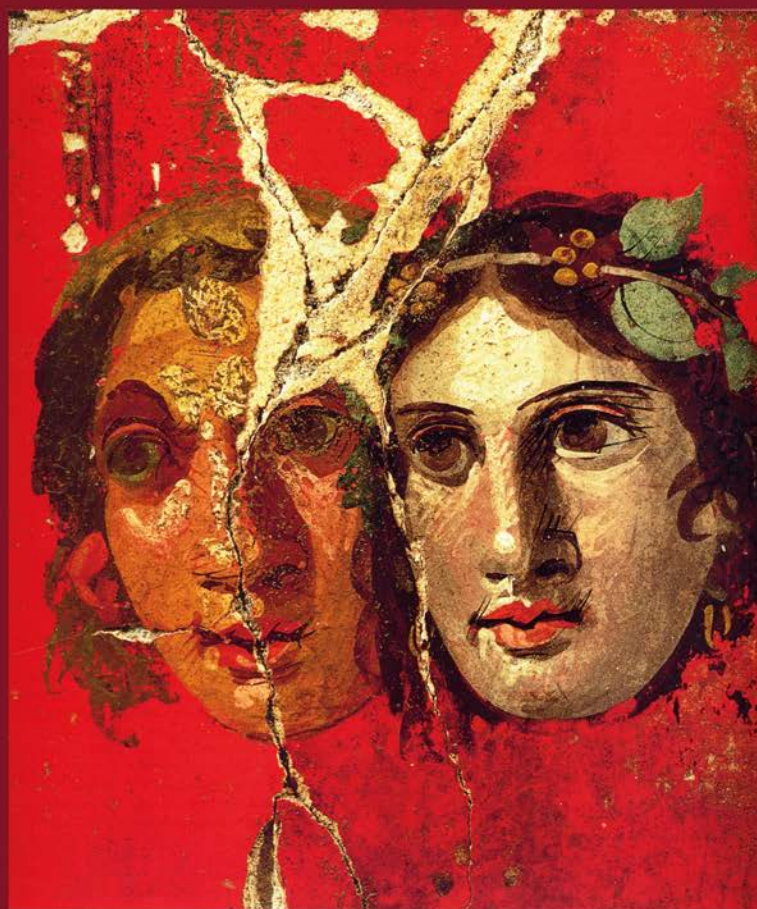


Paweł Piszczatowski (Hg.)

Diálogos

Das Wort im Gespräch



V&R Academic

Paweł Piszczatowski (Hg.)

Diálogos

Das Wort im Gespräch

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-8470-0825-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Universität Warschau.

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Titelbild: Zwei weibliche Theatermasken. Römisches Fresko aus dem Haus des goldenen Armreifs (VI 17, 42) in Pompeji.

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

I. Kulturtheoretische Positionsbestimmung

Kamilla Najdek Dialog und Gespräch – kritisch gesehen	13
--	----

II. Dialogische Aspekte in früheren Epochen

Joanna Godlewicz-Adamiec Die Tagelieder des deutschen Mittelalters – Monolog, Dialog, Verschweigen	25
--	----

Bernd Hamacher Dialog und Dialektik – Verhandlungen um Poesie und Philosophie zwischen Goethe und Hegel	39
---	----

Martin Jörg Schäfer Verschleierte Obszönitäten im deutschsprachigen Shakespeare von Wieland bis Baudissin	51
---	----

III. Dialogische Gegenwart?

Krzysztof Tkaczyk Im polyphonen Gespräch. Zur Opfer- und Henkerperspektive in (A)pollonia von Krzysztof Warlikowski	73
---	----

Claudia Benthien Unmöglicher Dialog: Anrufung und Iteration in Performance-Arbeiten von Jochen Gerz, Marina Abramović, Jürgen Klauke und Holger Mader	85
---	----

Harry Fröhlich	
Gespräche »und noch was anderes«. Dialogizität in Arno Schmidts	
<i>Abend mit Goldrand</i>	101
Agnieszka Jezierska	
Die passionierten LeserInnen: Lust an Jelineks <i>Lust</i>	127
Andrzej Kopacki	
Das Geheimnis des Gartens nach Theophrast	139
 IV. Dialogizitätsformen bei Paul Celan	
Agata Bielik-Robson	
Nach dem Bilde des Schweigens. Konturen einer nicht gefallenen Sprache	
in den Gedichten Paul Celans	151
Adam Lipszyc	
Die Wiederkehr des K	183
Katarzyna Bojarska	
Leiterinnen auf dem Weg zum Zeugnis. Poetische Relationsbildung mit	
den Frauenfiguren bei Paul Celan	207
Marta Pufal	
Paul Celans Gedichtband <i>Sprachgitter</i> – im Dialog mit den Bildern	227
Paweł Piszczatowski	
Prosopopöischer Dialog. Zwischen Celan, Walther von der Vogelweide	
und den Toten	253

Vorwort

»Das Wort ist kein Ding, sondern das ewig bewegte, sich ewig verändernde Medium des dialogischen Umgangs. Ein einzelnes Bewußtsein, eine einzelne Stimme ist ihm niemals genug. Das Leben des Wortes besteht im Übergang von Mund zu Mund, von Kontext zu Kontext, von Kollektiv zu Kollektiv, von Generation zu Generation. Dabei bleibt das Wort seines Weges eingedenk. Es vermag sich nicht restlos aus der Gewalt jener Kontexte zu lösen, in die es einst einging.«¹ Diese grundlegende Verortung des Wortes im dialogischen Element der Mehrstimmigkeit, die wir Michail Bachtin verdanken, erfasst in einer sehr anschaulichen Weise den Gedanken, der dem hier vorliegenden Band zugrunde liegt. Die in ihm versammelten Aufsätze von deutschen und polnischen Forscherinnen und Forschern gehen nämlich der Frage nach, inwieweit Dialogstrukturen das literarische Sprechen bestimmen und welchen Einfluss sie auf die kommunikativen Funktionen des künstlerischen Ausdrucks haben. Welche semantischen Verschiebungen werden sichtbar, wenn man das Wort als »Medium des dialogischen Umgangs« betrachtet? Welche Dynamik der Sprachstrukturen lässt sich erkennen, wenn man konstatiert, dass jedes Wort immer in ein Gespräch verwickelt ist? Welchen Erkenntnisgewinn ermöglicht die Dialogisierung des durch die Sprache mediatisierten Begriffsdenkens? Welche ästhetischen Dimensionen eröffnet das literarische Spiel der Intertextualität, eines Phänomens, dass – zumindest in seiner ersten theoretischen Erfassung durch Julia Kristeva² – mit den Bachtin'schen Dialogizitätskonzepten genetisch verbunden ist?

Das Wort »Dialog« wird in dem vorliegenden Buch Gegenstand eines auf vielen unterschiedlichen Ebenen geführten Gesprächs. In erster Linie entwickelt es sich in der inhaltlichen Schicht der einzelnen Beiträge und deren reziproken

1 Michail Bachtin: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, übers. v. Alexander Kaempfe. München 1969, S. 129–130.

2 Vgl. Julia Kristeva: »Probleme der Textstrukturierung«, in: Heinz Blumensath (Hg.): *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. Köln 1972, S. 243–262, sowie diess.: »Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman«, in: Jens Ihwe (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik III*. Frankfurt am Main 1972, S. 345–375.

Wechselwirkung. Es ist ein Gespräch von Literaturwissenschaftlern und Philosophinnen, die jeweils andere methodologische Ansätze verwenden, ein Gespräch von etablierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern und akademischen Nachwuchs und zuletzt – von deutschen und polnischen an dem Publikationsprojekt beteiligten Autorinnen und Autoren, was eine durch den Hauptgegenstand der Unterredung strukturierte Perspektivenvielfalt schafft. Es ist ein dauernder Übergang »von Kontext zu Kontext, von Kollektiv zu Kollektiv, von Generation zu Generation« auch in dem Sinne, dass sehr unterschiedliche und aus verschiedenen historischen Kontexten stammende Textkorpora auf ihre Dialogstrukturen befragt werden. Dadurch wird das Phänomen des Dialogs nicht nur in seiner durch die Gesprächssituation und direkten Austausch bedingten Synchronie, sondern auch in dessen diachronischen Entwicklung erfasst.

Die Struktur des Bandes soll die Schnittstellen zwischen Diachronie und Synchronie markieren. Einem einleitenden Versuch einer kulturtheoretischen Positionsbestimmung (Kamilla Najdek), der unter anderem – nicht ohne Provokationspotenzial – die fortschreitende Deflation des Terminus »Dialog« im Sprachgebrauch der modernen Medien thematisiert, folgen drei Texte zu unterschiedlichen Aspekten des Dialogischen vom deutschen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert. Joanna Godlewicz-Adamiec – entgegen der gängigen Vorstellung eines »undialogischen« Mittelalters – schildert die Wechselrede als eine der Grundstrukturen der deutschen Minnelyrik. Bernd Hamacher bezieht sich in seinem Beitrag auf das dialektische Verhältnis von Poesie und Philosophie anhand des intellektuellen Austauschs zwischen Hegel und Goethe. Schließlich setzt sich Martin Jörg Schäfer mit den deutschen Shakespeare-Adaptionen aus dem späten 18. und dem 19. Jahrhundert auseinander. Dabei berührt er sowohl das grundlegende Aspekt des dialogischen Charakters einer literarischen Übersetzung als auch theatralische Aufführungspraxis.

Die dem Performativen einer Spielsituation einhergehende Dialogizität wird auch in zwei anderen Texten des Bandes kritisch behandelt. Sie eröffnen dessen dritten Teil, in dem die Frage nach der »dialogischen Gegenwart« gestellt wird. Die beiden Texte markieren die stilistischen Extrempositionen der performativen Praxis: Krzysztof Warlikowskis postmodernes Welttheater mit fundamentalen Bezügen zu den mythologischen Grundmustern der griechischen Tragödie (Krzysztof Tkaczyk) und die wortknappen Video-Performances der 70er- und 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts (Claudia Benthien). Sowohl jedoch Tkaczyks Ausführungen zu Warlikowskis (*Apollonia*) als auch Benthien's »Fallstudien« von vier Video-Inszenierungen werfen die grundsätzliche Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit eines Dialogs in der modernen Welt auf. Die Antworten, welche die analysierten Beispiele »ins Gespräch bringen«, stellen die Möglichkeit einer dialogischen Kommunikation von Mensch zu Mensch und von Generation

zu Generation grundsätzlich in Frage oder lassen sie zumindest als sehr problematisch erscheinen. Interessant ist dabei, dass die potenzielle Unmöglichkeit des Dialogs sich gerade in der Performance-Kunst so stark manifestiert, wo der Dialog – seit deren griechischen Anfängen bereits – eine geradezu konstitutive Rolle spielte.

Zwei weitere Beiträge sind in ihrer theoretischen Schicht stark an die Ansätze der Dialogizität bei Michail Bachtin angelehnt und verfolgen intertextuelle und intermediale Strategien in Arno Schmidts *Abend mit Goldrand* (Harry Fröhlich) und Elfriede Jelineks *Lust* (Agnieszka Jezierska).

Den dritten Teil des Bandes schließt Andrzej Kopackis Essay zu Peter Huchels Gedicht *Der Garten des Theophrast*, das im breiten Kontext des Dialogs der Nachgeborenen mit Brechts einst an sie gerichteten Frage nach den »Zeiten, wo / Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist.«³

Kopackis Text bildet einen natürlichen Übergang zu dem letzten Teil des Bandes, der den Dialogizitätsstrukturen in der Poesie Paul Celans gewidmet ist. Der von Kopacki im Kontext der Brecht-Debatte erwähnte Celan schuf in seiner Meridian-Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1960 eine dialogisch fundierte Poetologie des Gesprächs. In den fünf umfangreichen Studien werden unterschiedliche Aspekte dialogischer Strukturen in Celans Texten untersucht. Agata Bielik-Robson dekonstruiert seine Gedichte und legt dabei die Celan'sche Grammatik des traumatischen Sprechens angesichts des profunden Schweigens des dialogischen Gegenübers offen. Adam Lipszyc verfolgt in Celans Gedichten die Spuren des Buchstabens K und zieht den Leser/die Leserin in die faszinierenden Assoziationslabyrinth des Celan'schen Universums hinein. Einerseits führen sie zu Celans intertextuellen Dialogpartnern (Franz Kafka, Ossip Mandelstam, Sigmund Freud, Walter Benjamin etc.), andererseits bilden sie eine Landkarte von Celans Poetologie, die eine Sprache voraussetzt, welche sich dauernd ihrer Artikulation entzieht, eines Sprechens mit blockierten Atemwegen, das durch den Kehlkopfverschlusslaut K an vielen Stellen bei Celan markiert wird. Katarzyna Bojarska betrachtet die Dialogizität von Celans Gedichten im Sinne einer stark affektiv beladenen Relationsbildung mit einem – bei Celan meist weiblichen – Du. Die in seinen Gedichten evozierten Dialogpartnerinnen, die getötete Mutter, die Schwester, die es nie gegeben hat, die göttliche Schechina, werden als »Begleiterinnen auf dem Weg der Zeugenschaft« interpretiert, was den wichtigen Aspekt der Dialogizität der Zeugenschaft thematisiert. Ein Zeugnis bedarf einer/eines, die/der es ablegt und zumindest einer Person, die es wahr- und seine Botschaft aufnimmt. Und auch das: Kein Zeugnis ist möglich ohne eine dialogische Begleitung derer, von denen es abgelegt werden soll. Marta Pufal setzt sich in ihrem Beitrag mit Celans Ge-

3 Bertolt Brecht: *An die Nachgeborenen*, in: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt am Main 2000, S. 267.

dictband *Sprachgitter* auseinander. Sie konzentriert sich dabei auf die optischen Konnotationen der Texte. Das Akustisch-Semantische des Wortes wird in seinem Dialogverhältnis zu dem Visuellen betrachtet. Der letzte Text (Paweł Piszczatowski) befasst sich anhand zweier Gedichte Celans mit dem Phänomen des prosopopöischen Dialogs mit den Toten. Der Beitrag geht dabei auf die intertextuellen Bezüge zu der Minnelyrik Walthers von der Vogelweide ein und rundet somit die chronologische Linie der in dem Band präsentierten Fragestellungen zu einem Kreis ab, der am Ende dort ankommt, wo er seinen Anfang nahm: bei der strukturellen Dialogik der Dichtung des deutschen Hochmittelalters.

Als Herausgeber des Bandes möchte ich mich bei allen an seiner Entstehung Mitwirkenden bedanken. Vor allem bei allen Autorinnen und Autoren, die ihn mit ihren Beiträgen inhaltlich mitgestalteten, bei Marta Pufal für die Hilfe bei Übersetzungsarbeiten sowie bei Bruno Arich-Gerz und Daniel Ganzfried für sprachliche Korrekturen. Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle der Universität Warschau, die durch ihre großzügige finanzielle Unterstützung die Realisierung dieses Publikationsprojektes ermöglichte.

Paweł Piszczatowski

I. Kulturtheoretische Positionsbestimmung

*Die heilsame Fiktion des freien Dialogs aufrecht zu erhalten,
ist eine letzte Aufgabe von Philosophie.*

(Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft)

Dialog und Gespräch – kritisch gesehen

In seiner Einführung in die Rhetorik verteidigt Aristoteles (Rhet. 1a, 1358–1373) den Syllogismus und das Enthymem als Formen der deduktiven Beweisführung, indem er auf das natürliche Vermögen der Menschen verweist, Wahrheit und Wahrscheinlichkeit zu entdecken. Er nimmt dabei als selbstverständlich an, die Natur selbst habe in den Menschen im genügenden Grade das Streben nach Wahrheit ausgebildet, sodass sie die meiste Zeit damit verbringen, sich mit ihr (das heißt mit Wahrheit) zu beschäftigen. Dementsprechend – behauptet er – werden wir uns in Zweifelsfällen eher nach dem Wahrscheinlichen als nach dem Unwahrscheinlichen richten (vgl. Topoi, Hermeneutik, beide Analytiken). Was er in diesem Zusammenhang nicht betont und ebenfalls als offensichtlich annimmt, ist die Definition der Wahrheit als einer Eigenschaft des Satzes. Aus ihr folgt: Die Menschen entdecken sowohl das Wahre als auch das Wahrscheinliche, indem sie sprechen.

Aristoteles wird an dieser Stelle nicht als eine Autorität in Sachen Dialog angeführt. Er selbst verwendet bekanntlich diesen Begriff im engen Sinne als ein zur Erkenntnis führendes Gespräch; die literarische Form des Dialogs braucht er – anders als sein großer Meister – ausschließlich zwecks der Belehrung. Mir geht es zunächst um seine fundamentale Haltung der Sprache gegenüber. Der Mensch spricht vor allem deswegen, weil er etwas wissen will, er spricht, weil er ein gesellschaftliches Wesen ist und weil er in der Gesellschaft ökonomische, politische, rechtliche Entscheidungen treffen muss. Das macht das Sprechen theoretisch interessant. Für das Alltagsgerede, das seit Heidegger in der Philosophie eine gewichtige Rolle spielt (freilich in anderen Kontexten), bleibt in der antiken Reflexion wenig Platz.

Den Gegenpol zur Auffassung der Sprache als eines Mittels auf dem Wege des gemeinsamen Suchens und Entdeckens bildet die Konzeption der Sprache als Mitteilung; anstatt des gemeinsamen Ringens um Wahrheit und Wahrscheinlichkeit haben wir es mit einer Offenbarung zu tun: Der Sprechende bringt sich gleichsam selbst, unverhüllt, als Gabe in Spiel – in diese Richtung bewegt sich das mystisch und theologisch orientierte Denken.

Ich nenne diese extremen Positionen nicht ohne einen Hintergedanken. Sie scheinen das ganze Feld des authentischen Sprechens abzustecken, auf dem das Phänomen Dialog erst zu bestimmen ist. Damit komme ich zum Ziel meines Beitrags, das kein einfaches ist: Es geht darum, den Dialog und insbesondere den dialektischen zum Problem zu machen. Zum Problem der verantwortlichen Sprache, der Gegenwärtigen Sprachkultur und der Tagespolitik. Philologen haben in diesem Bereich immer noch einiges zu leisten. Der Zugang, der in diesem Beitrag präsentiert wird, soll ein philologischer aber kein streng linguistischer sein. Im ersten Schritt soll der Versuch unternommen werden, die Wortbedeutung zu bestimmen, im zweiten geht es mir um Bedeutungsverschiebungen und eine erweiterte Wortbedeutung sowie um die möglichen kulturellen Ursachen einer neuen beunruhigenden Sprachmanier, die sich aufgrund dieser Bedeutungsverschiebungen entwickelt.

Nicht jede Wortbedeutung kann und soll hier hinterfragt werden. Der Dialog im Drama, die szenische Darstellung in erzählender Prosa, der philosophische Dialog wie der Platonische sind nun einmal der Definition nach Dialoge – egal, ob wir die Gespräche, die sie schildern, als »dialogisch« empfinden, oder nicht. Ein Problem für sich – nur am Rande erwähnt – ist, ob die Bezeichnung »Philosophie des Dialogs« glücklich gewählt ist. Sowohl bei Martin Buber als auch bei Emmanuel Levinas haben wir es doch mit einer Rede ohne Antwort zu tun, daher scheint mir der Vorschlag Józef Tischners, die Dialogphilosophie als Philosophie des Dramas zu verstehen, viel treffender.

Im Rahmen der Literaturforschung ist schon die Grundsatzarbeit geleistet worden: Es sei etwa an den zusammenfassenden Text von Hans Robert Jauß *Zum Problem des dialogischen Verstehens*¹ zu erinnern, den er als Einleitung zu einem Dialog-Symposium,² geschrieben hatte. Der gemeinsame Ausgangspunkt des Symposiums war, Verstehen und Interpretieren nach dem Modell des Gesprächs zu begreifen, das zwischen zwei oder mehreren Personen stattfindet. Jauß betont die Gültigkeit des hermeneutischen Grundsatzes: Zum Dialog gehören nicht allein zwei Gesprächspartner, sondern auch die Bereitschaft, den Anderen in seiner Andersheit zu erkennen und anzuerkennen. Ihm und anderen Autoren des Sammelbandes geht es nicht um das Phänomen des Dialogs als solchen, sondern – wie der Titel ankündigt – um Möglichkeiten und Grenzen des dialogischen Verstehens:

Das Erkennen und Anerkennen der Dialogizität der literarischen Kommunikation stößt in mehrfacher Hinsicht auf das Problem der Alterität: zwischen Produzent und

1 Hans Robert Jauß: »Zum Problem dialogischen Verstehens«, in: Renate Lachmann (Hg.): *Dialogizität*. München 1982, S. 11–24.

2 Beiträge zu diesem Symposium sind in dem von Renate Lachmann herausgegebenen Sammelband *Dialogizität* zu finden (siehe Anm. 1).

Rezipient, zwischen Vergangenheit des Textes und der Gegenwart des Rezipienten, zwischen verschiedenen Kulturen. Hermeneutische Reflexion und semiotische Analyse konkurrieren heute als Methoden, die Alterität des uns fernen Textes zu erfassen. Beide verfügen indes über keine vorgängige Garantie des Verstehens; weder das Sinnkontinuum der Wirkungsgeschichte noch die Universalität semasiologischer Systeme vermag sie zu geben. Hier ist an Schleiermachers Axiom zu erinnern: daß das Nicht-Verstehen nicht die Ausnahme des Umgangs mit fremder Rede ist, sondern daß damit überall gerechnet werden muss, wo fremde Rede in ein Verhältnis mit eigener Rede tritt.³

Während Jauß das Eigene und das Fremde im Dialogischen in den Vordergrund stellt, interessiert Horace Engdahl die Sache (das Problem) des Dialogs. In den begrifflichen Vorbemerkungen über den Dialog schlägt Engdahl ebenfalls den hermeneutischen Weg ein, wobei er prinzipiell auf die Relevanz des Begriffs für die Literaturforschung verweist:

Erstens: das Wort Dialog enthält nicht nur das Glied *dia* sondern auch das Glied *logos*. D.h. ohne Sprache oder ein Ersatzmedium, das dieselben, nämlich intentionale, Funktionen übernimmt, kommt man nicht zum Dialog. Der Dialog ist immer auf etwas gerichtet, auf ein Drittes, oder besser: es gibt eine Sache, worüber sich die Rede entfaltet. Außer der Anwesenheit zweier Redender hat der Dialog also noch eine andere Voraussetzung. Sein Medium soll, in der Form, in der es im fortlaufenden sprachlichen Austausch annimmt, das Hervortreten einer gemeinsamen, den beiden Gesprächspartnern transzendenten Welt ermöglichen. Man muß im Dialog seine Subjektivität verlassen [...].⁴

Und im Sinne Hans-Georg Gadamers schreibt er weiter:

In das Zentrum des Dialogs stellt Gadamer nicht die Teilnehmer oder ihre besonderen Sprachen und Redeweisen, sondern die Sache, die Objekt des Dialogs ist, zu deren Erklärung der Dialog bestimmt ist. Ein wirklicher Dialog sucht durch sukzessive Annäherungen, durch ein Geben und ein Nehmen von Einsichten die Struktur dieser Sache bloßzulegen, eine Erfahrung an der Sache zu machen, die in sich begrifflos sein kann. Ein Dialog ist also kein Bündel von einander durchkreuzenden Überredungsversuchen, kein Kampf zwischen Soziolekten oder Idiolekten um Raum oder Autorität. Ein Dialog wird nur möglich zwischen sich aufeinander beziehenden Äußerungen, wenn sie auf ein und derselben gegenständlichen und logischen Ebene miteinander in Berührung treten. Das aber verlangt ein Aufgeben der ursprünglich gesonderten Sprachen der Redenden und das Ausbilden eines neuen Sprachzustandes, der nur dem Dialog eigen ist. [...] Ein solcher Prozeß gehört, weiter, zum Verhältnis zwischen Freunden. Es scheint eine grundlegende *Interessengemeinschaft* vorauszusetzen, einen

³ Jauß 1982, S.12.

⁴ Horace Engdahl: »Monologizität und Dialogizität – eine Dichotomie am Beispiel der schwedischen Romantik«, in: Renate Lachmann (Hg.) *Dialogizität*. München 1982, S. 141–154, hier S. 141.

instinktiven *sensus communis* oder eine Solidarität. Gadamer verwendet in diesem Zusammenhang den aristotelischen Ausdruck *synesis* – Verständnis, Vereinigung.⁵

Anders als die Sprachwissenschaft, die keine Grenzlinie zwischen Gespräch und Dialog zieht, und sich auf Fälle konzentriert, die man als Dialogeme bezeichnen könnte, betrachten die Literaturwissenschaftler Dialog und Dialogizität als ein besonderes Problem im Rahmen der weit verstandenen sprachlichen Kommunikation. Parallel zu diesen Versuchen, das Begriffsfeld abzustechen, kommt es zum inflationären Gebrauch des Wortes, der nicht auf dessen Metaphorisierung zurückzuführen ist. Das Wort »Dialog« tritt heutzutage in unterschiedlichsten Kontexten auf. Im 20. Jahrhundert macht es Karriere in der Psychologie oder, wenn man will, Pseudopsychologie. So verspricht David Bohms *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*⁶ die Eröffnung einer neuen persönlichen Landschaft. Der Autor schreibt im orientalischen Geiste, der Dialog beginne, wo die Diskussion aufhört. Hier werden weniger Argumente ausgetauscht, sondern Horizonte eröffnet. Und jeglicher Hermeneutik entgegen – der Dialog sei eine Chance, Neues zu entdecken, keine Garantie, Altes zu bewahren. Zerstrittenen Eheleuten wird in *Die Wahrheit beginnt zu zweit. Das Paar im Gespräch*⁷ angeboten, ihr Eheglück durch den Dialog wieder zu erlangen. In der Wirtschaft hat *Dialog. Die Kunst der Zusammenarbeit* von Karl-Martin Dietz⁸ Schule gemacht (das Wort Dialog ersetzt die einfachere Zusammenarbeit, es steht für das gegenseitige Helfen, Einsichten und Initiativen zu entwickeln). Der Begriff »Führungsdialog« gehört zum festen Bestandteil des ökonomischen Lexikons. Geradezu sensationell mutet der Titel *Miteinander Denken. Das Geheimnis des Dialogs*⁹ an, der sich allerdings in die inflationäre Wortverwendung gut einpasst. Nimmt man zusätzlich solche Zusammenstellungen wie »Dialog der Kulturen« oder »Dialog der Religionen« hinzu, wird die Verwirrung noch stärker. Was verbindet all diese Dialoge, was macht ihre Dialogizität aus?

In den Lexika sind bekanntlich selten Erklärungen zu finden, auch in diesem Falle nicht. Unter dem Stichwort Dialog findet man im Duden, neben seiner Bestimmung als literarische Form oder Gattung, auch Zwiegespräch oder ein Gespräch, das zw. zwei Interessengruppen geführt wird mit dem Zweck des Kennenlernens des gegenseitigen Standpunkts. Diese Bestimmung entspricht nicht einmal dem medialen Sprachgebrauch. Man spricht etwa von einem Dia-

5 Ebd. S. 141–142.

6 David Bohm: *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*. Stuttgart 1998.

7 Michael Lucas Moeller: *Die Wahrheit beginnt zu zweit*. Hamburg 2010.

8 Karl-Martin Dietz: *Dialog. Die Kunst der Zusammenarbeit*. Heidelberg 2014.

9 Martina Hartemeyer/Johannes F. Hartkemeyer/L. Freeman Dhority: *Miteinander Denken. Das Geheimnis des Dialogs*. Stuttgart 2005.

log, wenn sich Vertreter kämpfender Parteien nicht um des Wissens willen zusammensetzen, sondern um weiteres Töten zu verhindern.

Wenn Definitionen nicht helfen, lohnt es sich manchmal, sich von der Sprache leiten zu lassen. Es gibt eine Bezeichnung für das Gespräch und für den Dialog, und sie sind keineswegs synonym. Gemeinsam für beide ist das Miteinandersprechen. Das Miteinandersprechen allein garantiert aber noch nicht die eigentliche Dialogizität: Nicht jedes Gespräch ist dialogisch. Manchmal erzählt man sich im Gespräch etwas oder man streitet. Es gibt das Streitgespräch aber keinen Streitledialog.

Friedrich Schlegel gelang es, die eigenartige Färbung des Wortes »Gespräch« dem »Dialog« entgegenzuhalten. Im *Gespräch über die Poesie* führt er Redner vor, die zwar ihre Ansichten über die Poesie äußern, aber jeweils zu einem anderen Aspekt der Dichtung (Geschichte der nationalen Dichtung, Rolle des Mythos, eine Neubestimmung des Romans und Interpretation einiger Werke von Goethe). Nach den Vorträgen kommt es jeweils zu Gesprächen, in denen geringe Korrekturen vorgenommen werden um das Konzept zu vervollständigen. Es wird deutlich, dass die Freunde nicht genötigt sind, Polemik einzugehen oder, wie in einem dialektischen Verfahren, Gegenargumente zu bringen, und zwar deswegen, weil ihre Grundeinstellung, wenn nicht identisch, dann wenigstens sehr ähnlich ist. Schlegel begründet sein Verfahren in der Einleitung:

Alle Gemüter, die sie lieben, befreundet und bindet die Poesie mit unauflöslichen Banden. Mögen sie sonst im eignen Leben das Verschiedenste suchen, einer gänzlich verachten, was der andere am Heiligsten hält [...], in dieser Region sind sie dennoch durch höhere Zauberkraft einig und in Frieden. Jede Muse sucht und findet die andere, und all Ströme der Poesie fließen zusammen in das allgemeine große Meer. Die Vernunft ist nur eine und in allen dieselbe: wie aber jeder Mensch seine eigne Natur hat und seine Liebe, so trägt auch jeder seine Poesie in sich.¹⁰

Es ist die Natur der Sache, die die Form des Gesprächs rechtfertigt. Wie im *Symposion* bringt sich jeder Redner selbst ins Gespräch, eröffnet eine neue Perspektive und bereichert damit das Gesamtbild. Nichts ist in diesem Bild so fraglich, dass es Einspruch erheben könnte. Die romantische ästhetische Gemeinschaft, wie sie Schlegel in seinem Text skizziert, zeigt eine *Möglichkeit des Zusammendenkens der Gleichgesinnten in Sachen, deren Grundvoraussetzungen möglich, aber nicht beweisbar sind*.

Eine einzigartige Form des Gesprächs, an der Grenze zum Dialog im eigentlichen Sinne, sind in der Literatur zweifelsohne Selbstgespräche (Soliloquia) und Totengespräche, mit einem imaginären Gegenüber. Ihre Besonderheit beruht darauf, dass der Fragende sich nach einer Antwort von ihrer Seite oft sehnt, aber

10 Friedrich Schlegel: *Ästhetische und Politische Schriften*. Berlin 2014, S. 152.

dazu verurteilt ist, bei sich selbst nach ihr zu suchen. Der Andere, an den sich der Sprechende wendet, kann über die Antwort verfügen (Gott im Werk Augustins), aber er kann auch eine erinnerte Stimme präsent sein, an der sich das Denken entzündet. Jacques Derrida demonstriert dies am eigenen Beispiel in *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten ein Gedicht*, einer Laudatio an Gadamer:

Schon bei unserer ersten Begegnung in Paris 1981 muß mich diese Melancholie, eine andere damals und doch dieselbe, befallen haben. Unsere Diskussion konnte wohl nur mit einer merkwürdigen Unterbrechung beginnen, die nicht etwa ein Mißverständnis war, sondern eine Art Sprachlosigkeit, eine Hemmung des noch Unentschiedenen. Und eher die Geduld einer unbestimmten Erwartung, einer *Epoche*, die den Atem anhält, das Urteil zurückhält und sich die Schlußfolgerung aufbehält. Da stand ich, mit offenem Mund, sprachlos. Ich sprach kaum mit ihm, und was ich damals sagte, richtete sich nur indirekt an ihn. Und doch war ich mich sicher, daß wir von nun an auf eine merkwürdige, aber innige Weise etwas teilen würden. Vielleicht eine Teilhaberschaft. Damals schon hatte ich eine Vorahnung: Was Gadamer wahrscheinlich einen »inneren Dialog« genannt hätte, sollte in jedem von uns weitergeführt werden, manchmal wortlos, unmittelbar in uns oder indirekt.¹¹

Die Laudatio konzentriert sich um das Gedicht ihres gemeinsamen Freundes, Paul Celan, das beide interpretiert haben; es ist zunächst ein dialogisches Gespräch zu dritt, später gesellt sich den Dreien noch Heidegger bei, mit dem alle ein Gespräch führten. Derrida arbeitet mit den Konzepten der verstorbenen Meister, denkt mit ihnen und gegen sie, nutzt ihre Andersartigkeit, um dem Gedicht immer mehr abzugewinnen. Am Ende betont er: »Um uns im Denken zu orientieren, um uns in dieser gefährlichen Aufgabe zu helfen, hätte ich zunächst daran erinnert, wie sehr wir den anderen brauchen und wie sehr wir ihn noch brauchen werden, wie sehr wir ihn noch tragen müssen und von ihm getragen werden müssen, dort, wo er in uns spricht, noch bevor wir sprechen.«¹² Und seine Schriften zeugen davon, dass es keine Schönrederei ist.

Der prinzipielle Unterschied zwischen Streit, Verhandlung und Dialog liegt darin, dass die Streitenden und Verhandelnden an sich (an ihren Gewinn) denken, die Dialogpartner aber *an die Sache*. In einem politischen Streit geht es hauptsächlich darum, einen Konsens herauszuarbeiten, der für die beteiligten Parteien akzeptabel ist, Friedensverhandlung führt man, um den Kriegsverlusten ein Ende zu machen. Im dialektischen Dialog geht es um Wahrheit, um Wahrscheinlichkeit oder um eine theoretisch möglichst objektive Beschreibung. Wenn Aristoteles verschiedene Topoi im dialektischen Verfahren analysiert,

11 Martin Gessmann (Hg.): *Jacques Derrida. Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt am Main 2004, S. 8.

12 Ebd. S. 50.

dann tut er es nicht allein in Überzeugung, dass das Stärkere Argument akzeptiert wird, sondern auch im Glauben an die Redlichkeit der Beteiligten und ihre Hingabe an die gemeinsame Sache. Der dialektische Dialog ist wahrscheinlich ein Idealfall und selten möglich – vielleicht in der platonischen Akademie oder in seinem Lykeion und heute in der akademischen Gemeinschaft zu erleben.

Aristoteles ist nicht der erste gewesen, der die Ansicht vertrat, dass man, um einen Dialog führen zu können, entsprechend vorbereitet sein muss, d. h. es ist eine gemeinsame Basis vonnöten. Für Pythagoras bestand eine solche Basis aus Wissen und Weltanschauung, für Platon in entsprechender Bildung (in der Akademie verfuhr er dialogisch, in den Dialogen bloß sophistisch), Aristoteles genügt das logische Verfahren und die damit verbundene Fähigkeit, theoretisch zu denken. Auch dieser Anspruch ist hoch und die Dialogsituation eine exklusive: Nicht jeder kann Dialogpartner sein und nicht jedes Zwiegespräch ist ein Dialog.

Es steht fest: Im Gegensatz zum Gespräch müssen die Partner nicht gleichgesinnt sein oder gleich denken, und es ist auch für die Sache besser, wenn sie es nicht sind. Im Dialog ist vor allem mit dem *Widerspruch* zu rechnen, denn erst der Widerspruch macht die Gefahren und Schwächen der Argumentationen klar und trägt damit zur Lösung der Frage bei (auch Gadamer und Jürgen Habermas würden dem zustimmen). Das Andersdenken ist die Bedingung sine qua non des Dialogs, sonst kann man sich nur gegenseitig in fehlerhaften Ansichten unkritisch bestätigen.

Der moderne Sprachgebrauch, insbesondere die Massenmedien, machen den Begriff »Dialog« wesentlich populärer: Er ist nicht mehr die Sache der Auserwählten, sondern aller, die man – sei es konkret oder metaphorisch – als zwei Parteien oder zwei Stimmen bezeichnen kann. So sprechen wir z. B. über den Dialog der Kulturen (oder Religionen) in dem Sinne, dass sie aufeinander Bezug nehmen, einander akzeptieren und dass Vertreter verschiedener Gesellschaften lernen, miteinander umzugehen oder im besten Falle voneinander etwas zu übernehmen. Dort gibt es selbstredend keine gemeinsame Sache, die erfasst werden soll, sondern höchstens das Bedürfnis nach einem Ausgleich und nach Koexistenz. Diese metaphorische Ausdrucksweise ist so tief in unsere Welt eingedrungen, dass wir sie für die eigentliche Rede halten und dementsprechend abenteuerliche Schlüsse daraus ziehen.

Typisch für den modernen Sprachgebrauch ist das Programmblatt der Konferenz »Die Erfahrung des Anderen«, die vom 23. bis 25. Februar 2015 in Berlin stattgefunden hat. Die Veranstalter bestimmen ihr Thema folgendermaßen: »Der dialektische Charakter des Dialogs ist im Grunde die Legitimation des politischen Lebens, so der Kommunikationsphilosoph Villem Flusser. Doch dem Dialog in der Außenpolitik und sogar in der Kultur scheinen Grenzen gesetzt zu sein. Immer wieder erweist sich der Umgang mit unterschiedlichen Werten als

Herausforderung.« Ich will mich hier mit nicht Flusser auseinandersetzen, der bekanntlich Begriffe nicht schwer genommen hatte, obwohl der sich aus der Antike herleitende Begriff »dialektischer Dialog« zweifelhaft vorkommt. Die Politik gehört wohl nicht in den Bereich der *theoría*, schon eher in den der *techné* oder schlicht der Praxis und erfordert entsprechend andere Mittel um ihre Probleme zu lösen. Die Absicht seines Satzes ist allerdings klar und überzeugend: Es gibt kein politisches Leben ohne Verhandlungen mit allen Interessengruppen und ohne auf Argumente der Gegenpartei einzugehen. Wo das Gespräch aufhört, beginnt die Tyrannei.

Interessant in diesem Kontext sind die zwei weiteren Sätze in dem Programmblatt, die nicht von Flusser stammen. Der erste drückt ein Unbehagen (eine Beunruhigung?) aus, indem er das Vorhandensein von Grenzen des Dialogs verunsichert feststellt: Es *scheinen* Grenzen gesetzt zu sein. Begrenzt ist der Dialog aufgrund unterschiedlicher Werte, die die Konferenzveranstalter als Herausforderung bestimmen. Böswillig ausgelegt würde es heißen, dass man alle Grenzen um des unbeschränkten Dialogs willen zu öffnen hat, hilfreich wäre auch, allzu große Unterschiede zu schlichten. Natürlich geht es den Konferenzveranstaltern primär um eine Verständigungsbasis, mir scheint aber ihre Wortwahl für unsere Zeit symptomatisch: Wir akzeptieren nicht mehr die Exceptionalität des Dialogs und nehmen an, er solle und müsse immer verfügbar sein und in der Form geführt werden, wie sie das Abendland entwickelt hatte; wir lassen andere Werte nicht für andere Kulturen gelten, sondern verstehen sie als Herausforderung – wozu aber? Um sie auszugleichen?, zu überwinden?, sie in unser abendländisches Denksystem zu integrieren? Wir haben uns daran gewöhnt, den aus der französischen Existenz- und Dialogphilosophie stammenden Begriff des Anderen in der Umgangssprache zu benutzen, ohne zu fragen, im welchem Sinne er jeweils gebraucht wird und wundern uns nicht mehr, dass »der Andere«, der in der Philosophie die eigentliche ethische Instanz versinnbildlicht, zu einem allgemein verstandenen rätselhaften Fremden degradiert wurde, zu einem Nicht-Ich, dessen Reaktionen beunruhigend, weil nicht voraussehbar sind. Die Verallgemeinerung oder, wenn man Nietzsche folgen will, das begriffliche Abstrahieren, schafft immer eine Distanz. Sie entfernt das Objekt, sodass es seine Eigenartigkeit, das Konkrete, verliert und sich dem Betrachter neutral darstellt. Die Situation wird paradox: Wir sprechen von Annäherung und entfernen zugleich den Gegenstand. Im politischen und kulturellen Diskurs ist es gefährlich: Wir stehen doch nicht dem Anderen sondern einem Japaner, einem Chinesen oder einem Araber gegenüber, Menschen, die in ihrer Kultur aufgewachsen sind und ihre Sprache sprechen. Unser Dialogverlangen ist offensichtlich eurozentrisch, wir fragen nicht, welche Form der Begegnung andere Kulturen bevorzugen würden. Vielleicht wäre es sinnvoller, sich mit den unbequem unterschiedlichen Werten abzufinden, in Fällen von politischen und

ökonomischen Interessenkonflikten zu verhandeln und wo es keine Konflikte gibt, voneinander zu lernen.

Warum wollen wir unbedingt alle Welt dialogisieren? Eine mögliche Lösung wäre, dass wir mit dem Bewusstsein des Nichtgleichen nicht mehr umgehen können, genauso wie wir es verlernt haben, wie Peter Sloterdijk überzeugend in *Zorn und Zeit* zeigte,¹³ mit dem Zorn umzugehen. Eine andere Antwort wäre, dass andere Kulturen als reale Bedrohung empfunden werden, weil wir uns selbst nicht mehr als eine Einheit begreifen, anders ausgedrückt: Je weniger wir mit uns selbst eins sind, desto problematischer sind uns alle Anderen. In beiden Fällen wäre der Aufruf zum Dialog nichts anderes als eine Beschwörungsformel, die unsere Ohnmacht verdeckt.

Bibliografie

- Bohm, David: *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*. Stuttgart 1998.
- Dietz, Karl-Martin: *Dialog. Die Kunst der Zusammenarbeit*. Heidelberg 2014.
- Gessmann, Martin (Hg.): *Jacques Derrida. Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt am Main 2004.
- Hartkemeyer, Martina/Johannes F. Hartkemeyer/L. Freeman Dhority: *Miteinander Denken. Das Geheimnis des Dialogs*. Stuttgart 2005.
- Horace Engdahl, Horace: »Monologizität und Dialogizität – eine Dichotomie am Beispiel der schwedischen Romantik«, in: Renate Lachmann (Hg.) *Dialogizität*. München 1982, S. 141–154.
- Jauß, Hans Robert: »Zum Problem dialogischen Verstehens«, in: Renate Lachmann (Hg.): *Dialogizität*. München 1982, S. 11–24.
- Moeller, Michael Lucas: *Die Wahrheit beginnt zu zweit*. Hamburg 2010.
- Schlegel, Friedrich: *Ästhetische und Politische Schriften*. Berlin 2014.
- Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main 2006.

13 Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main 2006.

II. Dialogische Aspekte in früheren Epochen

*Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch...*

(Friedrich Hölderlin, Friedensfeier)

Die Tagelieder des deutschen Mittelalters – Monolog, Dialog, Verschweigen

Einführung

Auch wenn zu den gängigen Klischees die Ansicht gehört, erst die Renaissance sei das »dialogische Zeitalter« gewesen, das die europäische Kultur von der Monologizität des Mittelalters erlöst habe,¹ spielt ein Austausch der Gedanken in Form des Wechsels der Rede und Gegenrede in vielen literarischen Werken, zu den die Tagelieder gezählt werden können, eine prägnante oder sogar konstitutive Rolle. Aus der literaturtheoretischen Perspektive lässt sich der Dialog als literarisches Gestaltungsprinzip und eine Gattung literarischer Texte definieren, während das Gespräch einen mündlichen Kommunikationsvorgang und seine schriftliche Fixierung bezeichnet.² Mittelalterliche Tagelieder, wie *Slâfest du, vriedel ziere* von Dietmar von Aist, *Owê, sol aber mir iemer mê* von Heinrich von Morungen, *Den morgenblic bi wahtaers sange erkôs*, *Ez ist nu tac*, *Sîne klâwen*, *Von der zinnen* und *Der helnden minne* von Wolfram von Eschenbach, beweisen jedenfalls, dass literarische Dialoge und Gespräche zum Repertoire der Literatur auch in »undialogischer Zeit« des Mittelalters gehörten.

Das Tagelied als ein fiktiver Dialog

Im Mittelalter waren die Voraussetzungen für eine eigentliche Dialogkultur³ ungünstig. Wenn man das Mittelalter mit anderen Zeitperioden, wie Griechenland im 5.–4. Jahrhundert v. u. Z., Rom in der Zeit Ciceros, die italienische Renaissance oder das französische 18. Jahrhundert, vergleicht, lässt sich be-

1 Peter von Moos: *Rhetorik, Kommunikation und Medialität. Gesammelte Studien zum Mittelalter*, hg. v. Gert Melville, Bd. 2. Berlin 2006, S. 3.

2 Roger Friedlein: *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*. Tübingen 2004, S. 18.

3 Mehr zu diesem Thema u. a. in: Nikolaus Henkel et al. (Hg.): *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*. Tübingen 2003.

hauften, dass ein echtes Diskussion-Paradigma der Wahrheitsfindung im Mittelalter fehlte. In der Antike gehörte der literarische Dialog zu den zentralen Gattungen der Philosophie und des theoretischen Diskurses im Allgemeinen⁴ und die Form des Dialogs, der als prosaisch oder metrisch geformter Wechsel der Rede und Gegenrede zweier oder mehrerer Personen zu verstehen ist, ist seit der griechischen Antike ein fester Bestandteil im Repertoire der literarischen Formen.⁵ Im Mittelalter stand dagegen – wie Peter Moor bemerkt – das Gespräch als Literatur- und Denkform nicht im Zentrum,⁶ jedoch wurden vom frühen Mittelalter an verschiedene Texte – die meisten Schulbücher, unzählige Traktate, Lehr- und Streitschriften über Fragen der Wissenschaft und des Glaubens dialogisch abgefasst. Die Dialogform konnte für alle literarischen Gattungen – von der persönlichen Meditation bis zum autobiographischen Bekenntnis zum Heiligenleben – verwendet werden.⁷ In der christlichen Antike, aber auch im Mittelalter, wurde die Form des Dialogs konstitutiv für die Vielzahl von Texten aus dem Bereich der Theologie, der Philosophie, der Hagiographie oder auch der religiös-moralischen Betrachtungen.⁸ Bemerkenswert ist dabei, dass zur Konversationskultur der Antike und des Mittelalters kaum wissenschaftliche Arbeiten vorliegen, während die Dialogkultur der Gegenwart in den Fokus interdisziplinärer Forschung geraten ist.

Die Gattung des Tageliedes,⁹ deren Hauptmotiv seit langem in vielen Ländern und Kulturen bekannt war, hat sich als höfisches Lied¹⁰ mit den Gestalten eines Ritters und einer Dame in der Szenerie des Schlossgemachs, das die sich Liebenden vor den Augen der Aufseher und Neider schützt, im 12. Jahrhundert als *alba* (vom weißen Tag) herauskristallisiert.¹¹ Auch wenn keine aus der Zeit des Mittelalters stammenden Definitionen der Gattungen *tageliet/tagewise* existieren, scheint es doch möglich zu sein, aus der heutigen Perspektive eine Definition der Gattung zu bilden, weil diese Bezeichnung eigentlich nur für solche Lieder benutzt wird, die einen konkreten Inhalt auf eine besondere Art und

4 Sabine Föllinger/Gernot Michael Müller: »Einleitung«, in: dies.: *Der Dialog in der Antike, Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*. Berlin/Boston 2013, S. 1–19, hier S. 1.

5 Markus Schürer: *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*. Berlin 2005, S. 248.

6 Peter von Moos: *Öffentliches und Privates, Gemeinsames und Eigenes. Gesammelte Studien zum Mittelalter*, hg. v. Gert Melville, Bd. 3. Berlin 2007, S. 244.

7 Moos 2006, S. 3.

8 Schürer 2005, S. 248.

9 Mehr dazu u. a. Helene Voth: *Die Motivik des mittelhochdeutschen Tageliedes in neuhochdeutscher Lyrik*. Waterloo 2010.

10 Mehr dazu u. a. Carl von Kraus (Hg.): *Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts*, Bd. 1. Tübingen 1978.

11 Vgl. Andrzej Lam: »Przedmowa«, in: Wolfram von Eschenbach: *Pieśni, Parsifal, Titurel*. Warszawa 1996, S. 11.