

(...) nach einer gewissen Zeit unterliegen die Lebewesen: sie sterben. Sie sind der Aufgabe unendlicher Selbsterneuerung nicht gewachsen. Aber die Fortdauer des Lebensvorganges ist nicht an die Fortdauer des Daseins irgendeines Einzelwesens gebunden. Andere Formen des Lebens werden in beständiger Folge wieder erzeugt. Zwar lehrt die Geologie, dass nicht nur Einzelwesen, sondern auch Arten aussterben; trotzdem verläuft der Lebensprozess in immer verwickelteren Formen weiter. Während gewisse Arten aussterben, treten andere ins Leben, die besser befähigt sind, die Gegenkräfte zu verwerten, gegen die die früheren vergeblich kämpften. Fortdauer des Lebens bedeutet, dass der lebende Organismus seine Umgebung fortgesetzt seinen Bedürfnissen anpasst. (...)

Das Bestehen der Gesellschaft ist genau so wie die Fortdauer des Lebens im biologischen Sinne von einem Vorgang der Weitergabe abhängig. Diese Weitergabe vollzieht sich, indem Gewohnheiten des Handelns, Denkens und Fühlens von den Älteren auf die Jungen übertragen werden. Ohne diese Übertragung der Ideale, Erwartungen, Normen und Meinungen – von denjenigen Gliedern der Gesellschaft, die aus dem Gruppenleben ausscheiden, auf diejenigen, die hinzukommen, könnte soziales Leben nicht fortauern.“ (*Demokratie und Erziehung*, 15-8)

Ferner bezeichnet er in *Kunst als Erfahrung* (1934) eine spezifische Form der Umweltinteraktion als „Medium“ („ein Vermittelndes“). Als „immanente(s) Mittel zu einem bestimmten Zweck“ sei dieses von einem „bloßen Mittel“ „der Art, dass andere als Ersatz dafür eintreten können“, unterschieden (KaE, 78, 228f):

„Die Epidermis zeigt nur äußerst oberflächlich an, wo ein Organismus endet und wo die Umwelt beginnt. Es gibt Dinge innerhalb des Körpers, die diesem fremd sind, und es gibt Dinge außerhalb des Körpers, die ihm *de jure*, wenn nicht gar *de facto* angehören; d. h. Dinge, die angeeignet werden müssen, wenn das Leben weitergehen soll. Auf einer niedrigeren Ebene sind dies Luft und Nahrung; auf einer höheren sind es Werkzeuge – sei es die Feder des Schriftstellers oder der Amboss des Schmieds (...) – all jene Stützen und Hilfsmittel, ohne die ein zivilisiertes Leben unmöglich ist. (...)

Es ist jedoch das Schicksal eines jeden Lebewesens, dass es das, was ihm angehört, in einer Welt, die es nicht in ihrer Ganzheit besitzt und auf die es keinen natürlichen Anspruch hat, nicht ohne Abenteuer gewinnen kann.“ (KaE, 72f)

Eine hierzu analoge Auffassung vertritt bereits Kant 1790 in *Kritik der Urteilskraft*. Dort charakterisiert er das Leben als „Naturzweck“, welcher „von sich selbst (...) Ursache und Wirkung“ sei. So erhalte sich ein Lebewesen reproduktiv „der Gattung nach“, ferner „als Individuum“ in Form eines Wachstums bzw. einer Selbsterzeugung sowie – in gewissen Grenzen – durch eine „Selbsthilfe der Natur“ im Falle dissipativer Umwelteinflüsse (KU, B 286-8). Ebenso unterscheidet er in *Opus postumum* zwischen dem plausiblen Modell *per Organisation* belebter Körper und der wissenschaftlich unbrauchbaren Vorstellung *per se* belebter Materie:

„Dass ein organischer Körper lebt ist, ist ein identischer Satz(,) Eine belebte Materie aber gibts nicht aber wohl ein lebender Körper.“ (OP.1, 66)

Freilich verneint Kant 1790 noch strikt die Möglichkeit einer „mechanischen“ Erklärung der Lebensphänomene. Jedoch formuliert er – einige Zeit vor C. DARWIN (1809 – 1882) – zum adäquaten Verständnis derselben das heuristische Prinzip einer objektiven Teleologie:

„Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen (...) nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungerneimt (...) zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begrifflich machen werde (...).“

„Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen.“ (KU, B 337f, 270)

In *Opus postumum* bezeichnet Kant „Organische Körper“ schließlich als „natürliche Maschinen“. Zwar bemerkt er wiederum, die „Möglichkeit“ einer derart „sich selbst bewegenden Maschine“ sei nicht einzusehen, nennt aber, gemäß dem nun weiter fortgeschrittenen physikalischen Wissen, bereits einzelne, durch ein Lebewesen zu organisierende „Kräfte“:

„Licht, Wärme Elektrizität u. Nerveneinfluss sind die bewegenden Kräfte welche ein Leben im Univers(um) gleich dem Galvanism bewirken“ (OP.1, 211, 213, 136).

...

6 **SYSTEM** (S.29)

Nach Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (1852ff) wird unter einem System („gr. τὸ σύστημα, lat. systema“) generell „ein aus mehreren dingen zusammengesetztes ganzes“ verstanden (ebd., Eintrag zu *System*). Im hier interessierenden biologischen Kontext bezeichnet dieser Terminus speziell eine strukturierte (und als Bio-System: sich dadurch selbst erhaltende) Funktionseinheit. Siehe diesbezüglich etwa die Erläuterungen des Mediziners und Psychoanalytikers F.-W. DENEKE (*1940) in *Psychische Struktur und Gehirn - Die Gestaltung subjektiver Wirklichkeiten* (1999, erw. 2001), Kap. *Struktur, System und Funktion*. Dort unterscheidet er zunächst geschlossene und offene Systeme:

„Geschlossene Systeme stehen nicht in einem Austausch mit ihrer Umgebung, ihre Elemente und Subsysteme können sich nur innerhalb des Systems wechselseitig beeinflussen. Offene Systeme – wie z. B. das Gehirn in Kopplung mit seinen Sinnes- und Effektororganen – können demgegenüber mit ihrer Umgebung interagieren, können also ihre Umgebung verändern oder durch Umgebungseinflüsse selbst verändert werden.“ (*Psychische Struktur und Gehirn*, 18)

Offene Systeme können laut Deneke des Weiteren als „kybernetische Systeme“ charakterisiert werden, sofern sie ihren „Zustand“ in Form eines Regelkreises „innerhalb bestimmter systemimmanenter Grenzen“ gegenüber dissipativen äußeren Einflüssen stabilisieren (wie namentlich alle Lebewesen). Und lernfähige Systeme sind solche, die das Vermögen der Selbstrepräsentation besitzen (wie alle zentral organisierten, tierischen Lebewesen*):

„Solche kybernetischen Systeme werden dann lernfähige oder lernende Systeme genannt, wenn sie fähig sind, ihre eigenen prozessualen Tätigkeiten und deren Effekte im Sinne einer Erfahrungsbildung in sich selbst zu repräsentieren und nachfolgende Prozessaktivitäten auf der Grundlage und nach Maßgabe dieser Erfahrungsbildungen zu verändern. Lernende kybernetische Systeme erschaffen sich also modellartige Abbildungen sowohl von ihrer Umgebung, mit der sie interagieren, als auch von den dynamischen Austauschprozessen mit dieser Umgebung. In diesem Sinne ist das menschliche Gehirn das lernende System, das den höchsten Entwicklungsstand erreicht hat.“

(*Psychische Struktur und Gehirn*, 18)

* Hinsichtlich der möglichen Organisationsformen von Lebewesen lassen sich mit Plessner die offene der Pflanzen und die geschlossene der Tiere unterscheiden (welche aber beide offene Systeme sind). Letztere besitzen entweder (zentralistisch) ein Nervenzentrum oder (dezentralistisch) viele verteilte Zentren. Der Mensch fällt rein biologisch gesehen unter den zentralistischen Typus (vgl. *Stufen...*, Kap.V.5-6, VI.2-3).

7 **LEIB** (S.29)

Etymologisch ist Leib gleichbedeutend mit Leben (vgl. ↓5). Das Grimmsche *Deutsche Wörterbuch* verweist auf folgenden Zusammenhang von ahd. mhd. *lîp* (= Leib) und ahd. *belîban* (= bleiben): „*lîp* (...) ist ursprünglich der gegensatz des gleichgeschlechtlichen wal, (...) welches die gesamtheit der auf dem schlachtfelde gefallenen, (...) der (von der Walküre) für den heldenhimmel angewählten bezeichnete; *lîp* ist demnach die gesamtheit der noch zurückgelassenen (...). wie wal dann übergeht in die bedeutung niederlage, tod (...), so *lîp* in die bedeutung leben; wie wal auch die einzelne kriegerliche bedeutet (...), so *lîp* den einzelnen zurückgebliebenen, lebenden, die person“ (ebd., Eintragungen zu: *bleiben, Leben, Leib*). Entsprechend nennt H. Eggers in *Deutsche Sprachgeschichte* (1963ff) die Bedeutung „Leib“ = „das Beharrende, das Dauernde“ (ebd., Bd.2, 33). Demgemäß verstehe ich unter einem Leib einen belebten, sich selbst erhaltenden Körper. Merkwürdigerweise macht aber Plessner durchgehend die anderslautende Festlegung, einen „Leib“ nur zentral organisierten Lebewesen (jedoch etwa nicht: einer Pflanze) zuzusprechen (EdM, 125; *Stufen...*, 230f; Plessner/ Buytendijk, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*/ 1925, in: Plessner, *Schriften* 7, 80).

8 **NATURALISMUS** (S.29)

Als Naturalismus bezeichne ich mit Habermas die Verabsolutierung eines vermeintlich „harte(n)« Tatsachenwissen(s)“ im Verzicht auf die individuelle Reserve desjenigen, der ein solches Wissen aus der „Perspektive eines Teilnehmers“ beansprucht und es bei dieser Gelegenheit – als ein in der Realerfahrung möglicherweise fallibles – auf die Probe stellt (*Ich selber bin ja ein Stück Natur*/ 2003, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 214).

Äquivalent hierzu charakterisiert bereits Dilthey als naturalistische „Lebensverfassung“ die „Unterordnung des Willens unter das animalische den Körper durchwaltende Triebleben und unter dessen Beziehungen zu der äußeren Welt“. Dabei verweist er auf eine eigentümliche Zwiespältigkeit des „naturalistischen Ideals“ und erkennt hierin eine ihm inhärente Möglichkeit der Emanzipation: „Der Mensch ist Sklave des Naturlaufs durch seine Leidenschaft – ein listiger rechnender Sklave, und er steht doch über demselben durch die Macht des Denkens“. Offenbar eröffnet dies einen Ausweg aber erst durch eine im Denken unvertretbar geleistete Selbstbildung, die von einem mit fixen „Lustwerten rechnenden“ – und insofern selbst berechenbaren, also ggf. auch von anderen funktionalisierbaren – Kalkül unterschieden ist (*Die Typen der Weltanschauung...*/ 1911, in: GS.8, 100-6).

Zuvor thematisiert ebenso Kant 1781 in *Kritik der reinen Vernunft* einen moralischen Naturalismus als Mangel einer menschlich zumutbaren „Freiheit im praktischen Verstande“, welche in der „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ bestehe (KrV, B 562). Ferner wehrt er einen erkenntnistheoretischen Naturalismus generell durch seinen transzendentalen Ansatz ab. Ähnlich spricht er auch schon 1770 in seiner Dissertation von einer noumenalen „VOLLKOMMENHEIT“, die gegen den Trug der Sinne bzw. die Perspektivität der konkreten menschlichen Erkenntnisfähigkeit kritisch zu verteidigen sei: „Diese ist jedoch entweder im theoretischen* oder im praktischen Sinne Vollkommenheit. (* Theoretisch betrachten wir etwas, sofern wir nur auf das achten, was einem Seienden zukommt, praktisch aber, wenn wir das erwägen, was ihm durch Freiheit innewohnen sollte.) Im ersteren ist sie das höchste Wesen, GOTT, im letzteren Sinne die MORALISCHE VOLLKOMMENHEIT“. Immerhin befähigten die menschlichen „Verstandeserkenntnisse“ aber dazu, selbstkritisch „das sinnlich Erfasste

...

von den Noumena fern(zu)halten“ und so die „Wissenschaft“ vor „Irrtümern“ zu bewahren. Nur durch einen hypothetischen „reinen Verstand“ könne das – unbestimmte – vollkommene „Urbild“ („irgendein Urbild“), welches „in Ansehung der Realitäten Maß alles anderen sei“, „begriffen werden“ (MSI, 39/ lat. A2 11):

„Grund der Form der Sinnenwelt ist, was den Grund für die allgemeine Verknüpfung von allem enthält, sofern es Phänomenon ist. Die Form der Verstandeswelt kennt einen objektiven Grund, d. i. irgend eine Ursache, durch die eine Verbindung des an sich Daseienden zustande kommt. Sofern man die Welt aber als Phänomenon betrachtet, (...) kennt sie keinen anderen Grund der Form als nur einen subjektiven, d. i. ein bestimmtes Gesetz des Gemüts, durch das (...) alles, was Gegenstand der Sinne (...) sein kann, notwendig zu demselben Ganzen zu gehören scheint. Was mithin auch immer Grund der Form der Sinnenwelt sein mag, so umfasst sie doch nur das Wirkliche, sofern man annimmt, es könne in die Sinne fallen, und deshalb weder die unstofflichen Substanzen, die (...) ihrer Definition nach von den äußeren Sinnen gänzlich ausgeschlossen werden, noch die Weltursache, die, da durch sie die Erkenntniskraft selber da ist (...), kein Gegenstand der Sinne sein kann.“ (MSI, 45-7/ lat. A2 14)

In Bezug auf die menschliche Erkenntnisperspektive betont Kant dort ferner, jene „Vollkommenheit“ sei nicht „in concreto“, sondern nur „symbolisch“ darstellbar:

„Eine Anschauung des Intellektuellen gibt es (für den Menschen) nicht, sondern nur eine symbolische Erkenntnis, und die Verstandestätigkeit ist uns nur durch allgemeine Begriffe in abstracto verstatet, nicht durch einen einzelnen in concreto.“ (MSI, 41/ lat. A2 12)

Entsprechend unterscheidet er 1790 in *Kritik der Urteilskraft* einen imaginären, das Wirkliche bruchlos erfassenden „intuitiven Verstand“ von einem menschlich realisierbaren „diskursiven, der Bilder bedürftigen“, der das „Mannigfaltige“ der „Natur“ erst mühsam „zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen“ habe (KU, B 347, 351 f). Somit wehrt Kant schlicht die Anmaßung ab, aufgrund einer – dem Menschen nur idealiter zugestandenen – reinen Verstandestätigkeit schon tatsächlich über unanfechtbare Erkenntnisse zu verfügen. Hingegen unterstellt ihm Nietzsche fälschlicherweise eine „verschmitzt-kluge“ Skepsis“ und „hinterlistige Theologie“ der Realitätsverleugnung (*Der Antichrist* / 1888, in: *Werke* 2, 1171), wo doch Kant im Gegenteil eine unvoreingenommene Einschätzung der Realität vornimmt. Ebenso urteilt Dilthey – „im Gegensatz gegen den heute herrschenden Kant-Kultus“ (dessen Lärm auch Nietzsche erlegen sein mag) – in *Grundgedanke meiner Philosophie* (1880):

„(...) in Kant löste sich die abstrakte Verstandesphilosophie selber auf (...). Was für ein Schauspiel, das so in Kants Kritiken aufgeführt würde! Das Denken vernichtet den eigenen Anspruch auf eine unendliche und ewige Gestaltung, um ihn im Willen wiederzufinden: eine Gaukelei, da im Denken gesucht wird, was nicht in ihm ist, und zum Willen geflüchtet wird, was von Anfang an nur unter seiner Mitwirkung, aus der Totalität unseres Lebens, als höhere Weltansicht entsprang.“ (in: WdP, 163)

Ähnlich würdigt bereits Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Kap. *Kritik der Kantischen Philosophie* das „Verdienst Kants“, die Relativität der „flüchtigen Erscheinungen“ enthüllt zu haben (WWV.1, 502).

9 PANCHRONISCHER GESICHTSPUNKT (S. 35)

Saussure nennt als spezifische Kategorien der „Sprachwissenschaft“ – die es mit „im Spiel begriffenen Geltungen und Werte(n)“, aber keinen „natürliche(n) Gegebenheiten“ zu tun habe – den synchronischen und den diachronischen Aspekt. Die Sprache sei also entweder in Hinsicht auf ihren „augenblicklichen Zustand“ oder ihre „zeitliche“ Entwicklung“ zu untersuchen. Dem stellt er den panchronischen „Gesichtspunkt“ „im Sinne der Naturwissenschaften“ gegenüber. Aus letzterem könnte die Sprache zwar ebenfalls „betrachtet werden“. Er führe jedoch nur auf „allgemeine Grundwahrheiten, die unabhängig von konkreten Tatsachen gelten“ („so sind z. B. stets Lautveränderungen vor sich gegangen und werden stets solche eintreten“), und eröffne keinen Zugang zu den „besonderen und greifbaren Verhältnissen“, wie sie eigentlich in Frage stünden (*Cours...*, 93-6, 113).

Saussures sprachwissenschaftliche Kategorien erscheinen plausibel, insofern er sich eigens für solche Momente an der Sprache interessiert, die – da sie die definitionsgemäß „beliebig(en)“ sind (vgl. ↓1) – durch keine „natürliche(n) Gegebenheiten“ bestimmt werden. Als solche besitzen sie aber auch für die Lebensfähigkeit der Sprecher (bzw. die Überlebensfähigkeit ganzer Kulturen sowie schließlich des Sprachphänomens selbst) per se keine Relevanz. Man könnte also sagen, Saussures Interesse gelte lediglich der Gestalt möglicher Spielformen innerhalb real lebbarer Spielräume. Indes ist zu vermuten, dass zudem noch ein natürlicher Rahmen aller Sprachen existiert, der aus panchronischer Sicht insbesondere in Bezug auf das biologische respektive kulturelle Überleben zu bestimmen wäre, und der sich durchaus in den „konkreten Tatsachen“ der Sprache strukturell spiegelt. Diesen Einwand finde ich bereits in Ortega, *Der Mensch und die Lente* (posth. 1957, nach Vorlesungen seit 1934) formuliert (auf welchen Text sich offenbar auch Kertész 1974 im *Galeerentagebuch* bezieht; siehe hierzu die ausführliche Diskussion S.68 f). Ortega bemerkt dort, „Saussures (...) Unterscheidung zwischen der synchronischen Sprachforschung (...) und der diachronischen“ führe nur „zu einer kinematischen Schau der Sprache, jedoch niemals zu einem dynamischen Erfassen, bei dem das Zustandekommen der Wandlungen als solches begrifflich würde“:

„Die sprachlichen Wandlungen sind (...) das Äußere der Sprache. Wir aber fordern (...) ein Erkennen nicht der resultierenden äußeren Formen, sondern der wirkenden »Kräfte« selbst.

Die Linguistik hat das Problem der Sprache (Kertész zitiert dies 1974; GT, 41) für *tabu* erklärt, was im Hinblick auf den gänzlichen Mangel hinreichend früher sprachlicher Daten vernünftig sein mag. Nun (...) ist die Sprache (...) etwas Werdendes. (...) die Kräfte, welche die Sprache hervorgebracht haben, sind (...) auch heute noch am Werke, und es ist nicht einzusehen, weshalb man diese Kräfte nicht auch in der heutigen Sprache sollte nachweisen können.“ (Ortega, *Werke* 6, 222).

...

Vor dem Hintergrund der neueren Hirnforschung lassen sich als bewusst zunächst diejenigen *physikalisch objektivierbaren* Gehirnprozesse bezeichnen (genauer: insgesamt die leiblichen Akte, an denen notwendig solche Prozesse beteiligt sind), auf die ein menschliches Lebewesen a posteriori etwa mit den Mitteln der Sprache aus der Perspektive der 1. Pers. Sing. (bzw. generell im theatralischen Ausdruck, oder mindestens mit signifikanten, aber stummen Handlungsentscheidungen) referieren kann. Bewusstseinskonstitutiv wären also *subjektive Referenzen auf explikable Gedächtnisinhalte*. Gleichartige Prozesse finden darüber hinaus prinzipiell bei allen zentral organisierten Lebewesen statt, welche somit ebenfalls als bewusst zu kennzeichnen sind.

Daneben gibt es auch umweltrelevante kognitive Fertigkeiten, die auf anders strukturierten Gehirnfunktionen (etwa speziell: einem implizit verbleibenden Gedächtnis) beruhen und *ohne* jedes Bewusstsein im erläuterten Sinne möglich sind (siehe hierzu die Literatur unten*). Schon C. G. Carus macht in *Psyche* entsprechend auf die Wichtigkeit unbewusster Lebensfunktionen auch beim Menschen aufmerksam und betont, die fundamentale „Bedingung des Bewusstseins“ sei „nur das Nervensystem“ bzw. das „Gehirn“ als dessen zentrales Organ. Insofern dürfe „man sagen, das Unbewusste, d. h. das Unbewusste als ein Positives, die unbewusste Idee, sei selbst die erste Bedingung des Bewussten“. Als „zweite unerlässliche Bedingung zur Entwicklung eines Bewusstseins“ nennt er „das Vorhandensein und Einwirken einer Außenwelt auf den Organismus“. Eine „dritte wesentliche Bedingung“ sei schließlich das Vermögen der „Erinnerung“: „Wenn in der Seele nicht fest blieben die Empfindungen von den mannigfachen Einwirkungen der Außenwelt, wenn nicht dadurch es möglich würde, gleichzeitig die Verschiedenheit dieser Einwirkungen anzuschauen und dadurch zu einer Vergleichung derselben zu gelangen, um aus dieser Vergleichung dann das Wissen von einer Welt, im Gegensatz zum Individuum, möglich zu machen, so würde es nimmermehr ein Bewusstsein, nicht einmal als bloßes Weltbewusstsein (in Form einer reinen Spiegelung der äußeren Welt noch ohne alle Reflexion, wie es etwa beim Kinde der Fall ist), geben können“ (ebd., 99-102, (96)).

Demnach konstituiert sich ein subjektiv als Bewusstseinsinhalt referierbares Erlebnis (bzw. eine Wahrnehmung als eines seiner Momente) im Rahmen einer charakteristisch strukturierten Gehirn- und Körpertätigkeit, bei der das je aktuelle Erleben mit einem biographischen Gedächtnis verknüpft wird. Dieser Bezug sichert die Kohärenz der Erfahrung und ermöglicht beim Menschen die Instanz einer gewöhnlichen, mit sich selbst identischen Person. Eine äquivalente Sicht vertritt tatsächlich bereits Locke 1689 in *Versuch über den menschlichen Verstand*. Dort schreibt er, die „Identität des Menschen“ bestehe „in nichts anderem, als in der Teilnahme an demselben fort-dauernden Leben vermittelst beständig wechselnder Stoffteilchen, die der Reihe nach mit demselben organisierten Leibe vital verbunden sind“. Eine „Person“ bewahre dabei insofern ihre „Identität“, wie ihr „Bewusstsein sich rückwärts auf irgend welche vergangene Handlungen oder Gedanken ausdehnen lässt“, unabhängig davon, „ob dasselbe Selbst in derselben oder in verschiedenen Substanzen fortbesteht“ (VmV, II.27, §§ 6, 9). Eine anschauliche Erläuterung zu dieser Funktion des Gedächtnisses gibt etwa auch Deneke in *Psychische Struktur und Gehirn*:

„So sind wir uns, wenn auch mit unterschiedlicher Deutlichkeit, jederzeit bestimmter Inhalte – bestimmter Gefühle, Wünsche, Phantasien, Gedanken etc. – bewusst. Unter diesen Inhalten mögen uns manche »neu« erscheinen, viele aber werden uns sehr wohl vertraut sein – wie z. B. das Zimmer, in dem wir uns gerade aufhalten. Wir erkennen es wieder, wie wir vieles von dem als bekannt wiedererkennen, das gerade in uns lebendig ist: Wir merken, dass innere Wahrnehmungsbilder persönliche Erinnerungen sind, dass wir bestimmte Gedanken schon oft gehabt haben, dass wir bestimmte Tätigkeiten schon wiederholte Male in ähnlicher Weise ausgeführt haben usw. Ein solches Wiederholen und Wiedererkennen wird möglich, weil wir ein Gedächtnis haben. Dank des Gedächtnisses kann die Vergangenheit in der Gegenwart wirksam werden. Das Gedächtnis hat entscheidenden Anteil daran, dass wir ein Ich-Gefühl sowie ein personales und inhaltliches Identitätsgefühl entwickeln und aufrechterhalten können.“ (*Psychische Struktur und Gehirn*, 140)

Ähnlich wie sich hier ein Mensch an das „Zimmer“ erinnern kann, in dem er sich zuvor schon einmal aufgehalten hatte, eignen sich alle zentralistisch organisierten Tiere zur Orientierung eine neuronale Karte des von ihnen je bewohnten Gebietes an (vgl. Kandel, SnG, 307f, 333-42). Insofern wären sie sich also gleichfalls dessen bewusst, ob sie sich etwa an einem vertrauten Ort befinden oder nicht, ohne dass sie dies freilich, wie ein Mensch, mit Worten beschreiben könnten. Ein durch Bewusstsein gesteuertes Verhalten ist daher auch solchen Tieren möglich und stellt kein menschliches Privileg dar.

Die für einen bewussten Akt charakteristische Bezugnahme auf einen deklarierbaren Teil der (plastischen) historischen Reaktionsbasis indiziert ein subjektiv als bewusst erlebtes, insgesamt aber auch objektivierbares Geschehen. Konkret wird damit auf die (provisorisch) *als Einheit überdauernde* leibliche Existenz des hieran essentiell beteiligten – und sich fortwährend selbst auf spezifische Weise bildenden – Individuums referiert.** Wie sich neurophysiologisch im Detail erklären lässt, geht jener Bildungsprozess mit einer mehr oder weniger dauerhaften Einschreibung von Informationen in das Organ des Gehirns einher. Die dort gebildeten Strukturen stellen ein materielles Korrelat ggf. sprachlich explizierbarer Gedächtnisinhalte dar. Es könnte also mit dem Verhaltensphysiologen G. ROTH (*1942) gesagt werden, „bei Bewusstseinszuständen“ handle es sich „um schnelle Neuverknüpfungen kortikaler Netzwerke“ (*Fühlen, Denken, Handeln*, 220) (welche verkürzte Formulierung freilich eine Vielzahl, hieran gleichermaßen beteiligter, physischer und expressiver Akte ausblendet, was sie durchaus missverständlich macht). Insgesamt ist bei bewussten Akten somit eine *innere Schrift* (entsprechend einer stetig fortschreitenden Modifikation der plastischen historischen Reaktionsbasis) von einer, auf dieselbe Modifikation referierenden, *äußeren Schrift* (etwa einem Wort oder einem Bild, das auch nur vorgestellt sein kann und

...

nicht laut ausgesprochen oder materiell dargestellt werden muss) zu unterscheiden. Im Gegensatz zur vergänglichen körperlichen Modifikation wäre – wie es namentlich der Mensch praktiziert – die äußere Schrift in einem materiellen Medium über den Tod des betreffenden Individuums hinaus fixierbar. Ein solches materielles Zeichen kann selbst wieder Objekt einer bewussten Wahrnehmung sein und unterliegt in der Regel einem konventionellen Gebrauch. So wird gemeinhin ein nominell gleiches bewusstes Erleben verschiedener Personen mit denselben Zeichen indiziert.

In genialer Vorwegnahme dieser modernen Auffassung des Bewusstseins formuliert Freud 1915 in *Das Unbewusste* (und äquivalent schon 1913 in *Formulierungen über die zwei Prinzipien...* bzw. 1900 in *Die Traumdeutung*) die Hypothese, beim bewussten Denken seien notwendig die „Sachvorstellungen“ mit „Wortvorstellungen“ überbesetzt (vgl. ↓3):

„Mit einem Male glauben wir nun zu wissen, wodurch sich eine bewusste Vorstellung von einer unbewussten unterscheidet. (...) die bewusste Vorstellung umfasst die Sachvorstellung plus der zugehörigen Wortvorstellung, die unbewusste ist die Sachvorstellung allein. Das System *Ubw* (Unbewusstes) enthält die Sachbesetzungen der Objekte (...); das System *Vbw* (Vorbewusstes, prinzipiell Bewusstseinsfähiges) entsteht, indem diese Sachvorstellungen durch die Verknüpfung mit den ihr entsprechenden Wortvorstellungen überbesetzt wird. Solche Überbesetzungen, können wir vermuten, sind es, welche eine höhere psychische Organisation herbeiführen und die Ablösung des Primärvorgangs durch den im *Vbw* herrschenden Sekundärvorgang ermöglichen. Wir können jetzt auch präzise ausdrücken, was die Verdrängung bei den Übertragungsneurosen der zurückgewiesenen Vorstellung verweigert: Die Übersetzung in Worte, welche mit dem Objekt verknüpft bleiben sollen. Die nicht in Worte gefasste Vorstellung oder der nicht überbesetzte psychische Akt bleibt dann im *Ubw* als verdrängt zurück.“ (U, 300)

Daraufhin versucht Freud in *Jenseits des Lustprinzips* (1920) ein quasi biologisches Modell zu erstellen (wohl wissend, dass er noch nicht mit dem eigentlich wirksamen „physiologischen oder chemischen“ Größen rechnet, sondern sich zunächst nur einer psychologischen „Spekulation“ hingibt). So bilde das menschliche Wahrnehmungssystem eine per se erinnerungslose „Grenze“ bzw. eine gleichsam „anorganisch“ gewordene, „der Außenwelt zugekehrte Oberfläche“ mit der Funktion eines medial spezifizierten „Reizschutz(es)“. Die hierdurch vermittelten „Erregungsvorgänge“ hinterließen in den tieferen, „lebend gebliebenen Schichten“ des Organismus gewisse „Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses“. Im Regelfall würden dabei nur „spezifische“ Reizeinwirkungen in angemessener Intensität rezipiert. Im Fall einer übermäßigen, „traumatischen“ Erregung bestehe die „Aufgabe“, die „hereingebrochenen Reizmengen psychisch zu binden“. Als Beispiel nennt Freud das „Kinderspiel“, bei dem u. U. ein durchaus „unlustvolle(s) Erlebnis“ symbolisch „wiederholt“ wird, wobei das Kind durch diese „Aktivität eine weit gründlichere Bewältigung des starken Eindrucks erwirbt, als es beim bloß passiven Erleben möglich war“. Namentlich sei ein derart gebundenes Erlebnis dem „Sekundärvorgang“ zugänglich gemacht, also nicht verdrängt, sondern dem gewöhnlichen Bewusstsein erschlossen (JdL, 23-9, 36, 65).

Die für das bewusste Denken nötige Überbesetzung geschieht in dem genannten Beispiel nun nicht durch die Mittel der Sprache, sondern durch ein symbolisches Spiel, welches im Grunde lediglich die äußerliche Abbildung eines realen Geschehens ist. Entsprechend schreibt Freud in *Das Ich und das Es* (1923) ergänzend zu seinen früheren Thesen, statt der „Wortvorstellungen“ könnten für die Überbesetzung prinzipiell auch „optische“ Erinnerungsreste“ aus dem unmittelbaren Umgang mit „den Dingen“ selbst dienen, was freilich nicht den gleichen Grad an Abstraktion erlaube (I&E, 247f). Ebenso bemerkt er in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934 – 1938):

„Die Denkvorgänge und was ihnen im Es analog sein mag, sind an sich unbewusst und erwerben sich den Zugang zum Bewusstsein durch Verknüpfung mit Erinnerungsresten von Wahrnehmungen des Gesichts und Gehörs auf dem Wege der Sprachfunktion. Beim Tier, dem die Sprache fehlt, müssen diese Verhältnisse einfacher liegen.“ (MMo, 204)

Dass das Bewusstsein nicht notwendig an die Sprache gebunden ist, erwägt Freud auch bereits in *Das Unbewusste*:

(...) Auf den letzten Seiten der 1900 veröffentlichten »Traumdeutung« ist ausgeführt, dass die Denkvorgänge, d. i. die von den Wahrnehmungen entfernteren Besetzungsakte an sich qualitätslos und unbewusst sind und ihre Fähigkeit, bewusst zu werden, nur durch die Verknüpfung mit den Resten der Wortwahrnehmungen (in TD: dem Erinnerungssystem der Sprachzeichen) erlangen. Die Wortvorstellungen entstammen ihrerseits der Sinneswahrnehmung in gleicher Weise wie die Sachvorstellungen, so dass man die Frage aufwerfen könnte, warum die Objektvorstellungen nicht mittels ihrer eigenen Wahrnehmungsreste bewusst werden können.“ (U, 301; vgl. TD, 580)

* Eine einführende Darstellung der neuronalen Mechanismen des Kurz- und Langzeitgedächtnisses findet sich etwa in Kandel, *Auf der Suche nach dem Gedächtnis - Die Entstehung einer neuen Wissenschaft des Geistes* (2006). Speziell zur Unterscheidung zwischen expliziten/ deklarativen und impliziten/ prozeduralen Gedächtnisinhalten vgl. weiterhin: Kandel, *Ein neuer theoretischer Rahmen für die Psychiatrie* (1998) (in: PPBG, 108f); Kandel, *Biologie und die Zukunft der Psychoanalyse* (1999) (in: PPBG, 129-31); Deneke, *Psychische Struktur und Gehirn* (1999, 2001) (ebd., 78f); Roth, *Fühlen, Denken, Handeln* (2003) (ebd., 154).

** Etymologisch führt der Terminus *Bewusstsein* auf got. *bi-wisan* = sich erfreuen (von *wisan* = sein, bleiben, weilen, schmausen) bzw. ahd. *bi-wesan* = dabei sein, nahe sein (von *wesan* = sein, werden, geschehen, leben, Sein, Existenz, Grundlage, Wesen, Geist, schmausen) (vgl. got. *fra-wisan*, ahd. *fir-wesan* = verbrauchen, zunichte machen, vergehen). Der Eintrag in Grimm, *Deutsches Wörterbuch* zu *Bewust* lautet: „nachdem das alte wiste, weste (...) zu wuste geworden war, ging aber bewist (...) in bewust über“ (vgl. ahd. *wist* = Nahrung, Unterhalt, Wegzehrung, Sein, Wesen, Leben etc.). Demnach indiziert bereits dieser frühe Wortgebrauch das Moment des Bewahrens.

...

11 ALLEGORIE, SYMBOL (S. 52)

Ein materielles Zeichen fungiert als Allegorie, sofern der Rezipient es nicht buchstäblich auffasst, sondern in ein zweites, unter bestimmten Gesichtspunkten *semantisch* analoges umdeutet (vgl. gr. *allegorein* = anders reden), welches er schließlich *pragmatisch* interpretiert (vgl. ↓1). Ein unmittelbar pragmatisch interpretationsfähiges Zeichen ist hingegen nach heutigem Verständnis ein Symbol.

Ebenso unterscheidet auch Kant zwischen bildhaften „Darstellungen“ und abstrakten „Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe“ (KU, B 255). Die Ausdrücke Allegorie und Symbol stehen bei ihm allerdings gleichbedeutend für die bildhafte Ausdrucksweise. Sachlich stimmt er aber genau mit obenstehender Definition überein. So führt er in seiner Anthropologievorlesung etwa folgendes Beispiel einer allegorischen Rede an:

„(...) wenn der amerikanische Wilde (symbolisch) sagt: »Wir wollen die Streitaxt begraben«, so

heißt das so viel als: Wir wollen Friede machen (...).“ (*Anthropologie...*, Akad.VII 191)

Ferner nennt er in *Kritik der Urteilskraft* den „schönen Genius“ und den Gott „Mars“ als „Allegorie“ für den „Tod“ respektive den „Kriegsmut“. Das gemeinsame Merkmal dieser allegorischen Darstellungen sei ihr „indirekt(er)“ Charakter bzw. die Notwendigkeit der „Auslegung“ von bloß provisorisch in Analogie zu bestimmten Begriffen konstruierten Bildern durch die (urteilssichere) „Vernunft“ (KU, B 190). Weiterhin bemerkt Kant in *Anthropologie...* mit Blick auf die religiösen Kulte, einst hätten „alle Völker“ derart behelfsmäßige „Idol(e)“ wörtlich genommen und einen äußerlichen „Gottesdienst“ an die Stelle der eigentlichen „Religion“ gesetzt, wobei der „intellektuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht“, durch das von ihm sogenannte „Symbolische“ (also: den bloßen Ritus) verdrängt worden sei (Akad.VII 192). Ähnlich fordert etwa auch schon Pascal in *Pensées...* eine ernsthafte Deutung des „Alte(n) Testament(s), die hinter dem scheinbar „klaren“ („fleischlichen“) Sinn des Textes einen „verborgen(en)“ („geistigen“) zum Vorschein bringt (vgl. ↑61, ↑67). Dagegen wendet jedoch wiederum Lessing in *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777, 1780) ein, es sei „schädlich“, bei einem für „kindisches Volk“ gedachten „Elementarbuch“ übermäßig lange „zu verweilen“:

„Denn um dieses auf eine nur einigermaßen nützliche Art tun zu können, muss man mehr hineinlegen, als darin liegt (...), der Anspielungen und Fingerzeige zu viel suchen und machen, die Allegorien zu genau ausschütteln, die Beispiele zu umständlich deuten, die Worte zu stark pressen. Das gibt dem Kinde einen kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand; das macht es geheimnisreich, abergläubisch, voll Verachtung gegen alles Fassliche und Leichte.“ (Lessing, *Werke* 8, 501)

Und eben einem solchen rituellen Operieren im Rahmen semantisch fixierter Strukturen kontrastiert Kant den freien Diskurs mit Hilfe anschauungsferner „Charaktere“, wie es z. B. die „Wörter einer Sprache“ sind:

„Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung, welche die Wilden (bisweilen auch die vermeinten Weisen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armut an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken (...).“ (*Anthropologie...*, Akad.VII 191)

Offensichtlich vorbildlich für Kants Modell der durch konventionelle Zeichen indizierten Begriffe ist das von Locke in *Versuch über den menschlichen Verstand* vorgestellte Konzept der „bestimmte(n) Idee“, bei der ein konkretes gedankliches „Objekt“ mit einem materiellen „Zeichen“ fest verknüpft wird (↓3). Diese Zuordnung versteht Locke gleichfalls als „willkürlich“, insofern sie etwa nicht auf äußeren Ähnlichkeiten oder anderen natürlichen Vorgaben beruht, und er betont, für die menschliche „Sprache“ resultiere hieraus eine charakteristische Ambivalenz (↓1).

Zwar lassen nach Kant die abstrakten Worte der Sprache auch einen allegorischen, formelhaften Gebrauch zu:

„Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen nach einer Analogie (...).“

(KU, B 257)

Jedoch macht die allegorische Umdeutung bildhafter, indirekter Ausdrücke („»Wir wollen die Streitaxt begraben«“) in abstrakte, diskurstaugliche Termini („Wir wollen Friede machen“) eine im Bild noch verborgene Unbestimmtheit sichtbar. Denn es wird der Blick vom vorausbestimmten, wunschartig antizipierten Resultat auf die hierfür realiter notwendigen Bemühungen gelenkt, bei welchen sich erst die tatsächlichen Bedingungen des imaginierten Zustands erweisen können. So ist auch das Beispiel der „amerikanische(n) Wilde(n)“ bzw. des „noch rohen Volk(s)“ und ihrer „vermeinten Weisen“ selbst als allegorische Figur zu erkennen: als deren „Analogie“ steht nämlich auf dem Programm der europäischen Aufklärung konkret die Auseinandersetzung mit mächtigen klerikalen Instanzen und den von ihnen geprägten Mentalitäten. Diesbezügliche reale, ggf. negative, Erfahrungen aber beeinflussen u. U. die (dann etwa weiter differenzierte) Semantik der beteiligten Akteure, welche schließlich den diskursiven Gebrauch der Charaktere regelt (z. B. unterscheidet Kant eine problematische »äußere Revolution der Gesellschaft« von einer real möglichen »inneren Revolution der Denkungsart«; vgl. ↑22, ↑71). Dabei dürfte es keine in einem allgemeinen Diskurs praktikablen Ausdrücke geben, die nicht an einigermaßen stabile semantische Strukturen gekoppelt sind (denn ansonsten wären sie schlicht unverständlich; vgl. ↓1). Ebenso bemerkt schon Locke:

„Freilich eignet in allen Sprachen der gemeine Gebrauch durch ein stillschweigendes Übereinkommen gewisse Laute gewissen Ideen zu, woraus sich insoweit eine Beschränkung der Bedeutung eines bestimmten Lautes ergibt, dass niemand richtig spricht, der ihn nicht auf eben diese Idee anwendet, und, wie ich hinzufügen möchte, niemand verständlich spricht, dessen Worte nicht dieselben Ideen in dem Hörer hervorrufen, die sie nach der Absicht des Redners vertreten sollen.“

(VmV, III.2, § 8)

Sehr ähnlich weist auch Saussure darauf hin, dass es, bei aller Beliebigkeit bzw. Konventionalität der Zeichenzuordnung, „nicht in der Macht des Individuums“ stehe, „irgend etwas an dem einmal bei einer Sprachgemeinschaft geltenden Zeichen zu ändern“ (*Cours...*, 80). Damit allerdings ein symbolisch vermittelter Gedankenaustausch

...

überhaupt stattfinden kann, sollte der generelle Zustand der Sprache möglichst breit durch verschiedenste, allgemeingültige Erfahrungswerte abgesichert sein (vgl. etwa Freud in *Die Traumdeutung* 13), deren Kondensat – als „Gemeinsinn“ (nach Kant, *Anthropologie... 15*) – eine gewisse Norm darstellt. Entsprechend ist zu erwarten, dass bei fortschreitend veränderten Lebensbedingungen bzw. einer Ausweitung der menschlichen Erkenntnisse sich die jeweils sachgerecht aktualisierten Darstellungen gegenüber den veralteten durchsetzen. Ein derartiger Umgang mit Charakteren korrespondiert aber einem „Symbol“ im Sinne von Peirce. Dieses ist eine nach der folgenden rekursiven Definition hergestellte Relation zwischen den Elementen (1) „Zeichen“, (2) „Objekt“ und (3) „Interpretant“:

„Ein Zeichen oder Repräsentamen ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem Zweiten steht, das sein Objekt genannt wird, dass es fähig ist ein Drittes, das sein Interpretant genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation zu jener Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, dass der Interpretant selbst ein Zeichen ist, das ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende. (...)

Ein Symbol ist ein Zeichen, dessen zeichenkonstitutive Beschaffenheit ausschließlich in der Tatsache besteht, dass es so interpretiert werden wird.“ (*Syllabus...*, 64f)

Als Beispiel für einen symbolischen Zeichengebrauch führt Peirce die gewöhnliche Verständigung mit Hilfe zitierfähiger, ubiquitärer Worte an, die – als pragmatisch (re-)interpretierbare materielle Zeichen – immer auch schon den Status von Interpretanten besitzen:

„Ein Wort kann unbegrenzt oft wiederholt werden. Jedes seiner Vorkommnisse kann man als eine Replika dieses Wortes bezeichnen.“ (*Syllabus...*, 66)

Hierbei bemerkt er ebenfalls den zwanghaften Charakter mehrheitlich eingespielter Semantiken, die als solche aber auch die menschliche Rationalität ermöglichen:

„Das Sein des Wortes selbst besteht in der Gewissheit (die sich einer Konvention verdankt), dass eine Replika (...) im Geist eine äquivalente Replika hervorruft. Ein Symbol ist also ein allgemeines Zeichen, und als solches hat es die Seinsweise einer Gesetzmäßigkeit (im wissenschaftlichen Sinne). Folglich verrät, wenn bestimmte Leute sagen, dass etwas »bloß« ein Wort ist, das Adjektiv »bloß« ein tiefgehendes Unverständnis für das Wesen eines Symbols. Ein Wort kann mit dem Urteil eines Gerichts verglichen werden. Es ist nicht selbst der rechte Arm des Sheriffs, doch ist es fähig, sich einen Sheriff zu schaffen und seinem Arm den Mut und die Energie zu verleihen, die ihn wirksam werden lässt. Ist dies nicht für das Urteil eines Gerichts im strikten Sinne wahr, ohne jede Metaphorik?“ (*Syllabus...*, 66)

Somit nennt Peirce eben dasjenige „Symbol“, was Kant in *Kritik der Urteilskraft* als abstrakte „Bezeichnung“ der Begriffe“ vom anschauungsgebundenen Symbol (äquivalent einer Allegorie) abgrenzt. Dies steht auch in Übereinstimmung mit dem nach Kant allgemein üblich gewordenen Sprachgebrauch. Etwa formuliert schon Goethe:

„Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt (...).

Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, dass der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und (...) an demselben auszusprechen sei.“ (*Maximen und Reflexionen*, Nr. 749f, a. d. Nachl., in: Goethe, *Werke* 12, 470f)

Mit Bezug hierauf schreibt ferner Huizinga in *Herbst des Mittelalters* (1919):

„Die Allegorie ist die auf die oberflächliche Einbildungskraft projizierte Symbolismus, der vorsätzliche Ausdruck, und damit auch das Erschöpfen eines Symbols, die Übertragung eines leidenschaftlichen Schreies in einen grammatisch korrekten Satz. Goethe umschreibt den Gegensatz folgendermaßen: (... wie oben zitiert).

Die Allegorie trägt also in sich selbst schon den Charakter schulmäßiger Normalisierung (...). Und dennoch glaube man nicht, dass es der mittelalterlichen Allegorie und Personifikation an Echtheit und Lebenskraft fehlte. Hätte sie beides nicht besessen, wie hätte dann die mittelalterliche Kultur sie so anhaltend und mit solcher Vorliebe gepflegt?“ (*Herbst des Mittelalters*, 294)

Als Beispiel nennt Huizinga dort die spätmittelalterliche Malerei der Brüder HUBERT VAN EYCK (um 1370 – 1426) und JAN VAN EYCK (um 1390 – 1441), die tatsächlich den Ausgangspunkt seiner Studie darstellt:

„Mit der Kunst der van Eycks hat die malerische Darstellung der heiligen Gegenstände einen Grad der Detaillierung und des Naturalismus erreicht, der vielleicht streng kunsthistorisch gesehen ein Anfang genannt werden kann, kulturgehichtlich jedoch einen Abschluss bedeutet. Die äußerste Möglichkeit in der irdischen Gestaltung des Göttlichen war hier erreicht; der mystische Inhalt dieser Darstellung war nahe daran, sich aus den Bildern zu verflüchtigen und allein die Lust an der bunten Form zurückzulassen.“ (*Herbst des Mittelalters*, 391f)

Daran ist nun auffällig, dass Huizinga die Allegorie als Endpunkt des Symbolischen sieht, auf den höchstens noch die bloße „Lust an der bunten Form“ folgen könne. Letzteres ist aber durchaus nicht die einzig bekannte Option der künstlerischen Moderne. Namentlich erscheint Courbets „*Allegorie réelle*“ (114), bei der eine abstrakte Idee des Menschlichen durch einen entsprechend zu interpretierenden Realismus repräsentiert wird, als zeitgemäße Fortschreibung der traditionellen künstlerischen Ausdrucksformen. Diesbezüglich spricht K. Herding treffend von „Courbets Versuch, ein gegenwartsnahes, aber nicht oberflächliches, ein bedeutungsvolles, aber nicht traditionalistisches Gemälde zu liefern“ (*Das ›Atelier des Malers‹ - Treffpunkt der Welt und Ort der Versöhnung*, in: *Realismus als Widerspruch*/ 1978, 224). Es kann gesagt werden, Courbet gelange so vom Allegorischen (dem Reproduzieren eines Kanons biblischer Motive) zum Symbolischen (dem Verweis auf seine eigene Existenz: „*ma vie artistique (et morale)*“).

...

Hierbei bleibt die symbolisch vermittelte Idee hinter dem konkret Dargestellten (wie dem „Atelier“, Courbets Zeitgenossen und Freunden, sowie nicht zuletzt ihm selbst an der Staffelei nebst einem Modell) – allegorisch – verborgen, was ähnlich aber auch schon im Fall der biblischen Motive zu vermuten war. Im Grunde ändern sich also nicht die Darstellungsmittel, sondern allein der – weltlich gewordene – „Inhalt“. Die Verflüchtigung der transzendenten Gottesidee führt bei Courbet indes nicht, wie Huizinga mit Blick auf die Moderne mutmaßt, zu einer nihilistischen Part pour l'art. Vielmehr entwickelt er aus der „irdischen Gestaltung des Göttlichen“ eine eben solche des Menschlichen. Vgl. hierzu Nietzsche in *Götzendämmerung* (1888), *Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, Nr. 24:

„L'art pour l'art. – Der Kampf gegen den Zweck in der Kunst ist immer der Kampf gegen die moralisierende Tendenz in der Kunst, gegen ihre Unterordnung unter die Moral. L'art pour l'art heißt: »der Teufel hole die Moral!« – Aber selbst noch diese Feindschaft verrät die Übergewalt des Vorurteils. Wenn man den Zweck des Moralpredigens und Menschen-Verbesserns von der Kunst ausgeschlossen hat, so folgt daraus noch lange nicht, dass die Kunst überhaupt zwecklos, ziellos, sinnlos, kurz l'art pour l'art – ein Wurm, der sich in den Schwanz beißt – ist. »Lieber gar keinen Zweck als einen moralischen Zweck!« – so redet die bloße Leidenschaft. Ein Psycholog fragt dagegen: was tut alle Kunst? lobt sie nicht? verherrlicht sie nicht? wählt sie nicht aus? (...) Die Kunst ist das große Stimulans zum Leben: wie könnte man sie als zwecklos, als ziellos, als l'art pour l'art verstehn?“ (Nietzsche, *Werke* 2, 1004)

Unter dieser Voraussetzung kann auch erst, statt nur nach der semantischen Wiedererkennbarkeit vorgebildeter Motive, nach der pragmatischen Verständlichkeit des Dargestellten – d. h. seiner vom Rezipienten erfahrbaren lebenspraktischen Relevanz – gefragt werden. Gerade wenn das symbolisch Dargestellte von universeller Relevanz ist, werden aber auf sozusagen natürliche Weise ebenfalls solche reproduktionsfähigen Bilder *erzeugt*. Denn allgemein verständliche syntaktische Konstellationen besitzen – unabhängig von der Anschauungsferne bzw. Willkürlichkeit der einzelnen Syntagmen – per se eine wiedererkennbare ikonische Struktur und lassen sich gemäß Peirce gleich einem symbolisch bedeutsamen „Wort“ iterieren (siehe oben das Zitat aus *Syllabus*...). Eine so strukturierte Darstellung eignete sich ferner im Sinne von Locke für ein symbolisches „Vorzeigen“ des Gemeinten, falls die „Bedeutung der Wörter“, die als summarische Merkzeichen hierfür stehen können, zweifelhaft oder neu erklärungsbedürftig geworden ist (siehe das Zitat aus *Versuch über den menschlichen Verstand* im Text S. 12). Entsprechend verweist nach Locke auch Kant in *Kritik der Urteilskraft* auf die Bilderbedürftigkeit des menschlichen Verstands (§8). Desgleichen versteht Saussure in *Cours...* unter „langage articulé“ ein sinnvoll strukturiertes „System unterschiedlicher Zeichen“ (§3). Und eben eine derart pragmatisch bedeutsame Struktur lässt sich exemplarisch in Kertész' Schriften nachweisen.

Literaturverzeichnis

Chronologisches Werkverzeichnis

Nachfolgend ist Kertész' Werk in chronologischer Hinsicht kommentiert. Die meisten Fragen der Datierung können dabei anhand der Texte selbst beantwortet werden. Auffällig an dieser Chronologie ist insbesondere der Bruch in Kertész' literarischer Produktion nach der Wende von 1989. In deren Folge werden vor allem die zunächst rein persönlichen Notizen, die in redigierter Form im *Galeerentagebuch* (Budapest, 1992) enthalten sind, von einem unmittelbar für die Öffentlichkeit bestimmten essayistischen Schreiben abgelöst. Hingegen führt der durch Jahreszahlen strukturierte Roman *Ich - ein anderer* (Budapest, 1997) formal das *Galeerentagebuch* fort⁷⁹⁴:

- [R] *Roman eines Schicksallosen (Schicksalslosigkeit)*⁷⁹⁵, Roman (1960 – 1973)⁷⁹⁶.
- [D] *Detektivegeschichte*, Erzählung (1976, mit einem *Vorwort* von 2004)⁷⁹⁷.
- [F] *Fiasko*, Roman (1975 – 1987)⁷⁹⁸.
- [K] *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Roman (1987 – 1989)⁷⁹⁹.
- [EF] *Die englische Flagge*:
Der Spurensucher, Roman (1973 – 1976)⁸⁰⁰;
Die englische Flagge, Erzählung (1989 – 1991)⁸⁰¹;
Protokoll, Novelle (1991)⁸⁰².
- [GT] *Galeerentagebuch*, Tagebuchroman (1961 – 1991).
-
- [IA] *Ich - ein anderer*, Roman (1991 – 1996)⁸⁰³.
- [L] *Liquidation*, Roman (1992 – 2003)⁸⁰⁴.
- [ES] *Die exilierte Sprache*, Reden und Essays (1990 – 1998, erw. 2003 u. 2004)⁸⁰⁵.
- [S] *Schritt für Schritt*, Drehbuch zu [R] / *Fateless* (2000/ 2003 – 2004, Premiere 2005)⁸⁰⁶.
- [DK] *Dossier K. - Eine Ermittlung*, Roman (2004 – 2005)⁸⁰⁷.
- [O&H] *Opfer und Henker*:
Erdenbürger und Pilger, Erzählung (Ende der 50-er Jahre)⁸⁰⁸;
Ich, der Henker, Teil von [F] (Ende der 50-er Jahre; *Vorbemerkung* von 2007)⁸⁰⁹;
Die Bank, Erzählskizze (Ende der 70-er Jahre)⁸¹⁰;
Budapest. Ein überflüssiges Bekenntnis, Essay (1998, bereits in [ES]);
Warum gerade Berlin?, Essay/ Rede (2003/ 2006)⁸¹¹.
- [Briefe...] *Briefe an Eva Haldimann*, Briefe, dokumentarisches Material (1977– 2002, hrsg. 2009)⁸¹².
- [LE] *Die letzte Einkehr*, längeres Prosastück (vorabveröffentlichte Passagen 2009)⁸¹³.

⁷⁹⁴ In *Ich - ein anderer* erläutert Kertész zur Romanzeit „1992“:

„Das *Galeerentagebuch* entstand und erschien zur selben Zeit, als die Veränderung einer begrenzten Lebensform (meiner) mit einer umfassenderen Wende (der des Landes) zusammenfiel. * Ich weiß, dass diese Koinzidenz nicht besonders für mich spricht: Während im großen Weltstudio der Schleier fällt und eine Ruinenlandschaft enthüllt, bekommt im hintersten Winkel ein aus den Ruinen geborgenes Gebäude (vielleicht baufällig und bei weitem nicht perfekt) ein neues Dach; eine solche Kreativität – ich weiß und fühle es – ist unentschuldig.“ (IA, 13, 30)

* Hierfür vorbildlich schreibt Th. Mann in *Betrachtungen eines Unpolitischen* über sich selbst, er habe das „Schicksal, so in die Zeit gestellt zu sein, dass die Wende des persönlichen Lebens mit katastrophaler Zeitwende zusammenfällt“ (*Politische Schriften und Reden* 1, 160f).

⁷⁹⁵ Der Originaltitel lautet ungar. *Sorstalanság* = *Schicksalslosigkeit*. Bereits 1990 erschien unter dem Titel *Mensch ohne Schicksal* eine deutsche Übersetzung von Jörg Buschmann (siehe unten S.281). Bekannt wurde aber erst die 1996 veröffentlichte Übertragung *Roman eines Schicksallosen* von Christina Viragh, die hier ausschließlich als Referenz dient.

Der erste Eintrag im *Galeerentagebuch* lässt auf den Beginn der Arbeit an *Schicksalslosigkeit* im Jahr 1960 schließen:

„1961 Vor einem Jahr habe ich mit der Arbeit am Roman angefangen.“ (GT, 8)

1987, unmittelbar nach der Vervollendung seines zweiten großen Romans *Fiasko*, notiert Kertész ferner:

„9. MAI Ich habe nachgesehen: «Schicksalslosigkeit» habe ich genau heute vor 14 Jahren (!), am Nachmittag des 9. Mai (1973) fertiggestellt.“ (GT, 225)

Zunächst wurde der Roman nicht zur Veröffentlichung zugelassen. In *Fiasko* zitiert Kertész aus einem diesbezüglichen „Geschäftsbrief“ des zuständigen staatlichen Verlags:

„(...) mit Datum (27.7.1973), Sachbearbeiter (nicht ausgefüllt), Betreff (nicht genannt), Geschäftszahl (482/73) und ohne Anrede.

„Die Lektoren unseres Verlags haben Ihr Manuskript geprüft. (...) nicht gelungen (...) unverständlich (...) geschmacklose Sätze (...) perverse Bemerkungen (...) ärgerlich (...)“ (F, 47f)

Im *Galeerentagebuch* bemerkt er hierzu 1973:

„Macht, ins Literarische projiziert: das Privileg des Rechts auf Objektivierung.

Es wäre interessant, die Manifestationen des Geistes im Lauf der Jahrhunderte einmal aus diesem Blickwinkel zu betrachten: Das wäre die wahre Prüfung, die Geistesgeschichte der Macht, wenn ich so sagen darf.“ (GT, 32)

Und in *Dossier K.* schreibt er rückblickend:

„Es war vollkommen offensichtlich, dass der Brief des Verlags Unsinn enthielt und die ganze Schmähschrift nur als Vorwand zur Ablehnung diente.“ (DK, 203)

Schicksalslosigkeit erschien schließlich dennoch 1975 in Ungarn, wie Kertész im *Galeerentagebuch* dokumentiert:

„1975. APRIL «Schicksalslosigkeit» erschienen.“ (GT, 42)

In *Fiasko* kommentiert er, bzw. die Figur „der Alte“, die Veröffentlichung seines Romans wie folgt:

„Aber er erschien dann doch. | Zwei Jahre später. | 4900 Exemplare. | 18000 Forint.“ (F, 131)

Und in *Dossier K.* erinnern sich die beiden dort diskutierenden Alter Egos Kertész:

„Joyce und Proust standen der normalen Verständnislosigkeit und Geistesträgheit der Verlage gegenüber. Das sind verständliche und überwindbare Hindernisse. Mich hingegen hatte das Exekutivorgan eines totalitären Systems abgelehnt, eine als Verlag getarnte Zensurbehörde, die von einem vormaligen Offizier des militärischen Geheimdienstes geleitet wurde; da ging es gar nicht mehr um mein Buch, sondern um die Provokation der Macht, die flugs registriert wird, um den Täter mit der Vernichtungsgeste der Autorität einfach wegzufegen (...).

Aber ein anderer Verlag hat dein Buch ja schließlich dennoch herausgebracht.

Nicht ein anderer Verlag, sondern der andere Verlag. Mehr gab es nämlich nicht. Und dieser zweite Verlag hätte das Buch in derselben Weise ablehnen können wie der erste.“ (DK, 204f)

1984/85 erwähnt Kertész im *Galeerentagebuch* ferner eine „zweite“/ „neue“ Auflage“ von „«Schicksalslosigkeit»“, die er – „Trotz alledem“* – „als Sieg verbucht“ (GT, 175, 200).

Im SPIEGEL-Interview *Ich will meine Leser verletzen* von 1996 erläutert er hierzu:

„Spiegel: Der »Roman eines Schicksallosen« erschien erstmals 1975 in Ihrer Heimat. Haben die Lektoren damals die Anspielungen auf die Gegenwart nicht erkannt?

Kertész: Doch, doch. Der eine der beiden großen Staatsverlage wollte ihn gar nicht nehmen, beim anderen hatte ich dann zwar Glück, man druckte eine sogenannte Grundaufgabe von 5000 Stück, aber das Buch war schon nach zwei oder drei Wochen aus allen Buchhandlungen verschwunden. (...)

Anfangs habe ich tatsächlich geglaubt, dass mein Buch so schnell verkauft worden ist – bis ich dann erfahren musste, dass es außerhalb Budapests große Lager gab, wo solche Bücher in riesigen Mengen gestapelt waren.“ (I1, 226)

Schließlich beklagt er noch in einem im Jahr 2000 (also vor der Verleihung des Nobelpreises) von SINN UND FORM veranstalteten Gespräch die anhaltend schlechte Verfügbarkeit des Romans bzw. seine Isolation in Ungarn:

„Frage: Was für eine Leserschaft haben Sie in Ungarn?

Kertész: Einen kleinen Kreis. Der »Roman eines Schicksallosen« hatte drei Auflagen (1975, 1985 und 1993), die alle vergriffen sind. Die Bücher sind schwer zu haben. Ich bin in die ungarische Literatur nicht integriert, ich bin hier kein Autor, auf den man sich bezieht. Ich akzeptiere die Spielregeln nicht.“ (I2)

Bereits Ende 1975 hatte er entsprechend prophezeit:

„«Schicksalslosigkeit» ist ein stolzes Buch, und das wird man ihm (und mir) nie verzeihen.“

(GT, 65)

* Hiermit spielt Kertész auf den von K. LIEBKNECHT (1871 – 1919) kurz vor seinem Tode verfassten Artikel *Trotz alledem!* (1919) in der „*Roten Fabne*“ an, dessen Schlussworte ich aus Haffners Studie *Der Verrat* (1968) zur deutschen Revolution von 1918/19 zitiere:

„Die Geschlagenen von heute werden die Sieger von morgen sein ... Und ob wir dann noch leben werden, wenn es erreicht wird – leben wird unser Programm: es wird die Welt der erlösten Menschheit beherrschen. Trotz alledem!“ (*Trotz alledem!*; zit. nach *Der Verrat*, 147).

Laut dem *Vorwort* zu *Detektingeschichte* von 2004 ist dieser Text eine ad hoc verfasste Beigabe zur Veröffentlichung von *Der Spurensucher* (in: EF) „1977“ in Ungarn (D, 7). Kertész berichtet dort, er habe eine Idee aus der Zeit der Arbeit an *Schicksalslosigkeit* aufgegriffen. Aus seinen Angaben ergibt sich, dass *Detektingeschichte* 1976 verfasst wurde.

Nachdem Kertész 1975 das Erscheinen von *Schicksalslosigkeit* vermerkt (↑796), spricht er sogleich von seinem „Henkersroman“, welches unvollendete Projekt als ein Kapitel in *Fiasko* eingegangen ist (siehe die Erläuterungen zur separaten Veröffentlichung dieses Textes in ↑809). Dabei gebraucht er mit Bezug auf „Doktor Faustus“ von Th. Mann bereits den Terminus „Fiasko“ (GT, 44). Zunächst verwendet er aber, wohl in Referenz auf Th. Manns *Die Entstehung des Doktor Faustus* (vgl. ↑140), den Titel „Die Entstehung“:

„Im Stipendiatenheim in Sziliget. Noch immer der 19. (Mai 1976). Nachts halb zwei. Cognac, Beruhigungsmittel. Draußen ein schweres Gewitter. Der rötlich aufflackernde Wasserspiegel in der Ferne. Und endlich (...) der Plan: *Die Entstehung* – Symphonie eines nicht geborenen Romans (...): die Geschichte der Befreiung einer Seele, (...) einer Gnade, deren sie teilhaftig wurde.“ (GT, 68)

Im Juli 1976 liegt der endgültige Titel fest:

„Aus «Die Entstehung» ist «Das Fiasko» geworden.“ (GT, 71)

Auf die Fertigstellung von *Fiasko* (und *Schicksalslosigkeit*) deuten folgende Notizen:

„8. MAI (1987) Finita Popera! – am Tag des Sieges. – Verworrene Nachgefühle. Am Ende war es, als schriebe sich der Roman vollkommen von selbst, (...)“

9. MAI (...) «Schicksalslosigkeit» habe ich genau heute vor 14 Jahren (...) fertiggestellt. «Das Fiasko» am 8. Mai.“ (GT, 225)

Fiasko wurde 1988 in Ungarn veröffentlicht.

Bereits 1984 erwähnt Kertész im *Galeerentagebuch* erstmals *Kaddisch*... („ich muss an meinen «Kaddisch» denken“; GT, 184; siehe das ausführliche Zitat oben S.20). 1985 bemerkt er ferner:

„1985. FEBRUAR (...). Unter diesem grauen Himmel meinen Roman (*Fiasko*) beenden, und vielleicht eine wirkliche Aufgabe noch: den «Kaddisch».“ (GT, 191)

Eine eigentliche Arbeit hieran dokumentiert er jedoch erst seit der Fertigstellung von *Fiasko*:

„1. JULI (1987) Vor zwei Tagen habe ich völlig unerwartet mit dem «Kaddisch» begonnen und rücke mit ihm voran, ergriffen und verwundert.“ (GT, 226)

„(Okt./ Nov. 1987) Der eine Verlag (Magvető) schickt einen Vertrag für «Kaddisch», der andere (der Verlag für die sogenannte «Schöne Literatur») hat «Das Fiasko» in Druck gegeben ...“ (GT, 234)

„17. JUNI (1988) Wie «Kaddisch» völlig unbeabsichtigt und ohne «vorhergehende Überlegung» auf der «Todesfuge» aufbaut ...“ (GT, 240)

„1989. 4. FEBRUAR (...) Der erste Teil des «Kaddisch» ist zum Abtippen gegeben, der zweite Teil seit einem halben Jahr unberührt.“ (GT, 246)

„26. APRIL (1989) Von diesen Wochen und Monaten bleibt keine Spur. Die Umstände, unter denen «Kaddisch» abgeschlossen wurde. Die Umstände meines Lebens.“ (GT, 249)

„JUNI (1990) Mein «Kaddisch» ist erschienen.“ (GT, 279).

Dieser Text bezieht sich auf einen zweiwöchigen DDR-Aufenthalt Kertész' im Juli 1964, wie aus einem betreffenden *Galeerentagebuch*-Eintrag geschlossen werden kann (vgl. GT, 12). 2004 schreibt Kertész im *Vorwort* zur deutschen Übersetzung der *Detektivgeschichte* (die 1977 gemeinsam mit *Der Spurensucher* in Ungarn veröffentlicht wurde; ↑797):

„Im Frühjahr 1976 beendete ich meinen Roman *Der Spurensucher* (...).“ (D, 5)

In *Fiasko* berichtet der „Alte“, er habe für sein erstes Buch (äquivalent Kertész' *Schicksalslosigkeit*) „ein gutes Jahrzehnt gearbeitet“, und dieses sei „nach dem Verstreichen von zwei weiteren Jahren“ endlich gedruckt worden. Offensichtlich in Bezug auf *Der Spurensucher* äußert er ferner: „für das zweite Buch erwiesen sich bereits vier Jahre als ausreichend“ (F, 19). Dies lässt auf einen Beginn der Arbeit im Jahr 1973 (= 1977 – 4) schließen.

Zur Datierung von *Die englische Flagge* siehe den Nachweis unten (↑803) und folgende Notiz Kertész' von 1991:

„3. APRIL Der Tag gestern. Morgens die Korrekturen von «Die Englische Flagge» (Erzählungen und Essays) in den Verlag zurückgebracht.“ (GT, 305, (319))

Zunächst deuten diese beiden Hinweise auf das Jahr 1991 als Entstehungsdatum. Jedoch finden sich im *Galeerentagebuch* schon 1989, unmittelbar nach Fertigstellung von *Kaddisch*..., spezifische Thematiken, die wesentlich in *Die englische Flagge* eingegangen sind. Vgl. hierzu etwa oben im Kapitel zu *Kaddisch*... den Eintrag von Juli 1989 zum „Gesetz der Ratio und der Ethik“ (↑278). An selber Stelle bemerkt Kertész ferner:

„Schreiben, was noch zu schreiben ist – das klingt einfach, ist es aber durchaus nicht. Manchmal warte ich auf mich, wie bei einem Rendezvous, dessen Zeitpunkt längst überschritten ist, (...) trotzdem regt sich in mir die vage Hoffnung: falls aber doch ...“ (GT, 258)

Kurz darauf notiert er:

„SEPTEMBER (1989) Man muss fast verrückt sein, um an Kunst denken zu können. An etwas anderes zu denken lohnt jedoch nicht.“ (GT, 264)

Des Weiteren protokolliert Kertész 1990 hinsichtlich seiner literarischen Arbeit:

„Wenn du auch ein Leben lang das gleiche tust – denn dieser tätige Fluch bist du selbst – tue es wenigstens nicht immer auf die gleiche Weise.“ (GT/ Februar 1990, 270)

„Was man Thema – eines Romans, einer Erzählung – nennt, überwältigt den Menschen wie eine Infektion: Er bekommt sie, ein paar Tage bleibt ungewiss, ob die Krankheit ausbricht, er versucht, sie abzuwehren, aber eines Tages wacht er auf, und sie hat sich seiner bemächtigt.“ (GT/ Juni 1990, 281)

Im Dezember 1990 nennt er dann konkret „«Die englische Flagge»“ (GT, 298), und im Januar 1991 notiert er:

„Ich weiß nicht, wer das ist, der in mir schreibt (...).“ (GT, 303).

- 802 In *Protokoll* datiert Kertész seine dort beschriebene Reise nach Wien, bzw. das „beschämende“ Erlebnis“ bei der Zollkontrolle (siehe das Zitat aus *Dossier K.* oben S.107), aufgrund dessen er nach Budapest umkehren muss, gemäß dem „Protokoll“ der „Zollbehörde“ auf den „16. April 1991“ (EF, 176). Veröffentlicht wurde *Protokoll* 1991 in der ungarischen „Zeitschrift 2000“, die in der Erzählung selbst erwähnt ist (EF, 165; vgl. *Briefe...*, Nr.13 und Anm.). In Relation hierzu datiert Kertész in *Protokoll* gleichfalls einen früheren Wien-Besuch auf „1989“ (von welchem ersten Aufenthalt er dann 1990 in *Budapest, Wien, Budapest* berichtet; in: ES, siehe ↑805):
- „Nun, sie werden wissen, dass ich mich 1989, also vor zwei (eigtl.: ein) und einem halben Jahr, einen Monat lang (laut dem *Galeerentagebuch*: vom 2. bis 30. Oktober) mit einem Stipendium in Wien aufgehalten habe.“ (EF, 162; vgl. GT, 265).
- 803 *Ich - ein anderer* beginnt mit dem Eintrag: „Neunzehnhunderteinundneunzig“ (IA, 7) und enthält in chronologischer Folge sämtliche Jahreszahlen bis „Neunzehnhundertfünfundneunzig“ (IA, 105). Auf einer der letzten Seiten findet sich ferner die Rechnung: „(...) – wie ich achtunddreißig Jahre später, das heißt vor vier Jahren, in meiner Erzählung *Die englische Flagge* schrieb. Es war Winter, der grausame Winter 1953/54“ (IA, 124f), was auf den im Roman gegenwärtigen Zeitpunkt 1995/96 (= 1953/54 + 38 + 4) deutet. Da Kertész dort zuletzt vom Sterben seiner Frau Albina (im Oktober 1995; *Briefe...*, Nr.45, Anm.) erzählt, ist der Roman auf Handlungsebene gegen Ende 1995 abgeschlossen, die Niederschrift aber vermutlich erst 1996. Erschienen ist *Ich - ein anderer* in Ungarn 1997. Die erwähnte Arbeit an „*Die englische Flagge*“ lässt sich entsprechend auf 1991 datieren.
- 804 In *Ich - ein anderer* erwähnt Kertész „1993“ das „Theaterstück“, an dem ich gerade arbeite“ (nämlich: *Liquidation*):
- „(...) im (Selbst-)Mörder (der Hauptrolle) werde ich mein eigenes schöpferisches Sein betrauern – jenes Wesen, das infolge dreißigjähriger geheimer, fruchtbarer und im Grunde harmloser Arbeit aus seinem Kokon eine Seidenraupe hervorgebracht hat, diesen anderen, der ich heute bin.“ (IA, 58)
- Liquidation* war ursprünglich tatsächlich als Theaterstück angelegt. Bereits in einem Interview in der Zeitschrift BESZÉLŐ vom 10.10.1992 (Z. A. Bán) berichtet Kertész hiervon (in: *Briefe...*, Anm. zu Nr.21). Die Arbeit an dem Roman wurde noch 2002 vom Wissenschaftskolleg zu Berlin gefördert. Erschienen ist der Roman in Ungarn 2003.
- 805 In *Die exilierte Sprache* vollständig aufgenommen wurde der Band *Eine Gedankenlänge Stille, bevor das Erschießungs-kommando neu lädt* * (ungar. Erstveröffentl. 1998; dt. 1999). Insgesamt enthält diese Sammlung:
- * *Vorbemerkung des Autors* (gek. Fassg. von *Vorwort* / 1998; in: *Eine Gedankenlänge...*).
 - *Budapest, Wien, Budapest - 15 Bagatellen* (1990, Reisebericht; in: HOLMI, Budapest).
 - * *Die Unvergänglichkeit der Lager* (1990, Vortrag auf der Enquête *L'univers de concentration*, Budapest).
 - * *Lange, dunkle Schatten* (1991, Vortrag auf der Konferenz *Ungarisch-jüdische Koexistenz* in Budapest).
 - * *Free Europe* (1991, Radiovorträge in der Reihe *Briefe von daheim*, RADIO FREE EUROPE).
 - * *Der Holocaust als Kultur* (1992, Vortrag auf dem Jean-Améry-Symposium in Wien).
 - * *Der überflüssige Intellektuelle* (1993, Vortrag auf der Frühjahrstagung der Evangelischen Akademie Tutzing).
 - * *Das sichtbare und das unsichtbare Weimar* (1994; in: MAGYAR LETTRE INTERNATIONAL und MERIAN).
 - * *Das glücklose Jahrhundert* (1995, Vortrag in der Reihe *Reden über Gewalt und Destruktivität* in Hamburg).
 - * *Wer jetzt kein Haus hat* (1996, Vortrag in der Reihe *Reden über das eigene Land* in München).
 - * *Wem gehört Auschwitz? - Zu Roberto Benignis Film »Das Leben ist schön«* (1998; dt. in: DIE ZEIT, 19.11.1998).
 - * *Budapest - Ein überflüssiges Bekenntnis* (1998; dt. in: DIE ZEIT, 5.3.1998).
 - *Wird Europa aufstehen?* (1999; dt. in: NZZ, 20.1.2001).
 - *Hommage à Fejtő - Zum 90. Geburtstag des ungarischen Exzelschriftstellers Ferenc Fejtő* (1999; in: SINN UND FORM, 1/ 2001).
 - *Bekenntnis zu einem Bürger - Notizen über Sándor Márai* (2000; dt. in: DIE WELT, 2.9.2000).
 - *Die exilierte Sprache* (2000, Vortrag in der Reihe *Berliner Lektionen*).
 - *Von der Freiheit der Selbstbestimmung* (2001, Vortrag in der Reihe *Weltenbürger* in Hannover).
 - *Jerusalem, Jerusalem...* (2002; in: DIE ZEIT, 25.4.2002).
 - »*Heureka!*« (2002, Rede zum Nobelpreis für Literatur in Stockholm).
 - *Bilder einer Ausstellung* (2004, Eröffnungsrede zur Ausstellung *Verbrechen der Wehrmacht* in Hamburg).
- 806 Im *Vorwort* zu diesem 2001 in Ungarn erschienenen Drehbuch bemerkt Kertész, er habe hieran „einige Monate lang“ (und nicht „13 Jahre“, wie am Roman) gearbeitet. Aus dem Interview *Eine Kathedrale bauen* mit L. Koltai, der von Mitte Dezember 2003 bis Ende Juni 2004 als Regisseur an der Verfilmung *Fateless* arbeitete, geht hervor, dass das Drehbuch bereits Ende 2000 fertiggestellt war (siehe das Zitat oben S.146). *Fateless* wurde 2005 auf der Berlinale vorgestellt. Für Kertész überraschend erhielt er dort schlechte Kritiken und wurde weitestgehend nur als „peinlich berührender Edel-KZ-Film“ bzw. als eine Art „Hollywood-Holocaust-Film“ wahrgenommen. Scheinend habe die Kritik die konzeptionelle Natur des Werks nicht hinreichend verstanden, wie Kertész in dem Interview *Der Film ist ein reines Kunstwerk* (G. Bartels, TAZ, 8.6.2005) vermutet:
- „(Bartels:) Sie haben in einem Interview gesagt, Sie hätten mit Lajos Koltai einen »schönen Film« machen wollen und Koltai habe einen »schönen Film über den Holocaust« gedreht.
- (Kertész:) Das darf man nicht missverstehen, genauso wenig wie eine Buch-Formulierung wie »schönes Konzentrationslager.« Alle diese Paradoxa (...) sind, wenn sie direkt und ohne Zusammenhang zitiert werden, nur misszuverstehen. Wir wollten keinen Holocaust-Film drehen.“ (14)
- * Vgl. „Köves“ in *Schicksalslosigkeit*: „in mir war die verstohlene, sich ihrer Unsinnigkeit gewissermaßen selbst schämende und doch immer hartnäckiger werdende Stimme einer leisen Sehnsucht nicht zu überhören: ein bisschen möchte ich noch leben in diesem schönen Konzentrationslager“ (R, 209).

Dossier K. erschien zuerst 2006 in Budapest. In LITERATUREN, 10/2005, wo Kertész' Essay *Vorwort aus der Zukunft zu einem gefundenen Manuskript* (E3) abgedruckt ist, war das Erscheinen für Ende 2005 angekündigt. Zur Entstehung vgl. E. Radais Interview *Imre Kertész über sein neues Buch »Dossier K.« und den neuen europäischen Antisemitismus* von 2006:

„**Radai:** *Wollen wir zuerst über die Form reden? Warum haben Sie einen Dialogroman geschrieben? Und warum eine Selbstbefragung, statt sich auf die Fragen Zoltán Hafners, Ihres ursprünglichen Gesprächspartners, einzulassen?*

Kertész: Nach dem Nobelpreis wurde so viel Unsinn über mich geschrieben (...), dass mein ungarischer Verleger, Geza Morcsanyi, und ich beschlossen, die Irrtümer durch einen Interviewband richtigzustellen. Zoltán Hafner, ein Freund von mir, befragte mich ein Jahr lang. Als ich das dicke Manuskript irgendwo auf einer Reise, in einem Hotelzimmer bekam und meine erste Antwort las – aber wem sage ich, was für einen **Quatsch Interviewte erzählen** können –, schob ich das ganze Buch beiseite und begann sofort, »Dossier K.« zu schreiben. Die Arbeit hat sehr gut begonnen, was bei früheren Werken selten der Fall war: eine Frage ergab sich nach der anderen, aus den Antworten resultierten immer neue Fragen.“ (15)

In der *Vorbemerkung zu Dossier K.*, die ich hier vollständig zitiere, gibt Kertész ferner die folgende Information:

„Vielleicht ein Dutzend Tonbänder hat das Gespräch gefüllt, das mein Freund und Lektor Zoltán Hafner in den Jahren 2003/2004 für ein sogenanntes «General-Interview mit mir aufgenommen hat. Das Dossier mit dem abgeschrieben und redigierten Textmaterial erreichte mich in Gstaad, in einem Hotel dieser Schweizer Kleinstadt. Als ich die ersten Sätze gelesen hatte, legte ich den Manuskriptpacken beiseite und öffnete, sozusagen mit einer unwillkürlichen Bewegung, den Deckel meines Computers ... So ist dieses Buch entstanden, das einzige meiner Bücher, das ich eher auf äußere Veranlassung als aus innerem Antrieb geschrieben habe: eine regelrechte Autobiographie. Folgt man jedoch dem Vorschlag Nietzsches, der (in *Die Geburt der Tragödie*; vgl. ↑452) den Roman von den *Platonischen Dialogen* herleitet, dann hat der Leser eigentlich einen Roman in der Hand.“ (DK, 5).

In deutscher Übersetzung ist *Erdenbürger und Pilger* – eine Nacherzählung der Geschichte von Kain und Abel – erstmalig veröffentlicht in der Zeitschrift DU, Sulgen/ Schweiz, Juni 2005 (*Editorische Notiz* in O&H, 85). Ein Echo findet diese Darstellung noch in Kertész' spätem Roman *Liquidation*, dessen verstorbener Protagonist, der Autor „B. (oder Bé, wie er sich selbst gern nannte)“, gleich „Abel“ in *Erdenbürger und Pilger* als zivilisiert und physisch schwach charakterisiert ist (vgl. die oben nachgewiesenen Assonanzen von „Bé“ mit ungar. *béget* = blöken; *békétűrő* = geduldig, friedlich *béna* = lahm, gelähmt etc.; ↑406). Entsprechend formuliert Kertész in *Erdenbürger und Pilger*:

„Er (der *Ackermann** Kain, der seinen arglosen Bruder, den *Schäfer* Abel, erschlagen hatte**) sah sich um. Die Sonne schaute vom Wiesenrand zu ihm hinüber (...). Nur die Schafe weideten friedlich weiter. Einige wandten sich ihm zu, mit dem dümmlich-selbstgenügsamen Ausdruck des Hausviehs, und blöken freundlich. Das Gras schmeckte ihnen. Sie waren friedfertige Tiere.“ (O&H, 9, 16)

Ferner greift Kertész 2009 in *Die letzte Einkehr* (↑813) mit der Figur des aus Sodom fliehenden Lot das Motiv der (die „*Erdenbürger*“ irritierenden) Pilgerschaft wieder auf (siehe ausführlich oben S.153f).

* Der Terminus „*Ackermann*“, den Kertész hier verwendet, deutet bereits auf seine Schopenhauer-Lektüre (vgl. oben S.158). So schreibt dieser in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.2, Kap.22 - *Objektive Ansicht des Intellekts*, man solle „z.B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlassungen sie zu solchen gemacht haben, zunächst betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau bestimmt hatte: ja, selbst Philosophieprofessoren sollte man nach diesem Maßstabe abschätzen“ (WWV.2, 321). Und in *Paralipomena*, Kap. *Den Intellekt betreffende Gedanken* unterscheidet er entsprechend die „Genies“ von jenen, „die ihren Kopf nur als einen Diener des Bauches (...) gebrauchen“. Letztere seien im Grunde bloß „Leibeigene, *glebae adscripti*“, welche also gewissermaßen »an der Scholle kleben«, bzw. „Bauern, die, zur Erde gebückt, das Land bestellen“ (ebd., §§ 50, 57).

** Als vorbildlich für Kertész' Schilderung erscheint auch Schillers Vorlesung *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* (1790), Kap. *Verschiedenheit der Lebensweise* (*Werke* 4, 773-6).

In *Dossier K.* identifiziert Kertész das in *Fiasko* fiktiv von „Berg“ geschriebene Traktat „*Ich, der Henker*“ (F, 363-78) als Teil einer von ihm unfertig hinterlassenen „längere(n) Erzählung“ („*Henkersroman*“; vgl. ↑798), welche Passagen er „(o)hne eine einzige Änderung“ übernommen habe (DK, 155). In der *Vorbemerkung* von 2007 zur separaten Veröffentlichung dieses Textes nennt er als dessen Entstehungszeit „Ende der fünfziger Jahre“ und erklärt:

„Ich wollte ein Bild von der totalitären Staatsmacht zeichnen, vom physischen und moralischen Zustand des mit nicht mehr steigerbarem Unglück geschlagenen Menschen, so wie ich es in Auschwitz, später im stalinistischen Budapest kennengelernt hatte. Das Problem war, ob ich die Sprache finden würde, in der ich diese mit nichts vergleichbaren Erlebnisse beschreiben konnte. Ich ging von sprachlichen Vorbildern wie (... Th. Manns Roman) *DOKTOR FAUSTUS* aus, oder (...) Camus' *FREMDEN*, dem (...) Gerede des Dostojewskij'schen Erzählers in den *AUFZEICHNUNGEN AUS EINEM KELLERLOCH*, nun, und den schwülstigen und voller Paradoxien steckenden Bekenntnissen der Nazikriegsverbrecher, wie sie damals in großer Zahl veröffentlicht wurden (...).

Schließlich begann ich eines schönen Tages doch lieber den *ROMAN EINES SCHICKSALLOSEN* zu schreiben. Die mit zahllosen Fassungen gefüllte Mappe *ICH, DER HENKER* packte ich erst Jahrzehnte später wieder aus: Die letzte Fassung fügte sich so organisch in die Komposition des neuen Romans – *FIASKO* – ein, als sei sie von vornherein dafür bestimmt gewesen.“ (O&H, 23f).

Ein Pendant dieser Skizze findet sich zu Beginn des zweiten Teils von *Fiasko* (F, 166-88).

-
- ⁸¹¹ Kertész trug diesen 2003 geschriebenen Text (dt. in: DU, Sulgen/ Schweiz, Juni 2005) 2006 bei der Entgegennahme der Ernst-Reuter-Medaille der Stadt Berlin vor. Äquivalente bzw. identische Formulierungen finden sich bereits in dem ebenfalls in Berlin gehaltenen Vortrag *Die exilierte Sprache* von 2000.
- ⁸¹² Die in Ungarn geborene und schon längere Zeit in der Schweiz lebende Kritikerin Eva Haldimann hatte in der NZZ vom 19./20.3.1977 u. a. *Schicksalslosigkeit* besprochen. Durch einen Zufall erfuhr Kertész hiervon kurz darauf in Budapest, und er begann einen Briefwechsel, woraus sich auch eine persönliche Freundschaft ergab. Haldimanns Rezensionen dieser sowie weiterer Veröffentlichungen Kertész' in Ungarn (bis 1993) sind abgedruckt in dem Sammelband *Momentaufnahmen aus dreißig Jahren ungarischer Literatur* (Budapest, 1997). Zum Erscheinen dieses Bandes schreibt ihr Kertész, in Erinnerung an jene erste Kritik von 1977:
- „Ich weiß gar nicht, wie Sie damals so schnell auf den *Roman eines Schicksallosen* gestoßen sind, wie er in Ihre Hände gekommen ist. Wissen Sie, dass Ihre Rezension die erste richtige *«Besprechung»** (* im Original deutsch) des Buches war?“ (*Briefe...*, Nr. 57).
- ⁸¹³ Kurz vor Kertész' 80. Geburtstag (am 9.11.2009) erschien in der NZZ vom 7.11.2009 unter dem Titel *Die letzte Einkehr* der „Anfang eines bisher unveröffentlichten, im Entstehen begriffenen längeren Prosastücks“.

Primärliteratur und weitere Materialien zu Imre Kertész

Romane, Erzählungen (Deutsche Erstausgaben)

- *Mensch ohne Schicksal* (1975), Übers.: Jörg Buschmann, Berlin (Rütten & Loening), 1990.
- [K] – *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (1990), Übers.: György Buda und Kristin Schwamm, Berlin, 1992.
- [G1] – *Galeerentagebuch* (1992), Übers.: Kristin Schwamm, Berlin, 1993.
- *Protokoll* (1991), in [EF], Übers.: Kristin Schwamm, in: Imre Kertész/ Péter Esterházy, *Eine Geschichte - Zwei Geschichten*, Salzburg; Wien (Residenz Verlag), 1994.
- [R] – *Roman eines Schicksallosen* (1975), Übers.: Christina Viragh, Berlin (Rowohlt), 1996.
- [IA] – *Ich - ein anderer* (1997), Übers.: Ilma Rakusa, Berlin, 1998.
- [F] – *Fiasco* (1988), Übers.: György Buda und Agnes Relle, Berlin (Rowohlt), 1999.
- [EF] – *Die englische Flagge* (Erzählungen 1977, 1991), Übers.: György Buda und Kristin Schwamm, Reinbek, 1999.
- [L] – *Liquidation* (2003), Übers.: Laszlo Kornitzer und Ingrid Krüger, FfM (Suhrkamp), 2003.
- [D] – *Detektivgeschichte* (1977, Vorwort von 2004), Übers.: Angelika und Peter Máté, Reinbek (Rowohlt), 2004.
- *Erdenbürger und Pilger* (Ende der 50-er Jahre); *Die Bank* (Ende der 70-er Jahre), beide in [O&H], Übers.: Ilma Rakusa, in: DU, Sulgen/ Schweiz, Juni 2005.
- [DK] – *Dossier K. - Eine Ermittlung* (2006), Übers.: Kristin Schwamm, Reinbek, 2006.
- [O&H] – *Opfer und Henker* (Erzählungen und Essays, Ende der 50-er Jahre – 2007), Übers.: Christian Polzin, Ilma Rakusa, Agnes Relle und Kristin Schwamm, Berlin (Transit), 2007.
- [LE] – *Die letzte Einkehr* (vorabveröffentlichter Anfang eines in Arbeit befindlichen Textes, in: NEUE ZÜRCHER ZEITUNG, 7.11.2009), Übers.: Ilma Rakusa, NZZ Online.

Film

- [S] – *Schritt für Schritt* (2001), Drehbuch zu *Schicksalslosigkeit*, Übers.: Erich Berger, FfM, 2002.
- *Fateless* (2005), Verfilmung von *Schicksalslosigkeit*, R.: Lajos Koltai, DVD, Euro Video, o. J.

Essays, Reden

- *Eine Gedankenlänge Stille, bevor das Erschießungskommando neu lädt* (1990 – 1998), in [ES], Reinbek, 1999.
- [ES] – *Die exilierte Sprache* (1990 – 2004), Vorwort von Péter Nádas, Übers.: Kristin Schwamm, György Buda, Géza Dérek, Krisztina Koenen, Laszlo Kornitzer, Christian Polzin, Ilma Rakusa, Irene Rübberdt, Christina Viragh, Ernő Zeltner, FfM, 2004 (erw. Ausg. von *Die exilierte Sprache*, FfM, 2003).
- [E1] – *Rede zum Jahrestag der Deutschen Einbeit 2003* (Magdeburg, 3.10.2003), leicht gek. (gegenüber dem originalen, im Rundfunk übertragenen Wortlaut) in: FRANKFURTER ALLGEMEINE SONNTAGSZEITUNG, 5.10.2003.
- [E2] – *Ein Mythos geht zu Ende*, Übers.: Peter Máté, DIE ZEIT, 1.4.2004 (Nr. 15/2004).
- [E3] – *Vorwort aus der Zukunft zu einem gefundenen Manuskript*, Übers.: Ilma Rakusa, LITERATUREN, 10/2005.

Briefe, Interviews

- [Briefe...] – *Briefe an Eva Haldimann* (1977 – 2002), Übers.: Kristin Schwamm, Reinbek (Rowohlt), 2009.
- [I1] – *Ich will meine Leser verletzen*, SPIEGEL Nr. 18/1996.
- [I2] – *Gespräch mit Imre Kertész*, Carola Hähnel und Philippe Mesnard, SINN UND FORM, 3/2000, Berlin (Aufbau).
- [I3] – *Das Geheimnis der Diktatur - Ein Gespräch mit Imre Kertész*, Stefan Speicher, BERLINER ZEITUNG, 6.11.2004.
- [I4] – *Der Film ist ein reines Kunstwerk*, Interview anlässlich der Vorstellung des Films *Fateless* auf der Berlinale, Gerrit Bartels, TAZ, 8.6.2005.
- [I5] – *Imre Kertész über sein neues Buch »Dossier K. und den neuen europäischen Antisemitismus*, Eszter Radai (ÉLET ÉS IRODALOM, 28.7.2006), Übers.: Gabriella Gönczy, WWW, 16.8.2006.
- [I6] – *Schande und Liebe in Zeiten der Diktatur*, Franziska Augstein, SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, 16.9.2006.
- [I7.a] – *In Ungarn haben Antisemiten das Sagen*, Tilman Krause, WELT ONLINE, 5.11.2009.
- [I7.b] – *Ungarn diskutiert über das WELT-Interview von Imre Kertész*, Tilman Krause, WELT ONLINE, 10.11.2009.

Tondokumente

- [T1] – *Imre Kertész im Gespräch mit Hendrik Röder* (Budapest, Juli 1996), CD, Beilage von: *Eine Zurückweisung*, Buch und CD zum Brandenburgischen Literaturpreis 1995, Hrsg.: Brandenburgisches Literaturbüro, S. Grabner und H. Röder, Potsdam (Vacat), 1996. Diese Publikation enthält eine auszugsweise Vorabveröffentlichung der deutschen Übersetzung von *Fiasco*.
- [T2] – *Der Fall Wagner - Ein Gespräch*, Imre Kertész im Gespräch mit Peter Wapnewski, Mitschnitt der »Tafelrunde Sanssouci« vom 4.9.2003 aus den Neuen Kammern Sanssouci in Potsdam, nach der gek. Sendefassung von RADIO KULTUR, CD, Hrsg.: Brandenburgisches Literaturbüro, Potsdam (Vacat), 2004.
- [T3] – Lesung aus *Dossier K.* mit anschließendem Gespräch, Moderation: Wend Kässens, Rolf-Liebermann-Studio des NDR in Hamburg, 25.10.2006 (Sendung: NDR KULTUR, 5.11.2006, privater Mitschnitt).

Portrait

- *Wie man als Überlebender überlebt - Portrait Imre Kertész*, Sigrid Löffler, LITERATUREN, 12/2002.

Ergänzend sei auf das seit 2003 bestehende **Imre Kertész Archiv** in der Berliner Akademie der Künste hingewiesen, in dem Romanmanuskripte, ein Kalender mit Tagebuchnotizen (1961 – 1989), Leserbriefe und Briefe verwahrt werden.

Allgemeine Literatur

ADORNO, TH. W.

- [ÄT] – *Ästhetische Theorie* (a. d. Nachl. 1970), *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, FfM (Suhrkamp), 2003.
[MM] – *Minima Moralia - Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (3 Teile: 1944; 1945; 1946/47, ersch. 1951), GS 4.
– *Die musikalischen Monographien*, GS 13.
– *Musikalische Schriften I-III*, GS 16.
[ND] – *Negative Dialektik* (1967), *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), GS 6.
[NzL] – *Noten zur Literatur* (vier Teile: 1958; 1961; 1965; posth. 1974), GS 11.
[PnM] – *Philosophie der neuen Musik* (1949), GS 12.

AGAMBEN, G.

- *Was von Auschwitz bleibt - Das Archiv und der Zeuge* (Torino, 1998), FfM (Suhrkamp), 2003.

AICHER, O.

- *innenseiten des krieges* (1985), FfM (Fischer), 2004.

AMÉRY, J.

- *Hand an sich legen - Diskurs über den Freitod* (1976), in: *Jean Améry - Werke*, Bd. 3, Hrsg.: I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart (Klett-Cotta), 2005.
– *Hegel – Befreier oder Oppressor? - Überlegungen zum 200. Geburtstag* (1970), in: *Werke 6*, Stuttgart, 2004.
– *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966), in: *Werke 2*, Stuttgart, 2002.
– *Leben oder Der Abbruch* (1974), in: *Werke 1*, Stuttgart, 2007.
– *Die Schiffbrüchigen* (1934 f, Korrekturen 1950, veröffentl. a. d. Nachl. 2007), in: *Werke 1*.
– *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971), in: *Werke 2*.
– *Wider den Strukturalismus* (1973), in: *Werke 6*.

ANDERS, G.

- *Die Antiquiertheit des Menschen* (2 Bde., 1956 und 1979), München (Beck), 1956 und 1980.

ARENDT, H.

- [EUtH] – *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951; dt. 1955), München; Zürich (Piper), 1986.

ARISTOTELES

- *Metaphysik*, Übers.: H. Bonitz, Reinbek (Rowohlt), 2002.
– *Nikomachische Ethik*, Übers.: E. Rolfes, Hamburg (Meiner), 1985.

AUGUSTINUS, A.

- *Bekenntnisse (Confessiones/ 397 – 398)*, Übers.: W. Thimme, München (dtv), 1994.

BACHMANN, I.

- *Frankfurter Vorlesungen* (1959 f), München (Piper), 1980.
– *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar - Essays, Reden, Kleinere Schriften*, München; Zürich (Piper), 2003.

BACHTIN, M. M.

- [ÄW] – *Die Ästhetik des Wortes* (Essays, 1919 – 1974), Übers.: R. Grübel und S. Reese, FfM (Suhrkamp), 1979.

BACON, F.

- *Das neue Organon (Novum Organon/ 1620)*, Übers.: R. Hoffmann, Berlin (Akademie Verlag), 1962.

BARLACH, E.

- *Prosa aus vier Jahrzehnten*, Berlin (Union Verlag), 1963.

BARTHES, R.

- *Mythen des Alltags* (Auswahl aus: *Mythologies/ Paris, 1957*), FfM (Suhrkamp), 1964.

BECKETT, S. B.

- *Murphy* (1938), Hamburg (Rowohlt), 1985.
– *Molloy* (1951); *Malone stirbt* (1951); *Der Namenlose* (1953) - *Drei Romane*, FfM (Suhrkamp), 2005.
– *Endspiel* (1957), Dt.-Engl.-Franz., engl. Übers.: S. Beckett, FfM (Suhrkamp), 1974.

BEHREND, H.

- [ZkW] – *Die Zeit geht kerumme Wege - Raum, Zeit und Ritual bei den Tugen in Kenia*, Frankfurt; New York (Campus), 1987.

BENJAMIN, W.

- *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar* (1930), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. III., Hrsg.: R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, FfM (Suhrkamp), 1991.
– *Karussell der Berufe* (1930), in: GS II.2.
– *Kleine Geschichte der Photographie* (1931), in: GS II.1.
– *Erfahrung und Armut* (1933), in: GS II.1.
– *Über das mimetische Vermögen* (1933), in: GS II.1.
– *Der Autor als Produzent* (1934), in: GS II.2.
– *Deutsche Menschen - Eine Auswahl von Briefen* (1936), in: GS IV.1.
[P] – *Das Passagen-Werk* (ca. 1927 – 1940), GS V.1/2.
– *Über den Begriff der Geschichte* (posth. 1942), in: GS I.2.

BENN, G.

- *Sämtliche Werke*, 7 Bde., Hrsg.: G. Schuster in Verbindung mit Ilse Benn, Stuttgart (Klett-Cotta), 1986 ff.

BERDJAJEW, N.

- *Der Sinn der Geschichte - Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes* (1923, nach Vorlesungen von 1919 f; dt. 1925), Übers.: Otto Freiherr von Taube, Tübingen (Otto Reichl), 1950.

- BERGSON, H.**
 – *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, FfM (Fischer), 1964.
 – *Das Lachen - Ein Essay über die Bedeutung des Komischen* (1900), FfM (Luchterhand), 1988.
- BERLIN, I.**
 – *Das krumme Holz der Humanität - Kapitel der Ideengeschichte* (London, 1990), FfM (Fischer Taschenbuch), 1994 (Lizenzausg., © S. Fischer, FfM, 1992).
 – *Wider das Geläufige - Aufsätze zur Ideengeschichte* (London, 1980), FfM (Fischer Taschenbuch), 1994 (Lizenzausg., © Europäische Verlagsanstalt, FfM, 1981).
- BERNHARD, TH.**
 – *Ja* (1978), FfM (Suhrkamp), 2006.
- BEUYS, J.**
 – *Jeder Mensch ist ein Künstler - Gespräche auf der documenta 5* (1972), Hrsg.: C. Bodemann-Ritter, Berlin (Ullstein), 1997.
 – *Joseph Beuys in der Hamburger Kunsthalle*, Text von H. R. Leppien, Hamburger Kunsthalle, 1991.
 – *Joseph Beuys Symposium Kranenburg 1995*, Hrsg.: Museum Schloss Moyland e.V., Basel (Wiese Verlag), 1996.
 [Beuys 1985] – Vortrag in der Reihe *Reden über das eigene Land* (20.11.1985, München, veranstaltet vom Kulturreferat der Stadt München, den Münchner Kammerspielen und der Verlagsgruppe Bertelsmann), in: *Nachdenken über das eigene Land - Deutschland* (Reden 1983 – 1987), München (Bertelsmann), 1988.
 – *Soziale Plastik - Materialien zu Joseph Beuys*, Hrsg.: Volker Harlan, Rainer Rappmann und Peter Schata, Achberg (Achberger Verlag), (2. erw. Aufl.) 1980.
- BEUYS, J./ BRÜGGE, P.**
 – *Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt - Ein Gespräch zwischen Joseph Beuys und Peter Brügge* (SPIEGEL, 10. Mai 1984), in: *Joseph Beuys - Editionen*, Hrsg.: H. Bastian, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 1999.
- BEUYS, J./ SCHWEBEL, H.**
 – *Horst Schwebel im Gespräch mit Joseph Beuys*, in: *Glaubwürdig - Fünf Gespräche über heutige Kunst und Religion*, Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, München (Kaiser), 1979.
- BLOCH, E.**
 – *Erbschaft dieser Zeit* (1935, erw. 1962), FfM (Suhrkamp), 1962.
 – *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Vorlesung 1960/ 61), FfM, 1970 (erw. nach den Erstausg. 1963, 1964).
 – *Tendenz - Latenz - Utopie*, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, FfM, 1978.
- BLOCK, A.**
 – *Ausgewählte Aufsätze* (1906 – 1921), Übers.: A. Kaempfe, FfM (Suhrkamp), 1964.
- BOHR, N.**
 – *Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik* (1928), in: *Niels Bohr 1885 – 1962. Der Kopenhagener Geist in der Physik*, Hrsg.: v. Meyenn, Stolzenburg und Sexl, Braunschweig Wiesbaden (Vieweg), 1985.
- BÖLL, H.**
 – *Essayistische Schriften und Reden I. 1952 – 1963, Werke 7*, Hrsg.: B. Balzer, Gütersloh (Bertelsmann), o. J. (Lizenzausg., © Kiepenheuer & Witsch).
 – *Essayistische Schriften und Reden II. 1964 – 1972, Werke 8*, Hrsg.: B. Balzer, Gütersloh.
- BOROWSKI, T.**
 – *Bei uns in Auschwitz - Erzählungen*, FfM (Schöffling & Co.), 2006.
- BÜCHNER, G.**
 – *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 Bde. (unvollendet), Hrsg.: W. R. Lehmann, München (Hanser), (2. Aufl.) 1974.
- BURCKHARDT, J.**
 – *Kulturgeschichtliche Vorträge* (1844 – 1887), Stuttgart (Kröner), 1959.
 – *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Vorlesung 1868, posth. 1905), Stuttgart (Kröner), 1978.
- CAMUS, A.**
 – *Der Fall* (Paris, 1956), in: *Gesammelte Erzählungen*, Reinbek (Rowohlt), 1966.
 – *Fragen der Zeit* (Essays, Reden und Interviews, 1944 – 1958), Reinbek, 1997.
 – *Der Fremde* (Paris, 1942), Reinbek, 2004.
 – *Der Mensch in der Revolte* (Paris, 1951), Reinbek, 2001.
 – *Der Mythos des Sisyphos* (Paris, 1942), Reinbek, 2002.
 – *Tagebücher 1935 – 1951* (2 Bde., Paris, 1962 und 1964), Reinbek, 1997.
 – *Tagebuch März 1951 – Dezember 1959* (Paris, 1989), Reinbek, 1993.
- CANETTI, E.**
 – *Masse und Macht* (1960), Hamburg (Claassen Verlag), 1984.
- CARUS, C. G.**
 – *Psyche - Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846, erw. 1851), Hrsg.: R. Marx, Leipzig (Kröner), o. J.
- CELAN, P.**
 – *Die Gedichte*, Kommentierte Gesamtausgabe, Hrsg.: B. Wiedemann, FfM (Suhrkamp), 2005.
 – *Der Meridian und andere Prosa*, FfM (Suhrkamp), 1988.
- CIORAN, É. M.**
 [L.Z.] – *Lehre vom Zerfall (Précis de décomposition)*/ 1949; dt. von P. Celan 1959), Stuttgart (Klett-Cotta), 2002.

- COMTE, A.**
– *Die Soziologie - Die positive Philosophie im Auszug (Cours de philosophie positive/ 6 Bde., 1830 – 1842)*, gek. Fassg., Übers.: J. H. v. Kirchmann (1882f), Hrsg.: F. Blaschke, Stuttgart (Kröner), 1974.
- CROCE, B.**
– *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (1932), FfM (Suhrkamp), 1968.
- DAHN, TH. C.**
– *Wörterbuch der ungarischen Umgangssprache*, Hamburg (Burske), 1999.
- DENEKE, F.-W.**
– *Psychische Struktur und Gehirn - Die Gestaltung subjektiver Wirklichkeiten* (1999), Stuttgart; New York (Schattauer), (2. erw. Aufl.) 2001.
- DERRIDA, J.**
– *Grammatologie* (1967), FfM (Suhrkamp), 1983.
– *Die Schrift und die Differenz* (1967), FfM (Suhrkamp), 1976.
- DESCARTES, R.**
– *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), Hamburg (Meiner), 1993.
- DEWEY, J.**
– *Demokratie und Erziehung* (1916), Weinheim; Basel (Beltz), 2000.
- [KaE]
– *Kunst als Erfahrung* (1934), FfM (Suhrkamp), 1998.
– *Logik - Die Theorie der Forschung* (1938), FfM (Suhrkamp), 2002.
- [Öffentlichkeit]
– *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (1927, erw. um eine Einleitung 1946), Berlin; Wien (Philo), 2001.
- DIELS, H.**
– *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin (Weidmannsche Buchhandlung), 1922.
- DILTHEY, W.**
[AgW]
– *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (a. d. Nachl.), in: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, FfM (Suhrkamp), 1981.
– *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891f); *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892f), in: *Aufsätze zur Philosophie*, Hanau (Werner Dausien), 1986.
– *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), Leipzig (Reclam), 1988.
– *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (Erstveröffentl. 1911), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Stuttgart (Teubner), 1977.
- [WdP]
– *Das Wesen der Philosophie* (1907); *Grundgedanke meiner Philosophie* (1880), in: *Das Wesen der Philosophie*, Stuttgart (Reclam), 1984.
- DOSTOJEWSKI, F. M.**
– *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* (1860 – 1862), Übers.: H. Röhl, FfM (Insel), 1986.
– *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* (1864), Übers.: S. Geier, FfM (Fischer), 2006.
- [TBS]
– *Tagebuch eines Schriftstellers* (Zeitschriftenartikel 1873 – 1881), Übers.: E. K. Rahn, München (Piper), 1992.
- DREYFUS, H. L./ RABINOW, P.**
– *Michel Foucault - Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (University of Chicago, 1982, 1983), Weinheim (Beltz Athenäum), 1994.
- DUCHAMP, M.**
– *The almost complete works of Marcel Duchamp*, Hrsg.: The Arts Council of Great Britain, London, 1966.
- ECKERMANN, J. P.**
– *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1823 – 1832, ersch. 1836 – 1848), Berlin; Darmstadt (Deutsche Buch-Gemeinschaft), 1958.
- EGGERS, H.**
– *Deutsche Sprachgeschichte*,
Bd. 1 - *Das Althochdeutsche*, Reinbek (Rowohlt), 1963;
Bd. 2 - *Das Mittelhochdeutsche*, Reinbek, 1965.
- EINSTEIN, A.**
– *Grundzüge der Relativitätstheorie* (1922), Braunschweig (Vieweg), 1969.
- EISENSTEIN, S. M.**
– *Das dynamische Quadrat - Schriften zum Film*, Leipzig (Reclam), 1988.
- ELIAS, N.**
– *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), FfM (Suhrkamp), 1997.
– *Was ist Soziologie?* (1970), FfM, 2006.
- ERASMUS VON ROTTERDAM**
– *Lob der Torheit* (1509), Übers.: A. Hartmann, in: *Ausgewählte Texte*, München (Goldmann), 1986.
- ESTERHÁZY, P.**
– *Leben und Literatur (Élet és irodalom/ 1993)*, Übers.: Hans Skirecki,
in: Imre Kertész/ Péter Esterházy, *Eine Geschichte - Zwei Geschichten*, Salzburg; Wien (Residenz Verlag), 1994.
- FASSBINDER, R. W.**
– *Sämtliche Stücke*, FfM (Verlag der Autoren), 1991.
– *Welt am Draht* (WDR, 1973, digital restaur. 2009), DVD, Arthaus (© R. W. Fassbinder Foundation, 2010).

- FEIST, S.**
– *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, Leiden (E. J. Brill), (3. Aufl.) 1939.
- FEST, J.**
– *Hitler - Eine Biographie* (1973), München (Econ Ullstein List Verlag GmbH), 2000.
- FICHTE, J. G.**
– *Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke*, 8 Bde., Hrsg.: I. H. Fichte, Berlin (Veit & Comp.), 1845 f.
- FOUCAULT, M.**
– *Absage an Sartre* (Interview von Madeleine Chapsal, 1966), in: Schiwy, *Der französische Strukturalismus*.
– *Hermenentik des Subjekts - Vorlesungen am Collège de France* (1981/82), FfM (Suhrkamp), 2004.
– *Wahnsinn und Gesellschaft - Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (1961), FfM, 1973.
– *Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*, in: Dreyfus/ Rabinow, *Michel Foucault*.
– *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten* (Interview, 1983), in: Dreyfus/ Rabinow.
- FREUD, S.**
[TD] – *Die Traumdeutung* (1900), in: *Gesammelte Werke*, Hrsg.: A. Freud et al., Bd.2/3, FfM (Fischer), 1999.
[FzP] – *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1913), in: *Werke* 8.
[U] – *Das Unbewusste* (1915), in: *Werke* 10.
[JdL] – *Jenseits des Lustprinzips* (1920), in: *Werke* 13.
[I&E] – *Das Ich und das Es* (1923), in: *Werke* 13.
[NF] – *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), in: *Werke* 15.
[MMo] – *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934 – 1938, drei Teile: gedr. 1937; 1937; 1939), in: *Werke* 16.
- FREUD, S./ ZWEIG, A.**
– *Briefwechsel* (1927 – 1939), Hrsg.: Ernst L. Freud, FfM (Fischer), 1968.
- GEHLEN, A.**
– *Urmensch und Spätkultur* (1956), FfM (Athenaion), (3. verb. Aufl.) 1975.
- GEPPERT, H. V./ ZAPF, H. (HRSG.)**
– *Theorien der Literatur - Grundlagen und Perspektiven*, Bd.2, Tübingen (Francke), 2005.
- GIDE, A.**
– *Der Immoralist* (1902), Übers.: G. Schlienz, Zürich (Manesse), 2001.
[Verliese...] – *Die Verliese des Vatikan* (1914); *Die Falschmünzer* (1925) - *Zwei Romane*, Übers.: F. Hardekopf, Berlin (Volk und Welt), 1985 (Lizenzausg., © Deutsche Verlags-Anstalt GmbH).
– *Aus den Tagebüchern 1889 – 1939*, Übers.: M. Schaefer-Rümelin, FfM; Wien; Zürich (Gutenberg), 1965.
– *Tagebuch 1939 – 1942*, Übers.: M. Schaefer-Rümelin, München (Desch), 1949.
- GOETHE, J. W. v.**
– *Anschauende Urteilskraft* (1817), in: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 13, Hamburg (Christian Wegner Verlag), 1953.
– *Aus meinem Leben - Dichtung und Wahrheit* (vier Teile: 1811; 1812; 1814; 1831, posth. ersch.), in: *Werke* 9/ 10.
– *Faust* (Teil 1: 1797 – 1806, ersch. 1808; Teil 2: 1825 – 1831, posth.), in: *Werke* 3.
– *Italienische Reise* (drei Teile: 1813 – 1816; 1815– 1817; 1819 – 1829, Ausg. letzter Hand 1829), in: *Werke* 11.
– *Literarischer Sansculottismus* (1795), in: *Werke* 12.
– *Maximen und Reflexionen* (posth.), in: *Werke* 12.
– *Schicksal der Handschrift* (1817, Zusatz zu einem Neudruck der *Metamorphose der Pflanzen*), in: *Werke* 13.
– Rezension zu *Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung, betrachtet von J. G. Sulzer* (1772), in: *Werke* 12.
– *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (1794, ersch. 1795 – 1797), in: *Werke* 6.
- GRIMM, J. L. K./ W. K. ET AL.**
– *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig (S. Hirzel), 1852 ff.
- HABERMAS, J.**
– *Nachmetaphysisches Denken* (1988), FfM (Suhrkamp), 1992.
– *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1984), FfM, 1986.
– *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), FfM, 1990.
[KH.1/2] – *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), 2 Bde., FfM, 1995.
– *Wahrheit und Rechtfertigung* (1996 – 1998), FfM, 1999.
– *Zwischen Naturalismus und Religion* (2001 – 2005), FfM, 2005.
- HABERMAS, J./ DERRIDA, J.**
– *Unsere Erneuerung - Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas*, in: DIE ZEIT, 31.5.2003.
- HAFFNER, S.**
– *Anmerkungen zu Hitler* (1978), FfM (Fischer), 2001.
– *Germany: Jekyll & Hyde. 1939 - Deutschland von innen betrachtet* (London, 1940; dt. 1996), Übers.: K. Baudisch, München (Knaur), 2001.
– *Preußen ohne Legende*, Wilhelm Goldmann Verlag, (© Stern-Magazin, 1979) 1981.
– *Der Verrat* (1968), Berlin (Verlag 1900), 2002.
- HALDIMANN, E.**
– *Momentaufnahmen aus dreißig Jahren ungarischer Literatur* (Rezensionen 1963 – 1994), Budapest (Corvina), 1997.
- HEGEL, W. F. G.**
[PhG] – *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.3, FfM (Suhrkamp), 1979.

- *Ästhetik* (Vorlesung seit 1817, posth. 1835 nach H. G. Hotho), 2 Bde., mit einer Einführung von G. Lukács, FfM (Europäische Verlagsanstalt GmbH), o. J. (Lizenzausg., © Aufbau, Erstausg. 1955).
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in: *Werke* 7.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (seit 1822), in: *Werke* 12.
- HEINE, H.**
- *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Hrsg.: H. Kaufmann, Berlin; Weimar (Aufbau), 1972.
- HEISENBERG, W.**
- *Schritte über Grenzen - Gesammelte Reden und Aufsätze* (1971), München (Piper), (2. erw. Aufl.) 1973.
 - *Der Teil und das Ganze - Gespräche im Umkreis der Atomphysik* (1969), abgedr. mit der Originalpaginierung in: *Gesammelte Werke*, Abt. C III, München (Piper), 1985.
- HERDER, J. G.**
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vier Teile: 1784; 1785; 1787; 1791; nicht mehr ausgeführter Entwurf einer Fortsetzung, posth. 1820), in: *Herder's Werke*, Nach den besten Quellen revidierte Ausgabe, Teil 9-12 in einem Bd., Hrsg.: H. Düntzer, Berlin (Gustav Hempel), o. J.
- HERDING, K. (HRSG.)**
- *Realismus als Widerspruch - Die Wirklichkeit in Courbets Malerei*, FfM (Suhrkamp), 1978.
- HERZEN, A.**
- [BaW]
- *Briefe aus Italien und Frankreich* (1850); *Vom anderen Ufer* (1848 – 1850, überarb. 1858), Übers.: F. Kapp und A. Kurella, in: *Briefe aus dem Westen*, mit einem Essay von Isaiah Berlin, Übers.: H. Maor, Hrsg.: H. M. Enzensberger, Nördlingen (Grenö Verlag), 1989.
- HERZFIELD, H.**
- *Der erste Weltkrieg*, in: *Illustrierte Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts in 15 Bänden*, Bd. 1, Lausanne (Editions Rencontre), 1969.
- HILBERG, R.**
- *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1961), FfM (Fischer), 1990.
- HOFMANNSTHAL, H. V.**
- *Die Briefe des Zurückgekehrten* (1907), in: *Sämtliche Werke*, Bd. XXXI - *Erfundene Gespräche und Briefe*, Hrsg.: R. Hirsch et al., FfM (Fischer), 1991.
 - *Jedermann - Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes* (1911), in: *Sämtliche Werke*, Bd. IX - *Dramen* 7, FfM, 1990.
 - *Der Tor und der Tod* (1894), in: *Sämtliche Werke*, Bd. III - *Dramen* 1, FfM, 1982.
- HOMER**
- *Odyssee*, Übers.: J. H. Voß (1781), Dortmund, 1979 (Reprod. nach: Leipzig, Verlag Alphon Dürck, 1872).
- HUIZINGA, J.**
- *Europäischer Humanismus: Erasmus* (1924), Hamburg (Rowohlt), 1958.
 - *Herbst des Mittelalters* (1919, 5. niederl. Aufl. letzter Hand 1941), Stuttgart (Kröner), 2006.
 - *Homo Ludens - Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (1938), Hamburg (Rowohlt), 1956.
- [PdR]
- *Das Problem der Renaissance* (1920); *Renaissance und Realismus* (1929), Tübingen (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft), 1953.
- HUME, D.**
- [Dialogue]
- *Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele* (1757, posth. 1777), in: *Dialoge über natürliche Religion*, Leipzig (Meiner), 1905.
- [UmV]
- *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748, überarb. 1758), Hamburg (Meiner), 1973.
- IFRAH, G.**
- *Universalgeschichte der Zahlen* (Paris, 1981), FfM (Zweitausendeins), o. J. (Lizenzausg., © Campus, 1993).
- JASPERS, K.**
- *Chiffren der Transzendenz* (Vorlesungen 1961, Basel), München (Piper), 1970.
 - *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin (De Gruyter), (6. Abdruck der 1932 bearb. 5. Aufl.) 1965.
 - *Die großen Philosophen*, München (Piper), 1956.
 - *Vernunft und Existenz* (Vorlesungen 1935, Groningen), Bremen (Johs. Storm Verlag), (3. Aufl.) 1949.
- JOYCE, J.**
- *Finnegans Wake* (1939), London (Penguin), 2000.
 - *Stephen der Held (Stephen Hero/ 1904 – 1907, veröffentl. 1944); Ein Portrait des Künstlers als junger Mann (A Portrait of the Artist as a Young Man/ 1914)*, Übers.: K. Reichert, FfM (Suhrkamp), 1972.
 - *Ulysses* (1922), Übers.: H. Wollschläger, FfM (Suhrkamp), 1975.
- KAFKA, F.**
- *Gesammelte Werke*, 9 Bde., Hrsg.: Max Brod, FfM (Fischer), 1950 ff.
- KANDEL, E. R.**
- [SnG]
- *Auf der Suche nach dem Gedächtnis - Die Entstehung einer neuen Wissenschaft des Geistes* (New York, 2006), München (Siedler), 2006.
- [PPBG]
- *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes* (gek. dt. Fassg. von *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind/* Washington; London, 2005), Vorwort von G. Roth, FfM (Suhrkamp), 2006.
- KANT, I.**
- [MSI]
- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* (1770) (Referenzen auf den lateinischen Text nach der Ausg. von Kanter unter dem Sigel [A₂]) / *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*, Übers.: N. Hinske, in: *Werke in zwölf Bänden*, Hrsg.: W. Weischedel, Bd. 5, FfM, 1977.

- [KrV] – *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. [A] 1781, 2. Aufl. [B] 1787), in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV [A]/ III [B], Hrsg.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.
 – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in: Akad. IV.
 – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in: Akad. VIII.
 – *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), in: Akad. IV.
 – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), in: Akad. IV.
 – *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786), in: Akad. VIII.
 – *Pädagogik* (Vorlesungen 1776 – 1787, Hrsg.: F. T. Rink, 1803), in: Akad. IX.
- [KpV] – *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: Akad. V.
- [KU] – *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: Akad. V.
 – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: Akad. VI.
 – *Metaphysik der Sitten* (1797 f), in: Akad. VI.
 – *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: Akad. VII.
 – *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht* (1798), in: Akad. VII.
- [OP.1/2] – *Opus postumum* (1796 – 1803), nachgelassene Manuskripte, Akad. XXI/XXII.
- KATZENELSON, J.**
 – *Ob, mein Volk! Mein Volk... - Aufzeichnungen aus dem Internierungslager Vittel* (1943), nach der englischen Übertragung *Vittel Diary* (1972) des jiddischen Originals, Übers.: H. Homfeld, Berlin (OMNIS), 1999.
- KA-TZETNIK 135633 (DE-NUR, Y.)**
 – *Shiviti - Eine Vision* (1987), Übers.: Th. Lindquist, München (Kunstmann), 1991.
- KIERKEGAARD, S. A.**
 – *Der Begriff Angst* (1844), in: *Werke 1*, Übers.: L. Richter, Hamburg (Rowohlt), 1960.
 – »Der Einzelne« - Zwei »Anmerkungen« bezüglich meiner schriftstellerischen Tätigkeit (1846 – 1855, posth. 1859), Übers.: W. Greve, FfM (Hain), 1990.
 – *Entweder - Oder. Ein Lebensfragment* (1843), Übers.: H. Fauteck, München (dtv), 2000.
 – *Die Wiederholung* (1843), in: *Werke 2*, Übers.: L. Richter, Hamburg (Rowohlt), 1961.
- KLEIST, H. V.**
 – *Werke und Briefe in vier Bänden*, Hrsg.: S. Streller et al., Berlin; Weimar (Aufbau), 1978.
 – *Kleist. Geschichte meiner Seele - Das Lebenszeugnis der Briefe*, Hrsg.: H. Sembdner, FfM (Insel), 1977.
- KOESTLER, A.**
 – *Gesammelte autobiographische Schriften*, Bd. 1 - *Frühe Empörung*; Bd. 2 - *Abschaum der Erde*, Wien; München; Zürich (Verlag Fritz Molden), 1970 und 1971.
- KOLTAL, L./ HALÁSZ, T.**
 – *Eine Kathedrale bauen*, Interview von Tamás Halász, in: HEREND HERALD, 2003 - 15 (April 2003), WWW.
- KÖNIG, M. E. P.**
 – *Am Anfang der Kultur - Die Zeichensprache des frühen Menschen*, Berlin (Gebrüder Mann Verlag), 1973.
- KRÖNER (VERLAG)**
 – *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart (Kröner), (20. Aufl.) 1978.
- LE BON, G.**
 – *Die Psychologie der Massen* (1895), Übers.: R. Eisler, nach der Ausg. von 1911, Hamburg (Nikol), 2009.
- LESSING, G. E.**
 – *Gesammelte Werke*, Hrsg.: H. G. Göpfert, 8 Bde., München (Hanser), 1970 ff.
- LEVI, P.**
 – *Die Atempause* (1963), Übers.: B. und R. Picht, München (dtv), 1994.
 – *Ist das ein Mensch? - Ein autobiographischer Bericht* (1958; dt. 1961), Übers.: Heinz Riedt, München (dtv), 1992.
 – *Die Untergegangenen und die Geretteten* (1986), Übers.: M. Kahn, München; Wien (Hanser), 1990.
- LEVINAS, E.**
 – *Ausweg aus dem Sein* (1935), Übers.: A. Chucholowski, Hamburg (Meiner), 2005.
 – *Schwierige Freiheit - Versuch über das Judentum* (gek. Ausg. v. *Difficile Liberté. Essais sur la Judasime*) Paris, 1963 und 1976), Übers.: E. Moldenhauer, FfM (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), 1996 (1. Aufl. 1992).
 – *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Übers.: A. Letzkus, Freiburg; München (Verlag Karl Alber), 2006.
 – *Die Zeit und der Andere* (1948, Neuausg. 1979), Übers.: L. Wenzler, Hamburg (Meiner), 1984.
- LOCKE, J.**
 [VmV] – *Versuch über den menschlichen Verstand* (1689), Übers.: Th. Schulze (1897), 2 Bde., Leipzig (Reclam), o. J.
- LUKÁCS, G.**
 – *Die Theorie des Romans* (1916, Vorwort von 1962), Darmstadt; Neuwied (Luchterhand), 1987.
- LUSERKE-JAQUI, M. (HRSG.)**
 – *Schiller Handbuch*, Stuttgart; Weimar (Metzler), 2005.
- LUTHER, M. (ÜBERS.)**
 – *Die Bibel*, Stuttgart (Württembergische Bibelanstalt), 1978.
- LÜTZELER, H.**
 – *Weltgeschichte der Kunst*, in: *Die Große Bertelsmanns Lexikon-Bibliothek*, Bd. 6, Gütersloh (Bertelsmann), 1959.
- LYOTARD, J.-F.**
 – *Der Widerstreit* (1983), München (Wilhelm Fink), 1989.

MANN, H.

– *Der Hass* (1933), Berlin; Weimar (Aufbau), 1983.

MANN, TH.

- *Buddenbrooks* (1903), in: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Hrsg.: H. Bürgin, Bd. 1, FfM (Fischer), 1960.
- *Doktor Faustus* (1947), in: GW 6, FfM, 1960.
- *Der Erwählte* (1951), in: GW 7, FfM, 1960.
- *Wälsungenblut* (1905), in: GW 8, FfM, 1960.
- *Das essayistische Werk*, Taschenbuchausgabe, 8 Bde., Hrsg.: H. Bürgin, FfM (Fischer Bücherei), 1968:
 - *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie 1-3*
 - *Politische Schriften und Reden 1-3*
 - *Autobiographisches*
 - *Miszellen*
- *Nachträge*, in: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Hrsg.: H. Bürgin, Bd. 13, FfM (Fischer), 1974.

MÁRAI, S.

- [MTB.2] – *Tagebücher 2. 1984 – 1989* (Toronto, 1997), Übers.: H. Skirecki, Berlin; St. Petersburg (Oberbaum), 2000; Taschenbuchausgabe *Tagebücher 1984 – 1989*, mit einem Nachwort von E. Zeltner, München (Piper), 2002.
- [MTB.3] – *Tagebücher 3. 1976 – 1983* (München, 1984), Übers.: H. Skirecki, Berlin; St. Petersburg, 2001.
- [MTB.4] – *Tagebücher 4. 1968 – 1975* (Toronto, 1976), Übers.: H. Skirecki, Berlin; St. Petersburg, 2001.
- [MTB.5] – *Tagebücher 5. 1958 – 1967* (Rom, 1968), Übers.: H. Skirecki, Berlin; St. Petersburg, 2001.
- [MTB.6] – *Tagebücher 6. 1945 – 1957* (Washington D. C., 1958), Übers.: H. Skirecki, Berlin; St. Petersburg, 2001.
- [MTB.6b] – *Geist im Exil. Tagebücher 1945 – 1957*, Übers.: Tibor u. Mona Podmanicky, Hamburg (Broschek), 1959.
- [MTB.7] – *Tagebücher 7. 1943 – 1944* (Budapest, 1945), Übers.: C. Polzin, Berlin; St. Petersburg, 2001.
 - *Bekenntnisse eines Bürgers* (Budapest, 1934), Übers.: H. Skirecki, München (Piper), 2000.
 - *Land, Land - Erinnerungen* (»Föld, Föld! ...«/ Toronto, 1972), Übers.: H. Skirecki, München, 2004.
 - *Der Wind kommt vom Westen - Amerikanische Reisebilder* (1959), Übers.: A. Saternus, München, 2002.

MÁRAI, S./ SIMÁNYI, T.

– *Lieber Tibor - Briefwechsel*, Übers. u. Hrsg.: Tibor Simányi, München (Piper), 2002.

MAYER, H.

- *Georg Büchner und seine Zeit* (1946), Berlin (Volk und Welt), 1948.
- *Das Geschehen und das Schweigen - Aspekte der Literatur* (Essays, 1965 – 1969), FfM (Suhrkamp), 1969.
- *Goethe - Ein Versuch über den Erfolg* (1973), FfM (Suhrkamp), 1984.
- *Reden über Deutschland (1945 – 1993)*, FfM (Suhrkamp), 1996.

MEINER (VERLAG)

– *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg (Meiner), 2005.

MONTAIGNE, M. E. DE

- *Essays* (Bde. 1, 2: 1580; Bd. 3: 1588), Übers.: H. Stilett, Frankfurt (Goldmann), 2002 (Lizenzausg., © Eichborn, 1998).
- *Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 – 1581*, Übers.: H. Stilett, FfM (Eichborn), 2002.

MONTESQUIEU, C.-L.

– *Vom Geist der Gesetze* (*De l'esprit des lois*/ 1748), Auswahl, Übers.: K. Weigand, Stuttgart (Reclam), 1994.

MORITZ, K. P.

– *Werke in zwei Bänden*, FfM (Deutscher Klassiker Verlag), (Bd. 1) 1999, (Bd. 2) 1997.

MÜLLER-KARPE, H.

– *Geschichte der Steinzeit*, Augsburg (Weltbild, Bechtermünz Verlag), 1998 (Lizenzausg., © Oskar Beck, 1974).

NIETZSCHE, F.

- *Homer und die klassische Philologie* (Antrittsvorlesung in Basel 1869), in: *Werke in drei Bänden*, Hrsg.: K. Schlechta, Bd. 3, München (Hanser), 1954.
- *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* (1872, Vorrede 1886), in: *Werke 1*.
- *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873, a. d. Nachl.), in: *Werke 3*.
- [UB] – *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller*/ 1873; *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*/ 1874; *Schopenhauer als Erzieher*/ 1874; *Richard Wagner in Bayreuth*/ 1876), in: *Werke 1*.
- *Vorlesungen zur Geschichte der griechischen Literatur* (1874 – 1879), in: *Kritische Gesamtausgabe*, Begr.: G. Colli, Hrsg.: W. Müller-Lauter, Abt. II, Bd. 5, Berlin (De Gruyter), 1995.
- *Menschliches, Allzumenschliches - Ein Buch für freie Geister* (2 Teile: 1878; 1879f; Vorrede 1886), in: *Werke 1*.
- *Morgenröte* (1881, Vorrede von 1886), in: *Werke 1*.
- *Die fröhliche Wissenschaft* (1882, erw. 1887) in: *Werke 2*.
- *Also sprach Zarathustra - Ein Buch für Alle und Keinen* (1885), in: *Werke 2*.
- *Jenseits von Gut und Böse - Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), in: *Werke 2*.
- *Zur Genealogie der Moral* (1887), in: *Werke 2*.
- *Der Antichrist* (1888), in: *Werke 2*.
- *Dionysos-Dithyramben* (1888), in: *Werke 2*.
- *Ecce Homo - Wie man wird, was man ist* (1888), in: *Werke 2*.
- *Der Fall Wagner - Ein Musikanten-Problem* (1888), in: *Werke 2*.
- *Götzendämmerung* (1888), in: *Werke 2*.

- *Nietzsche contra Wagner* (1889), in: *Werke 2*.
 - *Der Wille zur Macht* (Notizen aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, posth. 1901 ff), in: *Werke 3*.
 - *Briefe* (1961 – 1989), in: *Werke 3*.
- ORTEGA Y GASSET, J.**
- *Gesammelte Werke*, 6 Bde., Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), 1978.
 - *Eine Interpretation der Weltgeschichte - Rund um Toynbee* (Vorlesung 1948/49, Madrid), München (Gotthold Müller Verlag), 1964.
 - *Vom Menschen als utopischem Wesen - Vier Essays*, Zürich (Europa Verlag), (Erstveröffentl. 1951) 2005.
 - *Politische Schriften* (1969), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), 1971.
 - *Das Wesen geschichtlicher Krisen* (1942), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), 1951.
- ORWELL, G.**
- *1984* (1949), München (Ullstein), 2003.
- OVID**
- *Metamorphosen in fünfzehn Büchern* (ca. 1 – 8), Übers.: M. v. Albrecht, Stuttgart (Reclam), 1997.
- PANOFSKY, E.**
- *Studien zur Ikonologie der Renaissance (Studies in Iconology/1939, erw. 1962)*, Köln (DuMont), (2. Aufl.) 1997.
- PASCAL, B.**
- [*Pensées...*] – *Gedanken (Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets / Paris, posth. 1669)*, nach der »édition définitive« von F. Strowski, Übers.: W. Rüttenauer, Köln (Anaconda), 2007 (Lizenzausg., © Aufbau, 1937).
- PEIRCE, C. S.**
- [*Syllabus...*] – *Phänomen und Logik der Zeichen (Syllabus of Certain Topics of Logic/1903)*, Übers.: H. Pape, FfM (Suhrkamp), 1998.
- PIAGET, J./ INHELDER, B.**
- *Die Psychologie des Kindes* (Paris, 1966), Olten; Freiburg i. Br. (Walter-Verlag), 1972.
- PLATON**
- *Der Staat*, Übers.: R. Rufener, München (dtv), 1991.
- PLESSNER, H.**
- [*Stufen...*] – *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, 2. erw. Aufl. 1964), Berlin; New York (De Gruyter), 1975.
- [EdM] – *Elemente der Metaphysik* (Vorlesung 1931/32, Köln), Berlin (Akademie), 2002.
- *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften in zehn Bänden*, Bd. 5, FfM (Suhrkamp), 2003.
 - *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes - Politische Schriften*, GS 6, FfM, 2003.
 - *Ausdruck und menschliche Natur*, GS 7, FfM, 2003.
 - *Conditio humana*, GS 8, FfM, 2003.
- POPPER, K. R.**
- *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945), 2 Bde., Übers.: P. K. Feyerabend, München (Francke), 1980.
- PROUDHON, P.-J.**
- *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst (Courbet. De l'art/ posth. 1865)*, Übers.: K. Herding, Berlin (Spiess), 1988.
- RICHARTZ, W. E.**
- *Büroroman* (1976), Zürich (Diogenes), 1978.
- RILKE, R. M.**
- *Werke*, Komment. Ausg., 4 Bde., FfM; Leipzig (Insel), 1996.
- RITTER, J. ET AL.**
- *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart (Schwabe & Co), 1971 ff.
- RITTER, J. W.**
- *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers - Ein Taschenbuch für Freunde der Natur*, Hanau (Müller & Kiepenheuer), 1984.
- ROSENBERGER, F.**
- [GP.3] – *Die Geschichte der Physik in Grundzügen*, Teil 3 - *Geschichte der Physik in den letzten hundert Jahren*, Braunschweig (Vieweg), 1887 – 1890.
- ROTH, G.**
- *Fühlen, Denken, Handeln - Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, FfM (Suhrkamp), 2003.
- ROTH, J.**
- *Hiob - Roman eines einfachen Mannes* (1930), Köln (Kiepenheuer & Witsch), 1982.
 - *Reise nach Russland - Feuilletons, Reportagen, Tagebuchnotizen 1919 – 1930*, Köln, 1995.
 - *Der stumme Prophet* (ca. 1927 – 1929, a. d. Nachl.), Köln, 1995.
- ROUSSEAU, J. J.**
- *Bekenntnisse (Les Confessions/ 1766 – 1770, ersch. posth. 1782)*, Übers.: E. Hardt, Leipzig (Insel), 1955.
 - *Emil oder Über die Erziehung (Émile ou de l'Éducation/ 1762)*, Übers.: L. Schmidts, Paderborn; München; Wien; Zürich (Schöningh), 1991.
- RUSSELL, B.**
- *Philosophie des Abendlandes - Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung* (London, 1945), Köln (Parkland Verlag), 2007 (Lizenzausg., © Europa Verlag, 1950).
 - *Unpopuläre Betrachtungen* (London, 1950), Zürich (Europa Verlag), 2005.

- SANDER, A.**
 – *Antlitz der Zeit - Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts* (1929), Einleitung von Alfred Döblin, München (Schirmer und Mosel), 2003.
- SARTRE, J.-P.**
 – *Der Ekel* (1938), Reinbek (Rowohlt), 2006.
 – *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (1946, nach einem Vortrag vom 28.10.1945), in: *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften 1*, Reinbek, 1994.
 – *Das Sein und das Nichts* (1943), Reinbek, 1993.
 – *Was ist Literatur?* (LES TEMPS MODERNES, Nr. 17 – 22, Februar – Juli 1947), Reinbek, 1981.
 – *Die Wörter* (1953, veröffentl. 1964), Übers.: H. Mayer, in: *Gesammelte Werke, Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher 1*, Reinbek, 1988.
- SAUSSURE, F. DE**
 [Cours...] – *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Cours de linguistique générale/ Vorlesung seit 1906, veröffentl. posth. 1916; dt. 1931)*, Übers.: H. Lommel, Berlin (De Gruyter), 1967.
- SCHELER, M.**
 – *Die Darstellung des Menschen im Kosmos* (1928), Bonn (Bouvier), 1991.
- SCHILLER, J. C. F. V.**
 – *Sämtliche Werke*, 5 Bde., Hrsg.: G. Fricke und H. G. Göpfert, München (Hanser), 1962.
- SCHIWY, G.**
 – *Der französische Strukturalismus - Mode · Methode · Ideologie*, Reinbek (Rowohlt), 1969.
- SCHLICK, M.**
 – *Fragen der Ethik* (1930), FfM (Suhrkamp), 2002 (1. Aufl. 1984).
- SCHNITZLER, A.**
 – *Aphorismen und Notate*, Hrsg.: M. Diersch, Leipzig; Weimar (Kiepenheuer), 1987.
- SCHOPENHAUER, A.**
 [WWV.1/2] – *Die Welt als Wille und Vorstellung* (2 Bde.: 1818; 1844), nach der 3. Aufl. letzter Hand (1859), in: *Sämtliche Werke* (unter Berücksichtigung von Schopenhauers Ergänzungen in seinen Handexemplaren und Manuskriptbüchern), Hrsg.: P. Deussen (6 Bde.), Bd. I/II, München (Piper), 1911 – 1926.
 – *Parerga und Paralipomena* (1851), in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV [Parerga/ V [Paralipomena].
 – *Eristische Dialektik* (posth.), in: *Sämtliche Werke*, Bd. VI - *Philosophische Nebenschriften*.
- SCULL, C.**
 – *The Soane Hogarths*, London (Sir John Soane's Museum), (2. revid. Aufl.) 2007.
- SEMPRUN, J.**
 – *Die große Reise* (1963), FfM (Suhrkamp), 1981.
- SENECA, L. A.**
 – *Philosophische Schriften*, Übers.: O. Apelt, Wiesbaden (Marix), 2004 (Lizenzausg., © Meiner, 1993).
- SHAKESPEARE, W.**
 – *Hamlet* (1601), Übers.: A. W. Schlegel, Leipzig (Reclam), 1975.
- SHELLEY, P. B.**
 – *Ausgewählte Werke - Dichtung und Prosa*, FfM (Insel), 1990.
- SIMMEL, G.**
 – *Lebensanschauung - Vier metaphysische Kapitel* (1918), in: Gesamtausgabe, Bd. 16, FfM (Suhrkamp), 1999.
 – *Werte des Goetheschen Lebens* (1913); *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, in: Gesamtausgabe, Bd. 20, FfM, 2004.
- SINOWJEW, A.**
 – *Das Spiel mit der Geschichte* (1979; LE MONDE, 18.5.1980), in: *Obne Illusionen*, Zürich (Diogenes), 1980.
- SNOW, C. P.**
 – *Die zwei Kulturen - Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz* (1959, Nachtrag 1963), Stuttgart (Klett), 1967.
- SOLSCHENIZYN, A.**
 – *Der Archipel Gulag* (1973), Gütersloh, o. J (Lizenzausg., © Scherz-Verlag, 1974).
- SPERBER, M.**
 – *All das Vergangene... (Die Wasserträger Gottes/ 1974; Die vergebliche Warnung/ 1975; Bis man mir Scherben auf die Augen legt/ 1977)*, Wien; München; Zürich (Europaverlag), 1983.
 – *Churban oder Die unfaßbare Gewissheit - Essays*, Wien; München; Zürich, 1979.
 – *Essays zur täglichen Weltgeschichte*, Wien; München; Zürich, 1981.
 – *Wie eine Träne im Ozean* (1961), Köln; Berlin (Kiepenheuer & Witsch), 1961.
- STERNE, L.**
 – *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1760 – 1767), Ware (Wordsworth), 1996.
- TÁPÍES, A.**
 – *Die Praxis der Kunst* (Barcelona, 1973), St. Gallen (Erker), 1976.
 – *Kunst kontra Ästhetik* (Barcelona, 1974), St. Gallen (Erker), 1983.
- THOREAU, H. D.**
 – *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat (Civil Disobedience/ 1849)*, zweisprachige Ausgabe, dt. Übers.: Walter E. Richartz, Zürich (Diogenes), 2004.
- TOMASELLO, M.**
 [KEmD] – *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (Cambridge; London, 1999), FfM, 2006.

- TOULMIN, ST.**
 – *Der Gebrauch von Argumenten (The uses of argument/ 1958)*, Kronberg (Scriptor), 1975.
- TUCHOLSKY, K.**
 – *Politische Briefe*, Auswahl: F. J. Raddatz, Reinbek (Rowohlt), 1983 (1. Aufl. 1969).
- UEXKÜLL, J. J. v.**
 – *Kompositionslehre der Natur - Biologie als undogmatische Naturwissenschaft*, ausgewählte Schriften, Hrsg.: Th. v. Uexküll, FfM; Berlin; Wien (Ullstein), 1980.
 – *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), Berlin (J. Springer), (2. erw. Aufl.) 1921.
- VALÉRY, P. A.**
 – *Herr Teste (Monsieur Teste/ 1895 – 1926)*, Übers.: Max Rychner, FfM (Suhrkamp), 1974.
 – *Leonardo - Drei Essays* (1894, 1919, 1931), Übers.: August Horst, FfM (Insel), 1960.
 – *Zur Zeitgeschichte und Politik* (Essays, 1897 – 1945), in: *Werke*, Frankfurter Ausgabe in 7 Bänden, Bd. 7, FfM; Leipzig (Insel), 1995.
- VICO, G.**
 – *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (Principi di una scienza nuova d'intorno alla communa natura delle nazioni/ 1725, erw. 1744)*, Übers.: V. Hösle und C. Jermann, Hamburg (Meiner), 2009.
- VOLTAIRE**
 – *Erzählungen - Dialoge - Streitschriften*, 3 Bde., Berlin (Rütten & Loening), 1981.
- WAGNER, R.**
 – *Sämtliche Dichtungen und Schriften*, Volksausgabe, 16 Bde., Leipzig (Breitkopf & Härtel), o. J. [1911].
- WALLRAFF, G.**
 – *Vom Ende der Eiszeit und wie man Feuer macht* (Rede 1973, Nürnberg), in: Christian Linder, *In Sachen Waltraff - Von den Industriereportagen bis Ganz unten*, Köln (Kiepenheuer & Witsch), 1986.
- WEIL, S.**
 – *Fabrikstagebuch* (1934 – 1935), in: *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem (La condition ouvrière/ Paris, 1951)*, Übers.: H. Abosch, FfM (Suhrkamp), 1978.
- WITTGENSTEIN, L.**
 – *Vermischte Bemerkungen - Eine Auswahl aus dem Nachlass*, Hrsg.: G. H. v. Wright, in: Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 8, FfM (Suhrkamp), 1984.
- WORRINGER, W.**
 – *Schriften*, Hrsg.: H. Böhringer, H. Grebing und B. Söntgen, 2 Bde., CD-ROM, München (Fink), 2004.

Index

Namen-, Personen- und Werkregister

- Abel53, 153, 279
Adam22, 41, 88, 135, 136, 259
Adorno, Theodor Wiesengrund55, 62, 80
- Rezeption durch Kertész58, 159
Ästhetische Theorie80, 97, 98, 100, 223
Berg80
Die Wunde Heine68
Minima Moralia98, 125, 132
Negative Dialektik80, 229, 260
Philosophie der neuen Musik58, 59, 60, 62, 63
Stravinsky - Ein dialektisches Bild16
Versuch über Wagner54, 59
Agamben, Giorgio34
- Rezeption durch Kertész34, 159
Was von Auschwitz bleibt34, 41
Ahasver155
Aicher, Otl (Otto Aicher)200
innenseiten des krieges200
Amenhotep IV./ Ichnaton (Pharao)233
Améry, Jean (Chaim Hans Mayer) ..55, 137, 139, 154, 203
- Rezeption durch Kertész137
Die Schiffbrüchigen229
Hand an sich legen137
Hegel – Befreier oder Oppressor?159
Jenseits von Schuld und Sühne 34, 86, 120, 124, 132, 204
Lejen oder Der Abbruch130, 144
Unmeisterliche Wanderjahre137
Wider den Strukturalismus151
Anders, Günther (Günther Stern)55
Die Antiquiertheit des Menschen 136, 179, 210, 220, 222, 226
Antonine79
Arendt, Hannah55, 104
Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft .11, 26, 28, 30, 31, 32, 48, 49, 104, 110, 113, 119, 198, 225, 226, 260
Aristoteles11, 170
Metaphysik11, 12
Nikomachische Ethik104
Árpád (Großfürst der Magyaren)200
Ásop152
Atropos (Schicksalsgöttin)220
Augustinus, Aurelius40
Confessiones40
Baader, Franz Xaver von89, → Ritter, J. W.
Babel, Isaak E.95, 96
Bachmann, Ingeborg81
Das schreibende Ich (Frankfurter Vorlesungen)141
Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar96
Tagebuch (Essay)81
Bachtin, Michail M.32, 55, 67
- Rezeption durch Kertész18
Aus der Vorgeschichte des Romanwortes54, 67, 68, 69, 189
Das Wort im Roman18, 73
Zur Methodologie der Literaturwissenschaft19, 20
Bacon, Francis (Baco de Verulamio)55
Novum Organon10, 22, 167
Barlach, Ernst90
Nachruf auf Albert Kollmann90
Barthes, Roland151
Stumme und blinde Kritik151
Beck, Aaron Temkin221
Beckett, Samuel Barclay ..17, 51, 55, 59, 107, 134, 141, 142, 145, 157, 205
Der Namenlose141, 142
Endspiel142
Malone stirbt93, 131, 132, 141, 142, 145
Malloy93, 122, 130–32, 135, 136, 141–43
Murphy141
Behrend, Heike239
Die Zeit gibt gekrumme Wege239, 240
Benedikt von Nursia (Heiliger)31
Benigni, Roberto147
Das Leben ist schön147, 278
Benjamin, Walter16, 55
- Rezeption durch Kertész50, 159
Das Passagen-Werk ..40, 161, 177, 183, 193, 194, 198, 204, 216
Der Autor als Produzent50, 86, 87, 161
Deutsche Menschen89, 161
Ein Außenseiter macht sich bemerkbar109
Erfahrung und Armut165
Karussell der Berufe50
Kleine Geschichte der Photographie177
Über das mimetische Vermögen176, 177
Über den Begriff der Geschichte248
Benn, Gottfried194
Akademierede194
Berdjajew, Nicolai A.180
Der Sinn der Geschichte180
Bergson, Henri55
- Rezeption durch Kertész159
Das Lachen60, 70, 71, 81, 84, 221, 223, 224, 228
Die beiden Quellen der Moral und der Religion54, 100, 116, 165, 166
Berlin, Sir Isaiah51
Die Apothese des romantischen Willens51
Die Gegenanklärung80
Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus80
Bernhard, Thomas20
Ja20, 94, 96, 121
Beuys, Joseph55, 84, 99–105, 141, 157
- Rezeption durch Kertész99
Arena99
Auschwitz-Mahnmal (Entwurf)100
Das Schweigen von Marcel Duchamp wird überbewertet100
Gespräch mit Horst Schwebel99
Gespräch mit Peter Brügge105
Gespräche auf der documenta 5103
Ich durchsuche Feldcharakter246
Plastisch/thermisches Urmeter102
Rede über das eigene Land100–103, 105
Bizet, Georges (Alexandre César Léopold)155
Bloch, Ernst55
Empfindung - Gedanke - Praxis201
Erbschaft dieser Zeit138, 212
Nochmals Stärke der Sinnlichkeit201
Tübinger Einleitung in die Philosophie116, 201, 208
Block, Alexander72
Der Zusammenbruch des Humanismus72
Bohr, Niels Hendrick David262
Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik231, 262
Böll, Heinrich55
Brief an einen jungen Nichtkatholiken81

<i>Die Verantwortung des Schriftstellers</i>	131
<i>Die verhaftete Welt</i>	81
<i>Frankfurter Vorlesungen</i>	136, 199
Borowski, Tadeusz	55, 137, 139, 154, 203, 205, 212
<i>Bitte, die Herrschaften zum Gas</i>	28
<i>Wir waren in Auschwitz</i>	204, 212
Brahe, Tycho	261
Brandes, Georg (Morris Cohen)	→ Nietzsche
Brecht, Eugen Berthold Friedrich	87
Büchner, Georg	55, 78, 82, 134
<i>Dantons Tod</i>	115, 133
<i>Lenz</i>	132, 133, 134
Burckhardt, Jacob	55
<i>Kulturgeschichtliche Vorträge</i>	15
<i>Weltgeschichtliche Betrachtungen</i>	15, 36, 101, 217
Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes	
<i>Die Deutung des mimischen Ausdrucks</i> (mit Plessner)	
.....	266
Byron, George Gordon Noel (6. Baron Byron)	155
<i>Kain</i>	155
Camus, Albert	17, 55, 60, 158, 205
- Rezeption durch Kertész	159
<i>Betrachtungen zur Todesstrafe</i>	128, 132
<i>Der Fall</i>	82, 84, 85, 90
<i>Der Fremde</i>	82, 87, 88, 160, 279
<i>Der Künstler und seine Zeit</i>	82, 159, 160
<i>Der Mensch in der Revolte</i>	39, 40, 97, 98, 119, 142, 232
<i>Der Mythos des Sisyphos</i>	79, 126, 184
<i>Tagebücher</i>	22, 75, 79, 82, 95, 119, 128, 140, 195
Canetti, Elias	
<i>Die gerettete Zunge</i>	20
<i>Masse und Macht</i>	21, 94, 199
Carus, Carl Gustav	45, 133
<i>Psyche</i>	45, 46, 166, 215, 216, 268
Celan, Paul (Paul Antschel)	55, 59, 137, 139, 157, 203, 205, 222, 246
<i>Der Meridian</i>	132, 133, 134
<i>Edgar Jené und der Traum vom Traume</i>	92
<i>Gespräch im Gebirg</i>	185
Kommentar zu <i>Todesfuge</i>	92
<i>Todesfuge</i>	92, 105, 201, 226, 277
<i>Tübingen, Jänner</i>	92
Übers. v. Cioran, <i>Lehre vom Zerfall</i>	94, 132
Chesterfield, Philip Dormer Stanhope, Graf von ..	141
Cicero, Marcus Tullius	82
Cioran, Émile Michel	55, 107, 134
- Rezeption durch Kertész	159
<i>Lehre vom Zerfall</i>	94, 95, 130, 131, 132
Claudische Dynastie	79
Clausius, Rudolf Julius Emanuel	214
Cohen, Hermann	46
Comte, Isidore Marie Auguste François Xavier	55
<i>Die Soziologie</i>	19, 91, 167
Corot, Jean-Baptiste-Camille	153
<i>Der Brand von Sodom</i>	153
Courbet, Gustave	52
<i>L'Atelier du peintre - Allégorie réelle déterminant une phase de sept années de ma vie artistique (et morale)</i> ..	52, 271, 272
Croce, Benedetto	48
<i>Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert</i> ...	48, 120, 138, 181
Darwin, Charles	160, 265
David, Jacques-Louis	133
Demokrit	238
<i>Fragmente</i>	238
Deneke, Friedrich-Wilhelm	266
<i>Psychische Struktur und Gehirn</i> ..	238, 244, 266, 268, 269
Derrida, Jacques	69
- Rezeption durch Kertész	159
<i>Die Schrift und die Differenz</i>	163
<i>Grammatologie</i>	69, 80, 163
<i>Unsere Erneuerung - Nach dem Krieg</i> (mit Habermas)	
.....	163
Descartes, René	55, 161
<i>Meditationen über die Grundlagen der Philosophie</i> ...	85, 86, 88, 136, 145
Deutscher, Isaak	
<i>The non-Jewish Jew</i>	156
Dewey, John	29, 45
<i>Demokratie und Erziehung</i>	46, 265
<i>Die Öffentlichkeit und ihre Probleme</i>	48, 179, 198
<i>Kunst als Erfahrung</i>	113, 265
<i>Logik</i>	175, 194, 195, 197, 198, 204, 208
Dickinson, Emily Elizabeth	76
Dilthey, Wilhelm	26, 55
- Rezeption durch Kertész	159
<i>Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert</i>	102
<i>Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert</i>	38, 131, 132, 136, 252
<i>Das Wesen der Philosophie</i>	11
<i>Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften</i>	26, 74, 117, 161, 173, 176, 188
<i>Der Aufbau...</i> (Plan der Fortsetzung)	35, 140, 188
<i>Die Typen der Weltanschauung</i>	266
<i>Goethe und die dichterische Phantasie</i>	74
<i>Grundgedanke meiner Philosophie</i>	49, 158, 267
<i>Novalis</i>	131
Dionysos	34, 161, 231
Döblin, Alfred	177
Einleitung zu Sander, <i>Antlitz der Zeit</i>	177
Don Quichotte	29, 133
Dostojewskij, Fjodor M.	55, 73, 101
<i>Aufzeichnungen aus dem Kellerloch</i>	122, 178, 279
<i>Aufzeichnungen aus einem Totenhause</i>	122
<i>Das Milieu</i>	63, 179, 195
<i>Pushkin</i>	65
<i>Zwei Hälften</i>	65, 126
Dreyfus, Hubert L.	
<i>Michel Foucault</i> (mit Rabinow)	49
Duchamp, Marcel	55, 100, 255
<i>The almost complete works of Marcel Duchamp</i>	255
Eckermann, Johann Peter	
<i>Gespräche mit Goethe</i>	→ Goethe
Eggers, Hans	
<i>Deutsche Sprachgeschichte</i>	66, 266
Einstein, Albert	144, 165, 231
<i>Grundzüge der Relativitätstheorie</i> ..	144, 239, 240, 242, 245
Eisenstein, Sergej M.	55, 177
<i>Montage der Filmmatraktionen</i>	132, 147, 148
Eleusinische Mysterien	34
Elias, Norbert	103
<i>Über den Prozess der Zivilisation</i>	103
<i>Was ist Soziologie?</i>	167
Erasmus von Rotterdam (Gerhard Gerhards)	39
<i>Lob der Torheit</i>	39
Esterházy, Péter	107
<i>Leben und Literatur</i>	107
Euklid	240
Eyck, Hubert van	271

Eyck, Jan van	271	Gogh, Vincent Willem van	121
Fassbinder, Rainer Werner	40, 148	Goldmann, Lucien	130
<i>Die Ehe der Maria Braun</i>	148	<i>Dialektische Untersuchungen</i>	130
<i>Keiner ist böse und keiner ist gut</i>	187	Gorbatschow, Michail Sergejewitsch	230
<i>Rainer Werner Fassbinder, 1977</i>	148	Grimm, Jacob Ludwig Karl und Wilhelm Karl	
<i>Welt am Draht</i>	40	<i>Deutsches Wörterbuch</i>	164, 220, 266, 269
Fejtő, Ferenc	129, 278	Grinten, Franz Joseph von der	
Fest, Joachim	80	<i>Beys' Beitrag zum Wettbewerb für das</i>	
<i>Hitler</i>	80	<i>Auschwitzmonument</i>	100
Feuchtwanger, Lion	95	Groddeck, Georg	236
<i>Erfolg</i>	95	Gulliver	152
Fichte, Johann Gottlieb	78	Habermas, Jürgen	55
<i>Reden an die deutsche Nation</i>	78	- Rezeption durch Kertész	159
Flaubert, Gustave	101, 246	<i>Der philosophische Diskurs der Moderne</i>	49
<i>Madame Bovary</i>	246	<i>Nachmetaphysisches Denken</i>	49
Foucault, Michel	55	<i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i>	48
- Rezeption durch Kertész	159	<i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>	10, 49, 52, 164, 167–70, 183, 192, 193, 198, 204
<i>Absage an Sartre</i>	39, 160, 161, 250	<i>Unsere Erneuerung - Nach dem Krieg</i> (mit Derrida) ..	163
<i>Hermeneutik des Subjekts</i>	168, 169	<i>Wahrheit und Rechtfertigung</i>	172, 183, 199
<i>Wahnsinn und Gesellschaft</i>	160, 161	<i>Zwischen Naturalismus und Religion</i>	80, 266
<i>Warum ich die Macht untersuche</i>	49	Haeckel, Ernst Heinrich	160
<i>Zur Genealogie der Ethik</i>	49	Haffner, Sebastian (Raimund Pretzel)	55
Franco Bahamonde, Francisco	150	<i>Anmerkungen zu Hitler</i>	137, 138
Frankfurter Schule	55	<i>Der Verrat</i>	276
Freud, Sigmund	51, 55, 118, 162, 203, 207	<i>Jekyll & Hyde</i>	31, 100, 110, 115, 116, 182
- Artikel von Kertész	51, 73, 117, 118, 161, 220	<i>Preußen ohne Legende</i>	23, 50
- Rezeption durch Kertész	159	Haldimann, Eva (geb. Roman)	
<i>Briefwechsel mit A. Zweig</i>	139, 153	Korrespondenz mit Kertész	→ Kertész
<i>Das Ich und das Es</i>	236, 269	<i>Momentaufnahmen aus dreißig Jahren ungarischer Literatur</i>	
<i>Das Unbewusste</i>	188, 207, 223, 261, 269	280
<i>Der Mann Moses und die monotheistische Religion</i> ..	97, 102, 139, 161, 213, 233, 244, 269	Hege, Georg Wilhelm Friedrich	45, 55
<i>Die Traumdeutung</i> ..	45, 71, 72, 90, 188, 203, 208, 210, 215, 218, 223, 246, 261, 269, 271	- Rezeption durch Kertész	159
<i>Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen</i>		<i>Ästhetik</i>	42, 74, 98
<i>Geschehens</i>	188, 210, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 235, 261, 269	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>	159
<i>Jenseits des Lustprinzips</i>	269	<i>Phänomenologie des Geistes</i> ..	56, 110, 111, 112, 140, 141, 172, 188, 204, 210, 222, 260
<i>Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die</i>		<i>Philosophie der Geschichte</i> ..	41, 112, 158, 160, 161, 193, 256
<i>Psychoanalyse</i>	90, 220	Heine, Heinrich	55, 68, 78, 155
Friedrich Wilhelm III. (König von Preußen)	78	<i>Die romantische Schule</i>	78
Galvani, Luigi	131, 132, 264	<i>Vorrede zum 1. Band des SALON</i>	82
Gehlen, Arnold	210	<i>Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland</i>	
<i>Urmensch und Spätkultur</i>	210	78
Gide, André	55, 162	Heisenberg, Werner Karl	51, 231
- Rezeption durch Kertész	88	<i>Der Teil und das Ganze</i>	231
<i>Der Immoralist</i>	87, 88, 93, 136, 243, 244	<i>Schritte über Grenzen</i>	231
<i>Die Verliese des Vatikan</i>	88, 195	Herder, Johann Gottfried	55
<i>Tagebücher</i>	41, 88, 217	<i>Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</i> ..	17, 20, 25, 102, 113, 259, 260
Goethe, Johann Wolfgang von ..	55, 74, 78, 80, 85, 101, 116, 118, 155, 157, 171, 180, 205	Herding, Klaus	
... in: Eckermann, <i>Gespräche mit Goethe</i>	71, 180	<i>Das »Atelier des Malers«</i>	271
<i>Anschauende Urteilskraft</i>	25	Herzen, Alexander I.	55
<i>Briefwechsel mit Schiller</i>	247	<i>Briefe aus Italien und Frankreich</i>	135
<i>Dichtung und Wahrheit</i>	22, 40, 73	<i>Vom anderen Ufer</i>	33, 79, 80, 93, 105, 181
<i>Die schönen Künste... betrachtet von J. G. Sulzer</i>		Herzfeld, Hans	138
(Rezension)	22	<i>Der erste Weltkrieg</i>	138, 216
<i>Faust</i>	105	Hieronymus (Heiliger)	79, 101
<i>Italienische Reise</i>	26, 74, 117, 179, 195	Hilberg, Raoul	
<i>Literarischer Sansculottismus</i>	23, 150	<i>Die Vernichtung der europäischen Juden</i>	27, 182
<i>Maximen und Reflexionen</i>	96, 271	Himmler, Heinrich	28
<i>Schicksal der Handschrift</i>	78	Hiob	93
<i>Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten</i>	218	Hitler, Adolf	80, 100, 137, 138
<i>Wilhelm Meisters Wanderjahre</i>	96	Hofmannsthal, Hugo von	121, 155
<i>Xenien</i> (mit Schiller)	91	<i>Der Tor und der Tod</i>	176

<i>Die Briefe des Zurückgekehrten</i>	121	<i>Der Streit der Fakultäten</i>	49
<i>Jedermann</i>	126	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> 20,	
Hogarth, William	6	36, 42, 44, 77, 88, 101, 105, 116, 117, 145, 153, 179,	
<i>An Election Entertainment</i>	6, 187	181, 207, 216	
Homer	17	<i>Grundlegung der Metaphysik der Sitten</i>	181, 210
<i>Odyssee</i>	126, 136	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	64, 65, 133, 209, 227,
Hopf, Florian		232, 246	
<i>Rainer Werner Fassbinder, 1977</i> (mit M. Mainka) ...	148	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> ..10, 75, 77, 82, 94, 119, 153,	
Horkheimer, Max	55	158, 168, 181, 193, 197, 200, 229, 237, 238, 241, 242,	
Horthy, Miklós	26	250, 256, 260, 262, 263, 266	
Huizinga, Johan	55	<i>Kritik der Urteilskraft</i> 11, 22, 25, 32, 43, 44, 56, 71, 74,	
<i>Erasmus</i>	39	75, 77, 85, 107, 112, 119, 133, 136, 144, 145, 147,	
<i>Herbst des Mittelalters</i>	271, 272	148, 179, 188, 193, 211, 212, 214, 220, 223, 237, 242,	
<i>Homo Ludens</i>	84, 216, 225–29	246–52, 263, 264, 265, 267, 270, 271, 272	
<i>Renaissance und Realismus</i>	43	Kritische Schriften	45, 56, 267
Hume, David	55, 159	<i>Metaphysik der Sitten</i>	181, 182, 209, 232
- Rezeption durch Kertész	159	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i> ...	131,
<i>Über Selbstmord</i>	215	250	
<i>Untersuchung über den menschlichen Verstand</i> ..42, 64, 83,		<i>Opus postumum</i>	45, 47, 133, 240, 241, 262, 264, 265
132, 157, 158, 215, 263		<i>Pädagogik</i>	126, 220, 223
Ibsen, Henrik	36, 51	<i>Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik, die als</i>	
Ifrah, Georges		<i>Wissenschaft wird auftreten können</i>	168
<i>Universalgeschichte der Zahlen</i>	32	<i>Was heißt: sich im Denken orientieren?</i>	180
Ikelos	136	Kappus, Franz Xaver	→ Rilke
Inhelder, Bärbel		Karl I. (der Große)	66
<i>Die Psychologie des Kindes</i> (mit Piaget)	262	Katona, József	107
Ionesco, Eugène	150	Katzenelson, Jizchak	55, 157
Jahwe/ Jehova	34, 155	<i>Oh, mein Volk! Mein Volk...</i>	154, 155, 156
Jaspers, Karl	55	Ka-Tzetnik 135633 (Yehiel De-Nur)	154
- Rezeption durch Kertész	159	<i>Shivitti</i>	154
<i>Chiffren der Transzendenz</i> ...31, 32, 33, 36, 38, 111, 206		Kepler, Johannes	261, 263
<i>Die geistige Situation der Zeit</i>	64, 65, 109	Kertész, Albina (geb. Vass)	278
<i>Die großen Philosophen</i>	38	Kertész, Imre	
<i>Vernunft und Existenz</i>	14, 32, 34	<i>1977 – 2002 - Briefe an Eva Haldimann</i>	17, 20, 103,
Jesaja (Prophet)	34	127, 153, 275, 278, 280	
Jesus Christus	123, 136, 139	<i>1992 - Interview von Zoltán András Bán</i>	278
Joyce, James Augustine Aloysius	51, 276	<i>1994 - Interview von Cecilia Szébenyi</i>	153
<i>A Portrait of the Artist as a Young Man</i>	140	<i>1996 - Gespräch mit Hendrik Röder</i> .	101, 112, 147, 247
<i>Finnegans Wake</i>	126	<i>1996 - SPIEGEL-Interview</i>	43, 276
<i>Stephen Hero</i>	140	<i>2000 - Gespräch mit Carola Häbnel und Philippe Mesnard</i>	
<i>Ulysses</i>	126	13, 43, 127, 276
Joyce, Nora (geb. Barnacle)	140	<i>2003 - Gespräch mit Peter Wapniewski</i>	113
Julische Dynastie	79	<i>2003 f - Interviews von Zoltán Hafner</i>	149, 151, 279
Kádár, János	26, 81, 150	<i>2004 - Interview von Stefan Speicher</i>	224
Kafka, Franz	15, 23, 51, 55, 73, 162, 205	<i>2005 - Interview von Gerrit Bartels</i>	278
<i>Das Schloss</i>	39, 130	<i>2006 - Gespräch mit Wend Kässens</i>	149, 216
<i>Der Prozess</i>	126	<i>2006 - Interview von Eszter Radai</i>	149, 168, 279
<i>Tagebücher</i>	15, 41, 129	<i>2006 - Interview von Franziska Augstein</i>	149
Kain	53, 153, 155, 279	<i>2009 - Interviews von Tilman Krause</i>	103, 156, 185
Kandel, Eric R.	259	Übersetzungen von <i>Schicksalslosigkeit:</i>	
<i>Auf der Suche nach dem Gedächtnis</i>	51, 221, 234, 238,	<i>1990 - Jörg Buschmann, 1996 - Christina Viragh</i>	275
239, 245, 268, 269		Kierkegaard, Søren Aabye	34, 37, 55, 72
<i>Biologie und die Zukunft der Psychoanalyse</i>	269	- Rezeption durch Kertész	159
<i>Ein neuer theoretischer Rahmen für die Psychiatrie</i>	259, 269	<i>Der Begriff Angst</i>	34, 153, 207
Kant, Immanuel	31, 32, 36, 41, 49, 51, 55, 80, 134,	<i>Der Einzelne</i>	206, 217
157, 159, 161, 162, 164, 193, 205, 232, 243, 267, 270		<i>Die Wiederholung</i>	21, 72, 112
- Rezeption durch Kertész	56, 75, 159	<i>Entweder - Oder</i>	72
<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>	10, 21, 22, 32,	Klee, Paus	
44, 56, 113, 123, 175, 188, 242, 248, 251, 252, 260,		<i>Angelus Novus</i>	248
270, 271		Kleist, Heinrich von	55, 78
<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i>	48, 196,	<i>Brief an Marie von Kleist</i> (10.11.1811)	78
205		<i>Geschichte meiner Seele</i>	140
<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principijs</i>		<i>Über das Marionettentheater</i>	134
157, 158, 165, 193, 237, 238, 240, 241, 242, 262, 263,		Kleist, Marie Margarete Philippine (geb. Gualtieri) .	78
267		Klotho (Schicksalsgöttin)	220

Klüger, Ruth	203	Machiavelli, Niccolò	39
Koch, Ilse	211	Mainka, Maximiliane	
Koestler, Arthur	93	<i>Rainer Werner Fassbinder, 1977</i> (mit F. Hopf)	148
<i>Abschaum der Erde</i>	93, 236	Maistre, Joseph de	80
<i>Frühe Empörung</i>	230	Mann, Heinrich	123
Kollmann, Albert	90	<i>Der Hass</i>	123
Koltai, Lajos	124	Mann, Thomas	55, 75, 124, 134, 157, 200, 205
<i>Eine Kathedrale bauen</i> (Interview von Tamás Halász)		- Rezeption durch Kertész	114, 160, 196
.....	124, 146, 278	<i>Achtung, Europa!</i>	65
<i>Fateless</i>	124, 146–48, 275, 278	<i>Antwort auf eine Rundfrage der Zeitung »Politiken«,</i>	
<i>Malena</i>	146	<i>Kopenhagen</i> (1924)	65, 77
König, Marie Emilia Paula	254	<i>Betrachtungen eines Unpolitischen</i>	5, 23, 24, 63, 64, 65,
<i>Am Anfang der Kultur</i>	254	71, 76, 77, 81, 86, 89, 102, 116, 121, 122, 125, 126,	
Kornis, Mihály		159, 160, 180, 201, 275	
Vortrag von Kertész, <i>Protokoll</i>	107	<i>Buddenbrooks</i>	158
Kosztolányi, Desző	43, 75	<i>Der Erwählte</i>	60, 119, 190
Kracauer, Siegfried		<i>Der Herr mit dem Hund</i>	73
<i>Die Angestellten</i>	109	<i>Der Tod in Venedig</i>	129
Krúdy, Gyula	23	<i>Die Entstehung des Doktor Faustus</i>	62, 63, 277
Kurucz, Gyula (Direktor des Hauses Ungarn)	127	<i>Die Kunst des Romans</i>	119
Lachesis (Schicksalsgöttin)	220	<i>Die Lösung der Judenfrage</i>	114
Lanzmann, Claude	203	<i>Doktor Faustus</i> ...	59, 62, 63, 70, 98, 99, 124, 209, 277,
Le Bon, Gustave	50	279	
<i>Psychologie der Massen</i>	50	<i>Freud und die Zukunft</i>	118
Leibnitz, Gottfried Wilhelm	77	<i>Freund Feuchtwanger</i>	95
Lenin, Wladimir Iljitsch	119, 218	<i>Goethe und Tolstoi</i>	26, 43, 64, 115, 116, 195, 196
Lenz, Jakob Michael Reinhold	78, 133	<i>Von deutscher Republik</i>	131
Leonardo da Vinci	21	<i>Wälsungenblut</i> ...	26, 114, 115, 121, 175, 195, 196, 199
Leppien, Helmut R.		Márai, Lola (Ilona, geb. Matzner)	122, 178
<i>Joseph Beuys in der Hamburger Kunsthalle</i>	102	Márai, Sándor (S. Károly Henrik Grosschmid) ..	55, 75,
Lessing, Gotthold Ephraim	55, 78	107, 124, 157, 200, 205, 278	
<i>Die Erziehung des Menschengeschlechts</i>	270	- Rezeption durch Kertész	13, 58, 129
<i>Hamburgische Dramaturgie</i>	90	<i>Abendländische Patrouille</i>	13
Levi, Primo	55, 137, 139, 203	<i>Bekennnisse eines Bürgers</i>	13, 16, 22, 116
<i>Die Atempause</i>	73, 245	<i>Brief an T. Simányi</i> (4.11.1987)	110
<i>Die Untergegangenen und die Geretteten</i>	178	<i>Der Raub Europas</i>	13
<i>Ist das ein Mensch?</i>	63, 86	<i>Der Wind kommt vom Westen</i>	36, 129
Levinas, Emmanuel	55	<i>Die Glut</i>	13
- Rezeption durch Kertész	83, 159	<i>Die Schwester</i>	30
<i>Ausschließlichkeit</i>	5	<i>Flugschrift zur Erziehung der Nation</i>	13, 39
<i>Ausweg aus dem Sein</i>	83	<i>Land, Land</i>	13, 16, 43, 57, 58, 75, 84, 116, 129
<i>Die Zeit und der Andere</i>	83	<i>Tagebücher</i>	13, 23, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39,
<i>Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus</i> ..	182	43, 58, 67, 75, 76, 77, 89, 96, 97, 106, 107, 115, 116,	
<i>Zwischen zwei Welten</i>	37, 42	118, 122, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 136, 155, 178,	
Lévi-Strauss, Claude Gustave	60	184	
Liebknecht, Karl	276	<i>Was nicht im Tagebuch steht</i>	128
<i>Trotz alledem!</i>	104, 212, 276	Marcuse, Herbert	150
Locke, John	55, 159	Mars	270
- Rezeption durch Kertész	159	Marx, Karl	159, 203
<i>Versuch über den menschlichen Verstand</i>	12, 13, 22, 24,	Maxwell, James Clerk	245
40, 45, 62, 64, 67, 69, 82, 83, 112, 127, 134, 182, 193,		Mayer, Hans	55
196, 223, 250, 252, 256, 258, 261, 268, 270, 272		- Rezeption durch Kertész	18, 59
Lorentz, Hendrik Antoon	245	<i>Das Geschehen und das Schweigen</i>	18, 59, 60, 92
Lot	53, 153, 154, 279	<i>Georg Büchner und seine Zeit</i>	78, 82
Lukács, György (Georg)	34, 53, 55	<i>Goethe</i>	18, 22, 40, 78, 96, 171
- Rezeption durch Kertész	159	<i>Reden über das eigene Land: Deutschland</i>	100
<i>Die Theorie des Romans</i>	25, 54, 64, 65, 68	Mayer, Julius Robert von	264
Luserke-Jaqui (Hrsg.)		<i>Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur</i>	264
<i>Schiller Handbuch</i>	91	<i>Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem</i>	
Luther, Martin	102	<i>Stoffwechsel</i>	213, 214, 264
Übers. <i>Die Bibel</i>	34	<i>Die Te(r)rielli'sche Leere und über Auslösung</i>	214, 264
Lützel, Heinrich	254	Mendelssohn, Moses	180
<i>Weltgeschichte der Kunst</i>	254	Middeke, Martin	
Lytotard, Jean François	170	<i>Intertextualität/ Transtextualität</i>	19
<i>Der Widerstreit</i>	170	Milosević, Slobodan	143

Molière (Jean Baptiste Poquelin)	159	<i>Der Mensch und die Leute</i>	38, 68, 69, 137, 267
Molnár, Sára		<i>Die Bedeutung des politischen Wandels in Spanien</i>	110
<i>Variationen eines Themas</i>	150	<i>Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst</i>	255
Montaigne, Michel Eyquem de	39, 161	<i>Eine Interpretation der Weltgeschichte</i>	25, 97, 112, 176, 190, 198, 212, 244
<i>Essays</i>	40, 66	<i>Geschichte als System</i>	21, 22, 104, 112, 136, 140, 176, 188, 224, 259
<i>Tagebuch der Reise nach Italien</i>	66	<i>Ideen für eine Geschichte der Philosophie</i>	38
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat	55	<i>Tod und Auferstehung</i>	46
<i>Vom Geist der Gesetze</i>	120	<i>Um einen Goethe von innen bittend</i>	5, 85, 227
Morcsanyi, Geza (Verleger)	279	<i>Wahrheit und Perspektive</i>	116
Moritz, Karl Philipp	55, 60	<i>Was ist Philosophie?</i>	84, 85, 91, 116, 229, 256
<i>Anton Reiser</i>	30, 82, 94	Orwell, George (Eric Arthur Blair)	39, 40, 55
<i>Empfindungen bei der Vorstellung vom Tode</i>	94, 95	- <i>Rezeption durch Kertész</i>	70
<i>Über die bildende Nachahmung des Schönen</i> 43, 74, 75, 79, 111, 112, 195		1984	70, 123
Morpheus	136	Ovid	136
Morricone, Ennio	146	<i>Metamorphosen</i>	136
<i>Musik in Fateless</i>	146, 148	Panofsky, Erwin	14, 18
Moses	97, 102, 139, 233	<i>Studien zur Ikonologie der Renaissance</i>	14, 15
Müller-Karpe, Hermann	254	Pascal, Blaise	55
<i>Geschichte der Steinzeit</i>	254	<i>Pensées</i>	32, 34, 40, 212, 270
Napoleon I. (Kaiser der Franzosen)	180	Peirce, Charles Sanders	258
Newton, Isaak	102, 165, 249, 261, 265	<i>Syllabus of Certain Topics of Logic</i>	52, 164, 166, 167, 186, 187, 189, 193, 196, 258, 271, 272
Nietzsche, Friedrich Wilhelm ... 15, 20, 21, 34, 37, 51, 53, 55, 78, 88, 98, 155, 162, 205, 231		Phantasos	136
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	159, 171	Piaget, Jean	262
- <i>Übers. von Die Geburt der Tragödie durch Kertész</i>	73, 120, 162, 189	<i>Die Psychologie des Kindes (mit Inhelder)</i>	262
<i>Also sprach Zarathustra</i>	21, 22, 33, 233, 259, 260	Pilinszky, János	224
<i>Brief an Brandes (2.12.1887)</i>	103	Platon	195, 204, 234
<i>Der Antichrist</i>	103, 232, 267	<i>Der Staat</i>	23, 50
<i>Der Fall Wagner</i>	117, 195	<i>Dialoge</i>	52, 53, 152, 170, 279
<i>Der Wille zur Macht</i>23, 34, 50, 62, 70, 91, 103, 107, 108, 134, 154, 159, 194, 253		Plessner, Helmuth	29
<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>	166, 181, 230, 260	- <i>Rezeption durch Kertész</i>	159
<i>Die Geburt der Tragödie</i> ... 15, 34, 87, 88, 113, 114, 116, 120, 152, 162, 173, 222, 231, 247, 279		<i>Der kategorische Konjunktiv</i>	87
<i>Dionysos-Dithyramben</i>	189	<i>Die Deutung des mimischen Ausdrucks (mit Buytendijk)</i>	266
<i>Ecce Homo</i>	39, 96, 162	<i>Die Stufen des Organischen und der Mensch</i> 29, 46, 69, 264, 266	
<i>Götzendämmerung</i>	70, 91, 154, 272	<i>Die verspätete Nation</i>	138
<i>Homer und die klassische Philologie</i>	17	<i>Elemente der Metaphysik</i>	46, 214, 264, 266
<i>Jenseits von Gut und Böse</i>	154, 231	<i>Grenzen der Gemeinschaft</i>	104
<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	172, 231, 232, 252	<i>Lachen und Weinen</i>	227
<i>Morgenröte</i>	34, 74, 212	<i>Macht und menschliche Natur</i>	110
<i>Nietzsche contra Wagner</i>	101, 117	<i>Über das Welt- Umweltverhältnis des Menschen</i> 29, 69, 209	
<i>Richard Wagner in Bayreuth</i> ..14, 21, 23, 38, 68, 99, 109, 116, 117, 148, 152, 155, 252		Polyphem	126
<i>Schopenhauer als Erzähler</i> ..16, 36, 80, 90, 91, 118, 133, 134, 161, 220, 230		Popper, Sir Karl Raimund	160
<i>Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne</i>62, 70, 253, 254		<i>Die offene Gesellschaft und ihre Feinde</i>	160, 195
<i>Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i> ..13, 14, 17, 20, 22, 33, 38, 75, 86, 96, 103, 104, 110, 111, 113, 114, 122, 152, 162, 217		Proudhon, Pierre-Joseph	55
<i>Vorlesungen zur Geschichte der griechischen Literatur</i>12, 69, 117		<i>Courbet. De l'art</i>	75, 102, 178, 227
<i>Zur Genealogie der Moral</i>	23, 162	Proust, Marcel	23, 276
Novalis (Friedrich von Hardenberg)	131	<i>Auf der Suche nach der verlorenen Zeit</i>	245
Odysseus	126, 136	Pudowkin, Wsewolod I.	177
Ortega y Gasset, José	31, 51, 55, 73	Rabinow, Paul	
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	159	<i>Michel Foucault (mit Dreyfus)</i>	49
<i>Atlantiden</i>	46	Radnóti, Miklós	203
<i>Biologie und Pädagogik</i>	46	Richartz, Walter E.	76
<i>Das Wesen geschichtlicher Krisen</i>	184	<i>Büroroman</i>	76, 77, 246
<i>Der Aufstand der Massen</i> 48, 79, 86, 103, 110, 126, 223, 224, 243		Rilke, Rainer Maria	55, 246
		<i>Brief an Kappus (12.8.1904)</i>	76, 77
		<i>Der Apostel</i>	123, 124
		<i>Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge</i>	76
		<i>Requiem für Wolf Graf von Kalkreuth</i>	76, 124
		Ritter, Joachim	
		<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>	166

Ritter, Johann Wilhelm	55, 131	<i>Transzendente Spekulation über die anscheinende</i>
<i>Brief an Baader (4.1.1808)</i>	89, 161	<i>Abschlichkeit im Schicksale des Einzelnen</i> 61, 66, 74, 81,
<i>Die Physik als Kunst</i>	47, 48	90, 121, 140, 158, 230
<i>Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers</i>	91,	<i>Über die Universitäts-Philosophie</i>
180		29, 30, 133, 157
Robbe-Grillet, Alain	130	<i>Über Philosophie und ihre Methode</i>
<i>La jalousie</i>	130	176
Rosenberger, Ferdinand		<i>Über Schriftstellerei und Stil</i>
<i>Die Geschichte der Physik in Grundzügen</i> ...	213, 214, 264	102, 149
Rosenzweig, Franz	37	<i>Zur Logik und Dialektik</i>
Roth, Gerhard	268	170
<i>Fühlen, Denken, Handeln</i>	268, 269	Scull, Christina
Roth, Joseph	55	<i>The Soane Hogarths</i>
<i>Der stumme Prophet</i>	125	187
<i>Hiob</i>	135	Sembdner, Helmut
<i>Russland geht nach Amerika</i>	217	<i>Über Kleist, Geschichte meiner Seele</i>
Rousseau, Jean-Jacques	55	140
<i>Bekenntnisse</i>	35, 40	Semprun, Jorge
<i>Émile</i>	200	<i>Die große Reise</i>
Russell, Bertrand Arthur William (3. Earl Russell) ..	55	73, 203, 244
<i>Nachruf</i>	136	Seneca, Lucius Annaeus
<i>Philosophie des Abendlandes</i>	160	103
Sander, August	177	<i>Brief an Lucilius</i>
<i>Anflitz der Zeit</i>	177	103
Santayana, George	67, 129	Shakespeare, William
Sartre, Jean-Paul	55, 77, 134, 137, 160, 161	Deckname für Orwell
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	159	<i>Hamlet</i>
<i>Das Sein und das Nichts</i>	87, 98, 113, 200	78, 103, 105, 231
<i>Der Ekel</i>	20, 25, 77, 87, 96, 132	Shelley, Percy Bysshe
<i>Der Existentialismus ist ein Humanismus</i>	97	<i>In Verteidigung der Poesie</i>
<i>Die Wörter</i>	86	119
<i>Was ist Literatur?</i> ..	43, 71, 73, 96, 97, 98, 99, 100, 125	Simányi, Tibor
Saussure, Ferdinand de	68, 69, 258	110, → <i>Márai, S.</i>
<i>Cours de linguistique générale</i>	258, 261, 267, 270, 272	Simmel, Georg
Scheler, Max	163	<i>Aus dem nachgelassenen Tagebuche</i>
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	159	<i>Lebensanschauung</i>
<i>Die Darstellung des Menschen im Kosmos</i>	163	<i>Werte des Goetheschen Lebens</i>
Schiller, J. C. Friedrich von	55	74
<i>Briefwechsel mit Goethe</i>	247	Sinowjew, Alexander A.
<i>Der Taucher</i>	85	<i>Das Spiel mit der Geschichte</i>
<i>Die Braut von Messina</i>	178	229
<i>Die Freundschaft</i>	260	Sisyphos
<i>Die Sendung Moses</i>	102	60, 79
<i>Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden</i>		Snow, Sir Charles Percy
<i>der mosaïschen Urkunde</i>	279	<i>Die zwei Kulturen</i>
<i>Über Anmut und Würde</i>	82, 119, 154, 202	36, 51
<i>Wallensteins Tod</i>	91	<i>Die zwei Kulturen</i>
<i>Xenien (mit Goethe)</i>	91	36
Schivy, Günther		Sokrates
<i>Der französische Strukturalismus</i>	39, 60, 130, 161	152, 206, 234
Schlick, Moritz	55, 162	Solschenizyn, Alexander
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	64, 83, 159	<i>Der Archipel Gulag</i>
<i>Fragen der Ethik</i>	64, 83, 102, 123, 162, 236, 250	113, 119, 174
Schnitzler, Arthur	55	<i>Erster Kreis der Hölle</i>
<i>Aphorismen und Notate</i>	61, 121	81
Schönberg, Arnold	60, 62	Sperber, Manès
Schopenhauer, Arthur	23, 51, 55, 117	<i>All das Vergangene...</i>
- <i>Rezeption durch Kertész</i>	158, 159, 279	122, 135
<i>Aphorismen zur Lebensweisheit</i>	25, 30, 121	<i>Churban oder Die unfassbare Gewissheit</i>
<i>Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende</i>		104
<i>Gedanken</i>	23, 29, 118, 152, 154, 279	<i>Das Wüten der Gewalt</i>
<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i>	27, 38, 53, 61, 71,	115, 207
74, 77, 81, 102, 142, 144, 158, 159, 170, 175, 176,		<i>Der vielfache Tod des Vladimir Iljitsch</i>
197, 213, 250, 255, 267, 279		218
<i>Eristische Dialektik</i>	151, 170	<i>Isaak Babel</i>
		96
		<i>Stufen der praktikablen Unwissenheit</i>
		205
		<i>Wie eine Träne im Ozean</i>
		156
		<i>Zur Dialektik von Anpassung und Widerstand</i>
		216
		Spiró, György
		146
		<i>Mitarbeit an Kertész, Schritt für Schritt</i>
		146
		Stalin (Jossif W. Dschugaschwili)
		96, 115, 119, 137,
		279
		Sterne, Laurence
		132
		<i>Tristram Shandy</i>
		132, 134
		Strawinsky, Igor F.
		60
		Sulzer, Johann Georg
		<i>Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur</i>
		<i>und besten Anwendung</i>
		22
		Swift, Jonathan
		<i>Gulliver's travels</i>
		152
		Szabó, István
		124
		Széchenyi, István Graf
		97
		Szép, Ernő
		109, 110
		<i>Adamsapfel</i>
		111, 121, 196
		Tantalus
		79
		Tápies, Antoni
		150
		<i>Avantgarde und Gesellschaft</i>
		151
		<i>Fußnoten zu Herbert Marcuse</i>
		150
		Thoré, Théophile (Pseudon. William Bürger)
		178
		<i>Musées de la Hollande</i>
		178

Thoreau, Henry David	215
<i>Civil Disobedience</i>	215, 226
Tisdall, Caroline	
<i>Joseph Beuys</i>	100
Todt, Fritz	92
Tolstoj, Lew N. Graf	116, 129
Tomassello, Michael	259
<i>Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens</i>	225, 259
Tornatore, Guisepe	124
<i>Malena</i>	146
Toulmin, Stephen	164
<i>Der Gebrauch von Argumenten</i>	164, 170, 242
Toynbee, Arnold Joseph	
<i>A Study of History</i>	97
Trotzkij (Leib Bronshtein)	96, 125
Tucholsky, Kurt	182
<i>Brief an Arnold Zweig (15.12.1935)</i>	182
Uexküll, Jakob Johann von	45, 46, 133, 190, 207
<i>Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung</i>	46
<i>Umwelt und Innenwelt der Tiere</i>	45, 46
Uexküll, Thure von (Hrsg.)	45
<i>Kompositionslehre der Natur</i>	45
Valéry, Paul Ambroise	55
<i>Anmerkung und Abschweifung</i>	84
<i>Die Politik des Geistes</i>	25
<i>Eine methodische Eroberung</i>	138
<i>Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci</i>	21
<i>Funktion und Geheimnis der Académie Française</i>	198
<i>Herr Teste</i>	40, 229
<i>Über die Krise der Intelligenz</i>	104
Veyne, Paul	161
Vico, Giambattista	55
<i>Scienza nuova</i>	24, 33, 67, 258, 260
Volta, Alessandro Giuseppe A. A. Graf	131
Voltaire (François Marie Arouet)	55
<i>Der unwissende Philosoph</i>	121, 128, 134, 190
<i>Philosophische Briefe</i>	27, 102
<i>Republikanische Ideen</i>	123
<i>Unterhaltungen eines Wilden mit einem Bakkalaureus</i>	228
Wagner, Wilhelm Richard	21, 38, 51, 55, 99, 109, 117, 148, 152, 155, 157
- Rezeption durch Kertész	113
<i>Das Judentum in der Musik</i>	155, 156
<i>Das Kunstwerk der Zukunft</i>	59, 84
<i>Die Walküre</i>	26, 113, 114, 195, 196
Wallraff, Günter	81
<i>Vom Ende der Eiszeit und wie man Feuer macht</i>	109
Webern, Anton Friedrich Wilhelm von	60
Weil, Simone	109, 160, 233
<i>Fabrikstagebuch</i>	109
Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann	55, 162
<i>Vermischte Bemerkungen</i>	44, 45, 50, 51
Worringer, Wilhelm	65
<i>Abstraktion und Einfühlung</i>	254, 255
<i>Ägyptische Kunst</i>	65
<i>Für und wider den Formalismus</i>	255, 256
<i>Problematik der Gegenwartskunst</i>	255
Zeltner, Ernő	
Nachwort zu Márai, <i>Tagebücher 1984 – 1889</i>	128
Zweig, Arnold	139, → <i>Tucholsky</i>
<i>Briefwechsel mit Freud</i>	139, 153

Sachregister

- Abduktion
 Aktualisierung (Benjamin) 193, 194, 204, 216
 Argumentationstyp 166
 Methode rationaler Verhaltenssteuerung (Peirce) 167
- Abstraktion → *Bild, Kunst*
 ... vs. Konkretisierung (Berdjajew) 180
 Dezentrierung, Selbstobjektivierung 143, 176
 Ordnungsbedürfnis (Worringer) 254
 Symbolische Repräsentation 236, 251, 253
 Totale Abstraktion ohne Erfahrung 37, 253
 Ungebundenheit des Geistes (Th. Mann) 119
- Absurd (misstönend) 37, 232
 Eingebundenheit des Menschen 37, → *Natur*
 Philosophie des Absurden 232
- Allégorie 270
 ... vs. Symbol → *Symbol*
 Allégorie réelle (Courbet) 52, 271
 Konventionalität 14, 271
- Aneignung
 Bildungsgut (Benjamin) 165
 Künstlerisches Handwerk (Koltai) 124
 Menschliche Existenzform/ Welt (Herder, Kant, Hegel) 113, 259, 260
 Umweltmedium (Dewey) 113, 265
- Angst/ Furcht
 ... des Einsamen (Adorno) 59
 ... vor der Lächerlichkeit (Bergson) 221
 Auf Angst gegründetes Ordnungssystem 80
 Auf Furcht gegründete Achtung (Camus) 95
 Gewöhnung/ Langeweile 113, 213
 Kein moralisches Prinzip (Kant) 133
 Künstlich erzeugt (Beuys) 100
 Nationalismus als Symptom 150
 Ursache der Verdrängung (Freud, Sperber) → *Verdrängung*
- Anruf (Bergson) → *Pflicht*
- Anschauung
 Empirische Anschauung (Kant) 240, 263
 Intellektuelle Anschauung (Kant) 263, 267
 Reine Anschauung (Kant) 158, 238, 240–42, 263
- Antwort
 ... des Rezipienten 18, 43, 75, 136, 210
 ... des Romanautors auf die Welt → *Welt*
- Archiv 190
- Argumentation 29, 164–204
 ... vs. hermetische Logik (Améry) 151
 Abduktives Argument → *Abduktion*
 Dialogischer Charakter → *Dialog*
 Nachspielen einer Argumentation → *Wiederholung*
 Prozess, Prozedur, Produktion (Habermas) 164
 Rhetorik, Dialektik, Logik (Schopenhauer, Habermas) 170
 Symbolischer Charakter (Peirce) 167
 Unlogischer Prozess 166
- Artikulation 24, 261
- Ästhetik → *Bewusstsein, Wahrnehmungsvermögen*
 Ästhetische Erfahrung 11, 44, 52, 208, 246–52
 Ästhetische Idee (Kant) → *Idee*
 Ästhetisches Urteil (Kant) → *Geschmack*
 Ästhetisches Verhalten 44, 179, 250, 253, 254
 Menschliches Gesetz 75
 Transzendente Ästhetik (Kant) 237–46
- Aufrichtigkeit → *Wahrhaftigkeit*
- Ausgeliefertsein 39, 40, 51, 68, 75, 78, 83, 98, 107, 126, 144, 194, 230, → *Ekkel*
- Ausnahme
 Menschliches Charakteristikum 34, 219
 Regelwidriges Überleben (Améry) → *Überleben*
 Ursache der Hinfalligkeit 194
 Ursache der Überlegenheit (Th. Mann) 114
 Wagnis der Autorschaft 34, 94
- Autor (*auctor*) 11, 52, 119, 171
 Autorschaft vs. Autorität 48, 252
 Kulturerhaltende Funktion 11
 Paradigmatische Person 10, 24, 179, 246, 248
 Schriftsteller als Übersetzer 15, 43, 101, 136
- Bewusstsein 11, 46, 248, 268, → *Wahrnehmungsvermögen*
 Bedingt durch Überbesetzung (Freud) → *Überbesetzung*
 Bewusstseinsfähigkeit der Person 29
 Dreifach bedingt (Carus) 268
 Menschliches vs. tierisches Bewusstsein 268
 Störfaktor 83, 134, 234
 Urphänomen (Carus) 45
- Bild
 ... einer fremden Sprache (Bachtin) 54
 Abstraktes Gebilde 35, 209
 Dialektisches Bild (Benjamin) 183, 204
 Fotografie 167, 177
 Gebilde der Natur 73
 Gebilde eines Subjekts/ Autors 14, 60, 74
 Geschlossene Vorstellungswelt (Worringer) 256
 Ikonische Struktur der Sprache → *Sprache*
 Liturgischer/ ritueller Gebrauch 117, 270
 Medium des Verstands (Kant) 242, 267, 272
 Vorbild 11, 38, 118
 Weltbild 42, 44, 141, 254
 Böses/ das radikale Böse (Kant) 36, 44, 153
- Bürgertum
 ... in Europa 116, 150
 ... in Ungarn 57, 124, 131
 Bourgeois vs. bürgerlicher Künstler (Th. Mann) .. 65
 Bürger dem Juden ähnlich (Márai) 155
 Bürgerlicher Schriftsteller (Th. Mann, Márai) 116, 200, 201
 Pseudobürgertum der Angestellten (Bloch) 212
 Spätbürgertum (Adorno) 58
 Verantwortlichkeit 109, 116, 124, 133, 155, 196
- Chiffre/ Geheimschrift 14, 32
 Chiffre der (menschlichen) Natur 32, 44
- Deduktion 25, 166, 167
- Denken
 Bewusstes Denken/ Sekundärvorgang (Freud) . 203, 261, 269
 Determiniertheit des Denkens 203, 250
 Ethische Qualität des Denkens 250
 Folgerichtiges Denken (Ortega) 25
 Funktion der Hemmung (Freud) 215
 Ideologisierung 50, 86, 185, 223
 Kühnheit 23, 180
 Phantasieloses Wüten des Denkens 37
 Souveränität des Subjekts (Foucault) 161
 Ziel der Erziehung (Kant) → *Erziehung*
- Dezentrierung → *Positionalität, exzentrische*
 Dezionismus 216
- Dialektik → *Argumentation*

Dialektisches Bild (Benjamin)	→ <i>Bild</i>
Geist vs. materielle Dialektik (Croce)	120
Philosophisches Gespräch (Schopenhauer)	170
Realdialektik (Dilthey, Ortega)	140, 188
Dialog	
Dialogizität der Argumentation	169, 170
Innere Dialogik im Roman (Bachtin)	→ <i>Roman</i>
Mensch als dialogisches Wesen	149
Roman verwandt mit Platonischem Dialog (Nietzsche)	→ <i>Roman</i>
Schreiben als Dialog (Schopenhauer)	102, 149
Überwindung der Sprachlosigkeit (Beuys)	103
Duldung (Moritz, Camus)	79, 195, 198
Dummheit	
Billiger Ausweg	99
Ursprünglicher Zustand	82
Ekel	
... am Christentum (Nietzsche)	253
... an der Wirklichkeit (Nietzsche)	87, 113, 231
... im Ausgeliefertsein	91, 113
... vor dem banalen Menschlichen (Ortega)	255
... vor dem lebendigen Leben (Dostojewskij)	178
... vor dem Publikum (Nietzsche)	75
... vor der Existenz (Sartre)	87, 113
... vor der Rechthaberei (Th. Mann)	86
... vor gehaltloser Kunst (Kant, Nietzsche) ..	12, 251
Elend/ Fremde	66
Empirie	→ <i>Erfahrung</i>
Energie	
Energieerhaltung (J. R. Mayer)	213, 214, 264
Sonnenstrahlung Quelle des Lebens	213, 233
Entropie	214
Erfahrung/ Empirie	44–49
... bei Aristoteles	12
... bei Dewey	46
... bei Kant	45, 47, 158, 241, 263
Duldendes Verhalten (Moritz, Camus)	79
Existentielle Erfahrung	37, 64, 180
Negativ/ kontraintuitiv	42, 44, 164, 166, 193–204
Problematische Aufarbeitung	165, 178
Verbindung mit Theorie (Comte)	167
Wertschätzung der Erfahrung	37, 42, 165
Erinnerung/ Gedächtnis	
... vs. Wiederholung (Kierkegaard) ...	→ <i>Wiederholung</i>
Aufgehobenes Dasein (Hegel)	260
Bedingung der Identität (Locke, Voltaire) ..	134, 268
Befriedigungserinnerung (Freud)	203
Explizites/ deklaratives Gedächtnis	268
Implizites/ prozedurales Gedächtnis	268
Wissen durch Erinnerung bedingt	→ <i>Wissen</i>
Erklärung	
... von Auschwitz	32, 41, 118–20
... von Lebensprozessen	133, 144, 234, 264, 265
Akkumulation	→ <i>Wissen</i>
Ethisches Verhalten nicht erklärbar	219
Kausalzusammenhänge	→ <i>Kausalität</i>
Wortbedeutungen (Locke)	12, 45, 272
Erlebnis	
... des Lebens/ der Welt	12, 23, 43, 76, 247, 250
... des Lesens	111, 122
Existentielles Erlebnis	→ <i>Erfahrung</i>
Explikation mittels expressiver Rollen	38, 190
Grundlage der Geisteswissenschaft (Dilthey) ..	176
Objektivierung	26–29, 117, 144, 209, 242
Erzählung	
Abenteuer des Erzählens	25, 109, 116, 125
Anthropologie als radikale Erzählung	110
Geist der Erzählung (Th. Mann) ...	60, 119, 120, 121
Historische Vernunft (Ortega)	25, 176
Implizite Moral (Fassbinder)	148
Temporalisierte Selbstbeschreibung	113, 190
Erziehung	
Denken lernen vs. Dressur (Kant)	126
Erziehung durch Vorbilder (Goethe, Tolstoj, Freud)	116, 118
Konditionierung zum Realitätsprinzip (Freud) ...	218
Politische Relevanz (Th. Mann)	65
Selbstbildung (Th. Mann, Márai)	31, 65
Es (Groddeck, Freud)	236
Ethik	
Begründet durch kulturelle Evolution	10, 44
Moral beruht auf Beständigkeit	198
Moralischer Glaube (Kant)	181
Niemals langweilig	250
Statische Moral	62
Verantwortungsethik	64, 179, 250, → <i>Pflicht</i>
Exil	
... vs. Judentum	156
Emigration (Th. Mann, Márai)	58, 75, 76, 129
Exilierte Sprache	→ <i>Sprache</i>
Geistige Exilierung	17, 184
Lots Flucht aus Sodom	153
Schriftsteller des Exils	30
Existentialisten	51, 97, 162
Existenz	→ <i>Geist</i>
Absage an die Existenz	64, 219
Geschichte fordert gesamte Existenz	179
Individuelle Existenz	35, 230, 231, 232, 247
Kunst vermittelt Existenz	43, 183, 271
Fallibilität	
... der Kunst	17, 165
... der Zivilisation (Márai)	31, 36
... des Geistes	194
Lebenswille	→ <i>Komik</i>
Radikales Scheitern (Arendt, Adorno)	30, 260
Umwertung des Scheiterns	181
Feigheit	39, 91, 100, 196, 216
Fiktion	
... vs. Realität	24, 26
Angleichung von Fiktion und Welt (Anders)	222
Autobiographische Romanfigur vs. realer Autor	113, 128, 151
Erzählung vs. Wirklichkeit	121
Formalpragmatismus (Habermas)	49
Freiheit	
... des Begehrungsvermögens/ Willens (Kant) ...	77, 80, 133, 181, 232, 263, 266
... vs. äußere Gebundenheit	→ <i>Schicksal</i>
Abstand von uns selbst	103, 219
Ausschaltung von Verknüpfungen (Hume)	215
Bedingte Freiheit (Locke, Hume)	64
Bewusste Einwirkung auf Unbewusstes (Carus) 215	
Eigene Beteiligung	28, 63, 181, 182, 232
Einengung durch Autorität (Arendt)	49, 226
Entkommen aus der Kausalordnung (Sartre)	98
Frage des Fachwissens	224, 234
Grenze der Macht	215
Idee der Freiheit (Kant)	→ <i>Idee</i>
Liberalismus vs. Servilität	48, 133
Nicht existent	61, 137

Reich der Gnade (Leibnitz, Kant, Schopenhauer) 77	Menschlich vermittelter Gesetzgeber (Schiller) .. 119
Schriftstellerische Freiheit30, 31, 58	Monotheismus97, 119, 233
Selbstbestimmung zur Wahrheit (Hegel) 160	Notwendige Idee (Kant)181
Streben nach wahrem Glück (Locke) 64	Offenbarung in der Natur231, 233
Unfreie Menschen (Nietzsche) 134	Polytheismus als Regionalismus (Th. Mann) 119
Freitod→ <i>Selbstmord</i>	Schöpfer der Natur (Kant) 266
Funktionaler Mensch→ <i>Konformismus</i>	Transzendenter Gott 181, 272
Geist	Vernunft vs. Glaube an Gott (Ortega)259
... der Erzählung (Th. Mann)→ <i>Erzählung</i>	Wirken in der Welt (Luther) 102
... der Gesetze (Montesquieu) 120	Gutes
... der Musik (Nietzsche) 120	Gute Zwecke (Kant)126
... der Wirklichkeit→ <i>Realität</i>	Guter Wille (Kant)→ <i>Wille</i>
... ist Hass (Th. Mann) 86, 125	Hass
Abenteuerliche Entfremdung (Valéry) 25	... auf das Bestehende/ alle123, 124, 125
Absoluter Geist (Hegel) 110, 260	... auf den Begabten/ Gesunden (Márai) 39
Adel (Th. Mann) 23	... gepaart mit Verachtung (Voltaire) 123
Auftrag des Geistes (Th. Mann) 95	... vs. Verständigung 184
Bewegung/ Werden (Hegel)111, 204, 260	Dekadenzerscheinung 125, 150
Biologie des Geistes (Kandel) 234	Funktionalisierte Energie 123, 148
Durch Ideen belebendes Prinzip (Kant)→ <i>Idee</i>	Für den Arrivierten überflüssig (Roth) 125
Erfassen der Wirklichkeit (Camus) 184	Geist ist Hass (Th. Mann)→ <i>Geist</i>
Existenz-/ Lebensform .21, 25, 35, 74, 94, 102, 103, 108, 204, 219	Legitime Rachebegierde (Kant) 123
Geistige Spur (Schopenhauer) 25	Von allen gehasst (Moritz, Camus) 82
Geistiger Instinkt 27, 68	Heimat 66
Geistiger vs. fleischlicher Sinn (Pascal)32, 34, 270	Heimatlosigkeit (Nietzsche, Lukács, Adorno) 68
Genie macht den Geist aus (Kant) 43	Heimatlosigkeit als Heimat67, 68, 75
Glaube an den Geist (Nietzsche)→ <i>Kirche</i>	Heimweh nach den Büchern (Márai) 38
Hinfälligkeit→ <i>Fallibilität</i>	Himmliche Ordnung→ <i>Schicksal</i>
Inspiration durch Kunst (Kant) 145, 179	Moderne Arriviertheit (Roth) 125
Leben mit Entbehrungen (Goethe) 78	Verständigung mit der Heimat aus dem Exil
Negierender Charakter 103, → <i>Negativität</i>	(Herzen, Márai) 67, 93
Objektiver Geist (Hegel)160, 161	Verwurzelung im Gegebenen (Lukács, Márai) 65, 67
Gemeinsinn (Mendelssohn, Kant) 10, 180, 248, 249	Holocaust
Genie 43	Falsche Sinnggebung (Agamben) 34
Existenzielle Genialität76, 141	Klischees203
Freier Gebrauch des Erkenntnisvermögens (Kant)	Kulturbildend224
.....43, 248	Verleugnung der Überlebenden (Borowski, Améry)
Korrektur durch Geschmack (Kant)→ <i>Geschmack</i>34, 204
Marginalisierung (Kierkegaard, Burckhardt,	Humanismus
Nietzsche, Roth) 217	Befreiung vom Humanismus (Nietzsche, Foucault)
Souveränität (Márai) 58 39, 117, 160, 231
Geschmack	Berufshumanismus81, 89, 95, 207
Ästhetisches (nicht logisches) Urteil (Kant) .74, 248, 251	Falle der Humanität97, 160
Disziplin des Genies (Kant) 144, 147	Restitution des Humanismus (Márai)58, 131
Kritik des Geschmacks (Kant) 22	Idee
Glück	... der Freiheit (Kant) 153, 263
Ausbildung der individuellen Anlagen	Ästhetische Idee (Kant) 179
(Schopenhauer, Camus)25, 79, 121	Belebendes Prinzip des Geistes (Kant)22
Glücksfähigkeit (Schlick) 123	Bestimmte Idee (Locke)261, 270
Individuelles Vermögen (Th. Mann) 121	Definition vs. Vorzeigen (Locke) 12
Schöpferisches Moment 122	Ideenverbreitung vs. Machtausbreitung (Levinas)
Tragisches Glück 122, 134 182
Vereinbar mit Depression 123	Produktion (Carus) 166, 216
Vergessen können (Nietzsche) 86	Ikon (Peirce) 167
Wahres Glück (Locke)64, 83, 250	Ikonographie/ Ikonologie (Panofsky) 14
Würdigkeit glücklich zu sein (Kant) 123, 133	Illusion→ <i>Spiel</i>
Gnade→ <i>Freiheit</i>	Index (Peirce) 167
Gott	Individualität
Geist119, 156, 194	Aufgabe des Individuums22, 76, 247
Gestorben/ inexistent41, 50, 86, 90, 181, 253	Individuelle Existenz→ <i>Existenz</i>
Getötete Repräsentanten Moses, Christus 139	Individuum ineffabile 127, 151, 206
Identisch mit dem Volk Israel (Katzenelson) 155	Kultur der Individuen vs. Staat (J. W. Ritter) 47
Jüdischer Gott97, 155, 233	Lebender Organismus (Kant, Dewey) 265
	Ungehorsam/ Widerstand gegen das System 77, 127, 215

Wert des Individuums	50
Induktion	25, 166, 167
Synonym für Erfahrung (Kant)	263
Ironie	
Dezentrierung/ spielerische Haltung	189, 216
Ironischer Konservatismus (Th. Mann)	23, 116
Ironisiertes fremdes Wort (Bachtin)	54, 189
Literarische Verfremdung (bei Goethe)	78
Quotierungszeichen als Ironiesignal (Bachtin, Márai)	54, 57, 189
Selbsterkenntnis (Lukács)	54
Irrtum	
... in der Abstraktion (Schopenhauer)	38
... ist Feigheit (Nietzsche)	39
Glücklicher Ausgang (Schopenhauer)	61, 81
Individuelle Tragödie	121, 158, 231
Lebensmut (Erasmus)	39
Privat-Irrtum	74, 188, 235
Jugend	
... der Menschheit (Kant)	20
Hofft und erinnert (Kierkegaard)	112
Jugendlichkeit (Th. Mann)	114
Krankheit der Jugend (Nietzsche)	20
Reich der Jugend (Nietzsche)	13
Ursprüngliche Achtsamkeit	213
Kategorischer Imperativ (Kant)	→ <i>Pflicht</i>
Katharsis	122, 137, 181, 224
Kausalität	
... aus Freiheit (Kant)	77, 133, 153, 263
... vs. Determinismus	194
Allgemeine Kausalerklärung	32, 179, 250, 262
Beherrschung des Zufalls	→ <i>Zufall</i>
Ermöglicht Rationalität	32
Ermöglicht Verantwortlichkeit (Schlick)	83, 250
Glaube an die Kausalität (Améry, Schopenhauer)	120, 197
Grenzen des kausalen Erklärens (Améry)	144
Kategorie (Kant, Schopenhauer)	249, 250
Lehre von Kausalzusammenhängen (Aristoteles)	12
Naturkausalität im modernen Verständnis	47, 261
Naturkausalität vs. Zweckmäßigkeit (Kant, Dewey)	181, 264, 265
Satz vom Grunde (Schopenhauer)	197
Kirche	
Autoritäre Instanz	38, 101, 172, 252
Glaube an die Macht des Geistes (Nietzsche)	230
Verkommene Institution	102, 219, 252
Kollaboration/ Mitarbeit	28, 41, 115, 127, 211, 220
Komik/ Lächerlichkeit	→ <i>Lachen</i>
... der Kunstproduktion	60, 62, 80–82
... der Philosophie (Nietzsche)	81
... der überflüssigen Anstrengung	79, 82
... des Todes (Moritz, Camus)	→ <i>Tod</i>
Auschwitz als Komödie (H. Mayer)	60
Freiwillige Komik (Camus)	82
Komische Kunst (Th. Mann)	95
Mechanik/ Repetition (Bergson)	70, 81, 221
Nicht Spielgemäßes	84, 221
Soziale Vernichtung (Moritz)	82
Zeichen von Lebenswillen	71, 121
Kommunikation	→ <i>Verständigung</i>
Konformismus	
... in der Kunst	23, 39, 77, 96, 97, 115
Akademischer Konformismus	81, 150
Allegorie der Homosexualität	55, 90, 153

Allgemeinmenschliches Problem	139, 153, 232
Auschwitz als Chiffre	154
Erzwungene Anpassung	220
Faschismus vs. individuelle Revolte	40
Funktionaler Mensch	28, 64, 75, 158, 219
Gegenkonformismus	77
Gleichheit vs. geistige Existenz (Th. Mann)	86
Servilität vs. Verantwortung	48, 133
Sünde (Kierkegaard)	34, 153, 207
Unmerkliche Gleichschaltung (Anders)	220
Vereinsamung des Nonkonformisten .	134, 153, 226, 252
Vitale Nonkonformität	77, 136, 215
Krieg	
1. Weltkrieg	65, 135, 138, 159, 165, 180, 217, 230
2. Weltkrieg	14, 26, 30, 62, 95, 109, 163, 200, 217
Beweger des Menschengeschicks (Schiller)	178
Irakkrieg	163
Kalter Krieg	76
Kosovo-Krieg	143, 197
Normativer Charakter moderner Kriege	216
Siebenjähriger Krieg	180
Totaler Frieden Vollendung des totalen Kriegs .	192
Unbestimmte Situation	143, 197
Unfreiwilliges Unternehmen (Thoreau)	226
Kultur/ Zivilisation	
... im gärtnerischen Sinn (Gide)	217, 225
Authentische vs. herrschende Kultur	41
Begründet durch Ethik/ erworbene Werte .	104, 112
Begründet durch Rationalität	42
Entstehung im Spiel (Huizinga)	→ <i>Spiel</i>
Fortbestand in der Dekadenz (Gioran)	95
Holocaust als kultureller Wert	→ <i>Holocaust</i>
Kampf gegen Gefahr (Ortega)	85
Krise/ Kulturbruch 9, 36, 42, 50, 119, 138, 139, 178, 224, → <i>Nihilismus</i>	
Kultur selbst ist Irrtum	220
Moralische vs. historische Kultur (Kant)	175
Privilegiertes Bewusstsein	204
Rettung durch Öffentlichkeit (Block)	72
Zwei Kulturen (Snow)	36
Kulturelle Evolution	10, 21, 225, 259
Fortschrittende Kultur (Kant)	144
Literarisch erfasst von Goethe (H. Mayer)	22
Kunst	→ <i>Literatur</i>
Abstraktion (Schopenhauer, Dilthey, Worringer, Ortega)	74, 173, 176, 254, 255
Agit-Kunst (Eisenstein)	147, 148
Allgemein relevante Kunst (Proudhon)	178
Arbeit an sich selbst (Th. Mann)	65
Autonomie problematisch (Adorno)	98, 223
Befähigung zur Lehre (Aristoteles)	12
Chiffre (Nietzsche, Jaspers)	14
Einzig Lohnendes	277
Entbehrlichkeit (Platon, Nietzsche)	23
Entwicklungsbedürftig wie ein Embryo	255
Essentielle Wandelbarkeit (Adorno)	98
Ethisches Lebenssymbol (Th. Mann)	65
Existenzrecht fraglich (Adorno)	80
Formale Zweckmäßigkeit (Kant)	74, 249–51
Freunde der Kunst (Nietzsche)	23
Funktionale Kunst	→ <i>Konformismus</i>
Gebilde der Natur	73, 74, 126
Geist vs. Gemeinschaft (Th. Mann)	99
Heimatlos (Nietzsche)	68, 99

Instinkt (Voltaire, Schopenhauer)	27
Kein Produkt des Zufalls (Kant)	223
Komik	→ <i>Komik</i>
Könnende als Überlieferer (Nietzsche)	117
Kultische Funktion (Huizinga)	43, 228
Kunstkritik	139, 150, 151
Künstler der Zukunft (Nietzsche)	117
L'art pour l'art (Nietzsche)	107, 272
Lebendige Theorie der Kunst (Goethe)	22
Marginalisierung (Goethe, Kierkegaard, Nietzsche, Ortega, Márai)	75, 78, 162, 217, 218, 224, 255
Medium der kulturellen Evolution	10, 21, 44, 52, 237, 246–56
Nachbildung des Menschen	136
Offizielle Kunst	35, 100
Primat der Form	67, 251
Produkt des Genies (Kant, Schopenhauer)	43, 74, 223, 237
Schöne Kunst (Kant)	74, 145, 223, 237, 251
Soziale Plastik (Beuys)	84, 100, 101, 246
Traditioneller Kunstbegriff	→ <i>Tradition</i>
Traumartig (Kant, Burckhardt, Bloch)	15, 208, 242
Vermittelt der Existenz die Existenz	→ <i>Existenz</i>
Vitale Funktion (Nietzsche)	15, 173, 247, 253, 272
Wahre Plastik (Wagner)	59, 84
Zweck der Kunst (Kant, Nietzsche)	223, 272
Lachen/ Gelächter/ Spott	→ <i>Komik</i>
Inkongruenz von Begriff und Objekt (Kant, Schopenhauer)	71
Öffnung zur Welt (Plessner)	227
Selbstverspottung (Moritz)	82
Soziale Verhaltenskorrektur (Bergson)	221–23, 228
Verlachen einer fremden Sprache (Bachtin)	54
Verspottung des Exzentrikers (Schopenhauer)	29, 133
Langeweile	
Ethik niemals langweilig	→ <i>Ethik</i>
Existenzielle Langeweile (Sartre)	87, 113
Gewöhnung an die Angst	→ <i>Angst</i>
Wirklichkeit monologisch und langweilig	232
Lärm/ Radau	28, 58, 76, 136, 152, 204, 221
Leben	29, 264
Energie-/ Materiedurchfluss	213
Gehemmttes Sterben (Schopenhauer)	213
Grenzrealisierung (Plessner)	264
Kybernetisches System	266
Leben um jeden Preis (Aristoteles, Nietzsche, Sperber)	104, 152, 162, 210
Lebendiges Leben	178, 194
Notwendiges Engagiertsein (Ortega)	5, 97, 198
Organisationsformen	266
Selbsterhaltung (Kant)	85, 133, 214, 265
Selbsterneuerung (Dewey)	265
Sonne als treibende Lebenskraft	→ <i>Energie</i>
Vermögen der Hemmung	211–15
Leib/ Körper	29, 266
Belebter Organismus (Kant)	265
Terminologie bei Plessner	266
Zersetzbarkeit	210, 214
Leidenschaft	
Appell an die Einbildungskraft (Plessner)	87
Grenze der Leidenschaft	88, 216
Große Leidenschaft (Nietzsche)	70
Irrational	89
Überholt (Roth)	125
Liberalismus	48, 179, 181
Liebe	98, 146, 213, 216
Charakteristikum des Künstlers (Schiller)	119
Liebesprämie (Freud)	218
Subkultur der Solidarität	215
Unzeitgemäß (Rilke)	123
Vitale Illusion	103, 234
Literatur	→ <i>Kunst, Weltliteratur</i>
Engagierte Literatur (Sartre)	43, 97, 125, 160
Fiktion vs. Zeugnis	16, 22–24
Geistiger Raum	152
Kokettieren mit den Fakten (Márai)	16
Metapher der <i>Frau</i> für das Publikum (Sartre)	71
Paraliteratur (Márai)	23, 77, 115
Schriftsteller als Übersetzer	→ <i>Autor</i>
Schwindel	17
Tagebuchführen einer Nation (Kafka)	15
Tiefgekühlte Verbalität	42
Verfallsliteratur	130
Logik	165, → <i>Argumentation</i>
... des Gegebenen	140, 144, 178
... vs. Leben	166, 212
... vs. realer Verstandesgebrauch (Kant)	→ <i>Verstand</i>
... wissenschaftlich unzulänglich (Einstein)	242
Argumentation unlogisch	→ <i>Argumentation</i>
Entsprechung in der Natur	231
Erkenntnisurteil (Kant)	248
Gebrauch der Wörter (Locke)	258
Jünger als das Denken (Schopenhauer)	176
Logische vs. historische Vernunft (Ortega)	140
Machtmittel (Nietzsche)	70
Übersteigerte Wissenschaftlichkeit (Améry)	151
Universalität bedingt Intoleranz (Cioran)	130
Unlogische Grundlage (Nietzsche)	166
Vitaler Wert	42
Lüge	
Festhalten am Ideal (Nietzsche)	231
Leugnen der Erfahrung	38, 39, 233
Lohnt nicht	31
Lüge des Künstlers legitim (Cioran)	130
Presse zur Lüge genötigt (Jaspers)	109
Vitale Lüge	103
Lust	
Aktive Bejahung des Bestehenden (Kant)	220, 248
Hedonismus vs. Moralismus	220
Kriterium des Geschmacksurteils (Kant)	248
Lustprinzip (Freud)	81, 210, 221
Sicherung durch das Realitätsprinzip	218
Masse	
... als Kunstpublikum	12, 86, 99, 102, 147, 148, 255
... an der Macht (Nietzsche, Le Bon, Ortega, Elias)	50, 103
... vs. Bürgertum	116
... vs. Einzelne (Schopenhauer, Nietzsche)	34, 152
... vs. Geist	103
Destruktiv (Adorno)	132
Deutsche Masse vs. Künstler (Katzenelson)	155
Funktionalisierbar (Arendt)	28
Instinktgetrieben (Ortega, Márai)	31
Konformistische Mitwirkung im Faschismus	40
Nihilistisch und rechthaberisch (Ortega)	86
Verdrängt die Großen Männer (Proudhon)	102
Medium	29, 265
Kommunikatives Medium	29
Mimesis (Benjamin)	176, 177

Monolog 102, 170
 Moral → *Ethik*
 Mündigkeit (Kant, Sperber) 196, 205
 Nachfolge
 Christus als Nachfolger von Moses (Freud) 139
 Christus als zweiter Adam (Dilthey) 136
 Genies (Kant) 43, 107, 136, 144, 237, 248, 251
 Nachgenuss vs. Produktivität (Moritz) 43
 Übersetzung 136
 Vorläufer und Erfüller zugleich (Simmel) 244
 Natur
 Beständige Form (Kant) 157, 241, 242, 260
 Blinde Kräfte 233
 Das Natürliche (Kant) 75, 94
 Eingebundenheit des Menschen in die Natur 37, 46,
 47, 231, 262, 266
 Formale Zweckmäßigkeit (Kant) 249–50
 Gesetz der Selbsterhaltung → *Selbsterhaltung*
 Gott in der Natur → *Gott*
 Menschliche Natur 12, 75, 82, 92, 194, 209, 242
 Naturschönheit (Kant) → *Schönes*
 Naturalismus 29, 266
 Anerkennung der Naturalismen 89, 202
 Ausweg aus dem Naturalismus 83, 266
 Chaos 115, 144, 194
 Nachahmung der Natur 99
 Naturalistische Wahrheit vs. Ethik 234
 Verleugnung der eigenen Beteiligung 47
 Naturgesetz 27, 47, 261
 Allgemeines vs. besonderes Naturgesetz (Kant) 249,
 250, 264
 Einfachheit (Heisenberg) 231
 Naturwissenschaft 32, 44–47, 179, 249–50, 261
 Erkenntniskritische Selbstrelativierung 231
 Objektivierung individueller Erlebnisse (Einstein)
 144
 Panchronischer Gesichtspunkt 35, 267
 Reine Beobachtung (Kant) 260, 263
 Spezialisierung 145
 Negativität 39, 98, 103, 194
 Nihilismus 252–54
 Bedingt durch Heteronomie 252
 Keine soziale Ursache (Nietzsche) 253
 Kyniker erste Nihilisten (Ortega) 110
 Mangelndes Selbstvertrauen 86
 Merkmal der Masse (Ortega) → *Masse*
 Methodische Ungläubigkeit (Nietzsche, Camus) .. 98
 Objektivierung .. → *Erlebnis, Naturwissenschaft, Raumzeit*
 Exzentrierung (Schopenhauer, Piaget) 29, 262
 Künstlerische Objektivität (Márai) 30
 Pseudoobjektivität 10, 32, 47, 165
 Recht auf Objektivierung 89, 149, 276
 Verlust der Objektivität 41
 Öffentlichkeit
 ... der Argumentation (Habermas) 172
 Indirekt Betroffene (Dewey) 48, → *Staat*
 Öffentliche (politische) Person (Dewey) 48, 179
 Öffentliche Autorschaft (Kant, Dewey) 48
 Rettung der Kultur (Block) → *Kultur*
 Originalität 34, 43, 212, → *Nachfolge (Kant)*
 Panchronischer Gesichtspunkt
 ... in der Naturwissenschaft → *Naturwissenschaft*
 ... vs. Diachronie und Panchronie (Saussure) 267
 Verallgemeinerbarkeit 36
 Performativität 89

Person
 Dreifache Positionierung (Plessner) 29
 Identität (Locke, Voltaire) 134, 268
 Menschliche Norm (Jaspers) 31
 Paradigmatische Person → *Autor*
 Personalisierung/ Werden einer Persönlichkeit 11,
 43, 59
 Produzent neuer Ideen (Carus) → *Idee*
 Träger der kulturellen Evolution 10, 29, 44
 Verantwortliche Instanz 48, 63, 103, 154, 179
 Perspektive
 1. Pers. Sing. 38, 268
 Perspektivenverschiebung 35, 134, 190
 Perspektivenwechsel 113, 177, 185–92
 Teilnehmerperspektive 89, 266
 Vermittlung 35, 183, 190, 191, 204, 225, 258
 Pflicht
 Befehl vs. Anruf (Bergson) 54
 Erhalt der menschlichen Lebensform .10, 21, 22, 29,
 44, 82, 84, 116, 138, 145, 154, 205, 206, 227
 Kategorischer Imperativ/ unbedingte Pflicht (Kant)
 133, 134, 181, 209, 227, 232, 246
 Unpersönliche Pflicht schädlich (Nietzsche) 232
 Wissen verpflichtet (Sperber, Kandel) 205, 234
 Phantasie
 Es gibt kein reines Phantasieprodukt (Einstein,
 Camus) 119, 242
 Macht das Dasein erträglich 233
 Mangel an Phantasie 37, 118
 Menschliches Selbstbild (Ortega) 140
 Phantastische Genauigkeit (Robbe-Grillet) 130
 Realitätsvermeidung (Freud) 219, 235
 Sichtbarmachen (*phantasia*) 15, 235
 Pluralismus
 Demokratischer Pluralismus als Fakt 50
 Fortschreibung des Wissens → *Wissen*
 Gefahr der Zerstreuung (Beuys) 105
 Persönliche Perspektiven 10
 Politisches Verhalten 48, 179, 250
 Positionalität
 ... gegenüber einer Umwelt (Plessner) 29, 264
 Exzentrische Position (Schopenhauer, Plessner) .. 29
 Selbstobjektivierung (Piaget) 262
 Pragmatik 19, 258
 Interpretation von Symbolen 167, 270, 271
 Pragmatische Menschenkenntnis (Kant) 260
 Pragmatische Quelleninterpretation (Locke, Hegel,
 Kierkegaard, Nietzsche, Ortega, Benjamin) ... 12, 13,
 112, 193, 256
 Primärvorgang (Freud) 203, 269
 Privat
 Autorschaft als privates Geschäft 92, 226
 Private vs. öffentliche Person (Dewey) 48, 179
 Privates Leben 48, 106, 114, 128
 Reserve gegenüber der Gesellschaft 48, 114
 Rettung der Privatsphäre 35
 Verlust der Privatsphäre (Márai) 76
 Proposition/ Quasi-Proposition 38, 186–90
 Selbstähnliche Gestalt 187
 Wahrnehmungsurteil (Peirce) 166, 196
 Rationalität
 ... vs. Irrationalität 178
 Bedingt durch Gelassenheit (Valéry, Dewey) 198
 Bedingung historischen Verstehens (Ortega) 256
 Begründet durch Kausalität → *Kausalität*

Berechenbarkeit	32, 180	1918/ 19 Deutschland	65, 77, 276
Bewahrung einer rationalen/ lebhaften Weltordnung	21, 179, 242	1943 Warschauer Ghetto	135
Entsprechung in der Natur	231, 232	1944 Warschauer Volksaufstand	135
Entstehen von Rationalität (Foucault)	161	1953 Ostberlin	135
Irrationale Grundlage	89	1956 Ungarn 27, 43, 76, 106, 115, 135, 158, 196, 232	
Spektrum rationaler Verhaltenslogiken ..49, 179, 250		1968 Prag	135
Spielcharakter	→ <i>Spiel</i>	1980 Polen	135
Verhaltenssteuerung	→ <i>Abduktion</i>	1989 Samtene Revolution	230
Vermeidung der Regression	122	Rhetorik	→ <i>Argumentation</i>
Wut der Macht gegen die Rationalität	215	Rolle	
Raum	→ <i>Raumzeit</i>	Expressive Rolle	38, 190
Form der äußeren Anschauung (Kant)	238	Verhaltensrolle	24
Informationsraum	238	Roman	
Phasenraum	214	Aneignung des Lebens	23, 113
Räumliche Karte	238, 245, 268	Antwort auf die Welt	→ <i>Welt</i>
Raumzeit	237–46	Atonaler Roman	58, 59, 62, 63, 67
Bedingung der Anschauung (Kant)	240, 263	Benutzt die Wirklichkeit (Camus)	119
Klassische vs. moderne Auffassung	240, 250	Dienstmagd der Philosophie (Nietzsche)	152
Raumzeitlich objektivierbare Welt	28, 262	Hilfsmittel der Anthropologie (Kant)	242
Raumzeitliche Ereignisse	27, 240	In Volkssprache geschriebener Text	86
Raumzeitliche Koinzidenz	28, 35, 129	Innere Dialogik (Bachtin)	18
Realität		Plato als Vorbild (Nietzsche)	152, 279
... des individuellen Lebens (Ortega, Márai) .67, 184		Struktureller Roman	60
... des Werdens (Nietzsche)	253	Scham	
Dauerhafte Fiktion	24	Identifizierung (Sartre)	200
Einmaligkeit der subjektiven Wirklichkeit	184	Schamlose Selbsterhaltung	104, 231
Ersatzrealität/ Pseudowirklichkeit	64, 167, 222	Schein	
Geist der Wirklichkeit	121	... vs. Erscheinung	237
Historische Wirklichkeit (Ortega)	112	... vs. Irrtum (Schopenhauer)	38
Menschlich verursachte Wirklichkeit (Kant) .77, 133		... vs. Wahrheit/ Objektivität (Kant)10, 256, 260	
Objektivierbare Erlebnisse (Einstein)	144	Schicksal	
Sinnliche Wirklichkeit (Kant)	267	... vs. Vorsehung (Schopenhauer)	66
Sogenannte Wirklichkeit	24, 140	Äußere Gebundenheit vs. Freiheit	58, 64, 202
Transzendente Wirklichkeit	121	Blut oder Geist bestimmend (Popper)	160
Zuviel Realität unerträglich (Berlin)	51	Einfluss des Zufalls	196
Realitätsprinzip (Freud)	210, 218, → <i>Lustprinzip</i>	Exemplarisch vertretendes Schicksal (Jaspers über Kierkegaard und Nietzsche)	34
Religiosität	→ <i>Kirche</i>	Fortune (Montaigne)	66
Eitle Andacht	219	Gestaltungsbedürftig	65
Leben gewordene Philosophie (Levinas)	37, 42	Heimat (nach <i>beimarmene</i>)	66, 205
Leben ohne Glauben (Nietzsche, Camus) . → <i>Revolte</i>		Im voraus bekannt/ unabänderlich	153, 191
Mensch ein ethisch-religiöses Wesen	12, 250	Kollektives/ unpersönliches Schicksal	101, 212
Monotheismus	→ <i>Gott</i>	Moirä	220
Neue Mitmenschlichkeit	219	Schicksalsfähigkeit (Th. Mann) ..64, 66, 77, 123, 196	
Neue weltliche Religion (Croce)	48, 181	Schicksalslosigkeit	64, 65, 77, 226
Religion vs. Politik (Th. Mann)	77	Selbstbestimmung (Roth)	125
Umgestaltung der Gesellschaft (Herzen)	93, 181	Tritt aus den Menschen hervor (Rilke)	76
Vernunftreligion (Kant)	20, 181	Wende 1989 ein Ereignis ohne Schicksal	135
Verständnis der Welt als religiöse Aufgabe	102	Schmerz	
Vulgarisierung im Christentum (Freud)	233	Quelle der Erkenntnis (Schopenhauer)	142
Revolte	20	Verleugnung, Indolenz	20, 113, 142
... des Menschen/ der Persönlichkeit (Márai)	33	Schönes	
... gegen den Mechanismus	233	Naturschönheit (Kant)	223
Am Leben bleiben	136	Schöne Kunst (Kant)	→ <i>Kunst</i>
Geistige Revolution der Juden (Herder)	20	Symbol des Sittlich-Guten (Kant)	237, 251
Leben ohne Glauben (Nietzsche, Camus)	98	Schrift	
Revolution der Denkungsart (Kant) 20, 36, 105, 116, 270		Generalisierter Schriftbegriff (Derrida)	69, 80
Verhängnisvolle Taten (Nietzsche)	162	Innere/ äußere Schrift	207, 268
Verzicht auf den Mord	40	Schriftgelehrsamkeit (Kant)	101, 145
Revolution		Vermittelt historisches Wissen (Schopenhauer) .175	
... in Europa	33, 217	Schweigen	
1520 ff Reformation	131, 132	... vs. Reden	67
1789 Frankreich	102, 131, 180	Artikulierte Schweigen	96, 100
1848/ 49 Europa	105	Geheimnis aller Größe (Márai)	31
		Literatur des Schweigens (Babel)	95, 96

Philosophische Rezeption (Kant, Foucault) 168, 169	Jüdische Sprache (Wagner) 155
Schweigende Partitur vs. Musik (Nietzsche) 117	Lesen vor aller Sprache (Benjamin) → <i>Mimesis</i>
Stumme Sprache des Mythos (Vico) → <i>Sprache</i>	Ort dialektischer Bilder (Benjamin) 183
Stummes Leben als Artikulation 24, 116	Pflege (Wittgenstein, Márai) 43, 45, 75, 84
Seele	Problem der Sprache 67, 68, 69, 267
Erinnert äußere Einwirkungen (Carus) 268	Problem der Vielsprachigkeit (Bachtin) 68
Gegenstand der inneren Erfahrung (Kant) 238	Schematische Fixierung (Nietzsche) 253
Historische Reaktionsbasis 29, 139	Stumme Sprache des Mythos (Vico) .. 24, 54, 67, 258
Innenleben (Plessner) 29	Synchronie und Diachronie (Saussure) 267
Lebenslange Bildung (Camus) 140	System konventioneller Zeichen (Saussure) 261, 272
Sekundärvorgang (Freud) → <i>Denken</i>	Tat oder Ding (Vico) 258
Selbsterhaltung	Verlust/ Verderben (Márai) 76
... belebter Organismen .. 29, 214, 265, 266, → <i>Leben</i>	Vertrauensverlust (Bachmann über Beckett) 141
Erhalt der kulturellen Evolution 21, 29	Zustand (Saussure) 258, 267, 271
Gesetz der Natur 231	Zwanghafter Charakter (Locke, Peirce, Saussure, Foucault) 161, 270, 271
Kategorischer Imperativ Dienstmagd der	Staat
Selbsterhaltung 181, 232, → <i>Pflicht</i>	... vs. Bürgertum (Améry über Hegel) 159
Reproduktion von Kulturen 239	... vs. Kirche (Nietzsche) 230
Selbsterhaltungstrieb vs. Solidarität 219	... vs. Kultur der Individuen/ Privatsphäre 47, 48
Selbstmord/ Freitod	Auflösung der Nationalstaaten (Márai) 129
- Améry 120, 137	Belastung des Menschen/ der Gesellschaft 78, 79
- Borowski, Celan, Améry, Levi 137, 139	Menschliches Bezugssystem (Sperber) 216
- Kleist 78	Organisch entstandene Demokratie 103, 217
- Márai 75, 122	Organisierte Öffentlichkeit (Dewey) 48, 179
Desertion vor dem Leben 97	Platonischer Staat 50
Leben einzig würdiges Selbstmordinstrument 137	Preußischer Staat 23, 49, 159
Legitim (Hume) 215	Römisches Reich 79, 184, 198
Menschliches Privileg (Carus) 215	Sowjetstaat 50, 96, 135, 178
Selbstrepräsentation → <i>System, lernfähiges</i>	Totalitärer Staat 31, 41, 48, 91, 96, 99, 119, 132, 139, 147, 171, 178, 276, 279
Selbstverleugnung (Goethe, Nietzsche) 26, 117, 195	Stil
Semantik 258	Bild eines fremden Stils (Bachtin) 54
Bedingt durch kulturelles System 187	Gesetzgebung (Montesquieu) 120
Beruht auf vergangenen Erfahrungen (Freud) 261	Großer Stil (Nietzsche) 23, 70, 91, 108, 154
Individuelles/ privates Konstrukt 188, 216, 258	Halluzinatorisch-konstruktiver Stil (Benn) 194
Notwendiger Abgleich 258, 270	Moderner Stil ist alt 255
Sensomotorischer Funktionskreis 45, 190, 207, 262	Monologischer Stil fehlerhaft (Schopenhauer) .. 102
Spiel	Überlieferung (Nietzsche) 117, 148, 252
... (in) der Welt (Derrida) 69, → <i>Welt</i>	Stoa 168
... der Erkenntnisvermögen (Kant) 251	Strukturalisten 60, 151, 160
... des Lebens (Nietzsche) 36	Symbol 52, 270
... mit fremden Sprachen 93	... nicht rein konventionell (Saussure) 258
... mit Verhaltensrollen 189	... synonym mit Allegorie (Kant) 270
... sprachlicher Geltungen (Saussure) 267	... unterschieden von der Allegorie (Goethe) 271
Illusion/ Einspielung (Huizinga) 228	... vs. Allegorie (Hegel) 42
Spielcharakter der Rationalität 84	... Zeichen, Objekt, Interpretant (Peirce) ... 167, 271
Spielcharakter menschlicher Kulturen (Huizinga) 84, 216, 225, 227–29	Allegorische Auslegung vs. symbolische
Spieler vs. Spielzeug (Nietzsche) 134, 220	Interpretation 14, 52, 117, 270, → <i>Pragmatik</i>
Spielverderber 84, 228, 229	Symbolische Erkenntnis (Kant) 242, 267
Symbolisches Spiel (Freud) → <i>Symbol</i>	Symbolisches Spiel (Freud) 269
Sprache	Überlieferbares Artefakt (Tomasello) 225
... vs. Sprachen (Th. Mann) 119	Syntax 258
Akzeptieren der gegebenen Sprache 82	System 29, 266
Allegorisch durchsetzt (Kant) 270	Aleatorik des Systems 52, 77
Atonale Sprache 62, → <i>Roman</i>	Eingespielte kulturelle Praktiken 187
Dynamik vs. Kinematik (Ortega) 267	Geschlossenes System 213, 214, 266
Einheitliche Sprache 67, 100, 258	Idee von der Form des Ganzen (Kant) 158
Exilierte vs. totalitäre Sprache 185	Lernfähiges System 188, 266
Falscher Sprachgebrauch 124, 203	Menschenfeindlichkeit aller Systeme (Márai) 127
Fremdsprache 54, 76, 93	Offenes System 29, 144, 213, 266
Geheim-/ Komplizensprache 57, 184	Praestabliert-harmonische Systeme (Anders) .. 220
Grammatik jünger als Sprache (Schopenhauer) .. 176	Sprachliches System (Saussure) → <i>Sprache</i>
Ideologisierung 45, 118, 220	System der Wahrnehmung (Kant) 241
Ikonische Struktur 272	System der Wissenschaft (Kant) .. 158, 249, 262, 264
Ironie in Literatur und Volkssprache (Bachtin) 54	

System des Künstlers (Camus)	75	Pflege der eigenen Sprache (Márai)	43
System natürlicher Bedürfnisse (Dilthey)	74	Umwelt	29, 264, 265
Systemwechsel (Koestler)	230	Unbestimmte vs. geklärte Situation (Dewey) 175, 197,	198, 204
Systemzwang	77, 115, 161, 216	Unergründlichkeit des Menschen (Kant, Hegel,	Nietzsche, Plessner)
Theorie	29, 30	110, 163, 251, 260	
Anthropos theoretikos überflüssig (Rosenzweig,		Urteilkraft (Kant)	
Levinas)	37	Bestimmende Urteilkraft	249
Theoretische Kenntnis vs. pragmatische Aneignung		Disziplin (Zucht) des Genies	144
(Kant)	260	Reflektierende Urteilkraft	249, 251, 264, → <i>Spiel</i>
Theoretischer Ernst	9, 10, 37	Utopie	
Theoretischer Intellektueller	51	Exemplarische Realisierung	116
Verspätet gegenüber den Fakten (Anders)	226	Nicht legitim (Sartre)	98
Tod		Traditionell begründet (Bloch)	201
Anerkennung der Sterblichkeit ... 22, 23, 94, 97, 129,		Traum	→ <i>Traum</i>
210, 212, 219, 220, 233, 244		Utopisches Gewissen-Wissen (Bloch)	116
Ausrichtung/ Vorbereitung auf den Tod .20, 23, 24,		Verdrängung	
94, 154, 163		Absichtliche Ignoranz (Sperber)	205
Freitod	→ <i>Selbstmord</i>	Bedingt durch Angst (Freud, Sperber)	207, 221
Gewöhnung ist der Tod (Th. Mann)	114, 175	Möglich durch Phantasie (Freud)	219
Lächerlich (Moritz, Camus)	94, 95	Verhinderte Überbesetzung (Freud)	207, 210, 269
Lebendiger Tod im Kollektiv	77, 234	Zensur und Selbstzensur	71, 207
Notwendiges Schicksal (<i>moira</i>)	220	Vernunft	
Relativierung der individuellen Existenz 21, 99, 105,		Abenteuer der Vernunft (Kant/ Goethe)	25
152, 200, 265		Ein Vernommenes (Herder)	25, 259
Tod auf der Schlachtfeld	266	Faule Vernunft (Kant)	82, 197
Tod im Leben angelegt (Simmel)	137	Geschichte/ Wirklichkeit vernünftig (Hegel)	41,
Überwindung durch Schrift (Schopenhauer)	175	112, 159, 256	
Verwandlung in Ahnengeister	239	Historische Vernunft (Ortega)	25, 140, 176
Vorläufige Überlistung	209, 213	Naturalistische Vernunft (Ortega)	104
Tradition		Technik der Vernunft (Schopenhauer)	170
... der Nicht-Tradition (Ortega)	38	Verstand	193, 264
Autoritäres Traditionsverständnis	38	Bedingt allgemeine Naturgesetze (Kant)	249, 264
Ende der traditionellen Kunst (Beuys)	100, 246	Bilderbedürftigkeit (Kant)	→ <i>Bild</i>
Freundschaft (Koltai)	124	Diskursiver Verstand (Kant)	242, 267
Hinfällig (Adorno)	98	Intuitiver Verstand (Kant)	267
Kritische Tradierung vs. Nutzung von Kultur ...	216	Logischer vs. realer Verstandesgebrauch (Kant) 165,	241, 248, 262, 264
Traditionalität der Elite/ des Adels	201	Medium der Realdialektik (Dilthey)	140
Traditioneller Grundton vs. Autonomie	59	Reiner Verstand (Kant)	242, 263, 264, 267
Vitaler Wert (Valéry)	198	Verständigung/ Kommunikation	24, 29
Transtextualität	19	Austausch mit Fremden	93, 184
Traum		Einseitige Kommunikation (Jaspers)	38, 206
Ähnlich der individuellen Existenz (Schopenhauer,		Gespieltes Nichtverstehen (Schopenhauer, Barthes)	
Nietzsche, Camus)	90, 230	151
Traumcharakter der Kunst	→ <i>Kunst</i>	Historisches Verstehen12, 13, 15, 25, 62, 69, 108,	110, 176, 193, 225, 256, 272
Traumdarstellung (Freud)	72, 90, 261	Kommunikatives Medium	→ <i>Medium</i>
Traumgötter	136	Man versteht alles, wenn man will	68
Utopisches Moment	91, 94, 208	Subversion	14, 92, 222
Trauma		Unmittelbares Verstehen	82, 170
Angstvolle Antizipation (Freud)	221	Unverständlichkeit	13, 38, 92, 216, 222, 258, 270
Bewältigung/ psychische Bindung	122, 198, 269	Verständliches in der Kunst (Dilthey)	74, 173
Überbesetzung (Freud)188, 207, 208, 215, 261, 269		Wahnsinn	
Überleben		... des Lesens	111, 122
... in angemessener Form	21, 24, 94, 219	... vs. Ratio/ Denken (Foucault)	161
... um jeden Preis	104, → <i>Leben</i>	Bezwingung	82
Ärmliches/ dekadentes Überleben	95, 135	Fixierung auf Willkürliches (Locke)	83
Beteiligung/ Mitarbeit	28, 63, 154, 178, 220	Kalkül von Hunger und Selbsterhaltungstrieb ...	219
Betriebspanne (Améry)	34, 204	Zuflucht	88, 122
Menschheit/ Zivilisation	9, 38, 81	Wahrhaftigkeit	
Rollenunsicherheit des Überlebenden	178	... vs. naives Bekenntnis	41, 60, 74, 88, 172, 173
Überlebensform des Tötens (Canetti)	21, 94, 199	Aufrichtigkeit ohne Rücksicht (Kierkegaard)	206
Zeugenschaft	28, 204, 210	Bedingung der Argumentation (Habermas)	172
Übermensch (Nietzsche)	260	Heroismus (Nietzsche)	134
Übersetzung	→ <i>Autor, Nachfolge</i>		
Bibelübersetzung	38, 79		
Kritische Objektivierung	70, 101		

In Dienst genommene Wahrhaftigkeit (Kant)	36
Selbstdarstellung (Montaigne, Rousseau)	35, 40
Umgekehrte Aufrichtigkeit (Gide)	41, 88
Unbedingte Wahrhaftigkeit (Márai)	75
Wahrheit	
Argumentative Ermittlung (Schopenhauer)	170
Bestätigung durch die Tat (Nietzsche, Ortega)	81, 91, 116
Große vs. provinzielle Wahrheit	23
Insel im Ozean des Scheins (Kant)	256, 260
Kein richtiges Leben im falschen (Adorno)	125
Nicht populär (Locke)	12, 13, 127
Unwiderlegbare Wahrheit unnötig	22, 194
Wahrnehmungsvermögen (<i>aisthesis</i>)	11, 44, 236, 244, 246, → <i>Bewusstsein</i>
Weinen (Plessner)	227, → <i>Lachen</i>
Welt	29
... des Werdens (Nietzsche)	253
Antwort auf die Welt	86, 152, 209, 248
Außenwelt vs. Individuum (Carus)	268
Bewahrung der Weltordnung	21, 201
Einmalige Welt	24, 184
Entfremdete Welt (Lukács)	25
Entwertete Welt (Nietzsche)	253
Gehoffte Welt (Kant)	181, 200
Gemeinsame Welt	29, 141, 183, 226, 260
Literarisch konstituiert	102, 145
Offenes Weltverhältnis (Plessner)	29, 69, 227
Problematischer Begriff (Robbe-Grillet)	130
Raumzeitlich objektivierte Welt	→ <i>Raumzeit</i>
Spiel (in) der Welt (Derrida)	→ <i>Spiel</i>
Unveränderliche Form (Kant)	157, 238, 241, 242
Verständnis der Welt	102, 184, 225
Welt kennen vs. Welt haben (Kant)	260
Weltvertrauen (Améry)	120
Weltbild	→ <i>Bild</i>
Weltliteratur (Goethe)	96, 171
Verbindung zur Welt durch Lektüre	75, 101, 111, 185, 186
Werk	52, → <i>Antor</i>
... vs. Leben (Dilthey, Th. Mann, Camus, Márai)	65, 74, 75, 77, 118
... vs. Person	74, 118
Doppelte Bedeutung	76, 140, 161, 190
Monumentales Monogramm (Nietzsche)	152
Nachleben (Benjamin)	193
Produkt eines Genies	→ <i>Kunst</i>
Sich selbst komponierendes Werk (Gide)	217
Unvergänglichkeit (Bloch)	208
Widerstreit (Lyotard)	170
Wiederholung	
... der Kindheit durch eigene Kinder	20
... des Lebens durch Schreiben	21
... vs. Erinnerung (Kierkegaard)	72, 112
Ewige Wiederkunft (Nietzsche)	33, 260
Nachgespielter argumentativer Prozess	170, 242
Problematische Wiedergewinnung (Ortega)	112
Regressive Wiederholung	122, 139, 198
Unfruchtbare Wiederholung (Camus)	119
Unumkehrbarkeit, keine Reprise möglich	60
Wille	
... vs. Denken (Dilthey über Kant)	267
Bindung an das Dasein	233, 266
Erscheinendes Wollen (Bloch)	201
Guter Wille (Kant)	77, 232, → <i>Freiheit</i>
Individueller Lebenswille	71, 121, → <i>Komik</i>
Wille der Umgebung	80
Wissen	
... über die Erkenntnisvermögen (Kant)	157, 241
... um Auschwitz (Borowski, Agamben)	41, 204
... von einer Außenwelt (Carus)	268
... von sich selbst (Hegel)	112, 141, 188, 260
Abduktive Gewinnung	164, 171, 180, 193–204
Akkumulation von Erklärungen	21
Angeborene Wahrheiten gibt es nicht (Locke)	182
Befähigung zur Lehre (Aristoteles)	12
Erinnerung als Grundlage	21, 268
Ermöglichung der Tat (Comte)	91
Politische Funktion (Dewey)	198
Tradierung/ pluralistische Fortschreibung	44, 49, 143, 192, 193
Utopisches Gewissen-Wissen (Bloch)	→ <i>Utopie</i>
Vermittelter Charakter (Augustinus)	40
Wissenschaft ist eine Frucht (Kant)	21, 56
Würde	
Dem Durchschnittler verschlossen (Plessner)	104
Ehrenhaftes Verlieren (Sinowjew, Améry)	229
Entscheidung, am Leben zu bleiben	122, 174, 202
Gefährdung/ Verlust	122, 160, 215, 219, 229
Restitution	71, 134
Stumme Würde (Sperber)	104
Widerstand gegen den Naturtrieb (Schiller)	82, 202
Würdigkeit (Aristoteles)	104
Würdigkeit glücklich zu sein (Kant)	→ <i>Glück</i>
Zeichen	
Bezeichnung bestimmter Ideen (Locke)	261, 270
Bezeichnung der Begriffe (Kant)	270
Geäußertes Wort (Hegel)	112
Konventionalität (Saussure)	258, 270
Materielles/ sinnliches Zeichen	258, 269
Symbolischer Gebrauch (Peirce)	→ <i>Symbol</i>
Zeit	→ <i>Raumzeit</i>
Bedingung der inneren Anschauung (Kant)	238, 250
Individuell durchlebte Zeit	28, 36, 144, 239
Konstitution einer linearen Zeit	239, 245
Kulturen ohne Zeitbegriff	239
Objektive physikalische Bedeutung	240, 245
Revolution der Zeitauffassung	240
Zensur	
Kryptographische Umgehung	52, 89, 90, 208
Selbstzensur	71, 81, 89, 91, 207, 221, → <i>Verdrängung</i>
Wächter der geistigen Gesundheit (Freud)	218
Zerstreuung	105, 134, 212, 221
Zitat	
Explizites Zitat (Bachtin)	53, 54, 189
Transtextualität	17, 19
Zufall	
... aus der Geschichte ausgeschaltet (Schnitzler)	61
... durch Irrtum relativiert (Schopenhauer)	61
... gibt es nicht (Voltaire, Hofmannsthal, Bernhard)	121, 196
... vs. menschliche Kausalität	191, 194
Einfluss auf das Schicksal	→ <i>Schicksal</i>
Kunst ist kein Produkt des Zufalls (Kant)	→ <i>Kunst</i>
Zufälliges Leben würdelos	219
Zynismus	
Kyniker	110, 174, → <i>Nilismus</i>
Moderner Zynismus (Nietzsche, Ortega)	110
Zynisch und mit Unschuld (Nietzsche)	23, 154
Zynische Liebe zum Leben	23

Man müsste sich um Formen bemühen, die die Erfahrung des Lebens (das heißt, die Katastrophe) total erfassen, die uns zu sterben helfen und den Überlebenden trotzdem auch etwas hinterlassen. Ich habe überhaupt nichts gegen sie einzuwenden, sofern die Literatur zu solcher Form fähig ist: doch soweit ich sehe, ist lediglich das *Zeugnis-Geben* dazu fähig, eventuell noch ein stummes, artikulationslos gelebtes Leben *als Artikulation*.

IMRE KERTÉSZ, *Die englische Flagge*

