



(Selbst-)Zerstörung der Schuld—Chance der Entschuld(ig) ung: Schuld und Schulden in der Lyrik von Attila József

Hajnalka Halász¹ 

Accepted: 17 January 2022 / Published online: 7 March 2022
© The Author(s) 2022

Abstract

The article examines the questions of guilt and debt in the Hungarian poetry of the late modern period, notably in the poetry of Attila József. An important characteristic of the concept of guilt in the modern era is that it unites the question of morality with that of the economy. This connection is confirmed by a current problem in the field of cultural studies: The German terms *Schuld* (guilt) and *Schulden* (debt) are viewed by recent cultural history research as significant driving forces and preconditions for cultural processes (both relate to shortages and errors which must be remedied, evened out, effaced or indeed generated or multiplied) which give rise to social and historical ties and determinations. This research attempts to formulate cultural strategies and solutions for dealing with the problem of unrestrained growth and the moralisation of debt. My article examines these issues as a problem of language (the language of poetry). Whilst Attila József's poetry does address the need to search for opportunities to forgive—both morally and financially—and to break the determining ties of moral and financial indebtedness, József believes this is only possible by implementing a certain manner of speech or a type of language whose forgiveness of debt and guilt alike as well as its liberating effect cannot be achieved by strategies, methods or practices.

Keywords Attila József · Ungarische Lyrik · Schuld · Schulden · Attila József · Hungarian poetry · Guilt · Debt

✉ Hajnalka Halász
hajnalka.halasz@staff.hu-berlin.de

¹ Institut für Slawistik und Hungarologie, Fachgebiet für Ungarische Literatur und Kultur, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10117 Berlin, Germany

Dass die Frage der Schuld in der Lyrik von Attila József eine zentrale Rolle spielt, ist schwer zu übersehen, und zwar auch dann, wenn man bei der Lektüre zunächst nur der formalen Erscheinung und den Variationen dieses Themas in seiner Dichtung Aufmerksamkeit schenkt.¹ Zur Möglichkeit einer ideengeschichtlichen Situierung dieser Fragen in der Fachliteratur hat wohl auch der Umstand beigetragen, dass sich die Frage der Schuld in Józsefs später Lyrik (in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts) mit dem Problem des „Nichts“ verknüpfte.² Die Verbindung dieser beiden Begriffe in der heideggerschen Analytik des Daseins, die die Schuld von ihren anthropologischen und in diesem Sinne ethischen Bestimmungen (etwa den Inhalten des Bewusstseins und dem Gefühl des Gewissens) löste und das Schuldigsein als eine ursprüngliche „*Seinsart des Daseins*“, als das „*Grundsein einer Nichtigkeit*“ definierte (Heidegger, 2006, S. 282ff), eröffnete auch für die Interpretierbarkeit dieser Lyrik neue Horizonte.³ Für eine poetologische Interpretation dieser Begriffe braucht man aber nicht unbedingt auf die einschlägigen Passagen von *Sein und Zeit* zurückzugreifen, sogar dann, wenn man auch die umgekehrte Möglichkeit offen halten möchte, nach der es vielmehr die Sprache der Lyrik ist, die die jeweiligen geschichtlichen Konstruktionen des Daseins, des „Subjekts“, des „Bewusstseins“ und die Bestimmungen von diesen interpretiert und immer wieder in einen neuen Horizont stellt (welche Möglichkeit ja auch Heideggers späte Schriften über die Sprache offen lassen). Dadurch kann sich der Begriff des „Nichts“ als eine Seinsweise der Textualität herausstellen (vgl. Lőrincz, 2004a, 2007); und die Unmöglichkeit der Beichte oder des Aussprechens der Reue kann die Frage nach der Schuld in den Zusammenhang des spannungsvollen Verhältnisses zwischen Meinen und Sagen, Ich und Du, Stimme und Bild sowie performativer und konstativer Sprache stellen (vgl. Kulcsár-Szabó, 2007).

Für die enge Verbundenheit der Begriffe von Schuld und Nichts könnte man also nicht nur in der Analyse des Daseins, sondern auch im Sprachkonzept von Paul de Man eine Erklärung finden, in dem sich die beiden in der „leeren“ und gleichsam nichtigen, den Sinn der Schuld entziehenden *Inskriptionalität der Schrift* verbinden.⁴ Von hier aus gesehen erweisen sich alle Lesarten und Deutungen der „Unschuld“ des Textes als Fehllektüren (Schuldzuweisungen), die die inskriptionelle Leere

¹ Die Monographie von György Tverdota erschließt die Bedeutung der Schuld in seiner späten Lyrik aus thematischer Sicht; Tverdota (2010).

² Das Verhältnis dieser „Schlüsselbegriffe“ Józsefs später Lyrik situierte Béla Németh G. in der Existenzialität, im Verhältnis des Daseins (des „Subjekts“) zu seiner eigenen Endlichkeit, das bei Németh G. jedoch noch als ein anthropologischer Ursprung des lyrischen Sprechens gilt; Németh (1982a).

³ In diesem Sinne berichtet das Sprechen des lyrischen Subjekts in Józsefs später Lyrik nicht von der Erfahrung oder dem Gefühl der Schuld, die Sprache ist kein durchschaubares Instrument des Geständnisses oder des Selbstaudrucks des Subjekts. Das Subjekt ist von seiner Existenz her immer schon schuldig, aber nicht aufgrund eines Gefühls oder einer Tat, sondern weil es den Grund seines Seins *nicht* selber gelegt hat und somit sein Sein auf einem „Nicht“ beruht. Deshalb kommt die Frage nach dem Grund gleichsam immer zu spät. Den Unterschied zwischen dieser spätmodernen Schuld erfahrung und ihren anthropologischen Zügen und Tendenzen in seiner Lyrik hat György Eisemann aufgezeigt; Eisemann (2001).

⁴ Zum Zusammenhang von Einschreibung/Zitierung der Sünde mit der Inskriptionalität der Schrift im Gedicht [*Jön a vihar...*] siehe Lőrincz (2004b, S. 242–256).

der Schrift und des Ich notwendig mit Grund, Intention und Bedeutung versehen. Aufgrund der Untrennbarkeit der konstativen und performativen Funktionen der Sprache lässt sich nicht entscheiden, ob die Schuld unabhängig von der Sprache ist oder erst durch diese gesetzt, begründet, erklärt und deshalb gleichsam erfunden wird.⁵ Deshalb lässt sich die Schuld für das lyrische Ich nicht durch ein Gefühl, das Gewissen oder einen Bewusstseinsakt erkennen, sie taucht nicht aus dem Inneren des Subjekts auf, sondern äußert sich als eine *Irritation*, die Etwas und zugleich Nichts ist, wie dies etwa im Gedicht *A bűn* (Die Schuld) zur Sprache kommt und auf das wir später noch ausführlicher zurückkommen werden: „Ein herber Schuldiger bin ich, glaube ich, / aber ich fühle mich gut. / Nur eins stört mich in diesem Nichts, / warum ich keine Schuld habe, wenn ich sie habe.“⁶

Eine andere merkwürdige Charakteristik dieser Schuldpoetik ist, dass die Schuld, die gerade wegen ihrer Unbestimmbarkeit, Unauffindbarkeit und eigenartigen Nichtigkeit fraglich, problematisch oder störend wird, in vielen Gedichten nicht als ein moralisches, sondern vielmehr als ein *ökonomisches* Problem erscheint. Der Mangel an Eigentum, Nahrung und den lebenserhaltenden Mitteln und Bedingungen des Subjekts ist ohnehin ein häufiges Motiv dieser Lyrik. Das Fehlen der Schuld, die sich also gerade durch eine Art von Negativität ankündigt, ist nicht nur eine von diesen fehlenden Bedingungen, sondern vielmehr das paradigmatische Beispiel (der Unmöglichkeit) des Besitzes und Besitzens überhaupt. Es ist allerdings gut möglich, dass die Schuld in Wahrheit nie ein moralisches, sondern schon immer ein ökonomisches Problem, ein Problem des Eigentums, des (materiellen und geistigen) Vermögens sowie ein Problem ihrer richtigen Verwendung und Verteilung war.⁷ In der Literatur der klassischen Moderne erhält die Schuld dadurch einen unschätzbaren Wert, dass sie das ursprünglichste und unveräußerlichste *Eigentum* des Subjekts, die *Selbigkeit des Eigenen* darstellt.⁸ Das Wissen und das Gefühl der Schuld bilden eine Form der Identität des Subjekts, die Einheit seiner Identität mit seinem Selbst, seinen Gefühlen und Erinnerungen, gerade weil diese inneren und undurchschaubaren geistigen Akte allein dem jeweiligen Subjekt zugänglich sind. Man kann zwar durch einen Anderen oder eine rechtliche Instanz schuldig

⁵ „It is no longer certain that language, as excuse, exists because of a prior guilt but just as possible that since language, as a machine, performs anyway, we have to produce guilt (and all its train of psychic consequences) in order to make the excuse meaningful.“ de Man (1979, S. 299).

⁶ Meine eigenen Zitate und teilweisen Übersetzungen der Gedichte im vorliegenden Beitrag folgen nicht bzw. nur an einige Stellen den Übersetzungen, die aber in den Fußnoten um der Vollständigkeit willen wiedergegeben werden, sondern dem „buchstäblichen“ Sinn der Originaltexte. Auf den Sinn dieser „Buchstäblichkeit“, die allerdings selber eine Art von Fiktion ist, kommen wir später zurück.

⁷ Über den Zusammenhang der Etablierung des Privateigentums, des autonomen, sich selbst beherrschenden und besitzenden Individuums sowie des Sinnes fürs Eigene und des Gewissens (sense of propriety) im 18. Jahrhundert siehe Dietze (2007).

⁸ In der Moderne besitzt der Mensch nicht mehr sich selbst, sondern nur seine Schuld(en), seine Existenz wird durch und durch von einer Schuld/seinen Schulden bestimmt. Diese Entwicklung untersucht Daniel Cuonz an ausgewählten Werken des modernen Romans und der Dramatik; Cuonz (2018). Zum Zusammenhang der ökonomischen Diskurse mit der Selbstpräsentation des literarischen Ich siehe: Breithaupt (2008, insbes. S. 179–207); zu deren Vorgeschichte um 1800: Vogl (2008). Zur umfassenden Darstellung des Zusammenhangs zwischen Literatur und Ökonomie: Vogl/Wolf (2019).

gesprochen werden, ob und inwieweit jedoch man schuldig ist, kann nur das Ich selbst und nur zu sich selbst sagen⁹ (und, könnte man hinzufügen, gerade deswegen sind es immer die Anderen und ihre Konventionen, die über das Schuldigsein entscheiden – zu diesen Implikationen werden wir aber erst später kommen). In diesem Sinne kann seine Schuld dem lyrischen Subjekt eine Art von Singularität, „besseres“, „stärkeres“ und „mehr“ Selbstbewusstsein und dadurch ein scheinbares Alleinstellungsmerkmal verleihen, wie etwa im folgenden Gedicht (Az én bűnöm, 1908; Meine Schuld) von Endre Ady, der in der ungarischen Literaturgeschichte lange als eine Pionierfigur der modernen Lyrik galt:

Én csak adtam, adtam, adtam
S akik kaptak, egyre kaptak,
Mért dühöngnek énmiattam?

Én csak éltem és daloltam,
Többet, jobban, erősebben.
Olyan nagy bűn, hogy én voltam?

Hát kárhoztam, hát vétkeztem,
Mert másoknál külömb voltam?
Nem akartam, nem kerestem.

Hát igazán ez a sorsa
Minden újnak, szépmerőnek?
Bár sohse születtem volna. (Ady, 1975, S. 210)

[Ich habe nur gegeben, gegeben, gegeben, / Und die genommen, immer genommen haben, / Warum ärgern sie sich über mich? // Ich habe nur gelebt und gesungen, / Mehr, besser, stärker. / Ist es so große Sünde, dass ich gewesen bin? // Habe ich gesündigt, habe ich gefehlt / Weil ich mich von den Anderen abgehoben habe? / Ich wollte das nicht, ich suchte das nicht. // Ist dies wirklich das Schicksal / jedes Neuen, jeder Kühnheit des Schönen? / Wäre ich doch nie geboren.]

Hier symbolisiert die Schuld die Originalität, Eigengesetzlichkeit und Unkonventionalität der „Lieder“, die das lyrische Ich seinen Lesern vergeblich singt oder „gibt“, insofern es nicht verstanden und für die es darüber hinaus auch noch verurteilt, bestraft wird. Diese Poetik der Symbolisierung wird dadurch inflationär, dass sie trotz ihrer Deklaration immer noch die Züge eines romantischen Subjekt- und Originalitätsideals an sich trägt. Der Verstoß gegen die Regeln, der Bruch mit den geschichtlichen und sozialen Normen bestimmt auch in seinen anderen Gedichten die Selbstpräsentation des Subjekts, dessen Vorbilder in der romantischen Ästhetisierung des Bösen und des Hässlichen zu finden sind.¹⁰

⁹ „wer sagt, wie wir schuldig sind und was Schuld bedeutet?“ Heidegger (2006, S. 281).

¹⁰ Vgl. dazu seine weiteren Gedichte, in denen sich Schuld und Tugend oder Talent miteinander verknüpfen: „Nagy az én bűnöm: a lellem. / Bűnöm, hogy messzelátok és merek.“ (Páris, az én Bakonyom, 1907), Ady (1975, S. 84); in der Übersetzung von Wilhelm Droste: „Groß ist mein Verbrechen:

Man könnte zunächst von der Hypothese ausgehen, dass die Ökonomisierung der Frage der Schuld bei Attila József dazu dient, die irreführenden, metaphysischen, romantischen und moralisierenden Tendenzen in dieser Fragestellung zu enthüllen und das Problem der Schuld als ein Problem des Eigenen und des Eigentums, des Sich-selbst-Besitzens sowie der Selbstbeherrschung des Subjekts aufzuzeigen.¹¹ Die Vermutung, dass zwischen den moralischen und den ökonomischen Aspekten der Schuld, zwischen Schuld und Schulden eine tiefe, genealogische Affinität besteht, hat bereits Nietzsche formuliert:

Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung [...] hat [...] seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, gehabt, in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier *mass sich* zuerst Person an Person. Man hat keinen noch so niedren Grad von Civilisation aufgefunden, in dem nicht schon Etwas von diesem Verhältnisse bemerkbar würde. Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen — das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist. (Nietzsche, 1980b, S. 305ff)

Das Gefühl der Schuld und alle „inneren“, geistigen Fähigkeiten des Menschen, die mit ihm verbunden sind (Verpflichtung, Verantwortlichkeit, Selbstbewusstsein,

Footnote 10 (continued)

die Seele. / Schuldig sind mein Weitblick und mein Mut.“ (Paris, mein Bakonywald), Ady (2011, S. 119); „A Bűn szebb az Erénynél / S legszebb Erény a Véték. (A Nincsen himnusza, 1908), Ady (1975, S. 203); in der Übersetzung von Zoltán Franyó: „Die Tugend schönste Sünde, / Und Sünde das Vergeben“ (Hymne der Verneinung), Ady (1921, S. 109); „Bizonys, hogy csúfolják, félük / Ezeket a bűnös dalokat, / Kik az élelet félig-élik. // Bizonys, hogy gyönyörű volna, / Ha ezeket a fájdalokat / Más éli és más panaszojja. // De én voltam, ó jaj, én voltam / Szülőtök vad, borús, új dalok / És én már régen meglakoltam.“ (Új könyvem fedelére, 1908), Ady (1975, S. 208); in der Übersetzung von Ernst Waldinger: „Ich weiß, daß ihr nur Spott und Haß mir gebt / für alle diese sündhaft neuen Lieder, / die ihr das Leben nur zur Hälfte lebt. // Es ist gewiß: es wäre wunderschön, / ein andrer hätte diese Pein erlitten, / ein andrer stünde auf, der sie bestöhn. // Doch ich bin es, geschlagen nach Gebühr, / der diese neuen Schwermutslieder zeugte, / die wilden, und ich büß schon lang dafür.“ Ady (1977, S. 62).

¹¹ In einem frühen Gedicht von Hofmannsthal, in *Verse, auf eine Banknote geschrieben* (1890) dient die scheinbare Analogie zwischen Geldwirtschaft und Dichtung ebenfalls dazu, eine romantisch-metaphysische Vorstellung über Dichtung, die Tradition der Stimmungslyrik zu verabschieden („Was ihr so Stimmung nennt, das kenn' ich nicht / Und schweige still, wenn einer davon spricht“). Das Gedicht inszeniert seinen eigenen Ursprung nicht in der Innerlichkeit des Subjekts oder in flüchtigen und vergänglichen Impressionen, sondern im Akt des Einschreibens: „So fass' ich der Begeist'ung scheues Pfand, / Und halt es fest, zuweilen bunten Tand, / Ein werthlos Spielzeug, manchmal – selten – mehr, / Und schreib's, wo immer, an der Zeitung Rand, / Auf eine leere Seite im Homer, / [...] Und jüngst auf ein zerknittert Stück Papier / Mit trockner Inschrift, krauser Schnörkelzier: // Ein Fetzen Schuld, vom Staate aufgehäuft, / Wie's tausendfach durch aller Hände läuft, / Dem einen Brot, dem andern Lust verschafft, / Und jenem Wein, d'rin er den Gram ersäuft; / Gesucht mit jeder erster, letzter Kraft, / Mit List, in Arbeit, Qualen, Leidenschaft.“ Hofmannsthal (1988, S. 28f). Die zitierten Zeilen des Gedichtes, die auf „eine Banknote“, ein mit „trockner Inschrift“ beschriebenes „Stück Papier“ geschrieben worden sind, versehen den Geldschein mit einer neuen Inschrift, woraus ein zweischneidiges „Zauberblättchen“, ein doppeldeutiger „Schein“ entsteht. Diese scheinbare Verflechtung des Geldscheins mit dem Schein der Literatur ermöglicht es dem Gedicht, eine zweifache Kritik auszuüben und sowohl eine bestimmte Theorie der Dichtung (die Stimmungslyrik) als auch ein Konzept der Ökonomie (die kapitalistische Geldwirtschaft) zu hinterfragen. Zur Interpretation dieses Gedichtes siehe noch: Apel (2012).

Selbstreflexion, Denken, usw.), stellen ursprünglich ein ökonomisches Problem, das ursprüngliche Problem der Ökonomie dar: Preise, Werte, Äquivalente und Tauschmittel (Wörter und Begriffe als Tauschmittel) zu finden oder zu erfinden, durch die nicht nur Dinge getauscht werden, sondern die zugleich den Begriff des Menschen (das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu den Anderen) bestimmen. Das Denken des Menschen und somit alles, was der Mensch erkennen, wie er sich selbst *denken* und *erkennen* kann, ist nach Nietzsche von Anfang an ein *ökonomisches* Problem gewesen. Die Grenzen des Denkens sind die Grenzen der Ökonomie, innerhalb deren der Mensch sein materielles und geistiges Vermögen oder Kapital (etwa seine Fähigkeiten als eine Gabe der Natur) verwendet sowie mit Sinn und Wert versieht.

Aber nicht nur Nietzsches Hypothese, sondern auch die Kulturgeschichte des Geldes,¹² die davon untrennbare Geschichte der Schulden¹³ sowie die historischen Wandlungen des moralischen Schuldbegriffs¹⁴ zeugen von einer engen Verzahnung zwischen Moral und Ökonomie. Schuld und Schulden erweisen sich dabei als gleichursprüngliche Phänomene, die sowohl den hypothetisch-allegorischen Anfang als auch die strukturelle Bedingung des menschlichen Zusammenlebens bilden, insofern sie die ersten und elementarsten sozialen Bindungen konstituieren. Dass die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Schuld in der deutschen Sprache nicht die Ursache, sondern vielmehr ein Symptom der geschichtlichen Verflechtung von genealogischen, moralischen und ökonomischen Verhältnissen ist, wurde auch in den kulturwissenschaftlichen Forschungen des letzten Jahrzehnts herausgestellt, als dieser Problemkomplex nach der Schuldenkrise erneut Aktualität erlangte.¹⁵ Die Frage nach der Schuld ist von Anfang an mit der Frage nach dem Grund und der Ursache eines Ereignisses, der von Gut und Böse sowie der Frage nach den Pflichtverhältnissen verbunden, die durch das Geben und das Erhalten von materiellen oder symbolischen Objekten bzw. Zeichen entstehen und die den Schuldner im gleichen Zuge zum Schuldiger machen.¹⁶ Kredite und Schulden sind in diesem Sinne nicht einfach Machtinstrumente und Praktiken bei der Gestaltung

¹² Zur Verflechtung von Ökonomie und Theologie in der Geschichte der Beglaubigung des Geldes siehe Braun (2012).

¹³ Graeber (2014, S. 31). Graeber versucht durch einen Überblick über die Geschichte von Schulden aufzuzeigen, inwiefern der machtvolle oder eben gescheiterte Umgang mit Schulden in der Geschichte zu Umbrüchen, Veränderungen und Revolutionen geführt hat.

¹⁴ Dazu siehe Lotter (2017).

¹⁵ Dieser Problematik widmete sich der Tagungsband *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*. Macho (2014).

¹⁶ Die ältesten und in der Fachliteratur am häufigsten erwähnten Dokumente dieser Verflechtung sind der Spruch von Anaximander, der auch im Gedankengang von Nietzsche eine wichtige Rolle spielt („In solcher lapidarischen Eindringlichkeit sagt Anaximander einmal ‚Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit‘. Räthselhafter Ausspruch eines wahren Pessimisten, Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten?“ Nietzsche (2003, S. 818) und die Textvarianten bzw. die Übersetzungen des Vaterunsers: „erlass uns unsere Schulden, / wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben!“ [Mt 6,12]; „erlass uns unsere Sünden; / denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist.“ [Lk 11,4]. *Die Bibel* (2016, S. 1083; 1155).

von gesellschaftlichen Strukturen, sondern vielmehr Denkfiguren, in denen das Verhältnis zur Welt (zu ihrer Ordnung oder ihrem Gleichgewicht), zur Zeit oder zur Zukunft (die durch Kredit gegeben, verkauft und dadurch „gestohlen“, berechnet oder eben modelliert werden kann) und zum Anderen (die Pflicht- und Machtverhältnisse der Gesellschaft) festgelegt und ausgelegt wird. Die Geschichte von Schulden erweist sich in diesen kulturhistorischen Darstellungen als eine Geschichte ihrer Entgrenzung, maßlosen Verbreitung, Verselbstständigung und Globalisierung (die unter anderem durch ihre neuzeitliche Legitimierung und Institutionalisierung in die Wege geleitet wurde), wobei sie als Mangel, Mängel oder Defizit des jeweiligen (seelischen oder ökonomischen) Haushalts unkontrollierbar, unbeherrschbar, allgegenwärtig und universell werden.¹⁷ Nicht nur das Gefühl der Schuld taucht aus der dunklen und unbekanntem, nicht erkennbaren Innenwelt des Subjekts unerwartet auf, um sich seiner zu bemächtigen, es zu okkupieren und in *Besitz* zu nehmen, sondern auch ökonomische Schulden werden mit der Zeit immer wieder und immer mehr zu unüberschaubaren, unlokalisierbaren und dabei wachsenden Defiziten, die dabei die Herrschaft über die anderen Systeme der Gesellschaft übernehmen. Daraus ergibt sich der Versuch, Schuld und Schulden (als die Bedingung der Gesellschaft oder von bestimmten Gesellschaftsformen) wenn auch nicht abzuschaffen,¹⁸ aber zumindest die Kontrolle über sie wiederzugewinnen oder einen anderen, richtigen oder gerechten Umgang mit ihnen zu entwickeln. Ob ausgesprochen oder unausgesprochen, bestimmt diese Bestrebung und Art und Weise der Problemstellung den allgemeinen Kurs der einschlägigen kulturwissenschaftlichen Fachliteratur,¹⁹ insofern sie durch verschiedene Konzepte (wie etwa der „*communitas*“²⁰ oder der Neuinterpretation der Schuld als „Vererbung“ oder „Neugeburt“²¹) nach der (Er-)Lösung von den bindenden und

¹⁷ Zum Beispiel im Konzept der „globalen“ oder „kosmischen“ Schuld; Hénaff (2014, S. 52).

¹⁸ Graebers Vorschlag, „gewaltsame“ Schuldenverhältnisse in „Liebe“ im Sinne von „Vertrauensbeziehungen“ (in ein bestimmtes Konzept des „Kommunismus“) zu verwandeln oder sich an der Tradition des Schuldenerlasses Beispiel zu nehmen (Graeber 2014, S. 490–496), stoß in der Fachliteratur, die sich mit diesem Problem aus philologischer oder philosophischer Sicht auseinandersetzt, in der Regel auf Kritik, z.B. bei Cuoz (2018, S. 14).

¹⁹ Wohl auch deswegen versuchte zuletzt das Forschungsprojekt „Felix Culpa?“. Zur kulturellen Produktivität der Schuld“ eine gegensätzliche Position einzunehmen und nicht die negativen oder determinierenden, sondern die positiven und produktiven Effekte der Schuld in den Mittelpunkt zu stellen. Vgl.: Buschmeier (2018).

²⁰ „Was wir jedoch tun können, ist die Bedeutung der souveränen Schuld umzukehren. Anstatt zu versuchen, eine ohnehin bereits unaufhaltsame Dynamik zu stoppen, müsste diese sogar noch beschleunigt werden, um sie bis zu ihrem äußersten Punkt und damit zu ihrer Implosion zu bringen. Dass alle Schuldner sind oder zu Schuldnern werden, bedeutet, dass es keine richtigen Gläubiger mehr gibt. Jeder Gläubiger ist der Schuldner eines anderen, in einer Kette, deren erstes Glied verlorengegangen ist. Es geht hier darum, diese Kette der Unterdrückung in einen Kreislauf der Solidarität überzuführen.“ Esposito (2014, S. 166–167).

²¹ „Durch die Anerkennung der Schuld können sich Beziehungen entwickeln, die Individuen untereinander verbinden und sie als Angehörige verschiedener Generationen zusammenhalten lassen. Gleichzeitig ist eine gewisse Befreiung von unseren Schulden nötig, um uns ablösen zu können, um manche Bindungen aufzugeben, neue Impulse in unser Leben zu bringen und uns nach unseren persönlichen Wünschen entfalten zu können.“ Sarthou-Lajus (2013, S. 85–86).

determinierenden Beziehungen sucht, die durch Schuld und Schulden entstehen.²² Dementsprechend sollte man zwischen richtigem und falschem, reguliertem und unreguliertem Umgang mit Schulden unterscheiden.

Nimmt man diese Problematik aus sprachtheoretischer Sicht unter die Lupe, kann die verborgene Triebfeder dieser Fragestellungen zum Vorschein kommen. Denn wie bereits Derrida in mehreren Zusammenhängen und Textkorpora gezeigt hat, besteht der Wunsch nach der Trennung zwischen diesen Umgangsformen, zwischen begrenztem und unbegrenztem Austausch oder echtem (der Arbeit und den Bedürfnissen des Menschen entsprechendem) und falschem oder suspektem (durch Spekulation, automatische Selbstvermehrung oder eben der Bindung der Zeit entstandenem) Geld in nichts anderem als dem Wunsch nach der Reduktion des Zeichens, der Schrift und der Differenz, die die Bedingung des Tausches durch Äquivalenzen, der Repräsentation und somit auch des Geldes und jedes Geldzeichens ist.²³ Die unkontrollierbare, grenzenlose, durch Automatismus und Technik beschleunigte Wucherung von Schulden, Mängeln und Defiziten (die bereits Aristoteles versucht hat, als Chrematistik von der Ökonomie zu unterscheiden), stellt nach Derrida nicht nur eine Gefahr, sondern zugleich die ursprüngliche Bedingung jeder Form von Ökonomie dar. Die Gefahr der Unkontrollierbarkeit der erwähnten Formen des „Nichts“ (etwa in Form von untilgbaren Schulden) ist den Systemen, die auf einer bestimmten Art und Weise des Tausches, der Produktion und der Selbstorganisation beruhen (die Sprache ist das beispielhafteste dieser Systeme) nicht äußerlich, sondern inhärent. Diese von innen drohende Gefahr bildet nach Derrida paradoxerweise zugleich die Chance, über die determinierenden Wirkungen von Schuldverhältnissen hinauszugehen und somit die Unberechenbarkeit der Zukunft zu bewahren (was die zitierten Theorien der Schuld durch das unmögliche Aufrechterhalten einer Unterscheidung zu erreichen versuchen). Diesen widersprüchlichen Charakter der Schuld und des Kapitals, der sowohl Furcht als auch Sehnsucht hervorruft, sowohl eine Gefahr als auch eine Chance in sich birgt, hat Derrida auch in *Marx' Gespenster* ausführlich analysiert. Durch die Figur des Gespenstes beschreibt Derrida genau das, was das Problem der

²² Daniel Cuonz' Monographie sucht die Lösung dieses Problems in der Sprache der Literatur als einer Sprache der Entschuldung bzw. der Entschuldigung (welche Begriffe in der Sprachgeschichte lange als Synonyme galten), die ohne Zweifel neue Sichtweise auf die Schulddiskurse der Gesellschaft und der Wissenschaft eröffnen kann: „In systematisch mehrdeutiger Weise von *Entschuldung* zu sprechen, ist also ein Vorschlag zur Bezeichnung von begrifflichen Umbesetzungen des Verhältnisses von Schulden, Schuld und Schuldigkeit, deren Aussicht auf Gelingen gerade darin besteht, dass sie dort ansetzen, wo die hoch spezialisierten Krisenbewältigungsverfahren der modernen Gesellschaft aussetzen. Um dem verschuldeten Menschen seinen verlorenen Anteil an der Zukunft wiederzugeben, braucht es nicht nur neue Formen von ethischer Phantasie und ökonomischer Kreativität, sondern auch eine unverbrauchte Sprache, in der beides zueinander finden kann. Wenn es einen Weg zu dieser Sprache gibt, dann ist es der Umweg über die Literatur.“ Cuonz (2018, S. 19). Wie im vorliegenden Beitrag durch die Analyse einer lyrischen Behauptung („es gibt keine Entschuldigung“) gezeigt werden soll, besteht die Chance der „Entschuld(ig)ung“ nicht in einer bestimmten (wenn auch „unverbrauchten“) Sprache oder einem neuen, anderen Sinn von Schuld, sondern vielmehr in der (Un-)Möglichkeit, über die Sprache (der Ökonomie und des Denkens) hinauszugehen und eine nicht-ökonomische Sprechweise zu (er-)finden.

²³ Vgl. z.B.: „Sobald es Geldzeichen und zunächst Zeichen gibt, das heißt Differenz und Kredit, ist der oikos offen und kann nicht über seine Grenze herrschen.“ Derrida (1993, S. 203).

Schuld mit dem des Nichts (des Mangels oder des Defizits) verknüpft: je mehr man sie zu tilgen, zu kontrollieren und zu lokalisieren versucht, desto mehr vermehren sie sich; diese „bösen Geister“ sind weder tot noch lebendig, weder anwesend noch abwesend, weder materiell noch immateriell. Sie erscheinen durch eine unheimliche, irritierende „unsinnliche Sinnlichkeit“ (Derrida, 1995, S. 21) als sich wiederholende und das Heim, das Eigene, das Bekannte heimsuchende Gestalten; sie erscheinen nicht dort, wo sie erblickt oder gedacht werden.

Um dem Bereich und den Fragen der Moral, etwa den Möglichkeiten der Entschuld(ig)ung näher zu kommen, sollte man die Bedingung der Ökonomie und des Denkens, die also darin besteht, dass sie auf einem konstitutiven Defizit (einem „Nichts“ oder einem Mangel, der jedoch unzählige Wirkungseffekte hat) beruhen, nicht nur als Gefahr (die Gefahr der Selbstverzehrung und Selbstvernichtung eines autonomen, automatisch gewordenen Systems), sondern zugleich als eine Chance (der Entschuldigung, der Zukunft und der Ankunft des Neuen und des Anderen) betrachten können. Die Schwierigkeit oder sogar Unmöglichkeit dieser Forderung (in der Gefahr eine Chance zu erblicken) deutet zugleich darauf hin, dass die Möglichkeit der Entschuldigung im Sinne der Vergebung, aber auch der Entschuldung als Aufhebung oder Lockerung von konventionellen, determinierenden und in gewisser Hinsicht gewaltsamen Verhältnissen nicht allzu leicht für gesichert (oder strategisch bzw. methodisch möglich) gehalten werden dürfte. Dadurch, dass die späte Lyrik von Attila József das Problem der Schuld mit dem des Nichts verbindet, eröffnet sie einen Blick auf die Schwierigkeit solcher Fragestellungen. Dabei sind es die Automatismen, die Unbeherrschbarkeit, „gespenstische“ Unlokalisierbarkeit sowie die selbstvermehrenden, selbstverzehrenden und selbstvernichtenden Eigenschaften der Schuld (all die Gefahren, auf die das lyrische Subjekt der klassischen Moderne *und* die gegenwärtigen Schuldtheorien mit Kontrollversuchen, Abwehrmechanismen und Unterscheidungen reagieren), die über die Ordnung der Ökonomie hinaus auf die Möglichkeiten der Entschuld(ig)ung hindeuten. Im Folgenden sollen durch die Analyse einiger Gedichte (*Kész a leltár; A bűn; Tudod, hogy nincs bocsánat*), die diesen Charakter der Schuld aufweisen, diese Möglichkeiten ausbuchstabiert werden.

Das Gedicht *Kész a leltár* (1936, Das Inventar steht fest)²⁴ stellt auf den ersten Blick ein Beispiel der modernen Ökonomisierung des Lebens dar. Das lyrische

²⁴ „Kész a leltár // Magamban bíztam eleitől fogva – / ha semmije sincs, nem is kerül sokba / ez az embernek. Semmiképp se többe, / mint az állatnak, mely elhull örökre. / Ha féltem is, a helyemet megálltam – / születtem, elvegyültem és kiváltam. / Meg is fizettem, kinek ahogy mérte, / ki ingyen adott, azt szerettem érte. / Asszony ha játszott velem hitegetve: / hittem igazán – hadd teljen a kedve! / Sikáltam hajót, rántottam az ampát. / Okos urak közt játszottam a bambát. / Árultam forgót, kenyeret és könyvet, / ujságot, verset – mikor mi volt könnyebb. / Nem dicső harcban, nem szelíd kötélén, / de ágyban végzem, néha ezt remélem. / Akárhogyan lesz, immár kész a leltár. / Éltem – és ebbe más is belehalt már.“ József (2005, S. 387).

In der Übersetzung von Ernst Jandl: „Das Inventar steht fest // Hoffnung für mich war von Beginn nur ich – / dem, der nichts hat, bietet sie billig sich. / Sie steht für ihn wie für das Tier bereit, / das, wenn verendet, hin für alle Zeit. / Ich habe Angst gekannt, hab dennoch mitgemischt, / stand meinen Mann, geboren – fortgewischt. / Bezahlte auch an jeden nach Gebühr, / wer gratis gab, den liebe ich dafür. / Wenn Frauen mich umwickelten mit Kunst: / ich war so nett und glaubte ihren Dunst. / Ich schrubbte Schiffe, zog den Eimer nach. / Vor klugen Herren hielt den Kopf ich schwach. / Bot Luftballons, bot Brot und Bücher an, / Zeitung, Gedicht – bracht alles an den Mann. / Nicht ruhmreich in der Schlacht, nicht glatt am Strang, / im Bett zu enden hofft ich lebenslang. / Was auch geschieht, das Inventar steht fest. / Ich hab gelebt – was manchen sterben läßt.“ József (1978, S. 146).

Subjekt versucht, über die bleibenden Werte und die eventuellen Schulden seines Lebens Rechenschaft zu geben, Verlust und Gewinn zu berechnen, den Wert und den Nutzen der Gegenstände des „Inventars“ zu bestimmen. Dass das Ich von Anfang an nur sich selbst vertraute und deshalb nichts besaß, scheint ihm eine gewisse Unabhängigkeit von materiellen Gütern zu geben, die immer gewisse Bindungen und Verpflichtungen nach sich ziehen. Besitzt man nichts, kostet es auch „nicht viel“. Auf diesen möglichen Gewinn kann man nur von der impliziten Voraussetzung schließen, von der er abgeleitet ist: Während das Eigentum, das Besitzen von Etwas viel (oder etwas) Mühe, Aufwand, Arbeit, Zeit, Geld oder Gegenleistung kostet, kostet das Nichts-Haben „nicht viel“ (und nicht „nichts“, was darauf schließen lässt, dass in dieser Rechnung dennoch etwas übrig bleibt). Wie viel dieses „nicht viel“ ist, wird durch einen Vergleich zwischen Mensch und Tier abgeschätzt. Wenn man nichts hat, kostet es für den Menschen „keinesfalls mehr, / als das Tier, das für immer fällt“. Das Tier, das sich vom Menschen – jedenfalls in der neuzeitlichen Tradition – dadurch unterscheidet, dass es keine Welt als solche, keine Sprache, das heißt kein *Verhältnis* oder keinen Bezug zu seiner Umwelt und seiner Endlichkeit hat,²⁵ verendet „für immer“. Das Tier lässt nach seinem Tod nichts zurück, keine Reste und keine Spuren, was bleibend oder unvergänglich wäre. Genau diese Reste oder Überreste des Menschen oder des Subjekts sollten im vorliegenden Inventar aufgezeichnet, verzeichnet und bewertet werden.

Wie und wo kann man also diese Überreste im Gedicht finden und bewerten? Was bleibt von einem Leben zurück? Ist ein Rest viel, wenig oder nichts wert? Die ökonomische Ausdrucksweise des lyrischen Ich befindet sich dabei im offensichtlichen Widerspruch zu dem, was hier auf dem Spiel steht: dem Wert des Lebens, der im Sinne seiner Würde oder Würdigkeit außerhalb der Ökonomie sein sollte. Das lyrische Ich sucht zunächst nach Vermögen oder Eigenschaften, die in irgendeiner Hinsicht wertvoll erscheinen können. Die Standhaftigkeit in der Unsicherheit sowie das Sich-Abheben von den Anderen, eine Art von Vortrefflichkeit (auf die das Wort „kiváltam“ anspielt), durch die das Leben eines Menschen Identität und Singularität erhält, kann man als allgemeine Werte betrachten, die jedoch – wenn auch im verschiedenen Maß – jedes Leben auszeichnen. Die weiteren Aufzeichnungen des Ich gehen wider Erwarten nicht in die Richtung der Singularisierung des Lebens, sondern ganz im Gegenteil, es treten Tätigkeiten oder Eigenschaften in den Vordergrund, die die *restlose Anpassung*, Entsprechung und Eingliederung des Ich in die Ordnungen des Tausches und der Äquivalenzen ermöglichen. Das Ich hat immer gezahlt und immer gemacht, was man von ihm gefordert und erwartet hat. Selbst die Gabe, das Umsonst-Geben, das keine Gegenleistung fordert, wird durch das Ich entsprechend ausgeglichen, indem es dafür seine Liebe schenkt.

²⁵ Wie etwa Gadamer formuliert: „Tiere können ihre Umwelt verlassen und die ganze Erde durchwandern, ohne daß sie damit ihre Umweltgebundenheit sprengen. Erhebung über die Umwelt dagegen ist für den Menschen *Erhebung zur Welt*, und bedeutet nicht ein Verlassen der Umwelt, sondern eine andere Stellung zu ihr, ein freies, distanziertes Verhalten, dessen Vollzug jeweils ein sprachlicher ist.“ Gadamer (1990, S. 448).

In den weiteren Beispielen wird es unmöglich, den Gegenstand des Tausches vom Tauschakt selbst sowie Geben und Nehmen oder Verlust und Gewinn zu unterscheiden. Die scheinbar einseitige Teilnahme am eigennützigem, narzisstisch geschlossenen Spiel der Frauen, in dem im Gegensatz zu den bisherigen Beispielen nichts (jedenfalls nichts Materielles) getauscht, gegeben oder genommen wird, erfolgt ebenfalls durch eine restlose Anpassung an die Spielregeln. In diesem symbolischen Austausch kann man weder die Tauschobjekte noch die Subjekte, ihre Positionen oder Interessen auseinanderhalten. Sowohl die Frauen als auch das Ich täuschen Interesse vor, lassen einander in dem Glauben, dass sie aneinander glauben. Beide Seiten denken, dass sie die Täuschung durchschauen, während sie genau das bekommen, was sie wollen: Sie werden getäuscht. Auch beim sprechenden Subjekt ist es unmöglich zu entscheiden, woran es glaubt und inwiefern sein Glaube „wahrhaft“ („hittem igazán“) ist: Ob es seinen Glauben nur vortäuscht oder „wahrhaft“ in der Annahme ist, das Spiel sei wahrhaft, das Spiel sei kein Spiel. Spielt das Ich unter „klugen Herren“ den „Dummen“, setzt dies ein symbolisches Tauschspiel in Gang, in dem, auch wenn ihr Wissen asymmetrisch ist (nur das Ich durchschaut das Spiel), beide Seiten dasselbe gewinnen: die Verstärkung der narzisstischen, sich selbst bespiegelnden Struktur des Bewusstseins. Sie schenken einander Selbstbewusstsein, ohne im Wissen darüber zu sein. Wer unter den Teilnehmern dieses Gesellschaftsspiels klug und dumm ist, wer sich selbst und den Anderen für klug oder für dumm hält, ist eine Frage, die zwar vom *geistigen Vermögen* der jeweiligen Person abhängt, die aber aufgrund der Verborgenheit und Undurchschaubarkeit dieses Vermögens nicht beantwortbar ist. Denn man kann nie wissen, ob diese Selbst- und Fremdbezeichnungen durch ein „wahrhaftes“ geistiges Kapital gedeckt sind, ob man sie für bare Münze nehmen kann oder nicht. Mit einem solchen wahrhaften oder eben scheinbaren Vermögen bzw. mit solchen scheinbar belanglosen, wertlosen und nichtigen Quasi-Gegenständen seines Inventars zu wirtschaften kostet zwar das Ich „nicht viel“, dennoch ist der Mehrwert, der dadurch entsteht, unschätzbar, eben weil er nicht kontrollierbar und absolut unvorhersehbar ist. Es ist möglich, dass diese undurchschaubaren, mehrfach *asymmetrischen* Tauschverhältnisse zwischen Frauen und Männern *und* unter Männern für alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer unermesslich viel (oder eben nichts oder wenig) bedeuten, dass sie dem jeweiligen Anderen Selbstbewusstsein, Selbstbestätigung, Lust oder Liebe geben, dass sie einander oder sich selbst das Bewusstsein oder den Glauben geben, geliebt zu sein, fähig zu sein, dem Anderen etwas zu geben oder den Anderen zu täuschen. Diese symbolischen Bedeutungen lassen sich in der oder durch die Sprache *nicht aufzeichnen, kommunizieren oder inventarisieren*. Sie sind keine materiellen oder formalen Elemente des Textes, sie können aber die *Effekte* von diesen sein. Sie bleiben – dem etymologischen Ursprung des Wortes „Inventar“ (Pfeifer, 1995, S. 590), dem lateinischen Wort „inventum“ entsprechend – Erfindungen, Glauben, Illusionen und *Fiktionen*, die aber deshalb *nicht weniger* wert sind und mit größter Wahrscheinlichkeit durch die *literarische Sprache* „produziert“ werden können (vgl. Derrida, 1993, insbes. S. 188–195). Dieses Vermächtnis scheidet aus der Ökonomie, dem System von Äquivalenten dadurch aus, dass es sich in diese restlos einfügt.

Diese Implikationen werden in den folgenden Zeilen des Gedichtes, im Falle der Vermarktung des sogenannten geistigen Eigentums, noch offensichtlicher.

Materielle und geistige Produkte wie Windrädchen, Brot, Buch, Zeitung und Gedicht werden für den Verkäufer (das Ich) zu gleichwertigen Gegenständen, durch deren Verkauf er seinen Lebensunterhalt verdient. Man kann aber nicht entscheiden, ob das lyrische Ich seine Arbeit im wörtlichen oder im übertragenen Sinne verkauft, ob es auf diese Weise von seiner eigenen Arbeit oder der Arbeit von Anderen lebt. Die Grenzen zwischen physischer und geistiger Arbeit verschwinden dabei nicht, sondern werden vervielfältigt und geteilt. Das Verkaufen von Gedichten kann sich sowohl auf ihre materiellen Träger (das Buch, den Band oder die Zeitschrift, in denen sie erscheinen) beziehen als auch auf das geistige Eigentum, das sich nicht objektivieren lässt. Diese Ambiguitäten führen dazu, dass man beim Abschätzen des Wertes dieser Verkaufstätigkeit beide Faktoren mit einbeziehen muss. Der materielle Wert eines geistigen Eigentums hängt von sich stets verändernden, geschichtlichen, konventionellen, institutionellen, juristischen und politischen Bedingungen ab, die wiederum vom „geistigen“ Wert eines Werkes abhängen. Auch dieser immaterielle, nicht ökonomische oder nicht verwertbare Wert hat eine immaterielle, nicht messbare und eine materielle, abzählbare Seite: Der sogenannte kanonische oder literaturgeschichtliche Wert eines Textes hängt unter anderem von seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte ab, die man zwar nicht messen, sondern nur interpretieren kann, die aber quantitativ und materiell in Auflagen, Zitaten und Textwiederholungen erscheint bzw. ihre Spuren hinterlässt. Diese materiellen und immateriellen Werte werden wörtlich durch eine Art von Wertgegenstand, die *immaterielle Materialität des Gedichtes* produziert, für die ebenfalls gilt, dass sie das Ich oder das Gedicht selbst *nicht besitzt*.

Diese Bezüge zeigen das Verhältnis des Ich und seines Sprechens als eine gegenseitige Bedingtheit auf, in der jedoch keines der beiden Priorität oder Vorrechte besitzt und in der offen bleibt, welches von den beiden Verdienste bei der Arbeit oder der Produktion hat. Das Ich verdient sein Brot damit, dass es etwa Brot oder Gedichte verkauft. Und ob es in seinem Leben Brot oder Gedichte verkaufte, hing vor allem davon ab, was ihm in dem Moment leichter fiel, welche Arbeit gerade leichter war und weniger Mühe gekostet hat. Wie das sprichwörtliche Rädchen wandte es sich immer in die Richtung, in die sich der Wind drehte. Das Ich versuchte nicht, sich dem Strom, den Regeln des „Mitmischens“ („elvegyülés“) und „Hervorkommens“ („kiválás“), den Erwartungen und Bedingungen zu widersetzen; es hat vielmehr gelernt, sich an sie anzupassen und sie zu seinem Vorteil zu nutzen. Das lyrische Subjekt identifiziert sich zwar mit seiner Sprache als seiner Arbeit, ohne jedoch darin restlos aufzugehen. Denn das Ich hofft ausgerechnet auf den Tod („im Bett zu enden, hoffe ich hin und wieder“), den das romantische Dichtersubjekt von Sándor Petőfi fürchtete: „Ein Angstgedanke macht mich leiden: / Im Bett, auf Kissen zu verscheiden!“²⁶ Das Subjekt des vorliegenden Gedichtes opfert sich nicht für ein metaphysisches Prinzip wie die „Weltfreiheit“; die Tauschmechanismen und die Topologie des Textes werden nicht von einem bestimmten Wert, einem historisch bestimmten Begriff des Lebens geregelt, der seine Bedeutungseffekte

²⁶ Petőfi (1955, S. 209). „Egy gondolat bánt engemet: / Ágyban, párnák közt halni meg!“ Petőfi (1974, S. 570).

berechenbar, kalkulierbar und vorhersagbar machen würde. Die Untrennbarkeit und gegenseitige Bedingtheit zwischen Subjekt und Sprache, in deren Zirkulation dennoch etwas übrig bleibt (sie werden nicht restlos gleichgesetzt), manifestiert sich auch in den zeitlichen Verhältnissen des Gedichtes. Das Inventar kann sowohl durch das Ich gefertigt, fertig gestellt, als auch schon immer (bevor das Ich anfängt zu sprechen, sich zu schreiben und aufzuzeichnen) fertig sein. Am Ende des Gedichtes, in der letzten Zeile, in der das Inventar (nach dem Titel) ein zweites Mal für „fertig“ erklärt wird, löst oder hebt sich das Ich in seinen Verzeichnissen oder seiner Schrift auf, insofern es daran („am Leben“) stirbt oder eben in ihnen überlebt.

In den Gedichten, in denen die Frage nach der Schuld und der Möglichkeit der Entschuldigung explizit im Vordergrund steht, spielt die Schuld dieselbe Rolle wie im vorigen Gedicht das Leben, dessen Wert, Sinn oder Sinn Ganzes dem lyrischen Ich nicht zur Verfügung steht. Die Schuld des Ich, die einen Grund oder eine Erklärung für seine Existenz angeben könnte, erscheint als eine Art von Eigentum, das ihm jedoch nur verliehen wird und das jederzeit verloren gehen kann, das sich nicht dort befindet, wo es erscheint, das sein Besitzer zwar in einem gewissen Sinne bei oder in sich trägt, das er aber nicht festhalten oder lokalisieren kann. Im bereits zitierten Gedicht *A bűn* (1936, Die Schuld)²⁷ ist es die *störende*, die Gedanken okkupierende und sich deshalb dennoch bemerkbar machende eigenartige *Nichtigkeit* der Schuld, die das Sprechen des lyrischen Subjekts als eine spekulative, fiktive, sinnliche und vielleicht täuschende Sprache hervorruft. Die Schuld stellt nicht nur das Objekt,

²⁷ „A bűn // Zord bűnös vagyok, azt hiszem, / de jól érzem magam. / Csak az zavar e semmiben, / mért nincs bűnöm, ha van. // Hogy bűnös vagyok, nem vitás. / De bármit gondolok, / az én bűnöm valami más. / Tán együgyű dolog. // Mint fősvény eltűnt aranyát, / e bűnt keresem én; / elhagytam érte egy anyát, / bár szivem nem kemény. // És meg is lelem egy napon / az érény hőseim; / s hogy gyónjak, kávézni hívom / meg ismerőseim. // Elmondom: Óltem. Nem tudom / kit, talán az apám – / elnéztem, amint vére folyt / egy alvadt éjszakán. // Késsel szúrta. Nem szinezem, / hisz emberek vagyunk / s mint megdöföttek, hirtelen / majd mi is lerogyunk. // Elmondom. S várom (várni kell), / ki fut, hogy dolga van; / megnézem, ki tündök el; / ki retteg boldogan. // És észreveszek valakit, / ki szemmel, melegen / jelez, csak ennyit: Vannak itt / s te nem vagy idegen... // Ám lehet, bűnöm gyermekek / és együgyű nagyon. / Akkor a világ kicsi lesz / s én játszani hagyom. // Én istent nem hiszek s ha van, / ne fáradjon velem; / majd én föloldozom magam; / ki él, segít nekem.“ József (2005, S. 296ff).

In der Übersetzung von Laszlo A. Marosi:

„Die Sünde // Ein unwirscher Sünder bin ich, / trotzdem fühle ich mich wohl. / Das einzige, was mich stört, ist: / Warum kenne ich denn meine Sünde nicht, / wenn ich ein Sünder sein soll. // Dass ich schuldig bin, steht außer Frage. / Doch, wie ich auch immer darüber denke, / meine Sünde ist etwas anderes, / vielleicht nur eine einfältige Belanglosigkeit. // Ich suche weiter nach meiner Sünde, / wie der Geizhals nach seinem verlorenen Gold, / selbst meine Mutter verließ ich dafür, / obwohl ich nicht hartherzig bin. // Und eines Tages finde ich sie bestimmt, / auf dem Pfad der Tugend vielleicht; / und dann, um Beichte abzulegen, / lade ich meine Bekannten in ein Kaffeehaus ein. // Und ich beichte: Ich habe getötet. / Ich weiß nicht wen, / vielleicht meinen Vater, / und schaute zu, wie er verblutete / in jener verdorbenen Nacht. // Ich habe ihn vielleicht erstochen. Ich beschönige nichts, / weil wir alle nur Menschen sind / und eines Tages vielleicht auch wir / plötzlich zusammenbrechen wie erlegtes Getier. // Ich habe gestanden. Nun warte ich ab (weil man abwarten muss): / Wer hat Dringendes zu tun und läuft gleich davon, / wer bleibt nachdenklich hier, / wer bangt über meine Beichte beglückt um mich. // Ich bemerke einen, / der mit einem warmen Blick / zu bedeuten gibt, ‚wir bleiben bei dir, / du bist uns kein Fremder‘ ... // Deine Sünde ist kindisch / und einfältig zugleich. – / Die Welt um mich wird kleiner, / ich lasse sie spielen. // Ich glaube nicht an Gott, / und wenn es ihn trotzdem gibt, / soll er sich mit mir keine Mühe geben, / ich vergebte mir meine Sünden selber / und die Lebenden helfen mit dabei.“ József (2013, S. 60–62).

sondern vielmehr die Triebfeder des Sprechens dar, was der Rede deshalb das Objekt entzieht. Die Spekulationen des Subjekts über seine angebliche Schuld bilden dabei eine unsinnliche Sinnlichkeit, eine scheinbare Erscheinung, die vielleicht keine oder nur durch einen Spiegeleffekt entstehende Tiefe hat. Die Ursache und das Ergebnis dieses Sprechens sind ebenfalls paradox: Das Ich muss beichten, weil es unbestreitbar schuldig ist; sein Geständnis kann jedoch von keiner Reue zeugen, weil das sprechende Subjekt weder weiß, was seine Schuld ist, noch sie (etwa durch Schmerz oder schlechtes Gewissen) fühlen oder auf irgendeine Art empfinden kann. Seine Schuld ist dem Ich *nicht unmittelbar*, etwa im Bewusstsein, als Gefühl oder Gewissen gegeben („Ein herber Schuldiger bin ich, glaube ich, / aber ich fühle mich wohl“), sondern durch Sprechweisen und Diskurse, in denen ihm seine Schuldigkeit vermittelt und mitgeteilt wird: „Dass ich schuldig bin, ist unumstritten“. Es herrscht Konsens darüber und man kann nicht bestreiten, dass das Ich ein „herber“ Schuldiger ist. „Zord“ bedeutet so viel wie „düster“, „herb“, „streng“, „gnadenlos“ oder „hartherzig“ und kann sich sowohl auf eine Person als auch eine Landschaft beziehen. Es ist jedenfalls ein Attribut, mit dem man gewöhnlich *nicht sich selbst*, sondern einen Anderen, eine Art von Autorität (etwa die ödipale Figur des Vaters, die im Gedicht ebenfalls auftaucht) bezeichnet, die kein Mitleid oder Mitgefühl (keine inneren „Ausstattungen“ des modernen Subjekts) kennt. Es *kann sein*, dass das Ich das Urteil eines Anderen *oder* sein Urteil über einen Anderen in Bezug auf sich selbst *wiederholt*. Ohne dass dies durch sprachliche Zeichen markiert oder aufgezeigt, bewiesen werden könnte, kann man in dieser Selbstbeschreibung des Ich die Inkompatibilität und den unbestimmbaren Unterschied zwischen der Sprache des Ich und der Anderen, zwischen der eigenen und der fremden Sprache oder die Spuren des Fremden im Eigenen *vermuten*.

Was dem Ich unmittelbar gegeben ist, ist also nicht das Gefühl, das Bewusstsein oder der Sinn der Schuld, sondern die bloße Irritation, dass die Schuld nicht das ist, was es denkt, was sie ist („Aber was immer ich denke, / meine Schuld ist etwas anderes“), dass es sie gibt, während es sie nicht gibt, dass sie Nichts und dennoch Etwas, ein *störendes Nichts* ist: „Nur eins stört mich in diesem Nichts, / warum ich keine Schuld habe, wenn ich sie habe“. Es gibt die Schuld, aber das Ich hat sie nicht. Deshalb begibt es sich auf die Suche nach seinem verlorenen Besitz („Wie ein Geiziger sein verlorenes Gold, / suche ich diese Schuld“). Die Schuld wird zu einer Art von Mehrwert, der aber nie erreichbar ist, sich immer wieder aufschiebt und von dem es nie genug gibt. Das Wiederfinden der Schuld, das „eines Tages“ „an den Helden der Tugend“ erfolgen wird, spielt sich in verschiedenen Szenarien ab, die sowohl an die Logik des Traumes als auch an psychoanalytische Deutungsmethoden erinnern. Die Zweideutigkeit der Sprache des Geständnisses (es bleibt unentscheidbar, ob diese Szenen die Schuld als Grund oder Ursache wiederfinden oder ganz im Gegenteil: erfinden) liegt aber nicht bloß an der psychoanalytischen oder methodischen Trennung der Rede von ihrer Intention, sondern vielmehr an der Untrennbarkeit, gegenseitigen Bedingtheit und Spannung zwischen den materiellen und immateriellen Aspekten der Sprache oder anders: an der immateriellen

Materialität der Schrift.²⁸ Die vom Ich beschriebene Szene der Beichte setzt sich aus miteinander unvereinbaren Elementen zusammen: Die Beichte verwirklicht sich (oder imaginiert sich eben) als eine *faktische*, gleichsam gnaden- und empfindungslose („zord“) *Mitteilung* einer Mordtat, die der lyrische Sprecher seinen Bekannten beim Kaffeetrinken erzählt. Die Schuld, die Tat oder der Tatort des Mordes erscheint dem Ich wiederum als eine Szene (innerhalb der Kaffeesezene), die es von außen, in einer Nacht, gleich einer ästhetischen Erscheinung betrachtet: „ich betrachtete, wie sein Blut floss / in einer geronnenen Nacht“. Blut und Nacht, Anblick und Betrachter, Wahrheit und Traum fließen durch den Fluß des Blutes und der Zeit ineinander. Dass das Blut „in einer Nacht“ („éjszakán“) fließt, kann im Ungarischen nicht nur ‚in der Nacht‘, sondern auch wörtlich „am“ Körper oder „am“ sinnlich-materiellen Träger der Nacht bedeuten. Für diese Deutung spricht auch das Bild der „geronnenen Nacht“, in dem sich der Fluss der Zeit in der Nacht verdichtet, verlangsamt oder gleichsam gerinnt. Im Wort „alvadt“, „geronnen“ liegt das Wort „alva“, „schlafend“ verborgen, im Wort „schläft“ ein anderes Wort, wodurch das Ich nicht nur von der Nacht, sondern zugleich auch von seinem schlafenden Blut und seinen Worten getragen wird. Dadurch entsteht zwischen dem Ich und der Nacht bzw. der Zeit sowie dem Ich und seinem Körper oder seinem Blut ein wechselseitiges Verhältnis, in dem Blick und Anblick, Sprechen und Bild sowie Subjekt und Sprache durch einander bedingt und getragen werden; sie erscheinen gegenseitig an der fließenden Materialität des Anderen, wobei die Quelle der Projektion, die Projektionsfläche und der Fluchtpunkt des Bildes nicht voneinander getrennt werden können.

Die reue-, gefühls- und gewissenlose Beichte beschränkt sich also auf die Mitteilung von *rein sinnlichen* Fakten, die das Ich, wie es behauptet, nicht „ausschmückt“. Jedoch kann man in dieser reinen, scheinbar unmittelbar und ohne rhetorischen Schmuck gegebenen Sinnlichkeit Wahrheit und Fiktion, die Erscheinung *als solche* und die Erscheinung *als ob* nicht unterscheiden. Es kann sein, dass die sinnlichen Fakten täuschen. Im Traum und im Unbewussten gibt es, laut einer berühmten Bemerkung von Freud, kein „Realitätszeichen“ (Freud, 1985, S. 284), und dasselbe lässt sich auch und erst recht von der Sprache, der Sprache des Traumes und der Täuschung und auch der Wahrheit und der Fakten behaupten, da sie diese Unterscheidungen nicht nur ermöglicht, sondern auch in Zweifel zieht. Die Sprache des Geständnisses zeugt hier weder von Taten noch von Gefühlen oder Attributen (etwa Verstand oder Empfindlichkeit), mit denen das moderne Subjekt ausgestattet ist. Dass das Ich seine Erzählung, die Details des Mordes nicht ausschmückt, begründet es zwar mit Berufung auf die Humanität, die aber durch ihre Verallgemeinerung („denn auch wir werden wie Niedergestochene sterben“) gerade

²⁸ György Eisemann weist zwar mit Recht auf die Grenzen der psychoanalytischen Methode bei der Interpretation von lyrischen Texten hin (auch wenn die Psychoanalyse von der Inkongruenz von Sprache und Intention ausgeht, versucht sie die zerspaltene Einheit der Psyche wiederherzustellen; Eisemann [2001, S. 383]), jedoch wird sie im vorliegenden Kontext und im Gedicht nicht als Methode eingesetzt, sondern vielmehr als ein Diskurs *in Szene gesetzt*, als ein solcher reflektiert, was zugleich die Möglichkeit der ironischen Interpretierbarkeit der psychoanalytischen Deutungstechniken eröffnet. Die Psychoanalyse erscheint hier als ein Diskurs unter anderen Diskursen der Sprache, der wie alle anderen ihrer Arbitrarität ausgesetzt ist. Die subversiven poetischen Verfahren dieser Dichtung lassen sich vielmehr durch die Kritik der Priorität der „Innerlichkeit“ des Subjekts mit der freudschen Psychoanalyse in Zusammenhang bringen; Kulcsár Szabó (2000, S. 179).

ihre Singularität verliert. Das Geständnis der Schuld hat hier weder mitteilenden noch kommunikativen, sondern vielmehr *ästhetischen* Charakter, man muss seine Wirkung abwarten; es kann durch die Nachahmung von tragischen Gefühlen, sowohl Irritation als auch Nachsinnen oder eben ein ästhetisches Vergnügen, einen *glücklichen Schauer* (die Wirkung der Tragödie und der Dichtkunst nach der Definition von Aristoteles, 2017, S. 43. [1435b]) hervorrufen.

Diese Schuld kann man nicht im Inneren oder in anthropologischen Bestimmungen des Subjekts finden, sondern in der einzig empirischen Tatsache, die uns (durch das Gedicht) gegeben ist: in den rhetorischen, sinnlich-ästhetischen Eigenschaften seiner Sprache. Die Schuld ist unauffindbar und deshalb nur sprachlich, etwa durch ein (Sprach-)Spiel erfindbar. Die Einfalt oder Einfachheit der Schuld bedeutet aber nicht, dass sie dadurch wörtlich lesbar, leichter entzifferbar oder etwa zwischen den Zeilen auffindbar ist. Durch ihre Einfalt wird sie nicht zum eindeutigen Fakt, sondern zum Spiel einer autonomen Welt, deren Regeln nicht festgeschrieben sind. Es ist etwa *möglich*, dass die Schuld des Ich kindlich oder kindisch und deshalb einfältig, simpel, naiv und das Ich deshalb *unschuldig* ist. Die Möglichkeit der kindlichen Schuld ist eine widerspruchsvolle, selbstaufhebende und zugleich eine befreiende und entbindende Figur. Kindlichkeit und Schuldigkeit schließen einander aus, und ihre Verbindung führt zu Konstruktionen, die ebenfalls den Rahmen von neuzeitlich-modernen Schuld Diskursen und Subjektauffassungen sprengen. Eine „kindliche“ Schuld oder die „kindliche“ Vorstellung von Schuld entsteht nicht durch das Erkennen eines Fehlers oder durch Reflexion einer Tat, sondern aufgrund einer *fehlerhaften, misslungenen Unterscheidung* zwischen imaginären und wirklichen Taten (denn nach der Verinnerlichung von äußeren Autoritäten kann man von diesen nichts mehr verheimlichen), *oder der möglicherweise falschen oder mechanischen Verknüpfung von Ursache und Wirkung*. Dieses Phänomen, das die Moralphilosophie „kausale Verschuldung“ nennt, spielte vor allem in der Literatur der griechischen Antike eine wichtige Rolle, vgl. Lotter, 2017, S. 254). Jeder ist verantwortlich für das Übel, das er oder sie ausgelöst oder verursacht hat, und zwar unabhängig von der (guten oder bösen) Absicht und dem Willen, welche Kategorien in einem (frühen?, kindlichen? oder ursprünglichen?) Stadium der Seele, der Geschichte oder der Kultur noch nicht existieren. Ödipus ist schuldig am Vätermord, auch wenn er – jedenfalls nach der modernen Subjektauffassung – nicht schuldig ist. Dass dem nicht nur im kindlichen Seelenleben und in früheren Kulturstufen, sondern auch in der seelischen Konstitution eines jeden Subjekts und sogar der Gesellschaft so ist, weswegen „das Schuldgefühl [...] das wichtigste Problem der Kulturentwicklung“ darstellt (Freud, 2006, S. 416), hat Freud an mehreren Fallbeispielen bewiesen. Und dass solche *vielleicht* falschen Schlussfolgerungen auf dem *sprachlich-rhetorischen* Funktionieren der menschlichen Sinne und der Erkenntnis beruhen, hat Nietzsche aufgezeigt.²⁹ *Es kann sein*, kann man aber nie *mit Sicherheit wissen*, dass für die Vorstellung der Schuld und die Entstehung von Schuldgefühlen die Mechanismen der Sprache verantwortlich sind, etwa die tropologische Austauschbarkeit ihrer Elemente, in der Gegensätze wie Vor

²⁹ Hierzu könnte man sich nicht nur auf seine einschlägige Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* berufen, sondern auch auf seine späteren Werke verweisen. Etwa eine Textpassage aus der *Morgenröthe* erörtert die wesentliche Verbundenheit von Erleben und Erdichten und stellt den konventionellen Unterschied von Schlaf- und Wachzustand und somit auch den von Fiktion und Wah-

und Nach sowie Ursache und Wirkung unabhängig von ihrem Wahrheitswert ihren Platz tauschen können. Dass sich im Geständnis und in der (vielleicht nur scheinbaren) Erscheinung des Ich Wahrheit und Fiktion ununterscheidbar vermengen, kann sowohl für seine Beschuldigung als auch seine Entschuldigung einen Grund geben. Wohl auch deshalb wird die Möglichkeit der Befreiung von der Schuld in den letzten Zeilen als keine dringende, notwendig entscheidende Frage dargestellt. Nur das Ich kann sich selbst von seiner Schuld befreien, es wird sich von der Schuld entbinden, und zwar mit der Hilfe von oder durch diejenigen, die *leben* („ki él, segít nekem“). Ob die Hilfe der Lebenden bei der Entschuldigung eine unerlässliche Bedingung ist (kann sich das Ich nur dann entbinden, wenn ihm dabei die Lebenden helfen, oder würde sich das Ich auch ohne ihre Hilfe entbinden können?), wird ebenfalls nicht entschieden. Das Leben kann also die Schuld erst dann aufheben, wenn es an ihre Stelle tritt.

Die (Un-)Möglichkeit der Befreiung von der Schuld zeigt das Gedicht *Tudod, hogy nincs bocsánat* (1937, Du weißt, dass es keine Entschuldigung gibt),³⁰ das sich

Footnote 29 (continued)

rheit in Frage: „Das wache Leben hat nicht diese Freiheit der Interpretation wie das träumende, es ist weniger dichterisch und zügellos, — muss ich aber ausführen, dass unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes thun, als die Nervenreize interpretieren und nach ihrem Bedürfnisse deren ‚Ursachen‘ ansetzen? dass es zwischen Wachen und Träumen keinen *wesentlichen* Unterschied giebt? dass selbst bei einer Vergleichung sehr verschiedener Culturstufen die Freiheit der wachen Interpretation in der einen der Freiheit der anderen im Träumen Nichts nachgiebt? dass auch unsere moralischen Urtheile und Werthschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind, eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen? dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist? [...] Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel *mehr* Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten?“ Nietzsche (1980a, S. 113).

³⁰ „Tudod, hogy nincs bocsánat // Tudod, hogy nincs bocsánat, / hiába hát a bánat. / Légy, ami lennél: férfi. / A fő kinő utánad. // A bűn az nem lesz könnyebb, / hiába hull a könnyed. / Hogy bizonyosság vagy erre, / legalább azt köszönjed. // Ne vádolj, ne fogadkozz, / ne légy komisz magadhoz, / ne hódolj és ne hódíts, / ne csatlakozz a hadhoz. // Maradj fölöslegesnek, / a titkokat ne lesd meg. / S ezt az emberiséget, / hisz ember vagy, ne vesd meg. // Emlékezz, hogy hörögtél / s hiába könyörögtél. / Hamis tanúvá lettél / saját igaz pörödnél. // Atyát hivatál elesten, / embert, ha nincsen isten. / S romlott kölkökre leltél / pszichoanalizisben. // Hittél a könnyű szókknak, / fizetett pártfogóknak / s lásd, soha, soha senki / nem mondta, hogy te jó vagy. // Megcsaltak, úgy szerettek, / csaltál s így nem szerethetsz. / Most hát a töltött fegyvert / szorítsd üres szívedhez. // Vagy vess el minden elvet / s még remélj hú szerelmet, / hisz mint a kutya hínél / abban, ki bízna benned.“ József (2005, S. 470ff)

In der Übersetzung von Laszlo A. Marosi:

„Du weißt, dass es keine Vergebung gibt // Du weisst, dass es keine Vergebung gibt, / vergeblich ist deine Reue, / sei daher was du sein sollst: Ein Mann. / Auch über dein Leben wächst irgendwann Gras. // Die Sünde wird durch Reue nicht kleiner, / vergeblich sind daher deine Tränen. / Dein Leben ist der gelebte Beweis, / bedanke dich wenigstens dafür. // Klage nicht an, beteuere nichts, / sei nicht schlecht zu dir selbst, sei kein Untertan, / trachte nicht danach, zu beherrschen, / schließe dich keiner Truppe an. // Bleibe überflüssig, erspähe keine Geheimnisse, / und weil du auch ein Mensch bist, / verachte diese Menschheit nicht. // Erwinnere dich, du hast geröchelt / und vergeblich gebettelt, / du hast falsches Zeugnis abgelegt / im eigenen Prozess. // Gott hast du gerufen, als du gefallen warst, / den Menschen, falls es keinen Gott gäbe, / auf verdorbene Schurken traftst du / in der Psychoanalyse. // Geglaubt hast du dem dahingesagten Wort, / Märchen erzählte dir der bezahlte Lobbyist, / und sieh, niemand sagte zu dir auch nur einer, / dass du gut seist. // Man liebte dich, indem man dich betrog, / du aber hast auch betrogen, / daher darfst auch du nicht lieben. / Nimm die geladene Waffe / und richte sie gegen dein leeres Herz. // Oder vergiss jede Überzeugung / und hoffe auf die wahre Liebe, / denn wie ein Hund würdest du jedem glauben, / der dir sein Vertrauen schenkte.“ József (2013, S. 62–64).

durch seine Anredeform zugleich als eine Art von Selbstzerstörung vollziehen sollte. „Du weißt, dass es keine Entschuldigung gibt“, du weißt, dass es die Entschuldigung, an die du bisher geglaubt hast, nicht gibt. Der Glaube an die Entschuldigung sollte durch diese negative Feststellung widerlegt und bis zum letzten Rest zerstört werden. Das angesprochene Du sollte diesmal nicht seine Sünden, sondern eine/seine Wahrheit gestehen, seiner Wahrheit in die Augen schauen, die älter, ursprünglicher, aber auch bedrohlicher und zerstörerischer ist als sein bisheriger, scheinbar erlösender und erleichternder Glaube an die Entschuldigung. Wenn es keine Entschuldigung gibt, dann gibt es kein höheres Wesen und keinen Anderen, an den die Bitte, das Flehen, das Bekenntnis oder der sprachliche Akt des Sich-Entschuldigens adressiert werden könnte, der das Sich-Entschuldigen hören und auf es antworten, dem Du vergeben würde.

Was *genau* in dieser Feststellung verneint wird, bleibt jedoch ungewiss. Man kann nicht genau wissen und es wird im Gedicht nicht gesagt, was in diesem Fall, in diesem singulären, einmaligen und ereignishaften Kontext des Gedichtes das Wort „nincs“, „es gibt nicht“, „es gibt kein ...“ und was das Wort „bocsánat“, „Entschuldigung“ heißt. „Bocsánat“, „Entschuldigung“ hat sowohl im Ungarischen als auch im Deutschen zwei Bedeutungen, die die gegenteiligen und sich wechselseitig bedingenden Positionen einer gleichsam kommunikativen Situation bezeichnen. Dabei werden aber keine Informationen oder Bedeutungen „kommuniziert“, man kann den Sprecher von seinem Sprechen (vom Aussprechen der Bitte und dem Akt der Verzeihung, die nicht unbedingt laut, lautsprachlich artikuliert werden müssen³¹) nicht trennen. In der Entschuldigung wird um etwas (Entschuldigung) gebeten und etwas (Entschuldigung) angenommen, gehört, gewährt, erlangt oder vollzogen; das Bedeutungsspektrum des Wortes „Entschuldigung“ schließt sowohl den Sprecher als auch den Angesprochenen, sowohl die Bitte als auch die Antwort, sowohl den Ausdruck als auch den Inhalt mit ein. Diese Zweideutigkeit des Wortes wird im Gedicht nicht sofort, oder zumindest *nicht auf den ersten Blick* aktiviert. Aufgrund des Kontextes (des vorliegenden Gedichtes oder der Konventionen der Gattung der Lyrik) liegt es zunächst nahe, das Wort „Entschuldigung“ *nicht* im *prosaischen* oder alltäglichen Sinne zu lesen, nicht auf die Art und Weise, wie man dieses Wort *außerhalb* der Literatur und der Lyrik, in unterschiedlichen pragmatischen Situationen verstehen würde: als eine Art von Ausrede, Rechtfertigung oder als ein saloppes „entschuldige“ (im Ungarischen sagt man auch in diesem Fall „bocsánat“), deren Verwendung konventionell geregelt ist und die man dem Anderen als ein leeres, wiederholbares und oberflächliches Wort, oft nur aus Höflichkeit zuwirft, bei dem man keine oder nicht unbedingt aufrichtige, richtige Reue und keinen tieferen Sinn annimmt. Dieses Wort erscheint im Gedicht auf den ersten Blick in einem „gehobenen“ Sinn, wovon auch seine deutschen Übersetzungen zeugen („Vergebung“, „Verzeihung“). Was also im Titel und in der ersten Zeile des Gedichtes negiert oder geleugnet wird, ist zunächst nicht die Bitte, das Um-Entschuldigung-Bitten, sondern die Möglichkeit des Vergebens oder Verzeihens, die Möglichkeit seines Vollzugs und/oder die Möglichkeit seines Erlangens, was jedoch im nächsten Schritt auch den Akt der Bitte für vergeblich

³¹ Vgl. Derrida (2018).

erklären soll. Wenn es kein Vergeben (**bocsánat**) gibt, dann gibt es keine richtige, aufrichtige Reue, dann ist auch die Reue (**bánat**), die stille oder stumme, *unausgesprochene*, innere (und im Inneren des Wortes „bocsánat“ latent und stumm wirkende) Bitte um Vergebung vergeblich.

Deshalb solle das Du aufhören, auf sein klagendes Gewissen zu hören, seine Schulden zu bereuen, über seine Sünden zu sprechen und einen Anderen anzusprechen, anzuflehen, anzuklagen, um Hilfe oder um Vergebung zu bitten. Das Du solle stattdessen auf das Ich, die gebieterischen Worte des Ich hören und diese vollziehen. Das Sprechen des Ich, das von einem zerstörerischen, latent schon immer da gewesenen Wissen spricht, scheint ursprünglicher und abgründiger zu sein als das Sprechen (Bitten, Beten, Flehen, Klagen, Schwören) des Du oder das Sprechen der Anderen (etwa die „leichten Wörter“ seiner „Gönner“). Das Ich spricht das Du an und zwingt es zu einem (selbst-)zerstörerischen Bekenntnis: Es ist nicht genug, dass du es weißt, *du muss es auch aussprechen*: es gibt keine Entschuldigung. Es fordert das Du dazu auf, mit allem abzuschließen und aufzuhören, auf alles zu verzichten und alles zu vernichten, was bisher dazu diente, diesem falschen Glauben zu dienen, sich von der Schuld zu befreien und Entschuldigung zu erlangen. Aufgrund der angeführten Beispiele könnte man darin den Glauben an die metaphysischen Werte erkennen, die dem Du bisher einen Sinn (Ziel, Hoffnung, Selbstverständnis) verliehen und seine Identität begründeten. Das Du wurde bisher von einem imaginären Ziel (Erlösung, Entschuldigung), der Vorstellung eines ersten und letzten Grundes (Gott), einer Autorität (Gönner), dem Bedürfnis nach Wiederherstellung eines ursprünglichen Gleichgewichts oder nach Wiedergutmachung einer Sünde vorangetrieben; seine Seinsweise wurde durch eine ökonomische Bewegung, die Suche nach Äquivalenten, Substituten und Ausgleichen bestimmt. Der Kummer und die Reue streben danach, etwas bereits Geschehenes ungeschehen zu machen und die Zeit zurückzudrehen; die physiologische Aufgabe der Tränen besteht darin, eine innere Spannung aufzulösen und sich zu erleichtern; die sprachlichen, teilweise automatischen oder unwillkürlichen Akte des Klagens, Flehens und Schwörens versuchen die Schuld nach außen zu projizieren oder durch Versprechen zu unterbinden. Worin die Schuld des Du besteht, bleibt im Dunkeln und sie meldet sich nur durch ihre Wirkungen. Jedoch könnte man ihr Ereignis in irgendeiner Unterbrechung der Kontinuität (etwa der Zeit oder der Identität mit sich selbst), einem Bruch von inneren (seelisch-moralischen) oder äußeren (konventionell-juristischen) Bindungen oder Verbindungen, einer Störung des Gleichgewichts und der Symmetrie (von körperlich-physiologischen oder eben Machtverhältnissen) oder einer Art von Fehler, Fehlen oder Mangel vermuten, die jeweils wiederhergestellt, ausgeglichen, abbezahlt oder abgebüßt werden sollen. Woran das Ich das Du erinnert (du weißt es und wußtest schon immer, dass es keine Entschuldigung gibt, auch wenn du es dir erst jetzt eingestehst), ist die Vergeblichkeit der Buße und des Ausgleichs. Kummer, Tränen, Klagen, Schwören und Flehen sind vergeblich, nutzlos, sinnlos; dieses Streben, diese Bemühungen sind unwirksam, *unproduktiv*, führen nicht zum Ziel, zum ersten und letzten Sinn, zum Gott oder zur Idealität, Ausgeglichenheit und Vollkommenheit des Ursprungs zurück, weil diese Ideale und Zustände Irrglauben, leere Versprechen, metaphysische Annahmen sind, weil es sie in Wahrheit nicht gibt. Du hast bisher immer versucht, deine Fehler, Mängel,

Nöte, Bedürfnisse, Schuld und Schulden, Unvollkommenheit, die Leere deines Herzens oder die Gespaltenheit deiner Psyche, die schmerzhaft zerrissene dein (Schuld-)Bewusstsein durch verschiedene Ersatzmittel (durch den Ersatz des Ersatzes: „Gott hast du gerufen, [...] / den Menschen, falls es keinen Gott gäbe“) zu tilgen, auszugleichen oder zu verneinen. Aber kein Ersatz konnte deinen wesentlichen Fehler, Mangel, deine ursprüngliche Schuld beheben.

Dass es *nur* Schuld und kein Vergeben gibt, bedeutet aber auch, dass diese negativen, mangelhaften, leeren oder gebrochenen Zustände des Du oder des Subjekts keine Zufälle oder Unfälle sind, die man vermeiden oder heilen könnte, sondern seine Existenz konstituieren. Das Ich spricht das Du aus dieser sich entziehenden Zerrissenheit an. Das Ich und seine zerstörerische Wahrheit drohen damit, den Glauben, die Sprache, das Bewusstsein und die Existenz des Du zu zerreißen, das Du in den grundlosen und unergründbaren Abgrund seiner Wahrheit zu ziehen. Hör auf, zu Gott oder zu Anderen zu sprechen, sie zu apostrophieren und vorauszusetzen (dass es sie gibt), hör auf, diese selbstgemachten Ideale, falschen Zeugen und Zuhörer deiner selbst anzuflehen oder anzuklagen. Deine Herren, Gönner, Zeugen, Vertraute und dein böses Selbst („schlechte“, „verdorbene Schurken“) in der Psychoanalyse, denen du gedient, vertraut, dich anvertraut und die du geliebt hast, haben dich nie gehört, verstanden, geliebt, sondern betrogen; du hast in Wahrheit dich selbst betrogen, dein anderes Selbst hat dich belogen, „du hast falsches Zeugnis abgelegt / im eigenen Prozess“. Hör zu, niemand hört dich, hör auf zu sprechen, zu „röcheln“, nach Luft zu ringen und gib zu, dass du weißt, dass es keine Entschuldigung gibt, und das bedeutet: keinen wahren, treuen Zeugen deiner selbst, du kannst dich selbst nicht treu bezeugen, du sprichst nicht über das, was du bist, du kannst dich nicht aussprechen. Die Leere deines Herzens kann nur eine geladene („töltött“, was wörtlich heißt: ‚gefüllte‘) Waffe ausfüllen; was zu deiner Vollkommenheit fehlt ist nichts anderes als dein Tod, dein Vollenden. Das Wissen um die Vergänglichkeit, die Nichtigkeit der Entschuldigung fällt mit deiner Vernichtung zusammen; um das zu sein oder zu dem zu werden, „was du wärest: ein Mann“, musst du dein leeres, vergebliches, sinnloses Selbst vernichten. Das letzte und anscheinend am schwersten wiegende Argument des Ich für die Vergänglichkeit des Du bezieht sich auf die Unmöglichkeit der Liebe (die in der letzten Strophe dennoch als möglich – wenn auch nur als vielleicht ebenso falsche Hoffnung – erscheint). Das entscheidende Argument lautet: Man hat dich/mich geliebt, indem man dich/mich betrog; man hat dich/mich betrügend geliebt; du hast betrogen, und somit kannst/darfst du nicht lieben, die Art und Weise ihrer/deiner Liebe war der Betrug. Durch die unpersönliche und allgemeine Formulierung („Megcsaltak, úgy szerettek“) sind nicht nur Ich und Du oder Subjekt und Objekt der Liebe und des Betrugs austauschbar,³² sondern es bleibt auch unentscheidbar, ob die Unmöglichkeit der Liebe („nem szerethetsz“, du kannst *oder* darfst nicht lieben) auf

³² Auch diesen Satz könnte man als einen „Grundsatz“ des Gedichtes lesen, „in dem die Gemeinschaft der beiden [von Ich und Du – H.H.] gerade im Erkennen der wechselseitigen Undurchschaubarkeit des jeweiligen Anderen verwirklicht wird“ (Kulcsár-Szabó 2007, S. 103–104) und der deshalb die Interpretation von Németh G. in Frage stellt, der dieses Gedicht in die lyrische Tradition der Selbstanrede (eine Form des Sich-Vergewisserns des Ich) stellte. Németh G. (1982b, S. 138–168).

einem Verbot oder einer Unfähigkeit beruht, ob sie auf innere oder äußere Gründe zurückzuführen ist.

Das sprechende Subjekt formuliert am Ende seiner Beweisführung zwei Handlungsmöglichkeiten für das Du. 1. Die erste ist seine *letzte und einzige* Möglichkeit und ist deshalb keine Möglichkeit, sondern die *zwingende* und unvermeidbare Konsequenz der bisherigen Argumente: Wenn die Vereinigung von Ich und Du, vom Sprechenden und Gesprochenen oder Subjekt und Objekt in der Liebe nicht möglich ist, weil sie immer durch Betrug konstituiert oder von ihm nicht unterscheidbar ist, dann müssen sie in einer anderen Form, in einer anderen Figur eins werden, deren Verwirklichung jedoch nicht weniger widersprüchlich ist. Durch das Bild der geladenen oder wörtlich „gefüllten“ und ans leere Herz gedrückten Waffe soll ihr Unterschied im Gegensatz bzw. in der Vereinigung von Leere und Fülle aufgehoben werden, die Kugel der geladenen Waffe sollte die Leere, das Nichts oder den Mangel des Herzens (dem die Liebe fehlt, das nicht lieben kann oder darf) ausfüllen, erfüllen oder ergänzen. Dies ist die unausweichliche Konsequenz der Argumentation des lyrischen Ich: Die existenzielle Schuld des Lebens kann nur durch den Tod entschuldigt werden.³³ Die Selbstzerstörung des sprechenden und angesprochenen Subjekts ist in der widersprüchlichen, sich selbst aufhebenden und selbstzerstörerischen Form der *Selbstanrede* bereits vorprogrammiert, insofern sie ein unmöglicher bzw. *sich selbst unmöglich machender* Sprechakt ist; die Selbstanrede kann nichts anderes tun, als gegen sich selbst sprechen, denn sie kann das reine, unmittelbare und bedingungslose Verhältnis zu sich selbst nicht herstellen, das sie verspricht.³⁴ 2. Die zweite Möglichkeit ist zwar auch eine Möglichkeit, aber diese Möglichkeit kann man nicht frei und bewusst wählen, einem bleibt nur die Hoffnung, dass sie möglich ist: Setz entweder der trügerischen Liebe und deinem Leben ein Ende oder verwirf alle Prinzipien und hoffe darauf, dass die treue Liebe möglich ist. Diese treue, vielleicht noch mögliche Liebe muss sich von dem bisher beschriebenen, leeren, trügerischen und täuschenden Glauben an die Liebe unterscheiden; sie muss etwas sein, das durch das negative, zerstörerische Wissen nicht zerstört werden kann. Die Möglichkeit der treuen (nicht-trügerischen, nicht-täuschenden) Liebe, das heißt das Verhältnis des Ich/Du zu sich selbst oder zum Anderen (zu einem anderen Selbst) ist also eine Möglichkeit, deren Unmöglichkeit zwar schon gewiss, gewusst und bewiesen worden ist (*bisher war die Liebe nur durch Betrug möglich*), die aber *noch vielleicht* dennoch möglich ist. Diese Möglichkeit, die Hoffnung auf treue Liebe kann nicht zerstört oder für nichtig erklärt werden (in diesem Fall kann das lyrische Ich nicht sagen, dass du weißt, dass es keine Liebe gibt), weil sie kein Tatbestand und keine (weder positive noch negative) Gewissheit ist, weil es sie *vielleicht* nicht gibt.

³³ Dass es keine Entschuldigung gibt, heißt auch, dass es keine Sprache gibt, die den arbiträren Abstand zwischen dem Ich und seiner Rede überbrücken könnte, insofern „im Grunde jede ‚Entschuldigung‘, jede ‚Freisprechung‘ dieses Verhältnis wiederherzustellen sucht“. Lőrincz (2014, S. 198).

³⁴ Zur Widersprüchlichkeit der performativen Gesten der Selbstanrede in diesem Gedicht sowie zu deren sprachtheoretischen Implikationen siehe: Kulcsár-Szabó (2022).

Dementsprechend kann man im Gedicht zwei Arten von Liebe, Glauben, Rest und somit zwei Subjektkonstruktionen sowie Sprechweisen unterscheiden: eine nichtige, sinn- und nutzlose und deshalb theoretisch immer zerstörbare Art von Sprache einerseits und eine zerstörerische, aber zugleich versprechende Sprache andererseits; einen Glauben, der durch Wissen enthüllt werden kann und deshalb illusorisch ist, und einen Glauben, den es nur als Hoffnung gibt. Neben der Aufforderung zur Hoffnung lautet die einzige Aufforderung, die im Gedicht positiv formuliert ist und nicht zur Selbstzerstörung oder Negativität führt: „Bleib überflüssig“. Aber wodurch unterscheiden sich Überflüssigkeit („fölöslegesség“) und Vergeblichkeit („hiáavalóság“), wenn beide Seinsweisen sinn-, zweck- und nutzlos sind? Was würde nach der Selbstzerstörung des Du bleiben und inwiefern ist es möglich, die Bedingung der Hoffnung auf treue Liebe zu erfüllen und jedes Prinzip zu verwerfen?

Zur Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Liebe, zwischen der Unmöglichkeit und der bedingungslosen und deshalb vielleicht unmöglichen Möglichkeit der Liebe könnte man die einschlägigen Schriften von Derrida zur Hilfe ziehen. Nach Derrida ist die Möglichkeit des Betrugs (der Lüge und der Falschaussage) der Liebe, der Freundschaft und der Gesellschaft (den Bereichen der Ethik und der Politik) nicht äußerlich, sondern ihnen inhärent: Dass das Täuschen-*Wollen*, der (gute oder böse) *Wille*, die *Intention* und der *Glaube* des jeweiligen Sprechers sowie die Gutgläubigkeit oder die Böswilligkeit seines Zuhörers füreinander notwendig verborgen und von ihrem Wesen her für immer ein Geheimnis bleiben, stellt nicht nur eine Gefahr (des Betrugs), sondern zugleich die Möglichkeit und sogar die grundsätzlichste (eigentlich bedingungslose oder grundlose) Bedingung eines jeden Verhältnisses zwischen Ich und Du dar. „In dem Maße, wie man letztlich immer zu zweit ist, zumindest zwei, die reden [...], in dem Maße also, wie es *Dialoge* gibt, kann es Lügen und unverletzliche Geheimnisse geben“ (Derrida, 1993, S. 194). Derrida grenzt die Möglichkeit des Betrugs, der Lüge und des Meineids, das heißt die ethisch-politische Frage des (guten/bösen) Willens, des (Miss-)Trauens, Glauben-Schenkens, Kredit-Gebens, der Schuld, des Schuldbewusstseins und des Bewusstseins (die sich also durch keine Analyse und keine Sprache erschließen lassen und für immer unbeweisbar, nicht-formalisierbar oder formulierbar, unaussprechbar bleiben) vom Bereich des Wissens, der Erkenntnis, etwa der Möglichkeit des Irrtums ab, um das unverletzliche Geheimnis, die Singularität und die Unlesbarkeit des jeweiligen Anderen (die Möglichkeit eines im strengen Sinne moralischen Verhältnisses zum Anderen) zu bewahren. Auch wenn man sie voneinander nicht trennen *kann* und ihre Unterscheidung als *unmöglich* erscheint (man kann nicht vermeiden, sich selbst oder den Anderen aufgrund von epistemologischen Kategorien zu beurteilen und das Geheimnis des – auch eigenen – Bewusstseins, Glaubens und Willens zu verletzen und sie falsch zu lesen, von der eigenen Wahrheit falsch zu zeugen), *sollte* man darauf insistieren, dass Lüge und Irrtum, Glaube und Wissen sowie Moral und Epistemologie voneinander getrennt *bleiben* („Geheimnisse“ nicht belauert oder verletzt werden). „Lügen heißt, den anderen täuschen *zu wollen*, manchmal sogar, indem man die Wahrheit sagt. [...] Wenn man jedoch daran glaubt, was man sagt, dem Glauben schenkt, auch wenn es unwahr ist, so lügt man nicht“ (Derrida, 2015, S. 16). Der Wille zur Täuschung, der

in der Kunst nach Nietzsche „das gute Gewissen zur Seite hat“ (Nietzsche, 1980b, S. 402) (welches Gewissen sich aber jederzeit in sein Gegenteil verwandeln kann, ohne dass man es kontrollieren, merken oder am Anderen ablesen könnte), ist unabhängig von der Frage nach der Wahrheit, die man sehen, hören, lesen oder verifizieren kann. Der Glaube, der Wille und mit ihnen auch die Schuld als *Schuldgefühl* oder *Schuldbewusstsein* gehören zu einem Bereich, den man durch kein Gesetz, kein Prinzip, keine Methode und keine Sprache erkennen kann, über den man vergeblich spekuliert und deshalb *nur spekulieren kann*. Es bleibt immer ein *Rest* (der Wille, die Intention eines Textes oder die Bewusstseinsinhalte eines Subjekts), der deshalb immer die Möglichkeit des Schuldig-Werdens oder des Bruchs (des Wortes, des Vertrauens) in sich birgt. Die Treue ist nur durch die Möglichkeit des Betrugs möglich (wenn man das Geheimnis des Anderen bewahrt und nicht verletzt) und deshalb vielleicht unmöglich, man kann nur darauf hoffen, dass es sie gibt. Die Literatur ist der beispielhafte Ort solcher Fragestellungen. Denn hier gibt es kein Denotat, keinen Dritten, kein Gesetz, *kein Prinzip* oder keine Autorität, die uns das Geheimnis der *gegebenen* Worte enthüllen und für die Wahrheit, Echtheit und Zuverlässigkeit des Sprechens bürgen würde. Es ergibt zwar keinen Sinn zu fragen, was ein Text, ein Gedicht oder ein Wort sagen *will*, jedoch kann man nicht umhin, über die vorausgesetzte Wahrheit des Textes (die Echtheit des gegebenen Wortes oder Tauschmittels) zu spekulieren, wobei diese Spekulationen kein Gesetz und kein Prinzip des Textes begrenzen können.

Was bleibt also nach der notwendigen (Selbst-)Zerstörung, dem Sich-Entziehen des Wissens, der Erkenntnis und des Sinnes und wie kann man die Aufforderung des lyrischen Ich erfüllen, *jedes* Prinzip zu verwerfen? Wie kann man dem Sprechen des lyrischen Ich ohne Betrug, ohne Verfälschen seines Sinnes und Willens treu bleiben? Man könnte versuchen, das Gedicht buchstäblich, von Wort zu Wort, von Buchstaben zu Buchstaben, ohne metaphysische Sinnkonstruktionen und Spekulationen zu lesen, doch diese Lesart liefe ebenfalls Gefahr, die scheinbaren Sinneinheiten und die sichtbaren Grenzen zwischen den Wörtern zu verletzen und dadurch dem Willen des Textes untreu zu werden. Um dem Geheimnis seines Bedeuten-Wollens treu zu bleiben, sollte man bis zu einer Grenze gelangen, an der man nicht mehr entscheiden kann, was und vor allem: *ob* der Text, ein geschriebenes Wort oder eine *Laufolge* etwas bedeutet, bedeuten *will*. Was passiert, wenn wir *jedes* Prinzip verwerfen? Ist das möglich? Man darf nicht allzu leichtfertig an diese Möglichkeit (an die „leichten Worte“) glauben. Versuchten wir es trotzdem, etwa dadurch, dass wir die bisherigen Prinzipien des Lesens verwerfen, könnten wir unter anderem darauf aufmerksam werden, dass die Forderungen des lyrischen Ich in seinem Sprechen in mehreren Fällen *bereits vollzogen* sind. Am beispielhaftesten kann man dies in der letzten Strophe beobachten: das Substantiv „elv“ („Prinzip“), das hier im Akkusativ steht („elvet“), fällt lautsprachlich mit dem Verb „elvet“ zusammen, das sowohl „aussäen“ (etwa von Samen) als auch „verwerfen“ bedeuten kann. Das Verb „verwerfen“ steht auch am Anfang der Zeile, allerdings im Imperativ: „vess el“, „verwirf“. Die homonymische Verbindung zwischen Substantiv und Verb ist also nicht hörbar, auf den ersten Blick kann man sie nicht registrieren. „Vagy **vess el** minden **elvet**“, „Oder **verwirf** jedes **Prinzip**“ könnte man dementsprechend buchstäblich (durch eine über den Sinn hinausgehende Buchstäblichkeit) auch wie folgt übersetzen:

„Oder verwirf jedes Verwerfen“, oder: „Oder verwirf jedes Verwirft“ (wobei aber wiederum der Unterschied zwischen der imperativen [„vess el“] und der indikativen [„elvet“] Verbform verloren ginge). Auch ohne aus diesem (vielleicht zufälligen, vielleicht absichtlichen) Zusammenspiel bzw. der anagrammatischen Zerstückelung von Wörtern weitere Konsequenzen zu ziehen und zu versuchen, einen motivierten Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen,³⁵ können wir feststellen, dass in diesem Fall und in dieser Zeile die sprachliche Ausformulierung der Aufforderung zum Verwerfen aller Prinzipien zugleich ihre eigene Erfüllung enthalten oder vollziehen *kann*, etwa dadurch, dass wir ein Prinzip (aber welches?) verwerfen.

Würde dies im Gedicht nur ein einziges Mal passieren, wäre dies in diesem einzigen Fall möglich, könnte man vielleicht dazu neigen, diesen Fall zum bloßen Zufall zu erklären (wobei: Gibt es ein Prinzip der Zahl, der Abzählbarkeit oder der Wahrscheinlichkeit, nach dem man sagen kann, in welchem Maße und wie viele Male es sich wiederholen muss, um diesen Symptomen eine Bedeutung beizumessen?). Aber in der darauffolgenden Zeile passiert dasselbe (wobei man wiederum nicht weiß, nach welchem Prinzip und in welchem Sinne hier von Selbigkeit die Rede sein könnte): „hisz mint a kutya **hinnél**“, „du **würdest ja** wie ein Hund **glauben**“, oder: „**denn** du **würdest** wie ein Hund **glauben**“. Hier ist es das Wort „hisz“, das zweideutig ist: Es fällt zwar mit einer finiten Form des Verbs „glauben“ („glaubt“, dritte Person Singular) zusammen; im hier verwendeten Sinne, als die Kurzform von „hiszen“ und als Konjunktion bedeutet es aber so viel wie „ja“, „denn“, „bekanntlich“, „wie man weiß“ und dient im Satz dazu, die Aussage zu bekräftigen oder zu begründen. Dabei handelt es sich um keine bloße homonymische Entsprechung, denn das Bindewort „hiszen“ geht etymologisch auf den Hauptsatz „hiszem, hogy...“, „ich glaube, dass ...“ zurück, aus dem es durch Verkürzung entstanden ist (Benkő 1967, S. 119). Dementsprechend könnte man die Zeile buchstäblich wie folgt übersetzen: „**glaub[t]** wie ein Hund **würdest** du **glauben**“. Oder der Etymologie des Bindewortes entsprechend: „ich glaube du würdest wie ein Hund glauben“, oder: „glaub mir wie ein Hund würdest du glauben“. Dies steht auch mit den bisherigen Ausführungen im Einklang: Hoffnung und Glaube sind vielleicht nicht möglich, sie sind vielleicht unmöglich, deshalb muss man auch *an den Glauben glauben*; es ist möglich, dass die konditionale Aussage bereits ihre eigene Bedingung enthält. Der Glaube enthält, ermöglicht, bedingt nur sich selbst.

Dieser mediale, unbemerkbare, grenzen- und bedingungslose Charakter des Glaubens wird in der letzten Zeile noch offensichtlicher: „hisz mint a kutya **hinnél / abban**, ki bízna **benned**“, „glaub wie ein Hund würdest du glauben / an den, der dir vertrauen würde“ oder „an den, der auf dich hoffen würde“. Glaub mir, ich glaube, du würdest dich wie ein Hund demjenigen anvertrauen, an den glauben und auf den

³⁵ Auf die „phonetischen, syntaktischen Verknüpfungen“ von einigen Wörtern dieses Gedichts hat bereits István Fried aufmerksam gemacht. Fried (2005, S. 55). Während er diese als paronomastische, durch das Prinzip der lautlichen Äquivalenz entstandene und somit *motivierte* Zusammenhänge versteht, werden wir hier auf ihre anagrammatische Konstitution bestehen. Denn im Unterschied zur Paronomasie (vgl. Jakobson 1979, S. 93) lässt es sich beim Anagramm nicht entscheiden, ob es auf motivierten oder unmotivierten, absichtlichen oder zufälligen Verbindungen zwischen den Elementen der Sprache beruht, ob also die Wiederholungen von Buchstaben *ein Prinzip verfolgen oder nicht*. Vgl. de Man (1986, S. 51).

hoffen, der dir vertrauen, auf dich hoffen, an dich glauben würde. Glaub mir, hoffe darauf: Wenn es jemanden gäbe, der dir vertrauen würde, würdest du an ihn glauben können. Wenn dich jemand treu lieben würde, würdest du treu lieben können/dürfen; wenn es treue Liebe gäbe, wäre treue Liebe möglich; glaub daran, hoffe darauf, dass sie möglich ist. Diese gegenseitige Bedingtheit könnte man eventuell auch in der Zweideutigkeit des ungarischen Ausdrucks „hinni“ („glauben“) und „bízni“ („vertrauen“) „valakiben“ („an jemanden“, „jemandem“) erkennen. „Bízni“ oder „hinni valakiben“ heißt buchstäblich und mit gebrochenem Deutsch übersetzt: „im jemand“ oder „innerhalb von jemand“ glauben. In diesem Fall ist es also wieder der prosaische oder wörtliche, buchstäbliche Sinn, der die lyrische, literarische, gehobene, als unmöglich oder geschlossen erscheinende Forderung des lyrischen Ich und des Gedichtes eventuell, vielleicht erfüllen, vollenden (oder vielmehr entgrenzen) könnte. Nimmt man also die letzten Zeilen im buchstäblichen Sinn, sind Ich und Du bereits ineinander enthalten: Du würdest glauben, und zwar nicht nur an den, sondern auch wörtlich im Inneren oder innerhalb der Person, die ihrerseits bereits in dir, innerhalb von dir ist, indem sie wörtlich *in dir* vertraut. *Der Andere soll in deinem tiefsten Inneren sein (oder ist bereits dort), damit du an ihn (in ihm) glauben kannst.* Die „treue Liebe“ zwischen oder innerhalb von Subjekten (Wörtern oder Personalpronomen) geht nicht nur über das Verhältnis des Unterschieds, der Gegenüberstellung oder des Gegensatzes, sondern auch die Topologie der Sprache hinaus. Sie stellt weder ein symbolisches noch ein synekdochisches Verhältnis dar, das man abbilden oder sich vorstellen könnte. Es ist möglich, dass sie im Inneren der lyrischen Sprache, in einer Art von Buchstäblichkeit enthalten ist, die die Grenzen des Gedichtes und der Lyrik von innen her entgrenzt.

Dieser Rest oder Überfluss des Anderen im Inneren des Du führt uns zu den Fragen der Überflüssigkeit zurück. Fordert das Ich das Du dazu auf, jedes Prinzip zu verwerfen, sich zu zerstören und überflüssig zu bleiben (um glauben oder hoffen zu können), dann ist es gut möglich, dass die Überreste des Du oder der Überfluss des Ich im tiefsten Inneren und das heißt zugleich: außerhalb oder an den äußeren Rändern des Gedichtes zu finden sind. Denn ohne Prinzipien kann man nicht verhindern, dass diese Reste bis zur Unkenntlichkeit zerstreut werden. Sie sind noch relativ gut erkennbar etwa im Reimpaar von **könnyebb / könnyed**: „Die Schuld wird nicht leichter [könnyebb] / vergeblich vergießt du deine Tränen [könnyed]“. „Könnyed“ bedeutet nicht nur „deine Tränen“, sondern auch „leicht“ oder „spielerisch“, wodurch die Zeile eventuell auch das Gegenteil ihrer Behauptung vollzieht: das Du vergießt nicht nur seine Tränen, sondern auch die Leichte. Man kann jedoch nicht entscheiden, ob die Schuld durch das Fallen-Lassen der *Leichte*, die als Tränen, als *überflüssige Flüssigkeit* der Augen schon immer im Inneren (im Körper, in den Augen) des Du sind oder fließen, leichter oder schwerer wird. Es sind aber vor allem die letzten Zeilen der ersten Strophe, in denen man nach den Überresten des Du suchen könnte: „Légy, ami lennél: férfi. / A fű kinő utánad.“, „Sei, was du wärest: ein Mann. / Das Gras wächst nach dir hinaus.“ Was was bedeutet die Aufforderung „sei ein Mann“? Was bedeutet sie in diesem Gedicht, in der Geschichte der Literatur, der Rhetorik und in der Alltagssprache, in der sie als Redewendung kursiert? Außerhalb des Gedichtes und innerhalb der Geschichte der Literatur bieten sich mehrere Texte als möglicher Deutungszusammenhang

an. Im Gedicht *Ha férfi vagy, légy férfi...* (1847, Wenn du ein Mann bist, sei ein Mann) des ungarischen Dichters Sándor Petőfi erscheint diese Aufforderung als eine Bereitschaft zur Selbstaufopferung, und zwar nicht nur für allgemeine und metaphysische Prinzipien der Weltfreiheit und des Glücks der Menschheit (vgl. S. Varga 2013, S. 194), sondern—in der für unsere Fragestellungen relevantesten Strophe—auch für die *sprachliche Kundgebung von Glauben und Prinzipien*:

Ha férfi vagy, légy férfi,
 Legyen elved, hited,
 És ezt kimondd, ha mindjárt
 Véreddel fizeted.
 Százszorta inkább éltedet
 Tagadd meg, mint magad;
 Hadd vesszen el az élet, ha
 A becsület marad. (Petőfi, 1974, S. 573)

[Wenn du ein Mann bist, sei ein Mann, / Du sollst Prinzipien, Glauben haben, / Und dies aussprechen, auch wenn du dafür gleich / mit deinem Blut zahlst. / Du sollst hundertmal lieber dein Leben / Verleugnen, als dich selbst; / Soll das Leben doch verloren gehen, wenn / Die Ehre bleibt.]³⁶

Auf den ersten Blick scheint es, als ob in diesem Gedicht das Mann-Sein des Mannes, das Man-Selbst-Werden, die Identifikation des Subjekts mit seinem Selbst im Sinne der romantischen Eigengesetzlichkeit des Subjekts zur Verstärkung seiner Identität und zu einer Art von Selbstbehauptung führt. Aufgrund des vorliegenden Textzusammenhangs kann aber ein weiterer Aspekt dieses Gedichtes zum Vorschein treten. Denn zu diesem Sich-Selbst-Werden reicht es nicht aus, „Prinzipien, Glauben“, also innere Überzeugungen zu *haben*, man („ein Mann“) muss dies auch aussprechen, sich von diesem Besitz lösen und ihn aufs Spiel setzen. Wort und Tat, die in der vorigen Strophe noch hierarchisch erschienen („Bist du ein Mann, sei's wahrhaft, / Und laß uns Taten sehn! / Nicht helfen Rednerkünste / Uns eines Demosthen“), werden im Anschluss in einer Sprechhandlung, in einer sprechenden Tat miteinander verknüpft. Wozu hier das angesprochene Du aufgefordert wird, ist nicht der Selbstmord selbst, sondern die Tat der *Selbstaussprache*, die das Risiko des Todes in sich birgt. Was nach dem etwaigen Tod des Subjekts, dem Verleugnen des Lebens *bleiben würde*, sind nicht bloß seine inneren Glaubensakte und Prinzipien, nicht einfach die Ehre, die Unabhängigkeit und – im Bild der unbeugsamen Eiche – die Würde oder die Aufrichtigkeit („Sei wie die Eiche, die der Sturm / Entwurzelt, wenn er's mag, / Doch die vor seinem Zorne nie / Den Rücken beugt in Schmach!“), sondern ihr riskantes und unwiderrufliches *Aussprechen*. Glauben und Prinzipien, die man leicht für innere Angelegenheiten eines Subjekts halten könnte, sind in Wirklichkeit nicht nur auf Sprachlichkeit, sondern auch auf tatsächliches Aussprechen angewiesen oder mehr noch: auf ein sprachliches Gebilde, etwa auf

³⁶ „Bist du ein Mann, sei's wahrhaft! / Dir treu, voll Glaubensmut! / Und was du glaubst, das sage, / Und kost' es auch dein Blut. / Verleugne, lieber als dich selbst, / Dein Leben hundertmal; / Denn, wo die Ehre fehlt, da wird / Das Leben eine Qual.“ Petőfi (1955, S. 215).

eine Schrift oder ein Gedicht, das nach dem Tod des Subjektes und seiner Prinzipien zurückbleibt. Zur Erfüllung der Aufforderung des Gedichtes sollte man seine Schrift, Vorschriften und Prinzipien nicht nur laut, offen, im gewissen Sinne öffentlich und deshalb unwiderruflich aussprechen, sondern auch und vor allem entscheiden, ob man selber „ein Mann“ ist (*wenn* du ein Mann bist, dann solltest du ...). Um die Prinzipien des Gedichtes als Mann auszusprechen, sollte man sich entscheiden, ein Mann zu sein. Und da das Mann-Sein in diesem Gedicht durch ein offenes, lautes, mutiges und riskantes Aussprechen von sich selbst (also des Gedichtes) definiert wird, muss sich das laut rezitierend-lesende Subjekt, und zwar noch bevor es wählen könnte, dazu entscheiden, ein Mann (ein Sprechender) zu sein.

Was bleibt also von dieser Subjekt- bzw. Sprechkonstruktion, vom sprechenden „Mann“, der zum *entschiedenen* Sprechen aufgefordert wird, in diesen Zeilen: „Sei, was du wärst: ein Mann. / Das Gras wächst nach dir heraus“? Auf den ersten Blick sind es die formalen Bedingungen, die umformuliert werden: die Bedingung „Wenn du ein Mann bist“, die im riskanten Aussprechen des Gedichtes vielleicht bereits erfüllt ist, wird bei Attila József ausdrücklich entschieden: sei, *was man(n) sagt*, was du bist: ein Mann. Sei das, was man von dir behauptet, was du angeblich, nach den gängigen Meinungen, Reden und Redewendungen, *Zitaten* wärst: ein Mann. Auch in dieser Anforderung gilt: das angesprochene Du soll sich selbst, das heißt mit (s)einer zitierten Rede identifizieren. Dass diese Identifikation mit Texten tatsächlich riskant und gefährlich ist und zum Tod führen kann, zeigt ein anderer (eventueller) Prätext dieser Zeilen. Das zweite Motto in Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers* sollte in der zweiten Ausgabe des Werkes die Aufgabe erfüllen, die falsche und gefährliche Identifikation der Leser mit dem Text bzw. dem Protagonisten, der am Ende bekanntlich Selbstmord begeht, zu verhindern:

Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele,
 Rettest sein Gedächtnis von der Schmach;
 Sieh, dir winkt sein Geist aus seiner Höhle:
 Sei ein Mann, und folge mir nicht nach. (Goethe, 1998, S. 532)

Durch „Sei ein Mann“ ruft hier der „Geist“ nicht zum Freitod, sondern gerade im Gegenteil, dazu auf, kein Nachfolger, kein bloßer Nachsprecher des Werkes zu sein. Was bei Attila József dem Du/Mann/Subjekt folgt, was nach ihm wächst und wortwörtlich auf das Wort „Mann“ folgt, ist die Zeile „Das Gras wächst nach dir heraus“. Was diese Zeile an dieser Stelle besagt, ist genauso schwierig zu sagen, wie das Wort „Mann“ durch die Redewendung „sei ein Mann“ zu definieren.³⁷ Das nachwachsende Gras kann durch ein – einerseits organisches, andererseits metonymisches – Bild auf die Erde, die Erde auf die irdisch-materiellen Überreste und diese auf das Grab (die Höhle) des Du verweisen. Was dabei beerdigt oder

³⁷ Die intertextuellen Bezüge dieser Zeilen, die auch in der Fachliteratur registriert wurden, führen also nicht zur Beantwortung dieser Frage, sondern vielmehr zur *Zerstreuung* des Sinnes dieser Begriffe. Es liegt wohl gerade an diesem Effekt der Intertextualität, dass diese Kontexte nur selten in den Spielraum der Interpretation dieses Gedichtes geraten. Németh G. hat in seinem bereits erwähnten Beitrag auch weitere Möglichkeiten von diesen Textbezügen aufgezeigt, ohne jedoch diese einer textuellen Analyse zu unterziehen. Németh (1982b, S. 156–160).

verabschiedet, zur Erde und danach zum Gras wird, kann nicht nur das Subjekt, eine bestimmte Vorstellung über das Subjekt, sondern auch der Sinn des Wortes „Mann“ sein. Dass auf den toten Mann, den Tod des „Mannes“ das lebendige Gras folgt, kann nicht nur die Drohung des Todes, sondern auch den Trost oder das Versprechen des Lebens bedeuten.³⁸ Liest man diese Zeilen buchstäblich oder nach „Prinzipien“, nach denen man die Überreste jedes Prinzips („elvet“) verwirft („elvet“), sie als Samen in die Erde wirft oder aussät („elvet“), wächst nach ihnen tatsächlich eine Art von „lebendiger“ Bedeutung hinaus. „Légy, ami lennél“, „Sei, was du wärst“ kann durch eine homonymische Verbindung der Wörter „lennél“ (wärst) und „lennél“ (unten lebt) auch bedeuten: „Sei, was unten lebt“. Sei das, was unter der Erde, als Überreste eines Mannes nicht mehr lebt, aber in Form von Samen und Gras nach dir weiter wächst, weiterlebt. Nach dem Prinzip der Buchstäblichkeit, des „toten“ Buchstabens, nach dem man Wörter zergliedert, dabei gleichsam ihren Sinn tötet und diese im Anschluss wieder zum Leben erweckt, könnte man den Satz „a fű kinő“ („das Gras wächst heraus“) auch auf folgende Weise ausbuchstabieren: „a fű, ki nő“, woraus sich wiederum zwei Bedeutungen ergeben können: „das Gras, wer wächst“ oder „das Gras, wer eine Frau ist“.

Wie sich diese Bedeutungen mit der vorausgesetzten Sinneinheit des Gedichtes in Zusammenhang bringen lassen, will man der Aufforderung des Gedichtes treu bleiben („erspähe keine Geheimnisse“), dürfte man nicht allzu schnell beantworten.³⁹ Diese im Text sowie zwischen den Texten gefundenen (oder erfundenen) Bedeutungsmöglichkeiten oder Sinneinheiten sind da und doch nicht da, sie sind anwesend und zugleich abwesend, tot und lebendig, tiefsinnig und unsinnig zugleich. Wir sollten uns also davor hüten, aus diesem brüchigen lyrischen Sprechen, das nicht einmal mehr als Sprechen bezeichnet werden kann, da es sich in keine Subjektkonstruktion und keine Intention einordnen und totalisieren lässt, weitgehende Konsequenzen in Hinsicht auf die Möglichkeiten der Entschuld(ig)ung zu ziehen. Nichtsdestotrotz können wir einige Schlussfolgerungen formulieren, die den diskursiven, philologischen, sprachphilosophischen und Lyriktheoretischen Umgang mit dieser Problematik betreffen. In den analysierten Gedichten, die das

³⁸ Dieses ambivalente Verhältnis des Grases mit dem Tod könnte man mit einem anderen, früheren Gedicht in Zusammenhang bringen: „Elfognak és felkötnek, / áldott földdel elfödnek / s halált hozó fű terem / gyönyörűszép szívemen.“ (*Tiszta szívvel*, 1925). József (2005, 386). In der Übersetzung von Laszlo A. Marosi: „Man ergreift mich und hängt mich auf, / verscharrt mich in geweihter Erde, / todbringendes Gras wird sprießen / über meinem wunderschönen Herzen.“ József (2013, S. 21). Aus dieser Zeile könnte man eine Drohung heraushören: das Gras wächst nicht nur *nach* dem Tod, sondern wird erst nach dem oder *durch* den Tod des Subjekts Tod bringen, „todbringend“. Einen weiteren möglichen Kontext dieses Komplexes bietet das Gedicht [*Jön a vihar...*], in dem es ebenfalls die zweideutige Anthropomorphisierung des „Grases“ ist, was für unerwartete Bedeutungseffekte sorgt: Siehe dazu Kulcsár Szabó (2013, S. 462–463; Kulcsár Szabó (2004, S. 330–331).

³⁹ Im Hintergrund dieser Sinnbezüge innerhalb des Gedichtes sowie zwischen den zitierten Texten von Attila József und Petőfi erscheint György Tverdota's Annahme (der Zusammenhang zwischen Petőfi und József bestehe darin, dass der Letztere „eine tiefe, Weltansicht-prägende Nostalgie für die männliche Entschiedenheit, das ‚Erwachsensein‘ hatte“, Tverdota 2005, S. 335), nicht als eine mögliche Interpretation unter anderen, sondern vielmehr als eine grobe und ideologische Vereinfachung, deren sinntotalisierende Implikationen alle anderen Deutungsversuche ausschließen würden.

Problem der Schuld durch eine ökonomische, ökonomisierte Sprache präsentierten, hat sich das Bezugsfeld der Schuld verdoppelt:

1. Das moralische Problem der Schuld hat sich zunächst als ein ökonomisches Problem entpuppt, als ein Problem des Denkens, der Verwendung eines (geistigen und zugleich textuellen) Vermögens, ein Problem des Eigentums, des Besitzens des Eigenen sowie der Beherrschung des Selbst und des Sinnes. Dadurch erwiesen sich die Unterscheidungen, die in der zitierten kulturwissenschaftlichen Fachliteratur gesucht und gefordert werden (etwa die Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Umgangsformen mit Schulden und Defiziten) als sprachlich und historisch bedingte Konventionen, die den irritierenden, unheimlichen, bedrohlichen, im derridaschen Sinne virtuellen oder gespenstischen Charakter der Schuld und also der Sprache selbst (die ebenfalls durch eine inskriptionelle Leere konstituiert ist) zu bändigen versuchen (in dieser Umgangsform kann man in historischer Hinsicht das poetische Verhalten der klassischen Moderne wieder erkennen, welches Verhalten, wie bei Endre Ady, die unbeherrschbaren Sinneffekte der Sprache bzw. ihres „Nichts“ durch Ästhetisierung, das heißt eine Art von Phänomenalisierung oder Sichtbarmachung der Schuld zu fixieren suchte). Die Ästhetisierung, Moralisierung oder Konventionalisierung der Schuld (ihre Kontrolle durch bestimmte Trennungen und Unterscheidungen) bewahrt zwar vor der Zerstörung der Einheit und des Sinnes des lyrischen Subjekts, versperrt aber den Weg zu Fragestellungen, die im eigentlichen Sinne moralisch sind.
2. Dabei ging es um Fragestellungen, die etwa das Problem und die strukturelle Unlesbarkeit des Willens (des Anderen oder eines Textes) betreffen. Erst wenn sich das scheinbar moralische Problem der Schuld als ein Problem der Ökonomie und dadurch der Konventionen enthüllt, die das Eigene, das Haus, den Oikos organisieren und interpretieren, können sich ihre eigentlich moralischen Aspekte zeigen, die sich aber nicht mehr auf die Fragen der Ökonomie und das heißt des Denkens und der Erkenntnis reduzieren lassen (die ebenfalls durch „Tauschmittel“, die Topologie der Sprache funktionieren). Die Frage des Willens (etwa des Bedeuten-Wollens eines Wortes oder eines Sprachrestes) deutete im letzten Gedicht auf einen Bereich, in dem die Möglichkeiten der Entschuldigung ausbuchstabiert werden können. Unter diesem derridaschen Begriff des Willens, der von Nietzsches Willensbegriff nicht unabhängig ist,⁴⁰ dürften wir also

⁴⁰ In Bezug auf ein belanglos erscheinendes, ungedrucktes Fragment von Nietzsche, dessen Bedeutung zwar eindeutig ist, das aber im Kontext des „Gesamtwerks“ und seiner Philosophie bedeutungslos erscheint („Ich habe meinen Schirm vergessen“), stellt Derrida die Frage nach dem Willen (dieses Fragments, der Texte von Nietzsche und überhaupt von Texten), der aus strukturellen Gründen immer ein „Geheimnis“, unentzifferbar bleibt: „Strukturell losgelöst von jeder lebendigen Bedeutung, kann es immer auch nichts bedeuten, keinerlei entscheidbaren Sinn haben, parodistisch mit dem Sinn spielen, sich durch Aufpflanzung weitertragen lassen, endlos, außerhalb von jedem kontextualen Korpus, von jedem begrenzten Kode. Lesbar wie ein Geschriebenes, kann dieses Ineditum doch immer geheim bleiben, nicht weil es ein Geheimnis enthielte, sondern weil es dessen immer ermangelt und eine in seinen Falten verborgene Wahrheit vortäuschen kann. [...] Schließen Sie daraus nicht, daß man von vornherein darauf verzichten müsse, zu erfahren, was *es* heißt“. Derrida (1986, S 161).

nicht eine bloß temporär geheime und irgendwann oder irgendwie (etwa durch Psychoanalyse oder eine andere Methode) identifizierbare, in der Tiefe verborgene Intention verstehen, die immer noch einer konventionellen und historischen Subjektkonstruktion entsprechen würde. Es geht nicht darum, diesen Willen oder das Bedeuten-Wollen der gefundenen Überreste des lyrischen Sprechens zu erschließen oder nach einer Form seiner Einheit zu suchen, sondern es zu teilen, zu verschieben, zu *vervielfältigen*. Die Handlung des Gedichtes *Tudod, hogy nincs bocsánat* erschöpft sich nicht darin, die Möglichkeit der Entschuldigung als die Unlesbarkeit der Schuld, des Bewusstseins, der Reue und der Vergebung zu dekonstruieren und dabei sich selbst bzw. ihre eigene Möglichkeit (der Entschuldigung und der „wahren“ Bezeugung der Reue) in Frage zu stellen oder zu zerstören. Denn der Text „spricht“ auch und *erst recht* nach der Zerstörung des Subjektes und der Vorstellung eines identifizierbaren, begrenzbaren oder formalisierbaren Willens „weiter“, wobei man nicht nur nicht entscheiden kann, *was* dieses brüchige Sprechen bedeutet, sondern es bleibt auch fraglich, *ob* es überhaupt eine Bedeutung hat, ob es noch etwas bedeuten will. Diese Unmöglichkeit des Lesens und des Verstehens (des Willens) bedeutet wiederum nicht, dass wir auf die Interpretation dieser Sprachreste verzichten sollten, auch wenn diese Interpretationen nur *Spekulationen* sein können. Auch wenn es strukturell unmöglich ist, *sollten* wir versuchen, nach den Möglichkeiten der Entschuldigung zu suchen sowie ihre Versuche zu interpretieren—darin besteht nach Derrida der *moralische* Imperativ des Lesens.⁴¹ Diese Interpretation war in Bezug auf die Beispiele, die die Forderung des lyrischen Ich durch die sprachliche Verwirklichung dieser Forderung erfüllten (das Verwerfen von Prinzipien sowie den unmerklichen Vollzug des Glaubens), noch relativ unproblematisch, insofern wir diese Sprachreste in der ökonomischen oder tropologischen Ordnung des Gedichtes wieder verwenden und verwerten konnten. Die Fragen und Probleme stellen und häufen sich erst dann, wenn diese vielleicht bedeutungsvollen Reste in der Sinnordnung des Gedichtes *überflüssig* werden.

Diese auf den ersten Blick überflüssig erscheinenden Sprachreste und restlichen Spekulationen gefährden nicht nur die Grenzen des Subjekts und des Gedichtes sowie das ursprüngliche Ziel bzw. den Willen, den Stellenwert der Schuld in dieser Lyrik zu bestimmen. Sie eröffnen zugleich die Chance der Entschuldigung in einem anderen Sinne: die Chance, sich *von der zwanghaften, zwangsläufigen, unvermeidbaren Rede über die Schuld* zu befreien. Die Rede über die Schuld wird die Entschuldigung nie außerhalb der Sprache, ihrer eigenen Sprache finden. Um eine Entschuldigung zu erlangen, schuldlos zu werden, sollte man aufhören, über die Schuld zu sprechen oder über sie nachzudenken. Dies erklärt aber die Rede über die

⁴¹ „Um dieser strukturellen Grenze, um der Schrift als bezeichnendem Überbleibsel des *simulacrum* möglichst genau Rechnung zu tragen, muß man im Gegenteil die Dechiffrierung so weit wie möglich vorantreiben. Eine solche Grenze wird kein Wissen einsäumen und kein Jenseits ankündigen; sie durchquert und teilt ein wissenschaftliches Arbeiten, dessen Vorbedingung sie ist und das sie auf es selbst öffnet.“ Ebd.

Schuld nicht für überflüssig, sondern zeigt nur die Herausforderungen, die sich erst recht durch die Analyse der lyrischen Sprache stellen.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL. No funds, Grants, or other support was received.

Availability of data and material Not applicable.

Code availability Not applicable.

Declarations

Conflict of interest The authors have no relevant financial or non-financial interests to disclose.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

References

- Ady, E. (1921). *Auf neuen Gewässern*. E.P. Tal & Co.
- Ady, E. (1975). *Összes versei I* [Sämtliche Gedichte I]. Szépirodalmi.
- Ady, E. (1977). *Gedichte. Auswahl zum 100. Geburtstag des Dichters*. Corvina.
- Ady, E. (2011). *Gib mir deine Augen. Gedichte Ungarisch/Deutsch*. Arco.
- Apel, F. (2012). Die Ambivalenz der Anomie. Hugo von Hofmannsthals „Verse, auf eine Banknote geschrieben“. *Hofmannsthal: Jahrbuch zur europäischen Moderne*, 20, 161–172.
- Aristoteles (2017). *Poetik* (Übers. und hg. M. Fuhrmann). Stuttgart: Reclam.
- Benkő, L. (1967). *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* [Historisch-etymologisches Wörterbuch der ungarischen Sprache]. Akadémiai.
- Braun, Ch. (2012). *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*. Aufbau.
- Breithaupt, F. (2008). *Der Ich-Effekt des Geldes. Zur Geschichte einer Legitimationsfigur*. Fischer.
- Buschmeier, M. (2018). Felix Culpa? Zur kulturellen Produktivkraft der Schuld. *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 47(1), 38–50.
- Bibel, D. (2016). *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Herder.
- Cuonz, D. (2018). *Die Sprache des verschuldeten Menschen. Literarische Umgangsformen mit Schulden, Schuld und Schuldhaftigkeit*. München: Fink.
- Derrida, J. (1986). Sporen. Die Stile Nietzsches (Übers. R. Schwadereker/W. Hamacher). In W. Hamacher (Ed.), *Nietzsche aus Frankreich* (SS. 129–168). Ullstein.
- Derrida, J. (1993). *Falschgeld. Zeit geben I* (Übers. A. Knop/M. Wetzel). Fink.
- Derrida, J. (1995). *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Übers. S. Lüdemann). Suhrkamp.
- Derrida, J. (2015). *Die Geschichte der Lüge* (Übers. N. Tessmann). Passagen.
- Derrida, J. (2018). *Vergeben. Das Nichtvergebare und das Unverjähbare* (Übers. M. Sedlaczek). Passagen.
- Dietze, G. (2007). *Schuld und Schulden*. Duncker/Humboldt.

- de Man, P. (1986). Hypogram and inscription. Michael Riffaterre's poetics of reading. In Ders., *The resistance to theory* (pp. 27–53). University of Minnesota Press.
- de Man, P. (1979). Excuses (Confessions). In Ders., *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (pp. 278–301). Yale University Press.
- Eisemann, G. Y. (2001). „Mint advadt vérdarabok...“. A bűn nyelve és énje József Attila költészetében [„Brocken geronnenes Blut ...“. Sprache und Ich der Schuld in der Dichtung von Attila József]. *Irodalomtörténet*, 32, 382–389.
- Esposito, R. (2014). Souveräne Schuld. Ökonomische Theologie II (Übers. C. Breuer). In M. Thomas (Hg.), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten* (SS. 159–167). Fink.
- Freud, S. (1985). *Briefe an Wilhelm Fließ. 1887–1904*. Fischer.
- Freud, S. (2006). Das Unbehagen in der Kultur. In *Werkausgabe in zwei Bänden* (A. Freud, I. Grubrich-Simitis, Hg.) (Bd. 2, SS. 367–424). Fischer.
- Fried, I. (2005). Magatartásformák egy József Attila-versben [Verhaltensformen in einem Gedicht von Attila József]. *Tiszatáj*, 59(12), 52–61.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr.
- Goethe, J. W. (1998). *Werke (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden). Band 6. Romane und Novellen I*. Dtv.
- Graeber, D. (2014). *Schulden Die ersten 5000 Jahre* (Übers. U. Schäfer/H. Freundl/S. Gebauer). Goldmann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Hénaff, M. (2014). Kosmische Schuld, symbolische Schuld, finanzielle Schuld. Paradigmen des Gleichgewichts und der Zeit (Übers. L.-A. Geese). In T. Macho (Hg.), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten* (SS. 33–53). Fink.
- Hofmannsthal, H. (1988). *Sämtliche Werke II. Gedichte 2*. Fischer.
- Jakobson, R. (1979). Linguistik und Poetik. In Ders., *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971* (E. Holenstein, T. Schelbert, Hg.) (SS. 83–121). Suhrkamp.
- József, A. (1978). *Gedichte. Auswahl*. Corvina.
- József, A. (2005). *Összes versei 1927–1937* [Sämtliche Gedichte 1927–1937]. (B. Stoll, Hg.). Balassi.
- József, A. (2013). *Du weißt, dass es keine Vergebung gibt. Gedichte*. Marosi Verlag.
- Kulcsár Szabó, E. (2000). „Szétterült ütem hálója“. Hang és szöveg poétikája: a későmodern korszakküszöb József Attila költészetében [„Das Netz des ausgebreiteten Taktes“. Poetologie von Stimme und Text: die spätmoderne Epochenschwelle in der Dichtung von Attila József]. In Ders., *Irodalom és hermeneutika* [Literatur und Hermeneutik] (SS. 169–197). Akadémiai.
- Kulcsár Szabó, E. (2004). Das Netz des ausgebreiteten Taktes. Poetologie von Stimme und Text die spätmoderne Epochenschwelle in der Dichtung von Attila József. In E. Kulcsár Szabó, Cs. Lőrincz, & G. T. Molnár (Hg.), *Spielarten der Sprache* (SS. 321–341). Osiris.
- Kulcsár Szabó, E. (2013). Medialisierung des Literarischen. In E. Kulcsár Szabó (Hg.), *Die Geschichte der ungarischen Literatur* (SS. 419–501). de Gruyter.
- Kulcsár-Szabó, Z. (2007). „Én“ és hang a líra peremvidékén [„Ich“ und Stimme im Randbereich der Lyrik]. In *Meta-poetika. Önprezentáció és nyelvsemlelélet a modern költészetben* [Metapoetik. Selbstpräsentation und Sprachansicht in der modernen Dichtung] (SS. 80–142). Kalligram.
- Kulcsár-Szabó, Z. (2022). Megszólítás, önmegszólítás [Anrede, Selbstanrede]. In H. Halász, Cs. Lőrincz (Hg.), *A lírai hang túloldalai (József Attila-olvasatok)*. Ráció [Kehrseiten der lyrischen Stimme (Attila József-Lektüren)]. [Manuskript, in Erscheinung]
- Lotter, M.-S. (2017). Verantwortung und Schuld. In L. Heidbrink, C. Langbehn, & J. Loh (Hg.), *Handbuch Verantwortung* (SS. 251–264). Springer.
- Lőrincz, Cs. (2004a). Mnemotechniken des lyrischen Bildes in der Spätmoderne. Attila József, Benn, Celan. In E. Kulcsár Szabó, Cs. Lőrincz, & G. T. Molnár (Hg.), *Spielarten der Sprache* (SS. 101–120). Osiris.
- Lőrincz, Cs. (2004b). Poetik der Medialisierung. Ästhetizismus und Spätmoderne (Hofmannsthal, Babits, Attila József). In E. Kulcsár Szabó, Cs. Lőrincz, & G. T. Molnár (Hg.), *Spielarten der Sprache* (SS. 192–276).
- Lőrincz, Cs. (2007). Beírás és átvitel. József Attila: „Költőnk és Kora“ [Einschreibung und Übernahme. Attila József: „Der Künstler und sein Kreis“]. In Ders., *A költészet konstellációi. Adalékok a modern líra történetéhez és elméletéhez* [Konstellationen der Dichtung. Beiträge zur Geschichte und Theorie der modernen Lyrik] (SS. 186–209). Ráció.
- Lőrincz, Cs. (2014). Modernitás és legitimitás, törvényerő és "rendkívüli állapot" a költészetben [Modernität und Legitimität, Gesetzeskraft und "Ausnahmestand" in der Lyrik]. In Ders., *Költői képek testamentumai* [Testamente des lyrischen Bildes] (SS. 188–201). Ráció.

- Macho, Th. (Hg.). (2014). *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*. Fink.
- Németh G. B. (1982a). A kimondás törvénye. A kései József Attila világképe és poétikája [Das Gesetz des Aussprechens. Weltbild und Poetik des späten Attila József]. In Ders., *Hét kísérlet a kései József Attiláról* [Sieben Versuche über die Spätdichtung von Attila József] (SS. 35–69). Tankönyvkiadó.
- Németh G., B. (1982b). Az önmegszólító verstípusról [Über den Gedichttypus der Selbstanrede]. In Ders., *Hét kísérlet a kései József Attiláról* [Sieben Versuche über die Spätdichtung von Attila József] (SS. 103–168). Tankönyvkiadó.
- Nietzsche, F. (2003). Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (G. Colli, M. Montinari, Hg.) (Bd. 1, SS. 801–872). de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980a) Morgenröthe. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (G. Colli, M. Montinari, Hg.) (Bd. 1, SS. 9–331). de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980b). Zur Genealogie der Moral. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (G. Colli, M. Montinari, Hg.) (Bd. 1, SS. 245–412). de Gruyter.
- Petőfi, S. (1955). *Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Thüringer Volksverlag.
- Petőfi, S. (1974). *Összes költeményei* [Gesammelte Gedichte]. Szépirodalmi.
- Pfeifer, W. (1995). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. dtv.
- Sarthou-Lajus, N. (2013). *Lob der Schulden* (Übers. C. Hamm). Klaus Wagenbach.
- Varga, P. S. (2013). Kunstzentrierte Entfaltung des Literarischen Die klassische ungarische Literatur 1825–1890. In E. Kulcsár Szabó (Hg.), *Die Geschichte der ungarischen Literatur* (SS. 133–263). de Gruyter.
- Tverdota, Gy. (2005). *Határolt végtelenség. József Attila-versek elemzései* [Begrenzte Unendlichkeit. Analysen zu Gedichten von Attila József]. Osiris.
- Tverdota, Gy. (2010). *Zord bűnös vagyok, azt hiszem. József Attila kései költészete* [Ein herber Schuldiger bin ich, glaube ich. Attila Józsefs späte Dichtung]. Pannónia.
- Vogl, J. (2008). *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. Diaphanes.
- Vogl, J., & Wolf, B. (Hg.) (2019). *Handbuch Literatur & Ökonomie*. de Gruyter.

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.