

„L’alphabet convient aux peuples policés“

Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq

Stephanie Béreiziat-Lang (Heidelberg)

ZUSAMMENFASSUNG: Michel Houellebecqs Roman *Soumission* und Boualem Sansals 2084 (beide 2015) zeichnen mit ihren pseudo-islam(ist)ischen Staaten, welche die westliche ‚Zivilisation‘ überschreiben, antimoderne Alternativgesellschaften. Ausgehend von der Sprach- und Schriftkonzeption der Aufklärung und Derridas kritischer Rousseau-Lektüre soll gezeigt werden, wie beide Romane den Verlust einer ‚zivilisierten‘ Zeichenhaftigkeit ideologisch unterschiedlich verorten und so unterschiedliche Szenarien der westlichen Moderne entwerfen. Während Sansals totalitäre Dystopie den Verlust aufgeklärter Schriftkultur beklagt, setzt Houellebecq der überkommenen Moderne eine utopische Reduktion auf das Somatische entgegen.

SCHLAGWÖRTER: Houellebecq, Michel; Sansal, Boualem; Rousseau, Jean-Jacques; Derrida, Jacques; Schrift; Hermeneutik; Moderne; Simulacrum; Islam; Dystopie

[L]es langues, en changeant les signes, modifient aussi les idées qu’ils représentent. Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes.
(Rousseau, *Emile*)

1. Provokation und Dystopie

Michel Houellebecqs jüngster Roman *Soumission* und der Roman 2084. *La fin du monde* des algerischen Schriftstellers Boualem Sansal inszenieren jeweils alternative Gesellschaften, die nicht am Rand der Mehrheitsgesellschaft stehen, sondern diese im Sinn eines „grand remplacement“ in ihrem eigenen Territorium und aus ihrem Zentrum heraus überschreiben. Beide Romane sind 2015 erschienen und entwerfen Dystopien eines totalitären islam(ist)ischen Staates, der das westliche Europa eingeholt und ‚abgeschafft‘ hat: Bei Houellebecq durch einen demokratischen Prozess von innen heraus, bei Sansal von außen durch militärische Expansion. Es ist erstaunlich, wie unterschiedlich die zwei Texte von der Literaturkritik aufgenommen wurden. So hatte Houellebecqs Roman sicherlich das Pech, zeitgleich zu den

Attentaten auf das Satireblatt *Charlie Hebdo* erschienen zu sein¹ und so *ad hoc* als islamophober Skandalroman verschrien zu werden.² Angesichts dieser empfindlichen Reaktion einer gekränkten *political correctness* erscheint es unverstündlich, dass der ideologisch viel tendenziösere³ Roman Sansals in Frankreich mit Preisen nahezu überschüttet wurde (etwa mit dem Grand Prix de l'Académie Française) und sogar den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhalten konnte. Eine Rolle spielt sicherlich das Image der beiden Autoren, da sich der programmatisch dahinsiechende Skandalautor Houellebecq ja gerade in seiner künstlerischen „irresponsabilité“ profilieren muss⁴, während der westlich orientierte und in Paris publizierende

¹ Zur Vereinnahmung von *Soumission* durch rechtskonservative Medien und die Überblendung mit dem Anschlag auf *Charlie Hebdo*, vgl. Agnieszka Komorowska, „Mais c'est d'une ambiguïté étrange: die Rezeption von Michel Houellebecqs Roman ‚Soumission‘ in Frankreich und Deutschland“, *Romanische Studien* 3 (2016): 137–69, hier 145. Kai Nonnenmacher, der *Soumission* als Aufarbeitung einer europäischen Religionskrise liest, kritisiert die Analogiebildung mit dem Terrorismus als „verfehlt“, vgl. Kai Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion: Als-Ob-Bekehrungen zu Katholizismus und Islam bei Carrère und Houellebecq“, *Romanische Studien* 3 (2016): 171–98, hier 186. Es zeigt sich die Notwendigkeit einer spezifisch literaturwissenschaftlichen Kritik, die sich vom politischen Feuilleton absetzt und in der Lage ist, Textstrategien jenseits einer Wertung der angeblichen Autor-Intentionalität herauszuarbeiten.

² Vgl. Sylvain Bourmeau, „Un suicide littéraire français: critique de ‚Soumission‘ suivi d'un long entretien exclusif avec son auteur, Michel Houellebecq“, *Mediapart* 2. Januar 2015, Zugriff 3.10.2017, <https://blogs.mediapart.fr/sylvain-bourmeau/blog/020115/un-suicide-litteraire-francais>; „[*Soumission*] participe (bêtement?) d'un air de temps rance et explosif qu'il préfère prendre pour argent comptant.“ David Spieser-Landes meint, „*Charlie Hebdo* et *Soumission* interviennent dans un climat de libération de la parole islamophobe“, David Spieser-Landes, „*Soumission* ou simulacre de soumission? Michel Houellebecq et la métaphysique (Baudrillardienne) du radiateur“, *French Cultural Studies* 28, Nr. 1 (2017): 42–53, hier 43, attestiert dem Roman aber gleichzeitig eine „sincère recherche d'utopie (bien sûr illusoire et purement littéraire)“, Spieser-Landes, „*Soumission* ou simulacre“, 52.

³ Houellebecq urteilt in der Fernsehsendung *On n'est pas couché* (29.08.2015) zu Sansals Roman, er sei „bien pire que le mien puisqu'il y est question d'un vrai totalitarisme islamique et non pas d'un État musulman doux“. Sansal seinerseits beklagt, die wichtigen Fragen, die Houellebecqs Text aufgeworfen habe, seien an der Polemik um den Autor gescheitert: „le sujet n'est pas sa personne [de Houellebecq] mais l'islamisation de la France. [...] L'islamisation menace-t-elle la France? On ne sait trop, le fait est que les islamistes radicaux et les djihadistes font beaucoup de dégâts dans le monde [...]“, Boualem Sansal, „L'islam de la discorde“, *Le Figaro* 8. Januar 2015, Zugriff 03.10.2017, <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/01/08/31003-20150108ARTFIG00331-boualem-sansal-l-islam-de-la-discorde.php>.

⁴ Komorowska meint, das *irresponsable* sei als Position der Verweigerung zu politischer Stellungnahme selbst zu einem politischen Statement geworden, „Mais c'est d'une ambiguïté étrange“, 158.

Algerier aus franko-französischer Sicht die Klischees eines ‚guten‘ aufgeklärten Kolonialschülers zu erfüllen scheint und die neuerdings auch um *Charlie Hebdo* entstandene Verlagerung der französischen Ideologie bedient, in der *liberté* zum Schlachtruf des ‚man wird doch wohl noch sagen dürfen‘ geworden ist und die heilige *laïcité* zum Kampfbegriff eines westlichen Hurra-Liberalismus.⁵

Im Folgenden sollen die beiden dystopischen Gesellschaftsentwürfe vor dem Hintergrund der Sprachphilosophie der Aufklärung in Hinblick auf den Status von Schrift und Sprache untersucht werden. Das erlaubt einerseits, sich der ‚Ideologie‘ über einen Seitenaspekt und über den Text selbst anzunähern, andererseits lenkt die Engführung mit Rousseau und seinen Zeitgenossen die Aufmerksamkeit auf zwei Achsen kultureller Verortung: einmal auf eine zeitliche, mit der Frage nach dem Bezug von Gegenwart und naher Zukunft zur Entwicklung einer westlichen Moderne, die sich gerne selbst als ‚Zivilisation‘ sieht; und einmal, aus postkolonialer Perspektive, auf eine raumsemantische Opposition dieser zivilisatorischen westlichen Moderne zum außereuropäischen *sauvage*, bisweilen als ursprünglich und unverdorben gewertet, bisweilen als unaufgeklärt und rückständig. Die verschiedenen Theorien zur Entwicklung und Bedeutung der Sprache und der Schrift sind im 17. und 18. Jahrhundert ein zentraler Aspekt kultureller Selbstverortung in geopolitischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht.

Auch die beiden fiktiven Gesellschaftsentwürfe von 2015 problematisieren den Zusammenhang von Sprache und ‚Bedeutung‘, von Zeichen und ihrer Interpretation. In Sansals Roman beherrscht seit 2084 ein pseudo-islamistisches Regime die Welt und drängt die westliche Zivilisation an ihre Ränder, bzw. verschüttet sie als archäologisches Relikt einer verlorenen Wahrheit. Der totalitäre Gottesstaat, in dem Yölah und sein delegierter Abi die Köpfe der Menschen beherrschen, operiert auch mit einer Regression von Sprache und Schrift. Frei nach Orwells *Newspeak* ersetzt Abilang, die Sprache Abis, die alte sprachliche Ordnung, und der Prozess der Emanzipation gegenüber dem Regime, den der Protagonist Ati durchläuft, geht mit einer intensiven Reflexion über diese Sprache einher. Der Bezug auf Orwells 1984 ist zwar überdeutlich, wird aber nicht innerhalb der Diegese nutzbar gemacht. Anders verhält sich dies in Houellebecqs *Soumission*, wo die inter-

⁵ Zu einer Verschiebung der aufklärerischen Schlagworte in der aktuellen französischen Gesellschaftsdebatte, siehe Emmanuel Todd, *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse* (Paris: Seuil, 2015). Houellebecq inszeniert in seinem Roman die Opposition „dictature de la laïcité“ zur „persistance de l'islam“, Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“, 52.

textuelle Auseinandersetzung mit dem belgischen *Décadence*-Autor Joris-Karl Huysmans⁶ für die Konzeption des Protagonisten François konstitutiv ist, eines Universitätsdozenten mit typisch houellebecqschen Symptomen wie chronischem *ennui*, sexueller Unbefriedigtheit und existentieller Leere. Die Übernahme der Präsidentschaft im Jahr 2022 durch Ben Abbes und die moderat-islamische Partei ‚Fraternité musulmane‘ bringt einen gesellschaftlichen Paradigmenwechsel mit sich, der sich für den Protagonisten jedoch vornehmlich in einer Verlagerung seiner ‚Lektüre‘ der Welt äußert und eng mit der Auslegung von Huysmans Texten verbunden ist. Die Konzeption von Textualität und Sprache modifiziert sich hier von innen heraus und geht mit der prekären Subjektkonstitution des Protagonisten einher – eine ‚Konversion‘, die von der religiösen auf eine allgemein epistemologische Frage hinlenkt.

Mit dem Problem der Hermeneutik bei Houellebecq und der Bedeutung einer sprachlichen Reduktion bei Sansal wird jeweils verhandelt, wie sich die westliche Zivilisation *ex negativo* zu den jeweiligen fiktiven Gesellschaftsentwürfen verhält und welcher Stellenwert dabei dem als wild, ursprünglich oder primitiv konzeptualisierten ‚Anderen‘ zukommt. Die Antwort fällt unterschiedlich aus: Während bei Sansal implizit die Dezentrierung der emphatischen Moderne mit ihrem starken Subjektbegriff beklagt wird, wählt Houellebecqs Satire auf die postmoderne Beliebigkeit einen anderen Fokus: In *Soumission* wird gerade der islamische Staat mit seiner Abwendung vom Primat von Schrift und ‚Interpretation‘ zur Utopie einer alternativen Fortführung der ‚zivilisatorischen‘ Moderne.

2. Zur Perfektionierung der Sprache. Zeichentheorie und Zivilisationsidee bei Sansal

Bei ihrer Suche nach dem Ursprung der Sprache oszillieren die Denker der Aufklärung zwischen zwei Positionen:⁷ Einmal der Ansicht, wie sie etwa

⁶ Zu einer Annäherung zwischen Houellebecq und Huysmans bereits vor der expliziten Thematisierung ihrer gegenseitigen Affinität durch Houellebecq, siehe Betül Dilmac, „Houellebecq’s ‚Fin de Siècle‘: Crisis of Society, Crisis of the Novel: Thematic and Poetological Intertextuality between Michel Houellebecq and Joris-Karl Huysmans“, in *Décadence in Literature and Intellectual Debate since 1945*, hrsg. von Diemo Landgraf (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 153–69.

⁷ In Platons *Kratylos* sind beide Positionen exemplarisch angelegt: Während Hermogenes eine willkürliche Festsetzung der Wortbedeutungen und Zeichen vertritt, meint Kratylos, sprachliche Zeichen könnten das Wesen der Dinge abbilden. Rousseau verteidigt in Bezug

John Locke vertritt, dass alle sprachlichen Zeichen, ob phonetisch oder graphisch, arbiträre Setzungen seien.⁸ Diese auf gesellschaftlicher Konvention und dem Postulat menschlicher Gedankenfreiheit fußende These wendet sich gegen die Vorstellung einer adamitischen Sprache, in der die Zeichen die Dinge (noch) abbilden können und jedem Ding sein Name wesenhaft zukomme. Dagegen versuchen etwa Rousseau und Condillac, diese Überlegungen gleichzeitig zu historisieren und zu ‚ethnisieren‘, indem sie eine graduelle Abwendung von einer naturnahen Sprache vermuten, in der sprachliche Laute und Gesten noch eng mit den von der Natur vorgegebenen Emotionen verbunden sind,⁹ während die zunehmende Zivilisierung durch eine Verkomplizierung der Zeichen von dieser natürlichen Expressivität (der Onomatopöie) weggeführt habe. Im *Essai sur l'origine des langues* schreibt Rousseau:

Ces trois manières d'écrire répondent assés exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considerer les hommes [...]. La peinture des objets convient aux peuples sauvages; les signes des mots et des propositions, aux peuples barbares, et l'alphabet, aux peuples policés.¹⁰

Rousseau nimmt die Idee eines kontinuierlichen Fortschritts auf, in dem sprachliche und gesellschaftliche Entwicklung einander bedingen. Statt die zunehmende Abstraktion der Zeichen aber allein als Triumph menschlicher Freiheit zu feiern, problematisiert er die Abkehr vom natürlichen Ausdruck und den Verlust der lebendigen Stimme in der alphabetischen Schrift.

Auch Etienne de Condillac zeichnet in seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) die Entwicklung von Sprache und Schrift als linearen Progress. Wie Rousseau sieht er den Ursprung der Sprachen in einer naturgemäßen, unverstellten Gebärdensprache, die später von einer expressiven Lautmalerei abgelöst worden sei. Ebenso seien die Namen der Dinge ursprünglich bildhaft, wobei sich die Schrift im Rahmen ihrer „Vervollkommnung“ davon entferne (von den Hieroglyphen zur alphabetischen Schrift).¹¹

auf eine hypothetische „première langue“ die Validität der letzteren Position: „le Cratyle de Platon n'est pas si ridicule qu'il paroît l'être“, Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (Paris: Gallimard, 1990), 72.

⁸ Zur wandelnden Konzeption des *arbitraire* im Zuge der Aufklärung, siehe Avi Lifschitz, „Natur und menschliche Kultur: Diskussionen um Sprache und Entwicklung des Menschen im Zeitalter der Aufklärung“, *Aufklärung* 25 (2014): 51–71.

⁹ Vgl. Rousseau, *Essai*, 67; zur Onomatopöie auch 71.

¹⁰ Rousseau, *Essai*, 74.

¹¹ Vgl. Étienne de Condillac, *Œuvres complètes*, Bd. 1: *essai sur l'origine des connaissances humaines*, (Genf: Slatkine Reprints, 1970), 313–7.

Stufenweise hätten sich die zivilisierten Völker vom unmittelbar erfahrbaren Ursprung der Zeichen weiterentwickelt und daraus abstrakte Begriffe mit differenzierter Bedeutung hergeleitet:

[S']il est constant que les notions les plus générales viennent des idées que nous tenons immédiatement des sens, il est également certain que les termes les plus abstraits dérivent des premiers noms qui ont été donnés aux objets sensibles [...]. C'est de la sorte que les idées des signes devinrent plus générales : mais cela ne se fit que peu à peu ; on ne s'éleva aux notions les plus abstraites que par degrés [...]. Sans doute qu'il y a des peuples qui n'en ont point encore enrichi leur langue [...].¹²

Vor dem Hintergrund dieser ethnisch¹³ wie zeitlich angesetzten Sprach- und Zeichenentwicklung lässt sich nun auch die Konzeption von ‚Zivilisation‘ in Sansals 2084 fassen. Sansals Phantasiesprache *Abilang* ist die eines Volks, das abstrakte Begriffe noch nicht entwickelt hat bzw. nicht mehr versteht. Das Verständnis der Menschen beschränkt sich auf die Ausdrücke, die ihre reduzierte gesellschaftliche Wirklichkeit abbilden.¹⁴ Abstrakte Konzepte sind im Zug dieser ‚Ent-zivilisierung‘ und sprachlicher Reduktion verschwunden.¹⁵ Nicht zufällig kann der Protagonist Ati etwa dem Begriff *liberté*, der sich ihm des Nachts als Relikt einer anderen Zeit aufdrängt, keinen Sinn mehr zuordnen:

Peu à peu, un monde inconnu apparaît dans lequel ont cours des mots étranges, jamais entendus, entrevus peut-être. [...] Une nuit il s'entendit murmurer sous la couverture. Les sons sortaient d'eux-mêmes, [...] il s'entendait répéter ce mot qui le fascinait, qu'il n'avait jamais utilisé, qu'il ne connaissait pas, il en hoquetait les syllabes : Li...ber... té...¹⁶

¹² Condillac, *Essai*, 283–4.

¹³ Auf die rassistischen Züge dieser Argumentation verweist etwa Markus Messling, *Gebeugter Geist: Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie* (Göttingen: Wallstein, 2016), 70–80.

¹⁴ Vgl. „il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue“, Boualem Sansal, 2084: *La fin du monde* (Paris: Gallimard, 2015), 18.

¹⁵ Interessant ist auch die Entleerung des intertextuellen Bezugs, der mit Orwells Text auf ein kritisches Potential von Schrift abzielt. Das Graffiti ‚Bigaye‘ stellt sich den Abistani als sinnentleerter Schriftzug dar, der nur einen phonetischen Zugang bietet: „[Un] mot incompréhensible [...] était gribouillé dans une langue inconnue, une graphie ancienne [...]: ‚Bigaye vous observe!‘ Cela ne voulait rien dire mais le nom étant sympathique dans sa sonorité il fut aussitôt adopté par le peuple, et voici Abi affectueusement baptisé Bigaye.“, Sansal, 2084, 32.

¹⁶ Sansal, 2084, 55. Zur Apologie der *liberté* als „ce que la Grande Fraternité a toujours craint sans pouvoir le nommer“ auch : Sansal, 2084, 195.

Der Kataklysmus der westlichen Welt bringt auch eine sprachliche *epoché* mit sich, allerdings keine, die eine reflektierte Reduktion aller Grundannahmen vornimmt, sondern eine, die mit der neuen Weltordnung von Yölah und seinem Delegierten Abi aufkrotyoiert wurde.¹⁷ *Abilang* bildet die reduzierte Realität des totalitären Staates in Form von rudimentären Begriffen ab, die morphologisch die Verbindung der Sprache zur religiösen Ideologie untermauern: Den Dingen drückt sich begrifflich die Identität mit Abi, Yölah und der Heiligen Schrift Gkabal¹⁸ auf:

[S]elon une récente promulgation du haut-commissariat à l'abilang [...], les noms communs provenant d'une langue ancienne encore en usage devaient porter, selon le cas en préfixe ou en suffixe, les signes abi ou ab, yol ou yo, Gka ou gk. Tout appartenait à la religion, les êtres et les choses, et les noms aussi, il convenait donc de les marquer.¹⁹

Mit seiner autoritären Sprachpolitik ist *Abilang* Sinnbild einer arbiträren Sprachbildung²⁰, bildet jedoch aus der Sicht ihrer mental manipulierten Sprecher gerade eine quasi-adamitische Sprache, da ihr Ursprung im Göttlichen²¹ und Wahren zu liegen und ihre Zeichen die gelebte Wirklichkeit wesenhaft abzubilden scheinen. Jedenfalls bedeuten die mit den morphologischen Fragmenten der religiösen ‚Wahrheit‘ gebildeten Wörter einen Verlust an Variation der Zeichen.²² In *Abilang* umfassen alle Wörter nur ein

¹⁷ Zur sprachlichen Fundierung der neuen Logik: „[U]n autre monde était né, dans une terre purifiée, consacrée à la vérité, sous le regard de Dieu et d'Abi, il fallait tout renommer, tout réécrire“, Sansal, 2084, 22. Aus dem adamischen Gestus leitet sich eine totalitäre Perspektive ab: „La loi imposait de s'exprimer exclusivement en abilang, la langue sacrée enseignée par Yölah à Abi afin d'unir les croyants dans une nation“, Sansal, 2084, 64.

¹⁸ „Acceptation, Gkabal en abilang, était d'ailleurs le [...] titre du saint livre dans lequel Abi avait signé ses divins enseignements“, Sansal, 2084, 42. Dass ‚Kabul‘ tatsächlich etwa auf Türkisch ‚acceptation‘ heißt, macht die Fiktion brüchig und legt, unter anderem, den anti-islamischen Tenor frei.

¹⁹ Sansal, 2084, 238; Hvg. i.O.

²⁰ „Abi avait inventé l'abilang“, Sansal, 2084, 32. Die Sprache entspricht einer „sprachlich programmierten Löschung von Alterität und Fremdheit“, die sich „auch morphologisch jegliche Form von Fremdheit“ einverleibt, Paul Strohmaier, „Exklusion und Utopie: zur Ambivalenz paralleler Sozialität im Werk Boualem Sansals“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 273–96, hier 287.

²¹ Vgl. die Anlehnung an Genesis: „Quand Yölah parle, il ne dit pas des mots, il crée des univers“, Sansal, 2084, 96.

²² Vgl. auch die formelhafte Wiederholung der immer gleichen Phrasen: „Chaque phrase était ponctuée d'un encouragement du répétiteur armé d'un puissant porte-voix: „Yölah est juste“, „Yölah est patient“, [...] „Abi est avec toi“, etc., repris par dix mille gosiers étreints par

bis zwei Silben, und gleichzeitig verwischt eine umfassende Homophonie die Bedeutung: „En abilang, la rime est riche, la vie de dit vî, l’amour vii et le sang vy“. ²³ Condillac schreibt, dass eine hypothetische Ursprache wohl nur über wenige einsilbige Wörter, aber eine Vielzahl von emotionalen Klangfärbungen verfügt habe. Während er damit jedoch für die Natursprache die Rolle der emotionalen Artikulation für die Bedeutungsgebung betont, ²⁴ und Rousseau im ‚Primitiven‘ einen glücklichen Urzustand sieht, ²⁵ gilt diese Entwicklung bei Sansals emphatischem aufgeklärten Zivilisationsbegriff ²⁶ vielmehr als Degeneration hin zu sprachlosen „râles primitives“:

Si d’aucuns avaient pensé qu’avec le [...] mûrissement des civilisations les langues s’allongeraient, gagneraient en signification et en syllabes, voilà tout le contraire : elles avaient raccourci, rapetissé, s’étaient réduites à des collections d’onomatopées et d’exclamations [...] qui sonnaient comme des cris et râles primitifs, ce qui ne permettait aucunement de développer des pensées complexes et d’accéder à des univers supérieurs. À la fin des fins règnera le silence [...]. ²⁷

Unter dieser Regression im Zuge einer sarkastischen Umkehrung des „mûrissement des civilisations“ kann die Signatur der modernen ‚Zivilisation‘ nur noch archäologisch erschlossen werden. In Sansals Roman wird nicht nur ein Dorf aus der alten Welt aufgefunden, das die vergangene Zivilisation mit der primitiven Gegenwart nach 2084 engführt. Mit der Figur des Toz führt der Roman außerdem einen letzten Widerständler vor, der das Wissen und die Kultur der westlichen Zivilisation im Verborgenen archiviert und

l’émotion. [O]n psalmodiait à tue-tête [...] et on recommençait jusqu’à l’épuisement“, Sansal, 2084, 24.

²³ Sansal, 2084, 176.

²⁴ Condillac führt als ‚ethnologisches‘ Beispiel das Chinesische an, Condillac, *Essai*, 207.

²⁵ Zu Zivilisationskritik und Paradox des Fortschritts, siehe Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (Paris: Flammarion, 2008), 118: „L’exemple des sauvages qu’on a presque tous trouvés [dans son état primitif], semble confirmer que le Genre-humain était fait pour y rester toujours [...], et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l’individu, et en effet vers la décrépitude de l’espèce.“

²⁶ Sansal stellt die Schlagworte des Liberalismus, wie Ratio und Globalisierung, aber auch ‚libre échange‘, gegen die magische Welt des Abilang: „On ne savait comment, sinon par l’incantation, la répétition et la privation de l’échange libre entre les gens et les institutions, cette langue créait autour du croyant un champ de forces qui l’isolait du monde, le rendait sourd par principe à tout son qui n’était pas le chant sidéral et envoûtant de l’abilang“, Sansal, 2084, 94.

²⁷ Sansal, 2084, 103.

lebt. Fasziniert entdeckt der Protagonist Ati bei Toz eine Welt der Namen und der Schrift, in der die Dinge mit den ihnen eigenen Namen benannt werden können. Statt des Ethnologen, der die ursprüngliche Sprache der Wilden bestaunt, steht nun der primitive post-zivilisatorische Mensch der Welt des Lesers gegenüber. Vor der Folie des Totalitarismus wird die westliche Episteme als das exotische Andere wiederum zu einer idealen Ursprache erklärt, in der Zeichen und Bedeutung sich noch decken, und der Mensch wie Adam seine Welt wesenhaft benennen kann:

[Toz] désignait [les choses] par des mots qu'il avait inventés ou trouvés on ne savait où : le bas du corps depuis la taille était pris dans un *pantalon* et le haut jusqu'au cou dans une *chemise* [...]. A chaque objet il avait trouvé un nom et savait à quoi il servait. [I]l les présentait à ses visiteurs, expliquant qu'ils étaient assis sur des *chaises*, autour d'une *table*, que les bois peints accrochés aux murs étaient des *tableaux*, et que là, sur les *bahuts* et les *guéridons*, ces petites choses qui égayaient le regard étaient des *bibelots*. Il continuait ainsi sans jamais hésiter ni se tromper, appelant chaque chose par son nom.²⁸

In diesem bürgerlichen Interieur entspricht der Fülle an Objekten eine Fülle an Namen. Die Kursivierung markiert dabei, dass sich *signifiant* und *signifié* wesenhaft decken. Wenn Abilang die Dinge wahrheitsgetreu zu benennen meint, dann werden Protagonist und Leser hier eines Besseren belehrt: die Utopie der verlorenen Natursprache wird für die europäische Zivilisation beansprucht, der westliche Leser sieht seine hegemoniale Rolle bestätigt. So wird der westlichen Gegenwartskultur eine ideale Unschuld angedichtet, die in ‚postkolonialen‘ Zeiten doch überrascht und die eigentliche ideologische Stoßrichtung des Romans aufgedeckt. Wenn Condillac kritisch bemerkt, die Völker tendierten stets dazu, die Struktur ihrer Sprache ihrer mentalen Ordnung zufolge für die natürlichste zu halten,²⁹ so handelt es sich dabei um eine Illusion, der auch Sansals Text erliegt.

Die verlorene Zivilisation wird nun mit der Buchkultur gleichgesetzt. Während Abistan in seinem umfassenden Kontrollapparat die Schrift zwar massiv einsetzt (vgl. das heilige Buch *Gkabul*, die Verwaltungslisten der Behörden etc.), ist Schrift als Medium einer kritischen, komplexen Selbstpraxis

²⁸ Sansal, 2084, 165–6, Hvg. i.O.

²⁹ „Nous nous flattons que le français a sur les langues anciennes l'avantage d'arranger les mots dans le discours, comme les idées s'arrangent d'elles-mêmes dans l'esprit, parce que nous nous imaginons que l'ordre le plus naturel demande qu'on fasse connaître le sujet dont on parle, avant d'indiquer ce qu'on en affirme [...].Ce qu'on appelle ici naturel varie nécessairement selon le génie des langues [...]“, Condillac, *Essai*, 301.

nicht bekannt. Toz erklärt: „J’ai pu, avec patience et bien des difficultés, reconstituer dans mon logis un peu de ce monde [...] que je ne j’ai pas connu, sinon par... mais peut-être ne savez-vous pas ce que c’est, des livres...“.³⁰ In einem zweiten Schritt wird der Zivilisationsnostalgiker selbst zum Buch erklärt, aus dem die Wahrheit spricht: „il leur disait tout... comme un livre ouvert“.³¹ Wie der mittelalterliche Mensch meinte, aus der Natur Gottes Stimme lesen zu können, so wird nun der Prophet des verlorenen Europa zum aufgeschlagenen Buch der Wahrheit. Mit der Wahrheit und der Freiheit ist interessanterweise auch die Ästhetik als zivilisatorische Errungenschaft aus der Schrift verschwunden. Davon zeugen archäologische Überreste einer Inschrift, „finement ciselée, toute pleine de fioritures et d’ornements délicats“³², die schon in ihrem Layout auf Komplexität und geistige Verfeinerung schließen lassen. Die Ornamentik mag auf die arabische Schrift hindeuten, die einst Kulturgut eines weltoffenen Islam war.³³ Trotz dieser Differenzierung von islamischer Kultur und islamistischem Gottesstaat ist der Zivilisationsbegriff hier aber ein weitgehend westlich-europäischer, wie sich an Toz zeigt, der nicht zuletzt ein Modell des Louvre als Chiffre der archivierte Zivilisation aufbewahrt.³⁴ Paul Strohmaier hat darauf hingewiesen, dass sich Sansals Text „nicht mit der Nostalgie eines Toz zufrieden [gebe], der die Vergangenheit in seinem Museum archiviert,³⁵ ohne daraus die Kraft zum Widerstand zu finden.“³⁶ Statt des Widerstands gegen ein System, das

³⁰ Sansal, 2084, 166, Hvg. i.O.

³¹ Sansal, 2084, 167.

³² Sansal, 2084, 203.

³³ Dieser Bezug wird nachträglich hergestellt: „Quelle est donc cette langue très ciselée [...] ? – [...] C’est la langue dans laquelle était écrit le libre sacré qui a procédé le *Gkabal*... une langue très belle, riche, suggestive... Comme elle inclinait à la poésie et à la rhétorique, elle a été effacée de l’Abistan [...]“ , Sansal, 2084, 260.

³⁴ Sansal, 2084, 240–1.

³⁵ Tatsächlich wird Toz’ museale *nature morte* als „un paradoxe, une supercherie, une illusion“ abgestraft, Sansal, 2084, 241.

³⁶ Strohmaier, „Exklusion und Utopie“, 292. Strohmaier meint, „Toz’ lähmende Nostalgie ließe sich damit *e contrario* als Absage an eine Literatur deuten, die sich in die übersichtliche Zeit vor der Globalisierung zurücksehnt, eine Zeit einfacherer Antworten und präziserer Grenzen“, 295. Sansals Apologie auf das freiheitliche „Democ“ ist jedoch so plakativ konstruiert, und Atis Grenzüberschreitung als beispielhafte Re-Konversion zu den westlichen Idealen steht so deutlich in Aussicht, dass kaum von einer vielstimmigen Lesart die Rede sein kann. Die Einfassung der islamischen Kultur in die ‚Zivilisation‘ lässt einzig darauf schließen, dass das aufgeklärte Ideal sich nicht als Ost-West-Gegensatz artikuliert, sondern die Dominanz religiöser bzw. theokratischer Tendenzen als antizivilisatorisch angreift.

so plakativ ausgearbeitet ist, dass es nur als Negativfolie dient, bietet der Text meines Erachtens aber vielmehr eine reine Apologie der emphatischen Moderne, die sich selbst als idealen Ursprung semantisch neu verortet. Der Roman bedient das Phantasma der Dezentrierung dieser Zivilisation so erfolgreich, dass die europäische Literaturkritik wohl den Impuls verspürt hat, ihn auszuzeichnen, bevor es ‚zu spät‘ ist.

3. Schrift als gefährliches Supplement. Houellebecqs somatische Anti-Hermeneutik

In Hinblick auf die Schrift als zivilisatorisches Merkmal nähern wir uns nun Michel Houellebecqs Roman *Soumission*. Die Versuchsanordnung der islami(sti)schen Alternativgesellschaft ist hier anders gewichtet: Während sich bei Sansal ein Held, der zu Identifikation einlädt, gegen den dystopischen Entwurf stellt, so dass *ex negativo* die westlich-europäische Zivilisationsidee erneut als Utopie am geschichtlichen Horizont erscheint, lässt Houellebecq auf subtilere Weise seinen Antihelden als Sinnbild einer negativ markierten europäischen Moderne von einem anti-modernen Gesellschaftsentwurf eingeholt werden, der durchaus auch utopische Züge trägt.³⁷ Der Übergang zum Islamischen Staat geschieht fließend (in einem demokratischen Prozess gewinnt die islamische Partei Ben Abbes' 2022 die Präsidentschaftswahlen), und auch der Protagonist leitet seine Konversion zum Islam selbstbestimmt ein.³⁸ Statt mit islamophober Agitation provoziert der Roman mit

³⁷ Houellebecq selbst bekennt sich als Gegner der (neo)liberalen Folgen der Aufklärungsidee: „Oui, je suis hostile à cette philosophie issue des Lumières, il faut le dire clairement“ (in Bourmeau, „Un suicide littéraire“). *Soumission* sei „von Islamophobie weit entfernt“ und biete „Lesarten, die vom Islam wegführen [...], etwa bezüglich der Unterwerfung unter die Gesetze des Marktes und der politischen Macht“, Ulrike Schneider, „Il n'y a pas de liberté sans une dose de provocation possible: Michel Houellebecq, *Soumission*“ oder: die Widerständigkeit der Fiktion“, *Romanistisches Jahrbuch* 67 (2016): 148–78, hier 172–3. Der Islam erscheint so als verheißungsvoller Modus, in dem „das Erbe der Aufklärung seine Gültigkeit [verliert]“, Schneider, „Il n'y a pas de liberté“, 153, was in Houellebecqs Islambild eine „Revision durch Annäherung“ bewirkt habe, Wolfgang Asholt, „Vom Terrorismus zum Wandel durch Annäherung“, *Romanische Studien* 3 (2016): 119–36, hier 125. Wie der mit Huysmans aufgerufene *Renouveau Catholique* trägt diese Forderung nach einer spirituellen Renaissance in erster Linie ‚anti-moderne‘ Züge, vgl. Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 178.

³⁸ Während Schneider *Soumission* als (vergebliche) Suche nach einem „Heil in der Transzendenz“ interpretiert, sieht Nonnenmacher in dem Roman die Inszenierung einer „doppelten Unmöglichkeit der Bekehrung“, wobei die „Konversion als Erschlaffung und bequeme Selbstabschaffung dekonstruiert“ werde, Schneider, „Il n'y a pas de liberté“, 152, und Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 178.

einer lähmenden Indifferenz, die jede ‚Wertung‘ kultureller Entwicklungen verwischen lässt. So halten Gegenwart und Zukunft einander die Waage, und bieten alternative Lesarten an, die den Rezipienten in die Verantwortung bringen, seine Schlüsse selbst zu ziehen.³⁹

Soumission problematisiert nun gerade die Begegnung mit Text und Schrift als hermeneutischem Prozess. Der sanfte Paradigmenwechsel zwischen der Gegenwart und der nahen Zukunft zeigt sich gerade an der Rolle des Geschriebenen und der Beziehung zwischen Subjekt und Schrift.

Als Universitätsdozent hat der Protagonist François ständig mit Schrift zu tun, sein Lebenswerk ist die Analyse des Romanwerks von Joris-Karl Huysmans in Hinblick auf dessen Konversion zum Christentum.⁴⁰ Mit Huysmans stellt Houellebecq seinen Protagonisten vor die Folie eines Textkorpus, das selbst den Untergang der europäischen Zivilisation durch Hypertrophie problematisiert⁴¹ und in diesem Zerfallsprozess auch die Rolle von Schrift und Sprache reflektiert.⁴² Die Auseinandersetzung mit Huysmans muss im Roman aber scheitern. Im Kloster von Ligugé, wo Huysmans seine Oblatur abgelegt hatte, gelingt es François nicht, dessen spirituelle Erfahrung nachzuleben, und auch der Zugang zu Huysmans Textualität ist François zunehmend versperert.⁴³ Weder in der Lektüre noch im Schreiben gelingt ihm eine Selbstkonstitution, die seine mangelnde vitale Befriedigung kompensieren könnte. Der Roman illustriert mit der wachsenden Dominanz der islamischen Kulturrevolution eine zunehmende Abkehr von der Schriftlichkeit und vom Pri-

³⁹ „Je dis que Houellebecq [...] cultive l’ambiguïté, qu’il est constitutivement ambigu“, Bruno Viard, *La République insoumise: réponse à Michel Houellebecq* (Paris: Mimésis, 2016), 48. Auch Schneider sieht in *Soumission* einen „Modus irreduzibler Ambiguität“, Schneider, „Il n’y a pas de liberté“, 157, und Nonnenmacher bezeichnet *Soumission* als „Diskursmobile“: „Houellebecq autorisiert keine Position und führt sie alle vor, in paradoxer Weise verlangt der Text, der doch Abschaffung von Freiheit, Schließung der offenen Gesellschaft erzählt, damit eine aufklärerische Mündigkeit des Lesers“, Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 197.

⁴⁰ Michel Houellebecq, *Soumission* (Paris: Flammarion, 2015), 264: „j’avais eu tendance à relier l’ensemble de l’œuvre de Huysmans à la lumière de sa conversion future.“

⁴¹ Vgl. Stephanie Lang, *Translationen der ‚décadence‘: (Anti)Dekadenz und Regeneration in den iberischen Literaturen, Spanien – Katalonien – Portugal* (Heidelberg: Winter, 2015), 87.

⁴² Zur ästhetischen Vorliebe der „décomposition de la langue“, vgl. Joris-Karl Huysmans, *A rebours* (Paris: Flammarion, 1987), 223: „C’était l’agonie de la vieille langue qui, après s’être persillée de siècle en siècle, finissait par se dissoudre, par atteindre ce déliquium de la langue latine qui expirait [...]“.

⁴³ Vgl. Houellebecq, *Soumission*, 216: „Le sens de ma présence ici [à l’abbaye de Ligugé] avait cessé de m’apparaître clairement; il m’apparaissait parfois, faiblement, puis disparaissait presque aussitôt; mais il n’avait, à l’évidence, plus grand-chose à voir avec Huysmans“.

mat des textgestützten Interpretierens, hin zu einem rein somatischen Empfinden. Unmittelbar vor der (im Konditional gehaltenen) Konversion zum Islam stellt François fest:

Que ma vie intellectuelle soit terminée, c'était de plus en plus une évidence, enfin je participerais encore à de vagues colloques, je vivrais sur mes restes et sur mes rentes ; mais je commençais à prendre conscience – et ça, c'était une vraie nouveauté – qu'il y avait, très probablement, autre chose.⁴⁴

Bezeichnenderweise unterstreicht der Protagonist in seiner eigenen hermeneutischen Praxis am Huysmanschen Text diese „nouveauté“ als Abwendung vom zivilisatorischen Primat der Schrift hin zu einem sinnlich-somatischen Erleben. François' eigenes Schreiben resümiert sich in *Soumission* auf eine Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, z. B. den Kauf von Zigaretten und Fertiggerichten, während der eigentliche Schreibprozess auch im Diskurs ausgespart bleibt.⁴⁵ Dementsprechend fällt auch seine Analyse von Huysmans' Schreiben aus: In seinem letzten Artikel zu dem Décadence-Autor reduziert François auch dessen Ästhetik auf eine körperliche Dimension, und passt so seinen Intertext hermeneutisch an seinen eigenen Umgang mit Text an. François spricht Huysmans bei der Auseinandersetzung mit dem Christus von Grünewald die existentielle Suche ab und führt sie auf eine pure Angst vor körperlichem Schmerz zurück.⁴⁶ Letztlich habe der Autor allein nach einer bürgerlichen Küche und einem befriedigten Körper getrachtet: „[L]e seul vrai sujet de Huysmans était le bonheur bourgeois douloureuxment inaccessible au célibataire, [...] ce qu'on aurait pu appeler une honnête cuisine de ménage“⁴⁷. Diese neue Lesart gibt Houellebecqs Protagonist die Vorlage für seine eigene ‚Konversion‘ zum Somatischen.⁴⁸ Hier teilt Houelle-

⁴⁴ Houellebecq, *Soumission*, 295.

⁴⁵ „Dans la journée je sortis acheter cinq cartouches de cigarettes, puis je retrouvai la carte du traiteur libanais, et deux semaines plus tard ma préface était bouclée“, Houellebecq, *Soumission*, 282.

⁴⁶ „Les angoisses existentielles n'étaient pas son fait, ce qui l'avait tant frappé dans la célèbre crucifixion de Grünewald n'était pas la représentation de l'agonie du Christ mais bel et bien de ses souffrances physiques, et en cela aussi Huysmans était exactement semblable aux autres hommes [...]“, Houellebecq, *Soumission*, 280.

⁴⁷ Houellebecq, *Soumission*, 282.

⁴⁸ Auch Nonnenmacher argumentiert, Huysmans Konversion, die selbst „immanent, körperlich naturalistisch“ bleibe, gebe die Vorlage für François' blutleere „Als-Ob-Konversion“, Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 194. Es scheint diesbezüglich aber gerade entscheidend, dass nicht Huysmans' Konversion selbst in Frage zu stellen ist, sondern diese gerade durch François' somatische Hermeneutik manipuliert wird.

becq die Analyse Huysmans' und Rousseaus vom Verfall der Zivilisation, die mit der Entwicklung von Sprache und Schrift einhergehe. Rousseau zufolge liege die Schrift, als Supplement zum natürlichen Ausdruck, weiter von der Natur des Menschen entfernt, da sie das *sentiment* verrate: „L'écriture, qui semble devoir fixer la langue, est précisément ce qui l'altère; elle n'en change pas les mots, mais le génie; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentimens quand on parle, et ses idées quand on écrit.“⁴⁹ Ausgehend von Rousseaus *Essai* bezeichnet Derrida in der *Grammatologie* die Schrift als ein „dangereux supplément“, das den Tod der Stimme und der Präsenz mit sich bringe: „Ce que trahit l'écriture elle-même, dans son moment non-phonétique, c'est la vie“.⁵⁰ Die Schrift-Technik als ‚tote‘ Schrift⁵¹ überschreibe und degeneriere die natürliche, vorsprachliche ‚Ur-Schrift‘ des Transzendentalen, in der noch eine unmittelbare „présence à soi“ gegeben war.⁵² Im Siegeszug des Zeichenhaften entspricht diese Entfremdung einer Machtübernahme der Repräsentation als Figur leerer Imitation⁵³, die auch gesellschaftlich folgenreich ist, und die Figuren der ökonomischen Ausbeutung und Unterdrückung mit sich bringt. Bei Houellebecq kann diese Übermacht der Repräsentation gerade im Rahmen der Kritik an einer postmodernen Kultur des Simulacrums fruchtbar gemacht werden.⁵⁴ In der Gesellschaft des Warenfetisches ist das Authentische eine bloße Leerstelle hinter seiner Repräsentation. Die Abkehr von der Schrift steht in *Soumission* für eine utopische Befreiung von der avitalen Hypertrophie der westlichen Zivilisation, die sich in Houellebecqs Universum ja auch so oft in der Verlagerung der vitalen Bedürfnisse wie Liebe und menschliche Bin-

⁴⁹ Rousseau, *Essai*, 79.

⁵⁰ Jacques Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 40.

⁵¹ „L'écriture au sens courant est lettre morte, elle [...] essouffle la vie. [...] L'écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle“, Derrida, *Grammatologie*, 29.

⁵² Derridas Analyse zufolge zeichnet Rousseau die „représentation“ und Schrift als „modification d'une substance présente à soi.“ Dagegen stehe die Stimme für Präsenz, „l'expérience de la voix [...] se vit comme exclusion de l'écriture, à savoir de l'appel à un signifiant ‚extérieur‘ [...] interrompant la présence à soi“, Derrida, *Grammatologie*, 146.

⁵³ Das Ersetzen von „signes au lieu de choses“ setzt die Authentizität der Erfahrung aufs Spiel, vgl. Derrida, *Grammatologie*, 291. Die Figur der Imitation, die das Zeichen mit sich bringt, sei daher immer Möglichkeit zum „détournement“ und berge daher gesellschaftliche Risiken, vgl. Derrida, *Grammatologie*, 292–3.

⁵⁴ Interessanterweise zieht Derrida aus Rousseaus Zivilisationskritik ganz ähnliche Überlegungen wie diejenigen Jean Baudrillards zur Theorie des Simulacrums, vgl. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard, 1972); oder auch Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“.

dung auf ‚pervertierte‘ Ersatzhandlungen niederschlägt. Ohnehin bedeutet für Houellebecqs Protagonisten die schriftliche Kontaktaufnahme mit den Mitmenschen eine sukzessive Entfremdung, wie etwa der unbefriedigende Mailverkehr mit seiner Geliebten Myriam zeigt, der durch den Verlust der Präsenz auch entpersonalisierend wirkt: „elles avaient *rencontré quelqu'un* – Oui, et alors? Moi aussi, j'étais *quelqu'un*“.⁵⁵ Das Glück scheint in einer Reduktion der Schrift auf die Stimme und die Gestik zu liegen, der Utopie des sinnlichen Eindrucks ohne den Zwang des analytischen Verstehens. Die Szene der Konversion selbst imaginiert ein somatisches Erfassen, in dem das Interpretieren dem reinen Erleben weicht, in Einklang mit der Sphärenharmonie der Natur: „Peu à peu, je me pénétrerais de la grandeur de l'ordre cosmique. Puis, d'une voix calme, je prononcerais la formule suivante, que j'aurais phonétiquement apprise: ‚Ach-Hadou ane lâ ilâha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi““.⁵⁶ Das rein phonetische Sprechen verzichtet auf ein analytisches Verständnis. Dem Protagonisten wird zur Konversion daher gerade kein hermeneutischer Zugang empfohlen, sondern einer, der die rein somatische Empfindung privilegiert:

Je ne conseille en générale pas aux gens qui souhaitent approcher l'islam de commencer par la lecture du Coran [...]. Je leur conseille plutôt d'écouter la lecture de sourates, et de les répéter, de ressentir leur respiration et leur souffle. [L]e Coran est entièrement composé de rythmes, de rimes, de refrains, d'assonances. Il repose sur cette idée, l'idée de base de la poésie, d'une union de la sonorité et du sens, qui permet de dire le monde.⁵⁷

Der ‚poetische‘ Islam tritt als glücklicher Urzustand der Unmittelbarkeit an, als eine Rückführungsutopie zur authentischen Stimme Gottes und der Natur. Als Gegenpol der pervertierten rationalen Moderne wird der Islam in *Soumission* zum Refugium der Kunst. Seine Schrift setzt sich auch optisch vom rationalen Schriftzug der technologisierten Moderne ab, wie sie François in Form von Emails und Verwaltungsbriefen begegnen. Die „versets du Coran calligraphiés“,⁵⁸ die im Roman manche Wände zieren, dienen als ästhetischer Schmuck, nicht als Text, hinter dem erst ein Sinn hermeneutisch erschlossen werden muss: ihr Sinn liegt bereits in ihrem eigenen Wesen als materiale, sinnlich erfahrbare Ornamentik.

⁵⁵ Houellebecq, *Soumission*, 20.

⁵⁶ Houellebecq, *Soumission*, 298. Im Gegensatz zu Sansals (rudimentär) verfremdeter Sprache gibt Houellebecq die offizielle Formel des arabischen Konversionritus an.

⁵⁷ Houellebecq, *Soumission*, 261.

⁵⁸ Houellebecq, *Soumission*, 179 und 259.

Vergleichend lässt sich feststellen, dass sich Sansals Dystopie einer verlorenen Buchkultur bei Houellebecq in utopische Reduktion auf das ‚Primitive‘, Somatische gewandelt hat. Die Wertung des Zivilisationsbegriffs erfährt so eine empfindliche Veränderung. Während Sansal die Reduktion von Sprache und Schrift als Degeneration inszeniert, liegt in dieser Reduktion bei Houellebecq gerade die Chance auf eine Rückkehr zum Eigentlich-Menschlichen einer ‚*a-graphie heureuse*‘. Die anti-progressistische Utopie stellt daher, wie bei Rousseau, letztlich auch das Postulat der reinen Freiheit und Vernunft als Errungenschaft der Zivilisation in Frage, und lenkt den Blick auf das Negativbild der ‚*liberté*‘.⁵⁹ Statt einer Apologie der westlichen Moderne steht diese bei Houellebecq für die marktliberale Kehrseite der Moderne, bei der die Bedürfnisse des Subjekts hinter einer Kultur des Zeichens als leerem Simulacrum zurücktreten.

⁵⁹ Zur Problematik des *liberté*-Begriffs bei Houellebecq, siehe Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“, 44; Viard, *République insoumise*, 51; generell Todd, *Qui est Charlie?*.