

Vom Sinn des Schweigens

von Emil Angehrn

Nach dem Sinn des Schweigens zu fragen scheint paradox. Als Reich des Sinns gilt in eminenter Weise die Sprache. Sie ist es, in deren Medium wir etwas meinen, artikulieren und mitteilen, mittels derer wir Sinn bilden, rezipieren und verstehen. Nichtsprechen, d. h. Schweigen, scheint an solchem Produzieren und Aufnehmen von Sinn keinen Teil zu haben. Wer nichts *sagt*, hat *nichts* zu sagen und gibt nichts zu verstehen. Wer stumm bleibt, wird nicht verstanden.

So lauten erste, approximative Beschreibungen des Phänomens des Schweigens – die dem näheren Blick jedoch sogleich fragwürdig werden. Offenkundig gibt es sowohl verstehbare Sinngebilde außerhalb der Sprache wie Formen des höchst bedeutungsvollen Schweigens. Dies ist Anlass, die scheinbaren Selbstverständlichkeiten kritisch zu befragen.

Zwischen Nichts-Sagen und Nicht-Sprechen

(a) Grenzen der sinnvollen Rede

Ist Nicht-Sprechen, also Schweigen, in der Tat dasselbe wie Nichts-Sagen, wie Nichts-Sagenwollen, Nichts-Meinen, Nichts-zu-verstehen-Geben? Und umgekehrt: Heißt Nichts-Sagen notwendig auch Nicht-Sprechen?

Ich möchte von diesen vielleicht als eigenartig empfundenen, abstrakten Fragen ausgehen, um den Sinn des Schweigens zu erkunden. Ich gehe von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Nichts-Sagen und Nicht-Sprechen aus, weil sie ein begriffliches Scharnier im Konzept des Schweigens artikuliert – ein Scharnier, das zudem von zwei philosophischen Kronzeugen unserer Thematik, Aristoteles und Wittgenstein, profiliert herausgestellt worden ist. Ein Blick auf sie soll als Einstieg in die Thematik dienen.

Die einschlägige Grundthese des Aristoteles lautet: Sprechen heißt etwas sagen, und das heißt: etwas Bestimmtes sagen. Wer nichts Bestimmtes sagt, sagt gar nichts, und wer nichts sagt, redet nicht, nimmt nicht teil an der menschlichen Ur-tätigkeit des Sprechens, des Sichunterredens mit anderen und mit sich selbst.¹

1 Aristoteles, *Metaphysik* IV 4.

Es ist bemerkenswert, dass auch Ludwig Wittgenstein, einer der in unserem Kontext meistzitierten Autoren, dessen *Tractatus Logico-Philosophicus* mit dem berühmten Satz schließt: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«,² zur Begründung dieses Satzes auf eine analoge Überlegung wie Aristoteles recurriert. Im Vorwort des *Tractatus* wird dessen Leitthese so vervollständigt: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.«³

Bei Aristoteles wie bei Wittgenstein wird das Sprechen mit einem bestimmten bzw. einem klaren Sagen enggeführt und dadurch eine strenge Grenze des Sprechens gezogen. Allerdings ist die Konsequenz dieser Grenzziehung bei beiden Autoren nicht dieselbe. Während für Aristoteles derjenige, der nichts Bestimmtes sagt, aus dem Sprechen – jenem Vollzug, der den Menschen als solchen auszeichnet und ihn mit anderen Menschen verbindet – ausscheidet, geht es Wittgenstein um die spezifischen Grenzen der wissenschaftlichen Sprache, deren Bereich er allerdings mit dem des sinnvollen Sprechens überhaupt gleichsetzt. Hier stehen engere Grenzen zur Diskussion, die nicht das Ganze unseres Wirklichkeitsbezugs umfassen, ja vielleicht gar nicht dessen Wichtigstes enthalten, wie Wittgenstein selbst pointiert festhält: »Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.«⁴ Es gibt einen Bereich außerhalb des engen Bezirks sinnvoller Rede: den Bereich des Lebens, der Sinnfragen oder der Ethik, auch des umfassenden Ganzen – all dessen, wozu die Wissenschaft keinen Zugang hat und was sich im strengen Sinn nicht aussprechen lässt. Dieser Bereich ist nicht einfach inexistent oder schlechthin unzugänglich, sondern öffnet sich uns in einem anderen Modus als dem der Sprache: »Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.«⁵ Der Übergang vom Sagen zum Zeigen und Sichzeigen ist von der Kultur- und Kunsttheorie vielfach aufgegriffen und etwa in der Diskussion um das Verhältnis von Wort und Bild fruchtbar gemacht worden.⁶

Allerdings mindert dieser Ausblick auf ein Jenseits der Wissenschaft nicht die Schärfe der gezogenen Grenze, die dazu nötigt, auch die eigene Sprache der Philosophie als »unsinnig«⁷ zu bezeichnen und die Beschäftigung mit Lebensfragen jenseits des sinnvollen Sprechens, d.h. des genuin menschlichen Vermögens, uns über die Welt und uns selbst zu verständigen, anzusiedeln. Die irritierende Konsequenz führt zur Frage zurück, wieweit die initiale Begrenzung der Sprache einsichtig ist.

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, in: ders., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 (S. 7–83) Satz 7.

3 Ebd., S. 9.

4 Ebd., Satz 6.52.

5 Ebd., Satz 6.522.

6 Vgl. *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, hrsg. von Gottfried Boehm, Sebastian Egenhofer und Christian Spies, München: Fink 2010.

7 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Satz 6.54.

(b) Nichtsprechen und Schweigen

Zu hinterfragen ist die Gleichsetzung von Nichts-Sagen und Nicht-Sprechen sowie die ihr vorausliegende These, dass nicht etwas (Bestimmtes) zu sagen – bzw. etwas nicht klar zu sagen – bedeute, nichts zu sagen. Unser normales Verständnis sträubt sich gegen diese Gleichsetzung, derzufolge jemand, der nicht etwas Bestimmtes sagt, überhaupt nicht spricht. Wieso soll er nicht etwas anderes, auch etwas Unbestimmtes, zu verstehen geben? Wieso sollen wir uns nicht miteinander unterhalten können, ohne etwas Bestimmtes mitteilen zu wollen, ja, letztlich sprechen können, ohne etwas zu sagen? François Jullien hat in seinem Buch *Si parler va sans dire* eben ein solches ›Sprechen ohne Sagen‹ vor dem Hintergrund des chinesischen Denkens als Alternative zur assertorischen Zentrierung der abendländischen Sprachform zur Geltung gebracht.⁸ Gerne wird in diesem Zusammenhang an das Axiom von Paul Watzlawick erinnert, dass man nicht nicht kommunizieren könne. Es besagt, dass wir auch dort, wo wir keine Botschaft übermitteln, ja, uns bewusst der Interaktion enthalten, anderen etwas zu verstehen geben. Auch das beharrliche Schweigen kann als Äußerung wahrgenommen, in seiner Intention und seinem Sinn gedeutet werden. Wer schweigt, nimmt sich nicht aus der Welt der Sprechenden und Kommunizierenden heraus. Wir sind nach Lacan immer schon begehrende und sprechende Lebewesen, und diese Vorgängigkeit ist Voraussetzung für die konkrete Option zwischen Sprechen und Schweigen, Kommunikation und Distanz. Auch als Schweigende geben wir etwas zu verstehen. Es scheint notwendig, die Analyse des Sprechens eine Stufe tiefer zu legen, um die Option zwischen Reden und Schweigen als eine innerhalb des Bedeutens in den Blick zu bekommen und auch das Schweigen als ein sinnhaftes Verhalten erfassen zu können.

Dabei wirft die Frage nach dem Sinn des Schweigens – im Vergleich zur analogen Frage nach dem Sinn der Rede – von vornherein Probleme besonderer Art auf. Bei der verbalen Sprachäußerung können gewissermaßen parallel deren semantischer Gehalt und ihr performativer Vollzug in Frage stehen; es kann interessieren, was jemand sagt und was er damit tut oder bewirken will. Beim Schweigen finden sich beide Seiten in eigentümlicher Schwebel. Der semantische Gehalt, das ›Worüber‹ des Schweigens – soweit man überhaupt von einem solchen sprechen kann – verbleibt als nicht-artikulierte in größerer Unbestimmtheit als dies auch beim gesprochenen Wort der Fall sein kann, und dem Akt haftet eine noch grundlegendere Ambiguität an, sowohl in der Offenheit, *ob* überhaupt ein Akt des Schweigens vorliegt (oder

8 François Jullien, *Si parler va sans dire. Du ›logos‹ et d'autres ressources*, Paris: Éditions du seuil 2006. – In noch radikalerer Gegenwendung bringt Alice Lagaay ein Schweigen ins Spiel, das überhaupt nicht auf Sinn und Verstehen ausgerichtet ist – ein ›Nicht(s) sagen‹, das »weder stört noch keinerlei Interpretation bedarf, nichts tut, sondern einfach still, ruhig und offen ist, ohne dabei Stille, Ruhe oder Offenheit zu signalisieren«: Alice Lagaay, *How to Do – and Not to Do – Things with Nothing. Zur Frage der Performativität des Schweigens*, in: *Performanzen des Nichttuns*, hrsg. von Barbara Gronau und Alice Lagaay, Wien: Passagen 2008, S. 21–32, hier S. 30.

ob jemand nur nichts gesagt, vielleicht gar nichts gehört hat, nicht sprachfähig ist), wie in der Unklarheit darüber, wofür dieser Akt steht, wie er gemeint ist.⁹

Ungeachtet dieser Offenheiten jedoch ist manifest, dass das Schweigen in vielerlei Weise sinnhaft verfasst, gemeint und verstehbar sein kann. Alltagserfahrung und literarische Kultur bieten eine Überfülle von Zeugnissen eines ›bereden‹ Schweigens, das uns etwas sagt. Sie lassen sich nach ganz unterschiedlichen Hinsichten klassifizieren, die in eine einheitliche Perspektive zusammenzuführen nicht ohne Weiteres möglich ist. Schweigen kann verschiedene rhetorische Formen annehmen, vielfältige affektive Qualitäten besitzen, variierende soziale oder künstlerische Funktionen erfüllen.¹⁰ Es gibt Formen des hilflosen, trotzigem, gnädigen, bedrückten, erhabenen, bedrohlichen, vielversprechenden, feigen, verlegenen Schweigens; Schweigen kann dazu dienen, etwas zu verheimlichen oder verdeckt mitzuteilen, jemanden zu schonen oder zu bestrafen, auf etwas einzustimmen oder etwas nachklingen zu lassen. Eine ausgebreitete Phänomenologie des Schweigens wäre ebenso vielgestaltig wie jene der lebendigen Rede. Eine begrenzte Betrachtung wie die folgende kann nur selektive Gesichtspunkte hervorheben.

Die folgende Betrachtung geht vom Grundgedanken aus, dass Schweigen wesentlich auf Sprache bezogen ist, und orientiert sich des näheren an der Frage nach dem Ort des Schweigens im Verhältnis zur Sprache. Schematisch lassen sich drei Orte auseinanderhalten: das Schweigen diesseits der Sprache, in der Sprache und jenseits der Sprache. Es gibt ein vorsprachliches, ein sprachimmanentes und ein übersprachliches Schweigen.

Diesseits der Sprache

Das Schweigen diesseits der Sprache tritt seinerseits in dreifacher Gestalt auf: als das der Sprache äußerliche, ihr fremde Schweigen, als stummes Sprechen und als Anfang und Ermöglichung des Worts.

(a) Das Sprachlose

»Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.«¹¹ Der Satz von Blaise Pascal evoziert am Beginn der Moderne das Grauen angesichts der stumm gewordenen Natur, die Angst und Verlassenheit in der sprachlosen, sprachfremden

9 Vgl. Reika Hane, *Gewalt des Schweigens. Verletzendes Nichtsprechen bei Thomas Bernhard, Kôbô Abe, Ingeborg Bachmann und Kenzaburô Ôe*, Berlin – Boston: de Gruyter 2014, S. 15 ff.

10 Vgl. Aleida Assmann, *Formen des Schweigens*, in: *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI*, hrsg. von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 2013, S. 51–68; vgl. Alice Lagaay, *How to Do – and Not to Do – Things with Nothing* (Anm. 8); Fleur Ulsamer, *Linguistik des Schweigens. Eine Kulturgeschichte des kommunikativen Schweigens*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2002.

11 »Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie« (Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 206 [101], in: ders., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, S. 1113).

Welt. Irritierend ist nicht die Sprachlosigkeit von etwas, das von sich aus gar nicht sprachfähig ist, wie die unbelebte Materie. Es ist Sprachferne von einem, das gewissermaßen sprechen sollte, das an sich auf Artikulation und Versprachlichung angelegt ist, doch die Grenze zur Sprache nicht überschreiten kann, sondern in deren Vorhof verbannt ist. Die Natur, die sich dem Menschen einst offenbarte und zu ihm sprach, ist in der entgötterten Welt verstummt. Der Logos ist in ihr nicht anwesend.

(b) Das stumme Sprechen

Dieser puren Abwesenheit der Sprache steht die Vorsprachlichkeit dessen gegenüber, was gewissermaßen vor-sprachlich bedeutsam ist, einen sinnstiftenden Ausdruck diesseits des Worts realisiert. Es ist die ›stumme Sprache‹ der Dinge, der Gesten, des Bildes, der Kunst. In vielerlei Weise sind solche Phänomene als vor- und außersprachliche Formen des Bedeutens und Verstehens, teils als Tiefenschichten des Sinns beschrieben worden. Eine erweiterte Hermeneutik hat sich vom Paradigma des Textes abgelöst und die Erlebens- und Ausdrucksformen des Gefühls, die körperlichen Gebärden und die Chiffren der Natur als Gefäße des Sinns thematisiert. Gerade die Phänomene der Natur, wo sie (noch) nicht jener Entseelung anheimfallen, erscheinen einem empathischen Naturbezug voll von Botschaften – es ist, so Jan Assmann, wie wenn auch die Natur nicht nicht kommunizieren könnte.¹² Wolfram Högere hat in jener Ausweitung der Hermeneutik Spuren der Mantik und eines ursprünglichen Animismus ausgemacht, der auch einem heutigen nicht-reduzierten Verstehen nicht fremd ist.¹³ Mannigfache Weisen des leiblichen Ausdrucks, aber auch der kulturellen Praxis und künstlerischen Gestaltung verkörpern vor- und außersprachliche Formen der Sinnproduktion und Sinnrezeption. Sie stehen nicht nur für das Elementare, Noch-nicht-Sprachliche, sondern zum Teil auch für den eigenen Ursprung, aus welchem sprachliches Verhalten und sprachliche Gebilde hervorgehen.

(c) Dynamis und Anfang des Sprechens

Namentlich in der Tradition der Phänomenologie sind Formen des Schweigens beschrieben worden, die für das Sprechen eine Voraussetzung, einen ermöglichenden Grund oder geradezu einen Anfang darstellen. Merleau-Ponty spricht von einem

12 Allerdings ist dies nach Assmann nicht der Natur, sondern dem Menschen anzulasten, der Sinn in sie hineinliest und erst im langen Prozess der Entzauberung lernen musste, mit ihrer Stummheit zurechtzukommen. – Vgl. Alice Lagaay, *How to Do – and Not to Do – Things with Nothing* (Anm. 8), S. 30, die mit Roland Barthes das bedeutungsfreie Schweigen/die Stille der Natur (*silere*) vom sinnbezogenen Schweigen der Sprache (*tacere*) unterscheidet, wobei sich ersteres allmählich dem letzteren angleicht.

13 Wolfram Högere, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

»schweigenden Cogito« (*cogito tacite*)¹⁴ als Voraussetzung der Reflexion und allen expliziten Meinens, von einer wortlosen, stummen Sprache (*langage muet*) des Leibes als Raum und Fundament der verbalen Kommunikation. Artikuliertes Sprechen gründet nach ihm in einer »stummen Rede« und einem »sprechenden Schweigen«,¹⁵ zu welchem die phänomenologische Reflexion zurückführt. Geht es hier um eine Stille, die gleichsam ein Sagenwollen in sich trägt und unterhalb der Schwelle der Artikulation voller Worte ist, so lässt ein tieferes Schweigen auch die innere Rede des Gedankens stumm werden. Die in meditativen Übungen erprobte Kunst des Schweigens steht im Dienste dieses inneren Still- und Leerwerdens, das nicht als Selbstzweck erstrebt wird, sondern als Vorbedingung einer Offenheit, welche die Manifestation der Dinge vernehmen kann.¹⁶ Das eigene Schweigen steht dann im Dienste der entgegenkommenden Sprache, des empfangenen Worts. Es ist weder reine Versenkung in sich noch Sichverlieren ins Sprachlose, sondern Öffnen des Raums für ein Sprechen, das nicht aus dem Schweigenden kommt, und es kann in der mystischen Vertiefung zuletzt dem Schweigen des Absoluten selbst, der innersten Stille Gottes begegnen.¹⁷

Schließlich kommt hier jenes dem Sprechen vorausliegende Schweigen in den Blick, das gewissermaßen die Potentialität und den Anfang des Sprechens in sich birgt. Man hat es mit der Stille und Leere verglichen, die der Schöpfung vorausgeht, als jene gesteigerte Mächtigkeit des Nichtsprechens, die nur dem in höchstem Maße Sprachfähigen zu eigen ist. Nur der Schöpfer kann sich des Hervorbringens enthalten, nur der Mensch kann schweigen. Künstlerische wie theologische Betrachtungen haben die konzentrierte Sammlung des Augenblicks vor der Schöpfung beschrieben,¹⁸ als jene Potenz, die der Tat vorausgeht und deren höchste Macht in der an sich haltenden, reinen Potentialität,¹⁹ der absoluten Stille liegt. Die Stille vor der Schöpfung, das Schweigen vor der Rede sind nicht nur negative

14 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945, S. 462; ders., *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1964, S. 224; vgl. die Beschreibung der Lebenswelt als »Welt des Schweigens«: *Le visible et l'invisible*, S. 224.

15 Maurice Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, in: *Signes*, Paris: Gallimard 1960, S. 49–104, hier S. 58f.

16 Vgl. Reiner Manstetten, *Das Schweigen und der Ursprung des Wortes*, in: *Quatember. Vierteljahresschrift für die Erneuerung und Einheit der Kirche* 63 (1999), Nr. 4, S. 196–203; Hans-Willi Weis, *Denken, Schweigen, Übung. Eine Philosophie des Geringfügigen*, Freiburg – München: Alber 2012, S. 15ff., 31ff.

17 Reiner Manstetten, *Das Schweigen und der Ursprung des Wortes* (Anm. 16); vgl. Jan Assmann, *Einführung*, in: *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI* (Anm. 10), S. 15.

18 Vgl. Corrado Bologna, *Creazione e silenzio*, in: *Silenzio. Atti del terzo Colloquio internazionale di Letteratura italiana (2008)*, hrsg. von Silvia Zoppi Garampi, Rom: Salerno Editrice 2012, S. 13–31.

19 So die Lesart der Potenz bei Schelling, gegen die aristotelisch-hegelsche Auffassung einer sich notwendig verwirklichenden Möglichkeit.

Instanzen des Nicht und Noch-Nicht, sondern wie die Hohlform des Anfangens, der Introitus vor der Rede, ein Anfang des Anfangs.

In der Mitte der Sprache

(a) Leerstellen

Die zweifache Modalität des Schweigens als Abwesenheit und Grund des Worts, die wir im Diesseits der Sprache finden, reproduziert sich in deren Binnenraum. Sprache ist durchsetzt vom Schweigen und Nichtsagen.²⁰ Es gibt kein Sagen ohne Nichtsagen, wie kein Entbergen ohne Dunkel, keinen Sinn ohne Nicht-Sinn. Sprechen kann nie alles sagen, Zeigen nie alles erhellen. Jede Rede enthält Nicht-thematisches und Ungesagtes, Leerstellen und Verdecktes. Die Komplementarität beider Seiten gehört konstitutiv zum Sprechen wie zum Verstehen; nicht zuletzt ist sie Voraussetzung für die eigene Formgebung des Lesers und Hörers, die ihrerseits in die Sinnbildung des Werks eingeht.

(b) Entzug und Destruktion

Indessen geht es hier nicht nur um eine strukturelle Doppelseitigkeit. Die dem Sprechen innewohnende Grenze gründet nicht einfach in einer notwendigen Struktureigenschaft wie der blinde Fleck im Sehen oder der äußere Horizont im Wahrnehmen, der immer hinauschiebbar, doch nie aufhebbar ist. Daneben gibt es Leerstellen und Lücken, die kontingenten Verhinderungen, Unterdrückungen und Ausschließungen der Sprache entstammen. Dass die Rede ins Stocken gerät, dass ihr vieles nicht zugänglich ist, kann auch daran liegen, dass Inhalte – bewusst oder unbewusst – verdeckt, tabuisiert, an der Artikulation gehindert werden. Das Schweigen kann Kehrseite eines Sprachentzugs sein, wie er dem Erleben von Gewalt und Leiden anhaftet, exemplarisch in traumatischen Erfahrungen, die mit einer Unfähigkeit der Repräsentation und Erzählung, auch des inneren Gesprächs einhergehen. Kritische Historie, Hermeneutik, Psychoanalyse setzen hier einen Gegenakzent und wollen dem zur Sprache verhelfen, was unerledigt geblieben ist und keinen symbolischen Ausdruck finden konnte. Das Nichtgeschriebene lesen, wie Walter Benjamin mit einem Wort Hugo von Hofmannsthal das Anliegen solcher Historie umschreibt,²¹ heißt das Unabgeoltene zu seinem Recht kommen lassen und dem zur Stummheit verurteilten Leben zur Sprache verhelfen.

20 Vgl. *Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Emmanuel Alloa und Alice Lagaay, Bielefeld: transcript 2008.

21 »Was nie geschrieben wurde, lesen«: Schlussvers aus *Der Tor und der Tod*, in: Hugo von Hofmannsthal, *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main: Fischer 1975 ff., Teil III, S. 61–80, hier: S. 80; Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I.3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 1238.

(c) Produktive Negativität

Insofern kann der Abwesenheit der Sprache geradezu eine katalysatorische, produktive Funktion zukommen. Der Riss und die Lücke im Kontinuum des Sinns ermöglichen nicht nur, sie provozieren die Sprache, sie halten nicht nur den Raum des Sprechens offen, sie verlangen nach dem befreienden und gestaltenden Wort, gegen seine Verbannung oder Beschneidung. In gewisser Weise kann gerade das Aufbrechen des geschlossenen Textes, das Zerschneiden der Rede zur Voraussetzung kreativen Hörens und Sprechens werden. Solches Durchschlagen kann im Kunstwerk bewusst eingesetzt, zum Mittel originärer Formgebung werden. Desgleichen kann es in die Technik der Entzifferung und die hermeneutische Arbeit eingehen, wie die Dekonstruktion die Auflösung des Gebildes als Weg der konstruktiven Sinnerschließung praktiziert. In Auseinandersetzung mit der realen Negativität des Sprachverlusts, mit Repression und Ausschließung wird solches Aufbrechen zum Protest und zum Werkzeug der Rettung. Dem stummen Schrei des Schmerzes beizustehen heißt jener Forderung nachzukommen, in der Adorno die Bedingung aller Wahrheit sah: der Forderung, »Leiden beredt werden zu lassen«.²² Inmitten der Welt der Sprache haben wir mit Abwesenheiten, Zonen des Schweigens zu tun, die dazu auffordern, Schweigen in Rede zu verwandeln.

Jenseits der Sprache

(a) Vom Ungesagten zum Unsagbaren

Der dritte Ort des Schweigens ist der Ort jenseits der Sprache. Das Sprachjenseitige, Übersprachliche ist das theoretisch und literarisch prominenteste, am meisten reflektierte Andere des Sprechens. Schweigen steht hier nicht für eines, das noch nicht zur Sprache gekommen ist, sondern für eines, zu dem zu gelangen die Sprache ihrerseits nicht fähig ist, das ihr unerreichbar bleibt. Es ist nicht das Niedrigere, sondern das Höhere, nicht das der Sprache Entzogene, sondern das über sie Hinausschießende, Unausprechliche – wobei sich eine abgründige Gemeinsamkeit beider in dem von François Lyotard erneuerten Begriff des Erhabenen spiegelt, der das Unfassbare mit dem Unerträglichen, die positive Sprachtranszendenz mit dem Sprachentzug der Gewalt- und Leidenserfahrung zusammenschließt.²³ Im Hauptstrang jedoch meint jenes Hinaussein ein affirmatives Transzendieren, wie es uns in eindringlicher Gestalt in der neuplatonischen Philosophie entgentritt.

22 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 27.

23 François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris: Galilée 1991. – Eine andere Konvergenz hat Hegel vor Augen, wenn er die Mystifikation des stummen Sichversenkens und erhebenden Fühlens als vermeintlich höhere Wahrheiten kritisiert, da doch das Unsagbare und Unartikulierte in Wirklichkeit das Dürftigste und Unwahrste sei: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, Band 8–10, § 20, Anm.; § 463, Zusatz.

An Platon anschließend, der im *Siebten Brief* das höchste Wissen als ein nicht in Worten zu artikulierendes und mitzuteilendes beschrieben hatte,²⁴ bezeichnet Plotin das Eine und Erste, das den Ursprung aller Dinge bildet, als ein »in Wahrheit Unaussprechbares«, das sich im Maße seiner Absolutheit dem Begriffe und der Erkenntnis entzieht.²⁵

(b) Transzendenz und Stille

In den Blick kommt die Tradition der Mystik, auf welche schon Wittgensteins Grenzziehung verwies, eine Tradition, die den Gedanken der Transzendenz typischerweise mit einem Übersteigen des Mediums der Sprache assoziiert – im Gegensatz zur klassischen Philosophie, die ihn dem reinen Begriff zuordnet. Die mystische Erfassung des Einen und Ganzen ist eine, die dem diskursiv-unterscheidenden Denken versagt bleibt und sich nur der intuitiven Schau öffnet. Sie verkörpert die diametrale Antithese zur eingangs statuierten Bindung des Wissens an das Begrenzte und Bestimmte, und sie kann in ihrem Paroxysmus zur Indifferenz zwischen Wissen und Nichtwissen führen: Die höchste Schau kann in Blindheit, die absolute Helligkeit, die nichts mehr unterscheiden lässt, in tiefstes Dunkel umschlagen; das Nichts-Sagen, für Aristoteles gleichbedeutend mit einem Nichtreden, kann im Alles-Sagen aufgehen. Das Schweigen wird der Mystik ebenso sehr zum Ort der Leere wie der Erfüllung. Die Einübung in das Schweigen ist nicht das bloße Heraustreten aus dem öffentlichen Gespräch, sondern auch ein Leerwerden, ein Freiwerden vom inneren Reden, vom Lärm des Denkens, der das Wort, das uns gegeben ist, nicht hören lässt. In gesteigerter Form kann die ›Unsagbarkeit‹ sogar, jenseits der Grenze des Sagenkönnens, auf eines verweisen, wo sich das Sprechen verbietet: auf eines, das unantastbar ist, das nicht gesagt, vor der Sprache geschützt werden soll.²⁶ Auch hier geht es um ein Schweigen zugunsten dessen, was verschwiegen oder worüber geschwiegen wird, zugunsten seiner Integrität, ja, der Möglichkeit seiner Anwesenheit im Wort und im Klang. Das Schweigen wird zum Medium der Rettung dessen, was in der Rede nur unzulänglich vergegenwärtigt wird, was durch sie beschädigt, verletzt werden kann. Das Schweigegebot, das Namensverbot, das Redeverbot kann Intimes, aber auch Erhabenes, Göttliches betreffen, dem das Wort nicht angemessen ist. Zugleich aber kann in mystischen Visionen das Unaussprechliche jenes sein, um das es in allem Sprechen und allem Tun geht. Indem gerade sein Entzogenheit das Sagenwollen als Zielpunkt leitet, fungiert das Unsagbare als Grund des Sprechens. Das Wortlose in der Sprache, das Schweigen in der Rede macht deren Quellgrund und Potential mit aus.

24 Platon, *Siebter Brief* 341b–e, 344b–c.

25 Plotin, *Enneaden*, V 3, 13, 1.

26 Hinderik M. Emrich, *Das ›Unsagbare‹ bei Ingeborg Bachmann*, in: *Sagbar – Unsagbar. Philosophische, psychoanalytische und psychiatrische Grenzreflexionen*, hrsg. von Martin Heinze u. a., Berlin: Parodos 2006, S. 71–87.

In eigener Gestalt auftreten kann solches sprach-transzendierende Schweigen als Ausklang, als Nachhall der Rede oder des Klangs. Es ist ein Erleben der Gegenwärtigkeit, das nicht ein Anderes, Neues neben der artikulierten Rede und durchkomponierten Phrase ist. Es ist eine Anwesenheit des zeitlich Abwesenden, in welcher sich jene gesammelte Präsenz des Anfangs spiegelt und in der das Ganze, gewissermaßen in Kopräsenz entfaltet, da ist. Solches ist nicht nur in privilegierten Erlebnissen des Hörens oder Spielens gegeben – wie es Claudio Abbados Auführungen²⁷ oder Mozarts Musik attestiert wird, deren »Wunderbares« nach Sacha Guitry darin liegt, »dass die Stille, die ihr folgt, noch immer von Mozart ist.«²⁸ Sondern wir finden eine analoge Präsenz »nach« der Sprache, wenn wir den Sinn einer Aussage, die Bedeutung einer Rede oder einer Erzählung nach dem Durchlaufen der Worte und Sätze verstehen, sie als Ganzes gleichsam vor uns, in uns haben, ohne sie im Einzelnen in ihrer Gliederung reproduzieren zu können oder zu müssen. Solches gehört, graduell variierend, zur normalen Sinnform temporaler Äußerungs- und Verstehensprozesse, denen die Verschränkung von Synchronie und Diachronie eingeschrieben ist. Das Ganze kann erst im Nachhinein gegenwärtig sein, in einer in unterschiedlicher Intensität gegebenen, sich sukzessiv abschwächenden Präsenz.

(c) Rettung durch die Sprache

Nun gibt es neben dem Motiv, das Unsagbare jenseits der Unzulänglichkeiten der Sprache zu retten – oder es gar *vor* der Sprache zu retten –, das andere Anliegen, es *mittels* der Sprache zu retten. Gegen das Dekret, über das zu schweigen, wovon man nicht sprechen kann, beharrt Adorno auf dem Verlangen der Philosophie, »gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen lässt.«²⁹ Er widersetzt sich jener Selbstdisziplinierung der Sprache und berührt darin ein Motiv, das viele Traditionen teilen: sich nicht mit den starren Grenzen der Sprache beziehungsweise einer bestimmten Sprachform – des abstrakten Begriffs, des wissenschaftlichen Diskurses – abzufinden und mit Mitteln der Sprache über die Sprache hinauszukommen. Gehört es nach Adorno zur Utopie der Philosophie, im Medium des Begriffs selbst den Begriff zu übersteigen und ans Begriffslose heranzureichen,³⁰ so wird solche transzendierende Kraft in anderen Ansätzen unterschiedlichen Sprachformen zugewiesen; was der deskriptiven Feststellung versagt bleibt, öffnet sich der Erzählung oder dem poetischen Wort, kommt über die rhetorische und ästhetische Prägnanz zur Entfaltung. Wie die Hermeneutik sich an den Grenzen des Verstehens abarbeitet, um den Sinn jenseits seiner manifesten Gestalt zu er-

27 Vgl. die Titel des Dokumentarfilms *Claudio Abbado: The Silence that Follows the Music* (1996) bzw. des DVD-Portraits *Claudio Abbado: Hearing the Silence* (2010).

28 Zit. nach Christoph Wulf, *Schweigen*, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hrsg. von Christoph Wulf, Weinheim – Basel: Beltz 1997, S. 1119–1127, hier S. 1125.

29 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Anm. 22), S. 19.

30 Ebd.

schließen, so bemüht sich der Ausdruck um die Selbsttranszendierung der Grenzen der Sprache. Eine Dimension dieser Übersteigerung ist jene, in welcher das Sprechen mit dem Schweigen, das Schweigen mit dem Sprechen kommuniziert.

Schluss: Zwischen Sprechen und Schweigen

Verschiedene Bewegungen haben zwischen Sprechen und Schweigen – vom Sprechen zum Schweigen, vom Schweigen zum Sprechen – hin und her geführt. Ihr Ergebnis ist keine einfache Rückführung des einen auf das andere, kein einfacher Vorrang des einen über das andere.

Auf der einen Seite haben wir mit zwei verschiedenen Bewegungen der Überwindung von Sprachgrenzen und Sprachlosigkeit zu tun. Die eine Bewegung gilt der Überwindung des Sprachdefizits und Sprachentzugs. Das noch nicht sprachfähige Leben, aber auch das verstummte, zur Sprachlosigkeit reduzierte Leben wird durch das Wort in seinem Potential geöffnet, zu seinem Ausdruck und seiner Fülle befreit. Die andere Bewegung gilt dem utopischen Übersteigen des sprachjenseitigen Schweigens, durch jenes gelingende Wort, das die internen Schranken der Sprache zu transzendieren vermag.

Auf der anderen Seite haben wir die Bewegung, die über die Sprache hinaus ins Schweigen führt. Hier gelangen wir in ein Schweigen, in welchem Sprache sich selbst übersteigt, Sprechen sich erfüllt und zur Selbstgegenwart kommt. Giorgio Agamben hat diesen Fluchtpunkt mit der »Idee der Sprache« und zuletzt der Schönheit des menschlichen Gesichts verbunden, dem »vielleicht einzigen Ort«, an welchem das Schweigen gegenwärtig wird, »nicht einfach als Innehalten der Rede, sondern als Schweigen des Worts selbst, Sichtbarwerden des Worts« – ein Schweigen, in welchem »der Mensch wirklich zuhause ist«.³¹ Es ist ein Hinausgehen über die Endlichkeit der Sprache, in welchem nicht nur die Sache in ihrer Integrität gegenwärtig wird, sondern der sprechende und vernehmende Mensch selbst zu sich kommt und sich präsent wird.

Mit beiden Bewegungen verbinden sich Zielvorstellungen einer höchsten Offenbarung und Gegenwärtigkeit. Schweigen wie Sprechen figurieren als Höchstes. Die Allmacht der Sprache, die alles zu umgreifen, alles zu sagen vermag, steht dem Umfassenden und der Tiefe des Schweigens gegenüber. Es wäre künstlich, beide in ihrer Macht und Reichweite gegeneinander auszuspielen. Ihre konkrete Verhältnisbestimmung ist nicht unabhängig von der Spezifizierung der vielfältigen Formen, Kontexte und Funktionen sowohl des Sprechens wie des Schweigens zu gewinnen. Auf's Ganze aber bleibt in alledem die wechselseitige Verweisung grundlegend. Die Sprache entfaltet ihre Macht nicht unabhängig vom Schweigen – sie ist vom Schweigen durchsetzt, durch Schweigen unterbrochen, vom Schweigen gerahmt, von ihm getragen. Das Schweigen seinerseits ist nicht einfach das Andere und

31 Giorgio Agamben, *Idea del linguaggio I*, in: *Idea della prosa*, Macerata: Quodlibet 1985, S. 103.

Fehlen der Rede, es ist vom Wort erfüllt, auch wo es sich als Leere und Stille öffnet. Schweigen und Sprechen durchdringen sich zuinnerst und sind gleichzeitig in ihrer je eigenen Prägnanz und Intensität gegeben, Medien der Gegenwärtigkeit der Sache und Selbstgegenwart des Menschen. Der Sinn des Schweigens ist dem Sinn des Sprechens nicht fremd, sondern als eigenster innewohnend.

stille | musik

herausgegeben von Rainer Schmusch und jakob ullmann

n|w Fachhochschule Nordwestschweiz
Hochschule für Musik



Musik Akademie Basel

 Universität
Basel

PFAU

Mit freundlicher Unterstützung der

MAJA SACHER STIFTUNG

M. Sacher

ISBN 978-3-89727-546-1

© 2018 bei den Autoren und dem PFAU-Verlag, Bünden
Alle Rechte vorbehalten.

Layout und Satz: PFAU-Verlag
Umschlaggestaltung: Sigrid Konrad
Printed in Germany

PFAU-Verlag · Im Breul 9 · 63654 Bünden
www.pfau-verlag.de · info@pfau-verlag.de