

Diderots Gezwitscher

Ein Gespräch mit Jean Starobinski



Abb. 1
Jean Starobinski
im Jahr 2000

Lieber Jean Starobinski, Kafka ist ein Autor, der auch in diesen Tagen nicht zur Ruhe kommt. 1945 erschien in Fribourg Ihre Übersetzung der *Strafkolonie*, das war nach *Stendhal* Ihr zweites Buch.

1936 lernte ich einen Jungen kennen, Heinz Marasse, der mich zu seinen Eltern mitnahm. Emigranten aus Berlin, der Vater, Moritz Marasse, war Bankprokurist. Als die Familie noch im selben Jahr in die USA ging, blieben Bücher zurück, darunter auch der *Landarzt*, mit dem Exlibris der Mutter, Felice. Auch Hoffmanns *Elixier des Teufels*. Ich habe erst viel später festgestellt, wer diese Felice Marasse war – Kafkas Verlobte Felice Bauer. Sie ähnelte sehr dem Bild, das Kafka von ihr zeichnet, ein herber Mund, eine gewisse Strenge, aber eine gute Mutter.

Und daraufhin haben Sie gleich mit der Übersetzung begonnen?

In der französischsprachigen Schweiz legte man damals viel Wert auf die deutsche Sprache, es wurde intensiv übersetzt. Mein eigener Griechischlehrer im Gymnasium übersetzte wenigstens sieben Bücher von Hermann Hesse. Diese lebendige Zweisprachigkeit ist verloren gegangen, uns fehlen intellektuelle Figuren wie mein alter Freund François Bondy, Sohn Prager Emigranten, der, in Berlin geboren, in Davos und Nizza aufgewachsen, nach dem Studium in Paris nach Zürich ging. Bondy war exemplarisch in seinen europäischen Ansichten. Sie erinnern sich an die CIA-Affäre: Die *New York Times* hatte 1966 herausgefunden, dass der *Congrès pour la liberté de la culture* unter einem falschen Sponsorennamen vom amerikanischen Geheimdienst finanziert wurde, nicht so sehr mit der Absicht direkter Einflussnahme, vielmehr, um auf dem neuesten Stand zu bleiben. Bondy, des-

sen Zeitschrift *Preuves* vom *Congrès pour la liberté de la culture* finanziert wurde, wusste das nicht, sonst hätte er das sicher nicht geduldet.

1966 ist ein bemerkenswertes Jahr, auch für die Theoriegeschichte: An der Johns Hopkins University gelang das internationale Gipfeltreffen der strukturalistischen Vordenker. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* hieß die Tagung. Sie selbst kamen gute zehn Jahre früher nach Hopkins, an die Hochburg der amerikanischen Ideengeschichte.

1954 war Arthur Lovejoy noch lebhaftig anzutreffen, jeden Monat gab es eine Sitzung des History of Ideas Club. George Boas war da, Lovejoys Nachfolger, der nicht nur eine Übersetzung der *Hieroglyphica* des Horapollo vorgelegt hatte, sondern auch ausgezeichnet Französisch sprach. Als Nachfolger von Georges Poulet kam René Girard. Er ist nicht lange geblieben, dann nach Stanford gegangen. Später kamen der umtriebige Paul de Man, der junge Jacques Derrida.

Jacqueline Starobinski: An eine Sitzung des History of Ideas Club erinnere ich mich besonders – ich war damals Assistentin im Universitätsklinikum in Hopkins und habe Lovejoy beobachtet, wie er Jean beobachtete: Lovejoy mit seinem sehr scharfen Blick, seiner Zigarette. Dieser Blick hat mich sehr beeindruckt. Man hatte den Eindruck, ein Raubvogel habe eine Beute erspäht.

Jean Starobinski: Ich wusste nicht, dass ich mit meinem Vortrag über «La Rochefoucauld und die Selbstliebe» sein Terrain betreten hatte. Lovejoy war damals schon beschäftigt mit den geschichtlichen Problemen seines letztes Buches, *Reflections on Human Nature*, das ich noch heute sehr aktuell finde. Es ist eine Philosophie, die mit der Frage nach dem menschlichen Begehren einsetzt. Als ich über die Jansenisten des 17. Jahrhunderts sprach, fiel Lovejoy sofort ein englischer Baptist ein, Daniel Dyke, *The Mystery of self-deceiving*, so lautete der englische Titel, *La Sonde de la conscience* die französische Übersetzung, die 1634 in Genf erschien. La Rochefoucauld muss das gekannt haben. Mir wurde damals klar, wie stark der Ideenaustausch zwischen englischen und französischen Denkern gewesen sein muss. Eine Strömung ließ sich erkennen, eine gemeinsame Anthropologie.

Johns Hopkins war immer frankophil veranlagt, denken Sie an Richard Macksey, den Initiator der großen Konferenz 1966, der mit einer Arbeit über Proust begann.

Ja, Macksey war damals einer meiner Studenten. Wir haben zeitweise sogar eine Wohnung geteilt. Er war ein großer Büchersammler, später hat er seinen Anteil an den «Modern Language Notes» gehabt. Wir haben uns noch manchmal geschrieben. Er wurde dann Direktor des Humanities Center, außerhalb der Fakultäten.

Aber als der junge Derrida 1966 den amerikanischen Zuhörern den Poststrukturalismus nahebrachte, waren Sie nicht dabei?

Nach der Rückkehr aus Baltimore und einem medizinischen Jahr in der psychiatrischen Kantonklinik in Lausanne 1957 war ich nach Genf zurückgekehrt, und meine Verpflichtungen hinderten mich 1966 an der Teilnahme. Poulet, der damals nicht mehr in Baltimore, sondern in Zürich lehrte, hat teilgenommen. Sein Beitrag war eine ausgezeichnete Zusammenfassung, aber des schon Gelungenen. Derridas Vortrag dagegen schien damals neue Ansätze zu enthalten.

Sind Sie jetzt nicht zu bescheiden? Poulet analysiert in seinem Text ausführlich Ihr Verfahren der Interpretation. Und Richard Macksey zitiert im Vorwort zum Band des Kolloquiums *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* Ihren Artikel über Ferdinand de Saussure und die Anagramme, den Sie 1964 veröffentlicht haben.

Ja, der Artikel hat auch in Frankreich einiges freigesetzt.

Was war das für ein Denkstil, der vom History of Ideas Club ausging?

Der Kreis war, das darf man nicht vergessen, sehr divers besetzt. Da gab es Assyriologen, Spezialisten für die Frühgeschichte des Nahen Ostens. Aber ein Thema kam immer wieder, vor allem unter den naturwissenschaftlich geschulten Mitgliedern: der Gedanke der Evolution. Natürlich war das eine Konsequenz aus den Arbeiten Lovejoys, der philosophischen Reflexion über die Veränderung des Weltbilds, der Vorstellung vom Leben im Ganzen. Heute haben sich die Departments in Hopkins weitgehend aus den Augen verloren, jedes geht seinen eigenen Weg.

Dabei stand am Anfang der Universitätsgründung in Baltimore doch Humboldts Idee des Seminars, der Verdichtung philologischer und philosophischer Forschung und Lehre über die engen Fächergrenzen hinweg.

Heute verliert sich dieses Konzept zugunsten der Cultural Studies. Ich arbeitete damals in Gilman Hall bei den Philologen. Im Zentrum der Stadt, neben den Kliniken, ist das Institut für Medizingeschichte angesiedelt. Da lehrte Owsei Temkin, der Hippokrates-Spezialist, der nach der Flucht aus Minsk in Leipzig studiert hatte. Und Ludwig Edelstein, der ebenfalls in Leipzig begann. Die Medizingeschichte in Hopkins war stark von der Leipziger Schule Karl Sudhoffs geprägt. Temkin, Edelstein und Ackerknecht, den ich später in Zürich kennenlernte, haben ihr Methodenwissen aus Leipzig mitgenommen, freilich mit der Emigration auch theoretische Distanz gewonnen. Am medizinhistorischen Institut habe ich auch Alexandre Koyré kennengelernt, er hielt damals Vorträge, die der Veröffentlichung von *From the Closed World to the Infinite Universe* vorausgingen.

Sind Sie in Hopkins Leo Spitzer begegnet?

Natürlich! Er stand damals kurz vor der Emeritierung. Spitzer, Poulet und ich gingen zum Lunch in den Faculty Club, wo man noch im englischen Stil die Damen und die Herren trennte. Wir gingen immer mit Spitzer auf die Damenseite, wegen Anna Hatcher, seiner Schülerin, wohl auch Geliebten. Spitzers Studie über den Stil Diderots ist ein Meisterwerk. Es ist selten, dass man bei der Lektüre eines wissenschaftlichen Textes ein solches Vergnügen an der glücklichen Entdeckung empfindet.

Poulet und Spitzer in philologischer Eintracht? Die Konflikte müssen doch vorprogrammiert gewesen sein.

Spitzer zeigte immer Lust am Unbekannten, zugleich suchte er das intellektuelle Duell. Während ich mit Poulet ein Büro teilte, konnte ich beobachten, wie sich die beiden sehr vertraulich unterhielten. Als Poulet etwas über Marivaux publizierte, fand Spitzer darin Stellen, die ihm unzulänglich schienen. Gleich veröffentlichte Spitzer eine Gegenstudie, in der er Poulet erbarmungslos auseinandernahm. So agierte er immer: Er kritisierte scharf und

lieferte die gute Arbeit, die er sich an der Stelle der vorgelegten gewünscht hätte, selbst nach.

Haben Sie von Spitzer viel gelernt?

Ja, in Gesprächen und auch in der Lektüre seiner Arbeiten. Noch in diesen Tagen, wenn ich an meinem Buch über Diderot schreibe, muss ich wieder feststellen, mit welchem präzisen linguistischen Werkzeug er an literarische Texte herangeht.

War es Spitzers Art, Texte zu lesen oder über Texte zu sprechen, die Sie fasziniert hat?

Sagen wir: seine Art, sich auf Texte zu stützen, auch seine Art, die konkrete Lebenserfahrung einzubeziehen. Das reicht bis in die Ästhetik hinein. In meiner Studie über Diderot verweise ich auf Spitzer, verfolge freilich einen ganz anderen Weg.

In *Action et réaction* stellen Sie ein Motto von Auerbach voran. Haben Sie Erich Auerbach, diesen anderen großen Romanisten, der aus dem türkischen Exil in die USA kam, noch kennengelernt?

Auerbach und ich haben uns verpasst. Ich habe später erfahren, dass wir im Dezember 1953 während einer Tagung der Modern Language Association im selben Saal der Columbia University anwesend waren. Von seinem Interesse an meinem Vortrag zu La Rochefoucauld habe ich indirekt erfahren. Im Panorama der Arbeiten zum 18. Jahrhundert ist «Das unterbrochene Abendessen» ein bedeutender Text, der eine ganze Welt auf wenigen Seiten entdeckt.

Aber Herbert Dieckmann sind Sie begegnet?

In der Tat, jeder Diderot-Forscher ist ihm bis heute für seine Studien dankbar. Er entsprach ganz dem Typus des Philologen, mit wunderbarem Eifer ging er ins Archiv. Was ich nur im Falle der Manuskripte von Ferdinand de Saussure über die Anagramme in der klassischen Poesie getan habe.

In der Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik gab es mit Hans Robert Jauß, Herbert Dieckmann, Werner Krauss einen romanistischen Kern. Auch Sie waren mehrfach zu den Treffen eingeladen.

Deutlicher merkbar war bei den Kolloquien trotzdem die Wirkung von Hans Blumenberg. Eigentlich betrieb er eine Art der Ideengeschichte, die jener, die ich aus Hopkins kannte, durchaus nahestand. Im Nachdenken über die kopernikanische Welt trifft sich Blumenberg mit Alexandre Koyré. Ich weiß nicht, ob jemand einmal die Geschichte von Poetik und Hermeneutik in diesem größeren internationalen Zusammenhang schreibt, aber das wäre gewiss lohnend. Reizvoll an Poetik und Hermeneutik war, dass man gemeinsam einen Text las. Daraus ließ sich etwas gewinnen. Ich habe Dieckmann und Krauss in der Gruppe nie getroffen, aber natürlich Hans Robert Jauss, Harald Weinrich, Karlheinz Stierle, Wolfgang Iser, Manfred Fuhrmann, Odo Marquard.

Bleiben wir noch einen Augenblick in der Frühzeit Ihres Werkes. Sie hatten damals die Absicht, ein Buch über die «Feinde der Maske» zu schreiben. Von welchen Autoren sollte darin die Rede sein?

Es begann mit Montaigne und ging weiter über La Rochefoucauld, Rousseau, Stendhal bis ins 20. Jahrhundert, bis zu Valéry. Auf die Existentialisten konnte ich noch nicht eingehen, das lag zu nah, sie hatten ja eben erst ihre Manifeste veröffentlicht. Proust wäre ein gutes Sujet gewesen, bei ihm findet sich eine ganze umfassende Philosophie der Maske. Ich hatte damals schon in einer Zeitschrift der romanischen Schweiz einen Artikel unter dem Titel «Verhör der Maske» (*Interrogatoire du masque*) erscheinen lassen, der allerdings noch in alle möglichen Richtungen ging, eine nicht sehr disziplinierte Untersuchung. Aber er gab mir die Fragestellung vor, die Gegnerschaft gegen alle Formen von Maske und Verstellung, die ich jetzt systematisch untersuchen wollte.

Liegt dieser Plan zeitlich vor dem Buch über Rousseau?

Ja, denn Rousseau ist ja ein Teil davon, der sich dann allerdings selbständig gemacht hat.

Man hätte sich auch ein Pendant vorstellen können: Die Freunde der Maske.

Oh ja, Descartes' *Larvatus prodeo!* Das hätte mir gefallen, es hätte einem meiner Prinzipien einer erweiterten Komparatistik ent-

sprochen: sich nicht nur ein Thema vornehmen, sondern auch sogleich das Konterthema, das Gegenteil.

Hinter der Maske lauert die Verführung. Ist sie nicht auch ein starkes Motiv bei Rousseau – oder jedenfalls bei dem Rousseau von Jean Starobinski? Immerhin findet sich die begehrte Vokabel schon im Titel Ihrer Aufsatzsammlung zu Rousseau, die demnächst erscheinen soll: «Accuser et séduire».

Ja, anklagen und verführen, das beides sind starke Motive bei Rousseau. Der Band beginnt mit der Frage, ob und wie Wahrheit möglich ist im Selbst-Ausdruck. Ein anderes Kapitel trägt den Titel «Die Werkstatt des Ikonoklasten» – darin eingeschlossen die Bilder, die man sich von Rousseau macht, und wie er selbst sie richtigzustellen oder zu zerstören sucht.

Ist diese Sammlung ein spätes Echo auf Ihr Rousseau-Buch *La transparence et l'obstacle*?

Die Sammlung enthält Arbeiten, die meine Rousseau-Studie aus *Le Remède dans le mal* fortsetzen. Der Titel spielt auf den Mythos von der Lanze des Achilles an, die Wunden heilen kann, die sie verursacht hat. Rousseau ruft das explizit in Erinnerung. Wenn die Zivilisation die Quelle des Übels ist, dann ist sie allein es auch, die dieses Übel beseitigen kann. Mir geht es darum, zu zeigen, dass Rousseau, der Feind verführerischer Bilder, viel Zeit damit verbracht hat, eben solche Bilder zu erzeugen.

Was bleibt für Rousseau noch zu tun? Welches Buch über ihn würden Sie gern lesen?

Ich hatte das Glück, zur französischen Übersetzung des kurzen Rousseau-Essays von Ernst Cassirer ein Vorwort schreiben zu dürfen. Aber ich glaube, dass Cassirers Schüler Eric Weil in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Critique* 1952 einen Schritt weiter gegangen ist. Ich werde während des bevorstehenden Rousseau-Jahres 2012 darauf zurückkommen. Lesen Sie bei Weil nach: «Einerseits hat er uns aufgegeben», schreibt Weil, «den Staat zu denken, ja, mehr noch, die Verantwortlichkeiten des Staates zu definieren. Zum anderen haben wir die Versuchung von ihm ererbt, uns auf das authentische Individuum zu konzentrieren, das sich im Kon-

flikt mit den gegebenen Dingen erschöpft.» Das Nachleben Rousseaus bleibt ein Thema, bei dem man Entdeckungen machen wird. Erst kürzlich habe ich ein Buch meines Freundes Bronislaw Baczko gelesen. Wir haben vor mehr als dreißig Jahren zusammen die Sitzungen der Forschergruppe zum 18. Jahrhundert in Genf geleitet. Sein letztes Buch trägt den Titel: *Politiques de la Révolution française*. Baczko hat ein außergewöhnliches Talent, unbeachtete und bedeutende Dokumente aufzuspüren und zu interpretieren. Das Kapitel, in dem er zeigt, wie Bonaparte in seinen Anfängen mit Washington verglichen wurde, ist hinreißend geschrieben. Ich habe in meiner Bibliothek eine Baczko-Ecke (*kommt mit dem Band zurück*).

Sie gehören nicht zu den Philosophen, die um Widerspruchsfreiheit bemüht sind, im Gegenteil, es ist, als liebten Sie die Widersprüche: Aktion und Reaktion. Darum konnten Sie wohl auch Rousseau so gut gerecht werden, der ja aus Widersprüchen gemacht ist.

Es gibt sozusagen unbedingte Rousseauisten, denen es gar nicht gefällt, wenn ich solche Dinge über Rousseau sage. Sie wittern hinter jeder Distanznahme ein Anzeichen liberaler Gesinnung – und liefern damit indirekt den lebendigen Beweis, dass Rousseau immer noch zur politischen Folklore gehört. Dem müsste man einmal nachgehen. Bei Rousseau selbst sieht das anders aus. In gewissem Maß ist er zuzugeben bereit, dass es in ihm gegenläufige Tendenzen gibt. Aber jedes Mal will er den Gegensatz besänftigen und die Drohung ausschalten. Sein Sinn für die Bedrohung ist stark ausgeprägt, und deshalb hat sein ganzes Werk einen Zug zum Heilmittel oder zur Abwehr. Sein Werk ist eine Antwort auf etwas, das ihn betrifft. Und es gibt bei ihm etwas, was die Franzosen «*délire de concernement*» nennen und die Deutschen «*Beziehungswahn*». In diesen Beziehungen, in diesen Verhältnissen steckt immer auch eine Gefühlsbeziehung, in die sich wiederum Aggressivität mischt: gegen einen selbst, gegen andere, das sind die Ambivalenzen der Aggressivität.

Sie erwähnten Bronislaw Baczko, der seinen Marxismus nie verleugnet hat. Sie hingegen gehören zu den wenigen führenden Intellektuellen, die auch in den fünfziger und sechziger Jahren offenbar kein

Verhältnis zum Marxismus hatten.

Ich war früh mit Marx konfrontiert, ohne viel davon gelesen zu haben. Mein Informant war Lucien Goldmann, Flüchtling rumänischen Ursprungs, der in Genf untergekommen war. Er versuchte damals, die Soziologie von Marx und Lukács mit der Psychologie von Piaget zu versöhnen. Nach dem Krieg fürchtete er, nach Rumänien abgeschoben zu werden, denn er wusste, dass enge Freunde vom kommunistischen Regime umgebracht worden waren. In seinem Buch *Le Dieu caché* vertritt er die These, dass der Jansenismus die pessimistische Weltanschauung des niederen Adels wiedergab, den die absolute Monarchie von der Machtausübung fernhielt. Ermutigung fand Goldmann ausgerechnet bei einem großen Philosophiehistoriker, bei Henri Gouhier, der an der Sorbonne lehrte und katholisch geprägt war. Ein bemerkenswertes Zusammentreffen eines traditionellen Historikers und eines Forschers, der sich für die sozialen Grundlagen von Diskursen interessierte. Um sich in die Literatursoziologie vorzuwagen, muss man profunde Kenntnisse der Sozialgeschichte mitbringen. Bei der Mehrheit der französischen Literatursoziologen habe ich diese Kenntnisse vermisst, sie begnügten sich mit ihren Postulaten.

War für Sie der Marxismus jemals mehr als eine Schule der Lektüre, eine Methodologie, ein Grundriß?

Mein Interesse galt immer der deutschen Stoffgeschichte und der Begriffsgeschichte. Vielleicht hat auch die eine oder andere marxistisch inspirierte Studie meine Aufmerksamkeit geweckt. Aber es gibt ja verschiedene «Marx»: Leo Marx habe ich gern gelesen, *The Machine in the Garden*, die Gegenüberstellung von Technik und Pastorale. Ich interessierte mich damals für das Motiv der Mühle und der Fabrikanlage am Fluss, daraus ist eine Studie unter dem Titel *La fabrique sur la rivière* entstanden, in der ich *Le soleil des eaux* von René Char behandle, natürlich auch *Pfisters Mühle* von Wilhelm Raabe. Die komparatistische Untersuchung konnte mit der Aufmerksamkeit eines Publikums rechnen, das über den Umgang der industriellen Zivilisation mit der Natur beunruhigt war.

Die Sorge geht über den Fluss. Was waren Ihre Bezugsgrößen und wichtigen Lektüren?

Wegen meiner historischen und psychologischen Besprechungen für die Zeitschrift *Critique* stand ich seit 1948 in Kontakt mit Eric Weil. Er kannte sich in der hegelianischen Tradition sehr gut aus, in unseren Gesprächen war davon die Rede. Aber ich las eher Gaston Bachelards *Formation de l'esprit scientifique*, Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*, sogar Viktor von Weizsäckers *Gestaltkreis*. Der Marxismus war aus medizingeschichtlicher Perspektive peripher, selbst wenn er in den Werken von Henry Sigerist vorkommt. Aufmerksam habe ich das Fiasko der Theorie von Lysenko beobachtet, auch den Eifer, mit dem eingeschworene Marxisten Lyssenko verteidigten. Was Freud betrifft, so habe ich mich relativ spät mit seinen Schriften vertraut gemacht, als Historiker, nicht als Adept.

Sex und Politik sind zwei Begriffsfelder, die die 1960er und 1970er Jahre entscheidend geprägt haben. Wenn man näher hinschaut, findet man sie auch in Ihrem Werk, aber nicht im Vordergrund, eher in den Kulissen.

Ich habe mich bemüht, Plattitüden und Gemeinplätze zur Frage von Sex und Politik zu vermeiden. Während meiner medizinischen Dissertation über die Geschichte der Melancholiebehandlung habe ich mich dem Begriff des «Gemeingefühls» und den körperlichen Empfindungen genähert. Das Wort «coenesthésie» taucht zum ersten Mal um 1800 auf. Nie zuvor hatte man wie Balzac in *César Biotteau* die Schmerzen in der Schulter, die Anzeichen des *angor pectoris*, beschrieben. Nie zuvor hatte man wie Flaubert in *Madame Bovary* die Wahrnehmungen von Hitze oder Kälte im ganzen Körper beschrieben. Ich konnte auf diese Weise zu einer kontextualisierenden Interpretation von Hysterie und zu einem neuen Blick auf die Sexualität kommen. Einige Ergebnisse sind nur auf Deutsch in der *Kleinen Geschichte des Körpergefühls* erschienen.

Scheint Ihnen die Konzentration auf Fragen der Sexualität reduktionistisch?

Ja, wenn die Sexualität isoliert behandelt wird und doch als eine allgemeingültige Erklärung für das Wesen einer Epoche gelten soll. Dass Sexualität immer in Gesellschaftswandlungen einbezo-

gen ist, macht sie nicht zur Urheberin dieser Wandlungen. Man gewinnt heute den Eindruck, dass die Veränderungen in den Kommunikationstechnologien das Verhalten deutlicher verändern, die sexuellen Praktiken einbezogen. Ist die Beziehung ein Modus der Sexualität? Oder umgekehrt die Sexualität ein Beziehungsmodus? Im Falle des Heimwehs, dessen Geschichte ich nachgegangen bin, kann man die eine wie die andere Hypothese vertreten.

Anders gefragt: Ist die Freiheit von sexuellen Obsessionen das historische Glück der Denker des 17. und 18. Jahrhunderts – vor der Erfindung der Sexualität im 19. und 20. Jahrhunderts?

Der Sexualitätsdiskurs findet im 19. und 20. Jahrhundert in der Sprache der Physiologie statt. Zuvor bezog man sich auf Vorstellungen aus der Säftelehre oder aus der Mythologie. Aber die Demarkationslinie ist nicht eindeutig einzuzeichnen. Auch Freud argumentiert mythologisch. Ist es nicht überraschend, dass Montaigne im dritten Buch seiner Essais, nämlich unter der Überschrift «Über einige Verse von Vergil», klare Gedanken über die Sexualität entwickelt, und Freud seiner Traumdeutung den Vergil-Vers voranstellt: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* («Kann ich die höheren Mächte nicht beugen, bewege ich doch die Unterwelt»)?

Fühlen Sie sich dem späten Foucault nahe, der seine Konzeption einer Geschichte der Sexualität zugunsten der Sorge um sich transformierte?

Ja, zusammen mit Pierre Hadot hat er sich für die Lebensregeln der Antike interessiert, für die Ordnung des Tages, für die auch ich mich interessiere. Wenn ich mich nicht täusche, untersuchte er die Praktiken der *hypomnemata*, der Notizen am Ende eines Tages. Das trifft sich mit meinem Interesse an den profanen und religiösen, den beschreibenden und vorgeschriebenen Ordnungen des Tages, sei es des außergewöhnlichen Festtages, sei es der alltäglichen Routine, etwa bei Flaubert. Unter Foucaults Arbeiten bevorzuge ich in der Tat die über Mark Aurel – über die «Sorge um sich». Vor langer Zeit habe ich Rousseaus Tagesbeschreibungen einige Untersuchungen gewidmet, die am Anfang eines Bandes stehen werden, der 2012 erscheinen soll: *Die Ordnung des Tages*.

Und Joyce steht am Ende?

Eine solche Sammlung kann man nicht machen ohne Joyce, sicher! Ich habe nicht dazu gearbeitet, aber ich weise hier und da auf den *Ulysses* hin. *Mrs Dalloway* ist mir noch lieber, Virginia Woolf, die den Roman nach dem Glockenschlag von Big Ben gestaltet. Und dann gibt es die scheinbar Reglosen, die den ganzen Tag in ihrem Zimmer verbringen, vor dem Fenster. Sie erinnern sich an E.T.A. Hoffmann, *Des Vetters Eckfenster*, den alternden Menschen, der die Bewegungen draußen auf der Straße beobachtet. Bei Hawthorne gibt es interessanterweise eine ähnliche Geschichte, *Sunday at home*. Es ist die Geschichte eines Menschen, der das Leben eines Dorfes einen ganzen Sonntag lang beobachtet, und man weiß nicht, warum er nicht an der Gesellschaft teilhat, die er beschreibt. Er ist *at home*.

Das Glück der insulären Perspektive. Auch Sie bezogen in den Siebziger Jahren einen Eckposten in der Schweiz – jenseits der Kampfzonen.

Die Schweiz war zu der Zeit vergleichsweise ruhig, es gab weniger Konfliktfelder. Natürlich, das Frauenwahlrecht. Natürlich, die Ost-West-Auseinandersetzungen. Natürlich, die Folgeprobleme des Krieges. Trotzdem nahm man alte Vorstellungen wieder auf. Zu diesem Zeitpunkt, in den 1970er Jahren, hatte ich meine Projekte bereits entwickelt, mein Territorium abgesteckt, im Gegensatz zu den Entwicklungen, die sich in Amerika vollzogen. Im Gegensatz auch zu Frankreich, das die Dekolonialisierung zu spüren bekam. Derrida war algerischer Jude, ich habe ihn in Paris getroffen und Vorträge von ihm gehört, er fühlte sich von den afrikanischen Konflikten in ganz anderer Weise betroffen. Manche haben das Schreiben ganz aufgegeben, so wie Francis Jeanson. Er hatte früher bei den *Editions du Seuil* eine Reihe herausgegeben, in der ich meinen *Montesquieu par lui-même* veröffentlicht habe. Er wandte sich dann ganz der algerischen Frage zu. Ich habe seine Spur später verloren, ich weiß nur noch, dass er für das Manifest der 121 verantwortlich zeichnete. An ein Treffen in Zürich erinnere ich mich noch, Poulet war da, deutsche, italienische, französische Intellektuelle, von deutscher Seite Enzensberger, Uwe Johnson, Ingeborg Bachmann. Ein sehr müder Roland Barthes, auch

Maurice Blanchot. Das ganze sollte in einer geplanten Zeitschrift namens *Gulliver* bei Suhrkamp erscheinen. Ich blieb damals im Hintergrund, habe mich ein bisschen mit Barthes unterhalten, den ich kannte. Am Ende kam nichts dabei heraus, außer einigen Texten in der *Quinzaine Littéraire*.

Enzensberger haben Sie erwähnt, der dem literarischen Treiben die Freundschaft aufkündigte und stattdessen auf Theorie setzte. Theorie, das wäre der dritte Begriff, der uns interessieren könnte, neben Politik und Sex. Während diesseits und jenseits des Atlantik die Theoriewellen anbrandeten, hat man das Gefühl, dass Ihr Werk davon kaum berührt ist. Was ist Theorie für Sie? Eher im alten Sinne die Schau, die Sicht auf etwas?

Ich habe viel über den Blick gesprochen, aber ich glaube trotzdem, dass der Begriff der Beziehung wichtiger ist. Beziehung wird über den Blick aufgenommen, aber der Blick hat mich nicht als grundsätzliches Phänomen beschäftigt. Wohl arbeite ich an einem Aufsatz über den Blick, der den Statuen zugeschrieben wird. Als in Frankreich die Theoriefragen aufkamen, war ich wohl ein gelegentlicher Vermittler zwischen dem, was in Amerika und Deutschland passierte.

Für das, was die Amerikaner «French Theory» nannten?

Die Vertreter dessen, was man in Amerika als «French Theory» verhandelte, kommen aus unterschiedlichen Richtungen, Soziologen, Philosophen, Psychoanalytiker, sehr selten auch Historiker. Ihr Verdienst besteht zweifellos darin, den traditionellen Umgang mit literarischen Texten in der Zeit zwischen 1960 und 1990 in Frage gestellt zu haben. Sie waren sich keineswegs einig, und das war gut so. Ich war zu sehr mit meinen eigenen Forschungen beschäftigt, um mich in ihre Debatten einzumischen. Ich habe es immer vorgezogen, mich mit klar umrissenen Gegenständen zu beschäftigen, historische Zusammenhänge so sorgfältig wie möglich nachzuzeichnen, die Aufmerksamkeit der Leser zu gewinnen. Jetzt, da die «French Theory» der Vergangenheit angehört, suche ich vergeblich nach einem großen Buch, das für sie stehen und uns von ihrem historischen Beitrag überzeugen könnte.

Die ikonographischen Anteile sind bei Ihnen unübersehbar. Aber Sie sind kein Ikonograph in der Tradition von Panofsky und Saxl.

Panofsky habe ich sehr bewundert. Als ich die Ausstellung *Largesse* im Louvre gestaltet habe, ist mir das noch einmal aufgefallen. Man hat mich damals nicht immer richtig verstanden. Es ging mir um die Geste der Gabe, der Gabe von oben nach unten, aus einer überlegenen zugunsten einer unterlegenen Position. In Frankreich hat man viel über den Potlatch und den Gabentausch gearbeitet, aber dabei war zu wenig von der vertikalen Beziehung die Rede: von der Gabe des Reichen an den Bedürftigen.

Der ungleiche Tausch...

...ja, und keineswegs die Gabe der Unterlegenen, die sich um die Huld ihres Gönners bemühen. Gombrich hat das nicht verstanden, als er die Ausstellung *Largesse* für den *New York Review of Books* rezensiert hat. Er warf mir vor, die Gabe der Könige an das Christuskind nicht berücksichtigt zu haben. Dabei hatte ich doch deutlich gemacht, dass die Szene von Bethlehem in die andere Gattung gehört. Da geht es um die Anerkennung einer höheren Macht. Gebende Hand ist nicht gleich gebende Hand, ich hätte das vielleicht deutlicher sagen sollen.

Also eine aristokratische Perspektive, von oben nach unten.

Ja. Und da gehört die Anbetung der Könige nicht hinein.

Welches Bild beschäftigt Sie im Moment besonders?

Es steht dort auf dem Klavier, ich hatte es eine Weile vergessen, vor ein paar Tagen habe ich es wiedergefunden. Es ist ein Stich, eine bescheidene Reproduktion eines Werkes von Claude Lorrain, wie die Engländer sie um 1800 liebten. Eine Pastorale, Hirten, eine Schafherde. Aber am Rand eröffnet sich eine ganz andere Szene, die Schindung des Marsyas. Sehen Sie? Eine Folterdarstellung in der arkadischen Szenerie. Das weckt die Neugier. Solche Dopplungen irritieren mich, erregen meine Aufmerksamkeit. Sie kennzeichnen meine Art der komparatistischen Arbeit. Eine Komparatistik, die nicht darin besteht, Listen anzulegen, sondern Epochen vergleichend zu verstehen.

Problemstellungen also, keine komparatistischen Motivuntersuchungen. Keine Biographien?

Biographien? Niemals!

Haben Sie je versucht, einen Roman zu schreiben?

Nicht ernsthaft... In einer studentischen Gruppe, zu der ich gehörte, haben wir Theater gespielt. Wir hatten auch eine eigene Zeitschrift, die sich schlicht *La revue de belles lettres* nannte. Für die Zeitschrift dachte ich mir eine Romanintrige aus. Die Geschichte einer Mutter, die von ihrem Sohn verlangt, die Geliebte des Vaters zu verführen. Reizvolles Sujet – ich hatte es von Homer. Die Geschichte von Phönix in der Ilias! Es ist ein Traum geblieben...

Sie haben sich das eigentümliche Vergleichsethos der Komparatistik von allen Trends und Turns der Disziplin nicht ausreden lassen. Wie sehr haben sich Ihre Blickachsen verschoben?

Ich stelle fest, dass seit meinem Studium viele Dinge innerhalb meines Horizonts stabil geblieben sind. Wie der Hintergrund eines Bildes, vor allem die griechische Welt, die klassische lateinische Welt. Ich habe ja damals einen ersten altphilologischen Abschluss erworben. Das hat nie gereicht, um die kompliziertesten unter den griechischen Dichtern, zum Beispiel Kallimachos, zu lesen, aber für Homer war es allemal genug. Die griechische und lateinische Überlieferung ist für mich eine wichtige literarische Grundlage. Einen meiner neueren Texte habe ich «Gedenken an Troja» genannt. Darin verfolge ich eine Szene von Vergil bis Mandelstam.

Sie sitzen an einem großen Buch über Diderot. Welche besondere Note und Stimme fügt Diderot dem aufklärerischen Ensemble des 18. Jahrhunderts hinzu, über das Sie so viele Bücher geschrieben haben?

Das Buch über Diderot, das ich in diesen Tagen schreibe, geht von einer Zeile aus *Le Neveu de Rameau* aus: «J'ai un diable de ramage saugrenu, moitié des gens du monde et de lettres, moitié de la halle.» Das leicht Zugängliche und das vornehm Abgehobene steckt in dem Wort «ramage», Vogelgesang, Vogelgezwitscher. Mit einem Mal merkt man, wenn man genau hinsieht, dass Diderot das Wort «ramage» für sich selbst, für sein eigenes Schreiben verwendet. Er liebt die Geschichte vom Kuckuck und von der Nachti-

gall, die er von Niccolò Fortiguerra hat. Vom Gezwitscher der Frauen spricht er, und er lobt das Gezwitscher von Sophie Volland. Wunderschön sieht man das an der Stelle zum Geniebegriff, die Herbert Dieckmann untersucht hat: Wenn alle anderen Vögel schweigen, beginnt die Nachtigall mit ihrem Nachtgesang.

Gehört das zu Ihren jüngsten Entdeckungen, der Sinn für die Vielzahl der Stimmen eines Autors, der Musik eines Textes? Oder verfolgt Sie diese Idee schon länger?

Das Interesse an den Stimmen hat mir Diderot geradezu aufgenötigt. Wenn man genau hinsieht, findet man in seinen Jugendschriften die merkwürdige Fügung: «J’entends crier». Er hört das Rufen, das Schreien, das Flehen, bis zum Ende seines Lebens, als er in einem zornigen Brief an den Baron von Grimm schreibt, der sich als Höfling über die Vorstellungen Diderots lustig macht und die *Histoire des deux Indes* des Abbé Raynal verurteilt, ein Projekt, zu dem Diderot so viel beigetragen hat, dass er eigentlich selbst als Verfasser gelten kann. Grimm verspottet die Eloquenz der *Histoire des deux Indes*, worauf Diderot kontert: «J’entends crier sous ma fenêtre la condamnation de l’abbé.» Noch einmal: «J’entends crier». Das ist nicht Diderots letzter Schrei. Aber dort kommt etwas zu einem Ende. Man erkennt ein Motiv, das sich in seiner Wiederholung verändert.

Dieser Gesang des Vogels, ist das ein Gesang der Verführung?

Auf jeden Fall, solche Verführungsarien finden sich darunter.

Am Ende seiner *Cahiers roses* gibt Valéry einen Index an, in dem er die für ihn wesentlichen Begriffe sammelt: «Ich, Literatur, Gesichtspunkt, Mysterium». Wären das auch Schlüsselbegriffe eines denkbaren Starobinski-Glossars?

Schwer zu sagen! Sicher nicht. (*Donner im Hintergrund, ein Gewitter zieht auf*) Ich glaube nicht, dass Gott darin vorkommen würde. Ich bin Agnostiker, auch wenn ich zuweilen über gläubige Denker gearbeitet habe. Wenn ich ein Wörterbuch anlegen müsste, dann müsste es lauten: zuhören, vergleichen, verstehen, entdecken.

Das Gespräch führten Marcel Lepper und Ulrich Raulff.

Bildnachweis:

Abb. 1: akg-images/Marion Kalter