

Die Sprache des Menschen und der Dialekt der leblosen Welt

Zu Christian Enzensbergers Roman *Nicht Eins und Doch. Geschichte der Natur*

Ulisse Dogà

1 Einleitung

Christian Enzensbergers Text *Nicht Eins und Doch. Geschichte der Natur* gehört zu der traditionsreichen europäischen Literatur, welche die Beziehung des Menschen zur Natur kritisch reflektiert und deren Potenzial sich nicht in der Herstellung literarischer Fiktionen – Science-Fiction und insbesondere dystopische Literatur – erschöpft (vgl. Goodbody 1998; Haberkorn 2006; Hofer 2007). Dieser Beitrag will zeigen, dass *Nicht Eins und Doch* die ontologische Dissonanz zwischen Natur und Mensch, zwischen Geologie und Biologie zum Ausdruck bringt, indem er – im Medium der Sprache und spezifisch durch den Kontrast zwischen Hochsprache und Mundart – die biologische Zeit des Menschen mit der „unmenschlichen“ geologischen und kosmologischen „Tiefenzeit“ der Natur ins Verhältnis setzt. Enzensbergers Roman steht als Gegenstand der Untersuchung paradigmatisch für jene „Dichtung des Anthropozäns“¹ (Falb 2015, S. 14), in

¹ Zu Recht betont Falb, dass nicht jede Dichtung *im* Anthropozän Dichtung *des* Anthropozäns ist; nicht jede Dichtung zwar, die von technologischer Dynamik und der Entfremdung des Menschen in der großstädtischen Umwelt spricht oder einen asemantischen Zerfall der Sprache inszeniert (als Allegorie der Ausdrucksunfähigkeit des sprachlichen Mediums der Umweltkrise gegenüber), ist es eine Dichtung, die diese Krise nach raumzeitlichen Parametern kontextualisieren kann, die über die Größenordnung von Millionen von Jahren hinaus die „erstaunliche Endlichkeit“ des Raumschiffs Erde hervorheben. Was insbesondere die Öko-Lyrik von der *des* Anthropozäns wesentlich unterscheidet, so Falb, ist die Beziehung zu ihrem Objekt: erstere glaubt ihr Objekt in seiner Gesamtheit vor sich zu haben, letztere kann nicht nur die gesamte Raumzeitausdehnung

U. Dogà (✉)

Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Trieste, Trieste, Italy

E-Mail: ulisse.doga@units.it

der nicht so sehr die souveräne Stimme des Autors, sondern das Leblose oder Anorganische sich durchsetzt und formbestimmend und inhaltsgebend wird (vgl. Bayer und Seel 2016).

Die Form und die Semantik der „Dichtung des Anthropozäns“ haben sich im Laufe des 20. Jahrhunderts so gewandelt, dass aus dem Diskurs ‚über‘ den geologischen Gegenstand eine ‚Stein-Sprache‘ wurde, in der man den Übergang des Lebendigen ins Anorganische nicht nur an der Konzentration spezieller Stoffe und Motive (Steine, Fossilien, Abfall, Geröll, Schmutz, etc.) verfolgen kann, sondern vor allem an der Alteration und Umwälzung des sprachlichen Gefüges selbst.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schreibt sich diese Form der Dichtung in die klassisch-romantische Tradition ein. Während jedoch beispielsweise Paul Valéry mit seiner mineralischen Metaphorik an die metaphysische Kühnheit des 19. Jahrhunderts (Leopardi, Wordsworth, Baudelaire) anknüpft, geben die Modernisten Eugenio Montale oder T. S. Eliot dieser Tradition eine explizit nihilistische Wendung: Die romantische Reise in die Tiefendimension der Mutter Erde wird zu einer Irrfahrt durch ein „waste land“, weshalb die spätrromantische Meeresymbolik verstummt und die Mineralien nicht mehr, wie etwa für Mallarmé, als uralte Hieroglyphen gelesen, sondern nurmehr als opaker Schotter wahrgenommen werden. Angesichts der Katastrophen und „Trümmer“ zweier Weltkriege thematisiert die Literatur eine zunehmende Annäherung des Menschlichen selbst ans Anorganische. Aber die naturgeschichtliche Dynamik, der Konflikt zwischen Natur und Geschichte, wird unterschiedlich gewichtet. Während Autoren wie Gottfried Benn die Geschichte mit der Geologie gleichsetzen, bildet die anorganische Natur etwa bei Paul Celan die Kulisse und den Hintergrund der geschichtlichen Katastrophe. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehen sich künstlerische Positionen schließlich mit drastischen Veränderungen der Zivilisation und Technik konfrontiert; die natürliche (organische/anorganische) Welt wird durch eine posthumane (artifizielle/leblose) Umwelt der Objekte und Produkte überflutet bzw. ersetzt. In der „antiplatonischen“ Dichtung Bonnefoids oder in der Landschaftsdichtung Zanzottos etwa ist der Mensch – ob in Gestalt des Dichters oder des Naturzerstörers – oft abwesend oder versucht vergeblich, seinen Platz in der „neuen“ Welt wiederzufinden (Starobinski 1979; Werner 1998; Schellenberg-Diederich 2006). Das Anorganische wird Symbol einer grundlegenden ontologischen Fremdheit der ausgebeuteten Natur, der sich eine jetzt stotternde, sich-suchende Sprache wieder zu nähern versucht. Dieser schwierige und komplexe Annäherungsversuch gipfelt im Werk Christian Enzensbergers in einer totalen, ja wieder „romantischen“ Umkehrung: Die anorganische Welt spricht den Menschen an und belehrt ihn.

der Erdepoche nicht erfassen, sondern hat auch mit unsichtbaren Objekten und Materialien zu tun, wie zum Beispiel Bevölkerungswachstum, Stoffveränderungen in der Atmosphäre, Daten zum Aussterben nichtmenschlicher Arten, Berechnungen und Grafiken zum CO₂-Verbrauch und Natur Ressourcen, Klimawandel etc.

Hier setzt die linguistische und poetologische Überlegung dieses Beitrags zum Verhältnis zwischen menschlicher Sprache und Sprache der Natur bzw. „Natursprache“ an. Vielversprechend ist dies, da in Enzensbergers Roman die Sprache der murmelnden Steine, die den Menschen belehren, ihre „Initiationsprache“, der bayerische Dialekt ist, der vom wandernden Autor/Zuhörer übersetzt und dem Leser/der Leserin vermittelt wird. Dabei transformiert Enzensberger die literarische Sprache in ein Medium, das den Menschen als Spezies mit der dramatischen Dissonanz zwischen seiner biologischen Zeit und der geologischen Zeit der Natur konfrontiert.

2 Initiationsprache

Enzensberger beendete seinen letzten Roman *Was ist was* (Die andere Bibliothek 1987) mit den Worten „aber dann...“. *Nicht Eins und Doch* beginnt mit dem Satz: „aber dann ist er einen Feldweg gegangen“. Wie Stefan Ripplinger erklärt, stellt das „aber dann“ mehr als nur ein Scharnier zwischen den zwei Romanen dar: „es besitzt die grammatische Struktur der Offenbarung. [...] aber dann würde eine neue Seite aufgeschlagen. Aber dann öffnete sich eine neue Welt. Aber dann begann ein neues Leben. Und wenn du darüber Näheres wissen willst, folge mir in den Feldweg“ (Ripplinger 2013, S. 5–6). Die Menge tritt in *Nicht Eins* als Stimme oder Chor der kleinen Steine auf, die den Naturwanderer und Erzähler² zunächst völlig überraschend und dann immer selbstverständlicher anspricht und auf ihre besondere Art und Weise über die Gesetze der Natur belehrt.³ Enzensberger knüpft damit – über die deutsch-romantischen Fabel- und sprechenden Naturwesen eines Tiecks oder eines Novalis noch hinausgehend – an die ältesten Initiations- und Offenbarungsmysmen an, in denen nicht Pflanzen, Blumen oder Tiere, sondern uralte anorganische Materie (Gestein, Mineralien etc.) Mitteilungs- und Lehrfunktion besitzen und den Menschen über das Verhältnis von Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit belehren (vgl. Frazer 1913, S. 74–75; Eliade 1976, S. 129).

²In Enzensbergers Roman identifizieren sich Erzähler und Protagonist der Erzählung, wobei der erste auf ein kursiv gesetztes „Ich“ rekurriert, der zweite durch das Pronomen „er“ identifizierbar ist, und beide auf ein „du“, den „günstigen Leser“, appellieren. Das ergibt eine Mehrstimmigkeit, eine „pronominale Verwirrung, die in jedem ‚er‘ zugleich ein ‚ich‘ und ein ‚du‘, in der ersten Person eine zweite und dritte – und so fort – auftreten lässt, ein stets wankendes grammatisches Subjekt“ (Linck und Vogl 2013, S. 525).

³Übertrieben scheinen die Urteile von Linck/Vogl zur philosophischen Originalität des Textes. Nachdem Enzensbergers Naturwanderer und „Mangelwesen“ dem „weltoffenen“ und „weltbildenden“ Philosophen der „Holzwege“ entgegengestellt wird (523), wird seine ironische Perspektive zur „Verkehrung aller abendländischen Metaphysik“ erhoben. Ripplinger verweist auf die antiken Materialisten Demokrit, Epikur und Lukrez, auf die Romantiker Novalis, von Baader und Böhme, auf die kritische Philosophie Kants und Schopenhauers (Ripplinger 2013, S. 7).

Initiationserfahrung bedeutet im Fall von Mythen, Märchen und Sagen immer auch Interpretation und Entzifferung einer Geheimsprache, eines semiotisch fremden oder unbekanntem Systems. Mit ihr wird eine Antwort auf Proben und Rätsel formuliert, ohne die Spielregeln (bzw. die Grammatik der sprechenden Pflanzen oder Tiere) zu beherrschen. Die richtige Antwort seitens des Menschen ergibt sich nicht auf deduktive rationale Art und Weise, sondern analogisch, wenn sie mit der vorherbestimmten Lösung des Rätsels koinzidiert (vgl. Jesi 1978, S. 13–20). Das Besondere an Enzensbergers Roman ist, dass die Initiationsprache der Steine der bayrische Dialekt, also eine spezifische Mundart ohne Schrift und Grammatik ist. Der Erzähler nennt die Begegnung mit den sprechenden Steinen keine Halluzination, sondern eine „Offenbarung“, eine „verstörende Erfahrung“, die ihn in ein „woanders“ versetzt; die Belehrung der Steine im Dialekt verwandelt die Aufgabe des Erzählers gegenüber dem „günstigen“ Leser in die schwierige Rolle des Dolmetschers eines regionalen Idioms oder, wie Enzensberger sagt, einer „Volkssprache“, „leicht zu hören, aber schwer zu lesen“ (Enzensberger 2013, S. 13). Die Initiationserfahrung – das Versetzt-Sein des Erzählers in ein Woanders – bringt jedenfalls das Wissen mit, dass man von der in „Volkssprache“ vermittelten „Lehre“ der Steine keine richtige und treue Übersetzung geben kann, höchstens versuchsweise Annäherungen.

Mal „starke“ (34):

„im himme is dees woos no kimmd; und woos eäschd no kimmd, dees siggdmä ned, dees gschbilädmä bloos. Er versucht lieber gleich eine starke Übersetzung: *der Himmel ist der Ort der Zukunft und der Möglichkeit; und die kann man nicht sehen, sondern nur spüren*; er hätte auch *ahnen* schreiben können, aber *spüren* (ein altes Jagdwort) hat die Sache besser getroffen.“

mal „einfache“ (72):

„woos scheeiis, dees gibds aa, also, alles denkbare Schöne kann auch wirklich werden, und wanns olle woin, no weäds aa woos, dem zum Wir-sein gebündelten Wunschwillen mißlingt kein Vorhaben, er ist allmächtig“

mal „umständliche“ (123):

„wiä olle denggä, wiä olle schaug, und dem hinzugefügt, wiä miä woos kennä, dees raichd scho long, er hat umständlich übersetzt, *unsere Art, etwas oder jemand zu erkennen, vielleicht zu verstehen, ist hinreichend, dem Gegenstand angemessen (aberes gibt keine Gegenstände, solange mansie nicht dazu macht)*, und im Unterton, das braucht er kaum noch zu sagen, aber sagt es trotzdem, *jedenfalls angemessener als die eure*.“

mal „flache“, „schlichte“ (149):

„muäsdä niggs denggä, also in der schlichtesten, aber auch flachsten Übersetzung, *du brauchst dir keine Gedanken (oder Sorgen) zu machen*.“

und mal ganz „freie“ Übersetzungen (47):

„miä kennä meeng, milä kennä sai mochä, also *jetzt weißt du, wie wir mögen und sein machen können*, und dann gleich drangehängt, dees is doo nadiäli, *das ist doch natürlich* – sie wissen schon, warum sie in der Volkssprachereden (der wahre Grundist, daß sie ein Volk sind, genauer, das Vorbild dessen, was dann als Volk erscheinen wird) – denn die geschriebene und hohe muß umständlich und ungelenkt dafür sagen: *es ist der erste Antrieb, den der Naturwillen in sich findet*.“

Der Erzähler bietet seine Vorschläge in der Hoffnung an, die geeignetste Übertragung oder die richtige Antwort auf das sprachliche Rätsel zu treffen, sodass auch „der günstige Leser“ irgendwie an der Initiationserfahrung und an der naturphilosophischen Lehre teilhaben kann; eine direkte und lineare Übersetzung der Initiationsssprache ist unmöglich, da es nicht bloß um grammatische und semantische Differenzen zwischen strukturierten und geregelten Sprachsystemen geht, sondern um wesentliche qualitative Unterschiede zwischen einer Sprache, die laut Enzensberger „eine Erinnerung aufbewahrt hat, wenn auch nicht leicht zu sagen ist woran“, und einer normierten Hoch- und Schriftsprache („Kunstdeutsch, Philosophendeutsch oder Styropor- und Neudeutsch“), die eine solche „Erinnerung“, einen solchen Zugang zur Offenbarung „stufenweis verloren hat“ (13).

Bei Enzensberger trifft man auf eine ironische Variante der romantischen Sprachmystik: Die selige und nicht stumme Natur ist Verwahrerin eines Wissens, das in Mundart dem Menschen mitgeteilt wird und ihn in ein „paradiso von Zusammengehörigkeit, von Einssein wollen und können“ (Enzensberger 2013, S. 30) versetzt. Die Volkssprache der Steine ist eine paradisiische Sprache, sie bewahrt die Erinnerung „an ein immer schon“ (31), an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Einzelnen mit dem Ganzen, die aber im Verfalls- bzw. Standardisierungsprozess der Sprachen verloren gegangen ist. Der Erzähler stellt sich die schwierige Aufgabe, die im Dialekt verfasste Lehre der Steine in klarer, verständlicher und zeitgemäßer Form der Schriftsprache fortleben zu lassen, wobei der Übersetzungsprozess ein unvermeidliches Sich-entfernen und Sich-entfremden aus der ‚reinen‘ Sprache der Natur ist: „dem Einfachen der Volkssprache und ihrer Denkungsart vertraut hier niemand mehr; zuerst also die Übersetzung, dann ihre Unzulänglichkeiten, und so zu ihr zurück; was Besseres als diesen Umweg weiß ich nicht“ (Enzensberger 2013, S. 72).

3 Übersetzbarkeit der Initiationsssprache

Mit dem Sprachwissenschaftler Émile Benveniste können wir diese eigenartige Sprachmystik auf dem vertrauteren Boden der Linguistik verankern. Im Essay *Sémiologie de la langue* erklärt der französische Sprachwissenschaftler, dass ein nicht sprachliches Zeichensystem nur dank der Vermittlung „des Diskurses“ (*discours*) mit der Semiotik in Beziehung tritt (Benveniste 1974, S. 50). Beispielsweise ist der Mythos als Erzählung eine Artikulation/Übersetzung von symbolischen Riten in sprachliche Zeichen oder – wie in Enzensbergers Roman – die „Lehre“ in Mundart eine Artikulation der lautlosen „Steinsprache“ in sprachliche Zeichen.

Im Unterschied zu den eindimensionalen semiotischen Systemen, die keine Semantik besitzen, kann sich die Sprache aufgrund ihrer dualen semiotischen und semantischen Natur als interpretierendes System auf eindimensionale Systeme beziehen. Als einziges semiotisches System kombiniert die Sprache einen „semiotischen Modus“ mit einem „semantischen Modus“ der Bedeutungsweise. Der erste betrifft die Bedeutungsweise des Zeichens als „bedeutsame Grundlage der Sprache“ (*base signifiante de la langue*) (64), der zweite tritt stattdessen erst auf, wenn der Aussageakt einen Diskurs mit Zeichen formt (durch die Bestimmung der Zeichen in Worten und ihre Anordnung in Sätzen); die Funktion des Semiotischen besteht darin, auf der paradigmatischen Ebene zu „bezeichnen“ (*désigner*), während die semantische Form immer eine besondere Bedeutung (*signifiance*) auf der syntagmatischen Ebene schafft. Der Unterschied zwischen „Bezeichnung“ und „Bedeutung“ ist für Benveniste gerade deshalb wichtig, weil er uns erlaubt, „vereinfachende Übersetzungen“ (Benveniste 1969, S. 12) zu identifizieren, die die Scharfstellung auf komplexe und tiefgreifende sprachliche Entwicklungen behindern. Es geht bei Benveniste in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* darum, durch vergleichende und diachronische Analyse eine „Bedeutung“ (*signication*) erscheinen zu lassen, wo zunächst nur eine „Bezeichnung“ (*désignation*) steht. „Die zeitliche Dimension wird damit zu einer erklärenden Dimension“ (*La dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative*) (ebd.).

Die Zeichen bilden das semiotische Repertoire und werden in der spezifischen und einzigartigen Artikulation eines Diskurses zu Wörtern mit einer bestimmten Bedeutung. Erst wenn man von der allgemeinen und abstrakten semiotischen Ebene auf die aktualisierende und verbindliche semantische Ebene übergeht, wird es möglich, verschiedene Idiome zu übersetzen bzw. zu überprüfen, ob Wörter verschiedener Sprachen dasselbe meinen, ob sie die gleiche Idee ausdrücken. Nach Benveniste kann nur die Semantik einer Sprache in die einer anderen übersetzt werden (hier besteht „die Möglichkeit der Übersetzung“), während die Semiotik einer Sprache nicht in die einer anderen übertragen werden kann (hier besteht entsprechend „die Unmöglichkeit der Übersetzung“) (Benveniste 1974, S. 228).

Der Unterschied zwischen Semiotik und Semantik wird nach Benveniste gerade bei Übersetzungsprozessen greifbar. Die gesamte etymologische Forschung von Benveniste ist ein Beweis für diese theoretische Behauptung. Insbesondere *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* repräsentiert die Bestimmung der Bedeutung von Wörtern, Verben, Begriffen alter Sprachen auf der Grundlage ihrer Verwendung oder aus der Sicht der semantischen diachronen Analyse. Die Übersetzung dieser alten Wörter in zeitgenössische Sprachen muss dabei die paradigmatische Achse berücksichtigen, auf der sie sich von anderen Begriffen unterscheiden. Vor allem aber muss ihre Verwendung auf syntagmatischer Ebene und im Licht des ursprünglichen Kontextes geklärt werden. Wenn die Beziehungen zwischen verschiedenen semiotischen Systemen den Unterschied zwischen der Sprache mit einer doppelten Bedeutungsweise und eindimensionalen Systemen hervorbringen, dann zeigt die interlinguistische Übersetzung den Unterschied

zwischen der semiotischen Dimension und der semantischen Ebene in der Sprache selbst.

Enzensberger schafft zunächst eine Beziehung oder eine Vermittlung zwischen dem semiotischen System der Steine und einer alten Sprache, dem Dialekt, so dass ihre uralte Semiotik durch das Raster einer ebenso ursprünglichen, aber artikulierenden Sprache lesbar wird. Obwohl der Dialekt auch eine Sprache und kein fremdes semiotisches Zeichensystem ist, scheint uns laut Enzensberger ihre einfache Semantik (Träger einer Erinnerung) mit der Zeit fremd geworden zu sein. Einerseits also ist die formale Möglichkeit der Übersetzung der „Volkssprache“ in die Hoch- und Schriftsprache immer gegeben, da es um eine interlinguistische und literarische Übersetzung geht. Andererseits aber ergibt sich bei jedem Schritt die konkrete Schwierigkeit/Unmöglichkeit einer Übersetzung in die Semantik einer Standard- und Schriftsprache eines ursprünglichen Idioms, dessen mystisch-philosophische Tragfähigkeit unvermeidlich verloren erscheint, da Kontext und Referent seiner Semantik für den Dolmetscher unklar bzw. nicht mehr aufspürbar sind. Die eigentliche Unübersetzbarkeit der Initiationsprache charakterisiert also die Mundart nicht einfach als exotisches und verblüffendes, sondern vielmehr als regelrecht fremdes und kontinuierlich störendes sprachliches Element *in* der klaren und sauberen Semantik des Romans. Was aber bedeutet es für die literarische Hochsprache, sich ein fremdes und destabilisierendes Element einzuverleiben? Worin liegt der ästhetische Wert und die philosophische Funktion dieser ironischen sprachlichen Operation Enzensbergers?

4 Dialektliteratur

Die Forschung zur Dialektliteratur im deutschsprachlichen Raum⁴ hat deutlich gemacht, dass die literarische Verschriftlichung und Stilisierung des Dialekts nicht gleichbedeutend mit dem Dialekt als gesprochene Sprache ist, und dass man eher von „simuliertem“ Dialekt (Schenker 1977, S. 36), von „Kunstsprache wie jede Literatursprache“ (Haas 1983, S. 1643), von „fiktiver Sprache“ (Hermann und

⁴Auch die neuere Forschung zur Dialektliteratur – also zur nicht-referenziellen Rede, die ganz oder nur teilweise in Mundart geschrieben ist – verweist auf das seit langem bekannte Problem, dass ihren Gegenstand sowohl unter einer dialektologisch-linguistischen als auch unter einer literaturwissenschaftlichen Perspektive zu betrachten wäre. Doch weder in der Lehre noch in der Forschung ist bisher diese notwendige Doppelperspektive berücksichtigt worden (Mattheier 1993, S. 633; Hermann und Siebenhaar 2015, S. 48; Neuhaus 2017, S. 324–326). Die vor Kurzem erschienene *Geschichte der deutschsprachigen Dialektliteratur* von Peter Pabisch (Pabisch 2019) in sechs Bänden stellt in diesem Panorama eine glückliche Ausnahme dar, auch wenn in dieser *Geschichte* der Akzent deutlich auf den ästhetisch-literarischen Wert der Mundartliteratur liegt. Wie bereits von Hein 1983 deutlich formuliert, „[liegen] die Schwierigkeiten unter anderem darin, daß kein Literaturwissenschaftler die verschiedenen Dialekte mühelos erkennen und lesen kann [...], und daß auf der anderen Seite kaum ein Dialektologe an literarisch-ästhetischen Phänomenen des Dialekts im hochsprachlichen Kontext interessiert ist“ (Hein 1983, S. 1624).

Siebenhaar 2015, S. 47) sprechen sollte. Dialekt als Form literarischen Schreibens hätte als spezifische poetologische Funktion eine verfremdende Wirkung, einen „V-Effekt“ (Bausinger 2016, S. 396–397), dessen Stärke aber nicht allein in seiner formal-linguistischen Differenz gegenüber der Standardsprache begründet liegt. Der Grad des Normenverstößes reicht genauer betrachtet von einer substanziellen Übereinstimmung (Parallelismus) bis zur deutlichen Diskrepanz (Abweichung) zwischen Textbedeutung und Mundartbedeutung (Haas 1983, S. 1638): Bleibt der Dialekt im Fall eines evidenten Parallelismus „Accessoire“, vermag er im Fall der Abweichung neue Bedeutungen zu vermitteln. Mit Haas könnte man sagen, dass eine Dorfgeschichte dank ihrer zahllosen Dorfelemente auf das zusätzliche Stilelement der Mundart verzichten könnte, während ein philosophisches Gedicht „gerade aus dem Zusammenprall der beiden Bedeutungen Effekte aufbauen könnte, die ohne Verwendung der Mundart ausgeschlossen wären“ (1638). Während mit dem Parallelismus das Stereotyp der Mundartliteratur als „Sprache des Volkes“, als autochthone, intime, ungebildete Sprache einhergeht, verdeutlicht die Abweichung eine ästhetisch-linguistische Autonomie des Textes im Dialekt über jegliche diglossische und konservative Gegenüberstellung von Ausnahme und Norm, von Volkssprache und Hochsprache:

„Die Einhaltung des Parallelismus durch die Mundartliteratur läßt den Normenverstoß nun nicht bloß entschuldigen, sie hält ihn auch in einem eng begrenzten, durch die Mundartstereotype einsichtig abgesteckten Rahmen, sie eröffnet ihm eine ‚Nische der Narrenfreiheit‘. Die Abweichung dagegen verwischt die diglossischen Normen unkontrollierbar und unvorhersehbar, sie tendiert tatsächlich zur Aufhebung der Diglossie, zur Emanzipation der Mundart zur vollwertigen Sprache.“ (1639)

Gattungsmäßig fallen idyllisch-idealisierende und volksaufklärerisch-sozialrevolutionäre Dialektliteratur meistens in den Bereich des Parallelismus, während eine ästhetische Dialektliteratur, die an einer Erweiterung der literarischen Ausdrucksmittel arbeitet, die Stärke der Abweichung hervorhebt (Mattheier 1993, S. 639–640). Wir haben bereits auf Enzensbergers Verwendung dialektaler Formen, auf die im Roman reflektierte Verschriftlichung und Übersetzung von standarddifferenten Varietäten und vor allem auf Enzensbergers ironische Strategie hingewiesen, auf eine Vielfalt normierter Sprachen zu rekurrieren, um den linguistischen Hiatus zwischen Mundart und Standardsprache zu überwinden. Aber auch aus ästhetisch-literarischer Sicht scheint sich sein Roman bzw. die „Volkssprache“ der Steine eher der schriftlich-akustischen, avantgardistischen Dialektdichtung der Wiener Gruppe anzuschließen als der verbreiteteren und ideologischen Heimat- und regionalen Mundartdichtung – wobei der Inhalt der „Lehre“ eine gewisse Nähe Enzensbergers zum sozialkritischen und umweltbewussten Diskurs der Mundartliteratur der 1970er und 1980er Jahre zeigt. Sicherlich ist die Bezeichnung „Volkssprache“ für die Mundart der Steine in Enzensbergers Roman ironisch zu interpretieren: Es ist nämlich nicht das naive Idiom der einfachen Menschen/Wesen gemeint und damit nicht die Sprache einer naturalistisch-reaktionären Idylle adressiert. Vielmehr ist der Begriff wörtlich zu deuten als Sprache einer Mannigfaltigkeit, als freie bewegliche Sprache ohne

Grammatik, als Sprache der Vielen gegenüber der normierten Standardsprache des Einen (vgl. Linck/Vogl 527). „Volkssprache“ ist keine volkstümliche Sprache, sondern echte Kunstsprache, vergleichbar mit den literarischen Dialekten Pier Paolo Pasolinis, Andrea Zanzottos und Gerhard Rühms (vgl. Ripplinger 2013, S. 12). Ihre Abweichung verweist auf ein Unübersetzbares, das die Hochsprache instabil macht (vgl. Linck und Vogl 2013, S. 527), und drückt Gefühle und leibliche Intensitäten genauer als die Standardsprache aus (vgl. Ripplinger 2013, S. 12).

Vor allem der Hinweis Ripplingers auf eine Verwandtschaft von Enzensbergers Kunstsprache mit der Dialektdichtung Zanzottos bringt uns zu einer genaueren Betrachtung des Phänomens, da der venetische Dichter auch Theoretiker der Dialektdichtung gewesen ist und detaillierte Analysen dieser Dichtung geleistet hat. Zanzotto (vgl. Zanzotto 1999, S. 1100–1102) nennt die Strömung „populistisch“, die den Dialekt als Volkssprache im Gegensatz zur „unechten“ Hochsprache versteht, und bezeichnet als „Felibrismus“ die ästhetisch-raffinierte Strömung, die neue Effekte sucht, welche die Hochsprache nicht mehr ausdrücken kann. Er erkennt aber, dass die zwei Perspektiven einen gemeinsamen Grund haben, der sie trotz aller Unterschiede auf dieselbe Ebene stellt. Beide teilen die Annahme, dass die Hochsprache eine ‚Grenze‘ der Ausdrucksmöglichkeiten und nicht einfach ein *factum* ist. Die populistische Ideologie versteht die Hochsprache als unwahre und konventionelle Sprache der Herrscherklasse und propagiert die Notwendigkeit der Überwindung solcher Grenzen, um auf die vermeintliche Reinheit und Echtheit der Volkssprache zurückgreifen zu können. Für den Felibrismus bremst die Hochsprache die freie anarchische Sprachbewegung, deren ideales Ziel es wäre, nach der Erosion der Morphologie und der Syntax der Norm- und Grenzsprache mit der Unaussprechlichkeit des Schreiens zusammenzufallen. Was die kulturelle und literarische Tragfähigkeit der Dialektliteratur im 20. und 21. Jahrhundert betrifft, lohnt es sich, Zanzottos Ausführungen zum Felibrismus zu folgen. Denn Zanzottos Kritik der ästhetischen Strömung hilft uns zu verstehen, warum auch Enzensbergers Experiment doch nicht ganz oder ausschließlich in die Linie der Dialektliteratur fällt, sondern daneben auch etwas anderes und Tieferes darstellt.

Der Felibrismus liest nach Zanzotto jedes Wort und jedes syntaktische Konstrukt als Emergenz einer im Unbewussten unterdrückten Sprache. Die Neuheit und Frische der dialektalen Aussage lassen diese also als mögliche Variation der in der Hoch- oder Standardsprache kristallisierten Sprachbewegung erscheinen. Doch – so die Kritik Zanzottos – je mehr sich der Felibrist der Realität des gesprochenen und lebendigen Dialekts nähert, desto weniger wird er die Faszination dieser „Sprache“ spüren. Der Felibrist betrachtet und nutzt den Dialekt nicht im engen Sinn, sondern als eine neue Sprache für einen neuen Autor. Auf diese Weise verwandelt er den Dialekt in einen Stil, in eine Modalität des poetischen Experimentierens, er reduziert den Dialekt „auf Jargon, auf techno-kulturelle Sprache einer literarischen Strömung“ (1003). Im Unterschied zur stilisierten Dialektliteratur und zu urbanen und verbreiteten Dialekten mit einer langen literarischen/schriftlichen Tradition sind die ungeschriebenen und

nur gesprochenen Dialekte – wie der bayerische Dialekt Enzensbergers im Unterschied etwa zum Wienerisch der Wiener Gruppe – die, die nach Zanzotto einen unerwarteten Ausdrucksreichtum „unter jeder Korruption aufbewahrt haben“ (1302).

Zanzottos Beschreibung der Sprecher dörflicher Dialekte ähnelt Enzensbergers Beschreibung der „Formen von Wir-Sein“ (Enzensberger 2013, S. 432) der Naturwesen oder „Völkchen“ (Steine, Ameisen, Pflanzen etc.): eine kleine Gesellschaft von wimmelnden Würmern unter einem bedrückenden, aber schützenden Felsen (die Hochsprache). Die Frage der Funktion des Dialekts für die Literatur betrifft also für Zanzotto nicht den Felibrismus bzw. den stilisierten und nur geschriebenen Dialekt, sondern die „punktförmigen“ Dialekte, die „Idiome“ im engen etymologischen Sinne. Im Dialekt spürt man nach Zanzotto „mit der Zunge“ das „Nicht-Wissen woher die Sprache kommt“ (Zanzotto 1999, S. 1305). Gerade dieses Nicht-Wissen bestimmt den Dialekt als Gegenpol zur Hochsprache als klare und benutzbare lexikalische und syntaktische Totalität. Der Dialekt ist mit biologischen und kosmischen Kontexten verbunden und daher spürt man ihn als etwas „Kommendes“, als eine Sprache, die aus einer Zeit, einem Ort kommt, an dem es weder Schrift noch Grammatik gibt. Zanzottos Konjugation des Dialekts im Partizip Präsens, „als ein *logos*, der immer *erchómenos* bleibt“ (1306) (eine Sprache, die immer im Kommen ist), scheint nun eine weitere und perfekte Beschreibung für die „Steinsprache“ des Romans Enzensbergers zu liefern: Durch die Zwischenräume der Hochsprache bringt der Dialekt eine unbekanntere Erinnerung zu Tage, genauer gesagt, ‚er‘ ist das pulsierende Erinnern eines anderen Zeit-Orts der Sprache, das gegen die herrschende und zwingende Norm schlägt, also ein kontinuierliches Quellen/Hinweisen auf eine Alterität des Sagens und des Denkens.

5 Physikalische, chronologische und sprachliche Zeit

Émile Benvenistes Unterscheidung der linguistischen Zeit von der physikalischen wie von der chronologischen Zeit scheint besonders vielversprechend für die Interpretation der verschiedenen und untereinander entwickelten Zeitebenen in Enzensbergers Text scheint. Nach Benveniste ist die physikalische Zeit ein uniformes, unendliches, lineares Kontinuum, deren psychisches Korrelat die Dauer ist, mit der das Individuum die Gefühle und den Rhythmus des innerlichen Lebens misst. Die chronologische Zeit ist die Zeit der Ereignisse bzw. die Zeit des Kalenders, der die Zeit in konstanten Maßeinheiten teilt und den Ereignissen eine objektive Position gibt. Diese verortet den Menschen in der Geschichte und stellt so die Grundlage des sozialen Lebens dar. Durch die Sprache hingegen drückt sich die menschliche Erfahrung der Zeit aus: Die linguistische Zeit ist nicht auf die physikalische oder auf die chronologische Zeit reduzierbar. Sie ist, so Benveniste, stattdessen „Funktion des Diskurses“ (Benveniste 1974, S. 73). Das generative und axiale Zentrum der linguistischen Zeit ist das Präsens als Instanz des Diskurses, das auch der Grund der temporalen Gegensätze ist. Aus der phänomenologischen

Perspektive Benvenistes bildet das Präsens die konstante Trennlinie zwischen dem Moment, in dem das Ereignis nicht mehr mit dem Präsens des Diskurses koinzidiert (und durch die Erinnerung evoziert werden muss), und dem Moment, in dem das Ereignis noch nicht ist und nur perspektivisch erscheint (vgl. 74).

Nur unter diesem sprachtheoretischen Gesichtspunkt, der das axiale Präsens als die eigentliche Zeit der Sprache determiniert – während Vergangenheit und Zukunft nur gegenwärtige Perspektiven auf die Zeit sind –, kann man laut Benveniste verstehen, warum in den unterschiedlichsten Sprachen der Welt die Form der Vergangenheit nie fehlt, während viele Sprachen keine spezifische Futurform besitzen und die Zukunft durch Präsens oder mit Hilfe von temporalen Adverbien ausdrücken. Der Kontrast zwischen Vergangenheits- und Futurformen ist laut Benveniste extrem instruktiv, da er einen konstitutiven Unterschied aufweist zwischen der retrospektiven Temporalität, die unterschiedliche „Entfernungen“ in der Vergangenheit bestimmt, und der prospektiven Temporalität, die keinem Erfahrungsfeld angehört und sich nur als „Erfahrungs-Vorausicht“ temporalisiert. Doch der wichtigste Aspekt der Zeit des Diskurses bzw. der Temporalität ist, dass sie immer „als ein Faktor von Intersubjektivität“ funktioniert (vgl. 76–77). Die „Annahme“ der fremden Temporalität ist die Bedingung der Intelligibilität der Sprache: Mein „Heute“ oder mein „Gestern“ – so Benveniste – werden vom Gegenüber in das je eigene „Heute“ und „Gestern“ übertragen, und umgekehrt übertrage ich diese Temporalität in meine Temporalität, wenn ein Gegenüber zu sprechen beginnt. In gleicher Weise, so können wir hinzufügen, überträgt der Rezipient das „Morgen“ des Senders in das eigene „Morgen“: Es gibt auch eine zukünftige Dimension bzw. eine intersubjektive Dimension der Erwartung oder Projizierung, die das Ich und das Du abstrakt und gemeinsam haben und teilen.

Was man durch die Lektüre von Enzensbergers Roman erfährt, ist aber gerade die eigenartige Vermischung dieser drei Zeitebenen in den „versetzten“ Erfahrungen des Naturgängers. Durch die Rede der Steine wird der Autor/Übersetzer „zeitversetzt“ (Enzensberger 2013, S. 30): Der akustisch-leibliche Kontakt mit der „Volkssprache“ versetzt den Autor/Erzähler in eine andere zeitliche physikalische Dimension. Gleichzeitig – wenn der Autor/Erzähler in den kalendarischen Logos von Heute und Gestern (wieder)eintritt – erinnert und übersetzt der Erzähler die Lehre der Steine in die Hoch- und Schriftsprache und verwandelt dadurch die evokative Sprache der Steine in kommunikatives Wort. Die Gegenüberstellung von Dialekt und Hochsprache ist der Zusammenstoß von zwei unterschiedlichen sprachlichen Zeiten: Während die Hochsprache temporalisiert, das heißt die anarchische Sprachbewegung auf einer standardisierten und funktionalen Tempus-Ebene fixiert und den Sprechakt in eine geordnete Zeitachse kanalisiert, spannt der Dialekt einen Zeitbogen auf, der die Extreme des Anthropozäns, der Urgeschichte und der fernen Zukunft des Menschen wie auch der Sprache einschließt. Darin eingefaltet sind die Extreme der „dunklen Herkunft“, wo die Erinnerung aufbewahrt ist, und des Lichthimmels (107) als „Ort der Zukunft und der Möglichkeit“ (34). So betrachtet, wiederholt der Kontrast zwischen der Zeitlichkeit des Dialekts (als anarchische, erdige

Quelle der Erinnerung) und der Zeitlichkeit der Hochsprache (als kontinuierliche Systematisierung und Standardisierung der Sprachbewegung) den Kontrast zwischen der qualitativen ‚Zeitart‘ der ursprünglichen indogermanischen Sprachen und der geordneten ‚Zeitstufe‘ der lateinischen (und später aller modernen) Sprachen (Lohmann 1952, S. 48). Im Übergang von altindoeuropäischen zu latein-romanischen Sprachen verwandelt sich die Qualität der Zeitart (*chronos*) in die Relation der Zeitstufe (*tempus*): Die neuen und komplexeren Verbindungen zwischen einfachen und relativen Tempora, die das Tempussystem des Lateinischen und der modernen analytischen Sprachen erlauben, setzen ein Heraustreten des Redenden und Denkenden aus der ‚Unmittelbarkeit‘ voraus, die auch den Dialekt so sehr bestimmt und den Sprechenden an die leidenschaftlichen, geheimnisvollen, ursprünglichen Gründen der Sprache bindet. Ein solches Heraustreten bedeutet „ein Abstandnehmen von der Sache, dem Gegenstande, und damit eine Annäherung an die Denkform des (zunächst ‚argumentierenden‘) ‚Urteils‘, die sich zugleich mit einer anderen Zeit-Form verbindet: der ‚Urteilende‘ sieht sich der Zeit (als der Reihe der ‚Momente‘ – die er zugleich selbst ist) gegenüber, der ‚Entlarvende‘ (*elenkos*) ‚entdeckt‘ das, was IST“ (Ebd.).

Der Abstand zwischen altindoeuropäischen Sprachen und modernen analytischen Sprachen ist ein logischer und ein semantischer. Logisch, weil das Heraustreten des Denkens aus der Unmittelbarkeit, seine Entfremdung von den Dingen bzw. der Rückbezug auf sich selbst und die damit verbundene Auflösung des Einklangs von Denken und Sein neue Möglichkeiten für das urteilende, reflektierende Subjekt eröffnet – etwa die Spaltung zwischen *terminus* und *res*. Semantisch stellt das analytische Verbalsystem etwas „ganz abweichendes“ (Hartmann 1932, S. 145), „geschichtlich neues“ dar (Lohmann 1953, S. 172). Das analytische Tempussystem erweitert und ordnet die Möglichkeit des Diskurses und der Erzählung durch chronologische Relationen von absoluten und relativen Tempora, aber insbesondere durch iterative oder reziproke Einschachtelungen der relativen Tempora (Perfektum= die Gegenwart des Subjekts der Rede/Erzählung in ein Verhältnis gesetzt zur Vergangenheit der Sache; Plusquamperfektum= die Vergangenheit des Subjekts der Rede/Erzählung in ein Verhältnis gesetzt zur Vergangenheit der Sache; Futurum exactum= die Zukunft des Subjekts der Rede/Erzählung in ein Verhältnis gesetzt zur Vergangenheit der Sache) (173–174). Was in dem Temporalisierungsprozess der Verbalformen langsam verloren geht (aber in der Syntax der analytischen Sprachen Spuren hinterlässt), ist die Fähigkeit der „Zeitart“, nicht so sehr auf einen punktuellen Moment, sondern auf eine bestimmte Modalität der Aktion hinzuweisen. Bezeichnenderweise wählt Enzensberger für die anomische und tiefe Zeitlichkeit, die von Geruch und Volkssprache der Erde/Steine ausgedrückt und vom Erzähler/Übersetzer in die Denk- und Zeitform der Standardsprache übertragen wird, gerade den seltenen und spezifischen Begriff „Zeitart“. Er versucht ihn, entsprechend seiner linguistischen Bedeutung, wie eine qualitative Zeitordnung, und zwar wie eine besondere Skala oder wie einen „Übergang von Erde zu Luft“ zu begründen. Man erfährt einen solchen Übergang

„im Geruch von Erde, der alles, was sie ist, schon enthält, wohl auch als ein Schönes und stimmig in sich Gefügte; ihn ein Festes zu nennen, und nicht ein (vorläufig noch) Luftartiges, aber zögerst du, mit Recht, denn er ist erst auf dem Weg dazu, also im Übergang; er reicht (aber das weißt du ja) bis ins Innere der Stoffe, besser ihr Zeit-Inneres und Gewordensein; oder, anders gesagt (sei nicht verwirrt), er ist dabei, wie alle Gerüche, aus einer vorausgegangenen Zukunft und Möglichkeit als sich-wiederholen-wollende Erinnerung neuerlich in ein Jetzt zu treten; die Zeitart also ein ich werde (eines Tages) gewesen sein oder, wenn du es so nennen willst, der Ausdruck nicht übel gewählt, Zweites Futur“ (Enzensberger 2013, S. 353).

Der Erzähler erklärt die qualitative „Zeitart“ der Natur, die *Dauer* des Versetzt-Seins und ihre Wahrnehmung durch die Übersetzung des Phänomens in eine grammatikalische Formel: Das Futur II. Hier muss nun auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Futur II als Modalität oder „Zeitart“ und dem Futur II als Tempus oder „Zeitstufe“ hingewiesen werden.

Auch in der deutschen Grammatik – wie bereits in den latein-romanischen Vorbildern (vgl. Squartini 1998; Durante 1981) – hat das Futur II eine präzisere und deshalb untergeordnete Stelle (Vorzeitigkeit) im Tempussystem eingenommen (Jellinek 1914, S. 331–332; Francke 1922, S. 215–217; Roelke 2009, S. 38). Man muss aber hervorheben, dass die zusammengesetzten bzw. die relativen Tempora immer einen doppelten Status besitzen: Sie können einerseits ‚Vorzeitigkeit‘, andererseits ‚Vollendung‘ ausdrücken. Vorzeitigkeit markieren sie beispielsweise immer in einem Relativsatz in Bezug auf das einfache und korrelative Tempus: Solche innersprachliche Vorzeitigkeit „bewahrt den Prozeß *in der selben Zeit*, die durch die einfache korrelative Form ausgedrückt wird“ (Benveniste 1977, S. 174). Vollendung drücken sie indessen aus, indem sie Korrelat ‚im Perfekt‘ zum einfachen Tempus sind. Die Funktion des Perfekts besteht darin, „den Begriff (*notion*) als ‚vollendet‘ in bezug (sic.) auf den betrachteten Augenblick und die ‚aktuelle‘ Situation als Ergebnis dieser temporalisierten Vollendung darzustellen“ (175).

Tatsächlich wird in der Darlegung und Schematisierung der Evolution der modernen Tempussysteme der Aspekt der Vorzeitigkeit deutlich akzentuiert (vgl. Binnick 1991, S. 42–43), während wir in der evokativen Verwendung des Futurs II bei Enzensberger eine markante Betonung der Vollendung konstatieren können. Aus stilkritischer Perspektive, bzw. in der literarischen Verwendung des periphrastischen ‚perfekten‘ Futurs, scheint nämlich eine besondere semantische Kraft zu strahlen, die nicht auf die relative Funktion/Bedeutung der Vorzeitigkeit reduziert werden kann. Die Formel bzw. das Tempus ‚Futur II‘ soll dem Erzähler, wie dem günstigen Leser, eine gewaltige Abstraktion von sich selbst ermöglichen – ein Überleben im Denken und in der Sprache –, die die Zukunft als Dimension des Unbestimmten und des Offenen, der Erwartung und der Projizierung in eine Dimension der Neutralisierung und der Erinnerung umwertet. Das Futur II als ‚Vollendung‘ hat eine sonderbare Darstellungskraft: Kristallisiert wird, was *per definitionem* noch nicht ist. Die zukünftigen Szenarien des Anthropozäns sind nämlich nicht die, welche hypothetisch, utopisch oder dystopisch *sein werden*, sondern die, welche prophetisch und melancholisch *gewesen sein werden*.

6 Zeit der leblosen Welt

Die geologischen Zeitschichten scheinen in die Struktur und Sprache des Romans auf konstitutive Art und Weise einzudringen. Die Gestirne sowie die geologischen Schichten (Himmel und Erde), die mineralische Kulisse des menschlichen Lebens, stellen dem Erzähler/Übersetzer nicht einfach die Vergangenheit in der Form des Gewordenen, sondern auch eine bestimmte Form der Zukunft gegenüber: Was *geworden sein wird*. Sie bergen in sich eine Pluralisierung der Zeit, eine komplexe Stratographie unterschiedlicher, übereinanderliegender Ebenen der Zeitlichkeit und zeigen nur scheinbar eine lineare Ordnung und Evolution der Zeit, während sie eigentlich zukünftige Zeitalter als bereits vergangene vorstellen. Die ersten Worte der Steine, mit denen der Erzähler/Übersetzer überraschend angesprochen wird, sind: *föiddä woos, uns föid nemmli niggsn* (fehlt dir was, uns fehlt nämlich nichts) (28). Sie verweisen auf die ‚perfekte‘, ‚vollendete‘ Zeitlichkeit der Natur im Gegensatz zur offenen und ‚imperfekten‘ Zukunft des Menschen. Das „Ver-setzt-Sein“ in eine andere Dimension verdeutlicht eine durch die Volkssprache geleitete synchronische Apperzeption der Zeiten, die seltene Vision der vollendeten Zukunft, welcher eine Überwindung der Kontingenz innewohnt:

„Wie lang dieser Zustand *dauert*, läßt sich deswegen nicht sagen, weil es währenddessen etwas anderes wiegesagt nicht *gibt*, vor allem keine andere *Zeit* oder *Zeitart*, so daß die Feststellung, im Hinterdrein, seines *Gedauerthabens* (einen Augenblick, zwei drei Minuten), Feststellung nur *von außen* heißen kann; der Zustand ist wie der im *Inneren* von *Zeit*, also dort wo sie entsteht, nicht schon entstanden ist –“ (74–75)

Was der „Zeitschock“ (75) zurückläßt, ist das Bewusstsein der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit menschlichen Willens gegenüber der tiefen Zeit der Natur:

„Es war das eine der seltenen Gelegenheiten, wo sich die Steine zu einer längeren zusammenhängenden Rede verstanden, denn für gewöhnlich ziehen sie die knappe, er will fast sagen die *runde* Ausdrucksform des *Wahrspruchs* vor. *Droben* herrsche ein Verhältnis von *mehr als Mögen*, und keine rechte Ruhe, *koä ruuä ned, fäs droom sai muäsdäi naihengä*, sondern eine wie zu hochgespannte, angestrengte, deswegen auch *doo konsd schlechd blaim und mä kon, obä mä muäs ned, man könne hinauf, als Möglichkeit*, aber man müsse nicht, vor allem nicht für immer. Dann kamen sie zum Punkt: *eä wui doo sölwä nundä, und dees siggsd on uns, der Himmel will selbst herunter, das kannst du uns ansehen, dem Einen, und dem Leib auf Erden, in der Unzahl*; es meeng woid aa aus *woosai, das Mögen wollte fest sein und zu Stoff werden*, und also, *miä san eä nomoi, wir sind der Himmel (jeweils) in der Vereinzelung.*“ (76)

In der Rede der Steine geht es um die Zeitart des Anthropozäns als eine für uns paradoxe Bewegung der vollendeten Zukunft „herunter“ in die Gegenwart der menschlichen Existenz und nicht um die Bewegung/Projektion unseres Willens und unserer Wünsche in eine unbestimmte Zukunft der Erfüllung. Solch eine ‚perfekte‘ Bewegung des Himmels spiegelt sich im atemporalen Präsens der Steine, in ihrer Ruhe, Geduld und Sprechart. In der Terminologie des Linguisten Gustave Guillaume ist die vollendete Zukunft *afferent* zur Gegenwart – ein

bereits Gewesenes nämlich, das dem Subjekt entgegenkommt –, während die einfache unvollendete Zukunft *effeient* ist, insofern sie nämlich dem Subjekts bevorsteht bzw. der Zeitraum seiner Projektion darstellt (Guillaume 1965, S. 44). Indem der Erzähler die „Kündigungen“ (Enzensberger 2013, S. 85) der Steine übersetzt, *verbalisiert* er auch die eigene (des Menschen) vollendete Zukunft. Im grammatikalisch vollendeten Futur findet nämlich eine innersprachliche Bewegung, eine „Zwischenversetzung“ statt, die den besprochenen oder erzählten Vorgang als vollendet erkennen lässt (Bühler 1965, S. 137–138). Die im narrativen vollendeten Zukunft überwundene Kontingenz des Lebens wird durch die Formel „Zweites Futur“ evoziert, aber sie ist nicht real, da sie sich auf keine extralinguistische Dimension beziehen lässt: Sie bildet eine sprachlich-poetische Konfiguration. Der Erzähler/Übersetzer ist „froh, Wörter und Benennungen zu haben, die die Erfahrung halbwegs faßten“ (Enzensberger 2013, S. 88). Die Lehre der Steine kommt durch das sprachliche und begriffliche Gerüst des Erzählers/Übersetzers hindurch und verwandelt sich in ein „Kunstförmiges“:

„daß Geschichten eigene Räume haben, eigene Zeiten, beide ins Beliebige vermehrbar, auf Wunsch auch bis ins Unermeßliche, und zwar im Handumdrehen, gegenüber denen der nächsten Geschichte auch versetzt, wie Nebenwelten, ihr (jeweils) Allgemeines von den (jeweiligen) Teilen oder auch Teilnehmern in einer wie endgültigen Anordnungen geschaffen und hervorgebracht, und ebenso umgekehrt sie selber –“ (87–88)

Literatur

- Bausinger, Hermann: *Eine Schwäbische Literaturgeschichte*. Tübingen 2016.
- Bayer, Anja/Seel, Daniela (Hg.): *All dies hier, Majestät, ist deins. Lyrik im Anthropozän*. Berlin 2016.
- Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*. Paris 1969.
- Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale 2*. Paris 1974.
- Benveniste, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Frankfurt am Main 1977.
- Binnick, Robert: *Time and Verb: A Guide to Tense and Aspect*. New York/Oxford 1991.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsform der Sprache*. Stuttgart 1965.
- Durante, Marcello: *Dal latino all'italiano moderno. Saggio di storia linguistica e culturale*. Bologna 1981.
- Eliade, Mircea: *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris 1976.
- Enzensberger, Christian: *Nicht Eins und Doch. Geschichte der Natur*. Berlin 2013.
- Falb, Daniel: *Anthropozän. Dichtung in der Gegenwartsgeologie*. Berlin 2015.
- Francke, Carl: *Grundzüge der Schriftsprache Luthers*, Dritter Teil: *Satzlehre*. Halle 1922.
- Frazer, James George: *The Belief in Immortality*. Oxford 1913.
- Goodbody, Axel: *Literatur und Ökologie*. Amsterdam 1998.
- Guillaume, Gustave: *Temps et verbe: théorie des aspects, des modes et des temps suivi de L'Architectonique du temps dans les langues classiques*. Paris 1965.
- Haberkorn, Michaela: *Geologie und Poesie um 1800*. Frankfurt am Main 2006.
- Hartmann, Felix: Die Verbalssysteme der Schulsprachen. In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 59 (1932), 145–178.
- Haas, Walter: Dialekt als Sprache literarischer Werke. In: Werner Besch/Ulrich Knoop/Wolfgang Putschke/Herbert Ernst Wiegand: *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*. Berlin/New York 1983, 1637–1651.

- Hein, Jürgen: Dialekt und Dichtung. In: Werner Besch/Ulrich Knoop/Wolfgang Putschke/Herbert Ernst Wiegand: *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*. Berlin/New York 1983, 1624–1636.
- Herrmann, Leonhard/Beat Siebenhaar: Fiktive Sprachen. Wie der Dialekt in die Literatur kommt – ein dialektologisch-literaturwissenschaftliches Lehr- und Forschungsprojekt. In: Jochen Bär/Jana-Katharina Mende/Pamela Steen (Hg.): *Literaturlinguistik – philologische Brückenschläge*. Frankfurt am Main 2015, 47–73.
- Hofer, Stefan: *Die Ökologie der Literatur*. Bielefeld 2007.
- Jellinek, Max Hermann: *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik von den Anfängen bis auf Adelung*. Zweiter Halbband. Heidelberg 1914.
- Jesi, Furio: *Il linguaggio delle pietre*. Milano 1978.
- Linck, Dirck/Vogl, Joseph: Nachwort. In: Enzensberger, Christian: *Nicht Eins und Doch. Geschichte der Natur*. Berlin 2013, 521–543.
- Lohmann, Johannes: Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache (Bewusstsein und unbewusste Form der Rede). In: *Lexis* 3/1 (1952), 5–49.
- Lohmann, Johannes: Gemeinitalienisch und Uritalisch. Ein Beitrag zur sprachwissenschaftlichen Methodenlehre. In: *Lexis* 3/2 (1953), 169–219.
- Mattheier, Klaus: „Mit der Seele Atem schöpfen“. Über die Funktion von Dialektalität in der deutschsprachigen Literatur. In: Klaus Mattheier/Klaus-Peter Wegera/Walter Hoffmann/Jürgen Macha/Hans-Joachim Solms (Hgg.): *Vielfalt des Deutschen. Festschrift für Werner Besch*. Frankfurt am Main/Berlin/New York/Paris/Wien 1993, 633–652.
- Neuhaus, Stefan: Wertung mit Grenzen. Das Zusammenspiel von literarischem Kanon und Geographie im deutschsprachigen Raum (und darüber hinaus). In: Winifried V. Davies/Abbaies Häcki Buhofer/Regula Schmidlin/Melanie Wagner/Eva Lia Wyss (Hg.): *Standardsprache zwischen Norma und Praxis*. Tübingen 2017, 310–329.
- Pabisch, Peter: *Geschichte der deutschsprachigen Dialektliteratur seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*. Bd. 1. Berlin 2019.
- Ripplinger, Stefan: Das Was-ist-Was der Natur. Eine Einführung zu Christian Enzensbergers Nicht Eins und Doch. In: Christian Enzensberger: *Nicht Eins und Doch. Geschichte der Natur*. Berlin 2013, 5–22.
- Roelke, Thomas: *Geschichte der deutschen Sprache*. München 2009.
- Schenker, Walter: Dialekt und Literatur. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 96 (1977), 34–48.
- Schellenberg-Diederich, Erika: *Geopoetik. Studien zur Metaphorik des Gesteins in der Lyrik von Hölderlin bis Celan*. Bielefeld 2006.
- Squartini, Mario: *Verbal Periphrase in Romance*. New York/Berlin 1998.
- Starobinski, Jean: Yves Bonnefoy: la poésie entre deux mondes. In: *Critique* 350 (1979), 502–525.
- Werner, Uta: *Textgräber: Paul Celans geologische Lyrik*. München 1998.
- Zanzotto, Andrea: *Le poesie e prose scelte*. Milano 1999.