

Paul Geyer: Für eine Kritische Theorie der Literaturwissenschaft

Erschienen in: Hans Hunfeld (Hg.). 1997. *Wozu Wissenschaft heute. Ringvorlesung zu Ehren von Roland Hagenbüchle*. Tübingen: Narr, 71-89.

[1. Max Weber](#)

[2. Max Horkheimer](#)

[3. Kritik Max Webers und Max Horkheimers](#)

[4. Theorie des modernen Subjekts](#)

[5. Literatur und Subjektivität](#)

[6. Literatur und Theorie](#)

[7. Literatur und Diskurskritik](#)

[8. Zusammenfassung und Ausblick](#)

1. Max Weber

Am kompaktesten hat Max Weber seine wissenschaftstheoretischen Grundlagen in dem berühmten Vortrag von 1919 mit dem Titel "Wissenschaft als Beruf" [\(1\)](#) dargelegt. Dort unterstellt Weber jede wissenschaftliche Betätigung der wertfreien Logik exakter Naturwissenschaften:

"wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, hört das volle Verstehen der Tatsachen auf." (p.26)

"Erklären" und "Verstehen" werden von Weber wissenschaftstheoretisch nicht unterschieden. Zweck *jeder* Wissenschaft ist es, die "Tatsachen" der Welt zu klassifizieren und ihre Entstehungsbedingungen logisch nachprüfbar zu erklären. Gegenstand der Wissenschaften sind "Tatsachen", und den Phänomenen der geistigen und geschichtlichen Welt kommt dabei derselbe ontologische Status zu wie handgreiflichen Fakten der Physik oder Biologie. Daher gibt es wissenschaftstheoretisch auch keinen Unterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, oder noch deutlicher und polemischer ausgedrückt:

"Daß Wissenschaft heute ein fachlich betriebener 'Beruf' ist im Dienst der Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern, Propheten oder ein Bestandteil des Nachdenkens von Weisen und Philosophen über den Sinn der

Welt -, das freilich ist eine unentrinnbare Gegebenheit unserer historischen Situation, aus der wir, wenn wir uns selbst treu bleiben, nicht herauskommen können." (p.33)

Der Ausdruck "Sinn-Wissenschaft" kann für Max Weber nur *genitivus obiectivus* sein, nicht *genitivus subiectivus*. Sinnwissenschaften können nur *wertfreie* Wissenschaften von Wertsystemen bedeuten, objektive Wissenschaften also, die sich mit Sinnprojektionen befassen, mit Mythologien, Religionen, Ideologien: all dies sind objektiv beschreibbare Tatsachen, deren Entstehungsbedingungen und Funktionsweisen erklärt werden können wie die Entstehungsbedingungen und Funktionsweisen natürlicher oder biologischer Zusammenhänge. Die wissenschaftliche Betrachtung von Sinnsystemen muß aber auf strengste Neutralität halten und darf sich keinesfalls selbst von der Sinnfrage anstecken lassen, ansonsten würde der Ausdruck Sinn-Wissenschaft für Weber zum paradoxen, sinnlosen Begriff. Zuletzt trägt, wie Max Weber wiederholt hervorhebt, jede Wissenschaft ihren Sinn allein in sich selbst, sie will "um ihrer selbst willen" (p.16, 22) betrieben werden: "La Science pour la science" könnte Max Weber in Anlehnung ans "L'Art pour l'art" formulieren.

2. Max Horkheimer

Ganz anders Max Horkheimer. Sein programmatisches Werk zum Sinn und Zweck von Wissenschaft ist der Aufsatz aus dem Jahre 1937 mit dem Titel "Traditionelle und kritische Theorie". (2) Dieser Aufsatz, der zum Gründungsmanifest der "Kritischen Theorie" der "Frankfurter Schule" wurde, (3) ist, wie Horkheimer mehrfach andeutet (4), eine Replik auf Max Weber. Im Titel des Aufsatzes meint "Traditionelle Theorie" die Wissenschaftstheorie, für die Max Weber steht. "Kritische Theorie" ist der Gegenentwurf Max Horkheimers.

Horkheimer glaubt nicht, daß Theorie im Bereich der Geisteswissenschaften überhaupt wertfrei sein kann. Mit Schopenhauer unterteilt Horkheimer den Gegenstandsbereich möglicher Wissenschaft in zwei Teile: einerseits natürliche Gegebenheiten, die auch ohne die Mitwirkung des Menschen bestehen, und andererseits Phänomene, die durch 'Wille und Vorstellung' des Menschen in Geschichte und Gegenwart geformt sind. (5) Nur den ersten Bereich aber kann Wissenschaft nach Horkheimer einigermaßen wertfrei betrachten, im zweiten Bereich, der durch den Menschen gestaltet und verantwortet wird, ist die Wissenschaft zur kritisch-wertenden Stellungnahme gezwungen. Verweigert sie sich positivistisch dieser Stellungnahme, so versinkt sie nach Horkheimer entweder in "nichtssagenden Scharfsinn" (p.180) oder sie macht sich unfreiwillig und gleichsam hinter ihrem Rücken den herrschenden Verhältnissen dienstbar.

Diese herrschenden Verhältnisse aber - und das ist Horkheimers marxistisches und zugleich idealistisches Erbe - entfremden den Menschen seiner eigentlich humanen Bestimmung. Die Bestimmung des Menschen wäre es, seine Welt als Wille und Vorstellung auch tatsächlich selbstbestimmt und frei zu gestalten. In der Wirklichkeit der spätkapitalistischen Massengesellschaft wie auch des Sozialismus Stalinscher Prägung, die Horkheimer auf eine Stufe stellt, bestimmen indes anonyme Verwertungsprozesse die menschliche Lebenswelt, und der Einzelne, selbst der scheinbar einflußreiche Politiker oder Manager, wird zur Marionette

undurchsichtiger Mächte, die - wie der antike Mythos - als unbegriffenes Schicksal über dem Menschen walten.

In dieser Situation dürfen sich nach Horkheimer die Wissenschaften vom Menschen nicht neutral verhalten, wollen sie nicht ihr humanistisches Erbe verraten. Und an dieses Erbe appelliert Horkheimer mit einem Feuerwerk von Wertbegriffen aus der Hoch-Zeit des bürgerlichen Idealismus. Sein Aufsatz wird gleichsam rhythmisiert durch Begriffe wie "Humanität" (p.216), "Vernunft"(p.174,181,184,191 u.ö.), "Freiheit" (p.191,197,204 u.ö.), "Gerechtigkeit" (p.179), "Solidarität" (p.215), "Autonomie" (p.197), "Selbstbestimmung" (p.221), "Emanzipation" (p.201,209), "das Glück aller Individuen" (p.221), "die Versöhnung von Individuum und Gesellschaft" (p.214), "ein harmonisches kulturelles Ganzes" (p.179), "die Gemeinschaft freier Menschen" (p.191), ja zuletzt durch so altertümlich wirkende Begriffe wie "Aufrichtigkeit" (p.177), "Lauterkeit" (p.210) und "Treue" (p.191,215). Als Materialist, der Horkheimer ja auch ist, erwartet er die Realisierung dieser Ideale von einer Umgestaltung der Wirtschaftsform, in der die Menschen leben. Und als Garantie für die Realisierbarkeit seiner Ideale gilt ihm nun nicht mehr ein wissenschaftlicher Beweis, den noch Marx erbringen zu können glaubte, aber doch immerhin eine im Menschen angelegte "Tendenz" (p.185-187,197 u.ö.), die in noch so entfremdenden Verhältnissen nie ganz zu unterdrücken sei.

3. Kritik Max Webers und Max Horkheimers

Max Horkheimers wissenschaftstheoretischer Ansatz wie auch der von Max Weber enthalten berechnete Anliegen, geben beide aber auch Anlaß zu Kritik. Ich will versuchen, in einer vergleichenden Kritik den Ausgangspunkt für eine eigene Position zu finden.

In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg schien Max Webers Position nur allzu berechnigt. Von allen Seiten wurden gerade die Geisteswissenschaften ideologisch vereinnahmt, und parallel dazu gab es in den Geisteswissenschaften selbst eine Tendenz, die wir heute postmodern nennen würden und die darauf abzielte, die Grenzen zwischen Geisteswissenschaften, Literatur und Kunst zu verwischen. (6) Als Reaktion darauf erscheint Max Webers Rückzug in weltanschauliche Abstinenz und streng wissenschaftlich-formale Argumentation sehr verständlich.

Andererseits dementiert Max Weber in seinen inhaltlich-historischen Arbeiten seine eigene Wissenschaftstheorie. Die bis heute anhaltende Faszination von Webers *Protestantischer Ethik* (1905) und anderen seiner religionssoziologischen Arbeiten (7) rührt gerade daher, daß sie der Kritik an spätbürgerlichen Bewußtseinsverhältnissen weit in die Historie zurückreichende Argumente liefert. Und nicht zuletzt Theoretiker der Frankfurter Schule haben immer wieder Anleihen bei Max Webers Analysen gemacht. (8)

Das wichtigste Erkenntnisinteresse von Max Webers historisch-soziologischen Studien ist der Rationalisierungsprozeß der abendländischen Zivilisation seit dem späten Mittelalter. Weber selbst arbeitet dabei die Dialektik des Begriffs der Rationalisierung heraus: Das Ideal rational-aufgeklärter Lebensführung und Naturbeherrschung schlägt um in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rationalisierungsprozeß, in dem die Fortschritte an individueller Autonomie wieder kassiert werden, ja in dem zuletzt der Bereich des Ethischen selbst zersetzt wird. (9) Eine rein rationalistische, wertfreie Wissenschaftstheorie, wie sie Max Weber vertritt, kann dieser verhängnisvollen Tendenz der Moderne aber keinen Widerstand entgegensetzen: Ganz im Gegenteil sanktioniert Max Weber wissenschaftstheoretisch gerade das, was er als Theoretiker der Moderne kritisiert. In

diesem Paradox bleibt Max Weber gefangen, und es ist dies das Paradox jeder positivistischen Wissenschaftstheorie, wie sich noch bei Michel Foucault zeigt, dem nächsten Verwandten im Geiste Max Webers in diesem Jahrhundert: Auch Foucault entwirft eine positivistische Wissenschaftstheorie, (10) und dennoch hat wohl in den letzten dreißig Jahren kein Werk die Wertediskussion so geprägt wie Foucaults *Les mots et les choses* aus dem Jahr 1966, in dem Foucault nach 313 Seiten positivistisch-wertfreier Analysen auf 85 Seiten eine kritische Subjekttheorie entwirft, in der er die gesamte Postmoderne-Diskussion vorwegnimmt. (11) Am Beispiel von Max Weber und Michel Foucault scheint sich also Max Horkheimers Auffassung zu bestätigen, daß auch noch die wertfreiste Analyse menschlicher Bewußtseinsformen letztlich normativ-kritische Stellungnahmen aus sich hervortreibt beziehungsweise solche bereits voraussetzt. Vielleicht verhält es sich ja mit dem positivistischen Schlagwort von der "Wissenschaft um der Wissenschaft willen" wie mit dem "L'Art pour l'art", das auf höchst indirekte, vermittelte Weise doch auch wieder lebenspraktische und kritische Wirksamkeit entwickeln kann.

Damit soll nun andererseits keine unkritische Übernahme der Kritischen Theorie Max Horkheimers nahegelegt werden. Und dies weniger aus einer etwaigen Skepsis gegen die ökonomischen und soziologischen Analysen Horkheimers als vielmehr aus Skepsis gegenüber seinem nur scheinbar materialistischen, bei genauerem Hinsehen aber sehr bürgerlich-idealistischen Menschenbild.

Wie Marx fordert Horkheimer von jeder gesellschaftlichen Utopie, sie solle zunächst ihre wirtschaftliche Realisierbarkeit theoretisch unter Beweis stellen. Und Marxens und Horkheimers ökonomisch-soziologische Schriften bauen auch alle auf sehr eingehenden Analysen der zeitgenössischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse auf. Weniger wirklichkeitsnah ist das Menschenbild von Marx und Horkheimer. Und wenn man vor sechzig und vor hundertfünfzig Jahren vielleicht wirklich noch glauben konnte, mit den wirtschaftlichen Verhältnissen werde sich auch der Mensch im Sinne humanistischer Ideale verbessern, so sind wir in dieser Hinsicht heute skeptischer geworden: nicht zuletzt deswegen, weil wir ein differenzierteres Bild vom Subjekt der Moderne haben als Marx und Horkheimer. Fassen wir vorläufig unsere Kritik an Max Webers und Max Horkheimers Wissenschaftstheorie zusammen. Die Defizite beider Theorien scheinen in ihrem Begriff vom Menschen zu gründen. Max Weber meint auf einen Begriff vom Menschen, der ja immer auch normative Voraussetzungen enthielte, ganz verzichten zu können; er dementiert diesen Verzicht aber zugleich in seinen historischen Studien. Horkheimer offenbart, wenn es um die Kriterien seiner wissenschaftlichen Kritik an der Wirklichkeit geht, ein überraschend unkritisch-idealistisches Menschenbild.

Max Weber hat überhaupt keinen Begriff vom Menschen, Horkheimer hat ein traditionelles, scheinbar unproblematisches Menschenbild. Damit verfehlen aber beide das Problemniveau, auf dem seit Immanuel Kants 'Kritischer Theorie' die Grundlagen der Humanwissenschaften reflektiert werden. Kant hätte sich Wissenschaft ohne eine normative Orientierung auf den Menschen als Endzweck nicht vorstellen können. (12) Zugleich konstatiert er aber das Zerbrechen traditioneller Menschenbilder, wenn er die anthropologische Leitfrage der Moderne formuliert:

"Was ist der Mensch?" (13) - "überhaupt?", könnte man hinzufügen.

4. Theorie des modernen Subjekts

Die Moderne ist dadurch geprägt, daß ihr alle traditionell selbstverständlich scheinenden Vorstellungen von der 'Natur' des Menschen zerbrochen sind. Umso dringlicher stellt sich andererseits die Frage nach dem Menschen, und ein Ausweichen vor dieser Frage wie auch ein Rückgriff auf alte idealistische Menschenbilder führt gerade die Sinnwissenschaften nicht weiter. Sucht man nach dem Sinn der Sinnwissenschaften, so ist zunächst eine realistische Theorie vom Menschen nötig.

Wieso ist der Mensch aber überhaupt zum wissenschaftlichen Hauptproblem der Moderne geworden? - Weil Descartes' "cogito" als Antwort auf die Frage nach der menschlichen Existenz sich als unzureichend erwiesen hat. "Ich" leite meine Existenzgewißheit eben nicht einfach nur aus meiner rationalen Denkfähigkeit ab. "Meine" rationale Denkfähigkeit ist nämlich die gleiche wie die aller Menschen. Was aber in der Moderne allen Menschen gleich ist, ist allen egal, - tendenziell jedenfalls. Lakonisch stellt daher Immanuel Kant 1787 in der *Kritik der reinen Vernunft* fest:

"das cogito [...] kann [...] nicht die Identität der Person bedeuten"
(B405/408).

Und schon vor Kant hat Rousseau in seinem *Discours sur l'inégalité* aus dem Jahre 1755 klargestellt, daß das, worin sich das moderne menschliche Individuum von allen seinen Mitmenschen unterscheidet, für es existenziell mindestens genauso wichtig ist wie das, worin es allen gleicht. (14) Das Individuum ist nicht mehr bloß Exemplar der Gattung Mensch, sondern, wie es Thomas von Aquin in seinem Begriff vom Wesen der Engel vorausahnte, (15) bildet jedes moderne Individuum eine Gattung für sich.

Aber selbst diese Anleihe bei der Begriffslogik hinkt: eine logische Gattung wäre ja wenigstens mit sich selbst identisch. Und nicht einmal dies läßt sich vom modernen Subjekt sagen. Wie schon die französischen Moralisten vermuten, (16) ist das menschliche Subjekt seiner eigenen Identität immer nur auf der Spur: es hat einen Zeitkern. Damit wird "Identität" zum paradoxen Begriff. (17) Wo aber äußert sich dieses je einzigartige und logisch nicht eindeutig faßbare menschliche Subjekt am eindringlichsten? - In der Literatur.

5. Literatur und Subjektivität

Nur Literatur kann, auf ihre mimetisch-konkretisierende Weise, dem unvergleichlichen und problematischen Einzelfall gerecht werden. Ja, man kann umgekehrt sagen: Sobald der Einzelne für sich und die Anderen zum Problem wird, entsteht Literatur. Die literarische Geschichte des Subjekts seit dem Mittelalter ist die Geschichte seiner sich zuspitzenden Krisen.

Petrarca, aber auch schon die Minnelyriker vor ihm, drücken die Erschütterung des lyrischen Ichs durch ein lyrisches Du aus. (18) Das *Decameron* sucht nach einer moralischen Alternative für die sich in Auflösung befindlichen, nur scheinbar festgefügtens Wertesysteme des Mittelalters. (19) Die schwierige Stellung des klassischen Epos in der christlich-abendländischen Tradition zeugt von der Spannung zwischen Ich und Gesellschaft. (20) Die Wiederbelebung der Typenkomödie in der

Renaissance inszeniert von vornherein ihre eigene Unmöglichkeit, weil das neuzeitliche Individuum nicht typisierbar ist. (21)

Je mehr wir uns literaturgeschichtlich unserer Gegenwart nähern, desto stärker wird die Spannung *im* Subjekt und *zwischen* dem Subjekt und seiner Welt. Schon Shakespeare und Molière führen die Frage nach zwischenmenschlicher Transparenz bis an jene Grenze, an der die Selbsttransparenz des Subjekts in Frage steht. (22) Transparenz und Selbsttransparenz werden dann zu einem Hauptthema der modernen Literatur. Und die Problematik verschärft sich noch dadurch, daß nach der Aufklärung auch das Verhältnis des Subjekts zu seiner eigenen Sprache in die Krise gerät. (23) In der modernen Lyrik nimmt nun die Sprache selbst die Stelle des lyrischen Du als eines vertrauten und befremdlichen Gegenübers ein. (24) Das menschliche Subjekt bezahlt seine Aufklärung und Autonomisierung mit der fortschreitenden Verdunkelung seiner Identität. Leitbegriffe der Neuzeit und der Moderne wie Freiheit, Verantwortlichkeit und Authentizität werden immer fragwürdiger, ohne daß Literatur, jedenfalls *Hohe* Literatur, diese Werte aus ihrem Blick verlore. Andererseits war Hohe Literatur seit dem Mittelalter nie 'affirmativ' in dem Sinne, daß sie der problematischen Existenz eine unproblematische vorgespiegelt hätte. Die Dichter wußten immer schon um die reale, gefährdete, schwache menschliche Subjektivität, die ausgespannt ist zwischen dem unerreichbaren Ideal eines authentischen Lebens und der Gefährdung völliger Selbstentfremdung. Zwischen diesen beiden Positionen vollzieht sich die fortschreitende Selbstbewußtwerdung des abendländischen Subjekts. Die Literatur aber begleitet diesen Prozeß nicht nur diagnostisch. Sie , spielt' - im wahrsten Sinne des Wortes - die Rolle eines Katalysators, ja noch intimer: sie ist das wichtigste Medium der Geschichte des menschlichen Subjekts.

Wie aber verhalten sich nun Literatur und geisteswissenschaftliche Theorie?

6. Literatur und Theorie

Gemeinsam ist Literatur und Theorie ihr Gegenstand: der Mensch und seine Lebenswelt. Unterschiedlich sind Perspektive und Zugangsweise: Theorie verhandelt das Allgemeine, Verallgemeinerbare, Literatur das Besondere, Einmalige. Die Wissenschaft von der Literatur hat daher die nur scheinbar paradoxe Aufgabe, eine allgemeine Theorie vom Nicht-Verallgemeinerbaren zu entwerfen.

Das Verhältnis von Literatur und Theorie ist als offener Gegensatzzusammenhang zu beschreiben, in dem die Theorie nicht die Oberhand gewinnen darf.

Literaturwissenschaftliche Methoden, die ein fertiges Theoriegebäude über die Literatur stülpen wollen, lenken vom literarischen Kunstwerk eher ab. Sie reduzieren Literatur letztlich auf die Funktion, philosophische, soziologische, psychologische Theorien zu bestätigen. Sobald Literatur poetologisch oder wissenschaftlich erklärt ist, ist sie erledigt.

Den folgenreichsten Versuch, Literatur und Kunst theoretisch ad acta zu legen, hat Hegel in seiner *Ästhetik* unternommen. (25) Davon sind die Wissenschaften von Kunst und Literatur bis heute geprägt. Damit setzen sie freilich nur die Vormundschaft der klassischen Poetiken über die Kunst fort. Spätestens seit der Romantik - und eigentlich seit jeher - wollen sich Kunst und Literatur aber von der Theorie keine Vorschriften (mehr) machen lassen. Und so kann man das traditionelle Verhältnis zwischen Theorie und Literatur auch einmal umkehren: Nicht nur verhält sich Theorie kritisch-erklärend-verstehend gegenüber der Literatur, sondern Literatur wirkt immer auch schon als Korrektiv gegen systematische Erstarrungen der Theorie. Hier hat sich der dekonstruktivistische Denkansatz als fruchtbar erwiesen. (26)

So löst etwa die *Divina Commedia*, bei aller formalen Strenge, die geschlossene Systematik der Thomastischen Anthropologie dichterisch auf. (27) Montaigne relativiert skeptisch idealistische Autonomiebegriffe des Renaissancehumanismus. (28) Das Theater der französischen Klassik deckt die irrationale Basis des Cartesianischen Rationalismus auf. (29) In seinem *Neveu de Rameau* widerlegt Diderot seine eigene aufklärerische Systemtheorie. (30) Und seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist Literatur zum gleichberechtigten, wenn nicht führenden Ausdrucksmittel geworden bei der Behandlung der Leitfrage der Moderne, was der Mensch sei und wie er leben solle.

Wenn nun aber das exakte Systemdenken am Menschen und an der Literatur vorbeidenkt, wie kann man sich dann überhaupt theoretisch-methodisch noch der Literatur nähern? Gibt es einen Diskurs, der sich der Literatur besser 'anschmiegt' als der Diskurs der exakten Wissenschaften? Literaturwissenschaftler führen hier gerne die Hermeneutik an als Theorie und Methodik des historischen Verstehens mit reduzierten Exaktheitsansprüchen und der Lizenz zur Spekulation. Nun leidet die Hermeneutik in der Traditionslinie Schleiermacher - Dilthey - Gadamer freilich unter zwei signifikanten Defiziten:

Zum einen fehlt ihr der Fluchtpunkt in einer modernen Subjekttheorie. Sie verharrt eher noch wie Horkheimer in einer idealistischen Anthropologie. Weil diese heute aber nicht mehr aktuell ist (und es eigentlich auch noch nie war), wird die Hermeneutik richtungslos. Man kann dies gut an der rezeptionsästhetischen Variante der Hermeneutik studieren. Sie brachte - sieht man einmal von den ganz Großen ab - entweder überraschend positivistische Materialsammlungen hervor, deren einziges wissenschaftliches Kriterium die Vollständigkeit war, oder sie lief zum dekonstruktivistischen Skeptizismus über.

Das andere Defizit der traditionellen Hermeneutik ist, daß sie zu großzügigen Horizontverschmelzungen neigt und dabei leicht die harte philologische Kleinarbeit vernachlässigt: die Analyse der Argumentationsstruktur der Texte und der Art und Weise, wie Texte ihre Semantisierungsprozesse organisieren. Hier hat der Dekonstruktivismus uns genauer hinzusehen gelehrt. Aber der Dekonstruktivismus ermangelt seinerseits eines orientierenden Fluchtpunktes und endet in wissenschaftlichem 'l'art pour l'art', weil er allen Texten der gesamten Geistesgeschichte die Aussage aufnötigt, daß man über den Menschen nichts Sinnvolles aussagen könne. Dies ist indes, wie ich glaube, nicht die Botschaft der Literatur und ihrer Geschichte.

7. Literatur und Diskurskritik

Wie könnte nun also eine Theorie und Methodik der Literatur aussehen, die den tieferen Interessen der Literatur und des Menschen gerecht würde?

Zunächst - und nur dies kann ich hier noch andeuten - muß die Theorie einen starken Standpunkt in der Moderne einnehmen: den Fluchtpunkt, auf den die literarhistorische Entwicklung zuläuft. Die Theorie muß nachvollziehen, wie Literatur die zunehmende Verinnerlichung und Vereinzelung des menschlichen Subjekts darstellt. Und sie muß die Ambivalenz dieses literarischen und zugleich realen Selbstbewußtwerdungsprozesses nachvollziehen: die Dialektik von Autonomisierung und zunehmender Verunsicherung über die eigene Identität. Wie wäre dabei nun methodisch vorzugehen, wenn die Theorie den konkret-mimetischen Diskurs der Literatur, z.B. eines Romans, in ihren allgemeineren, abstrakteren Diskurs überführen will? - Zunächst muß Theorie den Wertediskurs der Literatur so exakt und wertfrei wie möglich analysieren. Hier folge ich Max Weber

und insbesondere Michel Foucault, dessen Instrument der Diskursanalyse und insbesondere der Diskurskritik in der Literaturwissenschaft noch viel zu wenig methodisch und vor allem viel zu wenig in kritischer Absicht eingesetzt wurde. "Discours" meint bei Foucault, (31) wenn man einmal sehr vereinfacht, die zwischen "langue" und "parole" vermittelnde Instanz, die eine Selektion unter den prinzipiell generierbaren Sätzen einer Sprache steuert. Das betrifft non-sense-Sätze wie "Es regnet Hunde und Katzen", die -jedenfalls im Deutschen - prinzipiell grammatisch korrekt gebildet sind, aber der Alltagserfahrung widersprechen. Es betrifft auch Sätze wie "Die Sonne dreht sich um die Erde", die früher einmal sogar normativ gefordert waren, heute aber als naiv und vorwissenschaftlich gelten. Die Selektions- oder Verknappungsfunktion (32) des "discours" betrifft aber vor allem normative Aussagen wie zum Beispiel den Satz "Globalisierung ist notwendig". Dieser Satz gilt heutzutage in einer bestimmten Diskursgemeinschaft (33) als derartig evident, daß diese ihn gar nicht mehr für ein Werturteil hält, sondern seine Gültigkeit gleichsetzt mit der Gültigkeit von Sätzen wie "Die Erde dreht sich um die Sonne". In der Diskursanalyse aber geht es um die Aufdeckung solcher verhüllter Werturteile und um deren Kontrollfunktion über das Sagbare und das Nicht-Sagbare. (34) Genau hier liegt nun die Übertragbarkeit der Diskursanalyse im allgemeinen, wie sie Foucault entwickelt, auf die Literaturwissenschaft im besonderen. Die Protagonisten des modernen Romans wie des modernen Lebens sind Repräsentanten von Diskursgemeinschaften, Träger sich widerstreitender Wertsysteme, und der Kampf um deren Durchsetzung wird, wenn nicht mit Gewalt, dann als Auseinandersetzung um die Diskurshoheit geführt. Wichtigstes strategisches Mittel in diesem Kampf aber ist der Versuch, nur partiell gültige Wertsysteme oder Interessen für allgemeingültige Normen oder am besten gleich für Naturgesetze auszugeben und davon abweichende Äußerungen als gefährlich oder absurd zu brandmarken. Deutlich wird hierbei, daß in der Diskursanalyse ein klassifizierend-genealogischer Aspekt und ein diskurskritischer Aspekt zu unterscheiden sind, die beide zugleich untrennbar aufeinander bezogen bleiben. (35) Foucaults Begriff der "Diskurskritik" hat nun offensichtlich starke Ähnlichkeit mit dem Begriff der "Ideologiekritik" aus der deutschen Tradition. Foucault selbst arbeitet diese Ähnlichkeit aber nicht heraus, ja er scheint sie bewußt zu verwischen. Nicht zuletzt deswegen wirkt sein Kritik-Begriff stellenweise so merkwürdig formal und neutral. (36) Andererseits ermangelt der deutsche Begriff der Ideologiekritik genau jener diskursanalytischen Strenge, die Foucaults Diskurskritik auszeichnet. Es liegt daher nahe, eine diskursanalytische Umformulierung des Ideologiebegriffs bzw. eine ideologiekritische Umformulierung des Diskursbegriffs zu versuchen. Der Begriff der "Ideologie" bedarf nun allerdings zunächst we iterer Klärung. In der Tradition von Karl Marx und Friedrich Engels bedeutet "Ideologie" eine verschleierte Indienstnahme des Kantischen Kategorischen Imperativs. Kant fordert:

"Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (37)

Nach Marx und Engels erfüllt eine Ideologie die Funktion,

"das Interesse [der herrschenden Klasse] als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen." (38)

Eine Ideologie in diesem Sinne gibt Einzel- oder Gruppeninteressen für die Interessen aller aus, für das Gemeinwohl also, und die Ideologie bewirkt zugleich, daß möglichst viele auf diesen Schwindel hereinfliegen. Dieser Ideologiebegriff enthält allerdings eine falsche Voraussetzung, auf die die Literatur seit dem 19. Jahrhundert immer wieder aufmerksam macht: In Marxistischer Tradition (39) werden die Nutznießer dieser Interessenverschleierung oft noch als bewußte Betrüger aufgefaßt. Damit erweist sich dieser Ideologiebegriff aber als Relikt der klassischen europäischen Aufklärungen des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. (40) Die klassischen Aufklärer führten unaufgeklärte, unvernünftige Zustände auf bewußte Betrugsmanöver der Herrschenden oder bestenfalls auf "selbst verschuldeten" Irrtum zurück, wie es noch in Kants berühmter Definition der Aufklärung aus dem Jahre 1784 nachklingt:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit." (41)

Kant vertritt hier noch die Auffassung, für das Selbst aller Menschen aller Zeiten gälten die gleichen Maßstäbe von Mündigkeit und Authentizität und diese Maßstäbe seien auch allen Menschen jederzeit verfügbar. Daß manche Menschen mancher Zeiten diesen Maßstäben nicht entsprechen, kann ein klassischer Aufklärer letztlich nur auf freiwillige Borniertheit oder auf gezielte und interessengeleitete, eben "ideologische" Volksverdummung zurückführen. Von seinem Denksystem her bemerkt Kant noch gar nicht den Widerspruch, der darin liegt, daß er in seiner Schuldzuweisung für die beklagte Unmündigkeit zwei verschiedene Begriffe von "selbst", einen voraufklärerischen und einen aufklärerischen, ineinsetzt. Die klassische Aufklärung hat noch keine Vorstellung davon, daß ein Denk- und Identitätssystem, wie zum Beispiel das frühmittelalterliche oder das frühbürgerliche, zunächst einfach *an der Zeit sein* und *zu seiner Zeit* durchaus dem Kategorischen Imperativ entsprechen kann. Solch ein Identitätssystem kann dann *mit der Zeit* ideologisch werden, ohne daß die Träger der Ideologie, sowohl ihre 'Opfer' als auch ihre 'Nutznießer', dies überhaupt bemerken müssen. Gerade daraus schöpft die Ideologie ihre Überzeugungskraft.

Der späte Adorno hat dieses Phänomen in seiner *Negativen Dialektik* aus dem Jahre 1966 analysiert. (42) Ideologie bedeutet nun, daß Bedingungen und Interessen des materiellen Lebens so unmerklich ins Bewußtsein einsickern, daß das Bewußtsein sich gleichwohl von ihnen frei dünken kann. In Umkehrung des Marx'schen Basis-Überbau-Theorems gilt ein Bewußtsein *dann* als ideologisch infiziert, wenn es unkritisch das materielle Sein widerspiegelt, wenn es zum bewußtlosen Funktionär der Verhältnisse wird, in denen es lebt. Oder, thesenhaft komprimiert und im Sinne Adornos formuliert: Ideologie ist, wenn das Bewußtsein das Sein unreflektiert (im Sinne von "unkritisch") reflektiert (im Sinne von "widerspiegelt").

In dieser Bedeutung grenzt der Ideologie-Begriff aber nun an einen anderen Begriff moderner Bewußtseinskritik, der sich bei der literaturwissenschaftlichen Diskursanalyse als mindestens genauso wichtig erweist: der Begriff oder das Phänomen der "mauvaise foi", die zuerst von Jean-Paul Sartre in seinem philosophischen Frühwerk *L'être et le néant* aus dem Jahre 1943 (43) beschrieben und für die Analyse des modernen Bewußtseins fruchtbar gemacht worden ist. Die "mauvaise foi" ist gleichsam die individuell-subjektive Innenseite der eher gesellschaftlich-objektiven Ideologie. (44) Analog zum eben entwickelten Ideologiebegriff bedeutet auch "mauvaise foi" bei Sartre nicht mehr bewußte Heuchelei und Unaufrichtigkeit, wie es die Wortgeschichte von "mauvaise foi" noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ausweist. (45) Vielmehr bedeutet "mauvaise foi" nun eine Mischung aus Heuchelei und Selbstbetrug, eine genausogut nach innen wie nach außen gewendete Heuchelei:

"la mauvaise foi [...] est [...] mensonge à soi" (46)

Die Ausdrucksformen der "mauvaise foi" wie auch der "Ideologie" sind zeit- und interessenabhängig. Beide zeichnen sich durch jene spezifische Verminderung der Selbsttransparenz aus, die den Grad der Verantwortlichkeit fürs je eigene Denken und Handeln in einer bestimmten historischen und individuellen Situation herabsetzt bzw. gegen Null tendieren läßt. Die Funktion von Ideologie und "mauvaise foi", ihr subjektiver Ertrag, besteht in Selbstrechtfertigung, in der Produktion guten Gewissens und eines positiven Selbstbildes. (47)

Nun führt Sartre zwar aus, daß es aufgrund der dynamischen und dialektischen Struktur des Selbstbewußtseins schwierig, ja geradezu unmöglich ist, sich zu sich selbst und den anderen in ein Verhältnis der restlosen Offenheit und Aufrichtigkeit zu setzen:

"La mauvaise foi n'est possible que parce que la sincérité est consciente de manquer son but par nature." (48)

Andererseits aber erhebt Sartre in einer Art existenzialistischem "Dennoch" die Möglichkeit einer Überwindung der "mauvaise foi" zur Bedingung authentischen menschlichen Seins:

"cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi." (49)

Adorno hat diese Argumentationsweise als arbiträren Dezisionismus gekennzeichnet. (50) Ähnlich wie Karl Marx bürdet Sartre dem einzelnen Individuum letztlich doch die volle Verantwortung dafür auf, sich in einem selbstbewußten Akt der Freiheit und der Authentizität aus "Ideologie" und "mauvaise foi" zu lösen. Immer noch ist der Einzelne selbst schuld, wenn er nicht frei und authentisch ist.

Auch hier führt wieder die Literatur vor, wie dicht und undurchdringlich die Verblendungszusammenhänge oft sind, denen der Einzelne oder ganze Gruppen unterliegen und aus denen sie dann oft weder befreit werden wollen noch können. Dies läßt sich aber nun nicht weiter abstrakt, als Theorie von Diskursen, Ideologien und "mauvaise foi"-Strukturen, entwickeln. Hier muß Diskurskritik konkret werden. Am konkreten literarischen Beispiel, zum Beispiel am modernen Roman, müssen diskursive Funktionsweisen von Ideologie und "mauvaise foi" analysiert werden. (51) Allgemein läßt sich dabei nur noch andeuten, wie die Analyse narrativer Techniken in die Diskurskritik einbezogen werden kann.

Die am besten geeignete narrative Technik zur Darstellung der Funktionsweise von Ideologie im definierten Sinne ist die direkte Rede. Man kann dies vor allem an Romanen des europäischen Realismus/Naturalismus zeigen, aber auch an Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu* oder jüngst noch an den Romanen des Amerikaners William Gaddis. (52) Da diese Art der narrativen Inszenierung dem Drama am nächsten steht, lassen sich Formen der Ideologie aber genauso gut am realistisch-naturalistischen oder auch am "absurden" Theater studieren, dessen "Absurdität" vielleicht weniger in einem Verlust an metaphysischer Geborgenheit als darin besteht, ideologische Diskurse 'ad absurdum' zu führen.

Zur Darstellung von Struktur und Funktion der "mauvaise foi" eignet sich am besten die "erlebte Rede". Wie keine andere narrative Technik erlaubt sie Einblicke in die halbbewußten und halbverdrängten Mechanismen von Selbstrechtfertigung und Selbstaufwertung. Zugleich verweist die "erlebte Rede" auf den Indifferenzpunkt von "mauvaise foi" und Ideologie: sie führt vor, wie ideologische Diskursstrukturen ins Einzelbewußtsein einwandern, es unterwandern, gleichschalten, und wie umgekehrt das Einzel(halb)bewußtsein zur Keimzelle ideologischer Diskursgemeinschaften werden kann. Flauberts *Madame Bovary*, Prousts *Un amour de Swann* oder Italo Svevos *La coscienza di Zeno* geben klassisch-moderne Vorbilder dieser Verwendung der "erlebten Rede", - Svevos Roman sogar in der besonders raffinierten Sonderform der Ich-Erzählung.

Welche Funktion aber, so ist abschließend noch zu fragen, hat die Diskursanalyse im Verhältnis zur Literatur? Was kann Literaturwissenschaft, was Literatur nicht schon selbst kann? Was ist der Ertrag der Übersetzung vom literarischen in den theoretischen Diskurs? - Der Ertrag ist die Kritik.

Man könnte die nur scheinbar paradoxe Behauptung wagen, daß erst die moderne Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (sieht man einmal von der Lyrik ab) recht eigentlich "mimetisch" im Aristotelischen Sinne geworden ist. Erst jetzt wird der Mensch kommentarlos und ohne beherrschende Absicht so dargestellt, wie er lebt und denkt. Der moderne Roman und das moderne Theater erlauben sich, wenn sie gut sind, keine allgemeinen-moralischen Reflexionen und daher auch keine offene Kritik mehr. Sie kondensieren nur, was ist und war.

Genau solch eine literarische Leistung hat im November 1988 zum Rücktritt des damaligen Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger geführt, der in seiner Gedenkrede zu den Nazipogromen in erlebter Rede die "mauvaise foi" der damaligen Mitläufer geschildert hat. (53) Das bewußteinskritische Potential moderner literarischer Darstellungsformen ist nur implizit zu erschließen, und wenn der Rezipient keine Erfahrung im Umgang damit hat, so denkt er, der Erzähler, Redner, Dramatiker identifiziere sich mit dem Dargestellten. Der Rezipient wird dann entweder sich selbst auch damit identifizieren oder empört sein.

Genau zwischen Identifikation und Empörung aber liegt die Wirkabsicht moderner Literatur. Sie will zum einen Verständnis für die Bewußtseinsformen des Inauthentischen erwecken, deren Träger zugleich auch Opfer undurchschauter

Verblendungszusammenhänge sind. Und sie will zum anderen doch auch den inneren Widerstand der Rezipienten herausfordern. Aufgabe der Literaturwissenschaft aber ist es, das bewußtseinskritische Potential der Literatur in die Sprache der Abstraktion zu heben. Denn Kritik bedarf allgemeiner Reflexion, der sich moderne Literatur gerade verschließt: in moderner Literatur wirken allgemeine Reflexionen - seien sie politisch-moralischer oder auch poetologischer Art - wie ein Pistolenschuß in einem Konzert (Stendhal) (54) oder wie ein Preisschild auf einem Geschenk (Proust) (55).

8. Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend läßt sich das Verhältnis von Literatur und wissenschaftlicher Theorie als "Dialektik des Engagements" (56) beschreiben. Der Literat wie der Literaturwissenschaftler engagieren sich zunächst nur für ihre Sache: "L'Art pour l'art" und "La Science pour la science". Allein schon die zweckfrei-neutrale Beschreibung menschlicher Bewußtseinsformen in der Literatur aber provoziert die kritische Reflexion des Lesers. Analog verhält es sich mit der Literaturwissenschaft: ihr Zugang zur Literatur folgt zunächst einer wertfrei-objektiven Diskursanalyse. Aber gerade durch diese Analyse wird zuletzt das implizit bewußtseinskritische Potential der Literatur freigesetzt.

Natürlich mußten viele Fragen offenbleiben und andere konnten allenfalls aufgeworfen werden. Meine Ausführungen zu einer Kritischen Theorie und Methodik der Literaturwissenschaft bezogen sich zunächst nur auf die literarische Prosa der Moderne. Und auch hier muß sich die Theorie erst noch in der konkreten Anwendung bewähren.

Anderer Methoden als der hier skizzierten Diskursanalyse bedürfte es, um das kritische Potential der modernen Lyrik zu entbinden. Moderne Lyrik ist nun tatsächlich nicht mehr mimetisch verfaßt. Sie stellt die welt- und selbstschöpferischen Energien der Sprache für sich selbst dar und übt so, noch eine Stufe indirekter als die Prosa, Kritik an menschlicher Sprachverwendung überhaupt. Moderne, zur Abstraktion tendierende Lyrik hält die Utopie einer Sprache wach, die der entfremdenden Ordnung der Diskurse entginge.

Ebenfalls nur bedingt gelten meine theoretisch-methodischen Vorschläge für vormoderne Literatur, auf die die Instrumente der "Ideologie"- und "mauvaise foi"-Kritik noch nicht anzuwenden sind. Mit einigem Recht kritisieren kann man immer nur seine eigene Epoche. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts erreicht das fortgeschrittene bürgerliche Bewußtsein den Grad der Vereinzelung, Verinnerlichung und Reflexion, ab dem "Ideologie" und "mauvaise foi" überhaupt möglich werden. In seiner ‚heroischen‘ Phase vom Hochmittelalter bis ins 18. Jahrhundert ‚erarbeitet‘ sich das bürgerliche Subjekt seine innere Komplexität erst allmählich in Praxis und Theorie. Literatur ist aber von Anfang an die Vermittlungsinstanz zwischen Theorie und Praxis, die den Entstellungen des Rationalisierungsprozesses widersteht und seine Chancen wahrnimmt.

(1) Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", Berlin ⁷1984.

(2) Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie" (1937) sowie ein "Nachtrag" (1937); in: *Gesammelte Schriften*, vol.4, 1936-1941, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1988, p.162-216 und 217-225.

(3) Cf. Alfred Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, Frankfurt/M. 1979.

(4) Z.B. p.167, 196, 214 oder 216, letzter Satz der Schrift: "Der Konformismus des Denkens, das Beharren darauf, es sei ein fester Beruf, ein in sich abgeschlossenes Reich innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen, gibt das eigene Wesen des Denkens preis."

(5) Cf. "Traditionelle und kritische Theorie", p.181s.

(6) Cf. z.B. auch die Klage Ernst Cassirers aus dem Jahre 1925: "Schon wird unverhohlen die Ansicht laut, daß zwischen Mythos und *Geschichte* sich nirgend eine klare logische Abtrennung vollziehen lasse, daß vielmehr alles historische Begreifen mit echt mythischen Elementen durchsetzt und an sie notwendig gebunden sei. Besteht diese These zu Recht, so wäre damit nicht nur die Geschichte selbst, sondern das gesamte System der Geisteswissenschaften, das auf ihr als einem seiner Fundamente ruht, dem Gebiet der Wissenschaft entzogen und dem Mythos anheimgegeben." (Ernst Cassirer, *Das mythische Denken (Philosophie der symbolischen Formen II)*, Darmstadt ⁴1964, p.XII)

(7) Cf. nur Webers "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung"; in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol.1, Tübingen 1920, p.536-573.

(8) Cf. z.B. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt/M. 1981; vol.1, Kap.II und IV.

(9) Cf. Max Weber, *Die protestantische Ethik*, ed.J.Winckelmann, 2 vol., Hamburg ³1973, Teil II.2.

(10) Am profundesten und zugleich aporetischsten: Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969; cf. sein wissenschaftstheoretisches Glaubensbekenntnis auf p.164: "eh bien je suis un positiviste heureux".

(11) Cf. Verf., "Michel Foucaults *Les mots et les choses*: Ende oder Anfang einer modernen Subjekttheorie?"; in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 38/1997.

(12) Zum Primat der praktischen Vernunft cf.Immanuel Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1765-1800), bearb.v.G.B.Jäsche, Königsberg 1800: Einleitung, Kap.III, "Begriff von der Philosophie überhaupt"; in: *Akademie-Ausgabe*, vol.9, Berlin/Leipzig 1923, p.21-26.

(13) *Ibid.*, p.25.

(14) Cf. Verf., *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*, Tübingen 1997: Kap.9, "Aufbruch zu einer modernen Subjekttheorie: Rousseaus *Discours sur l'inégalité*".

(15) Cf. Thomas von Aquin, *Summa theologica* (verf. 1267-1273): I, q.50, art.4, "Utrum angeli differant specie"; in: *Opera omnia*, ed.T.M. Zigliara (ed. Leonina), vol.5, Rom 1889, p.10.

(16) Cf. z.B. La Rochefoucauld, *Maximes*: "c'est après lui-même qu'il [l'amour-propre] court" (Maxime n° 1 der Erstausgabe von 1665). Cf. auch Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau* (verf.1761-79?), in bezug auf den Titelhelden: "Rien ne dissemble plus de lui que lui-même" (ed. J.Fabre, Genf 1977, p.4)

(17) Cf. Verf., "Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik: Montaignes *Essais*, La Rochefoucaulds *Maximes*, Diderots *Neveu de Rameau*"; in: *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, eds. P.G./Roland Hagenbüchle, Tübingen 1992, p.385-407.

(18) Cf. Andreas Kablitz, "Petrarca's Lyrik des Selbstverlusts"; in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, eds. Reto Fetz/Roland Hagenbüchle, Berlin/New York 1997.

(19) Cf. Verf., "Boccaccios *Decameron* als Schwellenwerk: Vom Karnevalesken zum Kasuistischen"; in: *Das 14. Jahrhundert - Krisenzeit*, ed .W.Buckl, Regensburg 1995, p.179-211.

(20) Cf. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* (1916), Darmstadt/Neuwied⁸1983: Teil I, "Die Formen der großen Epik in ihrer Beziehung zur Geschlossenheit oder Problematik der Gesamtkultur", p.21-82.

(21) Cf. Caroline Eckmann, *Das Theater Ariosts. Wiederentdeckung und Krise der Typenkomödie*, Mag.-Arbeit Univ.Mainz 1995.

(22) Cf. zu Shakespeare: Roland Hagenbüchle, "Der Zusammenbruch des Mimetischen bei Shakespeare", Manuskript, Veröffentlichung 1997. Christy Desmet, *Reading Shakespeare's Characters: Rhetoric, Ethics, and Identity*, Univ.of Mass.Press, Amherst 1992: insbes. Kap.4 und 5.

Cf. zu Molière: Karlheinz Stierle, "Formen des Komischen und Form der Komödie in Molières *Misanthrope*"; in: *Molière*, ed. Renate Baader, Darmstadt 1980, p.406-439. Hans Robert Jauß, "Der Menschenfeind als Menschenfreund"; in: *Französische Klassik*, eds. Fritz Nies/Karlheinz Stierle, München 1985, p.295-319. Frank-Rutger Hausmann, "*Le Misanthrope*: Charakter-, Salon- oder Gesellschaftskomödie"; in: *Gespielte Welt von Aristophanes bis Pirandello*, Aachen 1989, p.115-129.

(23) Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966: chap. IX.I., "Le retour du langage", p.314-318.

(24) Cf. Winfried Wehle, "Lyrik im Zeitalter der Avantgarde. Die Entstehung einer 'Ganz Neuen Ästhetik' zu Jahrhundertbeginn"; in: *Grundriß der Literaturgeschichten nach Gattungen - Lyrik*, ed. Dieter Janik, Darmstadt 1986, p.408-480.

(25) Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (gehalten 1817-1829): "Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt. [...] In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes" (ed. F. Bassenge, 2 vol., Frankfurt/M. ²1965; vol.1: "Einleitung", I.2.)

(26) Cf. Jacques Derrida, "La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique"; in: J.D., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, p.247-324.

(27) Cf. Verf., "Subjektivität in Dantes *Divina Commedia*"; in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, eds. Reto Fetz/Roland Hagenbüchle, Berlin/New York 1997.

(28) Cf. Andreas Kablitz, "Montaignes 'Skeptizismus'"; in: *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, 1997.

(29) Cf. Karlheinz Stierle, "Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil"; in: *Französische Klassik*, eds. Fritz Nies/Karlheinz Stierle, München 1985, p.81-128. Cf. Hans-Jörg Neuschäfer, "Der Geltungsdrang der Sinne und die Grenzen der Moral. Das anthropologische Paradigma der Affektenlehre und seine Krise im klassischen Drama Spaniens und Frankreichs"; *ibid.*, p.205-226.

(30) Cf. Verf., "Zur Dialektik des Paradoxen", *loc.cit.*, n.18, p.398-405.

(31) Am bündigsten in Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971.

(32) Foucault spricht vom "principe de raréfaction d'un discours", *ibid.*, p.28.

(33) "Société de discours", *ibid.*, p.41-43.

(34) Cf. Foucault, *ibid.*, p.72: "l'analyse du discours [...] met au jour le jeu de la rareté imposée, avec un pouvoir fondamental d'affirmation."

(35) Cf. *ibid.*, p.68: "toute tâche critique, mettant en question les instances du contrôle, doit bien analyser en même temps les régularités discursives à travers lesquelles elles se forment; et toute description généalogique doit prendre en compte les limites qui jouent dans les formations réelles. Entre l'entreprise critique et l'entreprise généalogique la différence n'est pas tellement d'objet ou de domaine, mais de point d'attaque, de perspective et de délimitation."

(36) Cf. ibd., p.71: "La part critique de l'analyse [...] pratique une désinvolture appliquée."

(37) I.Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788: §7, "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft"; Stuttgart (reclam) 1976, p.53.

(38) Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, verf. 1845/46; in: *MEW*, vol.3, 1969, p.47.

(39) Marx und Engels selbst argumentieren schon differenzierter: "bleibt [man nun] dabei stehen, daß in einer Epoche diese und jene Gedanken geherrscht haben, ohne sich um die Bedingungen der Produktion und um die Produzenten dieser Gedanken zu bekümmern, läßt man also die den Gedanken zugrunde liegenden Individuen und Weltzustände weg, so kann man z.B. sagen, daß während der Zeit, in der die Aristokratie herrschte, die Begriffe Ehre, Treue etc., während der Herrschaft der Bourgeoisie die Begriffe Freiheit, Gleichheit etc. herrschten. *Die herrschende Klasse selbst bildet sich dies im Durchschnitt ein.*" (*Die deutsche Ideologie*, p.47; Herv. P.G.)

(40) Dies arbeitet Max Horkheimer heraus in *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930): Teil 2., "Naturrecht und Ideologie"; in: *Gesammelte Schriften*, vol.2, ed. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1987, p.205-236.

(41) I.Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?"; in: *Theorie-Werkausgabe*, ed. W.Weischedel, Frankfurt/M. 1968, vol.11, p.53.

(42) Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975 (stw), p.341s.: "Mit der Gesellschaft ist die Ideologie derart fortgeschritten, daß sie nicht mehr zum gesellschaftlich notwendigen Schein und damit zur wie immer brüchigen Selbständigkeit sich ausbildet, sondern nur noch als Kitt: falsche Identität von Subjekt und Objekt. Die Individuen [...] sprechen [...] auf die herrschende abstrakte Allgemeinheit an, *als wäre sie ihre eigene Sache*. Das ist ihr formales Apriori. Umgekehrt ist das Allgemeine, *dem sie sich beugen, ohne es noch zu spüren*, derart auf sie zugeschnitten, appelliert so wenig mehr an das, was ihm in ihnen nicht gleiche, *daß sie sich frei und leicht und freudig binden*. Die gegenwärtige Ideologie rezipiert ebenso als Gefäß die jeweils schon durchs Allgemeine vermittelte Psychologie der Einzelnen, wie sie in den Einzelnen das Allgemeine unablässig auf sich hervorbringt. Bann und Ideologie sind dasselbe. Diese hat ihre Fatalität daran, daß sie zurückdatiert auf die Biologie. Das Spinozistische *sese conservare*, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: *sein soll, was ohnehin schon ist*, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als bloßes Mittel seiner selbst wird er zum Zweck. Diese Wendung ist schon die zum falschen Bewußtsein; hätte der Löwe eines, so wäre seine Wut auf die Antilope, die er fressen will, Ideologie." (Herv. P.G.)

(43) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1976: chap. I.II., "La mauvaise foi", p.82-107.

(44) Dies sagt Sartre so noch nicht in *L'être et le néant*, es läßt sich aber unter Hinzunahme von Sartres späteren Werken *Critique de la raison dialectique* (1960) und *L'idiot de la famille* (1971/72) aus seinem "mauvaise foi"-Begriff extrapolieren. Sartre selbst hat keine zusammenhängende Ideologie- und "mauvaise-foi"-Theorie mehr entwickelt.

(45) Cf. *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècles (1789-1960)*, Paris 1971ss., oder *Le Grand Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 7 vol., Paris 1977.

(46) *L'être et le néant*, p. 84. Cf. auch ibd., p.104: "Le véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi*. Elle ne saurait être ni mensonge cynique ni évidence".

(47) Cf. die drei Fallstudien der "coquette", des "homosexuel inavoué" und des "garçon de café" in Sartres "mauvaise-foi"-Kapitel, p.90-104.

(48) *Ibd.*, p.103.

(49) *Ibd.*, p.107.

(50) Cf. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/M. 1964, p.107.

(51) Cf. z.B. Verf., "Flaubert contre Sartre: La 'mauvaise foi' dans *Madame Bovary* de Gustave Flaubert", in: *Romanische Forschungen* 1997.

(52) Zu Gaddis cf. Gustav Seibt, "Die Tonspur einer zerfallenden Welt"; in: Literaturbeilage der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 1.10.1996, p.1.

(53) Cf. Verf., "Flaubert und die Technik der erlebten Rede: Jenninger ist auch an einem literarischen Stilmittel gescheitert"; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.12.1988, p.29.

(54) Stendhal, *Le rouge et le noir*, II.XXII: "La politique au milieu des intérêts d'imagination, c'est un coup de pistolet au milieu d'un concert. Ce bruit est déchirant sans être énergique" (ed. P.-G.Castex, Paris (Classiques Garnier) 1973, p.360s.).

(55) Marcel Proust, *Le temps retrouvé*: "Une œuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix" (ed. P.-E.Robert, Paris (folio) 1989, p.189).

(56) Nach Theodor W.Adorno, "Zur Dialektik des Engagements"; in: *Neue Rundschau* 73/1962, p.93-110.