



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060

[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Daniilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio
Fossa (Università di Torino), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"),
Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa,
journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



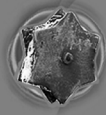
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume editor: Marco Piazza and Denise Vincenti



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060
[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

W.G. Sebald und die Dialektik der Aufklärung

Eine Interpretation von Ambros Adelwarth als Anti-Odysseus

Silvia Casazza

Abstract

This contribution aims at an in-depth examining of the impact of Adorno's and Horkeimer's theories on W.G. Sebald's *opus*. After introducing the main aspects of the *Dialektik der Aufklärung* that influenced Sebald's literature, the article will focus on the analysis of Ambros Adelwarth's journey, eponymous protagonist of the story in *die Ausgewanderten*, in relation to the interpretation of Odysseus's *nostos* in the *Dialektik*.

The Homeric hero represents the paragon of Western rationality that denies his own identity in order to defeat and dominate nature; he embraces reason as dominant entity over the world. On the contrary, Adelwarth sees through his travels the terrible destruction caused by that same reason detached from nature and decides to refuse it: he lets himself regress to a vegetative status and die. In this way, he subverts the pattern of modern rationality and constitutes himself as an anti-Odysseus.

Die Beziehung zwischen W.G. Sebald und den Philosophen der Frankfurter Schule könnte man bis zu seinen Lehrjahren zurückverfolgen. Der Schriftsteller hat schon während seiner universitären Ausbildung in den 60er Jahren in den Theorien von Autoren wie Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno und Horkheimer eine neue Art von Kritik gefunden, die ihm in der konventionellen Lehrtradition fehlte. Im Rahmen hegelianischer und marxistischer Tradition zielt die Theorie der Frankfurter Schule darauf ab, eine wirkende Dialektik zu finden, die der Emanzipation der Menschen aus ihrer Assimilation in den Mechanismen der modernen bürgerlichen Gesellschaft diene: Die Menschen finden sich in den Regeln bzw. Gelegenheiten einer solchen Gesellschaft gefangen und können nur durch eine produktive Dialektik zu diesem Bewusstsein kommen und sich aus diesem Zustand freien.

In der von T.W. Adorno und M. Horkheimer geschriebenen *Dialektik der Aufklärung* (1944) findet Sebald „den Ausgangspunkt seines ideologischen Programms“¹. In diesem Werk beschreiben die Philosophen wie die Aufklärung paradoxerweise seinen mythischen Charakter zeigt, in dem Versuch, den Mythos zu besiegen.

Der Begriff der Aufklärung stimmt nicht in diesem Werk mit der philosophischen Bewegung des 18. Jh. überein, sondern betrifft eine Tendenz zur Rationalisierung der Welt, die die Autoren schon zu den Antiken zurückführen. Die Menschen hätten immer versucht, eine Welterklärung zu schaffen, um

¹ Agazzi (2012), S. 11, meine Übersetzung.

sich von ihrer Angst vor der Kraft der Natur zu befreien. Diese Erklärung bringt die natürliche Gewalt auf dem Niveau des menschlichen Verständnisses und beruhigt ihre Angst.

Die Mythen werden in diesem Sinne schon als eine Form von Aufklärung verstanden. Tatsächlich versuchen sie, die mächtige Natur zu verstehen und in Verbindung mit den Menschen zu bringen, indem sie aber die Notwendigkeit der natürlichen Bedingungen akzeptieren und wiederholen².

Die Aufklärung geht jedoch einen Schritt weiter, als sie sich von diesem Zwang befreien will. Die von der *ratio* gestrebte Welterklärung zielt darauf ab, das Verständnis der Natur als ein Weg ihrer Beherrschung zu gewinnen, und kämpft gegen den Mythos als Verkörperung einer veralteten Weltanschauung. Die Natur wird auf diese Weise progressiv objektiviert und zum Feind gemacht, deren Macht durch die menschliche Vernunft endlich besiegt wird. Daraus ergibt sich zudem eine Hierarchisierung von Menschen und Natur, wo die letzte am niedrigeren Platz steht und von den Menschen ausgebeutet werden kann. Die menschliche *ratio* zeigt hier seinen *instrumentellen* Charakter und ist nicht von den Bedingungen der Natur frei, als sie sich in diesem notwendigen Kampf gegen die Natur definiert.

Die instrumentelle Vernunft wird zum idealen Erkenntnisvermögen für die rationale Aneignung der Welt und etabliert sich als herrschendes Prinzip der Natur, indem sie aber die Spaltung zwischen

² Vgl. Sandkaulen (2017), S. 11.

Menschen und Natur fortführt³. Tatsächlich haben die Menschen Vertrauen in die Macht ihrer Vernunft als Zugang zur Welt und Mittel für die (Aus)Nutzung der Natur, und gleichzeitig vergessen sie, dass sie selbst auch Teil der Natur sind: Ihre Vernunft wird zur „Herrschaft über eine objektivierete äußere und die reprimierte innere Natur“⁴. Falls das Subjekt aber eine produktive Verhandlung mit ihrer Situation nicht ausüben kann, bleibt es in der Illusion der Allmächtigkeit der Vernunft eingesperrt und ewig von der Natur entrückt.

Seit den ersten kritischen Essays nimmt Sebald diese These als Ausgangspunkt an und kritisiert aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive Autoren die komplett in die deutsche Gesellschaft integriert sind und die, obwohl sie einen internen Konflikt wahrnehmen, keine persönliche Perspektive gewinnen können und am Ende eine unwirksame Gesellschaftskritik ausüben. Dies ist zum Beispiel der Fall bei Carl Sternheim, der jüdische Autor dessen literarische Innovation laut Sebald durch sozialen Konformismus behindert wurde. Mit dem Dramaturg verbindet Sebald eine kritische Haltung geerbt von dem Germanist Ernst Alker, der in den Werken Sternheims stereotypische Darsteller und Gedankenlosigkeit spürte, mit dem Frankfurter Gedanken, woraus er eine ästhetische Unzulänglichkeit auf einen Mangel an ideologische Richtung zurück-

3 Die Spaltung zwischen Ich und externe Realität geht zum Ontologischen Dualismus von Renée Descartes. Die ganze moderne westliche Philosophie hat sich damit beschäftigt, den ‚Gap‘ zwischen Subjekt und Realität zu überwinden und die Erfahrung der Welt wieder ergreifbar zu machen.

4 Habermas (1985), S. 134.

führt⁵: Demnach versuche Sternheim, die bürgerliche Immoralität zu kritisieren, durch die Darstellung moralisch ausdrucksloser Darsteller, damit er nicht so unangenehm in den Bedingungen der Gesellschaft erscheint, die er kritisieren möchte. Sternheims kraftlose Kritik werde dadurch verursacht, dass dem Autor nicht wirklich von seinem Assimilationszustand bewusst sei und deswegen noch keine Dialektik mit seiner Natur einsetzen kann. Folglich bliebe seine Kritik unvollständig und unwirksam. Ohne Selbstbewusstsein ergebe sich auch ein kraftloses literarisches Werk. Was Sternheim fehle, ist eine Verhandlung über seine Identität, die sowohl die Bedingungen der Gesellschaft als auch deren Natur in Betracht ziehe. Die von Heidegger beklagte Seinsvergessenheit⁶ der abendländischen Menschen, die nicht über sich selbst nachdenken können, wird von Sebald als ethischen Problem bei Schriftstellern gelesen, die nicht über ihre bürgerliche Assimilation bzw. ihre in-der-Gesellschaft-Sein' reflektieren, da sie ihre eigene Natur vergessen haben. Nur eine produktive Dialektik kann zum Bewusstsein und daher zu einem ästhetisch qualitativen Werk führen.

Die Abkehr von der Natur und die Seinsvergessenheit konstituieren das schwerste Schicksal der Moderne, in der die Menschheit anscheinend nicht mehr über ihren eigenen Zustand und Zugehörigkeit in der Natur nachdenken können. Eine solche Blindheit hätte im 20. Jahrhundert an die Vernichtung

⁵ Sheppard (2011), S. 60-64.

⁶ Vgl. Heidegger (1927).

der Juden in den Konzentrationslagern mitgewirkt⁷. Auch in diesem geschichtsphilosophischen Verständnis verbindet sich Sebald mit Adorno und der *Dialektik der Aufklärung* und beschreibt die menschliche Geschichte als abkommende Parabel, die ihren Höhepunkt in der Zerstörungsgewalt des Zweiten Weltkriegs erreichte. Der Niedergang der Menschen hätte sich in Verbindung mit der Entwicklung der Technologie beschleunigt, damit die Natur beherrscht und im Namen des Fortschritts ausgenutzt werden könne. Trotzdem haben die Menschen in dieser Epoche ihre eigene Natur vergessen und damit auch, dass auch ihr Wohlstand das Ziel der Technologie sein sollte: Auf diese Weise gewinnt der Fortschritt eine entleerte Bedeutung und stimmt mit der bloßen technologischen Entwicklung überein. Die von den Menschen geschöpften Maschinen werden nur als narzisstische Übung hergestellt und solche Überschätzung der Technik „schließlich dazu führt, daß einer, der ein Zugsystem ausklügelt, das die Opfer möglichst schnell und reibungslos nach Auschwitz bringt, darüber vergißt, was in Auschwitz mit ihnen geschieht“⁸. Das „Fetischisieren“ der Technik und die Seinsvergessenheit in den gesellschaftlichen Mechanismen, in denen das menschliche Gewissen betäubt wird, können beide zum Mangel an Solidarität mit der externen und eigenen Natur verstanden werden. Die Vernichtung zeigt sich als unvermeidbarer Epilog.

Die Parabel einer solch umgekehrten Eschatolo-

7 Vgl. Calzoni (2010), S. 18.

8 Adorno (1971), S. 100.

gie wird von Sebald schon in seinem ersten literarischen Werk *Nach der Natur* (1988) thematisiert. Dieses poetische Triptychon ist in drei Teile gegliedert, die drei entscheidende Momente dieses negativen Prozesses darstellen. Mit dem Beginn der Renaissance erkennt der Autor die Einführung der Vernunft als von der Natur unabhängige Fakultät an, die allein die Grenzen des Wissens erreichen bzw. überwinden kann. Der Maler Matthias Grünewald wird in diesem Zusammenhang als Symbol der natürlichen Verbindung mit der Welt betrachtet, als er dank seiner Kunst alles empfindlich, intuitiv wahrnimmt und repräsentiert in einem Bild die künftigen Ergebnisse der instrumentellen Vernunft, indem er in dem Isenheimer Altarbild die grausame Zerstörung der Zukunft illustriert. Hier tauchen die Menschen als „unsinnige Bastler“⁹ auf, deren Haltung gegenüber der Welt wird auf die folgende Weise beschrieben:

„Ausprobieren, wie weit sie noch gehen kann,
ist ihr einziges Ziel, ein Sprossen,
Sichforttreiben und Fortpflanzen,
auch in und durch uns und durch
die unseren Köpfen entsprungen
Maschinen in einem einzigen Wust,
während hinter uns schon die grünen
Bäume ihre Blätter verlassen“¹⁰.

Grünewald wird in diesen Versen zum Propheten für das narzisstische Verfahren der modernen Menschen, die im Namen ihrer Macht und ihrer Rationalität Maschinen herstellen und die Natur und

⁹ Sebald (1988), S. 24.

¹⁰ *Ibidem*.

anderen Menschen in Gefahr bringen.

Der Holocaust konstituiert das deutlichste Beispiel eines solchen Verfahrens und taucht tatsächlich oftmals in den Werken Sebalds auf. Durch die Technik des *Holocaust in Absence*¹¹ adressiert der Schriftsteller das Thema nicht direkt, trotzdem verleiht er ihm große Zentralität in den Lebensgeschichten der Hauptcharaktere. Besonders in Büchern wie *Die Ausgewanderten* (1992) und *Austerlitz* (2001) spielt der Holocaust eine Hauptrolle in den Biographien der jüdischen Hauptdarsteller, die die Folgen der Verbrechen des Zweiten Weltkriegs erleidet mussten.

Sebalds Beschäftigung mit jüdischen Figuren und der Dynamik der nationalsozialistischen Verfolgung hat dazu beigetragen, seine Reputation meistens in den Vereinigten Staaten und Großbritannien als ‚Holocaust-Autor‘ zu bilden. Trotzdem ist die *Shoah* wie oben erwähnt ein grausames Beispiel des Laufs der modernen Geschichte und im Rahmen von Sebalds Deutung der Geschichte ist die Beschäftigung mit solch einem exemplarischen Ereignis als „Auseinandersetzung mit der Naturgeschichte der Zerstörung“¹² zu lesen. Ebenso gewinnen auch die deutschen Juden eine symbolische Valenz, als assimilierte Subjekte in einer Gesellschaft, die aber versucht hat, sie systematisch zu vernichten. Diesbezüglich identifizieren Adorno und Horkheimer in den Juden der deutschen Gesellschaft Subjekte, die die von den modernen Menschen gebrochene Verbindung mit dem Göttlichen bzw. der Natur halten konnten. Darüber

11 Anderson (2003), S. 105.

12 Schütte (2001), S. 89.

schreiben die Philosophen in der *Dialektik*:

„Den Juden schien gelungen, worum das Christentum vergebens sich mühte: die Entmächtigung der Magievermöge ihrer eigenen Kraft, die als Gottesdienst sich wider sich selber kehrt. Sie haben die Angleichung an Natur nicht sowohl ausgerottet als sie aufgehoben in den reinen Pflichten des Rituals. Damit haben sie ihr das versöhnende Gedächtnis bewahrt, ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen. So gelten sie der fortgeschrittenen Zivilisation für zurückgeblieben und allzu weit voran, für ähnlich und unähnlich. Für gescheit und dumm.“¹³

Die Juden haben dann die Mythologie in hegeliatischen Sinne überwunden bzw. *aufgehoben* und diese in Form von Riten gehalten und adaptiert, während sie hingegen der durchschnittliche moderne Mensch komplett abgelehnt hat und durch die Vernunft versucht zu verdrängen. Auf diese Weise repräsentieren die Juden eine atavistische Beziehung mit der Natur, die während ihrer Assimilation in die deutsche Gesellschaft noch für etwas misstrauisches steht. Nicht nur als Juden werden sie dann dargestellt, sondern auch als moderne Menschen, die unter den Folgen der bedingungslosen instrumentellen Vernunft und der davon verursachten Zerstörung gelitten haben.

Ambros Adelwarth, Protagonist der dritten Erzählung in *Die Ausgewanderten*, ist eine dieser symbolischen Figuren. Er ist der Großonkel des Erzählers und bereits am Anfang des XX. Jahrhunderts

¹³ Adorno, Horkheimer (1988), S. 195.

emigrierte er in die USA. Dort wird er Diener einer reichen Familie von New York und hat die Gelegenheit, in dem Jungen Cosmo Solomon einen guten Freund zu finden und mit ihm viele Reisen durch luxuriöse Hotels und Casinos zu unternehmen. Seine letzte Reise verdient aber eine besondere Bedeutung, als sie ihn in Kontakt mit den konkreten Bedingungen der Zerstörung stellt und daher unumkehrbare Konsequenzen auf seinen Verständnis der Welt verursacht. Adelwarths Geschichte wird indirekt vom Erzähler kennengelernt, als er in den USA nach den Spuren der ausgewanderten Familie sucht und sich durch Gespräche und ein Reisetagebuch das Leben des Großonkels wiederaufbaut. Adelwarths und Cosmos Reisen haben eine Doppelbedeutung: Auf der einer Seite, bestehen sie in einer physischen bzw. räumlichen Bewegung, auf der anderen repräsentieren sie eine philosophische Wanderung im modernen rationalen Gewissen, das eine deutliche Trennung von der Natur geübt hat und daher nach einer unvermeidbaren Vernichtung strebt. Am Ende will Ambros die Welt nicht mehr verstehen und bringt sich selbst zu einem vegetativen Zustand, der zum Tode führt.

Seine Reiserfahrung, die ihn eventuell zur Ablehnung der vernünftigen Fakultät bringt, setzt sich der in der *Dialektik der Aufklärung* interpretierten Heimkehr von Odysseus wider. Der homerische Held wird von Adorno und Horkheimer als Paradigma des bürgerlichen Mannes verstanden, dessen Reise dem Prozess der Beherrschung der Natur durch die Vernunft entspricht.

Sein *nostos* ist ebenso deswegen sowohl eine externe, als auch eine interne Reise. Wenn die zu überwindende Prüfungen Versachlichungen der „Vorwelt [...] in den Raum säkularisiert“¹⁴ sind, dann repräsentiert ihre Überwindung den Weg des modernen Subjekts, als es sich von dem Mythos trennt; die List, die Odysseus gegen die mythischen Wesen hilft, vertritt die moderne Vernunft, damit der Mensch die unvernünftigen bzw. natürlichen Objekte dominieren kann. Die Heimkehr symbolisiert den Erfolg des Subjekts, das sich die Macht der Natur entzogen ist, um aus seinem mächtigen Zustand die Natur selbst zu beherrschen.

Die Haltung gegenüber der Welt ist von Adelwarth und Odysseus durch unterschiedliche wesentliche Voraussetzungen bestimmt: Als der erste das Vorbild der modernen bürgerlichen Rationalität ist, gilt Adelwarth symbolisch als der von seiner Natur entrückten Jude der Moderne, der „sein Lebtage lang von nichts aus der Fassung bringen lassen dürfte“¹⁵. Zusätzlich ist anscheinend Adelwarth homosexuell, was seine Unzufriedenheit mit seiner Situation verstärkt. Als Jude und als homosexuell, kann er nicht nach seiner Natur leben bzw. sich öffentlich in der Gesellschaft mit ihr verbinden und muss sich selbst immer kontrollieren. Die Unmöglichkeit einer Dialektik zwischen dem gesellschaftlichen Leben und der Natur kann die Subjekte in der Tat mit einer Nostalgie prägen, die nach etwas – vielleicht eine Heimat

14 *Ibidem*, S. 53.

15 Sebald (1992), S. 129.

– strebt, die aber nicht genau beschreibbar ist. Das lässt sie in einem Zustand von existentiellen Exil, das am bestem durch den Onkel Kasimir – auch ein ausgewanderter Jude – ausgedrückt wird: „I am a long way, though I never quite know from where“¹⁶.

Demgegenüber erfährt Odysseus die Unterdrückung seinen Impulsen als ein Mittel zur Selbstbehauptung, weil sie eigentlich seine Dominanz gegenüber der Natur ermöglicht. Wie am Beispiel in der Episode der Sirenen muss er den Vergnügen des Gesangs nicht erliegen, so soll der bürgerliche Mann auf die sofortige Freude verzichten und nach kapitalistischer Logik sein Geld investieren. Auf diese Weise unterstützt er seine Rolle in der modernen Gesellschaft.

Für die beide, Adelwarth und Odysseus, sind zwar die Reise dann Wanderungen in das menschliche Gewissen und damit kommen sie zum Bewusstsein, getrennt von der Natur zu sein. Trotzdem stellen sie sich gegenüber solcher Realisierung auf verschiedene Weise.

Odysseus nutzt die von der Vernunft angebotenen Möglichkeit auf, um die Natur zu bewältigen und unter seiner Herrschaft zu bringen. Sein *nostos* stimmt mit dem Weg der Selbstbehauptung des Subjekts als vorgesetztes Subjekt über die Wirklichkeit überein. Er bildet sich bestimmt mit der Überwindung der stärkeren Natur nur dank seinen vernünftigen Eigenschaften, d.h. List und Trug, und symbolisiert die sieghafte *ratio* gegen den veralteten Mythos. Die Episode in Polyphems Grotte ist dafür das

¹⁶ *Ibidem*.

deutlichste Beispiel. Odysseus manipuliert in diesem Fall seinen Feind bis zum Punkt der Selbstnegation, als er „ich bin Niemand“ erklärt, und daher seine Identität als Mensch aberkennt – und demzufolge sich an einem primitiven Zustand nahekommmt; auf diese Weise befindet sich auch der bürgerliche Mann stetig beim Verzichten seiner Natur, indem er seine gesellschaftliche Assimilation erreicht. Diese Negation ist aber vorübergehend und nur seiner eigenen Rettung funktionsgemäß, denn „es ist die Formel für die List des Odysseus, dass der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt“¹⁷. Nachdem die Natur betrügt und die implizite Dominanz der Vernunft deklariert wird, kann das Subjekt sich sofort wieder behaupten und glaubt sich fast allmächtig über die Natur.

Darin besteht auch die *hybris* des modernen Menschen, der seine Superiorität über die Natur und ihre Regel stetig auch dadurch bestätigt, dass er seine eigenen technischen Schöpfungen bis zum Fetischismus liebt. Wenn man die *hybris* und der Fetischismus der Technik zusammen mit der Vergessenheit der Natur bzw. mit ihren instrumentellen Negation zusammenstellt, ergibt sich die Möglichkeit, solche Instrumente für die Vernichtung der anderen auszunutzen, da er keine bewusste Zugehörigkeit zur Natur fühlt und deshalb auch keine Solidarität mit der anderen Menschen.

Dagegen kommt Adelwarth am Ende seiner Reise mit der „Sehnsucht [...] nach einer möglichst

17 Adorno, Horkheimer (1988), S. 65.

gründlichen und unwiderruflichen Auslöschung seines Denk- und Erinnerungsvermögens“¹⁸, da er dieselbe dominierende Vernunft, die dem bürgerlichen Mann beim Unterwerfen der Natur so hilft, total ablehnen will. Was er auf seine Reise gesehen hat, sind die ruinösen Konsequenzen dieser Hegemonie. Als er und Cosmo durch Europa und Nahen Osten reisen, beobachten sie den Zustand der modernen Welt kurz vor der Katastrophe des ersten Weltkriegs und je mehr sie in die Nähe von Jerusalem kommen, desto deutlicher spüren sie eine „anhaltende Beklemmung und Elendigkeit“¹⁹. In der Heiligen Stadt versteht man das Ausmaß der Zerstörung. Adelwarth notiert in seinem Tagebuch den Vergleich zwischen dem Reichtum der Vergangenheit und der gegenwärtigen Verödung am Anfang des XX. Jahrhunderts:

„Jahrelang ist das Projekt der Niederlegung des Lebens von den Cäsaren planmäßig betrieben worden, und auch späterhin hat man Jerusalem wiederholt heimgesucht, befreit und befriedet, bis endlich die Verödung vollendet und von dem unvergleichlichen Reichtum des Gelobten Landes nichts mehr übrig war als der dürre Stein und eine ferne Idee in den Köpfen seiner inzwischen weit über die Erde hin verstreuten Bewohner.“²⁰

Die Vernichtung des Lebens ist dann ein vernünftiges *Projekt*, das der Mensch gegen andere Menschen durchläuft. Beide Reisende registrieren

18 Sebald (1992), S. 167.

19 *Ibidem*, S. 205.

20 *Ibidem*, S. 209.

ein solches Paradox und kommen aber gleichzeitig zu dem Verständnis, dass es in dem menschlichen Verfahren einbezogen ist. Sie verstehen, es geht um einen irreversiblen Prozess, während sich tatsächlich in Europa gleichzeitig eine andere Katastrophe vorbereitet. Die Erinnerung der ursprünglichen Heimat ist nur ‚eine ferne Idee‘, nicht mehr in die Wirklichkeit spürbar und wird nicht neuartig ausgedacht.

Cosmo, der auch ein Jude ist, leidet auch unter diesem Bewusstsein, da seine Reise nach den Anfang seiner Zivilisation ihn zum Nichts gebracht hat. Nach seiner Rückkehr nach die USA verwandelt sich sein Verständnis des Menschenschicksals in eine Art physischer bzw. psychologischer Krankheit, wie von der Tante Fini erzählt wird: „Je weiter er der Krieg in Europa um sich griff und je mehr das Ausmass der Verwüstung bei uns bekannt wurde, desto weniger gelang es dem Cosmo, in dem so gut wie unveränderten amerikanischen Leben wieder Fuss zu fassen“²¹. Trotz seiner Ferne aus dem Konflikt in Europa erinnert die laufende Zerstörung an die, die er schon gesehen hat, und versteht, dass die Menschen nicht hier stoppen werden: Jerusalem war nur ein Beispiel eines Verfahrens ohne Ende. Dieses Bewusstsein bringt Cosmo zum Tode.

Adelwarth erfährt eine ähnliche Tragödie. Nach der Rückkehr kümmert er sich um Cosmo als seine letzte Aufgabe und danach, allein in einem leeren Haus, entscheidet er, seine Geschichte und seine eigenen Erfahrungen einer Verwandten – der Fini – zu erzählen. Bestimmt zu dieser Zeit beginnt er,

²¹ *Ibidem*, S. 138.

die Bedeutung des von ihm gesehenen Zustands der Menschheit zu verstehen. Wie die Tante Fini dem Erzähler über Adelwarth berichtet: „Je mehr er erzählte, desto trostloser geworden [ist]“²². Die Erzählung erweist als entscheidender Moment für das wirkliche Verständnis der Bedeutung seiner Erfahrung, weil er während der Erzählung ein Sinn geben und quasi rational die Zerstörung erklären muss.

Wie in der *Dialektik* beschrieben, gewinnen die Menschen Zugang zur Welt durch die Erzählungen schon seit den Mythen, als sie die Natur verständlich machen, und die Narration erlaubt die *ratio*, sich durchzusetzen. Die Rolle der narrativen Rede, ist tatsächlich auch im Fall von Odysseus von besonderer Bedeutung, weil sein Selbstbewusstsein nur mittels der Erzählung sich konstituieren kann:

„Rede selber, die Sprache in ihrem Gegensatz zum mythischen Gesang, die Möglichkeit, das geschehene Unheil erinnernd festzuhalten, ist das Gesetz des homerischen Entrinnens. Nicht umsonst wird der entrinnende Held als Erzählender immer wieder eingeführt. Die kalte Distanz der Erzählung, die noch das Grauenhafte vorträgt, als wäre es zur Unterhaltung bestimmt, läßt zugleich das Grauen erst hervortreten, das im Liede zum Schicksal feierlich sich verwirrt“.²³

Odysseus taucht zuerst dann als Erzähler auf, der durch die Wörter seine Erfahrungen rationalisieren kann, da die Vermittlung der Wörter auch eine kal-

²² *Ibidem*, S. 149.

²³ Martella (2011), S. 301-302.

te Distanz zur Realität erlaubt. Durch die Narration bestätigt das von Odysseus vertretene Subjekt seine Herrschaft über die überwindete Natur und erkennt sich als dominierendes Element, die der Welt Sinn gibt. Die narrative Rede ist für Odysseus deswegen auch eine „Überlebensstrategie“²⁴ gegen die mythischen irrationalen Kreaturen, sie „rettet ihm wortwörtlich das Leben und ermöglicht letztlich seine Heimkehr“²⁵. In der bereits erwähnten Episode mit Polyphem ist die Behauptung von Odysseus „ich bin Niemand“ seine Strategie zur Lebensrettung, die eine rationalistische bzw. instrumentelle Manipulation der Sprache erweist.

Wenn aber beim Odysseus die Narration den Weg zur „Selbstformierung“²⁶ bzw. seiner Selbstbestimmung ist, bedeutet für Adelwarth widersetzlich eine Art von „Selbstbefreiung“²⁷ von der Last und bringt ihm zur Entscheidung, einen Regression zum vorrationalen Zustand einzutreten. Wie die Tante Fini berichtet: „Das Erzählen ist darum für ihn eine Qual sowohl als ein Versuch der Selbstbefreiung gewesen, eine Art von Errettung und zugleich ein unbarmherziges Sich-zugrunde-Richten“²⁸. Adelwarths ‚Errettung‘ stimmt mit der ‚Rettung‘ von Odysseus nicht überein: Während der homerische Held die Macht der rationalen Distanz zur Wörter annimmt, will sich Adelwarth davon befreien. Mehr spezifisch ist Adelwarths Befreiung nicht *durch* Wör-

24 Martella (2011), S. 302.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*, s. 304.

27 Sebald (1992), S. 146.

28 *Ibidem*.

ter erreicht, sondern *von den* Wörtern, in denen er die ‚kalte Distanz‘ erkennt, die zum Betrug der Natur und der anderen Menschen bringt.

Darin besteht der große Unterschied zwischen Adelwarth und Odysseus, dass Adelwarth auf dieselbe rationale Narration verzichtet, die stetig die zerstörende Beherrschung der Natur – von Odysseus symbolisiert – verursacht.

Nachdem Adelwarth aufgehört hat, zu sprechen, reist er in den fünfziger Jahren nach Ithaca, New York, wo er sich in einer psychiatrischen Klinik sterben lässt. Die Bedeutung dieser Stadt kann in Licht der Reise von Odysseus nochmal gelesen werden. Adelwarths Ithaca ist nicht die traditionsvolle mittelmeeerische Stadt, sondern eine entleerte moderne Version und befindet sich auf dem Kontinent, der im XX. Jahrhundert mehr als alle andere das westliche Lebensstil vorgetreten hat. Als der Erzähler durch die Straßen in den USA reist, hat er das Gefühl tatsächlich „durch ein überdimensionales Spielzeugland“ zu fahren, „dessen Ortsnamen von einem unsichtbaren Riesenkind willkürlich unter den Ruinen einer anderen, längst aufgegebenen Welt zusammengesucht und -geklaut worden waren“²⁹.

Für Odysseus ist Ithaka das Ort der Agnition, als die Anderen ihn erkennen und er als Herr wiederkehrt. Seine Heimat ist das dialektische Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit dem Mythos und „ist die Utopie der mit Natur versöhnten Aufklärung und damit die Aufhebung der Entfremdung, die nur im ständigen Kampf gegen den Mythos in all seinen

²⁹ *Ibidem*, S. 153.

Formen erreicht werden kann³⁰. Als Utopie konstituiert sich dann die Heimat durch eine „konstante Verhandlung, die sich vor allem in den vielfältigen Akten des Erzählens ereignet“³¹. Die Vernunft ergibt sich dann als eine nicht notwendigerweise negative Qualität in der *Dialektik*, sondern eine Gelegenheit, um eine stetige Adaption der Zugehörigkeit in einer Gesellschaft auszuüben. Solche Verhandlung muss aber immer die Natur als ein Teil des dialektischen Verfahrens in Betracht nehmen, die aufgehoben werden soll. Falls das nicht passiert, gewinnt die Herrschaft auf die Natur einen gefährlichen Charakter, die sich auch mit Gewalt durchsetzt, so tötet Odysseus die Freier und bestätigt seine Dominanz unter den Menschen. Wie Adorno in *Erziehung nach Auschwitz* beschrieben hat, eine Voraussetzung zum Holocaust darin besteht, dass Menschen zusammen mit dem Fetischismus der Technik ihre interne Natur vergessen und folglich ihre eigene Zugehörigkeit zu der Menschheit vergessen, daher verschwindet die Solidarität und erscheint die „Kälte“, die zum „Indifferenz über das Schicksal der anderen“³² beiträgt.

Im Gegenteil zu Odysseus ist Ithaka für Adenauer der Ort seiner ‚Entrationalisierung‘. Er versucht, seine Distanz von einem natürlichen bzw. irrationalen Zustand zu löschen, indem er eine ‚regressive Mimese‘ bis zur Selbstidentifikation mit sprachlosen bzw. verstandslosen anorganischen Formen vollendet. Er geht freiwillig in die Klinik, da er sich nicht

30 Sommer (2017), S. 38.

31 Martella (2011), S. 304.

32 Adorno (1971), S. 101.

mehr mit der Realität abfindet, und verzichtet auf alle rationalen Fakultäten. Adelwarth flieht vor der „Last der Gegenwart“³³ wie die Lotophagen in der Odyssee, deren Regression „die Flucht vor den negativen Folgen der Rationalisierung in einen vorrationalen Zustand“³⁴ ist. Nachdem er die Konsequenzen der systematischen Vernichtung von Städten und Menschen bezeugt hat, kann er nicht mehr durch rationale Wörtern sie beschrieben und in eine distanzierte Narrative entfremden. Das würde bedeuten, die Zerstörung zu rationalisieren und überwinden.

Adelwarth kann aber nicht Sinn zur Destruktion geben, am meisten wenn sie sich ständig wiederholt. Tatsächlich ist der Erzählung seiner Reise nach Jerusalem schwerer geworden, als gegenwärtig in der Welt andere ‚Projekte‘ der Zerstörung unternommen werden – nämlich der Zweiten Weltkrieg und der Holocaust. Auf diese Weise vermischen sich die Zeiten und erkennt Adelwarth nicht mehr, was vorgegangenen oder gegenwärtig ist. Die einzigen dauernden Elemente sind die Ruinen, d.h. die Zeichen der immer gewaltsamer Zerstörung. Der letzte Satz in Adelwarths Tagebuch lautet:

„Die Erinnerung [...] kommt mir oft vor wie eine Art von Dummheit. Sie macht einen schweren, schwindligen Kopf, als blickte man nicht zurück durch die Fluchten der Zeit, sondern aus großer Höhe auf die Erde hinab von einem jener Türme, die sich im Himmel verlieren“³⁵.

³³ Sommer (2017), S. 34.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Sebald (1992), S. 214.

In einer Welt, wo sich die gleiche Ereignisse ständig wiederholen, gewinnt die Erinnerung eine räumliche Dimension und wenn man in die Vergangenheit sieht, hat man schon eine Idee davon, was in der Gegenwart passiert. Deswegen werden die Ruinen von Jerusalem zu Ruinen des ganzen Jahrhunderts universalisiert und verweisen auf die Naturgeschichte der Zerstörung, die die Menschen systematisch realisieren.

Adelwarth leidet dann unter dem Bewusstsein des unvermeidlichen Schicksals der Menschheit und verzichtet auf die menschliche Fakultät die das stetig erlaubt, d.h. die instrumentelle Vernunft. Der aber geht einen Schritt weiter und lehnt die vernünftige Fähigkeit *in toto*; die Ursache einer solchen radikalen Entscheidung könnte durch eine Beschreibung von der Tante Fini gedeutet werden:

„er besaß die besondere Fähigkeit, eine Fremdsprache ohne jedes Lehrmittel innerhalb von ein, zwei Jahren anscheinend mühelos sich anzueignen, einzig und allein durch gewisse Adjustierungen, wie er mir einmal auseinandersetzte, seiner inneren Person“³⁶.

Adelwarth ist deshalb komplett assimiliert in seiner Gesellschaft und, wie schon erwähnt, respektiert die Regel bis zum Punkt der Unterdrückung seiner eigenen Natur. Seine Assimilation erlaubt ihn nicht, eine distanzierte Narration herzustellen und eine Dialektik für seine eigene Situation zu üben. Seine Heimat erkennt er nur in einer modernen Gesellschaft, von

³⁶ *Ibidem*, S. 114.

der er sich trennen will. Ohne eine produktive Dialektik mit seiner eigenen Natur kann er aber auch keine neue Heimat verhandeln und muss demzufolge von der Gesellschaft nur dadurch trennen, dass er das organisatorische Prinzip der Gesellschaft, d.h. die Vernunft, verweigert. Die Dialektik zwischen Vernunft und Natur in der *Dialektik der Aufklärung* kann positiv wirken, wenn die beiden Elemente zu einer Synthese kommen, ohne sich gegenseitig zu dominieren. Auf diese Weise können die Menschen ständig neuartig ihre Zivilisation bilden, die auch die Vergangenheit mit all ihren Irrationalitäten berücksichtigt. Odysseus vertritt aber eine Version der Rationalität, die die Natur nur als externes Objekt sieht und nicht in sich akzeptiert. Er steht für den modernen Menschen, der diese Spaltung zu extremen Folgen gebracht hat. Adelwarth rückt sich gegenteilig in die vorrationale Natur bzw. in den Mythos, und verzichtet auf jede Rationalisierung der Welt, die aber auch Teil der Zivilisation sein muss.

Trotz seiner pessimistischen Geschichtsphilosophie, deren Ergebnis ist eine unvermeidbare Selbstzerstörung der Menschen, erkennt Sebald das zweideutige Potential der vernünftigen Fakultät schon in seinem ersten Werk *Nach der Natur*:

„Das Gehirn arbeitet ja fortwährend
mit irgendwelchem und sei es ganz
schwachen Spuren der Selbstorganisation,
und manchmal entsteht daraus
eine Ordnung, stellenweis schön
und beruhigend, doch auch grausamer

als der vorherige Zustand der Ignoranz“³⁷

Das Zitat befindet sich am Anfang des letzten Teils, als der Erzähler einen Exkurs über seine Familiengeschichte beginnt. Das Gehirn kommt als vernünftiges Organ *par excellence* vor, indem er die Welt organisiert und in Ordnung stellt. Aus dieser Rationalisierung ergeben sich aber sowohl furchtbare als auch aufbauende Geschichten. Die Narration ist der Moment, in dem sie erzählt, verstanden und verhandelt werden können.

37 Sebald (1988), S. 71.

Bibliographie

- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (1944): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1996.
- Adorno, T.W. (1971): „Erziehung Nach Auschwitz“ in: Idem, *Erziehung zur Mündigkeit*, Hrsg. von G. Tadelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agazzi, E. (2012): *W.G.Sebald: in difesa dell'uomo*, Firenze: Le Lettere.
- Anderson, M.M. (2003): *The Edge of Darkness: on W.G. Sebald*, «October», vol. 6, S. 102-121.
- Calzoni, R. (2010): *San Giorgio e gli Angeli. Figure della redenzione nell'opera di W.G. Sebald*, «Elephant Castle», vol. 2, S. 5-27.
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemayer. 2006.
- Horkheimer, M. (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Martella, V. (2011): “Heimkehr in die Zivilisation. Adornos Lektüre der Odyssee in der Dialektik der Aufklärung”, in: *Figurationen der Heimkehr. Die Passage vom Fremden zum Eigenen in Geschichte und Literatur der Neuzeit*, Hrsg. von S. Juterczenka, K.M. Sicks, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 289-308.
- Sandkaluer, B. (2017): “Begriff der Aufklärung”, in: *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*,

Hrsg. von G. Hindrichs, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 5-22.

Sebald, W.G. (1988): *Nach der Natur*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2012.

Sebald, W.G. (1992): *Die Ausgewanderten. Vier lange Erzählungen*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2013.

Sheppard, R. (2011): "The Sternheim Years: W.G. Sebald's Lehrjahre and Theatralische Sendung 1963-1975", in: *Saturn's Moons. W.G. Sebald: A Handbook*, hrsg. von J. Catling, H. Rischard, London: Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, S. 42-108.

Sommer, M.N. (2017): "Exkurs I. Odysseus oder Mythos und Aufklärung", in: *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, Hrsg. von G. Hindrichs, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 23-40.

Schütte, U. (2011): *W.G. Sebald*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

