
GEHEN. SCHAUEN. SCHREIBEN.

**Eine phänomenologische Theorie zur Auffassung von
Wirklichkeit und Authentizität als Deutung
von Peter Handkes "Mein Jahr in der Niemandsbucht"**

Regine Romatka-Hort



München 2005

GEHEN. SCHAUEN. SCHREIBEN.

**Eine phänomenologische Theorie zur Auffassung von
Wirklichkeit und Authentizität als Deutung
von Peter Handkes "Mein Jahr in der Niemandsbucht"**

Regine Romatka-Hort

Dissertation
an der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaft
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

Regine Romatka-Hort

aus München

München, den 30. September 2004

Erstgutachter: Prof. Dr. Renate von Heydebrand
Zweitgutachter: Prof. Dr. Alfons Reckermann
Tag der mündlichen Prüfung: 6. Juli 2005

Inhaltsverzeichnis

A) Einleitung

I. Ewig Gestriger oder avancierter Avantgardist? Zur Aktualität der Prosa Peter Handkes am Beginn des 21. Jahrhunderts.....	1
1. Historische Rahmensetzung: Metaphysik oder "Philosophie der Offenheit"?	1
2. Zwischen mystischer Einheit und erkenntnistheoretischem Dualismus: Die Formulierung von Wahrheitserfahrung und authentischer Wirklichkeitskonstitution	8
3. Phänomenologische Grundlagen.....	14
4. Anmerkungen zur phänomenologisch-hermeneutischen Methode	17
B) Die phänomenologische Wirklichkeitsauffassung in der "NIEMANDBUCHT"	22
II. Phänomenologische Grundlagen 1: Schwerpunkt Husserl.....	22
III. „Beschreib mir einen Ort! Wenn jeder Mensch das könnte, wäre Frieden.“ Textlektüre 1: Deskriptive Annäherung an den Text – Das Kapitel „Wo nicht? Wo?“	33
IV. „Ziel des Schreibens, des Lesens, des Lebens: Das Sich-Erkennlich-Zeigen der Dinge“ Textlektüre 2: Die Konstitution von Welt.....	48
1. Das phänomenologische Seinsverständnis in der "NIEMANDBUCHT"	48
2. Ausweitung auf Kapitel "Wo nicht? Wo?"	57
V. „Ich ließ mir vom Weg den Weg zeigen“ Textlektüre 3: Die Konstitution des "Selbst"	62
1. Der subjektivistische oder konstruktivistische Deutungsansatz.....	63
2. Gegenargumente: Das Selbst konstituiert sich im dauernden Werden	71
3. Semantische Betrachtung: "Ich" als Zeichen für Subjekt und narrative Instanz?	76
4. Erzähler als Person	80
a) Erste Verwandlung: Verwandlung des "Lebensberichts-Helden"	81
b) Zweite Verwandlung: Verwandlung des "Verfasser-Helden"	86
VI. Zwischenbilanz: Diskussion der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Handke und Husserl	91
VII. Phänomenologische Grundlagen 2: Schwerpunkt Heidegger	97
1. Phänomenologische Hermeneutik.....	97
2. Offenheit.....	105
VIII. „Was ist die menschliche Aufgabe? – Die Bewegung der Bäume zu sehen“ Textlektüre 4: Wirklichkeitskonstitution im „Zuschauen“ und Gehen.....	112
1. Das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit: Zuschauen und Gehen	112
a) Erste Annäherung an Heidegger: Der Anschein eines subjektiven Ansatzes	112
b) Wirklichkeitskonstitution durch Zuschauen: Wesentliche Aspekte	114
c) Verwandlung und Bewegung als Formen der Wirklichkeitskonstitution	120
d) Zweite Annäherung an Heidegger: Wirklichkeitskonstitution als Erscheinen	122
e) Dritte Annäherung an Heidegger: Der immanente "Teloscharakter" des Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit.....	125

2. Das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit: Einheit von Selbst und Welt.....	126
3. Die fundamentale Konstitution von Wirklichkeit: Die „Neue-Welt-Erlebnisse“	131
4. Zusammenführung mit Heidegger: Analogien zwischen der "Daseinsontologie" und dem Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit.....	134
 IX. <i>„Das "Heilige" ist nicht zu erforschen, nur zu umschreiben, zu erzählen, umschreibend zu erzählen.“</i>	
Textlektüre 5: Wirklichkeitskonstitution im Erzählen - Die phänomenologische Poetik der "NIEMANDBUCHT"	138
1. Die durchgängige Sprachlichkeit aller Wirklichkeit.....	138
2. Das „Erzählen“ als sprachliche Form der Wirklichkeitskonstitution.....	143
3. Das Bedeutungsfeld "Sprache" umfaßt jede Form von Lebensäußerung in der "NIEMANDBUCHT"	146
4. Die durchgängige Künstlichkeit aller Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT"	155
5. Das Absolute zeigt sich nur im Scheitern	152
 C) Grundzüge ironisch-offenen Denkens in der "NIEMANDBUCHT"	
157	
 X. <i>„Manchmal gelingt es mir zu ruhen im Augenblick, dann entsteht, gleichwo, ein Raum.“</i>	
Textlektüre 6: Wirklichkeitskonstitution zwischen "mystischen" Augenblicken und künstlerischer Tätigkeit	157
1. Exposition des Problems – Diskussion in Forschung und Öffentlichkeit.....	157
2. Grundzüge mystischer Erfahrung.....	162
3. Mystische Einheits- bzw. Wahrheitserfahrungen in der "NIEMANDBUCHT" ?.....	167
4. Tätigkeit: Leben als Kunstwerk	172
a) Keine Jenseitigkeit	173
b) Verstetigung und Augenblickshaftigkeit	174
Exkurs zum Zeitbegriff.....	177
c) Tätigkeit und Kunstauffassung	183
 XI. <i>„Die Leere offenhalten: Das wäre die höchste Kunst“</i>	
Phänomenologie der Offenheit in der "NIEMANDBUCHT"	190
1. Konstitution von Wirklichkeit als offenes Fragen nach ihrem "Wie".....	191
2. Die zeitliche Struktur des Sich-vorweg: Der radikale Möglichkeitsmodus.....	192
3. Die zeitliche Struktur der Augenblickshaftigkeit: Perspektivität und Standorthaftigkeit...	194
4. Immanente Orientierung und Spannung	196
5. Diskrete Entitäten versus unbegrenzte Individuen.....	196
6. Nicht-Orte.....	201
7. Eigentliche Wiederholung.....	206
 D) Schlußbetrachtung.....	
210	
 Hinweise zur Notation.....	
214	
 Nachweis der Überschriftzitate.....	
214	
 Literaturverzeichnis.....	
215	

A) Einleitung

I. Ewig Gestriger oder avancierter Avantgardist? Zur Aktualität der Prosa Peter Handkes zu Beginn des 21. Jahrhunderts

1. Historische Rahmensetzung: Metaphysik oder "Philosophie der Offenheit"?

Klagen über die Kürze des Lebens und den reißenden Fluß der Zeit sind wahrscheinlich so alt wie die Menschheit, und Seneca war mit folgender Feststellung wohl auch kaum der Erste: „Sei überzeugt, es ist schon so, wie ich schreibe: ein Teil unserer Zeit wird uns entrissen, ein anderer unbemerkt entzogen, ein dritter wieder zerrinnt uns.“¹ Daß der Jetzt-Punkt², in den wir immer je hineingeworfen sind, sobald er auftaucht, auch schon vorüber ist, daß deshalb „dieses flüchtige, leicht entgleitende Ding“³, die Zeit, „als bewegte Folge [dieser] flüchtigen Augenblicke“⁴, wie es Augustinus formuliert, immer nur in rasender Geschwindigkeit flieht und somit eigentlich gar *nicht ist*, daß der Mensch also der Zeit als einem reißenden, gierigen und entsetzlichen, unaufhörlichen *Werden* ausgesetzt ist, in dem es kein Festes und kein *Sein*, keine Beständigkeit, dauernden Halt und sicheres Wissen gibt, gehört zu den Grunderfahrungen des menschlichen Lebens – ebenso wie das Streben, diese Erfahrung, diesen Blick in den Abgrund der Zeit nicht machen zu müssen⁵ bzw. zu überwinden⁶.

¹ „Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt.“ L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae morales, hrsg. v. L.D. Reynolds. Oxford UP 1965, Buch I, 1.1

² „punctum est quod vivimus“, Ep. moral., 49, 3

³ „praecipitis fugae transitus lenis“, Ep. moral., 49, 3

⁴ Augustinus: Confessiones, lat.-dt., übers., eingel. und erl. von Joseph Bernhart. Frankfurt a. M. 1987, S. 623

⁵ Beispielsweise entspringen diesem Grundbedürfnis wahrscheinlich die Thesen der eleatischen Philosophen, vor allem Parmenides', die jegliches Werden und Veränderung "leugnen" bzw. für irrelevant erklären. Aus dem Problem der Persistenz-Paradoxie (Identität und Veränderung sind unvereinbar; was sich real verändert hat, ist nach der Veränderung zwangsläufig verschieden und d. h. nicht "dasselbe") schließen sie, daß Identität dem Bereich des Seins vorbehalten bzw. Nicht-Identität (Werden und Veränderung) hiervon ausgeschlossen ist. Das, was ist, muß durch Selbstidentität immer dem Nicht-Sein entzogen bleiben. Damit sind unsere alltäglichen Annahmen von Werden und Veränderung der Gegenstände falsch und ein Trugschluß. „So bleibt einzig noch übrig die Rede vom Weg, daß etwas (Seiendes) ist. An ihm sind viele Kennzeichen, daß es ungeworden und unvergänglich ist, ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet. Und es war nicht einmal und wird nicht sein, da es jetzt zugleich ganz ist, eins, zusammenhängend. Denn welche Erzeugung könntest du für es erfinden? Wohin? Woher gewachsen? Weder: aus Nichtseienden, werde ich Dich sagen und denken lassen; denn es ist nicht sagbar noch denkbar, daß (Seiendes) nicht ist. Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen, später oder früher, aus dem Nichts beginnend, sich zu bilden? Also muß es entweder ganz und gar sein oder nicht.“ Parmenides: Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griech. u. dt., hrsg., übers. u. erl. von Uvo Hölscher. Frankfurt a. M. 1969, Anfang von Fr. 8. „Es ist dasselbe, das gedacht werden und sein kann.“, ebd. Fr. 3.

Die gedankliche Auseinandersetzung mit dem Chaos des ewigen Werdens und die Suche nach dem festen, beständig-dauernden *fundamentum inconcussum*, die Sehnsucht nach dem „Glanz der immer bestehenden Ewigkeit“⁷ bestimmten deshalb die europäische Philosophie seit ihren Anfängen. Das Werden und mit ihm die Zeit galten und gelten hierbei zumeist als die Negation des Seins, und so kann man mit Derrida den Kern der abendländischen Metaphysik in der Sehnsucht nach Präsenz, nach der Stabilität eines präsentisch Seienden ausmachen⁸.

Daneben kannte die westliche Geistesgeschichte aber immer auch eine Strömung, deren Hauptanliegen nicht so sehr darin bestand, Wirklichkeit in einer der Bewegung von Werden und Vergehen *enthobenen* Instanz zu verankern, sondern ein Denken zu etablieren, das ohne Befestigung in einem Ersten oder Letzten, ohne Fundierung in einem meta-physischen Prinzip oder Idee, ohne Festschreibungen auf feststehende, unbewegt-zeitlose Strukturen auskommt. Sie will der unhintergehbaren Erfahrung von Zeitlichkeit und Bewegtheit allen Seins Rechnung tragen, indem sie Zeit nicht als Gegenteil von Sein sieht, sondern vielmehr die Zeitlichkeit von Sein, seine *dynamis*-Struktur als *notwendiges* und *nicht übersteigbares* Faktum anerkennt. Im Ausgang von dieser Feststellung versucht sie zu zeigen, daß innerhalb eines solch radikal dynamisierten Denkens dennoch nicht eine völlige Halt- und Bodenlosigkeit lauert, sondern daß hier tatsächlich eine tragfähige Denkmöglichkeit etabliert werden kann, die in der Lage ist, *innerhalb* des unaufhörlichen Werdensgeschehens dennoch eine Form von Gleichheit oder Einheit, eine erkenn- und denk- und aussagbare Sinnhaftigkeit zu benennen. Vorab soll schon an dieser Stelle festgehalten werden, daß "Mein Jahr in der Niemandsbucht" von Peter Handke nach Ansicht der vorliegenden Untersuchung dieser zweiten geistesgeschichtlichen Strömung zuzuordnen ist.

Heraklit wird allgemein als Urvater dieser "Philosophie des Werdens"⁹ angesehen, die in der

⁶ Man kann die wesentliche Entwicklung der griechischen Philosophie (vor allem in ihren Höhepunkten Platon und Aristoteles) nach der Setzung der beiden Extrempositionen durch Parmenides bzw. Heraklit unter dem Vorzeichen dieser Bemühung sehen, den „Blick in den Abgrund der Zeit zu überwinden“, indem sie versucht, die faktisch-alltägliche Erfahrung von Zeit und Werdebewegung mit der Denknötwendigkeit fester Beständigkeit in Einklang zu bringen. Christof Rapp stellt in seiner systematischen Untersuchung zum Problemkreis von Identität und zeitlicher Persistenz in luzider Weise die Positionen von Parmenides und Heraklit gegenüber, um im Anschluß vor allem den Aristotelischen Lösungsansatz, der beide Vorgänger aufgreift und integriert, auszuführen. Christof Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität. Freiburg – München 1995, S. 59-90 und 109-151.

⁷ Augustinus, Confess., S. 623

⁸ Vgl. Jacques Derrida: La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, in: Ders.: L'écriture et la différence. Paris 1967, S. 409-428, hier v.a. S. 409-412

⁹ Nicht zuletzt durch die – polemisch überspitze – Darstellung von Platon vor allem im "Theaitetos" gilt das Denken Heraklits bis heute als erste wichtige Ausformung der "Werdensphilosophie" (auch wenn sein Name im "Theaitetos" nicht eigens erwähnt wird). In dieser Deutung greifen Heraklit und seine Nachfolger die

Neuzeit mit Nietzsche erneut in einer mächtigen, vor allem wirkmächtigen Begrifflichkeit ausgeformt wird, und in der heutigen Bewegung der sogenannten "Postmoderne" ihren vorläufig letzten Höhepunkt findet. Seit etwa zweihundert Jahren drückt sich die Betonung der Zeitlichkeit von Sein besonders im historistischen Denken aus, das gegenüber der Annahme einer gleichbleibenden, allen Menschen bzw. aller Wirklichkeit¹⁰ gemeinsamen, universalen Natur deren historisches Gewordensein betont, die Einsicht, daß gesellschaftliche Konditionierung und Sozialisation bzw. sprachliche Konventionalismen den Menschen und seine Welt bestimmen. Eine solche Einstellung impliziert die Überzeugung, daß *Wahrheit gemacht und nicht gefunden wird* – sei es im Bereich der Politik, daß utopische politische Vorstellungen von der Ausnahme zur Regel werden, sei es, daß in der Kunst beginnend mit der Romantik und endgültig seit der Entdeckung der Abstraktion durch Kubismus, K. Malevich, M. Duchamps, W. Kandinsky u.a., seit Surrealismus und Dada¹¹ nicht mehr der Mimesis-, sondern der Poesiaspekt dominiert, das Selbstverständnis von Kunst also weniger von der *imitatio naturae* aus gemacht wird als von der Selbsterschaffung des Künstlers, und sei es nicht zuletzt sogar in den Naturwissenschaften, die nach Meinung etlicher Theoretiker ebenso Beschreibungen der Welt erfinden, die dem Zweck der Vorhersage und Kontrolle dessen, was

allgemein verbreitete "Volksmeinung" auf, daß Bewegung gut, Ruhe bzw. Stillstand dagegen schlecht sind, und formulieren sie begrifflich aus, um die Frage nach der arche des Seins mit einem Konzept radikaler Zeitlichkeit zu beantworten. (Platon: Theaitetos (151d - 153d). In: Platon: Werke in 8 Bänden, griech. u. dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, bearb. v. Peter Staudacher. Bd. 6. Darmstadt 1970) Es gibt nichts Identisches. Identität ist ein leerer Begriff bzw. auf den allein beständigen logos reduziert. Die *dynamis* wird damit zum beherrschenden Prinzip alles Seins. In Platons Augen impliziert dies die absolute Flüchtigkeit und Unbeständigkeit aller Wirklichkeit, was ihre Unvereinbarkeit mit der faktisch gegebenen, Menschen möglichen Erfahrung, vor allem aber ihre Nichterkennbarkeit bedeutet. Vgl. Platon: Kratylos (439d-440a). (In: Platon: Werke. Bd. 3). Nicht erst in der modernen Forschung ist allerdings klar, daß diese Auslegung Heraklits durch Platon weniger dessen tatsächlichen Intentionen nahekommt – die keineswegs bei der bloße Feststellung der Unbeständigkeit alles Seins stehenbleiben, sondern das Zentrum der Weisheit in der Übereinstimmung mit dem Satz (logos) sehen: "Alles ist eins" – als vielmehr dem Zweck dient, durch kontrastierende Gegenüberstellung und in dialektischer Abgrenzung die eigene Wesensontologie herauszustellen. Vgl. zu Heraklit: Thomas Buchheim: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt. München 1994, S. 75-101, hier v.a. S. 83ff.

¹⁰ Hinsichtlich des Gebrauchs des Begriffs der "Wirklichkeit" in dieser Untersuchung ist grundsätzlich zu beachten, daß hier in keiner Weise die reale Existenz einer Welt "da draußen", die *nicht* vom Menschen geschaffen ist, bestritten wird. Doch wird die Annahme dieser Welt – ähnlich wie unter anderem in der Husserlschen Phänomenologie (siehe Kap. II.) – als irrelevant angesehen für die Frage nach Evidenz und sicherer Wahrheitserfahrung. So ist der Begriff "Wirklichkeit" nicht aus Unachtsamkeit über die gesamte Untersuchung hinweg analog bzw. immer wieder zusammen mit dem der Wahrheit gebraucht. "Wirklichkeit" bezeichnet hier kein wie auch immer vorausgesetztes "Ding an sich", sondern dasjenige, wonach in der Frage nach dem "Wie", nach der Gegebenheitsweise gefragt ist. Denn nur "Wirklichkeit" in diesem Sinne ist in irgendeiner Weise *Gegebenes* und ist somit relevant.

¹¹ Eine eindruckliche Erläuterung für die Entstehung der modernen Kunst zu Beginn des 20. Jahrhunderts und insbesondere für den Umbruch zur Abstraktion aus dem Wandel des Realitäts- und Selbstverständnisses der bildenden Künste vom Imitations- zum Konstruktionsparadigma während des 19. Jahrhunderts bietet der Wiener Kunsthistoriker Werner Hofmann in: Werner Hofmann: Grundlagen der modernen Kunst. Stuttgart 1978

geschieht, dienen können, wie Dichter und politische Denker andere Beschreibungen der Welt zu anderen Zwecken erfinden¹².

Diese geistesgeschichtliche Tradition soll hier als "offenes Denken" oder "Philosophie der Offenheit" bezeichnet werden, insofern sie Unabgeschlossenheit, Unendlichkeit, Unbegrenztheit und die „gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist“¹³, als Hauptcharakteristika von Sein und Wahrheit aufwertet – im Vergleich zu einem Denken, das Abgegrenztheit, unteilbare Ganzheit, Beständigkeit, Vollständigkeit und Einheit in den Vordergrund seiner Ontologie stellt¹⁴. Wesentlicher Aspekt einer solchen Philosophie ist auch zu akzeptieren, daß ihre eigene Aussage der Zeitlichkeit, Kontingenz und Unbeständigkeit alles Wirklichen diese Aussage selbst umgreift. Eine Person, die so denkt – von Richard Rorty als „Ironikerin“ bezeichnet –, sieht also der Tatsache ins Gesicht, daß ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind – sich nicht auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereiches zurückbeziehen¹⁵. Als wichtigste Ausdrucksformen dieses "ironischen Denkens" können laut Rorty die Psychologie Freuds, und in der Philosophie neben dem schon erwähnten Nietzsche vor allem die Entdeckung der Sprachspieltheorie durch Wittgenstein, die hermeneutische Phänomenologie Heideggers und die Dekonstruktion Derridas angesehen werden.

Die "Philosophie der Offenheit" wurde und wird entgegen ihrer eigentlichen Intention von vielen Kritikern als bedrohlich, als Theorie eines forcierten Relativismus, eines alles verzeitlichenden Historismus oder radikal subjektivistischen Individualismus gedeutet, die letztlich zur Entsolidarisierung der Gesellschaft führen muß, und deshalb nur in der These von Inkonsistenz, Instabilität und einer nicht mehr mitteilbaren Beliebigkeit jeglicher Wirklichkeitserfahrung mündet¹⁶. Tatsächlich ist aber nicht das ironisch-offene Denken selbst eigentlicher

¹² Vgl. Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Übers. v. Christa Krüger. Frankfurt a. M. 1992, S. 21ff.

¹³ Friedrich Nietzsche: Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen 5. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 1. München 1988, S. 799-872, hier S. 824

¹⁴ Ausführlicher hierzu: Vgl. im Haupttext Kap. XI.5.

¹⁵ „»Ironikerin« werde ich eine Person nennen, die drei Bedingungen erfüllt: (1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, [...]; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst.“ Rorty: Kontingenz, S. 127.

¹⁶ Jean-François Lyotard geht in seinen Veröffentlichungen immer wieder auf diese Reaktionsmuster ein. Vgl. beispielsweise Jean-François Lyotard: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990, S. 33-48, hier v. a. S. 36-40.

Grund und Wurzel für das bedrohte Lebensgefühl, sondern die jeweils aktuelle – zivilisations- bzw. sozialgeschichtliche sowie geistesgeschichtliche – Situation, auf die dieses Denken *reagiert* und versucht, eine angemessene Antwort zu finden.

Man kann die heute aktuelle Situation charakterisieren als bestimmt durch eine zunehmende Verdichtung und immer engere Verflechtung verschiedenster Lebens- und Zeiträume, eine sich in scheinbar unendlicher Steigerung befindliche Beschleunigung aller gesellschaftlichen Lebensprozesse und eine immer intensivere Durch- bis Überstrukturierung unserer stets komplexer werdenden Sozialgefüge und Lebensorganisationen, die wiederum immer größere Anforderungen an die Selbstdisziplin der Individuen stellen¹⁷. So scheint heute der Ausgangspunkt für das Gefühl der Gefährdung nicht mehr in einer *außerhalb* des eigenen Kosmos befindlichen "Wildnis" oder Barbarei zu liegen, die es immer weiter *nach außen* zu drängen gilt, indem durch die Etablierung universalistischer wie zentralistischer Ordnungsmuster das unbeherrschbare und instabile Chaos bekämpft wird, indem also *im Inneren* der Individual- und Sozialstrukturen durch Zivilisations- und Disziplinierungsprozesse Ordnung und Gesetzmäßigkeiten geschaffen werden – sei es auf der Ebene religiöser, philosophischer bzw. allgemeiner Weltbilder oder auf der Ebene realer Sozialsysteme. Vielmehr scheinen heute Wurzel und Ursache dafür, daß die Welt, in der jeder Einzelne zurechtkommen muß, in gleicher Weise wie frühere Welten als bedrohlich-unbeherrschbares Chaos entgegentritt, nicht so sehr in einer Noch-Nicht-Ordnung angesiedelt zu sein, die es vom kulturellen Ordnungskern aus nach außen zu drängen gilt, sondern vielmehr *im Inneren* dieser schon geordneten Welt zu liegen: Im Phänomen von immer zahlreicheren und sich auf immer unüberschaubarere Weise überschneidenden, vermengenden und verflechtenden Einzelordnungen, wie Sprach- und Wertesystemen unterschiedlicher Kulturräume, aber auch im Herausbilden immer mehr, feinerer und differenzierterer Binnenstrukturen, die unserer alltägliches Miteinander im hochindustriellen Zeitalter steuern.

Trifft diese Analyse der augenblicklichen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situation zu, erscheint es – so die Motivation ironisch-offenen Denkens – fraglich, ob die traditionellen, universalistisch-metaphysischen Techniken zur Problembewältigung noch greifen. Angesichts einer Wirklichkeit, in der die Quelle für Kontingenz und Kontrollentzug in ihrer *Überkomplexität*, also eher in einem deutlichen Zuviel als Zuwenig an Ordnung zu ver-

¹⁷ Von großem Einfluß für eine solche Gesellschaftsanalyse waren und sind diesbezüglich die Interpretationen des Zivilisationsprozesses als Disziplinierungsgeschehen durch den Soziologen Norbert Elias sowie die Arbeiten von Michel Foucault. Vgl. Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde.. Frankfurt a. M. 1989; und Ders.: *Time. Über die Zeit – Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Dt. von H. Fliessbach und M. Schröter. Frankfurt a.M. 1984. Sowie beispielsweise Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris 1975, v.a. S. 137-196.

muten ist, muß bezweifelt werden, ob der Versuch, mit der Etablierung wieder neuer universalistisch-zentralistisch angelegter Ordnungssysteme und der Integration des Kontingenten in weitere Strukturgefüge auf die bedrohliche Situation zu reagieren, erfolgreich sein kann. Viel eher scheint hierzu ein Denken geeignet, das der Erfahrung von Kontingenz durch Überkomplexität nicht entgegenarbeitet bzw. ihm nicht ein Anderes entgegengesetzt, sondern sie akzeptiert und versucht – von der gegebenen Situation ausgehend und sie aufgreifend –, diese als solche in begriffliche Formulierungen und einen theoretischen Rahmen zu fassen, um sie damit beherrsch- und lebbar zu machen.

Eben dies unternehmen neben anderen nach Ansicht der vorliegenden Untersuchung die von Heidegger ausgehende Hermeneutik¹⁸ und die "offene Systematik" postmodernen Denkens und sind in dieser Sichtweise weit davon entfernt, existentielle wie erkenntnistheoretische Boden- und Haltlosigkeit zu zementieren, indem sie diese in eine theoretische Systematik gießen. Sie bieten Antworten insbesondere auf Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten mit dem Heraufkommen der Epoche der Globalisierung in der faktisch sozialen Umwelt vollzogen haben, dem Zusammentreffen und Verflechten höchst unterschiedlicher Kultur- und Sprachräume mit ihren inkommensurablen Wertesystemen und Ethiken, indem sie versucht, diese begrifflich zu fassen und dafür eine adäquate philosophische Sprache zu finden¹⁹: An die Stelle des universalisierenden Denkens, das die Inkommensurabilität und Kontingenz der veränderlichen Wirklichkeit in einem übergreifenden, allgemeingültigen Zentrum zusammenführen und verankern will, tritt beispielsweise das "postmoderne Wissen" mit heterogenen Regeln und Sprachspielen, die wiederum als endlos unabgeschlossenes Spiel von Differenzen aufgefaßt werden, deren Konsensformen zeitlich und lokal begrenzt sind, eine "offene Systematik" also, deren Referenzen von den Individuen oder Einzelgruppen jeweils neu auszuhandeln sind. In den Worten Jean-François Lyotards:

„Ein postmoderner Künstler oder Schriftsteller ist in derselben Situation wie ein Philosoph: Der Text, den er schreibt, das Werk, das er schafft, sind grundsätzlich nicht durch bereits feststehende Regeln geleitet und können nicht nach Maßgabe eines bestimmten Urteils beurteilt werden, indem auf einen Text oder auf ein Werk nur bekannte Ka-

¹⁸ In dieser Einschätzung, Hermeneutik einer "Philosophie der Offenheit" zuzurechnen, insofern sie das Potential in sich birgt, Erkenntnis nicht als ein Repräsentationsverhältnis aufzufassen, in dem das Bewußtsein gleich einem Spiegel die Realität reflektiert, sondern die Möglichkeit zu einer „Philosophie ohne Spiegel“ eröffnet, folgt diese Untersuchung ebenfalls Richard Rorty. Vgl. Richard Rorty: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Übers. v. Michael Gebauer. Frankfurt/M. 1987. s. v. a. "Philosophie ohne Spiegel", S. 387-427

¹⁹ Eine repräsentative Analyse dieser augenblicklichen Situation findet sich beispielsweise bei Lyotard. Jean-François Lyotard: La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris 1979, S. 29-35.

tegorien angewandt würden. Diese Regeln und Kategorien sind vielmehr das, was der Text oder das Werk suchten. Künstler und Schriftsteller arbeiten also ohne Regeln; sie arbeiten, um die Regel dessen zu erstellen, was *gemacht worden sein wird*. Daher rührt, daß Werk und Text den Charakter eines Ereignisses haben. Daher rührt auch, daß sie für ihren Autor immer zu spät kommen, oder, was auf dasselbe führt, daß die Arbeit an ihnen immer zu früh beginnt. *Postmodern* wäre also als das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*) zu denken²⁰.

Da die wichtigsten Parameter der aktuellen Situation, wie sie oben geschildert wurde, weiterhin gültig sind, haben die Errungenschaften und Ergebnisse von hermeneutischer Phänomenologie und "Postmoderne" auch noch in einer Zeit Relevanz und Gültigkeit, in der offenbar eine "post-postmoderne" Phase eingeläutet ist: Gerade durch die sich seit einigen Jahren immer deutlicher abzeichnende Wende zur "neuen Ernsthaftigkeit" im politischen wie gesamtgesellschaftlichen Stil – ausgelöst bzw. äußerlich manifest geworden durch Börsenflaute und wirtschaftliche Depression, rasanten Wandel des internationalen Machtgefüges seit dem Zusammenbruch von Sowjetunion und Ostblock und dem Heraufkommen neuer Bedrohungen durch Terror und "Präventivkriege" – hat die Periode der spielerischen "Spaßkultur" offenbar zu einem gewissen Ende gefunden, steigt wieder das Bedürfnis nach Orientierung, nach den Gewißheiten einer stabilen Ordnung, nach der sicheren Erkenntnismöglichkeit fester Wahrheiten. Infolgedessen wird heute in verstärktem Maße an Philosophie bzw. andere weltanschauliche Theorien die Forderung gestellt, in dieser Phase des Umbruchs und beschleunigten

²⁰ Lyotard: Was ist postmodern? S. 47f.

Trotz dieser hier formulierten "Definition" von Postmoderne, sollte nicht der Eindruck entstehen, daß die vorliegende Untersuchung die Problematik der Abgrenzung und der Begriffsbestimmung von Postmoderne bzw. Moderne unreflektiert übergeht und sich der kontroversen Diskussion und Bewertung beider "Epochen" nicht bewußt ist. Wichtige Texte der Postmoderne-Diskussion sind in den Sammelbänden: Wolfgang Iser (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988, und Peter Engelmann: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart 1990 veröffentlicht. Die Moderne-Postmoderne-Diskussion ist in einführenden Werken zur Literaturwissenschaft überblicksartig dargestellt worden, wie beispielsweise: Andreas Huyssen und Klaus Scherpe (Hg.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbeck bei Hamburg 1986; Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw (Hg.): *Moderne oder Postmoderne?* Weinheim 1986; Peter Kemper (Hg.): *"Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft*. Frankfurt a. M. 1988; Rolf Günter Renner: *Die postmoderne Konstellation. Theorie, Text und Kunst im Ausgang der Moderne*. Freiburg 1988; Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne*. 4. Aufl. Berlin 1993; Peter V. Zima: *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen-Basel 1997. Hinsichtlich der Grenzziehung zwischen Moderne und Postmoderne folgt diese Untersuchung der ersten von zwei möglichen Unterscheidungen, die Rolf Günter Renner vornimmt. Moderne ist im Sinne von "Neuzeit" aufgefaßt, die noch an den Einheitsvorstellungen einer "mathesis universalis" festhält (vgl. hierzu auch Kap. XI.5.) im Haupttext), so daß Postmoderne die nachneuzeitliche Auflösung dieses universalistischen Denkens meint. Vgl. Renner, *Konstellation*, v.a. S. 9. Zum Ganzen siehe: Sieglinde Klettenhammer: *Der Mythos vom Autor als Subjekt*; Peter Handkes *Mein Jahr in der Niemandsbucht* und die Reflexion von Autorschaft und Schreiben im Kontext von Moderne, Modernismus und Postmoderne. In: Martin Sexl (Hg.): *Literatur. 15 Skizzen*. Innsbruck 1997, S. 91-134, hier v.a. S. 91-95.

Wandels Orientierungsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Ergebnisse der ironisch-offenen Theorien von Heidegger und unter anderem Derrida aufgreifend und integrierend – auf dem Niveau der von ihnen erreichten Reflexionsstufe – zu zeigen, ob und wie *innerhalb* dieser Theorien die Möglichkeit von *sicherer Wahrheits Erfahrung* bzw. *authentische Wirklichkeitskonstitution* denkbar sind, und wie sie begrifflich zu formulieren wären.

2. Zwischen mystischer Einheit und erkenntnistheoretischem Dualismus: Die Formulierung von Wahrheits Erfahrung und authentischer Wirklichkeitskonstitution in "Mein Jahr in der Niemandsbucht"

Die folgende Untersuchung stellt zum ersten die Hypothese auf, daß sich an Hand und entlang einer interpretierenden, transformierend-verwandelnden Lektüre der Prosa von Peter Handke *eine weitere, eigenständige und aktuelle Facette und Formulierung des "ironisch-offenen" Denkens entwickeln läßt*. Zielsetzung ist, diese Hypothese exemplarisch an Hand der eingehenden Lektüre von "Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten" (im folgenden "NIEMANDBUCHT" genannt), das Handke im Jahr 1994 veröffentlichte, zu bestätigen, und das Ergebnis zur Darstellung zu bringen.

Motiviert und geprägt ist diese Darstellung zum zweiten von der Leitfrage nach den Antworten des Textes auf die oben explizierte Problemstellung, ob und wie in einer Situation der Überkomplexität und innerhalb eines ironisch-offenen Seinsverständnisses, das dieser Situation Ausdruck gibt, *sichere Wahrheits Erfahrung* und *authentische Wirklichkeitskonstitution* möglich und denkbar sind.

Der Ansatz dieser Fragestellung sowie das Ziel der Untersuchung implizieren hinsichtlich des Textes von Handke zwei grundsätzliche Einschätzungen:

Erstens: Mit Blick auf die bis heute lebendige Diskussion darüber, welche Stellung Handkes Literatur im zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Kontext zuzuschreiben ist, vor allem, ob er in seinen späteren – vielen Lesern "metaphysisch" anmutenden – Texten hinter dem aktuellen, von der neueren "Philosophie der Offenheit" etablierten Reflexionsniveau zurückbleibt, stellt sich die Untersuchung auf die Position, daß Handkes dezidierte Unzeitgemäßheit, sein "Stehen im Abseits" nicht einem anachronistischen Konservativismus zuzuordnen ist, für den

der Dichter als "Hüter und Verkünder des wahren Seins" die "Feier der einfachen, hergebrachten, zeitlosen Dinge"²¹ pflegt, sondern sich vielmehr einem avanciertem Avantgardismus verdankt. In seinen Texten werden die Fragen nach Wahrheit und Authentizität nicht auf vor-postmoderne, nicht-ironische oder gar metaphysische Weise beantwortet, sondern im Horizont und innerhalb des Rahmens eines Denkens der Offenheit und des beständigen Werdens²². Diese Einschätzung der Prosa Handkes bleibt hier zunächst als bloße Behauptung in den Raum gestellt, wird aber im Laufe der Untersuchung mehrfache Bestätigung finden. Einen ersten kurzen Hinweis soll jedoch schon hier ein kurzer Blick auf die den Texten Handkes zugrundeliegende Sprachauffassung geben, die ausführlicher in Kapitel IX. zur Sprache kommt:

Die Texte verlieren in keinem Moment das Bewußtsein der unhintergehbaren Konventionalität und Modellhaftigkeit von Sprache, das Bewußtsein also, niemals aus der Faktizität der vorfindlichen Sprachspiele heraustreten zu können. Sprache ist in ihnen niemals nur Werkzeug, transparentes Zeichen, um einen wie immer gearteten Inhalt zu transportieren bzw. in diesem zu verschwinden, sondern mit dem "Wie" der Sprache ist immer schon unauflöslich ein bestimmtes Seins- und Wirklichkeitsverständnis verwoben. So ist Sprache in Handkes Augen niemals unschuldig, und Sprachverhältnisse *sind* bzw. konstituieren immer gesellschaftspolitische Machtverhältnisse (spiegeln diese nicht etwa nur) – zentrales Thema zahlreicher Texte des Frühwerks wie *Kaspar* oder *Wunschloses Unglück*. Mit dieser Haltung ist nun aber nicht nur die Konventionalität von Sprache und Wahrheit markiert, sondern darüber hinaus gilt hier die "Künstlichkeit" unserer Wirklichkeit, ihr Poesis-Charakter, der "schöne Schein" als unhintergegbares Absolutum. Denn Handkes Texte sind nicht nur von der Reflexion des eigenen poetischen Verfahrens bestimmt – im Anschluß an die poetologische

²¹ Stellvertretend für das Unbehagen vieler angesichts Handkes – von ihnen so empfundenen – mystizistischen oder quasireligiösen "hohen" Ton zitiert nach Christine Marschall: Zum Problem der Wirklichkeit im Werk Peter Handkes. Untersuchungen mit Blick auf Rainer Maria Rilke. Bern-Stuttgart-Wien 1995 (Diss. Bern 1995), S. 199.

²² Es gilt hinsichtlich dieser Debatte zwischen dem in breiter Öffentlichkeit und Literaturkritik ausgetragenen Streit einerseits und der literaturwissenschaftlichen Forschungsdiskussion andererseits zu differenzieren. Ersterer entzündet sich primär an der Frage, ob Handkes Schreiben politikferne Innerlichkeit und restaurative Tendenzen vorzuwerfen sind, und wird immer noch entlang der aus den 60er Jahren erhaltenen Achse "litterature engagée versus l'art pour l'art" ausgetragen. Wie Uwe C. Steiner deutlich macht, geht es hierbei aber weniger um die Beurteilung und Einordnung von Handkes Werk. Die Funktion der ständig erneuerten Wiederholung der üblichen Positionen bestehe vielmehr darin, "eine in den letzten Jahren immer mehr verunsicherte Literaturkritik zu konsolidieren", der die "leitenden Kriterien und damit ihre Orientierungsmuster abhanden gekommen sind." Vgl. Uwe C. Steiner: Literatur als Kritik der Kritik. Die Debatte um Peter Handkes »Mein Jahr in der Niemandsbucht« und die »Langsame Heimkehr«. In: Christian Döring (Hg.): Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Wider ihre Verächter. Frankfurt a. M. 1995, S. 127-169, hier S. 128. In zunehmenden Maße davon abgegrenzt findet in der literaturwissenschaftlichen Forschung zu Handke eine Diskussion darüber statt, ob und inwieweit Handkes Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis als vormodern, modern oder gar postmodern einzuschätzen ist.

Selbstreflexivität der Autonomieästhetik –, sondern auch vom Bewußtsein der Poesis einer eigenen sprachlichen Wirklichkeit. Auf einer Metaebene wird in ihnen dieses autonomie-ästhetische Reflexionsmodell wiederum reflektiert bzw. konterkariert durch die implizite Einsicht, daß die Regeln der Literatur als Sprachspielsystem ebenso wie die Bedeutung jedes einzelnen Textes (wie von Sprache überhaupt) niemals feststehen, sondern sich jedesmal, das heißt in jedem Sprech- bzw. "Textakt" neu aushandeln. Zwar erscheint in dieser Darstellung die Poetik Handkes recht "postmodern". Aber auch hier – ähnlich wie es sich im Laufe der vorliegenden Untersuchung hinsichtlich der Nähe zur Phänomenologie ergeben wird – zeigt eine genaue Analyse, daß sich Handkes Texte bei aller Verwandtschaft jeder Gleichsetzung oder gar Anwendung postmoderner Theorie auf ihre immanente Poetik widersetzen²³. Hinzu kommt außerdem, daß insgesamt eine Kanonisierung und Einordnung literarischer Texte aus dem späten 20. Jahrhundert unter die Rubrik "postmoderne Literatur" problematisch ist, da immer noch keinerlei Konsens bezüglich der einschlägigen Kriterien für postmodernes Schreiben besteht²⁴. Infolgedessen gelangt die Forschungsliteratur zu Handke hinsichtlich seiner Zuordnung zur Postmoderne zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen²⁵.

²³ So kann beispielsweise auch Ingeborg Hoesterey ihren Versuch, Handkes "Lehre von Sainte Victoire" mit Derrida zu lesen, nicht widerspruchlos durchhalten und kommt zu der Feststellung, einzelne Textpassagen erklärten sich nur mit „der radikalen Zurückweisung von derridaschem Denken“. Vgl. Ingeborg Hoesterey: Mit Cézanne auf der Hochebene des Philosophen. In: Dies.: Verschlungene Schriftzeichen. Intertextualität von Literatur und Kunst in der Moderne / Postmoderne. Frankfurt a. M. 1988, S. 101-121, hier S. 116.

²⁴ Vgl. z.B.: Herwig Gottwald: Moderne, Spätmoderne oder Postmoderne? Überlegungen zu literaturwissenschaftlicher Methodik am Beispiel Peter Handke. In: Dietmar Goltschnigg, Günther A. Höfler und Bettina Rabelhofer (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposions. Graz 1996. Zirkular. Sondernummer 51 (1998), S. 181-203.

²⁵ Einige Autoren neigen dazu, die Anschlußfähigkeit der Handkeschen Poetik an die Postmoderne insgesamt zu negieren bzw. sehr skeptisch zu beurteilen. Hierzu gehören neben anderen vor allem: Manfred Durzak: Postmoderne Züge in Handkes Roman "Der kurze Brief zum langen Abschied"? In: Laurent Cassagnau (Hg.): Partir - revenir: en route avec Peter Handke. Paris 1992, S. 123-132; Herwig Gottwald: Moderne. (Anm. 25); Peter Pütz: Handke und Nietzsche: Kein Marterbild mehr malen. In: Gerhard Fuchs und Gerhard Melzer (Hg.): Die Langsamkeit der Welt. Graz-Wien 1993, S. 63-80, hier v.a. S. 91ff; Franz Werfelmeyer: Beyond Postmodernism: The late Work of Peter Handke. In: Ricarda Schmidt und Moray Mc Gowan (Hg.): From High Priests to Desecrators. Contemporary Austrian Writers. Sheffield Academic Press 1993, S. 45-62; Peter Bürger favorisiert gerade für die späteren Texte Handkes seit der "Langsamen Heimkehr" eine doppelte – moderne und postmoderne – Lesart. Vgl. Peter Bürger: Das Verschwinden der Bedeutung. Versuch einer postmodernen Lektüre von Michel Tournier, Botho Strauß und Peter Handke. In: Peter Kemper (Hg.): "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1988, S. 294-312.
Dagegen ordnen u. a. folgende Autoren Handkes Literatur der Postmoderne zu: Johanna Bossinade: Moderne Textpoetik. Entfaltung eines Verfahrens. Mit dem Beispiel Peter Handke. Würzburg 1999; Ingeborg Hoesterey: Cézanne; Susanne Marschall: Mythen der Metamorphose – Metamorphose des Mythos bei Peter Handke und Botho Strauß. Mainz 1993, v.a. S. 12-16; Rolf Günter Renner: Die postmoderne Konstellation., S. 369ff. u. 387.; Hanns-Peter Ortheil: Was ist postmoderne Literatur? In: Ders.: Schauprozesse. Beiträge zur Kultur der 80er Jahre. München-Zürich 1990, S. 106-128, hier v.a. S.108;

Zweitens: Während der Text das *Wahrheitsthema* vor allem als Problematik der Verbindung oder des "Brückenschlags" zwischen den beiden Momenten "Selbst" und "Welt" gestaltet – erkenntnistheoretisch formuliert zwischen Subjektivem und Objektivem, oder psychologisch zwischen Innen und Außen –, stellt sich im Themenkomplex der *authentischen Wirklichkeitskonstitution* vor allem die Frage, wie in einer überkomplexen und überlogifizierten Welt noch ein möglichst von Entfremdung durch solche überpersönlichen Strukturen freies "Selbstsein", eine echte "Selbsterschaffung" bzw. Konstitution des Eigenen möglich ist, die sich nicht in einer platten Wiederholung immer gleicher Sprach-, Wahrnehmungs- und Denkmuster erschöpft. Beide Themenbereiche sind in der "NIEMANDBUCHT" sehr eng miteinander verflochten, wie sich besonders in den letzten beiden Kapiteln der Arbeit zeigen wird: Den Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit *als* allmähliche Herausbildung des "Selbst" bzw. des Eigenen in der Weise *eigentlicher* Wiederholung beschreibt der Text als ein fortgesetztes, nie endgültig-stabiles, aber auch nie scheiterndes Sich-Ereignen von Wahrheit, als "Ereignis des Wahren". Oder, mit anderen Worten formuliert: Die Lösung des einen Problemkreises birgt in sich zugleich auch immer eine Antwort für die zweite Fragestellung.

Für die vorliegende Untersuchung ergibt sich hieraus die Aufgabenstellung, die Lösungskonzepte herauszuarbeiten, die beiden Themenbereichen – Wahrheit und Authentizität – gemeinsam sind. Die Vorgehensweise hierzu besteht in der Prüfung, ob und inwieweit die vom Text entwickelten Antworten den Konzeptionen *mystischer* Erfahrungswirklichkeit zuzuordnen sind – wie dies Handke sowohl in der Forschungsliteratur als auch in der Literaturkritik vor allem seit seiner sogenannten "Wende zum Erzählen" Ende der 70er Jahre unterstellt wird –, oder doch im Horizont dualistisch-begrifflichen Denkens verortet bleiben.

Das erste – mystische - Konzept findet im Text vor allem als plötzliche, epiphanieartige und unmittelbare Begegnung bzw. sogar Verschmelzung mit einem ganz Anderen, dem Numinosen oder Jenseitigen seinen Niederschlag. Das hierdurch mögliche Erlebnis von Einheit ist nicht als das einer in sich aufgespannten dualen Einheit zweier Momente gedacht, sondern diese Erfahrung kennt – streng monistisch – nur *eine* Wirklichkeit, die *alles Sein* umfaßt, was bloß vom Denken nur getrennt in zwei Bereiche erfaßt werden kann: Welt von Werden und Vergehen auf der einen und die Sphäre zeitloser Ewigkeit auf der anderen Seite, Gott und Schöpfung, Jenseits und Diesseits, Ich und Anderes, Transzendentes und Immanentes, Subjektives und Objektives, Bereich des Göttlichen oder des Dämonischen, der Geister und Ahnen auf der einen Seite, und der Bereich der Natur, der physikalischen Welt auf der anderen Seite, Bereich des Psychischen und des Physischen, spirituelles Leben und normaler Alltag

(Beten und Arbeiten) etc. *Neben* dieser *einen* Wirklichkeit gibt es nichts. Es geht ihr nichts voraus, es gibt keinen Anfang und kein Ende. Der Mensch erfährt sich selbst in diesem Einheitserlebnis als diese ganze Wirklichkeit, sein von der All-einheit abgetrenntes Selbst existiert nicht mehr. In zeitlicher Hinsicht stellt der Text der "NIEMANDBUCHT" solche mystischen Einheitsmomente als Augenblicke von reiner "Gegenwärtigkeit" dar, die dem Zeitverlauf von Werden und Vergehen, der unendlichen Wandlungsbewegung alles Wirklichen so vollkommen eingefügt sind, daß sie einerseits absolut zeitlich zu sein scheinen, insofern sie den Fluß der Zeit mitvollziehen, vollständig diese Bewegung selbst "sind", und andererseits absolut zeitlos empfunden werden, weil die Bewegung von Zeit und Veränderung ohne Abstand nicht mehr wahrgenommen werden kann.

Das zweite Konzept kann man dagegen als intellektuelles bzw. verstandesmäßiges bezeichnen. Es ist das Konzept einer in sich *dual aufgespannten Einheit*, das Konzept *immanenter Transzendenz*. Hierbei umfaßt die Einheit bzw. Ganzheit zwei Momente in sich, die nicht unabhängig voneinander sein können wie beispielsweise Selbst und Welt. Die vom Text auf diese Weise vorgestellte, paradox anmutende Idee einer in sich "abständigen", gespannten Einheit stellt die Arbeit im letzten Kapitel als "Phänomenologie der Offenheit" dar.

Untrennbar mit diesem Konzept dualistischer Einheit oder immanenter Transzendenz verbunden und mitgedacht ist in der "NIEMANDBUCHT" dessen inhärente Zeitauffassung und soll ebenfalls dargelegt werden: Sie ist ausgedrückt in der Form eines in sich zeitlich-abständigen Vorgangs von *Wiederholung*, wobei der gesamte Text durchzogen ist von der Spannung, die aus der Differenz erwächst zwischen einer "schlechten", vorgegebene Denk- und Sprachmuster nur reproduzierenden Wiederholung, einer Wiederholung als *Kopie* auf der einen Seite, die als Kreis erscheinen würde, und auf der andern Seite einer "kreativen", *phantasievollen* Wiederholung als Wiedererschaffung der vorgegebenen und nun *verwandelten* Wirklichkeit, die weniger einem Kreis als einer Spirale gleicht, durch die sich eine Achse legen ließe, auf der die geschichtlichen Veränderungen ablesbar sind.

Aus der Darstellung des ironisch-offenen Seinsverständnisses, wie es in der "NIEMANDBUCHT" ablesbar ist, versucht die Arbeit die spezifischen Lösungsansätze hinsichtlich der Fragen nach Wahrheit und Authentizität zu entwickeln, die der Text anbietet. Im Ergebnis wird sich zeigen, daß er sich weder der mystisch noch der erkenntnistheoretisch bestimmten Seite vollständig zuschreiben läßt, sondern daß er zwischen beiden Optionen oszilliert, und in ihm dadurch ein permanentes Spannungsverhältnis zwischen beiden Konzepten besteht. Dieses wird nicht aufgelöst, sondern hält vielmehr auf diese Weise eine gewisse Unruhe am Le-

ben, die eine dem Text eigentümliche Dynamik oder "Bewegungshaftigkeit" bewirkt. Die überall im Text spürbare Tendenz zur Verschmelzung mit dem Moment des Anderen wird nie dauerhaft erfüllt, sondern in den stetigen, tagtäglich neu zu vollziehenden Vorgang der Wirklichkeitskonstitution überführt. Die oben erwähnte mystische Einheitserfahrung, die vielfach im Text aufscheint, bleibt nicht stehen. Sie wird vielmehr gleichsam "umgelenkt" in den Prozeß künstlerischen Schaffens, der als identisch angesehen wird mit dem Vollzug des tagtäglichen Lebens, der tagtäglichen Tätigkeit *als* bewußt-abständigen Konstitutionsvorgang von Selbst und Welt. Die "NIEMANDBUCHT" erteilt somit – entgegen dem ersten Leseindruck – jeglicher Weltflucht eine Absage. Es wird nicht die Abkehr vom sozialen Miteinander, die Selbstversenkung in einsiedlerisch-meditativer Praxis als Mittel und Weg zum Selbst propagiert, sondern das "Unter-die-Leute-Bringen", das "Nach-Außen-Tragen" und "In-die-Welt-Setzen" des Eigenen.

Eng verwoben mit der Darstellung des aus dem Text ablesbaren ironisch-offenen Seinsverständnisses und dem Thema der Konstitution von Wirklichkeit ist gerade in der "NIEMANDBUCHT" das Thema der Konstitution von "Selbst" – Selbstsuche, Selbstwertung und Selbstfindung. Als immer wiederkehrendes Motiv begleitet und durchdringt es gleichsam alle Abschnitte der Untersuchung, um vor allem am Ende noch einmal aufgegriffen und mit dem Konzept authentischer Wirklichkeitskonstitution im Text verbunden zu werden. Motivation und Orientierung gibt der Erörterung dieses Themas dabei vor allem die Frage nach der Möglichkeit, in einem Denken unbegrenzten Werdens und unhaltbarer, nie stillstehender Flüchtigkeit noch die Idee von "Selbst" bzw. Identität zu verfolgen und zu formulieren. Die Arbeit diskutiert darin zugleich, ob und inwieweit im Text ein Konzept von Subjektivität bzw. von Individualität vorliegt²⁶. Dies umgreift auch die Frage, wie die offensichtlich sehr deutliche Position radikaler Privatheit, bis hin zu völliger Isolation, zu bewerten ist. Gerade in Abgrenzung zur Deutung der Selbstkonstitution als Individuationsprozeß, wie sie mehrfach in der Forschung auftaucht²⁷, wird sich erweisen, daß der Text das "Selbst" nicht als dem Konstitutionsprozeß zugrundeliegende, vollendete Einheit, als selbständiges Seiendes bzw. diskrete Entität begreift, mithin weder als subjektives Moment noch als Individuum. Vielmehr

²⁶ In der Forschungsliteratur zu Handkes Werk insgesamt wird die Frage nach der Subjektivität eher kontrovers beurteilt.

²⁷ Beispielsweise zuletzt bei Wolfram Frietsch: Peter Handke – C.G. Jung. Selbstsuche – Selbstfindung – Selbstwertung; der Individuationsprozeß in der modernen Literatur am Beispiel von Peter Handkes Texten. Gaggenau 2002

ist das "Selbst" im Text das sich jeweils immer neu herausbildende Eigene, das den *authentischen Modus* der Wirklichkeitskonstitution als eigentliche Wiederholung erzeugt.

3. Phänomenologische Grundlagen

Theoretische und begriffliche Basis für die gesamte Darstellung des ironisch-offenen Seinsverständnisses in der "NIEMANDBUCHT" bilden Hauptaspekte der phänomenologischen Philosophie Husserls und Heideggers. Ausgangspunkt ist hier zunächst die Vermutung, daß mit den Werkzeugen und der Forschungs*haltung*" (siehe Kap. II.) der Phänomenologen besser und adäquater als mit den Mitteln von Erkenntnistheorie, mit empiristischen oder mit idealistischen Ansätzen, mit sprachanalytischer Philosophie oder Sprachspieltheorie die spezifischen Leistungen der Prosa Handkes im Zusammenhang mit den oben geschilderten aktuellen Anforderungen einer "Philosophie der Offenheit" erfaßt und ausgeschöpft werden können. Diese Überzeugung kann an dieser Stelle nur als Hypothese in den Raum gestellt werden, soll aber im Laufe der Untersuchung bestätigt und belegt werden.

In der Tradition der phänomenologischen Schule werden deutliche Analogien zur Prosa Handkes sowohl in inhaltlich-thematischer Hinsicht als auch bezüglich der "methodischen" Haltung zur Sprach- und Wirklichkeitsauffassung gesehen. Diese Übereinstimmungen zwischen philosophischem und literarischem Denken lassen sich vor allem so formulieren, daß Thema und Gegenstand der Prosa Handkes keine anderen sind als das Thema phänomenologischer Philosophie: Nämlich die Frage nach dem Wie unserer Wirklichkeit, die Frage, die die Weise von Sein bzw. den "Sinn von Sein" in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt – im Gegensatz zur traditionellen, metaphysisch angelegten Frage nach dem "Was", dem *logos*, der Definition, dem Wesen der Dinge. Somit ergibt sich "Phänomenologie" als Ausgangspunkt und Vergleichsgrundlage für die Auslegung und Interpretation der "NIEMANDBUCHT" aus dem Text selbst: Es zieht sich wie ein roter Faden durch Peter Handkes gesamtes Werk: Seine Texte sagen keinen ihnen transzendenten Inhalt aus, sie "erzählen" keine "Geschichten". Ihr einziges Thema ist letztlich immer wieder die Frage nach dem "Wie", nach der Art und Weise der Konstitution unserer Wirklichkeit in und durch Sprache – und das heißt hier, durch sie, die Texte selbst. Das Stellen der Frage und ihr Beantworten bilden dabei eine unauflösbare Einheit. Entscheidend ist hierbei, daß die sprachliche Konstitution von Wirklichkeit nicht nur thematischer Inhalt in Handkeschen Texten sein kann, sondern auf der pragmatischen Ebene ihres eigenen Vollzugs, auf der Ebene von Schreib-, Text-, und Lesehandlung

stattfindet. Dies weist eine große Nähe zu Positionen hermeneutischer Phänomenologie auf, die im folgenden kurz skizziert werden sollen:

Phänomenologie nimmt weder ein Objekt an sich an, noch, daß der Erkenntnisgegenstand durch das logische Denken erzeugt wird. Vielmehr werden das subjektiv Erkennende und das objektiv Gegebene *korrelativ* gedacht, das heißt in einer unauflöselichen Beziehung zum jeweils Anderen. Phänomenologie geht also seit Husserl von der Grundannahme einer fundamentalen erkenntnistheoretischen Einheit von Subjektivem und Objektivem aus. Der letztendliche Grund für die Geltung von Erkenntnis, und das heißt von Wahrheit, liegt gemäß der Husserlschen Phänomenologie nicht in etwas Bewußtseinstranszendente, sondern ist in der Bewußtseinsimmanenz aufzuweisen. Nur das im Bewußtsein "Selbstgegebene", nur die in ihm aufscheinenden "Sachen selbst" und das heißt nichts anderes als die reinen Phänomene der Bewußtseinsenerlebnisse werden von der Phänomenologie untersucht. Diese läßt somit die erkenntnistheoretische Frage der Transzendenz hinter sich und untersucht, wie sich das Bewußtsein selbst in seinen intentionalen, auf Etwas gerichteten Erlebnisakten konstituiert und zugleich wie sich das Objektive unserem Bewußtsein gegenständlich gibt.

Heidegger nahm diese zentralen Ansichten der Husserlschen "Bewußtseinsintrospektion" auf und verknüpfte sie mit Fragestellungen antiker Ontologie – Was ist Sein? Was ist Seiendheit? –, wodurch der Begriff des "Daseins" an die Stelle des transzendentalen Bewußtseins bei Husserl trat. Das Heideggersche Dasein ist somit nicht als ein der Erkenntnis des phänomenologischen Forschers gegebener Gegenstand, als diskrete, vorhandene Entität aufzufassen, sondern eher als ein Strukturganzes, das – sich fortlaufend transzendierend-zeitigend – die Momente von Selbst und Welt konstituiert. Der Gedanke der korrelativen Einheit von Subjektivem und Objektivem ging somit in der Formel des In-der-Welt-Seins als Seinsweise des Daseins auf.

In der Phase nach "Sein und Zeit" rückt Heidegger zunehmend die sprachliche Verfassung der die Momente Selbst und Welt umfassenden Struktur "Dasein" in den Vordergrund. Die berühmte Formel, "Sprache ist das Haus des Seins" meint hier: Es gibt kein Bewußtsein oder anderen Träger, der Sprache gebraucht. Sprache ist der umfassendste "Raum", die Klammer, die das Bewußtsein und die ihm gegebene Welt umschließt. Das beinhaltet zum einen, daß das mit "Sprache" bezeichnete Phänomen viel mehr als unsere Kommunikation in lautlichen oder schriftlichen Begriffen umfaßt, und zum zweiten, daß Sprache hier der einzige "Ort" der Konstitution von Wirklichkeit ist.

Die Nähe und Verwandtschaft der Wirklichkeits- und Sprachauffassung Handkes zur Phänomenologie ist keine neue Erkenntnis, sondern fand in der Forschungsliteratur zu Handke immer wieder Beachtung und Erwähnung²⁸. Bislang wurde sie aber nicht explizit zum Thema einer eigenen, systematischen Untersuchung gemacht. Die vorliegende Arbeit möchte diese Lücke schließen.

Aus der oben erwähnten übergeordneten Absicht, an Hand der exemplarischen Lektüre der "NIEMANDBUCHT" eine eigene Facette ironisch-offenen Seinsverständnisses herauszuarbeiten, ergeben sich demnach – mehr im Detail – folgende weitere Zielsetzungen: Zum einen gilt es überhaupt, durch die Feststellung struktureller Analogien und Ähnlichkeiten den Nachweis zu erbringen, daß und inwieweit das Seins- und Sprachverständnis des Textes als ein phänomenologisches zu bezeichnen ist. Hierauf aufbauend verfolgt die Untersuchung außerdem das Ziel, dieses Seinsverständnis als eigenständige, literarisch-poetische Form von Phänomenologie bzw. als Phänomenologie des Erzählens zu formulieren.

Die Leitfragen der Untersuchung lauten hierzu: Wie ist im Text die Seinsweise von Wirklichkeit konzipiert? Im Detail: In welchem Sinne läßt sich die herausgearbeitete Poetik der "NIEMANDBUCHT" als phänomenologische verstehen bzw. inwieweit besteht eine Übereinstimmung zwischen der Handkeschen Antwort auf die Frage nach der Seinsweise von Wirklichkeit und der transzendentalen Phänomenologie Husserls bzw. der Daseins-Phänomenologie Heideggers, und wo liegen Unterschiede? Welche Antwort gibt der Text auf das sogenannte psycho-physische Problem, der Transzendenz von Subjektivem und Objektivem? Wie wird das Gegebensein von "Objektivem" bzw. von "Außenwelt" beispielsweise im Be-

²⁸ Vor allem betrifft dies die Husserlsche Phänomenologie, wobei die Verbindung hier besonders an der großen Bedeutung des Visuellen bei Handke festgemacht wird: Michael Buselmeier: Das Paradies ist verriegelt. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Peter Handke. Text und Kritik 24. 3. Aufl. München 1976, S. 67ff.; Irene Wellershoff: Innen und Außen. Wahrnehmung und Vorstellung bei Alain Robbe-Grillet und Peter Handke. München 1980 (beruht v. a. auf der Phänomenologie Merleau-Pontys); Peter Pütz: Peter Handke. Frankfurt a. M. 1982, S. 8ff.; Gerhard Melzer u. Jale Tükel (Hg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein / T. 1985, v. a. S. 126-152; Martin Meyer: Heimkehr ins Sein. Peter Handkes Langsame Heimkehr und Die Lehre von Sainte-Victoire. In: Raimund Fellinger (Hg.): Peter Handke. Frankfurt a. M. 1985, S. 252-275; Alfred Kolleritsch: Die Welt, die sich öffnet. Einige Bemerkungen zu Handke und Heidegger. In: Melzer / Tükel (Hg.): Peter Handke. S. 111-125; Christoph Bartmann: Suche nach Zusammenhang, v. a. S. 58 ff.; Gerhard Melzer: Lebendigkeit: ein Blick genügt. Zur Phänomenologie des Schauens bei Peter Handke. In: Ders.: Die verschwiegenen Engel. Aufsätze zur österreichischen Literatur. Wien 1998, S. 145-170; Martin Lüdke: Handke - zwischen Heidegger und Adorno: ein Versuch aus dem Stegreif. In: Literatur in Graz seit 1960 – Das Forum Stadtpark. Wien-Köln 1989, S. 100-107; Martin Todtenhaupt: Unterwegs in der Sprache mit Heidegger und Handke. In: Christiane Pankow (Hg.): Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur. Umeå 1992, S. 119-132; Martin Zelle: Parteinahme für die Dinge. Peter Handkes Poetik einer literarischen Phänomenologie (am Beispiel seiner "Journale", 1975-1982). In: Euphorion 97 (2003) H.1, S. 99-117. Skeptisch sehen die Möglichkeit Handke mit Phänomenologie zu interpretieren gerade hinsichtlich Heidegger beispielsweise Klaus Bonn: Wiederholung, v.a. S. 13-16 und Uwe C. Steiner: Literatur als Kritik der Kritik. Die Debatte um Peter Handkes »Mein Jahr in der Niemandsbucht« und die »Langsame Heimkehr«. In: Christian Döring (Hg.): Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Wider ihre Verächter. Frankfurt a. M. 1995, S. 127-169, hier v. a. S. 162ff.

wußtsein des Ich-Erzählers beschrieben? Auf welche Weise vermittelt der Text die Einheit beider Momente als Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit? Wie wird auf inhaltlicher Ebene die sprachliche Konstitution von Wirklichkeit durch Schreiben gefaßt? In welcher Beziehung steht zu diesen Ergebnissen die auf der pragmatischen Ebene des narrativen Diskurses verortete implizite Poetik?

4. Anmerkungen zur phänomenologisch-hermeneutischen Methode

Auf Grund der engen *inhaltlichen* Anbindung der Untersuchung an Theorie und Begrifflichkeit phänomenologischer Forschung wird an dieser Stelle auf eine ausführliche, separate Darlegung der im folgenden angewandten Interpretationsmethode verzichtet, da dies zu Verdoppelungen und Redundanzen führen würde. Das *konkrete* Vorgehen der Untersuchung ergibt sich aus, bzw. geht Hand in Hand mit der phänomenologischen Forschungshaltung und "Einstellung", wie sie im Haupttext vor allem in den Kapiteln II. und VII. expliziert sind. Seinen deutlichsten Niederschlag findet dies in der Präferenz einer deskriptiven Annäherung an den Text – im Gegensatz zur Ursachenforschung und systematischen Erklärung und Explikation eines allgemeinen Modells "ironisch-offener" Seinsauffassung, wofür der Text als illustrative Grundlage dienen würde. Die Entwicklung einer eigenständigen Formulierung dieses Seinsverständnisses erfolgt vielmehr im Verlauf und entlang des organischen Aufnahme-, Deutungs-, Wandlungs-, und Wiedergabeprozesses im Zuge einer textgenauen Lektüre. Dahinter steht die dieser Arbeit zugrundeliegende Ansicht, daß die relevante "Realität" des Textes allein auf der pragmatischen Ebene der "narration" und diese wiederum im je konkreten, neuen und einmaligen Lektüre-, Rezeptions-, und Interpretationsvorgang angesiedelt ist, nicht auf der allgemeinen Ebene einer idealen "Erzählung", die von keinem konkreten Narrations- und Rezeptionsakt je erreicht wird²⁹. Damit ist der fokussierte Zielpunkt, der "Erkenntnisgegenstand" der Untersuchung nicht der Text "NIEMANDBUCHT" selbst bzw. die in ihm enthaltene oder sogar "hinter" ihm liegende und von ihm ausgedrückte Wahrheit, sondern das Produkt des heuristischen Verfahrens der Textlektüre, das Ergebnis, welches im Vorgang der interpretierenden Lektüre entsteht. Getragen ist die Textlektüre somit nicht von der Absicht, eine Wahrheit zu entdecken, sondern "nur" davon, mit ihrer Hilfe Denkmöglich-

²⁹ Eine bis heute noch maßgebliche Einführung in die wesentlichen Thesen der Rezeptionsästhetik bietet: Rainer Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München 1975, u. a. mit Beiträgen von Roman Ingarden, Hans Georg Gadamer, Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser und Rainer Warning. Zur Phänomenologie des Lesens vgl. vor allem Wolfgang Iser: Der implizite Leser. München 1972

keiten zu erschließen – im Fall dieser Untersuchung die Denkmöglichkeit eines ironisch-offenen Seinsverständnisses.

Wichtig ist, sich hierbei vor Augen zu halten, daß die Binnenstruktur dieser Lektüre zirkulär ist, insofern der Rezipient – gleich, ob es sich um einen "professionellen" Leser oder um einen "Laien" handelt – notwendig mit einem bestimmten Vorverständnis – das heißt mit einer schon durch Erziehung, Ausbildung, früherer Lektüre etc. geprägten Sprache und Begrifflichkeit, mit einem spezifischen "Weltbild" und sich hieraus ergebenden Fragen zum Text, und mit bestimmten Vorurteilen bzw. Vormeinungen über den Text selbst – an seine Lektüre herangeht. Somit ist jede Lektüre immer schon Interpretation, da keine objektiv-neutrale Rezeption des Textes möglich ist. Zugleich werden die Fragestellungen an - und Vormeinungen über den Text, sowie sogar die grundsätzliche "Weltsicht" auch wiederum von der Lektüre laufend geprägt und verändert. Die Verflechtung beider am Lektürevorgang beteiligten Momente ist dabei so eng, daß es letztlich ununterscheidbar bleibt, welches von ihnen primär ist: Die Fragestellungen, die an den Text herangetragen werden, um zu untersuchen, welche Antworten der Text hierauf bietet, oder die Textlektüre an Hand derer dann die Fragestellungen entwickelt werden. Nach Ansicht dieser Untersuchung geht tatsächlich keines dem anderen voraus, sondern sie befinden sich in einem Zirkel des gegenseitigen Bedingens und Bestimmens, der nicht durchbrochen werden kann.

Da der Interpret gegenüber seinem Gegenstand somit keine neutral-objektive Position einnimmt, kann er den *circulus vitiosus* nur dadurch vermeiden, daß er diese einschränkenden Bedingungen seiner Erkenntnisleistungen nicht zu negieren und zu überwinden versucht, sondern sie im Gegenteil annimmt und in seine Reflexion und Methode integriert. Er ist sich seiner Vormeinung bzw. seines Vorurteils, mit denen er an den Text herangeht, also ebenso bewußt, wie er die Bereitschaft mitbringt, sie im Zuge der interpretierenden Lektüre nicht nur weiterzutreiben und explizit zu entwickeln, sondern auch laufend zu verändern³⁰.

Für das Verhältnis von phänomenologischer "Theorie" und literarischem Text bedeutet diese zirkuläre Grundstruktur der Konstitution von Textwirklichkeit im Lesen, daß keiner von

³⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen Heideggers zur Notwendigkeit, die jeweilige „hermeneutische Situation“ einer Interpretation deutlich zu machen, indem „Blickstand“, „Blickrichtung“ und „Sichtweite“ der Auslegung aufgeklärt werden, in: Martin Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), S. 235-274, hier v.a. S. 237-239; bzw. seine Darlegung der zirkulären Struktur der Frage nach dem Sein, ohne daß dies notwendig ein *circulus vitiosus* sein muß in: Heidegger: Sein und Zeit, § 2 Die formale Struktur der Frage nach dem Sein, S. 5-8, und § 32 Verstehen und Auslegen, S. 148-153. Eine Einführung und Weiterentwicklung dieser Heideggerschen Grundgedanken der Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer findet sich in: Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990, S. 270-494, v.a. S. 270-311

beiden primär ist und dem jeweils anderen zugrunde liegt. Weder soll die Phänomenologie als geeignete, aber beliebige Theorie für eine interessante Interpretation der Texte Handkes angewandt werden, noch dient der literarische Text als künstlerische Illustration theoretischer Thesen. Vielmehr es geht darum, an Hand der genauen Textlektüre der "NIEMANDS-BUCHT" die phänomenologischen Aspekte im Text von Peter Handke als eigenständigen Beitrag zu diesem Forschungsgebiet herauszuarbeiten. Die Vorgehensweise besteht hierzu darin, strukturelle Ähnlichkeiten und Analogien zwischen dem aus dem Text ablesbaren Seinsverständnis und demjenigen der Phänomenologien Husserls und Heideggers herauszuarbeiten – mit dem schon dargelegten Ziel, zum einen überhaupt den Nachweis zu erbringen, daß das Seinsverständnis des Textes mit allem Recht als phänomenologisches bezeichnet werden kann, und zum anderen vor allem in der Absicht, es als eigene, literarisch-poetische Phänomenologie zu formulieren. Dagegen kann und will diese Untersuchung keinen ausführlichen, systematischen Vergleich von philosophischer und literarischer Phänomenologie an den Beispielen Husserl, Heidegger und Handke leisten.

Aus der skizzierten hermeneutisch-phänomenologischen Haltung und Methode ergeben sich für das konkrete Vorgehen in dieser Untersuchung aber noch einige weitere Konsequenzen: So wird eine rein textimmanente Interpretationslinie verfolgt. Weder findet eine Verknüpfung mit politischen, sozialen oder historischen Rahmenbedingungen oder Fragestellungen statt, noch wird die Textauslegung an die Ebene des Autors Peter Handke bzw. seine Autorintentionen rückgekoppelt. Dies beinhaltet außerdem, daß man sich für die phänomenologische Herangehensweise an den Text bzw. für den Brückenschlag zwischen Philosophie und Literatur ebenfalls nicht auf die Autorität der Autorintention Peter Handkes beruft, sondern die Begründung hierfür allein aus dem textgenauen Lektüreprozeß erwachsen läßt. Ob Handke ein phänomenologischer Autor ist bzw. sein Œuvre als ein phänomenologisches ansieht, bleibt dagegen dahingestellt. In der Ansicht, daß die Wirklichkeit des Textes sich im Zuge des heuristischen Verfahrens einer textgenauen Lektüre ergibt, wurzelte weiterhin die Entscheidung, sich für die eigenständige Formulierung eines ironisch-offenen Seinsverständnisses auf die Interpretation eines Textes zu beschränken. Die "NIEMANDSBUCHT" wurde hierzu ausgewählt, weil sie wie wenige Texte im Mittelpunkt von Handkes Werk steht. Dadurch, daß sie zahlreiche dieses Werk durchziehende Themen und Motivstränge in sich vereint und zusammenführt, unternimmt sie eine literarische Selbstrevision von Handkes bisherigem Schaffen, und versucht dergestalt, einen neuen Ausgangspunkt für dessen Schreiben zu finden – als

"Schlüsseltext für die Frage, ob und wie Erzählen heute möglich sei"³¹. Nicht zuletzt liegt in der in der phänomenologisch-hermeneutischen Einstellung impliziten zirkulären Methode die Begründung dafür, daß zentrale Begriffe – vor allem die von "Sein" und "Wirklichkeit" – nicht schon vorab in einem eigenen Abschnitt definiert, sondern erst nach und nach geklärt und im Verlauf der Arbeit immer weiter vertieft werden – vom ersten Kapitel und der Erläuterung der phänomenologischen Seins- und Wirklichkeitsauffassung Husserls bis zu denjenigen, die in der "Phänomenologie der Offenheit" gegeben sind.

Der phänomenologische Ansatz zur Interpretation der "NIEMANDBUCHT", stellt sich nicht neben oder gar gegen die übrige Handkeforschung. Im Laufe der Arbeit eingeflochtene Rückbezüge und Hinweise auf die Forschungsliteratur zeigen vielmehr, daß viele einzelne Aspekte, die im folgenden aus der Interpretation herausgearbeitet werden, dort schon an Hand früherer Texte Handkes diskutiert wurden, somit auch Standardthemen von Handke sind, die immer wiederkehren. Absicht dieser Arbeit ist es, diese vor allem erkenntnistheoretischen, wahrheitstheoretischen und auch lebenspraktischen Hauptthemen – wie die skizzierten Fragen nach Einheit und Zusammenhang³² und nach deren Verankerung in der textimmanenten Poetik, die Thematik der vorgefaßten Sprachmuster und ihrer möglichen Überwindung, das Thema der Verwandlung oder des geglückten Augenblicks, die Fragen nach der Bewertung der von den Texten transportierten Position radikaler Privatheit oder nach der Bedeutung der Schwellenzonen und Niemandsländer etc. – im Zusammenhang zu sehen, bzw. ihren systematischen inneren Zusammenhang herauszuarbeiten. Die geeignete Grundlage hierfür bieten Theorie und "Einstellung" phänomenologischer Forschung. Somit ist das "Eigene" an dieser Untersuchung, die genannten Themen und Fragestellungen zusammenzuführen und dies auf der Basis und mit dem Instrumentarium der Phänomenologie zu tun.

Für die Zielsetzung, im Zuge und entlang einer interpretierenden, transformierend-verwandlenden Lektüre der "NIEMANDBUCHT" eine weitere, eigenständige und aktuelle Facette

³¹ Karl Wagner: Die Geschichte der Verwandlung als Verwandlung der Geschichte. Handkes "Niemandsbucht". In: Dietmar Goltschnigg, Günther A. Höfler, Bettina Rabelhofer (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposiums Graz 1996, Zirkular Sondernummer 51. Wien 1998, S. 205-217, hier S. 206. Ebenfalls weist Adolf Haslinger auf die enge inhaltliche wie thematische Verflechtung der "NIEMANDBUCHT" mit dem übrigen Werk Peter Handkes hin. Vgl. Adolf Haslinger: Die poetische Inszenierung des Ich bei Peter Handke. In: Eduard Beutner und Ulrike Tanzer (Hg.): Literatur als Geschichte des Ich. Würzburg 2000, S. 324-335, hier S. 324-326 und 331.

³² Maßgebliche Standards für dieses Thema hat die Arbeit von Christoph Bartmann aus dem Jahr 1984 gesetzt. Christoph Bartmann: Suche nach Zusammenhang. Handkes Werk als Prozeß. Wien 1984

bzw. Formulierung des "ironisch-offenen" Denkens auf der Grundlage phänomenologischer Forschung zu entwickeln und darzustellen, ergab sich demnach folgende Vorgehensweise: Nach einer – selbständig gehaltenen – Einführung in Grundthemen der Phänomenologie an Hand von Husserl (Kap.II.) wendet sich die Untersuchung dem Text Handkes zu, um in einer ersten deskriptiven Annäherung dessen Hauptthemen und -anliegen herauszufinden (Kap.III.). Auf Basis dieser Textbeschreibung und über sie hinausführend erfolgen daraufhin die ersten phänomenologischen Interpretationen zur Konstitution von Welt (Kap.IV.) und "Selbst"(Kap.V.). Das anschließende Kapitel VI. arbeitet zusammenführend die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen der Husserlschen Phänomenologie und jener der "NIEMANDBUCHT" heraus. Es schließt mit der Vermutung, daß in zentralen Aspekten das Denken Heideggers für das weitere Vorgehen tragfähiger sein könnte. Also werden im folgenden Kapitel VII. wesentliche Aspekte der Phänomenologie Heideggers – gerade auch im Unterschied zu Husserl – dargelegt. In Verbindung mit diesen Thesen, aber auch aus einer eigenständigen Textinterpretation heraus widmet sich das Kapitel VIII. der Zusammenführung des Bisherigen und formuliert hierbei die Hauptaspekte der fundamentalen Konstitutionsbewegung von Wirklichkeit in der Einheit von Selbst und Welt. Das folgende Kapitel IX. erweitert diese Grundlage hinsichtlich des dem Text zugrundeliegenden Sprachverständnisses zur Phänomenologie des Erzählens in der "NIEMANDBUCHT".

Nachdem bis hierher die Grundstrukturen des phänomenologischen Seins- und Sprachverständnisses erarbeitet werden konnten, wendet sich die Untersuchung daraufhin den oben explizierten Hauptfragestellungen nach Möglichkeiten und Bedingungen von Wahrheitserfahrung und authentischer Wirklichkeitskonstitution im Kontext eines ironisch-offenen Seinsverständnisses von Werden und Bewegung zu. Hierzu diskutiert Kapitel X. die Möglichkeit einer mystischen Antwort, und stellt als Alternative die Konstitution von Wirklichkeit in der künstlerischen Tätigkeit vor. Im letzten Kapitel XI. werden die wichtigsten Aspekte des herausgearbeiteten Seinsverständnisses aus der "NIEMANDBUCHT" noch einmal zu einer "Phänomenologie der Offenheit" zusammengefaßt und die Möglichkeit authentischer Wirklichkeitskonstitution im Vollzug der "eigentlichen Wiederholung" aufgezeigt.

B) Die Phänomenologische Wirklichkeitsauffassung in der "NIEMANDBUCHT"

II. Phänomenologische Grundlagen 1: Schwerpunkt Husserl

Im Folgenden geben wir einen Abriß der wichtigsten Voraussetzungen für eine phänomenologische Sicht auf das Werk Handkes, die im weiteren Text grundlegend Bedeutung haben und auf die vielfach Bezug genommen wird.

Mit "Phänomenologie" als einer der wichtigsten und prägendsten Strömungen philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert ist nicht so sehr eine inhaltliche Lehre, ein philosophisches System, Schule oder Programm bezeichnet wie eine bestimmte *Haltung* oder *Einstellung*, die der phänomenologische Forscher einnimmt, sie ist – wie es Merleau-Ponty im Vorwort seiner "phénoménologie de la perception" formulierte – nur als phänomenologische *Methode* zugänglich. Für ihren Gründer, Edmund Husserl, blieb sie stets eine "Arbeitsphilosophie" und ebenso hielt Heidegger in einer frühen Vorlesung 1925 fest:

„Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktisch gewonnen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten, ..., sondern darin, daß sie die Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist. ... Sie als Möglichkeit erhalten, besagt aber, nicht einen zufälligen Stand der Forschung und Fragestellung als endgültig wirklichen zu fixieren und verhärten zu lassen, sondern die Tendenz zu den Sachen selbst offen zu halten ...“³³

In ähnlicher Weise spricht Merleau-Ponty davon, daß sich Phänomenologie nur als *manière*, als *style* praktizieren und verstehen lasse, sie existiere nur als Bewegung, nicht als Doktrin oder System: in ihr arbeite es, wie es im Werk von Balzac, Proust oder Cézanne arbeite³⁴. Damit handelt es sich aber bei der Phänomenologie um eine

³³ Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Vorlesung Sommersemester 1925, hg. v. Petra Jaeger, GA 20, Frankfurt a. M. 1979, S. 184

³⁴ Maurice Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception. Gallimard 1945, S. II und S. XVI; An diesem Zitat wird deutlich, warum zwischen Phänomenologie bzw. phänomenologischem Denken und Sprechen auf der einen Seite und Literatur bzw. literarischem Sprechen auf der anderen Seite eine innere Nähe besteht, so daß "Phänomenologie" zur Interpretation von Literatur gut geeignet erscheint: beide bestehen nicht in der

Philosophie, die sich selbst nicht bestimmen, definieren und aussagen kann, und manch einer mag auf Grund dessen versucht sein, sie als bloßen Mythos oder Mode abzutun. Dies um so mehr, als auf inhaltlicher Ebene innerhalb der phänomenologischen Bewegung im Laufe ihrer nun über 100-jährigen Geschichte fundamentale Differenzen aufbrachen, die immer wieder aus der beständigen kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk ihres Begründers erwachsen³⁵. So scheint das Hauptanliegen von Phänomenologie einerseits darin zu bestehen, die *Essenz* der Sachen zu bestimmen, andererseits wird Essenz durch Existenz ersetzt und festgestellt, man könne Mensch und Welt nur im Ausgang von ihrer "Faktizität" verstehen. Auf der einen Seite strebt man eine transzendente Ebene an, auf der man mit Hilfe der Epoché die dem natürlichen Bewußtsein selbstverständliche Existenzthese, daß die reale Welt *ist*, außer Kraft setzt, und ebenso ist andererseits für Phänomenologie die Welt "immer schon da", vor jeder Reflexion und in unableitbarer Präsenz. Es findet sich der Anspruch, "exakte Wissenschaft" zu betreiben ebenso wie die Einsicht, daß Raum und Zeit Rechnung getragen werden müsse, und daß somit der Rückgriff auf die (vorwissenschaftliche) "Lebenswelt", die Horizonthaftigkeit und Situationsgebundenheit des menschlichen Lebens ebenso wie die Leiblichkeit des Menschen unhintergebar ist.

Nicht so sehr also der thematische Gehalt von Phänomenologie soll aus diesen Gründen im folgenden skizziert werden als vielmehr eine allen Schulen und Ausrichtungen als gemeinsamer Kern zugrundeliegende und verbindende "phänomenologische Grundeinstellung": Eine bestimmte Methode oder Frage- und Denkhaltung, die der Forscher einnimmt: Sie besteht zunächst darin, daß der Gegenstand der Untersuchung thematisch und forschungsmethodisch als – eben – *Phänomen* betrachtet wird. Das heißt, der Phänomenologe faßt seinen Gegenstand nicht als irgendwo für sich seiende, selbständige, diskrete Entität auf, als vorgängig gegebenes Ding, das sich dann auch noch einem wahrnehmenden Bewußtsein zeigt. Für ihn "existiert" sein Untersuchungsgegenstand in der Weise des "φαίνεiv", des Erscheinens bzw. Sich-Zeigens. Als Aufgabe und Tätigkeit der Phänomenologie ergibt sich daraus, den Vorgang und die Art und Weise dieses Erscheinens zu *beschreiben*. Ihre Intention richtet sich dagegen nicht darauf, einen Gegenstand oder Sachverhalt zu *erklären*, eine ihm immanente oder exhärente *Ursache* zu

begrifflich-definierenden Aussage einer Doktrin oder einer Lehre, als vielmehr in einer Bewegung, die ihr verbindendes Glied in Stil und "Haltung" findet.

³⁵ Paul Ricœur kam sogar zu der Feststellung: "Die Phänomenologie besteht zu einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien. Die Bauart, die das Werk des Meisters aufweist, brachte es mit sich, daß es zu keiner Husserl-Orthodoxie kam". Vgl. Paul Ricœur: *A l' école de la phénoménologie*. Paris 1986, S. 156.

finden, um durch einen definierenden Begriff sagen zu können, *was* er, der Gegenstand sei. Die an ihn gerichtete Frage lautet nicht, *was* er ist, sondern *wie* er ist, bzw. genauer: Wie, auf welche Weise er sich zeigt, wie seine Seinsweise ist, bzw. die Weise seines Sich-Zeigens.

Zum zweiten geht Phänomenologie von einer fundamentalen erkenntnistheoretischen *Einheit von Subjektivem und Objektivem* aus. Das subjektiv Erkennende und das objektiv Gegebene werden *korrelativ* in einer unauflöselichen Beziehung zum jeweilig Anderen gedacht, sie bestimmen und bedingen sich gegenseitig. Der Grund für Erkenntnis liegt somit weder in einem unmittelbar gegebenen Objekt, das dem Bewußtsein durch Wahrnehmung oder auf andere empirische Weise zukommt, noch ist der Erkenntnisgegenstand ein "Erzeugnis" durch das gesetzmäßige "Erzeugen" des logischen Denkens. Weder ist das Objekt ein Aggregat aus von außen ins Bewußtsein eindringenden und dort zusammengesetzten Sinnesdaten, die der Mensch von den Dingen in der Welt "da draußen" empfängt, noch ist die Idee oder die Form des Erkenntnisgegenstandes vorgängig *vor* jeder Erfahrung und Anschauung immer schon dem Subjektiven inhärent.

Für Husserl, dessen Hauptanliegen in der Sorge um die Möglichkeit reiner Wissenschaft und reiner Erkenntnis bestand, um einen philosophisch strengen Unterbau für die in seinen Augen von Historismus und Relativismus bedrohte Kultur zu finden³⁶, für Husserl war der Ort des Erscheinens des Erkenntnisgegenstands nirgendwo anders auszumachen als im Bewußtsein selbst. Nur hier und nicht in etwas Bewußtseinstranszendente, nur in dem im Bewußtsein "Selbstgegebenen", nur in den im Bewußtsein aufscheinenden "Sachen selbst" ist Erkenntnis in reiner, "cartesischer" Evidenz möglich. Entscheidend ist hier nun, daß mit "Bewußtsein" nicht einfach nur das einzelne, empirische Ich einer individuellen Person

³⁶ Christian Mökel stellt in seiner Einführung in die Philosophie Husserls deutlich heraus, daß es sich bei dessen jahrzehntelangen Ringen um Philosophie als strenge Wissenschaft und seiner abstrakt wirkenden Erkenntnis- und Wissenstheorie um eine bewußt *kulturphilosophische* Antwort auf konkret erfahrene oder vermeintliche Gefährdungen von Wissenschaft und Kultur handelt, die den Anspruch erhebt, aus der Sinnkrise des modernen Lebens herauszuführen. Phänomenologie beziehe „Grund und Berechtigung ihrer Entdeckung aus folgenden Einsichten bzw. »Vorurteilen« Edmund Husserls: 1. aus der Überzeugung, daß eine vernunftgemäße Kultur, die allein ein sittliches und humanes Leben ermöglicht, einer strengen Unterbauung (absolute Gewißheiten) bedarf, die allen Relativismus und Skeptizismus aus Wissenschaft und Kultur fern hält. 2. aus der Auffassung, daß alle bisherige Philosophie an dieser fundamentalen Aufgabe gescheitert ist. 3. aus der Einsicht, daß nur ein unmittelbares Sehen, Schauen der »Sachen selbst«, so wie sie sind, »echte Wissenschaft, geschöpft aus reiner Evidenz«, zu stiften vermag. 4. aus dem Gedanken, daß wir beim unmittelbaren Anschauen eines Gegenstandes nicht eine singuläre Sache erfassen, sondern eine Wesenheit erschauen, d.h. eine notwendige und universale Wahrheit (Bedeutung), die zeitlos streng gilt. 5. aus der Überzeugung, daß die unmittelbare Anschauung eines Gegenstandes als einer Wesenheit voraussetzungslos zu erfolgen hat, ohne auf Resultate der Tatsachenwissenschaften (Psychologie) zurückzugreifen.“ Christian Mökel: Einführung in die transzendente Phänomenologie. München 1998, S.20f..

gemeint ist. Durch die erwähnte phänomenologische Haltung oder Methode verliert sich überhaupt die Vorstellung einer Welt, *in* der sich lauter Einzelbewußtseinseinheiten befinden, denen jeweils der Rest der Welt als Außen gegenübersteht. Infolgedessen wird von vielen Nachfolgern Husserls überhaupt die Rede vom "Bewußtsein" aufgegeben und durch andere Terme wie beispielsweise "Dasein" ersetzt.

In der Konsequenz gibt die Phänomenologie die erkenntnistheoretische Frage nach der Transzendenz auf, also die Frage, wie gelangt ein psychisches Innen zu einem physischen Außen, wie funktioniert der Brückenschlag zwischen der Immanenz des Bewußtseins und der Transzendenz seiner Welt, zwischen Subjekt und Objekt. Sie gilt als irrelevant, um die Sicherheit von Erkenntnis und damit Evidenz begründen zu können, und die Frage der Phänomenologie lautet deshalb, wie und als was sich das Objektive *in* unserem Bewußtsein gibt. Denn „ich bin“, wie es Merleau-Ponty formuliert,

„nicht das Ergebnis oder Kreuzungspunkt verschiedener Ursachen, die meinen Körper oder mein »Psychisches« ausmachen, ich kann mich nicht selbst als einen Teil der Welt denken, als einfaches Objekt der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, Alles, was ich von der Welt weiß, selbst durch die Wissenschaft, weiß ich nur durch meinen mir ureigenen Blick bzw. durch eine Erfahrung von Welt ohne die die Symbole der Wissenschaft nichts sagen würden. ... Ich bin weder »Lebewesen« noch ein »Mensch« noch ein »Bewußtsein«, ..., – ich bin die absolute Quelle, ...“³⁷ .

„Das Bewußtsein ist die einzige Quelle jeglicher Erfahrung sowohl von Welt als auch meines Selbst, es ist der Schauplatz des eigentlichen Erscheinens (im Sinne von φαίνεiv) der Dinge. Die Form dieses Erscheinens ist aber die von *Bewußtseinserlebnissen*. Auf sie, die sich als absolute, unbezweifelbare Gegebenheiten erweisen, richtet sich deshalb die Reflexion der Phänomenologie.

Auch hieran, am Akt- und Erlebnischarakter der bewußtseinsimmanenten Phänomene wird – wie schon überhaupt an ihrem bloßen Phänomensein – das genetisch-prozeßhafte Wirklichkeitsverständnis der Phänomenologie deutlich. Die "Sachen selbst" geben sich nicht als

³⁷ „Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon ‚psychisme‘, je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ... Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. ... Je suis non pas un ‚être vivant‘ ou même un ‚homme‘ ou même ‚une conscience‘, ..., - je suis la source absolue, ...C . Merleau-Ponty: Phénoménologie, S. II f.

statische noch als je für sich seiende, abgegrenzte Dinge, sondern die Gegebenheitsweise von Wirklichkeit ist ein energetisch-dynamisches Bewegungsgeschehen.

Husserl versuchte – in deutlicher Nachfolge von Kant –, seinem Anliegen, Quellen und Grenzen von Erkenntnis zu bestimmen, um damit zugleich die Sicherheit von Wahrheits-erfahrung begründen zu können, durch die Verbindung sowohl sensualistischer wie auch rationalistischer Einsichten und Verfahrensweisen Rechnung zu tragen.

Von der rationalistisch-erkenntnistheoretischen Linie übernahm er die Einsicht, daß aus Erfahrungserkenntnis allein niemals allgemeingültiges und notwendiges Wissen erlangt werden kann. Vor allem wendet er sich gegen die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weitverbreitete, in der positivistisch-logizistischen Tradition wurzelnde Tendenz, die Psychologie als Fundament für Wissenschaftslehre und Logik anzusehen³⁸: Durch Ursachenanalyse psychischer Erlebnisse wird induktiv auf die diese Erlebnisse regelnden logischen Gesetze geschlossen. Diese wären damit normative Kausalgesetze, die unseren konkreten, realen Denkverlauf determinieren. Doch solche psychologischen Gesetze qua Naturgesetze werden *induktiv* gefunden, sie haben keine apodiktische Evidenz, sondern nur den Rang von hoher Wahrscheinlichkeit, wie Husserl formuliert:

„Denkgesetze als Kausalgesetze, nach denen die Erkenntnisse im seelischen Zusammenhang werden, können nur in Form von Wahrscheinlichkeit gegeben sein. Demgemäß dürfte keine Behauptung als eine richtige mit Gewißheit beurteilt werden; denn Wahrscheinlichkeiten als Grundmaße aller Richtigkeit müssen jeder Erkenntnis den Stempel der bloßen Wahrscheinlichkeit aufprägen.“³⁹

Als idealisierende Fiktionen bieten die Gesetze von Tatsachenwissenschaften wie der Psychologie keine absolute Erkenntnis und haben keine absolute Geltung. Gerade dies muß aber nach Husserl die Logik leisten. Logische Gesetze sollen seiner Ansicht nach nicht das Reale erkennen und erklären, sondern ein Ideal formulieren, sie enthalten Wahrheiten als solche, unabhängig von der realen Tatsachenwelt. Für ihn ist es „evident, daß Wahrheiten selbst und speziell Gesetze, Gründe, Prinzipien sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als objektive oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden.“⁴⁰

³⁸ Die Auseinandersetzung mit dem Psychologismus und der Versuch der Begründung einer "reinen Logik" fand vor allem im ersten Band der "Logischen Untersuchungen" von 1900, den "Prolegomena zur reinen Logik" ihren Niederschlag. Vgl. E. Husserl: Logische Untersuchungen, Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik. 7. Aufl., Tübingen 1993

³⁹ Husserl, Logische Untersuchungen I, S. 65

⁴⁰ Husserl, Logische Untersuchungen I, S. 238

Wurzelnd in seinem Bestreben, eine von allem Zeitlich-Empirischen befreite reine Logik und sichere Erkenntnis zu begründen, ist Husserls Phänomenologie also geprägt von einem starken Idealismus – und gerade darin sind ihm viele seiner Nachfolger nicht mehr gefolgt⁴¹. Husserls Ziel und Methode dagegen ist es, durch "ideierende Abstraktion" im Einzelnen, Konkreten schauend das *ideale Allgemeine, den Begriff in seiner idealen Identität* zu erfassen. Während das empirische, das heißt zeitlich-vereinzelte reale Sein als reale Tatsache im Strom psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet – wie zum Beispiel das Wahrnehmungserlebnis der konkreten Farbe "Rot" vor Augen –, ist das Erlebnis der objektiven Wahrheit – der idealen Einheit "Röte" – nach Husserl von zeitlos-bleibender Qualität. Diese aber, die "Röte", ist das "Was", das wir im jeweiligen, empirisch-psychologischen Wahrnehmungsakt *meinen* (aber nicht erzeugen). Sie ist der wahre, ideale Gehalt des Wahrnehmungsaktes, der nicht mit diesem jeweils auftaucht und verschwindet. Ihre Wahrheit ist somit, wie Wahrheit überhaupt, für Husserl überempirisch, "ewig", eine zeitlose *Idee*.

Mit der sensualistisch-empirischen Tradition andererseits verbindet Husserl die Überzeugung, daß die gesuchte absolute, apriorische Erkenntnis nicht vom urteilenden, bestimmenden, "begreifenden" Denken allein geleistet werden kann, weil es die Gegenstände des Erkennens nicht objektiv *geben* kann. Diese, die "Sachen selbst", also der eidetische Wesensgehalt können nicht – Husserl verdeutlicht dies an Hand von allgemeinen Satz- und Urteilsbestandteilen wie "Sein" und "Seiend" – durch nachträgliche Reflexion gewonnen werden, sondern sie sind dem Denken offensichtlich "gegeben". Wie singuläre, konkrete Sachen in der *sinnlichen* Anschauung (z.B. Wahrnehmung), so sind also auch allgemeine Vorstellungen und Wesenheiten unmittelbar in der *kategorialen* Anschauung gegeben und nicht Erzeugnisse eines deduktiven Erzeugungsprozesses⁴².

Eines der wichtigsten Kennzeichen der Phänomenologie ist deshalb, daß der Ausgangspunkt für den Prozeß der Ideation, der "eidetischen Reduktion", nicht das logische, bzw. erzeugende Denken ist, sondern die natürliche Erfahrung. Von ihr (beispielsweise der Wahrnehmungserfahrung) ausgehend wird im Hinblicken auf dieses konkret-einzelne Wahrnehmungserlebnis – wie beispielsweise das eines Tisches – vom singulären, individuellen, raum-zeitlichen Faktum abstrahiert zum notwendig-allgemeinen eidos bzw. Wesen "Tischheit", welches im konkreten Wahrnehmungsakt *gemeint* und in der

⁴¹ Zu erwähnen sind hier vor allem Wilhelm Schapp (im Spätwerk), Heidegger, Jaspers, Satre, Merleau-Ponty, Ricœur und Lévinas.

⁴² Hierin steht Husserl im Gegensatz zum Neukantianismus, für den, wie beispielsweise bei Natorp, Anschauung keine vom Denken unabhängige Quelle der Erfahrung sein kann. Vgl. Mökel, Einführung, S. 73f. und S. 51-66.

kategorialen Anschauung *gegeben* war. In der "*Wesenschau*" geht der Phänomenologe auf diese Weise von der sinnlich-individuellen Anschauung zur eidetisch-allgemeinen über. Indem sie sensualistische und rationalistische Grundgedanken verbindet, ergibt sich also für die Phänomenologie Husserls, daß es sichere Erkenntnis und Wahrheit nur in der Dimension bewußtseinsimmanenter Leistungen gibt: Weder ist der Wahrnehmende bzw. sein Denken der autarke "Geber und Erzeuger" der Sachen, noch existiert ein Ding an sich hinter dem, was sich erscheinend gibt. Damit ist auch klar, daß der Vorwurf eines hypostasierenden Platonismus nicht stichhaltig ist: Die Idee, das eidos, ist zwar überzeitlich und subjektunabhängig, aber doch immer nur qua Phänomen bzw. Erlebnis *im* Bewußtsein gegeben. Somit bilden die idealen Wesenheiten keine eigenständige Seinswelt außerhalb der Subjektivität, sondern werden nur in der Welt der Bewußtseinsleistungen gefunden.

Im Gegensatz zur stark idealistischen Tendenz von eidetischer Reduktion und Wesenschau in der Phänomenologie Husserls konzentrierte sich die Analyse vieler seiner Nachfolger auf die faktisch-konkrete Verfassung der Bewußtseinserlebnisse bzw. des phänomenalen Geschehens. Ein allen gemeinsamer Grundzug ihrer oben erwähnten phänomenologischen Einstellung oder Haltung ist jedoch, daß die Vorstellung von realer Transzendenz abgelegt, und eine Einheit von Subjektivem und Objektivem angenommen wird, um das zentrale erkenntnistheoretische Problem des psycho-physischen Gegensatzes auf eine neue Basis zu stellen.

Um nun überhaupt erst einmal Zugang zu bekommen zu der Dimension der reinen Bewußtseinsimmanenz, nimmt der Phänomenologe eine *Modifikation* der Blickrichtung seiner Reflexion vor. Husserl stellte diesen in seinen Augen revolutionären Schritt der *Epoché* und *phänomenologischen Reduktion* – er verglich sie mit der kopernikanischen Wende bei Kant – 1907 in den "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" der Öffentlichkeit vor⁴³:

Durch eine zunächst künstlich wirkende Maßnahme, der *Epoché*, klammert man in einem ersten Schritt die dem natürlichen Alltagsbewußtsein selbstverständliche Annahme aus, daß "da draußen" eine reale Welt existiert, und enthält sich absichtlich ihrer Existenzsetzung. Dadurch wendet sich der Fokus der Untersuchung ausschließlich auf das, was sich im Inneren des Bewußtseins ereignet. Dem Bewußtseinserlebnis wie beispielsweise einem Wahrnehmungsakt wird die prädikative Existenzsetzung entzogen, der Gegenstand

⁴³ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 5. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1922, Tübingen 1993

nicht mehr als existierend gesetzt. Dadurch bilden jetzt nur noch die "reinen" Bewußtseins-erlebnisse, und damit das apriorisch-formale und *transzendente*, das heißt absolute und nicht-psychische Bewußtsein das Untersuchungsfeld. Im zweiten Schritt, der phänomenologischen Reduktion wendet nun der Forscher seinen Blick von der Ausrichtung auf einen Wahrnehmungsgegenstand weg und fokussiert ihn auf den Wahrnehmungsakt bzw. das Wahrnehmungserlebnis selbst. Er modifiziert also immer hinblickend auf konkretes Einzelnes wie beispielsweise einen Tisch seine transzendente Dingwahrnehmung in eine immanente Aktwahrnehmung. Die Folge ist: Man "lebt" nicht mehr naiv in den transzendent gerichteten Akten, sondern vollzieht auf diese Akte gerichtete Akte der Reflexion und erfaßt sie so als das absolute Sein. Man befindet sich gleichsam in einem anderen Bewußtseinsmodus. Nach der Epoché richtet sich die Intentionalität nicht mehr *entweder* auf transzendente, äußere *oder* innere, psychische Dinge, sondern überhaupt nur auf intentionale Bewußtseins-erlebnisse, auf das "Erleben" selbst. Auf dieser Ebene macht es also im Grunde keinen Sinn mehr, überhaupt noch von Bewußtsein und vor allem Bewußtseinsimmanenz zu sprechen.

Dadurch, daß ich bei einer Wahrnehmung wie von "Rot" an einer roten Rose die prädikative Existenzsetzung außer Kraft setze, geht aber nicht das inhaltlich in der Dingwahrnehmung Wahrgenommene, die "Röte" verloren, das Bewußtsein nach Vollzug der Epoché ist kein leeres, sondern ein "reines" Bewußtsein. Die "Welt" wird durch ihr In-Klammern-Setzen *nicht negiert*, sondern nur ihre Geltung als real existierend wird bestritten.

Die entscheidende Konsequenz hieraus ist, daß in diesem Moment das empirische Subjekt als der "Träger" dieser Akte und Erlebnisse – sei es in anthropologischer Auslegung als empirisch konkreter "Mensch", sei es biologisch-konstruktivistisch gesprochen als "Gehirn", sei es als "Lebewesen" oder sei es als "Bewußtsein" – selbst zu einem reinen Phänomen des reflexiven Bewußtseins geworden ist. Alles, was jetzt nach der "Reduktion" der Intentionalität noch gegeben, was der Erfahrung noch zugänglich ist, was als Phänomen erscheint, ist das rein dynamische Geschehen, das "energetische" Feld der phänomenalen "Erlebnisse". Der konkrete phänomenologische Forscher untersucht zwar durchaus sein eigenes konkretes, faktisches Ich und nicht ein "allgemeinmenschliches" (entsprechend dem transzendentalen Subjekt Kants), denn nur dieses, sein eigenes Inneres, dem er sich mit intmem Blick zuwendet, ist ihm die "absolute Quelle". Er geht aus von seiner alltäglichen, natürlichen Erfahrung. Doch ist dieses Ich nun nicht mehr das individuelle, empirisch-zeitliche irgendeiner bestimmten Person, sondern das transzendente Ich

eines absoluten Subjekts. Durch die Epoché ist die Person qua Person gleichsam verschwunden. Der Forscher faßt sich nicht mehr als Teil, als Glied *in* der Welt auf (vgl. das Zitat vom Merleau-Ponty in diesem Kapitel), die Immanenz seines Bewußtseins ist keine *reale* mehr, sondern sie ist alles, was er "hat", was er erfährt. Es "gibt" für ihn nur noch das dynamische Geschehen der Bewußtseinsenerlebnisse, aber kein "materielles" Substrat, das diesem Geschehen zugrunde liegt. Ein solcher "Träger" des Erlebnisgeschehens wird in gleicher Weise erst durch dieses und aus diesem konstituiert wie die "Welt", so daß es in der Dimension dieses energetischen Feldes auch keinen Sinn mehr macht, nach dem *Primat* oder der *Vorgängigkeit* des Subjektiven oder des Objektiven, des Bewußtseins oder der Welt zu fragen. Weder geht die Konstitution von Welt der des Ichs oder Bewußtseins voraus noch umgekehrt, weder ist zuerst das Objektive *da* noch das Subjektive. Heidegger drückte diese Einsicht in der Formel von der „Gleichursprünglichkeit“ des „Verstehens von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird“⁴⁴ aus.

Das Hauptinteresse und der eigentliche Schwerpunkt der phänomenologischen Forschung liegt nun aber in dem, was *nach* Epoché und phänomenologischer Reduktion folgt. Nachdem das phänomenologische Feld erreicht ist, untersucht sie von dieser Position aus die natürliche Einstellung und fragt, *wie* das - nach Husserl - transzendente Bewußtseinsfeld der absoluten, reinen Bewußtseinsenerlebnisse, und das heißt die natürliche Dingwahrnehmung ihrem *Wesen* nach, strukturiert ist. Zentraler Antrieb ist hierbei vor allem die Frage, wo der Ursprung liegt für die dem natürlichen Bewußtsein selbstverständliche Annahme und Vorstellung einer jenseits des Bewußtseins befindlichen, transzendenten Welt. Wieso kennen wir überhaupt so etwas wie Transzendenz und Jenseits, wie Subjektives und Objektives, wie Bewußtsein und Welt, wie Innen und Außen, woher dieser Dualismus?

Hauptstrukturprinzip der Bewußtseinsenerlebnisse des natürlichen Bewußtseins ist ihre *Intentionalität*: Bewußtsein ist immer Bewußtsein *von etwas*, ein "gebender" Bewußtseinsakt ist *immer* auf einen Bewußtseinsgegenstand gerichtet, der sinnhaft ist, der "erscheint". Es gibt keine inhaltsleeren Bewußtseinsakte.

Denn im natürlichen Bewußtsein finde ich mich immer schon in einer Welt vor. Auf diese beziehen sich die Bewußtseinsenerlebnisse, womit jegliche spontane Leistung des Bewußtseins gemeint ist, nicht nur das Denken. Das spontane Bewußtseinsenerlebnis bezeichnet Husserl im Anschluß an Descartes als den Akt des *cogito*, den realen oder idealen Gegen-

⁴⁴ Martin Heidegger: Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen 1986, S.13

stand, auf den er gerichtet ist, als das *cogitatum*. Das Bewußtsein ist in der natürlichen Einstellung immer in der cogito-cogitatum-Struktur gegeben. Dabei unterscheidet Husserl zwischen den reellen, gleichsam sinnlichen Momenten, in denen sich das wahrgenommene Objekt erscheinend gibt, und dem intentionalen, im *cogito* von etwas ideell *gemeinten* Objekt.

Entscheidend ist nun, daß die "Welt" – gegeben in der Dingwahrnehmung – im Gegensatz zu den Bewußtseinsakten im Wahrnehmungserlebnis niemals erschöpfend, adäquat und unmittelbar gegeben ist. Das heißt, der sinnlich-erscheinende Gegenstand ist im Bewußtsein gegeben in der Weise der Aufgabe einer unendlichen Annäherung an seine adäquate Erkenntnis. Adäquat, vollständig gibt sich in der Anschauung nur die *Idee* einer solchen Gegenständlichkeit, und damit die apriorische Regel für die gesetzmäßig bestimmten Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen, in denen sich diese Idee stufenweise, aber nie vollständig realisiert. Erkenntnis ist damit bei Husserl eine *immanent-transzendente* Relation, sie zielt nur auf den intentional gemeinten Gegenstand, der sich in der Anschauung ungeschlossen gibt, nicht aber auf einen absolut transzendenten, realen Gegenstand an sich.

Das nie adäquat erfüllte, nie abschließend erkannte "transzendente" Ding ist somit *ein sich im Bewußtsein nach und nach konstituierendes Sein*. Hierin zeigt sich nun einer der wesentlichen Aspekte der Phänomenologie Husserls: Ihre Aufgabe besteht in Überlegungen zur Konstitution des mundanen Inhalts im absoluten phänomenologischen Feld des absoluten Subjekts. Sowohl jegliches Subjektive als auch alles Objektive sind Ergebnisse konstitutiver Leistungen des Bewußtseins, die in ihrem *genetisch-prozeßhaften Ereignischarakter* beschrieben und analysiert werden. Hierzu differenziert Husserl zwischen dem *reellen Erlebnisakt* des Bewußtseins und dem *ideellen Erlebnisgegenstand*, auf den sich der Erlebnisakt richtet. Bei der Analyse des Erlebnisaktes wird eher das Subjektive der Erlebnisweise, also die konstituierende Subjektivität untersucht, bei der Analyse des Erlebnisgegenstands der objektive Gehalt des Erlebnisses, bzw. die konstituierte Objektivität.

Auf der Ebene des Erlebnisaktes ist zu unterscheiden zwischen einer sinnlich-stofflichen, "hyletischen" Komponente, den "reell-primären" Inhalten reiner Empfindungsdaten, die an sich noch "sinnlos" sind, und einer intendierenden (sinngebenden), "beseelenden" Komponente, die die sinnlosen Empfindungsdaten zu dem *einen* Sinn des gemeinten Gegenstandes *formt*, dem Akt der „Noëse“. Das heißt, die Noëse *konstituiert* das vielfältige "Wie" der Gegebenheitsweisen des gemeinten Sachverhalts, sie prägt das "Wie" des

Meinens und der anschaulichen Erfüllung des Gemeinten. Noëse und hyletische Empfindungsdaten bilden somit zusammen den sinngebenden intentionalen Akt. Damit ist der Erlebnisakt sowohl intentional erfüllend strukturiert, er vollzieht die Konstitution der ideell gemeinten Gegenständlichkeit, den *Sinn*, die in der stofflich-empfindsamen Unterschicht ihre anschauliche Erfüllung erfährt. Denken und Anschauung verschmelzen zur Erkenntnis.

Auf der Ebene des gemeint-erlebten Gegenstands ist wiederum zu differenzieren zwischen dem (von der Noëse) gemeint-gedachten Gegenstand, dem Noema, das dem Erlebnis als Ganzem *ideell* innewohnt, auf der einen Seite, und dem *sinnlich erscheinenden* Gegenstand auf der anderen Seite, der die Intention *anschaulich* mit Sinn erfüllt. Das Noema als nicht reeller, sondern ideeller Erlebnisbestandteil konstituiert das gleichbleibende Etwas, den Gegenstand, auf den sich der noetische Akt richtet, er ist das in der Noese Bewußte, das in ihre Gemeinte. Anders gesagt: die Noëse (stofflich-sinngebendes Moment) ist das Bewußtsein von ihrem Korrelat, dem Noëma, und ebenso wie zwischen Akt der Noëse und dem intentionalen Gegenstand, dem Noëma, eine Korrelation besteht, korreliert dem hyletischen Aktstoff die sinnlich-anschauliche Gegebenheitsweise des noëmatischen Gegenstandes. Das heißt, es besteht zwischen beiden Momenten kein Kausalverhältnis, weder in die eine, noch in die andere Richtung, sondern ein Parallelverhältnis.

Die bewußtseinsimmanenten Erlebnisse sind also *Konstitutionsergebnisse*, in denen sowohl das subjektive Moment des "Wie", der Gegebenheitsweise, als auch das objektive Moment des "Was", des Gegenstandes, gebildet werden, in denen sowohl Subjektivität (Ichpol) als auch mundaner Inhalt (die "Welt") entstehen. Damit ist das Subjektive genauso Konstitutionsproblem wie alles Objektive, und stellt "nur" die andere Seite, den anderen Aspekt des *einen* Konstitutionsvorgangs dar. Subjektives und Objektives sind keine ontologisch oder erkenntnistheoretisch getrennten Momente, sondern lediglich zwei verschiedene "Hinsichten", unter denen der phänomenologische Forscher die Bewußtseinslebnisse analysiert und beschreibt.

III. „Beschreib mir einen Ort! Wenn jeder Mensch das könnte, wäre Frieden“

Textlektüre 1: Deskriptive Annäherung an den Text – Das Kapitel „Wo nicht? Wo?“

Wie in den Überlegungen zum methodischen Vorgehen im Einleitungskapitel deutlich wurde, verfolgt diese Untersuchung einen stark pragmatischen Ansatz: Die relevante Textwirklichkeit wird auf der Ebene der je konkret sich ereignenden *Erzählung*, des discours, angenommen, was zugleich bedeutet, auf der Ebene des sich je konkret vollziehenden Rezeptions- und damit Verstehens- und Interpretationsvorgang des Textes. Die Schicht einer gleichsam "unterhalb" des konkreten Narrations- und Rezeptionsgeschehens befindlichen und von Schwankungen, Veränderungen und Ungenauigkeiten unabhängigen *Geschichte*, der *histoire*, die als "ideale" letztlich von den jeweiligen Akten der Realisation nicht erreicht wird, soll dagegen außer Acht gelassen bleiben. Diese methodische "Einstellung" geht konform mit, bzw. findet ihre Begründung in der inhaltlich angestrebten Formulierung eines dezidiert nicht-idealistischen, ironisch-offenen Seins- und Wirklichkeitsverständnis, die aus der Lektüre der "NIEMANDBUCHT" heraus erfolgt.

Ein solcher Ansatz birgt aber die Notwendigkeit in sich, zunächst gleichsam aus der Unendlichkeit der auf der konkreten Ereignisebene gegebenen "Textmöglichkeiten" in einem ersten deskriptiven Zugriff schon einmal diejenige interpretatorische Annäherung an den Text zu fixieren und vorzustellen, die im folgenden die Grundlage darstellen soll für jede weitergehende Analyse und Herausarbeitung der herauslesbaren Seins- und Wirklichkeitsauffassung. Das heißt, die nun folgende "Textbeschreibung" dient dem Zweck, sich zu versichern und auf eine kommunikative Grundlage zu stellen, mit *welchem* Text, genauer gesagt, mit welcher interpretierenden Lektüre des Textes die darauffolgende Erörterung der in der Einleitung vorgestellten Hauptfragestellungen arbeitet. Auch dies deckt sich mit Überzeugungen der phänomenologischen Hermeneutik, der sich diese Untersuchung methodisch verpflichtet sieht, und die ebenfalls bei der Beschreibung des Konkreten, der je konkreten Phänomene ansetzt, und keine Ursachenerklärung anstrebt⁴⁵.

Entscheidend ist hierbei, das erste kurze deskriptive "Umreißen" des Textes der Gefahr von Willkür und Beliebigkeit zu entziehen. Aus diesem Grund ist es von vornherein auf das Ziel fokussiert, den Hauptgegenstand des Textes herauszufinden bzw. herauszuarbeiten. Die "Textbeschreibung" ist somit unter die zentrale(n) Frage(n) gestellt, was sein *Thema* und was

⁴⁵ Siehe hierzu Kap. II. und Kap. VII.

sein *Anliegen* ist, *um* was es ihm geht. Dabei sollen in einem ersten Schritt der "reinen" Beschreibung (dieses Kapitel) die Voraussetzungen geschaffen werden für die im Kapitel IV. erfolgende Auswertung und Formulierung von Thema und Anliegen des Textes.

Es mag verwunderlich erscheinen, daß diese beschreibende Annäherung nicht auch mit dem Anfang der "NIEMANDBUCHT", dem ersten großen Kapitel „Wer nicht? Wer?“ (NB, S. 11-260) beginnt. Der Grund dafür liegt erneut in dem phänomenologischen Ansatz dieser Untersuchung. Deren Hauptfrage nach dem aus dem Text ablesbaren Seinsverständnis, nach der Art und Weise, *wie* Wirklichkeit gegeben ist, soll zunächst – hier dem phänomenologischen Vorgehen Husserls folgend – mit der Frage beginnen, wie die Gegebenheitsweise von "Welt" bzw. – zunächst – von "Außenwelt" ist. Im Kontext der Niemandsbuchtslektüre lautet diese Frage entsprechend: Wie "hat" das erzählende Ich, der Erzähler seine (Außen-) Welt? Wie, auf welche Weise erscheint sie ihm? Für ihre Beantwortung ist aber das Kapitel „Wo nicht? Wo?“ (NB, S. 263-435), das der Begegnung mit, und der Situierung des erzählenden Ich in seiner Umwelt gewidmet ist, viel eher geeignet als das vorangegangene, das vor allem einen ersten Versuch der Selbstbestimmung des Erzählers darstellt. Das Kapitel „Wer nicht? Wer?“ wird dafür Hauptgrundlage der Erörterungen in Kapitel V. bilden.

Nachdem sich das erzählende Ich selbst im ersten Teil des Textes im Kapitel „Wer nicht? Wer?“ mit seinem Schreibprojekt und einem Teil seiner Lebensgeschichte vorgestellt hat, liegt der Schwerpunkt im folgenden Kapitel „Wo nicht? Wo?“ auf der Schilderung der Suche nach dem passenden Wohnort in Paris. Von Anfang an wird dabei deutlich gemacht, welche große Bedeutung die äußere Umgebung für den Erzähler hat. Eine solche Suche ist damit keine nur nüchtern und rational zu bewältigende Aufgabe – zu lösen nach praktisch-utilitaristischen Gesichtspunkten –, sondern bewegt sich von vornherein in einer existentiellen Dimension: Sie ist für Lebenssinn und Lebensglück des Erzählers von entscheidender Relevanz, entbehrt nicht einer gewissen Dramatik. Insofern ist sie eine „Abenteuergeschichte“ (NB, S. 263), die von den "inneren" Abenteuern des Protagonisten handelt.

Nachdem der Ich-Erzähler sich in seiner Jugend immer danach gesehnt hatte, in einer Metropole zu „verschwinden“ und keine der deutschen und österreichischen Städte dieser Sehnsucht entsprach, fand er ihre Erfüllung während seines Studienaufenthalts in Paris. Entscheidender Aspekt der Art und Weise, wie er während dieser Phase Paris empfand, war dessen Zentrumscharakter. Dies nicht nur, insofern sie als Hauptstadt Frankreichs dessen Mittelpunkt bildet, sondern vor allem, weil ihm bald jeder Ort in Paris „zentral vorkam“ (NB, S. 265), es also zu

dessen Aura gehörte, kein nebensächlicher und irrelevanter, leerer Transitraum ohne eigenes Gewicht zu sein, den es möglichst schnell zu passieren gilt, sondern ein Ort, der für sich selber steht und der seine eigene, in sich ruhende Bedeutung hat.

„Keine noch so kurzen toten Strecken hatte ich je zu überwinden zwischen meiner Bettkammer und den Hörsälen, dem linken Seine-Ufer und dem rechten, dem Waschautomatensalon und den Kinogrotten;...“(NB, S. 266)

Auf Grund ihrer Selbständigkeit bilden diese Stellen in der Stadt somit jeweils für sich ihr eigenes, kleines Zentrum der Welt. Es gab für den Erzähler in dieser Zeit gleichsam keinen Nicht-Ort, keinen Raum, der nicht in irgendeiner Weise mit Sinnhaftigkeit und Bedeutung gefüllt war.

Nach einem Jahrzehnt im heimatlichen „Exil“ in Wien kehrt der Erzähler in die Metropole zurück, in die er eigentlich „hingehört“, um sich dort – abgesehen von Reisen und letztlich episodenhaften Auslandsaufenthalten – für immer niederzulassen. Im Gegensatz zum Studienaufenthalt liegt die Wohnung, die er jetzt für seine Familie (seine katalanische Frau Ana und seinen Sohn Valentin) und sich anmietet, nicht mehr unmittelbar im Herzen, sondern am Rand der eigentlichen Stadt Paris in der Nähe der Porte d’ Orléans, einem der Plätze, an deren Stelle ursprünglich die Stadttore standen. Es beginnt damit eine sich über viele Jahre erstreckende Wanderbewegung, in deren Verlauf sich die Wohn- und Aufenthaltsorte des Erzählers peu à peu vom Zentrum zum äußersten Rand des Einzugsgebiets von Paris verlagern, bis er schließlich in einem kleinen, etwas abseits und versteckt liegenden, namenlosen Ausläufer der südwestlichen Vororte unterhalb des Plateaus von Vélizy landet – der von ihm so getauften „Niemandsbucht“.

Vorgang und Verlauf diese Wanderbewegung konstituieren – wie sich zeigen wird – unter anderem einen wichtigen Aspekt dessen, was als Gegenstand oder "Handlung" des Textes ausgemacht werden wird.

Die Suche nach dem geeigneten Wohnort ist aber von vornherein nicht nur auf die passende Lage der Wohnung fokussiert. Mit "Wohnort" ist hier etwas viel Umfassenderes als der Punkt der eigentlichen Wohnung, nämlich ihr ganzer weiterer Umkreis bezeichnet. Denn die Art und Weise, wie der Protagonist *in* seiner Umgebung, wie zum Beispiel Paris lebt, konstituiert sich vor allem im *Gehen*, in einem langsamen und höchst aufmerksamen Ergehen seiner Umwelt im Sinne von Er-fahren, Er-forschen und Er-obern. Ganz wesentlich werden also Art

und Weise und allmähliche Veränderung, wie der Erzähler seine Umgebung erfährt, vom Gehen als einem der wichtigsten Modi seines "Seins in" seiner Welt gebildet.

Die Rand- oder Grenzlage der Wohnung zwischen den inneren Bezirken von Paris und den außerhalb des Stadtautobahnringes, des *Périphérique*, gelegenen Vororten, die schon nicht mehr zum eigentlichen Stadtgebiet von Paris gezählt werden, hat von Anfang an einen starken Einfluß auf das Lebensgefühl des Protagonisten. Zwar führen die Spaziergänge und Wanderungen während des ersten Jahres, mit denen er sich seine Umgebung erschließt, meistens Richtung Zentrum bzw. enden auf der Peripherie-Autobahnbrücke wie an einer magischen Grenze, doch ist auch schon diese Zeit vom spannungsvollen Gegensatz zwischen den beiden Wohn- und Lebenssphären geprägt. Das Erleben und Erfahren der innerstädtischen Welt ist von vornherein bestimmt durch den dialektischen Gegensatz zu ihrem "Außen". So erscheint angesichts des architektonisch wie städtebaulich eher chaotischen *banlieue*, die Stadt Paris als ein Ort von „weltstädtischer Harmonie“, als eine Sphäre geprägt von Gleichgewicht und klassischer Ordnung. Dagegen verlieren die Bewegungen der Passanten in den Vororten ihre Ähnlichkeit, den universalen Charakter, den die Menschen in Paris – wohl auch unter dem normierenden Druck der Gesellschaft – angenommen haben, und kommen dem Erzähler nicht zuletzt „langsamer vor – eine unelegante Langsamkeit, wie von Verirrten –, auch unbeholfener“ (NB, S. 271).

Der nächste Lebensabschnitt kann als Transfer- oder Übertrittsphase bezeichnet werden. Sie ist einerseits gekennzeichnet von einer allmählichen Umwertung der beobachteten und erlebten Gegensätze zwischen Stadt und Vorort, und andererseits vom spannungsvollen Hin und Her des Ich-Erzählers zwischen beiden Bereichen, das nach und nach auch in sein Inneres eingreift, so daß sich dort ein langsamer Vermittlungs- und Transformationsprozeß vollzieht. Nachdem das Entdecken und Erforschen der Stadt auf ausgedehnten Gängen bisher immer an der Stadtgrenze geendet hatte, führen ihn seine Wanderungen in dieser Zeit fast ausschließlich hinüber in die jenseits dieser Schwelle herrschende „Nichtigkeit“ (NB, S. 272) und „Leere“ (NB, S. 292).

Denn das Stadtleben kann das erlebende Ich nicht mehr anregen und führt zu einer inneren Erschlaffung.

„Bei aller Beiläufigkeit, die es mir gab, bis hin zu einer erlösten Selbstvergessenheit, bei allem Schwung ..., griff doch fast nichts aus dieser Umgebung in mich ein, und ohne Ergriffenheit von etwas, mir vor Augen, entbehrte ich und kam mir leblos vor, oder zumindest nicht auf der Höhe meiner selbst. ... So angenehm die Metropolen-

sachen weiterhin sein konnten, so nichtssagend waren sie geworden. Sie bedeuteten nichts mehr, ließen mich nichts mehr erahnen, erinnerten mich an nichts mehr (...), hatten aufgehört, mich träumerisch zu stimmen, und erfinderisch – und das alles mit-sammen brauchte es doch zum Begeistertwerden oder bloß einem tagtäglichen Lebensgefühl.“(NB, S. 272f.)

Gerade die Attribute der Vorstädte aber, die zunächst abschreckend wirkten, werden nun Grundlage einer positiven Wertung. Das Ungewohnte bzw. noch Unbekannte der Vorstädte bewirkt, daß der im innerstädtischen Milieu erloschene Forscher- und Entdeckergeist im Erzähler allmählich wieder erwacht. Er fühlt sich in einer „Sphäre des Neuen“, in der ihm die Dinge „geradezu morgendlich“, frisch und neu erscheinen.

Ein wesentliches Kennzeichen dieser Erscheinungsweise der Dinge ist ihr *Einzelsein*. Im Unterschied zur uniformierenden und normierenden Atmosphäre der Innenstadt, steht in den Außenbezirken jedes Ding für sich, fehlt den Häusern, Straßen, Bäumen, Menschen der sie alle miteinander verbindende gemeinsame Zug. Nur erfährt der Erzähler dieses Phänomen nicht als bedrohliche Inkohärenz, erlebt es nicht als Gefahr von Desintegration einer durch dieses Auseinanderfallen nicht mehr erfaß- und begreifbaren Welt. Vielmehr bewirkt die neue Umgebung in ihm eine Verwandlung seiner „Neugierde in Ruhe“, seines „Unbehagens in Staunen“ und versetzt ihn in eine bisher so nicht erlebte „Wachheit“ (NB, S. 274). Die Atmosphäre der Vorstädte läßt ihn unentwegt „aufhorchen“ (NB, S. 275), sie versetzt ihn in einen permanenten Zustand spannungsvoller, fast vibrierender Offenheit und Aufmerksamkeit für die Dinge der ihn umgebenden Welt.

Kennzeichen des Stadtlebens war ein schmerzhafter Verlust an Räumlichkeit: Da die Welt des städtischen Paris den Erzähler nicht "elektrisiert", ihm gleichgültig und fremd bleibt, nicht belebend in ihn eindringt, er von ihr nicht angegangen wird, und sie ihn dementsprechend auch nichts angeht, besteht kein echter Kontakt zwischen dem Erzähler-Ich und seiner Umwelt. Die Verbindungsschnur scheint gekappt, so daß der umgebende Raum für das Ich nicht fühlbar und nicht erfahrbar ist. Die Folge ist für das Ich echtes Erlebnis von Leid.

„Ich litt in meiner Metropole – und mir kam vor, in New York oder gar in Rom wäre das noch ärger gewesen – zunehmend an etwas, das mich schon in der Jugend, seit der Internatszeit, bedrohte: an Ortsschwund, oder Raumentzug. (Der Prophet von Porchefontaine, ursprünglich, bevor er, von Vorort zu Vorort bankrottierend, Gastwirt wurde, gelehrter Philosoph, hat dafür das Wort »Entdinglichung«.) Und mein

Leiden wurde auch nicht gut bei gleichwelchen Landaufenthalten, in den entlegensten Dörfern, die mir doch von Kind an hätten vertraut sein müssen.“(NB, S. 291f.)

Jenseits des Périphérique dagegen gelingt dem Erzähler-Ich ohne Probleme ein lebendiger Austausch mit seiner Umgebung. Dadurch wird es befreit aus seiner Abkapselung in sich selbst, die isolierte Punkthaftigkeit des Ich weitet sich zum Raum bzw. durch das unentwegte Ineinanderfließen mit der umgebenden Örtlichkeit wird das Ich selbst "ort-haft" oder eben *räumlich*.

Den spannungsvollen Gegensatz zwischen beiden Sphären erfährt der Erzähler damit nicht nur in einem bloß äußerlichen Erleben, sondern mit und im physischen Hinübertreten und Überbrücken der beiden Bereiche greift dieser Gegensatz in sein Inneres ein und bewirkt dort einen beständigen Wechsel, ein unentwegtes Hin und Her zwischen zwei höchst unterschiedlichen Lebensgefühlen. Während ihm in Paris „dumpf im Kopf“ und „übel“ ist, er sich „eingesperrt und ausgesperrt in einem“ fühlt, wird er in der Welt der Vorstädte wach, und es ist ihm, „wie wenn ein Schmerz plötzlich geheilt wird, oder nein, sich umwandelt in einen erträglichen, einen süßen“ (NB, S. 292f).

Um diesen Zustand der inneren Zerrissenheit zu beheben, beschließt der Erzähler, den innerstädtischen Raum endgültig zu verlassen und in eine der Vorstädte zu ziehen.

Die Lebensphase dort erstreckt sich über zehn Jahre und gliedert sich in mehrere Abschnitte. Insgesamt ist sie von zwei parallelen, sich beständig verstärkenden Tendenz geprägt: Zum einen, sich möglichst aus allen sozialen Zusammenhängen herauszulösen, um eben – wie ersehnt – immer mehr in der Leere der Nicht-Orte der Vorstädte zu „*verschwinden*“, und zum anderen, diese zunehmende Isolation durch eine immer größere Aufmerksamkeit, um nicht zu sagen Liebe, für die kleinen und kleinsten Dinge der Umwelt zu kompensieren. Vor allem aber ist diese Zeit trotz aller Umbrüche und Veränderungen bestimmt von einem bis dahin nicht erreichten Gefühl der Nähe bis Verwobenheit mit der umgebenden Lebenswelt. Noch nie empfand sich der Erzähler so sehr "am Ort" wie jetzt, noch nie gelang es ihm vorher in diesem Maße, sich seine Umwelt anzueignen, sie gleichsam zu "erobern" und sich damit in ihr zu *verorten*.

So dominiert schon in der ersten Phase nach einem kurzen anfänglichen Gefühl des Ausgesetztseins in einer fremden Welt das Bewußtsein, an dem Ort angekommen zu sein, „wo ich mich ja auch hingewünscht hatte“. Neben dem schon bewährten *Er-gehen* der Umwelt besteht die Methode, mit der sich das Selbst nun seiner neuen Welt versichert, zusätzlich im Lesen –

zum einen der Lektüre der Ortsgeschichtsschreibung wie auch der geologischen Karten der Umgebung. Vor allem aber intensiviert der Erzähler seine Fähigkeit zu allen fünf Formen der Sinneswahrnehmung⁴⁶ immer kleinerer Details seiner Umwelt. So vertieft er sich beispielsweise in die Betrachtung des Mikrokosmos von Farben und Formen der steinernen Vorstadtfassaden (gefügt aus ungleich großen Sandsteinblöcken des Erdreichs der umgebenden Seine-Hügel), indem er diese Stück für Stück, fast mit der Nase an sie stoßend, gleichsam visuell abtastet oder "liest", und glaubt dabei zugleich den gesamten Makrokosmos des Planeten umfassen zu können.

Entscheidend ist aber vor allem, daß es dem Erzähler in der ersten Zeit seines Vorstadtlebens nicht mehr nur ab und zu, sondern ständig gelingt, sich in einem Lebensgefühl des bruchlosen, kontinuierlichen Ineinander mit dem ihn umgebenden *Ort* zu halten. Die harmonisch fließende Verbindung des erzählenden Ichs mit seiner Umwelt, seine "Orthaftigkeit" erstreckt sich damit nicht nur auf Artefakte und andere Dinge oder Lebewesen der ihn umgebenden städtischen "Natur", sondern umfaßt auch seine menschliche Umgebung, vor allem seine Frau. In ihr als Mittelpunkt kristallisiert sich die sich jetzt zu einem harmonischen Ganzen rundenden Welt des Erzählers. Sie selbst und das glückliche, reibungslose Miteinander mit ihr sind es, die sein "am Ort sein" in dieser Zeit vor allem ausmachen. Seine Frau ist damit nichts anderes als der Punkt, bei dem der Erzähler beständig als Mitte seiner selbst einrastet und ankommt, sie ist sein *Ort*:

„Beständig an Ort und Stelle, in immer demselben Winkel, mit den sich gleichenden Gebärden, in einem keinmal variierenden Zeitmaß, ergab sich eine andere Weiträumigkeit als in den sämtlichen Ländern und Kontinenten von früher: Wir erzeugten

⁴⁶ Die Gleichgewichtung aller fünf Sinneswahrnehmungsformen (Sehen, Riechen, Hören, Schmecken, Tasten) in der Art und Weise, wie der Ich-Erzähler aber auch die anderen Figuren im Text ihre Umwelt erfassen, unterscheidet die "NIEMANDBUCHT" deutlich von den meisten früheren Texten Peter Handkes, in denen das visuelle Erfassen der Umgebung stark dominierte. Vgl. hierzu z.B. Christine Marschall: Zum Problem der Wirklichkeit im Werk Peter Handkes. Untersuchungen mit Blick auf Rainer Maria Rilke. Bern 1995, v. a. S. 15ff.; Jürgen Wolf: Visualität, Form und Mythos in Peter Handkes Prosa. Opladen 1991; Nach Wolf ist hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt der essentielle Zugang zu den Phänomenen im Werk Handkes von den "Hornissen" bis zur "Abwesenheit" visuell, dabei aber einer prozesshaften Entwicklung unterworfen; Ulrike Schlieper: Die 'andere Landschaft'. Handkes Erzählen auf den Spuren von Cézanne. Münster, Hamburg, 1994.

Diese Gewichtsverschiebung ist nicht zufällig. Es zeigt sich darin, daß Handke in zunehmenden Maße nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit einem traditionell-metaphysischen Seinsverständnis ausführt, für das das Sehen, das *eidenai*, die primäre Erfahrungs- und Erkenntnisform darstellt (Martin Heidegger arbeitete des öfteren die große Gewichtung heraus, die Visualität, "Wissen" (*ideein*) "Idee" (*idea*), und "Form" (*eidos*) im Kontext griechisch-abendländischen Wahrheitsverständnis haben. Beispielsweise in: Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. GA Bd. 45, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1984, vor allem S. 58-76), sondern darüber hinaus auch versucht, eine weitere, seiner Auffassung nach grundlegendere und umfassendere Weise von Wirklichkeitserfassung vorzustellen.

diesen Raum und waren dessen Zentrum Damals also war die einzige Epoche, da für mich ein Mensch und ein Ort eins wurden, oder da ein Mensch mir einen Ort bedeutete; mich aufnahm als mein Ort. ... Erstmals im Leben kam ich nach Hause zu einem Menschen, zu meiner Frau. Haus und Frau gehörten für mich diese Zeit lang zusammen. In ihr kam ich an im Haus-im-Haus.“(NB, S. 307f.)

Doch in dem sich anschließenden Lebensabschnitt zeigt sich, daß der ungetrübte Gleich- und Einklang weder der einzigmögliche noch unbedingt der beste Modus für den Erzähler ist, sich in seiner Welt zu "verorten". In nicht geringerem Maße gehören dazu ebenso Selbstfindung bzw. Definition des Selbst durch Abgrenzung und Separation. So erscheint dem Erzähler die bald folgende Trennung von seiner Frau „im Vergleich zu unserem Einsgewesensein als die höhere Wirklichkeit“(NB, S. 316), und er fügt hinzu:

„Erst der, den der Verlust traf, das war ich. Im Kummer und in der Entzweiheit, im Widersinn war ich zu Hause. Die Katastrophe, mit den mir zugehörigen Menschen, das war mein Ort.“(NB, S. 316)

Erst im *Vorgang* des Auseinandertreten also, im Abstoßen des Anderen *nach* einer Phase des harmonischen Mit- und Ineinander kann eine "wahre" Entdeckung des Selbst stattfinden. Entscheidend ist, daß offenbar eine notwendige Folge der Separation die verstärkte – vor allem visuelle oder imaginative – Zuwendung zur mittelbaren und unmittelbaren Umgebung ist – zu der Sachgegenstände ebenso wie Freunde gehören, eine Zuwendung, die einem Sich-Versenken gleichkommt. So erweisen sich Umwelt und "Lebenswelt" als integrale Bestandteile des sich nun neu herauschälenden Selbst. (NB, S. 317)

Nach einer kurze Episode mit etlichen anderen Frauen folgt der endgültige Rückzug aus der Gesellschaft, eine rein *kontemplative* Zeit, geprägt von fast vollständiger Einsamkeit und reinem Müßiggang, vor allem ohne die eigentliche Haupttätigkeit des Erzählers, ohne das Schreiben: Seine Tage kennen keinerlei Aktivität, bestehen lediglich aus ausführlichen Spaziergängen in der Welt der Vorstädte und der umgebenden – kaum als solche zu bezeichnenden – Wälder. Mit bisher ungekannter Intensität nimmt er auf diesen Streifzügen seine Umgebung wahr, beachtet anscheinend jedes noch so unbedeutende Detail, vor allem aber die kleinen, fast unmerklichen Wandlungen und Veränderungen (NB, S.321-337). Der Erzähler erfüllt in dieser Phase die wichtigsten Attribute einer *vita contemplativa*: Isolation und Rückzug aus der Gesellschaft, völlige Konzentration auf sich selbst durch gleichzeitige Versen-

kung und Kontemplation der allerkleinsten Dinge der Umwelt. Entscheidend ist, daß er als gleichsam *moderner Mönch* die äußeren Formen eines Asketen und Einsiedlers lebt, daß aber die Verankerung in irgendeiner Form von Heilslehre, in den entsprechenden dogmatischen – religiösen oder metaphysischen – "Überbau" fehlt. Die kontemplative Technik ist nicht eingebettet in ein System, das verbal-diskursiv deren "*Sinn*" erklärt, sondern konstituiert ihren Sinn allein in ihrem je gerade aktuellen praktischen *Vollzug*⁴⁷.

Das dieser Lebensphase angemessene alter ego findet der Erzähler in dem von ihm so getauften „kleinlichen Propheten von Porchefontaine“, von dem er sich sehr angezogen fühlt: Einem ehemaligen Philosophen, der nun irgendwo in den Paris umgebenden Hügelketten in einer Waldmuldenlichtung eine kleine Gastwirtschaft führt. Im Gegensatz zum Erzähler „spielte“ dieser „den Ekel und Nichtsnutz nicht bloß“ (NB, S. 350), verkörpert also im Unterschied zu diesem, der immer "nur" auf dem Weg zu sich selbst ist, der immer in einem "spielerischen", und damit "unechten" Abstand zu sich selbst lebt, in vollkommener Weise das Prinzip der Authentizität: „Er war, wie er war“. Um dieser Echtheit willen opfert er jegliche soziale Umgangsformen und Contenance, verzichtet letztlich überhaupt auf jegliche soziale Rolle, weshalb er mit jedem seiner Gasthäuser schon nach kurzer Zeit Bankrott geht, um bald darauf ein neues zu eröffnen. Der Erzähler jedoch fühlt sich durch seine Art und in seiner Umgebung in seinen kontemplativen, isolationistischen Neigungen derart bestärkt und aufgehoben, daß er in dem „Muldenwirthaus“ scheinbar eine Art mystische Entgrenzungs- und Verschmelzungserfahrung erlebt (NB, S. 356-358)⁴⁸.

Obwohl sowohl die äußerliche "Wanderung" des Erzählers vom Zentrum Paris' bis an die äußersten Ränder der Vorstädte ebenso wie seine sich parallel dazu vollziehende innere Rückzugsbewegung aus allen sozialen Zusammenhängen heraus in sich selbst nirgendwo in Frage gestellt wird, sondern im Gegenteil vielfach als Weg des inneren Fortschritts und der Selbstfindung gekennzeichnet ist, erscheint der am Ende des Kapitels „Wo nicht? Wo?“ erreichte Zustand als durchaus prekär. Eine Ursache hierfür macht der Erzähler zum einen aus in dem durch seine extreme Isolation hervorgerufenen Gefühl des Ausgesperrtseins aus der

⁴⁷ Die sich hier nur knapp andeutende "religiös-metaphysische" Dimension eines persönlichen Selbstfindungs- und Lebenswegs wird ebenso wie der Gegensatz zwischen dem Rückzug ins rein Private bzw. Ephemere einerseits und dem sozialen bzw. kommunikativen "Mitmachen" im öffentlichen Raum andererseits, zwischen einem radikalen Individualismus und universalistischen Positionen, zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*, als eines der bestimmendsten Motive der "NIEMANDBUCHT" (wie von Peter Handkes Werk insgesamt) noch ausführlicher zur Sprache kommen. Vgl. Kap.VIII.1.b) u. 1.c), XI.5., und XI.6.

⁴⁸ Die Frage, inwieweit es sich hier wie an zahlreichen anderen Stellen im Text tatsächlich um die Schilderung von der Mystik nahestehenden Epiphanieerfahrungen handelt, soll in den Kapiteln X. und XI. erörtert werden.

„fließenden Welt“ der Metropole Paris, dem Gefühl „wie in einer Abschub- oder Vortodeszone“ zu leben.

„Von dem dicht und hell bis an die Horizonte hingewürfelten Paris kam dann von unten aus seinem Becken zu den lautlosen Hügeln und Panoramaterrassen einzig ein Knistern herauf. Dort unten fand es statt. Dort war es.

Die Weltstadt schimmerte, leuchtete, und unhörbar ging dort in der Tiefe ein einheitliches nestwarmes Wummern vor sich, von dem der Weggezogene, ... aus der Entfernung wähen mußte, er werde nie mehr dahin zurückkehren.“(NB, S. 362f.)

Zum anderen aber liegt der Grund für die fundamentale Brüchigkeit und Bedrohtheit der Lebenssituation des Erzählers (NB, S. 363) vor allem in seiner beinahe vollkommenen Untätigkeit, weshalb er zu Beginn des nächsten Kapitels beschließt, sich erneut ans Schreiben zu machen, damit etwas „geschieht“, damit etwas „getan“ ist. Die absolute Kontemplation, die rein betrachtende Lebensführung ohne jede Form von Tätigkeit und vor allem "Lebensäußerung" erweist sich als nicht lebbare Sackgasse, ihre letztlich radikale Konsequenz ist der Wahnsinn. In ihn fällt der Erzähler für einen Tag, verliert sich selbst, anstelle sich selbst zu finden, nun vollständig:

„Und eines Tages bin ich dann auch wahnsinnig geworden. Mein Wahnsinn blieb innerlich und dauerte nicht. Doch wäre er aus mir herausgebrochen, es hätte für mich kein Zurück mehr gegeben. Ich hätte meinen Sohn erschlagen – war auch in Angst, ich würde es tun, flüchtete vor mir selbst in den letzten Kellerwinkel –, das Haus in Brand gesteckt und wäre mit Messer und Axt auf die Straße gelaufen, Hieb auf Hieb gegen Unbekannt, bis ans Ende. Es war, als müßte ich eins ums andere vernichten, nur weil es da war.“(NB, S. 364)

Zusammenfassung und Auswertung der Deskription

Der obige erste interpretatorische Zugriff auf den Text der "NIEMANDBUCHT" diene vor allem dem Ziel, den Hauptgegenstand des Textes herauszuarbeiten. Die Leitfrage war: Was sind Thema und Anliegen des Textes, um was geht es ihm?

Führt man sich nun die Textbeschreibung als Ganzes vor Augen, scheint sie auf den ersten Blick für die Beantwortung dieser Fragen eher unergiebig zu sein. Denn fragt man sich, was der Text im Kapitel „Wo nicht? Wo?“ auf immerhin gut hundert Seiten berichtet, wird man vielleicht zunächst eher verblüfft zu der Erkenntnis kommen: Nicht viel. So ist, was man als Leser an Informationen erhält, für ein erstes Hinsehen nicht mehr als die Schilderung einiger Wohnungswechsel des Ich-Erzählers während einer bestimmten Epoche seines Lebens. Man erfährt im Grunde nur, daß der Erzähler zunächst im Zentrum von Paris wohnte, von dort an die Stadtgrenze der Innenstadt zog, um dann ebenso innerhalb der Vororte von Paris immer weiter an den Rand des urbanen Raums zu wandern. Der Text zeichnet sich so gesehen durch Ereignislosigkeit aus.

Doch hält diese These der Ereignislosigkeit des Textes keiner genaueren Betrachtung stand. Natürlich wird – allein schon angesichts der obigen ersten deskriptiven Annäherung an den Text – kaum jemand mit dieser Feststellung zufrieden sein und zustimmen, daß mit ihr schon sein gesamter – formaler wie thematischer – Gehalt erfaßt wäre. Zu fragen wäre demnach jetzt vor allem, warum und auf welche Weise der Text Ereignislosigkeit suggeriert, ob er tatsächlich ereignislos ist, und in welchem Sinne er es wäre. Welches Verständnis von Ereignis liegt einem solchen Urteil zu Grunde? Und weiter: Wo, in welchem Sinn und auf welcher Ebene kann in der "NIEMANDSBUCHT" doch so etwas wie ein Ereignis (Ereignis des Textes) ausgemacht werden? Auf der Suche danach, was und wo sich etwas im Text ereignet, treten zwei Beobachtungen hervor.

Zum einen betont der Text von Anfang an, welche eminente Bedeutung nicht nur der Wohnort, sondern überhaupt die Umwelt auf das Bewußtsein des erzählenden Ich hat. Man könnte sagen, auf Grund seiner äußerst großen Feinfühligkeit registriert es gleich einem Seismographen jede noch so kleine Veränderung seiner äußeren Umgebung und wird in seinem Wohlbefinden und inneren Stimmungen bis in die kleinsten Regungen hinein von diesen Wechseln bestimmt. Wie deutlich wurde, geht dabei das intime Ineinander des Erzähler-Ich mit seiner Umwelt so weit, daß beide Momente geradezu untrennbar voneinander zu sein scheinen, und die Außenwelt damit letztendlich nicht nur die Befindlichkeit des Erzählers, sondern offenbar überhaupt seine gesamte Identität, sein Selbstbild und Selbstverständnis in jedem Augenblick ausmacht. So ergibt sich als erste These: Außenwelt und Innenwelt sind

fast bis zur vollkommenen Identität mit- und ineinander verzahnt: "Ich" ist, was sein Ort ist, und umgekehrt⁴⁹.

Beim Vergleich mit den Hauptaspekten der Husserlschen Phänomenologie zeigt sich hier auf der einen Seite zunächst eine große Nähe zum Gedanken der Korrelation der Momente des Subjektiven und des Objektiven. Hier wie dort kann das eine nicht ohne das andere sein, ist die Innenwelt des Erzählers offenbar immer nur in der Weise eines intentionalen Gerichtetseins *auf etwas* gegeben, ist – in Husserls Worten gesprochen – Bewußtsein *von etwas*, ebenso wie die Außenwelt nur im Modus des Gegebenseins *für jemanden* existiert. Ein Unterschied scheint dagegen in Bezug zur starken Gewichtung der Apriorität dieser Korrelation bei Husserl zu bestehen. Während bei Husserl durch Epoché und phänomenologische Reduktion klar ist, daß es sich beim Untersuchungsfeld um Bewußtseinsgegenstände *apriori* handelt, macht für den literarischen Text der "NIEMANDBUCHT" eine solche Unterscheidung zwischen *apriori* und *aposteriori* von vornherein keinen Sinn. Im Mittelpunkt steht kein transzendentes Anliegen, nicht die Erfassung der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern die Beschreibung von je *konkreten* Einzelereignissen bzw. -erlebnissen, die deutlich in ihrer Einmaligkeit und sogar auf gewisse Weise in ihrer Beliebigkeit gekennzeichnet sind. Damit scheint der Text keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben. Der Interessensfokus ist nicht auf Universales, sondern auf das je *besondere Individuelle* gerichtet⁵⁰.

⁴⁹ Handke beschäftigt dieses Thema seit seinem Frühwerk, wie es nicht zuletzt sogar im Titel eines seiner Gedichtbände deutlich wird: "Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt." (1965-68). Dort [Die Hornissen (1963-64), Der Hausierer (1963-64), Die Angst des Tormanns beim Elfmeter (1969), Der kurze Brief zum langen Abschied (1971), Wunschloses Unglück (1972), Die Stunde der wahren Empfindung (1974)] ist allerdings der Bezug von Innen und Außen in viel stärkerem Maße als problematisch beschrieben, die Texte sind Dokumente einer sprachlichen, erkenntnistheoretischen wie existentiellen Krise. Die Verschränkung und das immer prekärer werdende Zusammenspiel von Subjekt und Objekt ist noch vollkommen dem logischen Mustern der Sprache unterworfen. Vgl. hierzu: Ulrich Dronske: Dichten und Dauern. Peter Handke als Lyriker. In: Zagreber Germanistische Beiträge, Beiheft 3 (1996), S. 85-95, hier v. a. S. 86-91. Ab Ende der 70er Jahre, beginnend mit dem Zyklus der "Langsamen Heimkehr", wendet sich Handke allmählich von dieser rein kritischen Position ab und sucht nach positiven Möglichkeiten und Ansätzen einer authentischen Wirklichkeits- und Evidenzerfahrung. In zunehmenden Maß scheint er diese im Laufe der Zeit bis zur "NIEMANDBUCHT" im Erzählen bzw. genauer im Modus der Erzählbarkeit von Wirklichkeit zu finden. Vgl. hierzu Kapitel IX. und X.4.. Auch wenn, wie es Christoph Bartmann im Gegensatz zu früheren Forschungsstandpunkten in seiner Arbeit herausgearbeitet hat, die Kontinuität im Werk Handkes über die „Wende zum Erzählen“ mit der „Langsamen Heimkehr“ hinaus beachtet werden müssen, setzt m.E. seit Beginn der achtziger Jahre ein allmählicher Wandel von einem aufklärerisch analysierenden zu einem konstitutiv setzenden Erzählgestus ein, der von vielen als mythisierend beurteilt wird. Vgl. C. Bartmann: Suche nach Zusammenhang. Handkes Werk als Prozeß. Wien 1984. Zur Kontinuitätsproblematik s. v.a. S. 1, 22 f., 83 f., 152, 241 f.

⁵⁰ Hinsichtlich dieses Schwerpunktes auf dem Besonderen, im Gegensatz zum Allgemeinen vgl. u.a. weiter unten Kap. XI.5. und 6., wo die Favorisierung des Konkret-Besonderen gegenüber dem Universalen in der "NIEMANDBUCHT" mit Hilfe der Phänomenologie B. Waldenfels' besonders hinsichtlich des im Text dominanten Begriffs Grenze als ‚Schwelle‘ und Transitzone expliziert wird.

Zum zweiten erkennt man, daß natürlich weit mehr als nur die banale Suche nach einer passenden Wohnung den Gegenstand des Textes darstellt. Vielmehr scheint mit der Schilderung der äußeren Veränderungen auf Grund des intimen Ineinander von Außenwelt und Innenwelt zugleich auch die innere Entwicklungsgeschichte des Erzählerbewußtseins in *unmittelbarer* Weise abgebildet zu sein. Der äußere Weg ist somit nicht Verbildlichung, nicht Ausdruck oder Veranschaulichung des inneren, sondern der Vollzug der äußeren Bewegung ereignet sich zugleich als innere Veränderung. Denn obwohl einerseits als Grundannahme vorausgesetzt ist, daß sich Ich und Ort gegenseitig bedingen und bestimmen, bleibt das Zusammenführen von Ich und Ort – so wie es der Text darstellt – offenbar andererseits doch ein beständig noch zu erreichendes Ziel, eine permanent offene, noch nicht zufriedenstellend gelöste Aufgabe. Der Erzähler ist beständig *auf der Suche, auf dem Weg bzw. auf der Reise*⁵¹, von einer inneren Spannungshaftigkeit erfüllt. Paradoxerweise scheint aber mit einem zunehmenden Fortschritt auf diesem Weg zugleich auch eine auf den ersten Blick negative Entwicklung verbunden zu sein. Wie der Weg des Protagonisten äußerlich gesehen vom Stadtzentrum zu den äußersten Rändern von Paris führt, so vollzieht sich im Inneren des Erzählers offenbar zugleich ein Wandel von einem eher zentrierten, in sich ruhenden, kommunikativen Lebensmodus hin zu einer sich selbst immer mehr marginalisierenden Seinsweise, deren immanentes Ziel, möglichst völlig aus allen sozialen Zusammenhängen zu „verschwinden“, schließlich in eine extreme Situation von Isolation und Vereinzelung führt, die am Ende in dem geschilderten Ein-Tages-Wahnsinn gipfelt (NB, S. 364-366). Inwiefern Streben nach "Verortung" und soziale Isolation zusammenhängen, und wie dieser ganze Zusammenhang zu bewerten ist, wird weiter unten zu erörtert sein⁵².

Eine Antwort auf die Frage nach dem Thema des Textes zeichnet sich also ab. Es besteht nicht in einem inhaltlich abgebildeten "plot", sondern der Gegenstand des Textes ist das „abenteuerliche“, problematische und spannungsgeladene Verhältnis des Ich-Erzählers zu seiner Umwelt, die *Beziehung von Ich und seiner Welt*. Dabei wird implizit als dessen

⁵¹ Das Motiv des Auf-der-Reise-Seins, auf einem inneren Weg, bildet die zentrale Grundkonstante der Lebensmodi aller Figuren im Text der "NIEMANDBUCHT". Besonders deutlich tritt dies hervor in den Kapiteln über die sieben ‚Freunde‘ des Erzählers, die sich alle ganz real auf einer Reise in den verschiedensten Winkeln der Erde befinden.

⁵² Vgl. Kap. XI.5. und 6.. Die genannte Abkehr von allen sozialen Zusammenhängen wird dort nicht als Isolation eines Einzelindividuums aufgefaßt. Vielmehr zeigt sich, daß das in dem Motiv des Rückzugs aufscheinende Konzept von ‚Privatheit‘ gerade die Überwindung der Isolation des Einzelnen, seine Verbundenheit mit dem ‚Andern‘ auf einer fundamentalen Ebene ermöglicht und dadurch erst den Raum eröffnet für eine ‚authentische‘, d.h. nicht in der kopierenden Wiederholung vorgeprägter Begrifflichkeit befangene Wirklichkeitserfahrung.

wesentliches Grundcharakteristikum vorausgesetzt, daß das Ich und sein Ort sich auf äußerst intime Weise gegenseitig bestimmen und bedingen. Dennoch stellt der Text das Ineinsfallen des Ichs mit seinem Ort nicht als Selbstverständlichkeit vor, sondern als unsicheres und mühsam zu erringendes Ziel. Das Verhältnis von Ich und seiner Umwelt zeigt sich damit von einer immanenten Teloshaftigkeit geprägt, es ist spannungsvoll ausgerichtet auf ein möglichst unmittelbares, doch nie vollkommenes Zusammenfallen. Als erstes zentrales Thema des Textes kann deshalb an dieser Stelle die Frage festgehalten werden, *wie die Einheit von Ich und seinem Ort möglich und denkbar ist.*

Stellt man dies wiederum den Ausführungen zu Husserl gegenüber, so gilt auch hier, daß zunächst grundsätzlich gesehen eine Ähnlichkeit bezüglich des Hauptanliegens besteht. Beiden ist die Untersuchung der Art und Weise des Zusammenhangs von Subjektivem und Objektivem ein *Thema*. Und ebenso verfolgen beide die Frage, ob die Einheit von Ich und Ort, das heißt im Kontext der Fragestellungen Husserls, ob die Sicherheit von *Evidenz* bzw. von evidenter Erkenntnis nachgewiesen werden kann. Verschieden ist der Text der "NIEMANDBUCHT" von der Phänomenologie Husserls dagegen in der Hinsicht, daß das Verhältnis von Ich und Welt sich hier in einer kontinuierlichen Bewegung und Entwicklung befindet, insofern das Zusammenfallen beider Momente nicht apriorisch feststeht, sondern als permanentes inneres Ziel fungiert. Zwar ist bei Husserl der reale Gegenstand in der sinnlichen Anschauung auch nur „*abgeschattet*“ und nur in unvollkommener, sich allmählich vervollständigender Erfüllung gegeben, doch betrifft diese Mangelsituation nicht den idealen Bereich der reinen ‚eide‘. Die „Idee“ ist immer als Ganzes, vollständig und in reiner Evidenz gegeben. Diese idealistische Ebene ist dem literarischen Text Handkes dagegen fremd, in ihm erfaßt die Unerfülltheit alle Ebenen, ist ein Grundcharakteristikum aller Wirklichkeitsbereiche.

Der äußere Lebensweg des Protagonisten bildet seinen inneren Entwicklungsgang ab. Hieraus ergibt sich, daß das äußere Ziel der Suche des Protagonisten nach dem richtigen Ort, nämlich das möglichst ungebrochene und harmonische Verankert- und Verwurzelte sein mit dem Lebensort, und damit nach dem Einswerden von Ich und seiner Umwelt, zugleich das immanente Ziel seiner inneren Entwicklung darstellt. So scheint die Sehnsucht nach einem heimatlichen Platz, nach einem ruhigen und friedvollen Zustand des *Angekommenseins* nichts anderes zu sein als die Sehnsucht nach innerer Mitte und Halt⁵³. Von daher auch der Eindruck des

⁵³ Vgl. zunächst S. 299f.: „Und eines Morgens, nach wieder einer Nacht der Versteinerung, fand ich mich und uns dort, wie im Märchen, mit einem Fensteraufstoßen, gerade an dem Ort, wo ich mich hingewünscht hatte. [...] Ich wohnte da, und das Wohnen war, wie es sich gehörte, geheimnisvoll. [...] Wie begütigend und kräftigend waren diese Märchenlebensmomente. Ich erfuhr durch sie, was Freiheit war,“ Ebenso S. 304 ff.:

Lesers, je mehr der Erzähler sich in seiner Lebenswelt verorten kann, desto mehr findet er dadurch Ruhe und Frieden, desto mehr kommt er bei sich selbst an. Mit der Überwindung des schmerzlichen Dualismus, mit dem – nie vollkommenen – Erreichen der Einheit von Ich und Welt wäre für das Erzähler-Ich also zugleich ein endgültiges Finden seiner selbst verbunden, bzw. umgekehrt ist er mit seiner „abenteuerlichen“ Suche nach dem richtigen Ort, nach der Verankerung an einem heimatlichen, passenden Platz offenbar immer auch auf der Suche nach sich selbst. Ein zweites zentrales Thema des Textes besteht somit in eben dieser *Suche des Erzählers nach sich selbst*. Der Text gibt die Darstellung seines Selbstfindungsprozesses, seiner inneren Entwicklung als *Reise zu sich selbst*. Ein wesentliches Element dabei ist aber das Schreiben; die Suche nach sich selbst vollzieht sich – vor allem hinsichtlich des Erzählers – immer in der Weise eines Erzähl- bzw. Schreibaktes⁵⁴.

So zeigt sich nun, daß die beiden anfangs in der Einleitung nur thesenartig vor- und hingestellten Hauptthemen bzw. –fragestellungen (die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheitserfahrung als Frage nach der Verbindung von Ich und Welt und nach der Möglichkeit eigentlicher Wirklichkeitserfahrung im Zuge eines Selbstfindungsprozesses), die in der vorliegenden Studie behandelt werden sollen, nicht ohne Grund an eine Interpretation der "NIEMANDBUCHT" gekoppelt sind. Das Anliegen dieser Untersuchung hat offenbar – wie die erste Annäherung an den Text deutlich macht – eine Entsprechung in dem Anliegen des Textes, und findet somit eine in diesem liegende immanente Bestätigung und Begründung.

„Mein Lebtage lang hat mir die Unnahbarkeit der Welt, ihre Unfaßbarkeit und Unzulänglichkeit, mein von ihr Ausgeschlossensein, am schmerzlichsten zugesetzt. Das ist mein Grundproblem gewesen. Ein Dazugehören, Teilhaben, Mitwirken war so selten, daß es ein jedes Mal ein großer Augenblick für mich wurde, zudem überlieferungswert. Das Weltwerden der Welt, der friedfertigen, das Biegen, Sicherstrecken, Farbwerden, der Natur wie der Zivilisation, war nicht nur Ereignis, sondern auch Moment von Erkenntnis: Mit dieser Erkenntnis gäbe es keinen Krieg. Dort bei meinem ersten Aufenthalt in der Vorortregion, in der Lebensmitte, gute zwei Jahre lang, fielen solche Ereignisse mir fast ständig zu, an manchen Tagen, wie die Kirschen in den Baumwipfeln von Arcueil, Moment um Moment zum Pflücken.“ Weitere Stellen finden sich S. 306 f, S. 324-330, S. 334, und zuletzt S. 361: „Und zugleich denke ich mindestens einmal am Tag an mein Lichtungswirtshaus: Was für ein schönes ewig einfältiges Sitzen. Ganz vergessen das am Vorabend Studierte und Gewußte, und doch greifbar. Der wenige Wind bewegt den Raum zwischen den Fingern – ein Schnippen. Eingedenk: Einzig dieses Wort kommt mir dafür in den Sinn, ein Vorwort, das nach einem Hauptwort ruft, im Genitiv, dem Zeugungsfall. Eingedenk wessen?“

⁵⁴ Ausführlicher wird dies in Kap. IX.2. und 3. behandelt.

IV. „Ziel des Schreibens, des Lesens, des Lebens: Das Sich-Erkennlich-Zeigen der Dinge“

Textlektüre 2: Die Konstitution von Welt

1. Das phänomenologische Seinsverständnis in der "NIEMANDBUCHT"

Die Hauptthemen sowohl der Arbeit als auch des Textes sind am Ende des letzten Kapitels genannt. Und doch ist mit beiden Thesen die Frage nach dem Thema des Textes nicht zufriedenstellend beantwortet. Vielmehr brechen mit beiden Antworten wiederum eine ganze Reihe von neuen – noch grundlegenderen – Fragen auf. Formulierungen wie "Ort bzw. Umwelt und Ich sind identisch" oder "Das Verhältnis von Ich und Ort ist von einer immanenten Spannung und Tendenz hin zum Zusammenfallen geprägt" enthalten implizite, aber nicht genannte Voraussetzungen und Prämissen und beantworten noch nicht, wie in der "NIEMANDBUCHT" das Verhältnis von Subjektivem und Objektivem gedacht ist. Ganz im Gegenteil bricht mit ihnen die wichtigste Problemstellung, die der Text aufgibt, eben die Frage, wie in ihm das Verhältnis zwischen äußerlich-"realen" Ereignissen und innerpsychischen Entwicklungen, der Brückenschlag zwischen Innen und Außen zwischen Subjektivem und Objektivem konzipiert ist, überhaupt erst auf. Was meint "Ich", welches Konzept von Subjektivität oder Bewußtsein liegt hier vor? Handelt es sich überhaupt um ein Konzept von Subjektivität oder Bewußtsein? Und was heißt "Welt"? Das einem Subjekt gegenüberstehende Objektiv? Ist hier überhaupt ein nach dem Muster des Subjekt-Objekt-Dualismus zu verstehendes Konzept gegeben?

Entlang dieser Fragestellungen sollen die oben genannten Thesen präzisiert und vor den Hintergrund geeigneter philosophischer Theorien gestellt werden. Auf Basis und mit Hilfe ihrer Begrifflichkeit kann in der Folge das dem Text der "NIEMANDBUCHT" zugrundeliegende Seinsverständnis vertiefter erfaßt und expliziert werden.

Die Frage, die hierzu als erste angegangen werden soll, ist die nach der im Text vorliegenden Auffassung von "Welt" bzw. des Objektiven. Zu ihrer Klärung gilt es, sich dem Text noch einmal im Detail zuzuwenden. Drei Textstellen wurden hierzu ausgewählt, die alle relativ ausführliche Schilderungen von Wahrnehmungserlebnissen während einer der zahlreichen Wanderungen des Erzählers durch die Wälder und Vororte von Paris enthalten. Ihnen ist gemeinsam, daß ihr Fokus in intimer, fast penibler Weise auf die Schilderung des konkreten Aktes sinnlicher Wahrnehmung ausgerichtet ist und hierbei vor allem die visuelle Sinnes-

wahrnehmung der realen "Außenwelt" betont wird. Wie also "gibt sich" hier die Außenwelt dem Betrachter? Wie ist nach diesen Zitaten das Verhältnis von Ich und Umwelt zu verstehen? Welchem philosophischen Konzept kommt der Text hier am nächsten?

„Ich ging viel durch die Hügelwälder, sich hinziehend bis Versailles, welche, von Paris aus gesehen, in meiner Vorstadt anfangen. ... Die Waldsäume dieser Vorstädte jedoch ließen kaum derartige Einblicke zu [sc. Einblicke, die die Wälder überhaupt als Wälder erkennen lassen]. Ein Auswärtiger erblickte sie oft auch gar nicht als Säume, sondern als bloße Zipfel von Dickicht, zwischen Häusern, mit Schranken davor, bloße Schlüpfen, übersät mit Kleinzeug wie in sonst keinem Land, der verlässlich in die Höhe gezwirbelte Hundekot als das Zeichen zum sofortigen Umdrehen.

Falls einer sich überwindet und weiter vordringt, verbreitern sich ihm zwar die Trampelpfade zum Weg, die Büsche weichen auseinander und schießen auf zu Bäumen. Nirgends aber jene Tiefe und Räumlichkeit, die das Gefühl von einem Wald stiften. ... Aber mit dem – werweißwarum – Weitergehen war es bei mir dann einmal so, daß ich zwischen den Bäumen wie nur je den großen Wald spürte. Im Abbiegen, einmal und noch einmal, gab eine Tür nach, und wo ich mich danach um Stunden bewegte, war nichts mehr als Wald, oder Waldung.“ (NB, S. 324-327)

„Die Bretagnegleise verliefen eine Strecke lang unten in einer betonierten Senke. Die Züge, trotz der geringen Entfernung vom Start- oder Zielbahnhof Montparnasse, schossen da schon durch wie auf dem Land, und der Fahrtwind blies jeweils die wildwuchernden Pflanzen an, die oben vom Damm über die Steilwände hingen. Dasselbe geschah mit den sporadischen Büschen, die sich von unten aufwärts rankten. Selbst der Efeu, dem es gelungen war, sich in den Beton einzufressen, wurde im Lauf der Jahre von den Luftstößen da losgerissen und wehte den vorbeischnellenden Zügen nach.

Immer wieder wurde das Krautwerk entfernt, und dann zeigte sich, bevor vielleicht ein neues dort hindrängte, an seiner Stelle in der Mauer ein Muster ungefähr von Halbkreisen, oft einander überschneidend, hell herausgekratzt und gegriffelt aus dem Beton von all den zum Pendeln gebrachten Büscheln, Fächern, Schleppen. So zufällig zuvor das Stück Wildnis gewirkt hatte, so gleichmäßig erschienen, dieses

gesäubert, die nach ihm im Leeren zurückbleibenden Halbring- oder Halbmondformen. Sie hatten nur verschiedene Größen und rundeten sich entweder nach oben oder nach unten, je nach dem in die Höhe Gewachsenen oder Übergehangenen. Und zeitweise, wenn ich da an der Gleissenke ging und stand und gerade kein Zug fuhr – ... –, hatte ich in Anbetracht dieser kreidegrauen, weitausschwingenden Ritzzeichnungen des Nicht-mehr-Vorhandenen, Ehemaligen zu meinen Füßen ungleich kräftiger, als wenn die Gewächse gerade, aktuell, von den Zügen hin- und hergepeitscht würden, das Erlebnis von Massigkeit, Gespanntheit, Bewegung, Hochhergehen. Mit dem Muster von Sträuchern und Wind an der Bahnsenke griffen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander und *redeten* zu mir.“ (NB, S. 331-333)

„Ich kehrte dann regelmäßig dort ein, auch wegen des Ausblicks.

Es war, als habe die Wirtsstube weder Mauern noch Dach und als blaute, draußen zwischen dem dichten Blattwerk der Mammuteichen hervor, punktweise der Himmel auf den gedeckten Tisch, und als sei der Lehmweg darunter das Bild, in das nicht der Maler hineinging, sondern seine Leute, und zwar ohne darin zu verschwinden. [...] Beim Geräusch der Lichtungsbäume, einem Sieden, Schwelen und Lohen, verstand ich, warum eins der Gehörknöchelchen »Steigbügel« genannt wird. Ein Ziehen ging über auf mich, die Dankbarkeit sprengte mich auf, gefolgt von einem Überschwang, der irgendwohin wollte und dann doch nirgendshin: Ich war ja da, und ich war unschuldig.“ (NB, S. 357-358)⁵⁵.

Allen Zitaten ist die Intimität und Aufmerksamkeit fürs Detail gemeinsam, mit denen der Erzähler hier sowohl die Beobachtungen beschreibt, die er an seiner Umwelt anstellt, als auch seine inneren Erlebnisse und Gefühle, mit denen er auf diese Beobachtungen reagiert. So läßt sich an ihnen auf der einen Seite untersuchen, auf welche Weise sich Außenwelt dem betrachtenden Erzählerbewußtsein "gibt", und andererseits ebenso wie sich das Ich des Erzählers mit und in diesen Beobachtungen bildet.

Zunächst soll untersucht werden, welcher Begriff von "Welt" hier vom Text transportiert wird, und vor allem wie die Rezeption von "Außenwelt" durch das Erzähler-Ich beschrieben ist.

⁵⁵ Zur Auffassung von Unschuld und Friedfertigkeit vgl. weiter unten Kap. XI.6 .

Auf keinen Fall liegt eine bloß symbolische Auffassung vor. In ihr wäre die äußere Umwelt – Straßenzüge in Paris, Wälder, Bahndämme usw. – als Bild, Metapher oder Symbol für das Seelenleben des Protagonisten und dessen allmähliche Veränderungen – beispielsweise im Laufe des Kapitels „Wo nicht? Wo?“ – aufgefaßt. Doch es findet sich kein Anhaltspunkt im Text für eine solche "Literarisierung" der erkenntnistheoretischen Problemstellung, also eine Auflösung der Dichotomie von Subjektivem und Objektivem auf einer zweiten, rein ästhetischen Ebene. Ganz im Gegenteil, die Außenwelt wird hier als sehr konkrete Realität geschildert. Durch die Auswahl von zunächst eher unauffälligen Vorort- oder Industrielandschaften erhält sie sogar einen ausgesprochen nüchternen Anstrich. Der Text läßt gar keinen Zweifel, ein sehr realer Mensch, der Erzähler, durchwandert hier wie im gesamten Kapitel wirklich und tatsächlich sehr reale Wälder und Vororte rund um Paris.

Hieraus könne man als nächstes vermuten, daß der Text am ehesten den empiristischen Positionen von Positivismus oder Realismus nahekommmt: Die durch verschiedene Wahrnehmung aufgenommene Außenwelt dringt in Form von Sinnesdaten ins Innere des Bewußtseins des Ich-Erzählers ein, formt sich dort zu Vorstellungen und Bildern und "beeinflußt" auf diese Weise seine Befindlichkeiten und Stimmungen. Auch ein solcher Ansatz bleibt jedoch unbefriedigend. Zwar zeichnen die Zitate durchaus ein Folgeverhältnis von Außenwahrnehmung und einem Effekt, den diese Wahrnehmung beim Erzähler auslöst. Aber auch in der reinen Rezeption der Umwelt zu Anfang – gleich, ob des "Waldes", der Pflanzenzeichen am Bahndamm oder der Lichtungsbäume – ist sehr deutlich der beobachtende, auswählende, gewichtende Blick des Erzählers "anwesend". In keiner Weise ist das Bewußtsein des Ich-Erzählers als leeres Gefäß beschrieben, das passiv die Außeneindrücke aufnimmt. Im Gegenteil. Es ist sehr stark in seinen Beurteilungen, Kommentierungen der Umwelt, es wählt in seinen Wahrnehmungen bestimmte Dinge aus und stellt sie in den Mittelpunkt seiner Beobachtungen. Auch steht es offensichtlich in einem emotionalen Bezug zu seiner Umgebung, die nicht rein reaktiv ist, sondern wiederum das Wahrgenommene prägt und bestimmt. Das bedeutet, als was und wie die Dinge gegeben sind, wird nicht allein von "außen" vorgegeben, weder als den Dingen der Welt inhärente Formen noch als Summe oder Ansammlung von Sinnesdaten, die sich additiv oder aggregativ im Bewußtsein des Erzählers zusammensetzt. Wie in Husserls phänomenologischem Ansatz vermeidet der Text somit, seine Grundfragestellung nach dem Wie des Zusammenhangs von Subjektivem und Objektivem mit sensualistisch-empirischen Verfahrensweisen und Lösungen zu beantworten.

Doch auch der Umkehrschluß wird vom Text nicht bestätigt. Dieser würde beispielsweise implizieren, daß es zwar eine Außenwelt "da draußen" gibt, *wie* allerdings die Dinge dem

Erzähler-Ich erscheinen, und *als was*, als Baum, als Wald, als "Bewegung und Hochhergehen" oder als bloße Geräusche läge primär in ihm, in seinem Bewußtsein oder – physiologisch gesprochen – in seinem Gehirn begründet. Eine solche Position käme dann am ehesten entweder einem neukantianischen oder sogar einem konstruktivistischen Standpunkt nahe. Beide Ansätze gehen am Text eher vorbei. Weder befinden wir uns in einer Dimension einer reinen, apriorischen Denkstruktur, noch sind alle Formen Wahrnehmungen des Erzählers, Produkt seines Gehirns. Weder das "Denken" noch das Gehirn des Erzählers sind "Erzeuger" seiner ihm als Objektives gegenüberstehenden Welt. Zwar markiert der Text in jedem Zitat den stark interpretierenden oder sogar wertenden Zuschnitt, dem die Außenwelt durch den Blick des Erzählers unterliegt. Dennoch zeigt sich ebenso deutlich, daß die Dinge der Außenwelt dem Bewußtsein des Erzählers in gewisser Weise *gegeben* sind, auf ihn "zukommen", beispielsweise zu ihm „reden“, oder sogar in ihn eingreifen und ihn verändern, wie im letzten Zitat⁵⁶. Auch in dieser Hinsicht kann die Ähnlichkeit zu Husserls phänomenologischen Ansatz konstatiert werden: Gleich diesem lehnt der Text offenbar rein aus der erkenntnistheoretischen Tradition kommenden Lösungsvorschläge ab und versucht, einen Kompromiß zwischen diesen und den empirischen Antworten zu finden.

Am allerwenigsten kann die Rede davon sein, daß der Text die gesamte Problematik überhaupt aufheben wolle, indem er jeglichen Dualismus schlicht negiert und die in diesem wurzelnde Spannung sei es auf innerpsychische sei es auf rein physische Phänomene reduziert. Denn zum einen läßt er vom Gestus her reale Personen in einer realen Welt auftreten, und legt damit zum anderen das Hauptgewicht auf die Spannung oder das "Drama" in der Frage, *ob* und *wie* die Verbindung zwischen Ich und Welt zu denken und zu formulieren ist. Die Frage nach der Art und Weise dieses Zusammenspiels ist im gesamten Text *Thema*.

Die gerade skizzierten Ansätze bleiben also alle letztlich unbefriedigend und kommen dem im Text der "NIEMANDBUCHT" gebotenen Lösungsansatz nicht nahe. Vor allem scheint die Dichotomie von Innen und Außen, wie sie sich im Text darstellt, die eigentümliche Art und Weise, wie in ihm die Momente des Subjektiven und des Objektiven ineinander verschränkt sind, die Weise ihres gegenseitigen Bestimmens und Bedingens mit den Mitteln der vorgestellten Ansätze nicht in befriedigender Form faßbar zu sein. Die drei Zitate sollen noch einmal einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, um aus ihrer Interpretation heraus eine passendere Konzeption abzuleiten.

⁵⁶ Daß insgesamt dieses Gegebensein nicht vom Erzählerbewußtsein geschaffen ist, sondern dieses wiederum Erzeugnis des Textes ist, wird vor allem in Kap.V. gezeigt werden.

Beim ersten Zitat fällt zunächst auf, daß die Wahrnehmung beispielsweise der „Waldsäume“ als solche nicht selbstverständlich ist, sondern ein besonderer Blick hierfür vonnöten ist. So wird man zuerst schließen, daß *als was* sich etwas erscheinend gibt, nicht mit dem übereinstimmen muß, was es "an sich" ist, nämlich Wald und Waldsaum. Doch auch diese Trennung zwischen Erscheinungsweise und "an sich" einer Sache kann eigentlich nicht auf den Text angewandt werden, da er keinen sicheren Anhaltspunkt dafür bietet, welche der verschiedenen Erscheinungsweisen nun mehr Berechtigung hat, die Sichtweise als „Waldsaum“ oder die als „Zipfel von Dickicht“ bzw. „Schlüpfe“. Tatsächlich erweist sich die Erscheinungsweise der Außenwirklichkeit überhaupt als einem beständigen Wandel unterzogen, einem permanenten Umschlagen von einem Aspekt oder Eindruck, den die Dinge beim Wahrnehmenden hinterlassen, zum nächsten. Deutlich zeigt sich dies vor allem im zweiten Teil des Zitats, wo der Erzähler auf *einmal* „den großen Wald“ spürt. Entscheidend an dieser wechselnden Erscheinungsweise der Außenwelt ist allerdings auch, daß jede Auslegung in dem Moment, wo sie gerade aktuell ist, absolute Gültigkeit besitzt. Der Grenzraum zwischen Vorstadthäusern und Bäumen ist *entweder* „Zipfel von Dickicht“ *oder* „Waldsaum“, und sobald der Erzähler in den Vorstadtbäumen den Wald entdeckt hat, ist es ein Wald und bleibt es auch. Das bedeutet der Wahrnehmende befindet sich immer jeweils innerhalb eines Wahrnehmungsaktes, er kann von keinem Metastandpunkt aus alle oder mehrere überblicken. Hier tritt der Gegensatz zum Ansatz Husserls hervor, dem es als genuin philosophischen viel mehr um die Gewinnung eines reflexiven Abstandes und das Erfassen allgemeiner Zusammenhänge gehen muß. So läßt sich an der Textstelle zum einen ablesen, daß das "Äußere", das Objektive nicht ist, was es ist, unabhängig und autonom gegenüber dem rezipierenden Moment. Es ist dem Wahrnehmenden nicht in der Weise gegeben, daß etwas Selbständiges – Sinnesdaten oder anderes – ins Innere eindringt. Vielmehr ist es von vornherein und unhintergebar immer nur im jeweiligen Verstehensakt, im Interpretationsvorgang eines verstehenden Bewußtseins gegeben. Zum anderen zeigt sich, wie die in einem Interpretations- und Verstehensakt gegebene Wirklichkeit niemals feststeht, sondern einer ununterbrochenen Bewegung unterworfen ist. Ihr Seinsmodus ist somit der eines permanenten *Verstehensflusses* oder -geschehens. Bestätigt wird dieser Befund vom zweiten Zitat. Auch hier – trotz der auf den ersten Blick eher nüchtern wirkenden "Bestandsaufnahme" anscheinend objektiv gegebener Tatsachen bei der Beschreibung der Gleissenke, der schwankenden Büsche usw. – wird schnell deutlich, daß das Wesentliche nicht im bloßen Vorhandensein der Zugleise, der Büsche etc., sondern in dem liegt, was der Erzähler damit "anfängt", also in seiner Auslegung und Interpretation. So wird nicht nur hervorgehoben, daß der Modus des Gegebenseins der Dinge in ihrem

Erscheinen bzw. in ihrer *Wirkung* besteht, sondern zugleich wiederum der *Wechsel* in diesem Erscheinen bzw. Wirken – zwischen Zufälligkeit und Gleichmäßigkeit – betont. Signifikant ist an dieser Textstelle außerdem, wie sie auf „das Erlebnis von Massigkeit, Gespanntheit, Bewegung, Hochhergehen“ hin ausgerichtet ist, das sich für den Erzähler durch und im Wahrnehmen der „Ritzzeichnungen“ ereignet. Dieses Erlebnis ist zum einen durch seine Positionierung am Ende der Textstelle "Bahndamm" als *die* entscheidende Erfahrung von Wirklichkeit markiert, aber natürlich vor allem, weil mit ihm zugleich offenbar ein Ganzheitserlebnis verbunden ist, das Erleben von Zusammenfallen und Ineingreifen der normalerweise disparaten Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft⁵⁷. Dies bedeutet, nicht das Gegebensein von als statisch und selbständig aufgefaßten Dingen stellt der Text als wichtig und relevant an der Seinsweise der Wirklichkeit heraus, sondern die Erfahrung einer bestimmten Form von Energiehaftigkeit in den Modi von *Gewichtigkeit* (Materie) als „Massigkeit“, *Spannungshaftigkeit* (Potenz, Dynamis) als „Gespanntheit“ und *Bewegtheit* (Energie, Wirksamkeit) als „Bewegung und Hochhergehen“, also der Erfahrung einer Art energiereicher, dynamischer Seinsweise⁵⁸.

In diesem Punkt unterscheidet sich das in der "NIEMANDBUCHT" zugrundegelegte Seinsverständnis vor allem graduell von der Phänomenologie Husserls. Auch in dieser wird zwar, wie gesehen, der dynamische Seinsmodus herausgearbeitet, jedoch liegt der Fokus hier im Vergleich zur "NIEMANDBUCHT" noch stark auf der Erkenntnis von „Sachen“ und damit von Entitäten, die diskret und selbständig gedacht sind, nicht so sehr auf der Erforschung der fundamentalen Weise des Gegebenseins von Wirklichkeit überhaupt.

Der Text hebt demnach vor allem den *Erlebnis*charakter der Interpretationsvorgänge hervor. Der eigentliche "Ort", an dem die sogenannte "Außenwelt" gegeben ist, das heißt, überhaupt zu Sein gelangt, ist somit das interpretierende *Verstehenserlebnis* des Erzählers. In diesem Erleben findet sowohl die Umwandlung des "Objektiven" durch den Interpretationsakt und in ihm statt, als auch die Verwandlung des Erzählers im Zuge des Erlebnisses. Das Entscheidende ist nicht das, was "objektiv" gegeben ist, sondern die interpretierende Umwandlung durch den Betrachter, mit der zugleich dessen eigene Verwandlung stattfindet.

Hierin ist der wohl stärkste Unterschied zu Husserls Ansatz auszumachen: In dessen Idealismus ist kein Raum für die Idee von permanenter Bewegung und zeitlicher Veränderung der Gegebenheitsweise von Wirklichkeit mit und durch den fortlaufenden Deutungs- und

⁵⁷ Ausführlicher wird auf die zeitliche Verfassung der in der "NIEMANDBUCHT" angelegten Ganzheitserfahrung in den Kap. X.4. und XI.2. und XI.3. eingegangen.

⁵⁸ ausführlicher weiter unten in Kap. VIII.1. und Kap. XI..

Interpretationsvorgang. Noch entfernter ist der Gedanke, daß das Ereignis der Veränderung der "Welt" immer *identisch* ist mit dem Veränderungsereignis des "Inneren". So zeigt sich an dieser Stelle, wo die Grenzen der Vergleichsmöglichkeiten zwischen Husserl und Handke liegen. Gerade hinsichtlich der starken Betonung der "hermeneutischen" Verfassung von Sein finden sich keine Analogien und Ähnlichkeiten, die für die Formulierung der spezifisch Handkeschen Phänomenologie fruchtbar und hilfreich wären. So liegt es nahe, sich für diese Fragen Unterstützung bei einem anderen Autor und Denker der Phänomenologie zu suchen, der sich – wie sich weiter unten zeigen wird⁵⁹ – ähnlich wie Handke gerade im Punkt der starken Gewichtung einer *hermeneutischen* Phänomenologie von Husserl unterscheidet: Martin Heidegger.

Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang im dritten Zitat hervor. Hier liegt noch mehr als bei den anderen Stellen die Betonung auf der Immanenz des Wahrnehmungserlebnisses, darauf, daß der Ort, wo das Wahrgenommene zu tatsächlich relevanter Realität findet, allein das Bewußtsein des Erzählers zu sein scheint. Denn die "objektive" Wirklichkeit des Wirtshauses im Wald ist in der Wahrnehmungsinterpretation des Erzählers unmittelbar und sofort umgewandelt. Ähnlich dem Effekt eines Vexierbildes scheint plötzlich der Aspekt des Wahrgenommenen umgeschlagen zu sein, wobei bezeichnenderweise vor allem Mauern und Fenster wegfallen, also die Grenze zwischen einem Innen und einem Außen, so daß sogar das Äußerste und Fernste, der Himmel, direkt auf das Nächste, den gedeckten Tisch „blaut“. In bildhafter Imagination scheinen Außen und Innen Ineinanderzufallen und zu verschmelzen. Zugleich und in eins damit dringt das Äußere in Form des Rauschens der Lichtungsbäume ins Innere des Erzählerbewußtseins ein und reißt es dabei gleichsam aus sich heraus. Dabei läßt es den Erzähler in dieser starken *Entgrenzungserfahrung* überhaupt erst sich selbst in voller Gegenwärtigkeit spüren und annehmen wie er ist: „Ich war ja da, und ich war unschuldig“. In doppelter Spiegelung zeigt damit diese Textstelle, wie der Interpretations- und Umwandlungsvorgang, der bei der Wahrnehmung eines "Äußeren" stattfindet, immer nur zugleich auch als Verwandlung des "Inneren" gegeben ist.

Zusammenfassung

Auf die erste, grundlegende Frage an den Text, was sein Thema oder Gegenstand sei, wurde zunächst als Antwort gefunden, es gehe in ihm primär um das Verhältnis von Ich und Welt. Hieraus ergab sich weiterhin die Aufgabe, zu klären, welches Verständnis bzw. welcher Begriff von "Welt" oder "Außenwelt" im Text der "NIEMANDBUCHT" vorliegt. Es zeigte

⁵⁹ Vgl. unten Kap.VII.1.

sich, daß hierfür nicht so sehr eine "deduktive" Vorgehensweise im Sinne einer "Anwendung" vorweggenommener philosophischer Theoriemodelle auf den Text fruchtbar ist, als vielmehr umgekehrt die "induktive" "close reading"-Interpretation ausgewählter Textstellen. Als zentrale Aspekte der dem Text zugrundeliegenden Auffassung von "Welt" ergaben sich dabei: Der Ort, an dem "Welt" allein zu Realität gelangt, ist in der *Immanenz* des Bewußtseins zu suchen. Die Annahme eines "An sich" der Welt außerhalb dieses Horizonts ist nicht haltbar. Der Modus, wie die Welt in der Immanenz des Bewußtseins gegeben ist, wurde als ein *Verstehens-* oder *Interpretationsakt* ausgemacht. (Die "Außenwelt" ist immer nur eingebettet in einen Verstehensvorgang gegeben, Wirklichkeit damit immer schon und von vornherein interpretierte Wirklichkeit). Dies impliziert zugleich den permanenten Wandel bzw. die *Bewegtheit* der "Welt", ihr Kennzeichen ist damit eine gewisse Un-beständigkeit, ihre Seinsweise ist die eines *Verstehensfluß*, bzw. *-geschehens*. Hierbei zeigte sich, daß die durch den Interpretationsakt vollzogene Transformation des "Äußeren" identisch ist mit einem parallelen Verwandlungsvorgang im "Inneren". Zusammenfassend lassen sich diese Aspekte in dem Begriff des beide Verwandlungsprozesse umgreifenden *Verstehenserlebnisses*, in dem "Welt" allein *da ist*. Es wurde versucht, die Besonderheit dieses Seinsverständnisses als "Energiehaftigkeit" im Gegensatz zu einem statischen Seinsbegriff auszudrücken, der "Welt" zusammengesetzt aus lauter "Dingen", d.h. diskreten Entitäten auffaßt. In der inhaltlichen Fokussierung auf eine Entgrenzungs- bzw. Ganzheits- oder Einheitserfahrung deutet sich schon hier an, was als zentrale Thematik weiter unten in den Kapiteln X. und XI. erörtert werden wird: die Frage, inwieweit der Text sagt, die immanente Dualität von Bewußtsein und Welt sei auflösbar in einer unmittelbaren Verschmelzung beider Momente, bzw. ob er nicht doch eher die Unüberwindbarkeit dieses Dualismus behauptet.

Auf Grund der starken Gewichtung von Verstehen und Interpretation als zentrale Modi des hier herausgearbeiteten Welt- und Seinsverständnisses soll es als "hermeneutisches" bezeichnet werden.

Gerade in dem stark energetisch-dynamischen Charakter dieses Seinsverständnisses könnte nun auch eine Antwort auf die Frage liegen, wo und in welchem Sinne im Text so etwas wie ein *Ereignis* ausgemacht werden kann. Die Welt, die sich erscheinend einem Bewußtsein gibt, sich ihm zeigt, existiert nicht anders bzw. kann nicht anders begriffen und beschrieben werden als in der Weise eines Vorgangs, eines Aktes, des Geschehens einer Grenzüberschreitung bzw. eines Transzendierens. Fundamentalere Modus dieses Transzendierungsgeschehens ist das *Verstehen*. Das Ereignis des Textes ist somit nicht auf der Ebene einer inhaltlichen Handlung, als "plot" zu suchen (wie oben versucht), sondern eben auf dieser Ebene eines

fortwährenden Verstehensgeschehens. Entscheidend ist hierbei, dies nicht so zu aufzufassen, als wäre im Text immer schon die Transzendenz von Selbst und Welt als Voraussetzung gegeben, und beide würden im Verstehensakt zusammengeführt. Vielmehr ereignet der Akt des Verstehens als Vorgang, als *Ereignis* des Transzendierens, das Transzendenz ständig und jeweils neu erzeugt.

2-. Ausweitung auf Kapitel „Wo nicht? Wo?“

Die hier herausgearbeiteten Resultate reichen in ihrer Relevanz weit über den engeren Kreis der drei Textstellen hinaus. Im Laufe der weiteren Analyse der "NIEMANDBUCHT" wird sich zeigen, daß die hier anscheinend nur punktuell und an willkürlich ausgewählten Zitaten dargelegte Auffassung von "Welt" den gesamten Text durchdringt und "durchsetzt". Dies gilt auch für das bisher näher in Augenschein genommene Kapitel „Wo nicht? Wo?“. Auch dort, wo in ihm die Gegebenheitsweise von Außenwelt nicht in einer solch expliziten Weise thematisiert wird wie in den drei Zitaten, ist dennoch immer vorausgesetzt und zugrundegelegt, daß sie "hermeneutisch" verfaßt ist. Die "hermeneutische" Wirklichkeitsverfassung ist gleichsam die tiefste – zuweilen eher verborgene – Grundschrift, das tragende Fundament des Textes, auf der alle weiteren Themen und Problemstellungen aufbauen, die in der "NIEMANDBUCHT" erörtert werden. Auch wo sie nicht explizit thematisiert wird, scheint sie dennoch immer wieder durch und läßt sich an Hand eher kleiner, leicht zu übersehender Zeichen aufzeigen. Zugleich wird deutlich, daß sie keine Selbstverständlichkeit, sondern anzustrebendes Ziel ist. Die sich hier andeutende Doppelungsfigur – einerseits bildet die "hermeneutische" Verfassung immer schon die Grundlage aller Wirklichkeitserfahrung, andererseits ist sie doch immanentes telos – stellt einen der zentralsten Aspekte des Seinsverständnisses in der "NIEMANDBUCHT" dar. Sie wird an anderer Stelle wieder auftauchen⁶⁰.

So zeigt schon die im vorherigen Kapitel dargestellte Veränderung in der Bewertung der Vorstädte sowohl die grundsätzliche und unhintergehbare Interpretiertheit der Außenwelt als auch den Umstand, daß sie einem fortlaufenden Wandel unterworfen ist.

Auch an der Sprache der "NIEMANDBUCHT", signifikanten Formulierungen und Ausdrucksweisen, läßt sich dies nachweisen. So beklagt der Erzähler in seiner "Abkehrphase" von der Innenstadt, dort „griff doch fast nichts aus dieser Umgebung in mich ein, Die Welt-

⁶⁰ Vgl. Kap. V.2. bzw. VIII.1.e) und XI.1..

stadt-Dinge hatte im Lauf der Jahre aufgehört, *nachhaltig* zu sein“. (NB, S. 272f.) Er beklagt also – als negatives Spiegelbild – gerade, daß die Welt dort nicht mehr oder zu wenig in einer solch hermeneutischen Weise gegeben ist. Die Dinge bleiben auf eigentümliche Weise außerhalb von ihm und damit gleichgültig, sie haben keine Relevanz. Denn nur in der Immanenz des Bewußtseins gelangen sie zu Realität. Die Dinge begegnen nicht im "hermeneutischen" Modus meint, sie sind „*nichtssagend*“ geworden, „sie *bedeuteten* nichts mehr, ließen nichts mehr erahnen, erinnerten mich an nichts mehr“. (NB, S. 273) Sie sind abgeschnitten und ohne Verbindung sowohl zum Erzähler als auch untereinander und damit bewirken sie auch nichts. So ist ihr Hauptcharakteristikum die „*Folgelosigkeit*“ (NB, S. 274) Ihre Wirklichkeit ist nicht die Verbundenheit eines netzartigen Gewebes, in dem die Dinge zusammenhängen, sich eins aus dem anderen ergibt, sondern eine Ansammlung lauter einzelner, statischer, isolierter Momente.

Begegnen die Dinge dagegen auf "hermeneutische" Weise, weitet sich alles durch ihre innere Vernetzung untereinander wie auch zum Erzähler zu einem ganzheitlichen Zusammenhang, und das heißt überhaupt erst zu einem als solchen wahrgenommenen *Raum*: die Welt begegnet im Modus der „*Räumlichkeit*“ – vom Erzähler als weitend und befreiend empfunden (NB, S. 293). Es meint aber auch, die Dinge greifen ins Innere ein, indem sie „aufhorchen“ lassen, die Art und Weise, wie sie sich geben, ist „Sich-Zeigen“ und „Erscheinen“. Dies impliziert immer auch, sie sind bezogen auf jemanden, dem sie erscheinen und sich zeigen. So entspricht dem auf der anderen Seite als Pendant ein „Wahrnehmen als Entdecken“, wobei dabei sehr deutlich nicht nur ein intellegibles Erkennen, sondern immer auch ein leibliches Erfassen gemeint ist: Es ist „Schauen, Riechen, Schmecken“ (NB, S. 275f.), und sogar „eine noch unbehorchte Stille“ läßt sich dadurch „leibhaftig befingern, belecken und kosten“ (NB, S. 277), die Welt in den Vororten ist für den Erzähler „leibhaftiger“, sie ist eine „inständigere Wirklichkeit“ (NB, S. 290).

Auch an dieser Stelle wird zum einen die Nähe zur Phänomenologie Husserls in der Grundlegung durch die Seinsmodi von Bezogensein des Wahrnehmenden und Sich-Zeigen der Sachen deutlich, ebenso wie in dem daraus resultierenden engen Zusammenhang beider Momente, zum anderen zeigt sich aber wiederum auch die Grenzen dieser Ähnlichkeit, in diesem Fall durch die Betonung der Leiblichkeit des Rezeptionsgeschehens⁶¹.

⁶¹ Hier würde es sich anbieten, sich durch die Phänomenologie Merleau-Pontys anregen zu lassen. Da jedoch insgesamt in der "NIEMANDBUCHT" die Ausführungen zur visuellen, akustischen, haptischen etc. Rezeption in den Hintergrund treten im Vergleich zu Darstellungen, die die interpretatorisch-intellegible Verarbeitung derselben behandeln, soll die leiblich-faktische Phänomenologie im Rahmen dieser Untersuchung unbeachtet bleiben.

Der Aspekt der Bewegtheit an der "hermeneutischen" Verfassung der Welt, also, daß sie einer ununterbrochenen Veränderung und einem Wechsel unterliegt, und jedes immer nur im jeweiligen Augenblick ist, was es ist, drückt der Text auch darin aus, daß die bevorzugte Weise des Erzählers sich zu "verorten", in seiner Umwelt zu sein, das Gehen ist. Im Gehen bleibt die Außenwelt nicht stehen, sie gleitet eher vorüber, die Dinge wechseln sich ab, ständig kommt etwas Neues.

Man könnte die Reihe der Hinweise im Text, an Hand derer sich immer mehr und auch noch immer andere Aspekte des "hermeneutischen" Weltverständnisses nachweisen ließen, lange fortsetzen, sie finden sich zahllos im gesamten Text der "NIEMANDBUCHT", vor allem im letzten Drittel, in der eigentlichen Chronik des Niemandsbuchtjahres⁶²: In den Schilderungen der Wanderungen und Spaziergänge durch die Vorstadtgegend und den detailgenauen und liebevollen Beobachtungen beispielsweise des Schicksals eines Bienenvolkes (NB, S. 791-795), der Veränderung der Siedlungsstruktur und des "Gesichts" eines Vorortes durch Zuwanderung neuer „Buchtbewohner“ (NB, S. 766-780), des Verhaltens von Eidechsen am „Eidechsenweg“ (NB, S. 789-791) oder der lärmenden Nachbarn (NB, S. 798-811), vor allem aber in der Beobachtung all der kleinen und kleinsten Geschehnisse und Begebenheiten, die während des Niederschreibens des Textes – sitzend im Wald – gemacht und festgehalten werden (z. B. NB, S. 811-820), wobei gerade hier das starke Gewicht der Phantasie bzw. des Phantastischen im Wahrnehmungs-, Verstehens- und Verwandlungsvorgang deutlich wird⁶³:

„Vorher und nachher aber, überholt manchmal von Bergradfahrern, bewegten sich Gestalten durch mein Blickfeld, wie ich sie noch nie in Wäldern gesehen hatte, nicht einmal denen der Bucht, von Anbeginn voller Überraschungen. (Und mein Kopf war so klar, wie meine Brust schön schmerzhaft weit war; ich hatte keine Halluzinationen.)

Während hier bei mir in dem Laubschatten die Bleistifte gleichmäßig dahinfuhren, ging drüben in der Sonne ein Priester vorüber, in bodenlanger Soutane, begleitet von Hochzeitsleuten, dem Paar wie den Trauzeugen; folgten im Abstand, müßig, dabei wachsam, in Neubesetzung die Glorreichen Sieben, einer neben dem andern, so breit war der Weg da; folgten nach einer Zeit, Hand in Hand, schon halbverloren, den Blick himmelauf, Hans und Gretel; folgte Stunden später ein elegantes Paar, er im

⁶² ab S. 732

⁶³ vgl. Kap.VIII.1.b) und c) und X.4.

Kamelhaarmantel, sie auf hohen Schuhe und im Abendkleid, bis ich in dem Mann, gebräunt, geschwärztes Schnurrbarthaar, den Arm um die Frau geschlungen, Wiegeschritte bergauf am Wegrand zwischen dem Besenginster hindurch, Don Juan erkennt, und in ihr Marina Zwetajewa (sie sprachen miteinander russisch); ging dann dort ein Pferd, herrenlos, ackergaulähnlich, und so langsamen Schritts wie auch seine Vorgänger; und ihnen allen gemeinsam war noch, daß sie mir weniger als Menschen oder Tiere denn als Wesen erschienen.

Und gegen Abend tauchte auch wieder der Steinmetz auf, kein Wanderer auf dem Weg, sondern einer, der sich jenseits davon aus dem Dickicht der Schonung herauswand.“ (NB, S. 812-814)

Aus diesen "endlosen", immer wieder neuen Ansätzen zur Schilderung des "hermeneutischen" Weltverständnisses muß auch die Schlußfolgerung gezogen werden, daß der Text hinsichtlich der Frage, wie sich Welt erscheinend gibt, offenbar nie zu einer endgültigen, befriedigenden Antwort, zu einem letztgültigen Ergebnis gelangt. Seine Intention scheint es dagegen vielmehr zu sein, das Beziehungsverhältnis von Ich und Welt bzw. die Art und Weise, wie Ich und Welt zueinander kommen, ständig offen zu halten, ständig in Frage gestellt zu lassen, indem und insofern er den Akt, das Geschehen des Zueinander unaufhörlich und immer wieder aufs Neue tatsächlich und praktisch *vollzieht*. Dies bedeutet, die Hauptaussage des Textes besteht nicht in der einmaligen Feststellung, daß die Erscheinungsweise von Welt und überhaupt Wirklichkeit "hermeneutisch" aufzufassen sei. Vielmehr *führt* der Text das permanente Ereignis, den unaufhörlichen Vollzug von Verstehensgeschehen und Verstehenserlebnis ständig *vor*. Seine Hauptaussage liegt somit nicht so sehr auf der semantischen Ebene einer inhaltlichen Mitteilung durch begriffliche Sprache als vielmehr auf der pragmatischen Ebene des Sprach- bzw. *Textvollzugs*. Die Art und Weise des Zueinander von Ich und Welt sind ständiges *Thema*, stehen ständig zur Disposition und sind gerade als solche nicht aussagbar, nicht benenn- und bestimmbar⁶⁴.

Gerade indem der Text sich selbst als Ereignis, also die pragmatischen Dimension seiner eigenen *Texthandlung* deutlich hervorhebt, entfernt er sich markant von der Phänomenologie Husserls: Während hier in der Konzeptionierung von Erkenntnis – wie gesehen – das Hauptgewicht auf der Annahme eines zeitlosen, feststehenden eidos liegt, scheint der Text Handkes ganz im Gegenteil jede Möglichkeit von endgültiger, de-finitiver Erkenntnis und Formu-

⁶⁴ Zum Thema der beständig offenen Frage nach der Beziehung von Selbst und Welt siehe auch weiter unten im Kap. V.2. und XI.1.

lierung in begrifflichen Ausdrucksformen in unerreichbare Ferne zu rücken. Auch hier deutet sich erneut eher eine Nähe zum Denken Heideggers an⁶⁵.

In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, warum es nicht möglich war, von bestimmten theoretischen Modellen ausgehend, diese auf den Text anzuwenden: Dem Text sind keine bestimmten Konzepte von "Ich" bzw. Subjektivität und "Welt" bzw. Objektivität zugrundegelegt, um dann von ihm illustriert zu werden. Er setzt weder das Gegebensein zweier stabiler Momente "Ich" und "Welt" voraus, noch bestimmte Modelle des Ich-Welt-Verhältnisses wie beispielsweise das Konzept eines Innen-Außen-Dualismus, noch überhaupt das Zueinanderkommen von Ich und Welt, um sie dann mit literarischen Mitteln *darzustellen* oder sogar *abzubilden*. Offensichtlich ist es vielmehr so, daß er das Verhältnis von Ich und Welt, anstatt es vorauszusetzen, *problematisiert*, und dies ständig. Insofern also sein Thema, sein Gegenstand im Vollzug, im *Ereignis* dieser ständigen Problematisierung, besteht, zeigt sich erneut, wo und inwiefern im Text eine weitere Ereignisebene auszumachen ist.

Nicht zuletzt drückt sich die Offenheit und Unabgeschlossenheit des "hermeneutischen" Weltverständnisses in der als Frage formulierten Kapitelüberschrift „Wo nicht? Wo?“ aus: Der Ort, die Welt, die Außenwirklichkeit sind nichts Vorgegebenes, nichts Feststehendes, sondern sind nur im Hohlraum einer Frage gegeben, in der Leere, die diese eröffnet. Anders gesagt, sie existieren nur in der Weise einer nie vollendeten Tätigkeit, einer niemals abgeschlossenen Konstitutionsbewegung. "Ort" ist nur gegeben, wo dieser Prozeß der Konstituierung "am Werk" ist.

⁶⁵ Vgl. Kap. VII. Phänomenologie Heideggers und VIII.2. Einheit der Konstitution von Selbst und Welt.

V. „Ich ließ mir vom Weg den Weg zeigen“

Textlektüre 3: Die Konstitution des "Selbst"

An dieser Stelle gilt es nun, einen Blickwechsel vorzunehmen. Für den weiteren Verlauf der Untersuchung ist es entscheidend, daß nicht nur aus pragmatischen Gründen und der Vollständigkeit halber nach dem "Konterpart" des die Außenwelt rezipierenden Ich oder Bewußtsein gefragt werden muß, sondern daß sich dies auch systematisch aus den inhaltlichen Ergebnissen der bisherigen Untersuchung mit Notwendigkeit ergibt.

Wäre allein ersteres der Fall, würde von vornherein rein durch den äußeren Ansatz eine dualistische Systematik zweier sich begegnender und sich zueinander verhaltender Momente "Selbst" und "Welt" festgeschrieben sein. So aber, wenn man das Bezugsverhältnis von Ich und Welt gleichsam von Innen her, von der Ebene des dynamischen Verstehensgeschehen als Seinsmodus der "Außenwelt" betrachtet, und dieses von sich aus nach der Ergänzung durch ein diese Welt wahrnehmendes, rezipierendes, verstehendes Bewußtseins verlangt, ist die Entscheidung zwischen einem dualistischen oder integrativen Transzendenzkonzept noch nicht gefallen bzw. vorweggenommen.

Denn insbesondere aus der "*hermeneutischen*" Form des herausgearbeiteten Weltverständnisses folgt, daß es so etwas wie Außenwelt gar nicht für sich und autonom "gibt": Insofern sie immer im Modus eines Verstehens gegeben ist, Verstehensakt oder Verstehenserlebnis, kann sie nur in der Weise des Verstehens *durch* jemanden existieren. So scheint sich das rezipierende Bewußtsein des Erzählers als integrativer Bestandteil "seiner" Welt zu erweisen, bzw. das Moment des Subjektiven ist offenbar in unauflöslicher Weise in der Objektivität der Welt anwesend und untrennbar mit diesem vermengt⁶⁶.

Aus diesem Grund muß die bis hierher vollzogene Analyse der Seinsverfassung von "Außenwelt" als noch unvollständig betrachtet werden, und verlangt von sich aus nach einer Ergänzung bzw. Fortführung hinsichtlich der subjektiven "Seite" des Verstehensaktes.

Das folgende Kapitel ist demzufolge einer genaueren Betrachtung des "Subjektiven" innerhalb des im Text der "NIEMANDBUCHT" vorliegenden Wirklichkeitsverständnisses gewidmet. Hierzu werden zunächst in einem ersten Schritt subjektivistische bzw. konstruk-

⁶⁶ Schon im letzten Kapitel wurde gezeigt, daß hierin eine große Nähe zum Husserlschen Gedanken der Korrelation der Momente des Subjektiven und Objektiven liegt und den Text Handkes insofern an dessen Phänomenologie anschließbar macht. Ausführlicher hierzu im anschließenden Kapitel VI..

tivistische Deutungsansätze untersucht, um danach aufzuzeigen, auf welche Weise der Text diese von ihm nahegelegten Interpretationsangebote konsequent unterläuft und konterkariert.

1. Der subjektivistische oder konstruktivistische Deutungsansatz

Insofern die Außenwelt, wie die Textstellenanalyse im letzten Kapitel zeigte, nur durch und in der Wahrnehmung von jemanden gegeben ist, sie nur in der Weise eines Rezeptionsakts *da* ist, kann die Annahme einer dem Bewußtsein gegenüberstehenden, in es eindringenden, für sich seienden und selbständigen Welt nur als obsolet bezeichnet werden. Nicht nur die ausgewählten Zitate, sondern der gesamte Text der "NIEMANDBUCHT" scheint ganz im Gegenteil von Beginn an die Attribute von Selbständigkeit und Einheit vor allem dem Moment des Subjektiven zuzusprechen, da er offenbar an keiner Stelle das Konzept der Souveränität des Erzählerbewußtseins in Frage stellt. Dessen Kennzeichen ist zum einen die „*Vorgängigkeit*“, also der Umstand, daß es dem Akt der Wahrnehmung wie allen anderen Formen des Vernehmens immer schon vorausgesetzt zu sein scheint. Bevor es zum eigentlichen Rezeptions- oder Verstehensgeschehen kommt, ist das Ich des Erzählers immer schon da als in sich konsistente Einheit, als souveräne, selbständige Größe – *unabhängig* und *vor* dem faktischen Verstehensgeschehen. Als solche tritt sie hervor, und *vollzieht* anschließend selbst *aktiv* den Rezeptionsakt. So ergibt sich als zweites Kennzeichen für das Moment des Ich, daß es offenbar als Akteur oder Träger des Verstehensgeschehens konzipiert ist, der diesem – eben als *Subjectum* – zugrunde liegt.

Gerade auch mit den ersten Zeilen des Textes, mit dem ersten Auftritt des Erzählers wird anscheinend diese starke Position des Subjektiven sehr deutlich.

„Einmal in meinem Leben habe ich bis jetzt die Verwandlung erfahren. Diese war mir davor ein bloßes Wort gewesen, und als sie damals anfang, nicht gemächlich, sondern mit einem Schlag, hielt ich sie zunächst für mein Ende.

Sie traf mich als Todesurteil. Plötzlich fand sich an meiner Stelle kein Mensch mehr, statt dessen ein Auswurf, für den es, im Unterschied zu der bekannten Alt-Prager-Groteske, nicht einmal die Flucht in die wenn auch noch so schrecklichen Bilder gab. Die Verwandlung kam über mich ohne ein Bild als ein einziges Würgen.“

(NB, S. 11)

Sieht man hier zunächst von dem inhaltlich angesprochenen Hauptthema der „Verwandlung“ ab, auf das weiter unten noch ausführlich eingegangen werden wird, so tritt hier dem Leser vor allem eines entgegen: Die "Stimme" einer souveränen und mit unhinterfragter Autorität versehenen narrativen Instanz. Ihr auffälligstes Kennzeichen ist die Ich-Form. In dieser Erzählweise "in der ersten Person" drückt sich zum einen das große Maß an Bestimmtheit und "Selbstgewißheit" der Erzählerinstanz aus: Sein Ich kommt wie aus dem Nichts, mit größter Selbstverständlichkeit setzt seine Stimme ein und schafft sich Raum. Es scheint nicht nur von vornherein ganz klar, mit fast absoluter Gewißheit gegeben, *wer* da spricht, sondern vor allem auch, daß dieser jemand auch schon *vor* seinem Auftreten im Erzählen existierte und "bei sich war". Während die Erzählinstanz einerseits beim auktorialen Erzähler zum größten Teil hinter den Text zurücktritt und sich nur in sekundären Kommentaren äußert, die gerne an den "Rändern" des Textes situiert sind, aber selbst nicht in die Welt der die Erzählhandlung tragenden Figuren gehört, und sie andererseits beim personalen Erzähler vollständig hinter den Text und die Charaktere des Textes zurücktritt und dadurch ihre Anwesenheit im Unklaren bleibt, ist der Ich-Erzähler permanent als einer der Protagonisten im Text anwesend und dies, indem er sich gleichsam ständig auf sich selbst bezieht und sich selbst bestimmt⁶⁷. Durch diesen permanenten Selbstzugriff ist das Erzähler-Ich scheinbar an jeder Stelle im Text als jedem Akt von Wahrnehmung oder anderen Formen des In-Bezug-Tretens zur Umwelt *vorgängige* und als in sich konsistente, geschlossene, klar umgrenzte und selbstbestimmte Einheit gegenwärtig.

Zum anderen drückt sich in der Ich-Form in klassischer Weise die Identität von Erzähler und "Held" aus, womit offenbar die Persistenz der Person, die Identität des Ich über einen langen oder längeren Zeitraum mit Selbstverständlichkeit suggeriert werden soll⁶⁸. Trotz der durch die Vergangenheitsform gekennzeichneten zeitlichen Divergenz zwischen der Zeit des narrativen Aktes und der Zeit des geschilderten Geschehens, und auch trotz des mit den ersten Worten des Textes angesprochenen Hauptthemas – des Wandels bzw. der Verwandlung der Person des Ich-Erzählers im Laufe seines Lebens – gibt der Text zunächst scheinbar keinen Anlaß

⁶⁷ Auch wenn die Romantypentheorie von Stanzel aus dem Jahr 1964 heute in manchen Teilen als überholt gilt, erschien es im Rahmen dieser Untersuchung gerade wegen Stanzels eindeutig vor-postmoderne Situierung durchaus sinnvoll, seine Theorie als Ausgangspunkt zu nehmen für die Darstellung des vom Text der "NIEMANDBUCHT" auf den ersten Blick nahegelegten klassisch-traditionellen Subjektivitätskonzeptes. Vgl. Franz K. Stanzel, *Typische Formen des Romans*. 11. Aufl. Göttingen 1987, v. a. S. 16-52.

⁶⁸ Zum komplexen Problem der Identität von narrativer Instanz und "Held" vgl. v.a. die Analysen Gérard Genettes zu Prousts "À la recherche du temps perdu" in: G. Genette: *Die Erzählung*. Übers. v. Andreas Knop. München 1994, S. 139 ff. und S. 181 ff..

daran zu zweifeln, daß es sich bei der Person, die hinter der Erzählinstanz steckt, und dem vergangenen Ich, von dem Ersterer berichtet, um ein und denselben Menschen handelt.

Auf zweierlei Weise offenbart also diese kurze Betrachtung der narrativen Struktur der "NIEMANDBUCHT", daß der Text das Moment des Subjektiven ausgesprochen stark konzipiert und ihm im Kontext des Ich-Welt-Verhältnisses anscheinend eindeutig die Position des Primats zuweist. Beide Aspekte werden bestätigt von der gesamten Anlage des ersten Kapitels der "Niemandsbucht". In Tonfall und Anlage angelehnt an einen klassischen Lebensbericht soll es offenbar die Lebensgeschichte und die innere Entwicklung des Helden bis zum Zeitpunkt der Abfassung des aktuellen Textes vermitteln: Nachdem zunächst – wie gesehen – das Hauptthema der Verwandlung und dabei insbesondere das – als zweite Verwandlung erhoffte – Projekt des neuen Buches vorgestellt ist, widmen sich die knapp ersten hundert Seiten des Textes vor allem der Erklärung und Begründung der Motivation für so ein neues Werk. In einem ersten Zugriff scheint sich der Ich-Erzähler in diesen 100 Seiten durch diese Selbstvorstellung selbst bestimmen und seiner selbst vergewissern zu wollen. Dies erfolgt, indem aus Rückblenden und disparaten Erinnerungsbildern seine Eigenart und insbesondere die besondere Weise seiner Wahrnehmung und Aufmerksamkeit für seine Umwelt entwickelt wird. Wesentlicher Teil dieses Umgangs mit der Welt ist dabei die Rekonstitution der Wirklichkeit im Akt des Schreibens (hierzu siehe weiter unten Kap. IX.), woraus eben der Antrieb für das neuerliche Buchprojekt verständlich wird. Dieses besteht – so zumindest das Vorhaben – vor allem in einer Jahreschronik, die einerseits von den Erlebnisse und Erfahrungen von sieben Freunden (einer darunter: der Sohn des Erzählers) berichtet und andererseits die Geschichte des Jahres 1997 in der "Niemandsbucht" zum Thema hat.

„Ich habe von mir kaum mehr etwas zu erzählen, und das halte ich für einen Fortschritt. So stelle ich fest: Als jemand, der in der Gemeinschaft groß mittut, komme ich nicht in Frage, und als Hauptperson meines Erzählens habe ich fürs erste ausgespielt. Im Leben ist der mir gemäße Platz der eines Zuschauers, und im Schreiben will ich mich weniger als früher in Aktion setzen und vordringlich Chronist sein, sowohl des Jahrs in der Gegend hier als auch der Freunde im weiten Umkreis hinter den Hügeln, und den Chronistenabstand wie -satzfall wahren zudem im Hinblick auf mich selbst.“ (NB, S. 44)

Nach dieser ersten "Selbst-Setzung" greift der Erzähler weit aus und berichtet auf konventionell anmutende Weise entscheidende Phasen seines Lebens, die zu seiner Entwicklung zum Schriftsteller beitrugen: Von seiner Zeit als Anwalt in Wien, die auch schon ein – wenn auch unausgeführtes – Buchprojekt kannte, über einen mehrjährigen Mongoleiaufenthalt, während dessen sein erster Text entstand, vor allem aber von seinem Verhältnis zu anderen Personen: Solchen, die "jetzt"⁶⁹ keine Bedeutung für ihn haben, aber auch denjenigen, die "jetzt" noch seine „Freunde“ sind: Dem Sänger und Musiker, dem Maler, dem Architekten, dem Leser, dem Pfarrer, der Freundin und dem Sohn Valentin. Auch die sich anschließenden Schilderungen in den Kapiteln "Wo nicht? Wo?" sowie der "Geschichte meiner ersten Verwandlung" widmen sich ebenso wie noch der Anfang der "NIEMANDBUCHT" der Darstellung der Lebensgeschichte des Erzählers bis zum Zeitpunkt der Abfassung der eigentlichen Chronik.

So läßt sich alles in allem feststellen: Ein Erzähler geht sehr gründlich zu Werke. Bevor er sich an sein eigentliches Thema, der Schilderung von Erlebnissen und Ereignissen während des Jahres 1997 in einem entlegenen Pariser Vorort macht, scheint er es als seine Aufgabe anzusehen, sich zunächst seiner selbst zu vergewissern und sich selbst zu bestimmen. Entscheidend ist hier, daß augenscheinlich *Identität*, *Persistenz* und *Integrität* des Erzählers durch zweierlei Voraussetzungen angesetzt werden: zum einen insofern Semantik, Sprachduktus und Erzählhaltung eine souveräne Erzählerinstanz implizieren, zum anderen indem durch Anlehnung an klassische Strukturmomente eines Entwicklungsromans offenbar vorausgesetzt ist, daß hier eine selbständige und in sich zentrierte *Person* ihr Leben rekapituliert und unter Annahme einer im Wesentlichen bruchlosen Identität über die Strecke ihrer bisherigen Lebenszeit hinweg ihre Entwicklung bis zum "jetzigen" Zeitpunkt beschreibt – um in einer Art persönlicher Ursachenanalyse Warum, Wodurch und Wie seines "Wesenskerns" zu erforschen. Im "Lebensbericht" offenbart sich also ein vorgängiges, selbständiges und in sich kohärentes Moment des Subjektiven, der Text suggeriert ein idealistisches Subjektivitätskonzept.

Bleibe es bei dieser Auslegung und würde man sie als letztgültig zutreffend akzeptieren, so wäre die oben aufgeworfene Grundfrage in der "NIEMANDBUCHT" nach dem Verhältnis von Selbst und Welt auf jeden Fall mit einem stark dualistischen Modell beantwortet. Das

⁶⁹ "Jetzt" meint zum Zeitpunkt der gerade sich aktuell vollziehenden Abfassung des vorliegenden Textabschnitts, der künftig immer mit in Anführungsstriche gesetztes "jetzt" gekennzeichnet werden soll. Entscheidend ist, daß dieses "jetzt", wie später gezeigt werden wird, nicht die Zeit des gesamten Textkorpus als fiktiv "eine" Zeit bezeichnet. Es ist somit nicht an jeder Stelle der "Niemandsbucht" dasselbe, sondern wandert mit dem Fortschreiten des Schreib- und Erzählaktes weiter, ist mithin in jedem Moment des Textes ein anderes.

hieraus erwachsende Problem der Möglichkeit von Erkenntnis, wie die Momente des Subjektiven und Objektiven "zusammenkommen", würde nicht so sehr aus der Unsicherheit erwachsen, wie die Konsistenz des Subjektiven gesichert werden kann, wie also sich das Subjekt in einer Situation der Überfremdung durch überpersonale Objektivitätsstrukturen – beispielsweise dem "man" Heideggers – seiner selbst vergewissern kann, sondern vielmehr umgekehrt daraus, wie der "Zugang" zum Objektiven als sicher erwiesen werden kann. Durch die starke Position des Subjekts lägen die entscheidenden Parameter, die wichtigsten Kategorien auf seiner Seite, es brächte im Erkenntnisvorgang zu den empirischen Daten nicht nur einen "subjektiven Faktor" hinzu, sondern Was und Wie des Gegenstands der Erkenntnis wären weitestgehend vom Subjekt bestimmt. Zugleich bedeutete bei einer solchen Auslegung der Subjektivismus aber auch einen starken Individualismus – angesichts des Umstands, daß bei der Person des Erzählers um sehr konkretes, sogar namentlich genanntes Individuum handelt: Gregor Keuschnig. Was für ihn gilt, müßte natürlich auch für alle anderen gelten: Von jedem Einzelnen müßte angenommen werden, daß er in sich und für sich seine Welt bestimmt und formt, alle seine "Freunde", der „kleinliche Prophet von Porchefontaine“ und auch alle übrigen Figuren, die meist nur als Passanten und in kurzen Begegnungen in die Welt des Erzählers eintreten: Jeder hat *seine* Welt. Konsequenz und Schwäche eines solchen Standpunkts wäre der ihm innewohnende Relativismus. In einem Modell, bei dem Was und Wie der Wirklichkeit vornehmlich jeweils in den einzelnen Individuen begründet wären, und von diesen abhängen, müßte der Anspruch an überindividuelle Wahrheit und intersubjektive Kommunikation wohl aufgegeben werden.

Doch finden sich im Text durchaus nicht nur Signale für diesen "Subjektivismus". Vielleicht noch deutlicher sind die Anzeichen für eine weit radikalere Interpretation, daß nämlich die gesamte vom Text abgeschilderte Wirklichkeit ausschließlich innerhalb des Erzählerbewußtseins "existiert" – sowohl auf einer ersten Ebene die detailliert beschriebene Wahrnehmung von Umwelt, als auch auf einer zweiten Ebene die darüber hinausgehenden Reflexionen des Erzählers, ebenso wie auf einer dritten Ebene überhaupt der gesamte Inhalt des dem Leser entgegentretenden Textes "Mein Jahr in der Niemandsbucht", insofern er ja vom Erzähler geschrieben ist.

So entscheidet sich, *was* etwas ist, - folgt man einer solchen Deutung - offenbar allein in der Interpretation des verstehenden Bewußtseins des Erzählers. Es gibt keine Außenwelt an sich, jenseits dem "als was" sie erscheint und wie sie im Inneren des Erzählers erlebt wird. Ganz im Gegenteil. Der einzige Ort, an dem "Welt" überhaupt zu "*Bedeutung*" und Sein gelangt,

scheint im Inneren des Erzählers angesiedelt zu sein. Hier allein findet offenbar das Ereignis des Verstehensgeschehens statt, hier in den bewußtseinsimmanenten Akten und Erlebnissen allein ist die Welt, was sie "wirklich" ist. Sie ist das Erlebnis von „Waldung“, von „Massigkeit, Gespanntheit, Bewegung, Hochhergehen“ oder davon, daß die Wirtsstube weder Mauern noch Dach hat bzw. der Himmel unmittelbar auf den Tisch „blaut“.

Vor allem die Textabschnitte, die im letzten Drittel des Buches der eigentlichen Chronik des Niemandsbuchtjahres gewidmet sind, scheinen eine solche Deutung der reinen Bewußtseinsimmanenz von Wirklichkeit nahezulegen: "Was" der konkrete Ort der "NIEMANDS-BUCHT" ist, wo ihre Grenzen liegen, was zu ihr gehört und was nicht, ist in keiner Weise ein objektivierbares Faktum, sondern entscheidet sich ausschließlich im Inneren des Erzählers, hat nur dort Realität und unterliegt zudem einer permanenten Veränderung:

„Ich tue, als habe die Bucht feste Grenzen. In Wahrheit scheinen mir diese mit dem heurigen Jahr, auch indem ich mich an eine Art Ausmessen gemacht habe, beweglich geworden. [...] Es herrscht ein stetiges Schrumpfen und Dehnen, [...] Doch gerade dabei, mit den verschiedenen Richtungen, in denen ich in die Bucht zurückkehrte, kamen deren Grenzen am stärksten ins Fließen.“ (NB, S. 749f.)

Ebenso scheint das Bild, in dem sich die Bucht zeigt, bzw. das Gesicht, *wie* sie sich zeigt, – freundlich oder unwirtlich, robust oder zierlich (NB, S. 757), „bescheiden“ oder „unbekümmert“ (NB, S. 776) – ausschließlich im Inneren des Erzählerbewußtseins zu entstehen. Zugleich wechselt und „springt“ dieses „Inbild“, derjenige Eindruck oder diejenige Vorstellung, worin sich der Hauptcharakterzug, die Aura, der Wesenskern der Bucht ausdrücken, unaufhörlich:

„Und auch mein Inbild von der ganzen Gegend wechselte und sprang, je nach meinem Heimweg; und ich erlebte sie so jedesmal als ein unwissender Neuankömmling, wie für das Jahr mir das auch recht war, ohne eine Gedächtnisspur von meinem jahrzehntelangen Leben hier.

Ein derartiger Neuling bog an einem Regenabend ab von der Nationalroute und fand sich *augenblicklich* in einem aufgegebenen Kohlenrevier des Ardennerwalds. [...] Die Gleisunterführung dann, kaum beleuchtet, nichts als fahler modriger Beton, zum Teil abgefallen, hatte eine Decke, aus der Tausende weißlicher Nägel hervorragten, *auf den zweiten Blick* [Hervorhebungen von mir, RR] aus dem Zement gesinterte

Stalaktiten, [...] An diesem Abend war das der Hauptzugang zu der Niemandsbucht, in der Form des Tors einer Tropfsteingrotte, [... .]

Danach dann neuerlich ein Bildsprung: Vor einem undurchsichtigen, klumpignassen Waldstück neben der Straße ein längliches trübes Lichtviereck, die Gegenbar, [... .]

Und wieder wechselt das Bild. Die Passage war noch nicht geschafft. Ich war noch nicht eingekehrt, wie doch sonst an der Stelle, in die Bucht. Die vorige Landstraße, nach einer unvermuteten Kurve, durchschnitt eine Mulde und wurde zur nächtlichen Piste in einer Strafkolonie, weitab von der üblichen Zivilisation. [...] An jenem Abend fand ich mich erst bei dem von den Platanenschatten bewegten Platz des Lokalbahnhofs angelangt in meiner Bucht, die doch sonst spätestens an der Nationalstraße begann," (NB, S. 750-754)

Vergleicht man den Eindruck, der von diesen Textpassagen ausgeht, mit den Ergebnissen der Textanalyse des Kapitels „Wo nicht? Wo?“, scheint alles auf den Kopf gestellt. Während es dort so schien, als würde der Erzähler in seinem Selbstbild und -gefühl völlig von seiner Umgebung abhängig sein und bestimmt werden, als würde sein "Ort" ihn geradezu ausmachen, vermittelt sich nun genau ein umgekehrtes Bild. Der Erzähler bzw. sein Bewußtsein bestimmen vollkommen autonom *Was* und *Wie* der Wirklichkeit. Er besitzt gleichsam die absolute "Interpretationshoheit" über sie. Hinzu kommt, daß der Kosmos des Textes in seiner Gesamtheit, wie er dem Leser vorliegt, als reines Konstrukt und Produkt des Erzählers "auftritt". Dies wird vor allem dadurch markiert, daß dem Leser nicht nur ein konventioneller Ich-Erzähler entgegentritt, der von seinem Leben berichtet. Vielmehr nimmt er darüber hinaus permanent Rekurs auf den eigenen Schreib- und Schaffensakt des vorliegenden Textes, in dem er häufig darüber reflektiert, daß, warum und wie er den Text schreibt. Damit ist aber innerhalb der immanenten Logik der – vom narrativen Akt erzeugten – Erzählung der einzige Ort, wo die Welt zu Realität und Sein kommt, ausschließlich im Bewußtsein des Erzählers angesiedelt. Es "gibt" nur dieses. Alle Wirklichkeit, zu der der Leser Zugang erhält, ist von Erzähler produziert. So erscheint der Text in diesem Licht als Ausdruck bzw. literarisches Beispiel für einen reinen Solipsismus.

Auch ändert die Fiktion einer konkret-physischen Erzählerfigur – gleichsam als Personal der eigenen Geschichte – nichts an der radikalen Immanenzposition des Textes. Zwar könnte man sagen, die narrative Instanz des Textes inszeniert sich als Stimme eines konkreten, individuellen, in physisch-empirischer Faktizität lebenden Menschen, der Text "NIEMANDBUCHT" kennzeichnet sich selbst – auf einer konkret physiologischen Ebene gesprochen als

Produkt des Gehirns eines individuellen Erzählers. Damit stünde der Immanenz dieser Erzählerwelt das Außen unzähliger Welten anderer Personen gegenüber – wenn auch nur als Möglichkeit – und würden diese relativieren. Es wird aber permanent kenntlich gemacht, daß diese Inszenierung als Stimme einer konkreten Erzählerperson Teil eines sich in actu befindlichen Schreib- und Produktionsvorgangs ist⁷⁰. Der dem Leser der "NIEMANDBUCHT" vorliegende Text ist nicht das Produkt einer konkreten Person, vielmehr ist diese umgekehrt als Geschöpf der Narration bzw. des narrativen Aktes markiert. Nicht der Erzähler erzeugt den Text, sondern der Text den Erzähler.

Demnach scheint hier der Text sowohl die Position eines extremen Solipsismus als auch eines radikalen Konstruktivismus⁷¹ zu vertreten.

⁷⁰ Von den kleinen, kaum merklichen und im gewaltigen Umfang des Textkorpus verschwindenden Textmarken, die sowohl auf den jahreszeitlichen Ablauf des "Niemandsbuchtjahres" 1997 hinweisen, als auch in einer tagebuch- oder chronikartigen Form auf Fortschritt und aktuellen Verlauf des Abfassungsvorgangs des Textes "Mein Jahr in der Niemandsbucht", wird noch öfter die Rede sein.

⁷¹ Als zentrale Begriffe des Konstruktivismus gelten Selbstorganisation, organisationelle Geschlossenheit, Struktur determiniertheit, autopoetische Systeme und neuronale Netze. Der Konstruktivismus radikalisiert die transzendentalphilosophische Einsicht Kants und Husserls, daß wir keine Wirklichkeit an sich erkennen, sondern unsere Erfahrungswirklichkeiten subjektiv bestimmen, zur rein immanenten Konstruktion aller Bedeutung bzw. der kognitiven Welt überhaupt durch das reale Gehirn eines Menschen. Das reale Gehirn wie die "Realität" selbst und reale Organismen sind in der vom Gehirn erzeugten kognitiven Welt aber nicht gegeben. "Wahrnehmung" ist also keine Aufnahme von Information von außen, sondern Konstruktion von Invarianten durch das Gehirn. Damit kann das Gehirn Konstrukte sowohl seiner selbst als auch der "Umwelt" erzeugen. Auch das "Ich" ist deshalb keine souveräne Instanz außerhalb eines autopoetischen Systems, sondern ein komplexer Zustand des Gehirns. Basis des Konstruktivismus sind die biologische Kognitionstheorie von Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela sowie die Theorien zur Wissenskonstruktion von Heinz von Foerster bzw. Ernst von Glasenfeld. Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Übers. von Kurt Ludwig. Bern, München 1987. H. Maturana: Was ist Erkennen? Übers. von Hans G. Holl. München 1994. Heinz von Foerster: Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig, Wiesbaden 1985. Ernst von Glasenfeld: Begriffssemantik und Wissenskonstruktion. Braunschweig, Wiesbaden 1986. Einen guten Überblick bietet: Siegfried J. Schmidt: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt am Main 1987.

2. Gegenargumente: Das Selbst konstituiert sich im dauernden Werden

Gleich welcher Deutung man folgt, der subjektivistischen oder der konstruktivistisch-solipsistischen, in beiden Fällen scheint es einen substantiellen, gleichbleibenden Kern zu geben, eine Instanz, die dem im vorigen Kapitel aufgedeckten Verstehensgeschehen als Seinsweise der Wirklichkeit zugrunde liegt. Sie ist der Bewegung dieses "Geschehens" immer schon vorausgesetzt, beansprucht also für sich darin die Position des Primats, bzw. fungiert gleichsam als "Träger" der Verstehensbewegung, der durch alle Bewegung und alle Veränderung hindurch gleichbleibt. Die mehr dualistische Ausrichtung der ersteren Variante hat zur Folge, daß hier "Welt" mit einer gewissen Eigenständigkeit versehen dem subjektiven Moment gegenüberzustehen scheint. Dagegen ist im Modell einer reinen Immanenz das Moment der "Welt" ein integrativer Bestandteil des Erzählerbewußtseins.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß beide Varianten dieser substantialistischen Interpretation der "NIEMANDBUCHT" einer genaueren Betrachtung des Textes nicht standhalten, sondern offenbar von "Vor-urteilen" induziert sind, die in Sprachgewohnheiten wurzeln bzw. durch überkommene Begriffsstrukturen transportiert werden. Tatsächlich lassen sich alle bisher gemachten Beobachtungen am Text auch auf eine ganz andere Weise auslegen. Hierzu gilt es zunächst eine kurze Analyse der Erzählebenen vorzuschicken.

Erzählebenenanalyse

Es sind drei Ebenen zu unterscheiden:

Zunächst erzählt der Text vom Leben der konkreten Person Gregor Keuschnig, die sich durch ihre faktische Umwelt bewegt, diese wahrnimmt und interpretiert, über ihre Beobachtungen und darüber reflektiert, daß und wie darüber zu erzählen bzw. zu schreiben sei. Zu dieser Ebene gehören auch die Überlegungen, die das "Ich" noch vor 1997 hinsichtlich seines Vorhabens anstellt, als Chronist das Leben und die Ereignisse in der Niemandsbucht während eines Jahres zu protokollieren. Diese Ebene, die von der Textmenge her den größten Raum einnimmt, sei als Ebene A bezeichnet. Zeitlich ist sie sowohl vor als auch während des Jahres 1997 angesiedelt.

Dies bedeutet: Auf den ersten Blick erscheint der Text zunächst als eine klassische Ich-Erzählung, in der von einer substantiellen bzw. sogar personellen Identität der Erzählerinstanz mit dem mit "Ich" benannten Helden ausgegangen wird, wobei lediglich ein *zeitlicher* Abstand zwischen der Erzählsituation bzw. dem Erzählakt und der erzählten Geschichte durch

die Präteritumform angezeigt ist⁷². Mit Selbstverständlichkeit gehört hierzu ebenfalls die Annahme, daß es sich durch den gesamten Text hindurch um das "Ich" desselben Helden handelt, sowohl bei dem "Ich" in den Abschnitten des sogenannten "Lebensberichts" (= "Lebensberichts-Held") bis zum Jahr 1997 als auch bei demjenigen, der das Jahr 1997 spazierend, beobachtend und schreibend in der Niemandsbucht verbringt.

Doch wird vor allem in der zweiten Buchhälfte immer deutlicher, daß derjenige "Held" (= "Verfasser-Held"), der während des Jahres 1997 den Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" verfaßt, von einer Metaebene aus die im Text wiedergegebene Wirklichkeit des "Lebensberichts-Helden" produziert. Es gilt also zwischen der Ebene A des "Lebensberichts-Helden" und einer Ebene B des "Verfasser-Helden" zu differenzieren, der – ebenfalls "Ich" benannt –, im Laufe des Jahres 1997 an seinem Schreibtisch im Südwesten von Paris sitzt und nun gerade aber nicht die geplante und angekündigte "Niemandsbuchtchronik", sondern den vorliegenden Text des "Lebensberichtes" schreibt, vor und während des Niemandsbuchtjahres, und der als Produktionsinstanz für die Erzählebene A inszeniert wird. Auf dieser Ebene sind die den ganzen Text durchziehenden Reflexionen darüber angesiedelt, daß, warum und wie der Text zu schreiben sei, also sowohl über den Akt wie auch den Grund des Erzählens bzw. Schreibens⁷³. Im Gegensatz zu einer normalen Ich-Erzählung wird dadurch permanent der Text als *Produkt* des "Verfasser-Helden" gekennzeichnet.

Als weiteres Kennzeichen dieser Erzählebene B fällt auf, daß hier vor allem in zeitlicher Hinsicht keine Identität von dem "Helden", hier dem "Verfasser-Helden", und "seiner" narrativen Instanz gegeben ist, wie es bei Ich-Erzählungen normalerweise der Fall ist⁷⁴. Denn bis zum Ende des Buches bleibt ein Abstand zwischen der Erzählinstanz der

⁷² Vgl. Genette, *Erzählung*, S. 153 ff.. Grundsätzlich ist nach Genette das Verhältnis von narrativem Diskurs und erzählter Geschichte als ein zeitliches bestimmt. Der bei weitem häufigste Narrationstyp ist dabei die spätere Narration, in der die Erzählung in der Vergangenheitsform erfolgt – im Unterschied zur früheren (prophetische, astrologische, orakelhafte Erzählungen), gleichzeitigen (Erzählung erfolgt im Präsens und begleitet die Handlung simultan) und eingeschobenen Narration (Erzählung ist zwischen die Momente der Handlung eingeschoben, wie etwa Briefroman oder freie Tagebuchform). Während in der Erzählung "in der dritten Person" als klassischer Typ der späteren Narration der Zeitabstand zumeist unbestimmt ist, drückt eine Ich-Erzählung immer eine zeitliche Isotopie oder Zeitgenossenschaft von Geschichte und Erzähltext aus. Zu einer ganz ähnlichen Analyse der Erzählzeiten kommen Matias Martinez und Michael Scheffel in ihrer systematischen Darstellung einer Erzähltheorie. Vgl. Matias Martinez und Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*. München 1999, v.a. S. 69-75 und 119-122;

⁷³ Gegenstand dieser Reflexion ist der vom "Verfasser-Helden" produzierte Lebensbericht (= "Niemandsbucht"), nicht aber der dem realen Leser vorliegende konkrete Text "NIEMANDBUCHT".

⁷⁴ Vgl. Genette, *Erzählung*, S. 158: „Diese Isotopie liegt dagegen von Anfang offen zutage in der Erzählung "in der ersten Person", wo der Erzähler gleich zu Beginn als Figur der Geschichte auftritt und die abschließende Konvergenz beinahe die Regel ist.“

"NIEMANDBUCHT" und der inszenierten Verfasserfigur erhalten, indem die Zeit des narrativen Diskurses immer *nach* der Zeit der fiktiven Erzählsituation, von der im Text in der Vergangenheitsform berichtet wird, angesiedelt ist. Dies steht in klarem Gegensatz zur sich wie selbstverständlich naheliegenden Annahme, daß der "Verfasser" des Textes mit der Erzählinstanz des Textes identisch sein müsse. Letztere bleibt dadurch immer in einer Position uneinholbarer Nachträglichkeit. Diese Zeitlücke wird nie geschlossen und der Text hinkt seiner eigenen narrativen Instanz immer hinterher, kann ihrer nie habhaft werden.

Auf einer letzten Ebene (Ebene C) kennzeichnet der Text somit – wie oben im Zusammenhang der "konstruktivistischen" Interpretation gesehen – nicht nur den "Lebensbericht", sondern auch die Inszenierung der Schriftstellerperson als Produkt des pragmatischen Ereignisses des fortlaufenden narrativen Aktes, des sich im Jahr 1993 (!) vollziehenden Schreibvorgangs, der hier auch als Diskursgeschehen oder Narrationsakt bezeichnet wird, und der am Ende den Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" hervorgebracht haben wird. Dieser wird dadurch überhaupt als solcher kenntlich gemacht und außerdem als zeitlicher Ablauf hervorgehoben, indem eher unscheinbare, im Text verstreute Hinweise auf die gerade aktuelle Jahreszeit mit dem Schreibprozeß in Verbindung gebracht werden und so dessen Fortschritt und Ablauf bewußt machen. Dadurch löst sich der Erzählakt aus der fiktiven Instantanität eines dauernden "jetzt", die den ganzen Text als *eine Zeit* umgreift, wie es bei der Mehrzahl von Erzähltexten der Fall ist⁷⁵. Das "jetzt" des Erzählaktes ist somit nicht an jeder Stelle von "Mein Jahr in der Niemandsbucht" dasselbe, sondern es wandert auf einer Kette lauter absolut gegenwärtiger Jetztpunkte mit dem Fortschreiten des Schreib- und Erzählaktes. Dies bedeutet, die narrative Instanz protokolliert an solchen Stellen gleichsam in "Echtzeit" die absolute Gegenwart des eigenen Schreibaktes, und wandert – sich ständig wandelnd und verändernd – mit dem Fortschreiten des Erzählgeschehens weiter⁷⁶.

⁷⁵ Als eines der wenigen Gegenbeispiele für diese Instantanität nennt Genette "Tristram Shandy", in dem Tristram ausdrücklich erwähnt, daß er ein ganzes Jahr bzw. 364 Tage gebraucht habe, um nur den ersten Tag seines Lebens zu erzählen. „Gleichwohl scheint, was denn doch ein wenig verwundert, die fiktive Narration dieser Erzählung, wie in fast allen Romanen mit Ausnahme von Tristram Shandy, keinerlei Dauer in Anspruch genommen zu haben, oder genauer gesagt, die Frage ihrer Dauer scheint belanglos zu sein: Eine der Fiktionen der literarischen Narration [...] ist die, daß es sich hierbei um einen instantanen Akt ohne zeitliche Ausdehnung handelt. Manchmal wird er zwar datiert, aber gemessen wird er nie.“ (Genette, Erzählung, S.159)

⁷⁶ In gewisser Weise ähnelt die Struktur des Textes damit dem Typus der eingeschobenen Narration, die Genette für das Tagebuch feststellt. Während es dort trotz aller Konvergenz zu einer gewissen zeitlichen Dissonanz kommen kann, („Das Tagebuch und der vertrauliche Brief verknüpfen ständig [...] eine Art inneren Monolog mit einem nachträglichen Bericht. Der Erzähler ist hier, und zwar zugleich, *noch* der Held und *schon* ein anderer: Die Ereignisse des Tages sind schon vergangen, und der *point of view* kann sich seitdem verändert haben; die Gefühle und Ansichten am Abend oder am folgenden Tag jedoch gehören völlig zur Gegenwart, und hier ist die Fokalisierung auf den Erzähler gleichzeitig eine Fokalisierung auf den Helden.“ Genette,

Paradoxerweise sind der Lebensbericht sowie die Zeit des "Verfasser-Helden", obwohl sie in der Vergangenheitsform erzählt werden, gegenüber dem narrativen Diskursgeschehen in der Zukunft angesiedelt, in dem utopischen Jahr 1997 (das auch von den politischen Ereignissen her, wie einem deutschen Blitzbürgerkrieg, deutlich als utopisch gekennzeichnet ist), also zeitlich *nach* dem Zeitraum, in dem der Text laut Datierung am Ende des Textes auf S. 1067 verfaßt wurde: Januar bis Dezember 1993. Zum einen steht dies in paradoxem Gegensatz zur oben erwähnten Nachträglichkeit des Narrationsaktes gegenüber der Zeit des "Verfasser-Helden". Zum anderen hebt auf diese Weise der Text seinen utopischen Märchencharakter hervor und situiert seine Geschichte ebenso wie die traditionellen Märchen im überzeitlichen Raum des "Es war einmal".

Innerhalb dieser Ebene C, der Ebene des fortlaufenden Erzählaktes, ist allerdings noch einmal zu differenzieren zwischen einer schreibenden bzw. erzählenden Instanz, die sich im Laufe des Jahres 1993 wandelt und entwickelt, auf der einen Seite und der auch hier wieder fiktiven, vom Diskursgeschehen erzeugten Ebene des erzählten jahreszeitlichen Ereignisses auf der anderen Seite, beispielsweise der Schilderung, daß der Atlantikwind vor dem Gartenzimmer des gerade Schreibenden ins nasse Wintergras fährt (NB, S. 15f.)⁷⁷.

Faßt man diese Differenzierungen nun zusammen ergibt sich folgendes Bild: Auf einer ersten Stufe erzählt der Text vom Leben der konkreten Person Gregor Keuschnig, wobei die geschilderten Erlebnisse sowohl vor als auch während des utopischen Jahres 1997 spielen. Dies ist die Ebene des Ich-Erzählers als "Held" des "Lebensberichts". Diese – inhaltliche – Geschichte des Gregor Keuschnig wird nun auf einer zweiten Stufe insgesamt als Produkt und Erzeugnis einer narrativen Instanz – in der "konstruktivistischen" Interpretation gleichgesetzt mit dem "Erzählerbewußtsein" – kenntlich gemacht. Es geschieht, indem auf einer Metaebene immer wiederkehrend und den gesamten Text durchziehend darüber reflektiert wird, *daß*, *warum* und *wie* der Text verfaßt ist, wodurch ständig das Bewußtsein für sein Produziertsein wachgehalten wird. Diese narrative Instanz wird wiederum als konkrete Person inszeniert, dem "Verfasser-Helden", der – im Verlauf des Jahres 1997 – den Text "Niemandsbucht"

Erzählung, S. 155), scheint im Text von Handke narrativer Akt und Erzählung auf der Ebene C vollkommen ineinander zu fallen.

⁷⁷ Korrespondierend zu den drei Ebenen wird in dieser Untersuchung zwischen dreierlei Begriffen zur Bezeichnung des Textes differenziert. Für die geplante und angekündigte, aber nie zur Ausführung gelangte Chronik des Niemandsbuchtjahres wird der Begriff "Niemandsbuchtchronik" verwendet. "Niemandsbucht" heißt der immanente Text des vom "Verfasser-Helden" thematisierte und tatsächlich ausgeführte "Lebensbericht", vor und während des Jahres 1997. Davon noch mal zu unterscheiden ist der alle Ebenen umgreifende, dem realen Leser vorliegende, im Jahr 1993 erschienene Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht", hier auch mit "NIEMANDBUCHT" bezeichnet.

verfaßt. Zuletzt aber markiert der Text diese Schriftstellerperson ebenso wie alles Übrige als Produkt des narrativen Aktes, des sich im Jahr 1993 vollziehenden Schreibvorgangs. Auch hier ist allerdings noch mal eine Differenzierung vorzunehmen zwischen erzählender Instanz und erzähltem Inhalt auf der einen Seite und der tatsächlich völlig pragmatischen Ebene des reinen Textvollzugs, die als absolut letzte Ebene alle anderen überwölbt. Mit jeder Stufe scheint ein weiterer Realitätsgrad erreicht zu werden. Von der völligen Fiktion der Figur Gregor Keuschnig über die realere Instanz des "Erzählerbewußtseins", über die wiederum realere Ebene einer konkreten Person, die diese narrative Instanz verkörpert bis zum einzig realen Ereignis des konkreten Textvollzugs, dem ständigen Diskursgeschehen. Keineswegs ist jedoch die Produktionsinstanz des narrativen Aktes von 1993 dieses Schreibvollzugs mit dem Autor Peter Handke zu verwechseln, genauso wenig wie der textimmanente, durch zahlreiche Spuren im narrativen Diskurs angezeigte Schreibakt identisch ist mit dem "realen" Geschehen der Niederschrift durch Handke. Daß aber beide Ebenen schwer zu trennen und die Grenzen häufig scheinbar fließend sind, auf der einen Seite ganz offenbar eine sehr große Ähnlichkeit mit Handkes tatsächlichen Lebensumständen bei Paris gewollt ist, andererseits diese Nähe auch wiederum laufend mehr oder minder deutlich zerstört wird⁷⁸, macht die offensichtliche Absicht des Autors deutlich, mit dem *Thema* der Grenze von Fiktionalität und Wirklichkeit zu spielen bzw. eine solche Grenzziehung auch zu problematisieren⁷⁹. Obwohl diese

⁷⁸ Adolf Haslinger weist u. a. auf dieses absichtliche Verwirrspiel hin: „Besonders beeindruckend ist hier aber das Verkleidungsspiel des Erzähler-Subjekts mit dem Autor-Ich. Peter Handke, der in Graz Jus studierte, stattet seinen Ich-Erzähler als Rechtsanwalts-Figur aus. Dieser Rechtsanwalt schreibt auch und gerät damit in Probleme der Darstellungsform. Auch hier eine Kontrafaktur unserer Thematik: „Ich der Katalogisierer, als der innere Feind meines anderen Ich, des Erzählers.“ (NB 209). [...] Es ist schon bemerkenswert, wenn der Autor Peter Handke sein Erzähler-Ich sich vergleichen läßt mit Filip Kobal, dem Erzähler-Ich der Erzählung *Die Wiederholung* des Autors Peter Handke. [...] Oder der Ich-Erzähler (oder Gregor K.) schlüpft in die Rolle des Autors Peter Handke und schildert – ziemlich wahrheitsgetreu – die Problematik mit dem Schluß eines Buches (wahrscheinlich eines der "Versuche)".“ Adolf Haslinger: Die poetische Inszenierung des Ich bei Peter Handke. In: Eduard Beutner und Ulrike Tanzer (Hg.): Literatur als Geschichte des Ich. Würzburg 2000, S. 324-335, hier S. 325f.

⁷⁹ In jedem Fall wird darin deutlich, daß der Text selbst eine direkte und naive Gleichsetzung der Erzählinstanz mit dem Autor Handke nicht zuläßt. Dadurch werden vor allem psychologisierende Handke-Interpretationen fragwürdig, die auf einer solchen Gleichsetzung beruhen, indem sie bevorzugt auf die Inhalte, Schreibintention und psychische Disposition des Autors Handke abheben. Gerade seit den 80er Jahren wandelt sich die eher politisch motivierte Kritik an der Privatheit und Selbstbezogenheit Handkes zum Vorwurf des Narzißmus. Als prominentes Beispiel seien genannt: Manfred Durzak: Peter Handke und die deutsche Gegenwartsliteratur. Narziß auf Abwegen. Stuttgart 1982; und Tilman Moser: Spaziergang eines Borderline-Patienten. Zu Peter Handkes „Die Stunde der wahren Empfindung“. In: Psyche 35 (1981), S. 1136-1160. Doch auch neuere Interpretationen setzen bei der Verarbeitung von Kindheitstraumata an, fügen einer Erzählanalyse nahtlos „Kritische Anmerkungen“ zum Selbstverständnis Handkes als Autor an, wie dies beispielsweise Jürgen Jacobs tut, in: Jürgen Jacobs: Nachmittag eines Schriftstellers. In: Laurent Cassagnau: Partir-Revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992. S. 45-54. Ebenso verbindet Gerhard Melzer ohne Probleme Kindheitserinnerungen des Autors Handke mit im literarischen Werk thematisierten Kindheitsmustern. Vgl. Gerhard Melzer: Das erschriebene Paradies. Kindheit als poetische Daseinsform im Werk Peter Handkes. In: Gerhard Fuchs und Gerhard Melzer (Hg.): Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt. Graz-Wien 1993, S. 47-62. Andere durchsetzen ihre streng subjektivistische Auslegung der Erzählmodi von Handke mit psychologisierenden

Problematisierung und Infragestellung der Engführung von Produktionsinstanz des Textes mit dem Autor Handke für den thematischen Gehalt der "NIEMANDBUCHT" wichtig ist, und eine genauere Betrachtung hier sicherlich fruchtbar wäre, soll sie dennoch in der vorliegenden rein der textimmanenten Interpretationsmethode verpflichteten Untersuchung außer Acht gelassen bleiben.

3. Semantische Betrachtung: "Ich" als Zeichen für Subjekt und narrative Instanz?

Zunächst wurde auf der semantischen Ebene aus der Form der Ich-Erzählung auf die Selbstgewißheit, Kohärenz und Souveränität der narrativen Instanz geschlossen. Doch beruht dieses auf der mit Selbstverständlichkeit vorausgesetzten Annahme, daß *hinter* dem semantischen Terminus "Ich" nicht nur überhaupt eine Instanz steht, von der das Wort "Ich" jeweils nur das äußerliche Anzeichen ist, sondern daß darüber hinaus diese Instanz als in sich eins und selbstständig zu denken ist. Der Signifikant "Ich" ist nicht nur der transparente Spiegel für das Signifikat. Dies gilt soweit grundsätzlich für alle semantischen Verweisungsverhältnisse. Im Falle des "Ich" kommt jedoch noch hinzu, daß aufgrund der im Alltagsbewußtsein herrschenden Prädominanz des neuzeitlich-aufklärerischen Subjekt- und Individuumsbegriffs mit jedem Auftreten des Wortes "Ich" sofort eine zeitlich persistente und im Wesenskern mit sich selbst identisches Subjekt assoziiert wird.

Für die "NIEMANDBUCHT" läßt sich allerdings zeigen, daß das schriftliche Zeichen "Ich" – ganz im Gegensatz zum ersten, natürlichen Eindruck – keineswegs schon von Anfang an mit Sinn gefüllt ist, daß keine sich ihrer selbst sichere Erzählerinstanz diesen Terminus (und alle zu seinem Wortfeld gehörigen) gebraucht, um auf sich selbst zu deuten. Viel treffender ist es in der Weise beschrieben, daß mit dem Wort "Ich" zunächst eine Leerstelle bezeichnet ist, die sich im Verlauf des Buches allmählich füllt – ein Vorgang, der allerdings, wie sich noch deutlicher zeigen wird, nie zu einem Abschluß findet⁸⁰.

Deutungsaspekten wie Herwig Gottwald: *Moderne, Spätmoderne oder Postmoderne? Überlegungen zu literaturwissenschaftlicher Methodik am Beispiel Peter Handke*. In: Dietmar Goltschnigg u.a. (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der österreichischen Literatur. Graz 1996, S. 181-217.

⁸⁰ Die "Realität" des Textes ist auf der Ebene des eigenen narrativen Diskurses angesiedelt, des eigenen narrativen Vollzugs, auf der Ebene der diskursiven Verweisungsbeziehungen narrativer Zeichen, nicht auf einer semantisch-transzendenten Bedeutungsebene. Vgl. hierzu Kap. IX.

Zahlreich sind die Hinweise im Text, mit denen sich diese These widerlegen ließe bzw. an Hand derer klar wird, daß der Text die eigene Fiktion einer konsistenten narrativen Instanz ständig unterläuft. An dieser Stelle sei nur der deutlichste genannt. So wird der gesamte Text mit einer Frage eingeleitet und eingeläutet, die zwar funktional lediglich als Überschrift des ersten Kapitels dient, aufgrund ihrer prominenten Positionierung auf der neunten Seite unmittelbar nach Titelblatt, Mottoseite und Jahreszahl aber in gewisser Weise den gesamten Text überstrahlt: „Wer nicht? Wer?“.

Was schon für die Suche nach der "Welt", nach dem Ort festgestellt wurde, gilt hier in nicht geringerem Maße: Gegenstand und Thema des Textes der "NIEMANDBUCHT" sind nichts Vorgegebenes, nichts Feststehendes, fast könnte man sagen nichts positiv *Seiendes*, sondern etwas, wonach der Text fortlaufend *sucht* und *fragt*. Das Erfrage – was immer es ist – ist nicht benenn- und aussagbar, sondern nur im Hohlraum einer Frage gegeben, in der Leere, die diese eröffnet. Was auf die Überschrift folgt, ist nicht – wie man vielleicht zunächst vermutet – die Antwort auf die Frage, sondern ganz im Gegenteil: Die Überschrift zeigt an, was als Inhalt folgt: Der Akt des Fragens, das Stellen der Frage „Wer nicht? Wer?“ Das Geschehen dieses Fragens ist nichts anderes als der im pragmatischen Sinn aufgefaßte narrative Diskurs – der Text als Ereignis.

Anders gesagt: Das ganze Kapitel und im Grunde der gesamte Text sind nichts anderes als der Vorgang einer Suche, der Suche einer fragenden Instanz – hier gleichzusetzen mit der Stimme der narrativen Instanz – nach einer Antwort auf das „Wer nicht? Wer?“, und damit einer Suche *nach sich selbst*. Zu klären wäre: Inwiefern ist dieses Fragen selbstbezüglich, ist es eine Suche nach sich selbst, und was heißt hier: "Sich selbst"? Wer oder was ist da erfragt mit dem "sich selbst"?

Zweierlei fällt an der Frage auf. Zum einen das Fehlen des Prädikats, durch das nicht nur das Suchfeld der Frage insgesamt eingegrenzt wäre, sondern worin auch schon ein Hinweis auf eine bestimmte Seinsart und Beschaffenheit des Erfragten läge. So könnte die Frage lauten: Wer lebt nicht? Wer lebt? Erfragt wären Definition und Differenzierungskategorien für Leben und Lebendiges. Oder: Wer denkt nicht? Wer denkt? Gefragt wäre danach, was einen Denkenden ausmacht, und wer zu den Denkenden gehört. In dieser Weise könnten unzählige Fragen gestellt werden bis zu allgemeinsten Frage: Wer ist nicht? Wer ist? Erfragt wäre, was einen Seienden ausmacht und wer ein solcher Seiender ist. Am nächsten an eine Interpretation der "NIEMANDBUCHT" im Sinne eines klassischen Personalitätskonzeptes käme die Variante "Wer bin ich nicht? Wer bin ich?". Denn zum einen wird schon eine bestimmte Vor-

stellung von Sein, die im Wort "bin" liegt, unreflektiert mittransportiert, wodurch eine Vorfestlegung auf das Seinsverständnis von Sein als Sein eines anwesenden, präsentischen Seienden unvermeidlich ist⁸¹. Diese Vorstellung wäre dann automatisch an das geknüpft, was als Antwort den von der Frage aufgeworfenen leeren Raum füllen soll. Hinzu käme, daß die schon oben erwähnten, mit dem Wort "Ich" verbundenen Vorstellungen und Vorfestlegungen bzgl. des Erfragten unvermeidlich wären – von vornherein stünde dann der gesamte Text unter dem Motto der Suche irgendeiner Person nach dem Kern ihrer Identität. Dadurch aber, daß kein Prädikat gesetzt ist, erfragt die Frage nichts Begrenztes und Definiertes, es ist nicht nach etwas Bestimmten oder nach etwas Bestimmbaren gefragt, sondern es ist überhaupt nur das Fragen da, nur der in sich fast bezuglose Raum, den die Frage eröffnet.

Zweitens aber bricht durch das Fehlen des Prädikats keine Differenz auf zwischen dem Moment einer fragenden Instanz und dem eines Erfragten, es wird nicht das eine auf das andere bezogen, und es ist somit auch kein Referenzverhältnis zwischen diskreten Momenten gegeben. Damit bewältigt der Text die besondere Schwierigkeit, die Frage als wirklich offene Frage zu stellen, ohne schon jemand oder etwas vorauszusetzen, der oder das diese Frage stellt. Dieser oder dieses würde dann aber immer schon die gesuchte Antwort beeinflussen. Hier "gibt" es aber niemand und nichts, was fragt, sondern zu Beginn des Textes stellt sich als erstes nur die Frage selbst in den offenen Raum. Wer da fragt bzw. spricht, ist unklar. Ist es ein Erzähler, womöglich ein personaler Erzähler? Spricht sich hier der Text als narrativer Diskurs aus? Man kann nur soviel sagen, daß da ein Sprechen bzw. Fragen gegeben ist, und dieses existiert sozusagen allein in der Dimension einer Stimme, die sich als dieses Fragen und Sprechen ausspricht: „Wer nicht? Wer?“ und mit und in diesem Fragen, dem Ereignis der Frage, erst den offenen Raum der Suche eröffnet.

⁸¹ Es kann an dieser Stelle nicht eigens der klassisch-metaphysische Seinsinn als Anwesendsein hergeleitet und begründet werden, und es sei deshalb hier nur pauschal auf die entsprechenden Thesen von Heidegger und Derrida verwiesen, denen sich die Verfasserin in diesem Punkt verpflichtet fühlt. „Hierbei [sc. bei der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität] wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der "Welt" bzw. "Natur" im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der "Zeit" gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich *nur* das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία*, bzw. *ουσία*, was ontologisch-temporal "Anwesenheit" bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als "Anwesenheit" gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die "Gegenwart" verstanden.“ (M. Heidegger: *Sein und Zeit*. S.25). Siehe auch M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 12 und 17; *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 238-242; *Zeit des Weltbildes*, in: Holzwege, S. 101-104; *Der Spruch des Anaximander*, in: Holzwege, S. 341-366; *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, S. 132-135. Außerdem: Jaques Derrida: *Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit*. In: *Marges de la philosophie*. Paris 1972. J. Derrida: *Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva*. In: *Positionen*. Übers. von Mathilde Fischer. Graz, Wien 1986.; J. Derrida: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In: *L'écriture et la différence*. Paris 1967.

So ist es auch kein Zufall, daß die erste Frage, die gestellt wird, eine negative ist, nicht allein "Wer?", sondern zuerst "Wer nicht?" lautet. Auch hierdurch zeigt der Text an, daß es weniger darum geht, eine positiv-setzende Antwort zu finden, eine festhaltbare Aussage, wer nun am Ende der oder das Gesuchte ist. Viel eher ist alles, was der der Überschrift nachfolgende Text sagt, zunächst einmal ein Negatives, ein Nicht-Seiendes, eine Leerstelle.

Insofern mit und in diesem Fragen nun nicht *etwas nach etwas* fragt, in dem Sinn, daß eine selbständige, für sich seiende, fragende Instanz nach etwas anderem, von ihr Getrenntem fragt, etwas anderem, das sie selbst nicht ist, sind beide eins. Damit ist alles eine Frage oder ein Fragen, und diese(s) Frage(n) ist in ihrem/seinem Fragen deshalb auf sich selbst zurückgeworfen. Im Aufbrechen der Frage fragt die fragende Stimme, fragt die Frage somit nach sich selbst.

Somit läßt sich als erstes festhalten: Wenn nicht zu trennen ist zwischen einem fragenden Moment und einem Erfragten, kann es nichts außerhalb oder jenseits der Ebene dieses Fragegeschehens geben. Keineswegs ist es also so, wie zunächst oben vermutet wurde, daß sich mit und in der Verwendung des Terminus "Ich" eine souveräne Erzählinstanz ankündigt. Es steht weder schon vor bzw. im Einsetzen der "Stimme" fest, *wer* da spricht, noch kann gesagt werden, daß eine Instanz, die die Stimme spricht bzw. die Frage in den Raum stellt, schon *vor* und unabhängig von ihrem Auftreten da war. Insofern also der Text "Niemandsbucht" allein in dem Ereignis des Sprechens, der sich selbst aussprechenden Stimme, bzw. im Akt des nach sich selbst fragenden Fragens besteht, streicht er jegliche die pragmatische Ebene des narrativen Diskurses transzendierende Dimension durch. Es gibt nichts, was der Bewegung dieses Diskurses enthoben wäre und von dieser "Meta-Ebene" aus diese Bewegung verursachen, vollziehen, steuern und tragen könnte.

Zum zweiten kann ebensowenig die Rede davon sein, daß hier eine im "Ich" ausgedrückte Erzählinstanz gleichsam immer schon *bei sich* ist, indem sie – sich in ihrem unausgesetzten Selbstbezug auf sich selbst richtend – bei sich selbst ankommt und sich selbst bestimmt. Fragende Instanz und Erfragtes fallen zwar "in eins", doch sie tun dies nicht in *zeit- und bewegungsloser* Identität. Vielmehr bleibt dasjenige, was mit "Ich" bezeichnet ist, immer im Modus einer un abgeschlossenen Suche nach sich selbst.

Damit wird aber auch deutlich, welches Verständnis von "Selbst", "Selbstsein" und Identität in der "NIEMANDBUCHT" vorliegt. Der narrative Diskurs des Textes konstituiert sich notwendig in der Weise einer *Bewegung*, als das *Geschehen* dieses Fragens. Diese Bewegung ist einerseits, insofern sie sich auf sich *selbst* zurückbiegt, in gewisser Weise immer *schon*

vollendet, andererseits kommt sie aber nie endgültig an, ist *nie* vollendet, sondern vollzieht sich unaufhörlich, indem sie im Status des Suchens (nach sich selbst) bleibt. In der ständig offenen Frage kommt die Suche nach dem Selbst somit nie zu einem Abschluß. Die Textbewegung als fortlaufende Konstitution eines Selbst hat damit die paradoxe Form einer *unaufhörlichen Vollendung*: Zum einen ist das Selbst das ständige, aber nie erreichte Ziel, zum anderen ist dasjenige, was das *Selbst* ist und ausmacht, gar nicht das fokussierte Ziel des Fragens und Suchens, ist nicht ein der Bewegung des Suchens enthobenes *telos*, sondern dasjenige, was sich *während* und *in* der fortlaufenden Bewegung des Fragens fortlaufend konstituiert. Damit *vollendet* sich das Selbst unaufhörlich selbst. Gerade indem die Erzählinstanz *nicht* schon *bei sich* ist, gerade indem sie niemals bei sich ankommt, und die Suche nach sich selbst ständig in Bewegung bleibt, bestimmt und konstituiert sich somit die im "Ich" ausgedrückte Erzählinstanz fortlaufend selbst. Was "Ich" ist, muß immer erst werden.

Damit läßt sich zusammenfassen: Was das Erzähler-Ich ist und ausmacht, ist erstens nicht auf einer transzendenten, der Textbewegung enthobenen metadiskursiven Ebene zu finden, sondern nur im pragmatischen Modus der Textbewegung selbst, und damit zweitens nicht in der Weise einer zeit- und bewegungslosen Selbstidentität, in der die narrative Instanz an jedem Punkt des Textes ihrer selbst als geschlossene, vollständige und selbständige Einheit gegenwärtig und sicher ist, sondern in der paradoxen Weise einer *unaufhörlichen Vollendung*.

4. Erzähler als Person

Man kann an dieser Stelle einwenden, daß die Auseinandersetzung mit den subjektivistisch-konstruktivistischen Interpretationsansätzen bisher ausschließlich in einer Auslegung der ersten Kapitelüberschrift besteht. Die Argumentation steht und fällt damit, ob man der zugeschriebenen Wirkung der Frage „Wer nicht? Wer?“ über den gesamten Text der "NIEMANDBUCHT" zustimmt. Im folgenden gilt es deshalb zu zeigen, daß die gegebene pragmatische Auslegung des Niemandsbuchtextes als *Ereignis* des Fragens und Suchens nicht nur in der Überschrift induziert ist, sondern in der Gesamtstruktur des Textes, insbesondere in der Konzeption der verschiedenen Erzählinstanzen angelegt ist.

Nicht nur in der Annahme einer souveränen narrativen Instanz, sondern auch in der Fiktion der konkret-physischen Erzählerfigur des "Verfasser-Helden" wurde bei der obigen subjektivistischen bzw. konstruktivistischen Interpretation der "NIEMANDBUCHT" ein Hinweis auf einen substantiellen Kern gesehen, der der Bewegung des narrativen Diskurses

gleichbleibend zugrunde liegt. So schien zum einen die Form der Ich-Erzählung auf die Identität von Erzähler und "Held" und damit die strukturelle und zeitliche Einheit der Erzählerperson hinzuweisen. Zum anderen wurde festgestellt, der "Lebensbericht" diene dem Erzähler dazu, sich seiner im Kern gleichbleibenden Persönlichkeit bis zum Zeitpunkt der Abfassung der eigentlichen Niemandsbuchtchronik zu versichern.

Auch gegen diese Auslegung lassen sich einige Argumente anführen. So vollzieht der Erzähler diese "Selbstversicherung" zunächst einmal grundsätzlich gesehen gerade nicht dadurch, daß er dieses, was sein Selbst ausmacht, durch einen *definitorischen* Zugriff bestimmen will. Es findet sich keine Stelle im gesamten Text, an der der Erzähler versucht etwas an seinem "Ich", was seiner Entwicklung und den ganzen Veränderungen enthoben ist, durch direkte Benennung oder Beschreibung zu erfassen und so als unveränderliche und zeitlose Substanz auszumachen. Vielmehr wählt er den Weg der Selbstbestimmung, indem er zum einen eine *Entwicklung* schildert, und zum anderen den Ablauf dieser Entwicklung in seiner *Gesamtheit* als das, was sein Selbst ausmacht, erscheinen läßt. Dies gilt soweit auch für den klassischen Entwicklungsroman. Doch wird dort die Beschreibung der Entwicklung des "Helden" nicht um ihrer selbst willen ausgeführt, sondern gerade um in einer kontrastierenden Spiegelung mit der Bewegung der Entwicklung das gleichbleibende Wesen, den wesentlichen Persönlichkeitskern herauszustellen.

Für die "Niemandsbucht" wurde dagegen im Zuge der Analyse der narrativen Instanz festgestellt, daß das Selbst nicht in einem jeglicher Bewegung enthobenen "An sich" liegt, sondern das, was Selbst ist, sich ausschließlich *in Bewegung*, immer *im Werden* befindet, bzw. sich in und als das Geschehen dieses Werdens konstituiert. In gleichen Maß gilt dies für die Erzählerfigur. In viel radikalerem Maße scheint damit die zeitliche Flüchtigkeit und intellegible Unverfügbarkeit des Selbst gekennzeichnet zu sein. Auch hierfür lassen sich im Text zahlreiche Belege und Hinweise ausfindig machen.

a) Erste Verwandlung: Verwandlung des „Lebensberichts-Helden“

Der deutlichste ist sicherlich in dem den gesamten Text prägenden Grundthema der *Verwandlung* auszumachen, mit dem – wie gesehen – das Buch gleich nach Aufwerfen der Frage "Wer nicht? Wer?" eingeläutet wird. Zunächst und am deutlichsten wird deren Bedeutung in der inhaltlichen Schilderung der „erste[n] Verwandlung“ gezeigt, die dem "Ich" des "Lebensberichts-Helden" widerfahren ist. Sie betrifft zwar nicht die Erzählperson des "Verfasser-Helden", aber an ihr läßt sich die jede innere Integrität sprengende Kraft der "Verwandlung"

verdeutlichen. Vor allem in der Dramatik der Schilderung, in der die Verwandlung als das „Ende“, als „Todesurteil“ bezeichnet ist, die „ohne ein Bild, als ein einziges Würgen“ über einen kommt, offenbart sich die existentielle Dimension, das jedes Leben bis in die Grundfesten erschütternde und umwerfende Wesen der Verwandlungs- und Werdebewegung, von der die gesamte Wirklichkeit geprägt ist.⁸² So bezeichnet „Verwandlung“ zu Beginn der „Niemandsbucht“ keine bloße Veränderung einer Person, die in ihren zentralen Ich-Strukturen stabil bleibt, sondern einen radikalen Wandlungs-, bzw. sogar Umsturzvorgang, der die gesamte Persönlichkeit bis in die tiefsten Schichten erfaßt.

„Jene Epoche meines Lebens wurde bestimmt von dem täglichen Hin und Her zwischen Ausweglosigkeit und seelenruhigem Weitermachen. Weder vorher noch nachher habe ich je Stunden einer solch vollkommenen Ruhe erlebt. Und indem die Tage andauerten und ich, ob panisch oder seelenruhig, bei der Sache blieb, erschien mit der Zeit immer kräftiger an der Stelle des zwischendurch mich weiterwürgenden »Ende« das Ding Verwandlung. Verwandlung wessen? Was für eine Verwandlung? Vorderhand weiß ich nur: Ich habe damals die Verwandlung erlebt.“ (NB, S. 12f.)

An Stelle des „Endes“ tritt die Verwandlung. Das heißt, an Stelle eines Begriffs seiner Selbst als endliches Wesen, als de-finiertes Individuum, das durch seine zeitliche Begrenztheit (mit Geburt und Tod) sein "Selbst" als selbständige, abgeschlossene und "ganze" Einheit begreifen kann, tritt eine *Erfahrung von unbegrenzter Bewegung und Wandel als Grundkonstituenten der Lebenswirklichkeit*. Zu ihr gehört signifikant, daß nicht mehr benannt werden kann, wer oder was "Träger" der Verwandlung sein soll. Entscheidend ist, daß die Verwandlung trotz ihrer Fundamentalität keineswegs als destruktiv gekennzeichnet wird, sondern im Gegenteil als einzige Möglichkeit einer angemessenen Weiterentwicklung. Nur wer sich der Macht des „Dings Verwandlung“ (NB, S. 12), das ihn ergreift, nicht entzieht, wer (psychologisch interpretiert) in einer Lebenskrise einen fundamentalen Umbruch zuläßt, wer somit nicht erstarrt, sich sperrt und wehrt gegen den beständigen Wandel, der offenbar als der fundamentale und "eigentliche" Modus einer Existenz überhaupt verstanden wird,

⁸² An dieser Stelle muß dem folgenden vorangestellt werden, daß der Begriff und das Phänomen "Verwandlung" in der "NIEMANDBUCHT" keineswegs nur in einem bestimmten Kontext, dem anthropologischen, angewandt ist, um die äußere und innere Bildungs- und Entwicklungsbewegung einer individuellen Person zu benennen, sondern daß sie viel umfassender und fundamentaler den Seinsmodus eines jeglichen Seienden bzw. von Wirklichkeit überhaupt bezeichnet. Ausführlicher wird dieses Thema – hier insbesondere die Verschränkung von "äußerer" und "innerer" Verwandlung - sowie der Zusammenhang mit dem Thema der Konstitution von Wirklichkeit in den Kapiteln VIII.1.c), VIII.2., IX.2. und X.4. dargelegt werden. Im folgenden steht zunächst eine anthropologisierende Auslegung von "Verwandlung" im Vordergrund.

sondern sich in die Bewegung des permanenten Werdens einfügt, nur derjenige lebt "richtig", bzw. hat eine Chance auf ein glückliches Dasein. Wenn die Verwandlung dagegen nicht gelingt, bzw. die Lebenskrise nicht in Verwandlung mündet, bedeutet dies ein inneres Sterben.

Deutlich wird dies vor allem bei der Gegenüberstellung der "echten" Freunde des Erzählers mit denjenigen, mit denen er nichts mehr zu tun haben will. Im Gegensatz zu letzteren, die in ihrer Entwicklung „fertig“ wirken, sind die Freunde noch „unvollständig und bedürftig“ und „nah am Verzweifeln“ (NB, S. 251). In ihrer Bedürftigkeit sind sie bereit und offen für Neues und einen grundlegenden Wandel. Andernfalls hat der Stillstand unangenehme Konsequenzen:

„Mir scheint auch, es kommt dazu [*sc.* dem jahrelangen Würgen der Verwandlung] nur einmal in einem Leben, und der Betroffene geht daran entweder mit Haut und Haaren zugrunde, oder er verkümmert zum lebenden Toten, zu einem der nicht gar seltenen verzweifelt Bösen – ich erkenne diese an ihrer Sprache, und sie sind mir nah –, oder er wird dadurch eben verwandelt.“ (NB, S. 16)

Dagegen bedeutet der totale innere Umsturz, verbunden mit heftigem Leiden letztendlich nicht nur eine tiefe und dauerhafte Glückserfahrung, sondern die Ermöglichung von Leben überhaupt. Der Erzähler fährt in unmittelbarem Anschluß an das vorletzte Zitat fort:

„Verwandlung wessen? Was für eine Verwandlung? Vorderhand weiß ich nur: Ich habe damals die Verwandlung erlebt. Sie hat mir gefruchtet wie nichts sonst. Viele Jahre schon zehre ich von jener Periode, mit immer frischem Appetit. Nichts kann mir jene Fruchtigkeit aus der Welt räumen.“ (NB, S. 12f.)

Noch eindeutiger als in den Anfangspassagen kommt der *fundamentale* Charakter des Umsturzes in der „Verwandlung“ im Zuge der eigentlichen Schilderung der „ersten Verwandlung“ (NB, S. 367-435) zum Ausdruck. Als unmittelbarer Anlaß für den Ausbruch der Krise wird eine plötzlich hereinbrechende Schreibhemmung mitten im Produktionsprozeß eines neuen Buches genannt.

„Die Entscheidung wurde dann, daß mir eines Tages mitten in so einem Satz der Stoff ausging. Und mit dem Schreibstoff der Lebensstoff. Ewig grüble ich an jener

Sekunde herum und weiß noch immer nicht, warum da auf mich einstürzte, daß ich ein für allemal verspielt hatte, und daß es aus war. Wer erklärt es mir? (Bitte niemand)“ (NB, S. 385)

Der Verlauf der nun folgenden sich über Wochen hinziehenden Verzweigungsphase wird in aller Ausführlichkeit mit allen Höhen und Tiefen geschildert. Zustände eines inneren Verschmelzungs- und Einheitsgefühls mit dem gesamten Kosmos („Und wenn ich auch nichts tat als warten, war es das Gleichmaß, mit der an der Balkonkante zerstäubenden Schneeflocke, mit dem Kondensstreifen dahinter. ... Und weil es so einmalig war, kann ich es sagen: Ich war da Wort für Wort in der Zeit, so als sei diese mein Ort.“ NB, S. 383) wechseln abrupt mit solchen der absoluten Vereinzelung und Vereinsamung ab. („Und Augenblicke später, sowie dann wieder nichts mehr geschah, wurde ich die Fliege, die auf dem Rücken in der Zimmerecke lag und auf der Stelle kreiselte. Gerade noch war ich im Herzen der Welt gewesen, und jetzt schoß es mich in einen Weltraum, der keiner war.“ NB, S. 388) Immer wieder wird die existentiell-religiöse Dimension des Erlebnisses deutlich gemacht, so zum Beispiel in dem „Bedürfnis nach Erlösung“ (NB, S.389 f.), das das Erzähler-Ich zunehmend erfaßt. Insgesamt erscheint diese Zeit aber als eine Periode tiefster, beinahe unerträglicher Qual. „Ich wurde von der Welt gewiegt, und fuhr zur Hölle. Ich stampfte mir einen Gott aus der Leere, und fand dann nicht das Wort und den Folgesatz für ihn. Ich erwartete Hilfe, schaute dazu aus nach gleichwem, zur Erde, zum Himmel, um die Ecke, und war dann wieder der, der im Stillen sagte: »Seht her, da ist einer, der niemanden braucht!«“ (NB, S. 393f.)

Wie tiefgreifend der Umbruch war, und daß das Erzähler-Ich bis in seinen tiefsten Kern davon erfaßt wurde, zeigte sich vor allem auch nachdem der Höhepunkt der Krise vorüber war. Noch mindestens ein Jahr danach hält es seine „Erlösung“, oder „Entlassung“, oder „neue Freiheit“ für eine Täuschung (NB, S. 403). Er muß die einfachsten Tagesverrichtungen wie sein Bett zu richten, Fahrrad fahren, Schwimmen und Einkaufen wieder wie ein Kind neu erlernen (NB, S. 407 ff.). Insbesondere hat er aber den vertrauten Umgang mit der Sprache verloren, und als ein solch „Begriffsstutziger“ (NB, S. 410) erscheint er seinen Mitmenschen wie ein Dorfdepp oder noch eher wie ein heiliger Narr⁸³.

Den Bruch mit der früheren Identität und den inneren Abstand gegenüber diesem Wesen, das jene Epoche seines Lebens im Heimatdorf Rinkolach verbrachte, kennzeichnet der Erzähler zusätzlich auf der sprachlichen Ebene durch den unvermittelten Wechsel von der Ich- in die Er-erzählung. Deutlich wird durch diese Schilderung die innere Fremdheit und Nicht-identität

⁸³ Vgl. Klaus Amann: Peter Handkes Poetik der Begriffsstutzigkeit. In: Manuskripte 42 (2002) H.158, S. 8-14

zum eigenen vergangenen Ich markiert (NB, S. 412-414). Sie endet mit den Worten: „Der damals fast jedermann verstand, entwaffnete, versöhnte, überzeugte, das war nicht ich.“ Und fährt mit der Frage fort: „Zum dritten Mal also: Und das soll eine Verwandlung sein?“ (NB, S. 414) Nicht die Tatsache, *daß* eine Verwandlung stattgefunden hat, wird hier (zum dritten Mal) in Frage gestellt, sondern vielmehr gefragt, *was* an dem Geschilderten nun die Verwandlung ausmacht, und damit die Unmöglichkeit festgestellt, ein solches Ereignis über die bloße Beschreibung der mehr "äußerlichen" Phänomene wie ihrer Konsequenzen hinaus, mit Worten definierend benennen und erfassen zu können⁸⁴.

Ein Ereignis wie die „Verwandlung“ unterscheidet sich derart radikal von allen anderen "Fährnissen", die einem im Leben sonst zustoßen können, daß sie diese in ihrer Relevanz fürs Leben qualitativ entwertet. Im Vergleich zu ihr, glaubt der Erzähler, hat er bisher noch nie etwas "*erlebt*", weder den Krieg in der Kindheit, noch die Flucht aus dem Russendeutschland heim nach Österreich, noch das jugendlange Eingesperrtsein ins Internat etc. (vgl. NB, S. 432).

„Warum kommt mir vor, sie sei das einzige, was ich je erlebt hätte? Ich weiß es nicht, so wie ich überhaupt nach dem Aufschreiben nicht mehr von ihr weiß als zuvor. Jedenfalls sind die anderen Ereignisse eingetroffen wie etwas bereits Vorgesehenes, während sie in mich eingriff, wie ein Unfall? ein Anschlag? nein, als eine vollkommen unbekannte Gewalt eingriff in mein Innerstes, welches durch sie erst, wie ein Ding im Finstern durch einen Blitz, unterscheidbar wurde. Noch tiefer innen gab es nicht.“ (NB, S. 432)

Was die übrigen Ereignisse, die ja auch durchaus eine den Lebensweg zutiefst prägenden Charakter haben, vom *Erlebnis* der Verwandlung unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie wie „vorgesehen“, also wie geplant und integrierbar erscheinen in eine wie auch immer intellegible Ordnung. Mag auch der Wille, der hinter dieser Ordnung steht, dieser gegenüber transzendent sein, mag auch die Ursache selbst der Ereignisse nicht greif- und beherrschbar sein, so daß diese passiv zu erduldenen Fügungen des Schicksals gleichen, so gehören sie dennoch zum einen in den Bereich von zumindest potentiell vorstellbarer und verstehbarer Ordnung und Norm(alität), und sind zum anderen – insofern sie antizipiert und antizipierbar sind – vor allem eingefügt in den Rahmen einer *zeitlicher* Struktur. Damit wirken sie nicht in

⁸⁴ Auf das der "Niemandsbucht" zugrundegelegte Sprachverständnis und hier insbesondere das Thema der begrifflichen Evidenzerfassung wird in Kap. IX.5., XI.5. und XI.7. noch eingegangen werden.

gleichem Maße existentiell erschütternd und beunruhigend wie die *Verwandlung*. Diese scheint dagegen ein Ereignis zu sein, das von ganz "außerhalb", von einem Bereich jenseits von Verstehbarkeit und Ordnung herkommt, und ist somit als ein Ereignis von qualitativ absolut anderer Art gekennzeichnet. Die Verwandlung so könnte man sagen entspringt dem Chaos, gehört nicht in die Sphäre von Kosmos und Sein⁸⁵. Dadurch, daß die ersteren, "normalen" Ereignisse – und sei es auch nur nachträglich – in das Ganze und den Gesamtzusammenhang einer Ordnung integrierbar sind, haben sie auch nicht das Potential, die Integrität und Identität des Erzähler-Ichs zu sprengen. Es bleibt dasselbe, kontinuierliche Ich, dem die verschiedenen Ereignisse im Leben widerfahren sind. Durch die Verwandlung bleibt aber das Ich nicht mehr dasselbe. Es mußte sich selbst in dem Moment, wo diese in es „eingriff“, vollständig aufgeben und gleichsam demütig akzeptieren, was auf es zukam – und dies war eben die totale *Verwandlung*⁸⁶.

Zusammenfassung

Verwandlung, und zwar als radikaler, in keine Ordnung integrierbar Umsturz ist eine allgemeine Grundkonstituente des der "NIEMANDBUCHT" zugrundeliegenden Seinsverständnisses, insbesondere auch der Ich-Strukturen. Sie vollzieht sich als zeitliches Geschehen, wodurch deutlich wird, daß keine zeitliche Persistenz und substantielle Identität einer Person gegeben ist. Es kann somit auch von keiner in sich kohärenten Erzählerperson Gregor Keuschnig ausgegangen werden, die als gleichbleibendes und selbständiges Moment des Subjektiven dem "Verstehensgeschehen" von Wirklichkeit zugrunde liegt. Vielmehr muß sich das "Ich" in einer unendlichen Werdensbewegung permanent selbst bilden. Als notwendiges

⁸⁵ "Sein" ist hier im griechisch-antiken Sinne verwendet, wonach Sein, äquivalent mit dem Guten, das (vernunftmäßig) Geordnete, dem zentralistisch gedachten Kosmos Zugehörige ist. Ihm steht das Nicht-Seiende als das Ungeordnete, dem Chaos Zugehörige entgegen. Hiervon unterscheidet sich der christliche Seinsbegriff, wonach dem Sein das Nichts gegenübersteht. Gott brachte seine Schöpfung nicht durch Lichtung des Chaos, sondern de nihilo hervor. Zum griechischen Seinsbegriff, am reinsten bei den Eleaten ausgeprägt, siehe Einleitung und Kapitel XI.5.. Für die christliche Auffassung kann als herausragender Zeuge Augustinus angeführt werden, der schon in seiner frühen Schrift über den freien Willen schloß: „Daß Gott allmächtig ist, [...] daß er Schöpfer lauter guter Wesen ist, [...]. Woraus sich ergibt, daß er alles aus nichts geschaffen hat, ...“ (Augustinus: Vom freien Willen. In: Ders.: Theologische Frühschriften. Vom freien Willen. Von der wahren Religion. Übers. von W. Thimme. Zürich, Stuttgart 1962. S. 37). Aus dem Gedanken der Schöpfung de nihilo ergab sich das Paradoxon, zu erklären, was der sich selbst immergleiche, der ewige Gott tat, bevor er die Welt erschuf. Augustinus erörtert dies im berühmten elften Buch seiner Confessiones: „Wenn in Gott irgendein neuer Antrieb, ein neuer Wille auftrat, eine Schöpfung ins Dasein zu rufen, [...] wie kann da schon wahre Ewigkeit sein [...]?“ (Augustinus: Bekenntnisse. XI, 10,12. Übers. von E. L. Grasmück. Frankfurt/M. 1987. S. 621). Vgl. auch: Albrecht Dihle: Die Vorstellung vom Willen in der Antike. Göttingen 1985, v.a. Kap. 5 und Kap. 6. Inwieweit hier und auch an zahlreichen anderen Stellen im Text solche scheinbar aus einer "anderen Welt" kommenden Erlebnissen als "Epiphanien" bezeichnet werden können, und sich mit ihnen das Hereinbrechen eines Numinosen zu ereignen scheint, soll weiter unten im Kapitel X. erörtert werden.

⁸⁶ Auffällig ist hier auch, daß die Verwandlung sich am Erzählen, bzw. am Schreiben festmacht. Der kreative Aspekt der Verwandlung tritt weiter unten vor allem in den Kapiteln VIII.1. und IX.2. wieder auf.

Element dieser Werdensbewegung bedeutet Verwandlung damit überhaupt erst die Ermöglichung von Leben.

b) Zweite Verwandlung: Verwandlung des „Verfasser-Helden“

Auch die zweite Verwandlung, von der im Text berichtet wird, die Verwandlung, die sich vollzieht im und während des Entstehungsprozesses eben des vorliegenden Textes der "Niemandsbucht", hat dieselbe umstürzende Qualität wie die erste. Zwar vollzieht sie sich längst nicht so dramatisch, sondern eher "still und heimlich", doch sind die Veränderungen, die sie bewirkt, so tiefgreifend, daß das Ich des "Verfasser-Helden" am Ende des Buches sich nicht mehr mit dem Buchanfangs identifizieren kann:

„Obwohl so nun bald ein ganzes Jahr herumgegangen ist, sehe ich das immer noch nicht als »eine Zeit«, und zugleich sträubt es sich in mir, zu dem, der im Januar hier am Tisch saß, ich zu sagen.“ (NB, S. 989)

Zu fragen ist zunächst, auf welcher Ebene der Erzähler die Differenz zwischen zwei Ich-Positionen behauptet. Oben wurde festgestellt, daß bei der Analyse der Erzählstruktur des Textes nicht nur zwischen dem Erzähler, d.h. der narrativen Instanz, die den Erzählakt vollzieht, und dem Ich des "Helden" unterschieden werden muß, wobei die grundsätzliche substantielle Divergenz beider Ich-Instanzen deutlich wurde. Daneben zeigte sich ebenfalls die Notwendigkeit, auf der Ebene dieses "Helden" einerseits zwischen der *Figur* des Gregor Keuschnig zu unterscheiden, der – im "Ich" widergespiegelt – "Held" des Lebens- und Vergangenheitsberichts ist (der sowohl die Zeit vor dem utopischen Jahr 1997, dem "Jahr in der Niemandsbucht", als auch den Zeitraum der Erlebnisse und Ereignisse während dieses Jahres umfaßt) und andererseits demjenigen, der als sogenannter Verfasser-Held an seinem Schreibtisch in einem südwestlichen Vortort von Paris sitzend inszeniert wird. Über den Wandel von Ersterem hinaus wird nun offenbar am Ende des Buches ebenfalls die Nichtidentität der Ich-Instanz auf der zweiten Ebene, der Ebene der personalisierten narrativen Instanz festgestellt. Das Projekt der zweiten Verwandlung, die durch und im Zuge des konkreten, sich über ein Jahr erstreckenden Schreibaktes vollzogen werden sollte, bewußt, langsam und ohne äußerlichen Ortswechsel war also von Erfolg gekrönt⁸⁷. Im tagtäglichen Schreiben blieb der Erzähler

⁸⁷ Gleich zu Anfang wird die neue Verwandlung als *das* entscheidende Vorhaben für die nächste Zeit vorgestellt und mit dem Buchprojekt der "Niemandsbuchtchronik" bzw. der konkreten Schreibtätigkeit in Verbindung

ler nicht derselbe, sondern ist, indem sich im Schreibakt in unauflöslicher Einheit die Konstitution von Welt *und* Selbst vollziehen⁸⁸, mit seinem Werk Schritt für Schritt mitgegangen, hat sich – untrennbar von Geschehen des Schreibaktes – mit diesem fortentwickelt und Stück für Stück *verwandelt*. Für die zeitliche Interpretation des Textes bedeutet dies: Auf Grund der unhintergehbaren Zeitlichkeit aller Wirklichkeitsebenen im Text kann der "Verfasser-Held" die vergangenen Monate seiner Schreibtätigkeit nicht als ein Ganzes bzw. als eine im Inneren nicht weiter zu differenzierende Einheit begreifen, wie im obigen Zitat gesehen, es ist für ihn nicht „eine Zeit“. Denn durch die im Werden liegende prinzipielle Unbeständigkeit jeder einzelnen Situation und durch das Fehlen einer übergeordneten, transzendenten Instanz, die auf einer Metaebene die Einheit des Veränderungsprozesses als Ganzes fundieren könnte, gilt Moment für Moment immer nur die absolute Jeweiligkeit und Augenblickshaftigkeit. So wie der narrative Akt Schritt für Schritt ein anderer ist, so ist in eins mit diesem Wandlungsprozeß auch die an einem Schreibtisch in einem Vorort von Paris sitzende Schriftstellerfigur qua Schreibakt, in dem sie sich konstituiert, in einem beständigen Werden und somit niemals dieselbe. Solange das "Niemandsbuchjahr" dauert, solange dauert auch der Schreibvorgang am Text und in dieser Zeit unterliegt der Erzähler ebenfalls einem permanenten Wandel. Entscheidend an dieser radikalen Auffassung von Wandel ist, daß sie kein – auch kein bloß formales – Substrat kennt und benötigt, an dem der Wandel erkennbar und ablesbar wäre. Voraussetzung für letzteres wäre ein Denken, das sie nur einer einheitlichen, selbständigen und über einen Zeitraum persistenten Entität zuschreibt. Das sich beständig Wandelnde jedoch muß für ein solches Denken dem Bereich des Nicht-Seins angehören.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten: Der Text legt zunächst eine subjektivistische bzw. konstruktivistische Interpretation nahe, in der der Erzähler in der einen oder anderen Weise als Träger oder Ursache der Konstitution von Wirklichkeit fungiert. Zugleich unterläuft und widerlegt er fortwährend diese zunächst ins Auge stechenden und von ihm selbst nahegelegten Deutungsmöglichkeiten. Für die Analyse des Ich-Erzählers wurde zwischen zwei Ebenen differenziert, dem Ich-Erzähler als "abstrakte" narrative Instanz des Textes auf der einen Seite und der Fiktion einer personalen Erzählerfigur auf der anderen Seite. Auf beiden Ebenen konnte die subjektivistische bzw. konstruktivistische Deutung zurückgewiesen werden. So haben weder die Figur des Gregor Keuschmig, noch dessen Erzählinstanz, der

gebracht. Vgl. S. 13-21: „Der Aufbruch diesmal soll durch etwas anderes geschehen als durch ein Ortewechseln. Er ist schon geschehen, mit dem ersten Satz dieser Geschichte.“ (NB, S. 21)

⁸⁸ Zur Einheit der Konstitution von Selbst und Welt im Schreibakt siehe unten Kap. VIII.2. und IX.2.

Schriftsteller, einen substantiellen, der unentwegten Veränderungsbewegung enthobenen Persönlichkeitskern, sie bilden keine selbständige, keine in sich einheitliche Entität, die als "Träger" dem Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit (im letzten Kapitel als *Verstehen* identifiziert) gleichbleibend zugrunde liegt. Vielmehr ist der Modus ihres Seins das beständige Werden. Man kann infolgedessen nicht festlegen, wann, zu welchem Zeitpunkt das Ich *dieses* Ich ist, das da erzählt. Am Anfang des Buches? Zu Beginn des "Niemandsbuchjahres" oder an seinem Ende? Es stellt sich heraus, der Erzähler als konkrete Person existiert zu keinem *Zeitpunkt*. *Was* der Erzähler ist, was sein "Ich" und sein Selbst ausmacht, "ist" der gesamte Werdeprozeß, ist das ganze Geschehen der Herausbildung seines Selbst, das sich über den Raum des ganzen Textkorpus erstreckt. Insofern sich der Erzähler also mit und *im* Schreibvorgang selbst fortlaufend konstituiert, findet sich an keiner Stelle im Text, *was* er ist. Der Text bzw. der narrative Diskurs sind somit identisch mit dem "Erzähler", der mit jedem Erzählakt je neu entworfen und konstituiert wird. Der Erzähler ist nichts anderes als sein "Stoff", als das Geschehen des narrativen Diskurses. Er liegt der Geschichte nicht zugrunde, sondern "ist" die Geschichte selbst. Mit der Zurückweisung des subjektivistischen Konzepts als tragend für das der "NIEMANDBUCHT" zugrundeliegende Seinsverständnis steht aber fest, daß jeglicher Vorwurf eines individualistischen Relativismus hier ebenfalls nicht stichhaltig ist. Die Wirklichkeit erscheint im Text nicht als die je eigene eines jeden Individuums, einer jeden Figur, eben weil keine in sich konsistente Person oder Ich-Identität der Konstitution von Wirklichkeit im Verstehensgeschehen vorausgeht und zugrunde liegt, sondern sich ebenfalls erst je in diesem generiert.

Darüber hinaus existiert aber auch die "letzte", alle vorherigen umfassende, Textinstanz, der Akt der Narration, ausschließlich in der Seinsweise des niemals stillstehenden Werdens – eben wegen seines pragmatischen, dem Fluß der Zeit unterliegenden Ereignischarakters. Denn indem – wie gesehen – durch unscheinbar im Text verstreuten Marken der Fortschritt des Schreibprozesses mit dem jahreszeitlichen Ablauf des Jahres 1993 verknüpft wird, ist dieser somit überhaupt erst als solcher, als Produktionsprozeß bewußt und kenntlich gemacht. Dies geschieht, indem er aus seiner fiktiven Zeitlosigkeit bzw. Instantanität (in der er normalerweise bei sehr vielen Texten qua Schreibprozeß vollkommen verschwindet) herausgelöst und in einem konkreten Zeitfluß, einem sich Schritt für Schritt vollziehenden Nacheinander verankert wird⁸⁹.

⁸⁹ Vgl. hierzu oben in demselben Kapitel den Abschnitt zur Erzähleranalyse.

Damit umfaßt die Bewegung des fortwährenden Werdens, der nirgendwo anzuhaltende Strom unentwegter Verwandlung, alle Wirklichkeitsebenen im Text. Es gibt in ihm nirgendwo einen Ort substantieller Identität und zeitlicher Persistenz, von Ruhe und Sein.

VI. Zwischenbilanz

Diskussion der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Handke und Husserl

Als Nebenaufgaben der vorliegenden Untersuchung wurden in der Einleitung festgehalten, zum einen den Nachweis zu erbringen, daß das der Handkeschen Prosa zugrundeliegende Seins- und Wirklichkeitsverständnis als phänomenologisches zu bezeichnen ist, und zum anderen, diese spezifische Phänomenologie begrifflich zu erfassen und auszuformulieren. Führt man sich nun mit Blick auf die erste Zielsetzung die Darstellung wesentlicher Aspekte der Husserlschen Phänomenologie sowie die erste, interpretierende Annäherung an den Text der "NIEMANDBUCHT" im Überblick vor Augen, können – ohne, daß dies bisher explizit gemacht wurde – zahlreiche Analogien und Ähnlichkeiten festgestellt werden. Sie lassen es gerechtfertigt erscheinen, den Text als Ausdruck einer eigenständigen – literarisch-poetologischen – Phänomenologie, bzw. eines phänomenologischen Seins- und Wirklichkeitsverständnisses aufzufassen.

Die fundamentalste und damit wichtigste Übereinstimmung findet sich auf der Ebene des *Themas* bzw. genauer gesagt der Art und Weise, wie beide Ausdrucksformen – sowohl literarischer Text als auch Philosophie – an ihr Thema herangehen: es geschieht in der Form der *Frage nach dem Wie, nach der Gegebenheitsweise* von Wirklichkeit bzw. Sein. Wie für den Phänomenologen der Gegenstand seiner Untersuchungen in der Weise des Erscheinens bzw. des Sich-Zeigens "existiert", und es ihm deshalb nicht darum geht, diesen zu *erklären*, d.h. durch Ursachenanalyse eine Definition für ihn zu finden, um sagen zu können, *was* er ist, sondern darum, seine Seins- und Gegebenheitsweise zu *beschreiben*, zu beschreiben, *wie* er ist, so gilt Ähnliches auch für den Text von Handke. Was er in immer neuen Anläufen wieder und wieder unternimmt, ist die sehr achtsame Beschreibung immer neuer und anderer Wahrnehmungs- und Interpretationserlebnisse, die detailgenauen, aber niemals identischen Schilderungen, wie sich "Welt", "Außenwirklichkeit" einem rezipierenden Bewußtsein gibt, und von diesem verstehend transformiert wird.

Im Dienste dieser Schilderungen geht der Text konsequenterweise ebenso wie die phänomenologische Forschung zunächst von der natürlichen Erfahrung aus, nicht von vornherein vom logischen Denken. Die Gegebenheitsweise der Dinge und der "Außenwelt" ist in beiden Fällen als "Sich-Zeigend" oder "Erscheinend" aufgefaßt, dem auf der anderen Seite die Intentionalität des Bewußtseins entspricht, das immer Bewußtseins *von etwas* ist, also auf etwas gerichtet und "gefüllt", bzw. – wie es Handke formuliert – dem die Welt in der Weise eines

„Entdeckens“ gegeben ist. Ebenso findet sich eine große Nähe zur Phänomenologie in der Verzahnung von "Außenwelt" und "Innenwelt", die so eng ist, daß gesagt werden konnte: "Ich" ist, was sein Ort ist, und umgekehrt, Ich und Ort bedingen und bestimmen sich gegenseitig. Auch die Phänomenologie geht wie gesehen von der fundamentalen Einheit der Momente des Subjektiven und Objektiven aus, die sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Daß in der "NIEMANDBUCHT" wie im phänomenologischen Ansatz nicht ein unmittelbar gegebenes Objekt der Grund von Erkenntnis ist, also kein empiristischer Ansatz favorisiert wird, wurde an dem emotionalen, stark auswählenden, interpretierenden und kommentierenden Einfluß des Erzählerblicks auf seine Wahrnehmungsgegenstände deutlich. In gleicher Weise stimmen literarischer Text und philosophischer Ansatz aber auch darin überein, daß die Wirklichkeit kein Erzeugnis des Denkens bzw. des Gehirns eines Subjekts ist – auch nicht in den Hauptstrukturen von diesen bestimmt wird.

Im Kontext des Seins- und Wirklichkeitsverständnisses, das dem Text zugrunde liegt, ist also die klassische erkenntnistheoretische Frage nach der Transzendenz von vornherein nicht gestellt, der "Brückenschlag" zwischen Innen und Außen, Subjektivem und Objektivem, von vornherein gar kein Thema. Gerade im Vergleich zu früheren Texten Handkes ist dies ein auffälliger Unterschied. Dort, wie beispielsweise in dem Text "Die Stunde der wahren Empfindung" war die Wirklichkeitserfahrung geprägt von einem deutlichen Bruch zwischen dem "Helden" – sicher nicht zufällig Träger desselben Namens wie der Ich-Erzähler der "NIEMANDBUCHT" Gregor Keuschnig – und seiner Welt, die er plötzlich nur als stumpfsinnige Kopie immergleicher, altbekannter Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster begreift⁹⁰. In leidvoller Weise erlebt er so das Auseinanderfallen, die komplette Zusammenhangslosigkeit aller Dinge, die nicht mehr miteinander in einem sinnvollen Kontext verknüpft sind und damit auch keinen "Sinn", keine "Bedeutung" mehr für ihn haben können. Er fällt in absolute Einsamkeit. Zugleich ist der gesamte Text auf "Heilung" bzw. "Erlösung", auf eine authentische, das heißt neue, nicht von überkommenen Mustern vorgeprägte Wirklichkeitser-

⁹⁰ Vgl. beispielsweise: P.H., "Die Stunde der wahren Empfindung". Frankfurt a.M. 1978, S. 78ff.: „Eine Frau mit gefüllter Einkaufstasche ging zielbewußt über das Carré. Schau mich an, du! Dachte Keuschnig. Niemand will mich ansehen ... Gleich würde sie zu Hause in ihrer abgeschmackten Küche nicht davor zurückschrecken, das zum Erbrechen goldene Öl in die vorgewärmte Pfanne zu gießen. Das zum Ohrenzuhalten lächerliche Bruzzeln, wenn sie das groteske Stück Fleisch in die Pfanne legt ..., und dann, wie das Amen im Gebet, der an hoffnungsloser Traulichkeit nicht zu überbietende Duft, den sie durch das offene Fenster auf die unschuldigen Vorbeigehenden loslassen würde! Keuschnig stellte sich vor, wie sie, mit einem geblühten Küchenhandschuh an einer Hand, unvermeidlich vor ihren Spießgesellen trat, der unweigerlich mit einem Apéritivglas in der Hand bereits im WOHNZIMMER (oder in der BIBLIOTHEK) auf sie wartete, und ihm unerschütterlich bedeutete, daß das Essen fertig sei. (Vielleicht würde sie auch nur zweimal kurz, zweimal lang an die Tür seines ARBEITSZIMMERS klopfen ...) Und dann wird der Mann den unausbleiblichen Korkenzieher holen ... Bei all dem war sie noch so unverschämt selbstbewußt, dachte Keuschnig: statt auf der Stelle in die Erde zu versinken vor solch geballter Unausbleiblichkeit!“

fahrung ausgerichtet, auf die Möglichkeit, die Welt noch einmal neu zu entdecken, indem die Dinge wieder in einem neuen Zusammenhang zusammenrücken⁹¹. Aber auch in späteren Texten wie der "Langsamen Heimkehr" oder "Wiederholung", die nicht mehr so sehr Ausdruck einer Krise wie den Versuch darstellen, eine konstruktive Lösung für das Problem des Zusammenhangs von "Ich" und Welt zu präsentieren⁹², auch in diesen Texten bleibt die erkenntnistheoretische Frage nach der Transzendenz beständig unbeantwortet und damit offenes Thema. Dagegen ist die Wirklichkeit der "NIEMANDBUCHT", wie sich in den Kapiteln X. und XI. zeigen wird, die das Thema der Einheitserfahrung behandeln, nicht von der Dualität zweier qualitativ zu unterscheidender Seinsbereiche bestimmt, sondern gründet im *dynamischen*, sich permanent im Möglichkeitsmodus haltenden Ereignis der sich aus-sprechenden Sprache, das immanent allerdings von keiner mystischen Verschmelzung, sondern einer dauernden Spannungshaftigkeit geprägt ist.

Infolgedessen findet sich eine weitere zentrale Gemeinsamkeit zwischen der Phänomenologie Husserls und den ontologischen Grundlegungen in der "NIEMANDBUCHT" auf der Ebene des *Seinsmodus* des beschriebenen Gegenstandes. In beiden Fällen stehen im Mittelpunkt der Beschreibung nicht einem vorstellenden Denken vorliegende "Dinge" oder Sachverhalte, bestimmt durch ihr Einzelsein, sondern *Akte* und *Erlebnisse*, intentionale Erlebnisse bzw. Interpretations- und Verstehenserlebnisse. So stimmen der Text von Handke und der phänomenologische Ansatz Husserls auch darin überein, was als genetisch-prozeßhaftes Wirklichkeitsverständnis bezeichnet wurde.

Alle bis hierher aufgeführten Ähnlichkeiten und Parallelen ergaben sich allein aus der Auswertung des Kapitels IV., der Interpretation von „Wo nicht? Wo?“ und dem Versuch, die Auffassung von "Welt" bzw. "Außenwelt" herauszuarbeiten. Weitere Gemeinsamkeiten treten hinzu, wenn man das folgende Kapitel V., das dem "Subjektivitätskonzept" gewidmet ist, ins Auge faßt. Da zeigte sich zunächst in noch viel deutlicherem Maße die radikale Position von *Immanenz*, die der Text einnimmt – sei es als Bewußtseinsimmanenz des Erzählers, sei es als Immanenz des reinen narrativen Diskurses – und damit die Verwandtschaft zum Bewußtseinsmodus des phänomenologischen Forschers *nach* Epoché und phänomenologischer

⁹¹ Vgl. ebenda, S. 81 ff.. Der Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" weist dagegen ein Erlösungskonzept hinsichtlich der Frage nach authentischer Wahrheits- und Wirklichkeitserfahrung zurück. Vgl. Kap. XI.7..

⁹² Vgl. beispielsweise: „Sorgers Glaube war an nichts gerichtet; er bewirkte bloß, wenn er ihm gelang, ein Teilhaftigwerden an »seinem Gegenstand« (einem durchlöcherten Stein, aber auch einem Schuh auf dem Tisch, einem Nähfaden auf dem Mikroskop) und begabte ihn, den oft Bedrückten, der sich nun wirklich als Forscher fühlen konnte, mit Humor: in ein stilles Vibrieren versetzt, schaute er sich dann einfach seine Welt näher an.“ P.H. "Langsame Heimkehr", Erzählung. Frankfurt a. M. 1984, S. 17.

Reduktion⁹³. Das Problem der Transzendenz stellt sich nicht. Wie bei Husserl erscheinen die im Text widergespiegelten Begebenheiten und Sachverhalte deshalb auch nicht als etwas, was sich *in* einer Welt befindet. Die beschriebenen Wahrnehmungs-, Interpretations- und Verwandlungserlebnisse ereignen sich nicht innerhalb eines von ihnen unabhängigen Rahmens "Welt", sondern sie *sind* und konstituieren diese "Welt", sie sind – in Heideggers Worten – kein „innerweltlich Seiendes“, sondern – wie es Merleau-Ponty formuliert – „absolute Quelle“. In der zweiten Hälfte des Kapitels konnte herausgearbeitet werden, daß im Kontext des Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" auf keiner Ebene ein substantieller "Träger" ausgemacht werden kann, der dem Geschehen von Wahrnehmung und Interpretation zugrunde liegt, in dem sich "Welt" und Wirklichkeit konstituieren, – auch und gerade nicht auf der Ebene einer Person, eines Subjekts oder subjektiven Bewußtseins. Damit kennt die "NIEMANDBUCHT" weder auf der Seite des Subjektiven noch des Objektiven das Konzept einer zugrundeliegenden Substanz, weder hier noch dort findet eine Primatssetzung statt. Hierin ist die wahrscheinlich stärkste Nähe zur Phänomenologie Husserls auszumachen.

Es läßt sich somit festhalten, daß das in der "NIEMANDBUCHT" aufscheinende Seins- und Wirklichkeitsverständnis in ganz zentralen Aspekten starke Ähnlichkeiten mit Hauptthesen und -ansichten phänomenologischen Denkens aufweist. Aus diesem Grund scheint es grundsätzlich gerechtfertigt und sinnvoll zu sein, es als *phänomenologisches* Seins- und Wirklichkeitsverständnis zu bezeichnen. Dennoch bestehen diese Übereinstimmungen und Analogien nur teilweise, in anderen Punkten dagegen werden auch die Unterschiede deutlich. Dies läßt sich schon in Hinsicht auf das Kapitel IV. der Interpretation von „Wo nicht? Wo?“ nachweisen, noch eindeutiger wird es im folgenden Kapitel V.

So gleichen sich literarischer Text und philosophischer Ansatz zwar darin, daß sie beide auf einer fundamentalen Ebene von der Einheit der Momente des Subjektiven und Objektiven ausgehen, zugleich kommt beim Text von Handke aber noch hinzu, daß er diese Einheit nicht als einen vorausgesetzten und vollkommen erreichten und somit bewegungslosen Status Quo darstellt, sondern in der Weise, daß sie ausschließlich im Modus einer unaufhörlichen *Vervollkommnungsbewegung* – auf das Ziel der Einheit hin ausgerichtet – gegeben ist. Dieser Modus ist nicht als ein reiner Mangelzustand gedacht in dem Sinn, daß die Einheit ein prinzipiell niemals erreichter und erreichbarer Zustand in einer Zukunft ist, die in einem grundsätzlich uneinholbaren *Vorweg* permanent entflieht. Die Einheit von Subjektivem und Objektiven, von "Ich" und Welt, *ist* gegeben – insofern es offenbar weder ein bloßes, leeres

⁹³ Vgl. Kap.II.

Denken oder Bewußtsein gibt, sondern immer nur Bewußtsein *von* etwas, noch eine "Welt" des Objektiven an sich existiert, sondern die "Welt" offenbar immer "jemanden" gegeben ist. Doch ist diese Einheit in der "NIEMANDBUCHT" nicht bloß apriorische Voraussetzung, sondern von einer immanenten Spannung durchsetzt, die bewirkt, daß sie sich in einer ständigen Werdensbewegung selbst erhält.

Hinsichtlich des Seinsverständnisses, das dem Text zugrunde liegt, muß deshalb im Vergleich zu Husserls Idealismus in viel stärkerem Maße der *pragmatisch-dynamische Ereignischarakter* betont werden. Einheit und Korrelation von Ich und Welt existieren nicht als apriorisches Faktum, sondern als Geschehen, im Modus der Bewegung. Hierher gehört, daß die *Bedeutung* der Wirklichkeit bei Handke niemals in der Weise eines *zeitlos-idealen Wesens*, nicht als *ewiges eidos* dem Bewußtsein gegeben ist, sondern im Modus eines Verstehensgeschehens, eines Interpretations-, und das heißt hier eines ständigen Verwandlungsvorgangs. Zum einen unterliegt die Gegebenheitsweise von Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT" somit einem unaufhörlichen Wandel und Wechsel. Zum anderen ist in der Art und Weise, wie Wirklichkeit verstanden ist, offenbar der "hermeneutische" Ansatz stark ausgeprägt und sie muß von diesem aus betrachtet werden – worin der wohl fundamentalste Unterschied zu Husserl liegt, bzw. was sie in größere Nähe zu Heidegger rückt.

Hierher gehört ebenfalls als wichtige Konsequenz, daß der Text der "NIEMANDBUCHT" keine Metaposition gegenüber dem vorgeführten Wahrnehmungs- und Verstehensgeschehens einnimmt, daß er an keiner Stelle auf *explizite* Weise darüber reflektiert und es zum Gegenstand einer eigenen theoretischen Darstellung macht. Hierher gehört auch, daß der Text diese Bewegung nicht nennt und abbildet, sondern auf pragmatischer Ebene *vorführt*. Und hierher gehört nicht zuletzt – wie sich vor allem im Kapitel V.2. zeigte -, daß es für den Text von Handke von vornherein keinen Sinn macht, zunächst von einem Ansatz der reinen Bewußtseinsimmanenz auszugehen, um ihn danach auf eine transzendente Ebene zu heben. In noch viel geringerem Maße als die Husserlsche Phänomenologie setzt er bei einem Dualismus von Subjektivem und Objektivem an, der erst durch "künstliche" Maßnahmen wie die Epoché als korrelative Einheit gedacht werden kann. Vor allem an Hand der Analyse der Überschrift „Wer nicht? Wer?“ konnte herausgearbeitet werden: Der Text eröffnet keine Differenz, keinen Abstand zwischen einer fragenden bzw. sprechenden und einer erfragten Instanz, zwischen einem Erkennenden und etwas Erkanntem. Vielmehr geht er von *einem* Raum, bzw. *einer* Ebene eines Verstehens-, Sprech-, und Frageereignis aus, das aus sich heraus Momente des Subjektiven und Objektiven generiert. Innerhalb dieses Raums ist nicht nur keine Primatsetzung des einen oder des anderen Moments gegeben, und nicht nur die apiori-

sche Korrelation beider Momente, sondern ihre fundamentale Einheit auf der Ebene ihrer Seinsweise als *Ereignis*. Obwohl also die vorliegende Untersuchung aus methodischen Gründen von zwei Momenten ausgeht, die in zwei getrennte Kapiteln nacheinander interpretiert wurden, ist nun klar, daß der Text der "NIEMANDBUCHT" selbst nicht von der Einheit beider Momente spricht, sondern auf einer viel grundlegenderen Ebene eine Konstitutionsbewegung ansetzt, die aus sich die Dualität der Momente des Subjektiven und Objektiven generiert.

Es zeigt sich, daß die Parallelen und Analogien zu Denkstrukturen der Phänomenologie Husserls und damit deren innewohnende Anregungsmöglichkeiten für eine begrifflich angemessene Formulierung des der "NIEMANDBUCHT" widergespiegelten Seinsverständnisses zwar reichhaltig, aber auch begrenzt sind. Ein Teil der Differenzen zum phänomenologischen Denken besteht offenbar vornehmlich zum stark idealistischen und vergleichsweise dualistischen Ansatz der Husserlschen Phänomenologie, nicht so sehr dagegen zur existentialistisch-hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers. Deutlich wird dies auf der fundamentalsten Ebene des "hermeneutischen" Seinsverständnisses. Gerade hierin scheinen sich der Text Handkes und die Phänomenologie Heideggers näherzustehen. Wie groß diese Verwandtschaft ist, und inwieweit das Denken Heideggers für ein weiter ausdifferenziertes Erfassen des Seinsverständnisses fruchtbar ist, soll im folgenden erörtert werden.

Hierzu wird die Phänomenologie Heideggers zunächst in ihren wesentlichen Aspekten skizziert (Kapitel: VII.), wobei Gegenüberstellung und Abgrenzung zu Husserl im Vordergrund stehen. Das folgende Kapitel VIII. wendet sich hierauf erneut dem Text zu und versucht zu ermitteln, wieweit Grundzüge seines Seinsverständnisses mit dem Denken Heideggers kompatibel sind bzw. als ein ganz selbständiger phänomenologischer Ansatz mit eigenen Schwerpunkten und Lösungen angesehen werden können.

VII. Phänomenologische Grundlagen 2: Schwerpunkt Heidegger

1. Phänomenologische Hermeneutik

Das Denken Heideggers wird von vielen sicher weniger mit Phänomenologie assoziiert, sondern ist vor allem unter dem Etikett "Existenzphilosophie" bekannt geworden, und tatsächlich übte er seinen wahrscheinlich stärksten Einfluß auf die jüngeren Philosophen des später so genannten französischen Existentialismus aus, wie Sartre, Camus, Lévinas, Ricœur. Der Grund hierfür ist in dem außerordentlich hohen Bekanntheitsgrad und der großen Breitenwirkung von "Sein und Zeit" zu suchen, in dessen Mittelpunkt die "fundamentalontologische" Daseinsanalyse stand, von vielen als Analyse des Seins des Menschen verstanden. Für Heidegger selbst jedoch ermöglichte "Phänomenologie" und insbesondere der Durchbruch Husserls zu „den Sachen selbst“ in den "Logischen Untersuchungen" überhaupt erst wieder "echtes", das heißt nicht von traditioneller, verhärteter Begrifflichkeit verstelltes Philosophieren, und er sah sich mindestens bis zur Veröffentlichung von "Sein und Zeit" – 1927 herausgegeben – noch ganz der phänomenologischen Methode verpflichtet. Auch wenn also Heideggers Denken einerseits sachlich als Ontologie aufgefaßt werden kann, und es andererseits methodisch in einer Hermeneutik aufzugehen scheint, wird man ihm dennoch nur im Kontext und Rahmen phänomenologischen Denkens gerecht, findet nur so Zugang zu ihm. Und ebenso kann erst auf dem Boden der Voraussetzungen, die Husserl geschaffen hat, erst durch Berücksichtigung der "phänomenologischen Einstellung", überhaupt die nicht-anthropologisierende Dimension sowohl seiner Daseinsanalyse wie vor allem des späteren Denkens angemessen erfaßt und nachvollzogen werden.

Was Heidegger nach seinen eigenen Worten wie ein Zauber an Husserl fesselte, und worin er vor allem die Nähe zu seinen eigenen Ansichten sah, war also der Rückgang zu „den Sachen selbst“, die Rückbindung und Fundierung des Denkens in unmittelbar gegebenen "Bewußtseinstatsachen". Er deutete diese Maxime in etlichen frühen Vorlesungen sowie auch in "Sein und Zeit"⁹⁴ auf seine ganz eigene Weise, die im folgenden erläutert werden soll. Um an sein Hauptthema, die erneut aufzuwerfende Frage nach dem Sein – der fundamentalsten "Sache

⁹⁴ Hilfreiche Einführungen bzw. Begleitlektüren zu "Sein und Zeit" sind u. a.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2004. Andreas Luckner: *Martin Heidegger: »Sein und Zeit«. Ein einführender Kommentar*. Paderborn u. a. 1997; Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin 2001.

selbst" – heranzuführen, setzt Heidegger bei Erläuterungen zur Begriffsetymologie von "Phänomen" bzw. "phainomenon" an⁹⁵:

„Der griechische Ausdruck *φαίνομενον*, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum *φαίνεσθαι* her, das bedeutet: sich zeigen; *φαινόμενον* besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; *φαίνεσθαι* selbst ist eine *mediale* Bildung von *φαίνω*, an den Tag bringen, in die Helle stellen; *φαίνω* gehört zum Stamm *φα-* wie *φω*, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare.“⁹⁶

Wenn ich etwas phänomenologisch betrachte, dann heißt dies, ich sehe es als *Phänomen*, als Sichzeigendes und eben nicht anders. Dies ist keine Tautologie. Es impliziert einen bestimmten, ausgezeichneten, Seinscharakter bzw. eine *Weise* zu sein. Deren erstes Kennzeichen ist zunächst ein immanentes *Gerichtetsein* der Sache auf jemanden, dem sie sich zeigt. Somit betrachte ich die Sache nicht als ein irgendwo vorhandenes Ding, als einen meinem kognitiven Erkennen gegenüberliegenden objektiven Gegenstand, sondern ich betrachte sie zum einen daraufhin, daß sie in der Weise des Sich-Zeigens, Sich-Mir-Zeigens ist, also gerichtet zu mir, mir offenbar, sichtbar, hörbar etc..

Der zweite wesentliche Aspekt des Seinsmodus eines Phänomens ist aber die ihm inhärente *Verweisungsstruktur*. Ein Sichzeigendes zeigt sich immer *als etwas*. Erst dadurch, daß sich das Sichzeigende immer als etwas zeigt, kann es sich dann auch als etwas zeigen, das es "in Wirklichkeit" nicht ist: Die Möglichkeit des Scheins– die zweite Bedeutung von *phainomenon* im Griechischen. Entscheidend ist hier jedoch, daß letzteres nur möglich ist aufgrund der fundamentalen Bedeutung des Sich-Zeigens und von dieser begründet wird und nicht umgekehrt. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die landläufige und häufig auch fälschlicherweise der Phänomenologie unterstellte Auffassung von Phänomen als "Erscheinung"

⁹⁵ Heidegger etymologische Erklärungen und Ableitungen sind berühmt (um nicht zu sagen berüchtigt). Häufig heiligte da offenbar der Zweck die Mittel, und die ursprüngliche Bedeutung griechischer oder deutscher Termini wurde im Dienste der Erläuterung der eigenen Gedanken manchmal derart gewaltsam umgebogen, daß sich nicht selten Kritik an seinen Ausführungen gerade an diesem Punkt entzündete und von da ihren Ausgang nahm. Vgl. beispielsweise Werner Beierwaltes: Heideggers Rückgang zu den Griechen. In: Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte Jhrg. 1995, Heft 1. München 1995, S. 1-30. Die folgenden Erläuterungen wollen aber die Richtigkeit der Heideggerschen Etymologie zum Wortfeld "Phänomen" weder überprüfen noch beurteilen, sondern geben lediglich die Ausführungen Heideggers wieder.

⁹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 28

oder sogar "bloße Erscheinung". Wenn etwas erscheint meint dies hier, es zeigt sich selbst gerade *nicht*, jedenfalls nicht unmittelbar, sondern erscheint in etwas anderem, einem sichtbaren oder sonstwie vernehmbaren Anzeichen, das sich zeigt. Daß eine Krankheit beispielsweise in ihren Symptomen erscheint, würde dann heißen, daß sie sich selbst gerade nicht zeigt, sondern sich nur „meldet“ in etwas, das sich zeigt, wie dem Fieber.

Beide – mittelbaren – Bedeutungen von Phänomen sind aber nach Heidegger von der ursprünglichen des Sich-Zeigenden abgeleitet. Das reine Phänomen präsentiert sich in seiner Erscheinung, repräsentiert aber nicht ein anderes, als dessen Vertreter es lediglich auftritt. In Heideggers Worten:

„Phänomen ist also das, was sich zeigt, als sich zeigendes. Das heißt zunächst: es ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung, und nicht irgendwie rekonstruiert. Phänomen ist die Weise des Gegenständlichseins von etwas, und zwar eine ausgezeichnete: das von ihm selbst her Präsentsein eines Gegenstandes.“⁹⁷

Sinn und Absicht der Phänomeno-*logie* ist es nun aber, einen Gegenstand eben so, wie er sich von sich selbst her zeigt, anzusehen und in den *logos* zu heben, also in und durch Sprache aufzuzeigen und sehen zu lassen. Phänomeno-*logie* als *legein ta phainomena* übersetzt Heidegger deshalb mit: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“⁹⁸ Nichts anderes kommt laut Heidegger in der Husserlschen Maxime: »Zu den Sachen selbst!« zum Ausdruck.

Das bedeutet, das, was Phänomenologie ausmacht, ist nicht die Bearbeitung nur einiger *bestimmter* Gegenstände eines *speziellen* wissenschaftlichen Sachgebietes wie dies bei "Fächern" wie Biologie, Theologie etc. der Fall ist. Vielmehr ist sie durch eine bestimmte *Forschungsweise* gekennzeichnet: Als Phänomenologe richte ich an meinen Gegenstand nicht die Frage, *was* er ist, sondern *wie* er ist, genauer, wie, auf welche Weise er sich selbst als er selbst zeigt, wie die Weise seines Sich-Zeigens ist.

Aus dieser recht pointierten Auffassung von Phänomenologie leitet Heidegger die Begründung seiner eigenen zentralen Fragestellung ab, der Frage nach dem *Sinn von Sein*:

⁹⁷ Martin Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vorlesung SS 1923, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, GA Bd. 63, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995, S. 67

⁹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 34

Voraussetzung nämlich sowohl des phänomenalen Sich-Zeigens eines Seienden als auch des intentionalen Gerichtetseins auf das Phänomen ist ein Immer-schon-im-voraus-orientiert-Sein, ein immer schon Bekanntsein mit dem Seienden. Dies meint aber ein immer schon gegebenes, immer schon vorausgesetztes Verständnis vom *Sein* dieses Seienden. „Etwas, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ meint somit, dieses fundamentale, ursprüngliche, immer vorhandene aber „zunächst und zumeist“ verborgene und verdeckte Verständnis von Sein, diesen Sinn von Sein ausdrücklich aufzudecken. Das bedeutet aber:

„Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate.“⁹⁹

„Zunächst und zumeist“ verborgen und verstellt ist aber das ursprüngliche Seinsverständnis sowohl in den Wissenschaften als auch in der Philosophie, weil beide auf "unechte" Weise in von der Tradition übernommenen Fragestellungen und Begrifflichkeiten stehen. Das heißt, sie machen nicht mehr die „eigentliche“, das heisst die eigene Faktizität als Basis und Ausgangspunkt ihres Seinsverständnisses, die Faktizität der eigenen Zeit und Generation zu ihrem Gegenstand, sondern übernehmen „uneigentlich“ ihren Gegenstand aus der Tradition, und „leben im Überkommenen“¹⁰⁰, indem sie gleichsam "unreflektiert" die aus der Geschichte überlieferten Themen, Anschauungen und Frageweisen wiederholen. Die „uneigentliche“ griechische Begrifflichkeit, in der sich die gegenwärtige Philosophie nach Heidegger zum großen Teil bewegt, ist im Laufe ihrer Geschichte durch eine Kette von Interpretationen und Veränderungen hindurchgegangen¹⁰¹, so daß sie heute ihre ursprüngliche Ausdrucksfunktion eingebüßt hat. Besonders gravierend zeigt sich dies in Hinsicht auf die Idee vom Menschen und die Vorstellungen vom menschlichen Leben innerhalb der heutigen Philosophie, die auf Denkmustern beruhen, die einerseits von der griechischen Ethik und andererseits der christlichen Idee des Menschen begründet wurden, und die nicht genug auf lebendige Weise revidiert und erneuert wurden.

⁹⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 35

¹⁰⁰ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 248

¹⁰¹ Heidegger skizziert in einem kurzen Abriß diese Entwicklungsgeschichte der griechischen Begrifflichkeit, vgl. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 250-252

Die Maxime also „Zu den Sachen selbst!“, also eine Sache als sie selbst von sich selbst her sehen zu lassen, enthält einen kritischen Impuls zur Reflexion auf den von der Tradition überformten Blickwinkel auf die Seinsfrage, das heißt auf die Frage nach dem Sinn von Sein.

An eben dieser Stelle verläßt Heidegger die Vorgaben seines Vorbildes und Lehrers. Die Abkehr von Husserl beginnt dort, wo die Phänomenologie bei Heidegger den spezifischen Charakter einer *hermeneutischen Phänomenologie* annimmt, die in der Auslegung von Sinn das Vorverständnis in ein ausdrückliches *Seinsverständnis* verwandelt. „Husserls »Fundamentalbetrachtung«, die den Grund im Selbstbewußtsein sucht, weicht einer »Fundamental-ontologie«, die ihren Grund im Seinsverständnis findet“.¹⁰²

Heidegger warf Husserl vor, daß er das Sein der Sachen nicht wirklich befrage, weil er es mit ihrem Bewußt-Sein zusammenfallen lasse, ohne die Frage nach der Seinsweise des Bewußtseins, des Intentionalen und die nach dem Sinn von Sein zu stellen. Damit bleibt Husserl seiner Meinung nach in einer cartesianischen Philosophie des Subjekts und in einer Metaphysik verhaftet, die Sein als Sein eines anwesenden Seienden denkt. Um aber ihrem selbstgestellten Ziel gerecht zu werden, die Einzelwissenschaften wie die Logik in den Stand zu versetzen, sich beständig neu ihrer eigenen Grundlagen und Grundbegriffe versichern zu können, muß die Phänomenologie – in Heideggers Augen – zunächst als Voraufgabe das diesen Grundbegriffen jeweils immanente Verständnis von Sein aufdecken. Denn „sofern jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins.“¹⁰³

Aus dieser hermeneutischen Ausrichtung seines Ansatzes wird ersichtlich, warum Heidegger das "Dasein" in den Mittelpunkt seiner Seinsanalyse stellt. Denn ein Seiendes, das *da-ist*, hebt sich durch seinen besonderen Seinsmodus von allem anderen Seienden ab, dem Seins-

¹⁰² Bernhard Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie. München 1992, S. 50; Zum persönlichen und denkerischen Verhältnis Husserl – Heidegger und zur allmählichen Umwandlung des Husserlschen Ansatzes in eine phänomenologische Hermeneutik der Faktizität, in der die Vorherrschaft des Theoretischen zugunsten einer stärkeren Beachtung des „Umwelterlebnisses“ gebrochen werden soll, siehe: Christoph Jamme: Stichwort Phänomenologie. Husserl und Heidegger. In: Dieter Thomä (Hg.): Heidegger – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2003, S. 37-47 und: Ders.: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik. In: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-87), S. 72-90; Außerdem: Cristin Renato (Hg.): Edmund Husserl – Martin Heidegger, Phänomenologie (1927). Berlin 1999; Friedrich Hogemann: Heideggers Konzeption der Phänomenologie. In: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-87), S. 54-71; Manfred Riedel: Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. In: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.): Phänomenologie im Widerstreit. Frankfurt a. M., S. 215-233.; Jean-François Courtine: Heidegger et la Phénoménologie. Paris 1990; Barbara Merker: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls. Frankfurt a. M. 1988; Hermann Schmitz: Husserl und Heidegger. Bonn 1996.

¹⁰³ M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 10.

modus, ein *seinverstehendes* Seiendes zu sein. Im Zentrum dieses Seinsverständnisses des Daseins liegt sein eigenes Sein. Denn die Grundbewegtheit des Daseins ist das „um sein Sein, um sich selbst Besorgt-Sein“, es ist nach Heidegger vor allem dadurch bestimmt ist, daß es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“¹⁰⁴. Damit wird der Vorrang des Daseins vor anderen Seienden als Gegenstand der Frage nach dem Sein plausibel, als Gegenstand der Ontologie. Die Frage nach dem Wie, nach der Gegebenheitsweise von Sein ist immer die Frage, wie *versteht* das Dasein Sein? Um aber dies beantworten zu können, muß dieses Dasein in seinem Sein „durchsichtig“ gemacht werden.

Zugleich impliziert und begründet diese Seinsverfassung des Daseins als eines Seienden, das als Seiendes zugleich ein Verständnis seines Seins besitzt, auch den Vorrang der Seinsfrage. Denn die Frage nach dem Sein ist im und vom Dasein – wenn auch vorontologisch und nicht explizit-theoretisch – fortlaufend gestellt, sie macht die Seinsweise des Daseins aus. Jedes philosophisch-forschende Fragen ist damit eine Seinsmöglichkeit eines je existierenden Daseins. Deshalb muß jeder anderen Ontologie die Analytik des Daseins und seiner Seinsweise als „Fundamentalontologie“ vorausgehen. Aus ihr leiten sich die übrigen Ontologien ab, das Dasein erscheint als „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien“¹⁰⁵. Das Dasein ist „nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage [sc. der Frage nach dem Sinn von Sein] gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“¹⁰⁶. Diese Seinstendenz wird im uneigentlichen Seinsmodus des „man“, in dem sich das Dasein „zunächst und zumeist“ befindet, gleichsam inaktiver gehalten.

In der hermeneutischen Verfassung der phänomenologischen Ontologie Heideggers ist also zum einen der Kern der Differenz zu Husserl zu sehen, der spätestens ab den "Ideen" den Bezug auf die Sachen selbst am Ende doch wieder auf ein transzendentes Bewußtsein zurückführt. Zum zweiten weist diese starke Durchdringung und Fundierung seines gesamten philosophischen Projektes durch "Hermeneutik" schon in seinen früheren Werken auf die sich seit der sogenannten "Kehre" immer deutlicher zeigende Tendenz Heideggers voraus, Sein nicht so sehr im Ausgang von einem Seienden zu denken – und sei es auch noch so wenig "dinghaft" konzipiert wie das "Dasein" –, sondern im Ausgang von Sprache und "Er-eignis",

¹⁰⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

¹⁰⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S.13.

¹⁰⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 14f..

das heißt im Modus der Zeitigung. Im nächsten Kapitel, das sich vor allem den sprachlich-poetologischen Aspekten der Phänomenologie in der "NIEMANDBUCHT" zuwenden soll, wird dies deshalb vor allem auch im Ausgang und vor dem Hintergrund dieser späteren sprachphilosophischen Ansätze Heideggers erfolgen.

Drittens zeigt sich an der "hermeneutischen Verfassung" von Sein bei Heidegger aber auch die innere Verwandtschaft zum Seins- und Wirklichkeitsverständnis in der "NIEMANDBUCHT", deren Verfassung im ersten interpretierenden Zugriff ja auch als "hermeneutische" ausgemacht worden war – ein erster Hinweis, inwiefern die Phänomenologie Heideggers für eine Vertiefung der bisherigen Interpretation des Handketextes gut geeignet erscheint. Im folgenden gilt es, diesem Hinweis weiter nachzugehen und nachzuforschen, wo eine innere Nähe zwischen Handke und Heidegger deutlich wird.

Diese findet sich grundsätzlich auch auf der Ebene der *Methode*, mit der die "NIEMANDBUCHT" ihr Thema – die Fragen nach dem Verhältnis von Selbst und Welt, nach der Möglichkeit einer Einheit beider Momente und nach der zeitlichen Entwicklung und Veränderung im Selbstfindungsprozeß – angeht: Sie tut dies auf dem Weg der fortlaufenden Untersuchung und Beschreibung der Art und Weise, *wie* sich das Geschehen von Seinverstehen, das Verstehen von so etwas wie "Welt" und "Selbst" als das Seinverstehen eines seinverstehenden Seienden ereignet.

Darüber hinaus lassen sich auch Parallelitäten hinsichtlich einiger *inhaltlicher Aspekte* der auf diese Weise zu Tage geförderten Strukturen des Seinverstehens vermuten. Insbesondere betrifft dies die Art und Weise, wie die "Einheit" von Selbst und Welt in der Annahme einer sinnkonstituierenden Instanz (beispielsweise des "Daseins") gedacht ist. Motiviert von dem eben Gesagten soll zunächst die kurze Skizze wesentlicher Grundgedanken Heideggers weiter fortgesetzt werden, um im anschließenden Kapitel VIII. Analogien und Ähnlichkeiten mit der "NIEMANDBUCHT" aufzudecken.

Heidegger interpretiert die Seinsweise des Daseins als „In-Sein“, wobei das "In" nicht räumlich aufzufassen ist, sondern sich darin ausdrückt, daß das Dasein in seinem Sein immer schon vertraut ist *mit* etwas, wofür Heidegger auf die Metapher des Wohnens zurückgreift: das Dasein „wohnt“ schon immer in etwas, es ist mit diesem immer schon irgendwie „bekannt“. Darin nun, daß das Dasein nie nur für sich, sondern immer nur in der Weise des *bei-* und *in-etwas* existiert, liegt seine spezifische existentielle Räumlichkeit. Das Dasein ist überhaupt nie "raum-los", die Räumlichkeit ist ganz im Gegenteil ein wichtiger Charakter seiner Seinsver-

fassung¹⁰⁷. Dieses nun, bei dem und in dem das Dasein immer schon ist, mit dem es als existierendes immer schon vertraut ist, das es berührt und in dem es wohnt, ist nach Heidegger *je seine Welt*. Die Formel des „In-Seins“ ist also auf „In-der-Welt-sein“ zu erweitern. Da der Modus, die Art und Weise, wie das Dasein in seiner Welt ist, von Heidegger aber als Verstehens analysiert wird, vollzieht sich das Verstehen von "sich selbst" und das Verstehen von "Welt" immer in eins, sie sind *ein* Ereignis. Somit gibt es nach Heidegger kein selbst-loses Verstehen von Welt und kein welt-loses Dasein. Selbst und Welt sind keine Entitäten, aus denen sich das Dasein zusammensetzt. Ebenso wenig geht eines dem anderen voraus bzw. liegt diesem zugrunde. Sie bedingen sich wechselseitig, sie sind, wie Heidegger sagt, „gleichursprünglich“. Ebenso gleichursprünglich mit dem In-der-Welt-Sein gehört zum Sein des Daseins - gleichsam ein sozialer Aspekt - aber auch das *Mitsein*. Wie das Dasein um seiner selbst willen *ist*, so *ist* es auch um anderer willen, was bedeutet, im Seinsverständnis des Daseins liegt immer schon das Verstehen anderer. Somit wird im dem fortlaufenden Verstehensgeschehen mit der Bezeichnung "Dasein" immer auch schon Dasein qua anderes Dasein verstanden.

Die Einheit sowohl von Selbst, Welt und Mitsein als auch der „Existentialien“: Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen verankert Heidegger im Strukturanzug der „Sorge“, die er als „Sich-vorweg-im-schon-Sein-in[sc. einer Welt]-als-Sein-bei[sc. einem innerweltlich begegnenden Seienden]“ bestimmt. Doch läßt sich die Ganzheit der Strukturen des Daseins endgültig erst auf der Ebene der Zeitlichkeit des Daseins nachweisen, also der Interpretation des Seins des Daseins auf seinen zeitlichen Sinn. Denn es zeigt sich, „daß alle bislang herausgestellten fundamentalen Strukturen des Daseins hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde »zeitlich« und als Modi der Zeitigung von Zeitlichkeit zu begreifen sind.“¹⁰⁸ Das heißt, erst hier, wo das Dasein nicht mehr als etwas Innerzeitliches, als in einer qua äußerer Rahmen gedachten Zeit befindliches Anwesendes gedacht ist, sondern wo im Sein des Daseins als Sich-Zeitigen überhaupt erst Zeit und Zeitigung „freigelegt“ werden, und auch das Ereignis des Transzendierens (woraus letztendlich das erkenntnistheoretische Problem der Transzendenz von Welt bzw. des Objektiven, das Problem des psycho-physischen Gegensatzes erwächst) als Zeitigen interpretiert wird, kann das Dasein seine eigene

¹⁰⁷ Vgl. die zentrale Rolle, die die innere "Räumlichkeit" bei der "Verortung" des Erzähler-Ich in seiner Umwelt spielt. Vgl. Kap III.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 304; Zur Bedeutung der Zeitlichkeit im Rahmen von Heideggers Analyse des Daseins und hier insbesondere für den Begründung des „Ganzseinkönnens“ vgl. Margot Fleischer: *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*. Aporien, Probleme und ein Ausblick. Würzburg 1991, v. a. S. 13-17. Eine klare Gegenüberstellung der Zeitkonzeption Heideggers zu der Husserls findet sich bei: Ralf Becker: *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*. Würzburg 2003.

Einheit und Ganzheit im Modus der *eigentlichen* Zeitigung, das heißt in der Erfahrung seiner eigentlichen existentiellen Möglichkeit, begründen. Heidegger legt sich diese Frage folgendermaßen vor:

„Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*“

und beantwortet sie mit den Worten:

„Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als *Zeitlichkeit* bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.* [...] *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*“¹⁰⁹

2. Offenheit

Die Art und Weise, wie Heidegger hier die Einheit von konstituierendem und konstituiertem Moment denkt, hebt sich deutlich von der Husserls ab. Für Husserl bedeutete jeder Versuch, der sinnkonstituierenden Instanz selbst eine eigene Seinsweise zuzuschreiben, nichts anderes als beide Momente auf unzulässige Weise miteinander zu vermengen, und damit letztlich doch wieder einer anthropologisierenden Denkweise verhaftet zu bleiben¹¹⁰. Für ihn ging an der inneren Dualität der beide Momente umspannenden Transzendenz kein Weg vorbei. Auch von anderer Seite ist Heidegger verschiedentlich der Vorwurf gemacht worden, er werde seinem eigenen Anspruch nicht gerecht: dem Anspruch, durch „Destruktion“ des metaphysischen Kanons und Hinterfragen des Seinsverständnisses von traditioneller Ontologie und Metaphysik (in dem Sein als Sein eines anwesenden, präsentischen Seienden begriffen ist) die

¹⁰⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 326f.

¹¹⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, S. 49.

Möglichkeit eines Denkens zu eröffnen, das nicht alles Sein als ein *Ganzes* sehen möchte und es darum in einer zugrundeliegenden Substanz, einem präsentisch zu denkenden Zentrum, einer transzendenten "Idee", Prinzip, Ursprung oder "Wille" verankert, ein Denken, das nicht versucht, sich über die Vielfalt der Erscheinungen zu erheben, um etwas *hinter* diesen Stehenden zu erblicken, das die Einheit des Mannigfaltigen garantiert, ein Denken also, dessen Essenz nicht in der Reduktion des Vielen auf ein Letztes oder Erstes besteht. Deutlich wird dies unter anderem in dem oben beschriebenen starken Anliegen Heideggers, die Ganzheit und Einheit des Strukturgefüges "Dasein" nachzuweisen.

So kritisiert beispielsweise Theodor W. Adorno, Heidegger nehme die Irreduzibilität selbst der dialektischen Momente des Ontischen und des Ontologischen also solche und benenne sie als eigenes Phänomen mit Namen "Sein", er überspanne so die Irreduzibilität doch zu einem Ganzen, wodurch die Hypostase eines Dritten und letztlich die Ontologisierung des Ontischen vollzogen wird¹¹¹. Einen ähnlich gelagerten Vorwurf erhebt Emmanuel Lévinas, insofern sich für ihn die Fundamentalontologie als eben letztlich genuin ontologisches Denken erweist, da hier die absolute Andersheit des Anderen unter die Herrschaft des Einen, des Seins subsumiert wird¹¹². Nicht zuletzt sah Jacques Derrida in Heideggers Denken, und hier insbesondere im hierarchischen Dualismus von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, einen letzten Ausläufer der metaphysischen Tradition, eine weitere (letzte) Sprosse auf der Stufenleiter des metaphysischen Kanons, die es auszurangieren gilt (ähnlich wie es Heidegger zuvor mit Nietzsche getan hatte)¹¹³.

Es ist in dieser der Phänomenologie im Werk Peter Handkes gewidmeten Arbeit nicht der Raum, die oben genannten Kritikpunkte gegen Heidegger zu diskutieren, und es ist auch nicht ihr Sinn oder ihre Absicht, diese zu widerlegen. Die Verfasserin ist jedoch der Ansicht, daß trotz dieser Einwände die Möglichkeit einer "bessergesonnenen" Interpretation seines Denkens besteht¹¹⁴. In deren Licht gesehen gelingt es Heidegger durchaus, eine Position

¹¹¹ Nachzulesen in Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975, STW, hier v.a. S. 104-136.

¹¹² Vgl. hierzu: Emmanuel Lévinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris 1971, Livre de Poche, Kluwer, v.a. S. 5-108; ders.: *L'Ontologie est-elle fondamentale?* in: ders.: *Entre nous*. Paris 1991, S. 12-22 (Erstveröffentlichung: *Revue de métaphysique et de morale*, Nr. 1, 1951); ders.: *La Trace de l'Autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1949.

¹¹³ Vgl. z. B. Jacques Derrida: *ousia et grammè. note sur un note de Sein und Zeit*. In: Ders.: *Marges. De la philosophie*. Minuit, Paris 1972, S. 31-78.

¹¹⁴ Der Kern der Problematik liegt wohl unter anderem darin, daß jeglicher Versuch, die Metaphysik zu *überwinden*, und an ihre Stelle etwas Neues, eine andere, eigene Philosophie oder Theorie zu setzen, die sich nicht in der permanenten Bewegung von konstruktiver oder destruktiver *Praxis* hält, sondern in einer festen Aussage stehenbleibt, in sich notwendig den performativen Widerspruch enthält, einen polivoken *Aussageinhalt* in univoker *Aussageform* vermitteln zu wollen. Der späte Heidegger sah selbst die Problematik und verwahrte sich gegen die „französische“ Vorstellung, sein Denken sei eine Wiederaufnahme von Hegel, und gegen die Annahme, es gebe eine „Philosophie Heideggers“. So schloß er seinen Vortrag "Zeit und Sein" von 1962 mit den Worten: „Eine solche Rücksicht (auf die Metaphysik) herrscht nun aber auch noch in der

jenseits von metaphysischem Idealismus, Substantialismus oder Essentialismus zu finden, die dennoch nicht in die Bodenlosigkeit von blindem Zufall, der Willkür unendlicher Möglichkeiten ohne jegliche (ver-)bindende *Sinn*-haftigkeit oder eines extremen Determinismus versinkt. Sein Philosophieansatz erscheint vielmehr als Ausdruck einer moderneren Wirklichkeitserfahrung bzw. eines Wirklichkeitsverständnisses, das unter den Bedingungen einer fundamentalen Grund- und Ziellosigkeit dem "menschlichen Leben" dennoch eine Orientierungsperspektive eröffnet. Er tut dies, indem er "Sein" bzw. "Da-sein" als ein energetisch-dynamisches Bewegungsgeschehen betrachtet, das – ohne aitiologisch oder teleologisch in einem Ersten oder Letzten verankert zu sein – durch eine innere Ausrichtung, durch ein Hingespantsein hin auf seine genuine Zukünftigkeit, auf die je eigenen Möglichkeiten, eine immanente Orientierung besitzt. Mit ihr erschöpft sich das Dasein nicht in einem bloßen Dahintreiben, sondern konstituiert sich als vektorial verfaßte Lebensbewegung. In der Terminologie Heideggers ist diese spannungshafte Fokussierung als „Ruf zum eigensten Seinkönnen“ formuliert, durch den das Dasein permanent zur *eigentlichen* Seinsweise aufgerufen ist.

Am deutlichsten werden diese Zusammenhänge an der Art und Weise, wie Heidegger die Thematik von "Grund" und "Begründetsein" behandelt. Denn die Verneinung der Möglichkeit einer Letztbegründung führt nicht dazu, daß die Dimension der Fragestellung nach Grund und Begründung insgesamt ausgespart bliebe. Vielmehr ist die Problematik und die Notwendigkeit einer Fundierung in einem festgefügten Grund als beständig offene, unbeantwortete Frage im Bewegungsgeschehen „Dasein“ gegeben.

Dies dadurch, daß es laut Heidegger zu seinem „eigensten Schuldigsein“ aufgerufen ist. „Schuldig“ ist das Dasein aber, weil es in seiner Seinsweise als „geworfener Entwurf“ sowohl Grund seiner selbst ist, als auch unvermeidlich hinter diesem Anspruch zurückbleibt und zurückbleiben muß. Es ist damit Grund seiner selbst und ist es wiederum auch nicht, ist begründet und wiederum auch nicht. Dadurch bleibt *im* Dasein die Frage nach dem Grund immer offen, das Dasein ist weder ein in irgendeiner Form endgültig begründetes Gebilde noch ein absolut ursprungsloses System¹¹⁵.

Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es von der Überwindung abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.“ Vgl. Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1952, S. 25. Vgl. auch ebenda, S. 51; Die bekannteste Interpretation des Denkens Heideggers gerade mit Fokus auf dessen "Verhältnis" gegenüber der Metaphysik bzw. der metaphysischen Tradition verfaßte Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963.

¹¹⁵ Vgl. hierzu §§ 54-60 über Schuld und Aufgerufensein zum eigensten Schuldigseinkönnen in "Sein und Zeit", und v.a. § 58 "Anrufverstehen und Schuld": „*Als dieses Seiende*, dem überantwortet es [sc. das Dasein] einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist es existierend* der Grund seines Seinkönnens. [...] Und wie *ist* es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das

Hervorzuheben ist hier, daß mit dem „eigensten Seinkönnen“ bzw. der Eigentlichkeit, zu der das Dasein aufgerufen ist, keineswegs – wie zuweilen unterstellt – ein neuer, anderer oder gar besserer *Lebenszustand* gemeint ist, in dem das Dasein nun in sich ruhend, bei sich seiend seinen innersten Grund gefunden hat. Ebenso wenig steht der Ruf zur Eigentlichkeit dafür, daß das Dasein in sich zum Annehmen und Aushalten seiner eigenen Bodenlosigkeit bzw. Grundlosigkeit aufgerufen ist. Vielmehr steht der Seinsmodus der Eigentlichkeit dafür, zu akzeptieren, daß das Dasein *aufgerissen* ist zwischen der *Möglichkeit*, ein "substanzhaftes", "begründungshaftes" Gebilde zu sein, und der *Möglichkeit* der Substanz- und Ursprungslosigkeit. Zu eben diesem Aufgespanntsein zwischen zwei Möglichkeiten ist das Dasein qua Dasein ständig in sich aufgerufen.

Das bedeutet, das Dasein existiert in der Daseinskonzeption Heideggers *immer* und in gleichsam potenziertes Form im Seinsmodus reinen *Möglichseins*, reiner Potentialität. Denn der innere Ruf, seine *Offenheit* (also die immer offenstehende Möglichkeit, begründungshaft zu sein *und* grundlos zu sein) und damit seinen Seinsmodus als Möglichsein zu akzeptieren, bedeutet nichts anderes: Das Dasein ist aufgerufen, zwischen Möglichkeiten zu *oszillieren*.

Wenn das Dasein aber aufgerufen ist, zu akzeptieren, was *ist*, nämlich seinen Möglichkeitsmodus, dann ist zu nichts anderem aufgerufen als *sich selbst* zu akzeptieren, wie es im jeweiligen Augenblick gerade ist, wobei dieser jeweilige Augenblick gerade nicht als punktueller Moment zu denken ist, sondern so, daß er vektorial auf die in ihm liegenden Möglichkeiten hin ausgerichtet und damit sich selbst immer schon vorweg ist.

Dieser radikale Möglichkeitsmodus des Daseins ist der Grund dafür, daß auch die Seinsmodi von „Eigentlichsein“ und „Uneigentlichsein“ bei Heidegger nicht als sich zeitlich nacheinander ablösende *Zustände* aufzufassen sind, sondern ebenso als reine Möglichkeiten. „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ müssen insofern als Modifikationen ein- und desselben „In-der-Welt-Seins“ interpretiert werden, das je eine andere Gewichtung erhält, je nachdem, ob das Dasein seine Möglichkeiten primär aus der Welt oder aus sich selbst versteht.

Die radikale Offenheit und Potentialität der Bewegungsstruktur mit Namen "Dasein" wird bei der Interpretation auf ihren *zeitlichen Sinn* durch Heidegger bestätigt. In seiner Terminologie ausgedrückt: „Verstehend“ „entwirft“ sich das Dasein auf das, was es immer schon *ist*, auf das, als was es sich als „Geworfenes“ in seiner „gestimmten Befindlichkeit“ immer schon vorfindet. Die sich hier andeutende paradoxe Bewegung oder das "Münchhausenprinzip" des

Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 267-301, hier: S. 284.

zugleich Sich-voraus- und Hinter-sich-zurück-Greifens, das das Dasein sowohl uneinholbar *sich selbst vorweg* und zugleich *sich selbst hinterher* sein läßt, diese Bewegung einer "paradoxen Wiederholung" beinhaltet aber, daß in ihrem "Inneren" beständig eine irreduzible Abständigkeit oder absolute Transzendenz aufgerissen ist. Dieser entspricht die *ekstatische* Struktur des Zeitigen. Auch wenn Heidegger also auf der Ebene der Zeitlichkeit die *Einheit* und *Ganzheit* des Bewegungsgeschehens "Dasein" nachweisen möchte, muß dies noch nicht bedeuten, daß dies allein im Rahmen metaphysisch-ontologischer Parameter möglich ist, und sein Denken deshalb notwendig noch dem metaphysischen Kanon zuzurechnen ist. Denn die radikale Potentialität und Offenheit des Bewegungsgeschehens "Dasein", die radikale Verzeitlichung und extrem *dynamische Auslegung* seines Seins, seine Ausrichtung auf sein „je eigenes Sein-Können“, also auf seine genuine Zukünftigkeit, läßt keinen Raum für ein Erstes, in dem es zugrunde liegt, noch für ein Letztes, auf das es zuläuft, und verschiebt das Zentrum der Zeitlichkeit von der – in der metaphysischen Tradition angelegten – ursprünglichen Gegenwart auf das uneinholbare Woraufhin einer Zukunft, auf ein "Zu-Sein", das immer nur in der radikalen *potentiellen* Jeweiligkeit des Augenblicks ergriffen wird, des Augenblicks, der nur im "Sein-zum-Tode" aufscheint und zu einem Ganzen wird.

Vor allem durch die Reflexion auf den zeitlichen Sinn des Seins des Daseins und die Aufdeckung seines Existenz-Modus als Sich-Zeitigen – in Abgrenzung zur Auffassung als innerzeitliches Seiendes - wurde infolgedessen auch eine Möglichkeit gefunden, in radikaler Weise das Sein nicht im Ausgang vom Menschen, sondern der Mensch vom Sein her zu denken. Denn wofür der Terminus "Dasein" steht, kann nicht im Ausgang von der Idee des "Menschen" erfaßt werden, sondern "Dasein" ist vielmehr als eine gleichsam "abstrakte" Bewegung, als bewegtes in sich absolut transzendentes „Struktur Ganzes“ von Verstehen, Befindlichkeit etc. zu denken. In einem bis dahin vielleicht ungekannten Maße ist damit die Möglichkeit zu einem nichtmetaphysischen Denken von "Grundlosigkeit" eröffnet, das sich nicht in einer bloßen Antithese zu Platon erschöpft¹¹⁶.

Mit der als „Kehre“ bezeichneten Wende des Denkens Heideggers nach "Sein und Zeit" tritt diese Ausrichtung in noch viel deutlicherem Maße hervor. Es bahnt sich ein Denken an, das

¹¹⁶ Richard Rorty gesteht Heidegger das Gelingen einer Ablösung von Platon und damit von Metaphysik für die Phase von "Sein und Zeit" nicht zu, insofern er hier noch ernsthaft geglaubt habe, ein transzendentes Unternehmen durchzuführen und eine vollständige Aufzählung der „ontologischen“ Bedingungen der Möglichkeit bloß „ontischer“ Zustände geben zu können. Dagegen wandelte sich Heideggers Verständnis zur Tradition laut Rorty deutlich, seit er sich von einem universalistisch-transzendentalen Ansatz weg zu einem ironisch-privaten gewandt habe. „Von der Zeit an, seit er sich ganz auf Nietzsche einließ (der in *Sein und Zeit* kaum in den Blick geraten war), bis zu seinem Tod konzentriert sich Heidegger auf die Frage: Wie kann ich verhindern, selbst auch nur ein Metaphysiker, eine neue Fußnote zu Platon zu sein?“ Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Übers. von Christa Krüger. Frankfurt a. Main 1989. S. 182-201, hier S.184.

seinen Ausgang nimmt vom Sein als „Lichtung“, die einen Raum des Erscheinens und Zeigens eröffnet, von der Sprache als Haus des Seins und vom Er-eignis, das Spielräume des Denkens erschließt und andere verschließt¹¹⁷.

So ist "Sprache" mehr als nur das positivistisch gegebene Zeichensystem des Alltags, sie ist eine Ebene der Erkenntnis "vor" bzw. "nach" der empirischen Erfahrung, aber auch der Faktizität des Daseins. Heidegger geht von Wirklichkeit aus, d.h. von Dasein, Verstehensgeschehen etc. und stellt dann fest, daß sie im Horizont von Sprache liegt. Doch muß demnach das, was Sprache ist, noch gesucht werden und ist nicht schon da.

Zusammenfassung

Heidegger verband die Husserlsche "Bewußtseinsintrospektion" mit Fragestellungen antiker Ontologie – Was ist Sein? Was ist Seiendheit? – wodurch der Begriff des "Daseins" an die Stelle des transzendentalen Bewußtseins bei Husserl trat. Das heideggerische Dasein ist somit nicht als ein der Erkenntnis des phänomenologischen Forschers gegebenes Objekt, als diskrete, vorhandene Entität aufzufassen, sondern eher als ein Struktur Ganzes, das sich –fortlaufend „transzendierend-zeitigend“ – selbst konstituiert. Der Gedanke der korrelativen Einheit von Subjektivem und Objektivem geht in der Formel des "In-der-Welt-Seins" als Seinsweise des Daseins auf.

Der "Kern" der phänomenologischen Einstellung besteht laut Heidegger darin, daß sie nicht nach dem "Was" eines Gegenstandes fragt, sondern nach dem "Wie", nach der Art und Weise seines Seins *im* bzw. *als* Dasein, und diese untersucht¹¹⁸.

In der Phase nach "Sein und Zeit" rückt Heidegger zunehmend die sprachliche Verfassung der die Momente Selbst und Welt umfassenden Struktur "Dasein" in den Vordergrund.

„Sprache ist das Haus des Seins“ meint hier unter anderem: Es gibt kein Bewußtsein, keinen Träger, der Sprache gebraucht. Sprache ist der umfassendste Raum, die Klammer, die das Bewußtsein und die ihm gegebene Welt umschließt. *In* ihr *er-eignet* sich die Konstitution beider Momente bzw. sie *ist* selbst nichts anders als das Stattfinden dieses Ereignisses.

¹¹⁷ Die Überschreitung der phänomenologischen Hermeneutik in der Phase nach "Sein und Zeit" zu einer "radikalen Hermeneutik", als welche er vor allem das postmoderne Denken Derridas interpretiert, zeigt John D. Caputo. Vgl. John D. Caputo: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana UP, Bloomington - Indianapolis 1987. Zum für Heideggers Spätwerk zentralen Begriff des "Ereignisses" vgl. v.a. Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg – München 1983, v. a. S. 71-170; Wolfgang Ullrich: *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*. München 1996

¹¹⁸ vgl. z.B. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vorlesung SS 1923, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M. 1982, S.67-79

Das impliziert zweierlei: Das mit "Sprache" bezeichnete Phänomen umfaßt viel mehr als unsere Kommunikation in lautlichen oder schriftlichen Begriffen; und zum zweiten: Sprache ist hier der einzige "Ort" der Konstitution von Wirklichkeit, es gibt keine sprachliche Konstitution neben anderen wie z.B. vorsprachliche Anschauung durch Wahrnehmung.

Diese kurze – nicht annähernd vollständige - Skizze einiger Aspekte der Heideggerschen Daseinsanalyse sollte für den Zweck der weiteren Untersuchung genügen. Sie hat einen ersten Eindruck vermittelt, wie die Fundierung der Einheit von Selbst und Welt, bzw. der Ganzheit des Daseins bei Heidegger konzipiert ist.

VIII. „Was ist die menschliche Aufgabe? – Die Bewegung der Bäume zu sehen.“

Textlektüre 4: Wirklichkeitskonstitution im „Zuschauen“ und Gehen

1. Das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit: Zuschauen und Gehen

a) Erste Annäherung an Heidegger: Der Anschein eines subjektiven Ansatzes¹¹⁹

Eine erste, grundlegende Parallele zwischen Heideggers und Handkes Phänomenologie findet sich in ihrem Verhältnis zum Subjektivismus. Beide bieten deutlich eine subjektivistische Interpretation an. Für den Text der "NIEMANDBUCHT" wurde dies oben (V.1.) gezeigt. Die Hinweise im Text, die nahelegen, ihn als hervorragenden Ausdruck eines radikal individualistisch-subjektivistischen Weltverhältnisses zu sehen, als solipsistisches Kreisen eines Erzählers um sich und sein Schreiben, scheinen den gesamten Text zu dominieren und bestimmen vor allem den ersten Leseindruck in maßgeblicher Weise¹²⁰. Dennoch unterläuft und konterkariert der Text – wie gesehen – zugleich sein Angebot zu einer subjektivistischen Interpretation. In ähnlicher Weise fordert die Daseinsontologie Heideggers offenbar zunächst

¹¹⁹ Verwandtschaften zwischen Heidegger und Handke insbesondere hinsichtlich des Sprachverständnisses wurden schon vordem unter anderem von Alfred Kolleritsch und Rolf-Günter Renner festgestellt. Vgl. Alfred Kolleritsch: Die Welt, die sich öffnet. Einige Bemerkungen zu Handke und Heidegger. In: Gerhard Melzer und Jale Tükel (Hg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein 1985, S. 111-125 und Rolf-Günter Renner: Peter Handke. Tübingen 1985, v. a. S. 128-137 und S. 161-172. Für abwegig hält dagegen eine solche Verbindung Klaus Bonn, insbesondere da Heideggers subjektloses Konzept der Sprache als "Haus des Seins" gegen die stark subjektzentrierten Probleme eines möglichen Sprachverlustes eines einzelnen Bewußtseins stehe, was das Hauptthema der Handkeschen Poetik sei. Somit kann Heideggers Sprachdenken nicht für eine Literaturinterpretation dienen, weil sein Projekt, das Nachvollziehen des Sprechens der Sprache selbst nicht in Form von Analyse erfolgen kann. Dieses Nachvollziehen reiche nicht aus, um diffuse Semantik von zeitgenössischen Texten verständlich zu machen Außerdem sei Heideggers Ontologie eingebunden in Geschichte des Seinsverständnisses, während Handke dagegen die Reduktion auf das Phantasien gebärende Triebwerk des Augenblicks suche ohne Verbindungen mit historischen Abläufen. Die vorliegende Interpretation der "NIEMANDBUCHT" möchte demgegenüber aufzeigen, daß das Seins- und Sprachverständnis weder subjektfundiert ist noch auf die Problematik des Sprachverlustes reduziert werden kann. Ebenso weist die im Text vorliegende Konzeption von Augenblickshaftigkeit – wie sich zeigen wird – eine gewisse Ähnlichkeit mit der Analyse der Zeitlichkeit bei Heidegger auf. Vgl. Klaus Bonn, Wiederholung, S. 13-16

¹²⁰ Nicht zuletzt scheint Handke selbst in zahlreichen Statements, wenn man sie isoliert betrachtet, eine subjektivistische Deutung seiner Texte, bzw. den Vorwurf, daß sein Schreiben auf Grund des Rückzugs ins rein Private keinerlei allgemeine Relevanz habe, geradezu herauszufordern: „Es interessiert mich als Autor übrigens gar nicht, die Wirklichkeit zu zeigen oder gar zu bewältigen, sondern es geht mir darum, *meine* Wirklichkeit zu zeigen, wenn auch nicht zu bewältigen.“ In: Peter Handke: Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms. Frankfurt a. M. 1972, S. 19-28, hier S. 25. Und in einem Gespräch mit Heinz Ludwig Arnold bemerkt er über die "Stunde der wahren Empfindung": „Unverschämter als in meinem letzten Buch kann ich nicht mehr schreiben, glaube ich: Da ist die Grenze zum bloß Privaten hin erreicht – sonst würde es nur privat werden“. Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Peter Handke. Text und Kritik. 4. ergänzte Aufl. 1978, H.24/24a, S. 33.

dazu heraus, sie letztendlich einem subjektivistisch-idealistischen Denken zuzurechen¹²¹. Gerade indem Heidegger auf der Stufe von "Sein und Zeit" die Dichotomie von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sehr stark mit einem negativ konnotierten Vokabular wie „Verfallen“ beschreibt, und das Dasein damit in einer Situation der Entfremdung durch übersubjektive Strukturen wie dem "man" sieht (woraus er die Notwendigkeit erwachsen läßt, den „eigentlichen“ Seinsmodus zu beleben), liegt es nahe, sein Daseinskonzept entgegen seinen eigenen Intentionen¹²² doch in einer Subjekt-Objekt-Dichotomie verhaftet zu sehen. Das Seiende "Dasein" – nahe an der anthropologischen Deutung als "Mensch" – erscheint in dieser Sicht als das subjektive Moment, *in dem* sich oder *an dem* sich – ähnlich einem Gefäß oder Träger – das Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit ereignet. Das Projekt der "Selbsterschaffung" unterliegt dadurch der Gefahr eines individualistischen Relativismus, von dem aus sich keine soziale Solidarität mehr begründen läßt¹²³. Doch auch das Daseinskonzept Heideggers muß, wie gezeigt, in seinem Anspruch ernst genommen werden, eine ontologische Ebene jenseits des erkenntnistheoretischen Dualismus von Subjektivem und Objektivem zu denken: Auf der Basis und im Ausgang einer Neuinterpretation des Problems der Transzendenz von "Welt", grundgelegt in der umgreifenden Formel des "In-der-Welt-Seins" als fundamentalem Seinsmodus des Daseins, wird das energetisch-dynamische Zeitigungs- und Transzendierungs-geschehen (lokalisiert in bzw. als Sprache, dem „Haus des Seins“) als die fundamentale Gegebenheitsweise, als das fundamentale Ereignis von Sein sichtbar¹²⁴.

¹²¹ Zahlreiche Heideggerexegeten sehen in seiner Fundamentalontologie offenbar vor allem die transzendentalphilosophische Tradition Kants und Husserls im Vordergrund, weniger den realistischen Aspekt seiner Hermeneutik der Faktizität. Vgl. die entsprechende Diskussion in: Taylor Carman: Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in *Being and Time*. Cambridge UP 2003, v.a. S. 155-203, der vor allem Heideggers frühe Philosophie im kantischen Kontext untersucht mit dem Ergebnis, daß Heidegger eher als Realist denn als kantischer Idealist zu verstehen ist.

¹²² „Allerdings ist dieser historische Exemplifizierung [*sc.* an Hand von Descartes] der Absicht der Analytik [der Fundamentalanalytik des Daseins, R.R.] zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein, zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjektum (*υποκειμενον*) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 46, siehe auch S. 59-62.

¹²³ Rorty geht von der These aus, daß der Versuch in der griechischen Philosophie ebenso wie im Christentum, die „Bereiche des Privaten und des Öffentlichen zu verschmelzen“, also das persönliche „Streben nach Vollkommenheit mit Sinn für Gemeinschaft“ zu vereinen, die Annahme einer allen Menschen gemeinsamen, allgemeinen Natur beinhaltet. Da nun seit 200 Jahren durch die Einsicht in die Zeitlichkeit, "Gemachtheit" und Kontingenz aller Wirklichkeitserfahrung diese Annahme hinfällig sei, versucht Rorty ein Konzept zu entwerfen, in dem die Forderungen nach Selbsterschaffung (als deren Protagonisten er beispielsweise Nietzsche und Heidegger nennt) einerseits und nach Solidarität (Dewey und Habermas) andererseits als zwar gleichwertig, aber inkommensurabel anzusehen sind. Vgl. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Übers. v. Ch. Krüger. Frankfurt a. M. 1992, v.a. S. 11-24

¹²⁴ Vgl. hier vor allem § 69 "Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-Seins und das Problem der Transzendenz der Welt" in *Sein und Zeit*. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 350-366 und Richard Rorty: *Kontingenz*, S. 21.

b) *Wirklichkeitskonstitution durch Zuschauen: Wesentliche Aspekte*

Der Grund für diese sowohl Handke als auch Heidegger eigentümliche Bewegung, zunächst eine stark subjektivistische Deutung anzubieten, um sie dann zu überschreiten bzw. zu unterlaufen, liegt möglicherweise in der Notwendigkeit, zunächst deutlich zu machen, daß der eigene Ansatz nicht hinter die Reflexionsstufe der neuzeitlichen Moderne zurückgeht, deren "Kern" vor allem in der Entdeckung des historischen und sozialen Wandels und der Kontingenz von Wahrheit besteht. Wie Heidegger vergißt auch Handke nicht¹²⁵ – in deutlicher Abgrenzung zu einem metaphysisch geprägten Idealismus oder Realismus – das Bewußtsein für die "Gemachtheit", hier vor allem für die subjektive "Gemachtheit" von Wirklichkeit¹²⁶.

Der Text der "NIEMANDBUCHT" vermittelt diese Notwendigkeit beispielsweise in der Form, daß in den Überlegungen Gregor Keuschnigs, wie er den geographischen Raum als auch den Zeitraum der Niemandsbucht schreibend erfassen will, *zunächst* die Möglichkeit eines reinen Protokolls oder einer Chronik im Vordergrund steht. Als bloßer Chronist aber nimmt der Erzähler gegenüber seinem Gegenstand die Position größtmöglicher Neutralität und Teilnahmslosigkeit ein, die Wirklichkeit, von der er berichtet, findet er vor, sie ist unabhängig von seinem Einfluß, und in keiner Weise von ihm "gemacht". Nach diesem Ideal besteht seine Tätigkeit nur im „Hinschauen, registrieren, festhalten; das Erzählerische als ein bloßer Nebenstrang, und auch keinmal vorbedacht, eher wie es kommt, als ein Ausschwingen des Berichtens, welches der Grundton bliebe“ (NB, S. 702):

„Im Leben ist der mir gemäßige Platz der eines Zuschauers, und im Schreiben will ich mich weniger als früher in Aktion setzen und vordringlich Chronist sein, sowohl des Jahrs in der Gegend hier als auch der Freunde im weiten Umkreis hinter den Hügeln, und den Chronistenabstand wie -satzfall wahren zudem im Hinblick auf mich selbst.“
(NB, S. 44)

¹²⁵ Im Gegensatz zur Ansicht einiger Interpreten, die Handke eine "Retroposition" unterstellen, vgl. hierzu v. a. oben die entsprechende Darstellung in der Einleitung.

¹²⁶ Der etwas sperrige Ausdruck "Gemachtheit" ist von Richard Rorty angeregt. „Vor etwa zweihundert Jahren faßte in der Vorstellungswelt Europas der Gedanke Fuß, daß die Wahrheit gemacht, nicht gefunden wird.“ Rorty: Kontingenz, S. 21. "Gemachtheit" impliziert aber nicht die These, daß es keine Welt "da draußen" gäbe, die nicht von Menschen geschaffen ist, sondern "nur", daß *Wahrheit* nicht dort draußen ist.

Doch wird schnell deutlich, daß der Text die Möglichkeit eines solchen Schreibmodus nur vorstellt, um ihn als letztlich nicht realisierbar zu kennzeichnen. Die "vormoderne" Aussparung von Subjektivität und gleichsam selbstverordnete Teilnahmslosigkeit läßt sich nicht durchhalten. Schon das bloße „Zuschauen“ entpuppt sich als viel mehr als ein neutrales Wahrnehmen und Registrieren. Es vollzieht sich niemals ohne gestalterischen Eingriff in die wahrgenommene Welt, bzw. muß sogar als die eigentlich grundlegende konstituierende Tätigkeit angesehen werden, die sowohl Existenz wie Struktur der Wirklichkeit überhaupt erst *erzeugt*:

„Konnte das Zuschauen nicht auch ein Handeln sein? Das eingriff in ein Geschehen, und dieses sogar verwandelte? [...] Solch ein Zuschauen, es gliederte, rhythmisierte, lichtete.

Und hatte es sich nicht schon ereignet, daß durch ein Zuschauen überhaupt erst etwas geschaffen wurde, ein Gegenstand, ein Gegenüber, ein Zusammenhang, ja eine Gesetzlichkeit? Und wie weit kam ich im Festhalten dessen mit dem Berichtstil? Taugte die Sprache des Chronisten für sein persönliches Verwickeltsein oder gar Verursachertum?“ (NB, S. 44f.)

Zuschauen ist hier also niemals bloße contemplatio, bloße Betrachtung, sondern immer auch actio, eine aktive, kreative Tätigkeit, ein „Handeln“, das eingreift, verwandelt und hervorbringt.

Klar zu unterscheiden ist ein solches paradox "eingreifendes Zuschauen", eine solche *vita activa contemplativa* allerdings von "Handeln" im Sinne bewußten Veränderns und Bestimmens der Umwelt durch einen machtbereiten Willen, der nicht bereit ist, die ihn bedingenden Umstände – ontische, ökologische, ökonomische, soziale, politische – werden und sein zu lassen wie sie sind, sondern dem es darum geht, notfalls gewaltsam, diese Konditionen zu bestimmen und umzubrechen:

„Das Zuschauen war meine Sache. Und es war eine große Sache. Nie mehr durfte ich mich auf ein Handeln einlassen, oder auf ein anderes Handeln als mein Zuschauen und dessen Entfalten. [...] – und wieso war ich doch ein jedes Mal wieder davon abgekommen und hatte in eine todfalsche Mitte gezielt, ob als Redner vor Gericht oder als Artikelschreiber, der sich einbildete, wie einst Emile Zola Geschichte machen zu

können? Würde ich auch dieses Mal wieder meine Erkenntnis verraten? Wohin schösse ich in meiner nächsten Hitzigkeit, in einer neuen Verblendung, die Aktion jetzt sei etwas auf Dauer?“ (NB, S. 59f.)

Nicht das „Zielen auf eine Mitte“, das Fokussieren des zentralen Kerns von sozialen, politischen oder anderen Umstände, der diese Gegebenheiten wesentlich verursacht und bestimmt, und das Beeinflussen, Verändern oder Eliminieren dieses Zentrums ist letztlich eine Aktion auf Dauer, sondern – gleichsam eine Ebene darunterliegend – die konstituierende Tätigkeit des Zuschauens, die nicht auf ein Wesenszentrum abzielt, sondern "flächendeckend" das gesamte Spektrum der Wirklichkeit, gerade auch das Marginale, Periphere, Ephemere *konstituiert*, und damit erst die Basis und Voraussetzung schafft für die zweite, oben beschriebene Form des Handelns, also das ursächliche Bewirken einer Gestalt bzw. der Veränderung einer Gestalt. Das bedeutet aber, *die contemplatio activa, das eingreifende, handelnde Zuschauen, das erst die Wirklichkeit als Zusammenhang (siehe oben Zitat NB, S. 44f.) erschafft, kennt (noch) keine Scheidung dieser Wirklichkeit in wesentliche, primäre und akzidentelle, ephemere Aspekte. Hier auf dieser Ebene der creatio prima findet keine Trennung statt, sie differenziert nicht, sondern ihr Konstitutionsakt umfaßt die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit.* Somit konstituiert sie Wirklichkeit – ohne einen differenzierenden Abstraktionsvorgang, ohne Reduktion auf ein wesentliches Substrat und dementsprechender Aussonderung des Unwesentlichen – auf der fundamentalen Ebene faktischer *Konkretheit*, die ungeschieden alle Aspekte des Wirklichen umfaßt¹²⁷.

Hauptcharakteristikum des zusammenhangstiftenden und verwandelnden Zuschauens ist nun nicht, die Dinge zentral zu fokussieren oder sich in langer Meditation eingehend in sie zu versenken, sondern sie im Gegenteil mit dem Blick nur wie im Vorübergehen flüchtig zu

¹²⁷ Anregend sind in diesem Zusammenhang die Analysen von Gerhard Melzer zur Phänomenologie des Sehens bei Handke. Melzer zeigt auf, daß Handke seit seinem ersten Roman (Die Hornissen) zwei Formen des Sehvorgangs kennt, die erst mit dem Aufkommen des griechischen Rationalismus im fünften vorchristlichen Jahrhundert auseinandergetreten waren: Ein teilnehmendes partizipierendes Schauen, in dem Sehen und Fühlen verschmelzen, wie es vor allem noch Homer kannte, und das teilnahmslose Betrachten, dominant seit Platon, bei dem das Auge als bloßer Wahrnehmungsapparat aufgefaßt ist. Um ersteres ist es Handke nach Melzer zu tun. Bei seiner Analyse dieses empathischen Visualitätskonzeptes an Hand der Texte "Falsche Bewegung", "Das Gewicht der Welt", "Die Geschichte des Bleistifts", "Phantasien der Wiederholung" und "Langsame Heimkehr" kommt Melzer zu Ergebnissen, die den in diesem Kapitel zusammengetragenen nahestehen: „Zwischen den Polen »Nicht-Ich« und »Nur-Ich« will Handke eine Dialektik des Sehvorgangs etablieren, die die Subjekt-Objekt-Trennung zwar aufhebt, gleichzeitig aber eine gesteigerte Erfahrung sowohl des wahrgenommenen Gegenstands oder Lebewesens wie auch des eigenen Selbst ermöglicht.“ Siehe hierzu auch unten im selben Kapitel: B) Das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit. Die Einheit von Selbst und Welt. Die von Melzer betonte gegenseitige Durchdringung von Sehen und Sprechen wird im nächsten Kapitel thematisiert werden. Vgl. Gerhard Melzer: »Lebendigkeit: ein Blick genügt«. Zur Phänomenologie des Schauens bei Peter Handke. In: Ders.: Die verschwiegenen Engel. Aufsätze zur österreichischen Literatur. Graz-Wien 1998, S. 145-170, hier S. 153.

streifen. Am besten gelingt dies mit einem schnellen „*Blick über die Schulter*“, und der Erzähler wird nicht müde, dies immer wieder als eine herausragende Wahrnehmungsform zu beschreiben¹²⁸.

„Ich habe es schon angedeutet: In einem Blick hinter mich erscheint mir, was ich so gewahre, anders als sähe ich es frontal. [...]

Ich habe mir, und das fing an mit der Periode, da ich mich von einem Leben als Handelnder lossagte, diese Bewegung sogar angewöhnt, und betreibe sie als eine Übung. Ein Seitenblick geht über in eine Drehung in die hintere Hemisphäre. Das Kopfwenden ist ab einem Grad gespielt, aber so unauffällig, daß die etwa Umstehenden, falls sie es sehen, es gleichzeitig übersehen.

Mit solchen Augenblicken möchte ich etwas bewirken, und wenn mir meine übergroße Bewußtheit das Spiel nicht verdirbt, gelingt mir das auch. Erst einmal, gesetzt es ist Frieden, leuchten dann die Gegenstände auf, wie sie das im Geradeausblick nie getan hätten. Es ist ein Leuchten, welches konturiert und ausrichtet. Dem Wirrwarr, ob von Büschen oder Bauwerken, gebe ich auf diese Weise ein Muster. Und das Muster gerät in Bewegung. Zugleich mit dem Muster schöpfe ich aus der Hinterrückswelt auch das Schauspiel.

Immer wieder stößt es mir zu, daß ich überrascht werde von der Reichhaltigkeit da, auch wenn nur Spärliches zu sehen ist, oder nichts als die Luft. Zum Staunen ist mir dann das Schauspiel; »oh!«, das ist oft mein einziger Gedanke über nichts und wieder nichts in dem Land hinter mir. [...]

Seit ich mir jedes Gesellschaftsleben untersagt habe, ist das eine Weise meines Handelns geworden, Teil meines Tages.“ (NB, S. 46-49)

Erst mit der Selbstaufgabe seiner selbst als Handelnder, das heißt als individueller, definierbarer *Einzelner*, bzw. "Einzelselbst", und dem Einnehmen der Haltung eines Empfangenden ereignet sich der darauf folgende Konstitutionsakt der Dinge in der Weise ihres *Aufleuchtens*: *Die Erscheinungsweise der fundamentale Ebene des Konkreten, das sich einerseits noch als ein völliges Chaos, ohne jede Konturiertheit zeigt, schlägt um und erhält mit einem Mal Einheit und Zusammenhang*. Auch wenn hier der semantische Term des "Ich" aus sprachtech-

¹²⁸ Das Motiv des "Blicks über die Schulter" bzw. des nur flüchtigen, streifenden Blicks über die Dinge zieht sich durch den gesamten Text der "NIEMANDBUCHT". Einige Beispiele: S. 28-31; 38ff., 46ff., 51, 272, 418, 708, 715.

nischer Notwendigkeit verwendet wird, scheint das wahrnehmende und interpretierende Selbst doch nicht aus der aufscheinenden Einheit ausgenommen zu sein und kein selbstständiges, von dieser Einheit abgetrenntes Moment zu bilden, sondern vielmehr in ihr aufzugehen. Doch ist diese neue Erscheinungsweise der Einheit keine stabile Struktur, die – zumindest über einen bestimmten Zeitraum hinweg – gleichbleibt, sondern sie „gerät in Bewegung“. Darin drückt sich erneut der schon mehrfach herausgearbeitete *Ereignischarakter* des fundamentalen Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" aus. Das Sein als Ereignis kreist aber – wie auch schon dargelegt wurde – nicht "autistisch" in sich selbst, sondern ist wesentlich darin bestimmt, für jemand oder etwas gegeben zu sein, sich zu präsentieren: Es ist ein „Schauspiel“.

Dies bedeutet, Wirklichkeit ist weder in einem Einzelindividuum, noch in einem – womöglich solipsistischen – Moment des Subjektiven, noch in einem – vielleicht sogar narzißtischen – Bewußtseinsinneren angesiedelt. Die vorliegende Arbeit ist sich bewußt, daß diese phänomenologische Interpretation des Textes nicht nur deutlich dem ersten Leseindruck widerspricht, sondern daß Deutungen in der genannten Art innerhalb der Forschungsliteratur nicht zuletzt auf Grund der zunächst offensichtlich erscheinenden Plausibilität wahrscheinlich in der Mehrzahl sind. Nicht immer ist damit eine negative Bewertung des Handkeschen Versuchs verbunden, eine Lösung der skizzierten – erkenntnistheoretischen oder psychologischen – Problematiken auf der Ebene der Erzähltheorie zu finden. Fast immer jedoch wird dabei sein Schreiben einer klassisch modernen Poetik, nicht dem avantgardistisch-postmodernen Lager zugeordnet¹²⁹.

Die "kreative", verbindende Wirkung des „Blicks über die Schulter“ erstreckt sich aber nicht nur auf "passive" Dinge der natürlichen Umwelt oder Artefakte, sondern in gleichem Maße auf Mitmenschen. So gelingt dem Erzähler nach einem langen Tag des „Träumens und Gehens“ (NB, S. 49), wo ihm zunächst „schwindlig“ ist „von all den Wegen und Ortswech-

¹²⁹ Eine typisch psychologische Deutung kann man beispielsweise bei Herwig Gottwald nachlesen: „Entsprechend seinem frühen, später immer wieder erneuerten subjektivistischen Literaturverständnis schreibt Handke von den späten sechziger Jahren bis heute Erzählungen, Romane und Dramen über das Subjekt, dessen von innen her permanent bedrohten und gefährdeten Wahrnehmungs- und Erfahrungsraum. Die Abfolgen psychischer Stabilisierungs- und krisenhafter Destabilisierungsphasen im Leben seiner Helden bilden ein Grundmuster vor allem der epischen Texte seit der 'Angst des Tormannes beim Elfmeter' (1969). [...] Identitätskrisen, Verlust und allmählicher Wiederaufbau von "Identität" als Hauptthemen Handkescher Prosa sind dabei erzählerisch eingebettet in Wander-, Reise- und Suchmodelle (auch Flucht-Modelle) als Grundfiguren der Texte.“ Vgl. Gottwald: *Moderne, Spätmoderne*, S. 190f.. Gottwald rechnet die geschilderte Entfremdungsmotivik nun auch konsequenterweise den Werken der klassischen Moderne zu und schließt, daß Handkes Werk somit nicht der Postmoderne zugeordnet werden kann. An die individualistische Deutung Handkes ist zumeist auch der Vorwurf des politischen Elfenbeinturms geknüpft, oder zumindest der Einwand, daß ein solch extrem individualistisches Weltbild keine Handlungsrelevanz enthalte und sich somit jeglicher ethischen Dimension verschließe. Eine Übersicht über die wichtigsten Vertreter dieser letzteren Form von Handkekritik findet sich in: Renner: *Peter Handke*, S. 173-176.

seln“ und ihm die Menschen deshalb nur als unstrukturiertes, konturloses Chaos entgegenkommen, wiederum durch einen Blick zurück über die Schulter, die Personen einerseits zunächst differenziert als Einzelne wahrzunehmen, um dann wiederum das alle – ihn eingeschlossen – verbindende Muster zu erkennen, sich und sie als Einheit zu erfassen.

„Auf jener abendlichen Busfahrt, als ich mich auf dem Plateau von Vélizy gemäß meiner täglichen Blickübung fast unbewußt nach denen in meinem Rücken umdrehte, gelang es mir endlich wieder, die Leute verschieden zu sehen. Im Kopfumdrehen kam ich los von dem Urteilen und Verurteilen. [...] Mit den Gesichtern hinter mir blickte ich in eine Urzeit, und ebenso in eine Neuzeit. Ohne daß die Passagiere etwas miteinander verband, schuf mein Zurückschauen zwischen ihnen eine Einheit. Obwohl diese keinem bewußt schien, war sie keine Schimäre. [...] Zwar empfand ich ein Aufwallen hin zu den Leuten, aber zugleich hielt ein Instinkt mich im Abstand. »Das ist es!« dachte ich nur, und als zweites: »So ist es.«“ (NB, S. 51ff.)

Ebenso wird bei Freundschaften das Gemeinsame und Verbindende nicht durch das frontale Aufeinanderzugehen, sondern eher durch einen flüchtigen Blick wie nebenbei gestiftet.

„Mit einem Freund allein, anders als mit einer Frau, fühlte ich mich oft nicht am Platz, und mochte ich mich auch voll Freude zu ihm auf den Weg gemacht haben. Angesichts seiner schaute ich woandershin. Etwas stieß mich aus meinem Enthusiasmus für den anderen und verdrehte mir den Kopf. [...] Warum hörte auf dem Umweg über die andern die Freundschaft auf, eine windige Sache zu sein, und zeigte sich, in einem Blickwechsel über die Schulter eines Dritten, an dem gleichzeitigen Gewährwerden desselben Details, an einem gemeinschaftlichen Übersehen oder Überhören des Unguten, als etwas Wärmendes, Erheiterndes? Auch wenn in dem Getriebe einer den andern bloß ahnte, geschah zwischen uns Freunden, auf Seitenwegen, an den Köpfen und Körpern der Gesellschaft vorbei, ein Austausch der Begebenheiten, Bilder, Klänge. Mit solchen Erlebnissen bekam ich einen Sinn für Epikurs »Die Freundschaft umtanzt die Menschenwelt.«“ (NB, S. 28-31)

Nicht also durch ein direktes Fokussieren, kognitives Erfassen und Bestimmen der Dinge und Menschen, nicht durch ihr begriffliches Definieren und Festhalten kann ihre innere Verbindung und ihre Einheit zur *realen* Erfahrung, zur *Wirklichkeit* werden und gelingt dadurch die

erste, fundamentale Konstitution von Wirklichkeit, sondern nur indem die Dinge im Gegenteil durch die Schnelligkeit und Flüchtigkeit des Blicks nur in einem "*Daranvorbeizielen*" und im *Vorübergleiten*, das heißt im Modus unbegrenzter bzw. unkonturierter Bewegung erfaßt werden und somit ihrer grundlegenden Seinsweise des permanenten Werdens Rechnung getragen wird. Im Moment eines solchen *Verfehlens*, Fehlgehens und Scheiterns hinsichtlich des bestimmenden und beherrschenden "Im-Griff-Habens" der Wirklichkeit scheint aber gerade *Richtigkeit* und *Schönheit* zu liegen. Der Text der "NIEMANDBUCHT" faßt diese höchst schwierige und höchst erstrebenswerte Form des In-der-Welt-Seins in ein „Gleichnis“: Die entscheidenden Kategorien für den Sieg in einem Vogelwettbewerb sind nicht allein Gesang und Farben des Vogels, sondern vor allem die Haltung.

„Es genügte keine Farbenpracht, keine noch so feine Stimme: bestimmend war die Wendung des Kopfes dabei. Für einen Preis kam einzig ein Vogel in Frage, bei dem Leib, Nacken wie Schnabelspitze keine gerade Linie bildeten, und der so auch nicht schnurstracks drauflosflötete. Das Ansingen des Gegenübers durfte nicht direkt vor sich gehen, es war dazu eine Krümmung, ein Bogen, eine Kurve gefordert, welche überdies leicht an dem andern vorbeizielte, ins Leere hinein. Die Abweichung, zusammen mit solch leichter Abgewandtheit, war das Richtige und auch das Schöne.“
(NB, S.31f.)

c) *Verwandlung und Bewegung als Formen der Wirklichkeitskonstitution*

Betrachtet man die bis hierher ausgeführte Analyse des fundamentalen Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit als "Zuschauen" im Überblick, so fällt vor allem als eines der wesentlichsten Kennzeichen dieses Geschehens auf, daß es sich im Modus der *Verwandlung* vollzieht: Mit diesem Ausdruck markiert der Text zum einen, daß in seinem Kontext *Konstitution von Wirklichkeit* keine Schöpfung de nihilo ist, kein Ersetzen des Nichts mit Etwas, mit Sein bzw. Seiendem, das gleichsam den leeren Raum des Nichts "füllt" oder verdrängt. Vielmehr zeichnet er das Konstitutionsgeschehen als einen Formungs- und Gestaltungsvorgang der Verwandlung von einem Stadium des Chaos hin zu mehr Ordnung und Struktur. Zum zweiten wurde deutlich, daß der Text die kreative Tätigkeit des Zuschauens auf der Ebene eines hermeneutischen Verstehensgeschehens ansiedelt, und deshalb als *interpretierende*, umdeutende Verwandlung beschreibt. Nicht zuletzt macht der Text aber durch die Auffassung des

Ereignisses der Konstitution von Wirklichkeit als ein Verwandlungsgeschehen klar, daß diese Wirklichkeitskonstitution im Modus beständiger Bewegung und damit als ein dynamisch-energetisches und als zeitliches Geschehen zu denken ist. Die Frage, ob dieses Geschehen jemals zum Stillstand kommt, ob es eine einmalige Umwandlung von einem Chaosstadium zu einem Zusammenhangzustand ist, oder ob es "grenzenlos" abläuft, sich niemals zu einem *fertigen*, geordneten Ganzen ablagert, beantwortet der Text eindeutig: Die Erzeugung des Zusammenhangs ist kein einmaliger Akt, kein Erzeugen von zeitlos, unbewegten Entitäten, sondern eine unbegrenzte *Bewegung*. Es ist ein Vorgang, bei dem sich das Ziel gleichsam mit jedem Schritt wieder verschiebt. Die erzeugte Einheit und Struktur ist nicht die einer abgeschlossenen, unbewegten Ganzheit, kein vollständiges, in sich homogenes, unteilbares Eines, sondern ein „vibrierender Zusammenhang“, der seine Konsistenz nur in der Weise einer fortlaufenden, ihn selbst beständig erneuernden und erhaltenden Bewegung aufrechterhalten kann. Die Verwandlung erzeugt somit niemals fertige Endprodukte.

Dem Moment der Bewegung, also dem fließenden, instabilen und niemals fertigen Aspekt des Konstitutionsgeschehens, in dem und als das Wirklichkeit gegeben ist, gibt der Text zudem dadurch Ausdruck, daß es sich vornehmlich im Gehen oder in irgendeiner anderen Form des Unterwegsseins ereignet. Der Erzähler, sowie seine Freunde sind beständig in Bewegung, sei es auf einer Reise oder daheim, und zumeist bevorzugen sie die Fortbewegung zu Fuß. Sie gleichen hierin in auffälliger Weise land-art Künstlern, die ebenfalls allein durch ihr Gehen entweder ihre Umwelt verändern, indem sie Spuren hinterlassen, oder die sogar ihre Welt nicht einmal verwandeln, sondern sie durch ihr bloßes Hindurchgehen überhaupt erst entstehen und erstehen lassen¹³⁰. So prägt beispielsweise Richard Long durch langanhaltendes Hin- und Hergehen auf einem Wiesenstück diesem einen deutlichen, sicher einige Wochen sichtbaren Trampelpfad auf oder läßt bei seinen ausführlichen Wanderungen durch die mittellenglische "Gartenlandschaft" kaum auffällige Steine, Äste und anderes als Markierungen seiner flüchtigen Anwesenheit liegen. Wichtig ist, daß alle diese Zeichen, Markierungen und Veränderungen selbst nicht dauerhaft sind, sondern ausgesprochen vergänglich. Damit drückt auch Long, ähnlich wie Handke, den flüchtigen, transitorischen und gerade *nicht* dauerhaften

¹³⁰ In der Forschung hat dieses in sehr vielen Texten Handkes zentrale Motiv des Gehens schon häufig Beachtung gefunden, wobei es jedoch – soweit ich sehe – nicht so sehr mit einem künstlerisch-kreativen Akt, mit Verwandlung und Schaffen von Wirklichkeit in Verbindung gebracht wurde, sondern eher mit der an eine psychologisch-subjektivistische Interpretation gebundene Problematik der Selbst- und Weltentfremdung, in deren Zusammenhang Bewegung und Gehen vor allem Erleichterung verschaffen. Vgl. beispielsweise: Manfred Mixner: „Aufstehen und Gehen, welch ein Glück!“. Über den Zusammenhang von Bewegung und Aisthesis in der Prosa von Peter Handke. In: Cassagnau: *Partir-revenir*, S. 21-32

Charakter der menschlichen Kreativität aus. Das Festhalten der "Werke" in Form von Photographien soll dabei weniger dazu dienen, das schnell Vergangene in ein dauerhaftes Medium zu gießen, sondern ist dem kommunikativen Aspekt von Kunst geschuldet. Hamish Fulton geht in diesem Punkt an Radikalität noch weiter. Von seinen Wanderungen ist in Landschaft und Natur keine bewußt hinterlassene Spur zu finden. Sein "Kunstwerk" besteht allein in dem Ereignis des Gehens, den Veränderungen, die dieses Gehen in der durchwanderten Welt – unabsichtlich – bewirkte, und in der Tatsache, daß die betreffende Gegend allein durch das bewußt-"zuschauende" Hindurchgehen überhaupt erst als *solche*, als diese "ergangene" entsteht¹³¹.

d) *Zweite Annäherung an Heidegger: Wirklichkeitskonstitution als Erscheinen*

Als eines der Hauptcharakteristika des Vorgangs der Wirklichkeitskonstitution arbeitet der Text, wie gesehen, das plötzliche Erzeugen bzw. *Aufscheinenlassen* eines *Zusammenhangs* heraus, durch das sich mit einem Mal eine unkonturierte, chaotische Wirrnis auf Grund einer inneren, logisch-geordneten Verbundenheit als schönes Ganzes entpuppt. Erst hier, auf dieser Ebene haben die Dinge *Relevanz*, sind sie *real*, kann von Wirklichkeit und Sein gesprochen werden.

Damit verdeutlicht der Text, daß es ein wichtiger Grundzug dieses Kondensationsvorgangs zu Zusammenhang und Sein ist, in der Seinsweise des *Sich-Zeigens* oder *Erscheinens* zu erfolgen, worin sich eine weitere zentrale Parallele zu Heidegger offenbart. Schon im Zuge der ersten deskriptiven Annäherung an den Text bzw. ihrer Auswertung (Kap. III. und IV.) zeigten sich deutlich diese fundamentalen phänomenologischen Grundstrukturen des im Text vorliegenden Seinsverständnisses, die Heidegger als Hauptcharakteristika der Gegenstandsweise eines Phänomens bezeichnet. Denn Thema und Gegenstand des Textes von Handke sind zunächst auf dieser fundamentalen Ebene, wie gesehen wurde, weder die zeitliche (was nicht heißen muß chronologische) Entwicklung noch die sinngeladete Verbindung von

¹³¹ Allgemeine Einführungen und Darstellungen von Land art sind unter anderem zu finden bei: Jeffrey Kastner und Brian Wallis (Hg.): *Land And Environmental Art*. London 1998; Karel Petrick Krüger: *Frühe Werke der amerikanischen Land Art*. Berlin 1999; Dem Ausstellungskatalog des Museums moderner Kunst Stiftung Ludwig Wien: *Die Sammlung Marzona*. Arte Povera, Minimal Art, Concept Art, Land Art. Wien 1995; Das Werk Richard Longs ist u. a. dargestellt in: Richard Long: *Ausstellungskatalog der Scottish National Gallery of Modern Art*, Edinburgh; July-August 1974; Richard Long: *Walking in Circles*. George Braziller. New York 1991; Hamish Fulton kann man kennenlernen in: Hamish Fulton: *Wege und Pfade; Zwanzig Wanderungen 1971-1977 und acht Photographien von Wegen*. München 1978; Hamish Fulton: *Sixteen Selected Walks*; Kunstmuseum Basel, 27. September - 16. November 1975;

Handlungssträngen. Ebensovienig liegt der Schwerpunkt des Wirklichkeitskonzeptes im Text überhaupt auf der sekundären Ebene von *Synthesen* in irgendeiner Form, sei es als Herstellen von Reihen durch Wiedererkennen reproduzierbarer Ähnlichkeiten oder sei es als logische Urteile (mit dem Problem wahrer oder falscher Verknüpfung). Der Ort, an dem der Text dagegen das „Gewicht der Welt“, den Schwerpunkt von Wirklichkeit und Sein sucht und zu finden hofft, ist nicht auf einer solch abstrakteren Stufe angesiedelt, sondern findet sich allein im Phänomensein, das heißt im schlichten Vorgang des Sich-Zeigens von etwas *je konkret als sich selbst*¹³². Heidegger streicht vielleicht noch deutlicher als Husserl an dieser Gegebenheitsweise als Sich-Zeigen einerseits ihren Vermittlungscharakter heraus – das Sichzeigende zeigt sich *als etwas* –, und andererseits wiederum, daß *in* diesem Vermittlungsvorgang das Phänomen doch unmittelbar *als es selbst* gegenwärtig ist. Entscheidend für die spezifische Form des Phänomenverständnisses, wie es in der "NIEMANDBUCHT" vorliegt, ist nun erstens, daß die unmittelbare und nicht weiter ableitbare Ebene, zu der Text dabei in immer neuen Anläufen vordringen will, nicht die einzelner, abgegrenzter "Dinge" ist, die sich als sie selbst zeigen, sondern – wie in Kapitel IV.2. deutlich wurde – die bewegte Ereignisebene von Wahrnehmungs- und Verstehenserlebnissen. So stellt sich gerade das letzte Drittel des Textes – der "Chronik" des Niemandsbuchtjahres gewidmet –, als ununterbrochener Versuch dar, schreibend zu dieser fundamentalen Stufe der Wahrnehmungs- und Verstehenserlebnisse vorzudringen, die sich im räumlichen und zeitlichen Rahmen der Niemandsbucht bzw. des Niemandsbuchtjahres vollziehen¹³³. Ein Beispiel:

„Nur einmal, auch im Sommer dann, hatte ich ein Erlebnis mit vielleicht ähnlichen, wilden [sc. Bienen], doch bekam ich die kaum zu Gesicht. Und ich erlebte sie grundanders.“

¹³² Ausführlicher wird auf die Vorstellungen des Textes bezüglich des Konzepts des Individuums, das heißt des Je-Konkreten, Einmaligen, Einzelnen, Unwiederholbaren und damit Uneinholbaren im Kapitel XI.5. eingegangen.

¹³³ Nicht abzutrennen von dieser fundamentalen Ebene des erzählend-schreibenden Konstitutionsvorgangs von Wirklichkeit sind gerade auch die zahlreichen eingeflochtenen poetologischen Reflexionen, die sich eben auf diesen Konstitutionsvorgang beziehen. Sie bilden *keine zweite*, von den Textpassagen, die scheinbar der "direkten" poetischen Darstellung der Wahrnehmungs- und Verstehenserlebnisse gewidmet sind, abgehobene Ebene, wie dies nicht selten in der Forschung gedeutet wird (Vgl. beispielsweise Karl Wagner: "Die Geschichte der Verwandlung als Verwandlung der Geschichte. Handkes 'Niemandsbucht'". In: Dietmar Goltschnigg, Günther A. Höfler, Bettina Rabelhofer (Hg.): „Moderne“, „Spätmoderne“ und „Postmoderne“ in der österreichischen Literatur". Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposiums, Graz 1996. ZIRKULAR Sondernummer 51, Mai 1998, S. 205-217), sondern sind eben integrale Bestandteile dieser Erlebnisse. Das heißt, die Beschreibung dieser Erlebnisse und die Reflexion darüber sind im Text der "NIEMANDBUCHT" *ein* Vorgang. Ausführlich erörtert die Thematik der Konstitution von Wirklichkeit durch und in Sprache das Kapitel IX.

[...]

Und dann hörte ich wieder ein Dröhnen, aber anders als das jenes Honigbienschwarms und das der Kriegsflugzeuge, welche da noch öfter als üblich von Villacoublay aus ihre Übungsschleifen über die Ile-de-France zogen: Es war ganz nah, hatte auch, anders als die Bomber, etwas tief Gleichmäßiges, und kam aus dem Felsen vor mir.

Für den Moment gab es kein anderes Geräusch. Die ganze haushohe Steinwand, wie kieselig, wummerte, und erst eine Handbreit vor ihr bemerkte ich den Spalt, woraus, ich mußte zur Vergewisserung beinahe das Ohr darauflegen, der große Schall drang. Drang? Er durchdrang mich, verdrängte mich, und ich ließ mich von ihm durchdringen. Und zugleich bekam ich es fast mit der Angst, nicht nur wegen der einen oder anderen Biene, die da herausschoß und deren Einzelsirren, kaum im Freien, sofort verpufft war oder sich nach nichts anhörte.

Daß es im Felseninnern so brauste, rührte nicht nur von dem wilden Bienenvolk da drin, sondern auch von dem in der Tiefe wohl zur Höhle erweiterten Spalt: Die Bienen, welche heimkehrten, hörten sich im Moment des Sichhineinzwängens in den Schlupf wespenschrill an und gingen im Moment danach auf in die ganz andere Sonorität, das Röhren aus der Felsenmitte. So nah und bedrohlich der Klang war, so hatte ich andererseits noch nie etwas aus einer weiteren Ferne kommen hören. Wenn das die Entrückung war, dann bestand nichts Wirklicheres als die Entrückung. Diese erst gab die Geistesgegenwart. Wenn je eine Musik der Sphären, so tönte sie aus der Erde hier.“ (NB, S. 795-797)

Auch hier wird wieder ein den gesamten Text Handkes prägendes Charakteristikum deutlich: Zunächst scheint es sich bei den Phänomenen, die sich unmittelbar als sie selbst zeigen, um "objektive" Gegebenheiten zu handeln, um deren möglichst akribische Schilderung als einzelne Dinge bzw. Sachverhalte der Erzähler bemüht ist. Doch in einer typischen, immer wieder auftretenden Wendung signalisiert der Text noch im selben Gedankengang, daß die Phänomene, die der möglichst genauen und ehrlichen Beschreibung durch den Erzähler unterliegen, keine solchen "objektiven" Fakten sind, sondern das *Ereignis der Verbindung zum Erzähler*, der Vorgang einer Grenzüberschreitung, ein Transzendierungsgeschehens, das in einem Ineinanderweben bzw. (wörtlich) „Durchdringen“ zweier sich wechselseitig bestimmender und beeinflussender Momente, der Momente Selbst und Welt besteht. Sei es in den Überlegungen zur »Bar de la Pointe« (746-749), sei es wenn es um die sich ständig

verändernden Grenzen der „Bucht“ geht (749-758), sei es in den Schilderungen der Häuser in der „Bucht“ (766-780), der entsetzlich lärmenden Nachbarn (798-811), der Begegnung mit einem Fuchs (758), Fledermäusen (759), Eidechsen (789-791), Erdbienen (791-795) und anderen Tieren, oder in der Beschreibung der verschiedenen Schreiborte (811-820), insbesondere des „Namenlosen Weihers“ (820-842), des Umgangs mit den anderen Buchtbewohnern (842-857), vor allem mit dem Nachbarskind Vladimir (857-864), der ausführlichen Darstellung des Pilzesuchens (864-895) und der Begegnung mit den Waldarbeitern: Wenn immer wieder und in immer neuen Anläufen die Phänomene, wie sie sich an sich selbst zeigen, „entdeckt“ und erschrieben werden sollen, geht es im gesamten „Das Jahr“ überschriebenen Kapitel nicht um das Erfassen und Beschreiben der Lokalität Niemandsbucht – weder ihrer geographischen Gegebenheiten, noch der "historischen", die im Jahr 1997 in der Bucht stattfanden, –, sondern um die *Wahrnehmungs-, Verstehens- und Transzendierungsereignisse, die sich im geographischen Raum der Bucht und im Zeitraum des Niemandsbuchtjahres vollzogen haben, und damit erst in einem fortgesetzten Prozeß konstituieren, was "Niemandsbucht" ist und ausmacht. Sie sind nichts anderes die in der Analyse von Zuschauern herausgearbeiteten "Konstitutionsereignisse"*.

e) *Dritte Annäherung an Heidegger: Der immanente "Teloscharakter" des Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit*

Wesentlicher Aspekt dieser grundlegenden Verstehens- und Transzendierungsereignisse ist nun weiterhin, daß der von Heidegger angesprochene Modus des sich unmittelbar als sich selbst Zeigens im Text nicht als selbstverständliche, basale Grundvoraussetzung gegeben ist, sondern als *Ziel*, das permanent hart erarbeitet werden muß und um das im Text fortlaufend gerungen wird. Zum einen liegt ein klarer Hinweis hierauf schon im *Faktum* der immer neuen Anläufe, zur fundamentalsten Phänomenebene vorzudringen. Gleiches führt zum zweiten auch die Textstelle vor Augen. Das Vordringen ins Zentrum des Konstitutionsereignisses erfolgt in Form eines allmählichen Annäherungsvorgangs, geprägt von immer neuen Korrekturen und *Verbesserungen*, die durch Ausschließen von Irrtümern und Sinnestäuschungen (z. B. im Verwechseln des Dröhnens mit denen von Kriegsflugzeugen), durch Reflexion und Interpretation, Schritt für Schritt den Status möglichst großer Exaktheit im Erfassen erreicht. Der Verbesserungsvorgang betrifft dabei aber nicht nur bzw. nicht so sehr die korrekte *Wahrnehmung*, sondern vor allem auch die richtigere *Deutung* und *sprachliche Formulierung* des

Erlebten: Zum einen wird zwar zuerst eine „Handbreit“ vor der Felswand der Spalt bemerkt, aus dem das Geräusch dringt, zum anderen ist aber außerdem die rein physikalische Beschreibungsebene mit der Benennung eines bloß akustischen Schalls ungenügend, um das Gesamterlebnis adäquat zu erfassen. Der Erzähler korrigiert sich: „Drang? Er durchdrang mich, verdrängte mich, und ich ließ mich von ihm durchdringen“¹³⁴. Aus dem Zitat wird erneut ein für den gesamten Text der "NIEMANDBUCHT" wesentliches Charakteristikum ersichtlich: Schon die fundamentale Ebene sinnlicher Rezeption ist nicht abzutrennen vom gleichzeitig einsetzenden Vorgang verstehender Deutung dieser Wahrnehmung, sondern beide bilden ein ununterscheidbares Amalgam. Sie durchdringen sich wechselseitig, sind *ein* nicht voneinander ablösbarer Vorgang. Wesentliches Kennzeichen dieses einheitlichen Vorgangs ist aber sein immanenter "Teloscharakter", also seine innere Spannung und Ausrichtung daraufhin, daß sich die Wirklichkeit, die Wirklichkeit der grundlegenden Verstehens- und Transzendierungsereignisse, immer adäquater und immer unmittelbarer als sie selbst zeigt. Dabei stellt sich der Eindruck ein, daß dieses Ziel von Unmittelbarkeit niemals in wirklich befriedigender Form erreicht wird, und der Annäherungsprozeß an sie deshalb unendlich ist. Der Text scheint dadurch keine letzt- und endgültigen Aussagen zu machen, niemals den Status von Vorläufigkeit zu verlieren. Denn durch die ständige Revisionsbewegung kommt der Prozeß der Bedeutungskonstitution im Text offenbar niemals zum Stillstand, er "arbeitet" unaufhörlich in ihm.

2. Das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit: Einheit von Selbst und Welt

Auf einer fundamentalen Ebene lotet der Text der "NIEMANDBUCHT" also aus, wie "Wirklichkeit" entsteht, zur "Wirklichkeit" wird, und damit zugleich, was so etwas wie "Wirklichkeit" überhaupt ausmacht. Er beschreibt dies wie gesehen als einen Verstehens- und als Verwandlungs- oder Umschlagsvorgang ohne Zugrundeliegendes oder Prinzip, durch den ein innerer Zusammenhang aufscheint, eine Ganzheit, die (noch) keine Scheidung in wesentliche und akzidentelle Aspekte kennt¹³⁵.

¹³⁴ Solche gleichsam den inneren Gedankengang der Erzählerstimme oder ihr Selbstgespräch imitierenden, sprachlichen Berichtigungen sind typisch für die "NIEMANDBUCHT" und durchziehen den gesamten Text. Ausführlicher zu diesem permanent unerfüllten Verbesserungsvorgang als einem der wesentlichen Aspekte des Wirklichkeits- und Sprachverständnisses siehe Kap. IX.1.

¹³⁵ Damit wird nun auch plausibel, inwiefern in Kapitel V.3. der Wandel, die Verwandlung und das Werden des Selbst ohne ein in irgendeiner Weise zugrundeliegendes Substrat – und sei es auch ein rein formales –, an dem die Veränderung ablesbar wäre, formuliert werden konnte. Die Einforderung eines Substrats setzt immer schon ein Seinsverständnis voraus, das zwischen Essenz und Akzidenz unterscheidet, insofern hier von "Etwas" ausgegangen wird, an dem sich der Wandel zeigt. Der Konstitution von Wirklichkeit, wie sie in der

Die Fundamentalität dieser Ebene drückt sich aber in noch einem weiteren Aspekt von "Ungeschiedenheit" aus: Darin, daß die Momente "Selbst" und "Welt" in diesem Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit nicht als schon gegebene, fertige und selbständige, voneinander getrennte Entitäten vorausgesetzt sind, sondern mit bzw. in diesem Geschehen erst ausgebildet und voneinander geschieden werden. Das Geschehen der Wirklichkeitskonstitution im Zuschauen ist offenbar eine Ebene vor oder unter der vollständig vollzogenen Trennung von Selbst und Welt verortet. Damit findet eine Erklärung, was unter anderem als Ergebnisse der Kapitel IV. und V. festgehalten wurde: Weder dem Moment der "Welt", noch dem von "Selbst" (dort als das Moment des Subjektiven formuliert) kann eine fundierende Primatstellung zugesprochen werden.

Diese "negative" Analyse findet nun eine positive Begründung. Keines der beiden Momente liegen dem Text primär und fundierend zugrunde, *weil das Geschehen der Wirklichkeitskonstitution zugleich nichts anderes ist als der Vorgang der Ausbildung und Scheidung eben der beiden Momente "Selbst" und "Welt"*. In dem Prozeß des grundlegenden Herausbildens von Wirklichkeit sind somit beide Momente potentiell anwesend, indem sie allmählich voneinander differenziert und als einzelne Momente herauskristallisiert werden. Die illustriert beispielsweise folgende Textpassage:

„Als sei es ein Zeichen der Waldmitte, blinkte an dem Ort, anders als überall, wo ich zuvor gegangen war, kein Wasser mehr, nicht einmal die üblichen kleinen Tümpel, auch kein Rinnsal. Der Sand, der auf den Weg nicht aufgeschüttet war wie anderswo in der Bucht, sondern aus dem Untergrund kam, durch eine dünne Humusschicht gebrochen, staubfein, war der einer weitgestreckten Düne, die ebenso nackt sichtbar wurde, auch in der Böschung, da nur fester und lehmiger, durchzogen von Wurzelwerk, durchlöchert stellenweise von den da vor meinen Augen massenhaft, wie aus altertümlichen Höhlenstädten, an den Tag schlüpfenden, taumelnden, aufliegenden Erdbienen.

Der Weg verlief geradeaus, buckelte und muldete sich nur stetig und verschwand in einem entrückten Bereich, wo schon ein Fernlicht winkte, wenn auch dort mit dem ebensolchen Muster der krummen Astschatten wie zu meinen Schuhspitzen. Der Sand wechselte von Wegstück zu Wegstück die Farbe, ging von einem Lößgelb

"NIEMANDBUCHT" als unbegrenztes und nie vollendetes Transzendierungsgeschehen gedacht ist, geht dagegen grundsätzlich nichts voraus, sie kennt kein Zugrundeliegendes, da sie sich noch vor jeder endgültig vollzogenen Differenz zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem angesiedelt ist.

über in ein Aschgrau, vom Kohlschwarz in ein Strandweiß, Ziegelrot, Wüstenbraun. Die Farben erschienen scharf getrennt, Strecke für Strecke, und zu einer jeden zeigte sich jetzt ein entsprechendes Tier, wie dem besonderen Sand da entwachsen.

Aus dem Hellgelb stieg ein Zitronenfalter auf. Den Abschnitt Grau sah ich belebt von den wie gerade da ausgebornen gleichgrauen Eidechsen, in der Dreizahl, entsprechend dem Wappen der Vorstadt, die sich hier in die Wälder hineinzieht. [...] Einen Mann sah ich geradeaus auf dem Dünenweg gehen, zwischen Sonne und Schatten, Auf und Ab, dunklen Sandstrecken und hellen. Ich erblickte ihn schon von ganz weitem, dort, wo ich jene andere Zone, im Fernschleier, spürte. Es war der mittelalterliche Steinmetz, unterwegs zu Fuß allein durch das Frankreich am Ende der Epoche der Romanik, in dessen Aufzeichnungen ich noch am Morgen gelesen hatte. [...]

Ich folgte ihm mit den Blicken, zwischen allen den Bombentrichtern links und rechts, verdeckt von den Läufern, wie er war, bis hinten in jenen wieder so anderen Wegbezirk hinein, nicht mehr in der Gegenwart, aber auch nicht mehr in seinem Mittelalter. Und was hatte ich gerade bei ihm gelesen? »Ich passe nicht in die jetzige Zeit. Ich richte da nur Unheil an.« Und andererseits: »Heute werde ich etwas für immer Verlorengeslaubtes wiederfinden; solche Tage gibt es!« Und was stand auf dem Papier, das mir die Katalanin von außen ans Fenster geheftet hatte? »Wir müssen noch länger entzweit bleiben. Und noch länger. Und noch länger.« Aber stammte das nicht von mir?“ (NB, S. 256-260)

Mit dieser äußerst langen, hier nur stark gekürzt wiedergegebenen Schilderung von "Natur"-Erlebnissen, genauer betrachtet von Wahrnehmungs- und Verstehenserlebnissen schließt das erste große Kapitel „Wer nicht? Wer?“ und steht somit am Schlußpunkt eines knapp 260 Seiten langen Ringens und Suchens nach einer Antwort auf diese Frage, ohne zu einem endgültigen, festhaltbaren Ergebnis zu kommen. Handelt es sich demnach bei diesen letzten Passagen um die erfragte finale Antwort? Wohl kaum. Allerdings kann der Charakter der Textpassage in prominenter Stellung am Ende des ersten Hauptkapitels doch zumindest einen Hinweis darauf geben, *wie*, auf welche *Art und Weise* die Antwort auf die Frage nach dem *Wer*, also nach dem Selbst in der "NIEMANDBUCHT" ausfällt: So ist vor allem auffällig, daß die Begebenheiten im Wald nur in der Weise blanker Beschreibungen *ohne* offensichtlichen, deutenden Abstand erzählt werden, und dennoch deutlich wird, daß das im Laufe des

Textes werdende und sich immer weiterentwickelnde Selbst auch hier anwesend ist, von dem geschilderten Geschehen ausgemacht, bereichert, verändert, geformt und *verwandelt* wird. Dies gilt in gleichem Maße von den rein visuellen Wahrnehmungen wie von komplexeren Tätigkeiten wie dem Lesen, die damit auf einer gleichen Ebene liegen. Das wahrnehmende, lesende, erzählende Ich bleibt in der Textstelle zunächst über weite Strecken verborgen hinter seinen Wahrnehmungen, verborgen "in" seiner Welt bzw. geht meistens in dieser auf. Erst später löst es sich aber von seinem Hintergrund durch explizite Erwähnung ab, taucht an manchen Stellen als eigenständiges Moment auf. Auf diese Weise verdeutlicht sich der erwähnte Differenzierungsprozeß von Selbst und Welt in und während des aktuellen Konstitutionsvorgangs von Wirklichkeit. Zugleich wird aber auch klar, daß auch dieses explizit benannte "Ich" keine von dieser seiner Welt, von der es sich abzulösen scheint, unabhängige Existenz hat, sondern in seinem Sein immer auf diese bezogen bleibt, von ihr bestimmt und ausgemacht wird, wie umgekehrt ebenso seine Welt von ihm. Der Prozeß der Scheidung und Ausbildung beider Momente ist damit *zugleich* ein Geschehen des Transzendierens, des Überschreitens, Hinübergehens eines Moments zum jeweils anderen. Beide Momente bilden paradoxerweise offenbar sowohl eine Einheit, ein Ganzes, als auch eine Differenz. Diese paradoxe Doppelung von Einheit und Differenz konstituiert sich als und durch den jeweiligen Vorgang des Transzendierens und gegenseitigen Bestimmens und Bedingens¹³⁶.

Der instantane Vorgang von einerseits Ineinanderweben, Durchdringen und andererseits gleichzeitigen Auseinandertreten der beiden Momente von Selbst und Welt versucht der Text am Ende des Abschnitts dadurch auszudrücken, daß beide Momente offenbar nicht mehr klar von einander geschieden werden können und in Konfusion geraten. Das Ich ist somit nur, was es ist, *in* und aus dem was es als Welt hat, bzw. es tritt nur hervor, um sich seiner Welt zuzuwenden und zu zeigen, *daß* es eben nichts anderes ist als diese seine Welt. Damit wird aber klar, daß es kein Selbst *jenseits* der Beschreibungen im Wald "gibt". Dieses Selbst *ist* nichts anderes als diese sich eben gerade herausbildende Welt, es ist keine davon unabhängige Instanz. Umgekehrt ist die Herausbildung von Welt immer zugleich auch die Herausbildung des Selbst bzw. des "Ich". Was das Selbst ist, ist niemals unabhängig von seiner Welt, sondern im Bilden bzw. Konstituieren von Welt konstituiert sich als diese seine Welt zugleich

¹³⁶ Zur Einführung in den Begriff der Transzendenz bzw. des Transzendierens vgl. Ludger Honnefelder und W. Schüßler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik.* Paderborn u.a. 1992; Jens Halfwassen: Artikel *Transzendenz I.* In: *Historisches Wörterbuch für Philosophie.* Hg. V. Joachim Ritter. Darmstadt (= HWP) und Markus Enders: Artikel *Transzendenz II,* ebenda.. Ein umfassende Einführung in den Begriff der Transzendenz vor allem in Hinblick auf dessen eigenwillige Auslegung durch Heidegger findet sich in: Markus Enders: *Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext.* In: *Theologie und Philosophie* 73 (1998), S. 383-405

das Selbst. Welt und Selbst, bzw. genauer, die Konstitutionsvorgänge von Selbst und Welt sind "*eins*". In zeitlicher Hinsicht hat dies zur Konsequenz, daß es immer nur im gerade jeweiligen Augenblick, im Augenblick der aktuellen Wirklichkeitskonstitution real gegeben und gültig ist. Denn wie sich die Konstitution von Welt offenbar in einer ständigen Weiterentwicklung und Werden befindet, so ebenfalls und eins damit das sich in dieser Konstitution von Welt konstituierende Selbst¹³⁷.

Von hier aus wird aber auch plausibel, warum das fundamentale Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit wie es der Text der "NIEMANDBUCHT" konzipiert, nicht nur als Wahrnehmungs- und Verstehensereignisse interpretiert wurden, sondern auch als *Transzendierungse-reignisse*. Die Momente Selbst und Welt bilden eine Einheit, die paradoxerweise offenbar doch zugleich immanent eine Zweiheit darstellt, eine in sich differente Ganzheit. Sie konstituieren sich in einen Transzendierungsprozeß und sind damit zugleich Einheit und Differenz. Der Konstitutionsvorgang von Wirklichkeit vollzieht sich somit offenbar grundsätzlich in der Form einer *immanenten Transzendenz*.

Damit wird es nun auch möglich, die beiden Aspekte bzw. Auslegungsweisen von "Verwandlung", die in der Analyse bisher unverbunden nebeneinander behandelt wurden – Konstitution von Wirklichkeit als deutende Verwandlung zur Herausbildung eines Zusammenhangs (siehe oben) und Verwandlung als zentraler Seinsmodus des "Selbst", das immer nur "ist", indem es sich beständig wandelnd in einem unbegrenzten Werdeprozeß befindet (siehe V.4.) – zusammenzuführen: Indem in und durch den interpretierenden, verwandelnden Deutungsvorgang Einheit und Zusammenhang von Wirklichkeit aufscheinen bzw. fortlaufend herausgebildet werden, vollzieht sich zugleich der in V.2. beschriebene Verwandlungsvorgang bzw. die Herausbildung des "Selbst". Beide Vorgänge vollziehen sich als *ein* Ereignis. Damit wird noch einmal deutlicher, wofür "Selbst" in der "NIEMANDBUCHT" steht, bzw. welches Konzept von Selbständigkeit und Eigentlichkeit dem Text zugrunde liegt. Es ist nichts anderes als der "Fluchtpunkt", das niemals endgültig erreichte *telos* des Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit, das – wie oben gesehen – immanent von einer vektorialen, spannungshaften Ausrichtung auf Einheit und Zusammenhang bestimmt ist¹³⁸. Hierin ergibt sich nun auch die Begründung für die in V.2. gemachte Beobachtung, daß das "Selbst" nicht als etwas dem Verwandlungsgeschehen Vorausgesetztes zu denken ist, sondern "Selbstheit"

¹³⁷ Ausführlicher zur zeitlichen Verfassung der Wirklichkeitskonstitution als Augenblickshaftigkeit siehe unten: X.4.b) und c) und XI.3.

¹³⁸ Ausführlicher zum Verständnis des "Selbst" bzw. dem Konzept von Authentizität in der "NIEMANDBUCHT": vgl. Kap. V. und XI.7.

immer nur in der unbegrenzten Bewegung eines niemals vollendeten Werdens oder Konstitutionsgeschehens *ist*.

3. Die fundamentale Konstitution von Wirklichkeit: Die „Neue-Welt-Erlebnisse“

In markanter und in dichter Weise kommen die wesentlichen Aspekte dieses "daseinsmäßigen" Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit in den Textpassagen zum Ausdruck, die es als „Entdecken“ einer „Neuen Welt“ beschreiben. Es soll jetzt deshalb mit ihrer Hilfe zur veranschaulichenden Zusammenfassung dargestellt werden.

Die fundamentale Konstitution von Wirklichkeit ist erstens wesentlich bestimmt vom Erlebnis- bzw. Ereignischarakter:

„Die Erde ist längst entdeckt. Aber immer noch werde ich dessen inne, was ich für mich *Die Neue Welt* nenne. Es ist das herrlichste Erlebnis, das ich mir vorstellen kann.“ (NB, S. 35)

Zum zweiten beinhalten solche Erlebnisse eine deutliche Augenblicks- oder Momenthaftigkeit.

„Gewöhnlich ereignet es sich für den Funken eines Augenblicks und flimmert dann vielleicht eine Zeitlang nach.“ (NB, . 35f.)

Entscheidend ist beim Aufscheinen dieser Neuen Welt, daß es sich nicht um ein Umschlagen in einen neuen Zustand, nicht um das Aufdecken eines mystischen "Dahinter", nicht um eine radikale Neu- und Uminterpretation des Gegebenen und dadurch Aufdecken einer ganz anderen, zweiten, eben *neuen* Welt handelt, auch nicht um einen bestimmten, räumlich abgesonderten Bezirk, sondern vielmehr um das Entdecken eben dieser *einen* Welt als die, die sie eben ist – gerade auch in ihrer, vielleicht banalen, Alltäglichkeit¹³⁹.

„Ich habe dabei keine Gesichter und keine Erscheinungen. (In mir ist ein Mißtrauen gegen all die ohne Not Erleuchteten.) Es ist das Alltägliche, das ich als die neue Welt

¹³⁹ Ausführlicher hierzu vgl. Kap. X.3. und X.4.

sehe. Es bleibt, was es war, strahlt nur von Ruhe, eine Schneise oder Startrampe zwischen der alten Welt, wo es frisch anfängt.

»Die Sümpfe der Mystik müssen ausgetrocknet werden!« sagte jemand im Traum.

»Und was machen wir ohne die Sümpfe?« fragte darauf jemand anderer. Mag sein, daß mir jene neue Welt früher als Offenbarung erschien, als eine zweite, die andere Welt. Inzwischen, da ich auf den Augenblick gefaßt bin, streift sie mich fast täglich, als Partikel meines Wahrnehmens, und ihr Raumflug, gefolgt von dem Vergegenwärtigen und Bedenken, besagt bloß, daß ich für den Augenblick guter Dinge bin. Ein Vogelzug in Dreiecksform wird mir derart zu zwei luftigen Kugeln unter den Achseln.« (NB, S. 36)

Wichtiger Aspekt des Aufscheinens der „Neuen Welt“ ist wiederum wie überhaupt bei jeder Wirklichkeitskonstitution im „Zuschauen“, daß es im Vorübergleiten geschieht, als flüchtiges Streifen im „Raumflug“ als „Partikel des Wahrnehmens“. Hierzu gehört auch, daß dabei keine "Dinge", also bestimmte, definierte, selbstständige Entitäten fokussiert werden, sondern die Leere oder das "Nichts" des *Zwischenraums* zwischen ihnen. So zeigt sich die „Neuen Welt“ als ein noch nicht entdecktes, noch nicht von überkommenen Sprach- und Denkmustern vorgeprägtes „Niemandland“. Es ist noch nicht entdeckt und Niemandem zugehörig, weil es in seiner Alltäglichkeit und Banalität, in seiner Unbedeutendheit noch nie ins Blickfeld des Interesses gerückt ist¹⁴⁰.

„Oft zeigte die neue Welt sich in einem Umspringbild, wodurch ich nicht diesen Mast als ein Ding erfasse, vielmehr den Zwischenraum, geformt von ihm und dem Nachbarmast. Und es weht mich die neue Welt weniger aus der Natur an als von einem Platz mit Menschenspuren. Niemandland, ja: Doch auf diesem brennt, als ich daran vorbeikomme, ein Reisigfeuer, das Zweigwerk frisch zusammengeschoben. ...“
(NB, 36f.)

In zeitlicher Hinsicht erscheint die „Neue Welt“ auf paradoxe Weise einerseits als die „ewige“, also als diese eine Welt, die immer schon da war und ist, und andererseits doch einem beständigen Werden und fortlaufender Veränderung unterworfen.

¹⁴⁰ Mehr zum Thema der "Nicht-Orte" in Kap. XI.6.

„Manchmal bin ich nah dran, zu sagen, daß diese Pionierswelt, [...], keine neue, vielmehr die ewige ist.

Wenn Ewigkeit, dann wäre diese aber nicht etwas Immergleiches. Sie hätte sich durch die Historie verändert, wäre unscheinbarer geworden, bildete keinen Zusammenhang mehr, spielte sich eher seitwärts ab, deutlicher in der Entlegenheit – freilich nicht gar zu sehr – als in den Zentren. Es ist mir, als habe auch die neue oder ewige Welt ihre Geschichte.“ (NB, S. 38)

Noch ein weiteres, wichtiges Kennzeichen der „Neuen Welt“ bzw. der fundamentalen Konstitutionsereignisse kommt hier zum Ausdruck: Sie sind – wahrscheinlich im Laufe der Geschichte – aus dem Mittelpunkt der Aufmerksamkeit an den Rand gerückt. In der allgemeinen Meinung sind sie das Unscheinbare, Unbedeutende, Marginale, Ephemere und Periphere¹⁴¹. Es besteht viel weniger Sensibilität und Bewußtsein für diese zwar überall und (all-) täglich stattfindende, aber unwesentliche, unbedeutende und wenig machtvolle Form der Wirklichkeit (-skonstitution). Bemerkbar werden kann sie deshalb nur noch „seitwärts“ „in der Entlegenheit“, wo ihr nicht die wichtigen, zentralen Ereignisse (Ereignisse einer im Modus von Wesentlichkeit und Substantialität gedachten Wirklichkeit ebenso wie Ereignisse sozialer und politischer Aktion) die Aufmerksamkeit rauben, und sie dadurch noch "entdeckbar" sind.

Das Ineinander von Selbst und Welt auf dieser grundlegenden Ebene der Wirklichkeitskonstitution, die Gleichzeitigkeit und Gleichgeordnetheit beider Momente in diesem Vorgang äußert sich im Zusammenhang der „Neue Welt-Erlebnisse“ als ein harmonisches Ineinanderschwingen beider. Dies gilt mehr noch als für Dinge und Landschaften für die Nähe zu anderen Menschen.

„An dem Blickwechsel etwa mit einem Kassierer des Einkaufszentrums oben auf dem Plateau, vor ein paar Wochen, erfuhr ich, wie ungeheuer es war, jemand anderem, Unbekanntem, zugetan zu sein – und wie mir das zugleich so geheuer vorkam. In Harmonie mit sich selbst, einer Sache, einem Raum, einem Abwesenden: meinerwegen. Nichts aber konnte die Harmonie jetzt mit dem Gegenüber hier übersteigen.“ (NB, S. 39f.)

¹⁴¹ Ausführlicher hierzu siehe weiter unten Kap. XI.5. und XI.6.

Aber auch der Einheit, Zusammenhang und Ordnung generierende Aspekt der Wirklichkeitskonstitutionsbewegung findet sich in der Beschreibung der „Neuen Welt“ wieder. Sie wird beispielsweise erfahrbar bei der Lektüre der Kodizes römischen Rechts.

„Wie auch immer: Was mich schon damals bei der ersten Lektüre an dem Kodex so anzog, das waren, kommt mir jetzt vor, nicht irgendwelche Leitbilder der Gerechtigkeit, vielmehr ein Ordnen, ein Auffächern, ein Lichten, ein Durchlüften des Chaos oder der sogenannten Wirklichkeit, [...]

Ein Gesetzeswerk, das lückenlos Schuld und Strafen katalogisiert, ordnet nicht bloß, sondern, wie ich das jetzt noch beim Lesen erfahre, fügt die Welt auch zusammen und würdigt sie. Was so manchmal auftaucht, ist dann in der Tat etwas wie ein Reich; kein verschollenes römisches, eher eins, bei dem ich wiederum »Neue Welt« denke; ich erlebe dabei das Gegenteil von Versunkenheit.“ (NB, S. 215-217)

4. Zusammenführung mit Heidegger: Analogien zwischen der "Daseinsontologie" und dem Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT"

Führt man sich nun die bisherigen Ergebnisse dieses Kapitels vor Augen zeigt sich mit einiger Plausibilität, warum es sinnvoll erschien, die im Text wiedergespiegelte Wirklichkeitskonzeption, so wie sie hier interpretiert wurde, in große Nähe zu Heideggers Daseinsontologie zu rücken. Schon erwähnt wurde die Parallele hinsichtlich der in beiden gegebenen Seinsmodi des *Sich-Zeigens* sowie des *Sich-Ereignens*. Weiterhin läßt sich erstens insbesondere in der Art und Weise, wie das erkenntnistheoretische Problem der Transzendenz von Selbst und Welt in beiden Fällen auf eine *fundamentalere* Ebene eines hermeneutisch verfaßten Transzendierungsgeschehen zurückgeführt wird, eine deutliche Analogie ausmachen. Wichtigstes Merkmal dieser fundamentalen Ebene ist ebenfalls bei beiden ihr dynamisch-energetischer Ereignismodus, ihre Gegebenheitsweise als Geschehen oder Bewegung, die sich niemals endgültig – auch im Fall des "Daseins" nicht – zu einer selbständigen, abgetrennten Entität kondensiert. Denn wie das "Dasein" kennt auch das Ereignis der Wirklichkeitskonstitution der "NIEMANDBUCHT" keinen Seinsmodus der "Vorhandenheit", sondern befindet sich in der Bewegung fortlaufenden Werdens und fortlaufender Veränderung. Wichtiges Merkmal dieser Fundamentalität ist außerdem der Modus des Scheidungsvollzugs: Weder die Bewegung des Seinsverstehens des Daseins noch die wirklichkeitskonstituierenden Tätigkeiten von Zu-

schauen und Erzählen setzen eine schon fertig vollzogene Differenzierung in essentielle und akzidentelle Aspekte voraus. Ebenso vollzieht sich in beiden Fällen auf dieser Ebene erst die fortlaufende Trennung der Momente Selbst und Welt *als* Transzendierungsgeschehen. So ergab sich im vorhergehenden Kapitel zu Heidegger als eines der Hauptmerkmale der Seinsweise des Daseins das „In-Sein“, das heißt der Umstand, daß das Dasein immer schon vertraut ist mit etwas – mit nichts anderem als mit *je seiner Welt*. Der Seinsmodus des „In-der-Welt-Seins“ bedeutet daher, daß sich im Strukturganzen des Daseins das Verstehen seiner Selbst immer zugleich als Verstehen seiner Welt vollzieht. Selbst und Welt sind keine Momente, aus denen sich das Dasein zusammensetzt. Der grundlegende Seinsmodus des Daseins, das Verstehen, genauer die Bewegung des Seinsverstehens ist so verfaßt, daß sie fortlaufend die Momente Selbst und Welt aus sich entläßt. Hieraus ergibt sich mit Notwendigkeit ihre „Gleichursprünglichkeit“: Weder das eine noch das andere geht dem jeweils anderen voraus bzw. liegt ihm zugrunde, weder das Moment des Subjektiven noch des Objektiven sind primär. Ähnliches wurde für das Konstitutionsgeschehen in der "NIEMANDBUCHT" festgestellt. Die Ereignisebene der Wirklichkeitskonstitution kennt keine vorausgesetzte Transzendenz von Selbst und Welt, sondern scheidet beide Momente durch einen fortlaufenden Vorgang des Transzendierens.

Ebenfalls zeigt sich eine grundsätzliche strukturelle Ähnlichkeit in der immanenten vektorialen Ausrichtung, einem "Hingespantsein" zu Ganzheit, Einheit und Zusammenhang des auf dieser fundamentalen Ebene verorteten Verstehens- und Konstitutionsereignisses. In beiden Fällen wird dabei hinsichtlich Entstehung und Gegebenheitsweise des Zusammenhangs an ein Umschlagen oder augenblickhaftes "Aufscheinen" gedacht¹⁴². Entscheidend ist dabei aber ebenso bei beiden, daß es hierbei nicht um einen neuen, besseren und vor allem nicht *zeitlich* differenten, früheren oder späteren, Zustand einer anderen Welt handelt, sondern um *dieselbe* faktisch gegebene Wirklichkeit, die sich nur gleichsam " in einem anderen Licht zeigt", um eine Modifikation der "gleichen" Wirklichkeit. So ergibt sich als entscheidendes Strukturmerkmal der fundamentalen Wirklichkeitsebene sowohl im Daseinskonzept Heideggers als auch in der "NIEMANDBUCHT" Handkes eine zunächst paradox anmutende Verbindung von Ganzheitlichkeit und darin immanentem Differenzierungs- bzw. Transzendierungsgeschehen, die in der Formel der immanenten Transzendenz gefaßt wurden.

¹⁴² Bei Heidegger findet dieses momenthafte Aufscheinen im Zusammenhang der Modifikation des In-der-Welt-Sein vom uneigentlichen zum eigentlichen Seinsmodus statt. Zum Verhältnis des uneigentlichen und eigentlichen Seinsmodus bei Heidegger siehe insbesondere seine Ausführungen des „Seins zum Tode“ und zur „Entschlossenheit“ in Sein und Zeit. Heidegger, "Sein und Zeit", S. 235-301.

Doch die wichtigste Analogie zwischen Handke und Heidegger stellt sicher die schon mehrfach herausgestellte *hermeneutische* Konzipierung der fundamentalen Seins- bzw. Wirklichkeitsebene dar. Im letzten Abschnitt wurde vor allem deutlich, daß das Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit generell und ausschließlich als *sprachliches* gefaßt ist. Der Seinsmodus der fundamentalsten Wirklichkeitsebene ist ebenso wie beim Strukturganzen des "Daseins" die Bewegung des Seinsverstehens. Denn Gegenstand der "NIEMANDBUCHT" ist wie gesehen weder die Lebensgeschichte von Gregor Keuschnig noch überhaupt eine Geschichte, sondern ihr Anliegen ist viel eher als "Feldforschung" zu bezeichnen, die der Frage nachgeht, was die Gegebenheitsweise von Sein ist, bzw. exakter, auf welche Art und Weise sich Verstehen von Sein ereignet. Weiterhin analog zur Daseinsontologie Heideggers ist daher das dem Text inhärente Bestreben, das in ihm – wie in jedem Text – immer schon implizit verborgene und verdeckte Seinsverständnis ausdrücklich aufzudecken und explizit zu machen. Doch unterscheidet sich hier der Weg, den der literarische Text hierzu einschlägt, maßgeblich von der philosophischen Methode Heideggers. Während im letzteren Fall versucht wird, das dem Dasein immer schon gegebene Seinsverständnis in philosophisch-begriffliche Sprache zu *übersetzen*, und somit diesem gegenüber einen reflexiven Abstand zu erreichen, strebt der literarische Text nicht nach einer solchen "Metaebene".

Somit läßt sich zusammenfassend festhalten: Die bis hierher erfolgte Analyse der fundamentalen Konstitutionsereignisse von Wirklichkeit als "Zuschauen", die die Einheit und "gleichzeitige" Differenzierung der Momente Selbst und Welt als Transzendierungsgeschehen denkt – charakterisiert von einer inneren vektorialen, spannungshaften Ausrichtung auf Einheit und Zusammenhang–, kommt dem Konzept von "Dasein" Heideggers nahe. Als ihr grundlegendster Seinsmodus wurde ihre Ereignishaftigkeit, das hermeneutische, energetisch-dynamische Zeitigungsgeschehen herausgearbeitet, das – sich in beständigem Wandel und Veränderung befindend – niemals zu einer endgültigen, definierbaren, selbständigen Form, zu einer diskreten Entität kondensiert, und somit auch noch keine vollendete Trennung in essentielle und akzidentelle Aspekte kennt. Aus alledem wird deutlich, daß der Text der "NIEMANDBUCHT" in ähnlicher Weise wie die Daseinsontologie Heideggers eine vormoderne bzw. vor-subjektivistische Position zurückweist. In Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu dieser hebt er statt dessen die "Gemachtheit" jeglicher Wirklichkeit hervor. Dieser Befund legt zunächst nahe, den Text stark subjektivistisch zu interpretieren. Die Indizien und Belege für eine solche Deutung sind derart zahlreich und stark, daß sie offensichtlich vom Text gewollt sind, und in keiner Weise als "falsch" oder verfehlt abqualifiziert werden können.

Oben wurden die Gründe für eine solche Textstrategie erläutert. Eine genauere Analyse ergab, daß der Text die These einer rein subjektiven "Gemachtheit" von Wirklichkeit benutzt, um von ihr ausgehend und sie unterlaufend eine fundamentalere Ebene "allgemeiner" "Gemachtheit" von Wirklichkeit herauszuarbeiten, die keineswegs als eine subjektive Gemachtheit durch einen Einzelnen, durch irgendein Individuum erscheint. Es geht dem Text somit in keiner Weise um eine "Widerlegung" des subjektivistischen Denkens, sondern darum, "darunter" noch eine weitere Ebene offenzulegen, die noch keinen Subjekt-Objekt-Dualismus kennt. So wurde vor allem ersichtlich, daß die "gemachte" Wirklichkeit nicht erst auf einer sekundären oder noch höheren Ebene angesiedelt ist, *unter* der sich ein Fundament oder ein Träger befindet, der nicht zur Sphäre des Gemachten gehört, der sich der "Macht" bzw. der Bewegung der Konstitutionsereignisse entzieht. Die Bewegung der Wirklichkeitskonstitution durch Verwandeln und Aufscheinen eines Zusammenhangs wird nicht von irgend etwas oder irgend jemand vollzogen, es ist ihr keine Entität "Mensch" oder "Dasein" vorgegeben oder vorausgesetzt, sondern sie erfaßt *alle* Ebenen, insbesondere auch die unterste: Alle Wirklichkeit ist "gemacht". Auf diese Weise versucht der Text zur *fundamentalsten Schicht alles Wirklichen*, zur tiefsten Wurzel oder zum Ursprung von Sein vorzudringen und diese offenzulegen, und offenbart zugleich einen sehr hohen Grad an Reflektiertheit gegenüber der "Künstlichkeit", dem artifiziellen Poesischarakter alles Wirklichen. Er erweist sich in dieser Hinsicht als ausgesprochen avantgardistisch, und ist in keiner Weise "unter" dem von Sprachspieltheorie, Postmoderne und hermeneutischer Phänomenologie etablierten Reflexionsniveau angesiedelt.

IX. „Das *"Heilige"* ist nicht zu erforschen, nur zu umschreiben, zu erzählen, umschreibend zu erzählen.“

Textlektüre 5: Wirklichkeitskonstitution im Erzählen – Die phänomenologische Poetik der "NIEMANDBUCHT"

1. Die durchgängige Sprachlichkeit aller Wirklichkeit

Dieses Kapitel soll sich nun dem wohl augenfälligsten und charakteristischsten Aspekt des Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" zuwenden: Der Bestimmung der Konstitution von Wirklichkeit als *sprachliches* Geschehen. Er klang in der bisherigen Analyse zwar immer wieder an bzw. ist in dieser in vielerlei Hinsicht schon vorweggenommen, wurde aber noch nicht eigens thematisiert. Sowohl die implizit-indirekten Hinweise hierauf, als auch Textstellen mit diesbezüglichen explizit-poetologischen Reflexionen durchziehen und prägen den gesamten Text¹⁴³.

Im letzten Kapitel wurde auf mehrfache Weise deutlich, daß die "NIEMANDBUCHT" die vormoderne Position einer *Aussparung* von Subjektivität nicht vertritt, das heißt nicht auf der Vorstellung einer objektiven, jenseits des Konstruktionsgeschehens und jenseits von Gemachtheit liegenden Wirklichkeit basiert. "Zuschauen" wird als *das* fundamental wirklichkeitskonstituierende Ereignis gesehen, das nicht nur in die wahrgenommene Welt eingreift, sondern sie sogar geradezu erzeugt. Diese These bestärkt der Text nun noch dadurch, daß das *Geschehen* dieses eingreifenden, verwandelnden und kreativen Zuschauens grundsätzlich und durchgängig als ein Ereignis angesehen wird, das niemals in anderer Weise oder auf einer anderen Ebene stattfindet als *als Sprache* bzw. *als Erzählen*¹⁴⁴.

¹⁴³ Im Gegensatz zur Ansicht von Klaus Bonn, der den Prozeß der Versprachlichung selbst im poetologischen Konzept Handkes für prekär und bedroht hält: „Von der Furcht, die Sprache zu verlieren (d.h. stumm vor sich selber zu werden), zeugen die Erzählung LANGSAME HEIMKEHR und die späteren, bekenntnishaften Aufzeichnungen des NACHMITTAG EINES SCHRIFTSTELLERS nicht allein. Hinter der Klammerung ans Wort, den Beschwörungsformeln des Erzählens der achtziger Jahre (vor allem in DER CHINESE DES SCHMERZES, DIE WIEDERHOLUNG, DIE ABWESENHEIT), tut sich die Grube der Sprach- und, was in diesem Fall dasselbe ist, der Lebensnot auf“. (Bonn, Wiederholung, S. 14f.), stellt der Text der "NIEMANDBUCHT" nach Ansicht dieser Untersuchung nicht so sehr einen Kampf gegen ein völliges Verstummen, kein Ringen um die Sprache an sich dar, und ebensowenig ist die innere Problematik der Poetik auf die Frage nach der *Erzählbarkeit* von Wirklichkeit fokussiert, sondern vielmehr geht es um den adäquatesten Modus, um die *Art und Weise* der Versprachlichung. Mehr hierzu im selben Kapitel weiter unten und in den beiden folgenden Kapitel X. und XI.5.-7..

¹⁴⁴ Entscheidend ist hierbei, den Term "Sprache" nicht eingeschränkt auf den Bereich begrifflicher Sprache bzw. Äußerung begrifflichen Denkens zu sehen, sondern in umfassenderen Sinn als Ort, an dem sich auch alle

So fordert sich der Erzähler beispielsweise am Ende der im Kapitel VIII.1.b) zitierten Textstelle mit der Schilderung einer „abendlichen Busfahrt“ selbst auf, den einheitsstiftenden Akt seines Zuschauens im „Blick über die Schulter“ fortzusetzen bzw. zu vollenden, indem er ihn in eine explizite sprachliche Form gießt:

„Auf jener abendlichen Busfahrt, als ich mich auf dem Plateau von Vélizy gemäß meiner täglichen Blickübung fast unbewußt nach denen in meinem Rücken umdrehte, gelang es mir endlich wieder, die Leute verschieden zu sehen. Im Kopfumdrehen kam ich los von dem Urteilen und Verurteilen. [...] Mit den Gesichtern hinter mir blickte ich in ein Urzeit, und ebenso in eine Neuzeit. Ohne daß die Passagiere etwas miteinander verband, schuf mein Zurückschauen zwischen ihnen eine Einheit. Obwohl diese keinem bewußt schien, war sie keine Schimäre. [...] Zwar empfand ich ein Aufwallen hin zu den Leuten, aber zugleich hielt ein Instinkt mich im Abstand. »Das ist es!« dachte ich nur, und als zweites: »So ist es.«
Und weiter: »Du sollst damit nichts, du wirst nur beiseitegehen in deinen Winkel, und davon erzählen, und zwar – denn das Mündliche ist dir noch jedesmal fehlgeschlagen – schriftlich« [Hervorhebungen von mir, RR.] “ (NB, S. 51 ff.)

Angesichts dieser Textstelle könnte man noch geneigt sein, Zuschauen und Erzählen als zwei getrennte Vorgänge zu sehen, und die Versprachlichung als einen zweiten Schritt auszulegen, der dem Zuschauen nur *möglicherweise* folgt. Er würde in dieser Sicht erstens keine selbstverständliche Einheit mit dem fundamentalen Ereignis der Wirklichkeitskonstitution darstellen und zweitens ein prekäres Vorhaben sein, das permanent vom Scheitern bedroht ist. Doch zeigt sich einem genaueren Hinschauen schnell, daß beide Ebenen kongruieren.

Am deutlichsten wird das untrennbare Ineinander der drei dominanten Wirklichkeitskonstitutionsmodi von Zuschauen, Gehen und Erzählen bzw. Schreiben auf den ersten Seiten des mit „Das Jahrzehnt“ überschriebenen Kapitels. Diese Seiten sind dem Vorstellen des eigentlichen Niemandsbuchtprojektes gewidmet, also dem Erschaffen und Erzeugen dessen, was "NIE-MANDSBUCHT" ist, bzw. der Konstitutionserlebnisse, die sie hervorbringen und bilden. So

Lebenserfahrungen ausdrücken, die nicht in festen Begriffen eingefangen werden können, weil sie sich dem Zugriff definierenden Denkens entziehen, und die klassischerweise dem Bereich des Vorsprachlichen zugeordnet werden. Hierzu gehört beispielsweise und nicht zuletzt die mit und im unaufhörlichen Strom von Werden und Vergehen machbare Erfahrung von Gleichheit und Einheit, wie es in der Einleitung angesprochen wurde.

kommt dem Erzähler schon bei seiner ersten Ankunft auf dem zentralen Platz der kleinen Siedlungszunge die Idee, diesen Ort mit seinem Zuschauen zu „schaffen“:

„So war auch ich seinerzeit bei meiner Ankunft an diesem unvermuteten Ort aufgeregt und zugleich bestimmt. Es gab hier etwas für mich zu tun. [...] Und meine Tätigkeit sollte in der Hauptsache diejenige sein, welche, wie ich inzwischen erkannt hatte, mir am ehesten entsprach: Die des Zuschauens. War ich denn nicht schon immer ein guter Zuschauer gewesen? Dessen Art von *Mitgehen* hatte doch oft die *Ereignisse* nicht bloß beeinflusst, sondern gar erst *geschaffen*? [...] Nur war mein Zuschauen eben nie etwas Stetes geworden, kam selten hinaus über eine Stunde, und war zudem mehr Glückssache als Disziplin (im Sinn einer Sportdisziplin). Jetzt aber hatte ich gleich bei meiner Ankunft die Idee, es zu verstetigen, indem ich es zu meiner Arbeit machte, »ein ganzes Jahr lang« [Hervorhebungen v. mir, R.R.].“ (NB, S. 690f.)

Integraler und offenbar selbstverständlicher Bestandteil des Wirklichkeitserschaffenden Zuschauens ist aber für den Erzähler das Schreiben, denn er fährt unmittelbar anschließend fort:

„Täglich, vom Morgen bis zum Abend, würde ich nichts als mitschreiben, was sich auf diesem Vorstadtplatz und seiner Umgebung vor meinen Augen abspielte. [...] Und als meine Schreibstelle dachte ich mir ein Zimmer in der ersten Etage des »Hotel des voyageurs«, [...].
An dem Fenster im Hotel der Reisenden nun wären mein Zuschauen, mein Mitgehen und mein Schreiben eins. Meine Hand sollte geführt werden von nichts als dem Geschehen draußen, und geriete ihr dabei ein Bild, ein Gedanke oder Tagtraum dazwischen, wo wäre das für die Aufzeichnungen willkommen, unter der Bedingung, es entstände oder oszilliere allein aus dem Augenmerk für die Außenwelt und gebe gleich wieder Raum für diese und deren Jahresprotokoll [Hervorhebungen v. mir, R.R.].“ (NB, S. 691ff)

Ebenfalls von Bedeutung für die These, daß im Seinsverständnis der "NIEMANDBUCHT" Wirklichkeitskonstitution grundsätzlich als ein sprachliches Ereignis angesehen wird, ist das sich hier andeutende Verhältnis des vorgestellten Niemandsbucht-*projektes*

(= Niemandsbuchtchronik¹⁴⁵) zum vorliegenden tatsächlich vom "Verfasser-Helden" geschriebenen "Lebensbericht". Denn einerseits wird – falls sich das im Zitat angedeutete Vorhaben erfüllt – der Text offenbar am Ende nichts anderes darstellen als das Protokoll der gesamten Konstitutionserlebnisse, und andererseits sind umgekehrt – laut Zitat - diese Erlebnisse augenscheinlich nur in der sprachlichen Form der Niederschrift existent. Das Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit ist somit offensichtlich immer im Raum von Sprache angesiedelt.

Die These der Kongruenz von Zuschauen und Erzählen wird um ein weiteres gestärkt, wenn man folgende Überlegung mit einbezieht: In einem selbstreflexiven Rückbezug greift der Text hier in seiner Mitte bei der Vorstellung des "Niemandsbuchtprojektes" in längeren Textpassagen auf sich selbst und den eigenen Anfang zurück, thematisiert seine eigene Entstehung bzw. das Vorhaben zu dieser. Allein schon durch diese Bewegung tritt der Text zu sich selbst in einen Abstand, *reflektiert* auf der sich dadurch eröffnenden Metaebene beständig das eigene sprachliche Verfahren der Bedeutungskonstitution mit und *macht es kenntlich*. Es kommt noch hinzu, daß sich weder der textimmanente so genannte Bericht "Niemandsbucht" noch das dem realen Leser faktisch vorliegende Ergebnis des Schreibprozesses mit dem Titel "Mein Jahr in der Niemandsbucht" mit der hier und anderswo im Text vorgestellten Vision des Niemandsbuchtprojektes decken, sondern *inhaltlich* gesehen sowohl den von dieser vorgesehenen zeitlichen wie den räumlichen Rahmen deutlich sprengen. Nicht nur greift ja der Text "Niemandsbucht" weit über das Jahr 1997 hinaus und stellt keineswegs eine Chronik dieses Jahres dar, ebensowenig sind seine Schauplätze auf den Pariser Vorort beschränkt. Auch bezieht sich der Titel "Mein Jahr in der Niemandsbucht" nicht, wie ursprünglich gedacht und in den Textstellen, die zu Beginn des Kapitels "Das Jahrzehnt" das Niemandsbuchtprojekt vorstellen, vorgesehen, auf die *inhaltlich* beschriebenen Wahrnehmungs-, Verstehens- und Transzendierungserlebnisse, sondern auf den im Rahmen eines Jahres und im geographischen Raum der kleinen Pariser Siedlungszunge vollzogenen Erzähl- und Schreibprozeß, der durch die in V. beschriebenen Textmarken gekennzeichnet ist. *Alle* Wirklichkeit des Textes ist damit als Produkt des im Jahr 1993 vollzogenen Erzähl- und Schreibvorgangs gekennzeichnet. Durch diesen ständigen inhärenten Widerspruch wird der immanente reflexive Abstand des Textes zu sich selbst deutlich verschärft. Zu der Verschärfung trägt außerdem noch bei, daß der dem Text immanente Abstand zu sich selbst vor allem in *zeitlicher* Hinsicht als ein *paradoxer* markiert ist. Denn der Text bezieht sich hier in seiner Mitte nicht auf sich selbst und seine bisherige Entstehung – wie zu erwarten wäre - als auf ein ver-

¹⁴⁵ Vgl. Textebenenanalyse in Kap. V.2.

gangenes und vollzogenes Ereignis, sondern entwirft sich als ein zu vollziehendes Vorhaben und projiziert sich in der Figur einer "seltsamen Schleife" in eine Zukunft hinein, die doch – zumindest zur Hälfte – schon als Vergangenheit hinter ihm liegt. Auf diese Weise ist der Schreibakt seinem eigenen Inhalt immer schon vorweg, die in den Blick genommene Zukunft liegt in der Vergangenheit, bzw. umgekehrt wird der Schreibakt, bzw. das Geschehen der Bedeutungskonstitution während und im Schreiben vom Text als rein zukünftige, immer je noch erst zu erfüllende *Möglichkeit* gekennzeichnet. Es zeigt sich in diesem Punkt eine weitere, auffällige Parallele zwischen dem aus der "NIEMANDBUCHT" ablesbaren Wirklichkeitsverständnis und der Zeitlichkeitsstruktur, wie sie im Zuge der Daseinsanalyse Heideggers als radikales Möglichsein zu Tage trat¹⁴⁶.

Zusätzlich zu den Passagen, in denen er ausdrücklich sich selbst und die eigene Entstehung thematisiert, reflektiert der Text das eigene Verfahren der Bedeutungskonstitution und macht es dadurch kenntlich, daß er sich - wie es ähnlich schon für das "Zuschauen" festgestellt wurde - auch in sprachlicher Hinsicht in einem unbegrenzten Prozeß der Verbesserung befindet, der nie zum Abschluß kommt und somit auch nie zu einer endgültigen und feststehenden Bedeutungs- oder Sinnhaftigkeit von Wirklichkeit gerinnt.

Ausführlichstes und auffälligstes Beispiel hierfür ist die bereits genannte Schilderung einer abendlichen Busfahrt, zu der der Erzähler gleich mehrere Anläufe nimmt, mit dem Ziel, zur zufriedenstellendsten Beschreibung zu gelangen, ohne letztlich dieses Ziel zu erreichen (NB, S. 50-60). Zunächst beschreibt er ein durch den "Blick über die Schulter" ausgelöstes "Einheitserlebnis" während dieser Busfahrt, um sich anschließend selbst die Frage vorzulegen: „Was gab es im einzelnen davon zu erzählen?“ (NB, S. 53), und einen weiteren Anlauf zu unternehmen, in dem eher die blanke Erwähnung der rein visuellen Wahrnehmung im Bus im Vordergrund steht. Doch auch hiermit ist der Verbesserungsvorgang noch nicht beendet, denn der Erzähler schließt die Passage mit den Worten:

„Darüber hinaus weiß ich von dem Ereignis nichts zu erzählen. Und gleichzeitig drängt es mich, neu davon anzuheben, einen anderen Rhythmus zu finden, oder auch nur ein einziges anderes Wort.“ (NB, S. 54)

¹⁴⁶ Ausführlicher zu den Aspekten Möglichsein und Wiederholung innerhalb des Zeitverständnisses der "NIEMANDBUCHT" siehe in Kap. XI.2. und XI.7..

Wie schon in Kap. VIII. festgestellt, sind solche sprachlichen Berichtigungen typisch für die "NIEMANDBUCHT" und durchziehen den gesamten Text. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Selbstbefragungen, die die Richtigkeit der eigenen Wahrnehmung betreffen, und solchen, die sich allgemeiner auf eigene Reflexionen, Meinungen und Thesen beziehen¹⁴⁷. Durch diesen mit mehreren Mitteln und auf verschiedenen Ebenen allumfassend und dauerhaft installierten reflexiven Abstand zu sich selbst macht der Text *alle* von ihm vorgestellte und dem Leser gegebene Wirklichkeit als *Produkt* des eigenen narrativen Diskursgeschehens bzw. Ergebnis des Erzähl- und Schreibvorgangs kenntlich. Das hat zur Folge, daß alle Wirklichkeitskonstitution *mit Notwendigkeit* als ein sprachliches Geschehen bestimmt und im Raum von Sprache verortet ist, es gibt kein Außerhalb, das jenseits des narrativen Diskursgeschehens mit dem Titel "Mein Jahr in der Niemandsbucht" angesiedelt wäre.

Der auf diese Weise auf mehreren Ebenen installierte reflexive Abstand des Textes zu sich selbst betrifft offenbar nicht nur die expliziten poetologischen Reflexionen – bezüglich des zukünftigen Schreib*projektes*, des aktuellen Schreib*vorgangs* und der schon vollzogenen Niederschrift –, sondern durchzieht mittels des oben erörterten Mechanismus alle Teile und Schichten des Textes, auch die einfachste und unmittelbarste Beschreibungsebene. Daher ist als weiteres wichtiges Charakteristikum des Sprachverständnisses der "NIEMANDBUCHT" festzuhalten, daß es in ihm keine relevante qualitative Differenz gibt zwischen der "untersten" Wirklichkeitskonstitutionsebene, wie sie vor allem in den scheinbar reinen Beschreibungspassagen gegeben zu sein scheint, und einer "Metaebene", die durch poetologische Reflexionen eröffnet wird. Die unmittelbare Beschreibung der Wahrnehmungs-, Verstehens-, Verwandlungs-, und mithin Konstitutionserlebnisse einerseits und die diese betreffenden poetologischen Reflexionen andererseits erscheinen als zwei nicht voneinander trennbare Vorgänge, bzw. die poetologischen Reflexionen sind immer integraler, wenn auch nicht immer expliziter Bestandteil dieser Erlebnisse.

2. Das „Erzählen“ als sprachliche Form der Wirklichkeitskonstitution

¹⁴⁷ Einige Beispiele für ersteres sind auf den Seiten 84, 507f., 758, 771, 790, 801, 816, 822, 833, 847 zu finden; In die zweite Gruppe fallen unter anderem Beispiele wie auf den Seiten: S. 15, 18, 25f., 28, 30f., 38, 44, 56, 60, 72, 83, 693, 697, 702, 768, 780, 799, 801f., 876.

Der zentrale Begriff für die sprachliche Form des zusammenhangstiftenden Konstitutionsgeschehens ist der des *Erzählens*. Wie schon im Zuge der Analyse des Zuschauens als fundamentaler Wirklichkeitskonstitution deutlich wurde, stellt der Text zunächst das Ideal einer bloßen Abschilderung von Vorgängen vor, um es dann zu verwerfen. Zunächst hängt er folgender Idee an:

„Es hatte bei dieser [*sc.* der Arbeit des Schreibens] um nichts zu gehen als um das Erzählen von Vorgängen, friedlichen, die schon das *Ganze* und insgesamt am Ende vielleicht das *Ereignis* wären: Das Strömen eines Flusses durch die Jahreszeiten; das Dahinziehen von Leuten; das Fallen des Regens, auf Gras, Stein, Holz, Haut, Haar; der Wind in einer Kiefer, in einer Pappel, an einer Steinwand, zwischen den Zehen, unter den Achseln; jene Stunde vor der Dämmerung, da im Himmel die letzten Schwalben kurven, mittendrin das erste Zickzack der Fledermäuse; die Spuren der verschiedenen Vögel am Grund einer Feldweglache; das bloße Abendwerden, mit der Sonnenkugel noch im Westen, der des Mondes genau gegenüber im Osten.

[Hervorhebungen von mir, RR.]“ (NB, S. 380)

Doch zugleich macht der Text immer wieder in den das Schreibprojekt behandelnden Passagen deutlich, daß kein neutrales, beteiligungsloses Protokoll möglich ist, und das bloße „Hinschauen, Registrieren, Festhalten“ (NB, S. 702), das völlig neutrale Wahrnehmen und darauffolgende Berichten als Möglichkeit der sprachlichen Wiedergabe von Wirklichkeit verneint werden muß.

„Und daß das vorgefaßte Registrieren, Berichten, Chronikerstellen, Draußenbleiben sich zu einer Erzählung verdreht hat, und eine in der Ich-Form, das kam aus der Erkenntnis, gleich schon am Anfang des Jahres, daß ich, der Schreiber, mit meinem Buch scheitern müßte, würde ich mich nicht wechselseitig selber hineinspielen, um meiner Sache die nötige Blöße zu geben, ähnlich einem Tier, welches während eines Zweikampfes für Phasen ungeschützt seine Kehle herzeigt (...).“ (NB, S. 698f.)

Zum einen gelingt die Chronik nicht, da offenbar allein schon die Vorstellung der Darstellung reiner Objektivität, in die sich das erzählende Selbst nicht mitein schreibt, von vornherein illusionär ist. Wie schon festgestellt wurde, ist das Ineinander von Selbst und Welt unauflöslich. Zum anderen gelingt sie nicht, weil offenbar eine Wiedergabe des "Zuschauens"

niemals ohne interpretierendes Deuten, ohne ordnendes zusammenhangstiftendes Verwandeln, ohne Formen, Gestalten und Strukturieren möglich ist. Die sprachliche Form dieses Modifikationsprozesses aber bezeichnet der Text eben als Erzählen. Das Erzählen ist Formung, Gestalten, Umwandeln und darin "Schaffen", also Poesis¹⁴⁸. Denn auch wenn es dem Erzähler so vorkommt, als „habe sich das Erzählen verbraucht“ und es fehle der „Grundwebstoff“ zumindest „für den großen Zusammenhang“ (NB, S. 700), so gelingt ihm das reine „Augenzeuge-Sein“ gerade beim Niederschreiben ebenfalls nicht. Unter der Hand rutscht er immer wieder ins *Erzählen*:

„Sooft ich mir solch ein distanzierteres Festhalten und Bezeugen vornahm, drehte und wand es sich mitten im ersten Satz weg in ein gleichsam voreiliges Erzählen, oder gar eine Erzählerei.“ (NB, S. 702)

Nicht das Herstellen des „großen Zusammenhangs“ nach dem Vorbild der großen Epen soll somit das hier in der "NIEMANDBUCHT" propagierte Erzählen leisten, aber doch mit dem Blick auf das Marginale und Unscheinbare das Herstellen von Einheit und Zusammenhang und damit des Epischen im Kleinen, und zwar – Analogie zum "Blick über die Schulter" – gerade dadurch,

„ ... daß ich es sein ließ – indem ich von ihm erzählte, oder es umkreiste, oder es streifte, oder es anklingen ließ, oder es ausschwingen ließ. [...]

Die Chronik entspricht nicht dem, dessen ich so, jenseits des tiefen Traums, weiterhin innewerde: Die Chronik entspricht der Menschheit nicht. Erst wenn die Fakten, die blinden, zu Tausenden verstruppen, sich klären und Sprach-Augen bekommen, hier eins, und dort eins, bin ich, weg vom Chronisten, auf dem guten, dem epischen Weg, und das arme Leben erhebt sich zum reichen.

[Hervorhebungen von mir, RR.]“ (NB, S. 703f.)

So ist also die Position eines außenstehenden, neutralen Zuschauers nicht möglich, die Verbundenheit von Selbst und Welt unhintergebar. Es gibt keine Sprachlichkeit ohne ein zu-

¹⁴⁸ Doch ist dies auch hier wieder nicht als eine creatio de nihilo anzusehen, wie schon an anderer Stelle begründet wurde, sondern die Poesis ist nichts anderes als der Transformationsprozeß der "Verwandlung". Siehe Kap. VIII.1c)

sammenhangstiftendes und sich-einbringendes Erzählen¹⁴⁹. Der Text schließt die Möglichkeit eines neutralen Berichtens ohne interpretierendes Eingreifen und „Verwandeln“ ebenso aus wie das dafür notwendig vorauszusetzende Modell einer *Dualität* von objektiver Wirklichkeit und ihrem sprachlichen Ausdruck, in dem die sprachliche Form eine unabhängig von ihrer existente Wirklichkeit "an sich" *äußert*, zur Erscheinung bringt, ihr ein äußeres Sein gibt¹⁵⁰. Das "Zuschauen" erfolgt gleichsam immer zugleich in der Form des Erzählens, als Verwandlung, die einen Zusammenhang stiftet, und dieses die Modi Zuschauen und Erzählen umgreifende Phänomen ist wiederum nichts anderes als das einheitliche Konstitutionsgeschehen von Selbst und Welt. Als sprachliches Ereignis ist es grundsätzlich immer als auslegendes, und deutendes Verstehensgeschehen gefaßt¹⁵¹.

3. Das Bedeutungsfeld "Sprache" umfaßt jede Form von Lebensäußerung in der "NIEMANDBUCHT"

¹⁴⁹ Wirklichkeit ist immer als Erzählung bzw. in erzählerischer Struktur gegeben. In diesem sich hier andeutenden Gedanken, läßt sich eine Ähnlichkeit zur "narrativen Phänomenologie" Wilhelm Schapps feststellen. Dieser unternahm in seinem Spätwerk eine kritische Transformation der Phänomenologie Husserlscher Prägung durch die Einsicht, daß nicht der Satz, der Sachverhalt und der Gegenstand die letzte Ebene ist, zu der man als Phänomenologe vordringen kann, sondern nur Geschichten. Schapp löst somit die Husserlschen Gegenstände und Akte in Geschichten auf. Einen philosophisch-reflexiven Abstand zu dieser letzten phänomenologischen Basis hält er aber für nicht möglich, da wir als Menschen uns selbst nur so verstehen können, daß wir immer schon in Geschichten eingebunden und verwoben sind. „Was und wer wir jeweils sind, sind wir durch Geschichten, in die wir verstrickt sind.“ So sind diese keine Gegenstände der Erkenntnis, sondern stehen nur dem Mitverstrickten offen. Vgl. Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt*. Frankfurt a. M. 1953. Zur Abgrenzung von Schapp siehe weiter unten im selben Kapitel.

¹⁵⁰ Deutlich zeigt sich, daß das Erzählprogramm, wie es Herbert Gamper noch für die "Wiederholung" herausgearbeitet hat, in dem die Anonymität und Entindividualisierung des Erzählens bzw. das Konzept eines subjektlosen Erzählers favorisiert wird, der – einverstanden mit allem und jedem – in reiner Medialität bzw. Passivität nur noch eine "Mitschrift" der Welt vollzieht, vom Text der "NIEMANDBUCHT" zurückgewiesen wird, ohne daß deshalb einer subjektivistischen Konstitution von Wirklichkeit das Wort geredet wird. Vgl. Herbert Gamper: *Stellvertreter des Allgemeinen? Über Die Unvernünftigen sterben aus* und das Erzählprogramm der *Wiederholung*. In: Fuchs, Melzer (Hg.): *Die Langsamkeit der Welt*, S. 165-195.

¹⁵¹ Zu ganz ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt Karl Wagner in seiner Analyse des Motivs der Verwandlung in der "NIEMANDBUCHT". Vgl. Karl Wagner: *Verwandlung*, hier v. a. S. 212-217; Mireille Tabah hält dagegen an der Rolle des Erzählers als Katalogisierer fest: „Der Ich-Erzähler Keuschnig realisiert es [sc. das Ideal der reinen Erzählung] durch die Beschreibung seines "Jahrs in der Niemandsbucht" im letzten Teil des Werks: die Wirklichkeit wird auf einen kleinen Raum eingegrenzt, ihre widersprüchliche Vielfalt in ein überschaubares Gefüge gebracht und das bedrohliche Chaos der Erlebnisse geordnet, indem diese umständlich aufgezählt, beschrieben und mit peinlicher Geduld nach dem Vorbild des Gesetzbuchs "katalogisiert" (NB 271) werden“. Mireille Tabah: *Von der Stunde der wahren Empfindung* (1975) zum Jahr in der Niemandsbucht (1994). Peter Handkes ästhetische Utopie. In: Roland Duhamel, Clemens Ruthner (Hg.): *50 Jahre 2. Republik – 1000 Jahre "Ostarrichi"* (= Germanistische Mitteilungen 43-44 / 1996), S. 115-123, hier S. 122f. Sie läßt hierbei unberücksichtigt erstens, daß das "Jahr der Niemandsbucht" nicht nur im letzten Drittel des Textes abgebildet ist, sondern sich vielmehr als "Subtext" über den gesamten Textkorpus erstreckt (vgl. X.4.) und zweitens, daß es sich beim vorliegenden Text – wie gezeigt – nirgendwo um einen Katalog oder ein Protokoll handelt.

Bei der These von Wirklichkeitskonstitution als ein Geschehen, das sich notwendig in und als Sprache ereignet, ist es nun wichtig, den Term "Sprache" nicht nur eingeschränkt auf die schon vorhandenen Systeme unserer natürlichen (oder auch idealen) Sprachen zu verstehen. Sie sollte nicht in der Weise aufgefaßt werden, daß da schon ein Ordnungssystem oder Vorverständnis von Sprache gegeben ist, *als das* oder *in dem* sich als Gerüst oder Rahmen Wirklichkeit konstituiert. Vielmehr scheint es umgekehrt so zu sein, daß zum Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit nicht nur der passiv-rezeptive Akt des Zuschauens gehört, sondern ebenso – als unablässiger Bestandteil oder Kehrseite ein- und derselben Medaille die *Äußerung* in jeglicher Form. Der nach *außen* tretende und mitteilend-kommunizierende Ausdruck ist im Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" immer ein *sprachliches* Ereignis, auch dann, wenn er – wie es hier der Fall ist – viele Gestalten annehmen kann. Er ist keineswegs auf "normale", lautliche oder schriftliche Versprachlichung angewiesen. Der Text macht dies vor allem an Hand der Reiseschilderungen der „Freunde“ des Erzählers deutlich. Sie alle vollziehen ihre Reisen, ihr Gehen und (Zu)-Schauen in einer dem Erzähler sehr ähnlichen Weise als einen Selbst und Welt umgreifenden Vorgang der Erzeugung von Wirklichkeit. Ebenfalls gehört bei ihnen zu diesem Vorgang auch der Aspekt der Äußerung. Diese nimmt aber bei keinem eine im "normalen" Verständnis *sprachliche* Gestalt an, und zeigt sich sogar nur bei einigen überhaupt als eine im eigentlichen Sinn "künstlerische" Ausdrucksform: Während „Sänger“, „Maler“ und „Architekt“ für Musik, Bildende Künste und Baukunst stehen, dem „Leser“ noch durch sein Ineinanderfließenlassen von Reiseeindrücken und Lektüre die Rezeption als kreativer Akt zugeschrieben werden kann, sprengen die „Freundin“, der „Priester“ und der „Sohn“ sicher den Rahmen dessen, was man konventionellerweise unter einer künstlerischen Tätigkeit versteht. Dennoch gehört der Aspekt der Äußerung bzw. des Sich-Ausdrückens bei ihnen allen zu ihrer Lebensform: Im Fall des „Priesters“ ist sie in Gestalt von Predigten und Seelsorge auf der Ebene sozialer Kommunikation angesiedelt, bei der „Freundin“ erfolgt sie – ähnlich einem land-art-Künstler wie Richard Long oder Hamish Fulton – in der Weise des Hinterlassens von Spuren und "landmarks" während und *durch* ihre Wanderungen an der türkischen Südküste, und beim „Sohn“ in der Form, daß er mit und in seiner Veränderung (Verwandlung) während seiner Reise durch Jugoslawien nach Griechenland den Prozeß des Erwachsenwerdens verkörpert und ausdrückt. Dies bedeutet, im Kontext des Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" ist die *Äußerung* erstens nicht nur ein integraler Bestandteil der Konstitution von Wirklichkeit, sondern es gibt hierfür auch zweitens die verschiedensten Art und Weisen, von denen nur *eine* der im klassischen Sinn verstandene sprachliche Ausdruck in Form einer mündlichen oder schriftli-

chen Erzählung darstellt. "Sprache" muß somit in einem sehr weiten Sinn aufgefaßt werden, der im Grunde alle Formen von menschlicher Lebensäußerung umfaßt. Lediglich die Form der Äußerung und Tätigkeit des Verfasser-Heldens – und damit sicherlich die prominenteste im Text – ist die "normalsprachliche" des Erzählens und Schreibens.

Drittens stellt aber der Akt dieser "Versprachlichung" keine Re-produktion und Spiegelung von etwas dar, was ohne Äußerung auch gegeben wäre. Vielmehr bildet sich umgekehrt *im* Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit ebenfalls erst organisch heraus, was Äußerung und damit "Sprache" jeweils ist. Denn wie die Konstitution von Wirklichkeit ist auch die Bedeutungskonstitution bzw. Konstitution von Sprache, die parallel zu dieser abläuft, ein sich fortlaufend erneuernder, niemals abgeschlossener Vorgang. Damit stellt "Sprache" in der "NIEMANDBUCHT" kein allgemeines und zeitunabhängiges Regelsystem oder ein Werkzeug wie beispielsweise ein transparentes Zeichensystem dar, mit dessen Hilfe etwas von ihr unabhängiges abgebildet wird, sondern ein immer nur *je konkret* gültiges, sich immer nur im jeweiligen Moment zu valenter Bedeutsamkeit verdichtendes und vor allem fortlaufend *erneuerndes* Geschehen. Aus diesem Grund ist in der aus der "NIEMANDBUCHT" ablesbaren Sprachauffassung mit dem "Wie" der Sprache immer schon unauflöslich ein bestimmtes Seins- und Wirklichkeitsverständnis verwoben.

In seinen frühen Texten zog Handke aus dieser letzten Feststellung die Konsequenz, daß Sprache, insofern sie von keiner Wirklichkeit an sich bestimmt wird, rein nach konventionellen Sprachspielregeln funktioniert. Sprach- und mit ihnen verbundene Denkmuster bestimmen und bilden beim frühen Handke vielmehr umgekehrt jegliche Wirklichkeit, insbesondere auch die gesellschaftspolitische. Die Konventionalität und Modellhaftigkeit von Sprache ist in dieser Sicht unhintergebar, die Sprachspielregeln können nicht verlassen werden¹⁵².

Während aber in den frühen Texten nun aus diesem Gefühl des Gefangenseins in vorgefaßte Sprachmuster mit dem Problem von Isolation gerungen wurde, da keine "echte", das heißt eigene und kreative Erfahrung von Wirklichkeit möglich ist¹⁵³, es sei denn in nur kurzen,

¹⁵² Zur Nähe des frühen Handkes zur Sprachspieltheorie vgl. Bonn, Wiederholung, S.28-30: Der Literaturbegriff des frühen Handke steht laut Bonn Wittgenstein nahe, insofern in ihm Literatur nicht über sich selbst hinausweist, sie "unrealistisch" und "unwirklich" ist. Sie verwandelt alles in Spiel ohne transzendenten Bezug auf einen Referenten. Daneben sind die frühen Texte geprägt von der Kritik an der kopiehaften Wiederholung überkommener Begriffe, ohne sie je aus der Wirklichkeit zu schöpfen. Die Wiederholung ist nach Bonn bei Handke deshalb nicht die Wiederholung einer schemenhaften, "genormten" Wirklichkeit und Begrifflichkeit (insofern Wirklichkeit sprachlich ist), sondern immer die Wiederholung der privaten Wirklichkeit in der eigenen Vorstellung. (Zur Abgrenzung von dieser subjektivistischen Deutung der Wiederholung vgl. Kap. VIII.1. und XI.5.-7.) Im Unterschied zu Wittgenstein, der einen transzendentalen Ansatz verfolgt, insofern er die Arten von Aussagen als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung der Dinge untersucht, hält Handke jedoch – nach Bonn – am Erlebniswert der Erscheinungen fest.

¹⁵³ Vgl. hierzu Rolf Günter Renner: "Peter Handke". Stuttgart 1985, S. 1-64, v.a. S. 24-33. Renner macht deutlich, daß auch im Frühwerk Handkes kein Bruch zwischen einer formalistischen und einer existentiell

epiphanieartigen Augenblicken, scheint die immanente Poetik der "NIEMANDBUCHT" eine andere, den Konzepten der Postmoderne nahestehende Lösung anzubieten. Denn wenn sich die Bedeutsamkeit von Sprache immer nur je und je neu herausbildet, hat dies zur Folge, daß die Regeln von Literatur ebenso wie die Bedeutung jedes einzelnen Textes und von Sprache überhaupt niemals feststehen, sondern je und je neu ausgehandelt werden. Dies bedeutet, Literatur herrscht ebensowenig wie jedes andere sprachliche Produkt souverän über die Sprachspiele, in die sie immer schon hineingeworfen ist, sobald sie sie gebraucht. In sprachlicher Wirklichkeit (und alle Wirklichkeit hat sich als sprachliche herausgestellt) kann man immer nur mitspielen, niemals die Spielregeln metareflexiv erfassen und beherrschen. Die "Künstlichkeit" unserer Wirklichkeit, ihr Poesis-Charakter, der "schöne Schein" erweist sich so als ein Absolutum. Damit verliert Poesis aber ihren privativen Sinn, *nur* Poesis zu sein – gegenüber jenem anderen Moment des eigentlichen, jenseits dieser Scheinwelt liegenden Bereich des Seins¹⁵⁴. Wenn nun alle Wirklichkeit nur auf *einer* Ebene des Gemachtwerdens gegeben ist, besteht die Frage nicht mehr wie in den frühen Texten darin, ob die Dimension der vorgefaßten Begrifflichkeit und der vorgegebenen Sprach- und Denkmuster überwunden und vollständig verlassen werden kann, sondern eher darin, wie es innerhalb dieser Ebene der reinen "Künstlichkeit" dennoch möglich ist, authentische Wirklichkeitserfahrung zu machen und zu formulieren¹⁵⁵.

4. Die durchgängige Künstlichkeit aller Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT"

Wie schon bei der Analyse des Zuschauens wird nun also auch hier auf der Ebene der Wirklichkeitskonstitution als Erzählen deutlich, daß die Gemachtheit von Wirklichkeit ein funda-

orientierten Schreibweise auszumachen ist. Handkes Polemik in Essays wie „Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms“, Frankfurt a. M. 1972 richtet sich nicht so sehr gegen die »littérature engagée« wie gegen die damals vorherrschende realistische Schreibweise, der er vorwirft, zu verkennen, „daß die Literatur mit der Sprache gemacht wird und nicht mit den Dingen, die mit der Sprache beschrieben werden“ (Elfenbeinturm, S. 29) und die somit nicht die unhintergehbare Konventionalität von Sprache reflektiere. Handke kritisiere also „das ungeprüfte Übernehmen vorhandener Erzählweisen wie die Herrschaft der Signifikate in der Literatur; dagegen setzt er die Verpflichtung auf das bewußte Schreiben und das kontrollierte Einsetzen der Phantasie.“ (Renner, S. 26)

¹⁵⁴ Damit kann der Wandel der Erzähl- und Sprachauffassung vom Früh- zum Spätwerk bei Handke nicht als der von einer "sprachkritischen Position" zu einem "axiomatischen Sprachvertrauen" beschrieben werden, wie dies u.a. Dirk Göttsche tut. Vgl. Dirk Göttsche: Die Produktivität der Sprachkrise in der modernen Prosa. Frankfurt a. M. 1987, hier. S. 243.

¹⁵⁵ Wie im Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" dennoch im Rahmen dieser einen rein "künstlichen" Ebene authentische Wirklichkeitserfahrung konzipiert ist, wird Gegenstand der Diskussion im Kapitel X. und XI..

mentales und allgemeingültiges Grundkonstituens im Seinsverständnis von "Mein Jahr in der Niemandsbucht" darstellt, ohne deshalb für die subjektivistische Position der Gemachtheit *durch* ein Individuum einzutreten. Das hierfür im sprachlichen Bereich relevante Wortfeld im Text ist das von Finden bzw. Erfinden: Weder wird der Stoff vom rein passiven Erzähler nur *gefunden*, noch aber ist der Erzähler der *Erfinder* seiner Geschichten rein aus dem Nichts kraft seiner Phantasie. Vielmehr ist vom poetologischen Konzept her Erzählen offenbar so intendiert, daß vom Erzähler mit jedem Aufschreiben eine Geschichte zu entdecken ist, „welche im Lauf der Sätze und Absätze sich von selber, ohne mein Tüfteln und Vorsorgen, entfaltet“ (NB, S. 704). Die Basis hierfür ist aber „*das Erzählen, das erfinderische, ohne ein spezielles Erfinden.*“ (NB, S. 705). Das heißt, das Erzählen ist grundsätzlich Poesis, Schöpfung und Erschaffen, aber ohne ein von einem machtbereiten, bewußten Willen gesteuertes und gelenktes „spezielles Erfinden“. Das *erfinderische Erzählen* läßt sich vielmehr fast absichtslos treiben, streift die Dinge nur, und erzählt von ihnen, indem – wie oben schon festgestellt wurde – es sie „sein läßt“. Das bedeutet, in der fundamentalen, allumfassenden "Gemachtheit" von Wirklichkeit wird diese erzeugt und erfunden, indem sie gerade paradoxerweise nicht gemacht und erfunden wird.

Möglich ist aber diese seltsame Verschränkung von Aktivem und Passivem, in der Bedeutung ebenso vorgefunden wie erfunden wird, ähnlich der Figur der *contemplatio activa*, die im Kapitel VIII.1.b) als maßgeblich für die Wirklichkeitskonstitution des Zuschauens erarbeitet wurde, durch das Konzept der permanenten und organischen Erneuerung von Wirklichkeit bzw. Bedeutung: Indem erstens Poesis bzw. die "Gemachtheit" von Wirklichkeit ihren privaten Sinn verliert gegenüber einer Wirklichkeit "an sich", sich alle Wirklichkeit auf *einer* Ebene, in einem unbegrenzten Vorgang des Werdens bzw. Gemacht-Werdens befindet, kennt dieses Konzept eben auch keine der grenzenlosen Bewegung der Bedeutungskonstitution ent-hobene Instanz, die bewußt und willentlich das Alte nicht "sein läßt", sondern es abschneidet und etwas völlig Neues an dessen Stelle setzt und es damit vollkommen neu erfindet, neu erschafft. Die Aspekte von Aktivität und Passivität haben dadurch keine absolute, sich gegenseitig ausschließende Relevanz mehr. Es kommt zu keinem „speziellen Erfinden“ durch das Moment des Aktiven und keinem reinen Gefundenwerden eines passiven Moments. Indem sich zweitens Sinn und Bedeutung in einem unendlichen Regenerationsprozeß fortlaufend neu konstituieren, fußen sie zwar einerseits auf den vorfindlichen Sprach- und Denkmustern und lokalisieren sich nicht in einem absoluten Jenseits zu diesen, bleiben aber andererseits nicht vollkommen in ihnen verhaftet, kopieren sie nicht, sondern transformieren, *verwandeln* sie

durch das „kontrollierte Einsetzen der Phantasie“¹⁵⁶. Es kommt dadurch niemals zu endgültigen, feststehenden Bedeutungen und in dieser unaufhebbaren Vorläufigkeit ist das Erzählen im passiven Sichttreibenlassen doch beständig aktiv „erfinderisch“¹⁵⁷.

Damit zeichnet sich ein weiterer wesentlicher Gesichtspunkt der in der "NIEMANDBUCHT" gegebenen *Phänomenologie des Erzählens* ab: Weder "Sprache" im generellen Sinn ist hier dem Geschehen der Wirklichkeitskonstitution als allgemeines und zeitunabhängiges Regelsystem vorgegeben, noch sind die Muster und Strukturen von "Erzählung", "Geschichte" und literarischem Sprechen dem konkreten Akt des Erzählereignisses vorausgesetzt. Denn die Konstitution von Wirklichkeit umfaßt neben der Konstitution von Welt, von Selbst, eines Zusammenhangs etc. auch die Konstitution von "Erzählung", bzw. die Konstitution von Wirklichkeit vollzieht sich – wie gesehen – *als* Konstitution von "Erzählung". Beide Konstitutionsvorgänge vollziehen sich zugleich und als *ein* Vorgang. Infolgedessen ist "Erzählung" ebenso wie alle anderen Aspekte von Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT" nur im Modus des unbegrenzten Werdensgeschehens gegeben, und immer nur je konkret das, was gerade erzählt wird. Damit bildet sich die jeweilige Erzählstruktur immer erst mit dem Erzählgeschehen bzw. sogar genauer mit jedem je gerade aktuellen Moment der Erzählung heraus.

Auch in diesem Punkt wird deshalb angesichts der Durchgängigkeit und Fundamentalität, mit denen im Text das organische Werdensgeschehen als Hauptcharakteristikum von Wirklichkeit auf allen Ebenen festmacht ist, erneut die Differenz zur philosophischen Ausformung von Phänomenologie deutlich. Dies gilt auch für die "narrative Phänomenologie" Wilhelm Schappas, bei dem die fundamentale Wirklichkeitsstruktur der Geschichten, in die der Mensch immer schon "verstrickt" bzw. – heideggerisch formuliert – geworfen ist, sich nicht jeweils organisch-genetisch herausbildet, sondern eben diesem Menschen vorausgeht. Durch die radikale Form von Zeitlichkeit, Perspektivität und Kontingenz, die dagegen die Wirklichkeitsauffassung der "NIEMANDBUCHT" beinhaltet – allumfassend, und gerade auch für den Modus des eigenen Sprechens –, ist jede in begrifflicher Aussagestruktur und somit von einer gewissen Metaposition aus vollzogene Art und Weise des Sprechens ausgeschlossen. Im Gegensatz zur philosophischen Phänomenologie drückt die erzählerische Form der Phänomenologie diese inhaltlichen Aussagen auch in der Weise ihres eigenen literarischen Sprechens

¹⁵⁶ Renner, Handke, S. 26.

¹⁵⁷ Ausführlicher zu dem hier angesprochenen Konzept der Wiederholung, ihre Differenzierung in uneigentliche, kopierende und eine eigentliche, verwandelnde Wiederholung mit dem Mittel der Phantasie vgl. Kap. XI.7.

aus. Sie trifft die These von Zeitlichkeit, Kontingenz und Perspektivität aller Wirklichkeit nicht von einer diesen fundamentalen Seinsmodi enthobenen Position aus, sondern ihre Aussagen bestimmen und umgreifen vielmehr die Sprache bzw. den Sprachmodus, in dem diese Aussagen formuliert sind. Auch im Gegensatz zur philosophischen Phänomenologie Heideggers¹⁵⁸ thematisiert die Phänomenologie des Erzählens der "NIEMANDBUCHT" somit ihr Seinsverständnis nicht nur inhaltlich, sondern drückt sie *unmittelbar* im Modus des eigenen Sprechens aus.

5. Das Absolute zeigt sich nur im Scheitern

Eines der wichtigsten Kennzeichen der in der "Phänomenologie des Erzählens" wirksamen Sprachauffassung und zugleich ein weiterer Unterschied zu derjenigen, die der philosophischen Phänomenologie zugrunde liegt, kommt im Kapitel „Die Geschichte meiner ersten Verwandlung“ zum Ausdruck. Es schildert das Fast-Scheitern des Erzählers an einem Buchprojekt und eine extreme existentielle Krise, die von diesem Scheitern ausgelöst wird bzw. mit ihm einhergeht. Auf dem Höhepunkt der Krise, im Moment höchster Verzweiflung und größter persönlicher Vernichtungsangst, wo ihm „mit dem Schreibstoff der Lebensstoff“ (NB, S. 385) ausging, ihm „der Bleistift aus der Hand fiel“ und die „Geschichte nicht weiterging“, kam es auf folgende Weise dann doch zu einer „Klärung“:

„Zweimal hatte es mich in den vergangenen Monaten zu Boden geworfen. Jetzt warf ich mich von selber da hin, mit dem Gesicht nach unten, und empfand dabei eine bisher unbekannte Männlichkeit. Aber die Erde half mir nicht. Sie nahm mich nicht auf. Sie stieß mich sogar weg von sich. Ich hatte bei ihr nichts zu suchen. Augen auf, schau, geradeaus! Und es blieb mir nichts, als auf dem Boden liegend geradeauszuschauen, in Augenhöhe die Trümmer eines ehemaligen Steppenhauses. Und mein Blick ließ nicht locker, und ließ nicht locker, und ließ nicht locker, und gab jede Hoffnung auf, und wartete auf keinerlei Fingerzeig mehr. Ein verrosteter Herd lag zwischen den Trümmern, mit einem Backrohr, aus dem alte Zeitungen und Bücher ragten. Ich äugte auf das zuoberst geschichtete Buch, eher eine große Broschüre mit noch blaßfarbigem Titelbild, eine Prinzessin umgeben von

¹⁵⁸ siehe oben Kap. VIII.4.

Zwergen, dazu die spanischen Lettern: »Los cuentos de los Hermanos Grimm«, Die Märchen der Gebrüder Grimm.

Das Unerforschliche schweigend verehren. – Doch gehört dazu nicht gerade das Um-es-herum-Erzählen? – Mit einem Mal griff da jedenfalls auf mich über, daß mein Buch ein Fragment bliebe, und daß das auch recht so war. Und das war dann noch nicht alles: Es war gar kein Fragment, sondern von mir unbemerkt, fertig erzählt [Hervorhebungen von mir, RR.].“ (NB, S. 397ff.)

Mit einiger Sicherheit kann diese Passage als Schlüsselstelle für die immanente phänomenologische Poetik der "NIEMANDBUCHT" bezeichnet werden, und dies nicht nur auf Grund ihrer existentiellen Dramatik, vermittelt vor allem durch die christologische Anspielung auf den dreimaligen Sturz zu Boden. Zunächst zeigt sich, daß erst durch die völlige Selbstaufgabe, die innere Akzeptanz des eigenen Sterbens ähnlich wie bei Christus auf dem Weg nach Golgatha – so möchte man die Allusion verstehen –, in einem Moment, in dem auch nichts mehr erwartet wird, die Offenheit da ist für die Lösung des Dilemmas. Diese ergibt sich durch eine plötzliche Eingebung, die der Anblick der Grimmschen Märchen dem Erzähler vermittelt. Vorbildlich wirkt dabei vor allem die in seinen Augen für Märchen charakteristische Sprachauffassung, die ja letztlich für den gesamten Textkorpus "Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten"¹⁵⁹ Gültigkeit haben soll: „Das Unerforschliche schweigend verehren“. Die Lösung besteht für den Erzähler zunächst darin, zu verstehen und zu akzeptieren, daß sein Gegenstand, sein Thema etwas „Unerforschliches“ ist, etwas, was sich sowohl dem intellegiblen als auch emotionalen Verstehen entzieht, und infolgedessen auch etwas, was nicht mehr in Sprache gefaßt und ausgesagt werden kann. Die einzig angemessene Umgangsform mit ihm, dem Absoluten, dem Unerreichbaren umzugehen ist, es zu „verehren“, das heißt es in keiner Weise beherrschen zu wollen, sondern es – wiederum - „sein zu lassen“, wozu offenbar vor allem auch gehört, es auch nicht *sprachlich* im Griff haben zu wollen, sondern es eben „schweigend“ zu verehren. Nun böte aber das komplette Verstummen wohl kaum einen Ausweg für einen Erzähler oder Schriftsteller in einer existentiellen Krise, sondern käme eher der endgültigen Zerstörung gleich. Zudem stünde dies im eklatanten Widerspruch zu den obigen Ausführungen hinsichtlich dem unhintergebar

¹⁵⁹ Schon im Titel exponiert Handke eine der zahlreichen Referenzen und spielerischen Reflexionen des romantischen Kunstbegriffs durch die Pluralform des Untertitels der Erzählung "Der Goldene Topf. Ein Märchen aus der neuen Zeit" von E.T.A. Hoffmann. Vgl. Sibylle Cramer: Das wahre Märchen von der Arbeit der Verwandlung. In: ndl. neue deutsche literatur 43 (1995) H.2, S. 170-172.

sprachlichen Modus von Wirklichkeit in der "NIEMANDBUCHT". „Schweigend verehren“ muß also etwas anderes bedeuten als totale Sprachlosigkeit.

Die eigentliche Lösung und zugleich zentrale Aussage folgt im nächsten Satz: „Doch gehört dazu nicht gerade das Um-es-herum-Erzählen?“ Was im Zusammenhang der Wirklichkeitskonstitution als Zuschauen erarbeitet wurde, wiederholt sich hier im sprachlichen Bereich: Nicht das fokussierende, zielgenaue Treffen, das definierende Benennen und Bestimmen des Gegenstands, und vor allem auch nicht die endgültige und vollendete Aussage desselben gilt es anzustreben, sondern – ins Bild des "Blicks über die Schulter" gefaßt – das flüchtige Streifen, das am Wesenskern der Sache grundsätzlich vorbeigeht. Das „Unerforschliche“ bzw. Absolute, das eigentlich Gegenstand und Inhalt des Textes ist, und von ihm formuliert werden soll, bleibt damit – wie es dem offenen Denken eines unbegrenzten Werdens entspricht – notwendig das nie erreichbare Ziel, der nie erreichbare Wesenskern der auszusagenden bzw. zu erzählenden Wirklichkeit. Doch auch wenn es nicht begrifflich faßbar ist, so *scheint es* doch indirekt *in* dem Erzählten, *in* dem um das Absolute Herumgeschriebenen *auf*. So liegt offenbar, wie es schon im Vogelkäfiggleichnis versinnbildlicht war, im "Daranvorbei", im Fehlgehen und Scheitern nicht nur ein Moment von Schönheit, sondern überhaupt letztlich die einzige Möglichkeit, Wirklichkeit zu *äußern*, ihr eine äußere Form zu geben. Die sprachliche Wirklichkeitskonstitution der "NIEMANDBUCHT" ist somit so verfaßt, daß sie notwendig immer unvollkommen, unvollständig und fragmentarisch bleibt, indem sie sich in einer unendlichen Bewegung hin zu auf das Absolute befindet, ohne es je zu erreichen.

Wichtig ist aber, den Modus des „Um-es-herum-Erzählens“ nicht so aufzufassen, daß es da schon *irgendwo* das unerreichbar Absolute und Unsagbare *gibt*, und dieses dann umschrieben wird. Vielmehr ist literarisches Sprechen im Konzept des Textes umgekehrt so verfaßt, daß es notwendig und immer auf das Unerforschliche, das Absolute zustrebt, das es nie erreicht, *und gerade dadurch in diesem Fehlgehen und Scheitern das Unsagbare, Absolute beständig je und je neu konstituiert, erzeugt und heranbildet*. Das Darumherumerzählen ist keine Schimäre, Trugbild oder Schein, sondern eben *im* Erzählen dessen, was das Unerforschliche *nicht* ist, wird es gesagt.

„Und ich schwor solchem Bild von der Welt die Treue. Es sollte nie wieder zur Schimäre umspringen, und das stand in meiner Macht.“ (NB, S. 399)

Gerade im Nicht-Erreichen-Können des literarischen Sprechens, in seiner notwendigen und unhintergehbaren Unzulänglichkeit, Fragmentarität und Unschärfe ist somit offenbar die Unendlichkeit des Absoluten gegeben.

Die Erkenntnis des Erzählers, daß sein Buch mit dem Titel: „Die Vorzeitformen“ (bzw. später umbenannt: „Die schimärische Welt“) als Fragment in gewisser Weise vollendet ist und gerade in dem bisher fragmentarisch und unvollkommen Geschriebenen das, was er sagen wollte, doch irgendwie ausgedrückt ist, läßt sich auch auf den Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" insgesamt übertragen. Das, was eigentlich erzählt werden sollte, das Jahr in der Niemandsbucht, ist nicht erzählt worden. Erzählt wurden Sachverhalte, die zeitlich wie räumlich weit über dieses hinausragen. Dennoch ist gleichsam unter der Hand das in dem Pariser Vorort verbrachte Jahr im Textkorpus "Mein Jahr in der Niemandsbucht" anwesend. Nicht in seinem Inhalt, in der Beschreibung der verschiedenen Erlebnisse, sondern in dem Erzähl- und Schreibprozeß, der exakt während eines Jahres (1993) in der Pariser Siedlungszunge vollzogen wurde, und im Text durch unscheinbare Hinweise auf die aktuelle Schreibsituation markiert ist. Der gesamte Inhalt des Textes kann so gesehen als das *Darumherumerzählte* um das, was eigentlich passiert ist, aufgefaßt werden: Um den Schreibvollzug, den narrativer Akt und parallel dazu um den Lebensvollzug des Verfasser-Helden. Dieser, seine eigentliche Tätigkeit, also der je konkrete Akt des Schreibens und zugleich damit grundsätzlich sein physiologisches Leben, sind nicht direkt benenn- und aussagbar. Denn sie sind immer nur im je aktuellen Vollzug gegeben und können somit nicht aus einer reflektiven Distanz benannt werden. Dennoch sind sie indirekt *geäußert* und ausgedrückt in dem Niemandsbuchttext. Auf gewisse Weise ist der Text somit zu seinem ursprünglichen Protokoll- und Chronikgedanken zurückgekehrt. Indem die Entstehung des Textes das Ereignis des Jahres war, ist er gleichsam das Protokoll dessen, was in dem Jahr getätigt wurde, ohne es inhaltlich zu benennen.

Auf dieser nicht semantisch-inhaltlichen, sondern rein pragmatischen Ebene ereignet sich somit der letzte, vielleicht fundamentalste Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit. Er besteht nicht im Ab-bilden, sondern im "Bilden", im „Bilsam“-Machen von Wirklichkeit. Der von Handke oft und allenthalben beschworene „Bildverlust“¹⁶⁰ meint somit gerade dies: Nicht den Verlust vorgegebener Bilder von der Welt, sondern die Unfähigkeit, die Welt, die Wirklichkeit zu "bilden" bzw. zu konstituieren, da gerade nur schon vorgegebene Bilder, Denk- und Sprachmuster unkreativ wiederholt und kopiert werden. Im Um-es-herum-Erzählen dagegen

¹⁶⁰ Titel eines fiktionalen Werks in der "NIEMANDBUCHT" als auch des realen Textes, den Handke 2002 veröffentlichte.

gelingt es, die unendliche, sich je konkret ereignende, immer je einmalige, unerforschliche Wirklichkeit „bildsam“ und erzählbar zu machen.

Abschließend läßt sich somit an dieser Stelle feststellen: Da Erzählen der Konstitutionsprozeß je konkreter Wirklichkeit ist, *gibt* es einerseits keine Wirklichkeit jenseits der Erzählung und mithin auch nicht außerhalb des Niemandsbuchtextes. Es kann deshalb auch nicht die Rede davon sein, der Text "*spiegele*" eine Wirklichkeit, die ihm transzendent irgendwo unabhängig existiert.

Andererseits ist es aber aufgrund seines notwendig fragmentarischen Charakters doch so, daß der Text zwar die konstituierte Wirklichkeit selbst nicht *ist*, nicht das Unerforschliche und Unsagbare je konkreter, einmaliger Realität unmittelbar verkörpert und aussagt, aber diese – wie oben gesehen – doch indirekt in ihm als dem "Darumherumgeschriebenen" aufscheint. So gesehen ließe sich die Formulierung, der Text "*spiegele*" das von ihm nie erreichte Ziel des Absoluten wider, doch in gewisser Weise rechtfertigen und sinnvoll anwenden. Und ebenso wäre es einerseits falsch vom Wirklichkeits- und Sprachverständnis der "NIEMANDS-BUCHT" insgesamt zu sagen, es sei im Text wiedergespiegelt, da ja alle Wirklichkeit erst von diesem konstituiert wird. Andererseits ist eine solche Formulierung – wie sie im Laufe der Untersuchung des öfteren gebraucht wurde – auch wieder durchaus legitim, da – wie gesehen – der Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit durch den Text niemals abgeschlossen ist, und der Text dieses für ihn unerreichbare telos aber doch durch und in seiner Fragmentarität ausdrückt und äußert, und somit in gewissem Sinne spiegelt, ohne es direkt auszusagen.

C) Grundzüge eines ironisch-offenen Denkens in der "NIEMANDBUCHT"

X. „*Manchmal gelingt es mir zu ruhen im Augenblick, dann entsteht, gleichwo, ein Raum.*“

Textlektüre 6: Wirklichkeitskonstitution zwischen "mystischen" Augenblicken und künstlerischer Tätigkeit

1. Exposition des Problems – Diskussion in Forschung und Öffentlichkeit:

In der Einleitung wurde als eine der zentralen Zielsetzungen dieser Untersuchung formuliert, an Hand einer exemplarischen Interpretation der "NIEMANDBUCHT" zu überprüfen, ob und inwieweit innerhalb der Theorie ironisch-offenen Denkens sichere und authentische Wahrheitserfahrung denk- und formulierbar ist. Im folgenden gilt es nun dieser Frage mit Blick auf die bis hierher herausgearbeiteten Hauptlinien der aus dem Text ablesbaren phänomenologischen Wirklichkeits- und Sprachauffassung nachzugehen. Dabei scheinen jedoch die wichtigsten Indizien zunächst *gegen* eine solche Möglichkeit zu sprechen und es wirkt problematisch, eine positive Antwort bzw. Lösung für die gestellte Aufgabe zu finden. Denn gerade die zwei grundlegenden Charakteristika des aus dem Text ablesbaren Wirklichkeits- und Sprachverständnisses, die sich im Laufe der Untersuchung herauskristallisiert haben, stellen sich ihr entgegen:

Zum einen wurde vor allem aus verschiedenen Blickwinkeln und auf mehreren Ebenen deutlich, daß "Wirklichkeit" von einem unbegrenzten, unendlichen Werden bestimmt ist, das niemals an irgendeinem dieser grenzenlosen Bewegung enthobenen Punkt zur Ruhe kommt, zu einem festen, beständigen "*Sein*" findet. Angesichts nun der radikalen Flüchtigkeit bzw. Zeitlichkeit, angesichts des reinen Möglichseins oder des prinzipiellen "Sich-Vorweg" stellt sich das Problem, wie innerhalb eines solchen Konzeptes ein stabiler Grund gedacht werden kann, der die Sicherheit, die unerschütterliche Evidenz von Wahrheitserfahrung garantieren würde, und es somit überhaupt sinnvoll macht, danach zu fragen. Jeder Versuch, dennoch die Möglichkeit von Wahrheitserfahrung nachzuweisen, muß dies somit leisten, ohne einen stabilen Grund als *conditio sine qua non* von Wahrheit vorauszusetzen. Ob und inwieweit dies gelingen kann, sollen die folgenden beiden Kapitel zeigen.

Hinzu kommt, daß gerade in den zuletzt zu Tage getretenen Ergebnissen als zweiter Hauptaspekt des im Text gegebenen Wirklichkeitsverständnisses dessen starke Immanenzposition

deutlich wurde: Alle Wirklichkeit gilt hier als Produkt bzw. Konstrukt des narrativen Diskurses bzw. des poetischen Aktes. Wie soll aber nun angesichts der hiermit behaupteten reinen "Künstlichkeit" unserer Wirklichkeit, ihres unhintergehbaren Poesis-Charakters, durch den alles, was ist, auf der einen Ebene des "Gemacht-Seins" liegt und damit einer unvermeidlichen Kontingenz unterworfen ist, überhaupt noch der den Text durchziehende und prägende *emphatische Anspruch auf Wahrheit*, nach authentischerer, "echterer", gleichsam "richtigerer" Wirklichkeit begründet werden? Es muß doch zweifelhaft erscheinen, wodurch in einem monistischen Konzept reiner Künstlichkeit ein Unterschied zwischen mehr oder weniger "wahr", zwischen besser oder schlechter verursacht sein soll. Und so stellt sich die Frage, warum der Text der "NIEMANDBUCHT" angesichts seines hochreflektierten Bewußtseins von der artistischen Gemachtheit des Wirklichen dennoch – wie vor allem in Kapitel V. und VIII. an Hand des ständigen Verbesserungsvorgang zu sehen war – von einem permanenten Suchen und Fragen, einem inneren "Drive" hin zu einer unmittelbareren, adäquateren, "wahren" Wirklichkeitskonstitution vorangetrieben wird, und woher er die darin implizite innere Ausrichtung und Orientierung nimmt¹⁶¹. Christoph Bartmann formuliert diese

¹⁶¹ Diese innere Spannung und der – anscheinende – Widerspruch zwischen der Schwerpunktsetzung auf der materialen Verfaßtheit des Textes auf der einen Seite und seinem emphatischen Anspruch auf das Wirkliche und die Dinge, die in ihm „verwandelt und geborgen“ werden sollen, auf der anderen Seite, ist innerhalb der Handkeforschung ein häufiger Gegenstand der Reflexion. Was allerdings die Einschätzung angeht, ob und inwieweit Handke diesen Widerspruch lösen kann, gehen die Meinungen auseinander. Positive Bewertungen diesbezüglich sind zumeist mit der Thematisierung und avantgardistischen Interpretation der Poetik Handkes verbunden. So stellt beispielsweise Martina Wagner-Egelhaaf fest, daß das Konzept der "Verwirklichung" im poetischen Akt bei Handke umgekehrt die Wahrnehmung des Wirklichen als poetischen Akt zu begreifen scheint. 'Wirklichkeit' sei auf der einen Seite poetisches Konstrukt des Textes, andererseits sei sie diesem immer schon vorausgesetzt. Doch sei dies nicht als Mangel anzusehen, da die Texte diesen logischen Widerspruch in ihre immanente Reflexion einbeziehen und in poetologischen Metaphern zum Ausdruck bringen. „Die Texte sind sich ihres inneren Zwiespalts wohl bewußt, ja, beziehen gerade ihre spezifische Dynamik aus seiner produktiven Verarbeitung. [...] Die metaphorische Bewegung setzt den Text, die Erzählung in Gang, indem sie die kritische Position ihrer Funktionsbeschreibung in die Textbewegung selbst hineinverlegt und eben auf diese Weise den vereinnahmenden Konzeptualisierungswillen des Interpreten wie alle statische Bedeutungszuschreibung systematisch ausschließt.“ Martina Wagner-Egelhaaf: *Archi-Textur. Poetologische Metaphern bei Peter Handke*. In: Cassagnau: *Partir-revenir*, S. 93-110, hier S. 94f.. Zu einer negativen Einschätzung gelangt dagegen bspw. Carsten Zelle, der eigentümlicherweise als den Kern des nicht-subjektivistischen Wahrnehmungs- und Seinsverständnisses der Phänomenologie das unbewußt-willenlose Schauen und damit ein Konzept von reiner Unmittelbarkeit annimmt. Ein Vorreiter des „phänomenologischen Impetus“ sei Rilke, der versucht, „der erschöpften Sprache [...] mit einer phänomenologischen "Frischzellenkur" neues Leben einzuhauchen“. Damit ist gemeint, Rilke sei der Überzeugung gewesen, daß „das Dichtwerk deutungslose Dingwerdung werden müsse. Die Voraussetzung für die *Sachlichkeit* der Kunst sieht Rilke in einem *unbeherrschten Schauen*, d.h. in einem Schauen, das nicht von einem subjektiv gestaltenden Willen beherrscht wird. Solches Schauen sei vielmehr ein äußerstes Gesammeltsein, in welchem sich der Schauende ganz nach außen kehrt und sich in vorbehaltloser, gewissermaßen willentlich willensloser Hingabe wie ein offenes Gefäß verhalte, in das die Dinge einströmen können“. Wie sich im Laufe der Untersuchung und vor allem im folgenden Kapitel zeigt, ist diese Idee von reiner Unmittelbarkeit jedoch nicht der phänomenologischen Denkweise, sondern vielmehr einer mystischen Erfahrungswelt zuzuordnen. Damit muß aber m. E. auch die These, daß „die Problematik von unmittelbarer Wahrnehmung und vermittelnder Formwerdung“ bei Handke auseinanderbreche und die „*Inversion vom Kindergeist zum Geisteskind*“ scheinere, neu hinterfragt werden. Vgl. Carsten Zelle: *Parteinahme für die Dinge. Peter Handkes Poetik einer literarischen*

Paradoxie folgendermaßen: „Handkes paradoxe Intention geht dahin, das Medium [die Literatur] zum Verschwinden zu bringen (damit sich "die Dinge" selbst aussprechen können), zugleich aber durch die Dinge nichts als Literatur sprechen zu lassen. [...] Handke will die Phänomene feiern und gleichzeitig in Ruhe lassen; er will gleichsam Vorgänge und Dinge beobachten, ohne sie zu beobachten“¹⁶².

So sind scheinbar die beiden Hauptaspekte des der "NIEMANDBUCHT" zugrundeliegenden Seinsverständnisses – unbegrenztes Werden und reine "Künstlichkeit" – unvereinbar mit dem zentralen Thema des Textes, der unaufhörlichen Suche nach einer befriedigenden, unumstößlichen Antwort auf die Frage nach dem "Wie" von Wirklichkeit, nach einer sicheren Evidenzerfahrung. Der in dieser Unvereinbarkeit liegende innere Widerspruch ist Peter Handke bzw. dem poetologischen Konzept seiner Texte von zahlreichen Kritikern vorgeworfen worden. Deren Argumentationen zielen immer wieder auf denselben Punkt ab: Die in den Texten gebotene Lösung des beschriebenen Dilemmas biete gar keinen echten Ausweg, sondern die über sie gesuchte und in ihnen beschriebene Erfahrung von Einheit und Zusammenhang, von authentischer Wirklichkeit und Wahrheit sei nichts anderes als eine phantasmatische „Wunschfabrikation“¹⁶³, ein *Mystizismus*, bei dem Handke sich mit Hilfe des von ihm auch so bezeichneten „Rucks“ oder „Sprungs“, mit der mystischen Idee eines plötzlichen Umschlagens und Aufscheinens einer *anderen* oder *neuen Welt* über die Unmöglichkeit seines Vorhabens und Anliegens hinwegsetze. In der Literaturkritik äußert sich diese Skepsis nicht selten in einem stark polemisierenden Sprachgebrauch wie er gegen den – neben Botho Strauß – wahrscheinlich meistbeschimpften Autor der deutschen Gegenwartsliteratur gerne gepflegt wird. Handke erscheint dort nicht selten als ein platter, eindimensionaler Verkäufer des Positiven, sein Werk wird auf eine „romantizistische Weltflucht“¹⁶⁴ oder „Orgel- und Weihwasserprosa“¹⁶⁵ reduziert. Auch wenn in der literaturwissenschaftlichen Forschung zu Handke in der Regel von dieser allzu eindimensionalen Begrifflichkeit Abstand genommen wird, und man sich um ein differenzierteres Bild bemüht, so bestimmt man doch häufig als

Phänomenologie (am Beispiel seiner *Journale*, 1975-1982). In: Euphorion 97 (2003), S. 99-117, hier S. 100 und S. 115.

¹⁶² Christoph Bartmann: Malende Menschheitslehrer. Peter Handke und die Poetik der "Realisation". In: Weimarer Beiträge 41 (1995) H.4, S. 562-572, hier S. 570f..

¹⁶³ Waltraud Wiethölter: "Auge in Auge mit Cézanne. Handkes 'Lehre der Sainte-Victoire'", GRM N.F., 40,4 (1990), S. 422-444, 431

¹⁶⁴ So Martin Lüdke in: Ders.: Trübsal bläst 'Des Knaben Wunderhorn'. Über eine romantische Tendenzen unserer Gegenwartsliteratur. In: Merkur 34 (1980), H.10, S. 989-1003.

¹⁶⁵ Benjamin Henrichs in: Die Zeit v. 3.10.1986.

das zentrale Projekt seines Schreibens, alternative Formen von Religiosität, Spiritualität und Mythologie zur christlichen Tradition zu etablieren. Damit würden seine Texte aber den Bereich überindividuell nachvollziehbarer, begrifflicher Mittelbarkeit verlassen. Der Dichter übernimmt die Rolle des "Priesters" oder "Heilsverkünders". Besonders bei einer starken Bindung an eine subjektivistische Auslegung seiner Poetik – wie beispielsweise bei Herwig Gottwald – erscheint Handkes "Suche nach Zusammenhang" als „Ordnungsprojektionen in sinnstiftenden und bedeutsamkeitserzeugenden imaginativen Wahrnehmungs-, Phantasie-, und Erkenntnisprozessen seiner Hauptfiguren, die die entzauberte Welt reauratisieren wollen, gestützt auf die einheitsstiftende, integrative Kraft subjektiver Wiederverzauberung der Welt.“¹⁶⁶

Hauptkennzeichen dieser „Subjekt-Religion“, die jeden vorgegebenen transzendentalen Bezügen eine Absage erteile und dafür dem autonomen Subjekt zutraue, die scheinbar ziel- und bedeutungslose entzauberte Welt individuell zu transzendieren, ist das Moment der Plötzlichkeit. In fast keiner Untersuchung, die sich mit den erkenntnis- und wahrheitstheoretischen Fragestellungen der Poetik Handkes befaßt, fehlt dieser Hinweis auf den Aspekt des momenthaften Umschlagens, der hierbei konstitutiv sei. Die "quasi"- oder "neo-religöse" Er-Lösung von dem oben skizzierten Dilemma sei hiernach bei Handke als kurzzeitig aufscheinendes ganzheitliches Erkennen von Wirklichkeit durch „Verwandlung“, analogisierendes Wahrnehmen und holistisches Phantasieren gestaltet in mit Bedeutsamkeit aufgeladenen Zeitpunk-

¹⁶⁶ Gottwald: *Moderne*, S. 193; Ein weiterer Aspekt der mystischen Interpretation des Funktionsmoment der hierbei vollzogenen "Verwandlung" der Welt ist es häufig auch, das für Handkes Poetik zentrale Konzept der Wiederholung als Versuch zu verstehen, eine neuen *Mythos* zu etablieren: die Dinge zeigen sich *in* der wiederholenden Verwandlung in einer anderen Weise, die durch den *neuen* mythischen Zusammenhang, den die Erzählung stiftet, erzeugt wird. Die Erzählung leistet hiernach sowohl die Durchbrechung der alten, konventionellen, Denken und Bewußtsein bestimmenden Mythen als auch die Remythisierung der Wirklichkeit. „Auflösung von herrschenden und Herrschafts-Mythen und Bewahrung der Literatur als Mythos sind von Beginn an zwei Aspekte einer Strategie“ Bartmann: *Zusammenhang*, S. 88. Für die meisten dieser Interpretationen ist dabei konstitutiv, die Figur der verwandelnden Wiederholung als plötzliches Umschlagen zu sehen, mit der Epiphanie eines zeitlosen Augenblicks in Verbindung zu bringen, und sie stellen sie damit in den Kontext einer *Erlösungstheorie*. Vgl. u. a. Bernd Stiegler: *Peter Handke. Der Traum von der Überwindung der Zeit durch die Erzählung als neuer Mythos*. In: Carola Hilmes und Dietrich Mathy (Hg.): *Dasselbe noch einmal: Die Ästhetik der Wiederholung*. Opladen 1998, S. 24-258; Bartmann: *Zusammenhang*; Susanne Marschall: *Mythen der Metamorphose – Metamorphose des Mythos bei Peter Handke und Botho Strauß*. Mainz 1993; Martin Stern: *Zwischen Mythos, Mystik und Verzicht. Peter Handkes neues Schreiben*. In: *Schweizer Monatshefte* 68 (1988), S. 835-848; Ulrich Dronske: *Erzählen aus einem – mythischen – Guß. Zu den zeit- und sprachtheoretischen Implikationen (nicht nur) einer Erzählung von Peter Handke*. In: *Zagreber Germanistische Beiträge* 2 (1993), S. 125-131; Herwig Gottwald: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur. Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider*. Stuttgart 1996.

ten, Epiphanien¹⁶⁷, die als außerzeitliche Zustände dem Subjekt kurzfristig Stabilisierung, Zusammenhang, Gelassenheit und Identität ermöglichen¹⁶⁸.

Trifft diese Auffassung zu, verfolgt Handke hier ein typisch Verfahren der klassischen Moderne¹⁶⁹. Karl Heinz Bohrer hat in diversen Arbeiten das Moment der "Plötzlichkeit" als Merkmal moderner, avantgardistischer Literatur beschrieben. So ermögliche das „absolute Präsens“ beispielsweise bei Nietzsche, Heidegger, Hofmannsthal, Jünger, Joyce, Benjamin und Musil in seiner Form transzendierender Entzeitlichung eine „Bewußtseinsentgrenzung“ ohne metaphysische oder transzendente Bestimmungen¹⁷⁰. In zweifacher Hinsicht scheint diese Formulierung des Handkeschen Wahrheitskonzeptes mit den Kategorien einer rein "diesseitigen Mystik" zumindest für die "NIEMANDBUCHT" jedoch problematisch. Zum einen stellt sich die Frage, auf welche Weise eine solche Auffassung von Augenblickshaftigkeit zu denken ist, damit keine Ungereimtheit bzw. Widerspruch entsteht zu dem anderen zentralen Aspekt von Zeitlichkeit in den Texten Handkes, der Affirmation von Dauer, Langsamkeit und Stetigkeit¹⁷¹. Zum anderen gilt es zu überprüfen, ob es sich bei dem im Text formulierten Konzept der Augenblickshaftigkeit tatsächlich um ein „absolutes Präsens“, um

¹⁶⁷ Der Begriff der Epiphanie wurde zum ersten Mal von Manfred Durzak auf Peter Handkes Werk angewendet. In: Ders.: Peter Handke und die deutsche Gegenwartsliteratur. Stuttgart 1982.

¹⁶⁸ Einer Interpretation der Idee der Augenblickshaftigkeit als plötzliches Umschlagen und Epiphanie vertreten neben den schon genannten Bartmann: Zusammenhang, Bonn: Wiederholung, Durzak: Gegenwartsliteratur; Gottwald: Moderne und Wagner-Egelhaaf: Archi-Textur unter anderen auch: Wolfram Frietsch: Die Symbolik der Epiphanien in Peter Handkes Texten am Beispiel von: Der kurze Brief zum langen Abschied; Die Stunde der wahren Empfindung und die Kindergeschichte. Sinzheim 1995; Mireille Tabah: Von der Stunde der wahren Empfindung (1975) zum Jahr in der Niemandsbucht (1994). Peter Handkes ästhetische Utopie. In: Roland Duhamel, Clemens Ruthner (Hg.): 50 Jahre 2. Republik – 1000 Jahre "Ostarrichi" (= Germanistische Mitteilungen 43-44 / 1996), S. 115-123; Dies.: Structure et fonction de l' 'épiphanie' dans l'oeuvre de Peter Handke a partir de La courte lettre pour un long adieu et L'heure de la sensation vraie. In: Etudes-Germaniques, 48:2 (1993). S. 147-166; Joachim Pfeiffer: "Ich zitterte vor Begierde nach Zusammenhang". Einheitsphantasien in Peter Handkes *Die Lehre von Sainte-Victoire*. In: Wolfram Mauser, Ursula Renner und Walter Schönau (Hg.): Phantasie und Deutung. Psychologisches Verstehen von Literatur und Film. Würzburg 1986, S. 266-276; Hansgeorg Schmidt-Bergmann: "Augenblicke der Sprache". Peter Handkes Journal *Das Gewicht der Welt*. In: Elmar Locher (Hg.): Die kleinen Formen der Moderne. Innsbruck u.a. 2001, S. 263-278; Walter Sokel: Das Apokalyptische und dessen Vermeidung. Zum Zeitbegriff im Erzählwerk Handkes. In: Fuchs, Melzer: Langsamkeit, S. 25-45.

¹⁶⁹ So hat beispielsweise Christoph Bartmann die Epiphanie als typisch modernes literarisches Verfahren herausgearbeitet. Sie sei die „ästhetische Utopie einer antizipierten Lebensform“ und eine „Kompensationstechnik, die den kontinuierlich nicht mehr möglichen Sinn in der Diskontinuität schöner Augenblicke und plötzlicher Erkenntnismomente überleben läßt“. Bartmann: Zusammenhang, S. 167-238.

¹⁷⁰ Karl Heinz Bohrer: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt a. M. 1981, v.a. S. 44-67 und 198ff.; Ders.: Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit. Frankfurt a. M. 1994, v.a. S. 151-157 und 163ff.

¹⁷¹ Als wichtiges Element der deutschen Nachkriegsliteratur wurde die „Ästhetik der Langsamkeit“ außer bei Handke, auch bei Hermann Lenz, Sten Nadolny, Christoph Ransmayr, Thomas Rosenlöcher, Werner Herzog, Christa Wolf, W. G. Sebald, Siegfried Lenz, Peter Härtling, Günter Grass und Michael Ende von Theo Elm beschrieben. Vgl. Theo Elm: Langsam – aber schnell! Zeiterfahrung in der deutschen Gegenwartsliteratur. In: Hans-Jörg Knobloch und Helmut Koopmann (Hg.): Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Tübingen 1997, S. 65-80.

die Zeitlosigkeit eines Ereignisses handelt, das aus dem alltäglichen Zeitzusammenhang herausfällt, und damit der Idee des stehenden Jetzt sehr nahe kommt oder nicht vielmehr im Gegenteil um ein Konzept radikaler Flüchtigkeit. Hierzu soll zunächst eine Gegenüberstellung mit Grundzügen mystischer Erfahrungswirklichkeit erfolgen¹⁷².

2. *Grundzüge mystischer Erfahrung*

Im folgenden soll – wiederum exemplarisch an Hand der "NIEMANDBUCHT" – überprüft werden, ob und inwieweit Handkes Wahrheits- und Wirklichkeitskonzept dem Gedanken- und Erfahrungsgut der Mystik zuzuordnen ist, oder ob er nicht doch ein anderes, nicht im diskreditierten Sinn "mystisches" Lösungsangebot macht

Die Schwierigkeit eines solchen Vorhabens – die im übrigen in gleichem Maße auch jeden "Mystizismus-Vorwurf" betrifft – besteht evident vor allem darin, eine mehrtausendjährige Tradition mystischen Erlebens, die natürlich auch in keiner Weise auf den europäisch-westlichen Kulturkreis beschränkt ist, sondern zum Fundament religiöser Erfahrung und zum Ursprung wahrscheinlich aller Religionen gehört, auf den definitorischen Punkt zu bringen.

Zwar sind die bloßen Daten zur Mystik - oder was auch immer so genannt werden soll - relativ leicht erfaßt. Doch zum Kern mystischer Erfahrung gelangt man letztendlich nur aus ganz individueller, persönlicher Betroffenheit, und so gibt es wahrscheinlich so viele Definitionen von Mystik wie Menschen, die sich ernsthaft damit beschäftigten. Da es in der Mystik um den Sinn des Lebens geht, bringt jeder seine persönliche Lebenshaltung mit ein. Wenn überhaupt – so könnte man sagen – besteht somit vielleicht der einzige gemeinsame Nenner, die einzige "Definition" darin, daß sich mystische Erfahrung eben gerade jedem Definitionsversuch entzieht und jenseits jeder direkten sprachlich-begrifflichen Vermittlung liegt.

Auf der anderen Seite ist die Anzahl der schriftlicher Zeugnisse, die trotz dieses immanenten Widerspruchs versuchen, dem eigene mystische Erleben in irgendeiner Weise mit sprachlichen Mitteln Form zu geben, ausgesprochen groß. Das Bedürfnis nach Ausdruck und Weitergabe macht somit offenbar ein integraler Bestandteil dieses Erlebens aus. Zum einen kann daraus der Schluß gezogen werden, daß es durchaus legitim ist, sich auf Basis dieser sehr persönlich-individuellen Interpretationen dem Phänomen "Mystik" zu nähern. Zum anderen muß

¹⁷² Ganz in der Linie dieser "modernen" Epiphaniauffassung liegt auch die Interpretation des "Spiels vom Fragen" durch Herbert Grieshop. Vgl. Herbert Grieshop: Rhetorik des Augenblicks. Studien zu Thomas Bernhard, Heiner Müller, Peter Handke und Botho Strauß. Würzburg 1998, v. a. S. 132-180.

dabei dennoch immer im Hinterkopf behalten werden, daß der "Streit" um die richtige und adäquate Darlegung des Mystischen sich prinzipiell auf der Ebene der *Interpretation* einer Erfahrung bewegt, die jenseits aller Worte gemacht wird.

Hierbei fällt auf, daß offenbar einer der wesentlichen Unterschiede in der sprachlich-interpretierenden Schilderung mystischer Erfahrung, der "unio mystica", darin besteht, sie einerseits eher als *Begegnung* oder aber eher als *Verschmelzung* zu beschreiben. Während der erste Begriff die als mehr dualistisch zu bezeichnende "Liebesmystik" in Christentum oder dem Sufismus beschreibt, ebenso die von Liebe getragene Du-Erfahrung mit Gott bzw. dem Göttlichen, wie sie besonders stark im Judentum, dem jüdischen Chassidismus zum Ausdruck kommt, aber auch in den Lehren der hinduistischen Bhakti-Mystik oder dem Amida-Buddhismus¹⁷³, gibt zweiteres wahrscheinlich die weiter verbreitete Ansicht wieder und kommt mehr dem nahe, was der Nichtbetroffene und "Laie" unter "Mystik" versteht.

Tatsächlich ist eine klare Unterscheidung zwischen beiden Mystikformen häufig nicht möglich und am Ende auch gar nicht sinnvoll. Die allermeisten Zeugnisse sind schwer zuzuordnen, bzw. können sowohl der Begegnungsmystik als auch der Verschmelzungsmystik zugerechnet werden, wie folgende Beispiele zeigen:

„Wenn Gott die Seele ganz unwissend gemacht hat, und sie weder sieht noch hört noch versteht – ein Zustand, der immer nur von kurzer Dauer ist und ihr manchmal noch kürzer erscheinen mag –, weil er ihr das Siegel seiner Weisheit einprägen will, dann läßt sich Gott auf eine Weise in der Seele nieder, daß diese, wenn sie wieder zu sich kommt, überhaupt nicht zweifeln kann, daß sie in Gott war und Gott in ihr. [...] Ich habe hier aber nicht gesagt, daß sie das im Augenblick der Erfahrung verstand, sondern hinterher, und nicht als Vision, sondern als Gewißheit, die Gott ihr in die Seele legte. Ich kenne jemanden (Teresa), dem es noch nicht zu Ohren gekommen war, daß Gott in allem ist durch seine Gegenwart, Macht und Wesenheit. Doch durch eine solche Gnade, die Gott ihr erwies, gelangte sie zu diesem Glauben“¹⁷⁴.

„Denn darin unterscheidet sich die mystische Vermählung von der geistlichen Verlobung: Die geistliche Verlobung besteht in einem Wechsel von Vereinigung und

¹⁷³ Vgl. Josef Sudbrack: *Mystik. Sinnsuche und Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002, S. 10ff.

¹⁷⁴ Teresa von Avila: *Las Moradas del Castillo interior*. (Die Wohnungen der inneren Burg), 5. Buch, Kap 1, 9-10; Zit. nach: Teresa von Avila: "Ich bin ein Weib und obendrein kein Gutes". Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz. Freiburg im Breisgau 1982, S. 68.

Trennungen; in der mystischen Vermählung dagegen bleiben Gott und die Seele immer im tiefsten Zentrum geeint.¹⁷⁵

„Ich bin da, wo ich war, ehe ich geschaffen wurde, da ich bloß Gott in Gott [*sc.* bin]. Da sind weder Himmel noch Heilige noch Chöre noch Engel noch dies noch das. Manche Leute sagen von acht Himmeln und von neun Chören, das ist da nicht, wo ich bin. [...] Wisset, daß in Gott nichts ist als Gott. Wisset, daß keine Seele in Gott kommen kann, sie werde denn zuvor so Gott, wie sie Gott war, ehe sie geschaffen wurde [...]“¹⁷⁶

„Ich habe von einer Kraft in der Seele gesprochen; in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist, sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde. Deshalb läßt sie sich nichts genügen, sie sucht weiter danach, was das sei, das Gott in seiner Gottheit und im Eigentum seiner eigenen Natur sei. Wenn der Seele ein Kuß widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfassen von der Einheit.“¹⁷⁷

Die heute weit verbreitete reflexhafte Abwehr gegen jegliche Form von "Mystizismen" wurzelt zum einen sicherlich in dem gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts vermehrt auftretenden irrationalen Gesellschaftsmystizismus, der voll umfassender Heilsversprechungen versuchte, die harmonischen, enthusiastischen und oft auch radikalen Innenerfahrungen auf die äußere gesellschaftliche Realität zu übertragen¹⁷⁸. Extreme Auswüchse bekam diese Strömung im Zuge der Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten. Neben der Indienstnahme apokalyptischen und messianischen Denkens für ihre Ideologie sollte die scheinbare Pflege der

¹⁷⁵ Teresa v. A.: *Moradas*, 7. Buch, Kap. 2,1,5, 12-14; Zit. nach Teresa v. A.: "Weib", S. 84.

¹⁷⁶ Traktat der "Schwester Katrei" (um 1320). Zit. nach: Martin Buber: *Ekstatische Konfessionen*, 5. Aufl., Heidelberg 1984, S. 230.

¹⁷⁷ Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate*, Predigt 11, hrsg. u. übers. v. Josef Quint. München 1963, S. 206.

¹⁷⁸ Ein prominentes Beispiel hierfür war die "Neue Gemeinschaft", der Brüder Heinrich und Julius Hart, ein Intellektuellen- und Künstlerzirkel mit lebensreformerischen Absichten, Treffpunkt nicht nur von Gustav Landauer und Martin Buber, sondern auch von Eugen Diederichs, Begründer des bis heute bestehenden Verlages. Vgl. Gerhard Wehr: *Europäische Mystik zur Einführung*. Hamburg 1995, S. 235 ff.

»deutschen Mystik« kulturpolitisch einer Stärkung des »Deutschtums« dienen. So entstand eine bis heute nachwirkende Verengung des Blicks auf die Mystik. Welche Verfälschung beispielsweise Meister Eckehart als »Mystiker der Tat« erfuhr, zeigt Alfred Rosenbergs "Mythus des 20. Jahrhunderts" von 1930.

Grundsätzlicher aber ist das allgemeine, tiefere und – vor allem seit dem Heraufkommen der Aufklärung und ihrer bis heute bestimmenden kulturellen Dominanz – umfassendere Mißtrauen gegen die "Irrationalität" alles "Mystischen" – in dem Sinne, daß sich – wie oben erwähnt – der Kern mystischer Erfahrung jenseits des Bereichs der Erfäßbarkeit durch intellektual-rationale bzw. logisch-sprachliche Mittel befindet. Hinsichtlich der beiden "Mystikformen" richtet sich dieses Mißtrauen sicherlich in weit größerem Maße gegen Zeugnisse der "Verschmelzungsmystik", da hier noch eindeutiger und radikaler die in binäre Oppositionen gefaßte Grundstruktur rationalen Denkens überschritten wird.

Der Vorwurf nun, daß Handke bei der Schilderung epiphanieartiger Erlebnisse in seinem poetologischen Konzept der „Verwandlung“, des „Sprungs“ nur mystifizierende "Tricks" anwende, mit deren Hilfe das Umschlagen in, oder das Aufscheinen von einer anderen Welt und einer anderen Zeit möglich wird, dieser Vorwurf bezieht sich somit vornehmlich auf die zweite Auffassung der unio mystica, ihrer Interpretation als Verschmelzung. Sie soll im folgenden kurz skizziert werden, um zu überprüfen, inwieweit dieser Vorwurf berechtigt ist, ohne in irgendeiner Weise den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben oder auch nur den essentiellen Kern erschöpfend zu benennen, da dies den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

Eine sehr prägnante und erhellende Definition findet sich beispielsweise im "Wörterbuch der Religionen":

„Mystik ist die Aufhebung des religiösen Ich-Du-Verhältnisses [...] Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen (unio mystica), ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem »Leeren« oder »Nichtseienden«¹⁷⁹.

Die Erfahrung des Göttlichen ist hier nicht die Erfahrung des (ganz) Anderen, ist nicht die Erfahrung eines Gegenüber, da Einheit nicht als in sich aufgespannte duale Einheit zweier Momente, wie Gott und Schöpfung, empfunden wird¹⁸⁰. Es gibt keinen Schöpfer und das von

¹⁷⁹ Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen. Stuttgart 4. Aufl. 1985, S. 499f.

¹⁸⁰ Ein in Deutschland derzeit herausragender und zugleich umstrittener Exponent dieser streng "monistischen" Deutung mystischer Erfahrung – stark inspiriert von der Mystik des Zen-Buddhismus, die er in Japan zwölf Jahre lang erlernt und praktiziert hat – ist der der Abtei Münsterschwarzach angehörende Benediktinerpater

ihm Geschaffene. Noch weniger kann die Rede davon sein, daß die Differenz dieser zwei Momente von einer Hierarchizität geprägt ist, insofern der Schöpfer der Schöpfung vorausgeht als eine die Schöpfung bewirkende und steuernde Ursache. Die Erfahrung der *unio mystica* als Verschmelzung kennt – streng monistisch – nur *eine* Wirklichkeit, die *alles Sein* umfaßt, was bloß vom Denken in zwei Bereiche getrennt wird: Welt von Werden und Vergehen auf der einen und die Sphäre zeitloser Ewigkeit auf der anderen Seite, Gott und Schöpfung, Jenseits und Diesseits, Ich und Anderes, Transzendentes und Immanentes, Subjektives und Objektives, Bereich des Göttlichen oder des Dämonischen, der Geister und Ahnen auf der einen Seite, und der Bereich der Natur, der physikalischen Welt auf der anderen Seite, Bereich des Psychischen und des Physischen, spirituelles Leben und normaler Alltag (Beten und Arbeiten) usw. *Neben dieser einen* Wirklichkeit gibt es nichts, Gott ist identisch mit seiner Schöpfung, bzw. diese *eine Wirklichkeit* ist nichts anderes als Gott. Es geht nichts voraus, es gibt keinen Anfang und kein Ende.

„Oder nehmen wir das Beispiel einer Symphonie: Der Kosmos ist eine Symphonie, und das, was wir »Gott« nennen, erklingt als diese Symphonie. Jeder Ort, jeder Augenblick, jedes Wesen ist eine ganz bestimmte Note, die je für sich unverzichtbar für das Ganze ist, auch wenn sie im nächsten Augenblick durch eine andere Note abgelöst wird. Alle Noten machen das Ganze aus, alle Noten sind das Ganze – und das, was die Ganzheit des Ganzen ausmacht, ist Gott, der als dieses Ganze erklingt.“¹⁸¹

Die mystische Erfahrung ist hier die der *einen, ganzen* Wirklichkeit. Der Mensch erfährt sich selbst in ihr als diese ganze Wirklichkeit, sein von dieser All-Einheit abgetrenntes Selbst existiert nicht mehr. Da solche Erfahrungen die begrifflichen Ausdrucksmöglichkeiten übersteigen, greifen viele Mystiker zur Veranschaulichung ihrer Erlebnisse auf Metaphern zurück: In der *unio mystica* erfährt sich der Mensch als die ganze Wirklichkeit wie sich der Ast eines Baumes nicht mehr als Ast erlebt, sondern als "Baum". Doch ist dies nicht in dem Sinne gemeint, daß der Ast nun die Ganzheit vieler Äste *ist*, des Stamms etc., die den ganzen Baum bilden, sondern er *weiß* nichts mehr von Ästen, Stamm etc., es gibt nur noch die eine Wirklichkeit "Baum". Ebenso erfährt sich die Welle nicht mehr als Welle, sondern als "Meer". In

Willigis Jäger. Er ist seit Anfang der 90er Jahre mit zahlreichen Publikationen an die Öffentlichkeit getreten, durch die er in scharfen Konflikt mit der katholischen "Obrigkeit" geraten ist, was ihm zuletzt ein Lehrverbot durch die Glaubenskongregation Kardinal Ratzingers eingetragen hat.

¹⁸¹ Willigis Jäger: Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität. Freiburg i Breisgau 2000, S. 84

dieser Metapher *ist* dann der Mensch Meer, bleibt aber doch auch immer Welle¹⁸². Es gibt keine duale Abständigkeit mehr zwischen einem denkenden bzw. erfahrenden Bewußtsein und dem Erfahrenen. Es gibt nicht mehr den Abstand zwischen dem Denken und dem Gedachten. Das Bewußtsein *weiß* weder von sich selbst noch von einem Anderen. Es ist ein Modus der Aufhebung jeglicher Abständigkeit.

In zeitlicher Hinsicht werden solche "mystischen" Einheitsmomente als Augenblicke von reiner "Gegenwärtigkeit" dargestellt, die dem Zeitverlauf von Werden und Vergehen, der unendlichen Wandlungsbewegung alles Wirklichen so vollkommen eingefügt sind, daß sie einerseits absolut zeitlich zu sein scheinen, insofern sie den Fluß der Zeit mit vollziehen, vollständig diese Bewegung selbst *sind*, und andererseits absolut zeitlos empfunden werden, weil die Bewegung von Zeit und Veränderung ohne Abstand nicht mehr wahrgenommen werden kann¹⁸³.

3. *Mystische Einheits- bzw. Wahrheitserfahrungen in der "NIEMANDBUCHT" ?*

Tatsächlich sind die Indizien in den Prosatexten Handkes, die es nahelegen, das in den Texten gebotene Einheits- und Wahrheitskonzept dem Gedankengut und der Erfahrungswelt der Mystik im Sinne einer "Verschmelzungsmystik" zuzuordnen, zahlreich und stark. Da dies hinsichtlich der früheren Texte von der Forschung schon ausführlich thematisiert wurde, bleibt die folgende Darstellung wie bisher auf die Interpretation der "NIEMANDBUCHT" beschränkt.

Auch hier bieten etliche Textpassagen auf den ersten Blick eine anscheinend mystische Deutung der Wahrheits- bzw. Einheitsthematik an. Doch zeigt sich bei einer genaueren Betrachtung auch, daß es jedesmal bei einem Anzitiere mystischer Begrifflichkeit bzw. Andeuten entsprechender Erfahrungen bleibt, und wesentliche Elemente fehlen, die es gerechtfertigt erscheinen ließen, von einem echten Entgrenzungs-, Transzendierungs-, Umschlags- oder Verschmelzungsgeschehen im Sinne der Mystik zu sprechen.

¹⁸² „Wenn wir uns die Erste Wirklichkeit als einen unendlichen Ozean vorstellen, dann sind wir so etwas wie die Wellen auf diesem Meer. Wenn nun die Welle erfährt »Ich bin das Meer«, dann sind da immer noch zwei: Welle und Meer. In der mystischen Erfahrung aber wird auch diese Dualität überstiegen. Das Ich der Welle verfließt, und an seiner statt erfährt das Meer sich als Welle. Es erfährt sich in der Einheit von beiden und als Einheit von beiden. Diesen Schritt vollzieht der Mystiker nicht, er widerfährt ihm. Er betrachtet die Wirklichkeit nicht mehr als sein Gegenüber, gleichsam von außen, sondern er erfährt die Wirklichkeit von innen. Im Bild gesprochen: Er erfährt: Alles ist Welle und Ozean zugleich. Alles ist Ausdrucksform dieser einen Wirklichkeit.“ Jäger: Welle, S. 42f.

¹⁸³ Vgl. Jäger, Welle, S. 93f.

Ein erstes Beispiel stellt die schon in anderem Zusammenhang¹⁸⁴ vorgestellte Einheitserfahrung des Erzählers während einer nächtlichen Busfahrt durch die südwestlichen Vororte von Paris dar (NB 50-60). Entscheidend ist an dieser Schilderung, daß die Erfahrung einer alle Buspassagiere und den Erzähler verbindenden Einheit zum einen weder andauernd noch zumindest im weiteren Lebensverlauf gegenwärtig und unterschwellig weiterwirkend ist, sondern auftaucht und wieder verschwindet, und daß es zum anderen als ein ihr wesentlich zugehöriger Bestandteil bezeichnet wird, sie – wie schon dargelegt – zu äußern und einem sprachlichen Transformationsprozeß zu unterziehen. Nicht die Konstitution von Einheit und Zusammenhang selbst ist demnach entscheidend, da sie in sich instabil ist, sondern, sie fruchtbar zu machen für kreative Produktion.

Ebenso fand eine andere Episode des Erzählers schon Erwähnung, wurde aber dort nicht explizit auf ihren mystischen Gehalt hin betrachtet, weshalb sie an dieser Stelle noch einmal zitiert werden soll. Es handelt sich um ein Entgrenzungserlebnis des Erzählers am „Muldenwirtshaus“ seines Freundes des „Kleinlichen Propheten von Porchefontaine“.

„Es war, als habe die Wirtsstube weder Mauern noch Dach und als blaute, draußen zwischen dem dichten Blattwerk der Mammuteichen hervor, punktweise der Himmel auf den gedeckten Tisch,

[...] Beim Geräusch der Lichtungsbäume, einem Sieden, Schwelen und Lohen, verstand ich, warum eins der Gehörknöchelchen »Steigbügel« genannt wird. Ein Ziehen ging über auf mich, die Dankbarkeit sprengte mich auf, gefolgt von einem Überschwang, der irgendwohin wollte und dann doch nirgendshin: Ich war ja da, und ich war unschuldig.“ (NB, S. 356 und 358)

Vorbereitet schon durch den fließenden Übergang von Innen und Außen beim Wirtshaus und die äußerst intensive Gegenwart und Wahrnehmung der Natur erlebt der Erzähler getragen von einem starken Sehnsuchtsgefühl das Aufsprengen und Überschreiten der Konturen des Selbst. Bis hier gleicht der Vorgang somit in auffälliger Weise dem ersten Schritt eines mystischen Entgrenzungserlebnisses. Doch führt dies in keiner Weise zu einem "Hinübertreten", zur Begegnung mit einer anderen Welt oder einer *anderen Zeit*¹⁸⁵. Der Überschwang, die öff-

¹⁸⁴ Die Passage diene zur Veranschaulichung des Wirklichkeitskonstitutionsgeschehens als Zuschauen bzw. als Erzählen und ist dort auch ausführlich zitiert. Vgl. Kap. VIII..

¹⁸⁵ Die "andere Zeit" ist eines der zentralsten Kennzeichen der immer wieder als beispielhaft angeführten Epiphanien im „Kurzen Brief zum langen Abschied“: „Beim Würfeln passierte mir dann etwas Seltsames: ich brauchte gerade eine bestimmte Zahl, und als ich den Becher hinkippte, blieben alle Würfel, bis auf einen,

nende, entgrenzende Bewegung nach draußen findet dort kein Gegenüber, findet keinen Ort außerhalb in einem Jenseits, und noch weniger führt sie zu einer Verschmelzung mit der Ganzheit aller Wirklichkeit, sondern kehrt sich gleichsam wieder um und führt zu einer um so stärkeren Erfahrung des Erzählers seiner selbst in *dieser* einen Welt, also der aktuell gelebten Realität bzw. der reinen Gegenwärtigkeit des gerade erlebten Moments.

Auf andere Weise erinnert die lange Schilderung eines im Wald in der Nähe der Niemandsbucht verbrachten Tages am Ende des Kapitels „Wer nicht? Wer?“ an mystisches Erleben (NB, 255-260)¹⁸⁶: In eindringlicher Form vermittelt der Text die Stimmung von tiefer innerer Verbundenheit mit der Umwelt, und ebenso von Ruhe, Frieden und innerer Einkehr, die mit dieser Verbundenheit einhergehen („Obwohl zur einen Seite des Wegs die Bäume licht auseinanderstanden [...], fühlte ich *mich* da im Waldinnern, so still, so heimlich und zugleich rege ging es her“, NB 255). Ein anderer Aspekt des Mystischen steht hier im Vordergrund: Nicht die ekstatische Selbstüberschreitung, sondern das harmonische Ineinanderschwingen von Selbst und Welt. Doch auch hier kommt es einerseits nicht zur vollkommenen Auflösung der beiden Momente von Selbst und Welt, und außerdem fehlt dem gesamten Ereignis – eben weil es sich um keine Ekstase handelt – der Moment der Plötzlichkeit¹⁸⁷, des blitzartigen Umschlagens und Aufscheinens einer Einheitserfahrung. Vielmehr erstreckt sich diese über den gesamten *Verlauf* des Waldaufenthalts und ist auch mehrfach in ihrer zeitlichen Dauer und Erstreckung gekennzeichnet.

Auch die beinahe einer "Erlösungs-" und "Erleuchtungserfahrung" gleichende – auch schon behandelte¹⁸⁸ – „Lösung“ der Schreib- und Lebenskrise beim Anblick der Grimmschen Märchen (NB, S. 397ff.) erinnert zunächst in ihrem Durchbruchcharakter in mancher Hinsicht an ähnliche Berichte in den Textzeugnissen aus mystischer Tradition. Andererseits widerspricht

sofort liegen; während der eine aber noch zwischen den Gläsern durchrollte, sah ich an ihm die Zahl, die ich brauchte, kurz aufleuchten und dann verschwinden, bis der Würfel mit der falschen Zahl nach oben liegenblieb. Dieses kurze Aufleuchten der richtigen Zahl aber war so stark gewesen, daß ich es empfand, als ob die Zahl auch wirklich gekommen wäre, aber nicht jetzt, sondern ZU EINER ANDEREN ZEIT. Diese andere Zeit bedeutete nicht etwa die Zukunft oder die Vergangenheit, sie war ihrem Wesen nach eine ANDERE Zeit als die, in der ich sonst lebte und in der ich vor und zurück dachte. Es war ein durchdringendes Gefühl von einer ANDEREN Zeit, in der es auch andere Orte geben mußte als irgendwo jetzt, in der alles eine andere Bedeutung haben mußte als in meinem jetzigen Bewußtsein, in der auch die Gefühle etwas anderes waren als jetzt die Gefühle und man selbst im Augenblick gerade erst in dem Zustand, in dem vielleicht die unbelebte Erde damals war, als nach jahrtausendelangem Regen zum ersten Mal ein Wassertropfen fiel, ohne sofort wieder zu verdampfen.“ Handke: Kurzer Brief, S. 24f.

¹⁸⁶ Auch diese Passage wurde im Laufe der Untersuchung im Zusammenhang mit der Wirklichkeitskonstitution als Zuschauen schon besprochen. Vgl. Kap. VIII.2. "Einheit von Selbst und Welt".

¹⁸⁷ Momenthaftigkeit oder „Plötzlichkeit“ werden aber – wie oben unter 1. gezeigt – als konstitutiv angesehen für die Struktur "moderner", nichtreligiöser Epiphanien.

¹⁸⁸ Vgl. Kap. IX.5..

gerade die durch die Märchen vermittelte "indirekte" und somit auch niemals endgültige Annäherung an das Absolute, wie es im Kapitel IX. als maßgeblich für diese Stelle herausgearbeitet wurde, ebenso wie die grundsätzliche Einbindung und Funktionalisierung der Erfahrung in einen künstlerischen Produktionsprozeß dem aus mystischen Texten überlieferten Muster von Verschmelzung bzw. Begegnung mit dem Göttlichen. Hinzu kommt, daß das Hauptthema des Kapitels, die Verwandlung des Erzählers trotz aller Dramatik sicher nicht auf den einmaligen Moment dieser einen, punktuellen "Eingebung" beschränkt ist, sondern sich als ein langwieriger, schmerzhafter Prozeß über den gesamten vom Kapitel „Die Geschichte meiner ersten Verwandlung“ geschilderten Zeitraum erstreckt, der zudem starke Züge von Unabgeschlossenheit und der Notwendigkeit beständiger Erneuerung an sich trägt.

Eine der vom Textumfang her längsten Textpassagen, die am deutlichsten wesentliche Grundmuster mystischer Erfahrung aufzeigt, betrifft jedoch nicht den Erzähler selbst, sondern einen seiner „Freunde“, den Maler. Sie soll im folgenden genauer betrachtet werden:

„Gleichzeitig geschah dabei eine Entrückung, wie sie kein anderer Fernhorizont bewirken konnte, weder des Himalaya noch des Delta des Amazonas: Durch ihre Begrenztheit oder Rahmung zog jene besondere Ferne den Maler hinein in eine Szenerie, mit einem Licht auf dem Wasser, dem Gras, den Baumkronen wie dem in einem Spiegel, und trat buchstäblich auf den Plan: Da! Da wir es gleich anfangen, da ist die Einschiffstelle, da findet es statt, da spielt es, da wird es ausgebrütet, da ballt es sich, da zündet es, da ist es aufgefächert, da dort, in dem schmalen begrenzten Flecken Ferne, klart es jetzt wieder, wird es neu zugeschliffen, strahlt es wie am ersten Tag. Und noch einmal merkwürdig, daß solche Ferne wie ohne Bewegung stattfand, sich jedenfalls kaum etwas in ihr auffällig bewegte. [...]

Die Ferne hinten an der Gartenmauer oder sonstwo bewegte dafür ihn, wie bis in die hinterste Krümmung des Universums nichts sonst, und er dachte vor ihr: »Da ruht die Welt!« (NB, S. 517f.)

Alle wichtigen Charakteristika eines mystischen Erlebnisses scheinen in dieser Szene gegeben zu sein: Der Maler wird offenbar von dem fast als wundersam zu bezeichnenden Bild, das ihm der Anblick irgendeines Gartenabschnitts bietet, geradezu aufgesogen, er verliert seinen distanzierten Betrachterstandpunkt und schlüpft gleichsam in die sich zauberhaft vor ihm ereignende Wirklichkeit hinein. Neben dieser ekstatischen Struktur und der Selbstentgrenzung

kommt dem Ereignis außerdem das Attribut einer starken zeitlichen Begrenztheit bzw. Momenthaftigkeit ebenso zu wie der Aspekt des plötzlichen Umschlagens von einer Wirklichkeitswahrnehmungsform in eine andere. Außerdem ist – wie es sich in der biblisch anmutenden Formulierung „wie am ersten Tag“ ausdrückt – mit dem völlig unbestimmten "Es", das sich da auf vielerlei Weise *ereignet*, als „Stattfinden“, „Spielen“, „Ausgebrütetwerden“, „Zusammenballen“, „Zünden“, „Aufgefächertsein“ usw. mit dieser „wunderfeinen Bewegung“, wie es an anderer Stelle genannt wird (NB, S. 514), anscheinend etwas wie eine immergleiche, zeitlose bzw. *ewigwährende Bewegung aller Lebenswirklichkeit in ihrer Ganzheit* gemeint. Durch sein Aufgehen mit dieser allumfassenden Bewegung, mit dieser sich sogar dramatisch ereignenden Wirklichkeit, wird der Maler – wie das Zitat sagt – selbst in Bewegung versetzt.

Eng verbunden mit solchen ekstatischen Entrückungserlebnissen ist für den Maler seit frühester Kindheit ein ganz bestimmtes Gefühl von Ferne. Das wichtigste Kennzeichen dieses Gefühls ist erstens, daß es sich nicht angesichts einer unbegrenzten Unendlichkeit einstellt, wie beispielsweise beim Ausblick auf den „weitestmöglichen Horizont“, „von Tarragona Richtung Sonnenaufgang, hinaus aufs Mittelmeer“ (NB, S. 511), sondern daß "Ferne" vielmehr die Erfahrung von Geborgenheit und *Ganzheit* bedeutet, indem sie beispielsweise in der Kindheit als die Schwärze bei geschlossenen Augen erscheint, in der sich „etwas wie ein Hafen bildete, in dem er sich verlässlich verankert sah“ (NB, S. 512). Auch damals fand also eine Verschmelzung statt, wenn „die Ferne von ihrem Ort hinter den geschlossenen Lidern in sein Inneres einrückte und etwas Ganzes wurde, »ein und alles«“ (NB, S. 513). Als Erwachsener geht es dem Maler nicht anders. Der Bereich der Ferne beginnt zwar in einem bestimmten Abstand zum Auge, ist aber doch nicht wirklich weit weg, sondern etwa „in Steinwurfweite“ (NB, S. 516), beschränkt auf einen schmalen Streifen oder Fleck wie „am Ende eines Gartens, vor der Mauer und Büschen dort, am Boden, im Gras“ (NB, S. 516).

Ein zweites wichtiges Kennzeichen der Ferne als "*Erscheinung*" ist, daß die Bewegung, die der Maler in ihr wahrnimmt, ihm „*vorgetanzt, vorgespield, vorerzählt, vorgezeichnet*“ wird. „»Vor-«: denn es handelte sich nicht um Nachbilder.“ (NB, S. 512). Ähnlich wie bei der "contemplatio activa" bezeichneten Wirklichkeitskonstitution durch Zuschauen im Rahmen der phänomenologischen Interpretation des Textes¹⁸⁹ ist es auch hier nicht das souveräne, aktive und handelnde Ich des Künstlers, das etwas kraft seiner Phantasie erschafft, sondern vielmehr nimmt der Maler bei der Erfahrung der Ferne eine Haltung ein, in der er eher gleich einem passiven Medium etwas *empfängt*. Andererseits scheint die Bewegung von ihm

¹⁸⁹ Vgl. Kap. VIII.1.b)

„höchstselbst“ (NB, S. 512) zu kommen, doch nicht in der Weise, daß ihm dieser Ursprung bewußt wäre, und er ihn willentlich steuern könnte. Vielmehr ist es offenbar eher so, daß kein Unterschied mehr besteht zwischen der Bewegung *im* Maler, genauer gesagt derjenigen, die den Maler ausmacht, und der allgemeinen Bewegung der Lebenswirklichkeit, „der stetigen wunderfeinen Bewegung in ihm und zugleich wie unabhängig von ihm, ohne Anfang und ohne Ende, einer Art stillbewegten ewigen Ornaments in der Schwärze, ihm vorgezeichnet“ (NB, S. 514). Das dritte "mystisch" zu bezeichnende Kennzeichen der Entgrenzungs- und Einheitserfahrung des Malers betrifft deren Zeitlichkeitsstruktur. Denn die gleichsam kosmisch zu bezeichnende Bewegung, in die der Maler eintaucht und mit der er sich verbunden und eins erlebt, verbindet auf paradoxe Weise – ähnlich den zeitlichen Charakterisierungen des Absoluten oder Göttlichen in klassischen mystischen Berichten über die Begegnung mit diesem in der *unio mystica* – zwei nach Verstandeskategorien völlig unvereinbare Momente: Auf der einen Seite wird sie qua Bewegung durchaus als ein zeitliches Geschehen empfunden, als die rhythmische und gegliederte Bewegung von Werden und Vergehen, zugleich aber erscheint diese Bewegung als Ganzheit, und als solche, „ohne Anfang und ohne Ende“, ist sie *zeit-lose, ewige Gegenwart*: Nur so ist das Oxymoron zu verstehen, die Bewegung sei ein „stillbewegtes, ewiges Ornament“¹⁹⁰.

Das sich hier abzeichnende mystische Kunstverständnis des Textes formulierte Christoph Bartmann für die gesamte Poetik Handkes folgendermaßen: „Handke will die Phänomene feiern und gleichzeitig in Ruhe lassen; er will gleichsam Vorgänge und Dinge beobachten, ohne sie zu beobachten. Über die Gefahr – und auch Chance – dieses Verfahrens schreibt ein Systemtheoretiker: »Wer versucht zu beobachten, indem er etwas nichtbeobachtet, bekommt Nichts zu sehen [...] Zenbuddhisten und Mystiker bemühen sich darum«¹⁹¹. Könnte es demnach sein, daß begabte Seher wie Handke, wenn sie Nichts sehen, *das Nichts* sehen, während für den weniger begabten Rest gilt, daß er bloß nichts *sieht*?“¹⁹². Doch ist es richtig, daß der Modus von Wirklichkeitserfahrung, um den sich der Text bemüht, – oben mit dem paradoxen Ausdruck der *contemplatio activa* benannt – einer solchen, nur wenigen, mystisch Begabten, vorbehaltenen *Schau* des Einen und des Nichts gleicht? Strebt der Text tatsächlich ein Erlösungskonzept wie die Zenbuddhisten an?

¹⁹⁰ Schon hier soll festgehalten werden, daß das Konzept dieser Bewegung ohne Anfang und ohne Ende in gewisser Nähe zur altgriechischen Idee des *Aion* steht. Das folgende Kapitel XI wird hierauf zurückkommen

¹⁹¹ Peter Fuchs: Niklas Luhmann – beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie. Opladen 1992, S. 40

¹⁹² Bartmann: Menschheitslehrer, S. 571

4. Tätigkeit: Leben als Kunstwerk

Trotz der starken Anspielungen und Hinweise auf eine echte mystische Einheitserfahrung vor allem in der zuletzt behandelten Textpassage schränkt der Text dies alles mit einem Satz wiederum stark ein und deutet zugleich an, daß sein Konzept, wie die Frage nach sicherer Erkenntnis, Wahrheitserfahrung bzw. Erfahrung des Absoluten zu beantworten ist, nicht allein in einer einmaligen, umwerfenden, alles verändernden Erleuchtung und Erlösung liegen kann.:

„Und sie [*sc.* die Ferne] setzte ihn zudem in Bewegung, nicht hin zu ihr, nicht zum Umrunden des Teichs, um dort als Mystiker in das ferne Leuchten zu tauchen, sondern seitwärts zu dem entsprechenden Tun, Machen, Unter-die-Leute-Bringen.“
(NB, S. 518)

a) Keine Jenseitigkeit

In mehrfacher Hinsicht weist der Text hier wiederum die Option einer mystischen Begegnung und Eintauchen in das Absolute ebenso wie die entsprechende Evidenzerfahrung zurück. Obwohl erstens die fundamentale Bewegung der Lebenswirklichkeit, die der Maler in Momenten des "Fernegefühls" erfährt, sich auch auf ihn überträgt, bzw. er diese in sich selbst entdeckt, führt dies - wie die Textstelle sehr deutlich macht - erstens zu keiner völligen Selbstauflösung und Vereinigung mit der "mysteriösen" Erscheinung. Noch weniger kann zweitens die Rede davon sein, daß die geschilderte Entrückungserfahrung oder aber auch die anderen "Ferneverlebnisse" einer Erleuchtung gleichkommen, einem abrupten Umschlagen in eine höhere Dimension, die zu einer *dauerhaften* und *endgültigen* Veränderung führen würde. Fast ruppig wird diese Möglichkeit zurückgewiesen. Es bleibt vielmehr der Abstand und die spannungshafte Differenz zwischen dem Maler und dem ihm nur scheinbar aus einer anderen Welt entgegenleuchtenden Schauspiel bestehen. Das heißt, der Maler verliert sich nicht in einem Jenseits oder einer "Anderwelt", er wirkt hier nicht wie ein Träumer, sondern eher wie ein "Macher", der das Wissen, das er bei seinen beinah-mystischen Erlebnissen erwirbt, als Impuls nutzt zu einer ganz *diesseitigen* Umsetzung in kreative

Produktion. Somit läßt sich festhalten, daß der Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" offensichtlich sogar bei den ziemlich mystisch anmutenden Schilderungen der Wirklichkeitserfahrungen des Malers kein Konzept zweier Welten, Dimensionen oder Ebenen zugrundelegt, keine Trennung kennt in eine "normale", diesseitige Welt und ein "Dahinter", deren Einheit erst mit der unio mystica erkannt wird. Ganz im Gegenteil spielen sich die Erlebnisse des Malers von vornherein immer in *einer* Welt, *einer* Wirklichkeit ab. Nicht zuletzt manifestiert sich dies im Begriff der "Ferne", der gerade nicht die Überschreitung des Horizont zu einem Jenseits hin impliziert, sondern immer den – wenn auch weit entfernten Bereich – innerhalb *desselben* Horizonts meint. Was immer dem Maler aus der Ferne entgegentritt, es kommt nicht aus einer Transzendenz, aus einem Bereich von anderer Qualität, sondern befindet sich in *dieser* Welt¹⁹³.

b) *Verstetigung und Augenblickshaftigkeit*

Eng zusammen mit der Zurückweisung des dualistischen Konzeptes hängt auch die zweite Konsequenz, die sich in der Textpassage andeutet: Das Einzelerlebnis, die einmalige, beinahe einer mystischen Erleuchtung gleichende Erfahrung ist nicht entscheidend, denn sie kommt und vergeht. Entscheidend ist, diese zu verstetigen und zu verfestigen, über den kurzen Moment hinaus auf das Ganze des Lebensverlaufs zu übertragen bzw. über den Zeitraum des gesamten Lebens wirken zu lassen, und tagtäglich zu erneuern.

Deutlich macht der Erzähler diese Notwendigkeit, nicht den besonderen, einmaligen Moment, nicht vor allem das Wunderbare und Exzeptionelle zu suchen, sondern das tagtäglich begegnende Banale, Unscheinbare und Kleine als Grundlage für Wahrheits- und Wirklichkeitserfahrung wertzuschätzen, schon zu Beginn der Erzählung im Zusammenhang der Schilderung seiner Neue-Welt-Erlebnisse:

„Mag sein, daß mir jene neue Welt früher als eine Offenbarung erschien, als eine zweite, andere Welt. Inzwischen, da ich auf den Augenblick gefaßt bin, streift sie

¹⁹³ Insofern kann sich diese Arbeit auch nicht mit dem Ansatz von Klaus Bonn einverstanden erklären, das Konzept der Wiederholung bei Handke auf der Basis und im Ausgang von der Idee des "ganz Anderen" und der Begrifflichkeit des Numinosen zu interpretieren. Vgl. Bonn, *Wiederholung*, v. a. S. 37-50

mich fast täglich, als Partikel meines Wahrnehmens, und ihr Raumflug, gefolgt von dem Vergegenwärtigen und Bedenken, besagt bloß, daß ich für den Augenblick guter Dinge bin.“ (NB, S. 36)

Das Wesentliche echter Erkenntnis und andauernder Wahrheitsgewißheit sieht der Text also weder in der Epiphanie einer anderen Welt noch in der Einmaligkeit eines "Durchbruchs" gegeben, einem wie immer gearteten Erlösungsgeschehen oder einer irreversiblen Verwandlung oder Transformation in einen anderen, besseren Zustand. Vielmehr ist "Wahrheit" in einer paradox anmutenden Mischung aus Empfangen und Machen, aus *contemplatio* und *actio* gegeben – ähnlich wie es schon in Kapitel VIII.1.b) "Wirklichkeitskonstitution durch Zuschauen" für die Neue-Welt-Erlebnisse festgestellt wurde –, und dieses Konstitutionsgeschehen muß offenbar von Tag zu Tag bzw. sogar von Moment zu Moment neu im Modus beständiger erneuernder Wiederholung erfolgen. Infolgedessen hat sie auch immer nur für den jeweiligen Augenblick Gültigkeit – *nicht mehr*. Das Entscheidende ist deshalb offensichtlich, ganz in der Gegenwart zu sein, jeden Moment, jeden Augenblick voll zu erfassen¹⁹⁴. Dies bedeutet, es handelt es sich – trotz aller auffälligen Ähnlichkeit vor allem hinsichtlich der Aufwertung des Alltäglichen – bei dem geschilderten Erlebnis nicht einmal um eine diesseitige, entmystifizierte Form von Epiphanie, wie sie Günter Peters für Handke – parallel zu James Joyce und Francis Ponge – definiert, da ihm insbesondere der Aspekt des einmaligen, *besonderen*, aus dem übrigen hervorstechenden Augenblicks fehlt¹⁹⁵. Ebenso zeigt sich, daß das hier ablesbare Zeitverständnis in keiner Weise teleologisch aufgefaßt werden kann, weder positiv noch negativ. Weder folgen die Ereignisse im Text einem "Heilsplan" und laufen auf Erlösung und Befreiung zu, noch münden sie in einer Katastrophe, steht am Ende die Apokalypse. Insofern trifft für die "NIEMANDBUCHT" auch nicht zu, was Walter H. Sokel noch als signifikant für etliche frühere Texte (Der Hausierer, Die Angst des Tormanns beim Elfmeter und Langsame Heimkehr) herausarbeiteten konnte: Daß erst die teleologische Struktur der Texte eine "Geschichte" im Sinne einer Kette von Ursachen entstehen läßt¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Zum Konzept der Wiederholung s. XI.7..Zur Auffassung von Augenblick und Momenthaftigkeit s. XI.2. , 3..

¹⁹⁵ Peters nennt – in Anlehnung an Bohrer – als Kennzeichen der "modernen Epiphanie", daß ihr Ziel im Unterschied zur religiösen „nicht die Erscheinung eines Göttlichen im stehenden Jetzt des unendlichen Augenblicks und auch nicht die Vision einer dem Leben und der Sprache transzendenten Wahrheit“ ist, sondern „die sprachliche Realisation des Irdischen, das Hervortreten des Alltäglichen aus den Konventionen einer automatisierten Wahrnehmung und aus den Verdunkelungen einer Sprache, die, was die Dinge angeht, verstellt statt eröffnet.“ Vgl. Günter Peters: Epiphanien des Alltäglichen. Methoden literarischer Realisation bei Joyce, Ponge und Handke. In: *Poetica* 30 (1998), S. 469-496, hier S. 473.

¹⁹⁶ Walter H. Sokel: Das Apokalyptische und dessen Vermeidung. Zum Zeitbegriff im Erzählwerk Peter Handkes. In: Fuchs, Melzer (Hg.): *Langsamkeit*, S.25-45.

Dieses eigentümliche Ideal des *carpe diem* bzw. *carpe momentum* gilt nicht nur für die rezeptivere Form der Wahrheitserfahrung, dem, was im Zuge der phänomenologischen Analyse als Zuschauen bezeichnet wurde, sondern in gleicher Weise für ihren zweiten Gegebenheitsmodus, die Äußerung. Die Verstetigung, den Verlauf, die Dauer und die Aufmerksamkeit für jeden Augenblick bei den Neue-Welt-Erlebnissen strebt der Erzähler in gleichem Maße für ihre Versprachlichung an. Deutlich macht er dieses beispielsweise im Zusammenhang der Vorstellung seines Niemandsbuchtprojektes:

„Hier [sc. in der Niemandsbucht], so meine Vorstellung, bewirkte das [schriftliche, erg. von mir, R.R.] Festhalten vielmehr das tagtägliche Aufblühen der Geschehnisse. Die sämtlichen Sachen, Winkel und desgleichen die Bewegungen wie die Haltungen der Leute würden mir »daselbst« auf Dauer begegnen als unverbraucht, unabnutzbar, immer neu gut für eine Überraschung, im hellen Gegensatz nicht bloß zu Österreich und Deutschland. Hier müßte ich mir die Leibhaftigkeit der Welt nicht erst, wissenschaftlich, religiös, philosophisch, herbei- und zurechtdenken, war nicht angewiesen auf die Augenblickswunder. Für mich geschähe, und ereignete sich, und zeigte sich da in einem fort etwas, und das gälte nicht nur diese eine Stunde, sondern zumindest ein ganzes Jahr. Da, für mich und meine Begriffe, war es. Es war da.“ (NB, S. 696f.)

Nicht nur von der intellektuell-denkerischen Umgangsweise mit der Wirklichkeit, nicht nur von *Erkenntnis* als Modus von Evidenzerfahrung grenzt sich der Text hier zur einen Seite ab, sondern ebenso zur anderen Seite vom mystischen Eintauchen in „Augenblickswunder“. Zwei zu differenzierende Konzepte von Augenblickshaftigkeit werden damit deutlich: Nicht den sich zu *zeitloser Ewigkeit*, zu einem Jenseits von Zeit transformierenden Augenblick gilt es nach Ansicht des Textes zu "pflücken", sondern den flüchtigen Moment der je gerade aktuell *da-seienden* Wirklichkeit. Beide Konzeptionen von einer *anderen Zeit*, von Augenblickshaftigkeit, die hier offenbar in der "NIEMANDBUCHT" diskutiert werden, grenzen sich wiederum scharf ab vom traditionellen und alltäglichen Zeitverständnis, von der Zeit als Rahmen oder Strukturgitter, *in* dem das Leben abläuft bzw. das Seiende existiert. Während jedoch das erstere, der Augenblick als Ewigkeit, sich in einen Gegensatz oder Jenseits zum Zeitfluß als Rahmen setzt, lehnt das zweite Konzept die Flüchtigkeit des Jetztpunktes nicht einfach ab und versucht eine Position jenseits davon zu erlangen, sondern geht vielmehr von diesem "vulgären" Zeitverständnis aus, und erkennt gerade in der Konzentration auf den

einzelnen Moment, daß Zeit nicht ein diesen Momenten *vorausgesetzter* und übergeordneter Strukturrahmen ist, sondern sich die Erfahrung von Zeit in und aus dieser Momenthaftigkeit je entwickelt. Der Text der "NIEMANDBUCHT" – wie auch schon viel andere Bücher Handkes¹⁹⁷ – grenzt sich entschieden von dem üblichen Zeitverständnis als Rahmen und Struktur ab. Zur Verdeutlichung soll der folgende Exkurs das traditionelle Zeitverständnis und seine Konsequenz – die rapide Beschleunigung des Lebens – beleuchten.

Exkurs zum Zeitbegriff

Das Thema "Zeit" ist und war immer schon aktuell. Doch zu Beginn des 19. Jahrhunderts und mit dem Anfang der sogenannten "Moderne" erfährt die Grunderfahrung der rasenden Zeit eine signifikante Verschärfung. Indem das teleologisch strukturierte Fortschrittsdenken der Aufklärung nun auch seinen Niederschlag in der faktischen Lebenswirklichkeit der Menschen findet und diese durch die stürmische technische Entwicklung und flächendeckende Industrialisierung nachhaltig verändert, entwickelt sich in zunehmenden Maße das Bewußtsein, – gerade auch im Vergleich und in Abgrenzung zur Vergangenheit – in einer Epoche unentwegter Beschleunigung zu leben.

Heute, zur Jahrtausendwende, ist diese Entwicklung wahrscheinlich an ihrem Extrempunkt angelangt. Während alle bisher geschaffenen Zeitbeschleunigungsapparate, von G. Stephenson's 25 Meilen schnellen Lokomotive "Rocket" (1829) bis zur Raumsonde Galileo, die seit 1995 auf 26 Sekundenmeilen beschleunigt den Jupiter umkreist, immer noch eine für den Menschen erkennbare Bewegung vollziehen, und ihre Schnelligkeit innerhalb der menschlichen Wahrnehmungszeit bleibt, tritt man mit den modernen Kommunikationsmedien in eine neue Dimension. Die Aufhebung von Zeit und Raum wurde zum selbstverständlichen Bestandteil der alltäglichen Lebenserfahrung¹⁹⁸. Die ungeheure Geschwindigkeit der Datenübermittlung in der ans Instantane grenzenden "Echtzeit" ist für den Menschen nicht mehr faßbar und suggeriert den Eindruck absoluter Gleichzeitigkeit, das Erreichen des totalen "Jetzt". Der Moment der "Telepräsenz", der augenblicklichen Präsenz aller Daten und Bilder

¹⁹⁷ Unter anderem sehr deutlich in: "Der kurze Brief zum langen Abschied", "Die Wiederholung", "Versuch über den geglückten Tag", "Versuch über die Müdigkeit", vor allem aber auch "Der Bildverlust" und das Drama "Zurüstungen für die Unsterblichkeit".

¹⁹⁸ Vgl. Elm: Langsam – aber schnell!, S. 65-80, hier v.a. 65-67

an jedem Ort im wird damit zugleich auch zum Moment äußerster Ruhe, des annähernd vollständigen Stillstands¹⁹⁹.

Trifft diese Analyse der augenblicklichen Situation tatsächlich zu, wäre eines der wesentlichen Grundprinzipien der westlichen Moderne – zugleich Garant für ihre große Dynamik, ihre weltumspannende "Erfolgsstory" – an seine eigenen Grenzen gestoßen bzw. würde sich auf Grund seines immanenten Widerspruchs tendenziell selbst aufheben: Die Idee *permanenter* und vor allem *unbegrenzter Steigerung* – sei es als wichtigster Grundsatz des kapitalistischen Wirtschaftens, sei es als im Prinzip unendliche Expansion in räumlicher Hinsicht, sei es als beständig zunehmende Beschleunigung.

Doch die Höchstgeschwindigkeit ist nicht nur ein Charakteristikum der objektiven, äußeren Lebenswirklichkeit. Vielleicht noch bedeutsamer ist, daß in deutlicher Parallelität die zunehmende Beschleunigung seit Beginn der Moderne auch das innere Lebensgefühl des Menschen bestimmt, und so in ihm ein immer größerer Gegensatz zwischen seiner biologisch-psychischen Eigenzeit und dem bewußt-willentlich gelebten Lebenstempo aufbricht:

In den Rhythmen von Stoffwechsel, von Auf- und Abbau der Zellen, von Puls und Herzschlag, Atmung, Verdauung und Wachstum lebt der Organismus seine eigene Zeit. Diese "innere Uhr" der vegetativen Körperfunktionen bestimmt den menschlichen Lebensrhythmus in annähernder Harmonie mit den Zyklen von Tag und Nacht, dem Wechsel der Jahreszeiten und anderen Zeitmaßen seiner natürlichen Umwelt. Rhythmus und Geschwindigkeit dieser Lebensprozesse sind wahrscheinlich seit Jahrtausenden konstant.

Daneben und dagegen steigert sich aber auf der bewußt-willentlichen Ebene das Lebenstempo immer weiter. So ist die kontinuierlich sich verschärfende Forderung, immer mehr Dinge in immer kürzerer Zeit zu "erledigen", d.h. die Leitziele von Effizienz und "Zeitsparen", Teil der immanenten Logik hochindustrieller Lebensweise. Sie bewirkt nicht nur die Entwicklung immer schnellere Transport- und Kommunikationsmedien, sondern verlangt auch nach Steigerung der Arbeitseffizienz durch rigorose Zeitplanung.

War die in solchen Plänen vorgegebene Zeiteinteilung zu Beginn der industriellen Revolution noch relativ großzügig bemessen, gestalte sie sich seither immer feiner und differenzierter.

¹⁹⁹ In zahlreichen Publikationen hat der Architekt und Kulturkritiker Paul Virilio auf dieses Phänomen und das ihm inhärente Entfremdungspotential durch die Totalisierung von Information und die Totalisierung von Virtualität aufmerksam gemacht. Vgl. beispielsweise Paul Virilio: *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung*. Übers. v. Brigitte Weidmann. München 1989; Ders.: *Rasender Stillstand. Essay*. Übers. v. Bernd Wilczek. München 1992; Ders.: *Fluchtgeschwindigkeit*. Übers. v. Bernd Wilczek. München 1996

Die Taktung des Lebens wird immer schneller und exakter, die Zeit-Räume, die dem Menschen und seinem Lebensablauf bleiben, immer enger.

Zugleich füllt aber ein zeitlicher Horror vacui, die Furcht vor leeren Momenten oder Phasen diese immer enger und kürzer werdenden Zeiträume mit immer noch mehr Tätigkeit an.

Durch den steten Wechsel von Arbeits-zeit und Frei-zeit wird die emotionale Spannungskurve ständig auf einem hohen Niveau gehalten, um noch mehr Effizienz in noch kürzerer Zeit zu erreichen. Dadurch und durch immer schnellere technische Hilfsmittel spart man immer mehr Zeit, um in der nun übrigbleibenden Restzeit noch mehr tun zu können.

Viele bejahen heute bekanntlich das äußerlich wie innerlich schnelle Lebenstempo mit Nachdruck, suchen den Rausch der Geschwindigkeit, das "Gasgeben" im Leben, begeistern sich am intensiven Erleben, am "Kick" und am Spaßhaben und finden bzw. bestimmen sich selbst in der eigenen Leistungsfähigkeit, immer mehr in immer kürzerer Zeit "erledigen" zu können. Andere glauben in diesen Phänomenen eine starke Tendenz zur Fremdbestimmung des Einzelnen zu entdecken, zur Einschränkung der Autonomie des Subjekts, die ihrer Meinung nach mit einer solchen Entwicklung einhergeht.

So hat Norbert Elias 1939 den neuzeitlichen europäischen Zivilisationsprozeß als einen Vorgang der Sozialdisziplinierung interpretiert, in dem äußere in innere Gewalt transformiert wird, indem "Fremdzwänge sich in Selbstzwänge verwandeln" und "die Regelungen des gesamten Trieb- und Affektlebens durch eine beständige Selbstkontrolle immer allseitiger, gleichmäßiger und stabiler wird"²⁰⁰.

Der zunehmenden Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionen sowie ihrer Kontroll- und Überwachungsapparaturen entspricht die anwachsende Beständigkeit und Differenziertheit der Selbstzwänge des "zivilisierten" Menschen. Zum Großteil läuft dabei diese differenziertere und stabilere Regelung des Verhaltens nicht bewußt ab, sondern wird dem Menschen in der Erziehung qua Disziplinierung von klein auf als Automatismus internalisiert, als "Selbstzwang, dessen er sich nicht erwehren kann"²⁰¹.

Eine zentrale Rolle spielt in diesem Zivilisierungs- als Disziplinierungsprozeß die veränderte Bedeutung von Zeit²⁰²: Zum einen erforderte die Schaffung einheitlicher Handels- und Herrschaftsräume im Laufe der Neuzeit eine möglichst weitgehende Abstimmung der einzelnen Tätigkeiten. Dies setzte aber wiederum voraus, möglichst einheitliche und allgemeingültige

²⁰⁰ Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde.. Frankfurt a. M. 141989; hier: Bd. II, S. 313

²⁰¹ Elias, Prozeß, S. 317

²⁰² Norbert Elias: Time. Über die Zeit – Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Dt. von H. Fliessbach und M. Schröter. Frankfurt a.M. 1984

Maße zu etablieren. „Der gesamte, unendlich komplexe Kommunikationsprozeß, in den die europäischen Regionen, Gruppen, Gesellschaften mit dem Beginn der Neuzeit treten, ließe sich auch als [...] Normierungsprozeß, beschreiben, der die unterschiedlichsten Berechnungssysteme einem gemeinsamen Raster einzufügen sucht.“²⁰³ Das allgemeinste, jeder Handlung und Berechnung zur Grundlage dienende Raster aber schien die Zeit zu sein, genauer das Konzept einer universal gültigen, von allen Dingen und aller Bewegung unabhängigen, in Zahlen ausdrückbaren, abstrakten Zeit, der Zeit an sich. Ein Konzept, das sich im Laufe einer langen von Kopernikus, Galilei und vielen anderen geführten physikalischen Diskussion herausbildete. Am Ende dieser Rationalisierungsbewegung und als ihr Höhepunkt stand Isaac Newtons Formulierung des "tempus absolutum", der absoluten Zeit:

"Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand. Sie wird auch mit dem Namen "Dauer" belegt."²⁰⁴

Technische Voraussetzung für die allgemeine Anerkennung der "absoluten" Zeit war die Entwicklung und Verbreitung immer präziserer Uhren²⁰⁵. Erst hierdurch konnte sich überhaupt die Vorstellung einer nicht kulturell, regional oder individuell verschiedenen, einer nicht immer aufs Neue von der jeweiligen Messung (z. B. durch Verkreuzung und Vergleich ungleicher Rhythmen wie Sonnenstand, Hahnenschrei, Essens- und Arbeitsrhythmus) abhängigen Zeit im allgemeinen Bewußtsein verankern.

Das Konzept der absoluten Zeit bildet aber auch die zentrale Voraussetzung der von Elias konstatierten Transformierung von Fremdwängen in Selbstzwänge im Kontext eines Zivilisationsprozesses: Auf Grund der in der Neuzeit rasant ansteigenden Komplexität der faktischen sozialen Wirklichkeit laufen in jeder einzelnen gesellschaftlichen Funktion (wie z. B. zunächst vor allem der Kaufleute und Händler, später aller Gesellschaftsmitglieder) immer mehr Verflechtungsketten zusammen. Dadurch muß der Inhaber dieser Funktion am Knotenpunkt einer Fülle von Handlungen, die alle untereinander abhängen, seine Tätigkeiten sowie seine Lebens-, Arbeits-, und Tageszeit immer besser, genauer und differenzierter einteilen.

²⁰³ Peter Gendolla: Zeit. Zur Geschichte der Zeiterfahrung. Vom Mythos zur Punktzeit. Köln 1992, S.47

²⁰⁴ Isaac Newton: Mathematische Principien der Naturlehre. Dt. v. J. Ph. Wolters (Hg.). Berlin 1872. Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1963, S. 25

²⁰⁵ Vgl. hierzu z. B. Gendolla, Geschichte der Zeiterfahrung, S. 35-46. Gendolla arbeitet hier u.a. "Hemmung" als das jeglicher Verstetigung, Präzisierung und Abstrahierung von Bewegung und Zeit (gedanklicher wie realer) zugrundeliegende Prinzip heraus.

Nur so ist das souveräne *Be-Herrschen*, das verstandesmäßige "Im-Griff-Haben" des eigenen Handelns, die weitest gehende Selbst-Beherrschung zu erreichen, was wiederum Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren der sozialen Abläufe in der Hochkomplexität der Moderne ist. Hierzu benötigt sie nicht zuletzt einen möglichst weitsichtigen und exakten Überblick über das je vorausliegende Lebensfeld, eine langfristige und zugleich detaillierte Planung, der die spontanen und kurzfristigen Triebe und Regungen, die auf unmittelbare und sofortige Befriedigung drängen, unterworfen werden müssen. Möglich macht dies aber erst die Strukturierung aller Lebensabläufe in einem abstrakten, vom Inhalt des Lebens unabhängigen und als universal gültig vorausgesetzten zeitlichen Ordnungsrahmen. In ihn werden alle Handlungen, Regungen, Triebe, aber auch biologische Rhythmen eingepaßt, so daß sich das Maß für deren Dauer nicht aus ihnen selbst bestimmt, sondern ihnen von außen vorgegeben ist.

Als Konsequenz tut sich ein Dilemma auf, eine Bruchlinie zwischen zwei Weisen, Zeit zu leben, die sich mitten durchs Innere des Menschen zieht – als permanent in ihm ausgetragener Konflikt zwischen den immer gleich langsamen, sich in zyklischer Wiederkehr dehnenden und kontrahierenden, individuell divergierenden Körper- und Seelenbewegungen einerseits und dem linearen Strukturrahmen "Zeit" andererseits, der erstere fortlaufend seinem im Stakato getakteten, exakten, abstrakten und universal gültigen Maß und Gesetz anpaßt. Möglich ist dieser Anpassungsvorgang nur dadurch, daß für die Synchronisation zwischen organischer Zeit und äußerer Zeit nicht nur, wie bei den Tieren, der Hell-Dunkel-Wechsel als wichtigster Zeitgeber fungiert, sondern in den Neuronennetzen des Menschen offenbar vor allem auch soziale Signale aus der Umwelt wie Uhr oder Kalender für die Zeitanpassung verarbeitet werden²⁰⁶. Je schneller die Transport- und Kommunikationsmedien werden, desto mehr bringen sie den Einzelnen deshalb wiederum in Zugzwang, ebenfalls mit immer größerem Tempo Wege zurückzulegen, auf Nachrichten zu reagieren, Arbeiten und Aufgaben auszuführen.

Die Folge dieser fortlaufenden und immer weiter zunehmenden Regulierungs- und Anpassungsvorgänge, die wie gesehen im überwiegenden Maße im Modus der Selbst-

²⁰⁶ Im Einzelnen vgl. hierzu u.a. Publikationen des Biologen Jürgen Aschoff: Jürgen Aschoff: "Die innere Uhr des Menschen". In: Ders. (Hg.): Die Zeit. Augenblick und Dauer. München 1989, S.137-152; Ders.: Circadian Timing. In: Timing and Time Perception. Hg. v. John Gibbon und Lorraine Allan. New York 1984, S. 442-468; Jürgen Aschoff, Serge Daan, Gerhard A. Groos (Hg.): Vertebrate Circadian Systems: Structure and Physiology. New York 1982; Jürgen Aschoff (Hg.): Biological Rhythms. New York 1981

disziplinierung erfolgen, ist – wie Elias konstatiert – eine immer stärkere Zunahme des inneren Drucks im Menschen.

Ende des Exkurses

Der hier skizzierten Zeitauffassung von der Zeit als Strukturrahmen sucht Handke – wie gesagt nicht nur in der "NIEMANDBUCHT" – die alternative Erfahrung einer „anderen Zeit“ entgegenzusetzen. Diese Erfahrung siedelt er jedoch nicht in einem radikalen Jenseits oder Außerhalb zum üblichen Zeitverständnis an, sondern er greift es auf und entdeckt gerade im Ergreifen des flüchtigen Jetzt, im nur je aktuellen Moment das "Sich-Zeitigen", das Ereignis der Zeitigung. So sagt er über die „wunderfeine Bewegung“, die der „Maler“ erlebt:

„Und trotzdem zeigte sie [*sc.* die Ferne.] sich tätig, und was sie tat, war ein Zeitigen, ein Zeitigen wessen? der stetigen wunderfeinen Bewegung in ihm und zugleich wie unabhängig von ihm, ohne Anfang und ohne Ende, einer Art stillbewegten ewigen Ornaments in der Schwärze, ihm vorgezeichnet.“ (NB, S. 514)

Das Ergreifen des flüchtigen Moments der gerade aktuellen Wirklichkeit, gelingt nur, wenn man ihn mit seinem Auftauchen vorüberziehen läßt, bzw. auch schon wieder vorübergezogen sein läßt. Nur durch das Eintauchen und Mitschwimmen in den Fluß oder Strom der Zeit und durch die Wertschätzung des „tagtäglichen Aufblühens der Geschehnisse“ können die „Sachen, Winkel und desgleichen die Bewegungen wie die Haltungen der Leute [...] immer neu gut für eine Überraschung“ (NB, S. 696f.) sein. Auf diese Weise integriert die Zeitkonzeption der "NIEMANDBUCHT" sowohl radikale Momenthaftigkeit und Flüchtigkeit einerseits als auch – andererseits – *im* Erfassen dieses einen unerfaßbaren Moments den gesamten, "ewigen" Zeitstrom als Ganzen.

Auf eine prägnante Formel bringt dieses Paradox, daß das "Gegenwärtigen" gerade durch beständiges In-Bewegung-sein und Vorüberziehenlassen bzw. Loslassen der Gegenwart möglich ist – metaphorisch gesprochen durch ein permanentes inneres Gehen -, das Fragment eines Liedtextes, das dem „Sänger“ bei der Berührung der Hauptstele eines keltischen Grabmals in Schottland einfällt:

„Aber auch keine Liedzeile kam ihm diesmal statt dessen in den Sinn, oder gerade ein Wort dazu, »Gegenwart«, oder ein Bruchstück davon, »*Unterwegssein ... Übe die Gegenwart*«“ (NB, s. 444).

c) Tätigkeit und Kunstauffassung

In deutlicher Parallele zur phänomenologisch fundierten Analyse der Wirklichkeitskonstitution in den vorangegangenen Kapiteln, wo "Zuschauen" und "Erzählen" als zwei Modi *eines* Geschehens herausgestellt worden waren, zeigt sich an Hand der zitierten Textstellen zum „Maler“ noch ein weiterer – dritter – Aspekt, der *gegen* ein mystisches Konzept von Einheits- oder Wahrheitserfahrung spricht, und der schon kurz angesprochen wurde: Ein wesentlicher, notwendiger und unumgänglicher Bestandteil der Wirklichkeitskonstitution ebenso wie der beinahmystischen Erfahrung des Malers ist die Äußerung bzw. das Tätigsein. Ein Mittel hierzu ist die Transformation in Kunst-Tätigkeit. Das heißt, entscheidend ist nicht die kontemplative Schau, die innere Erfahrung von Einheit und Zusammenhang oder das Erlebnis von Entgrenzung und Selbstauflösung, sondern ihre Überführung in aktives Handeln – durch die Bewegung „seitwärts zu dem entsprechenden Tun, Machen, Unter-die-Leute-Bringen“ (NB, S. 518). Denn dieses allein ermöglicht die oben angesprochene Verstetigung und Umlenkung der Wirkung des Einzelaugenblicks auf den Verlauf des gesamten Lebens. Gelingt dies nicht, besteht die Gefahr, gleichsam zum "Erleuchtungsjunkie" zu werden, der sich nur noch von einem berausenden unio-Erlebnis zum nächsten hangelt²⁰⁷.

Was schon im Zuge der Interpretation der Äußerung²⁰⁸ für diese festgestellt wurde, gilt eben auch hier: Die künstlerisch-kreative Produktion ist zwar eine vom Text besonders betonte und herausgestellte, aber keineswegs die einzige Form solcher Tätigkeit. An Hand von Beispielen wie dem Koch und Wirtshausbesitzer alias „Kleinlichen Propheten von Porchefontaine“, der „Freundin“, dem „Priester“ und dem „Sohn“ zeigt sich, daß nicht nur Tätigkeiten, die üblicherweise zur Kunst gerechnet werden – wie Musizieren, Malen, Schreiben und Bauen –, sondern jegliche Form von "Lebensäußerung" vom Text als kreativ-produktives Tun, als wirklichkeitskonstituierende Leistung angesehen wird. Denn indem jemand in der oben

²⁰⁷ „Gewöhnlich ereignet es sich nur für den Funken eines Augenblicks und flimmert dann vielleicht eine Zeitlang nach. Ich habe dabei keine Gesichter und keine Erscheinungen. (In mir ist ein Mißtrauen gegen all die ohne Not Erleuchteten.)“ (NB S.36)

²⁰⁸ Vgl. Kap. IX. c)

skizzierten Weise von Augenblickshaftigkeit lebt und Moment für Moment ganz in seinem jeweiligen Sein und Tun präsent ist – sei es geistiger Arbeit, handwerklichem Herstellen von Dingen, sei es im Gehen, Sitzen und Atmen oder Essen –, ist er in jedem Moment des Lebensvollzugs unmittelbarer und konkreter *Ausdruck seiner selbst*, bzw. genauer gesagt: Ausdruck der im Geschehen der Wirklichkeitskonstitution gegebenen Ganzheit von Selbst und Welt *in* diesem Moment. Andersherum formuliert: Mit und in dem sich seiner selbst in jedem Moment völlig gegenwärtigen Lebensvollzug sowohl des Erzählers als auch der „Freunde“ wird Wirklichkeit je und je konkret neu konstituiert. Damit ist aber jeder Zug, jede Wendung des sich von Schritt zu Schritt, von „Atemzug zu Atemzug“, von Präsenz zu Präsenz vollziehenden Lebens ein kreativ-produktiver Akt. Das Leben bzw. die Aktivität des Lebensvollzugs ist in dieser Sicht selbst schon das Kunstwerk²⁰⁹.

Die im üblichen Wortsinn "künstlerische" Tätigkeit, das explizite Herstellen von Kunstwerken, eines Gemäldes oder einer Skulptur, eines Buches oder Bauwerks oder auch die Realisation von Musik im Konzert, ist zunächst auch nichts anderes: Es ist eine Art und Weise (unter anderen), in der sich die allgemeine Lebenswirklichkeit *äußert* und Gestalt wird. Auch dies wird an Hand der "Malerpassage" sehr deutlich in seinen verschiedenen Facetten illustriert. So tritt, wie gesehen, der Maler bei seinem quasimystischen Erlebnis gleichsam mit der allgemeinen Lebensbewegung in Verbindung und wird dadurch von dieser wiederum in Bewegung zum Tätigsein gesetzt. Dies bedeutet zum einen, daß das "Eintauchen" in die allgemeine Bewegung der Wirklichkeit gleichsam "automatisch" das Tätigsein des Malers auslöst, was zum einen impliziert, daß im Kunstverständnis der "NIEMANDBUCHT" das kontemplativ-passive Verhalten und das aktive Gestalten und Handeln nicht zwei grundverschiedene Seinsmodi sind, sondern "nur" zwei Seiten, zwei Aspekte ein- und desselben Geschehens. Zum anderen kommt der Impuls zum Handeln und Schaffen nicht aus ihm, aus dem Willen des Subjekts, seinem Ich, sondern daher, daß er in der Lage ist, in den Fluß dieser Bewegung einzutauchen und mitzuschwimmen und auf diese Weise in der beschriebenen Weise im Modus reiner Augenblickshaftigkeit zu sein. Voraussetzung für diese Form der actio ist demnach – ebenfalls ähnlich wie es bei der phänomenologischen Analyse der Wirklichkeitskonstitution im Erzählen herausgearbeitet wurde – die Fähigkeit zu einer gewissen Selbstaufgabe. Dennoch führt diese nicht zur Entgrenzung und Auflösung des Selbst. Ohne somit eine echte Dualität der Momente von Selbst und Wirklichkeit zu postulieren, tendiert der Text

²⁰⁹ Zum Aspekt des Lebens als Kunstwerk vgl. Wilhelm Schmid: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt/M. 1998.

auch an dieser ausgesprochen mystisch wirkenden Stelle dazu, auf paradox anmutende Weise sowohl eine spannungshafte Abständigkeit beider Momente als auch ihre Einheit zusammenzudenken.

Als wahrscheinlich wesentlichster Aspekt dieses sich hier Herausschälenden Kunstverständnis muß die *Verwandlung* angesehen werden: So ergibt sich aus der Textstelle zunächst – wie gesagt –, daß der Künstler ein Gefäß oder Medium ist, aber auch nicht rein passiv. Er ist nicht der rein passive Spiegel dessen, was ihm "vorgetanzt" wird, er reflektiert nicht nur, er bildet nicht bloß ab, sondern sein An-eignungsprozeß ist immer zugleich ein Transformationsprozeß. Allein schon die offene innere Haltung gegenüber der „wunderfeinen Bewegung“ bewirkt, daß der Künstler selbst, ebenfalls von dieser wunderfeinen Bewegung erfaßt wird, bzw. daß er sich selbst *als* diese Bewegung wahrnimmt. Aus diesem Grund kann der Wiedergabevorgang im Malen des Gesehenen auch nicht das Abbilden und das heißt das Umgrenzen, Abzirkeln, end-gültige Festlegen von etwas Vorgegebenen und Feststehenden sein, sondern selbst nur wiederum ein Wandlungsvorgang. Seine Geste ist nicht die des Einfangens, Umreißen, Umgrenzens, sondern des Laufenlassens, Geschehenlassens ohne im voraus gewußte und bewußte Vorstellung von einem Bild, das am Ende vollendet sein soll. Denn was letztlich dargestellt werden soll, ist nichts Darstellbares, ist nichts Begrenztes, sondern das Unbegrenzte schlechthin: Die „wunderfeine Bewegung ohne Anfang und ohne Ende“:

„Nicht die Wiedergabe zählte, sondern die Verwandlung, oder die Wiedergabe durch die Verwandlung. Der Ausgangspunkt verschwand darin, oder wurde in ihr aufgehoben. Die Vorzeichnung, sein Modell, bildete nur die unterste Schicht, und wäre vielleicht manchmal, beim Kratzen, tatsächlich noch ans Licht gekommen, dem bloßen Augenschein nach im verblüffenden Widerspruch zu dem fertigen Bild. Für dieses mußte er nicht nur das Grundbild versetzen und auf den Kopf stellen, sondern auch nach Kräften sowohl *dazu-* als auch *weg-erfinden*, so daß in der Regel am Ende etwas Neues dastand.

Gerade durch solche schwungvollen Entstellungen konnte er dann, im Hinblick auf die Ferne, mit jedem Bild sagen: »Ich habe eine Anwesenheit verstärkt.« (NB, S. 514f.)

Der Kern dieses Prozesses der Verwandlung ist hier offenbar das Verändern, bis hin zu Umkehrung oder Verfälschung, insofern er offenbar nicht in der Weise abläuft, die Vorzeichnung als Nukleus anzusehen, der durch die Ausarbeitung immer klarer und differenzierter werden

soll. Der Schaffensvorgang funktioniert nicht als Zuspitzen und Herausschälen des Wesenskerns, nicht nur als Vorangehen vom Undeutlichen zu Deutlichen oder als Verbessern des Vorgegebenen, sondern eher als Verschlechtern, Verfälschen und Verundeutlichen, wenn er mit Hilfe der Phantasie „nach Kräften dazu- als auch wegerfindet“: Der Maler hält sich nicht an eine "dahinterliegende" Wahrheit, die das Maß für Richtig und Falsch abgibt, es gibt kein Vorbild, Idee oder Ideal, dem es nahezukommen gilt, weder als konkrete Vorlage noch als geistige Idee, wie beispielsweise bei Kandinsky²¹⁰. Allein schon durch Wertschätzung der Phantasie zeigt sich der Text hier also als deutlich antiidealistisch oder antimetaphysisch. Dies bedeutet, der Text, das Bild etc. sind in dieser Kunstauffassung nicht als sekundäre Ausflüsse, gleichsam als Ausschuß der Wirklichkeitsbewegung zu sehen, sondern sie sind nichts anderes als *unmittelbarer* Ausdruck, Form und Gestalt dieses Geschehens. Sie folgen nicht im Nachhinein auf das schon gelebte Leben, um es als etwas Vorgegebenes in Form zu gießen. Damit sind sie keine bloße „Verdoppelung“, sondern das Geschehen ihrer Herstellung ist nichts anderes als der je aktuelle Vollzug dieses Lebens, das "Schaffen" des Kunstwerks *ist* die Tätigkeit, die Aktivität des Lebens. So formuliert der Erzähler diese Möglichkeit der Verdoppelung zunächst in Form einer Befürchtung, die sein gesamtes Vorhaben mit Sinnlosigkeit bedrohen würde, um kurz darauf festzustellen, daß sich erst in der Aktion des Schreibens jeweils ergibt, von was im Text die Rede ist.

„Zum einen schien mir, es sei einzig durch das Wohnen, Begehen, Aufnehmen, das Buch schon geschrieben, jeder Tag da für sich zugleich schon das Tagewerk, und ein ausdrückliches Wortemachen eine eher überflüssige Anfügung, ein Nachziehen, das zur Verschnörkelung führte; [...]

Das [*sc.* mit dem Buch anzufangen] habe ich schließlich auch getan, eher kleingläubig, halb überzeugt, die Ausführung meines Plans sei sowohl eine bloße Verdoppelung, als auch geschehe im falschen Moment, zu spät, oder eben doch noch zu früh. Aber ich habe es getan, und schon mit dem ersten Satz gab es alle diese Bedenklichkeiten nicht mehr. [...] Das erfuhr ich nur wieder einmal erst dadurch, daß ich, nach wie jedesmal längerer Pause, von neuem hinging und schrieb – allein im Tun.“ (NB, S. 732f.)

Doch darf die These, daß im Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" schon die bloße Bewegung des Lebensvollzugs ein künstlerisch-produktives Geschehen ist, nicht so

²¹⁰ Siehe Wassily Kandinsky: Über das Geistige in der Kunst. Mit e. Einf. v. Max Bill, 10. Aufl. Bern 1952

mißverstanden werden, daß der Text überhaupt keine Differenzierung zwischen diesem fundamentalen und allgemeinen Konstitutionsgeschehen und einer im üblichen Wortsinn künstlerischen Tätigkeit kennt. "Kunst" wird durchaus als eine in gewissem Sinn ausgezeichnete, wenn auch nicht qualitativ unterschiedene Form der sich selbst äußernden Wirklichkeit angesehen. Ausgezeichnet in dem Sinn, daß sie den konstituierenden und äußernden Charakter der sich ereignenden Wirklichkeit noch einmal explizit zum Ausdruck bringt, bzw. ins Werk setzt²¹¹.

Am klarsten verdeutlicht der Text diesen Sachverhalt dadurch, daß – wie gesehen – sein eigentliches Thema bzw. seine eigentliche sich in ihm vollziehende "Arbeit", das also, um was es ihm und um was es *in* ihm geht, die Frage nach der Seinsweise, nach dem "Wie" von Wirklichkeit ist. Indem er diese Frage nie endgültig beantwortet, sondern offenläßt²¹², ist dieses Thema der Wirklichkeitskonstitution allerdings nicht nur ein inhaltlicher Gegenstand des Textes, sondern vor allem ein praktisches Ereignis des narrativen Aktes. Somit erstreckt sich dieses konkrete Ereignis der Wirklichkeitskonstitution über den gesamten Text hin, der Text *führt* beständig die fundamentale Gegebenheitsweise von Wirklichkeit als ein Konstitutionsgeschehen *vor*, bzw. setzt es praktisch ins Werk. Er thematisiert es nicht, sondern führt es konkret aus und macht es auf diese Weise explizit.

Doch ist die besondere Funktion von künstlerischer Tätigkeit im üblichen Wortsinn auch auf der inhaltlichen Ebene des Textes ein zentrales Thema, das er von verschiedenen Blickwinkeln und an Hand etlicher Modelle umkreist. Dies gilt beispielsweise für den Maler, der durch seine Technik des Wegkratzens und Übermalens im Werkprozeß den Vorgang der Verwandlung nachvollzieht, "wiederholt", und damit die beständige Wandlungsbewegung

²¹¹ Auch in dem Punkt des Kunstverständnisses sieht diese Untersuchung somit eine deutliche Nähe zu Heidegger. In dessen bekanntesten Aufsatz zu diesem Thema „Der Ursprung des Kunstwerks“ von 1935/36 erläutert er die nicht vom allgemeinen Seinsgeschehen ablösbare, aber doch „ausgezeichnete“ Rolle, die in seinen Augen der Kunst zukommt. Kunst ist hiernach das „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“, der „Wahrheit“ im umfassenden Heideggerschen Verständnis, womit nicht nur die Übereinstimmung und Erkenntnis der Sache bzw. die daraus entspringende Richtigkeit der Aussage gemeint sein soll, sondern – grundlegender – die „Unverborgenheit“ (aletheia), die „Erschlossenheit“ das offene Sich-Zeigen bzw. Offenbarsein eines Seienden. Die "Funktion" der Kunst ist nach Heidegger nun, diesen Seinsmodus des Offenbar- oder Unverborgenseins durch das Werk "noch einmal" offenbar zu machen und zu zeigen: „Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das geschieht im Schaffen als dem Hervor-bringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-Setzen heißt aber zugleich: in Gang- und ins Geschehen-Bringen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.*“ Vgl. Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerks. In Ders.: Holzwege. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 1980, S. 1-72, hier S. 57. Zum Kunstverständnis Heideggers vgl. auch: Günter Seibold: Kunst als Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst. Bonn 1996.

²¹² Zum Thema der offenen Frage vgl. Kap. V.2. und das folgende Kapitel XI. Philosophie der Offenheit.

von Wirklichkeit sichtbar macht und offenlegt, als auch für den Sänger, der seine Liedtexte – wie beispielsweise bei der Szene am keltischen Grabmal deutlich wurde – unmittelbar und sofort aus gerade durchlebten Situationen und Gefühlen entspringen läßt und dadurch deren „entdeckerischen“ bzw. aufdeckenden Charakter sprachliche Gestalt gibt.

Sehr deutlich läßt der Text die Sonderrolle von "Kunst" an Hand des Erzählers selbst hervortreten, das heißt auf der pragmatischen Ebene des eigenen Vollzugs, indem er zeigt, daß der Erzähler im Modus reiner Augenblickshaftigkeit, das heißt in der Weise des sich seiner selbst je völlig präsenten Vollzugs seiner selbst "lebt". Auf dreierlei Ebenen ist dies im Laufe dieser Untersuchung herausgearbeitet worden:

Zum einen wurde es auf der inhaltlichen Beschreibungsebene des "Lebensberichts-Helden" festgestellt, wo das einheitliche Konstitutionsgeschehen von Selbst und Welt von einer sehr großen Aufmerksamkeit des Erzählers für die sich von Moment zu Moment ereignenden Wahrnehmungs- und Verstehenserlebnisse gekennzeichnet war. Der Erzähler führt auf diese Weise vor, daß dieser sich seiner selbst ganz gegenwärtige (Lebens)vollzug, bzw. Vollzug der Lebensbewegung ein kreativ-produktives Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit ist²¹³.

Zum zweiten ist es hinsichtlich des inhaltlich thematisierten Schreibens und Erzählens auf der Ebene des "Verfasser-Helden" herausgearbeitet worden, wo gesagt wurde, daß sich die Wirklichkeitskonstitution immer auch im Modus des Erzählens vollzieht und hier im gleichen Takt wie diese Schritt für Schritt, Moment für Moment erstere begleitet.

Vor allem aber gilt es für die real sich ereignende Erzähl- bzw. Schreibtätigkeit der nicht mehr inhaltlich erwähnten Produktionsinstanz, also des "Erzählers" des konkret vorliegenden Niemandsbuchtextes²¹⁴. Hier auf dieser Ebene vollzieht sich und wird konkret-real erfüllt und ausgeführt, was der Erzähler immer wieder auf der zweiten Ebene als anzustrebendes Ziel nennt, und was im letzten Kapitel IX. schon angeklungen ist: In dem Erzähl- und Schreibprozeß, der sich in dem Pariser Vorort exakt während eines Jahres von Jahreszeit zu Jahreszeit, von Tag zu Tag vollzieht, wird „Wort für Wort in der Zeit“ (NB, S. 383), von Moment zu Moment die angekündigte und angestrebte Tätigkeit des einheitlichen Konstitutionsgeschehens von Zuschauen und Erzählen ausgeführt. Der sich auf der pragmatischen Ebene des realen Erzähl-, bzw. Schreibgeschehens ereignende Vorgang ist – wie schon mehrfach erwähnt – durch zahlreiche kurze Marken kenntlich gemacht, die zumeist auf den jahreszeitlichen Wandel hinweisen²¹⁵. Das Jahr, um das es geht, verlief damit während des Auf-

²¹³ Vgl. vor allem Kapitel VIII.1.b)

²¹⁴ Vgl. Textebenenanalyse Kap. V. b)

²¹⁵ Vgl. Kap. V. b) und IX. a)

zeichnens des real vorliegenden Textes. Das heißt, die Zeit bzw. der Zeitablauf des Niemandsbuchtjahres hat sich in der Tätigkeit des Schreibvorgangs konkret vollzogen, bzw. im vollendeten Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht" gleichsam "materialisiert". Es ist nicht das beschriebene Jahr im Extrakapitel "Das Jahr", sondern das Jahr, das gleichsam im Verborgenen "subversiv" *unter* dem Text bzw. *als* Text mitlief, und das ab und zu an den Stellen, die Zeitangaben markieren, gleichsam auftauchte, um sich dann wieder unter der Oberfläche des Textes im Verborgenen fortzusetzen. Der "Lebensvollzugs" des "Verfasser-Helden", der sich als von Wort zu Wort, von Moment zu Moment vollziehende Tätigkeit ereignen *sollte* (zweite Ebene), wird von der Erzählinstanz des konkreten Niemandsbuchtextes in dem sich über exakt ein Jahr hinziehenden Schreibakt faktisch in die Tat umgesetzt. Auf diese Weise realisiert, *äußert* der Text die Seinsweise von Wirklichkeit als Konstitutionsgeschehen und setzt sie konkret ins Werk, macht sie so offenbar.

XI. „Die Leere offenhalten: Das wäre die höchste Kunst.“

Phänomenologie der Offenheit in der "NIEMANDBUCHT"

Das erste Ziel dieser Untersuchung war, anhand der Interpretation der "NIEMANDBUCHT" aufzuzeigen, ob das im Text wiedergespiegelte Wirklichkeitsverständnis überhaupt an Hauptthesen phänomenologischer Philosophie anschließbar ist, und außerdem zu klären, inwieweit es einen selbständigen, sehr spezifischen Beitrag zu dieser leistet. Zahlreiche Aspekte und Argumente konnten gesammelt und herausgearbeitet werden, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, beide Fragen als positiv beantwortet und begründet anzusehen.

Als zweites Ziel sollte untersucht werden, inwieweit dieses Wirklichkeitsverständnis an das in der Einleitung skizzierte ironisch-offene Denken (nach Rorty) anknüpft bzw. ebenso einen eigenständigen Beitrag zu diesem leistet. Diesem Vorhaben ist man nun ebenfalls um einige Schritte nähergekommen. Die "NIEMANDBUCHT" zeigte sich – wie an zahlreichen Indizien evident wurde – dem Konzept ironisch-offenen Denkens verhaftet, dessen Grundzüge hier noch einmal kurz skizziert werden:

Es kommt ohne Befestigung in einem metaphysischen Prinzip oder einer Ursache aus und sieht die Zeitlichkeit des Seins als notwendiges, nicht übersteigbares Faktum an. Der grundlegende Seinsmodus alles Wirklichen ist damit ein unausgesetztes und unkonturiertes Werden. Unabgeschlossenheit, Unendlichkeit, Unbegrenztheit und Unbeständigkeit werden als dessen Hauptcharakteristika angesehen im Gegensatz zu einem "geschlossenen" Denken, für das Abgeschlossenheit, unteilbare Ganzheit, Beständigkeit, Vollständigkeit und Einheit notwendige Bestimmungen von "Sein" sind. Es ist ein Anliegen des Denkens der Offenheit, innerhalb des unaufhörlichen Werdensgeschehens, als das sich "Sein" konstituiert, dennoch eine Form von Gleichheit, eine erkenn-, denk- und aussagbare Sinnhaftigkeit aufzudecken und zu benennen. Entscheidend ist hierbei jedoch, daß ein solches Anliegen nicht die Kontingenz und Zeitlichkeit der eigenen Aussage ausschließt, sondern im Gegenteil mit einbegreift.

„Im folgenden sollen nun diejenigen Aspekte ironisch-offenen Denkens, die sich an Hand der "NIEMANDBUCHT"-Lektüre ergeben haben, systematisch zusammengefaßt und expliziert werden. Hierbei steht vor allem eine Fragestellung - aufgeworfen in der Einleitung und auch zu Beginn des vorangegangenen Kapitels – im Mittelpunkt: Inwieweit hält der Text der "NIEMANDBUCHT" sichere und authentische Wirklichkeitserfahrung für denk- und formulierbar, und dies gerade innerhalb bzw. trotz der Theorie ironisch-offenen Denkens, die

ihm innewohnt. Die Lösung und Bejahung der Frage bildet zugleich eine Zusammenführung der bisher herausgearbeiteten Einzelergebnisse.

1. Konstitution von Wirklichkeit als offenes Fragen nach ihrem "Wie"

Wie sehr das Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" den Grundzügen ironisch-offenen Denkens nahekkommt, deutete sich schon im Kapitel V. an. Der dort herausgearbeitete zentrale Seinsmodus des *Fragens* oder *Suchens* hat für das gesamte fundamentale Konstitutionsgeschehen Gültigkeit. Wie festgestellt²¹⁶, liegt die Begründung für diese Behauptung darin, daß "Selbst" für nichts anderes steht als das nie endgültig erreichte telos der Konstitutionsbewegung von Wirklichkeit, die auf Einheit und Zusammenhang ausgerichtet ist. Die Etablierung des Zusammenhangs, der Einheit, wäre dann nichts anderes als die endgültige Etablierung des "Selbst", und umgekehrt ist das Fragen nach dem Selbst dasselbe Geschehen wie das Fragen und Streben nach Einheit. Der Terminus "Selbst" steht damit nicht so sehr nur für "eine" Seite des Konstitutionsgeschehens (ebensowenig wie dies für "Welt" gilt), sondern eher für einen Aspekt, eine Hinsicht der gleichzeitigen und undifferenzierbaren Bildung von Selbst und Welt.

Dieses Fragen nun, *in dem* bzw. *als das* sich demnach der verstehende, verwandelnde und transzendierende Konstitutionsvorgang von Wirklichkeit ereignet, spricht sich in der Form des *Wie*, als Frage nach der *Weise von Wirklichkeit zu sein* aus. Sie umfaßt sowohl die Frage nach dem Wer? des Selbst als auch die nach dem Was? bzw. Wie? von Welt, und wurde schon mehrfach als das zentrale Thema der "NIEMANDBUCHT" genannt. Es ist damit nicht gemeint, das Geschehen des narrativen Diskurses vollziehe sich, indem es die Gegebenheitsweise von Wirklichkeit in irgendeiner Form voraussetzt, um im nächsten Schritt danach zu fragen. Vielmehr "existiert" Wirklichkeit überhaupt nur in der offenen Form der Frage nach ihrem Wie, im Modus des Fragens. Das Stellen dieser Frage, der Akt des Fragestellens ist das eigentliche Ereignis des Textes²¹⁷. Das heißt, *wie* Wirklichkeit *ist*, steht über den gesamten Text hinweg niemals fest, sondern beständig in Frage bzw. zur Disposition.

Die Nähe zur ontologisch geprägten Formulierung der Philosophie des Werdens ist offensichtlich: Der Modus des Fragens erweist sich als nichts anderes als die semantisch-sprachliche Ausdrucksform derselben. Denn indem der Text mit jedem scheinbaren Be-

²¹⁶ Vgl. Kap VIII.2.

²¹⁷ vgl. Kap. V.3..

antworten der Frage nach dem "Wie", diese zugleich auch wieder stellt, indem jede Antwort auf die Frage, die diese "schließen" würde, schon wieder durch die "erneute" Frage eingeholt und obsolet gemacht wird, indem jede Sättigung oder Füllung, immer schon wieder ungenügend ist durch die Leere, die die Frage aufreißt, ereignet sich das Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit notwendig immer im Modus *uneinholbarer Offenheit*: Die Bewegung der Wirklichkeitskonstitution kommt niemals, auch nicht für einen Moment, zum Stillstand, sie ist bestimmt von uneinholbarer Vorläufigkeit, Unbeständigkeit und Veränderung. Die Wirklichkeit der "NIEMANDBUCHT" scheint gleichsam unaufhörlich zu "vibrieren".

Strukturell ist außerdem das Geschehen des Fragens dadurch bestimmt, daß ihm weder eine fragende Instanz vorausgesetzt ist, die dieses Fragen vollzieht, noch es etwas Begrenztes, Bestimmtes oder Bestimmbares gibt, *nach* dem gefragt wird, sondern daß allein das Geschehen bzw. die Bewegung des Fragens gegeben ist, in dem Fragendes und Erfragtes als in sich differente Einheit ineinander fallen. Das fundamentale Wirklichkeitsgeschehen ereignet sich somit als ein Fragen, das in sich auf sich selbst zurückgeworfen ist. Eine der Ebene dieses Geschehens transzendente Dimension gibt es nicht. Insofern sich dieses nun auf sich selbst zurückbiegt, ist es einerseits in gewisser Weise immer schon vollendet, andererseits bleibt es immer im Status einer unabgeschlossenen Suche. Das Ziel des Suchens und Fragens ist somit zum einen das der Bewegung entthobene *telos*, und zum anderen dasjenige, was sich während und in der fortlaufenden Bewegung des Fragens fortlaufend konstituiert: Das Wie der Wirklichkeit. Damit ist das Ereignis des Fragens sowohl unabgeschlossen als auch vollendet, es vollzieht sich im Modus der *"unaufhörlichen Vollendung"*, sowie einer in sich differenten Ganzheit.

2. Die zeitliche Struktur des "Sich-Vorweg": Der radikale Möglichkeitsmodus

Das auf diese Weise als Akt des Fragens interpretierte Ereignis der Wirklichkeitskonstitution offenbart eine große Nähe zu den oben geschilderten Grundzügen ironisch-offenen Denkens, vor allem in Form von strukturellen Ähnlichkeiten mit der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers, wie sie im Kapitel VII. dargelegt wurde.

So kommt gerade die sich im Modus des Fragegeschehens ausdrückende paradoxe Struktur der *in sich differenten Einheit* sowie der daraus folgende Fragemodus als *"unendliche Vollendung"* der Existenzweise des Heideggerschen "Daseins" als reines, und sogar potenziertes *Möglichsein*, das niemals zu einer präsentisch zu denkenden Ruhe findet, sehr nahe. In der

Haltung der uneinholbaren Offenheit, der ständigen Erneuerung, niemals eingelösten Vorläufigkeit, unaufhörlichen und unabgeschlossenen Bewegung und Veränderung zeigt sich eine zeitliche Verfassung, die dem Sich-Vorweg-Sein, dem sich selbst ständig entgleitenden "Zu-Sein" des „Daseins“ deutlich ähnelt. Als Akt bzw. Ereignis des Fragens, das nie zu einer endgültigen Erfüllung findet, sondern immer offen bleibt, ist die sich in der "NIEMANDBUCHT" konstituierende Wirklichkeit in analoger Weise *sich selbst* immer schon *vorweg* und auf die noch nicht eingelöste Zukünftigkeit der je noch offenen und eben *in Frage stehenden* Möglichkeiten ausgerichtet wie das "Dasein" Heideggers.

Ebenso zeigt sich eine Parallele zwischen dem Wirklichkeitsverständnis des Textes und der offenen Struktur des Heideggerschen Daseins in der *Zirkularität*, die beiden Konzepten eigentümlich ist. Da – wie festgestellt wurde – im Akt des Fragens, als welcher sich die Konstitution von Wirklichkeit vollzieht, fragende Instanz und Erfragtes eine in sich differente Einheit bilden, und beide Momente sowohl zusammenfallen als auch geschieden sind, übernimmt das Konstitutionsgeschehen von Wirklichkeit sowohl die Funktion des Ausgangspunkts und der Grundlage als auch die des fokussierten Ziels des Frageereignisses. Die Wirklichkeit der "NIEMANDBUCHT" ist damit immer *sowohl* "Schöpfer", Grund und Basis ihrer selbst als auch dasjenige, was immerzu und immerfort geschaffen wird, bzw. das "Zuschaffende". So erscheint sie in ähnlicher Weise wie das Heideggersche Dasein zugleich als Grund wie als Zubegründendes ihrer selbst. Nur als diese paradox zirkuläre Struktur eines Fragens, das auf sich selbst zurückgeworfen ist, durch das Ineinanderfallen von Grund und Begründetem und durch die darin inhärenten *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ist überhaupt das immer flüchtige Sich-Vorweg des reinen Möglichseins denkbar.

Aufgrund ihrer Seinsweise als offenes, niemals endgültig beantwortetes Fragegeschehen bleibt die Wirklichkeitskonstitution aber zugleich unhintergebar hinter dem Anspruch der Selbsterschaffung und Selbstbegründung zurück. Denn beides, sowohl die Beantwortung der Frage nach dem Wie der Wirklichkeit als auch ihre Nichtbeantwortung stehen immer als gleichstarke, offene Möglichkeiten im Raum. Das Geschehen der Wirklichkeitskonstitution steht damit in der Spannung zwischen diesen beiden Möglichkeiten. Es ist seine Seinsweise, ähnlich wie das Dasein, zwischen Möglichkeiten "aufgespannt" zu sein, zwischen ihnen zu *oszillieren*. In diesem potenzierten Möglichkeitsmodus drückt sich nun aber nichts anderes aus als die uneinholbare Flüchtigkeit der unbegrenzten und unbeständigen Bewegung des Werdens, die die Wirklichkeit ausmacht. Das Eigene, das sich im Wirklichkeitskonstitutionsgeschehen je und je herausbildet, das, was das "Selbst" ausmacht, *ist* damit nichts anderes als

das Offene, das Möglichsein. Es ist das "Wesen" des "Selbst", daß es immer im Fluß, immer nur qua Möglichkeit *ist*.

3. Die zeitliche Struktur der Augenblickshaftigkeit: Perspektivität und Standorthaftigkeit

Hieraus ergibt sich nun als ein weiterer wichtiger Aspekt des bewegt-offenen Wirklichkeitsverständnisses, daß sich nach ihm Wirklichkeit immer nur in reiner Augenblickshaftigkeit und "Jeweiligkeit" konstituiert: Denn gerade *indem* sich das Geschehen der Wirklichkeitskonstitution in einer unaufhörlichen Bewegung befindet, und mit jedem Versuch, ein feststehendes Wie und Was dieser Wirklichkeit zu etablieren, bzw. mit jedem "Aufbauen" einer festen Aussage über das Wie dieser Wirklichkeit, diese auch schon wieder ungültig ist und zum Einsturz gebracht wird, kann das Konstitutionsgeschehen oder Realisationsgeschehen immer nur in der absoluten Jeweiligkeit des je aktuellen Augenblicks lokalisiert sein – eines Augenblicks, der in keiner Weise festhaltbar ist oder zur festen Aussage eines "So-Seins", eines de-finierenden "Was" gerinnt, sondern mit jedem Auftauchen auch schon wieder verschwunden ist²¹⁸. In der Konsequenz kann das "Ergreifen" dieses Augenblicks und der sich in ihm realisierenden Wirklichkeit nur erfolgen, indem er zugleich "losgelassen" wird, was nichts anderes meint, als sich mit und im Ergreifen des Augenblicks – diesen hinter sich lassend – auf die in ihm liegenden Möglichkeiten auszurichten bzw. – in Heideggers Terminologie – zu "entwerfen", und somit die Präsenz des Augenblicks als Zukünftigkeit des "Zu-Seins" zu ergreifen. Dies bedeutet, Wirklichkeit *gibt es* immer nur an irgendeinem jeweiligen Punkt oder Standort *im* Fluß der unaufhörlich abrollenden Konstitutionsbewegung. Es kann keine Meta-Position oder "Vogelperspektive" zu ihr eingenommen werden: Wirklichkeit, wie sie in der "NIE-MANDSBUCHT" aufgefaßt wird, ist von einer absoluten Perspektivität gekennzeichnet, räumlich formuliert kann sie auch als "Standorthaftigkeit" bezeichnet werden²¹⁹. Dennoch ist der auf dem Fluß der Konstitutionsbewegung "aufsitzende" Punkt *nicht* als vollkommen abgetrennte, isolierte Einheit zu betrachten. Gerade weil er nur im Modus reiner Flüchtigkeit gegeben ist, weil er zu keiner festen Einheit kondensiert und sich in seinem Sich-

²¹⁸ Zu ähnlichen Ergebnissen kamen die Analysen zum Konzept der Augenblickshaftigkeit in "Mein Jahr in der Niemandsbucht", hier vor allem die Differenzierung zwischen der Auffassung von Augenblick als "ewige Gegenwart" bzw. als flüchtiger Moment. Kap. X.2..

²¹⁹ Im Unterschied zur Philosophie Husserls sowie zu philosophischem Sprechen allgemein versucht der Text Handkes noch viel grundsätzlicher als sogar die Phänomenologie Heideggers oder Merleau-Pontys die Annahme eines abstrakteren, verallgemeinernden Denk- und Aussagestandpunkts in Abhebung von der fundamentalen Ebene rein konkreter, unendlicher Ralität zu verweigern bzw. zu vermeiden.

Vorweg-Sein immer nur *im* "Modus reinen Möglichseins realisiert", umgreift er *in* diesem Möglichsein alle Wirklichkeit als ein Ganzes. Der Augenblick "ist" damit die absolute Flüchtigkeit und All-gegenwart zugleich. Dies hat aber zur Folge, daß die Perspektivität und Standorthaftigkeit keinen Relativismus implizieren. Die "Einzelaugenblicke" sind vielmehr im Sinne von Schwerpunkten zu denken, Gewichtungen, Hinsichten oder Aspekten, oder – bildhaft gesprochen – als spiegelnde Kugeln, die wiederum selbst alle übrigen Kugeln spiegeln, in denen sich die Gesamtheit aller übrigen möglichen Kugelspiegel reflektiert. So ist die Wirklichkeit einerseits jeweils auf den Punkt dieser einen Kugel begrenzt, andererseits umfaßt sie in diesem Punkt dennoch alle mögliche Realität.

Auch von dieser Seite wird somit nun verständlich, warum weder das sich konstituierende "Selbst" noch die sich realisierende Wirklichkeit jemals eine der Konstitutionsbewegung ent-hobene Position einnehmen bzw. dieser vorausgesetzt sein können, sondern sich immer nur je und je, von Augenblick zu Augenblick herausbilden.

Schon im letzten Kapitel wurde auf die Nähe des sich hier abbildenden Seinsverständnisses zur altgriechischen Idee des Aion vor allem in der Philosophie Plotins hingewiesen²²⁰.

4. Immanente Orientierung und Spannung

Durch die Ähnlichkeiten zu Heidegger wird aber auch deutlich, daß und warum das sich hier abzeichnende Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" bei aller Flüchtigkeit und

²²⁰ Wie Hans-Georg Gadamer deutlich macht, ist mit diesem Ausdruck keine Ewigkeit gemeint, die *nicht mehr* Zeitlichkeit wäre, sondern vielmehr zunächst – wie bei Platon – die Ewigkeit des Kreislaufs des Lebens bzw. des "Lebewesens", das die Welt ist, das heißt der *sich selbst erhaltenden Ordnung mit Namen "Weltseele"*. Das Leben, die Physis, ist in dieser schon im frühen griechischen Denken verwurzelten Sicht nicht – von wem auch immer – gemacht, sondern hält und erhält sich selbst in ständiger Regeneration. Die *Lebensgewißheit*, die sich darin ausspricht, hat eine eigene Form der Zeitlichkeit: das "Bewußtsein" oder Innesein einer dauernden beständigen Gegenwart. Verliert sich aber diese Selbstgewißheit des Lebens, wie beim Menschen, modifiziert sich die Zeitlichkeit, treten Vergangenheit und Zukunft auseinander, und es "entsteht" die *Dauer* des Lebens und das Altern. Diese „organische Zeit“ (Schelling) ist konstitutiv für die Seinsverfassung des Organischen, das nun vom Kreisgang des Lebens geschieden und ein Einzelnes geworden ist. Der Aion ist für Plotin nun wie eine Zeit *vor* der Verzeitlichung, vor der Scheidung des Einen und des Anderen zu denken. „Der Aion ist umfassend, ohne Teile zu umfassen. In ihm ist alles zugleich. Er ist volle Gegenwärtigkeit, in der keine Zukunft aussteht oder der keine Vergangenheit abgeht. Sein Sein ist nicht leblose Präsenz, sondern eine unendliche Möglichkeit oder Potenz [...].“ Die "Ewigkeit" des Aion bzw. seine Zeitlichkeit ist damit die des absoluten Erfülltheits im Augenblick, und darin „die volle Identität des Lebens mit sich selbst, die die Gegenwart erfüllt durch die beständige Virtualität ihrer Möglichkeiten“. Vgl. Hans-Georg Gadamer: Über leere und erfüllte Zeit. In: Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt 1993, S. 281-297, hier S. 291. Zu diesem Thema siehe auch die Einführung von Werner Beierwaltes zu Plotins Enneade III,7: Über Ewigkeit und Zeit: Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7). Übers., eing. und komm. von Werner Beierwaltes. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1995, S. 9-88. Siehe hierzu auch die Überlegungen zur Zeitlichkeit des reinen Möglichseins und der Augenblickshaftigkeit in Kapitel XI.2. und 3..

Unbeständigkeit kein reines Konzept der Grundlosigkeit darstellt. Die Bewegung der Wirklichkeitskonstitution ist keineswegs ein bloßes Dahintreiben, keineswegs als absolut konturlos und somit vollkommen unerkennbar bzw. in keiner Sprache faßbar zu denken, sondern so, daß sie durchaus Sinnhaftigkeit in sich birgt. Denn gerade insofern sie sich in der Weise ereignet, daß sie sich immer offen in einem beständigen Werden hält, sich absolut flüchtig immer nur je und je im Augenblick vollzieht, und das heißt gerade in ihrem reinen Möglichkeitsmodus ist die Bewegung der Wirklichkeitskonstitution immer auf etwas ausgerichtet: Auf die Zukünftigkeits des je eigenen Möglichseins, auf sich "Selbst" als ihr eigenes "Zu-Sein". Damit besitzt diese Bewegung aber sowohl eine innere Orientierung bzw. Gerichtetheit, als auch eine permanente Spannung.

Damit findet auch das zu Beginn von Kap. X. aufgeworfene Problem eine Antwort, wie nämlich innerhalb eines Konzeptes reiner Künstlichkeit und der hohen Reflektiertheit des Textes über die artistische Gemachtheit alles Wirklichen überhaupt eine Differenzierung zwischen wahr und falsch denkbar ist, bzw. woraus sich die im Text gegebene innere Spannung zu einer adäquaten Wirklichkeitskonstitution begründet. Denn gerade letzteres, das immanent angespannte Ausgerichtetsein auf ein prinzipielles Noch-nicht, die innere "Teloshaftigkeit", die im "Wesen" des Möglichkeitsmodus liegen, kann in zweierlei Hinsicht als Erklärung für wichtige Aspekte des Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit dienen: Zum einen motiviert sich aus dieser grundsätzlich nie aufgelösten Spannung überhaupt das Phänomen der Bewegung, der Modus energetisch-dynamischen Ereignens. Zum zweiten wird aus dieser inneren Spannung und Abständigkeit auch plausibel, warum diese Bewegung in sich nicht nur eine reine Einheit, eine monolithische, monochrome, in sich absolut indifferente Ganzheit sein kann, sondern als ganze doch eine immanente Differenz aufweist, bzw. sich im Modus der immanenten Transzendenz ereignet.

5. Diskrete Entitäten versus unbegrenzte Individuen

Neben offenem Fragegeschehen, Möglichkeitsmodus und Augenblickshaftigkeit ist als weiterer wichtiger Aspekt des sich in der "NIEMANDBUCHT" widerspiegelnden Seins- und Wirklichkeitsverständnisses das Moment der Unabgeschlossenheit bzw. Unbegrenztheit genauer zu betrachten. Dies um so mehr, als sich an diesem Punkt womöglich am klarsten der Unterschied zwischen einer ironisch-offenen Philosophie des Werdens und Ordnungskonzepten, die aus einer metaphysisch geprägten Ontologie kommen, festgemacht werden kann.

Dies gilt auch für die meisten modernen Konzepte. Zwar kennt die Moderne im Gegensatz zu Antike und Mittelalter ebenfalls nur *mögliche*, d.h. nicht-absolute Ordnungen, die wandelbar und beschränkt sind, und bewegliche Grenzen haben. Doch aus einem Lebensgefühl der Bedrohung heraus (vgl. Einleitung) entstehen häufig (Gegen-)Modelle wie etwa Totalisierung, Positivismus, Formalisierung oder Traditionalismus²²¹. Diese beziehen zwar allesamt Kontingenz und Beschränktheit von Ordnung mit ein, dennoch versuchen sie letztendlich, die Gesamtheit der Welt auf eine feste Basis zu stellen. Gelingt dies nicht, droht alles in ein Chaos zu stürzen. Dies bedeutet, die Moderne tradiert in ihren wesentlichen Strömungen letztlich doch das antike *Ausschließlichkeitsdenken*, wonach entweder eine – zumindest und jedenfalls in den Fundamenten – umfassende Ordnung gegeben ist oder gar keine und reines Chaos. Voraussetzung eines solchen Alles oder Nichts-Denkens ist nun aber ein Seinsverständnis, wonach Sein prinzipiell und ausschließlich nur einem Seienden zugesprochen werden kann, das ungeworden und unvergänglich, also jenseits der Bewegung des Werdens verortet, das ganz, in sich eine zusammenhängende, lückenlose Einheit und vollendet, das völlig mit sich selbst identisch und vollständig von allem anderen abgegrenzt ist. Nur was unbeweglich und starr, in sich ruhend immer Dasselbe bleibt, und als solches scharf und vollständig abgegrenzt ist, nur ein solches kann man einer solchen Auffassung zufolge erkennen.

Zwar wurde bald deutlich, daß diese von Parmenides²²² etablierte Extremform einer Ontologie mit der Realität faktischer Lebenswirklichkeit nicht vereinbar ist. Seit Platon ist klar, daß Kontingenz, Werden und Bewegung in Denksysteme integriert werden müssen, die mit der "empeiria", Erfahrung im umfassenden Sinne, vereinbar sind. So denkt beispielsweise Aristoteles Sein und Wirklichkeit durchaus auch bewegt, und lehrt keineswegs ein starres, statisches Modell eines Seienden. Dennoch unterscheidet sich diese Bewegtheit maßgeblich vom oben analysierten energetisch-dynamischen Ereignen. Denn in der aristotelischen Ontologie wird die Bewegung eines materiellen Seienden, insbesondere beispielsweise die physiologischen Prozesse eines Lebewesens, durch eine dieser bewegten Ebene der Physis und damit auch Werden und Vergehen entthobene Ursache oder Form gesteuert und

²²¹ siehe Bernhard Waldenfels: "Der Stachel des Fremden". Frankfurt a.M. 1990, S. 20-24. Die folgenden Ausführungen sind in wesentlichen Teilen von Bernhard Waldenfels' "Phänomenologie der Grenze" inspiriert.

²²² Vgl. hierzu: Parmenides von Elea: "Vom Wesen des Seienden". Die Fragmente, griechisch und deutsch. Hrsg., übers. und erl. v. Uvo Hölscher. Frankfurt a. M. 1969. Die genannten Qualitäten des Seins sind vor allem in Fragment 8 ausgeführt: „So bleibt einzig noch übrig die Rede vom Weg, daß (etwas, Seiendes) ist. An ihm (sc. dem Seienden) sind viele Kennzeichen, daß es ungeworden und unvergänglich ist, ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet. Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz ist, eins, zusammenhängend. ...“

garantiert²²³. Es ist dieses meta-physische, unbewegte, unveränderliche und zeitlose Prinzip, die ousia oder Substanz des Seienden, das durch die Scheidung von substantiellen und akzidentellen Aspekten sowohl dessen innere *Einheit* und *Vollständigkeit* als auch – und zugleich damit – die *Trennung* von allen anderen Seienden und damit seine Selbständigkeit bewirkt, und der die oben aufgeführten Attribute eines wahrhaft Seienden zukommen. Die Folge dieses "Trennungskonzeptes" ist die wohl charakteristischste Struktur metaphysischer Positionen, das dualistische Denken in binären und hierarchisch angeordneten Oppositionen wie richtig-falsch, Innenwelt-Außenwelt, Essenz-Akzidenz, Identität-Differenz, Anwesenheit-Abwesenheit.

Diesen hierarchischen Dualismus fortsetzend verneinen die meisten Denkströmungen der westlichen Moderne, daß das Ganze der Welt bei aller Kontingenz und Bewegtheit der Wirklichkeit letztendlich doch auf einem festen fundamentum inconcussum ruht und ruhen muß oder – im anderen Fall – dem Chaos eines grenzenlosen Relativismus oder Individualismus völlig preisgegeben ist²²⁴. Es gibt hier nur die radikale Alternative zwischen einem einheitlichen logos oder unbegrenzt vielen logoi, zwischen der vollkommenen Rationalisierung von Macht und Gewalt oder entfesselten Machtspielen und Gewaltakten, zwischen vollständiger Aneignung und Assimilation des Fremden oder totalem Ausschluß und Eliminierung des Fremden, zwischen "reinen" Wirklichkeitssinn und "reinem" Möglichkeitssinn etc²²⁵.

²²³ Siehe hierzu beispielsweise: Ernst Vollrath: "Aristoteles: Das Problem der Substanz". In: Grundprobleme der großen Philosophen. Hrsg. v. Josef Speck. Göttingen 1972, S. 84-128; Thomas Buchheim: "Aristoteles". Freiburg i. Br. 1999. Hier vor allem S. 83-100 und S. 115-121; Ausführlicher und vor allem auf den Zusammenhang der Substanzkonzepte der "Metaphysik" und der "Physik" bezogen ist folgender Aufsatz von demselben Autor: Th. Buchheim: "The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's Metaphysics", in: Oxford Studies In Ancient Philosophy 20 (2001), S. 201-234; Interessant für die Thematik von Bewegung und Werden bei Aristoteles ist: Ders.: "Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7-9", in: Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H, θ). Hrsg. v. Christof Rapp. Klassiker Auslegen Bd. 4. Berlin 1996, S. 105-133. Interessant für die Frage nach möglichen Begründungen der Persistenz, der zeitlichen Identität einer Sache und nach der hierfür notwendigen spezifischen bzw. substantiellen Einheit ist: Christof Rapp: "Identität, Persistenz und Substantialität". Freiburg / München 1995.

²²⁴ „Wenn diese übersteigerte Gesamtordnung, wie auf Dauer zu erwarten, Sprünge zeigt und sich in Ordnungen zerteilt, die bis zu einem gewissen Grad auch anders sein könnten, so droht genau das, was bisher als einziger Gegenpart des Kosmos gegolten hat: das Chaos, und dies im Erkennen so gut wie im Handeln. Das Chaos kann in der weichen Form der Beliebigkeit auftreten oder in der harten Form der Gewalt.“ Bernhard Waldenfels: "Ordnung im Zwielicht". Frankfurt a. M. 1987, S. 98. Entscheidender Ausgangspunkt für Waldenfels' Phänomenologie der Grenze, die das „Potential begrenzter Ordnungen“ ausschöpfen möchte, „ohne einfach Ordnung und Unordnung gegeneinander auszuspielen“, ist die These, daß auch die Moderne trotz des mit der Neuzeit aufkommenden Ordnungsschwunds bzw. Ordnungswandels letztlich nicht an den hergebrachten aus Antike und Mittelalter tradierten Ordnungskonzeptionen rüttelt. Die modernen Ordnungersetzformen integrieren zwar, daß Ordnungen wandelbar, beschränkt und ohne feste Grenzen sind, und daß jede Ordnung auch durch eine andere ersetzt werden könnte, „doch diese Andersheit wird vorschnell bewältigt, indem man den Potentialis integriert oder neutralisiert“. Waldenfels: Stachel, S. 25 u. 20.

²²⁵ „Ich wage nicht zu entscheiden, inwieweit das Spiel des Alles-oder-Nichts auf eine okzidentale Ordnungsbesessenheit zurückzuführen ist. Jedenfalls wird dieses Spiel bis heute gespielt. *Reiner* »Wirklichkeitssinn« und *reiner* »Möglichkeitssinn« geben vortreffliche Spielpartner ab. Dem Versuch der

Ordnung ist somit am Ende auch hier nur denkbar als verankert in einem Zentrum, einem zugrundeliegenden Ersten, einem Anfang, oder in einem Letzten, an dem sie sich orientieren, und das sie stabilisiert, ganz gleich ob es sich dabei um einen Schöpfergott oder die reine Präsenz der *ousia* handelt, oder abstrakter, um die Idee eines ersten Prinzips wie die der transzendentalen Subjektivität Kants, des absoluten Subjekts Hegels, der transzendentalen Idealität Husserls oder – im Formalismus – um die letzte Basis aller Ordnungen in Gestalt des Gerüsts der formalen Vernunft bzw. – im Positivismus – der faktisch gegebenen Ordnung dessen, was der Fall ist.

Will man nun tatsächlich die Dialektik dieses Entweder-Oder verlassen und ein anderes Seinsverständnis bzw. Ordnungskonzept formulieren, so ist hierzu offenbar besonders nötig, den oben im Rahmen der aristotelischen Ontologie genannten Akt der "Trennung" bzw. Grenze nicht als scharfen, totalen und unveränderlichen Schnitt, sondern auf andere Weise zu denken, um so mit dem Potential begrenzter Ordnungen Ernst machen zu können, ohne Ordnung und Unordnung gegeneinander auszuspielen. Eben dies versucht nach Ansicht dieser Untersuchung der Text Peter Handkes.

Es entspricht dem Seins- und Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT", Grenze nicht als harte Ab-Grenzung zu denken, die das Eine endgültig vom Anderen trennt, nicht als *Feldgrenze* nach dem Schema: "hier" *versus* "dort", "jetzt" *versus* "einstmals" *versus* "später" etc., die sich zwar verschieben, aber nie wirklich überschreiten läßt, so daß das Ausgeschlossene unerreichbar bleibt. Vielmehr erscheinen die im Text auf ganz unterschiedlichen Ebenen (sowohl inhaltlichen wie auch metareflexiven) auftretenden Grenzen als *Schwellen*, "zweilichtige" Zwischenräume, Grenz- oder Übergangszonen, *in* denen wir uns aufhalten, und die Diesseits *und* Jenseits umfassen, so daß sie immer als beides fungieren: *Abgrenzung und Übergang*. Charakteristisch für so ein Schwellendenken ist infolgedessen, sowohl die Position *eines* Standorts, beispielsweise *einer* Ordnung, *eines* individuellen Bewußtseins, *einer* spiegelnden Kugel – um die Metapher aus dem letzten Kapitel aufzugreifen –, einzunehmen, also immer von einem *bevorzugten Hier* auszugehen und sich innerhalb der Grenzen dieses Standpunktes (wie beispielsweise einer bestimmten Ordnung) zu bewegen, und dabei doch zugleich die Grenzen dieses Standortes zu überschreiten, *ohne sie – vollständig – zu überwinden*. Auf diese Weise bleibt, wie auch schon oben an Hand des Kugelspiegelgleichnisses deutlich wurde, das Selbst immer standorthaft es selbst, auch wenn die Grenze zum Anderen überschritten wird. Das Andere – und damit die Gesamtheit der Wirklichkeit – macht das

Eingrenzung der Möglichkeiten auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite der Versuch ihrer Entgrenzung.“ Waldenfels, Stachel, S. 24.

"Selbe" mit aus, und dennoch bleibt das "Selbe" standorthaft es selbst bzw. "Alles" ist im "Selben" miteinbegriffen. Zugleich wird hiermit auch klar, daß nur auf Grundlage eines solchen anderen, "weichen" Konzeptes der Grenze als Schwelle ein Denken der standorthaften Perspektivität sinnvoll möglich ist.

Konsequenz dieses Schwellendenkens hinsichtlich der Konstitution von Wirklichkeit als Ordnung, wie beispielsweise der Ordnung eines Seienden²²⁶, ist aber nun, daß das Seiende *gerade nicht* durch einen seiner inneren Bewegung und Veränderung enthobenen, zeitlosen Wesenskern und damit durch Abgrenzung von dem oder den Anderen und durch seine Selbstständigkeit, das heißt dauerhaft gleichbleibende innere Identität, entsteht. Es ist kein Bleibendes, Abgegrenztes, Bestimmtes oder dauerhaft Bestimmbares, da es *immer nur* nach dieser Trennung und Selbständigkeit strebt, sie aber nie ganz vollzieht²²⁷. Indem sich *in* seiner Grenze als Schwelle – einem ausgedehnten Zwischenraum – sowohl die Abgrenzung *als auch* die Überschreitung und die Verbindung zum Anderen ereignet²²⁸, erscheint das Seiende im Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" nicht in die radikale Alternative gestellt zwischen völlig abgetrennt und selbständig auf der einen Seite oder vollkommen grenzen- und konturlos und unbestimmt auf der anderen Seite. Vielmehr konstituiert es sich jenseits dieses radikalen Entweder-Oder als es selbst *gerade* auch mit und in dem Ereignis der Verbindung zu allem anderen, wie es in dem Bild der Kugelspiegel angedeutet wurde: Jede Kugel ist, was sie ist, durch die Spiegelungen mit allen andern Kugeln und wird somit von allen anderen Kugeln ausgemacht. Dennoch ist jede Kugel aber auch unterschieden von allen anderen, und in diesem unendlichen wechselseitigen Spiegelungsgeschehen ausgestattet mit der Eigenschaft eines bevorzugten Hier, von dem das Geschehen der Spiegelungs- bzw. Konstitutionsbewegung immer seinen Ausgang nimmt und wohin es zurückkehrt. Das bedeutet, sogar gerade wegen der Unendlichkeit des Verweisungs- und Beziehungsgeflechts, in dem das Seiende entsteht, ist seine Konstitutionsbewegung und es selbst in seinem Sein immer von einer Gewichtung, einer Standort- und Schwerpunkthaftigkeit bzw. – zeitlich formuliert – Jeweiligkeit charakterisiert. Es konstituiert sich gerade in der Unschärfe der Abtrennung, dem *gleichzeitigen Einzel- und Alles-Sein*. Was es ausmacht, und worin es es selbst ist, findet sich

²²⁶ "Ordnung" ist hier auf verschiedenen Ebenen gedacht, sowohl als "Mikrokosmos" eines einzelnen zu innerer Einheit und Selbständigkeit organisierten Seienden, als auch als "Makrokosmos" größerer Ordnungen kultureller, sozialer oder politischer Natur, oder sogar als *der* Kosmos an sich.

²²⁷ Vgl. zum Konzept unendlicher Bewegung, das im Laufe der Untersuchung mehrfach als eines der wichtigsten Kennzeichen des aus "Mein Jahr in der Niemandsbucht" ablesbaren Wirklichkeitsverständnis herausgearbeitet wurde: Kap. VIII. b) und c) und Kap. V b)

²²⁸ Die Modi dieses Ereignens sind die in den Kapiteln IV, V und VIII beschriebenen verschiedenen Aspekte der Konstitutionsereignisse, wie beispielsweise Verstehen, Transzendieren und Zeitigen.

nicht in seiner Begrenzung und De-finierbarkeit, sondern Unendlichkeit und Unergründlichkeit²²⁹. An diesem Punkt kommt das Wirklichkeitsverständnis der "NIEMANDBUCHT" dem aus der christlichen Tradition kommenden, neuzeitlichen Konzept von Individuum sehr nahe, wonach Individualität des Selbst gerade in der Unvordenklichkeit, Unendlichkeit, Einmaligkeit und Besonderheit des Einzelnen liegt²³⁰.

6. Nicht-Orte

Das Vorhaben, an Hand der Interpretation des Textes die Möglichkeit von sicherer Wahrheitserfahrung und authentischer Wirklichkeitserfahrung innerhalb eines ironisch-offenen Denkens unbegrenzten Werdens zu überprüfen, fand in der Einleitung nicht zuletzt seine Begründung in der Annahme, daß dieses Denken besser als universalistisch-metaphysische Konzepte geeignet ist, auf die aktuelle geschichtliche Situation der *Überkomplexität* zu antworten, und auf das sich aus dieser Situation ergebende Gefühl der Bedrohung zu reagieren. Denn die Wurzel der Überkomplexität und wesentliches Kennzeichen der heute aktuellen Situation wurde so beschrieben, daß der Ausgangspunkt der Gefährdung nicht in einem *Außen*, in einer außerhalb von Ordnung befindlichen "Wildnis" oder im Chaos liegt, das es immer weiter nach außen zu drängen gilt, sondern im *Inneren* der schon etablierten Ordnung – in der Situation

²²⁹ Erst mit Hilfe dieses Konzeptes der "weichen" Grenze wird nun auch die Idee der creatio prima, wie sie im Kapitel VIII.2. analysiert wurde, die keine Scheidung der Wirklichkeit in wesentliche, primäre und akzidentelle, ephemere Aspekte kennt und bei ihrem Konstitutionsakt die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit umfaßt, als Denkmöglichkeit tatsächlich plausibel.

²³⁰ „Während Demokrits Atommodell vorsieht, daß jeder Gegenstand aus Komplexen »einfacher« Elemente, d.h. aus Atomen, zusammengesetzt ist, wobei gleichartige Atome austauschbar sind, lassen Wort und Begriff »Individuum« den Gedanken der Ersetzbarkeit nicht zu, sobald unter dem Einfluß der christlichen Erfahrung von dem unendlichen Wert jeder Menschenseele der Charakter der Einzigkeit und Unersetzlichkeit wesentlich für die Bedeutung von »Individuum« wird“. Friedrich Kaulbach: Eintrag "Individuum und Atom", in: Historisches Wörterbuch für Philosophie", hrsg. v. J. Ritter, Bd. 4, S. 300. Bis heute besteht kein allgemeiner Konsens darüber, was letztendlich unter "Individualität" zu verstehen ist. Vor allem steht der Begriff immer noch in der Spannung zwischen einer Auffassung, für die Individualität vor allem in Selbstständigkeit und innerer Einheit besteht, und derjenigen, die am Individuum primär seine Einmaligkeit, Unergründlichkeit und Unsagbarkeit, das heißt sein *Geheimnis* hervorhebt. Vertreter der letzteren Auffassung war offenbar u.a. Goethe: „Hab ich dir das Wort "Individuum est ineffabile", woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“ (Goethe an Lavater, etwa 20. September 1780. In: Johann Wolfgang von Goethe: Briefe. Hamburger Ausgabe Bd. 1. 4. Aufl. München 1988, S. 325), bzw. sind heute beispielsweise – wenn auch aus den unterschiedlichen Blickwinkeln von Hermeneutik bzw. Skepsis herkommend – Manfred Frank und Odo Marquard. Vgl. z. B. Manfred Frank: *Subjekt, Person, Individuum*. In: *Individualität, Poetik und Hermeneutik* Bd. 13, hrsg. v. Manfred Frank und Anselm Haverkamp. München 1988, S. 3-20, Odo Marquard: *Sola divisione individuum – Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In: *Individualität*, S. 21-34; Eine gute Zusammenfassung bietet: Wolfgang Iser: *Das Individuum zwischen Evidenzerfahrung und Uneinholbarkeit*. In: *Individualität*, S. 95-98; Vgl. auch als neueren Beitrag: Volker Gerhard: *Individualität. Das Element der Welt*. München 2000 und Ders.: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1999.

nämlich, daß immer zahlreichere Einzelordnungen wie Sprach- und Wertesysteme sich auf immer unübersichtlichere Weise überschneiden und verflechten, daß immer mehr, feinere und differenziertere Binnenstrukturen das alltägliche Miteinander steuern. Angesicht dieser Lage ist die Frage aufzuwerfen, ob die Strategie erfolgreich sein kann, mit der Etablierung immer neuer, universalistisch-zentralistisch angelegter Ordnungssysteme – sowohl auf der intellektuellen als auch auf real-gesellschaftlichen Ebene –, und der Integration des Kontingenten in weitere Strukturgefüge zu reagieren. Viel eher scheint hierzu ein Denken geeignet zu sein, das der Erfahrung von Chaos und Überkomplexität nicht entgegenarbeitet, sondern sie akzeptiert, und so nicht mehr in der binären Oppositionsstruktur von Innen und Außen denkt, nicht mehr die Idee eines von festen "Feldgrenzen" definierten, selbstständigen Seienden als Leitbild im Kontext der Seins- und Wirklichkeitskonstitution ansieht, sondern in der Lage ist, die gegenwärtige Situation ohne Aufbau neuer Ordnungsstrukturen beherrschbar und lebbar zu machen.

Die oben skizzierte andere Auffassung von Grenze in der "NIEMANDBUCHT" als Zwischenraum und Schwellenzone erweist sich somit als fruchtbare und hilfreiche Voraussetzung für ein solch beweglich-fließendes Denken. Zugleich eröffnet sich mit ihm auch eine Möglichkeit, wie innerhalb eines Wirklichkeitsverständnisses unbegrenzten Werdens und reiner "Künstlichkeit" in der Idee der "eigentlichen Wiederholung" ein Anspruch auf Wahrheit formuliert werden kann. Die große Bedeutung, die diesem Konzept im Rahmen des Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" zukommt, offenbart sich nun vor allem auch darin, daß es nicht nur wie eben auf theoretisch-ontologischer Ebene aus dem ironisch-offenen Wirklichkeitsverständnis des Textes ableitbar ist, sondern sich vor allem auch auf seiner inhaltlichen Beschreibungsebene wiederfindet²³¹:

Die markanteste Schwellenzone ist hier vor allem der "Lieblingsaufenthaltort" des Erzählers bzw. das Ziel seiner inneren Reise und Suche nach sich selbst, die ihn, wie im Kapitel III. beschrieben, vom Zentrum der Weltstadt Paris immer weiter an deren Ränder geführt hat: Die schon im Titel als ungreifbarer Zwischenraum gekennzeichnete Niemandsbucht. Im Gegensatz zum Zentrum sind ihre Hauptattribute das Marginale, Nichtsbedeutende und Häßliche. Doch auch im Detail zeigen sowohl der Erzähler als auch seine "Freunde" eine auffällige Vorliebe für Aufenthaltsorte oder auch nur kleine Landschaftspunkte, die zum einen dadurch

²³¹ Das Thema der Zwischenräume und Übergangszonen taucht in der "NIEMANDBUCHT" nicht zum ersten Mal auf, sondern findet sich im Werk Handkes mindestens schon seit Mitte der 80er Jahre: „Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen [...] von diesen Spalten, von diesen Durchblicken, von denen lebe ich und davon schreibe ich, all das, was ich gemacht hab, lebt von den sich verengenden Zwischenräumen [...].“ Peter Handke: "Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen". Ein Gespräch, geführt von Herbert Gamper. Zürich 1987.

charakterisiert sind, daß sie ausgesprochen unscheinbar, für einen "normalen" Betrachter vollkommen unauffällig und oft auch wohl ziemlich unschön sind, und zum anderen dadurch, daß sie entweder selber Rand-, Übergangs- und Transitzonen sind oder aber in solchen liegen. So bewegt sich der Erzähler nicht nur grundsätzlich gern im Vorstadtbereich, einer ausgedehnten Grenzzone zwischen Stadt und Land, die weder dem einen noch dem anderen so richtig zuzurechnen ist, aber auch keinen – was entscheidend ist – spezifisch eigenen Charakter entwickelt hat, sondern diffus, "gesichts-los" und "nichts-sagend" ist, und sich damit jeder mit herkömmlichen Beschreibungs- und Sprachmustern arbeitenden Erfassung entzieht. Ebenso trifft ihn der Leser häufig an Bahntrassen, in Straßenunterführungen, Waldrändern oder anderen Transitzonen an, oder sogar in einer Situation, wo ihn an etwas Wahrgenommenem überhaupt nur dessen spannungsgeladener Zwischenraumcharakter interessiert:

„Oft zeigt die Neue Welt sich in einem Umspringbild, wodurch ich nicht diesen Mast als ein Ding erfasse, vielmehr den Zwischenraum, geformt von ihm und dem Nachbarmast. Und es weht mich die neue Welt weniger aus der Natur an als von einem Platz mit Menschenspuren. Niemandsland, ja ...“ (NB, S. 36f.)

Ähnliches gilt auch für die "Freunde" des Erzählers. Sie entdecken das Gefühl der "Ferne" an Stellen, die weder nah noch weit weg sind, sondern an der Grenze zwischen beiden "Sphären" wie der "Maler" den „Fernefleck“ am Rand des Gartens, sie wandern an der türkischen Südküste exakt an der Übergangszone von Meer und Land entlang wie die "Freundin" oder sind auf der Suche nach irgendeinem Fleckchen "Niemandsland" in den ansonsten flächendeckend bebauten Stadtlandschaften Japans wie der "Zimmermann" bzw. "Architekt".

Was die Protagonisten – den Erzähler wie seine "Freunde" – an diesen Gegenden und Landschaftspunkten interessiert, ist, daß sie noch nicht "entdeckt" sind, daß sie auf Grund ihrer Unscheinbarkeit oder manchmal geradezu Häßlichkeit noch keinerlei Beachtung gefunden haben und damit einfach "irgend etwas" sind, unbekannt und unbenannt, „namenlos“ wie die "Niemandsbucht" (NB, S. 79) oder der „Namenlose Weiher“. Sie sind, wie der "Fernefleck" des Malers, völlig unauffällig, noch nie überhaupt als solche wahrgenommen, da sie weder zu dieser noch zur anderen Welt, weder dem Inneren noch dem Äußeren zugerechnet werden können. Zum zweiten kommt allen diesen Stellen als gemeinsames Charakteristikum zu, daß sie *zwischen* schon Bekanntem und damit in irgendeiner Form begrifflich-sprachlich Erfasstem oder Benanntem liegen. Sie stellen in dieser reinen Funktionalität als Verbindungsglied zwi-

schen dem "wahren" Seienden, als bloßer Schwellen- oder Transitraum, die scheinbar nicht-seiende Leerstelle, die Lücke, den nicht wirklich anwesenden, flüchtigen Nicht-Ort dar²³². Aus ihrem transitorischen Charakter folgt zunächst, daß die nichtgreifbaren Zwischenräume und Passagen nicht als diskret-selbständige und in sich einheitliche Entität aufgefaßt werden können. Mit der Vorliebe für Niemandsländer soll andererseits das traditionelle Seinsverständnis keineswegs *abgewertet*, um eine Ontologie des Werdens und der Bewegung als die wahrhafte *höherwertige* Seinauffassung an dessen Stelle zu setzen. Vielmehr beruht die Denkweise in scharfer Differenzierung und Trennung von qualitativ zu unterscheidenden Seinsarten und vor allem die darin implizierte *Wertungshaftigkeit* gerade auf dem Seinsverständnis, Sein als Sein eines diskreten und selbständigen Seienden zu denken. Im Konzept transitorischer "Nicht-Orte" geht es dem Text in keiner Weise darum, eine Haltung der Verweigerung, Antithese und Opposition einzunehmen, die auf die Setzung eines alternativen oder sogar gegenteiligen Modells abzielt. Ebenso wenig schildert sie hinsichtlich des Erzählers einen Rückzug in eine *Privatheit*, die sich nur aus der dialektischen Abgrenzung gegen das Traditionelle, öffentlich Anerkannte und Allgemeine verstehen würde, und nicht aus sich selbst heraus. Die beschriebene Reise des Erzählers in die Vereinzelung und "Isolation" ist nicht in der Weise zu verstehen, daß sich hier jemand aus Frustration und Enttäuschung aus allen sozialen Zusammenhängen zurückzieht, um dann in einer starren oppositionellen Unversöhnlichkeit zu verharren, und sich nur noch aus einer antithetischen Negation heraus gegen alles Allgemeine zu definieren. Die Form der Isolation des Erzählers gleicht viel eher der eines asketischen Einsiedlers, der sich gerade mit dem Ziel zurückzieht, sich einen Raum für seine positive Suche nach kreativ-neuen Antworten zu schaffen. Es geht also mit der Favorisierung der Nicht-Orte nicht um Opposition, sondern um eine Position jenseits der (hierarchisch-wertenden) Dichotomie von Sein und Nichtsein, von Schön und Häßlich, von Bedeutend und Marginal²³³.

²³² Daß sich solche Nicht-Orte als gleichsam nichtseiende Zwischen- und Transiträume nicht nur auf die bei Handke im Mittelpunkt stehenden Vorortzonen und das bislang unbeachtet gebliebene "Nichts" außerhalb der tradierten Sprach- und Kulturräume beschränken, sondern ganz im Gegenteil mitten in unserer gewohnten Alltagskultur anzutreffen sind – von McDonalds Restaurants über Autobahnen, der Ortlosigkeit moderner Kliniken bis zu Leere des ground zero an der Stelle der kollabierten Twin Towers –, macht Heinrich Adolf in einer sehr facettenreichen Analyse dieser Phänomene deutlich. Vgl. Heinrich Adolf: Im Windschatten der Nicht-Orte. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken. 32 (2002/03), S. 323-337. Zum gleichen Thema siehe auch: Marc Augé: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt a. M. 1994.

²³³ Auch die Parallelisierung der ontologischen mit der ästhetischen und der allgemein wertenden Differenz beruht auf der in der Tradition verankerten Ansicht, daß nur das Geordnete, Zentrierte, Harmonische und *Seiende* einerseits auch das Schöne und andererseits das Wesentliche ist.

Außer durch Transitorität sind die Niemandsorte, wurde gesagt, auch noch dadurch gekennzeichnet, daß sie unentdeckt, unbenannt, namenlos sind. Denn da sie bislang noch nicht als solche wahrgenommen wurden, noch nicht gleichsam ins allgemeine Bewußtsein getreten sind, es sie bisher in gewisser Weise "noch gar nicht gab", existierte von ihnen auch keine Vorstellung und keine Vormeinung. So hat man von dem "n'importe quoi" irgendwelcher Vorortstraßen, Trampelpfaden durch die Siedlungsränder, säumendes wildes Gebüsch, Kaschemmen irgendwo im Wald etc. noch keinen Begriff, keine schon vorgegebene Idee, *was* sie sind, die dann dem je konkreten einzelnen Wahrnehmungsakt als *Maß* dienen würde, und dadurch den Vorgang der Entdeckung und Benennung von vornherein lenken und bestimmen. Als gleichsam nicht-seienden Zwischenzonen verweigern sie die Möglichkeit, sie auf einen allgemeinen, bestimmend-definierenden Begriff zu bringen, sie sind noch von keinerlei vorgegebenen Denk- und Sprachmuster erfaßt²³⁴.

In einer Situation, in der offenbar – wie oben skizziert – die Unterscheidung zwischen Ordnung im Innern und Chaos außen ihren Sinn verloren hat, in der es in einer flächendeckend durchstrukturierten und geordneten Welt keine "Wildnis" mehr gibt, da diese Wildnis auch schon längst domestiziert bzw. qua Wildnis, qua das zugehörige Andere dialektisch in die Ordnung integriert ist, bieten allein die namenlosen "Nicht-Orte" die Möglichkeit einer echten Alternative. Denn mit dem Ziel, sich in einem noch von niemanden entdeckten und benannten Land auf die Suche nach einer vollkommen neuen, noch nicht erlebten und damit auch noch von niemanden formulierten Erfahrung zu machen, würde es wenig Sinn machen, sich in die reale Wüste, Arktis oder ähnliches zu begeben. Diese sind qua "Wüste" oder "Arktis" ja schon bekannt und benannt. So bietet nicht das "Abenteuer", nicht die Wendung nach außen, sondern nur die Konzentration nach "Innen", auf das Kleine, Marginale der Nicht-Orte und auf jeden einzelnen Augenblick die geeignete Grundlage dafür, auszuloten, inwieweit eine "echte" Wirklichkeitserfahrung möglich ist, ohne im Zirkel kopierender Wiederholung schon vorgegebener Begrifflichkeit und Sprachmuster zu verharren.

²³⁴ So gesehen verkörpern die Nicht-Orte das genaue Gegenteil, das einzig möglich erscheinende Gegenmodell zur rein „sekundären“ Welt, in der durch den „zunehmend allgegenwärtigen zweckorientierten wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitszugriff“ und durch die Massenmedien es zur „Enteignung des individuellen Blicks“ kommt, wie Ulrike Schlieper die Entfremdungsproblematik bei Handke formuliert. Vgl. Ulrike Schlieper: Die "andere Landschaft". Handkes Erzählen auf den Spuren von Cézanne. Münster 1994, hier S. 12.

7. Eigentliche Wiederholung²³⁵

Dies bedeutet, sogar bzw. *gerade* im Kontext eines Denkens, das zum einen die zentralen Seinsmodi von Wirklichkeit in Bewegung und Werden ausmacht, und zum anderen an ihrer reinen Künstlichkeit und "Gemachtheit" festhält, stellt der Text der "NIEMANDBUCHT" mit dem Konzept der Nicht-Orte die implizite These auf, daß eine Wirklichkeitskonstitution möglich ist, die nicht im Bann schon vorgegebener Denk- und Sprachmuster verhaftet bleibt, und sich nicht im Extremfall sogar in bloß kopierender Wiederholung derselben erschöpft²³⁶. Keineswegs ist dies aber nun so zu verstehen, daß es quasi "weiße" Flecken auf der Landkarte der Welt gibt, die noch von dem schädlichen Zugriff menschlicher Erkenntnis unberührt sind und gleichsam noch in jungfräulicher Reinheit nur darauf warten, von jemanden wie dem Erzähler-Helden entdeckt zu werden, um so noch "echte", ursprüngliche, womöglich sogar "unverdorbene" Wahrheitserfahrung und Erkenntnis zu ermöglichen. Gerade dies ist es, was Handke gerne als vormoderner Mystizismus und Romantizismus vorgeworfen wird. Es entspricht aber nach Ansicht dieser Untersuchung keineswegs dem, was im Text als authentische Wirklichkeitserfahrung bzw. als Authentizität abzulesen ist, und was der Text in immer neuen Anläufen über seinen gesamten Korpus hinweg auszuloten versucht. Die Nicht-Orte sind selbstverständlich keine realen geographischen Orte im Raum. Noch weniger aber sind sie so zu verstehen, daß im Erkenntnisbegriff Handkes eine jenseits des Vorgangs des Konstitutionsgeschehens befindliche, transzendente, und sich in transitorischen und sprachlich noch "unschuldigen" Zwischenräumen zeigende Wirklichkeit *an sich* angenommen werden muß, die das *Maß* für Richtigkeit und Wahrheit für den Konstitutionsvorgang abgibt. Die Idee der "Nicht-Orte" steht vielmehr – metaphorisch – dafür ein, daß ein bestimmter *Modus* von

²³⁵ Paradoxerweise kommt es hier zu einer Umkehrung des konventionellen Begriffsgebrauch des Wortes "eigentlich". Herkömmlicherweise bezeichnet man mit "eigentlich" die Substanz, den Wesenskern, das "An sich" einer Sache, also etwas, das es im phänomenologischen Sinn nicht gibt. In Anlehnung an Heidegger wird es hier als qualifizierendes, dem Prozeß der Konstitution (oder auch "Aneignung") pertinentes Adjektiv gebraucht. Die eigentliche Wiederholung (im konventionellen Sinn) wäre dann: Wiederholung des Wesenskerns einer Sache, z. B. des *Baumes an sich* in der Konkretion durch die individuellen Einzelbäume. Hier dagegen ergibt sich das Eigene und Eigentliche gerade nur im "Loslassen" des Vorgegebenen. Das Eigentliche (im Sinn dieses Kontextes) ist infolgedessen niemals etwas Feststehendes, sondern immer "nur" im Geschehen der eigentlichen Wiederholung, das heißt als ein bestimmter Modus von Wirklichkeitskonstitution gegeben.

²³⁶ Seit seinen Anfängen als Schriftsteller setzt sich Handke mit dieser Form einer kopierenden Wiederholung kritisch auseinander. „Jetzt, als Autor wie als Leser, genügen mir die bekannten Möglichkeiten, die Welt darzustellen, nicht mehr. Eine Möglichkeit besteht für mich jeweils nur einmal. Die Nachahmung dieser Möglichkeit ist dann schon unmöglich. Ein Modell der Darstellung, ein zweites Mal angewendet, ergibt keine Neuigkeit mehr, höchstens eine Variation. Ein Darstellungsmodell, beim ersten Mal auf die Wirklichkeit angewendet, kann realistisch sein, beim zweiten Mal schon ist es eine Manier, ist unreal, auch wenn es sich wieder als realistisch bezeichnen mag.“ Handke: Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms. (1967). In: Ders.: Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms. Frankfurt a. M. 1972, S. 19-28, hier S. 20.

Wirklichkeitskonstitution denkbar und möglich ist, der mit dem Begriff *eigentliche Wiederholung* bezeichnet werden soll. Denn auf Grund ihres leeren, quasi nicht-seienden und damit sprachlich unbesetzten Charakters bieten diese "Niemandlandsprachorte" die geeignete Grundlage, nicht im endlosen Kreislauf kopierender Wiederholung vorgegebener Wirklichkeitsinterpretationen zu verharren.

Diese "schlechte", un-eigentliche Wiederholung kann dann eintreten, wenn ein – im Rahmen dieser Untersuchung als metaphysisch bezeichnetes – Seinsverständnis vorliegt, das Sein nicht im Modus von Bewegung und Werden denkt, sondern als Sein eines anwesenden, selbständigen und in sich einheitlichen Seienden und infolgedessen von einer scharfen Entweder-Oder-Struktur bestimmt ist, wie sie oben (Kap.X.5.) skizziert wurde. Denn der allgemeine Begriff, der dem Wesenskern dieses Seienden zukommt und damit zugleich die ganzen Seienden erfaßt, dient als Maß für alle weiteren Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge. Diese Maßgabe kann nach der Ansicht, die sich vor allem in vielen frühen Handketexten spiegelt, derart übermächtig sein, daß sie keinerlei Alternative mehr zuläßt, wodurch keinerlei neue, "kreative" Wahrnehmung bzw. Wirklichkeitserfahrung mehr möglich ist, die nicht letztlich wieder überkommenen Sprachformeln, Sichtweisen und Auslegungen von der Welt reproduzieren und repetieren. Ausbrechen kann man hier aus *diesem* geschlossenen Kreislauf, aus dem Gefangensein in vorgefaßten Denk-, Macht-, und Sprachstrukturen, letztlich nur auf dem Wege radikaler Überschreitung, nur durch den Sprung in die Sphäre einer *anderen Welt* und einer *anderen Zeit*, die vollkommen jenseits des beschriebenen Zirkels liegt, eben durch exzeptionelle, epiphaniartige Einheitserebnisse. Die Möglichkeit von echter, unverstellter Wahrheitserfahrung ist nur in einem *Erlösungskonzept* denkbar.

Im Gegensatz dazu ist Wirklichkeit im Verständnis der "NIEMANDBUCHT" – wie zu Anfang dieses Kapitels gezeigt – im Modus beständig offenen Fragens gegeben. Mit der Idee der Nicht-Orte, Schwellenzonen und Ränder, ihrer Transitorität und Unbenanntheit skizziert der Text metaphorisch einen Seinsmodus, der den idealen Nährboden darstellt für diese offen-fragende Form der Wirklichkeitskonstitution²³⁷. "Offen-fragende Form" bedeutet aber, wie

²³⁷ Somit kommt diese Untersuchung zu einer vollkommen anderen Einschätzung der Bedeutung der Niemandsorte als beispielsweise Mireille Tabah: „In der *Niemandsbucht* aber ist das Erlebnis der "neuen Welt" keine Erleuchtung mehr, die eine kurze, heftige Freude bereitet, sondern es ist zur alltäglichen Erfahrung einer sanften Poesie der Dinge geworden, die angesichts der trostlosen Umgebung vielmehr als solipsistische Projektion subjektiver Bedürfnisse denn als Erlebnis der immanenten Schönheit der Welt erscheint. Die Pariser Banlieue, in der Keuschnig eine "neue Welt" erblickt, ist zu sehr ein Symbol der Anonymität und Freudlosigkeit des modernen Lebens, als daß sie als letzter Ort einer ursprünglichen Poesie betrachtet werden könnte; sie gehört zu sehr zur schlechten Realität, um als "Niemandsort", als utopischer

gesehen, daß Wirklichkeit im Modus einer radikalen, unvermeidbaren Unabgeschlossenheit konzipiert ist, weder "wie" noch "was" je endgültig feststehen. In der Folge ist die starre *Maßgabe* der schon bekannten Begriffe, Vorstellungen, Bilder und Ideen, in denen wir leben, aufgebrochen, weil sie immer schon in Frage stehen. Das impliziert, Wirklichkeit wird mit jedem Konstitutionsakt jeweils neu "entworfen". Sie unterliegt einem fortgesetzten Erneuerungsprozeß, der jedesmal *von Grund aus* abläuft und nicht "nur" das Vorgegebene aufgreift, um es ein wenig zu reformieren und zu verbessern. Durch die immanent ständig wirksame offene Frage ist es gar nicht mehr möglich, das Überkommene als *Gleiches* zu übernehmen, sondern das abstrakte, allgemeine Überkommene wird im Zuge des Konstitutionsvorgangs notwendig zum jeweiligen, neuen, *eigenen* Konkreten.

Dieser von Grund auf stattfindende Konstitutionsvorgang findet aber dennoch durchaus in der Weise von Wiederholung statt. Durch die ihr immanente Frag-würdigkeit wird unsere vorgegebene – intellegible wie "reale" – Lebenswirklichkeit nicht negiert, nicht durchgestrichen, sondern ganz im Gegenteil aufgegriffen und wiederholt – und zugleich *in* dieser Wiederholung neu konstituiert und entworfen. Das heißt, das aus der "NIEMANDSBUCHT" ablesbare Wirklichkeitskonzept schließt durchaus Zirkularität mit ein: Man muß auch hier auf den schon gegebenen Sprach- und Denkmustern aufsetzen und kann nicht „freischwebend“ *irgend etwas* beliebig Neues erfinden oder herbeiphantasieren. Durch das immanente Ferment der Fragwürdigkeit ermöglicht die offene Form der Wiederholung im Gegensatz zur kopierenden aber, daß sich Wirklichkeit in jedem ihrer Konstitutionsakte vom Vorgegebenen zur jeweils neuen, eigenen Konkretion hin befreit: Sie vollzieht sich in der Weise der eigentlichen, oder authentischen Wiederholung²³⁸.

Gegensatz zum Bestehenden zu gelten. Die "neue Welt" entsteht vielmehr aus der Verklärung und Harmonisierung eines begrenzten Realitätsbereichs, der willkürlich vom geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext isoliert worden ist. Damit wird es auch schwierig, diese "neue Welt" als Vision einer zukünftigen, versöhnten Welt aufzufassen. Mag die Erzählung auch 1997 spielen, der märchenhafte Schein weist kaum auf die Zukunft hin, enthält kaum ein Hoffnungsmoment, sondern erfüllt sich selbst in der Darstellung einer harmonisch-abgeschlossenen Idylle: „Und das war kein fremder Planet, sondern hier, die Erde, und eine durch und durch friedliche" (NB, 303) [...] In diesem "Märchen" aus den "neuen" alten "Zeiten" ist das utopische Potential von Handkes Ästhetik nun eindeutig zurückgebogen in ein Pseudo-Idyll selbstgefälliger Beschaulichkeit.“ Vgl. Tabah: Von der Stunde der wahren Empfindung ..., S. 122f. .

²³⁸ Monika Schmitz-Emans geht in ihrer Deutung des Wiederholungskonzeptes bei Handke im Unterschied zu dieser Untersuchung von dem Dualismus Wort bzw. Sprache auf der einen Seite und Ding bzw. Welt auf der anderen Seite aus. Die Wiederholung als "Übersetzung" begreift sie infolgedessen als „Überschreitung diese Dualismus. Da aber auf der anderen Seite gerade bei Handke "Natur" weder ausdrucksfähig noch bedeutsam ist, wird das „logozentrische Fundament“ preisgegeben, die Dinge "bedeuten" nichts; das Wort des Dichters schreibt ihnen eigensinnig eine "Bedeutung" zu. Die "Sprachlichkeit" der Dinge ist Funktion ihrer Beschreibung, ist Produkt einer Projektion menschlichen Sinnverlangens auf die Wirklichkeit.“ Schmitz-Emans folgert hieraus, daß die eigentlichen Prätexte für die Wiederholung im Wort nicht die Dinge, sondern nur wiederum Literatur sein können – wie beispielsweise das Werk Francis Ponges. In der Konsequenz muß in ihren Augen das Projekt der "Übersetzung" der Dinge nur als eine poetologische Metapher bewertet werden.

Entscheidend für das Konzept dieser eigentlichen Wiederholung ist, daß das "Eigene" sich nicht aus einem Hinzufügen eines je subjektiven Faktors ergibt, den das Einzelindividuum, das den Wiederholungsvorgang vollzieht, jeweils mit einbringt. Eine solche Sichtweise könnte nur auf Basis einer subjektivistischen Interpretation bestehen und würde voraussetzen, "Welt" zusammengesetzt aus lauter Einzelentitäten und Einzelindividuen zu denken, welche von einander getrennt und in sich selbständig sind. Sowohl eine subjektivistische als auch eine individualistische Interpretation der "NIEMANDBUCHT" mußte jedoch im Zuge dieser Untersuchung verworfen werden, wie schon bei der Erarbeitung des phänomenologischen Charakters des im Text vorliegenden Wirklichkeitsverständnisses in den Kapiteln II., IV. und V. deutlich wurde.

Das Eigene ist dem Konstitutionsgeschehen – wie vor allem im Kapitel V.2. festgestellt wurde – weder vorausgesetzt, noch ist es das der Konstitutionsbewegung entthobene telos, also das von ihr fokussierte Ziel, sondern dasjenige, was sich *während* und *in* dieser Bewegung fortlaufend entwickelt. Dies bedeutet, das, was das "Eigene" ausmacht, bildet sich im Vorgang der eigentlichen Wiederholung je und je *neu* heraus. Es ist nie vollendet, nie endgültig gegeben, aber dennoch im Fortgang der offenen Frage- und Konstitutionsbewegung jeweils *da*²³⁹.

Authentizität ist damit als ein Modus, eine *Funktion* innerhalb des Konstitutionsgeschehens von Wirklichkeit aufzufassen, der angewandt werden kann oder auch nicht. Sie ergibt sich aus der Art und Weise der Wirklichkeitskonstitution, offen, suchend, fragend, dadurch permanent reversibel und in sich die Möglichkeit zur ständigen Erneuerung tragend.

Vgl. Monika Schmitz-Emans: Die Wiederholung der Dinge im Wort. Zur Poetik Francis Ponges und Peter Handkes. In: Sprachkunst 24 (1993) H.2, S. 255-287, hier v.a. S. 282ff..

²³⁹ So ist es auch nur konsequent, wenn der Autor Handke selbst das Problem "Wer spricht, wenn ich rede" (bzw. schreibe?), das Herbert Gamper und ihm folgend auch Adolf Haslinger als sein lebenslanges Thema ansehen – die Auseinandersetzung mit dem Ich als Erzähler – in jedem neuen Werk als neue Diskussion führt und neu formuliert. Die Beantwortung dieser Frage und damit die Konstitution des Eigenen erfolgt, „ohne auf das bürgerliche Subjekt rekurrieren zu müssen“ (Gamper), ohne überhaupt auf ein Subjekt zu rekurrieren (kann nun hinzugefügt werden) und ist damit niemals abgeschlossen, muß deshalb auf immer neue Weise vollzogen werden. „Mir scheint, daß Handke seit den Hornissen ein Thema, insistierend, aber in ständig neuen Variationen, immer wieder abwandelt, nämlich den Diskurs über das Schreiben selbst. Deshalb konnte er schon 1967 im Essay *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms* behaupten, kein Schreibverfahren als Methode zweimal zu verwenden. Auch seine Kritiker geben zu, daß seine Werke meist mit überraschenden Neuheiten aufwarten, obwohl er eigentlich stets am gleichen Erzählprogramm arbeitet.“ Vgl. Gamper: Stellvertreter, S. 165 und Adolf Haslinger: Die poetische Inszenierung des Ich bei Peter Handke. In: Eduard Beutner und Ulrike Tanzer (Hg.): Literatur als Geschichte des Ich. Würzburg 2000, S. 324-335, hier S. 324.

D) Schlußbetrachtung

Ansatzpunkt der vorliegenden Untersuchung zum phänomenologischen Seins- und Sprachverständnis der "NIEMANDBUCHT" war, als wesentliches Charakteristikum der aktuellen, real-gesellschaftspolitischen sowie geistigen Situation am Ende des 20. bzw. zu Beginn des 21. Jahrhunderts die *Überkomplexität* auszumachen: Nicht aus einem Zuwenig, sondern aus einem unüberschaubaren Zuviel an Ordnung entspringen Bedrohungsgefühle und Ängste. Hieran schloß sich der Gedanke an, daß kein aus der metaphysischen Tradition kommendes, sondern ein "ironisch-offenes" (in Anlehnung an Richard Rorty) Denken, das Werden und Bewegung als Grundmodi von Sein annimmt, das geeignete theoretische und begriffliche Instrumentarium bietet, um diese Situation adäquat zu beschreiben und Lösungsansätze zu formulieren. Als Hauptrepräsentanten dieses Denkens wurden die Theorien der Postmoderne und eine avancierte hermeneutische Phänomenologie bezeichnet. Weiterhin ging die Arbeit von der Annahme aus, daß sich im Zuge und entlang einer interpretierenden, transformierend- verwandelnden Lektüre der Prosa von Peter Handke eine weitere, interessante, eigenständige und vor allem auch *aktuelle* Facette bzw. Formulierung des "ironisch-offenen" Denkens entwickeln ließe.

An Hand der exemplarischen Lektüre der "NIEMANDBUCHT" bestätigte die vorliegende Untersuchung diese Hypothese und brachte die dabei erzielten Ergebnisse zur Darstellung. Theoretische und begriffliche Grundlage bildeten hierfür Hauptaspekte der phänomenologischen Philosophie Husserls und Heideggers. Die Vorgehensweise bestand darin, strukturelle Ähnlichkeiten und Analogien zwischen dem aus dem Text ablesbaren Seinsverständnis und demjenigen der beiden Philosophen herauszuarbeiten. Dabei wurde zum einen überhaupt der Nachweis erbracht, daß das Seinsverständnis des Textes mit allem Recht als phänomenologisch bezeichnet werden kann, und zum anderen wurde es als eigenständige, literarisch-poetische Phänomenologie formuliert. Motivation und Orientierung gab der Darstellung dabei die zentrale Leitfrage, wie innerhalb des Kontexts einer solch ironisch-offenen Seinsauffassung noch so etwas wie Wahrheitserfahrung und authentische Wirklichkeitserfahrung aussehen würden, und auf welche Weise sie formuliert werden können.

Als Grundzüge des herausgearbeiteten "ironisch-offenen" Seins- und Sprachverständnisses der "NIEMANDBUCHT" ergaben sich im einzelnen:

Sein ist grundsätzlich und durchgängig im Modus des Ereignens aufgefaßt, genauer, als Ereignis der beständigen Konstitution seiner selbst, das heißt als dynamisch-energetisches Bewegungsgeschehens in unbegrenztem Wandel und Werden. Es ist insofern von unhintergehbare Zeitlichkeit und Kontingenz charakterisiert. Da dieses Geschehen sich in der Form eines Verstehensaktes bzw. im Verstehensfluß vollzieht, wurde das Seinsverständnis des Textes als hermeneutisches bestimmt. (Kap.IV.2.). Die Vertiefung dieser Ergebnisse vor allem hinsichtlich der Idee von Selbst und Selbstsein arbeitete die "unaufhörliche Vollendung" als zentrale Figur des Bewegungsgeschehens "Sein" heraus, insofern dieses von keiner ihm enthobenen Ursache oder Ziel gesteuert ist, und im Modus nie beantworteten Fragens bzw. einer nie abgeschlossenen Suche nach dem Selbst erfolgt.

Entgegen dem ersten – sehr starken und von einem Großteil der Forschungsliteratur getragenen – Lektüreeindruck zeigte sich, daß eine subjektivistische Interpretation dem Text nicht endgültig gerecht wird, da er kein Subjekt, Bewußtsein oder individuelle Person konzipiert, die unabhängig von der Seinsbewegung gegeben wären und als Träger diese Bewegung vollziehen. Vielmehr bildet sich "Selbst" im Zuge der Bewegung fortlaufend, aber nie endgültig heraus. (Kap.V.2.). Infolgedessen kennt die Seinsbewegung auf ihrer fundamentalen Ebene der Wirklichkeitskonstitution, als niemals vollendetes Herausbilden von Zusammenhang im "Zuschauen", weder eine vorausgesetzte Trennung der Momente von "Selbst" und "Welt" bzw. des Subjektiven und Objektiven, noch in essentielle und akzidentelle Aspekte. Sie vollzieht sich vielmehr als ständiger, aber nie endgültiger Vorgang der Scheidung bzw. des Transzendierens dieser Momente, wodurch sowohl Ganzheit als auch Differenz, sowohl Immanenz als auch Transzendenz von ihr ausgesagt werden können.

Als weiteres zentrales Charakteristikum des Seinsverständnisses der "NIEMANDBUCHT" wurde sein Status fundamentaler "Gemachtheit" bzw. Künstlichkeit festgestellt. (Kap.IX.4.). Diese Künstlichkeit gilt auch für "Sprache" und Erzählen, in denen sich, wie gezeigt werden konnte, Wirklichkeitskonstitution und "Zuschauen" im Horizont des Textes notwendig vollziehen, da deren Muster ebenfalls nicht vorausgesetzt sind, sondern sich je und je herausbilden. Zeitlichkeit und Kontingenz bilden damit nicht nur eine inhaltliche Aussage des Textes. Vielmehr umgreifen sie auch dessen eigenen Modus des Sprechens. Infolgedessen vollzieht sich dieses nicht in der Weise eines direkt fokussierenden Benennens, sondern dadurch, daß im Fehlgehen und „Darumherumschreiben“ das Zusagende indirekt aufscheint. (Kap. IX.5.).

Die im Zuge der folgenden Erörterung gestellte Frage, inwieweit die dem Text zugrundeliegende Auffassung von Wahrheit der Vorstellungswelt und der Begrifflichkeit mystischer Erfahrung nahekommt – in der Forschung häufig unter den Stichworten von Epiphanie und re-mythisierenden Schreiben Handkes abgehandelt –, mußte verneint werden. An Stelle der *unio mystica* nennt der Text als Lösung für die Problematik, wie innerhalb eines ironisch-offenen Denkens, das der Wirklichkeit sowohl unendlichen Wandel und Werden als auch reine Künstlichkeit zuschreibt, sichere Wahrheitserfahrung möglich sein soll, zunächst künstlerische Tätigkeit. Diese ist allerdings nicht auf die gemeinhin als Kunstschaffen verstandenen Handlungen beschränkt, sondern umfaßt im Grunde jede Lebensform.

In der Handkeforschung nimmt die Frage der literaturgeschichtlichen Einordnung seiner Prosa breiten Raum ein. Die Ergebnisse dieser Untersuchung liefern hierzu folgendes: Die "NIEMANDBUCHT" kann nicht als individualistische, private "Rückzugsliteratur", voller Beliebigkeit und ohne universalen Anspruch, bezeichnet werden. Auch eine Auffassung als intimes Protokoll eines mystischen Bekenntnisses läßt sich nicht aufrecht erhalten, wenngleich darauf hinweisende Elemente passagenweise vorkommen.

Vielmehr legt die Feststellung, daß der Text Unbehagen und Probleme des menschlichen Daseins thematisiert und ihnen Wege der Überwindung und Befreiung weist, seine Zuordnung zum Genre der utopischen Literatur nahe. Damit wird er seiner im Titel gewählten Gattungsform: "Märchen" durchaus gerecht.

Die dann einzufordernde ethische "Botschaft" ließe sich – vereinfacht – in den drei folgenden Thesen subsumieren (*das lebenspraktische, moralische Postulat jeweils kursiv*):

- 1) Das "Selbstsein" des Menschen ist nicht ein statischer Zustand des Angekommenseins oder der Vollendung. Vielmehr kristallisiert sich "Selbstsein" und das Je-Eigene immer nur im Modus einer prinzipiell unabgeschlossenen Bewegung heraus, die auf das immanente Ziel von Ganzheit und Einheit hin ausgerichtet ist. Das "Selbst" konstituiert sich in dieser Bewegung, es steht nicht der "Welt" gegenüber, sondern ist in dem grundsätzlich offenen Konstitutionsvorgang untrennbar mit und in ihr verwoben.

"Leben" ist nichts anderes als die unaufhörliche Bewegung auf sich selbst zu. Es ist die Aufgabe des Menschen, diese Bewegung im Modus der inneren Offenheit

und des ständigen Hinterfragens zu erhalten. Das fortgesetzte Bemühen darum schließt die Gesamtheit der "Welt" mit ein (Mitmenschen, Natur, etc.).

- 2) Das "Selbstsein" als Sich-in-Bewegung-Befinden fokussiert sich immer auf den jeweils gerade zu vollziehenden Konstitutionsakt, in seiner je gegebenen räumlichen und zeitlichen Verortung.

Es gilt ganz „bei der Sache zu sein“, die man gerade tut, ganz in dem Moment, den man gerade lebt, ganz an dem Ort, an dem man sich gerade befindet, ganz in dem Schritt, den man je gerade auf seinem Lebensweg macht. Dabei hat sich ein Höchstmaß an Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung und verstehende Interpretation der unmittelbaren Umgebung zu richten.

- 3) Der "Weg zu sich selbst" vollzieht sich immer in der Weise *äußerer* Gestaltung, *äußert* sich also in Tätigkeit. Jede Form von Tätigkeit eines Menschen kann als Ausdruck und Konstitution seiner selbst und damit als "Kunst" aufgefaßt werden. Das gilt nicht weniger, sondern gerade auch für die unscheinbaren Tätigkeiten wie Schauen, Gehen, Sitzen, Hören usw.. In ihnen konstituiert sich "Wirklichkeit", insofern schon das *Da-Sein* etwas *bewirkt*, Welt und Selbst "schafft". Kreative, produktive Tätigkeit (also "Kunst" im üblichen Sinn) wie Schreiben, Malen, Singen, Bauen sind keine konstitutiven Tätigkeiten auf einer "höheren" Ebene, sondern ebenfalls nur ein solches Tun wie alles andere auch. Sie unterscheiden sich von anderen Tätigkeiten nur dadurch, daß sie den fundamentalen Seinsmodus von Wirklichkeit, also die Bewegung der Wirklichkeitskonstitution, *explizit* zeigen bzw., daß sich in ihnen ihr konstituierendes Wesen *explizit* zeigt.

"Leben" bedeutet: Wirken im Sinne stetig aufmerksamer Tätigkeit als Ausdruck des Selbst. Es kommt darauf an, nicht in vorgefaßten, fremdbestimmten Mustern, Konventionen, Gewohnheiten zu erstarren, sondern aktiv die ständige (Wieder-) Erschaffung von "Selbst"(und damit auch "Welt") zu betreiben. Künstlerisches Talent verstärkt das Wirken.

Hinweise zur Notation

- 1) Titel von Büchern, Aufsätzen u.ä. im Text sind in gerade Anführungszeichen oben gesetzt: "Titel". Der Text "Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten" wird als "NIEMANDBUCHT" referiert.
- 2) Zitate und aus Originaltexten übernommene Begriffe sind in geschweifte Anführungszeichen gesetzt: „Zitat“. Auslassungen im Zitat sind mit [...] gekennzeichnet, Ergänzungen mit [*sc. Ergänzter Text*]. Ergänzungen und Hervorhebungen in Zitaten stammen – soweit nicht anders angegeben - von der Verfasserin. Die Seitenzahlen für Zitatnachweise beziehen sich auf die jeweils in der Anmerkung oder im Literaturverzeichnis angegebene Ausgabe. Seitenzahlen der "NIEMANDBUCHT" beziehen sich daher auf die gebundene Ausgabe: 3. Auflage im Suhrkamp Verlag 1995. Eine annähernde Konkordanz zur Taschenbuchausgabe Suhrkamp Taschenbuch 3084, 1. Auflage 2000 läßt sich durch die Formel:
$$\text{Seitenzahl (Taschenbuch)} = \text{Seitenzahl (gebunden)} \times 0,5891$$
approximieren (auf etwa zwei Seiten genau).
- 3) Wörter, die ungewöhnlich, metaphorisch, plakativ, kategorisch, vokabelhaft o.ä. verwendet werden, stehen i.d.R. in geraden Anführungszeichen, z.B. "Welt".
- 4) *Kursiv* gesetzt wurden Schlüsselbegriffe, Hervorhebungen, Betonungen.
- 5) Fremdsprachliche Wörter sind - soweit nicht eingedeutscht – klein geschrieben, z.B. narration (fr.); griechisch meist in lateinischer Umschrift, z.B. eidos.
- 6) Der Text wurde gemäß der "alten" Deutschen Rechtschreibung verfaßt.

Nachweis der Überschriftzitate

- "Beschreib mir einen Ort, ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 43
- "Ziel des Schreibens, ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 39
- "Ich ließ mir vom Weg den Weg zeigen" – Am Felsfenster morgens, S. 76
- "Was ist die menschliche Aufgabe, ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 27
- "Das "Heilige" ist nicht zu erforschen, ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 14
- "Manchmal gelingt es mir zu ruhen ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 38
- "Nimm jeden Moment ganz ernst ..." – Phantasien der Wiederholung, S. 47

Literaturverzeichnis

A. Quellen

1. Handke

- Am Felsfenster morgens. Salzburg, Wien 1998
Begrüßung des Aufsichtsrats. Prosatexte. München 1979
Das Ende des Flanierens. Frankfurt/M. 1982
Das Gewicht der Welt. Salzburg 1977
Der Chinese des Schmerzes. Frankfurt/M. 1983
Der Hausierer. Frankfurt/M. 1967
Der kurze Brief zum langen Abschied. Frankfurt/M. 1972
Die Abwesenheit. Frankfurt/M. 1987.
Die Angst des Tormanns beim Elfmeter. Frankfurt/M. 1970
Die Geschichte des Bleistifts. Salzburg, Wien 1982
Die Hornissen. Frankfurt/M. 1966
Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt. Frankfurt/M. 1969
Die Lehre der Sainte-Victoire. Frankfurt/M. 1984
Die linkshändige Frau. Frankfurt/M. 1976
Die Stunde der wahren Empfindung. Frankfurt/M. 1975
Die Wiederholung. Frankfurt/M. 1986
Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms. Frankfurt/M. 1972
Kindergeschichte. Frankfurt/M. 1981
Mein Jahr in der Niemandsbucht. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1995
Nachmittag eines Schriftstellers. Salzburg 1987
Noch einmal für Thukydides. München 1997
Phantasien der Wiederholung. Frankfurt/M. 1983
Über die Dörfer. Frankfurt/M. 1981
Versuch über den geglückten Tag. Frankfurt/M. 1991
Versuch über die Jukebox. Frankfurt/M. 1990
Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt/M. 1989
Wunschloses Unglück. Salzburg 1972

2. Heidegger

- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit,
Gesamtausgabe Bd. 29/30, Vorlesung WS 1929/30. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
2.Aufl.. Frankfurt a. M. 1992

- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd.24, Vorlesung SS 1927. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl.. Frankfurt a. M. 1989
- Heidegger, Martin: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe Bd. 4. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1981
- Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 45, Vorlesung WS 1937/38. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1984
- Heidegger, Martin: Holzwege. 6. Aufl.. Frankfurt a. M. 1980
- Heidegger, Martin: Identität und Differenz. 8.Aufl.. Pfullingen 1986
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 3. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 6. Aufl.. Frankfurt a. M. 1998
- Heidegger, Martin: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe Bd. 63, Vorlesung SS 1923. Hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, 2. Aufl.. Frankfurt a. M. 1995
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. In: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), S. 235-274
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe Bd. 61, Vorlesung WS 21/22. Hg. v. Bröcker, Walter und Bröcker-Oltmanns, Käte. 2. Aufl.. Frankfurt a. M. 1994
- Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20, Vorlesung SS 1925. Hg. v. Petra Jaeger, 3. Aufl.. Frankfurt a. M. 1994
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 16. Aufl.. Tübingen 1986
- Heidegger, Martin: Über den Humanismus. 9. Aufl.. Frankfurt a. M. 1991
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache. 9. Aufl.. Pfullingen 1990
- Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit, 7. Aufl.. Frankfurt a. M. 1986
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? 13. Aufl.. Frankfurt a. M.. 1986

2. Husserl

- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hrsg. v. Elisabeth Ströker. 2. Aufl. Hamburg 1987
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 5. unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. v. 1922. Tübingen 1993
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Bde I und II. Unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. von 1913. Tübingen 1980
- Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hg. v. Martin Heidegger. 2. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1928. Tübingen 1980

B. Allgemeine Forschungsliteratur und andere Quellen

- Adolf, Heinrich: Im Windschatten der Nicht-Orte. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken. 32 (2002/03), S. 323-337
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, 7. Aufl, Frankfurt a. M. 1992
- Aristoteles: Metaphysik. Griech.-Dt. Neubearbeitung d. Übers. v. Hermann Bonitz. Eingl., komm. und hrsg. v. Horst Seidl. Griech. Text: Ed. Wilhelm Christ. 3. verbess. Aufl. Hamburg 1989/91
- Aschoff, Jürgen (Hg.): Biological Rhythms. New York 1981
- Aschoff, Jürgen, Serge Daan und Gerhard A. Groos (Hg.): Vertebrate Circadian Systems: Structure and Physiology. New York 1982
- Aschoff, Jürgen: "Die innere Uhr des Menschen". In: Ders. (Hg.): Die Zeit. Augenblick und Dauer. München 1989, S.137-152
- Aschoff, Jürgen: Circadian Timing. In: Timing and Time Perception. Hg. v. John Gibbon und Lorraine Allan. New York 1984, S. 442-468
- Augé, Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt a. M. 1994
- Augustinus: Confessiones. Lat.-dt. Übers., eing. und erl. von Joseph Bernhart. Frankfurt a. M. 1987
- Augustinus: Vom freien Willen. In: Ders.: Theologische Frühschriften. Vom freien Willen. Von der wahren Religion. Übers. von W. Thimme. Zürich, Stuttgart 1962
- Becker, Ralf: Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch. Würzburg 2003
- Behler, Ernst: Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida. München u.a. 1988
- Beierwaltes, Werner: Heideggers Rückgang zu den Griechen. In: Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte Jhrg. 1995, Heft 1. München 1995, S. 1-30
- Bergson, Henri: Essai sur les données immédiates de la conscience. PUF, Paris 1988
- Bertholet, Alfred: Wörterbuch der Religionen. Stuttgart 4. Aufl. 1985
- Bohrer, Karl Heinz: Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit. Frankfurt a. M. 1994
- Bohrer, Karl Heinz: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt a. M. 1981
- Bohrer, Karl-Heinz (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 1983
- Buber, Martin: Ekstatische Konfessionen, 5. Aufl.. Heidelberg 1984
- Buchheim, Thomas: Aristoteles. Freiburg i. Br. 1999
- Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt. München 1994
- Buchheim, Thomas: Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7-9. In: Rapp, Christof (Hg.): Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H, Θ). Klassiker Auslegen Bd. 4. Berlin 1996, S. 105-133
- Buchheim, Thomas: The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's Metaphysics. In: Oxford Studies In Ancient Philosophy 20 (2001), S. 201-234
- Caputo, John D.: Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project. Indiana UP, Bloomington - Indianapolis 1987

- Carman, Taylor: Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, an Authenticity in Being and Time. Cambridge UP 2003
- Courtine, Jean-François: Heidegger et la Phénoménologie. Paris 1990
- Cristin, Renato (Hg.): Edmund Husserl – Martin Heidegger, Phänomenologie (1927). Berlin 1999
- Culler, Jonathan: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Übers. v. Manfred Momberger. Reinbeck bei Hamburg 1988
- Derrida, Jacques: Force et signification. In: Ders.: L'écriture et la différence. Seuil. Paris 1967, S. 9-49
- Derrida, Jacques: Implications. Entretien avec Henri Ronse. In: Ders.: Positions. Minuit, Paris 1972, S. 9-24
- Derrida, Jacques: La différence. In: Ders.: Marges De la philosophie. Minuit, Paris 1972, S. 1-29
- Derrida, Jacques: La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: Ders.: L'écriture et la différence, Seuil, Paris 1967, S. 409-428
- Derrida, Jacques: La voix et le phénomène. Quadrige PUF. Paris 1993
- Derrida, Jacques: Ousia et grammè, note sur une note de Sein und Zeit. In: Ders.: Marges De la philosophie. Minuit, Paris 1972, S. 31-78
- Derrida, Jacques: Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta. In: Ders.: Positions. Minuit, Paris 1972, S. 51-133
- Derrida, Jacques: Sémiologie et Grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva. In: Ders.: Positions. Minuit, Paris 1972, S. 25-50
- Derrida, Jaques: Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In: Ders.: Positionen. Übers. von Mathilde Fischer. Graz, Wien 1986
- Die Sammlung Marzona. Arte Povera, Minimal Art, Concept Art, Land Art. Ausstellungskatalog des Museums moderne Kunst, Stiftung Ludwig Wien. Wien 1995
- Dihle, Albrecht: Die Vorstellung vom Willen in der Antike. Göttingen 1985
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 3.Aufl.. Frankfurt a. M. 1990
- Elias, Norbert: Time. Über die Zeit – Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Dt. von H. Fliessbach und M. Schröter. Frankfurt a. M. 1984
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde., 14. Aufl.. Frankfurt a. M. 1989
- Enders, Markus: Artikel Transzendenz II. In: Historisches Wörterbuch für Philosophie (= HWP). Hg. v. Joachim Ritter. Darmstadt
- Enders, Markus: Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext. In: Theologie und Philosophie 73 (1998), S. 383-405
- Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990
- Feick, Hildegard: Index zu Heideggers »Sein und Zeit«. 4., neubearbeitete Aufl. v. Susanne Ziegler. Tübingen 1991
- Fleischer, Margot: Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit". Aporien, Probleme und ein Ausblick. Würzburg 1991
- Foerster, Heinz von: Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig, Wiesbaden 1985
- Forget, Ph.(Hg.): Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte. München 1974

- Foucault, Michel: L'archéologie du savoir. Gallimard, Paris 1969
- Foucault, Michel: Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines. Gallimard, Paris 1966
- Foucault, Michel: Surveiller et punir. Naissance de la prison. Gallimard, Paris 1975
- Foucault, Michel: Was ist ein Autor? In: Ders.: Schriften zur Literatur. Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1979, S. 9-31
- Frank, Manfred und Anselm Haverkamp (Hg.): Individualität. Poetik und Hermeneutik Bd. 13. München 1988
- Frank, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt a. M. 1989
- Frank, Manfred: Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Frankfurt a. M. 1988
- Frank, Manfred: Subjekt, Person, Individuum. In: Individualität, Poetik und Hermeneutik Bd. 13. Hg. v. Manfred Frank und Anselm Haverkamp. München 1988, S. 3-20
- Friedrich, Hans-Joachim: Leben und Zeitlichkeit in phänomenologischer Sicht. Von Husserl zu Heidegger. Diss. Aachen 1993
- Fulton, Hamish: Sixteen Selected Walks; Kunstmuseum Basel, 27. September - 16. November 1975
- Fulton, Hamish: Wege und Pfade; Zwanzig Wanderungen 1971-1977 und acht Photographien von Wegen. München 1978
- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik: Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 1, 6. Aufl.. Tübingen 1990
- Gadamer, Hans-Georg: Über leere und erfüllte Zeit. In: Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt 1993, S. 281-297
- Gendolla, Peter: Zeit. Zur Geschichte der Zeiterfahrung. Vom Mythos zur "Punktzeit". Köln 1992
- Genette, Gérard: Die Erzählung. Übers. v. Andreas Knop. München 1994
- Genette, Gérard: Strukturalismus und Literaturwissenschaft. In: Blumensath, Heinz (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln 1972
- Gerhard, Volker: Individualität. Das Element der Welt. München 2000
- Gerhard, Volker: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999
- Gimmler, Antje, Sandbothe, Mike, Zimmerli, Walther Ch.(Hg.): Die Wiederentdeckung der Zeit, Reflexionen - Analysen - Konzepte. Darmstadt 1997
- Glaserfeld, Ernst von: Begriffsemantik und Wissenskonstruktion. Braunschweig, Wiesbaden 1986
- Glaserfeld, Ernst von: Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: Paul Watzlawick (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München-Zürich 1981
- Goethe, Johann Wolfgang von: Briefe. Hamburger Ausgabe Bd. 1. 4. Aufl. (DTV) München 1988
- Grassi, Ernesto: Kunst und Mythos. Frankfurt a. M. 1990
- Grondin, Jean: Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt 2001
- Grüsser, Otto-Joachim: Zeit und Gehirn. Zeitliche Aspekte der Signalverarbeitung in den Sinnesorganen und im Zentralnervensystem. In: Die Zeit. Augenblick und Dauer. Hg. v. Jürgen Aschoff u.a.. München 1989
- Halfwassen, Jens.: Artikel Transzendenz I. In: Historisches Wörterbuch für Philosophie(= HWP). Hg. v. Joachim Ritter. Darmstadt

- Hauptmeier, Helmut / Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Einführung in die empirische Literaturwissenschaft. Braunschweig 1985
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg 1988
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit". 3. Aufl.. Frankfurt a. M. 2004
- Hofmann, Werner: Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen. Stuttgart 1978
- Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach. Ein Endlos Geflochtenes Band. Übers.v. Philipp Wolff-Windegg und Hermann Feuersee, 3. Aufl.. München 1993
- Hogemann, Friedrich: Heideggers Konzeption der Phänomenologie. In: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-87), S. 54-71
- Honnefelder, Ludger und W. Schüßler (Hg.): Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Paderborn u.a. 1992
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1988
- Huysen, Andreas und Klaus Scherpe (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbeck bei Hamburg 1986
- Iser, Wolfgang: Das Individuum zwischen Evidenzerfahrung und Uneinholbarkeit. In: Frank, Haverkamp: Individualität, S. 95-98
- Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. 2. Aufl., München 1984
- Jäger, Willigis: Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität. Freiburg i. Breisgau 2000
- Jamme, Christoph: Stichwort Phänomenologie. Husserl und Heidegger. In: Dieter Thomä (Hg.): Heidegger – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2003, S. 37-47
- Jung, Werner: Neue Hermeneutikkonzepte: Methodisches Verfahren oder geniale Anschauung. In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien. Opladen 1990
- Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse (Foucault). In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien. Opladen 1990
- Kandinsky, Wassily: Über das Geistige in der Kunst. Mit e. Einf. v. Max Bill, 10. Aufl. Bern 1952
- Kastner, Jeffrey und Brian Wallis (Hg.): Land And Environmental Art. London 1998
- Kaulbach, Friedrich.: Artikel: Individuum und Atom. In: Historisches Wörterbuch für Philosophie(=HWP). Hg. v. Joachim Ritter
- Kemper, Peter (Hg.): "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a. M. 1988
- Kittler, Friedrich A.: Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus. Paderborn 1980
- Koslowski, Peter, Robert Spaemann, Reinhard Löw (Hg.): Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986
- Krüger, Karel Petrick: Frühe Werke der amerikanischen Land Art. Berlin 1999
- Lafont, Christina: Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt a. M. 1994
- Lévinas, Emmanuel: L'Ontologie est-elle fondamentale? In: Ders.: Entre nous. Paris 1991, S. 12-22
- Lévinas, Emmanuel: La Trace de l'Autre. In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1949
- Lévinas, Emmanuel: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Paris 1971

- Lévi-Strauss, Claude: Die Struktur der Mythen, in: Blumensath, Heinz (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln 1972
- Long, Richard: Ausstellungskatalog der Scottish National Gallery of Modern Art, Edinburgh; July-August 1974
- Long, Richard: Walking in Circles. George Braziller. New York 1991
- Luckner, Andreas: Martin Heidegger: »Sein und Zeit«. Ein einführender Kommentar. Paderborn u. a. 1997
- Lytard, Jean-François: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990
- Lytard, Jean-François: La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris 1979
- Marquard, Odo: Sola divisione individuum – Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung. In: Frank, Haverkamp (Hg.): Individualität, S. 21-34
- Martinez, Matias und Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. München 1999
- Maturana, Humberto R. und Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern-München 1987
- Maturana, Humberto: Was ist Erkennen? Übers. von Hans G. Holl. München 1994
- Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate, Predigt 11. Hg. u. übers. v. Josef Quint. München 1963
- Menke, Bettine: Dekonstruktion - Lektüre: Derrida literaturtheoretisch. In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien. Opladen 1990
- Merker, Barbara: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls. Frankfurt a. M. 1988
- Merleau-Ponty, Maurice: L'Œil et l'Esprit. Gallimard, Paris 1964
- Merleau-Ponty, Maurice: Phénoménologie de la perception. Gallimard, Paris 1945
- Möckel, Christian: Einführung in die transzendente Phänomenologie. München 1998
- Newton, Isaac: Mathematische Principien der Naturlehre. Dt. v. J. Ph. Wolters (Hg.). Berlin 1872. Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1963
- Nietzsche, Friedrich: Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 1. München 1988, S. 799-872
- Parmenides: Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griech. u. dt.. Hrsg., übers. u. erl. von Uvo Hölscher. Frankfurt a. M. 1969
- Platon: Werke in 8 Bänden, griech. u. dt..Übers. v. Friedrich Schleiermacher, bearb. v. Peter Staudacher. Darmstadt 1970 u.a.
- Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7). Übers., eing. und komm. von Werner Beierwaltes. 4. Aufl.. Frankfurt a. M. 1995
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963
- Pöggeler, Otto: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg – München 1983
- Raible, Wolfgang: Vom Autor als Kopist zum Leser als Autor. Literaturtheorie in der literarischen Praxis, in: Poetica 5 (1972), S.133-151
- Rapp, Christof: Identität, Persistenz und Substantialität. Freiburg – München 1995
- Renner, Rolf Günter: Die postmoderne Konstellation. Theorie, Text und Kunst im Ausgang der Moderne. Freiburg 1988

- Rentsch, Thomas (Hg.): Martin Heidegger, Sein und Zeit. Berlin 2001
- Ricœur, Paul: A l' école de la phénoménologie. Paris 1986, Riedel, Manfred: Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. In: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.): Phänomenologie im Wiederstreit. Frankfurt a. M., S. 215-233
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Übers. v. Michael Gebauer. Frankfurt a. M. 1987
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Übers. v. Christa Krüger. Frankfurt a. M. 1992
- Rorty, Richard: Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache. In: "Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen". Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein. Frankfurt a. M. 1991, S. 69-93
- Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale. Payot, Paris 1996
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Frankfurt a. M. 1953
- Schischkoff, Georgi (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. 22. Aufl. Stuttgart 1991
- Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. 4. Aufl.. Frankfurt a. M. 1991
- Schmitz, Hermann: Husserl und Heidegger. Bonn 1996
- Seneca: Ad Lucilium epistulae morales. Hg. v. L.D. Reynolds. Oxford UP 1965
- Seubold, Günter: Kunst als Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst. Bonn 1996
- Stanzel, Karl: Typische Formen des Romans. 11. Aufl. Göttingen 1987
- Sudbrack, Josef: Mystik. Sinnsuche und Erfahrung des Absoluten. Darmstadt 2002 ¹
- Teresa von Avila: "Ich bin ein Weib und obendrein kein Gutes". Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz. Freiburg i. Breisgau 1982
- Thomsen, Christian W., Holländer, Hans (Hg.): Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaft. Darmstadt 1984
- Ullrich, Wolfgang: Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken. München 1996
- Virilio, Paul: Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung. Übers. v. Brigitte Weidmann. München 1989
- Virilio, Paul: Fluchtgeschwindigkeit. Übers. v. Bernd Wilczek. München 1996
- Virilio, Paul: Rasender Stillstand. Essay. Übers. v. Bernd Wilczek. München 1992
- Vollrath, Ernst: Aristoteles: Das Problem der Substanz. In: Speck, Josef (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Göttingen 1972, S. 84-128
- Waldenfels, Bernhard: Der Stachel des Fremden. Frankfurt a. M. 1990
- Waldenfels, Bernhard: Einführung in die Phänomenologie. München 1992
- Waldenfels, Bernhard: Ordnung im Zwielficht. Frankfurt a. M. 1987
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I. 2. Aufl.. Frankfurt a. M. 1999
- Warning, Rainer (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München 1975
- Wehr, Gerhard: Europäische Mystik zur Einführung. Hamburg 1995
- Wellbery, D.E. (Hg.): Positionen der Literaturwissenschaft. Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists 'Das Erdbeben in Chili'. München 1987
- Welsch, Wolfgang (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988

Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. 4. Aufl. Berlin 1993

Zima, Peter V.: Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. Tübingen-Basel 1997

C. Forschungsliteratur zu Handke

Amann, Klaus: Peter Handkes Poetik der Begriffsstutzigkeit. In: Manuskripte 42 (2002) H.158, S. 8-14

Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Peter Handke. Text und Kritik. 4. ergänzte Aufl. 1978, H.24/24a

Bartmann, Christoph: Malende Menschheitslehrer. Peter Handke und die Poetik der "Realisation". In: Weimarer Beiträge 41(1995) H.4., S. 562-572

Bartmann, Christoph: Suche nach Zusammenhang. Handkes Werk als Prozeß. Wien 1984

Blasberg, Cornelia: Peter Handke und die ewige Wiederkehr des Neuen. In: Literaturwissenschaftliches-Jahrbuch-im-Auftrage-der-Görres-Gesellschaft. 38 (1997), S. 185-204

Bonn, Klaus: Die Idee der Wiederholung in Peter Handkes Schriften. Diss. Mainz 1993. Würzburg 1994

Butzer, Günter: Fehlende Trauer. Verfahren epischen Erinnerns in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. München 1998

Borgards, Roland: Sprache als Bild. Handkes Poetologie und das 18. Jahrhundert. München 2003

Bossinade, Johanna: Moderne Textpoetik. Entfaltung eines Verfahrens. Mit dem Beispiel Peter Handke. Würzburg 1999

Buchheister, Kai: Elfenbeintürme – leerstehend. Zum Dementi von Subjektivität bei Peter Handke und Botho Strauß. In: Jahrbuch für internationale Germanistik. Bern u.a., 29 (1997) H. 2, S.94-122.

Bürger, Peter: Das Verschwinden der Bedeutung. Versuch einer postmodernen Lektüre von Michel Tournier, Botho Strauß und Peter Handke. In: Peter Kemper (Hg.): "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1988, S. 294-312

Buselmeier, Michael: Das Paradies ist verriegelt. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Peter Handke. Text und Kritik 24. 3. Aufl. München 1976, S. 67ff.

Cassagnau, Laurent: Partir-Revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992.

Cramer, Sibylle: Das wahre Märchen von der Arbeit der Verwandlung. In: ndl. neue deutsche literatur 43 (1995) H.2, S. 170-172

De Meritt, Linda C.: The Question of Relevancy. New Subjectivity and Peter Handke. In: Modern-Languages- Studies (1986), S. 22-38

De Meritt, Linda C: New Subjectivity and Prose Forms of Alienation. Peter Handke and Botho Strauss. Diss-Abstracts-Internat. Ann Arbor MI 1983.

Dronske, Ulrich: Erzählen aus einem – mythischen – Guß. Zu den zeit- und sprachtheoretischen Implikationen (nicht nur) einer Erzählung von Peter Handke. In: Zagreber Germanistische Beiträge 2 (1993), S. 123-131

Dronske, Ulrich: Dichten und Dauern. Peter Handke als Lyriker. In: Zagreber Germanistische Beiträge, Beiheft 3 (1996), S. 85-95, hier v. a. S. 86-91

Durzak, Manfred: Peter Handke und die deutsche Gegenwartsliteratur. Narziß auf Abwegen. Stuttgart 1982

- Durzak, Manfred: Postmoderne Züge in Handkes Roman "Der kurze Brief zum langen Abschied"? In: Laurent Cassagnau (Hg.): Partir – revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992, S. 123-132
- Elm, Theo: Langsam – aber schnell! Zeiterfahrung in der deutschen Gegenwartsliteratur. In: Hans-Jörg Knobloch und Helmut Koopmann (Hg.): Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Tübingen 1997, S. 65-80
- Fellinger, Raimund (Hg.): Peter Handke. Frankfurt a. M. 1985
- Frietsch, Wolfram: Die Symbolik der Epiphanien in Peter Handkes Texten am Beispiel von: Der kurze Brief zum langen Abschied; Die Stunde der wahren Empfindung und die Kindergeschichte. Sinzheim 1995 .
- Frietsch, Wolfram: Peter Handke – C.G. Jung. Selbstsuche – Selbstfindung – Selbstwerdung. Der Individuationsprozeß in der modernen Literatur am Beispiel von Peter Handkes Texten. Gaggenau 2002
- Fuchs, Gerhard und Gerhard Melzer (Hg.): Die Langsamkeit der Welt. Graz-Wien 1993
- Fuß, Dorothee: "Bedürfnis nach Heil". Zu den ästhetischen Projekten von Peter Handke und Botho Strauß. Bielefeld 2001
- Gabriel, Norbert: Neoklassizismus oder Postmoderne? Überlegungen zu Form und Stil von Peter Handkes Werk seit der Langsamen Heimkehr. In: Modern-Austrian-Literature, 24:3-4 (1991), S. 99-109
- Gamper, Herbert: Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen. Ein Gespräch mit Herbert Gamper. Zürich 1987
- Gamper, Herbert: Stellvertreter des Allgemeinen? Über Die Unvernünftigen sterben aus und das Erzählprogramm der Wiederholung. In: Fuchs, Melzer (Hg.): Die Langsamkeit der Welt, S. 165-195
- Gellhaus, Axel: Das allmähliche Verblässen der Schrift. Zur Prosa von Peter Handke und Christoph Ransmayr. In: Poetica 22 (1990), S. 106-142
- Gellhaus, Axel: Über die Schwelle des Erzählens. Überlegungen zu Der Chinese des Schmerzes von Peter Handke. In: Norbert Oellers (Hg.): Literatur und Literaturunterricht in der Moderne. Tübingen 1988
- Goldschmidt, Georges-Arthur: Raumglück. In: Gerhard Melzer und Jale Tükel (Hg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein 1985, S. 75-81
- Goltschnigg, Dietmar, Günther A. Höfler und Bettina Rabelhofer (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposiums. Graz 1996
- Göttsche, Dirk: Die Produktivität der Sprachkrise in der modernen Prosa. Frankfurt a. M. 1987
- Gottwald, Herwig: Moderne, Spätmoderne oder Postmoderne? Überlegungen zu literaturwissenschaftlicher Methodik am Beispiel Peter Handke. In: Dietmar Goltschnigg, Höfler Günther A. und Bettina Rabelhofer (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposiums. Graz 1996. Zirkular. Sondernummer 51 (1998), S. 181-203
- Gottwald, Herwig: Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur. Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider. Stuttgart 1996
- Graf, Volker: Verwandlung und Bergung der Dinge in Gefahr. Peter Handkes Kunstutopie. In: Raimund Fellinger (Hg.): Peter Handke. Frankfurt a. M. 1985.
- Grieshop, Herbert: Rhetorik des Augenblicks. Studien zu Thomas Bernhard, Heiner Müller, Peter Handke und Botho Strauß. Würzburg 1998

- Grimm, Geraldine-Anne: Peter Handke's 'Mein Jahr in der Niemandsbucht': Narrative and Place. Ann Arbor, MI 2000.
- Hage, Volker: Episches Lebensgefühl. Peter Handkes Notatbücher. In: Paul-Michael Lützeler (Hg.): Spätmoderne und Postmoderne. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Frankfurt a. M. 1991
- Haslinger, Adolf: Die poetische Inszenierung des Ich bei Peter Handke. In: Eduard Beutner und Ulrike Tanzer (Hg.): Literatur als Geschichte des Ich. Würzburg 2000, S. 324-335.
- Haslinger, Adolf: Peter Handke. Jugend eines Schriftstellers. Frankfurt a. M. 1995
- Haslinger, Adolf: Verwandlung der Welt. Peter Handkes »Mein Jahr in der Niemandsbucht«. In: Literatur und Kritik. Salzburg u.a. (1995), S. 87-89
- Herwig, Henriette: Postmoderne Literatur oder postmoderne Hermeneutik? Zur Theorie und Praxis der Interpretation zeitgenössischer Literatur am Beispiel von Peter Handke, Botho Strauß, Bob Perelman und Nicolas Born. In: Kodikas, Code - Ars semeiotica - Tübingen 13 (1990) N.3-4, S. 225-244.
- Hoesterey, Ingeborg: Mit Cézanne auf der Hochebene des Philosophen. In: Dies.: Verschlungene Schriftzeichen. Intertextualität von Literatur und Kunst in der Moderne / Postmoderne. Frankfurt a. M. 1988
- Jacobs, Jürgen: Nachmittag eines Schriftstellers. In: Laurent Cassagnau: Partir-Revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992. S. 45-54
- Kann, Irene: Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht; Thomas Mann - Robert Musil - Peter Handke. Paderborn 1992
- Klettenhammer, Sieglinde: Der Mythos vom Autor als Subjekt : Peter Handkes 'Mein Jahr in der Niemandsbucht' und die Reflexion von Autorschaft und Schreiben im Kontext von Moderne, Modernismus und Postmoderne. In: Martin Sexl (Hg.): Literatur. 15 Skizzen. Innsbruck 1999, S. 91-134
- Kolleritsch, Alfred: Die Welt, die sich öffnet. Einige Bemerkungen zu Handke und Heidegger. In: Gerhard Melzer und Jale Tükel (Hg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein 1985, S. 111-125
- Löffler, Sigrid: Peter Handkes 'Niemandsbucht'. In: Dies.: Kritiken, Portraits, Glossen. Wien 1995. S. 107-112
- Lüdke, Martin in: Ders.: Trübsal bläst 'Des Knaben Wunderhorn'. Über eine romantische Tendenzen unserer Gegenwartsliteratur. In: Merkur 34 (1980), H.10, S. 989-1003
- Lüdke, Martin: Handke - zwischen Heidegger und Adorno: ein Versuch aus dem Stegreif. In: Literatur in Graz seit 1960 - das Forum Stadtpark. Wien/Köln 1989, S. 100-107
- Maier, Michael (Hg.): Die Geographie des Menschen. Gespräche mit Peter Handke, Reiner Kunze, Carl Friedrich von Weizsäcker und Leonardo Boff. Wien 1993
- Marschall, Christine: Zum Problem der Wirklichkeit im Werk Peter Handkes. Untersuchungen mit Blick auf Rainer Maria Rilke. Bern/Stuttgart/Wien 1995
- Marschall, Susanne: Mythen der Metamorphose – Metamorphose des Mythos bei Peter Handke und Botho Strauß. Mainz 1993
- Melzer, Gerhard u. Jale Tükel (Hg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein /T. 1985
- Melzer, Gerhard: Das erschriebene Paradies. Kindheit als poetische Daseinsform im Werk Peter Handkes. In: Gerhard Fuchs und Gerhard Melzer (Hg.): Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt. Graz-Wien 1993, S. 47-62
- Melzer, Gerhard: Lebendigkeit: ein Blick genügt. Zur Phänomenologie des Schauens bei Peter Handke. In: Ders.: Die verschwiegenen Engel. Aufsätze zur österreichischen Literatur. Wien 1998, S. 145-170

- Meyer, Martin: Heimkehr ins Sein. Peter Handkes Langsame Heimkehr und Die Lehre von Sainte-Victoire. In: Raimund Fellinger (Hg.): Peter Handke. Frankfurt a. M. 1985, S. 252-275
- Mixner, Manfred: „Aufstehen und Gehen, Welch ein Glück!“. Über den Zusammenhang von Bewegung und Aisthesis in der Prosa von Peter Handke. In: Cassagnau, Laurent: Partir-Revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992, S. 21-32
- Moser, Tilman: Spaziergang eines Borderline-Patienten. Zu Peter Handkes "Die Stunde der wahren Empfindung". In: Psyche 35 (1981), S. 1136-1160
- Moysich, Helmut: Dingfest und tänzerisch: Zu Peter Handkes 'Mein Jahr in der Niemandsbucht'. In: Manuskripte - Graz 37(1997) H.135, S. 97-104
- Ortheil, Hanns-Peter: Was ist postmoderne Literatur? In: Ders.: Schauprozesse. Beiträge zur Kultur der 80er Jahre. München-Zürich 1990, S. 106-128
- Peters, Günter: Epiphanien des Alltäglichen. Methoden literarischer Realisation bei Joyce, Ponge und Handke. In: Poetica 30 (1998), S. 469-496
- Pfeiffer, Joachim: "Ich zitterte vor Begierde nach Zusammenhang". Einheitsphantasien in Peter Handkes Die Lehre von Sainte-Victoire. In: Wolfram Mauser, Ursula Renner und Walter Schönau (Hg.): Phantasie und Deutung. Psychologisches Verstehen von Literatur und Film. Würzburg 1986, S. 266-276
- Pütz, Peter: Handke und Nietzsche: Kein Marterbild mehr malen. In: Gerhard Fuchs und Gerhard Melzer (Hg.): Die Langsamkeit der Welt. Graz-Wien 1993, S. 63-80
- Pütz, Peter: Peter Handke. Frankfurt a. M. 1982
- Renner, Rolf Günter: Peter Handke. Stuttgart 1985
- Renner, Rolf-Günter: Literarische Innerlichkeit. Naturgefühl und ästhetische Anschauung bei Goethe und Handke. München 1982
- Ribbat, Ernst: Peter Handkes »Versuche«: Schreiben von Zeit und Geschichte. In: Herbert Arlt und Manfred Diersch (Hg.): Sein und Schein – Traum und Wirklichkeit. Zur Poetik österreichischer Schriftsteller/innen im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1994, S. 167-179
- Schlieper, Ulrike: Die 'andere Landschaft'. Handkes Erzählen auf den Spuren von Cézanne. Münster, Hamburg 1994
- Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: "Augenblicke der Sprache". Peter Handkes Journal "Das Gewicht der Welt". In: Elmar Locher (Hg.): Die kleinen Formen der Moderne. Innsbruck u.a. 2001, S. 263-278
- Schmitz-Emans, Monika: Die Wiederholung der Dinge im Wort. Zur Poetik Francis Ponges und Peter Handkes. In: Sprachkunst 24 (1993) H.2, S. 255-287
- Sokel, Walter H.: Das Apokalyptische und dessen Vermeidung. Zum Zeitbegriff im Erzählwerk Handkes. In: Gerhard Fuchs (Hg.): Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt. Graz 1993. S. 25-46
- Steiner, Uwe C.: Literatur als Kritik der Kritik. Die Debatte um Peter Handkes 'Mein Jahr in der Niemandsbucht' und die 'Langsame Heimkehr'. In: Christian Döring (Hg.): Deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Wider ihre Verächter. Frankfurt a. M. 1995, S. 127-169
- Stern, Martin: Zwischen Mythos, Mystik und Verzicht. Peter Handkes neues Schreiben. In: Schweizer Monatshefte 68 (1988), S. 835-848
- Stiegler, Bernd: Peter Handke: Der Traum von der Überwindung der Zeit durch die Erzählung als neuen Mythos. In: Carola Hilmes und Dietrich Mathy (Hg.): Dasselbe noch einmal. Die Ästhetik der Wiederholung. Opladen 1998, S. 244-258
- Strasser, Peter: Der Freudenstoff. Zu Peter Handke eine Philosophie. Salzburg/Wien 1990

- Tabah, Mireille: Structure et fonction de l' 'épiphany' dans l'oeuvre de Peter Handke a partir de La courte lettre pour un long adieu et L'heure de la sensation vraie. In: Etudes-Germaniques, 48:2 (1993), S. 147-166
- Tabah, Mireille: Von der 'Stunde der wahren Empfindung' (1975) zum 'Jahr in der Niemandsbucht' (1994): Peter Handkes Ästhetische Utopie. In: Roland Duhamel (Hg.): 50 Jahre 2. Republik - 1000 Jahre "Ostarrichi". Bonn 1996, S. 115-123
- Todtenhaupt, Martin: Unterwegs in der Sprache mit Heidegger und Handke. In: Christiane Pankow (Hg.): Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur. Umeå 1992, S. 119-132
- Treichel, Hans-Ulrich: Auslöschungsverfahren. Exemplarische Untersuchungen zur Literatur und Poetik der Moderne. München 1995.
- Vollmer, Michael: Das gerechte Spiel. Sprache und Individualität bei Friedrich Nietzsche und Peter Handke. Würzburg 1995
- Vuillaume, Marcel: "Das Wort Zeit" au sujet d'un texte de Peter Handke. In: Cahiers d'Études germaniques - Aix-en-Provence (1991) N.21, S. 125-135
- Wagner, Karl: Die Geschichte der Verwandlung als Verwandlung der Geschichte: Handkes 'Niemandsbucht'. In: Dietmar Goltschnigg (Hg.): "Moderne", "Spätmoderne" und "Postmoderne" in der Österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposiums. Wien 1998, S. 205-217
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Archi-Textur : Poetologische Metaphern bei Peter Handke. In: Cassagnau, Laurent: Partir-Revenir. En route avec Peter Handke. Paris 1992, S. 93-110
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Die heilige Schrift. Peter Handke, »Die Wiederholung«. In: Dies.: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1989, S. 172-207
- Weiss, Walter: Poetik des Fragens bei Peter Handke. In: Weiss, Walter: Annäherungen an die Literatur(wissenschaft) 1995. Bd 2, S.231-241
- Wellershoff, Irene: Innen und Außen. Wahrnehmung und Vorstellung bei Alain Robbe-Grillet und Peter Handke. München 1980
- Werfelmeyer, Franz: Beyond Postmodernism: The late Work of Peter Handke. In: Ricarda Schmidt und Moray Mc Gowan (Hg.): From High Priests to Desecrators. Contemporary Austrian Writers. Sheffield Academic Press 1993, S. 45-62
- Wiethölter, Waltraud: Auge in Auge mit Cézanne. Handkes »Lehre der Sainte-Victoire«. In: GRM 40 (1990), S. 222-244
- Wolf, Jürgen: Visualität, Form und Mythos in Peter Handkes Prosa. Opladen 1991
- Zelle, Carsten: Parteinahme für die Dinge. Peter Handkes Poetik einer literarischen Phänomenologie (am Beispiel seiner Journale, 1975-1982). In: Euphorion 97 (2003), S. 99-117
- Zschachlitz, Ralf: 'Épiphany' ou 'illumination profane'? L'oeuvre de Peter Handke et la théorie esthétique de Walter Benjamin. Bern 2000

Lebenslauf

Name: Regine Romatka-Hort
Geburtstag, -ort: 29.5.67 in München
Familienstand: verheiratet, ein Kind
Nationalität: deutsch

Schulbildung:

1973-1977 Grundsule in München
1977-1986 Humanistisches Wittelsbacher Gymnasium,
München. Abitur 1986

Studium:

5. 1987-7. 1989 Lehramtsstudium in den Fächern Deutsch und
Geschichte an der LMU, München
8. 1988 Französischsprachkurs an der Universität in
Bordeaux
2. 1989 Wechsel zum Magisterstudiengang: Neuere
Deutsche Geschichte, Mittelalterliche
Geschichte, Neuere Deutsche
Literaturwissenschaft

8. 1989-7. 1990	Einjähriger Studienaufenthalt in Frankreich an der Universität "François Rabelais" in Tours mit Abschluß "licence" in Neuerer Geschichte
11. 1990-10. 1992	Fortsetzung des Studiums in München.
2. 1994	Abschluß des Studiums mit Magisterprüfung in Neuerer Deutscher Literaturwissenschaft
7. 2005	Promotion in Neuerer Deutscher Literaturwissenschaft
Berufserfahrung:	
9.-12. 1986	dreimonatiger Aufenthalt als pädagogische Assistentin im SOS-Kinderdorf in Amman/Jordanien
3.1991	Praktikum bei der "Frankfurter Neuen Presse"
10. 1993 - 11. 1993	Hospitantz im Bereich Hörfunk des Bayerischen Rundfunks
8.1994	Praktikum in der Presseabteilung des Piper-Verlags
2. 1999 - 9. 1999	Praktikum und anschließende freie Mitarbeitertätigkeit im Südwest-Verlag
ab 1999	freie Mitarbeitertätigkeit im Verlagswesen
Sprachkenntnisse:	
	Gute Kenntnisse in Englisch und Französisch, Grundkenntnisse in Italienisch und Tschechisch