

Christoph Bode

Den Text?

Die Haut retten!

Bemerkungen zur
"Flut der Interpretationen" und
zur institutionalisierten Literaturwissenschaft

Literaturverlag Droschl

Der literarische Text, so scheint es, ist in erster Linie von der Flut der Interpretationen bedroht. Diesen Eindruck erwecken jedenfalls George Steiner und Umberto Eco in ihren jüngsten Buchveröffentlichungen. Ihre Eindämmungsvorschläge möchte ich mir vornehmen (I, II), bevor ich dann über eine Kritik institutionalisierter Literaturwissenschaft (III) schließlich darauf zu sprechen komme, was der Umbruch in der Literaturwissenschaft der früheren DDR in diesem Zusammenhang veranschaulichend lehren kann (IV).

I Mit Gottes Hilfe: George Steiner

George Steiners umstrittener Buch-Essay *Real Presences* (1989, dt. *Von realer Gegenwart: Hat unser Sprechen Inhalt?* 1990) beginnt mit einer merkwürdigen Phantasie. Man möge sich, so lädt Steiner den Leser ein, eine Gesellschaft vorstellen, in der alles Reden *über Kunst, über Musik und über Literatur* verboten sei, eine Gesellschaft, in der jeder Diskurs, ob schriftlich oder mündlich, über ernstzunehmende Literatur oder Gemälde oder Musikstücke als "illegales Geschwätz" gelte (15). Rezensionen würden dort allein aus leidenschaftslosen Zusammenfassungen sowie repräsentativen Auszügen und Zitaten bestehen. Zwar würden Texte weiterhin, wo nötig, philologisch gesichert und sorgfältigst ediert, aber literaturwissenschaftliche Fachzeitschriften, akademische Seminare, Vorlesungen oder Kolloquien wären in Steiners Utopia nicht mehr erlaubt, hat er doch in der Literaturwissenschaft das "Elektrizitäts- oder Kraftwerk des sekundären Diskurses" ausgemacht (53).¹ Steiner entwirft eine Kultur des Primären, des Unmittelbaren, aus der jedes "parasitäre" *Gerede* verbannt ist (17,18). Die "Bürger des Unmittelbaren" (34) könnten sich dann, so glaubt Steiner,

ungestört von lästigen und unnötigen Vermittlungsversuchen der realen Gegenwart des Kunsterlebnisses aussetzen und sich von ihr ergreifen lassen.

Nun ist George Steiner viel zu intelligent, um nicht zu sehen, daß dieser aufschlußreiche Wunschtraum – aufschlußreich, weil es ein Machttraum der *Ausmerz*ung und der *Vernichtung* ist, welcher hilfloser, heiliger Zorn muß sich diesem sanftmütigen Mann angestaut haben! – nie und nimmer zu verwirklichen ist. Nicht etwa allein weil dies einen ungeheuren Zensur- und Repressionsapparat voraussetzen würde, sondern weil Lektüre und Interpretation, Rezeption und Kommentar nicht prinzipiell voneinander zu trennen sind. Es gibt ja beim Lesen wie anderswo keinen Nullpunkt des Verstehens, der frei von Interpretation wäre – Verstehen ist immer *Verstehen als*, also Interpretation –, so wie es auch keine Rezeption gibt, die frei wäre von vermittelnden Vorgaben – daß diese vom Rezipienten mit ins Spiel gebracht werden, ist ja *Voraussetzung* für die immer neue Selbst- und Fremderfahrung in der Begegnung mit Kunst, Musik und Literatur. Steiner räumt das alles ein: "Die Phantasievorstellung, die ich da skizziert habe, ist eben nichts als eine solche." (37). Ernsthaft den a-sozialen, a-kulturellen Rezipienten zu postulieren, der sich, bar jeder Erfahrung, Vorprägung und

Vorkenntnis, allein geschult durch *andere* Erlebnisse rein ästhetischer Art, unbeleckt dem Ästhetischen nähert, das seinerseits jeder vorgängigen Auslegung entzogen ist (welch eine unheimlich-irreale Begegnung!) – das ginge auch Steiner zu weit.

Wenn aber die Linie zwischen Primärem und Sekundärem so nicht zu ziehen ist – schon Steiners Rezensent kann ja nur einen "repräsentativen Auszug" vorstellen, wenn er sich zuvor in einem interpretatorischen Akt eine Vorstellung vom Sinn-Ganzen des Textes gemacht hat –, wenn es gar, wie Steiner zugesteht, durchaus hilfreiche und wertvolle Sekundärliteratur gibt, warum dann überhaupt diese abwegige Phantasie? Steiner möchte sie als Parabel verstanden wissen, die die Frage aufwirft, welche Rolle die Erfahrung des Schöpferischen überhaupt noch in unserem Leben spielt, ob uns nicht durch die Wucherung des Sekundären und Parasitären zunehmend der Zugang zum unmittelbaren Erleben verstellt ist. Steiners Befund – wie seinerzeit Sedlmayr arbeitet er gern mit Metaphern der Krankheit, da gibt es "Symptome", "Ansteckungen", "Wucherungen", "Parasiten" usw. und am Ende natürlich eine Medizin, die übrigens der Sedlmayrs sehr ähnelt – Steiners Befund also ist eindeutig: Die Vorherrschaft des Sekundären zeigt, daß wir die Distanzie-

rung von der unmittelbaren Gegenwärtigkeit sogar suchen, wir wollen uns nicht mehr ergreifen lassen, uns nicht der "gebieterischen Strahlkraft schierer Gegenwart" (73) aussetzen. Die Kritik zähmt und säkularisiert für uns das Mysterium des Schöpferischen, negiert die Unmittelbarkeit und Transzendenz des Ästhetischen, verbaut die Möglichkeit einer Heils-Erfahrung.

Der endlosen Proliferation der Interpretationen muß also unbedingt Einhalt geboten werden, weil sie nicht nur Symptom einer geistigen Krise, sondern deren (wenn auch nicht letzte) Ursache ist: Der Kommentierung und Auslegung muß ein Riegel vorgeschoben werden, damit Kunst, Literatur und Musik leben können. Der Versuch einer solchen Eingrenzung des Sekundärdiskurses, in der die zulässigen von den unzulässigen Einlassungen geschieden werden, in der rigoros selektiert wird, weil es nicht mehr möglich sein soll, "alles mögliche" über große Literatur zu sagen, ist aber nur dann erfolgversprechend, wenn man wiederum die tiefere Ursache der krankhaften Vermehrung der Interpretationen kennt. Steiner ist sich sicher: Die Katastrophe begann mit der Moderne, mit dem "Bruch des Vertrages zwischen Wort und Welt". ("Es ist dieser Bruch des Kontraktes zwischen Wort und Welt, der

eine der wenigen echten geistigen Revolutionen in der Geschichte des Westens darstellt und der die Moderne definiert." 127)² Wer den Glauben an eine bedeutungsvolle Relation zwischen Sprache und Wirklichkeit aufgibt, öffnet einer Entwicklung Tür und Tor, an deren Ende straflos "alles mögliche" gesagt werden darf.

Steiner ist ein brillanter Stilist – was sich sagen läßt, sagt er klar. Wenn er unklar wird, so nicht ohne Grund. Also: *Wer* schloß den Vertrag? Es ist doch nicht eine Übereinkunft *zwischen* Wort und Welt gemeint, sondern eine Übereinkunft *über* Wort und Welt, oder? Auf diesen Vertragsschluß ohne Partner werde ich noch zurückkommen – er ist umso merkwürdiger, als Steiner diejenigen, die ihn brachen, sehr genau benennt: Die bösen Buben heißen Rimbaud, Mallarmé, Nietzsche, Freud, Wittgenstein und, gegenwärtig, Derrida & Co. Sie alle sind angeklagt der Subversion der stabilen, sinnvollen Beziehung zwischen Sprache und Welt – und somit verantwortlich für all den Interpretationsmüll, der uns die Erfahrung der unmittelbaren Präsenz im Ästhetischen verbaut. Steiner macht es sich nicht leicht, er nimmt die Dekonstruktion sehr ernst, sucht keinen "easy way out" in der Konfrontation mit ihr. In seiner Darstellung der Philosophie Derridas ist er

so überzeugend, schlüpft er so gekonnt in die Rolle seines Antagonisten, daß man sich schlagartig der tiefen Seelenverwandtschaft der beiden bewußt wird: der Großinquisitor und der Häretiker haben ja viel mehr miteinander gemeinsam als mit all den anderen, Lauen. Sie treffen sich in der Rücksichtslosigkeit ihrer Wahrheitssuche und erkennen im Anderen die radikale Konsequenz an. Deshalb ist Gerhard Kaisers Bemerkung, Steiner erkläre "auffällig schnell diese Denkrichtung für argumentativ unanfechtbar, obwohl sie Angriffsflächen genug bietet" (*Frankfurter Rundschau*, 7.5.91), ganz deplaziert. Kaisers eigene Einwände sind denn auch eher banal und leicht zurückzuweisen – er hat sich offensichtlich viel weniger intensiv mit der Materie befaßt als Steiner, sich viel weniger auf die immanente Logik der *deconstruction* eingelassen. Nein, Steiner und Derrida verstehen einander schon richtig: die alles entscheidende Frage ist, ob man ein transzendentes Signifikat, das für die Stabilität von Bedeutung bürgt, da es selbst dem Verweisungsspiel der Signifikanten entzogen ist, annehmen kann oder nicht. Schon 1966 hatte Derrida skizziert, wie die Negation eines *transcendental signified* die linguistische Wende der Philosophie bringen mußte, ein Ereignis, das er selbst als *Bruch* (rupture, disruption) bezeichnete:

"Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird – vorausgesetzt, man kann sich über dieses Wort verständigen –, das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche" (117).

Steiner und Derrida sind sich hier in der Analyse *und* in der Einschätzung der Konsequenzen völlig einig: Die Möglichkeit realer Präsenz ist gebunden an die Tatsache der Transzendenz – ohne Transzendenz keine reale Präsenz. Es geht längst nicht mehr allein um linguistische und ästhetische Fragen, sondern um metaphysische, ja theologische. Wenn Steiner zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Derrida schreibt, er wolle keine Zeit mit Polemik vertun und dann hinzusetzt, "often internecine" (115), also auf gegenseitige Vernichtung zielend,³ dann indiziert diese zu vermeidende Gegenseitigkeit auch jene andere, die Gegenseitigkeit *der Achtung*: Die beiden *sind* Brüder im Geiste. Nur: Was von Derrida (zunehmend schmerzlich und voll Trauer) vermerkt

wird – die Abwesenheit eines transzendenten Garanten –, das wird von Steiner in einem Glaubensakt vehement bestritten: Es gibt Gott. Nur wegen Gott gibt es Sprache – er bürgt für Bedeutung –, nur wegen Gott gibt es auch Kunst, denn dort zeigt er sich, man möchte sagen: in Kunst *offenbart* er sich. Der schöpferische Akt ist Ebenbild jenes ersten, unerreichbaren *fiat*, und wer im Kunsterlebnis die Erfahrung der Unmittelbarkeit des "Anderen" gemacht hat, muß *Zeugnis* ablegen davon (236) – und wenn ihm der Wind des spöttischen Zeitgeistes dabei auch noch so sehr ins Gesicht bläst. "Das Problem ist ganz einfach das der Bedeutung von Bedeutung, wie sie bestätigt wird vom Postulat der Existenz Gottes." (162).

Steiner, von radikaler intellektueller Redlichkeit bis zum Schluß, weiß also, daß das nur ein Postulat sein kann: "Diese Überzeugungen sind, wie sich heutige linguistische Philosophie ausdrückt – wenn sie höflich ist – 'verifikationstranszendent'. Sie lassen sich logisch, formal oder von der Evidenz her nicht beweisen." (280). Sie sind eine *Setzung* ("a wager on transcendence", 214), ein Akt des Glaubens, der keine Zustimmung oder Ablehnung erheischt, sondern *Nachfolge*. Steiner setzt einen *Ur-Anfang*, um dem Sekundärdiskurs ein *Ende* zu bereiten, um Be-

deutung zu arretieren. Steiner verhält sich genau so, wie es Derrida zuvor erklärt hat.

Nun enthält aber Steiners *Real Presences* offensichtlich zwei sich widersprechende Geschichten: Die eine ist die, die Steiner erzählen wollte: Es gibt einen Gott. Nur wegen Gott gibt es Sprache, und daß es ihn gibt, zeigt sich in der Erfahrung von Unmittelbarkeit in Kunst, Literatur, Musik. Die andere Geschichte ist die, die er tatsächlich erzählt hat: Es gibt ein bedrohliches Meer von Interpretationen, in dem das Eigentliche verloren geht; Primäres und Sekundäres, Unmittelbares und Parasitäres, Zulässiges und Unzulässiges lassen sich nur voneinander scheiden, wenn man einen transzendenten Bezugspunkt annimmt – innersystematisch ist das nicht zu klären. Aus Gründen der kulturellen Hygiene *sollte* es also einen Gott geben. M.a.W.: Steiner gibt vor, die Erfahrung der Kunst aus der Realität Gottes abgeleitet zu haben, doch tatsächlich hat er die Erwünschtheit oder Nützlichkeit einer Gottesvorstellung aus der heillosen Situation um die Kunst und Literatur abgeleitet. Am Ende steht er wieder am Anfang: Es wird zu viel interpretiert und geredet. Nur daß nun auch Gott seiner Meinung ist und ihm (hoffentlich) dabei hilft, die echten, hilfreichen Kommentare von

den üblen, ablenkenden zu trennen (obwohl ich glaube, daß Steiner da noch nie Probleme hatte).

Aus der Interferenz dieser beiden Geschichten erklärt sich auch Steiners Unklarheit in der Frage des "Vertrages zwischen Wort und Welt", der ja praktisch für den Zustand vor dem Fall steht – wer schloß ihn? Der ersten Geschichte zufolge muß es ein Vertrag zwischen Gott und der Menschheit gewesen sein, der zweiten nach eine Übereinkunft unter den Menschen. Im ersten Falle ist die einseitige Aufkündigung Abfall von Gott, mit allen Folgen, im anderen eine innerweltliche Angelegenheit, mit allen Risiken und offenen Möglichkeiten.

Daß Steiner auf die Inflation der Interpretationen und des Sekundären mit Rekurs auf die Transzendenz reagiert, mag anachronistisch anmuten – doch Zeitgeistgemäßheit ist kein Kriterium für die Validität philosophischer Positionen. Allein, es muß verblüffen, mit welcher Vehemenz Steiner ausgerechnet die religiöse Notbremse zieht, statt der anderen, bewußt umgangen, von Anfang an nicht ernsthaft geprüften Möglichkeit wacker ins Auge zu schauen: *daß Bedeutung iatsächlich allein hier unten auf Erden gemacht wird.*

II Die Grenzen der Schicklichkeit: Umberto Eco

Auf die Misere sind selbstverständlich ganz andere Antworten möglich. Umberto Ecos Sammelband *The Limits of Interpretation* (1990) bietet gleich eine Reihe. Der Fall scheint etwas pikant, war es doch Eco, der mit seinem *Offenen Kunstwerk* (1962) der Idee der offenen, unabschließbaren Interpretation, der unausschöpfbaren Mehrdeutigkeit von Kunst und Literatur (speziell der Moderne) entscheidenden Vorschub leistete. Er scheint nun die Geister, die er beschwor, zur Ordnung rufen zu wollen, weil sie es gar zu bunt und anarchisch treiben und Grenzen und Beschränkungen in der Interpretationsarbeit nicht hinreichend beachten, die Rechte des Textes nicht genügend respektieren mögen: "Ich habe den Eindruck, daß im Lauf der vergangenen Jahrzehnte die Rechte des Interpreteten zu stark betont worden sind. In den vorliegenden Essays betone ich die Grenzen des Interpretationsaktes. [...] Wenn man sagt, daß Interpretation potentiell unbegrenzt ist, so bedeutet das nicht, daß Interpretation keinen Gegenstand hat und daß sie um ihrer selbst willen 'flußfließt'. Wenn man sagt, daß ein Text potentiell kein Ende hat, so bedeutet das nicht, daß *jeder* Akt

der Interpretation ein glückliches Ende finden kann." (6)⁴. Es *gibt* Kriterien, die uns sagen, was akzeptabel, was unakzeptabel ist.

In diesem Zusammenhang tut es wenig zur Sache, daß Eco den Beginn der krebsartigen, unkontrollierten Vermehrung der Interpretationen – die Krankheitsmetapher also auch hier! – früher ansetzt als Steiner, nämlich mit dem Wiedererstarken der hermetischen Tradition in der europäischen Renaissance, deren "freier" Symbol-Begriff der auf Abschluß zielenden, kontrollierten Textexegese des Mittelalters ein neues Paradigma "semiotischer Drift" oder "hermetischer Semiosis" entgegengesetzt habe: "Das Grundprinzip ist nicht allein, daß das Ähnliche durch das Ähnliche erkannt, sondern auch, daß von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit alles mit allem verbunden werden kann, so daß wiederum alles entweder der Ausdruck oder der Inhalt von jedem anderen ist. [...] Der Hauptzug der 'hermetischen' Drift scheint die unkontrollierte Fähigkeit zu sein, sich von Bedeutung zu Bedeutung, von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit, von einer Verbindung zur nächsten zu verschieben. [...] Da die Bedeutung eines gegebenen Wortes oder Dinges ein anderes Wort oder Ding ist, ist alles, was je gesagt wurde, nichts weiter als eine mehrdeutige Anspielung auf etwas anderes. [...] So verwandelt die

hermetische Semiosis die ganze Welt in ein bloß sprachliches Phänomen, aber entleert die Sprache von jeder kommunikativen Kraft." (24, 26, 27). Steiner würde sicherlich keinen Einspruch erheben. Bemerkenswert ist allerdings, daß sich dies alles noch unter der Ägide eines *transcendental signified* abspielt, dem Neoplatonischen Einen, das aber nicht als Arretierung, sondern als Schwungrad der Semiosis fungiert – eine faszinierende Idee, die hier aber nicht weiter verfolgt werden kann.

Welches sind nun Ecos Begrenzungen der Interpretation? In seiner Essay-Folge nennt er im wesentlichen drei Kontrollinstanzen: den wortwörtlichen Sinn, den Kontext und den Respekt vor dem Text, also, im Unterschied zu Steiner, allesamt nicht-transzendente Sicherungen. Aber keine der drei (miteinander verbundenen) ist unproblematisch: Die Vorstellung eines "selbstverständlichen" Wortsinns – Ecos Beispiel *apple* – hilft nur in trivialen, unstrittigen Fällen; gerade in den nicht-trivialen Fällen aber, wo der Wortsinn strittig ist, bringt einen die Berufung auf den "offensichtlichen" Wortsinn überhaupt nicht weiter – das ist ja der Streitpunkt. Eco hat sich anscheinend durch die Tatsache, daß durch kulturelle Konvention gerade im Bereich des Konkreten – *apple!* – ein hoher Grad von Quasi-Stabilität der

Sprachzeichen erzielt werden kann, zu dem Kurzschiuß verleiten lassen, es gebe so etwas wie vorinterpretatorische Bedeutung, "einen Nullpunkt der Bedeutung" (36), eben den *gegebenen, eigentlichen* Wortsinn. Diese nicht haltbare Unterscheidung zwischen einer eigentlichen, unstrittigen, greifbaren Bedeutung und einer zweiten, die sich erst verspätet als Ergebnis einer Interpretation über den Text legt, hat absurde Konsequenzen für den Umgang mit literarischen Texten. Eco hält es nämlich für möglich (und nötig!), zwei Weisen der Interpretation zu unterscheiden, die semantische und die kritische (54ff.). Bei ersterer füllt der Rezipient den Text mit gegebener Bedeutung auf, die zweite beschreibt und erklärt, aus welchen formalen Gründen ein Text eine bestimmte *response* hervorruft: "Wenn ich sage, daß jeder Text seinen eigenen Modell-Leser entwirft, dann impliziere ich tatsächlich, daß viele Texte darauf zielen, zwei Modell-Leser hervorzubringen, einen Anfänger oder "naiven" Leser, der semantisch verstehen soll, was der Text sagt, und einen Fortgeschrittenen oder "kritischen" Leser, der würdigen kann, wie der Text es sagt" (55). Das heißt – und man glaubt es kaum – daß Eco allen Ernstes meint, man könne einen Begriff von der Bedeutung eines Textes haben, ohne seine Vermittlungsweise in Betracht zu

ziehen! Daß Literatur und Kunst durch Form bedeuten (wenn man schon in der vorstrukturalistischen Form-/Inhalt-Dichotomie verharren will!) – wer hätte gedacht, daß man einen Umberto Eco daran erinnern müßte? Aber in einer Abwehrschlacht erlaubt man sich manches . . .

Daß der "wortwörtliche Sinn" nie ohne Kontext zu bestimmen ist – und damit gehe ich zu Ecos zweiter Sicherung über –, daß er also doch kein *Gegebenes*, sondern ein *Ermitteltes* ist, ist Eco durchaus selbst bewußt. Das zeigt sich, wenn er zur Ermittlung des "Nullpunktes der Bedeutung" wie selbstverständlich lauter Kontextfaktoren heranziehen möchte: "[...] Der Interpret muß erst einmal einen Nullpunkt der Bedeutung als selbstverständlich voraussetzen, nämlich jene, die vom langweiligsten und einfachsten der vorliegenden Wörterbücher autorisiert ist, jene, die durch den Stand der gegebenen Sprache zu einem gegebenen historischen Augenblick autorisiert ist, jene, die kein Mitglied einer Gemeinschaft von gesunden Muttersprachlern bestreiten kann." (36). Also sehr wohl Interpretation von Anfang an, aber eben durch Kontext limitierte und legitimierte. "[Interpretieren] können sich darüber verständigen, daß gewisse Interpretationen nicht kontextuell legitimiert sind." (41). Können sie das wirklich? Sie *tun* es

unstreitig, aber *dürfen* sie es auch, "legitimerweise"? Selbst Steiner, der konservative Radikale, sagt nein, das ist kein Ausweg – der Kontext ist selbst eine Frage der Interpretation, man steuert so in einen *circulus vitiosus*. So zeigt sich: Auch Ecos zweite Kontrollinstanz ist zur Regelung und Entscheidung nicht-trivialer Fälle, also echter Kontroversen, völlig ungeeignet. Sie versagt vorhersehbar, weil der Kontrahent sich ja – wenn er nicht total destruktiv und verbiestert ist – in *good faith* auf einen Kontext beruft, der ihm seine Lesart durchaus zu legitimieren scheint. Ecos Vorschläge zur Limitierung von Interpretationen setzen immer schon voraus, was erst herbeizuführen wäre: Übereinstimmung (über den Wortsinn, über den Kontext). Wenn es aber diese Übereinstimmung schon gäbe, gäbe es keinen Streitfall. Eco löst interpretatorische Kontroversen, indem er darauf hinweist, daß es sie nicht gäbe, wenn sich alle seiner Meinung anschließen. Da hat er Recht.

Dieses Muster, daß Eco am Ende immer etwas voraussetzt, dessen Fehlen gerade das Problem ausmachte, wiederholt sich auch bei seiner letzten Kontrollinstanz, dem Respekt vor dem Text oder dem Takt dem Text gegenüber (ein Aspekt, der auch bei Steiner von großer Bedeutung ist, *cortesia* oder

tact of the heart heißt es dort – der Text ist Gast, will zuvorkommend behandelt sein). In dem Kapitel "Joyce, Semiosis, and Semiotics" führt Eco zwei Auslegungen einer Passage aus *Finnegans Wake* an, die denkbar waren, aber von den Interpreten selbst nicht aufrechterhalten wurden, weil sie ihnen letztlich doch zu extravagant schienen. Eco gefällt das. Was aber wäre gewesen, wenn einer *nicht* nachgegeben hätte? Wie ist Zustimmung oder Abschwören beim Gegenüber einklagbar, wenn der Kontrahent sich gar keines Verstoßes bewußt ist, sein Vorgehen noch innerhalb der Grenzen des Zulässigen sieht? Und erst in der zeitlichen Dimension: Was als respektvoller Umgang mit dem Text gilt, ist ja selbst veränderlich. Der mangelnde Respekt von gestern mag die Orthodoxie von heute sein. Die Hypostasierung der eigenen Position zur Schiedsinstanz in kontroversen Fragen ist zwar gängige literaturwissenschaftliche Praxis, aber zur Eindämmung und Zurückweisung unerwünschter Lesarten taugt sie nicht, wirkt eher komisch, so etwa, wenn Eco in seiner Kritik an Derridas Peirce-Lektüre "seinen" Peirce als Schiedsrichter anruft: "Aber wenn wir schon nicht befugt sind, vom Standpunkt Derridas aus zu fragen, ob Derrida Peirce 'gut' gelesen hat, so sind wir doch vollauf befugt, von Peirce' Standpunkt aus zu fragen, ob er

mit Derridas Interpretation zufrieden gewesen wäre." (35). Peirce ist natürlich ziemlich unzufrieden mit Derrida und klopft Eco bestätigend auf die Schulter – es ist schon gut, Beziehungen zu haben, noch dazu so privilegierte . . .

Ein einziges Mal nähert sich Eco einer echten Lösung seines Problems, wo Interpretation Grenzen findet, das ist, als er im Zuge seiner Diskussion des Peirce'schen Interpretanten-Begriffes auf "den letzten logischen Interpretanten, the Habit" zu sprechen kommt: "'The Habit' ist eine Disposition, auf die Welt einzuwirken, und diese Möglichkeit des Einwirkens sowie die Anerkenntnis dieser Möglichkeit als eines GESETZES setzt etwas voraus, was einer transzendenten Instanz sehr nahe kommt: eine Gemeinschaft als intersubjektive Garantie für eine nicht-intuitive, nicht naiv-realistische, sondern vielmehr konjekturale Vorstellung von Wahrheit. [...] Für Peirce gibt es etwas, das die individuelle Intention des Interpreten überschreitet, und das ist die transzendente Idee einer Gemeinschaft oder die Idee einer Gemeinschaft als transzendentes [nicht im Kantischen Sinne] Prinzip." (39, 40). Aber Eco erkennt nicht die enormen Möglichkeiten dieses Konzepts, weil er es sich – wie bei seinen vorherigen Lösungsversuchen – nicht als *Konfliktmodell* vorstel-

len kann, als *Modell institutionalisierten Widerstreits*. Da bei Eco die Idee der harmonisierenden Übereinkunft im Vordergrund steht, kann er mit Fällen, in denen diese – nicht böseartig, sondern subjektiv berechtigt – verweigert wird, überhaupt nicht umgehen. Eco hat kein wirksames Rezept für den Umgang mit Dissens, weil Dissens – der Schluß ist im Zusammenhang mit Eco unerhört, aber kaum vermeidlich – *bei ihm eigentlich gar nicht vorkommen darf*.

Es liegen also mit Steiners und Ecos Büchern zwei Antworten auf das Problem der Inflation der Interpretationen vor. Die eine ist transzendent und schlüssig, beruht aber auf einer religiös begründeten *Setzung* und ist folgenlos. Die andere ist nicht-transzendent und nicht schlüssig, weil sie wiederholt voraussetzt, was sie erst herbeiführen will – und gleichfalls folgenlos. Steiner rettet den Text mit Gottes Hilfe – das WORT offenbart sich selbst und bedarf eigentlich keines Kommentars; wer trotzdem weiter kommentiert, bekommt SEINEN Zorn zu spüren. Eco dagegen rettet den Text, indem er die Grenzen der Schicklichkeit absteckt, und dies tut er, indem er einen Kreis *um sich* schlägt . . .

III Die Bedeutungsschmiede:

Literaturwissenschaft als Institution

Die auffälligste Gemeinsamkeit beider liegt jedoch in der ostentativen Nichtbeachtung, dem schon demonstrativen Übergehen eines Ansatzes, der die anstehenden Fragen nicht-transzendent, schlüssig, konfliktbejahend und doch eingrenzend beantworten könnte: die *conspicuous absence* ist Stanley Fishs Theorie der *interpretive communities*, wie er sie in *Is There a Text in This Class?* (1980) überzeugend entwickelt hat. Sie besagt, daß jegliche Bedeutung von Texten Ergebnis von Interpretationsstrategien einer "interpretive community", einer Interpretationsgemeinschaft ist. Bedeutung ist immer schon *hergestellt*, es gibt sie nicht jenseits von Interpretation – "Interpretation ist das einzige Spiel in der Stadt" (355).⁵ "Die" Textbedeutung ist also immer schon Camouflage, Hypostasierung einer privilegierten Lesart, die ihre Abkunft von der Interpretation verleugnen möchte. Fishs Ansatz mag radikal relativistisch sein – die Gefahr des Subjektivismus oder gar des Solipsismus besteht aber wegen der sozio-kulturellen Einbindung aller Interpreten in keinem Fall: "[...] Alle Gegenstände sind gemacht und nicht ge-

funden worden, und sie werden hergestellt durch die interpretatorischen Strategien, die wir in Gang setzen. Damit bin ich jedoch nicht der Subjektivität verpflichtet, denn die Verfahren, durch die sie hergestellt worden sind, sind gesellschaftlich und konventionell. Das bedeutet, das 'Du', das jene interpretatorische Arbeit leistet, durch die Gedichte und Abtretungsurkunden und Aufstellungen in die Welt gesetzt werden, ist ein gemeinschaftliches 'Du' und nicht ein isoliertes Individuum." (331).

Deshalb auch kann er entsetzten Kritikern seiner Theorie wie M.H. Abrams oder E.D. Hirsch die beruhigende Mitteilung machen, daß die Voraussetzungen für das, was sie befürchten, nie gegeben sind und nie gegeben sein werden. Es bedarf keiner besonderen Eindämmung der Flut der Interpretationen durch die (sowieso unhaltbare) Fiktion einer "festgelegten Bedeutung", weil die institutionelle Eingrenzung immer schon vorliegt: "Natürlich sind Solipsismus und Relativismus das, wovor sich Abrams und Hirsch fürchten und was sie dazu bringt, der Notwendigkeit einer festgelegten Bedeutung das Wort zu reden. Aber wenn Interpretieren gar nicht allein für sich, sondern quasi als Verlängerungen einer institutionalisierten Gemeinschaft agieren, dann sind Solipsismus und Relativismus als Angst-

auslöser beseitigt, weil sie einfach nicht *möglich* sind [in Bezug auf Relativismus wage ich das zu bezweifeln, CB]. Das heißt, die Vorbedingung dafür, daß jemand Solipsist oder Relativist ist, die Vorbedingung nämlich, unabhängig von institutionellen Annahmen zu sein, frei, seine eigenen Ziele und Zwecke hervorzubringen, könnte nie verwirklicht werden, und deshalb ist es abwegig, sich dagegen schützen zu wollen. [...] Meine Botschaft an sie [Abrams und Hirsch] ist schließlich nicht herausfordernder, sondern tröstender Natur: *Sorgt euch nicht!*" (321).

Und doch scheint dieser Gedanke – daß Bedeutung nicht gegeben ist, sondern sich ganz *ergibt* aufgrund kollektiver Strategien – immer wieder schlimmste Ängste und Befürchtungen hervorzurufen – die Bodenlosigkeit oder besser: nicht-transzendente Fundierung der eigenen Praxis irritiert –, sei es, daß man – verkennend, daß Fishs Theorie deskriptiv und nicht präskriptiv ist – alle möglichen Gefahren an die Wand malt für den Fall, daß man so verführe wie Fish es skizziert, sei es, daß man im Gegenteil Fish die Verewigung gegenwärtig vorherrschender Strategien vorwirft, die totalisierende Verabsolutierung einer angeblich homogenen Interpretationspraxis, weil er schließlich, so das Argument, keinen außer-systematischen Maßstab anbietet, an dem sich "Rich-

tigkeit" bemessen könnte. Aber für Fish ist selbstverständlich eine "interpretive community" ein *dynamisches* und *heterogenes* Gebilde, immer mehr oder minder in Veränderung begriffen. Ob und inwieweit nun eine "interpretive community" tatsächlich durch Stabilität und Eingrenzung oder eben durch Offenheit und Innovation charakterisiert ist – das hängt wohl kaum von Stanley Fish ab, ist ihm nicht als Verdienst oder Versäumnis zuzurechnen.

Implizite Folgen hat Fishs Erklärung schon, wenn auch ganz andere als seine Kritiker befürchten: An die Stelle des Beweises, der Demonstration, tritt die *Persuasion* – ist Bedeutung immer Ergebnis einer Interpretationsstrategie, kann, nein: sollte die Auseinandersetzung mit dem Kontrahenten die Form der *nahelegenden Überzeugungsarbeit* annehmen. Unausgesprochen schlägt das Fehlen eines absoluten Bezugspunktes in die Maxime eines gewandelten Umgangs miteinander um: Die Einheit einer Disziplin ist nicht durch die Einheit des Gegenstandes gestiftet, auch nicht durch die Einheit der Methode, sondern durch das Einvernehmen darüber, was *insgesamt* an Vorgehensweisen akzeptabel scheint – wobei sich die Einschätzung ändern mag. Die Fundierung interpretatorischer Praxis läge demnach nicht im Respekt vor dem Text – der ja nur eine

Variable sein kann –, sondern im Takt, mit dem jenem begegnet wird, der anders verfährt als man selbst. "Wir haben alles, was wir immer hatten – Texte, Maßstäbe, Normen, Urteilskriterien, literaturwissenschaftliche Darstellungen usw. Wir können andere überzeugen, daß sie unrecht haben, plädieren, eine Interpretation sei besser als eine andere, und zur Unterstützung der Interpretationen, die wir vorziehen, Belege zitieren; nur, wir tun alle diese Dinge im Rahmen eines Satzes von institutionellen Vorannahmen, die selbst Gegenstand des Disputs werden können" (367) - ein kleiner, doch wenn er bedacht wird, entscheidender Unterschied: Aus der Erkenntnis der Vergänglichkeit institutioneller Annahmen folgt zwingend die respektvolle Tolerierung des Kollegen, der anders verfährt als ich.

Aber Fishs Theorie bedarf einer dringenden Ergänzung. Wenn Bedeutung Ergebnis kollektiver Interpretationsarbeit ist, so kann die Beantwortung der Frage nach ihrem Zustandekommen sich nicht im Aufweis der diversen rhetorischen Strategien, mit denen ein Satz von Überzeugungen sich gegenüber einem anderen durchsetzt, erschöpfen. Gefragt ist eine Analyse der Bedingungen, unter denen sich so etwas wie "Intersubjektivität" oder "Wissenschaftlichkeit" ergibt – gefragt ist eine Analyse der Verfas-

sung und der Reproduktionsmechanismen des Wissenschaftsbetriebs, eine Analyse seiner internen und externen *Machtbeziehungen*. M.a.W.: Hat Fish recht, ist die Frage nach der "Wahrheit" literaturwissenschaftlich erzeugter Bedeutungen nur über eine wissenschaftssoziologische Kritik der Institution zu beantworten. Wir setzen dann noch immer keinen transzendenten Maßstab von "Wahrheit" voraus, sondern fragen lediglich, ob die Art und Weise, wie Literaturwissenschaft gesellschaftlich organisiert ist, optimale Bedingungen für die oben angedeutete Art von Überzeugungsarbeit bietet, inwieweit Wissenschaft ein Raum ist, in dem sich ein herrschaftsfreier Diskurs entfalten kann, in dem gewährleistet ist, daß der Wille zum Wissen und zur Erkenntnis nicht systematisch dem Willen zur Macht zum Opfer fällt.

Es liegt in der Natur dieser Frage, daß sie, in Ermangelung "objektiver" Kriterien für einen rationalen Diskurs, das Optimum dieser Bedingungen nicht inhaltlich und nicht positiv angeben kann, sondern ihr Augenmerk auf die institutionell bedingten Störungen und Durchkreuzungen richtet, d.h. also aus der Friktion und der Prädominanz von Machtfragen innerhalb der Institution rückschließen muß auf den Grad der Abweichung vom Ideal eines herrschafts-

freien Diskurses, ohne doch je dauernd-verbindliche Verfahrensregeln für diesen angeben zu können.

Man kann diese Kernfrage auch bündiger fassen:
Sind unsere Institute Stätten des Geistes?

Wissenschaftssoziologische Erhebungen zeigen nun, daß diejenigen, die an der *Spitze* einer nach Gildenart hierarchisch organisierten Wissenschaftsinstitution stehen, dazu tendieren, diese Frage vorbehaltlos zu bejahen. Sie verfügen über ein *harmonisches* Bild ihrer Institution, in der die Forscher, so sieht es von oben aus, gemeinsam und friedlich, ohne daß Abhängigkeiten, Rivalitäten oder Rangeleien eine nennenswerte Rolle spielten, einem hehren Ziele zustreben. Ihre eigene Berufung gilt ihnen als Sieg der Vernunft. Als auffällig wird allerdings vermerkt, wie stark die etablierte Wissenschaft eine Thematisierung ihrer eigenen institutionellen Verankerung scheut – vielleicht "weil man", wie Pierre Bourdieu in seiner Untersuchung des französischen Universitätswesens *Homo Academicus* (1988) formuliert hat, "nur allzu gut versteht, und man weder sehen noch wissen *will*, was man versteht [...]." (81)?

Diese Unwilligkeit und Ausblendung stehen nämlich in einem markanten Kontrast zu dem praktischen Sinn, mit dem die entscheidenden Leute die ent-

scheidenden Stellen universitärer Macht besetzen, nämlich jene, die, nach Bourdieu, "Macht über die Instrumente zur Reproduktion der Körperschaft" geben (142). In einer Art *doublethink* wird also einerseits geleugnet, daß Aspekte institutioneller Macht im Wissenschaftsbetrieb eine wesentliche Rolle spielten, andererseits werden die Machtpositionen konsequent eingenommen.

Daß das Harmoniemodell der Etablierten wohl auf einer *positionsbedingt verzerrten* Wahrnehmung beruht, wird deutlich in zwei zentralen Bereichen der Institution Wissenschaft, und zwar der Rekrutierung des Nachwuchses und dem Umgang mit Neuerungsvorschlägen in der Disziplin. Bourdieu hat für die französischen Universitäten ausführlich nachgewiesen (und das gilt alles natürlich nur für Frankreich . . .), daß das Auslese- und Warteschleifensystem, in dem dem Jungwissenschaftler gerade immer so viel Hoffnung gemacht wird, daß er im Rennen, aber durch die Konkurrenz auch so viel Druck, daß er bei der Stange bleibt, letztlich zu einer *academica mediocritas* führen muß. Die Universität, in Zeiten der Expansion sowieso darauf angewiesen, auf Nachwuchs "zweiter Wahl" zurückzugreifen, der sich weniger durch Leistung als durch Verhaltenskonformität auszeichnet, züchtet sich, nicht nur in Zeiten

der Stellenknappheit, durch hinhaltende Verfügung über die Lebenszeit der Anwärter ein Reservoir von "Mitläufern", die allein durch ihr Mitlaufen die Vernünftigkeit des Systems zu bestätigen scheinen, deren (subjektiv als legitim empfundenen) Ansprüche aber, werden sie einmal offen aus der Position der prolongierten Abhängigkeit heraus formuliert, von den Etablierten häufig als Ausdruck von Jungtörkentum und/oder Karrierismus verstanden werden. Es geht um ein Zeit-Opfer, das zugleich auch immer als symbolische Unterwerfung zu verstehen ist: "Das Zeit-Opfer, das bringt, wer an Riten, Zeremonien, Sitzungen, Vorstellungen teilnimmt, ist auch die am nachdrücklichsten geforderte Voraussetzung für die Akkumulation von jener besonderen Form von symbolischem Kapital, die im Ruf der universitären Ehrbarkeit vorliegt." (168).

Dieses Verfahren der ausgereizten Abhängigkeit führt zur Reproduktion der Institution im schlimmsten Sinne des Wortes – es stellt sicher, daß ein bestimmtes Niveau kaum überschritten werden kann: "Es ist," schrieb Nietzsche in seiner "Unzeitgemäßen Betrachtung" "Wir Philologen", "ein Standesinteresse der Philologen, keine höhere Anschauung über den Lehrerberuf aufkommen zu lassen, als die, welcher sie entsprechen können." (548). "Der dumpf-

fe Widerstand gegenüber Neuerungen und geistiger Kreativität," kommentiert Bourdieu, "der Widerwille gegenüber Ideen, gegenüber freiem Denken und Kritik, die [...] so häufig die akademischen Urteile lenken, sind wohl doch Folgewirkung der Anerkennung einer Institution, die ihre Statusgarantien nur dem gewährt, der die von der Institution gezogenen Grenzen unwissentlich akzeptiert." (166). Symptomatischer- und konsequenterweise fanden sie denn auch in Frankreich jene, die Interessantes und Originelles zu sagen hatten – Althusser, Barthes, Deleuze, Derrida, Foucault – "lediglich [in] Außenseiterpositionen in der Universität [wieder], [die] ihnen nicht selten offiziell untersagte, beispielsweise Doktorarbeiten zu betreuen [...]." (18).

Schopenhauer vermutete noch, "daß zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existiert" (51). Die moderne Wissenschaftssoziologie bestätigt – zumindest für die Disziplin Biologie –, daß in der Tat *innerhalb* dieses Systems die "Versager" wie auch die "Erfolgreichen" durch *ein* Interesse geeint sind: das Interesse an der Aufrechterhaltung des institutionellen *status quo*: Wer drin ist, möchte – aus z.T.

ganz gegensätzlichen Gründen – keine Veränderung.

Dieses Beharrungsvermögen muß Auswirkungen auf den Umgang mit Innovationen innerhalb der Disziplin haben. Untersuchungen wie die von Diana Crane (*Invisible Colleges*, 1972), die sich rein formal auf das Zitier- und Kommunikationsverhalten von (Natur-)wissenschaftlern konzentrieren, können aber ansatzbedingt gar nicht das Ausmaß *qualitativer* Misere erfassen, die ein solches System hervorbringt: das bloße *name-dropping*, Zitierkartelle, "mutual adoration clubs" und Dünnbrettbohrerseilschaften. Aufschlußreich ist es dagegen, wenn Karin Knorr-Cetina (*Die Fabrikation der Erkenntnis*, 1984) über ihren Begriff der "resource relations" erhellen kann, daß Innovatives nur dann optimal aufgegriffen wird, wenn es einer Vielzahl von Kollegen verspricht, sich mit ihren *bisherigen* Forschungen "einzuklinken". Das würde erklären, warum es in den Geisteswissenschaften regelmäßig zu einer Zähmung neuer Konzepte, zu einer entschärfenden Inkorporation, aber keiner echten Rezeption kommt, wie etwa wenn ein Begriff wie "Struktur", der ja die alte Dichotomie von Form und Inhalt überwinden sollte, seit den sechziger Jahren in der deutschen Literaturwissenschaft praktisch synonym mit "Form"

gebraucht wird, oder wenn, ein anderes Beispiel, der Begriff der "Intertextualität", jeder Radikalität beraubt, nun fast durchgehend für die gute alte literarische Einflußforschung verwandt wird. Wo jede biedere Textparaphrase als "Dekonstruktion" daherkommt, jede Maske per konditioniertem Reflex Bachtins "carnivalization" abrufft und jede Bühnengrobheit in peinlichem Mißverständnis "Artaud!", da läßt sich's herrlich plappern: Das bunte Spielgeld ist billig zu haben. Eine genuine Aneignung des Neuen hat nicht stattgefunden, Begriffe verkommen zu Schlagworten. Da aber sowieso die meisten nicht Zeit noch Lust haben, die Originale durchzuarbeiten, und nur wie wild mit solchen *chips* wie "deconstruction", "differance", "otherness", am liebsten aber: "Postmoderne" um sich werfen, läßt sich bei dieser Parade der neuen Kleider des Kaisers flott mitmachen – man ist in Gesellschaft, die Ignoranz des einen deckt die des anderen; das Niveau ist hoch, wenn auch kaum einer drauf ist...

So findet sich im Wissenschaftsbetrieb *beides*: Einerseits die tiefverwurzelte Abneigung gegen neue Einsichten und Methoden, wie sie Max Planck in seiner *Wissenschaftlichen Autobiographie* 1948 illusionslos beschrieb: "Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß

ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist." (22). Und andererseits der wilde Wirbel der Schlagworte und Moden, der suggeriert, das Neue sei in jedem Fall auch das Bessere, allein das rezentere Auftreten bürge für Überlegenheit. Ein Irrtum, den Schopenhauer einst dem "großen Publikum" attestierte – "[es] meint, es sei mit den Büchern wie mit den Eiern: sie müssen frisch genossen werden; daher greift es stets nach dem Neuen." –, der aber mittlerweile Prinzip so mancher "Theoriedebatte" geworden ist. (So war ja beispielsweise die "Ablösung" der *deconstruction* durch den *new historicism* keineswegs wissenschaftstheoretisch begründet – es mußte einfach etwas Neues her.) Beide Phänomene – das sture oder phlegmatische Beharren wie die wilde Jagd der *critical fads* – haben eine gemeinsame Wurzel: das fundamentale *Desinteresse* an eigentlicher Durchdringung und Aneignung, das sich wiederum dieser Art institutioneller Organisation des Wissenschaftsbetriebs verdankt. (Diejenigen, die sich gar nicht für Neues interessieren, fühlen sich auch immer noch in ihrer Haltung bestätigt, weil der *dernier cri* morgen eh schon *passé* ist.) Die litera-

turwissenschaftlichen Institute der Universitäten sind, vom wissenschaftssoziologischen Standpunkt aus gesehen, primär Orte der *Selbstreproduktion*. Sowohl die geistige Immobilität wie auch der stetig wachsende Ausstoß an Veröffentlichungen verraten ihre eigentliche *raison d'être*: einen *Effekt* von "Wissenschaftlichkeit" hervorzubringen (vgl. Bourdieu 72). Sowohl Steiner als auch Eco möchten als Summe individueller intellektueller Haltlosigkeit hinstellen, was vielmehr als Ausdruck der institutionellen Verfaßtheit von Literaturwissenschaft zu verstehen ist. Die Quelle der Flut literaturwissenschaftlicher Interpretationen ist – man weiß es doch längst – unser Universitätssystem, ihr Grund ist die Art, wie bei uns Literaturwissenschaft institutionell organisiert ist.

Fishs 'institutionelle' Eingrenzung der Interpretation bezieht sich aber, dies abschließend zu seiner Theorie der *interpretative communities*, auf das, was *innerhalb* dieser Institution an Verfahren noch akzeptabel ist; er wirft die Frage nach dem Sinn und der Logik des ganzen Betriebs nicht auf und kann folglich für die Schwemme der Veröffentlichungen, den reinen Zuwachs an Zahl, keinen Grund angeben.

Es scheint mir ein weiterer Ausfluß der oben skizzierten systembedingten Oberflächlichkeit in der literaturtheoretischen Auseinandersetzung zu sein, daß im vergangenen Jahrzehnt der eigentlich doch völlig unzulässige Rückgriff auf das Argument *ad hominem* solch fröhliche Urständ gefeiert hat. So ist etwa in einem längeren *review article* der *London Review of Books* (25.4.91), der sich wiederum auf Artikel im *Wall Street Journal* und der *New Republic* beruft, zu lesen, Stanley Fish habe in einem Schreiben an die Leitung seiner Universität verlangt, Mitglieder der *National Association of Scholars* sollten aus Berufungs- und Studiengangskommissionen ausgeschlossen oder ferngehalten werden, und weiter, er solle gesagt haben "er glaube nicht, daß 'Redefreiheit' irgendetwas anderes als ein 'Ausdruck von Macht' sei. Als ein höheres Semester ihn bat, das näher auszuführen, antwortete Fish: 'Ich möchte, daß sie [bezogen auf Studierende und Fakultät] das tun, was ich ihnen sage.' Später erklärte er noch einer kleinen Gruppe: 'Ich möchte in jede erstklassige Fakultät reingehen, gleich wo, und sie beherrschen, sie nach meinem Willen formen. Ich bin von meinem eigenen Willen fasziniert.'"

Dieser Fall sagt natürlich, selbst wenn die Schilderung völlig zutreffend sein sollte, überhaupt nichts

über die Validität des von Fish vertretenen literaturwissenschaftlichen Ansatzes aus – er bestätigt höchstens meine frühere Einschätzung, daß Fishs Ansatz dringend der Ergänzung durch eine Analyse innerinstitutioneller *power relations* bedarf . . . Es mag auch durchaus frappierend sein, daß Fish mit diesem Verhalten – falls es so war – genau jenen Kollegen imitiert hat, den er mit dem herrlichen Schlußgag von *Is There a Text in This Class?* dem Gespött freigab, indem er ihn nämlich auf diese Frage einer Studentin antworten ließ: "Yes, there is a text in this class; what's more, it has meanings; and I am going to tell you what they are." (371). Aber auch das tut ja nichts zur (literaturtheoretischen) Sache. Und gerade *deswegen* – weil man sich ja gar nicht auf die Sache einlassen will – muß es eine solche Rolle spielen. Bei der Paul de Man-Affäre war es ähnlich. Es ging ja nur scheinbar um sein indiskutables Verhalten – und ich meine damit, kein Mißverständnis, nicht seine Artikel, sondern nachträgliches Schweigen. Es ging vielmehr um eine billige Erledigung, um das Abhaken eines Ansatzes, auf den inhaltlich einzulassen man sich sowieso nicht die Mühe machen wollte. Welche sexuellen Präferenzen Roland Barthes hatte, woran Michel Foucault gestorben ist, was Hans Robert Jauss während des Dritten Reiches getan hat

– diese Art von Tratsch interessiert und markiert das Niveau der Auseinandersetzung.

IV Anschauungsunterricht

Ich bin deswegen in gewisser Hinsicht froh, daß es, entgegen früherer Planung, bei unserem Symposium⁶ nicht auch um die Perspektive marxistischer Literaturwissenschaft nach dem Zusammenbruch der DDR geht. Das hätte möglicherweise dem falschen Eindruck Vorschub leisten können, über die Stärken und Schwächen des marxistischen Ansatzes in der Literaturwissenschaft sei durch den Fall der DDR schon etwas Wesentliches ausgesagt, vielleicht sogar ein Urteil gefällt. Dieser Eindruck wäre gleich doppelt falsch: Zum einen, weil eine wissenschaftstheoretische Frage nicht durch den Zusammenbruch eines politischen Systems beantwortet wird, zum anderen – und das scheint mir ungleich wichtiger –, weil die in der DDR praktizierte Literaturwissenschaft m. E. nur sehr, sehr wenig mit Marxismus zu tun hatte. So wie das System der DDR eine grausame Verhöhnung der menschlichen Hoffnung auf eine gerechtere, sozialistische Gesellschaft darstellte – und die Machthaber selbst zollten ja dieser Utopie noch zynisch Tribut, indem sie von ihrem System als dem "*real existierenden* Sozialismus" sprachen, erkannten also den Unterschied durchaus an! –, so war

auch in der DDR-Literaturwissenschaft der Marxismus ganz weitgehend zu einem Teil der Herrschaftsideologie verkommen und längst kein Mittel der Erkenntnisarbeit mehr. Die fürchterliche *Langweiligkeit* ihrer Veröffentlichungen, die erschlagende *Vorhersehbarkeit* ihrer "Ergebnisse" wies sie als das aus, was sie in Wahrheit auch war: weder im politischen noch im wissenschaftlichen Sinne *revolutionär*, sondern *affirmativ* und *stabilisierend*, ein Zerrbild der Möglichkeiten ernsthaft betriebener dialektisch-materialistischer Wissenschaft, eine Spottgeburt, charakterisiert durch radikale Phrasen und humanistisches Pathos einerseits, durch faktische Servilität der Macht gegenüber andererseits.

Ich werde mich der DDR-Anglistik vor allem wegen zweier Eigentümlichkeiten erinnern: Einmal wegen des teilweise durchaus spürbaren Versuches, die Grenzen des Erlaubten vorsichtig und ohne Zweifel an der eigenen Zuverlässigkeit aufkommen zu lassen auszutesten, also unter dem Mantel der Kritik und der Auseinandersetzung mit neueren westlichen Ansätzen diese, in welcher verzerrter Form auch immer, "drüben" überhaupt erst bekannt zu machen – ein Balanceakt unter den Augen der Zensoren, die über die D.G. (Druckgenehmigung) entschieden. Ein Ruhmesblatt, gewiß, doch so klein, daß es als

Feigenblatt kaum taugt. Zum anderen wegen des praktischen Beweises, daß auch die systematische Historisierung von Literatur mit kanalisierender, *entpolitisiert*er Absicht verbunden sein kann, ohne daß sich doch, glücklicherweise, die Kunst so eingrenzen und entschärfen ließe: Ihre Bedeutung schießt über. Wie häufig mußte etwa jene berühmte *King Lear*-Stelle (IV, 6: 154ff.) über das Bild der Macht –

LEAR: Thou hast seen a farmer's dog bark at a beggar?

GLOSTER: Ay, sir.

LEAR: And the creature run from the cur? There thou mightst behold the great image of authority: a dog's obeyed in office. –⁷

mit dem Hinweis verbunden werden, es gehe hier selbstverständlich um die *elisabethanische* Gesellschaft, um den Diskurs der 90er Jahre des 16. Jahrhunderts und Shakespeare sei schließlich *nicht* unser Zeitgenosse, ehe dem Leser ob solchen Insistierens schwante, die Passage sei vielleicht doch jetzt anwendbar und der Wicht laufe nach wie vor vor dem Köter der Macht davon. Seit Brueghel die Kindermörder des Herodes in spanischen Uniformen malte, ist das Politisierende der *Enthistorisierung* von Kunst und Literatur nicht so deutlich geworden.

Es heißt nun, der Zusammenbruch der DDR habe die Linke im Westen sprachlos gemacht. Es gibt Vorwürfe, die einem wegen ihrer Dreistigkeit die Sprache verschlagen. Nicht das angebliche Schweigen ist, wie Habermas klargestellt hat (ZEIT 10.5.91), das Vergehen, um das es geht: Man hat sich nicht laut genug gefreut. Insinuiert wird: Die Linke hier habe in der DDR irgendwelche ihrer Hoffnungen verwirklicht gesehen. So muß denn die Banalität ausgesprochen werden: Daß es sich bei dem System der DDR um Sozialismus handele, ist in Deutschland immer nur von zwei Gruppierungen behauptet worden: von der SED im Osten und von der Rechten im Westen. Die DDR war nie das Projekt der westdeutschen Linken, und andersherum ist die Geschichte der westdeutschen Ablegerorganisationen der SED die Geschichte des *permanenten Scheiterns* des Versuches, innerhalb der (durchaus heterogenen) westdeutschen Linken irgendeinen nennenswerten Einfluß zu gewinnen. Ich skizziere diesen größeren Zusammenhang, um verständlich zu machen, warum ein westdeutscher Linker heute sagen kann: *Was an der DDR-Literaturwissenschaft genuin marxistisch war, ist vom Zusammenbruch der DDR nicht im Kern betroffen, und was vom Zusammenbruch der DDR betroffen ist – wer immer nach dem*

Sturz dieses Regimes nun all seine Felle davonschwimmen sieht – das oder der war wohl nie und nimmer genuin marxistisch.

Warum also dann, wenn das eine mit dem anderen *gleich doppelt* nichts zu tun hat, auf die Bleiwüsten der *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* zurückkommen, diese eigentümlichen Rezensionen und Artikel mit dem obligatorischen Anfangs- und Schlußkotau vor den Dogmen der Staatspartei? Warum sich noch einmal peinlich davon berühren lassen, daß ein renommierter Kollege seinen originellen Gedankengang mit einem Verweis auf ein Wort Kurt Hagers abzusichern müssen glaubte? Warum eigens vermerken, daß eine Berufungspolitik, die eine Beförderung "aus kaderpolitischen Gründen" nicht zuließ, zu einer beruflichen oder charakterlichen Negativ-Auslese führen mußte – und dazu, daß ca. 80% der Professoren SED-Mitglieder waren, in den Geisteswissenschaften sogar mehr als 80%? Warum noch einmal sagen, was eh jeder weiß, daß solche Universitäten, in denen man – Absicht oder nicht – Karriere machte, weil für andere, die keine Kompromisse machen wollten und konnten, faktisch Studier- und Berufsverbote bestanden, in denen auch, wie an der Humboldt-Universität, bis zu einem Drittel der Studierenden für

die Stasi gearbeitet haben sollen – daß solche Universitäten also, um es zurückhaltend auszudrücken, nicht gerade Hochburgen der Revolte gegen das Regime waren?

Es muß gesagt werden, weil sich landauf, landab Institutsdirektoren von ihrer eigenen Entourage demokratisch haben bestätigen und legitimieren lassen, so wie man sich in "Ehrenverfahren" gegenseitig Honorigkeit bescheinigen möchte. Es muß gesagt werden, weil eben jene Reisekader, die ihr Privileg fast immer damit erkaufen, daß sie Stasi-Berichte schrieben, nun ihre fachlichen Westkontakte nutzen – sie sind die einzigen, die welche haben –, um sich abzuseilen und abzusichern. Es muß, denke ich, gesagt werden, weil mit Sprüchen wie "Ich habe mich auch nie ganz wohl in meiner Haut gefühlt" die Linie zwischen Tätern und Opfern verwischt werden soll.

"Das regelt sich alles von alleine", sagte mir beruhigend ein Kollege. Die Deutschen kennend, befürchte ich genau das. Der [später selbst belastete] Rektor der Humboldt-Universität, Prof. Heinrich Fink, hat an politisch belastete Professoren appelliert, sie mögen die Universität freiwillig verlassen. Mit wenig Erfolg. Der Vorsitzende des VS, Uwe Friesel, hat jenen 23 DDR-Autoren, die 9 ihrer Kollegen anno

1979 zum Berufsverbot verhalfen, nun aber Mitglied im VS werden wollten, höflich nahegelegt, sie möchten doch mit Rücksicht auf ihre damaligen Opfer ihre Aufnahmeanträge etwas später (!) stellen. Ohne Erfolg. Der Appell an den Takt, die Feinfühligkeit derer, die nie pingelig waren, geht ins Leere. Die Unverfrorenen und die Opportunisten – das ist ihr Metier und ihre Natur – sind wieder bzw. noch oben auf und etwas pikiert, wenn man von früher spricht, man möge doch Rücksicht nehmen, *auf sie*.

In Zeiten der Not – deshalb all dies – rettet auch der staatlich bestellte Literaturwissenschaftler nicht den Text, sondern seine Haut. Wer dabei war – aber, wie er selbst versichert, nie mit Haut und Haaren – darf hoffen, noch einmal mit heiler Haut davonzukommen, denn Flexibilität ist nun gefragt, und daß niemand aus seiner Haut könne, nun, das gilt nur für die, die sie nicht vorher schon zu Markte trugen. Im grausamen Spiegel dieses *besonderen* Schauspiels zeigt sich eine Wahrheit nicht über die Perspektive eines bestimmten literaturwissenschaftlichen Ansatzes, sondern eine *allgemeine* Wahrheit über das So-Sein, den Ist-Zustand institutionalisierter Wissenschaft. Kommt es hart auf hart, so ist das Hemd allemal näher als der Rock, und erst recht doch die Haut näher als der Text.

Antwort auf die Schlußfrage eines Interviews mit dem demokratisch gewählten Vorsitzenden des Rates für Anglistik und Amerikanistik der Ex-DDR, Herrn Prof. Wolfgang Wicht, nach der Zukunft der Anglistik an den Universitäten der ehemaligen DDR: "Im Moment muß die Anglistik erst einmal überleben. Und ihre Repräsentanten müssen überleben." (*Hard Times* Nr. 42/1990: 39). Sie dürften, nach erfolgter Häutung, zweifellos wichtige Qualifikationen einbringen.

Der griechische Mythos berichtet von Marsyas, dem Satyr, der die Doppelflöte so wunderbar zu spielen verstand, daß er Apollo, den lyraschlagenden Gott, zu einem Wettstreit herausforderte, wer schöner spielte – der Sieger sollte mit dem Verlierer nach Belieben verfahren dürfen. Doch beide waren sich völlig ebenbürtig, bis der Gott vom Satyr verlangte, sein Instrument verkehrt herum zu spielen – was Marsyas mit der Flöte nicht konnte, Apollo mit der Lyra aber wohl. Der siegreiche Gott häutete daraufhin den ebenso anmaßenden wie unflexiblen Satyr bei lebendigem Leibe. Eine lehrreiche Parabel über Macht und Kunst, auch die Kunst des Auslegens . . .

So geht denn zum Schluß mein Gruß an jene aufrechten Marxisten in der DDR, die als Sozialisten an

und unter den Verhältnissen der DDR gelitten haben – es soll sie gegeben haben. Man wird euch erkennen, wenn es nun daran geht, eure Instrumente verkehrt herum zu spielen, und ihr es nicht könnt. Mag sein, daß euch dafür die Haut abgezogen wird. Doch es bleibt euch dabei ein Trost, vielleicht der einzige, der eines Wissenschaftlers würdig ist: ihr werdet wissen, warum.

Nachwort

Der vorstehende Text hat eine Entstehungsgeschichte, die seine Bedeutung zwar sicherlich nicht limitiert, die vielleicht jedoch einige Besonderheiten seiner Architektur erklären kann: Ende 1990 fragte mich ein Kollege, den ich außerordentlich schätze, ob ich nicht Lust hätte, im Juni des folgenden Jahres an einem Symposium unter dem Titel "Saving the Text: Was fangen wir heute mit Texten an?" teilzunehmen. Dabei sollte es darum gehen, nach der Affäre um einige frühe, bis zuletzt verschwiegene Arbeiten des späteren Dekonstruktionisten Paul de Man einerseits und nach dem Kollaps der DDR andererseits Perspektiven der dekonstruktionistischen und marxistischen Ansätze in der Literaturwissenschaft zu erörtern, aber darüber dann auch auf ganz grundlegende Fragen des Umgangs mit Texten zu stoßen – Fragen nach Schreiben, Lesen, Verstehen, Interpretieren, dem Ort der Literatur und der Literaturwissenschaft heute.

Dem doppelten Anlaß der Tagung sollte ein symmetrischer Aufbau entsprechen: Geoffrey Hartman, der "wilde" Dekonstruktionist aus Yale, dessen Buch *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*

(1981) der Tagung den Titel lieh, würde den einen Pol, Robert Weimann, die unumstrittene, international anerkannte Nr. 1 der DDR-Anglistik, den anderen repräsentieren. Dazu waren so illustre Literaturwissenschaftler geladen wie Hartmans Yale-Kollegen Paul Fry und Cyrus Hamlin, der de Man-Schüler Timothy Bahti, der Strukturalismus- und Poststrukturalismus-Vermittler Manfred Frank, der weltläufige Heinz Wisman aus Paris – und nun auch ich . . . Mir war zgedacht, auf Robert Weimann Bezug zu nehmen. Die Sache reizte mich, ich sagte zu.

Doch wenige Monate später erfuhr ich, Robert Weimann werde zwar kommen, aber nicht zum Thema sprechen: Er halte es für verfrüht und ein wenig übereilt, die marxistische Literaturwissenschaft zu bilanzieren und sich über ihre Zukunft nach der "Wende" auszulassen. Die Symmetrie des Symposiums war dahin, doch man ermunterte mich, meinen Beitrag wie besprochen zu gestalten, als, so sah ich es, Echo auf ein Schweigen. In dieser Situation also entstand im Mai 1991 *Den Text? Die Haut retten!*.

Hatte mich schon zuvor die Parallelisierung Paul de Man- Affäre/Zusammenbruch der DDR nur gereizt, weil in beiden Fällen offensichtlich versucht wurde,

einen nicht genehmen Denkansatz zu diskreditieren, ohne sich groß mit ihm auseinanderzusetzen, so schien es mir, konfrontiert mit einem anderen Schweigen, nun angebracht, die Akzente etwas anders zu setzen: etwas über das Wuchern und Beschneiden von Bedeutung zu sagen, über institutionalisierte Literaturwissenschaft – und dann erst, als *Supplement* sozusagen, etwas über das Thema, das keines mehr sein sollte, das aber, so geht es mit Supplementen, nun auf eigentümliche Weise aus dem Vorhergehenden hervorwuchs, als Nachtrag noch signalisierte, daß es das "Eigentliche" gewesen war, dasjenige, auf das, obwohl nun nur noch ergänzende Illustration ohne eigenen argumentativen Wert, das Vorherige hinauszulaufen schien – ein konkretes *obiter dictum*, für das die Hauptsache paradoxerweise nur Vorbereitung gewesen zu sein schien.

Der Effekt war mir nicht unrecht, führte er doch vor, wie das "Zentrum" eines Textes keine feststehenden Koordinaten hat, seine Gestalt umspringen kann wie bei einer ambigen Figur, und: daß das durch Schweigen Verdrängte nur umso machtvoller zurückkehrt. Daß Robert Weimann dann schließlich, aus schwerwiegenden Gründen, gar nicht zum Symposium kam, das Schweigen sich also zu einer veritablen Absenz

auswachsen sollte, konnte ich beim Schreiben unmöglich ahnen: Da stand nun der Text, ein Findling in der Gegend. Die Kollegen nahmen sich seiner an.

Aus der hochinteressanten anschließenden Diskussion ist mir vor allem erinnerlich, daß keiner sich ablehnend auf die Institutionskritik beziehen mochte, sich aber auch keiner empörte, wie ich überhaupt dazu käme, die DDR-Wendehälse mit "normalen", hiesigen Wissenschaftlern zu vergleichen. Im Gegenteil: Die Vergleichbarkeit schien unstrittig vorausgesetzt, wurde sogar durch einen Hinweis auf entsprechendes Verhalten nach 1945 noch unterstrichen; ja, es hatte sogar den Anschein, als solle nahegelegt werden, aus einer Gesellschaft, die sich so unzureichend von Nazis getrennt habe, sei allenfalls verhaltene Kritik an der einstigen Parteilichkeit und neuerlichen Wendigkeit der Neu-Kollegen statthaft. Daran störte mich weniger das gleißende *non sequitur*, das mit einem Versäumnis das nächste entschuldigt, als vielmehr die Unterstellung, es sei, als von Frankreich und der DDR die Rede war, *nicht immer auch zugleich von dem, was dazwischen lag, gesprochen worden* – dem "excluded middle", das es hier mal *gibt*, geographisch wie staatlich, und das *umschrieben* wurde.

Einiges, was ich zum Umbruch bzw. zur beunruhigenden Kontinuität in der DDR-Literaturwissenschaft vor Jahresfrist schrieb, ist längst schon überholt: Die "Abwicklung" befindet sich in einer völlig anderen Phase, paritätisch west-östlich besetzte Struktur- und Berufungskommissionen (SBK) "evaluieren" nun die Lehrstuhlinhaber auf fachliche und politisch-persönliche Eignung hin (und manch ein Schalk fordert ähnliches für den Westen). Die Lage am Ort scheint, während sich über den alten Personalbestand, mit eigenen Lagern, Seilschaften und Interessenkonflikten, der neue, gleichfalls heterogene schiebt, höchst komplex und schwer durchschaubar – und dies nicht nur aus der Entfernung. Das Ergebnis des Prozesses ist kaum abzusehen, "the wheel's still in spin". Doch ich denke, im Kern ist nichts von dem, was ich bemerkte, zurückzunehmen, denn bei allen Brüchen, Widersprüchen und Verschiebungen scheint eines klar: Hier dürfte bestenfalls eine Kopie, eine Extension des bestehenden altbundesrepublikanischen Hochschulwesens entstehen – die Chance, es anders, besser zu machen, bei der Vorgeschichte der DDR-Unis eh nie sehr groß, ist schon vertan.

Wo waren, wo sind eigentlich an den Universitäten und Akademien der früheren DDR die "aufrechten

Marxisten", die in allen gesellschaftlichen Verhältnissen aneckenden kritischen Geister, die ich so herzlich am Ende meines Vortrags begrüßt habe? Ich gebe zu: Ich weiß es nicht. Es gab sie unzweifelhaft in anderen gesellschaftlichen Bereichen, die Menschen vom Schlage eines Robert Havemann und Wolf Biermann. Aber an den Universitäten? Ich weiß es wirklich nicht. Ich hoffe, daß es sie gab. Ich hoffe, daß es sie gibt. Ich hoffe, sie finden Arbeit. Ich hoffe, na klar, sie (und alle andern auch) retten dann den Text. Mein Gruß gilt weiter.

Man könnte, um endlich vom Supplement wegzukommen, einwenden, meinen Text durchziehe ein fundamentaler Widerspruch: Einerseits werde behauptet, es gebe keinen Maßstab für die "Richtigkeit" einer Interpretation außerhalb der Praxis der "interpretive community", andererseits ergebe sich aus meiner Institutionskritik, daß die Literaturwissenschaft, wo sie interpretiert, systembedingt zuviel und zuviel Ausschub produziere, weil ihre *raison d'être* nicht Erkenntnis, sondern bloß ein *Effekt* von "Wissenschaftlichkeit" sei. Wie könne, gesetzt es verhielte sich so, solch ein Betrieb in seiner Praxis jemals Kriterien hervorbringen, mit denen sich paradoxerweise die systematische Unzulänglichkeit ebendieser Praxis erweisen ließe?

Der Einwand, scheint mir, ginge auf typische Weise gleich zweifach an der Sache vorbei: Die *institutionalisierte Literaturwissenschaft* ist, dies nur zur Klarstellung, *nicht mit der "interpretive community" identisch* – wie sehr sie es auch glaubt. Zur *"interpretive community"* gehören alle, die in einer Kultur mit der Herstellung, Verbreitung und Verarbeitung von Bedeutung zu tun haben. Die institutionalisierte Literaturwissenschaft ist, glücklicherweise, nur ein Teil davon und wird durch die bloße Existenz der anderen Bereiche kritisch relativiert. Zum zweiten ist es natürlich möglich, wie oben vorgeschlagen, die institutionellen Bedingungen, unter denen sich so etwas wie "Intersubjektivität" oder "Wissenschaftlichkeit" ergibt, wissenschaftssoziologisch zu analysieren und daraus eine Kritik herrschender Praxis und ihrer Reproduktionsmechanismen zu entwickeln.

Wenn sich die Lebendigkeit und Effektivität eines Systems geradezu daran bemessen, wie leicht es Kritik aus sich selbst hervorbringen und umsetzen kann, dann ist die Frage nach den "Grenzen der Interpretation" in der Tat eine Schicksalsfrage der institutionalisierten Literaturwissenschaft, wenn auch in einem ganz anderen Sinne, als Steiner und Eco glauben: Wenn die (variablen) Grenzen der Interpretation bestimmt werden durch den stets neu zu ver-

handelnden *set* an von einer "interpretive community" akzeptierten Interpretationsstrategien, dann heißt das auch, daß in Ermangelung eines Standards, der selbst der Verhandlung entzogen ist, die Grenze immer von *beiden* Seiten aus gedacht werden muß, als Linie, an der Noch-nicht-Akzeptables in Akzeptables und Akzeptables in Nicht-mehr-Akzeptables konvertiert wird. Die Grenze des Erlaubten läuft nicht um die "interpretive community" herum, sondern durch sie hindurch. Das "off limits" ist das unverzichtbare Reservoir, aus dem sich die Vielfalt und Flexibilität der je gültigen Orthodoxie speist. Nichts wäre vernichtender (aber auch nichts unwahrscheinlicher) als eine Literaturwissenschaft, die restlos gesiegt hätte und nur noch "richtige" Interpretationen hervorbrächte – sie hätte sich selbst endgültig liquidiert. Es ist, wie gesagt, bedenkt man ihre Art, nicht sehr wahrscheinlich, daß sie sich das antut.

So könnte durchaus, ich räume es ein, das Wuchern der Interpretationen ganz Gegensätzliches bedeuten: Niedergang oder Aufblühen, Krebs oder Frühling. Die Grenze mag ziehen wer will, wo er will. Das ist Auslegungssache. Doch sollte immer mitbedacht werden, woraus das wächst, was da sprießt, damit – und hier mische ich, ich weiß, die Metaphern in unverantwortlicher Weise – der Bock nicht zum

Gärtner gemacht wird. Tragischerweise dürfte gerade das System der institutionalisierten Literaturwissenschaft – als Ursache und Quelle der "Flut der Interpretationen" auch einzig denkbare Instanz, die Abhilfe schaffen könnte – selbst am allerwenigsten geeignet sein, die exzessive Proliferation selbstbeschränkend zurückzufahren: Es dient, unbeschadet des Willens und der Absichten seiner einzelnen Mitglieder, offensichtlich anderen Zwecken.

Anmerkungen

1 Die offizielle deutsche Übersetzung verfälscht das starke Bild vom "powerhouse", wenn sie vom "Mekka des sekundären Diskurses" spricht – nein, von der Literaturwissenschaft *geht etwas aus*, da pilgert man nicht hin.

2 Jörg Trobitius' offizielle deutsche Fassung übersetzt " [this break] which defines modernity itself" umdeutend mit "durch den *sich* die Moderne definiert" [Hervorhebung CB].

3 Trobitius deckt mit der Formulierung "mörderische Polemik" diesen Aspekt zu.

4 Da noch keine deutsche Übersetzung vorliegt, wurden die Zitate von mir selbst übersetzt. CB

5 Auch die Zitate in diesem Teil sind von mir selbst ins Deutsche gebracht worden. CB

6 Vgl. zur Vor- und Nachgeschichte dieses Textes das Nachwort.

7 In Robert Weimanns *Shakespeare und die Macht der Mimesis* wird folgende Übersetzung angeboten:

LEAR: [...] Sahst du wohl eines Pächters Hund einen Bettler anbellern?

GLOSTER: Ja, Herr!

LEAR: Und der Wicht lief vor dem Köter: da konntest du das große Bild der Autorität erblicken; dem Hund im Amt gehorcht man (196).

Bibliographie

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Caplow, Theodore, und Reece J. McGee. *The Academic Marketplace*. New York: Basic Books, 1958.

Crane, Diana. *Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*. Chicago/London: University of Chicago Pr., 1972.

Derrida, Jacques. "Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen". In: *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Hg. Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam, 1990, 114-139.

Eco, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Bloomington/Indianapolis: Indiana UP, 1990.

Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980.

Graff, Gerald. *Professing Literature: An Institutional History*. Chicago/London: University of Chicago Pr., 1987.

Hogan, Patrick Holm. *The Politics of Interpretation: Ideology, Professionalism, and the Study of Literature*. New York/Oxford: OUP, 1990.

Kaiser, Gerhard, und Sebastian Kleinschmidt. "Theologisierung der Kunst oder Ästhetisierung Gottes: Zwei Stellungnahmen zu George Steiners polemischem Essay 'Von realer Gegenwart'". *Frankfurter Rundschau*, 7.5.91, Wochenendbeilage 7.

Knorr-Cetina, Karin. *The Manufacture of Knowledge*. New York: Pergamon, 1981. Dt.: *Die Fabrikation der Erkenntnis: Zur An-*

thropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt: Suhrkamp, 1984 (rev. und erw. Fassung).

Margolis, Joseph. *Pragmatism Without Foundations: Reconciling Realism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Merod, Jim. *The Political Responsibility of the Critic*. Ithaca, NY/London: Cornell UP, 1987.

Newton, K.M.. "Interest, Authority and Ideology in Literary Interpretation." *The British Journal of Aesthetics*, 22 (1982), 103-114.

Nietzsche, Friedrich. *Werke in vier Bänden*. Erlangen: Müller, o.J. ---. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Leipzig: Kröner, 1930.

Ohmann, Richard. *English in America: A Radical View of the Profession*. New York: OUP, 1976.

Planck, Max. *Wissenschaftliche Autobiographie*. Leipzig: J.A. Barth, 1948.

Pollak, Michael. "The Shapes of Scientific Rivalry: Careers, Resources and Identities". *Poetics Today*, 9: 1 (1988), 29-41.

Prinz, Wolfgang, und Peter Weingart (Hg.). *Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Rawson, Claude. "Old Literature and Its Enemies". *London Review of Books*, 25.4.91, 11-15.

Schopenhauer, Arthur. 'Kopfverderber': *Über die Universitätsphilosophie und ihre Professoren*. Frankfurt: Insel, 1982.

---. *Vom Nutzen der Nachdenklichkeit: Ein Schopenhauer-Brevier*. München: dtv, 1987.

Sedlmayr, Hans. *Verlust der Mitte: Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit*. Salzburg, 2. Aufl. 1948.

Siebers, Tobin. *The Ethics of Criticism*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1988.

Steiner, George. *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Pr., 1989. Dt.: *Von realer Gegenwart: Hat unser Sprechen Inhalt?* München: Hanser, 1990.

Toulmin, Stephen. *Kritik der kollektiven Vernunft (= Menschliches Erkennen, Erster Band)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978. Engl.: *Human Understanding*, Vol. 1: General Introduction und Part I: *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton UP, 1972.

Tumult: Zeitschrift für Verkehrswissenschaft. Nr. 13 (1989): "Professoren".

Watkins, Evan. *Work Time: English Departments and the Circulation of Cultural Values*. Stanford UP, 1989.

Weber, Samuel. *Institution and Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Pr., 1987.

Weimann, Robert. *Shakespeare und die Macht der Mimesis: Autorität und Repräsentation im elisabethanischen Zeitalter*. Berlin (DDR)/Weimar: Aufbau, 1988.

Wicht, Wolfgang. "Anglistik in der ehemaligen DDR: Ein Gespräch mit Professor Wicht." *Hard Times*, Nr. 42 (Dezember 1990), 35-39.

Widdowson, Peter (Hg.). *Re-Reading English*. London/New York: Methuen, 1982.