

Die Verrücktheit der Wörter

Autor(en): **Frey, Hans-Jost**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata**

Band (Jahr): - **(1990)**

Heft 11-12

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1006652>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE VERRÜCKTHEIT DER WÖRTER

Menschlich

In einem späten Vortrag über Benjamins Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* wirft de Man im Zusammenhang mit einer englischen Übersetzung von Benjamins Text die Frage auf, ob die Sprache des Menschen eine menschliche Sprache sei. Benjamins Unterscheidung zwischen dem Meinen und der Art des Meinens aufgreifend, gibt er zunächst zu, dass das Meinen intentional sei. Ich weiss, was ich sagen will, und was ich sagen will hängt von mir ab. Bei der Art des Meinens ist das nicht mehr so sicher, denn die sprachlichen Mittel, die zur Verfügung stehen, um das zu Sagende zu sagen, stehen nicht im Belieben des Redenden, sondern sind ihm von anderswoher gegeben. "The way in which I can try to mean is dependent upon linguistic properties that are not only [not] made by me, because I depend on the language as it exists for the devices which I will be using, it is as such not made by us as historical beings, it is perhaps not even made by humans at all. Benjamin says, from the beginning, that it is not at all certain that language is in any sense human"¹. Für de Man besteht das Nichtmenschliche der Sprache darin, dass wir sie nicht hervorbringen, sondern übernehmen, dass wir ihr also mindestens so sehr ausgeliefert sind wie wir sie beherrschen. "If language is not necessarily human – if we obey the law, if we function within language, and purely in terms of language – there can be no intent; there may be an intent of meaning, but there is no intent in the purely formal way in which we will use language independently of the sense or the meaning" (ib.). Die Sprache ist insofern nicht menschlich, als sie der Kontrolle durch den sprechenden Menschen entgeht. Es finden in ihr Dinge statt, die der Mensch sich nicht zuschreiben kann.

1 Paul de Man, *The Resistance to Theory (RT)*, Manchester University Press, 1986, S. 87.

Dieser nichtmenschliche Aspekt der Sprache ist das Hauptthema der im Anhang abgedruckten Diskussion. Er wird unter anderem durch den Hinweis auf die Frage nach dem göttlichen oder menschlichen Ursprung der Sprache verdeutlicht, eine Frage, die nicht entschieden werden kann, die aber durch ihr blosses Auftreten die Unmöglichkeit veranschaulicht, die Sprache als ein menschliches Produkt zu erklären. "That it is divine or not makes little difference, and the more you take the sacred out of this picture, the better. But it indicates a constant problem about the nature of language as being either human or nonhuman. That there is a nonhuman aspect of language is a perennial awareness from which we cannot escape, because language does things which are so radically out of control that they cannot be assimilated to the human at all, against which one fights constantly" (RT, S. 101). Wieder ist das Indiz für das Nichtmenschliche an der Sprache die Unkontrollierbarkeit dessen, was in ihr geschieht. Diese Bestimmung des Nichtmenschlichen scheint eine solche des Menschlichen einzuschliessen. Der Mensch wäre durch die Grenzen seiner Herrschaft definiert. Das Menschliche wäre das Kontrollierbare. Und diese Bestimmung des Menschlichen wäre selber gerade dadurch eine menschliche, dass sie als Definition das Menschliche unter Kontrolle bringt. Nichts ist weiter von de Mans Auffassung entfernt als eine solche Ableitung, obwohl seine eigene Formulierung sie ermöglicht und zu verlangen scheint. Wenn von der Unkontrollierbarkeit der Sprache gesprochen wird, so ist damit gerade jenes definitivische Reden in Frage gestellt, das die Herrschaft über das Definierte sicherzustellen glaubt. Ein Satz wie: "Das Nichtmenschliche der Sprache ist ihre Unkontrollierbarkeit" ist formal eine Definition, aber diese untergräbt sich selbst und verunsichert sich radikal. Der Versuch, das Nichtmenschliche der Sprache zu bestimmen, zielt darauf, es unter Kontrolle zu bringen. Was aber kontrolliert werden soll, ist das, was dadurch bestimmt ist, dass es sich der Kontrolle entzieht. In dem Masse aber, als es sich der Kontrolle entzieht, ist es nicht bestimmbar, auch nicht als das Unkontrollierbare. Die Bestimmung der Sprache als unkontrollierbar ist keine Bestimmung, sondern deren Unmöglichkeit. Sie vernichtet sich selbst. Was heisst das anderes, als dass sie radikal ausser Kontrolle gerät? In ihr geschieht, was sie vergeblich unter Kontrolle zu bringen sucht: dass die Sprache der Kontrolle entgleitet. Was sich auf diese Weise zersetzt, ist die Definition des Nichtmenschlichen der Sprache, mit ihr aber auch jede daraus ableitbare Bestimmung des Menschlichen. Indem die Definition des Nichtmenschlichen sich selbst auflöst, entfällt die Möglichkeit, dar-

aus irgend ein Wissen über das Menschliche als das Gegenteil des Nichtmenschlichen zu gewinnen. Davon her wird eine eher unvermittelte Äusserung de Mans zugänglich: “[...] there is, in a very radical sense, no such thing as the human. If one speaks of the inhuman, the fundamental non-human character of language, one also speaks of the fundamental non-definition of the human as such, since the word human doesn't correspond to anything like that” (RT, S. 96). Wenn man also vom Nichtmenschlichen der Sprache spricht, so wird die Sprache nicht am Menschlichen als an etwas Bekanntem und Verfügbarem gemessen, denn das Menschliche wäre, um verfügbar zu werden, auf die Sprache angewiesen, die nicht menschlich und nicht verfügbar ist. Die Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen wird dadurch weder hinfällig noch entbehrlich, aber es erweist sich als unmöglich, sie zu machen. Die Rede von der Nichtmenschlichkeit der Sprache entsteht aus der Unmöglichkeit, die Sprache auf den Menschen zurückzuführen und von ihm aus zu verstehen. Aber ebensowenig gelingt es, den Menschen durch die Sprache zu erklären. Zu sagen, dass der Mensch dadurch Mensch sei, dass er Sprache hat (vgl. RT, S. 100), würde bedeuten, dass das Wesen des Menschen in etwas Nichtmenschlichem bestünde. Weder erklärt sich die Sprache durch den Menschen, noch der Mensch durch die Sprache. Die Sprache entgleitet dem Menschen, und der Mensch entgleitet der Sprache.

Der erste Teil dieses Satzes – die Sprache entgleitet dem Menschen – ist das, worauf die zitierten Stellen vor allem eingehen, und was aufgrund des Gesagten einigermaßen einsichtig geworden sein dürfte. Es bleibt aber noch dunkel, was es heissen kann, dass der Mensch der Sprache entgleitet. De Mans Satz, wonach die Rede vom Nichtmenschlichen der Sprache die undefinierbarkeit des Menschlichen einschliesse, “since the word human doesn't correspond to anything like that”, gibt einen Hinweis. Dass das Wort *menschlich* in keiner Weise bestimmt, was das Menschliche sei, bedeutet, dass es keinen Zugang dazu eröffnet, sondern leer bleibt. Das Menschliche ist nur als Wort gegeben. Es ist eine sprachliche Fiktion, von der kein sicherer Weg zu etwas führt, was ausersprachlich als Mensch gegeben wäre. Dass *Mensch* eine sprachliche Fiktion ist, heisst nicht, dass es keine Menschen gibt, sondern nur, dass wir nicht wissen, was wir so nennen, oder was die Sprache so nennt. Der Mensch, der sich selber in der Sprache verloren geht, geht auch der Sprache dadurch verloren, dass keine Definition ihn fasst. Oder anders: gerade dadurch, dass er definiert wird, geht er verloren. Den Allgemein-

begriff *Mensch* gibt es nur in der Sprache. *Den* Menschen gibt es nur als Wort. Das Menschliche des Menschen, das, was allen Menschen gemeinsam ist und macht, dass sie Menschen heissen können, ist nur durch die Sprache gegeben und beruht auf der Unterdrückung der Unterschiede, die zwischen den einzelnen Menschen bestehen. Es nützt nichts, einzuwenden, gewisse Züge seien allen Menschen gemeinsam und andere nicht, und die gemeinsamen ergäben die Bestimmung des Menschlichen. Nicht nur gelingt es nicht, die Grenze, die es geben muss, zu ziehen, sondern das Gemeinsame – z.B. die Sprache – ist solcher Art, dass es sich gerade nicht als das Menschliche fassen lässt. Dieser unverlässliche Status des Wortes *Mensch* lässt sich mit Hilfe des Kapitels *Metaphor* in *Allegories of Reading* verdeutlichen. Es handelt sich hier um eine Art ergänzenden Gegentext zum Benjamin-Vortrag. Während dort von der Nichtmenschlichkeit der Sprache gesprochen wird, geht es hier um die Sprachlichkeit des Menschen.

Der Text, an dem das gezeigt wird, ist die Stelle in Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*, in der es darum geht, dass die figürliche Sprache der wörtlichen vorausgeht, dass also der eigentliche Sinn erst aus der Metapher gewonnen wird. Rousseaus Beispiel ist der Mensch, der zum erstenmal einem anderen Menschen begegnet und diesen einen *Riesen* nennt, weil er sich bedroht fühlt. Die Metapher *Riese* hat die eigentliche Bedeutung *ich habe Angst*, wobei die Angst ein Zustand der Ungewissheit ist, in dem man nicht weiss, ob tatsächlich eine Bedrohung besteht. Die Unerträglichkeit der unentscheidbaren Spannung der Angst führt zu dem gewaltsamen Entscheid, dem andern die Grösse und Stärke zuzuschreiben, welche der Angst als realer Grund dient. "This is done by means of a metaphor (calling the other man a giant), a substitutive figure of speech ("he is a giant" substituting for "I am afraid") that changes a referential situation suspended between fiction and fact (the hypothesis of fear) into a literal fact"². Die Konfrontation des Menschen mit dem Menschen führt zunächst in eine radikale Ungewissheit. Es ist keineswegs das verbindende Gemeinsame als das Menschliche des Menschen, was zuerst aufscheint, sondern die Fremdheit als bedrohliche. Die Metapher *Riese* betont nicht die Gleichheit, sondern den Unterschied. Allerdings bleibt es nicht dabei, denn das Wort *Riese* wird durch das Wort *Mensch* ersetzt. Das Wort *Mensch* ist für Rousseau "le mot propre" und

2 Paul de Man, *Allegories of Reading (AR)*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, S. 151.

macht das Wort *Riese* zur Metapher, indem es dem in der Illusion der Angst Befangenen seinen Irrtum bewusst macht. Das Wort *Riese* wird fortan als Metapher zum Ausdruck der Leidenschaft verwendet, die es hervorgebracht hat.

Aber das Wort Mensch, das die Metapher ersetzt, ist weniger eigentlich als es scheint. Die Angst wird dadurch überwunden, dass man feststellt, dass der andere nicht grösser ist, und daraus den Schluss zieht, dass er auch nicht gefährlich sei. Dieser Schluss, der, wie alltäglich zu erfahren ist, nicht zwingend ist, begründet den Begriff *Mensch* und die Gleichheit der Menschen. Dass der andere, obwohl er gleich gross ist, mir wohl oder übel gesinnt sein kann und die quantitative Gleichheit somit nicht genügt, um die Ungewissheit, die zur Angst geführt hat, zu beseitigen, wird unterdrückt. Im Wort *Mensch* ist deshalb der Irrtum ebenso wirksam wie im Wort *Riese*. Beide sind Metaphern, aber während *Riese* die Verschiedenheit betont, legt sich *Mensch* auf die Gleichheit fest. Die Illusion der Angst ist die Verschiedenheit des Gleichen, die Illusion der Begrifflichkeit ist die Gleichheit des Verschiedenen. Die numerische Gleichheit, die wörtlich genommen werden muss, damit der Begriff *Mensch* möglich wird, ist eine Metapher, weil die Entsprechung von Aussen und Innen keineswegs feststeht. Erst dadurch, dass das Verschiedene vergessen oder unterdrückt und die Metapher wörtlich genommen wird, kann die Illusion entstehen, *Mensch* sei "le mot propre". Der Begriff *Mensch* ist aber lediglich die Überwindung der möglicherweise berechtigten Angst durch die Illusion der Gleichheit. Diese illusionäre Gleichheit ist die Ermöglichung der Gesellschaft (AR, S. 155). Diese ist, wie der Mensch, eine sprachliche Fiktion. Nicht dass es keine Menschen und keine Gesellschaft gäbe, aber es gibt keine Gewissheit darüber, was sie sind. Der Schein einer solchen Gewissheit wird immer durch Festlegungen erreicht, die fragwürdig sind, weil sie dort entscheiden, wo nicht entschieden werden kann, wo aber entschieden werden muss, weil die Spannung der Unentscheidbarkeit nicht auszuhalten ist. Der Entscheid und die Festlegung sind deshalb ebenso unvermeidlich wie unhaltbar. Die Gefahr der Festlegung liegt darin, dass ihre letztliche Unbegründbarkeit vergessen und an ihre Richtigkeit geglaubt wird. Aber dieses Vergessen ist seinerseits unvermeidlich, weil der Entscheid immer die Sprachlichkeit vergisst oder unterdrückt, um die mit der Sprache notwendig verbundene referentielle Ungewissheit zu überwinden. Nicht zu wissen, was das Menschliche des Menschen ist, und im Zweifel darüber sein, ob das, was das Menschliche genannt wird, mehr als ein Wort

sei, ist schwieriger als zu behaupten, der Mensch sei dieses oder jenes. Die Definition und der Begriff sind weder zu umgehen, noch ist es wünschbar, dass man ohne sie auskäme. Aber das hindert nicht, dass Begriffe Metaphern sind und keinen Anspruch erheben können, Ausersprachliches zu treffen. Daran zu erinnern wird de Mans Text nicht müde.

Die Stelle aus *Allegories of Reading* über das Wort *Mensch* bei Rousseau mündet in den Satz, was Rousseau Wahrheit nenne, bezeichne “the suspicion that human specificity may be rooted in linguistic deceit” (AR, S. 156). Dieser Satz ist zusammenzunehmen mit dem anderen, wonach die Sprache nicht menschlich ist. Um zu verifizieren, ob das, was das Menschliche heisst, eine sprachliche Täuschung ist, müsste das Menschliche verfügbar sein. Der Begriff *Mensch* bleibt aber immer eine Hypothese, die nur dadurch brauchbar wird, dass man ihren hypothetischen Charakter vergisst. Was so vergessen wird, ist die Sprachlichkeit des Begriffs. In de Mans Satz ist die Sprachlichkeit erinnert und der unsichere Status des Begriffs wird wiederhergestellt. Gewiss ist jetzt nur, dass es das Menschliche in der Sprache gibt (als das, was möglicherweise, aber nicht sicher, eine sprachliche Täuschung ist). Diese Gewissheit besteht lediglich darin, dass es keine Gewissheit über das Menschliche gibt, auch nicht die, dass es nur sprachlich ist. Eine solche Gewissheit wäre der Sprache überlegen und würde sie beherrschen, was bedeuten würde, dass die Sprache menschlich wäre und der Mensch sie zur Verfügung hätte. Es ist das Nichtmenschliche der Sprache, das die Gewissheit über die Sprachlichkeit des Menschlichen verbietet, und es ist der Verdacht der Sprachlichkeit des Menschlichen, der die Menschlichkeit der Sprache in Frage stellt.

Die Unbestimmbarkeit des Menschlichen “[...] deprive[s] man forever of a central identity” (AR, S. 140). Diese Dezentrierung des Menschen hat mit der Sprache zu tun, die einerseits die Möglichkeit ist, von “Menschen” zu sprechen, andererseits aber keinen Zugang zum Menschlichen gibt und dessen Status in der Schwebe lässt. Der Satz, wonach der Mensch keine zentrale Identität hat, dürfte das Wort *Mensch* nicht verwenden, da mit ihm diese Identität gerade gesetzt wird. Aber nur ihre Setzung erlaubt es, ihr Fehlen zu sagen und die Setzung zu zersetzen. Beides geschieht in der Sprache. Dass das Gesagte entsagt wird, heisst nicht, dass es das Menschliche nicht gibt, sondern dass es nicht gehabt wird, weil es nur sprachlich gegeben ist und sein Status daher ungewiss bleibt: weil es, wenn man so will, versagt bleibt.

Verrückt

Ein Satz wie “Die Sprache ist nicht menschlich” – oder irgend ein anderer – bezeugt die Notwendigkeit, der man redend untersteht, die Wörter so zu verwenden, als wüsste man, was sie bedeuten, und als träfen sie Wirkliches. Der unsichere Status des Wortes *Mensch* hat aber zur Folge, dass dieser referentielle Bezug in Frage gestellt ist. Man braucht das Wort *Mensch*, ohne zu wissen, was der Mensch ist, aber so, als wüsste man es. Dieses Wissen um die referentielle Zuverlässigkeit der Sprache, das die Redenden einander zusprechen, ist gemäss de Mans Analyse von Rousseaus Text nicht aus der Sprache zu gewinnen, die es gerade verunsichert, aber es ist die Bedingung jedes Verstehens und damit die Bedingung der Lesbarkeit von Texten. “If to read is to understand writing [...] then it presupposes a possible knowledge of the rhetorical status of what has been written. To understand primarily means to determine the referential mode of a text and we tend to take for granted that this can be done” (AR, S. 201). Um über den referentiellen Status einer Rede Klarheit zu gewinnen, muss man das Figürliche vom Wörtlichen, das Gesagte vom Gemeinten unterscheiden können. Ihre Referentialität ist in dem Masse unsicher, als ihre Rhetorizität es ist. Diese Beziehung lässt sich noch einmal an Rousseaus Beispiel *Mensch* klären. Die Bezeichnung *Mensch* kommt dadurch zustande, dass von der äusseren auf die innere Gleichheit geschlossen wird. Dieser Schluss ist fragwürdig, weil die Annahme der Übereinstimmung von Aussen und Innen nicht zwingend ist. Er kann zutreffen oder nicht. Wenn die Erfahrung die Annahme bestätigt, so ist *Mensch* wörtlich zu nehmen als ein *mot propre*, das eine Wirklichkeit trifft. Wird die Annahme durch die Erfahrung widerlegt, so ist *Mensch* eine Metapher, weil dann als gleich angenommen wird, was verschieden ist. Insofern als beide Möglichkeiten bestehen, ist *Mensch* als Allgemeinbegriff eine Metapher, denn keine Einzelerfahrung mit einem andern lässt sich verallgemeinern. Es ist jederzeit möglich, dass die Begegnung mit ihm das nächste Mal anders verläuft. So bleibt der referentielle Status von *Mensch* ungewiss. Es ist nie sicher, ob das Wort eine Wirklichkeit trifft oder ob es eine Fiktion und damit eine Metapher ist, welche die Verschiedenheit des Ähnlichen vernachlässigt, und der deshalb keine Realität entspricht. Diese Unsicherheit über den rhetorischen Status des Wortes verhindert, dass es als Allgemeinbegriff Gültigkeit beanspruchen kann. Als ein solcher kann es nur funktionieren, wenn die Unentscheidbarkeit seines Status durch einen Gewaltakt beseitigt wird,

und wenn mehrere sich darauf einigen, dass es keine Metapher sei, sondern referentiell gelten soll. Diese Konvention besteht darin, dass entschieden wird, wofür das Wort steht. Es wird definiert und innerhalb dieser Abgrenzung als gültig anerkannt. Damit ist ein Mass gegeben, an dem ablesbar ist, wann das Wort eine Metapher ist und wann nicht. Zu dieser Konvention heisst es bei de Man: "The innumerable writings that dominate our lives are made intelligible by a preordained agreement as to their referential authority; this agreement however is merely contractual, never constitutive. It can be broken at all times and every piece of writing can be questioned as to its rhetorical mode [...]" (AR, S. 204).

Die referentielle Autorität der Wörter und Texte beruht immer auf einem Beschluss, der widerrufbar ist. Dadurch wird alles verunsichert. Ohne das Ernstnehmen von Metaphern gäbe es keine Gesellschaft. Die Autorität der Gesetze liegt nicht in ihnen selbst, sondern ist dekretiert und kann wieder aufgehoben werden. Die Gesetze gelten nicht, weil sie richtig sind, sondern weil sie erlassen werden, und die Moral, auf die sie sich abstützen, ist wiederum ein Text, dessen referentielle Autorität auf blosser Übereinkunft beruht. Die menschliche Gesellschaft funktioniert nur aufgrund der Blindheit gegenüber der Rhetorizität der Texte, auf denen sie beruht. Jede Aufdeckung der unsicheren Referentialität von Texten ist deshalb eine Gefährdung der Sicherheit geltender Ordnungen.

Die Infragestellung der referentiellen Autorität des Textes ist die Infragestellung seiner Lesbarkeit. Wenn Lesen als Verstehen Klarheit über den rhetorischen Status des Geschriebenen voraussetzt, so ist der Text, bei dem der Entscheid zwischen Figürlichkeit und Wörtlichkeit nicht getroffen werden kann, nicht länger lesbar. Indem de Man zeigt, dass die Texte, die er liest, diese Unterscheidung verunsichern, liest er sie auf ihre Unlesbarkeit hin, das heisst darauf hin, dass sie nicht im Verstand werden aufgehen, sondern opak bleiben und durch den radikalen Widerstand, den sie dem Verstehen entgegensetzen, dieses selbst zerrütten. Der zerrüttete Verstand, ist der Verstand, den man verliert. Deshalb erscheint in de Mans Text im Zusammenhang mit der Unlesbarkeit die Verrücktheit des Lesers. Wenn man vom Zusammenhang von Unlesbarkeit und Verrücktheit spricht, wie es jetzt gerade geschieht, so ist das bereits wieder der Versuch, den Verlust des Verstandes zu verstehen und die Verrücktheit einzuordnen, während die Erfahrung der Unmöglichkeit zu lesen gerade diejenige des Zerfallens von Ordnung ist. Aber auch der Zerfall von Ordnung und sogar ihr Zerfallensein ist noch nicht Verrücktheit, solange die Ordnung als zerfallene noch erinnert wird. Und das

Wort Verrücktheit selbst misst das Fehlen der Ordnung an der Ordnung als dem in der Verrücktheit gestörten Zurechtgerückten. Um von Verrücktheit zu reden braucht man ein Mass, an dem sie ablesbar ist, aber es ist gerade der Verlust dieses Masses – der referentiellen Autorität, die darüber entscheidet, was figürlich und was wörtlich ist –, der in der Unmöglichkeit zu lesen erfahren wird.

Es lohnt sich, die Stellen, an denen de Man auf die Verrücktheit zu sprechen kommt, näher anzuschauen. Dort, wo entwickelt wird, dass Verstehen die Entscheidung zwischen dem Figürlichen und dem Wörtlichen verlange, und dass dies üblicherweise keine Schwierigkeiten bereite, wird folgendes Beispiel eingeführt: “We do not usually assume, for example, that someone suffers from hallucinations merely because he says that a table has four legs; the context of common usage separates the figural meaning of the catachresis (which, in this case, leads to the referent) from its literal denotation (which, in this case, is figural).” AR, S. 201). Die Wahl der Katachrese als Beispiel erklärt sich wohl dadurch, dass hier das Verhältnis zwischen der figürlichen und der eigentlichen Bedeutung komplexer ist als in anderen Fällen. Die Katachrese ist nicht, wie man das von einer gewöhnlichen Metapher annimmt, eine Figur, die an die Stelle eines Wortes tritt, das die Sache beim Namen nennt, sondern sie steht anstatt eines Wortes, das es gar nicht gibt. Wenn das, worauf der Tisch steht, *Bein* genannt wird, so ist das zwar eine Metapher, aber diese lässt sich nicht durch ein nicht figürliches Wort ersetzen, weil ein solches nicht existiert. Die Figur führt hier direkt zur Sache und muss nicht erst auf die eigentliche Bedeutung hin übersetzt werden. Die richtige Interpretation der Figur wird durch die Konvention (“the context of common usage”) gewährleistet, die festlegt, dass in diesem Fall die figürliche Bedeutung zur Sache (dem Tisch) führt, während die wörtliche Bezeichnung *Bein* hier figürlich wird. Wenn nun die Unterscheidung so problemlos gelingt, so fragt es sich, weshalb der Gedanke an die Halluzination überhaupt aufkommt. Dies wird einsichtig, wenn man bedenkt, dass die Katachrese so funktioniert, dass das gewohnte Verhältnis zwischen dem Figürlichen und dem Wörtlichen umgekehrt wird, indem man nicht mehr dadurch zur Sache kommt, dass man von der Figur auf das eigentliche Wort und von diesem auf die Sache zurückgeht, sondern so, dass man die Figürlichkeit der Figur ignoriert und von ihr aus direkt zur Sache kommt. Bei der Katachrese ist die figürliche Bedeutung referentiell und die wörtliche Bedeutung figürlich zu lesen. Diese Umkehrung ist potentiell verwirrend, denn sie stört das vertraute Verhältnis von

Figürlichkeit, Wörtlichkeit und Referentialität. Wenn bei der Katachrese im Gegensatz zur gewohnten Ordnung nicht das Wörtliche, sondern der figürliche Sinn referentiell zu nehmen ist, besteht die Gefahr, dass der figürliche Sinn auch wörtlich genommen wird. Das führt aber bald einmal zur Halluzination, in der der Tisch zum vierbeinigen Ungeheuer entstellt wird. Die Entstellung ist eine Disfiguration auch im rhetorischen Sinn, denn sie besteht darin, dass das Wort *Bein* nicht mehr als Figur, sondern wörtlich verstanden wird.

Die halluzinatorische Dimension der Katachrese entfaltet de Man in dem späteren Aufsatz "Hypogram and Inscription" (RT, S. 27f.). Hier geht es um die Prosopopöie als die Figur, die dem eine Gestalt, ein Gesicht gibt, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Sie bringt zur Erscheinung, was nicht erscheinen kann. Dadurch geht die Prosopopöie einen Schritt weiter als die Katachrese. Diese bezeichnet figürlich, was keinen eigentlichen Namen hat, dadurch aber in seiner sinnlichen Präsenz nicht in Frage gestellt ist. Jene macht sichtbar, was unsichtbar ist. Die Katachrese ist eine unreduzierbare Figur, die referentiell zu lesen ist, während die Prosopopöie eine Fiktion ist, der keine wahrnehmbare Wirklichkeit entspricht. Darin liegt ihr gespenstischer Charakter. "It is the visual shape of something that has no sensory existence: a hallucination" (RT, S. 49). In der Halluzination ist die Referentialität der Wahrnehmung selbst in Frage gestellt. Was in der Halluzination wahrgenommen wird, existiert nicht ausserhalb dieses Wahrgenommenwerdens, das eine Täuschung ist. Aber es als Täuschung zu erkennen ist deshalb schwierig, weil der in der Halluzination Befangene immer etwas Wirkliches wahrzunehmen glaubt. Wenn aber die Halluzination mit der Gewissheit der Wahrnehmung verbunden ist, so muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass die Gewissheit der Wahrnehmung halluzinatorisch sein könnte. Die bloße Möglichkeit, dass es Halluzinationen gibt, verunsichert die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Halluzination. Dazu sagt de Man: "This means, in linguistic terms, that it is impossible to say whether prosopopeia is plausible because of the empirical existence of dreams and hallucinations or whether one believes that such a thing as dreams and hallucinations exists because language permits the figure of prosopopeia. The question 'was it a vision or a waking dream?' is destined to remain unanswered. Prosopopeia undoes the distinction between reference and signification on which all semiotic systems [...] depend" (RT, 49f.). Die Prosopopöie selbst als Figur ist von dieser Verunsicherung betroffen. Sie lässt sich als Figur nur bestimmen, wenn es

möglich bleibt, das, was in ihr erscheint, als etwas nicht Wahrnehmbares und damit als Fiktion zu bestimmen. In dem Masse, als die Grenze zwischen Wahrnehmung und Halluzination verschwimmt, wird es auch unsicher, ob die Prosopopöie referentiell zu lesen sei oder nicht, das heisst, ob sie eine Figur ist oder nicht.

Schlimmer als verrückt

Was ist nun der Status dieser referentiellen Unsicherheit? In *Allegories of Reading* ist sie das, was als die Unmöglichkeit, das Figürliche und das Wörtliche auseinanderzuhalten, die Unlesbarkeit ausmacht, und im Zusammenhang mit der Unlesbarkeit erscheint in de Mans Text die Verrücktheit. Dabei ist die Stelle über den potentiell halluzinatorischen Charakter der Katachrese erst eine Andeutung, die zudem in einem Zusammenhang erfolgt, in dem es um die gewöhnlich bestehenden Möglichkeiten geht, das Figürliche vom Wörtlichen zu trennen. Erst wo das nicht mehr möglich ist, erscheint das Wort *madness*, und zwar auf eine Weise, die man genau nehmen soll. De Man untersucht hier die im dialogisierten Vorwort zu Rousseaus *Julie* durchgehaltene Weigerung Rousseaus, seinem Gesprächspartner zu sagen, ob er der Autor der Briefe oder nur deren Herausgeber ist. De Man deutet den Autor hier nicht als ein Subjekt, sondern als die Metapher für die Lesbarkeit des Textes. Der Autor ist die Instanz, die gebraucht wird, um den referentiellen Status des Textes zu bestimmen und so dessen Lesbarkeit sicherzustellen. Der folgende Text beschreibt die Verfassung des Lesers, für den die Referentialität des Textes unentscheidbar bleibt:

Asked whether he can respond to the pathos of the text, he replies: "I can conceive of this effect with regard to you. If you are the author, the impact is easy to understand. If you are not, I can still conceive of it ..." (2:18). What he could not tolerate, however, is the impossibility of distinguishing between the alternatives. This would leave him dangling in an intolerable semantic irresolution. It would be worse than madness: the mere confusion of fiction with reality, as in the case of Don Quijote, is mild and curable compared to this radical dyslexia.²⁷

27. "Voulant être ce qu'on n'est pas, on parvient à se croire autre chose que ce qu'on est, et voilà comment on devient fou. En montrant sans cesse à ceux qui les lisent les prétendus charmes d'un état qui n'est pas le leur, [les romans] les

séduisent, ils leur font prendre leur état en dédain, et en faire un échange imaginaire contre celui qu'on leur fait aimer." (2:21). This is a simple figural exchange in which the two specular poles, "leur état" and "un état qui n'est pas le leur," are clearly to be distinguished. The madness can be considered the madness of another which does not threaten the sanity of the reader. (AR, S. 202)

Dieser Text handelt von der Verfassung des Lesers, der sich der Unlesbarkeit des Textes ausgesetzt sieht. Der Zustand, in dem er sich befindet, ist nicht etwa der der Verrücktheit, sondern er ist schlimmer als Verrücktheit ("worse than madness"). Es scheint, dass die Verrücktheit hier nicht mehr als Abweichung von einer Norm auftritt, sondern selber zu einer solchen wird, woran etwas gemessen wird, was noch schlimmer ist. Das Verständnis der Abweichung setzt die Bestimmung des Masses voraus, an dem sie abzulesen ist. Was als Verrücktheit zu gelten hat, geht aus der Anspielung auf Don Quijote und aus der Anmerkung hervor. Don Quijote kann Wirklichkeit und Fiktion nicht auseinanderhalten. Er nimmt die Romane, die er liest, ernst. Ebenso werden in dem in der Anmerkung zitierten Text die Romanleser durch die Vorspiegelung einer unwirklichen Welt dazu verführt, ihre wirklichen Verhältnisse zu vergessen und sich für etwas anderes zu halten, als sie sind. Verrückt ist gemäss dieser Bestimmung, wer das Unwirkliche für wirklich hält, oder, sprachorientiert ausgedrückt, wer das nur sprachlich Gegebene referentiell liest. Um diesen Irrtum erkennen zu können, muss man wissen, was wirklich ist, eine Anforderung, die nach de Mans Überlegungen zur unsicheren Referentialität der Sprache nicht leicht erfüllbar zu sein scheint, die aber dem Leser des zitierten Rousseautextes keine Schwierigkeiten bereitet, da dieser Text selbst deutlich auseinanderhält, was man ist, und was man nicht ist. "The madness can be considered the madness of another which does not threaten the sanity of the reader."

Im Rahmen von de Mans Argumentation erfüllt dieser Text durchaus die ihm zugedachte Aufgabe, eine Definition der Verrücktheit zu liefern. Liest man ihn aber in dem Zusammenhang, in dem er in Rousseaus Vorwort zu *Julie* steht, so ergibt sich eine Verunsicherung, weniger der Definition als solcher, als ihrer Anwendbarkeit, das heisst ihrer Referentialität. Dass die Berücksichtigung des Kontextes auch von de Mans Text her nicht abwegig ist, zeigt die Erwähnung Don Quijotes, auf den Rousseaus Text ebenfalls Bezug nimmt. Das Zitat in der Anmerkung stammt aus einer längeren Entwicklung, die damit einsetzt, dass der Gesprächspartner N. zu bedenken gibt, man könne den Briefwechsel so nicht ver-

öffentlichen, weil das Publikum Menschen, die so schreiben, nicht ernst nehmen würde. Die günstigste Reaktion wäre allenfalls noch, "qu'on s'en amusât comme d'autant de vrais fous. Mais les longues folies n'amusement gueres: il faut écrire comme Cervantes, pour faire lire six volumes de visions"³. Darauf folgt eine Argumentation, die darauf zielt, die Verrücktheit der Romanfiguren als Vernunft und die Vernunft der Leser als Verrücktheit erscheinen zu lassen. Rousseau unterscheidet zwei Leserschichten: eine städtische (*gens du monde*) und eine ländliche (*campagnards*). Die städtischen Leser werden die Menschen in einem Buch, das ein einfaches Leben und dessen einfache Werte beschreibt, verrückt finden. Sie wollen Romane, die eine künstliche Welt aufbauen, wie es die ihre ist. Gerade das ist aber das Schädliche des Romans: dass er den Leser in die Illusion lockt und ihm ein fiktives Glück vormacht. Der einfache Leser gerät in eine verrückte Welt. Das ist die Verrücktheit Don Quijotes, nur sind es jetzt nicht mehr die Figuren von Rousseaus Roman, die verrückt sind, sondern die Leser der "schlechten" Romane, die sich verführen lassen. Vom Standpunkt des städtischen Publikums aus sind Rousseaus Figuren Verrückte, aber nach der Wertordnung, die dieser Roman vertritt, ist die städtische Gesellschaft verrückt, die eine illusionäre Welt für wirklich hält, so wie naive Romanleser es tun. Alles mündet in den Satz: "Voilà, Monsieur, comment la folie du monde est sagesse" (*OC*, II, S. 22), der wohl so zu verstehen ist, dass das, was die Gesellschaft (*le monde, les gens du monde*) für Verrücktheit hält, Weisheit ist. In Rousseaus Text sind Vernunft und Verrücktheit letztlich vertauschbar. Was für das eine oder das andere gehalten wird, hängt davon ab, was man für wirklich und was man für fiktiv hält. Nun scheint allerdings die Argumentation eine klare Tendenz erkennen zu lassen, das Einfache und Natürliche, das die Welt von *Julie* vertritt, gegenüber der Verstiegtheit und Künstlichkeit der städtischen Gesellschaft zu privilegieren. Das würde bedeuten, dass es diese Gesellschaft ist, welche in der Illusion befangen ist und die Fiktion für Wirklichkeit hält, während die Landleute sich an das Wirkliche halten. Aber diese Auflösung lässt sich nicht halten, denn die Hauptfrage des Vorworts ist gerade die nicht zu beantwortende Frage nach dem referentiellen Status der Briefe. Wenn diese fingiert sind, so ist auch die Wirklichkeit der einfachen Leute fiktiv, und es wird wieder unentscheidbar, wer verrückt und wer vernünftig

3 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, Bd. II, S. 18.

ist. Dass bald die Verrückten vernünftig, bald die Vernünftigen verrückt erscheinen, beeinträchtigt die Definition der Verrücktheit nicht, sondern weist lediglich darauf hin, dass sie schwer anwendbar ist, weil jede Anwendung voraussetzt, dass feststeht, was wirklich und was unwirklich ist. Rousseaus Text gibt also nicht nur eine Bestimmung der Verrücktheit, sondern er hebt vor allem die Fragwürdigkeit jeder Festlegung dessen hervor, was als Wirklichkeit gelten soll, auf welche die Verirrung der Irren zu beziehen wäre.

Für die Zwecke von de Mans Argumentation genügt es, wenn Verrücktheit als ein Zustand bestimmt ist, der sich von einem anderen, vernünftigen, abhebt. Diese Bestimmung liefert der erste Satz der zitierten Rousseau-Stelle: "Voulant être ce qu'on n'est pas, on parvient à se croire autre chose que ce qu'on est, et voilà comment on devient fou." Merkwürdigerweise zitiert de Man falsch. Der Wortlaut stimmt zwar, aber bei Rousseau steht dieser Satz nicht am Anfang, sondern am Schluss der Stelle, die de Man übernimmt. Die Umstellung ist ohne Zweifel eines der zahlreichen Versehen, durch die *Allegories of Reading* sich auszeichnet, das aber seiner Art nach weniger dem Setzer als dem Autor anzulasten ist, der es mindestens übersehen hat. Unabhängig davon, was dazu geführt hat, erscheint Rousseaus Text bei de Man entstellt, und nichts verbietet, diese Entstellung als mit konstitutiv für de Mans Text zu betrachten. Zunächst fällt auf, dass die Umstellung keine ernsthafte Sinnstörung zur Folge hat. Die einzige Schwierigkeit entsteht dadurch, dass das Pronomen *ils* ("ils les séduisent [...]"), das bei de Man durch "[les romans]" ersetzt ist, unverständlich wird, weil der vorausgehende Satz nicht von den Romanen handelt, wie es bei Rousseau der Fall ist ("L'on se plaint que les Romans troublent les têtes: je le crois bien. En montrant sans cesse [...]"). Im übrigen ist die Vertauschbarkeit der Sätze dadurch gegeben, dass sie beide ungefähr das Gleiche zu sagen scheinen. Der Unterschied liegt darin, dass der eine den Zustand der Verrücktheit allgemein beschreibt ("voilà comment on devient fou"), während der andere stärker auf das Beispiel des Romanlesers ausgerichtet ist. Bei Rousseau wird die allgemeine Bestimmung aus dem besonderen Fall abgeleitet, während in de Mans Umstellung das Beispiel die allgemeine Formulierung illustriert. Die Möglichkeit der Bestimmung von Verrücktheit ist das, was bei de Man im Vordergrund steht und deshalb vorweggenommen wird. Die Anwendung ist sekundär. Sie ist das, was bei Rousseau die Definition jedesmal dadurch ausser Kraft setzt, dass sie die Referentialität des festen Bezugspunktes als Mass ("ce qu'on est", "leur état") in ihrer

Fragwürdigkeit erkennbar macht. An dieser Infragestellung ist de Man hier nicht interessiert, weil es ihm vielmehr darum geht, Verrücktheit als etwas Bestimmbares dem gegenüberzustellen, was schlimmer als Verrücktheit ist.

Das entstellte Zitat gibt noch zu einer weiteren Überlegung Anlass. Rousseaus Text, wie er bei de Man erscheint, ist verrückt. Er ist es in dem wörtlichen Sinne, dass seine Sätze verschoben sind. Er ist es aber auch im Sinne der Bestimmung von Verrücktheit, die er selbst gibt, denn die Umstellung der Sätze enthüllt sich im Vergleich mit der "Wirklichkeit" von Rousseaus Text. Unterbleibt dieser Vergleich, was meistens der Fall sein dürfte, so wird der bei de Man erscheinende Text als Rousseaus Text, das heisst als etwas genommen, was er nicht ist, wofür er sich aber selbst hält. Diese durchaus halluzinatorische Situation lässt sich aber nicht ohne weiteres bereinigen, indem man Rousseaus Text neben de Mans entstelltes Zitat hält. Denn selbst wenn der "richtige" Text bekannt ist, ist der Status des Zitats noch nicht geklärt. Dieses ist weder Rousseaus Text, denn dieser ist ja verändert worden, noch de Mans Text, denn alles in ihm ausser die Abfolge der Sätze stammt von Rousseau. Das entstellte Zitat lässt sich nicht mehr auf einen Autor zurückführen. De Man kann es nicht beanspruchen, und Rousseau kann es nicht verantworten. Der Text kann so, wie er in *Allegories of Reading* steht, keiner Instanz zugeschrieben werden, die dafür einsteht. Sein referentieller Status ist unentscheidbar. Der Zustand, in den diese Einsicht versetzt, kann weder als normal noch als verrückt bezeichnet werden, denn weder herrscht in ihm die Illusion, in der man das Unwirkliche für wirklich hält, noch gibt es in ihm eine feste Norm, an der gemessen werden könnte, was wirklich ist und was nicht.

Das führt zu dem, was in de Mans Text als das erscheint, was schlimmer als Verrücktheit ist. Es ist die Verfassung des Lesers, der über den referentiellen Status des Textes im Ungewissen bleibt. Der Verrückte und der Vernünftige sind vergleichsweise in einer einfachen Situation. Der Verrückte verwechselt zwar das Nichtwirkliche mit dem Wirklichen, weil ihm ein Kriterium fehlt, beides zu unterscheiden, aber das braucht ihn nicht zu stören, solange er an seine Illusion glaubt, das heisst, solange er in der Illusion lebt, er verfüge über das Mass der Wirklichkeit. Der Vernünftige verfügt über dieses Mass, was im Kontext von de Mans Überlegungen allerdings nicht mehr heisst, als dass er sich daran hält, jene Metaphern wörtlich zu nehmen, bei denen dies nach geltender Konvention zulässig oder wünschbar ist, aber dieses Mass gibt

ihm die Möglichkeit, die Abweichung zu bestimmen und Verrücktheit zu diagnostizieren. Von Verrücktheit kann man überhaupt nur reden, wenn es eine Norm gibt, an der sie gemessen werden kann. Der Zustand des Lesers, den de Man im Auge hat, ist nun aber weder der des Verrückten, noch der des Vernünftigen. Es ist ein Zustand, in dem man weder der Täuschung verfällt und das Unwirkliche für wirklich hält, noch über eine Möglichkeit verfügt, wirklich und unwirklich zu unterscheiden. Man ist in der Ungewissheit darüber suspendiert, ob man sich täuscht oder nicht, ohne dass eine Möglichkeit offen bleibt, es zu verifizieren. In dieser Situation funktioniert der Gegensatz vernünftig/verrückt nicht mehr. Er ist dadurch ausser Kraft gesetzt dass man weder verrückt ist und glaubt vernünftig zu sein, noch vernünftig ist und sich dadurch vor Verrücktheit schützen kann, sondern dass man auf keine Weise mehr wissen kann, ob man verrückt ist oder nicht. Dieser Zustand, der schlimmer als verrückt genannt wird, ist der Zustand der unentscheidbaren Referentialität der Sprache. Es ist die Erfahrung der Unmöglichkeit, aus dem Bannkreis der Sprache auszubrechen, obwohl die Sprache unablässig über sich hinaus verweist. In Rousseaus Vorwort zu *Julie* ist der Autor als der aussertextliche feste Bezugspunkt, der über die Referentialität des Textes zu entscheiden hätte, das Mass, das dem Leser entzogen ist und ihm nicht mehr erlaubt, Fiktion und Wirklichkeit zu trennen.

Der Leser, der in der Ungewissheit über die Referentialität des Textes suspendiert bleibt, ist der Leser, der nicht referentiell liest, den Text nicht auf ein Aussersprachliches hin zu verlassen versucht, sondern sich der Sprachlichkeit alles Gesagten bewusst bleibt. Aber es wäre naiv, diesem Leser, dessen Zustand im übrigen schlimmer als der des Verrückten ist, einen höheren Erkenntnisgrad zuschreiben zu wollen und seine Beziehung zum Text als ein erstrebenswertes Ziel misszuverstehen. Auch wenn die Einsicht in die ungewisse Referentialität des Sprachlichen gegenüber der Illusion des Verrückten, der sich für vernünftig hält, wie auch des Vernünftigen, der sich für vernünftig hält, eine Enttäuschung bedeutet und deshalb der Wahrheit näher kommt, so besteht doch diese Annäherung an die Wahrheit darin, dass man den Glauben daran verliert, ihr nahe zu sein. Die Einsicht in die unsichere Referentialität des Sprachlichen ist sogleich ihrem eigenen Befund unterworfen. Sie ist keineswegs ein Ausweg aus der Täuschung, sondern erliegt ihr selber in dem Masse, als sie an ihre eigene Wahrheit glaubt. Sie bestätigt sich erst darin, dass sie ihrerseits wieder verunsichert wird. Deshalb ist der unentscheidbare referentielle Status der Texte nicht eine Erkenntnis, in der

man sich einrichten kann, sondern eine Erkenntnis, die sich allenfalls dann bewährt, wenn man ihr zuwiderhandelt. Deshalb ist der Zustand der unentscheidbaren Referentialität der Sprache unhaltbar und wird, sobald er sich herstellt, durch einen gewaltsamen Entscheid beseitigt, aber auch bestätigt. Die Bestätigung liegt darin, dass der Entscheid sich nicht fundieren lässt, die Beseitigung geschieht dadurch, dass man so tut, als wäre der Entscheid fundiert. Dadurch, dass man das, wovon man nicht weiss, ob es referentiell gelesen werden kann, dennoch referentiell liest, unterdrückt man das Wissen um den möglicherweise halluzinatorischen Charakter dessen, was man als wirklich setzt, und flüchtet in eine Vernunft, die vielleicht verrückt ist, oder in eine Verrücktheit, die vielleicht vernünftig ist, aber auf jeden Fall in einen Zustand, in dem man sich verhalten kann, und in dem der unhaltbare Moment, in dem Verrücktheit und Vernunft nicht mehr zu unterscheiden sind, überwunden ist, andererseits aber durch das Gewalttame des Entscheids, den keine Erkenntnis fundiert, gerade bestätigt wird.

Gerade weil der Zustand jenseits der Verrücktheit unhaltbar zu sein scheint und immer schon beseitigt ist, wenn er in den Blick tritt, kann man versucht sein, ihn redend zu umkreisen und als die Unmitte zu beleuchten, in der er sich jedesmal verflüchtigt. Der Ausdruck "schlimmer als verrückt" bezeichnet nicht nur etwas, was anders als das Verrücktsein ist, sondern etwas, was mit dem Verrücktsein so zusammenhängt, dass es eine Steigerung und Verschlimmerung der Verfassung ist, die verrückt genannt wird. "Schlimmer als verrückt" ist nicht ein Gegensatz zu "verrückt", sondern ein Zustand, der im Sinne des Verrücktseins über dieses hinausgeht. Andererseits wird dieser Zustand aber nicht dadurch erreicht, dass die Verrückung als die Abweichung von der Norm und vom Normalen stärker wird, denn eine solche quantitative Veränderung würde lediglich zu einer schlimmeren Verrücktheit, nicht aber zu etwas führen, was schlimmer *als* diese ist. Obwohl das, was schlimmer als Verrücktsein ist, eine Art Steigerung des Verrücktseins ist, ist es doch auch etwas qualitativ anderes als dieses. So stark der Verrückte auch immer von dem abweichen mag, was als normal gilt, seine Verrücktheit bleibt eine Position, nicht nur für den Vernünftigen, der den Grad ihrer Abweichung von der Norm misst und sie als verrückt diagnostiziert, sondern auch für den Verrückten selbst, der an seine Welt glaubt und sie vertritt. Deshalb kann der qualitative Sprung, der vom Verrücktsein zu dem führt, was schlimmer ist als verrückt zu sein, nur darin bestehen, dass nicht mehr nur der Grad der Verrückung sich steigert und damit die

Position des Verrückten sich verschiebt, sondern dass die Position überhaupt verlorengeht.

Entrückt

Der Verlust der Position ist keine Verrücktheit mehr. Alle Verrückung ist immer nur Verrückung der Position. Deren Verlust kann man *Entrückung* nennen. Die Entrückung ist nicht wie die Verrückung eine Verschiebung von einem Ort zum andern, von einer Stelle zur andern, sondern die *Entstellung* in die Ortlosigkeit. Der Verrückte ist anders als die andern, weil er eine andere Position hat. Der Entrückte, der ohne Position ist, ist nicht mehr nur anders, sondern er ist niemand mehr. In der Entrücktheit gibt es kein Subjekt mehr. Entrücktheit ist keine Situation, worin jemand sich befindet, denn das Situiertsein in der Situation ist gerade das, was in ihr verlorengeht.

Gemäss de Mans Deutung von Rousseaus Vorwort zu *Julie* ist Entrückung – was schlimmer als Verrücktsein ist – das, was dem Leser zustösst. Entrücktheit ist der Zustand, in den der Text den Leser durch seine Unentscheidbarkeit bringt. Es liesse sich zeigen, dass dies nicht nur für diesen besonderen, sondern für jeden Text gilt, der in de Mans Sinn Text ist. So heisst es im Zusammenhang mit Nietzsche: “Rhetoric is a *text* in that it allows for two incompatible, mutually self-destructive points of view, and therefore puts an insurmountable obstacle in the way of any reading or understanding” (AR, S. 131; vgl. AR, S. 126, 270). Dass der Text unlesbar ist, bedeutet nicht einfach, dass er fremd und undurchdringlich gegenüber bleibt. Vielmehr wird der Leser durch die Unentscheidbarkeit des Textes lesend in die Positionslosigkeit entrückt. Aber was entrückt ist, ist nicht mehr der Leser, denn die Unlesbarkeit ist nicht eine andere Situation, in die der Leser versetzt wird, sondern die Vernichtung des Lesers als Leser. Diese Gefährdung des Lesers macht die Unerträglichkeit der Unentscheidbarkeit des Textes aus und verhindert, dass sie ausgehalten wird. Der Leser setzt der Gefahr der Entrückung sogleich den sachlich nicht begründbaren und daher abrupt gewaltsamen Entscheid entgegen. Diese Entgegensetzung ist die Setzung des Lesers als Position, seine Rückkehr in die normale Verrücktheit der Vernünftigen oder Verrückten. Der Leser konstituiert sich als Leser, indem er dort Stellung nimmt, wo es keine Stellungnahme gibt. Die unmögliche

Position ermöglicht die Lektüre, in welcher in dem Masse, als sie scheitert, weil sie den Text als unlesbaren nicht einholt, die Positionslosigkeit der Entrücktheit erscheint. Die Leserposition – der Leser als Position, als Setzung – ist eine Figur, die das, wofür sie steht, dadurch zugänglich macht, dass sie sich selbst zersetzt und untergräbt. Der Leser ist die Prosopopöie der Entrücktheit, aber die Entrücktheit erscheint in ihm in dem Masse, als seine Position im Lesen der Entsetzung verfällt und das fiktive Gesicht der Entrückung entstellt wird. Die Entstellung ist die Disfiguration der Prosopopöie, deren *de-facement*. Die Entstellung des Lesers ist die Auflösung seiner Position, seine Entrückung in die Positionslosigkeit und seine Vernichtung in der Unlesbarkeit des Textes, die nicht anders erscheinen kann als in dessen Gelesenwerden. Die Unentscheidbarkeit des Textes muss immer entschieden werden, damit er gelesen werden kann, aber das Lesen führt immer zu der Unlesbarkeit zurück, der es durch den gewaltsamen Entscheid zu entgehen hoffte.

Die Stelle über die Entrückung in *Allegories of Reading* lässt sich von den Überlegungen zur Position her noch einmal betrachten. Die Entrückung des Lesers in die Unentscheidbarkeit des Textes wird durch die Wendung “worse than madness” umschrieben. In ihr ist Verrücktheit eine Position, die aber sogleich in das aufgelöst wird, was schlimmer ist als sie, wobei nur die Setzung der Verrücktheit deren Entsetzung in die Entrückung ermöglicht. Die Setzung der Verrücktheit als Position wird in de Mans Text dadurch begründet, dass in der Anmerkung eine Rousseau-Stelle über die Verrücktheit zitiert wird. Aber das Zitat ist als entstelltes gestellt und durch die Versetzung seiner Sätze entautorisiert und ohne Autorität. Nun könnte man allerdings einwenden, dass die Autorität des Textes sich wiederherstellen lasse, da man den richtigen Text kenne. Aber der unentstellte Text steht, wie sich gezeigt hat, in einem Kontext, der die Unterscheidung zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen, auf der die Verrücktheit als Position beruht, verunsichert, so dass er selber die Bestimmung dieser Position verhindert und seine eigene Autorität untergräbt. Auch wenn die Entstellung des Zitats ein zufälliges Versehen ist, bleibt sie die Metapher für die davon unabhängig nachweisbare Reihe der Entstellungen (Auflösungen von Positionen), durch die jeder Setzung immer wieder der Boden entzogen wird. Die Formulierung “schlimmer als verrückt” für den Zustand der Unentscheidbarkeit des referentiellen Status des Textes setzt Verrücktheit als Position voraus. Diese setzt ihrerseits voraus, dass wirklich und unwirklich sich unterscheiden lassen, und diese Unterscheidung setzt voraus, dass man

über den referentiellen Status Bescheid weiss. Was aber referentiell zu lesen sei und was nicht, ist wiederum eine als gültig gesetzte Konvention, deren Fragwürdigwerden in die Unentscheidbarkeit entrückt, in die der in Rousseaus und de Mans Text besprochene Leser gerät. Die Beziehung zwischen Setzen und Voraussetzen erörtert de Man an einer anderen Stelle in *Allegories of Reading* (AR, S. 124). Die Setzung verleugnet ihren hypothetischen, referentiell ungewissen Status, indem sie voraussetzt, was nicht vorausgesetzt werden kann, weil es seinerseits eine hypothetische Setzung ist. Durch jede Setzung entfernt sich de Mans Text von der Positionslosigkeit, die er zu sagen versucht. Indem er aber jede dieser Setzungen wieder zersetzt, nähert er sich der Positionslosigkeit, aus der er immer wieder eine Position machen muss, um darüber reden zu können.

Die Unausweichlichkeit dieser Spannung zeigt sich in de Mans Text dort am deutlichsten, wo die Positionslosigkeit als der Zustand, der schlimmer ist, als verrückt zu sein, als radikale Dyslexie bezeichnet wird. Radikal ist das, was zur Wurzel gehört, was zu dem zurückreicht, aus dem alles hervorst. Die Dyslexie hingegen steht hier für die Entwurzelung der Sprache. *Radikale Dyslexie* ist ein Text, in dem das Wort *Dyslexie* die im Wort *radikal* gesetzte Wurzel entwurzelt, der aber gleichzeitig die Dyslexie – die Entwurzelung – dadurch, dass sie radikal genannt wird, als Wurzel setzt, was sie nicht sein kann.

Es gibt eine weitere Stelle in de Mans Werk, an der das Wort *madness* erscheint. Gegen Ende des Aufsatzes "Shelley Disfigured" findet sich der Satz: "No degree of knowledge can ever stop this madness, for it is the madness of words"⁴. Noch bevor man sich fragt, wie Verrücktheit hier vom Kontext her bestimmt ist, gibt der Satz selbst zu bedenken, dass die Verrücktheit eine solche der Wörter ist. Nicht jemand ist hier verrückt, sondern die Sprache. Während in *Allegories of Reading* der Zustand des Lesers beschrieben wird, ist hier kein Subjekt mehr erhalten, dem die Verrücktheit zugeschrieben werden kann. Aber die beiden Texte sind einander vielleicht näher, als sie es vorerst zu sein scheinen, denn die Unlesbarkeit des Textes, der sich der Leser angesichts der unentscheidbaren Referentialität ausgesetzt sieht, ist ja als der Zustand, der schlimmer ist, als verrückt zu sein, die Zersetzung des Lesers als Position und seine Entrückung in die Positionslosigkeit, also seine Vernich-

4 Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (RR), New York, Columbia University Press, 1984, S. 122.

tung als Subjekt. Es könnte daher sein, dass die Verrücktheit der Sprache nicht so weit weg von dem ist, was schlimmer als Verrücktheit ist.

Der Zerfall des Subjekts ist in dem zitierten Satz daran ablesbar, dass das, was in ihm *the madness of words* genannt wird, unkontrollierbar ist. Es gibt keine Instanz, welche das, was als Sprache und in der Sprache geschieht, im Griff hat. Was im Entgleiten der Herrschaft über die Sprache aufgeht, ist das Nichtmenschliche der Sprache, das, was dem Einfluss dessen, der Sprache verwendet, entrückt ist, und in das die Sprache ihn entrückt. Was als *the madness of words* abläuft, untersteht also keinem Wollen und Können und ist nicht die Manifestation einer Freiheit, sondern scheint einer blinden Notwendigkeit zu gehorchen. Die Notwendigkeit des Ablaufs ist seine Unvermeidlichkeit. Die Einsicht in was geschieht ermöglicht auf keine Weise, etwas daran zu ändern: "No degree of knowledge can ever stop this madness." Der unausweichliche Vorgang, der *the madness of words* heisst, wird in de Mans Text an der Lektüre von Shelleys Gedicht *The Triumph of Life* vorgeführt. Da es aber mehrere Hinweise darauf gibt, dass dieser Text als repräsentativ für alle Texte betrachtet wird, kann man eine vom Beispiel losgelöste Darstellung versuchen.

Die Sprache bedeutet. Dadurch ist sie ein Gefüge von Beziehungen. Was bedeutet, ist auf sein Bedeutetes bezogen und alles, was bezogen ist, bedeutet. Sinn ist Zusammenhang. Alle Ordnung ist Herstellung von Beziehung. Als die Möglichkeit von Bedeutung bestimmt die Sprache das Menschenmögliche. Aber damit einer sprechend diese Möglichkeit wahrnehmen kann, muss ihm die Sprache schon gegeben sein. Was einer sagt, ist bis zu einem gewissen Grad, was er sagen will, dass er es aber sagen kann, hängt nicht von ihm ab, sondern davon, dass es Sprache gibt. Die Sprache ist die Voraussetzung dafür, dass einer etwas sagen kann. Indem das Sprechen des Sprechenden die Sprache voraussetzt, ist es auf diese Voraussetzung bezogen und bedeutet sie. Jedesmal, wenn gesprochen wird, ist dadurch auf die Sprache als die Ermöglichung ihres Stattfindens verwiesen. Dadurch zeichnet sich im Sprechakt eine Dimension ab, die es nicht mehr erlaubt, ihn nur unter dem Gesichtspunkt des Sprechenden zu sehen, der sich der Sprache bedient. Jedesmal, wenn gesprochen wird, ist das nicht nur die Setzung von Bedeutung durch denjenigen, der spricht, sondern es ist zugleich die Setzung der Sprache als Voraussetzung diese Setzung. Die Setzung der Sprache ist aber nicht der Akt dessen, der spricht, sondern sie ist vielmehr die Voraussetzung dafür, dass er überhaupt spricht. Niemand erfindet die Sprache, und jede

Instanz, der die Setzung der Sprache zugesprochen werden könnte, ist ihrerseits immer nur eine sprachliche Setzung. Die Sprache als die Voraussetzung ihres Stattfindens ist voraussetzungslos. Sie ist nicht durch ein Subjekt gesetzt, das als das sie Setzende ihr übergeordnet und ihre Voraussetzung wäre. Die Setzung der Sprache ist auf nichts zurückbeziehbar. Sie ist ein abrupter, beziehungsloser Akt, der in seiner Unbezogenheit ohne Bedeutung und Sinn ist. Dass es Sprache gibt, ist nicht verstehbar. Jeder Sprechakt hat insofern, als in ihm die Sprache selbst sich setzt, an dieser Abruptheit teil. Jedes Sinngefüge verdankt sich letztinstanzlich einem Setzungsakt, der ohne Sinn ist und das Gefüge dadurch aufreisst, dass er sich auf keine Weise in dieses integrieren lässt, denn jeder Versuch, dem abrupten Akt Sinn zu geben, diskreditiert sich schon dadurch, dass er unternommen wird, besteht er doch darin, das Unbeziehbare in die Beziehung zu bringen.

Dennoch ist dieser Versuch unvermeidlich. Wenn die Setzung der Sprache als die Voraussetzung des Sinngefüges uneinholbar ist, so hängt dieses Sinngefüge von einem Akt ab, der sich nicht in es einfügen lässt und als abrupte Setzung unverständlich und sinnlos bleibt. Aber dieser Akt, der ohne Voraussetzung ist, ist nicht ohne Folgen. Insofern als er das sprachliche Sinngefüge ermöglicht hat, ist er auf dieses bezogen und bekommt nachträglich Sinn. Aber diese Sinnverleihung verfehlt notwendig gerade die Unbezogenheit und Abruptheit der Setzung von Sprache. Die Bedeutung, die dem abrupten Akt zugesprochen wird, ist immer falsch, weil sie für das gilt, was keine Bedeutung hat. Aber gleichzeitig ist die falsche Bedeutung unumgänglich, weil der abrupte Setzungsakt im Rückblick als die Voraussetzung des Sinngefüges, das er ermöglicht hat, auf dieses bezogen ist. Dort, wo de Man davon spricht, wie der Setzungsakt durch die Verleihung von Bedeutung in das Sinngefüge integriert wird, heisst es: "But this is radically inconsistent: language posits and language means (since it articulates) but language cannot posit meaning; it can only reiterate (or reflect) it in its reconfirmed falsehood" (RR, S. 117f.).

An jedem Sprechakt ist die abrupte Setzung von Sprache mitbeteiligt, die der Sprechende sich nicht zusprechen kann, die er aber dennoch immer wieder dadurch unter Kontrolle zu bringen sucht, dass er ihr einen Sinn gibt. Weil dies nur redenderweise geschehen kann, ist der Versuch, die Herrschaft über das Unbeherrschbare zu gewinnen, diesem wiederum selbst ausgeliefert. Was auf solche Weise sich meldet, ist das Nichtmenschliche der Sprache, das, was sich auf keine Weise auf den Men-

schen zurückführen und in die Abhängigkeit von dem, der spricht, bringen lässt. Aber weil die Möglichkeit des Sinns von diesem Unzugänglichen abhängt und das heisst: mit ihm zusammenhängt, ist der unmögliche und notwendig falsche Sinn immer schon gefordert und nicht zu unterdrücken, selbst wenn er in seiner Falschheit durchschaut wird. Die Einsicht in diese Falschheit kann allerdings verhindern, dass man der Mystifikation verfällt, verstanden zu haben, aber das durch diese Klarheit wiederhergestellte Nichtverstehen ist nicht eine Verfassung, in der es sich zur Ruhe kommen lässt, sondern es fordert das Verstehen als die Knüpfung neuer Beziehungen, obwohl zum voraus klar ist, dass sie falsch und unhaltbar sind.

Im Rückblick auf die früher besprochene Stelle aus *Allegories of Reading* kann man jetzt in dem Bedürfnis des Lesers in Rousseaus Vorwort, die Rede auf einen Redenden, den Text auf einen Autor zurückzuführen, den Versuch sehen, die Setzung der Sprache dem Sprechenden zuzusprechen, denn nichts anderes geschieht, wenn der Autor als eine aussersprachliche Instanz angenommen wird, die für den Text einsteht. Aber in dem Masse, als es gerade nicht der Sprechende ist, der die Sprache setzt, und als diese umgekehrt die Voraussetzung dafür ist, dass Sprache überhaupt stattfindet, ist der Autor die Figur für eine Setzung, die ihm gänzlich entzogen und unzugänglich ist, und der er, indem er sie redend mitvollzieht, ausgesetzt ist, ohne darüber verfügen zu können. Der Autor als die nachträglich dem Sinngefüge vorausgestellte Voraussetzung ist die Prosopopöie der Voraussetzungslosigkeit, das heisst der abrupten Setzung von Sprache. Der Autor ist zwar einerseits die Figur für die Autorität über den Text und damit, wie es in *Allegories of Reading* heisst, für dessen Lesbarkeit, aber er ist andererseits und gleichzeitig die Figur für das Fehlen dieser Autorität und damit deren Verunsicherung. Der Sinn des Sinngefüges insgesamt wird dadurch fraglich. Nicht der Sinn, der sich in ihm als kohärentes Netz von Beziehungen herstellt, aber der Sinn dieses Sinns. Insofern als es unverständlich bleibt, dass es Sprache gibt, ist die sprachliche Ordnung nirgends zu verankern und schwebt in einem ungewissen Raum an einem ungewissen Ort. So reich die Beziehungen in ihr sein mögen, so bleibt sie doch als ganze unbeziehbar, von fraglichem Sinn und fraglicher Referentialität. Die Unmöglichkeit, den sprachlichen Setzungsakt unter Kontrolle zu bringen, entwirrt das Sinngefüge als ganzes, stellt alles, was in ihm geschieht, in seinem Sinn in Frage und öffnet damit die Frage nach dem Sinn, die immer in dem Masse, als sie beantwortet wird, neu zu stellen ist, weil die

Antwort dem Sinn gibt, dessen Sinn, wenn es einen hat, unerreichbar ist. "No degree of knowledge can ever stop this madness, for it is the madness of words." Sobald Sprache geschieht, gibt es Bedeutung und Sinn. Aber ob der Sinn nun sprachlich bleibt oder dadurch getragen ist, dass die Sprache selbst Sinn hat, bleibt offen. Die Verrücktheit der Sprache ist, dass sie ständig Sinn gibt, ohne dass man je weiss, ob dies Sinn hat. Sie gibt Sinn, als gäbe es ein Mass, woran der Sinn dieses Vorgangs der Sinnggebung messbar wäre. Sobald Sprache geschieht, widerspricht sie der Ungewissheit, ob es ein solches Mass gibt, und dem Wissen, dass es unerreichbar ist. Die fortwährende Konstituierung von Sinn, der vielleicht keinen hat, ohne dass dieser Zweifel dem Vorgang Einhalt gebieten würde, weil er selber sich als sinnvoller konstituiert, ist ein Kreisen der Sprache in sich selbst, das delirierenden Charakter hat. Weil es kein anderes Mass als die Sprache selbst gibt, fehlt das Mass, an dem sie zu messen wäre. Die Sprache ist nicht situierbar, sondern in die Ortlosigkeit entstellt, verrückt nicht im Sinne der Abweichung von einer Norm, sondern im Sinne des gänzlichen Fehlens einer solchen.

Ironisch

Die Verrücktheit lässt sich noch auf andere Art annähern und beschreiben. Wenn das Sinngefüge auf der uneinholbar entzogenen Voraussetzung beruht, dass es Sprache gibt, und wenn dem Stattfinden von Sprache immer nur nachträglich Sinn verliehen werden kann, so ist der Sinn des Sinns unsicher, weil das Sinngefüge nicht auf etwas bezogen werden kann, worin es fundiert wäre. Sobald aber Sprache geschieht und Sinn sich konstituiert, wird diese Unsicherheit verleugnet und eine Position angenommen und eingenommen, die als fester Bezugspunkt fungiert. Diese Position ist die Überwindung der Ortlosigkeit durch die Situierung. Aber der gewonnene Ort bleibt eine nicht begründbare Fiktion und die Position die Prosopopöie der Positionslosigkeit. Wird dies durchschaut, so erweist sich die Position als das, was man eine Verrückung bezüglich der Positionslosigkeit bezeichnen könnte, würde man diese dadurch nicht in eine Position – die Position, keine zu haben – verfälschen. Die als Fiktion erkannte Position wird unhaltbar und muss abgebaut werden. Da aber ihre Auflösung wiederum nur redend geschehen kann, ist sie ihrerseits positionsbildend und der gleichen Erosion ausge-

setzt wie diejenige, die sie zersetzt. Der Prozess von Setzung und Entsetzung, der auf diese Weise in Gang kommt, ist endlos, weil es weder eine Position, die haltbar wäre, noch ein Reden gibt, das nicht das Einnehmen einer Position wäre, so dass das Reden unaufhörlich zwischen der Position und ihrer Unhaltbarkeit fluktuiert. Dieser endlose Prozess der Verrückung von jeglicher Position, ohne dass es doch ein endgültiges Loskommen von der Position gibt, ist die Ironie.

Die Ironie ist ein ausgezeichneter Zug aller Texte de Mans, aber sie ist nur einmal, in dem 1969 erschienenen Aufsatz "The Rhetoric of Temporality", ausführlich behandelt worden. Im Zusammenhang mit Baudelaires Essay *De l'essence du rire*, wo anlässlich der Beschreibung einer Pantomime von Schwindel die Rede ist, verbindet de Man die Ironie mit der Verrücktheit: "Irony is unrelieved *vertige*, dizziness to the point of madness. Sanity can exist only because we are willing to function within the conventions of duplicity and dissimulation, just as social language dissimulates the inherent violence of the actual relationships between human beings. Once this mask is shown to be a mask, the authentic being underneath appears necessarily as on the verge of madness"⁵. Dieser Text unterhält etliche Beziehungen zu der Stelle über Verrücktheit in *Allegories of Reading*. Der Zustand der Gesundheit oder Vernünftigkeit wird durch die Bereitschaft bestimmt, gewisse Konventionen als gültig anzuerkennen und ernst zu nehmen. Dem entspricht im andern Text der Entscheid darüber, was Wirklichkeit und was Fiktion ist. Aber so wie dort diese Unterscheidung verunsichert wird, so ist hier die Konvention als eine Ordnung verstanden, deren Gültigkeit durch nichts als die Übereinkunft gesichert ist, und deren sachliche Fundierung ausbleibt. Die Konvention ist die Maskierung eines verleugneten – hier als "authentisch" bezeichneten – Zustandes, der Verrücktheit heisst. Was damit gemeint ist, lässt sich aus dem Kontext erschliessen. Die Ordnung, in der der Vernünftige funktioniert, ist eine Fiktion, die einen verleugneten Zustand maskiert und verbirgt. Von der Demaskierung wäre zu erwarten, dass sie die Wahrheit an den Tag bringt. Stattdessen erscheint die Verrücktheit, als ein Zustand, in dem die Wahrheit ferner als je ist. Wenn die konventionelle Ordnung die Möglichkeit der Position, des Standpunktes ist, so entzieht die Enthüllung der Ordnung als Fiktion der Position den Boden. Der Verlust der Position ist der Schwindel (*vertige*).

5 Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Second Edition (BI), London, Methuen, 1983, S. 251f.

Er erfasst denjenigen, dessen Standfestigkeit durch den Blick in die umgebende Leere bedroht ist. Dass Verrücktheit hier in Verbindung mit Schwindel erscheint, ist ein Hinweis darauf, dass Verrücktheit nicht die Verschiebung der Position bezüglich einer nach konventioneller Norm als normal geltenden meint, sondern die Verunsicherung der Position überhaupt und ihren Verlust in der Entrückung. Verrücktheit ist hier das, was in *Allegories of Reading* als schlimmer als verrückt beurteilt wird.

Wenn Normalität, Gesundheit, Vernünftigkeit als Fiktion und Maske durchschaut werden, so enthüllt doch die Entlarvung kein Gesicht hinter der Maske, sondern nur dessen Fehlen. Die Einsicht in die Fiktivität geltender Ordnungen führt nicht zur Findung einer Wahrheit, auf der sich eine gültige Ordnung errichten liesse, sondern ist gleichzeitig die Einsicht in die Unmöglichkeit einer fundierten Ordnung. An dieser Einsicht des Ironikers ist nicht nur wichtig, worauf sie sich erstreckt, sondern dass sie eine Einsicht ist. Denn die Entrückung als Verlust der Position, die in ihr aufgeht, ist der Verlust der Möglichkeit von Einsicht. In dem Masse, als eine Einsicht den Verlust der Position begleitet, ist die Positionslosigkeit nicht erreicht, und es bleibt in der Entrückung selbst eine Stellung nehmende und daher ihr gegenüberbleibende Instanz. Dieser unmögliche Abstand kennzeichnet die Struktur der Ironie.

[...] absolute irony is a consciousness of a non-consciousness, a reflection on madness from the inside of madness itself. But this reflection is made possible only by the double structure of ironic language: the ironist invents a form of himself that is "mad" but that does not know its own madness; he then proceeds to reflect on his madness thus objectified. (*BI*, S. 216)

Die Formulierungen im ersten Teil dieses Zitats stellen das Problem der unmöglichen Gleichzeitigkeit des Bewusstseins mit dessen Verlust. Der Widerspruch, den der unvermittelte Aufeinanderprall des Unvereinbaren herstellt, wirft die Frage auf, wie Ironie überhaupt möglich sei. Sie ist es dadurch, dass Bewusstsein und Unbewusstsein auseinandergenommen und einander gegenübergesetzt werden. Das Miteinander wird in ein Nacheinander, Simultaneität in Sukzession umgewandelt. Man kann das in de Mans Sinn eine Allegorisierung der Ironie nennen. Wichtig daran ist, dass die Positionslosigkeit (*madness, non-consciousness*) wieder zu einer Position gemacht, "objektiviert" werden muss, damit es möglich wird, darüber zu reden. Das Bewusstsein, das den Verlust der Position begleitet, und die Rede, die ihn sagt, sind gezwungen, ihn wieder zu einer Position zu verfestigen, um ihn zu fassen. Das heisst, dass der Ironi-

ker, der die Fiktion durchschaut und sie als solche blossstellt, die Auflösung der Fiktion wieder als Fiktion aufbauen muss, und dass diese Fiktion ihrerseits der Ironisierung ausgesetzt werden muss, soll der Zustand der Mystifikation durch die ernstgenommene Fiktion nicht wieder hergestellt werden. Der so in Gang kommende Prozess ist unabschliessbar, weil die Sprache nicht anders kann als Ordnungen zu errichten und sie als gültig zu postulieren, obwohl das Wissen, dass sie es nicht sind, nie aussetzt. Die Konventionen der Gesellschaft sind Fiktionen, aber die Positionslosigkeit, in die der Abbau der Fiktion führt, ist es nicht minder, und sie ist der Ironie ebenso ausgesetzt. Ironie kann deshalb niemals zu einer Position im Sinne einer vertretbaren Haltung werden. In dem Masse, als sie es werden muss, um möglich zu werden, muss sie sich selber ausliefern und wird notwendig zu der Ironie der Ironie, als die Friedrich Schlegel sie dargestellt hat. "No degree of knowledge can ever stop this madness, for it is the madness of words." Dem Ironiker, der weniger mystifiziert als andere Redende zu sein scheint, da er die Fiktivität aller Ordnungen erkennt, bleibt es in keinem Moment erspart, dem, was er entlarvt, dadurch zu verfallen, dass er es entlarvt. Es bleibt ihm nur die endlos sich wiederholende Auflösung der Fiktionen, die er nicht glaubt, und auf die er dennoch angewiesen bleibt. Dieses Angewiesensein erinnert noch einmal an den Schwindel. Dieser befällt nicht den Fallenden, der keinen Ort mehr hat, sondern den, der noch steht, ohne es zu können. Schwindel gründet in der Position, die er gefährdet.

Die Ironie ist der Ausdruck der Unmöglichkeit der Fundierung von Sinngefügen. Sie ist die unabschliessbare Abgründung des Sprachlichen, die sich selber als sprachliche Ordnung konstituieren muss, weil Rede auch dann noch Gültigkeit postuliert, wenn sie sich als nicht fundiert ausgibt. Ironie ist die Figur der Disfiguration. Sie durchschaut alle Ordnungen als Masken ohne Gesicht, als Prosopopoiien ihres Fehlens. Aber die ironische Disfiguration führt nicht zu einem nichtfigurativen, eigentlichen Sinn, denn das der Figur Zugrundeliegende ist das radikal Entzogene, die entzogene Wurzel. Die Ironie verhindert das Ernstnehmen der Figur, ohne dass sie ihm etwas anderes Ernstzunehmendes entgegenzusetzen hätte als das Nichternstnehmen der Figur. Weder kann man das Figürliche noch ernstnehmen, noch ist ohne es auszukommen. Ironie ist Suspendierung zwischen der Diskreditierung der Figur und der Unmöglichkeit, auf sie zu verzichten. Sie geschieht als das fortwährende Verlassen der Fiktion, ohne dass sie bei einer Wirklichkeit ankommt.

Metaphorisch

Dass die sprachliche Ordnung sich nicht fundieren lässt und dennoch unvermeidlich ist, bedeutet, dass sie fortfährt, eine ihr äusserliche Gewährleistung zu postulieren, ohne dass diese je sicherzustellen wäre. Das ist die Unentscheidbarkeit der Referentialität der Texte, von der de Mans Überlegungen zur Verrücktheit ausgingen. Die Metaphorik der Verrücktheit steht in de Mans Texten für die Entwurzelung der Sprache. Alles, was innersprachlich geschieht, bleibt von ungewisser Referentialität, und die Erkenntnis, dass es so ist, vermag nichts daran zu ändern. Die Verrücktheit der Wörter ist die aus der Unmöglichkeit der Fundierung von Sprache sich ergebende Unbestimmbarkeit ihres Status. Das gilt auch für das Wort *Verrücktheit*, das jetzt immer die Verfassung der Wörter charakterisiert hat. Von der Verrücktheit der Wörter zu sprechen ist eine Metapher, wenn Verrücktheit ein gestörter Geisteszustand ist, der Wörtern nur zugeschrieben werden kann, wenn sie vermenschlicht werden. Aber die Verrücktheit der Wörter ist insofern eine besondere Metapher, als sie nicht nur die Wörter anthropomorphisiert, sondern auch eine exakte Beschreibung der Metapher liefert. Nicht nur ist die Verrücktheit der Wörter eine Metapher, sondern die Metapher ist die Verrücktheit der Wörter, sofern man das Wort *Verrücktheit* aus seiner erstarrten Metaphorizität befreit und ihm seine wörtliche Bedeutung "Verschiebung" zurückgibt. Die metaphorische Verschiebung ist – in jedem Sinne – die Verrücktheit der Wörter. Es ist nicht zu entscheiden, ob die Wendung *Verrücktheit der Wörter* eine metaphorische Aussage über die Wörter oder eine wörtliche Aussage über die Metapher ist. Diese Unentscheidbarkeit ist aber gerade die Verrücktheit oder – in dem Masse, als die Verrücktheit sich wieder als Position zu fixieren droht – die Ironisierung der Verrücktheit zu dem, was schlimmer als Verrücktheit ist. Die Verrücktheit der Wörter ist die unreduzierbare Rhetorizität der Sprache.

An diesem Satz bleibt die Vermenschlichung der Sprache in der Metapher von der Verrücktheit der Wörter auffällig. Darin scheint noch einmal, verschoben, die Frage nach der Menschlichkeit der Sprache und der Sprachlichkeit des Menschen auf. Verrücktheit ist die Verletzung von Normen, die selber nur ernstgenommene Metaphern sind, die unübersetzbar bleiben und nicht fundiert werden können. Wenn die Norm als nicht fundierbare Fiktion demaskiert wird, hört Verrücktheit auf, messbar zu sein, was sich auch so sagen lässt, dass sie alles, auch das Mass, woran sie zu messen wäre, erfasst. Damit zerfällt die Möglichkeit,

Normale und Verrückte auseinanderzuhalten, und damit letztlich die Möglichkeit der Bestimmung des Menschlichen. Die Unmöglichkeit, über die Sprache hinauszukommen, bedeutet, dass keine solche Bestimmung darüber hinauskommt, die verrückte Fiktion von etwas zu sein, dessen Fehlen sie maskiert. Das Menschliche ist eine sprachliche Fiktion, aber die Sprache ist nicht menschlich, sondern sie ist bezüglich aller möglichen Bestimmungen des Menschlichen verrückt. Sie ist es, weil sie den fiktiven Ordnungen, die der Mensch in ihr errichtet, nicht unterstellt ist, sondern sie erst ermöglicht. Die Verrücktheit der Sprache ist die des Menschen, der in ihr in der Masse, als er zu sich zu kommen meint, ausser sich ist. Ist der Mensch, der in der Sprache ausser sich ist, dadurch bestimmt? Als das Wesen, das dadurch bestimmt ist, dass es sich entzogen ist? Eine solche Bestimmung würde für alles gelten, was gemeinhin als nichtmenschlich gilt. Die darin sich ausdrückende Auslieferung an die Sprache besteht darin, dass der Mensch sich durch sie bestimmt, die ihm radikal unverständlich bleibt, und sich deshalb verliert, indem er sich versteht.

Die doppelte Auslegung des Ausdrucks *Verrücktheit der Wörter* hinterlässt eine Schwierigkeit, der man nicht ausweichen sollte. Die Möglichkeit, die Wendung einmal wörtlich, einmal metaphorisch zu nehmen, ist an das deutsche Wort *Verrücktheit* gebunden, dessen Metaphorik durchsichtig geblieben und jedem, der das Wort gebraucht, zugänglich ist. Die Metaphorik des englischen *madness* ist undurchschaubar. Das Wort bezeichnet einen Geisteszustand und kann in der Wendung *the madness of words* nicht anders als metaphorisch verstanden werden. Die vom deutschen Ausdruck ausgehenden Überlegungen scheinen deshalb nicht für den englischen Text zu gelten, und es stellt sich die Frage, wie sie auf ihn zu beziehen sind, und ob es nicht unzulässig ist, von einer Übersetzung her über einen Text zu reden. Was ist der Status der doppelten Auslegung der Verrücktheit der Wörter?

Die Auslegung beruht auf einer Übersetzung. Übersetzung ist Verrückung. Was hier von der einen in die andere Sprache verrückt wird, ist die Verrücktheit selbst. Die Verrücktheit der Wörter ist also nicht nur eine metaphorische Aussage über die Wörter, und auch nicht nur eine wörtliche Aussage über die Metapher, sondern sie kann auch auf die Übersetzung von *madness* durch *Verrücktheit* bezogen werden. Der Ausdruck *Verrücktheit der Wörter* thematisiert, was mit dem englischen Ausdruck *the madness of words* im Übersetztwerden geschieht. Davon ausgehend wäre zu fragen, was Verrückung im Zusammenhang mit

Übersetzung meint. Man kann *madness* auch anders übersetzen, zum Beispiel mit *Wahnsinn*. Die Möglichkeit der doppelten Auslegung, die das Wort *Verrücktheit* bietet, würde dann entfallen. Dass man das eine oder andere der beiden Wörter wählt, ist ein freier, das heisst beherrschter, Entscheid oder kann es mindestens sein. Dass aber das Wort *Verrücktheit* als mögliche Übersetzung von *madness* überhaupt zur Verfügung steht, ist unkontrollierbar und eine nicht berechenbare Gunst der deutschen Sprache, die, indem sie dieses Wort zur Verfügung stellt, an der Auslegung des englischen Ausdrucks *the madness of words* mitarbeitet. Man kann diese Mitarbeit der Sprache zufällig nennen und sie ablehnen, weil sie zufällig ist. Der Zufall ist das Abrupte, das auf nichts zurückgeführt werden kann und daher unverständlich bleibt. Es scheint, dass Überlegungen, die auf dem zufällig zur Verfügung stehenden Wort *Verrücktheit* aufbauen, nichts zum Verständnis eines englischen Textes beitragen, in welchem das Wort *madness* vorkommt. Wenn man aber Überlegungen, die vom deutschen Wort ausgehen, für das englische Wort nicht gelten lässt, so bedeutet das in letzter Konsequenz, dass *Verrücktheit* nicht als Übersetzung von *madness* anerkannt werden kann. Wenn beide Wörter dasselbe meinen, so muss die Metaphorik des deutschen Wortes auf das englische Wort übertragbar sein, auch wenn sie in ihm nicht enthalten ist. Die gemeinte geistige Verfassung bleibt die gleiche, ob man nun Deutsch oder Englisch spricht, sie ist nicht an das Wort gebunden und bleibt über die Grenzen der Einzelsprachen hinweg unverändert. Wenn aber *madness* für den Englischsprachigen etwas anderes ist als die deutsche *Verrücktheit*, so ist die Metaphorik des deutschen Wortes unübertragbar, und was beide Wörter je meinen, bleibt an sie gebunden und diskreditiert das Wort der anderen Sprache als Übersetzung.

Das unlösbare Problem der Ablösbarkeit des Gedankens von der Sprache, dem kein Versuch zu verstehen, was beim Übersetzen geschieht, entgeht, braucht hier nicht einmal gestellt zu werden. Es dient lediglich der Situierung der doppelten Auslegung des Ausdrucks *Verrücktheit der Wörter*. Diese Auslegung ist offensichtlich an das deutsche Wort *Verrücktheit* gebunden, und das englische Wort könnte dazu keinen Anlass geben. Dennoch beansprucht die Überlegung zum deutschen Ausdruck, zum Verständnis des englischen Textes beizutragen, was nur der Fall sein kann, wenn die Überlegungen, die das Wort *Verrücktheit* auslöst, auch für *madness* gelten und die beiden Wörter ein Selbes meinen, das von ihnen ablösbar ist. Die Bindung der Sache an das Wort und ihre Ablösbarkeit von ihm werden demnach gleichzeitig vertreten, ob-

schon sie einander ausschliessen. Damit ist der Entscheid über das Verhältnis von Wort und Sache ausgesetzt. Dass dieser Entscheid nicht möglich ist, versuchen de Mans Texte unermüdlich vorzuführen, *Madness* und *Verrücktheit* können nicht gleichzeitig dasselbe und Verschiedenes sagen. Jede der beiden Versionen ist, gemessen an der andern, verrückt, aber es gibt kein Mass, woran sie beide gemessen werden könnten und aufgrund dessen zwischen ihnen zu entscheiden wäre. Die Anwendung der früher vorgelegten doppelten Auslegung des Ausdrucks *Verrücktheit der Wörter* auf den englischen Text lässt sich deshalb weder legitimieren noch einfach abweisen. Die Beziehung zwischen *madness* und *Verrücktheit* ist ein weiteres Beispiel für jene Unentscheidbarkeit, die schlimmer als Verrücktsein ist.

