

*Sonderdruck aus:*

# Unmöglichkeiten

Zur Phänomenologie und Hermeneutik  
eines modalen Grenzbegriffs

herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth

Philipp Stoellger

Andreas Hunziker



Mohr Siebeck 2009

## Inhalt

## Diesseits und jenseits des Sinns

### Macht und Ohnmacht der Sprache

von

EMIL ANGEHRN

#### 1. Das Andere der Sprache

»Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« So lautet der berühmte abschließende 7. Satz des ›Tractatus logico-philosophicus‹ von Ludwig Wittgenstein. Zwar ist damit nicht die Grenze des Mitteilens und Offenbarens schlechthin gezogen, wie der Satz 6.522 festhält: »Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.« Doch ist hier ein Offenbaren jenseits der Sprache ins Spiel gebracht. Der Sprache selbst sind klare Grenzen gesetzt, die nach Wittgenstein nicht nur mein linguistisches Vermögen, sondern meinen Wirklichkeitsbezug begrenzen und »die Grenzen meiner Welt« definieren (5.6).

Gegen dieses Dekret beharrt Theodor W. Adorno auf dem Verlangen der Philosophie, »gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen läßt«<sup>1</sup>. Es ist ein scheinbar widersprüchliches Verlangen, das nach Adorno zum Wesen der Philosophie gehört: »Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff [...] übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar«<sup>2</sup>. Es ist ein Verlangen, das für die Utopie der Erkenntnis steht, »das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen«. Seine Widersprüchlichkeit macht Denken zum dialektischen; sich ihm zu stellen, definiert den Anspruch Negativer Dialektik<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 19.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Evidenterweise steht hier kein strenger, logischer Widerspruch zur Diskussion (wie auch der Verweis auf die formelle Antinomie nicht weiterhilft, wonach die Rede von einem Unsagbaren dieses ja bereits benannt, gesagt haben müsse). In der Rede vom Übersteigen des Begriffs durch den Begriff (vom Sagen des Unsagbaren, Darstellen des Nichtdarstellbaren) sind Hinsichten zu unterscheiden, unter denen das Wort an der ersten und an der zweiten Stelle verwendet ist, wodurch der Widerspruch gemäß der Aristotelischen Definition (ARISTOTELES, *Metaphysica* 1005 b 19-20) vermieden wird. Allerdings wird das Spannungsverhältnis, das die Formeln evozieren wollen, dadurch

INGOLF U. DALFERTH Vorwort: Unmöglichkeit als modaler Grenzbegriff.....	VII
I Phänomenologie und Wissenschaft	
BERNHARD WALDENFELS Spielräume des Möglichen und Überschüsse des Unmöglichen.....	3
DIETER MERSCH Chiasmen. Über den unbestimmten Zwischenraum.....	21
CHRISTIAN STRUB ›Zwischen‹ Welt und Sprache: Unmögliche Orte.....	39
HENDRIK J. ADRIAANSE Utopien, kategorematisches Nichts, mögliche dicke Männer und andere Undinge.....	63
BURKHARD LIEBSCH Leidenschaft des Un-Möglichen? Anti-politische Bemerkungen mit Blick auf Kierkegaard und Derrida.....	77
MICHAEL HAMPE Über die Notwendigkeit der Annahme unmöglich realisierbarer Ideale.....	125
GERD FOLKERS Vom Schattenwurf der Moleküle. Eine ›hochauflösende Betrachtung‹ zum Thema: ›Vom Darstellen des Undenkbaren – Paradoxie und Metapher‹.....	139

Der Schlusssatz des ›Tractatus‹ und die Replik Adornos nehmen ein Thema auf, das die Geschichte der Philosophie seit ihren Anfängen durchzieht. Es ist das Thema der Macht und Grenzen der Sprache. Ob und wie weit unser Sprechen in der Lage ist, die Wirklichkeit zu sagen, etwas über das Wirkliche zum Ausdruck zu bringen und anderen mitzuteilen, ist eine ebenso alte Frage, ein ebenso ursprünglicher Irritationspunkt philosophischer Reflexion wie die Frage, ob und wie weit Menschen in der Lage sind, Wirklichkeit zu erkennen. In extremster Zuspitzung hat der Sophist Gorgias beide Fragen negativ beschieden, indem er die dreifache These formuliert,

»daß erstens nichts existiert; daß zweitens selbst wenn etwas existiert, es dem Menschen nicht erkennbar ist; und daß drittens selbst wenn es erkennbar ist, es dem anderen nicht mitteilbar und nicht erklärbar ist«<sup>4</sup>.

Diese Thesen – die Gorgias anschließend ausführlich zu begründen sucht – sind nur die quasi-nihilistische Zuspitzung von skeptischen Bedenken, die das Philosophieren seit seinem Beginn begleiten. Es liegt eine ursprüngliche Beunruhigung im skeptischen Zweifel, ob wir in unserem Erkennen und Reden tatsächlich mit der Außenwelt und der Wahrheit zu tun haben (bzw. haben können), wie wir dies natürlicherweise unterstellen. Die Tradition hat darauf die unterschiedlichsten Antworten gegeben, und sie hat zur prinzipiellen Frage des Nichterkennbaren und Nichtsagbaren in ganz verschiedener Weise Stellung genommen.

Wir haben die Frage an dieser Stelle nicht in dieser Weite aufzunehmen, sondern können direkt eine doppelte Einschränkung vornehmen. Zum einen nehmen die folgenden Überlegungen ihren Ansatz bei der Sprache, nicht beim Denken oder Erkennen als solchem. Zwar ist beides klarerweise nicht voneinander ablösbar, und es greifen gerade die Fragen nach den beidseitigen Grenzen in engster Weise ineinander. Die Frage nach den Grenzen der Sprache ist immer auch eine nach der Wahrheitsfähigkeit und Erschließungskraft des Logos. Das Udenkbare ist *a fortiori* ein Unsagbares, das Unbeschreibliche entzieht sich gleichermaßen dem Erkennen. Gleichwohl folgt die Frage nach dem Potential des Sprechens und den Möglichkeiten des Darstellens einer eigenen Logik und eröffnet einen eigenen Fragehorizont.

Zum anderen können wir die Frage nach den Grenzen von Sinn und Sprache auf zwei verschiedenen Ebenen aufwerfen, mit denen sich unterschiedliche Problemstellungen verbinden. Wir haben einerseits mit den Grenzen der je bestimmten Sprache, andererseits den Grenzen von Sprache

nicht eliminiert. Es muss als etwas nicht nur der Philosophie, sondern womöglich der Sprache als solcher Immanentes erkannt werden.

<sup>4</sup> DK 82 B 3 (SEXTUS EMPIRICUS, Adversus Mathematicos VII, 65).

überhaupt zu tun. Im ersten Fall begegnen wir dem allgemeinen Problem der Hermeneutik, dem Überschreiten von Grenzen zwischen unterschiedlichen Sprachen, Zeiten, Kulturen, Sinnhorizonten. Grenzen sind dem Sprechen wie dem Verstehen durch die jeweilige Partikularität und Situiertheit gezogen. Die Rede von Grenzen des Verstehens bezieht sich typischerweise auf solche Kulturdifferenzen, sie meint die Schwellen, die uns von fremden und fernen Welten trennen. Auf der anderen Seite geht es um die Sprache überhaupt. Ganz grundsätzlich steht hier in Frage, ob Sprache der Ort der Offenbarung des Wirklichen ist oder ob dieses sich dem Sprechen, zumal der menschlichen Rede entzieht. *Gibt es ein Anderes und Außerhalb der Sprache? Hat die Rede von einem Unsagbaren – Nichtdarstellbaren, Unausprechlichen – einen Sinn? Wenn die Grenzen der Sprache die Grenzen meiner Welt sein sollen, ist es dann überhaupt sinnvoll, von einem Jenseits der Sprache zu sprechen?*

Nun konfrontiert uns die so formulierte Frage unmittelbar mit zwei prinzipiellen Alternativen. Die erste besteht – auf Seiten des Gegenstandes – darin, dass das Andere der Sprache, das Unsagbare, sowohl als das (wertmäßig) Höhere wie als das Niedrigere gegenüber dem Bereich des Sagbaren angesehen werden kann. Die zweite liegt darin, dass das Andere – auf Seiten des subjektiven Zugangs, des Sprechens – teils das Diesseits, teils das Jenseits des Sprechens ist. Beide Alternativen können sich überlagern, müssen sich aber nicht decken (so kann auch das dem Sprechen Vorausliegende als höhere, intuitive Erkenntnis gelten und das Jenseits diskursiver Sprache dieser gegenüber als defizitär erscheinen).

Ich möchte im folgenden diesen beiden Dichotomien nachgehen, um das Feld des Unsagbaren konkreter zu strukturieren.

## 2. Das zweifache Außen: Das Unsagbare als Defizit und Transzendenz

Im Kontext der Philosophie – aber auch der Kunst oder der Religion – scheint die Rede von einem Unausprechlichen oder Nichtdarstellbaren auf ein Höheres zu verweisen, auf eines, das die Grenzen der menschlichen Erkenntniskraft wie des menschlichen Sprachvermögens übersteigt. Doch ist dieses vorherrschende Verständnis des Begriffs nicht das einzig mögliche und das einzig gegebene. Er verweist ebenso auf einen Mangel, und es ist die Frage, wie weit beide Konnotationen streng voneinander zu scheiden sind.

### 2.1 Das noch nicht Erkennbare und Sagbare

Auf der einen Seite haben wir das Unsagbare als eines, das sich der Sprache und Erkenntnis entzieht, weil es an ihm selbst (noch) gar nicht über die Bestimmtheit verfügt, die es dem Sagen und Denken zugänglich macht. In klassischer Prägnanz begegnet es uns in Schöpfungsmythen, sofern diese bei einem Zustand vor der Schöpfung, einem vor-weltlichen Zustand einsetzen, der ontologisch auch einen Zustand vor dem wirklichen Sein definiert. Unter variierenden Facetten, aber in bemerkenswerter Übereinstimmung im Grundgedanken zeichnen Schöpfungsmythen einen solchen Urzustand des Chaos, der Leere und des Dunkels, des Virtuellen, noch nicht wirklich Seienden, des Unerkennbaren und Nichtbenennbaren<sup>5</sup>. Wenn das Einbrechen des Namens, die identifizierende Benennung – so Blumenberg<sup>6</sup> – ein erster Schritt der Orientierung im Diffusen ist, so ist das Fehlen jeder Benennung ein Kennzeichen der anfänglichen Negativität. Das babylonische Schöpfungsglied ›Enuma Elish‹ verbindet die Negation aller bestimmten Seinsmerkmale mit der Namenlosigkeit:

»Als droben die Himmel nicht genannt waren,  
als unten die Erde keinen Namen hatte [...],  
als noch kein Gott erschienen,  
mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war ... «<sup>7</sup>.

Unter mannigfachen Hinsichten beschreiben die Entstehungsmythen dieses Vorstadium der Welt in seiner ontologischen Defizienz, mit der seine kognitive Unzugänglichkeit einhergeht: als das Ungeformte und Ungestaltete, Struktur-, Richtungs- und Ordnungslose, als das Noch-nicht-Bestimmte, letztlich Noch-nicht-Seiende, als Vorstadium der konkreten göttlichen und natürlichen Welt. Ein ägyptischer Pyramidentext vergöttlicht den verstorbenen König, indem er ihn mit dem Demiurgen gleichsetzt und seine Geburt in ein Alter zurückversetzt, »als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als die Menschen noch nicht entstanden waren, als die Götter noch nicht geboren waren, als (selbst) der Tod noch nicht entstanden war«<sup>8</sup>. Es ist eine Zeit vor der Zeit, eine Welt vor der Welt, deren radikale Unerkennbarkeit durch das gänzliche Fehlen von Bestimmtheit und Licht symbolisiert wird: Auch in Hesiods Theogonie ist das Chaos das Unermesslich-Grenzenlose und abgründige Dunkel. Die

<sup>5</sup> Vgl. E. ANGEHRN, Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a.M. 1996, 100–181.

<sup>6</sup> H. BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.

<sup>7</sup> P. GARELLI/M. LEBOVICI, Akkadische Schöpfungsmythen, in: M. ELIADE u.a., Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, Zürich 1991, 119–151, 134.

<sup>8</sup> S. SAUNERON/J. YOYOTTE, Ägyptische Schöpfungsmythen, in: M. ELIADE u.a., Die Schöpfungsmythen, s. Anm. 7, 35–99, 40; vgl. 66.

Namenlosigkeit kann als Grund wie als Folge der ontologisch-kognitiven Negativität figurieren: Sie folgt notwendig aus dem Fehlen von Bestimmtheit, wie umgekehrt das schöpferische Wort den Kosmos hervorruft.

Mit größtem Nachdruck wird der Konnex zwischen Sein, Bestimmtheit und Sprache nicht nur im Mythos, sondern gleichsam von der Gegenseite durch die entstehende Metaphysik betont. Das Perhorreszieren der schlechten Unendlichkeit wie der Unbestimmtheit ist die Kehrseite des Bemühens, sowohl im Sein wie im Logos festen Halt zu finden. In der Begründung des ersten logischen Prinzips, des Gesetzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, insistiert Aristoteles darauf, dass Sprache immer ein Bestimmtes meinen und sagen muss:

»Wollte jemand behaupten, das Wort bezeichne unendlich vieles, so wäre offenbar gar keine Rede möglich, denn nicht ein Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie *nichts* bezeichnen; bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch die Möglichkeit der Unterredung mit sich selbst«<sup>9</sup>.

Nicht etwas *Bestimmtes* sagen, *nichts* sagen und überhaupt *nicht* sprechen und sich unterreden sind identisch. Vom Unbestimmten ist keine Rede – und keine Erkenntnis und keine Mitteilung – möglich, weil letztlich das Unbestimmte gar nicht wirklich *ist*. Hierin folgt Aristoteles dem Grundzug Platonischer Ontologie, dergemäß etwas *ist* und *erkannt* (*a fortiori* benannt) werden kann kraft der Teilhabe an einer Idee, die ihm seine Bestimmtheit wie sein Sein verleiht. Die Zusammengehörigkeit zwischen Bestimmtheit, Sein, Erkenntnis und Sprache stellt die so genannte erste Hypothese in Platons Dialog ›Parmenides‹ drastisch vor Augen: Der Versuch, Sein rein als solches zu denken, resultiert im Gedanken eines reinen Unbestimmten, diesseits von Sein und Erkennen: Von ihm kann es »kein Wort, keine Erklärung, keine Erkenntnis, Wahrnehmung oder Vorstellung« geben<sup>10</sup>. Das Unsagbare ist auch hier das Unerkennbare und Nichtseiende: Es ist namenlos und unerkenntbar, weil es nicht ist. Die Namenlosigkeit ist Symptom, Folge des seinsmäßigen Defizits. Schon Parmenides bezeichnet den Weg des Nichtseienden als undenkbar (*anoeton*) und namenlos (*anonymon*).

Dieselbe negative Beschreibung des Unsagbaren finden wir bei Hegel. Es ist Zeichen des Defizienten, Unartikulierten, Abstrakten, nicht eines Höheren, sondern eines Mangels. Dies unterstreicht er seinerseits mit Bezug auf das abstrakte, Parmenideische Sein – und gegen die von ihm damit korrelierten Vorstellungen des Absoluten bei Zeitgenossen wie Schelling und Jacobi –, das ein Sein diesseits jeder Bestimmung und Unterscheidung sein soll: »Es ist nichts als die reine Unbestimmtheit und Leere«, bei dem nichts

<sup>9</sup> ARISTOTELES, Metaphysica IV 4, 1006 b 6–11.

<sup>10</sup> PLATON, Parmenides 141 e – 142 a.

anzuschauen und nichts zu denken ist und das an ihm selber nichts, ja, »das reine Nichts« ist<sup>11</sup>. Wirklichkeit und Wahrheit sind nur in der Konkrektion und Gestaltung, in der Äußerung, nicht im differenzlosen Insichsein und formlosen Allessein gegeben. In polemischer Zuspitzung bringt Hegel diesen Grundgedanken sowohl mit Bezug auf die Erkenntnis wie mit Bezug auf die Sprache zur Geltung. Gegen die Auffassung, das innere Meinen und stumme Sichversenken, das nicht in die äußere Rede übergeht, sei die tiefere Einsicht, beharrt er auf der alleinigen Wahrheitsfähigkeit des artikulierten, über Wort und Begriff vermittelten Gedankens: »Das *Unsa-gbare*, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste«<sup>12</sup>; das Unausprechliche ist »in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt«<sup>13</sup>. Seine Hypostasierung verfällt derselben Kritik wie die Erhebung von Gefühl, Anschauung und Ekstase über den Begriff<sup>14</sup>, die nach Hegel in Leere und Bestimmungslosigkeit terminiert und letztlich »sein Absolutes für die Nacht« ausgibt, worin »alle Kühe schwarz sind«<sup>15</sup>. Hegels dialektisches Denken steht exemplarisch für die Depotenzierung des Anfänglich-Ungeschiedenen und Vorbegrifflichen.

## 2.2 Das Jenseits des Erkennens und das Überunaussprechliche

Nun sind diese Beschreibungen, wie gesagt, Gegenakzente gegen eine ideengeschichtlich ebenso prominente, vielfach vorherrschende Tendenz. Die Unausprechlichkeit gilt darin als Zeichen einer positiven Transzendenz, nicht eines Zurückbleibens hinter der Sprache. Diese Deutung kann ihrerseits bei Platon angesetzt werden und findet ihre profilierteste Ausbildung in der neuplatonisch-mystischen Tradition zwischen Spätantike und früher Neuzeit. Schon die genannte erste Hypothese des Platonischen »Parmenides« kann in dieser (bei Plotin explizierten) Richtung, als Hinweis auf ein Früheres als das Sein, ein allem Seienden Vorausliegendes gelesen werden. Vor allem Figuren wie die im Sonnengleichnis evozierte Idee des Guten »jenseits des Seins« oder das im »Siebenten Brief« beschriebene, nicht in Worten zu artikulierende höchste Wissen stehen für ein affirmatives Anderes gegenüber dem Sprechen.

Mit Nachdruck hat namentlich Plotin diese Transzendenz als eine geschildert, die dem Einen als dem absolut Ersten zukommt, das außerhalb des Seienden und damit zugleich ein Höheres als Sein ist und das sich im

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, Hamburg 1967, 66f.

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §20, Anm., in: *DERS.*, *Werke in 20 Bd.*, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1970, 74.

<sup>13</sup> *Ebd.*, §463, Zusatz, Bd. 10, 280.

<sup>14</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 13.

<sup>15</sup> *Ebd.*, 19.

Maße seiner Absolutheit zugleich der Erkenntnis und dem Begriff entzieht. Prägnant ist die Position Plotins, sofern sie Begriffe auf ihren Grenzwert hin steigert, in welchem sie gleichsam ihre wörtliche Bedeutung verlieren und in paradoxe Konstellationen münden: Ausdrücklich erörtert er die Frage, wie das Ab-solute, ganz Andere, das er mit bewusstem Anklang an die Platonische Formulierung als »jenseits der Seiendheit« (*epekeina tes ousias*)<sup>16</sup> bezeichnet, Prinzip alles Seienden sein kann. Ähnlich bringt er das von der neuplatonischen Tradition mit Emphase aufgenommene Motiv der Unbeschreibbarkeit und Unsagbarkeit zur Sprache. Da das Eine nicht ein bestimmtes Etwas ist, ist es nicht mit einem Namen benennbar und insofern »in Wahrheit unaussprechbar« (*arrheton*)<sup>17</sup>. Der allein mögliche Zugang zum Ersten ist der einer negativen Theologie, einerseits im Modus indirekten Erkennens und Sprechens, andererseits als Erkenntnis *ex negativo*, die dem Absoluten das Relative abspricht:

»Wie aber können wir dann etwas über Jenes aussagen? Nun, wir sagen wohl *etwas über Jenes* aus, wir sagen aber *nicht Jenes* aus, und haben nicht Erkenntnis noch Denken seiner. [...] Wir sagen ja aus, *was es nicht ist*; und was es ist, das sagen wir nicht aus«<sup>18</sup>.

Ganz anders als bei der zuvor thematisierten Unsagbarkeit geht es hier um ein Übersteigen, nicht einen Mangel. Wie Plotin – und im Anschluss an ihn viele Autoren der neuplatonisch-mystischen Tradition bis zu Schelling – die eigenartige, die Sprache gleichsam überfordernde ontologische Transzendenz im Begriff des »Überseienden« fasst<sup>19</sup>, steigert Dionysius Areopagita die Unsagbarkeit und Unerkennbarkeit zum »Überunaussprechlichen« (*hyperarrhetos*) und »Überunerkennbaren« (*hyperagnostos*)<sup>20</sup>. Die paradoxen terminologischen Übersteigerungen markieren gewissermaßen einen Ort, der die einfache Überschreitung als Negation noch hinter sich lässt und sich jenseits der Alternative von Sagbarem und Unsagbarem, Erkennbarem und Unerkennbarem ansiedelt. Dieses absolut Erste und Höchste ist Grund und Fluchtpunkt des Wirklichkeitsganzen wie des Denkens und Sprechens. Wie das überseiende Eine der Grund des Hervorgehens alles Seienden und Endpunkt allen Strebens ist, ist das Unsagbare der Grund jeder Aussage und allen Sprechens. Wenn es zwar an ihm selbst schlechthin nicht benannt und nicht beschrieben, weder durch einen Namen noch durch Sätze oder einen Text vergegenwärtigt werden kann, ist gerade sein Sichentziehen dasjenige, woran sich Sprache abarbeitet. Wenn wir den Gedanken weiter

<sup>16</sup> PLOTIN, *Enneaden VI 8, 19, 12-13*; daneben verwendet Plotin auch den Ausdruck »Jenseits des Seienden« (*epekeina tou ontos*: V 6, Titel).

<sup>17</sup> *Ebd.*, V 3, 13, 1.

<sup>18</sup> *Ebd.*, V 3, 14, 1-7.

<sup>19</sup> *Ebd.*, VI 8, 39; vgl. J. ZACHHUBER, *Art. Überseiend; überwesentlich* (griech. *hyperousios, hyperontos, hyperon*), in: *HWPPh*, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 58-63.

<sup>20</sup> DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Div. Nom.* I 4, 592 D; IV 2, 696 B.

ausführen und in den Kontext heutiger Diskussionen stellen, so lässt er sich auch dahingehend ausformulieren, dass dasjenige, was als das Außerhalb der Sprache erscheint, zugleich in deren Innerstem und Tiefstem wirksam wird: Es ist das Wortlose in der Sprache selbst, das Schweigen in der Rede, das deren Quellgrund und Potential mit ausmacht.

Im Rahmen des antiken Neuplatonismus hat besonders dessen systematischer Vollender Proklos das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten in eindringlicher Form beschrieben. Die negative Dialektik, die den Aufstieg zum Absoluten trägt, operiert nach der zweifachen Logik der Analogie und der Negation, indem sie das Andere des Seienden einerseits nach dessen Vorbild, andererseits in strenger Opposition zu ihm, in Negation aller Vielfalt und Endlichkeit denkt. Wenn dem Absoluten aufgrund seiner Beziehung zum Wirklichen Prädikate beigelegt werden, so transzendiert es an ihm selbst jede Benennbarkeit und Sagbarkeit. Jens Halfwassen unterscheidet in der Bewegung der Negation, über die sich das Absolute als solches definiert, drei Stoßrichtungen: die Privation des Seinsmangels, die Andersheit als relationales Nichtsein, die Transzendenz der Überfülle, deren Negativität produktiver Grund des Hervorbringens von Seinsbestimmungen ist<sup>21</sup>. Dabei mildert die analytische Unterscheidbarkeit dieser Stoßrichtungen nicht das Paradox einer Figur, in welcher Leere und Überfülle zugleich und zusammen gedacht werden sollen<sup>22</sup>.

Spätere, christliche Autoren<sup>23</sup> – Johannes Scotus Eriugena, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues u.a. – haben diese Denkfiguren weiter ausgeführt und in ihnen die Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes gefasst. Die »*via eminentiae et negationis*« wird zur Bestimmung dieses Aufstiegs, der letzte Steigerung und Negation zugleich ist. Dabei wird namentlich in der mystischen Tradition die bei Proklos genannte Doppelseitigkeit von Leere und Überfülle im Ineinander-Umschlagen zwischen Allessein und Nichtssein, zwischen hellstem Licht und Dunkel greifbar. Doch ist es ein Ineinander, eine letztliche Ununterscheidbarkeit, die im ganzen als affir-

<sup>21</sup> J. HALFWASSEN, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 158ff.

<sup>22</sup> Zuletzt, so Halfwassen, »bleibt auch die transzendierende Negation dem Absoluten, das in seiner reinen Transzendenz unsagbar (arrheton) ist, unangemessen. Als der Versuch, das Unsagbare durch die Verneinung alles Sagbaren zu sagen, muß sie darum selber wieder zurückgenommen werden. Dies geschieht in der »Negation der Negation« (hyperapophasis) [wörtl. Überverneinung], in der alle Verneinungen selber verneint werden. Die Verneinung aller Verneinungen und des Verneinens selbst schlägt aber bei Proklos, wiederum anders als die Negation der Negation in Hegels Dialektik, nicht in die Affirmation um, sondern in ihr übersteigt das verneinende Denken sich selbst auf das hin, was jenseits alles Denkens und darum auch jenseits aller Verneinung ist. [...] Dabei wird das Absolute durch die Ausgrenzung aus allem, was Es selbst nicht ist, zwar nicht gedacht, wohl aber denkend intendiert.« (ebd. 160f)

<sup>23</sup> Schon vor Proklos finden wir bei AUGUSTINUS analoge Beschreibungen: Confessiones IX, 10,24f.

mative Größe, ja, als letzte Übersteigerung wahrgenommen wird. Das Unsagbare, auch wenn es von der Unsagbarkeit des schlechthin Nichtseienden nicht unterscheidbar ist, ist die Signatur des Ersten und Höchsten. Diesem Umschlagen korrespondiert im Logischen die Widersprüchlichkeit, die »*coincidentia oppositorum*«, als Merkmal des Höchsten jenseits des Denkens, Seins und Sagens<sup>24</sup>. Das Widersprüchliche ist das Unsagbare *par excellence*, weil ihm der Gegenstand entgleitet und es jedes Sprechen untergräbt und verunmöglicht.

Wir werden auf die Frage, wie diese interne Polarität des Nichtsagbaren und sein Umschlagen zu verstehen sind, zurückzukommen haben. Zuvor möchte ich diese Polarität durch einen Komplementäraspekt ergänzen, indem ich vom Gegenstand zu seiner Konstitution, vom Sinngebilde zur Sinnkonstitution, vom (Un-)Sagbaren zum Sagen, zu dessen Macht und Grenzen, zurückgehe. Auch die Sinnkonstitution bewegt sich in einem Spannungsfeld, das hinter die Sprache zurück- und über sie hinausgreift. Doch sind ihr Davor und ihr Danach in anderer Weise auf die Sprache bezogen als das negative und das transzendierende Unaussprechliche.

### 3. Der Sinn diesseits und jenseits der Sprache

Sinn hat seinen privilegierten Ort in der Sprache. Umgekehrt hat Sprache ihre ursprünglichste Funktion in der Bildung von Sinn. Verstehbar *par excellence* ist das Gesagte – das mündliche oder geschriebene Wort, die sprachliche Äußerung. Umgekehrt dient das Sprechen, bevor es als Mitteilung, Befehl oder Versprechen fungiert, in ursprünglichster Weise der Symbolisierung, der sinnhaften Aneignung der Welt und Auslegung der stummen Erfahrung. Sprechen zu können ist die eminente Fähigkeit und das Privileg des Menschen unter den Geschöpfen. Der Mensch ist das Wesen, für welches die Welt Sinn hat, das die Welt verstehen kann; Sprache ist das Medium, in welchem die Transformation der Wirklichkeit in Sinn ursprünglich stattfindet. Der Mensch ist nicht einfach ein funktionierendes System inmitten des Wirklichen, das von der umgebenden Welt und den anderen Menschen Signale und Impulse aufnimmt, sie verarbeitet, auf sie reagiert und mit der Welt interagiert. Er ist das Wesen, für welches die Welt, die Dinge und die anderen Menschen da sind, das sich zu ihnen in ein Verhältnis setzt, sie benennt, sie versteht und interpretiert. Zum Wesen des Menschen gehört es, ein Verständnis der Welt und seiner selbst auszubilden. Wie Adam den Tieren ihren Namen gab, so hat der Mensch die Aufgabe, die Welt zu sagen, nicht nur in ihr Strukturen zu setzen und kategoriale Unterscheidungen zu treffen, sondern sie erst zur Welt zu machen. Die

<sup>24</sup> Vgl. E. ANGEHRN, Art. Widerspruch, in: HWPh, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 687-699.

Gesamtheit der objektiven Sachverhalte ohne Menschen ist (gegen den Eingangssatz des ›Tractatus‹) keine Welt.

Wenn das Sprechen und Sprechenden den innersten Kern unseres sinnhaften Weltbezugs ausmacht, so bildet es nicht dessen Ganzes. Sinnbildung wie Sinnrezeption finden ebenso außerhalb des artikulierten Sprachgebrauchs statt, in Körperverhalten und Gestik, in emotionalen Zuständen und Äußerungen, in künstlerischen Produktionen und ästhetischer Wahrnehmung. Die Schwierigkeit, darüber zu befinden, wieweit die Macht der Sprache reicht und wo der Bereich des Nichtsagbaren beginnt, ist eine doppelte. Zum einen ist die Grenze zwischen Sprache und Nichtsprache eine fließende: Wir sprechen auch mit den Augen und wir verstehen auch eine Körperhaltung; es gibt neben der Sprache der Worte den Ausdruck der Musik und des Bildes, neben der Rede der Menschen die Sprache der Dinge. Zum anderen sind aber auch innerhalb der verbalen Sprache mannigfache Schwellen und Grenzen zu bedenken. Worin der eigentliche Kern der Sprache in ihrer Erschließungs- wie Kommunikationsfunktion bestehe – im mündlichen Gespräch oder in der Schrift, im Wort, im Satz oder im Text –, welche Sprachform – die wissenschaftliche Aussage oder die Poesie, die wörtliche oder die metaphorische Rede – die wahre Natur und das eigentliche Potential des Sprechens artikuliere, sind für die Sprachreflexion offene Fragen. Es liegt auf der Hand, dass die Frage nach dem Sagen des Unsagbaren, dem Darstellen des Nichtdarstellbaren in direkter Weise mit diesen Fragen verbunden ist. Es sei deshalb versucht, hier einige Differenzierungen zu verdeutlichen.

### 3.1 Vorsprachliche Sinnbildung

Hermeneutik belehrt uns darüber, dass wir uns immer schon vorweg sind. Wir fangen nie vom Nullpunkt an, weder im Sprechen noch im Verstehen. Der hermeneutische Vorgriff, den Heidegger und Gadamer mit Bezug auf das Verstehen als das je implizierte Vorverständnis thematisieren, ist analog für die Seite des Sagenwollens zur Geltung zu bringen. Unser Meinen und unser Ausdruck fangen nicht mit dem ersten Wort des Satzes an. Das Sprechen setzt ein Intendieren und Deuten fort, das bereits unterwegs ist, wenn das erste Wort artikuliert wird. Dieses Vorausliegende aber bildet nicht nur ein Früheres, sondern einen Grund des Sprechens, der zugleich über dieses hinausgreift, indem es ihm seine Richtung gibt und es über den je partikularen Ausdruck hinaustreibt. Deshalb ist die Reflexion auf den Ursprung bedeutsam, weil sich dieser zugleich in eine Bewegung der Transzendierung einschreibt. Dieses Diesseits der Sprache sei im folgenden stellvertretend anhand zweier exemplarischer Konzepte beleuchtet.

#### a) Diesseits des Sinns?

In prägnanter Gestalt macht Hans-Ulrich Gumbrecht ein Diesseits des sprachlichen Sinns geltend: als ein Diesseits des Sinns und der Hermeneutik überhaupt<sup>25</sup>. Als Gegenbegriff zum Sinn fungiert der in Anlehnung an Heidegger konzipierte Begriff der Präsenz; der Einspruch gegen den universalen Anspruch der Hermeneutik verbindet sich mit der systematischen Absicht, das menschliche Verhältnis zu den Dingen als eines sichtbar zu machen, »das zwischen Präsenz- und Sinneffekten oszilliert«, und gleichzeitig die Ursprungsdimension des Sinns aufzuhellen und die »Frage nach den selbst nicht sinnhaften Voraussetzungen« des Sinns aufzuwerfen<sup>26</sup>. Der verstehend-interpretierenden Wirklichkeitsbeziehung liegt danach eine auf Präsenz basierende Beziehung zugrunde, die von der Metaphysik und Hermeneutik – ineins mit den materiellen Voraussetzungen des Sinns – verdrängt wird. Mehreres kommt in dieser dem Sinn vorgelagerten Schicht, wie Gumbrecht sie zeichnet, zum Tragen. Zum Teil ist es die Materialität und Äußerlichkeit, die auch den Sinngegenständen anhaftet und der ein Augenmerk neuerer Kulturwissenschaft (etwa im Blick auf die Schrift) gilt, zum Teil geht es um das ästhetische Phänomen des Erscheinens und Offenbarens, der Räumlichkeit und der Präsenz, die auch im Umgang mit Sprache, etwa in Gedichten, erfahren werden, zum Teil geht es um ein Wahrheitsgeschehen, das mit Heidegger als Prozess der Entbergung und Verhüllung verstanden wird.

Man kann sich fragen, ob die unterschiedlichen Motive, die hier angesprochen werden, sinnvollerweise unter dem gemeinsamen Titel der Präsenz als Gegeninstanzen zum Sinn zusammenzufassen sind. Materialität, vor-sinnhafte Ursprungsdimension, Offenbarung, Seinsgeschehen weisen in divergierende Richtungen, nach denen das Hermeneutisch-Sinnhafte zu überschreiten ist. Grundsätzlicher aber ist nicht diese Heterogenität, sondern die postulierte Sinnfremdheit der Präsenzeffekte zu hinterfragen. Es steht außer Frage, dass unsere Erfahrung sowohl im Lebensweltlichen wie in herausgehobenen Formen des Ästhetischen Schichten umfasst, die nicht ohne weiteres in Sinn überführbar oder sinnhaft artikulierbar und lesbar sind. Raumerfahrungen, das Gefühl der Weite, die Wahrnehmung von Bewegung und Geschwindigkeit, Zustände des Involviertseins, der Nähe oder des Fremdseins, Erlebnisse des Offenbarwerdens oder des Entzugs – in mannigfachen Modalitäten ist uns die Welt vor aller Auslegung gegeben. Indessen ist es alles andere als klar, wo die genauen Grenzen zwischen Sinn und Nichtsinn verlaufen. Von den Extremen her sind klarerweise beide Pole im Spiel, unser Dasein ist gespannt zwischen Natur

<sup>25</sup> H.-U. GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004.

<sup>26</sup> Ebd., 12.

und Geist, zwischen physikalisch-biologischen Funktionen und idealen Sinnprozessen. Der interessierende Punkt aber sind die Übergänge und Schwellen, die von der einen zur anderen Seite führen. Zwischen der objektiven Situiertheit in einem Raum, dem subjektiv erlebbaren Gefühl der Weite (oder Enge), den damit korrelierbaren Emotionen (Glück, Beklemmung, Angst), den unreflektierten, teils unbewussten Gefühlsäußerungen (und -wahrnehmungen), den artikulierten, sprachlich ausformulierten und interpretierten Befindlichkeiten etc. bestehen vielfältige Übergänge. Dieses Kontinuum lässt sich gerade am Beispiel von Emotionen aufzeigen, die nach der einen Seite auf unser physisch-räumliches In-der-Welt-Sein zurückweisen<sup>27</sup>, nach der anderen Seite sich gleichsam von sich aus auf ihre Artikulation und Interpretation hin öffnen.

Sinnhaftes beginnt lange vor dem expliziten Sinn und bewussten Verstehen. Die Tiefenschicht unseres Erlebens und Handelns, die uns in eine Richtung tendieren lässt, noch bevor wir uns einen Wunsch bewusst machen oder eine bestimmte Entscheidung treffen, ist ihrerseits eine sinnhafte Besetzung und Profilierung unseres Daseins<sup>28</sup>. Das Erscheinen der Welt, die uns bestimmte Möglichkeiten und Lebensräume eröffnet, die Stimmung, die uns in einer festlichen Gesellschaft oder einer Trauergemeinde umfängt, die Beglückung, die wir in einem Kunsterlebnis erfahren – all dies sind gleichsam sinnhafte Räume unseres Existierens, die mit Vektoren des Interesses und der Gerichtetheit besetzt sind. Das Gegeneinander-Ausspielen von Sinn und Präsenz operiert mit einem engen Sinnbegriff, der diesen im Prinzip auf expliziten, sprachlich artikulierten oder artikulierbaren Sinn restringiert. In Wahrheit ist der Raum unseres sinnhaften Weltbezugs viel umfassender als der Bereich der Symbolisierung und des Sprechens. Dazu gehören nicht nur somatische, emotive oder atmosphärische ›Tiefenschichten‹, gleichsam Vorstadien des Sinns, sondern auch herausgehobene ästhetische, religiöse, kommunikative Erlebensformen, die über den Spielraum sprachlicher Artikulation hinausgreifen. Sie alle gehören zu dem, was den ›Sinn‹ unseres Daseins und unseres Wirklichkeitsverhältnisses mit ausmacht, d.h. zu dem, was wir zu explizieren und auszulegen suchen, wenn wir uns darüber verständigen, als was wir uns selbst sehen und wie wir die Welt begreifen. Dies betrifft alle Dimensionen des Sinns: die Sinnhaftigkeit (Verstehbarkeit) der Welt, die Produktion von Sinn (im Ausdruck, in Gesten, Sprache und Verhalten) und die Rezeption von Sinn (im Vernehmen,

<sup>27</sup> So die prägnante These von Hermann Schmitz, wonach Gefühle grundsätzlich als räumliche Atmosphären, nicht als Zustände seelischer Innenwelten zu definieren sind.

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER hat in seiner frühen Vorlesung über Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung 1919/20) diese Gerichtetheit der ›Lebentendenzen‹ als Wesensmerkmal menschlicher Existenz und zugleich als Grundlage des verstehenden Selbst- und Weltbezugs herausgearbeitet. Vgl. DERS., Gesamtausgabe, Bd. 58, Frankfurt a.M. 1993, 32ff.

Nachvollziehen, Interpretieren und Weitergeben von Sinn). Nach all diesen Hinsichten bewegen wir uns in einem offenen Feld, dessen Zentrum die Sprache bildet, die gleichsam nach verschiedenen Richtungen über sich hinausweist und in andere Bereiche ausstrahlt.

#### b) *Fungierender Sinn und stumme Sprache*

Komplementär zu diesem Überschreiten nach außen ist im Binnenbereich der Sprache eine Mehrschichtigkeit auszumachen, die ein Hinausgehen über – bzw. Zurückgehen hinter – das explizite Wort einschließt. Dies sei stellvertretend anhand der sprachphilosophischen Überlegungen illustriert, die Merleau-Ponty unter dem bezeichnenden Titel ›Die indirekte Sprache und die Stimmen des Schweigens‹ entwickelt<sup>29</sup>. Den Kern dieser Überlegungen bildet der kreative Prozess der Sinnstiftung, der im menschlichen Ausdruck stattfindet, einem Ausdrucksgeschehen, das hinter das bewusste Meinen zurück- und über das explizite Wort hinausgreift. Wesentliche Züge dieses Ausdrucksgeschehens sucht Merleau-Ponty in der Analogie zwischen Sprache und Malerei zu verdeutlichen.

Die Kreativität der Sprache zu unterstreichen heißt einem konventionellen Verständnis von Zeichen und Bedeutung zu widersprechen. Es ist die Absage an die Idee eines reinen Sinns oder idealen Textes, der mittels eines Zeichensystems artikuliert und anderen übermittelt würde. Das Sinnsgeschehen geht nicht in Prozessen der Codierung und Decodierung auf, in denen gerade der Vorgang der Sinn-genese bzw. Sinnstiftung nicht fassbar wird. Die Bewegung des Sprechens, in der wir über die Zeichen hinaus zu den Sachen selbst gelangen und unsere Erfahrung der Dinge in Sinn verwandeln, setzt nicht aus dem Nichts mit einem Akt des Meinens und Sagenwollens ein. Die Entstehung des Sinns – im individuellen Sagenwollen wie in der kulturellen Emergenz neuer Sinngebilde – ist sich je schon vorweg. In Anlehnung an einen Gedanken Husserls, welcher der bewussten Intentionalität eine ›fungierende Intentionalität‹ zugrundegelegt hatte (von Merleau-Ponty als ›*intentionnalité opérante*‹ übersetzt), will Merleau-Ponty in Analogie zur Malerei »sous le langage parlé un langage opérant«<sup>30</sup>, im Ursprung des Sinnsgeschehens »un sens opérant et latent«<sup>31</sup> aufdecken, in welchem neue Prinzipien und Gestalten in einer Art ›Inkubation‹, im Modus einer ›Heimsuchung‹ oder ›Antizipation‹ präsent sind, bevor sie in reflexiver Bewusstwerdung als explizite Bedeutungen gesetzt

<sup>29</sup> So der Titel eines Aufsatzes (›Le langage indirect et les voix du silence‹), in: M. MERLEAU-PONTY, Signes, Paris 1960, 49-104; dt. in: DERS., Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, hg. v. CHR. BERMES, Hamburg 2003, 111-175.

<sup>30</sup> Ebd., 94.

<sup>31</sup> Ebd., 66.



werden<sup>32</sup>. Diese vorthematische Intentionalität umschreibt er – in Anspielung an die scholastische *intentio obliqua* – als Intentionalität einer indirekten Sprache, die in einer »signification latérale ou indirecte«<sup>33</sup> wurzelt und nicht den Sinn direkt vor Augen hat und ihn unverhüllt vor Augen stellt<sup>34</sup>. Diese Fundierung umschreibt Merleau-Ponty auch als Rückführung des expliziten auf das implizite Sprechen, letztlich der sprachlichen Verlautbarung auf das Schweigen (*les voix du silence, le silence parlant, le langage tacite, les expressions muettes*)<sup>35</sup>.

Schweigen ist nicht einfach ein Nichtsprechen. Es ist ein Ansiehhalten, das zugleich das Potential des Sprechens in sich birgt. Es ist in diesem Sinn auch Grund und Herkunft des Sprechens. In ihm bildet sich die intentionale Gerichtetheit meines Seins aus, in ihm wurzelt das umfassende Ausdrucks-geschehen, das mein Wahrnehmen wie mein Verhalten und Sprechen durchzieht und das im ganzen die Sinnhaftigkeit meines Weltbezugs stiftet. Das Schweigen, das meinem Sprechen vorausgeht, ist bereits erfüllt mit stummen Bewegungen des Fragens, des Angesprochenseins und des Sagenwollens. Das Suchen nach Worten als dynamischer Prozess macht deutlich, inwiefern das Sprechen nicht einfach das Einsetzen bestimmter Zeichen für gegebene Sinneinheiten, das Übersetzen eines idealen Textes in eine bestimmte Sprache, sondern erst die Herausbildung des Sinns, die aneignende Gestaltung des konkreten Textes ist. »La parole vraiment expressive [...] tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire«<sup>36</sup>. Um das Ausdrucksverhalten in seinem Vollzug zu begreifen, müssen wir das Wort vor seinem Ausdruck betrachten, den »Grund des Schweigens«, der es umgibt und aus dem es seine Gerichtetheit und seine Bedeutung gewinnt<sup>37</sup>. Eine durchgeführte phänomenologische Reduktion müsste das Sprechen in diesem Beginnen zu beschreiben suchen, in welchem es sich selbst vorweg ist und sich transzendiert. Die analoge Fundierung ist im kulturellen Prozess auszumachen, in welchem das Werk und der einzelne Ausdruck sich in die Kontinuität einer sich fortbildenden Tradition einschreiben, deren Anstöße aufnehmen und transformieren, überlieferte Deutungen weiterschreiben und sich den Fragen stellen, welche die Welt, die Vergangenheit und die schon geschaffenen Werke an sie richten<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Ebd., 52.

<sup>33</sup> Ebd., 94, 54.

<sup>34</sup> Vgl. 104: »Ce que nous *voulons dire* n'est pas devant nous. Hors de toute parole, comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit.«

<sup>35</sup> Ebd., 54, 58, 95, 98, 101.

<sup>36</sup> Ebd., 58.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd., 73.

Sinn ereignet sich in einem Prozess, der in seiner Herkunft wie in seinem Vorgriff offen ist. Die Sinnstiftung geschieht in einem Raum impliziten Sinns, auf dem Hintergrund eines Ungedachten, das nun zu denken ist, und öffnet sich, wo sie sich nicht im Schematischen erschöpft, auf künftige Artikulationen hin. Paradigmatisch steht das Kunstwerk für eine solche offene Setzung, welche weniger fertige Vorstellungen als Entwürfe und Potentiale hervorbringt, Symbole schafft, die wir nie erschöpfend auslegen werden, und »uns zu sehen lehrt und uns zu denken gibt«<sup>39</sup>. Das Nichtexplizite, in dem die kulturelle Schöpfung wurzelt, zeichnet eine Teleologie vor; das Ungedachte ist ein zu Denkendes, das Ungesagte ein zu Sagens, das dem Sprechen seine Richtung und seinen Impuls verleiht. Das Sagen weist über sich hinaus, sagt mehr als es weiß und als es explizit sagt. In gewisser Weise bringt es auch das Ungesagte und Unsagbare zum Ausdruck.

Sprache kommt in phänomenologisch-hermeneutischer Sicht als ein Vermögen in den Blick, das sich in einem Prozess der Selbsttranszendierung verwirklicht. Die von der Hermeneutik betonte Inadäquanz von Meinen und Sagen spielt nach beiden Seiten: Wie der Ausdruck seine Herkunft, den fungierenden Sinn nicht einholt, so schießt er über den artikulierten Sinn hinaus. *Was* in der Sprache sagbar ist, *was* im jeweiligen Sprechakt gesagt wird, liegt nicht auf der Hand. Hermeneutische Sprachreflexion macht auf den Horizont des Impliziten, Nichtgesagten, Nichtthematischen aufmerksam, das gleichwohl zum Sprechen dazugehört und den Sinn des Gesagten mit ausmacht. Es geht um ein Transzendieren, das im Prozess des Sprechens als einem Sinn-geschehen vollzogen wird, das über die einzelne Äußerung und den einzelnen Text hinausgreift. Hermeneutik thematisiert dies als den unabschließbaren Prozess der Interpretation und Übersetzung, in welchem Werke, Symbole und Gedanken in ihrem Sinnpotential erschlossen, entfaltet und weiterentwickelt werden. Es ist ein Weiterführen und Anschließen, das sich gleichsam auf derselben Ebene, im gleichen Sprach- und Darstellungsmodus vollzieht. Schon in diesem Anschließen als einem »horizontalen« Transzendieren findet in gewisser Weise ein Sagen des Unsagbaren statt. Gemeint ist, dass »die Sprache« – als der übergreifende Prozess des Sprechens, an dem der einzelne Sprecher teilhat – mehr vermag und immer schon mehr leistet als der einzelne Akt des Sprechens. Von dieser horizontalen Transzendenz sind Formen zu unterscheiden, in denen innerhalb des einzelnen Sprechakts gleichsam »vertikal« über die Logik des Begriffs, des Satzes oder des Textes hinausgegangen wird.

### 3.2 Über die Sprache hinaus?

Diesem vertikalen Hinausgehen korrespondiert auf der Gegenstandsseite jener affirmative Begriff des Unsagbaren, der auf eines zielt, das den endli-

<sup>39</sup> Ebd., 97.

chen menschlichen Verstand und das menschliche Sprachvermögen übersteigt. Die negative Theologie hat dies mit Bezug auf den Gottesbegriff statuiert. Allgemeiner wird der analoge Gedanke mit Bezug auf das Erkennen und Sagen eminenten Gegenstände formuliert: mit Bezug auf das Absolute jenseits aller Relationalität, das Ganze jenseits aller Partialität, die umfassende Totalität. Kant hat das Ding an sich als einen solchen Fluchtpunkt des Erkennens definiert und ihm den Status einer regulativen Idee verliehen, welche die Richtung des Erkenntnisfortgangs definiert, ohne selbst erkennbar und begrifflich identifizierbar zu sein. In bestimmten Konstellationen wird nicht die Endlichkeit als solche, sondern eine spezifische Deformation als Grund des Unvermögens der Sprache zum Sagen des eigentlich zu Sagenden ausgemacht: Dem identifizierenden Begriff bleibt die Unversehrtheit des Einzelnen unzugänglich, die Sprache der Ideologie vermag eine freie Gesellschaft nicht zu beschreiben.

Es wäre ein weites Feld, die unterschiedlichen ideen- und kulturgeschichtlichen Varianten solcher Nichtdarstellbarkeit zu sondieren. Im folgenden soll nicht dieser Typik des Nichtdarstellbaren, sondern auf der Gegenseite den Ansätzen nachgegangen werden, die dieses Versagen zu überwinden und die Darstellung über das hinaus auszuweiten suchen, was zunächst im normalen Zuständigkeitsbereich der Sprache scheint. Es geht um Ansätze einer Selbsttranszendierung der Sprache, die nicht auf das Implizite und Vorprädikative zurückgreifen, sondern *in* der verbalen Artikulation ein Potential der Aufsprenzung von Grenzen geltend machen.

#### a) Stufen des Verbalen

Dabei ließen sich innerhalb der Sprache die verschiedenen Strukturebenen auseinanderhalten, auf denen Sinnbildung mit je anderer Reichweite stattfindet. Ganz Verschiedenes ist in der Sprachreflexion als eigentlicher Ort des Sinns angesehen worden: das Wort (der Name, der Begriff), der Satz, der Text, die bestimmte Sprache, das Universum des menschlichen Sprechens. Mit jeder Sprachebene ist eine spezifische Art der Bezugnahme auf Wirklichkeit, eine andere Wahrheitsfähigkeit assoziiert; Sprachphilosophie, Semantik und Hermeneutik haben die Logik dieser Bezüge und ihre Grenzen analysiert. Während Platons ›Kratylos‹ die Kunst der richtigen Namengebung als Prüfstein einer wirklichkeitserschließenden Sprache ansieht, gilt der modernen Sprachphilosophie normalerweise die Proposition als nicht mehr reduzierbare Ebene der Sinnkonstitution, während die Hermeneutik den von ihr betrachteten Sinn im Text, im Sprachspiel oder in der Sprache selbst fundieren will. Mit dieser stufenweisen Ausweitung ist die Tendenz verbunden, dasjenige, was der unteren Ebene entgleitet, der höheren zuzuweisen: Der Text vermag Wirklichkeit in einer Weise zu vergegenwärtigen, wie dies kein einzelner Satz, geschweige denn ein Name

kann. Über Sprache als solche ginge schließlich eine andere, nichtverbale Verständigungs- und Darstellungsform hinaus, exemplarisch das Medium der Kunst und der Anschauung. Im folgenden sollen Darstellungsformen zur Sprache kommen, welche die konstitutiven Defizite der begrifflich-propositionalen Sprache zu transzendieren beanspruchen.

#### b) Jenseits des Diskursiven: Spekulativer Satz und Konstellation

Dabei will ich auf zwei Figuren nicht näher eingehen, die in diesem Zusammenhang zu den prominentesten gehören: Metapher und Paradoxie<sup>40</sup>. Die eine setzt idealtypisch am Wort, die andere am Satz an. Seit Menschen über Sprache nachgedacht haben, sind sie dessen gewahr geworden, dass Ausdrücke nicht nur wörtlich, sondern auch in einem weiteren, übertragenen, bildlichen, nicht-eigentlichen, unbegrifflichen Sinn gebraucht werden können. Philosophische Metaphertheorie hat gelehrt, diese Figur fundamental aufzufassen, nicht nur als eine Nebenfigur des Sprechens, sondern als Tiefenschicht auch der philosophischen Begriffsbildung und Dimension der normalen Sprache<sup>41</sup>. Die andere Figur ist in der zugespitzten Form als Widerspruch in der oben angesprochenen Negativen Theologie prominent geworden: Gott gilt als ein Sein, dessen Beschreibung gemäß den Regeln der normalen Logik zu unvereinbaren Aussagen führt; der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt nicht für Gott bzw. das oberste Eine jenseits aller Gegensätze in der neuplatonischen Philosophie und der darin anschließenden mystischen Tradition. Statt dessen sei hier auf zwei andere Figuren verwiesen, die nach Meinung ihrer Vertreter die Schranken von Begriff und Proposition überwinden: Hegels Lehre vom spekulativen Satz und Adornos eingangs genannte Utopie einer Selbsttranszendierung des Begriffs.

Hegels Lehre vom spekulativen Satz ist dieser Utopie verwandt, sofern sie ihrerseits auf die Grenze kategorialen Sprechens reflektiert, gegen sie aber nicht auf ein Jenseits des Begriffs – Kunst, Mystik – oder innerhalb des Sprachlichen auf ästhetische, expressive, rhetorische Momente setzt, sondern das Begriffliche in seinem eigenen Medium gegen sich selbst wenden will. Die Figur des spekulativen Satzes meint nicht herausgehobene Sätze, die zur Repräsentation der Wahrheit befähigt wären, sondern eine Struktur philosophischer Darstellung, die im Durchgang durch die Bewegung des Gegenstandes und die Entwicklung der Begriffsformen in der Lage sein soll, die analytische Differenzierung und lineare Sukzession, die jeder

<sup>40</sup> Sie bildeten den Titel der Tagung (›Paradoxie und Metapher. Vom Darstellen des Undarstellbaren‹), an welcher der vorliegende Beitrag vorgetragen wurde.

<sup>41</sup> Vgl. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998; DERS., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von A. HAVERKAMP, Frankfurt a.M. 2001, 193–209; P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris 1975.

sprachlichen Entfaltung unabdingbar ist, immanent zu überwinden und das Ganze zur Sprache zu bringen. Explizit wird dieser Anspruch in den Schlussspassagen bestimmter systematischer Abhandlungen thematisch, formal im Abschnitt über die absolute Idee am Ende der Logik, inhaltlich in den drei Schlüssen, die den Abschluss des enzyklopädischen Systems bilden. Sie wollen nicht in gleichsam punktueller Konzentration am Ende das Ganze gegenwärtig machen oder es als Resultat festhalten, sondern vielmehr verdeutlichen, wie dieses in der prozessualen Entfaltung und nur in ihr – im Medium einer regulierten »Arbeit« und »Anstrengung« des Begriffs<sup>42</sup> – anwesend ist. Weder der abschließende Satz noch ein synthetisierendes Schlusskapitel stehen für die erreichte Erkenntnis, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit des durchschrittenen Weges. Die Prozessualität, »Performanz« dieses Durchschreitens ist der Ort der Wahrheit, die jenseits der Partialität des Endlichen und Fragmentarischen ist. In zweifacher Weise wird über die prädikative Struktur der Sprache hinausgegangen, indem einerseits jenseits des Einzelsatzes die Totalität der Formbestimmungen einer Sache zur wahrheitsfähigen Diskursebene wird, andererseits an die Stelle der Sätze und des Ausgesagten der Prozess der Entfaltung tritt. Die Figur des spekulativen Satzes steht für die Ablösung der Proposition einerseits durch den Gesamtdiskurs, andererseits durch die Bewegung des Darstellens. Die Sprache, deren Wahrheitsfähigkeit hier zur Diskussion steht, ist das Andere zu der von Wittgenstein beschriebenen Gesamtheit der Sätze. Sie hat keine Grenze an einem Unsagbaren und verweist nicht auf ein Zeigen außerhalb ihrer selbst. Wie Hegel mehrfach gegen Kant ins Feld führt, ist Sprache in der Lage, die Wahrheit zu sagen. Sie ist dazu in der Lage, indem sie in sich selbst eine Selbsttranszendierung vollzieht, in welcher sie die Endlichkeit des Verstandes und des Satzes überwindet.

Nähe und Ferne zu Hegel markiert Adorno schon durch den Titel seines Hauptwerks. »Negative Dialektik« will die Stoßrichtung des Hegelschen Denkens fortführen und zugleich radikalieren, indem sie sich wesentlich als Kritik des Negativen definiert und als »unbeirrte Negation«<sup>43</sup> den Umschlag zum Positiven, zur versöhnenden Erkenntnis verweigert. Schematisch liegt darin die Absage an den Übergang vom »Negativ-Vernünftigen« zum »Positiv-Vernünftigen«, von der »Dialektik« zur »Spekulation«<sup>44</sup>, damit auch an so etwas wie die Figur des spekulativen Satzes. Die Frage ist, wie unter Bedingungen der totalisierten Kritik der Ausblick auf das Andere, auf die Rettung und auf das Ganze möglich sein soll. Adorno bringt einerseits Momente ins Spiel, die ein Gegengewicht zur Logik des abstrakten Begriffs

<sup>42</sup> G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, s. Anm. 14, 48, 57.

<sup>43</sup> TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, s. Anm. 1, 162.

<sup>44</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie, s. Anm. 12, §81, Zusatz 2; vgl. TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, s. Anm. 1, 27 (Fußnote).

bilden: Individualität, Materialität, Qualität, Sinnlichkeit, Kunst. Auf der anderen Seite aber geht es gerade darum, sich die Kraft des Begriffs zunutze zu machen und die eingangs genannte Utopie umzusetzen, mithilfe des Begriffs selbst den Begriff zu überwinden und das Begriffslose zu sagen. Wie bei Hegel geht es auch hier darum, innerhalb des Begrifflichen jene Potenz auszumachen, die gewissermaßen dessen Selbsttranszendierung ermöglicht. Für diese Selbsttranszendierung steht – neben der Utopie des Namens – vor allem die Figur der Konstellation.

Die Konstellation, die Beschreibung einer Sache im konkreten Geflecht der Begriffe, wird von Adorno unmittelbar mit dem Defizit des Begriffs und seiner Fähigkeit zur Selbsttranszendierung zusammengebracht:

»Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert. [...] Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas übergang«<sup>45</sup>.

Die Verbindung von Begriffen in Konstellationen, die sich nicht nach logischen Subsumtionsverhältnissen, sondern nach konkreten Bezügen, »zentriert um eine Sache«, gliedern, lässt diese in ihrem Spezifischen zu Wort kommen und dient damit »der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken. Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat.« Das Zwanghafte des identifizierenden Begriffs wird durch dessen Kontextualisierung und Konfigurierung gebrochen, die sich um die Sache anordnet und diese aus ihrem Inneren zu erschließen vermag<sup>46</sup>. Konstellatives Denken lebt vom Wunsch, im Begriff mit der Sache eins zu werden. Überwunden werden soll das von Hegel konstatierte logisch-darstellungsmäßige Defizit prädikativer Sprache ineins mit dem »zurüstenden« Effekt begrifflicher Identifikation. Dieser Wunsch ist nicht mit der Suche nach einem Unmittelbaren – einer ursprünglichen Erfahrung, der Rückkehr zum Ersten – gleichzusetzen, die Adorno bei Autoren wie Bergson, Husserl und Heidegger wahrnimmt. Vielmehr teilt er mit Hegel die dialektische Insistenz auf Vermittlung und Vermitteltheit, wenn auch nicht das spekulative Absehen auf den Durchgang durch die Totalität der Vermittlungen. In der konkreten, partikularen Gestalt einer Konfiguration soll wahre Darstellung gelingen.

Gleichwohl wohnt auch diesem Vorgehen ein Moment der Unmittelbarkeit inne. Gemeint ist nicht eine Unmittelbarkeit, zu der das Erkennen zurückgeht, sondern eine, die gleichsam in ihrem Zielpunkt aufscheint. Wie nach Hegel der Gang durch die Vermittlung in neue Unmittelbarkeit umschlägt, so will sich die konfigurierende Konstruktion *idealiter* auf

<sup>45</sup> TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, s. Anm. 1, 62.

<sup>46</sup> Ebd., 164f; vgl. 166: »Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte.«

ein anderes, auf eine Präsenz der Sache hin übersteigen. Sie stellt sich, gleichsam unvermittelt, im Medium der Konstellierung ein, sie kristallisiert sich wie ein plötzlich aufscheinendes Bild. Benjamin hat diesen Gedanken in der Figur des dialektischen Bildes, des im aufgesprengten Kontinuum aufblitzenden Bildes vom Vergangenen gefasst. An die Konstellation, sagt Adorno, ist etwas von der »Hoffnung des Namens« übergegangen<sup>47</sup>. Den richtigen Namen treffen ist wie das Zauberwort, die Losung kennen, die das Schloss aufspringen lässt<sup>48</sup>. Die Verheißung der Namen illustriert Adorno am Glücksversprechen, das sich für das Kind mit bestimmten Ortsnamen verbindet – »man glaubt, wenn man hingeht, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre«<sup>49</sup>. Das Versprechen ist Modell einer Erfahrung, in welcher die Sache selbst gegenwärtig wäre. Negative Dialektik und konfigurative Darstellung haben in solcher Präsenz ein Regulativ und einen ideellen Fluchtpunkt.

Die letzte Beschreibung verdeutlicht bei aller Distanz ein Gemeinsames zwischen Hegel und Adorno. Das Wahre ist nicht im Ausgesagten, in dem, was der einzelne Satz oder das Satzgefüge als Sachverhalt beschreibt. Wahrheit ist ein Dazukommendes, das sich gewissermaßen im Ganzen einstellt, wenn die Beschreibung gelingt. Sie ist auf den Vollzug der Darstellung angewiesen und ereignet sich im Vollzug, ist nicht in dessen Resultat oder Zusammenfassung aufgehoben; darauf weist Adornos Diktum, Philosophie sei »wesentlich nicht referierbar«<sup>50</sup>. Wahrheit ist nicht in dem, was der Satz abbildet, sondern in dem, was die Sprache vollzieht. Die logische Analyse der Sprache erfasst sowenig wie die strukturelle Linguistik, was Sprache leistet. Bei allem Vorbehalt gegen die Wörter und Sätze lebt die Philosophie beider vom Vertrauen in die Macht der Sprache. Dieser wird das Ganze zugemutet. Erwartet wird vom philosophischen Sprechen, in der Wahrheit zu sein.

#### 4. Vom Darstellen des Undarstellbaren

Zum Schluss seien zwei Fragen festgehalten, die sich auf die beiden in diesem Referat formulierten Dichotomien beziehen.

Mit Bezug auf Hegel und Adorno stellt sich die Frage, ob die von ihnen beschriebene Selbsttranszendierung der Sprache ein Potential der Sprache überhaupt oder nur ein Merkmal bestimmter herausgehobener Diskursformen ist. Bei diesen Autoren selbst scheint letzteres gemeint: die systema-

<sup>47</sup> Ebd., 62.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 164.

<sup>49</sup> Ebd., 366f; vgl. DERS., *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), Frankfurt a.M. 1998, 218f.

<sup>50</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, s. Anm. 1, 44.

tisch-spekulative und die dialektisch-konstellative Darstellung stehen für profilierte Darstellungskonzepte, denen ein besonderes Potential zugesprochen wird. Gleichwohl lässt sich fragen, in welcher Weise die zuvor mit Merleau-Ponty ausgemachte Tiefenschicht des Sprechens (der fungierende Logos, die Stimme des Schweigens), die ihrerseits über den Einzelsatz hinausgreift und den lebendigen Vollzug des Ausdrucks bestimmt, mit diesem spekulativ-dialektischen Ausgriff kommuniziert. Schematisch ist es die Frage, in welcher Weise das dem Satz Vorausliegende und das ihn Transzendierende in innerer Beziehung stehen, vielleicht gar nicht in dieser Weise nach zwei entgegengesetzten Polen aufzuteilen, sondern aufeinander zu beziehen, ineinander zu lesen sind.

Die andere Rückfrage bezieht sich auf das davor genannte zweifache Unsagbare, das positive und das negative Hinausgehen über das Sagen. In beiden Bereichen sind wir mit einem Jenseits der Identifikation und des Begriffs konfrontiert. Die Frage ist auch hier, wieweit wir beide Seiten, die sich auf gewisser Ebene spiegeln, konsequent auseinanderhalten können und sollen. Das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs ist sowohl im Unbewussten (nach Freud) wie im Gottesbild der neuplatonischen Theologie außer Kraft gesetzt. Dem identifizierenden Begriff entzieht sich das Unbestimmt-Ungestaltete ebenso wie das in seiner Unversehrtheit Gerettete. Bei aller von Hegel akzentuierten Differenz zwischen dem Davor und dem Danach sind auch hier Phänomene des Oszillierens und Umkippens, des Umschlagens zwischen Transzendenz und Regression, Zonen der Ambivalenz von Dunkel und Licht auszumachen – im psychischen Erleben, in mythologischen Beschreibungen, in Mystik oder Religionsphilosophie. In einem gewissen Maße tangiert das Schwanken gerade die Frage der Darstellung und ihrer Grenze: So wird der mythologischen Narration eine Fähigkeit, das Andere zu sagen, zugeschrieben, die dem Begriff entzogen bleibt. Doch meldet sich dagegen auch der kritische Vorbehalt: Nach Adorno (der den Mythos umgekehrt mit dem unterdrückenden Begriff assoziiert) kommt alles darauf an, das Hinausgehen über den Begriff vom regressiven Rückfall und falschen Ursprungsideologien freizuhalten, die Distinktion zwischen wahrer und falscher Ganzheit aufrechtzuerhalten.

In beiden Fällen stehen entgegengesetzte Figuren zur Diskussion: entgegengesetzte Figuren des Unsagbaren wie der transzendierenden Darstellung. Auch wenn wir die Frage, wieweit beidemale die antithetischen Figuren im Gegensatz verharren oder in abgründiger Affinität stehen, offen lassen, scheint das Fazit unstrittig, dass die Grenzen der Sprache nicht feststehen und nicht auf der Ebene der logischen Analyse der Sprache zu fixieren sind. Das Sprechen überschreitet Grenzen und ist in gewissem Sinne unendlich. Sprache kann alles sagen. In einem nichttrivialen Sinne gilt, dass es kein Unsagbares gibt.