

Dietmar Kamper, Christoph Wulf

Unterbrechung und Grenze

Einleitung

„Wovon man spricht, das hat man nicht.“ (Novalis)



Jeder, der spricht, kann diese Erfahrung machen. Sprechen ist nur möglich, wenn das, worüber geredet wird, nicht verfügbar ist. Wir sprechen in der Hoffnung, der Dinge, über die wir reden, habhaft zu werden. Aber wir werden enttäuscht. Wir sprechen gegen diese die Rede begleitende enttäuschende Erfahrung. Wir können die Abwesenheit, die Unverfügbarkeit der uns umgebenden Welt nicht aushalten und machen den Versuch, mit Hilfe der Sprache, jene entsetzliche Stille, die um den ganzen Horizont schreit (so Büchner in *Lenz*), durch Reden zum Schweigen zu bringen. Immer wieder wird das Sprechen angesichts des übermächtigen Schweigens der Welt zu einem kraftlosen Stammeln, das vergeblich versucht, des durch die Allgegenwart des Schweigens ausgelösten Entsetzens Herr zu werden.

Schweigen ist ein doppelter Nullpunkt der Sprache, aus dem das Sprechen stammt, in den das Sprechen mündet. Er kommt als Unterbrechung und als Grenze vor und kann als solcher kaum diskursiviert werden. Die Forderung jedoch, daß man von dem zu schweigen habe, über das man nicht reden kann, ist nicht der Schluß der Debatte. Vielmehr provoziert der Umstand, daß wir versagen, immer aufs neue das Sprechen. Die Beiträge des Bandes versuchen, diese Schwierigkeit des Versagens der Sprache zu artikulieren und tragen damit zur Schärfung der Einsicht bei, daß sprachlich nicht alles geht. In der einfachen Paradoxie, daß man übers Schweigen reden muß und zugleich nicht reden kann wie über eine andere Sache, manifestiert sich der genannte Doppelcharakter. Die Sprache ist dem Schweigen abgerungen und versinkt am Ende wieder ins Schweigen. Jede Nachlässigkeit, etwa im allzu schnellen Brückenschlag oder im Vergessen der gründenden Unmöglichkeit, führt auf dem schnellsten Weg ins Geschwätz. Gerade das verantwortende Sprechen hält Fühlung mit dem Doppelcharakter des Schweigens.

Schweigen verweist auf *Sprechen*; es ist in ihm Moment und Grenze. Ohne Pausen bildet sich keine Rede. Jedes sich in der Zeit konstituierende Sprechen verweist auf seinen Anfang und sein Ende – auf eine Zeit davor und eine danach. Diese liegt hinter der Grenze von Sprache und Mensch. Zugleich ist Schweigen Ausgangspunkt von Rede, Handlung und Kreativität. In Musik, Kunst und Poesie verstummt der Sinn

alltäglicher Rede, den das Sprechen und Handeln so nachhaltig beschwört. In der Begegnung mit ihnen wird Schweigen eine notwendige Handlung, eine gekonnte Aktivität, die die mimetische Auseinandersetzung erst ermöglicht. In ihr vollzieht sich die Angleichung des Rezipienten an die Werke von Musik, Kunst und Poesie, ohne deren Mehrdeutigkeit zu zerstören. Mit Hilfe der Mimesis wird eine Annäherung an das sich der ästhetischen Erfahrung zeigende, von der Stille umspielte Andere möglich. Sprechen gegen das Vergessen, Erinnerung als Widerstand gegen das Schweigen des Versunkenen und Anamnese als ihr Versuch, der zwingenden Wiederholung zu entrinnen. Die Aufhebung des Schweigens erscheint als Konstitution der Person, durch deren Maske die Sprache hervortritt. So erfolgt eine Unterscheidung der schweigenden Masse, die jede Differenzierung auslöscht.

Schweigen ist immer auch Mangel an Erinnerung, Ausdruck des Vergessens und des sprachlosen Unglücks. Das stumme *Leiden* kann zwar verdrängt, nicht aber aus dem *Gedächtnis* getilgt werden. Vielmehr insistiert letzteres, indem es die Traumata über Phantasmata immer wieder zur Sprache bringt. Das Schweigen ist dann ein Fundus, aus dem es unentwegt zur Wiederholung drängt. Vor allem die Massen schweigen; aus ihnen bilden sich erst erinnernd und sprechend die Individuen. Zu diesen schweigenden Massen gehören historisch auch die Frauen, deren Wortlosigkeit Ausdruck des Verstummens und der Unterdrückung ist; ihr Schweigen ist Ent-mündigung. Allmählich erheben Frauen die Stimme, überwinden ihre Stummheit, beginnen zu bestimmen. Um ihr Schweigen zu brechen, bedarf es der Erinnerung an das Leid, das in der Vergangenheit verstummen ließ. Es ist der Ausdruck des Ausschlusses, durch den „Weiblichkeit“ als das Andere des Mannes, des „Menschen“ erst produziert wurde. Nicht selten wird dieses sich aus dem Leid bildende Schweigen vom Wahnsinn umspielt.

Schweigen verweist auf *Vergessen* und dieses auf das *Geheimnis*. Sprache spricht nur solange, wie sie sucht, wie sie in Spannung zum Schweigen ist. Wo Schweigen Ergebnis von Vergessen ist, ist es beredt, bedarf es einer Hermeneutik, es zu entschlüsseln. Ihr ist erfahrbar, daß die Stille eine Existenzform ist, in der heterogene Dinge zueinander kommen, in der die Spannung zwischen ihnen und ihrer Zweideutigkeit erhalten bleibt. Im Schweigen reorganisiert sich die Welt, das Sprechen, der Diskurs; in ihm transformiert sich Sinn, entsteht eine enigmatische Komplexität, an der sich die Sprache vergeblich abarbeitet; der Riß zwischen ihr und der Welt ist unüberschreitbar. Das Schweigen erschließt sich nur der Sprache und der mimetischen Bewegung der „An-ähnlichung“, lauter Versuche, dem Verschwinden der Welt und der Menschen entgegenzuwirken.

Schließlich verweist das Schweigen auf den Zusammenhang zwischen *Leben* und *Tod*. Wenn Leben nicht mehr ist, gibt es keine Sprache, keine Geräusche, keine Bewegung, nur noch Leere. Wo Bewußt-

sein und Sprache nicht sind, breitet sich Schweigen aus, in das autistische Kinder und andere Opfer versinken. Die Grenzen der Sprache, der Imagination, des Menschen und seiner Welt werden erfahrbar. Aber diese Erfahrung hilft nicht mehr. Im Tod schweigt auch der Sinn, Ende aller Hermeneutik. Es gibt unaufhebbare Grenzen und Unterbrechungen für immer, die Leere des Schweigens, der keine Sprache mehr gewachsen ist. Selbst das dekonstruktive Verfahren, das sich angesichts der Unzulänglichkeit mit einer doppelten Negation zu helfen sucht, mit einer sprachlichen Negation der Sprache, die selbst noch einmal negiert wird, kann hier höchstens transparent werden für nichts. Das führt in eine Lage, in der geantwortet werden muß, auch wenn die Frage unbekannt ist. Da die Sprache die wahre Heimat der Menschen ist, bedeutet Sprachlosigkeit das äußerste Elend. An solcher Grenze hat der Sprachdenker Eugen Rosenstock-Huessy die Losung ausgegeben, ~~der zuletzt die Autoren des Bandes zu entsprechen versucht haben~~; „Respondeo, etsi mutabor“.

I. Schweigen und Sprechen

Präsenz des Schweigens

Das Schweigen bildet den Horizont, vor dem alles Reden sich vollzieht. Es durchdringt und umfängt den Prozeß des Sprechens. Die Melodie der Rede konstituiert sich aus Worten und Pausen. In den Pausen zwischen den Worten und Sätzen, in denen sich die Gedanken bilden, hat es seinen Ort und seine Zeit. Für den Zuhörer ist es eine notwendige Bedingung für die Entschlüsselung der semantischen und metaphorischen Dimension der Rede. Jeder Redner nutzt nicht nur Worte, sondern auch die Nicht-Worte, die Pausen, die Orte und Momente des Schweigens. Schweigen ist Bestandteil jeder Interaktion. Wer redet, läßt andere schweigen, macht sie zu seinen Zuhörern und bestimmt durch seine Rede ihr Schweigen. Ihr Zuhören ist Teil des Sprechens und daher Teil der Verständigung. Die Zuhörer helfen dem Sprechenden bei der Entstehung und Ausbildung seiner Gedanken.

Schweigen ist in sozialen Situationen nicht bloß Leere; es vermittelt Bedeutungen. Wer das Schweigen kontrolliert, kontrolliert die Rede; er kontrolliert aber auch die Reihenfolge von Handlungen. In sozialen Situationen ist Schweigen mehrdeutig. Es verunsichert und läßt Furcht entstehen. Es verweist auf verborgene und offene Konflikte. Im Verhältnis vom Vorgesetzten zum Untergebenen hat es seinen Ort. Autoritäten – sei es Polizei, Bürokratie oder Medizin – kontrollieren bewußt das Schweigen. Der von ihren Entscheidungen Betroffene wird ins Schweigen und damit in die Unterlegenheit gestoßen. Seit Jahrtausenden handelt so die Macht. Manchmal hüllt sie sich selbst in Schweigen und ist dadurch noch wirkungsvoller. Sie hält also Zeichen zurück, mit deren Hilfe sie einzuordnen ist; sie bleibt anonym und spielt mit den Ängsten der ihr Unterworfenen, indem sie frühe Vernichtungsfantasmen beschwört. Die Ambiguität des Schweigens legt es nahe, nach seiner Bedeutung zu fragen. Schweigen kann sehr Unterschiedliches meinen: Zurückhaltung, Ablehnung, Verweigerung, Zustimmung und Akzeptanz. Schweigen ist ein nicht eindeutiger Ausdruck, der immer wieder dazu auffordert, es der Unbestimmtheit zu entreißen. Ausgedehntes Schweigen ist eine Provokation; es läßt die Worte des Anderen wie an den Mauern einer uneinnehmbaren Feste abprallen. Es zwingt das Gegenüber oder die Gruppe, sich auf den Schweigenden zu beziehen. Menschen haben ein unterschiedliches Verhältnis zum Schweigen. Manche können seine Spannung, seine Ambivalenz nicht aushalten und versuchen, es durch gesteigerte Rede zu übertönen. Andere ziehen sich auf ihr Schweigen zurück. Sie haben große Zonen des Schweigens um

sich. Sie wissen zu schweigen und machen das Schweigen zum Sprungbrett des Redens und des Handelns.

Jeder Mensch läßt Dinge ungesagt, damit er andere sagen kann. In jedem Menschen gibt es ein Changieren zwischen Schweigen und Reden. Jeder verbirgt sich und verbirgt den Anderen etwas, um anderes besonders deutlich zu sagen. Was jemand verschweigt, bestimmt ihn genauso wie das, was er redet. Denn für jeden Menschen ist das Schweigen Ausgangspunkt und Bezugspunkt der Rede. In ihm entstehen Bilder, Vorstellungen, Gedanken, die in Diskurse münden. Oder aber sie werden im Schweigen belassen, in inneren Monologen bzw. Dialogen, die sich über das Schweigen legen. Manchmal kommt das Wirrwarr innerer Bilder und Gespräche zum Schweigen: Im versunkenen Musikhören, im vertieften Schauen eines Kunstwerkes, im gemeinsamen Schweigen nach der Liebesumarmung.

Im Unterschied zu den Ländern des Ostens haben wir eine wenig entwickelte Kultur des Schweigens. Wo sie entfaltet ist, weiß man: Nicht nur das Gespräch, sondern auch das gemeinsame Schweigen verbindet. Auch Schweigen will gelernt sein: Oft ist der Zwang zur Rede zu stark, um gemeinsam schweigen zu können. Schweigen gilt häufig als Ausdruck von Inkompetenz und Unfähigkeit zur Artikulation. Im Unterschied zur Rede gilt Schweigen als Ausdruck von Passivität und Schwäche. Die kulturbedingten Verkürzungen dieser Einschätzung sind offensichtlich. Zwar wird in Sprichwörtern wie „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“ auf die Bedeutung des Schweigens verwiesen; doch suggeriert dieses Sprichwort wohl eher: Zwar ist Schweigen besser als eine unzulängliche Rede, dennoch erbringt es nicht die Vorteile gekonnten Sprechens. Stille und Schweigen werden geringgeschätzt. In den Städten umgeben uns fortwährend Geräusche. Sie vernichten die oft als Leblosigkeit geltende Stille. An ihre Stelle tritt eine Beschallung durch Musik: in Fahrstühlen, auf Untergrundbahnhöfen und in Einkaufszentren. Es scheint, als ängstigten diese Orte ihre flüchtigen Besucher und als sei die musikalische Beschallung ein Versuch, sie von ihrer Angst zu befreien. Versuche, ein Gefühl von Zusammengehörigkeit zu schaffen, wo es keine Zusammengehörigkeit gibt, schlagen fehl: Alle Berührungen bleiben oberflächlich.

Zur Kultur des Schweigens gehören die Orte, an denen geschwiegen wird: die Tempel und Kirchen, die Konzerträume, Theatersäle, Kinos und Bibliotheken. Hierhin gehören die Rituale, die Schweigen erfordern: Gottesdienste, gesetzliche Handlungen wie Eheschließungen, Begräbnisse und öffentliche Veranstaltungen wie Theater, Kino und Unterricht. Auch Tabus, Zonen und Bereiche des Schweigens, die von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Subkultur zu Subkultur verschieden sind, haben hier ihren Ort. Zu ihnen gehören: das Sexuelle, der Tod und das Schweigen selbst.

An diesen Orten, in diesen Ritualen und angesichts derartiger Tabus bilden Menschen dadurch eine Gemeinschaft, daß sie sich auf etwas beziehen, was ihnen unsagbar zu sein scheint, von dem sie aber alle überzeugt sind. Ein Schweigen der Ehrfurcht, der Achtung, der Scheu, das sich nicht ohne Verlust auflösen läßt. Eine Haltung, die an den heiligen Orten dem Unsagbaren, der Transzendenz entgegengebracht wird. In der gemeinsamen Konzentration auf die Einhaltung des Rituals erfolgt der Ausschluß von allem, was die Gemeinsamkeit gefährden könnte. Eine diskursive Auflösung der durch das Ritual geschaffenen mythischen Gemeinsamkeiten wird vermieden. Statt dessen wird ein ritueller Gesamtkörper geschaffen. Wie die heiligen Bauten verweist er auf eine transzendente Beziehung, die nicht in der Immanenz des Lebensalltags aufgeht. Auch die Schweigen gebietenden Tabus sind Ausdruck höchst widersprüchlicher Empfindungen, die zwischen Anziehung und Abstoßung changieren und die das Schweigen in diese Ambivalenz einbinden.

Die Entstehung des Mythos in der Antike läßt sich als ein Versuch begreifen, die Übermacht der Welt und das damit zugleich erfahrene Chaos zu benennen. So gesehen stellen Mythen in der frühen Geschichte den Versuch dar, sich der in der Wirklichkeit enthaltenen Gewalt zu erwehren. Mythen – frühe Formen des Sprechens gegen das Undurchschaubare, Nicht-Verfügbare, das das Erzählen des Mythos auf Distanz halten soll. Mythen – erste Worte, erste Erzählungen vom Entsetzen, das das Sprechen zwar nicht aus der Welt räumen kann, das es aber mit Hilfe der Benennung aushaltbar macht. Der Mythos als Versuch, gegen die Übermacht der vorgefundenen Welt die Macht der Vorstellung zu setzen. Zunächst sicherlich vergeblich, allmählich jedoch mit wachsendem Erfolg. Im Anspruch des Mythos, sich gegen die Gewalt der Wirklichkeit zu behaupten, artikuliert sich bereits der Logos, der in der griechischen Antike ein unverzichtbares Element des Mythos ist. So läßt sich der Mythos als ein vom Willen zur Aufklärung getragener Distanzierungsversuch gegenüber dem Schrecken der Urzeit begreifen. Da er jedoch aus Sprache besteht, kann er nicht verleugnen, ein ambivalentes Verhältnis zum Schrecken zu haben. Einerseits wird der Mythenerzähler nicht so vom Schrecken überwältigt, daß es ihm die Sprache verschlägt; andererseits ist die Macht des Erzählers über den Mythos auch nicht so vollständig, daß im Erzählen das Entsetzen überwunden werden kann. Vielmehr dringt der Schrecken durch das Sprechen hindurch und läßt den Zuhörer des Mythos erschauern. In diesem Sinne läßt sich der Mythos durchaus als ein in „Vorstellung und Handlung gewandelter Affekt“ (Wundt) begreifen, der vom Schrecken und Entsetzen angesichts einer unwirtlichen Welt herrührt.

Der Versuch, das Chaos des Unbekannten durch Namensgebung zu ordnen, gehört zu den frühen Anliegen des Menschen. Ziel der Na-

mensgebung ist es, der fremden Welt eine Ordnung zu geben, in die man sich einfindet, die die Übermacht des Unbekannten, seine Noch-Unbestimmtheit aushaltbar macht. Doch wie lange? In der abendländischen Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß es unserer Kultur außerordentlich schwerfällt, mit dem Unbenennbaren, dem Unausprechlichen in der Gestalt des Fremden oder Anderen zu leben. Verbreitet sind individuelle und gesellschaftliche Abwehrstrategien der Einverleibung, Assimilierung, aber auch der Aussperrung, Herabsetzung und Bekämpfung. So hat das Projekt der Moderne im Namen von Zivilisierung, Rationalisierung und Modernisierung Affekte exterritorialisert, Körper und Sinnlichkeit zu einem eloquenten Schweigen gebracht, indem es sie gezwungen hat, sich der diskursiven Sprache zu bedienen, um überhaupt Gehör zu finden. Im Namen der Vernunft sind das Irrationale, das Irreale, das Unlogische, werden die Natur, der Körper, die Phantasie, das Begehren nur soweit zugelassen, als sie von der Vernunft assimiliert werden können. Und dazu bedarf die Vernunft der Identifizierung des Unbekannten und seiner Benennung; andererseits führt dies zur Vernichtung des Unbekannten, das die mühsam durchgesetzte Grenzziehung zwischen Glauben und Nicht-Glauben, Realität und Irrealität, Rationalem und Irrationalem, Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft gefährdet. Daher erscheint die Namensgebung bereits bei Platon als ein wichtiger gesellschaftliche Macht ausübender Akt, wenn z. B. Kratylos darauf hinweist, „daß die, welche als erste den Dingen den Namen gegeben haben, keine geringen Leute waren ...“

Auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte ist die Macht des Namens außerordentlich. Hier beginnt die Geschichte mit dem Befehl zu werden und der Benennung der Dinge. Walter Benjamin hat diese Zusammenhänge sehr deutlich gesehen, wenn er schreibt: „Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluß einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es. Sie ist also das Schaffende, und das Vollendende, sie hat Wort und Name. In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. ‚Und er sah, daß es gut war‘, das ist: er hatte es erkannt durch den Namen ..., d. h. Gott macht die Dinge in ihrem Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie nach Maßen der Erkenntnis.“ Folgt man dieser Interpretation des jüdisch-christlichen Schöpfermythos, so enthält dieser im Vergleich zu den griechischen Mythen ein größeres Vertrauen in die Macht der Sprache und des Namens. Die Welt wird durch die Sprache geschaffen, durch den Namen in ihrer Ordnung erkennbar. Menschliche Erkenntnis ist Aufdeckung dieser Struktur der Welt; menschliche Geschichte geschieht in Gottes Namen. In ihm liegt ihr Anfang und ihr Ende. Daher ist sie Heilsgeschichte. Sie beheimatet den Menschen. Ein Jenseits der Sprache existiert nicht. Geschichte ist „Vollstreckung des Namens und die Neuzeit ist die Epoche

geworden, die abschließend für alles einen Namen gefunden hat“ (Blumenberg).

So schien es jedenfalls lange Zeit. Doch ist diese Zuversicht immer mehr in Zweifel geraten. Denn mit der sich ausdehnenden Benennung der Welt, ihrer wachsenden Verortung durch die Vernunft nehmen die Sprachlosigkeit und die Ortlosigkeit zu. Die „schweigende Mehrheit“ und ihre Orientierungslosigkeit ist dafür ein Beispiel. Die Besinnung auf die mit der Durchsetzung der Vernunft als höchster Instanz verbundene Verdrängung des ihr nicht Zugänglichen führt zur Abwertung der Selbsttätigkeit der Natur, der Träume, des Göttlichen, des Nicht-der-Sprache-Zugänglichen, des Geheimnisvollen. Dies ist der Preis für die Vereinheitlichung, Universalisierung, Abstraktheit modernen Lebens in der Disziplinargesellschaft mit ihren selbstkontrollierten, mit sich selbst identischen, im Prozeß der Selbstermächtigung kolonialisierten Subjekten, in deren schlecht verheilten Wunden noch immer Erinnerungen an andere Formen des Lebens schmerzen.

Obwohl die Schaffung der Mythen ein erster Versuch ist, sich der Übermacht der Wirklichkeit mit Hilfe der Sprache zu erwehren, begleitet ihr Entstehen das Bewußtsein von den Grenzen der Sprache. Folgt man Rudolf Ottos Überlegungen zum Heiligen, so gehört die Erfahrung der Sprachlosigkeit und des Schweigens zu den religiösen Grunderfahrungen des Menschen. Für Otto ist das Heilige das spezifische Element der religiösen Erfahrung; es ist ein irrationales Element. Das Heilige entzieht sich der begrifflichen Erfassung; es ist das Innerste aller Religion, das, was sie zur Religion macht. Das Heilige ist, was bleibt, wenn man das sittliche Moment und das rationale Moment von der Religion abzieht. Otto schlägt dafür den Begriff des Numinosen vor, das sich ebenso der Definition entzieht, da das, was es bezeichnet, nicht sprachlich faßlich ist. Das Erlebnis des Numinosen hat Auswirkungen auf das Selbstgefühl des Menschen. Ergriffen von dem Nicht-Begreifbaren erlebt der Mensch seine Abhängigkeit. Er erlebt sich als Kreatur, die dem Numinosen ihre Existenz schuldet. „Ich habe mich unterwunden, mit Dir zu reden, ich der ich Erde und Asche bin“ (1. Moses 18,27). Im Zentrum des Erlebens des Numinosen steht ein „Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses“. Es ist ein Gefühl des Schauers, der von Empfindungen der Erregung, des Rausches oder gar der Ekstase begleitet werden kann. Zugleich ein Verstummen vor dem unsagbaren Geheimnis, das über allem Leben ist. Neben dem Schauervollen ist das Moment des Übermächtigen (majestas) Teil der Erfahrung des mysterium tremendum. „Gott ist alles, ich bin nichts“ ist Ausdruck dieses Erlebens. Meister Eckehard spricht diesen Zusammenhang an, wenn er sagt: „Sorget, daß Gott Euch groß werde.“ Das Energetische, die die Dinge bewegende und die Menschen erregende Dynamik ist das dritte Moment des Numinosen. Getreu dem Diktum von

Terstegen „Ein begriffener Gott ist kein Gott“ ist das Ganz-Andere der vierte Teil der Erfahrung des Numinosen. Das Ganz-Andere ist das verborgene, nur selten Wunder freisetzende, zum Staunen anregende Geheimnis. Es ist das unfäßliche und paradoxe Andere der Rationalität, das auch in den Religionen manchmal ausgeschlossen wird.

Dieses schauervolle numinose Geheimnis erschreckt und zieht damit zugleich den Erschrockenen an. Es zeigt seinen faszinierenden Doppelcharakter, in dem Schauervolles und Wundervolles sich mischen. In der Faszination übersteigt der Mensch die Grenzen seiner Alltagsgefühle, gerät in Exaltation und in Ekstase. In den Worten Jakob Böhm: „Was aber für ein Triumph in dem Geiste gewesen sei, kann ich nicht beschreiben noch reden. Es läßt sich mit nichts vergleichen, nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und es vergleicht sich der Auferstehung von den Toten.“ Immer also bewirkt die religiöse Grunderfahrung Schauer und Furcht, Unheimlichkeit und Unvertrautheit, aber auch Faszination und Ekstase, macht dem Menschen die Grenze seiner Diskursfähigkeit und seiner Erkenntnis erfahrbar und läßt ihn im Schweigen das Geheimnis der Welt ahnen.

Der Verweis auf das Schweigen steht im Zentrum der religiösen Erfahrung; die Erfahrung Gottes, des Heiligen und des Unaussprechbaren. „So ist es gut, wenn Du annimmst, daß jenes Eine, der Ursprung von allem, obwohl der, der Ursprung alles Aussagbaren ist, unaussagbar bleibt. Alles, was ausgesagt werden kann, drückt nicht das Unsagbare aus, und doch zeigt jedes Reden das Unausagbare“ (Cusanus). Das Schweigen ist Grund und Abgrund der Sprache und des Seins. Das verdeutlichen alle Erfahrungen des Heiligen, die sich als Faszinosum, als Mischung von Zauber und Schrecken beschreiben lassen. Immer nur sind es Zeichen und Symbole, die wahrgenommen und ausgesprochen werden können.

Das Heilige selbst bleibt im Schweigen. Für diesen Ort des Transzendenten sind im Christentum vor allem die Mystiker sensibel; die offizielle Kirche hat es sich damit stets schwerer getan. Auch in der Bibel spielt das Schweigen eine verschwindend geringe Rolle. In den asiatischen Religionen verhält sich das anders. Hier ist das Schweigen ein zentraler Punkt der religiösen Erfahrung. In der Meditation gilt es, sich seiner zu vergewissern. Im Zazen ist die Öffnung für das Schweigen in sich selbst Weg und Ziel. Sitzend mit verschränkten Füßen, aufgerichteter Wirbelsäule, halb geschlossenen Augen, langem Atem auf dem Weg, „das Nicht-Denken zu denken“. Mit Hilfe der Entdeckung der Stille in sich die Zerrissenheit in Bildern, Vorstellungen und Sprachfetzen zu überwinden, Übereinstimmung mit der kosmischen Stille zu erreichen, erscheint als Aufgabe. Es geht um die Erfahrung des Nicht-Handelns und um die, sich schweigen zu hören. Schweigen ist nicht etwas, was im Sinne der Zunahme von Autonomie und Individualität zu

überwinden ist. Die bewußte Erfahrung des Schweigens ist Ziel und Weg des Umgangs mit sich und der Welt.

Auch in der Erfahrung der Liebe hat das Schweigen einen unaufhebba- ren Ort. Zweifellos gibt es eine Rhetorik der Liebe, die darauf verweist, daß Liebesgefühle sprachlich codiert sind und Gefühle sich an sprachli- chen Normen orientieren. Die Rhetorik des „amour passion“ und des „amour galant“ sind dafür wortreiche Beispiele. Zugleich besteht je- doch hier ein Wissen um die Unausdrückbarkeit der Liebe. Erinnert sei an King Lear, der von seinen drei Töchtern hören will, daß sie ihn lie- ben, von Cordelia, der jüngsten und von ihm am meisten geliebten, aber nur Schweigen als Ausdruck ihrer intensiven Liebe erfährt. Sie kann ihr Herz nicht im Munde tragen. Liebesbeteuerungen und Liebes- schwüre erscheinen hier eher als Beschwörungen eines schwachen Ge- fühls, demgegenüber die Fülle eines intensiven Gefühls der Sprache nicht bedarf. Dies gilt sicher weniger für die unendlichen Beziehungsge- spräche moderner Liebesverhältnisse als für die *leidenschaftliche Liebe* und ihre heftigen, nie Dauer erlangenden Gefühle. Auch die sich in der Liebe ereignende Erfahrung des Anderen entzieht sich weitgehend der sprachlichen Bestimmung. Was das Antlitz des Anderen im emphati- schen Sinne bedeutet, ist sprachlich nur in paradoxen Ausdrücken faß- bar. Die Erfahrung, die eng mit der Selbsterfahrung verbunden ist, ist endlos. Das Auge und die streichelnden Hände kehren immer wieder zum geliebten Antlitz zurück. Es entzieht sich der Beschreibung, der Feststellung, der Bestimmung. Der Andere ist mehr, als man selbst zu fassen vermag, als gäbe es einen Schleier über dem Geheimnis, das der Andere ist. Zöge man ihn weg, wäre nichts da als die Leere. Verhüllt er das Antlitz, verhindert er die Assimilation und damit den Tod des An- deren. Das Gesicht des Anderen entfacht die Liebe. Es ermöglicht eine Gegenwart, in der für einen Moment das Geheimnis des Anderen sich zeigt und sich zugleich entzieht, in der die nicht-aufhebbare Differenz erfahren wird, in der manchmal das Vorher und Nachher zusammenfal- len. Oft ist die Erfahrung des Anderen im Mangel, in der Verfehlung, im stillen Schmerz deutlicher als im Glück einer nur scheinbar Erfül- lung bringenden Liebe, der die Einsicht in die Notwendigkeit wechsel- seitiger Verfehlung nicht erspart bleibt.

Selbst über ein außerordentliches Sprachvermögen verfügende Dichter leiden am Ungenügen der Sprache. So schreibt Heinrich von Kleist: „Die Sprache taugt nicht dazu, sie kann die Seele nicht malen, und was sie uns gibt, sind nur zerrissene Bruchstücke ... Daher habe ich jedesmal eine Empfindung wie ein Grauen, wenn ich jemandem mein Innerstes aufdecken soll; nicht eben weil es sich vor der Blöße scheut, aber weil ich ihm nicht alles zeigen kann und daher fürchten muß, aus den Bruch- stücken falsch verstanden zu werden.“ Was in einem Menschen vor sich

geht, ist prinzipiell unaussprechbar. Gefühle sind sprachlich nicht faßbar. Sprache vermag von ihrer Totalität lediglich Bruchstücke zu vermitteln. Obwohl Kleist als Dichter unentwegt an der sprachlichen Fassung der Gedanken arbeitet, erscheint ihm die Sprache als ein völlig unzulängliches Instrument für die Erfassung und Darstellung der Gedanken. Ein für die Sprache unübersteigbares Hindernis verbirgt das Geheimnis des Denkens. Die Qualität eines Dichters zeigt sich nicht darin, daß er die Sprache souverän handhabt, sondern darin, daß er sie vergessen macht. Kunst hat die Aufgabe, die sprachlichen Fesseln des menschlichen Geistes zu überwinden, um ihn zu seiner höchsten Entfaltung zu bringen. In Kleists Worten: „Und die Kunst kann in bezug auf die Sprache auf nichts gehen, als sie möglichst verschwinden zu machen. Ich bemühe mich aus meinen besten Kräften, dem Ausdruck Klarheit, dem Versbau Bedeutung, dem Klang der Worte Anmut und Leben zu geben; aber bloß, damit diese Dinge gar nicht, vielmehr einzig und allein der Gedanke, den sie einschließen, erscheine.“ Vergleichbar der Meditation der Mystiker erscheint die künstlerische Gestaltung hier als ein Mittel zur Überwindung der Unzulänglichkeit der Sprache beim Ausdruck von Gedanken und Geist. Im Idealfall läßt sie vergessen, daß die Gedanken in Sprache gefaßt werden. Sie dringen dann gleichsam ungebrochen zu demjenigen, für den sie bestimmt sind, ohne durch das Medium der Sprache geschwächt oder verfälscht zu werden. Nach Kleist gibt es den menschlichen Geist jenseits der Sprache. Diese benötigt er lediglich, um sich verständlich zu machen. Sprache und Schrift hat der Mensch nicht für sich, sondern nur für andere und mit anderen (Feuerbach).

Noch einen Schritt weiter geht Hugo von Hofmannsthal im *Brief des Lord Chandos*. Hier wird das völlige Ungenügen der Sprache festgestellt, etwas von dem *unerklärlichen Zustand* zu vermitteln, der gekennzeichnet ist durch ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und des Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist. Dieser etwa bei Joyce als Epiphanie beschriebene Zustand entsteht angesichts von Nichtigkeiten, in denen die Gegenwart des Unendlichen den Briefschreiber zum Erstaunen bringt. Schauer durchzieht ihn und mit ihm eine Bezauberung durch etwas Wundervolles, über das er kaum etwas auszusagen weiß. Ein neues Verhältnis zum Dasein, das sich jenseits der bekannten Sprachformen und Stereotypen konstituiert, kündigt sich an. Als ein mit dem Herzen (zu) denken wird es bezeichnet, dessen Entstehen an sonderbare Zustände gebunden ist und das vorwiegend am Alltäglichen entsteht, dem von niemand beachteten Daliegen oder -lehnen, dessen stumme Wesenheit zur Quelle jenes rätselhaften, wortlosen, schrankenlosen Entzückens werden kann, für dessen Ausdruck es keine Sprache gibt. Gesucht wird von Hofmannsthal eine Sprache, „von deren Worten mir auch nicht eines be-

kannt ist, als eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekanntem Richter mich verantworten werden“. Zweifellos bestehen hier Anklänge an mystische Erfahrungen der inneren Einheit mit der Welt und der Unzulänglichkeit, diesen Erfahrungen einen sprachlichen Ausdruck zu geben. Eine säkularisierte mystische Erfahrung, in der eine ekstatische Überschreitung der Grenzen zwischen Ich und Welt stattfindet, in der das Gefühl der Getrenntheit aufgehoben wird, Welt und Ich in einer Korrespondenz stehen, die sich manchmal zu einer rätselhaften Einheit verdichtet.

In Kunst und Musik machen wir also ebenfalls die Erfahrung des Schweigens. Selbst auf die Museen, in denen wenig und wenn, dann leise gesprochen wird, wirkt sie sich noch aus. Bilder und Plastiken fordern auf zu schweigendem Sich-in-sie-Versenken. Nur so wird etwas von der eigenen Realität des Kunstwerkes erfahrbar, das die ikonographische Geschäftigkeit zu übersehen droht. Die *ästhetische Erfahrung*, um die es hier geht, ist eine der Schweben, in der man sich in Verbindung mit dem Kunstwerk bringt. Sie ist „keine einsinnige, nur kontemplative und völlig interessenlose Beziehung zum ferngestellten Gegenstand“ (Jauß). Im genießenden Verhalten zum ästhetischen Gegenstand findet vielmehr ein Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt statt, in dem wir „Interesse an unserer Interesselosigkeit gewinnen“ (Giesz). Hier liegt die *versöhnende Wirkung der Kunst*, die sich in den gesellschaftlichen Widersprüchen ausdrückt und die sich im Rezipienten der Kunst artikuliert und auf die Adorno wiederholt verwiesen hat. Der versöhnende Charakter der ästhetischen Erfahrung liegt in ihrem Verweis auf das Nicht-Sichtbare, Nicht-Ausdrückbare, auf das Schweigen.

Alle Musiker, Dichter, Künstler haben das gewußt. Für die Musik Mozarts hat Sacha Guitry diese Erfahrung so ausgedrückt: „Ce qu'il y a de merveilleux dans la musique de Mozart, c'est que le silence qui la suit est encore de Mozart“. Proust schreibt in bezug auf Flauberts *L'Éducation sentimentale*, das Schönste in diesem Werk „n'est pas une phrase mais un blanc“. Paul Klee weist darauf hin, daß die schöpferische Kraft keine Namen hat, und – auch wenn wir uns ihr nähern können – letztendlich geheimnisvoll bleibt.

Ähnliche Erfahrungen müssen auch Ludwig Wittgenstein beschäftigt haben. Seine im *Tractatus Logico-Philosophicus* niedergelegte Philosophie enthält zahlreiche Bezüge zum *Schweigen*, deutlich faßbar im 7. Satz des *Tractatus*: Wovon man nicht sprechen kann darüber muß man schweigen. Dieser Satz markiert die Grenze der Philosophie im Verständnis von Wittgenstein. Vielleicht läßt er sich als ein Satz der praktischen Philosophie interpretieren, von der Wittgenstein sagt, daß man über sie nicht reden könne „als ein Gebot, das besagt: das Leben desjenigen, der mit dem Sprechen bis zum äußersten gelangt ist, muß kon-

vertiert werden in ein Leben dessen, der schweigt“ (Gebauer). Es gehört zu den Grundgedanken Wittgensteins, daß seine Philosophie und sein Leben eine Einheit bilden. Über die Welt läßt sich philosophierend sprechen; die Lösung der Lebensprobleme läßt sich sprachlich nicht mitteilen. Ideologien können nicht wahr sein. Ein Lebensweg kann gestaltet werden; die dabei auftretenden ethischen Fragen lassen sich sprachlich nicht klären. Die im *Tractatus* behandelten Probleme werden zwar nach Wittgensteins Auffassung zu einer endgültigen Lösung geführt, doch ist damit angesichts der Probleme der Lebensführung nur wenig gewonnen. Das Schweigen wird insofern zu einem konstitutiven Element der Philosophie, als es der Rede ihre Grenzen zuweist. Wittgenstein hat die Erfahrung gemacht, daß die Welt grundsätzlich vom Menschen unabhängig ist. Die Welt ist auch nicht notwendigerweise wie sie ist; sie ist nur eine Verwirklichung der möglichen Welten. „Die Welt ist mir gegeben, d. h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran ... Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos ... Die Welt ist unabhängig von meinem Willen“ (Wittgenstein). Diese Ohnmachtserfahrung angesichts der Welt ist durchaus vergleichbar der Erfahrung, die zur Erzeugung von Mythen führt. Bei Wittgenstein können diese Erfahrung und die daraus folgenden Konsequenzen der Lebensführung nicht sprachlich gefaßt werden. Nur im richtigen verantwortungsbewußten Leben des tätigen Subjekts finden sie ihren Ausdruck. Die Sprache ist zum Denken da; sie stellt keine Handlungen, sondern Reiz-Antwort-Geschehnisse dar, die dem Subjekt widerfahren. In letzter Konsequenz ist, was das Sein des Menschen angeht, unaussprechbar, ja undenkbar. Im *Tractatus* heißt es dazu – und damit gelangen wir wieder zu einer desakralisierten mystischen Erfahrung als Grenze der Sprache: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“. Hier ist die Philosophie zum Schweigen verurteilt.

Offensichtlich verweisen diese zuletzt skizzierten Einsichten auf die Grenzen der Sprache und die an ihnen erfahrbaren Geheimnisse des Universums, die sich der Benennungswut der Moderne widersetzen. Sie berühren sich mit den Ohnmachtserfahrungen des frühen Menschen, mit den religiösen Erlebnissen des Heiligen, den mystischen Traditionen Europas und Asiens und mit dem Wissen von Dichtern und Philosophen von den Unzulänglichkeiten der Sprache, die Welt zu erkennen und den Erlebnissen des Menschen Ausdruck zu verleihen.

Norbert Bolz

Geschwätz und Schweigen

Was nun folgt, ist vom Geschwätz, weil, wie der Denker sagt, das Reden über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlaßt. Der Autor jeder möglichen Philosophie des Schweigens heißt Bazon.

Es gibt ein kommunikatives Schweigen. Wenn sich Quäker treffen, kommunizieren sie im von der Gegenwart Gottes gestützten Schweigen und immunisieren sich so gegen den Lärm der Welt. Die Präsenz des Anderen absorbiert die Rede und macht das Schweigen beredt. In der Adressierung des Anderen geht die Rede zugrunde als zu ihrem Grund. Man ist der Sprache überhoben, ein Blick sagt alles. Die autonome Kollektivgebärde ist der liturgische Gipfel des kommunikativen Schweigens. Und im Zentrum einer Lehre von der Guten Allgemeinheit müßte eine Soziologie des Grußes stehen. Er ist das sprachüberhobene Zeichen des Sichkennens und Verstehens.

Die Geschichte von der babylonischen Sprachverwirrung in der unerlösten Welt erfährt hier eine äußerste Zuspitzung: Sprechen selbst ist die Verwirrung. Davon erlöst Schweigen nicht nur den Menschen, sondern auch seinen Gott. Erlösung löst Gott von seinem offenbarten Namen. Das antizipieren die Juden, indem sie seinen Namen verschweigen und ihn Herr nennen. „Gott selbst ist da erlöst von seinem eigenen Wort. Er schweigt.“ (F. Rosenzweig) Mit einem Wort: Das kommunikative Schweigen veranstaltet die Erlösung Gottes vom Wort.

Zuallererst muß es dabei um die Erlösung Gottes vom Wort Gott gehen. Hegel hat es zurecht als sinnlosen Laut verspottet, in dem sich das Bedürfnis bekundet, das Absolute als Subjekt vorzustellen. Das haben schon frühe Christen so gesehen. Theologien des namenlosen Gottes kultivieren das Schweigen als Hypostasis der Unsagbarkeit. *De doctrina christiana* (I,6) bietet hierfür das unüberbietbare Modell: „*Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est.*“ (Augustinus) Nicht der Scheinfriede der Wörter, sondern der Schleier des Schweigens.

Schweigen ist die Mauer, die Gott vor Profanierung schützt, und vor der sich der Mensch auf seine göttliche Herkunft besinnt. Sobald er wieder redet, wird er menschlich, d. h. gottvergessen. Was das *zoon logon echon* auch redet – es ist Geschwätz, das sich als unübersteigbare Mauer vor seinem Gott auftürmt.

Aus dieser scheinbar hoffnungslosen Lage zeigt das biblische Schweigegebot einen pragmatischen Ausweg: Bestraft wird „jedes unnütze Wort“. Daraus haben schon die Cluniazenser eine Askesetechnik entwickelt, die die Selbstkontrolle des sprechenden Seins ermöglicht. Der Neuzeit ist sie schon selbstverständlich geworden. Den Puritanern galt als größte Sünde die Zeitverschwendung durch „faules Geschwätz“. Und im Zeitalter der telematischen Techniken ist nicht nur die Zeit, sondern auch das Wort Geld (Telegramm). Wer telefoniert, fasse sich kurz. Jedes unnütze Wort wird als Redundanz bestraft. Um 1800 bestimmt ein romantischer Lyriker die Signatur der Moderne: „Unser vieles Reden – die Schwatzhaftigkeit unsers Jahrhunderts – das ist der Grundfehler und das Charakteristische desselben.“ (Novalis) Geschwätz ist die Schlacke des Geistes, dieses erhabensten Begriffs, der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Deutscher Idealismus bringt das Christentum auf den Begriff Geist, der die Ornamente der Schwatzhaftigkeit vom Bau der Religion abschlägt. Das gilt für das wirkliche Wissen (Hegel) ebenso, wie für den absurden Glaubenssprung (Kierkegaard). Der Preis für den Sieg der Christenheit in der Geschichte ist die Verwandlung von Christentum in Geschwätz, ein Lehrstück gemüthlicher Mediokrität, die von Christus als Geist nichts wissen will. Und aus der Schwatzhaftigkeit geborener Christen spricht der Antichrist. „Jetzt, da das Christentum längst nicht mehr als Geist da ist, unterhält Satan sich mit der Form von Verzauberung, herzliches Geschwätz zu werden – er weiß sehr gut, daß er niemals so siegreich gewesen ist wie jetzt.“ (Kierkegaard) Das steht schon in der Geschichte vom Sündenfall. Verheißt die Schlange Erkenntnis von Gut und Böse, so liegt darin die Abwendung des Menschen von der Erkenntnis der Dinge im Namen. Das kommunikative Wort schlägt der Namenssprache eine unheilbare Wunde. Und deshalb heißt die Übersetzung von *zoon logon echon*: „Der Mensch ist ein Schwätzer – und das ist er mit Hilfe der Sprache. Mit Hilfe der Sprache nimmt jeder Mensch am Höchsten teil – aber mit Hilfe der Sprache, in der Bedeutung, daß man darüber plaudert, am Höchsten teilzunehmen, ist ebenso ironisch wie von der Galerie herab Zuschauer bei der königlichen Tafel zu sein. Wäre ich ein Heide, so würde ich sagen: eine ironische Gottheit habe den Menschen die Sprache geschenkt, um ihr Ergötzen am Anblick dieses Selbstbetrugs zu haben.“ (Kierkegaard)

Befreiung vom Geschwätz muß demnach ins Jenseits von Gut und Böse führen. Einige versuchen sich reinzuhalten: So hat Nietzsche, als er noch an Bayreuth glaubte, dem Geschwätz, das man auch moderne Bildung nennt, die Losung „Schweigen und Reinsein!“ entgegengehalten. Stärkere Geister reinigen: So hat Karl Kraus den Fetischcharakter des Gedankens entlarvt, als er den Kampf mit dem sprachlichen Warenzeichen, der Phrase, aufnahm. *Gewendetes Schweigen* hat ein Kulturkritiker sein reinigendes Schreiben genannt. „In dieser großen Zeit ...

Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!“ (Kraus) *Vortreten* und schweigen – das ist heroisch und kommt dem einzelnen zu. Die Masse dagegen *tritt zurück* ins Schweigen. Und diese Wüste wächst. Die Angst des Leviathan vor diesem Schweigen zeigt sich in der riesenhaften Apparatur permanenter Volksbefragung, die die Masse zum Sprechen bringen soll, damit der Staat in ihrem Namen sprechen kann. Schweigende Massen kann man nicht repräsentieren. In ihnen droht „la fin du social“ (Baudrillard).

Aber wie schützt sich der Schweigende vor der Zudringlichkeit einer Macht, die zum Sprechen bringt? Vor allem darf er nicht in die Sackgasse der Verstocktheit geraten. Auf dem Ölberge lernt Zarathustra „das lange lichte Schweigen“ vom Winterhimmel, der seinen Sonnenwillen verschweigt. Er macht ihn mit dem dialektischen Grundschema vertraut: Man darf das Schweigen nicht durch Schweigen verraten, sondern muß es im Plaudern verbergen, mit Worten und Würfeln klappern. Das sich selbst verschweigende Schweigen negiert den Schein sprachloser Klarheit ebenso wie das Geschwätz. Um vom Schweigen zu schweigen, auf daß es nicht verraten werde, bedarf es des Wortgeklappers auf den Feld- und Holzwegen unterwegs zur Sprache. „Im Methodos des Schweigens darf das Schweigen selber nicht vorkommen.“ (Benjamin) Es darf weder auf den Diskurs noch auf den Nicht-Diskurs reduzierbar sein. Das souveräne Schweigen wächst mit der Gefahr, Sinn zu machen. Wie kann man den Mund auftun, ohne damit in den Diskurs von Ionien bis Jena einzutreten?

Im Horizont dieser Frage stehen die mystischen Versuche, Reden und Schweigen miteinander zu verbinden – die Kunst, in Rätseln zu sprechen. Der Meister des Schweigens, *quique premit vocem digitoque silentia suadet* (Ovid), ist der Autor des von Mallarmé beschworenen Gedichts aus lauter Weiß. Und die Musik John Cages macht Ernst mit der emblematischen Anweisung *Angeronas*, der römischen Göttin des Schweigens, die der Palazzo Ducale in Mantua überliefert: eine musikalische Notation aus lauter Pausen.

All diese Versuche datieren zurück auf Pythagoras und seine Schule der Gewalt über die Zunge. Iamblichos erzählt, das Wesentliche der Lehre sei durch strenges Schweigen gegen Außenstehende abgeschirmt worden. Vor Uneingeweihten sprachen die Pythagoräer durch rätselvolle Symbole miteinander. Die überlieferten Sprüche „gleichem im bloßen Wortlaut den Ermahnungen alter Weiber, werden sie aber ausgelegt, so bringen sie denjenigen, welchen sich ihr Sinn mitgeteilt hat, wunderbaren hohen Nutzen.“ (Iamblichos)

Das ist der *terminus a quo* unseres Problems. Den *terminus ad quem* markieren – in genau komplementären paradigmatischen Ausformungen – Wittgenstein und Heidegger. Der *Tractatus* zieht dem Ausdruck der Gedanken in der Sprache eine scharfe Grenze zwischen

dem klar Sagbaren und dem Unausprechlichen. Es gibt nicht Rätsel, sondern das Mystische, das sich nicht sagt, sondern zeigt. Der Leser soll die Sätze des *Tractatus* überwinden, indem er ihren Unsinn bis zum Ende ausschöpft – „dann sieht er die Welt richtig.“ (6.54)

Das Schweigen über das Unausprechliche entspricht seinem Sich-zeigen. Das ist der Indifferenzpunkt von Wittgenstein I und Heidegger II: dem *ereignenden Zeigen* schweigend entsprechen. Aber schon in *Sein und Zeit* steht das Schweigen dem Sagen nicht gegenüber, sondern beide stehen gemeinsam gegen Stummsein und Sprechen. Bei Heidegger wird Schweigen *transitiv*. Umgekehrt erscheint das Geschwätz als Ausdruck von Stummheit: nichtendenwollende Diskussion im Medium indifferenter Verständlichkeit. Transitives Schweigen „schlägt das ‚Gerede‘ nieder“ und entzieht ihm das Wort; es macht offenbar, daß die Sprecher nichts zu sagen haben. Um das Transitive des Schweigens zu betonen, spricht Heidegger auch von „Erschweigen“. Gemeint ist ein nennen im Nichtsagen, d. h. im Nicht-Sagen: „dort, wo vom Nichts gehandelt wird und vom Tod, ist das Sein, und nur dieses, am tiefsten gedacht, während jene, die angeblich allein sich mit dem ‚Wirklichen‘ befassen, sich im Nichtigen herumtreiben. Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat. Als Erschweigender rückt der Denker in seiner Art und seiner Weise in den Rang des Dichters“ (Heidegger).

Für Wittgenstein sind Sätze über das, was unaussprechlich ist, Unsinn. Er hat kein Gehör für das Ungesagte, das Zwischen-den-Zeilen. Das ist Heideggers Domäne. Wenn er einen Satz eigentlich hört, findet er dessen Eigenstes in dem, was er verschweigt. Erschweigen und Hören auf das Verschwiegene sind die Techniken seiner Aneignung des Eigenen. Unterwegs zur Sprache, diesem Haus des Seins, ist Heidegger auf dem „Pfad des Schweigens“. Das hier mögliche Sagen, das kein Sprechen ist, hat er „dem rar gewordenen Hand-werk der Schrift zugewiesen.“

Das *Handwerk der Schrift* erschweigt. Es ist die Arbeit der Tilgung, in der dem Geschwätz ein souveränes Schweigen auferlegt wird. Diese Kraft der Tilgung hat man um 1800 noch Gott gutgeschrieben. So fragt Klopstock in den Lärm der Welt nach der Französischen Revolution hinein:

„Schweig jetzt, nicht leitend, Gott? und kannst du,
Furchtbares Schweigen, nur du uns bessern?“

Süßer Wahn aller negativen Theologie: Gott ist, abwesend, anwesend und spricht zu uns, indem er schweigt. Wir sind perfektibel und dialek-

tisch; so muß die Besserung aus dem vollendet Negativen entspringen. 1940 hat man den schweigenden Gott als idealistische Maske des Nihilismus durchschaut:

kein Zeichen,
keine Weisung und kein Sinn –
im Wechsel Blüten und Leichen
und Geier drüber hin.

Die „Wende“ kann nur darin liegen, den vollendeten Nihilismus zu verwenden. Nietzsche hat diese Aufgabe noch in der Gestalt des Übermenschlichen verklärt. 50 Jahre nach Silvapiana aber schreibt man keine neuen Tafeln mehr, sondern folgt dem eigenen Traum. *Der schweigende Mann*

weiß, daß keinen Bitten
jemals ein Gott erscheint,
er hat es ausgelitten,
er weiß, der Gott verneint. (G. Benn)

Erlösung im Wort aus der Nichtung, die so sinnlos ist wie der Laut – das nennt man Artistik.

Der schweigende Mann und der verneinende Gott – dieser steht für den Sturz der Welt in absolute Vergängnis, jener „bildet seinen Traum“ Aug' in Aug' mit der Nichtung: „Er sieht den Menschen vergehen“. Das Schweigen dieses Mannes ist Siegel eines Wissens, das er der Verwindung des Nihilismus verdankt. Die Versuchung dieses Wissens hat Nietzsche genau bezeichnet. Das V. Buch der *Morgenröte* beginnt „Im großen Schweigen“: „Jetzt schweigt alles! Das Meer liegt bleich und glänzend da, es kann nicht reden ... Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhaßt: Höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrtum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? ... O Meer! O Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen *aufhören*, Mensch zu sein ... Soll er werden, wie ihr es jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“

Für den Luftschiffer des freien Geistes bleibt solches Versinken des Menschen im großen Schweigen noch äußerste Versuchung. Der Kolumbus der Neuen Werte-Welt will ja übers offene Meer fliegen, nach Westen, dem Untergang folgend, der zum Übergang werden soll. Für den Radardenker in seinem Sessel ist es zur letzten Möglichkeit geworden: Die Welt ist sinnlos, der Gott verneint alle Fragen – und der dies verwindende Artist erschweigt sich die endogenen Bilder seines Traums. Sein Gott ist die Form.

Er sieht den Menschen vergehen.
Man himself vanishes from the scene.

L'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

In dieser Großen Zeit

die ich noch gekannt habe, wie sie so klein war; die wieder klein werden wird, wenn ihr dazu noch Zeit bleibt; und die wir, weil im Bereich organischen Wachstums derlei Verwandlung nicht möglich ist, lieber als eine dicke Zeit und wahrlich auch schwere Zeit ansprechen wollen; in dieser Zeit, in der eben das geschieht, was man sich nicht vorstellen konnte, und in der geschehen muß, was man sich nicht mehr vorstellen kann, und könnte man es, es geschähe nicht –; in dieser ernsten Zeit, die sich zu Tode gelacht hat vor der Möglichkeit, daß sie ernst werden könnte; von ihrer Tragik überrascht, nach Zerstreung langt, und sich selbst auf frischer Tat ertappend, nach Worten sucht; in dieser lauten Zeit, die da dröhnt von der schauerlichen Symphonie der Taten, die Berichte hervorbringen, und der Berichte, welche Taten verschulden: in dieser da mögen Sie von mir kein eigenes Wort erwarten. Keines außer diesem, das eben noch Schweigen vor Mißdeutung bewahrt. Zu tief sitzt mir die Ehrfurcht vor der Unabänderlichkeit, Subordination der Sprache vor dem Unglück. In den Reichen der Phantasiearmut, wo der Mensch an seelischer Hungersnot stirbt, ohne den seelischen Hunger zu spüren, wo Federn in Blut tauchen und Schwerter in Tinte, muß das, was nicht gedacht wird, getan werden, aber ist das, was nur gedacht wird, unaussprechlich. Erwarten sie von mir kein eigenes Wort. Weder vermöchte ich ein neues zu sagen; denn im Zimmer, wo einer schreibt, ist der Lärm so groß, und ob er von Tieren kommt, von Kindern oder nur von Mörsern, man soll es jetzt nicht entscheiden. Wer Taten zuspricht, schändet Wort und Tat und ist zweimal verächtlich. Der Beruf dazu ist nicht ausgestorben. Die jetzt nichts zu sagen haben, weil die Tat das Wort hat, sprechen weiter. Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!

Die kreative Stille

Das Reden – oder Schreiben – über die Stille könnte vor allem als ein Widerspruch betrachtet werden, doch wenn wir den rein rhetorischen Aspekt überwinden, können wir ohne weiteres die Tatsache akzeptieren, daß es gestattet ist, über die Stille zu sprechen. Im übrigen wird der Ausdruck „Stille“ oft in metaphorischer Bedeutung begriffen als Äquivalent für „Frieden“, für „Ruhe“, für mystische Entrückung, als Regel klösterlichen Lebens usw. Ich beabsichtige nicht, mich der Stille in diesen Bedeutungen zu bedienen, doch ich würde dazu neigen, die Wesenheit „Stille“ fast mit der Wesenheit „Pause“ gleichzusetzen. Stille also als Aufhören des Lärms, des Schalls jeder ausdrücklichen Tätigkeit; aber auch Stille als *Anwesenheit* von etwas, das nicht definierbar ist, außer indem ich tautologisch behaupte, daß sich während der Stille etwas abspielt, das gerade das Zustandekommen der Stille selbst ist: nämlich als Verwirklichung von etwas Positivem.

Eben in diesem Sinne möchte ich die Existenz und das Ereignis der Stille als eine Pause betrachten, als Abstand zwischen zwei Tönen, zwei Wörtern: eine Pause, aus der es möglich sein sollte, noch unausgedrückte Keimkräfte zu schöpfen. Stille also als kreativer Moment.

Wenn z. B. Leopardi schreibt, daß er jenseits des weltberühmten Waldes sich in „übermenschliche Stillen und tiefste Ruhe“ versenkte, so spielte er wahrscheinlich auf jenen Zustand an, den ich vorzustellen gedachte: Stille nicht als Negativität des Sagens, des Tuns, des Betrachtens, sondern vielmehr als Ursprung jeder möglichen Schöpfung.

Und ich muß wohl kaum daran erinnern, daß viele große Mystiker, viele Initiationszeremonien, okkulte Mediationen usw. darauf ausgerichtet sind, einen Zustand innerer Stille zu erreichen, eine Unterbrechung des physischen Hörvermögens, durch welche – auch inmitten des „Lärms“ – das Individuum nichts mehr wahrnimmt und fähig ist, *le voix du silence* zu vernehmen.

So also: „Stimmen der Stille“ entgegengesetzt den Stimmen, die wahrnehmbar sind in unserer Umgebung, welche überladen ist mit Geräusche, Geschrei, mit ununterbrochenen auditiven Reizen (visuellen überdies); daraus erklärt sich, wieso einige Schriftsteller das stetige Geräusch eines Zuges oder eines überfüllten Cafes geradezu suchen, weil es der nun hypothetischen Stille ihrer eigenen häuslichen Umgebung vorzuziehen ist.

Wenn wir die Stille in diesem positiven Sinn verstehen, wird es noch einfacher, die Bedeutung auszuweiten auf den Begriff der Pause und der Unterbrechung.

Ich habe mich schon anderswo für das Problem der Pause interessiert, die als notwendiger Moment des Rastens zwischen zwei in der Zeit wie im Raum angrenzenden Elementen verstanden wird.

Wir können, mit anderen Worten, das „between“ (den Moment des Unterbrechens oder der Lücke) zwischen zwei sichtbaren Elementen (Formen, Farben, architektonischen Elementen) vergleichen oder direkt gleichsetzen mit jenem zwischen zwei hörbaren Elementen. Die Pause zwischen zwei Noten (oder zwei Wörtern) ist analog der zwischen zwei räumlichen Elementen. In allen beiden Fällen hat die Abschaffung des Zwischenraumes oder der Pause – und folglich der „Stille“ – schwerste Konsequenzen für die psychologische und vor allem für die ästhetische Ordnung.

Wenn die Pause, das Innehalten, eliminiert wird, läßt es sich oft beobachten, daß ein sichtbares Kunstwerk oder ein Musikstück ihre Identität verlieren, absurd werden. (Und umgekehrt gefällt es mir, auch ein paradoxes, ganz gegenteiliges Beispiel zu bringen: wie im Falle einiger Kollagen von Jiri Kolar, wo die Einfügung zusätzlicher Zwischenräume zu einer neuen Bedeutung des Werkes selbst führen kann; oder wie im Fall gewisser Werke von Paolo Castaldi, der, indem er das Verhältnis der Pausen und den rhythmischen Zusammenhang einiger berühmter Musikkompositionen verändert, eine völlige Entstellung der ursprünglichen Bedeutung und das Zustandekommen einer neuen, selbständigen musikalischen Form erreicht.)

Aber jenseits dieser offen gestanden abnormen Beispiele soll das, was ich zurückbehalte, der wahre Prüfstein hinsichtlich der Gefahr einer Abschaffung der unterbrechenden Stille sein, das, was sich gemeinhin in unseren Tagen ereignet im Fall des exzessiven und ungezielten Gebrauchs von Musiksendungen in allen Bereichen.

Was einige französische Forscher (Augoyard) als „Nuisance de l'environnement sonore“ (tönende Umweltverschmutzung – Anm. d. Übers.) definiert haben, betrifft nicht nur die Gefahren des Übermaßes an Verkehrslärm und Lärm der städtischen Umwelt im allgemeinen, sondern auch die vom Übermaß an Übertragung und Empfang von Musik verursachten Gefahren. Sie entspringen aus dem Vorhandensein der Massenmedien, die – ohne Unterbrechung und ohne irgendeine ästhetische Unterscheidung – eine tönende Flut über uns ausgießen, die fast ausschließlich aus „Konsum-“ Musik besteht.

Das Musikhören ist deshalb fast immer zu einem Füllsel in der Zeit unseres Daseins, in unserer häuslichen Atmosphäre, in unserem ganzen Lebensraum geworden. Und das betrifft nicht nur Jazz- oder Rockmusik oder andere „populäre“ Kompositionen sondern auch die „klassische“ Musik, deren Mißbrauch gänzlich wahllos ist. Die konstante Gegenwart dieses klingenden Lärms – ohne Pausen, wobei die Stille ständig aufgehoben und unterdrückt wird – ist unzweifelhaft eine der

Heimsuchungen unserer Zeit und ist vielleicht die Ursache für heute noch nicht recht zu definierende ästhetische und ethische Schäden.

Zum Beispiel ist der derart unüberlegt verbreitete Gebrauch der sogenannten „Hintergrundmusik“ ein typisches Beispiel für ein „unaufmerksames“ und unbeabsichtigtes Zuhören, das unserer kritischen Wahrnehmungsfähigkeit nur Schaden zufügen kann.

Es ist daher nötig, noch einmal die Gefahr des Zustandes hervorzuheben, in dem sich das Individuum oft befindet – gleichermaßen was die Tätigkeit und den Genuß der Kunst anbetrifft wie auch das tägliche Dasein – infolge der Indifferenz gegenüber dem rhythmischen Faktor – also der Abwechslung von Stille und Aktivität –, der mit jeder Situation des eigenen Lebens in Verbindung steht. Dieser Verlust des „Lückenbewußtseins“ (für Unterbrechungen) ist besonders schwerwiegend auch deswegen, weil er gewöhnlicherweise völlig unbewußt ist. Wir leben tatsächlich in der Überzeugung, daß die Stille existiert, daß die Ruhepause unsere Lebensrhythmen skandiert, während das Verschwinden dieser Pause, die Abwesenheit der kreativen Stille uns zwingt, in einer der Atempausen beraubten Zeit zu leben, die sich quasi immer in eine entfremdete Zeit verwandelt. Eine entfremdete Zeit, die ständig mit Ereignissen, mit Begebenheiten, mit Stimulanzien, mit Bildern zu füllen wir uns gezwungen sehen, damit kein Raum (und keine Zeit) bleibe für jene Gedankentätigkeiten, die nur durch *zeitliche Diskontinuität* ermöglicht werden können.

Daß die Stille kreativ ist, können wir außerdem auch mit einem anderen Beispiel beweisen, gewöhnlich in der Erscheinung, aber höchst wirkungsvoll: Der Verweis auf eine mehr oder weniger lange Sequenz totaler Stille im Verlauf eines cinematographischen Werkes. Jeder wird bemerkt haben, wie die jähe Unterbrechung jeder musikalischen und tönenden Begleitung einem sofortigen Gefühl der Erwartung und drohender Spannung Raum gibt, das nur die Stille hervorzurufen imstande ist.

Warum also habe ich versucht zu beweisen, daß die Stille positiv und kreativ ist und nicht nur als Abwesenheit, Annullierung, Ausschluß von etwas begriffen werden darf? Deshalb, weil wir nur, indem wir die Reize unserer sinnlichen Wahrnehmung zum Schweigen bringen, Bilder in uns wiedererwecken können – im allerweitesten Sinne sichtbare, hörbare, fühlbare, eidetische Bilder-, die tatsächlich autonom und autochthon (unabhängig und eingeboren – Anm. d. Übers.) sind.

Die Stille darf allerdings nicht verwechselt werden mit der „Deprivation der Sinne“. Es ist wohlbekannt, daß das Individuum, den Bedingungen totaler „Deprivation“ unterworfen – bei absoluter Stille, bei Abwesenheit visueller, taktile, auditiver Reize –, das Opfer gefährlicher Halluzinationen werden, in einen Zustand totaler Entfremdung und Gestörtheit verfallen kann.

Nicht dieses also ist die Stille, die ich herbeiwünsche. Wenn ich Stille und Pause – und auch Zwischenraum zwischen zwei Tönen, zwei Farben, zwei Wahrnehmungen – sage, möchte ich mich stets auf jene Stille beziehen, die aktiv, produktiv und akustisch positiv ist (über die schon Cage gesprochen hat), und auf die ich seit dem Anfang dieses Schreibens angespielt habe.

Unsere mechanisierte Zivilisation hat uns jedoch gewöhnt – vielmehr hat uns dazu genötigt – an die Gegenwart eines konstanten Zustandes von Nicht-Stille, Nicht-Pause auf allen Ebenen und unter allen Umständen unserer Existenz. Dieser Zustand ist es, gegen den wir uns unaufhörlich zur Wehr setzen müssen.

Radikales Schweigen

Das Schweigen ist kein Thema der Entwicklungspsychologie, der Sprachtheorie und der Hermeneutik. Doch ist bei ihm alles gewiß, was beim Sprechen im Dunkeln bleibt: Es gibt kein erstes Wort – wenn eines von der Forschung bevorzugt wurde, dann eher das „nein“ als das „ja“, als entstehe das Reden selbst als eine Form des Widerstands. Schweigen hat einen Anfang. Das Sprechlernen führt in einem langen Weg über viele Stufen, durch Stadien, in denen Worte anders als beim Erwachsenen vieldeutig und mit unklaren Intentionen verwendet werden. Schweigen ist von Anfang an eindeutig: Es hat eine distinkte Bedeutung, und nur diese eine: die Ablehnung des Sprechens. Was darunter zu verstehen ist, erschließt sich aus den Funktionen der Sprache, die zurückgewiesen werden.

Das bedeutungsvolle intentionale Sprechen, das *Meinen*, beginnt, wenn aus wortloser Lautproduktion Ausdrücke entstanden sind, die von Anderen verstanden werden können. Wie die Gesellschaft in die phylogenetische Entwicklung eingreift und aus individuellen schließlich soziale Bedeutungen formt, ist ein offenes Problem. Im Schweigen ist die Verzahnung von Gesellschaftlichem und strikt Individuellem vollkommen geklärt, insofern als das Individuum diese auflöst. Die Frage, warum die Bedeutungen dessen, der spricht, dieselben sind wie die des Verstehenden, kommt ans Ende bei dem Sprecher, der keine Bedeutungen mehr erzeugt. Vom Schweigen fällt Licht auf die Probleme des Meinens, und – in umgekehrter Richtung – läßt sich die Tragweite des Entschlusses zu schweigen aus den konstruktiven Leistungen der Sprache begreifen.

Das Schweigen als Grenze des Meinens wird uns Aufschlüsse über einen inneren Druck der Sprache geben, der schließlich die Ablehnung hervorbrechen läßt. Die Frage: Was heißt es, nicht mehr meinen zu wollen? kann man erst beantworten, wenn man eine Vorstellung davon hat, was es heißt: meinen zu können. Schweigen, das sich gegen das Meinen richtet, ist eine besondere Form des absichtsvollen Nicht-Sprechens; es ist die *radikale* Form des Schweigens, die gegen jede Kommunikation gerichtet ist. Zugleich ist es eine seltene Form, denn Schweigen, wie es im normalen Fall auftritt – als Störung, als Unfähigkeit, als Abwehr, Reserve gegenüber einem Thema oder einer Person, als Höflichkeit, Erstaunen, als Nicht-mehr-weiter-Wissen, als Einverständnis – ist meta-kommunikativ, also eine Art Kommentar zu einem aktuellen Stand einer Kommunikation. Wer in radikaler Weise schweigt, wird im Extremfall den jeweiligen Dialog nicht fortführen, aber das Miteinan-

der mit seinem Dialogpartner nicht abbrechen. Das radikale Schweigen hingegen ist ein Zerschneiden des Dialogs, ein gewolltes Ende von Gemeinsamkeit mit dem Andern.

Im Schweigen wird ein Gemeinsames zerbrochen, das zwischen Sprechendem und Verstehendem besteht, und beiden einen Austausch von Bedeutungen ermöglicht. Worin diese Gemeinsamkeit liegt, wird je nach Sprachtheorie unterschiedlich bestimmt. Sie äußert sich, allgemein gesagt, im gleichen Gebrauch derselben Regeln bei allen Kommunikations-Teilnehmern, so daß die Akte des Meinens und Verstehens bei verschiedenen Personen in der gleichen, von denselben Regeln geleiteten, Weise vor sich gehen. Die Verweigerung des Meinens in ihrer romantischen Form setzt gegen das regelhafte Funktionieren der Sprache Erscheinungen des Regellosen, wie des Fremden, des Exotischen oder Naturhaften, wie Pflanzen und Tiere, „life of sensations rather than of thoughts“ (Keats), Schiller setzt hinzu: wie Kinder und primitive Völker.

Der Bezug auf das Unvertraute zeigt die Krise des Vertrauten an – so jedenfalls wird das radikale Schweigen immer wieder verstanden. Was uns selbstverständlich erscheint, die konstruktiven Leistungen der Sprache, wird fragwürdig, wenn wir uns das Problem stellen, wie es zu erklären ist, daß die Zeichen auf unsere gesellschaftliche Praxis einwirken, wie die Sprache in die Welt eingreift. So schreibt Wittgenstein in den Tagebüchern von 1914, seine Schwierigkeiten seien es gewesen, „einen Zusammenhang auf Papier und einen Sachverhalt draußen in der Welt zu finden“ (27. 10. 14). Meinen und Verstehen verlieren mit einem Schlag ihre Sicherheit: Für das Meinen habe ich nur meine Zeichen, für das Verstehen des Anderen nur dessen Zeichen. Welche Garantie gibt es, daß ich wirklich Sachverhalte in der Welt meine und daß der Andere die Zeichen so versteht, wie ich sie gemeint habe? Auf welche Weise und unter welchen Bedingungen können Zeichen dies bewirken?

Es gibt, in dieser Sichtweise, einen unheilbaren Riß zwischen den Zeichen und der Welt, zwischen Ich und Anderem. Je schärfer die Betrachtungsweise, je ausschließlicher sie auf die Sprache gerichtet ist, um so größer ist die Krise des Meinens und um so anziehender radikales Schweigen als Antwort: ein Vertrauensverlust der Sprache aufgrund der Skepsis gegenüber ihrer Verlässlichkeit. Sprachskepsis dieser Art kennzeichnet eine historische Position der Sprachtheorie um die Jahrhundertwende, insbesondere in Österreich, von Mauthner und Hofmannsthal bis zum Wiener Kreis. Das Ergebnis war eine Erneuerung philosophischer und künstlerischer Sprache, die, wie Janik und Toulmin zeigen, einem therapeutischen Reinigungsideal verpflichtet ist. Die Skepsis war halbherzig, es kam nicht zu fundamentalen Neuorientierungen (auch die Konstruktion von formalen Idealsprachen war dies nicht). Das Schweigen am Ende des *Tractatus* ist kein radikales, denn es baut

auf der vermeintlich endgültigen Theorie der Abbildung der Welt in der Sprache und der Sprache in der Welt auf.

Der Riß zwischen Sprache und Welt blieb in der weiteren Entwicklung der Sprachtheorie nicht das entscheidende Problem, denn er wurde in einer neuen Sichtweise als Fiktion, die Welt selbst als sprachlich konstituiert angesehen. Die Sprache verlor damit die Abbildungsfunktion. Es schien möglich zu sein, die Krise der Sprache als eine Krise der Sprachtheorie auszugeben. Doch bildet sich jetzt allmählich die Überzeugung, daß der „linguistic turn“ der Philosophie die Skepsis verschärft hat; Stegmüller formuliert nach Krippke ein „hyperskeptisches Argument“, das viel weiter greift als das Problem von Zeichen und Welt: Während die einfache Sprachskepsis den Regeln vertraute, daß sie es sei, die das Miteinander von Meinenden und Verstehenden regeln würde, bezweifelt die Hyperskepsis erfolgreich, daß es Regeln seien, die die Gleichheit von Meinen und Verstehen herstellen. Das Argument beruht auf dem Gedanken, daß man bei einem regelkonformen Verhalten bestreiten kann: die entsprechende Regel sei tatsächlich angewendet worden, und daß man es als Resultat eines Nicht-Standardgebrauchs behaupten könne.

„Wie kann ich einer Regel folgen? – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘ (Erinnere Dich, daß wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.)“ (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen [PU], 217)

„Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.“ (PU, 219)

„Das Wort ‚Übereinstimmung‘ und das Wort ‚Regel‘ sind miteinander *verwandt*, sie sind Vettern. Lehre ich Einen den Gebrauch des einen Wortes, so lernt er damit auch den Gebrauch des anderen.“ (PU, 224)

„Die Verwendung des Wortes ‚Regel‘ ist mit der Verwendung des Wortes ‚gleich‘ verwoben.“ (PU, 225)

Ebensowenig wie die Wörter machen die Regeln das Gemeinsame aus, welches das radikale Schweigen brechen will. Ihr beschleunigter Inflationkreislauf, wie bei Geldscheinen, die, kaum aus der Hand gegeben, mit angehängten Nullen fortzirkulierend sich dem Papierwert annähern, scheint ihr Druck sich zu verringern. Aber das Gegenteil ist der Fall: Anstatt einen größeren Freiheitsspielraum zu schaffen, ist mit ihrer Fundierung in der Dingwelt gleichsam ihr Goldstandard aufgegeben worden; gemeinsames Sprechen konstituiert sich letztlich, weil es keinen anderen Halt gibt, in einem wachsenden Konformitätszwang. Während die Wörter und Regeln der Sprache entwertet werden, ver-

stärkt sich der innere Zusammenhalt der Sprachgemeinschaft. Die Wörter, selbst schon ohne isolierbare Bedeutungen, verweisen in erster Linie, wie Lévinas bemerkt, nicht auf Dinge außerhalb der Sprache, sondern wieder auf andere Wörter. Selbst Platon lehre, trotz seines Mißtrauens gegenüber der Sprache, im *Kratylos*, daß die Eigennamen von Individuen, selbst die der Götter, sich aufgrund ihrer Etymologie auf andere Wörter, die nicht mehr Eigennamen seien, zurückbezögen. Schließlich geht in die Sprache auch die Position dessen ein, der hört, und dessen, der spricht, die Kontingenz ihrer Geschichte also.

Die Hyperskepsis hat nicht mehr, wie noch die Sprachskepsis, die Möglichkeit, den Kreislauf der Wörter und Regeln zu bremsen, diese im Individuum zurückzubehalten und in der Autarkie einer privaten Sprache an ihrer Regenerierung zu arbeiten. Dies alles erweist sich als Illusion: Sobald wir eine Sprache sprechen, sind wir eingebunden in das Miteinander der Sprachgemeinschaft, wir sind Teil einer Gemeinsamkeit, von der wir uns nicht befreien können. So geht die Suche nach einer Wiederbelebung der entleerten Bedeutungen und Konventionen in eine andere Richtung; so gibt es offenbar noch Spuren einer verschollenen lebendigen Sprache; so findet Artaud hinter der „artikulierten Sprache“ eine weit entfernte und versteckte Quelle, aus der neue expressive Möglichkeiten geschöpft und den Wörtern ihre „alte magische Wirksamkeit“ zurückerstattet werden können. Aber dies wird nicht mehr durch den Dialog geschehen; Vorbild ist das „théâtre muet“ der Malerei des Lucas von Leyden, von Goya, von El Greco und Hieronymus Bosch, das gerade durch sein Schweigen spricht: „Beaucoup plus que s'il avait recu un langage pour s'exprimer“ (in: *Lettres sur le langage*).

Was die Hyperskepsis erfolgreich bezweifelt, ist die Möglichkeit des Regelfolgens überhaupt. Wenn unsere regelhaften Handlungen nicht mehr als Ergebnis von Entscheidungen, bestimmten Regeln zu folgen, von Anerkennung dieser Regeln als Handlungsnormen, von deren Bewertung als situationsangemessen, von kognitiven und evaluativen Prozessen also angesehen werden können, muß ihre Regularität in viel zwingenderen und unmittelbarer ergreifenden Mechanismen begründet sein. In Begriffen von *Kommunikation* erscheint die Sprache als inflatorischer Kreislauf; in Sprecher-Hörer-Sprecher ...-Zyklen und in Systemen von Grammatikregeln, in diesem Erzeugenden-System ohne Überzeugung liegt nicht der mächtige Gegner, der durch radikales Schweigen überwunden werden soll. Regeln können nicht garantieren, daß die Lawine des permanenten gegenseitigen Verstehens – etwa in dem Sinn, daß man „nicht nicht kommunizieren kann“ – unter Kontrolle gebracht wird. Der Wille, *besser* zu meinen und zu verstehen, ist sinnlos geworden. Die Sprachtheorien, die das Meinen und Verstehen als Kommunikation, als Austausch von Informationen, beschreiben, führen zu einer völligen Unterschätzung des Problems, weil sie den in-

neren Druck der Sprache verschweigen. Das Miteinander, das durch Sprechen hergestellt wird, ist kein einfacher Informationsaustausch in einem System, sondern ein komplexer Vorgang zwischen Personen, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen. Holismen, wie „die Gesellschaft“, „die Kommunikation“, führen nur in die Irre.

Aus dem hyperskeptischen Argument kann man zwei Folgerungen ziehen, abgesehen von der nicht ernstzunehmenden Annahme, Meinen und Verstehen seien überhaupt keine regelhaften Prozesse:

Zuerst, es gebe keine Gleichheiten, keine Gemeinsamkeiten zwischen den Sprechern derselben Sprache. Unter diesem Gesichtspunkt ist nicht einzusehen, warum man dann überhaupt redet.

Die zweite Konsequenz bringt den inneren Zwang der Sprache ins Licht: Wenn es nicht Regeln sind, die die Gleichheit von Meinen und Verstehen herstellen, dann muß das Verhältnis umgekehrt und angenommen werden, daß schon eine wesentliche Gemeinsamkeit hergestellt worden sei, bevor eine Person die Sprache regelhaft verwendet.

„So sagst Du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist? – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU, 241)

„Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf. – Eines ist, die Meßmethode zu beschreiben, ein Anderes, Meßergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir „messen“ nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.“ (PU, 242)

Den ersten regulären Akten des Meinens geht eine lange Geschichte des Erleidens vielfältiger Einflußnahmen und Einwirkungen vorher. „Im Anfang ist die Beziehung“ (Martin Buber); ein Kind hat viele Lehrer: Sie ergreifen es, richten es auf, füttern und waschen es, erheischen seine Aufmerksamkeit, führen es an der Hand, legen es flach auf den Bauch. Es sind ihre Hände mit ihren vielgestalteten Bewegungen des Drückens, Ziehens, Streichelns, Führens, die dem Verhalten des Kindes erste Formen geben. Die Einwirkungen treffen nicht auf einen passiven, sondern auf einen lebendigen Körper voller eigener Reaktionen; die Haut und die Hände der Lehrer sprechen den Körper des Kindes an, rufen Reaktionen hervor, modellieren dann wieder die Antworten: Die *Ansprachen* durch die Haut und die Hände geben dem Kind einen Platz in einer Reihe verschiedener Anspracheregister: im Register der Motorik des Sitzens, Stehens, Laufens; im Register der Größen- und Stärkeverhältnisse – die Kleinheit des Kindes in den großen Händen der Lehrer, die Fürsorge für die rechten Bewegungen, das Zwingen zu seinem eigenen Vorteil; im Register der Zärtlichkeit und des Strafens.

Es entwickelt sich sehr früh, lange vor dem „ersten Wort“, ein *Protodialog*. Darin werden die Berührungen der Haut und die Tätigkeiten der Hände begleitet, sekundiert, dann fortgeführt schließlich in andere Ansprachen übersetzt: in die des Gesichtsausdrucks, der Augen, der Haare, der Stimme. Die Regularitäten, die dabei entstehen, sind Kind und Erwachsenen gemeinsam, der Protodialog ist ihr Spiel allein. Aber es ist der Erwachsene, der schon seit langem regelhaft handelt und nicht mehr anders handeln kann, der Ordnung in das Miteinander bringt. Sein Verhalten, seine immanenten Forderungen, seine Gleichmäßigkeiten bilden die Richtschnur, an der entlang das Kind geführt wird, ohne daß ein ausdrückliches Führungsverhalten vorliegen muß. Er ist es, der die Ansprache und ihre ersten Formen wählt, jedenfalls die regelmäßig wiederkehrenden (nicht die spontanen des Kindes, die aber kaum „überleben“). Bei den Ansprachen der Zärtlichkeit, des Spielens, der Größen- und Stärkeverhältnisse ist die vom Erwachsenen unbewußt und beharrlich eingebrachte und weiterverfolgte Regelmäßigkeit wenig erkennbar, nur in seinem Anfangen, in seinem Aufhören und im Rhythmisieren von Handlungen, die den gesellschaftlichen Gebrauch des Körpers eben durchschimmern lassen. Ganz anders ist es bei Handlungen, die zunehmend soziale Formen in das Leben des Kindes einführen, Anziehen, Essen, Stuhlgang, Verhalten auf der Straße, schließlich, stärker gesellschaftlich geprägt und härter fordernd als alle anderen Handlungen, das Sprechen.

Es muß schon vieles vorbereitet, es müssen viele Stellen ausgefüllt, Regularitäten in großer Zahl in den Körper des Kindes eingezogen sein, bevor dieses zu meinen beginnt. Eine ganze Lebensform, d. h.: Das Leben des Kindes ist von Handlungsrythmen anderer Hände ergriffen und seine Bewegungen sind allmählich den Vorbildern anderer Personen nachgestaltet worden, das meiste sicher ohne ausdrücklichen Zwang, mimetisch. Auf der Ebene des körperlichen Verhaltens beginnt die Gemeinsamkeit, die tiefste, unreflektierteste, wärmste, die für die Sicherheit des Kindes am wichtigsten ist. Ganz selten, nur in extremen Fällen, die dann als Wahnsinn gelten, wendet sich der radikal Schweigende gegen das Gemeinsame der Lebensform. In Tarkowskis Film *Opfer* wird eine solche Situation dargestellt und begründet: Beim Einbruch der endgültigen Katastrophe – wirklich oder geträumt, das bleibt unklar – entscheidet sich ein Mann, ein Regisseur und Schriftsteller, die extreme Krise seiner Gemeinschaft als Sündenbock zu lösen; er verurteilt sich zu einem sakrifiziellen Ehebruch und anschließendem Schweigen im radikalsten Sinn: Er vernichtet alles, was er an elementaren Gemeinsamkeiten mit seiner Gemeinschaft besitzt; er verzichtet auf Rede und Vernunft; auf das Leben mit seiner Familie, insbesondere mit seinem geliebten Kind, auf Freundschaft; er zündet sein Haus an, vernichtet sein Werk, irrt ziellos um das brennende Gebäude und wird schließlich als Irrer mit der Ambulanz abtransportiert; ein tobender,

losgelassener, regelloser und regelzerstörender Organismus, der gegen die gesicherten Lebensformen seiner Welt ein Krebsgeschwür anwachsen läßt. Das entdifferenzierende Wuchern der Krankheit frißt das Regelhafte auf der elementarsten Stufe, auf der der Körperzellen, in die die feinsten Regeln eingelassen sind. Der Tumor als Schweigen, das Schweigen als Opfer, das Opfer als Rettung: Die totale Regellosigkeit des Einen, des Sündenbocks, gibt der Gemeinschaft eine neue Chance, zu regeltem Wachstum zurückzufinden.

Radikales Schweigen vernichtet den Grund regelhaften Verhaltens, bei Tarkowski in einer religiösen Handlung den Körper selbst. Ein solches allumfassendes Schweigen gewinnt seinen Sinn nur im Zusammenhang eines Erneuerungsglaubens. Alle anderen Formen des Schweigens setzen auf den Bestand des vom Druck der Sprache entlasteten Lebens, um die verschlossen gehaltenen Regellosigkeiten – das Abweichende, Sprunghafte, Eigenrhythmische, A-konforme, Resistente – frei zu setzen. Davon war auf früheren Kolloquien häufig die Rede; aber selten äußern sich diese Freisetzungen in radikalem Schweigen; sie brechen nicht mit dem Gemeinsamen.

Die Ablehnung, um die es hier geht, ist gegen die an der Oberfläche der Sprache zum Verschwinden gebrachten, Regelmäßigkeit erzeugenden Mechanismen gerichtet. Wir finden diese an den Funktionsstellen des Meinens, wo das Sprechen nicht nur mitteilt, übermittelt, sondern ein Miteinander der in Meinen und Verstehen verflochtenen Personen erzeugt. Es geht um das Brechen der Gemeinsamkeit des Dialogs. „Je mächtiger die Antwort, um so mächtiger bindet sie das Du, band es zum Gegenstand. Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen *aller* Zungen, das verschwiegene Harren einer ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzunglichen Wort läßt das Du frei, steht mit ihm in der Verhaltenheit, wo der Geist sich nicht kundgibt, sondern ist. Alle Antwort bindet das Du in die Eswelt ein.“ (Martin Buber)

Das Modell der Kommunikation betrügt uns um die Tatsache, daß es sich dabei um Vorgänge zwischen Personen handelt, deren Beziehungen zueinander eben nicht eine perfekte Symmetrie bilden. Der Eine spricht auf den Anderen ein, dieser schluckt dessen Rede. Das Ich und das Du des faktischen Dialogs stehen sich nicht in aller Unschuld gegenüber. Die transzendente Philosophie des Dialogs behauptet, *hinter* den zufälligen Dialogpositionen und geäußerten Worten, die von allen Kontingenzen abgelösten Bedingungen der Möglichkeit der Sprache und der Personenhaftigkeit. Das „ich denke“ sei mitgemeint in allem „ich tue“ und selbst im „ich denke“ und „ich bin“ (Lévinas). Das Sprechen wird hier Merkmal des transzendentalen Subjekts. Eines wird bei dieser Betrachtungsweise in den Hintergrund gedrängt: Das Meinen im Dialog ist der hervorgehobene Ort, wo der eine auf den anderen einwirkt, diesen formt, gestaltet, etwas von ihm erwartet, fordert, festlegt,

was er für ihn sein soll, wo seine Grenzen liegen, wo er seine Stellung zu ihm bestimmt. Wenn man diese als ein Definieren betrachten will, greift man zu kurz. Der andere wirkt mit, indem er sich anbietet, auf den einen eingeht, mehr oder weniger folgt, sein Verhalten nach den Forderungen des einen einrichtet, ihm seine Aufmerksamkeit gibt.

Die Tätigkeiten beider Partner greifen notwendig ineinander. Keiner erleidet sie rein passiv, insofern als Verstehen eines fremden Meinens auf konstruktiven Leistungen beruht. Jeder (funktionierende) Dialog hat seinen Ausgang in einer Übereinstimmung, die selbst nicht verhandelt werden kann, die „der Urteile“. Auf der unbefragten Selbstverständlichkeit richtet sich der Dialog ein, auf diesem Grund spricht der Meinende den anderen an. Dieses Gemeinsame wird immer wieder übersehen, weil man die Anfangsgleichheit nicht beachtet, weil man weiterhin nicht erkennt, daß der Sprecher dem Meinen eine bestimmte Form gibt, nicht nur eine grammatische, die wir hier vernachlässigen können, sondern auch eine Form der Ansprache. Das kleine Kind, dies hatten wir schon gesehen, wird auf verschiedene Weisen angesprochen, mit Ansprachen der Zärtlichkeit, des Vorschreibens des Spiels usw. zwischen Erwachsenen gibt es ein viel größeres Repertoire von Ansprachen, die individuell gewählt werden können und die als Wendungen und Figuren mit Hilfe sprachlicher Ausdrucksmittel angegeben werden.

Das Meinen besitzt neben dem kognitiven Gehalt und der grammatischen Form eine *Anspracheweise, die den Bezug auf den anderen formt und zum Ausdruck bringt*. Nicht immer beginnt der Dialog mit einer Ansprache, und oft ist dieser nicht explizit. In solchen Fällen wird das Miteinander von Ich und anderem im Verlauf des Sprechens festgelegt. Wo eine direkte explizite Ansprache den Dialog eröffnet, legt sie – wenn sie die Erwartungen des Angesprochenen nicht verletzt – umgehend fest, was der andere für den Sprechenden ist und was er ihm gegenüber zu tun hat.

„Call me Ishmael“, so beginnt ein Roman, Melvilles *Moby Dick*. Mit dem ersten Satz sagt der Erzähler – eben nicht, *wer er ist* –, was der Leser *für ihn* ist und wie dieser sich ihm und seiner Rede gegenüber zu verhalten hat: Du, sei mein Leser, Deine Einbildungskraft ist gefordert, gib mir einen Namen, aber nur den, den ich Dir anbiete. Wer den Satz liest, erhält vom Sprechenden eine *Adresse* – er ist der Leser, ein Partner, er hört zu und spricht nicht selbst. Die Adresse des Lesers erhält man in jedem Roman, das Besondere an dieser Ansprache ist, daß der Leser aufgrund der Anspracheweise im Raum der Erzählung, als eine Art Agens, untergebracht wird und eine gewisse Beteiligung zugesprochen erhält. Die Ansprache *positioniert* den Leser – wie in diesem Fall – innerhalb der Erzählung mit einer bestimmten Funktion, andere Romane positionieren den Leser außerhalb des Erzählraums.

Die Ansprache zu Beginn des *Moby Dick* gehört zu den ganz alten und immer noch aktuellen Figuren der Sprache, die den Angesprochenen ergreifen, vom *Alten Testament*: „Der Herr ruft Dich“ bis zur Gegenwart von Telefongesprächen: „Hallo, hier ist Dein Vater“. Ihre karikaturale Form zeigt, wie sehr sie die Identität des Angesprochenen verstärkt und dessen Phantasietätigkeit stimuliert: „Arbeiter! Die SPD will Euch Eure Villen im Tessin wegnehmen!“ im Text eines Plakats von Klaus Staeck, das sich an die sozialdemokratischen Wähler der deutschen Mittelschicht wendet.

Es gibt viele Formen der Ansprache, die unterschiedliche Adressen geben, verschiedenartig positionieren und den Dialog gleichsam auf eine „Temperatur“ einstellen. Der andere kann Adressen erhalten wie: Freund, Gegner, Geliebte, Kind, Schüler, Wissensobjekt, Käufer, Verehrter. Er kann dabei in die Position gesetzt werden, bekämpft, geführt, geliebt, ausgeforscht, nachgeahmt, in ein gemeinsames Spiel gezogen, geformt, einverleibt zu werden. Alles dies sind keine naturhaften anthropologischen Äußerungen. Lévinas meint zwar: „La manifestation du visage est le premier discours“; aber es gibt keine unmittelbaren Ansprachen; hier in dieser Annahme liegt die große Schwäche der Phänomenologie. Die Ansprache ist sprachlicher Ausdruck einer seit langem, bereits im Protodialog vorgebildeten Form menschlichen Miteinanders. Neben anderen sind auch Beziehungen des Zwangs, der Unterordnung, der Gewalt, des Normierens und Festlegens in sie eingeschmolzen, die nicht mehr aus ihnen herausgelöst werden können. Angesprochen-Werden kann zu einer Last werden, die Adresse, die man erhält, als schmerzliche Einschränkung und die Position als ungenügend oder unzumutbar empfunden werden. Die Ansprache kann das aktualisieren, wogegen eine Person lange Zeit ihres Lebens gekämpft hat. Politiker werden durch scheinbar harmlose Ansprachen mit der Gewalt ihrer Gegner konfrontiert (z. B. „Herbert Frahm“ zu Willy Brandt). Die Rede ist fähig, physische Gewalt zu bekämpfen und zu überwinden. Der Redende, der Gescheite, hält am „hinfälligen Vorteil des Worts gegen die Gewalt unablässig fest“, steht aber immer in Gefahr, durch „zu viel Reden ... Gewalt und Unrecht als das eigene Prinzip durchscheinen“ zu lassen (Horkheimer/Adorno).

Ansprachen haben verpflichtenden Charakter: Dem anderen redet der Meinende eine Art „Sozialvertrag“ auf, der beider Beziehungen zueinander und ihre Identitäten regelt. In den Raum des Dialogs wird nur das eingelassen, was im Vertrag geregelt worden ist. Es ist wichtig festzuhalten, daß die Ansprache nicht einfach eine Begrenzung der Vielfalt der Erscheinungen, die unvermeidlich wäre, vornimmt, sondern Personen und ihre Beziehungen formt und diese Gestaltung durch weitere, umrahmende soziale Handlungen bekräftigt und ausgestaltet. Die Adressen und Positionen können individuell, aber auch gesellschaftlicher Art sein, so daß sie Verwirklichungen sozialer Identitäten und Rol-

len sein können (z. B. Ehepartner, Lehrer-Schüler, Vorgesetzter-Untergebener).

Gegen einzelne Ansprachen protestiert man, gegen andere setzt man sich zur Wehr („Lieber Fahrgast“), insgesamt aber bleibt gegen das Faktum der Ansprache keine Möglichkeit, es zu verändern oder womöglich zu beseitigen. Gegen das Miteinander mit anderen kann man ebensowenig revoltieren wie gegen die Tatsache, daß es sich in sprachlichen Formen ausdrückt. Radikales Schweigen ist totale Zurückweisung von Ansprache: nicht mehr angesprochen werden wollen, Ablehnung, eine bestimmte Adresse zu erhalten und zu sein, positioniert zu werden. Die „zeremonielle Kette“, der „Gesprächszustand“, die symbolischen Interaktionen, in deren Analysen die amerikanische Soziologie brilliert, werden abgebrochen; wer so den Dialog aufkündigt, zieht sich an die äußerste Grenze der Regularität und des Menschseins zurück, wo die Ansprache aufhört und das rein körperliche Leben beginnt.

Das radikale Schweigen geht weiter als die Hyperskepsis, die bezweifelt, daß der Meinende Sprachregeln befolgt: Es bricht mit *allen Regularitäten* der Sprache.

„Einer Regel folgen, das analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine *so*, der Andere *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht?“ (PU, 206)

Ein Sprechen, dem die Regelmäßigkeit abhanden kommt, verliert seinen Sprachstatus. Das radikale Schweigen verfolgt die Linie des regellosen Sprechens bis an ihren extremen Punkt; sie gibt keine philosophische, sondern eine ästhetische Antwort auf die Hyperskepsis.

Was bleibt dem Schweigenden an Verbindlichem, wenn er das Gemeinsame des Regelmäßigen Meinens und Verstehens aufgibt? Bei Tarkowski nicht mehr als die Erwartung des Todes in totaler Regellosigkeit. Dies ist die Lösung des radikalsten aller denkbaren Zweifel, des endgültigen Schweigens. Es ist zugleich Ende aller künstlerischen Tätigkeit, damit das Ende der Existenz des Künstlers, wie bei Tarkowski selbst, der nach Fertigstellung seines Films an Krebs starb. Oder wie bei Proust, der den Anfang des „inneren Buches“, dessen Suche das Romanwerk gilt, ganz am Ende findet und es eben nicht schreibt, sondern es, sich dem Schweigen, dann dem Tod überantwortend, dem Leser darreicht.

Wer sein Schweigen überlebt, hält es an den Rändern der Sprache nicht auf Dauer aus. Das radikale Schweigen erfrischt und erneuert nicht, es ist keine Heimat. Aber es bringt den Zweifel zur Ruhe, es entlastet von Druck, bewahrt vor Kommunikation, vor dem anderen und

dem eigenen Ich. Es ist schon von daher ein idealer Punkt, auf den künstlerische Prozesse zielen.

Am Schweigen erkennt man die Liebenden. Henry James erzählt, wie ein Mann, der einen Bekannten seiner Frau vorgestellt hat, nach kurzem Verlassen des Zimmers beide in Schweigen gehüllt wieder antrifft. Er begreift auf der Stelle, daß beide sich schon kennen und heimlich lieben. In der leidenschaftlichen Liebe gibt es eine untergründige Strömung, die den Dialog zu brechen vermag und dessen Konstruktionen bedroht – in die Personensprache muß jedoch der andere und schließlich das Ich und die Wirklichkeit, die durch die Beziehung erzeugt wurde (M. Buber), zerfallen. Ohne Ausdruck hat die eigene Ordnung des Schweigenden keinen Bestand. Wer geliebt wird, ist selbst aus dem Dialog entstanden und kann dessen Ende nicht lange überleben. Die Gewißheit, die das Schweigen verschafft, ist von äußerster Zerbrechlichkeit; Wittgensteins Verzweiflung nach der Beendigung des *Tractatus* zeugt davon. Unsere Beziehungen zu den anderen werden nicht mit Hilfe der Sprache hergestellt, aber durch Schweigen zerstört. Wir überschätzen die Kraft unserer Gefühle, aber unterschätzen die Macht unserer Sprache.

Die Gesetze des Un-Gesagten

Paradoxerweise können wir vom Schweigen ausschließlich sprechen. Auf Grund des Bündnisses, das die Vernunft und die Sprache zusammenhält, gehorcht unsere Fähigkeit zu benennen und anzusprechen dem Willen zur Begrenzung ausufernder Kommunikation. Das Lachen, die Tränen und das Schweigen haben an der Welt des Ausdruckes teil; sie bezeugen jedenfalls die unmögliche Annahme der Worte in die gesellschaftliche Funktion, die wir ihnen zuerkennen. Von der entfaltetsten Gesellschaftlichkeit, vom Sinn, der das Erträgliche, die Übereinstimmung, den Verkehr der Ideen übersteigt, gelangt nur diese emotionale Logik an die Oberfläche des Wahrnehmbaren, deren Bedeutungen jedes Gewißheits- oder Wahrheitskriterium hinsichtlich des Wirklichen zerstören. Bezüglich dieser drei Formen der Erfahrung des Unsagbaren stimmen wir gemeinhin darin überein, der Spontaneität die beiden ersten Formen (das Lachen und die Tränen) zuzuschreiben, während die symbolische Dimension des Schweigens von einer unsichtbaren Instrumentierung abzuhängen scheint, von einem sehr einfachen Kalkül oder aber von einer ausgearbeiteten Strategie. Dieser Naturunterschied ist wesentlich: denn niemand würde wohl eine Gleichbewertung dessen wollen, was nicht gesagt werden *kann*, und dessen, was gesagt werden *muß*. Es gibt eine zwanghafte Wirkung auf den unterschiedlichen Persönlichkeitsebenen, eine Wirkung, die eher gesellschaftlich als psychologisch ist. Auch noch das unwillentliche Schweigen des Ignoranten unterliegt einer Kodifizierung: der des disziplinierten Geständnisses, der Höflichkeit des Bescheidenen, die kein Zurückweichen aus Verlegenheit duldet. Wenn das Sprechen mit der Preisgabe einer Expressivität beginnt, der Heiterkeit oder mit dem Schluchzen, verstummt es im Gehorsam gegenüber einem Gesetz, das nicht weniger drakonisch ist als jenes, das die Sätze mit semantischer Kohärenz versieht.

Einer solchen Regel kommt deshalb ein ebenso universeller, gesellschaftlich akzeptierter Charakter zu wie den zahlreichen Satzlehren, die jede konventionelle Linguistik organisieren. Daß die Stummheit derart den Gegenstand einer besonderen Lehrzeit bilden kann, zeigt, wie jeder Sozialisationsprozeß den Preis des Kommunizierbaren festlegt und das Unformulierte bewertet. Ohne hier eine strenge Typologie dieses Phänomens anbieten zu wollen, unterscheide ich fünf Klassen, die geeignet sind, die ihnen allen gemeinsamen Aspekte aufzuzeigen:

1) Der stimmlose Zusammenhalt oder das unterstellte Einverständnis. Sie erlauben, die Kraft einer weit verbreiteten Sensibilität einzuschät-

zen, die als Ausschlußmethode wirkt, und sie verstärken die Gruppeneinheit, selbst wenn es sich nur um eine beiläufig entstandene Gemeinschaft handelt. Als Element der Selbstbestätigung verabsolutieren sie die Dialektik zwischen Einwilligung und Verdammung. In eher familiärer Weise verweisen sie auf eine Ökonomie des Sprechens: auf die Anspielung, in der die Einvernehmlichkeit des Blicks und der Geste bereits genug aussagt.

2) Das Schweigen des Widerstandes. Hierbei sind wir unzweifelhaft mit einem Schutzgebot konfrontiert; das Nicht-Gesagte jeden Individuums zeichnet die Grenzen des Affinitätsbereichs, innerhalb derer jedes Sprechen sich durch eine verengte Zirkulation des Zulässigen zur Geltung bringt. Als unauffällige Macht der Gesellschaftlichkeit bildet das Schweigen einen Kode, eine Demarkationslinie, die nur derjenige zu übertreten berechtigt ist, der schließlich in der Geheimsprache heimisch wird, die in der Absonderung von äußeren Mächten jede auf Wahl begründete Hierarchie zusammenhält. Im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Mafia hat Michel Maffesoli uns ein Interpretationsmodell für dieses Thema geliefert, das unterstreicht, daß die organische Festigkeit eines Milieus dem unbeugsamen Respekt vor den Eintritts- und Abschließungsriten zu verdanken ist, auf dem ein Großteil seiner Anziehungskraft beruht¹.

3) Die verschwiegene Brüderlichkeit der Glaubensgemeinschaft. Es handelt sich hier, im Umgang mit dem Heiligen also um eine Stillstellung der Zeitlichkeit weltlicher Angelegenheiten. Dieser Umgang mit dem Heiligen kann eine bestimmte Anzahl von Verhaltensweisen kassieren, die nicht unbedingt einem religiösen Dogma zugehören, die aber stets einen kulturellen Anstrich aufweisen. Sobald ein Mitglied der geistlichen Familie eine intensive Freude verspürt oder ein unüberwindliches Hindernis vor sich sieht, könnte man meinen, daß jeder einzelne dieser Verbrüdeten ein Gefühl integriert, dessen Authentizität in seiner stummen Übernahme durch den kollektiven Körper sichergestellt wird. Das Mysterium entbehrt des Sprechens. Und genau daher kann das Bekenntnis auf einen ethisch-rationalen Kompromiß zurückgeführt werden, von dem der Mystiker oder auch der Asket sich abwenden, da ihr Wissen ja auf die Erleuchtung zielt, auf die Opferung der Worte. Im Vergleich zu solcher Einsamkeit, die auf eine erfüllte Nähe zu Gott hofft, kann der Gläubige einer Kirche oder einer Sekte, doch auch der auf die Heilslehren weniger vertrauende Mensch die vorübergehende Erfahrung eines Bruchs mit der verwalteten Welt machen. Die Empfindung, seine Seele gefunden zu haben, führt ihn zu einem anderen Selbst, dank dessen er eine verallgemeinerte Übereinstimmung mit seiner natürlichen und menschlichen Umgebung herstellen kann. Die

Machtlosigkeit der Worte erschrickt ihn nicht mehr, sie bezaubert ihn eher.

4) Die Aposiopese der Ignoranten kann als unbeabsichtigtes, kulturelles Mißgeschick bestimmt werden. Nicht so sehr die offensichtliche Mißachtung des Mitgeteilten bringt ihn in seine unangenehme Lage, sondern eher das Drama, dessen Opfer er wird: die Unfähigkeit, die Zugangsmittel bis auf ihre Ursprünge zurückzuverfolgen. Zuhören oder stumm bleiben stellen dennoch eine zu treffende Wahl dar, sobald andere rhetorische Stilmittel ein hinsichtlich seiner Schwäche noch verheerenderes Ergebnis vorhersehen lassen. Die Dauer seiner Stummheit wird zu einer Waffe mit doppelter Schneide; die durch die eventuelle Äußerung seines Gesprächspartners gewonnene Zeit wird in der Angst oder auch der Sorglosigkeit gegenüber dem schlußendlichen Ergebnis erlebt: die Enthüllung der Ignoranz. Das Schweigen dessen, der sich von der Instruktion anderer abhängig sieht, ist indes das Symptom der Selbstreflexion, der klaren Erkenntnis seiner Umgebung und der möglichen Risiken der Verstellung. Zu wissen, daß man nicht weiß, mahnt zur Vorsicht, und der Ignorant wird zuweilen gewohnheitsmäßig sein erzwungenes Schweigen als äußerst kostbare Weisheit verkleiden.

5) Unter dem Kennzeichen des Respekts und der Würde finden wir Elemente der zweiten und dritten Kategorie wieder. Im aktiven Widerstand des Militanten wie auch in dem passiver Massen weist das Schweigen auf einen gewachsenen Zorn oder auf eine verächtliche Gleichgültigkeit den Auflagen und Zwängen gegenüber hin, die als mit der Ehre des Clans, der Partei, der Familie unvereinbar gelten. Indem er akzeptiert, seinen Mund zu halten, verschafft sich der Ehrenmann den Respekt der Gruppe und erreicht so jene Würde, die der Schutz verleiht, den er gewährt oder seinerseits genießt. Von der anspruchsvollen Selbstbeherrschung, die manchmal bis zur heldenhaften Treue gegenüber Organisationsprinzipien führt, bis hin zur gängigen Höflichkeit; vom Hochmütigen, der Abstand schafft, bis zum Ignoranten, der ihn akzeptiert, bemerken wir eine Stilisierung des Verhaltens, deren Ästhetik des Schweigens nicht weniger beispielhafte Spuren hinterläßt wie die Ethik der *Schweigepflicht*. Unter diesem Stichwort versuchen manche religiöse Zeremonieabläufe, zu denen man an gewissen Orten verpflichtet ist (Friedhöfe und Grabstätten, Kirchen, Tempel etc.), die Endlichkeit, die Vergänglichkeit der Worte und die irdische Hitze in eine Beziehung zur Unendlichkeit von Zeit und Raum zu setzen. Das Schweigen materialisiert eine Distanz im ganz Nahen und behauptet ebenso seine Nähe, daß heißt eine Fusion, die das Ferne und die Trennung aufhebt. In ihrem Fluchtpunkt werden die Extreme indifferent: „Ein Narr, der kein Wort sagt, unterscheidet sich nicht von einem Weisen, der schweigt“, wie Molière scherzend in *Der Liebeskummer* ge-

schrieben hat. Indem er keine Äußerung wagt, respektiert der Ignorant in gewisser Weise auf seine Art, was ihm entgeht.

1. Die Übung der Unmöglichkeit

Die soziale Funktion des Schweigens offenbart eine doppelte Unmöglichkeit im Sprechen: nichts sagen oder das Nichts sagen; exzessive Gegenwart oder die unerträgliche Abwesenheit. Die Komplizität des Schweigens führt all jene zusammen, deren Bewußtsein auf diese unmittlere, nicht begrifflich zu fassende Evidenz ausgerichtet ist. Insofern unterscheidet Jean Wahl das Schweigen der wahrnehmenden Vergegenwärtigung, in der der Geist vom Wirklichen erfaßt wird, von dem der ekstatischen Vergegenwärtigung, dank derer das Subjekt „seine Vereinigung mit dem höchsten Punkt seiner selbst“⁴² zustandebringt. In beiden Fällen wird die Sprache überschritten, und der Sinn kommt in seiner gänzlichen Ohnmacht zum Vorschein. Wie könnten wir eine Erfahrung beschreiben, die ihren Grund ganz ohne jede begriffliche Operation jenseits der klassischen Dichotomie von Subjekt und Objekt und auch jenseits des diskursiven Beweises findet? Entsprechend des ersten Vorschlags von Jean Wahl leben wir in der Reziprozität von Leiden und Handeln; und das Schweigen besteht darin, was M. Blondel die „Agnition“⁴³ und Gabriel Marcel „die aktive Rezeptivität“⁴⁴ nennen. Ein solches Schweigen bezeichnet die innere Aufmerksamkeit, die Bewegungen der Seele; wir werden von dem ergriffen, was sich unseren Sinnen als Objekt darbietet; und unter diesen Bedingungen zeigen sie sich und dirigieren sie unsere Betrachtung. So begibt das Schweigen die Dinge mit einer ontischen Macht; Lavelle behauptet sogar, daß „es im Schweigen der Dinge eine heimliche Einladung gibt, ihre Erscheinung zu überschreiten, in sie einzudringen, ihnen ein heimliches Leben ganz ähnlich dem unseren zu verleihen“⁴⁵. Das äußere Schweigen kommt dem inneren Schweigen entgegen: die Intimität ist Ergebnis einer Suspension dieses gewaltigen Antagonismus, der das Innen und Außen in Widerspruch setzt.

Die zweite Überlegung Jean Wahls: Die ekstatische Vergegenwärtigung ist auch eine Form schweigsamer Kontemplation. Doch sie bedarf keines äußeren Elements: Die Seele ist autoreflexiv. In dieser äußersten Bewußtseinslage ist ein Diskurs nicht bloß entbehrlich, er würde sogar einen Fehler darstellen: den Einbruch der Vernunft in die absolute Ordnung des Seins. Wenn ein Teil unserer Existenz der Verstehbarkeit entgeht und die Sprache sowie die Kohärenz der durch den Intellekt zugerichteten Oralität zu benutzen bedeutet wohl den Verzicht, in diesem Schattenbereich anzukommen, ohne den wir die wesentliche Einheit verlieren, die Souveränität des Einen. Tatsächlich umfaßt jedes Sprechen die Zweiheit von Subjekt und Objekt, das Cogito

selbst unterstellt diese ontologische Teilung. So ist in der Kontemplation das betrachtende Subjekt nur eines mit dem gesehenen Objekt, das ekstatische Sein erhebt sich zur Einmaligkeit. Der Weise, der das Schweigen der ihn umgebenden Dinge vernimmt, richtet sich auf seine Innerlichkeit aus, denn er findet in ihr den ganzen Reichtum der Welt. Plotin erklärt so das Schweigen jener, die in die Mysterien eingeweiht sind: Sie würden das Geheimnis des Mysteriums nur in der Gefahr weiter verbreiten, in die Zweiheit von Subjekt und Objekt zurückzufallen, die die Anstrengungen der Initiation doch gerade zu überwinden versucht.

Das Schweigen zeichnet sich durch seinen Aufstiegscharakter aus. Daran erinnert uns Georges Bataille in seinem Nietzsche-Kommentar doppelt: Es gibt einen Gipfel, den keine Sprache ersteigen kann. „Wie das Schloß Kafkas ist der Gipfel am Ende nur das Unerreichbar. Er entzieht sich uns wenigstens in dem Maß, in dem wir nicht aufhören, Mensch zu sein: zu sprechen.“⁶ Die Unvollständigkeit der Existenz ist Angelegenheit *des Denkens*, seiner Anstrengungen und der geschriebenen oder gesprochenen Sprache, die die fehlende Begeisterung der Arbeit und der Vernunft *kompensieren* soll. Was sich in der Ordnung des Sprechens nicht sagen läßt, wird diese Unbegrenztheit sein, die Überschreitung aller Bequemlichkeiten des Intellekts: „Der Gipfel kann affirmiert werden; niemand kann in seinem Namen sprechen“, fügt G. Bataille⁷ hinzu. Die Souveränität bezeichnet all das, was den Nützlichkeitszwecken des Bewußtseins entgeht, denen die Sprache unterstellt bleibt. Sie verfügt über eine Gewalt, eine Monstrosität, die sich nicht exakt diskutieren läßt und deren übermenschliches Zeugnis in der Identifikation mit dem Menschen ohne Kopf, dem Acephale zu finden ist.

Es handelt sich folglich um eine Erfahrung, in der das Bewußtsein nicht längerhin von Nutzen ist; denn sie ist auf das Unvollstellbare hin ausgerichtet und untersagt in gewisser Weise die Worte, die ihrer Herrschaft entsprechen würden. Daß die Sprache in der Übung dieser Unmöglichkeit besteht, weil sie die Aufopferung der Existenz für das Nicht-Sagbare verweigert, macht den tragischen Augenblick nur um so deutlicher, in dem der Sinn sich verzehrt. Die Zeit sanktioniert das Nicht-Sein und die Ignoranz nimmt sich die Fülle der Lust und der unerträglichen Angst an: „Wenn ich sterbe, kann ich nicht mehr schreien; denn der Schrei, den ich hervorstoße, ist das endlose Schweigen“ bemerkt G. Bataille in „Le Coupable“⁸. Niemand dürfte also wohl das Eintreten des Nicht-Wissens vermeiden können, die in der Unterbrechung der Linearität, des Wachstums, der Anhäufung enthaltene Negation. Die Ekstase, der theopathische Zustand bleibt der einzig gangbare Ausweg aus dieser Hilflosigkeit: die Wollust, der Tod.

Gleichwohl geht es G. Bataille zufolge nicht darum, das Sprechen dem Schweigen entgegensetzen. Das Unbegreifbare ist ein Bruch, der

aus dem Inneren der Worte selbst hervorbricht; indem sie das Wirkliche in expressive Welt verwandeln, gestehen die Worte schließlich ein, daß das Sein unabhängig davon existiert, was sie von diesem Sein ausdrücken. Das Schweigen ist die Erfahrung dieses Einschnitts zwischen dem sprechenden Subjekt und dem bewußten Subjekt, das Siegel der wechselseitigen Machtlosigkeit, das sie gegenüber einer Gewalt bar jeder rationalen Rechtfertigung vereinigt. „Was wären wir ohne Sprache? Sie hat uns zu dem gemacht, was wir sind. Nur sie offenbart uns an der Grenze den souveränen Moment, in dem sie nicht mehr gilt. Aber wer spricht, gesteht schließlich seine Ohnmacht ein.“⁹

Sein Sein bejaht sich jenseits des Seins, das Schweigen drängt sich dem Menschen auf, wie ihm auch das Sprechen aufgegeben ist. Diese Vollendung im Schweigen bedeutet, daß nicht nur die einzigartige Wirklichkeit die Summe ihrer besonderen Zufälligkeiten übersteigt, sondern daß ihre Wesentlichkeit in dem besteht, was es an Intimeren in jedem einzelnen gibt, sowie in dem, wodurch wir mit allem verbunden sind, was ist oder vergeht. Die Augenblicklichkeit und Unmittelbarkeit dieses Gefühls entspricht exakt dem, was G. Bataille die „unverzügliche Transzendenz“ nennt, jene Fähigkeit, das Sein in uns aufzunehmen, aber auch die transzendente Gemeinschaftlichkeit zu erkennen, die es in seiner unkommunizierbaren Immanenz begründet.

Gleichwohl bleibt das Vorgehen G. Batailles untrennbar von einer Problematik der Kommunikation und ihrer sozialen Einsätze. Die Heiligkeit und die Seelenqual, die Glückseligkeit und die Verwundung gehören zum Überschwang der Kräfte, zur Verausgabung der Körper, einem sinnlosen Verbrauch der Energien – was auf unbestimmte Weise kulturell ja auch erforderlich ist. Das sind die exzessiven Aspekte des kollektiven Lebens, das die Sprache auf ihre Bedeutungslosigkeit gegenüber dem Wirklichen hinweist. Sobald das Bild oder die Vision dessen, was keine Darstellung mehr findet, im Unvorgestellten unbeweglich wird – im Sublimen, im Schrecken – versagt das Sprechen, und seine Mühsal und Anstrengung, aussagen zu wollen, brechen angesichts der kulturellen Negation jeder Barbarei, angesichts aber auch der barbarischen Affirmation der Kultur vollkommen zusammen. Es gibt nichts angemessenes, diskursives Referentielles mehr, sobald der dafür vorgesehene Ort des Körpers in der einen oder anderen dieser Richtungen verlorengeht, im Erotismus oder der Leichengrube; denn wir stehen hier an der Schwelle der Menschlichkeit, bar all jener Mittel, mittels derer das Individuum sich als Subjekt erkennt.

Die Funktionalität der Gewohnheit und zugleich die vergesellschaftende Wirkung verleihen der Sprache ihre inaugurale Gegenwärtigkeit und den sterilen Charakter ihrer Normativität. Claude Lévi-Strauss versichert, daß „wir an dem Tag, an dem wir das Problem des Ursprungs der Sprache gelöst haben werden, auch verstehen, wie die Kultur sich in die

Natur einzufügen vermag und wie der Übergang von einer Ordnung zu anderen vonstatten gehen konnte. Doch das Problem stellt den grundlegenden Unterschied zwischen dem Denken des Menschen und dem des Tieres in Frage ... das Auftauchen einer spezifisch menschlichen Funktion, nämlich der symbolischen Funktion¹⁰. Es ist interessant daran zu erinnern, daß G. W. F. Hegel in seiner *Philosophischen Propädeutik* das Entstehen der Sprache dem Werk der Einbildungskraft zurechnet. Das Wort ist nichts anderes als das Zeichen eines Gedankens, die Einbildungskraft befähigt schließlich zur Vorstellung des nicht-gegenwärtigen Objekts. Hegel macht deutlich, daß sich unseren Sinnen zwei Wirklichkeiten offenbaren, von denen die eine sich definitiv der Signifikatsattribution verweigert. „Die Vorstellung gilt hier schließlich lediglich als das Wesen und als die Bedeutung von dem sinnlich Gegenwärtigen, welches hierdurch ein bloßes Zeichen ist. Der *gegebene* Inhalt steht einem Inhalt, der durch uns *hervorgebracht* ist, entgegen.“¹¹ Der Versuch, das Schweigen zu brechen, war gewiß das erste Zivilisationsrisiko, und das Leiden an der Sprache entspringt aus der daraus resultierenden Perfektionslosigkeit: die Beziehung der Sprache zum Vergessen, zur Wahrheit und zur Abwesenheit.

Die unvermeidliche Gegenwart des Sprechens beruht auf der Abwesenheit der Dinge; und die Worte können deshalb nichts vom Tod sagen, weil sie in der Opferung der Objekte entstehen, die sie bezeichnen. Sie treten als Dingphantome hervor, die das Schweigen umhüllt. Maurice Blanchot hat verdeutlicht, wie dieser Seinsmangel die Sprache in die Welt eines irreparablen Irrtums führte: „Benennen ist die Gewalt, die das Benannte absondert, um es in der bequemen Form des Namens zu besitzen“¹². Muß man diese Tyrannei des Verbs als unbestimmtes Ende der *Conditio humana* begreifen? In *L'arrêt de mort* scheint sich M. Blanchot in diese Möglichkeit zu fügen: „Der Schmerz, den ich verspüre, das Schweigen verloren zu haben, ist maßlos. Ich konnte nicht sagen, welches Unglück den Menschen befällt, der einmal das Wort ergriffen hat. Unerschütterliches Unglück, selbst der Stummheit verschrieben; so wird das Stickige zum Element, das ich einatme“¹³. So kann er auch kaum hinnehmen, die Sprache einzig in die Reichweite der Kommunikation zu stellen; eher schon versteckt sie die Angst und die Furcht vor dem Nichts-Erkennbaren. Sie handelt also im Mangel, in ihm versinkt alles, was das Schweigen erfüllt. Man darf das Subjekt also nicht auf den von ihm gehaltenen Diskurs reduzieren: Die Intersubjektivität beginnt a priori mit der schweigsamen Implikation der anderen – die ontologische Gemeinschaft, die dann von der Gesellschaftlichkeit inszeniert wird –; denn die Macht dessen, was auf dem Spiel steht, ist größer als die Macht dessen, was gesagt wird.

2. Ohne Kenntnis der Worte

Eine Sprachsoziologie auf der Basis des Schweigens würde eine Untersuchung der gesellschaftlichen Funktionen stummer Qualitäten verdienen, deren Subtilität ja den Charme menschlicher Beziehungen ausmacht: der Takt zum Beispiel, die Zurückhaltung, die Diskretion oder die Scham. Im Herzen aller Ouvertüren gibt es das Schweigen, denn es ist der Erwartungsraum der Begegnung: die eigene Rückkehr, die Ankunft des anderen, die Gegenwart des Heiligen. Indem ich hier ein Thema erneut anspreche, das mir sehr am Herzen liegt, möchte ich sagen, daß die soziale Anziehung dann ein unverständliches Phänomen bleibt, wenn man die Idee einer transzendentalen Gemeinschaft abzieht, die jede Persönlichkeit zutiefst durchdringt. Und zwar derart, daß die unaussprechlichste Wirklichkeit, die uns bestimmt, ihre Konkretion dieser Kommunion verdankt. Insofern ist die unkommunizierbare Einzigartigkeit der Wesen überhaupt keine negative Begrenzung, die jede Verbindung zu einer vergeblichen oder zu einer künstlichen machte; die menschliche Person existiert in der Aktualisierung all ihrer Haltungen und eben dadurch ist sie mit der Kollektivität verbunden. Was die Irreduzibilität des einzelnen Bewußtseins verhindert, ist auch das, was alle Bewußtseine eint. Das Schweigen offenbart eine Einheitsgewißheit, die den gesellschaftlichen Verhältnissen immanent ist, und strebt zur Entfaltung des Selbstbewußtseins in jedem Bewußtsein. Dieses Gefühl ist allen fünf von uns oben aufgezeigten Schweigenstypen spürbar, auch in der Aposiopese des Ignoranten. Indem er sich entschließt stumm zu bleiben, zieht er implizit eine Logik der Übereinstimmung vor, die nur den Imperativ der Freigiebigkeit hervortreten läßt, den die Unterschiedlichkeit der Bewußtseine zugrunde liegt. Seine Stummheit stellt ihn nicht in den Schatten, sondern zeigt seine unleugbare Einzigartigkeit. Es ist ebenso keineswegs zutreffend, aus dem Schweigen das Vehikel oder den Beweis einer Gleichgültigkeit zu machen. Gleichgültigkeit kann sich ebenso gut im Sprechen kundtun, im Tonfall einer Stimme etwa vorhanden sein. Sie ist also keine Besonderheit des Schweigens, denn „indem die Sprache das Schweigen bricht, verwirklicht sie, was das Schweigen wollte und nicht erreichte“¹⁴.

Der Beitrag Max Schelers zu einer Phänomenologie interpersonaler Beziehungen ist voller Hinweise auf die Rolle des Schweigens in menschlichen Situationen. Indem er die existentielle Natur der menschlichen Kommunikation darlegt, macht er zugleich geltend, daß die wechselseitige Beziehung ein Seinsverhältnis und kein Verhältnis des Wissens ist. Tatsächlich ist das Sprechen kein ausreichender Akt, um die Gegenwart des anderen anzuerkennen. Genau das Gegenteil muß man ins Auge fassen: die Erkenntnis eines alter ego ist dem Dialog vorgängig; die Sprache begründet die Kommunikation nicht; eher verhält es sich so, daß eine inaugurale Kommunikation an Anfang der Sprach-

erfindung steht. Max Scheler postuliert die Idee eines unmittelbaren Kontakts, in dem der Verstand, die Vernunft und das Sprechen dem nichts hinzufügen, was bereits ist; sie sind eher Abhängige des Seins. „Das erste ... ist der lebendigste, intensivste und unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst – d. h. mit den Sachen; wie sie sich ganz unmittelbar im Er-leben im Akte des Er-lebens geben, und in ihm und nur in ihm ‚selber da‘ sind“¹⁵. Das Schweigen ist eine Art des Fühlens der äußeren Gegenwart: Ein Individuum oder einen Gegenstand wahrzunehmen wird zu einer Tatsache reiner Aufnahmefähigkeit, eine Koverwirklichung des Erlebten, wodurch in identischer Weise auf einen Sinn abgezielt wird. Jedenfalls bestreitet die von diesem Philosophen entwickelte Konzeption der Interpersonalität die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis des anderen und auch dessen, was er die „Personengemeinschaft“ nennt. Die kognitive Erfahrung des anderen bleibt eine intelligible und gänzlich irrationale Teilnahme, eine Erkenntnis, die Vollständigkeit anstrebt, angesichts der Souveränität des anderen jedoch begrenzt bleibt. So gehört die Wahrnehmung einer Umgebung zu einer affektiven, genauer: affektuellen Ordnung, vor der die Wirklichkeit des diskursiven Denkens aussetzt. Die rationale Erklärung bleibt im Vergleich zu dem, was nur leben will, verkürzt.

Das phänomenologische Vorgehen Max Schelers stellt die Person in ihre spirituelle Wirklichkeit, die hinsichtlich dessen unobjektivierbar bleibt, was sie ausschließlich im Rahmen einer Partizipation empfangen hat, die eher eine Modalität der Vergegenwärtigung des Seins als eine wissenschaftliche oder vernunftgemäße Annäherung ist. So charakterisiert Max Scheler schließlich das Individuum durch seine Fähigkeit zu schweigen, die man nicht als Ausbleiben des Sprechens interpretieren darf, sondern als Art lebendiger Prägnanz begreifen muß, die über die Signifikanz der Vokabeln hinausgeht. „Selbstverstehen – im Ursprung die Voraussetzung dafür, daß eine Person einer andern zu verstehen geben kann (durch Sichwahrnehmbarmachen und Sichvernehmenlassen), was sie ist, denkt, will, liebt usw. – ist sogar in hohem Masse an die Technik des Schweigens geknüpft.“¹⁶ Wir können diese Überlegung so verstehen, daß sie eine Art ästhetischer Verbeugung, eine Orientierung des Bewußtseins kundtut, das sich dem Spiel der Gefühle, den Risiken der Intuitionen, dem Erfolg der wechselseitigen Anziehung öffnet. Insoweit können der Ausdruck und die Kommunikation gegensätzlich erscheinen; ein Akt, der sich nur im Sprechen behaupten kann, bezeugt die Unvollständigkeit der Gegenwart, die ihm zu seiner Entstehung verholfen hat. Die Sprache also scheint umso erforderlicher, je ungewisser die Kommunikation oder sobald diese letztere hergestellt ist: die Worte zerrinnen, da sie ihre grundlegende Motivation verloren haben. Die gesellschaftliche Dimension der verstehenden Phänomenologie Max Schelers wird in seiner Theorie der „Personengemeinschaft“ entwickelt.

Tagtäglich können wir die Herrschaft einer apriorischen Wertordnung beobachten, die ohne genaue Erklärung über unseren Geschmack und unsere Vorlieben entscheidet. Nicht weniger kann auch das Grundlose – das uns anzieht oder uns von einem Objekt abstößt – auf gleiche Weise von einer mehr oder weniger bedeutenden Gruppe von Individuen empfunden und geschätzt werden. Das Ungerechtfertigte ist ein gesellschaftlich verbreitetes Empfinden von dem Moment an, in dem die Person in jeder ihrer erlebten Erfahrungen den mitgegebenen Hintergrund einer Gesamtheit erlebter Erfahrungen desselben Charakters entdeckt. Alles, was sich der Wahrnehmung darbietet, hebt sich so als „partiell-Sein“ vom Grund einer räumlich und zeitlich unbegrenzten Natur ab. Max Scheler vermutet, daß die Einzigartigkeit einer erlebten psychischen Erfahrung ihrer Einzigartigkeit wegen in ihrer Originalität kommunizierbar wird – und zwar mittels „des Erlebens der erlebten-Erfahrung-selbst“; in diesem Erleben verwirklicht das Individuum seine unterschiedlichen Akte als Glied einer weit umfassenderen Personengemeinschaft.

Scheler zufolge muß man diesem Erleben-der-gelebten-Erfahrung eine doppelte Bedeutung zuerkennen. Auf der ethischen Ebene offenbart es die kulturelle Verkörperung der Menschen in einer sozialen Sphäre, in der sie sich im Durkheimschen Sinn als ko-verantwortlich für die gemeinschaftliche und von der Gemeinschaft durchgeführte Handlung solidarisieren. Auf einer Ebene, die wir die ästhetische nennen können, wenn wir mit Georg Simmel einräumen, daß „das Gemeinschaftsgefühl die spielerische Form der Verbindung“¹⁷ ist, bringt es die mögliche faktische Existenz der Gesellschaft ins Spiel, das heißt das Mit-Erleben-gelebter-Erfahrung, ausgedrückt im Nach- und Mit-Erleben, im Nach- und Miteinander-Fühlen, die die grundlegenden Akte der Einführung in den anderen sind¹⁸.

In der sozialen Einheit, die aus dieser Beschreibung hervorgeht, nimmt die Sprache keinen bevorzugten Platz ein. Durch das Verstehen und das Mit-Erleben-der-gelebten-Erfahrung wird diese Ordnung keineswegs in den Rang eines Objekts gehoben. Als moralisches Subjekt im Innern dieser Totalität ist jedes Individuum als „Co-Autor“ gegeben, als Mensch-mit-den-anderen und als mit-verantwortlich für verschiedene Zentren des Erlebens der gelebten-Erfahrung, wodurch er schließlich in seiner Eigenschaft als gemeinschaftliche Person bestimmt wird. Das Schweigen unterstreicht daher lediglich, wie sich die Besonderheit einer Situation oder eines Phänomens auf die Handlung bezieht: sie koinzidiert mit dem, was durch sich selbst gegeben ist, das, was im Gelebten und in der Intuition irreduktibel vorhanden ist.

3. Die gemeinschaftliche Bewegung

Das Schweigen als Sprache des eigenen Seins aufzufassen, führt uns zu der Annahme, daß es parallel das Gesetz des Seins um uns herum ist. Als Vorgefühl der Transzendenz des Sozialen wird das Schweigen zur beabsichtigten Teilnahme an der gemeinschaftlichen Bewegung, die den wissenschaftlichen Aspekt der Riten einer Religion oder eines bestehenden Dogmas übersteigt; sie bestätigt, daß die Gesellschaft etwas Gegenwärtiges ist, daß ihre Gegenwart ein Sieg über das Nicht-Sein, das Anorganische, das Chaos ist. Das Schweigen erweist sich als das, was uns erlaubt, von einem Sein zu sprechen. Die Struktur der kollektiven menschlichen Emotion besteht ausschließlich in der Verdeutlichung des Zusammenseins in seiner Transzendenz gegenüber allen Augenblicken. Das ist, was Georges Bataille immer wieder bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders aber in diesem Zitat unterstreichen will: „Die Vereinigung der Menschen ist keine unmittelbare Vereinigung ... sie verläuft über eine sehr sonderbare Wirklichkeit und über eine unvergleichbare zwingende Kraft; ... wenn die menschlichen Beziehungen nicht mehr über diese Vermittlung laufen, durch diesen Kern *gewaltsamen Schweigens* hindurchgehen, verlieren sie ihren menschlichen Charakter“¹⁹. Man könnte meinen, daß die tendenzielle Abschwächung dieses heiligen Zentrums jeder gesellschaftlichen Gravitation die Gemeinschaft zugunsten des Individuums geschwächt hat, das künftig in einem unpersönlichen juristischen Rahmen befangen, der Herrschaft der Äquivalenz und des Warenwerts unterworfen und so direkt und fast anonym mit den anderen verbunden ist. In diesem Zusammenhang entspricht eine Soziologie des Schweigens und des Geheimnisses der unvermeidbaren sozialen Affirmation der gemeinschaftlichen Verbindung, die sich im intimen Netz der Mitbrüderlichkeit, der Sekte und der Geheimgesellschaften konkret ausgebildet hat.

In seiner „Soziologie der Intimbeziehungen“ fügt Georg Simmel die zuweilen obskuren Motivationen der Subjekte in die sozialen Anordnungen ein. Das Geheimnis – das Schweigen gebietet – gehört auch zum Prozeß der Kommunikation in seiner äußersten Form: der unbedingten Treue, der absoluten Loyalität, der Hingabe seiner selbst. Es verschafft dem Menschen Erfüllung, genau dort, wo die äußere Gesellschaft sich an ihn nur unter dem Gesichtspunkt bürgerlicher, beruflicher oder familialer Ausdifferenzierung wendet. Es führt die Bedeutung des Vertrauens angesichts jener Herausforderung wieder ein, die die zunehmende Objektivierung der Kultur ihm stellt, einer Kultur, von der Simmel schreibt, daß „die Phänomene zusehends zu unpersönlichen Elementen werden, die immer weniger die subjektive Totalität des Individuums in sich aufnehmen.“²⁰ Das Schweigen setzt auf den Respekt vor den Regeln der Verschwiegenheit, der wohl mehr sein dürfte als bloß ein Sozialisationseffekt. Besser noch: Simmel führt die klassische

Aufteilung von Profanem und Heiligem wieder ein, da er eine unsichtbare und neben der offenbaren Gesellschaft verborgene Welt absteckt.

Das Schweigen sichert den Fortbestand der dem Geheimnis zugehörigen Faszination und erhöht es über seinen Inhalt hinaus. Es ermöglicht demjenigen, der es kennt, eine höhere Identität und stattet sein Privatleben mit größerer Autonomie gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft aus. So zeigt Simmel, daß „die gesellschaftlichen Bedingungen einer starken Differenzierung der Personen das Geheimnis ermöglichen und erfordern und umgekehrt das Geheimnis diese Differenzierung verkörpert und steigert“²¹. Die aristokratische Trennung, auf der die Geheimgesellschaft angesichts des sozialen Korpus beruht, bildet also die schweigsame Grenze einer Differenzierung, in der die Person das Gefühl seiner Identität durch diese Zugehörigkeit überdeckt, die es im Innern der geschlossenen Gruppe personalisiert und es in der erweiterten gesellschaftlichen Welt entpersonalisiert.

Das Geheimnis und das Schweigen funktionieren mittels eines Energiemangels, eines Mangels an Vitalität des verwalteten Sozialen und auch der Diskurse, die es in Umlauf bringt. Sie vereinigen, was offensichtlich getrennt ist, und führen eine ornamentale Unterscheidung ein, auf die Georg Simmel zudem unsere Aufmerksamkeit lenkt; eine Unterscheidung inmitten des öffentlichen Raums durch Schaffung einer Distanz und einer Neugierde des profan Gebliebenen. Schließlich wollen die Sekte, die religiöse Ordnung, die Bruderschaft das Mysterium des Zusammenseins entfalten, das die bürgerliche Gesellschaft in den säkularisierten Dispositiven der Solidarität und der Kontrolle unentwegt entstellt. Im Schweigen und im Geheimnis gibt sich die Gruppe der Initiierten im wesentlichen nicht ihren Riten der Übersozialisation, der Selbstbehauptung hin; sie hofft vielmehr, jedes Verbindungsmitglied daran zu erinnern, daß die Gemeinschaft ihrerseits auf dem Unsagbaren und Uneingestehbaren beruht. Als Transfiguration der gesellschaftlichen Totalität ist das Schweigen das immaterielle Territorium der gemeinschaftlichen Bewegung, der primordiale Akt und die letzte Etappe der vereinigenden Emotion. Maurice Blanchot hat dies so zu bestimmen versucht: „Es könnte wohl keine Gemeinschaftlichkeit geben, wenn das erste und letzte Ereignis ... (Geburt, Tod) nicht ein gemeinsames wäre“²². Was das Individuum auf radikale Weise enteignet und dessen stärkster Ausdruck das Schweigen sein wird, ist das, was den Menschen in die Gemeinschaftlichkeit versetzt. Das Zusammenleben ist ein Aufgeben seiner selbst, derart, daß die Innerlichkeit innerhalb dieses Zusammenlebens in dem, was sie hinter sich läßt, auch eine Chance erkennt, sobald sie sich unabhängig von ihrer Endlichkeit der gemeinsam erlebten Erfahrung überläßt.

Das Geheimnis der Wahlgemeinschaft beruht jenseits ihrer besonderen Inhalte auf der Form des Zusammenlebens, die sie mit sich bringt. Einzig die Übermittlung des Unübermittelbaren scheint der So-

lidarität würdiges Unternehmen. Das Schweigen setzt den Preis allen Redens fest: Die Ekstase, den Fanatismus oder die Frömmigkeit sind nur Abwandlungen dieser alltäglich im Spektakel der äußeren Welt verkehrten oder verneinten Evidenz. Die technische Reproduzierbarkeit mündlicher Nachrichten, die Aufzeichnung und das Abhören der Stimme im verlangsamtem Tempo haben die Beziehung zwischen der Sprache und dem Tod, der Einmaligkeit und der Körperlichkeit des Sinns bis an ihre paradoxe Grenze getrieben. Im Film *Diva* von Jean-Jacques Beinex können wir zwei Varianten des Gesetzes des Schweigens anhand des Schicksals der Sängerin und desjenigen der Prostituierten beobachten. Während die erste den vollständigen Wert ihres Gesangs dadurch sichert, daß sie jeden Versuch seiner Reproduktion verbietet und jedes ihrer Konzerte in ein Originalwerk verwandelt, sucht die Prostituierte ihren Bedingungen zu entkommen, indem sie einer Tonbandkassette ihre Geschichte wie auch die Namen der Mitglieder eines mondänen Kupplerrings anvertraut. Daß die Stimme der DIVA²³ nach jeder Aufführung zum Schweigen zurückkehrt, verbindet die Schönheit ihres Talents mit der tragischen Atmosphäre ihres Schicksals: Die Reproduktion wird beenden, was durch die Wiederholung unsterblich wird. Vom Überleben der Prostituierten zeugt nur das Drama einer essentiell gewordenen Stimme, die vom Tod ihrer Trägerin vielleicht nicht ausgelöscht werden wird. Die eine rettet ihre Einzigartigkeit dort, wo die andere sie zu verlieren hofft. Das Gesetz des Schweigens entscheidet über die Distanz, die in der Welt des technischen Umgangs mit dem Sprechen das Drama von der Tragödie trennt. Die gemeinschaftliche Bewegung materialisiert einen Raum für eine Zeitlichkeit, in der eine affektive, emotionale Teilnahme die Dauer im Raum der Bewegung spendiert. Darüber kann man nichts sagen, weil die Worte zur tragischen oder dramatischen Bedingung der Existenz gehören, deren unsichere Bedeutung sie ausdrücken, ohne sie jemals ganz zu erschöpfen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Michel Maffesoli: *La mafia: notes sur la socialité de base*. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Band LXXIII, Paris 1982, S. 363-368.
- 2 Jean Wahl: *Traité de métaphysique*. Zitiert nach: Joseph Rassam: *Le silence comme introduction à la métaphysique*. Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, série A, Band 44, Toulouse 1980, S. 70.
- 3 Blondel, M.: *L'action*. Zitiert nach Joseph Rassam, a. a. O., S. 52.
- 4 Marcel, G.: *Etre et avoir*. Zitiert nach: ebd., S. 52.
- 5 Lavelle, L.: *La parole et l'écriture*. Zitiert nach: ebd., S. 61.
- 6 Bataille, G.: *Sur Nietzsche*, Paris 1967, S. 71.
- 7 Ebd., S. 124.

- 8 Ders.: *Le coupable*, Paris 1961, S. 88.
- 9 Ders.: *Der heilige Eros*, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, S. 271.
- 10 Lévi-Strauss, C.: *Primitive und Zivilisierte*. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonne. Zürich 1972.
- 11 Hegel, G. W. F.: *Propädeutische Enzyklopädie. Erläuterungen zur Einleitung*, § 5. *Sämtliche Werke in 20 Bänden*. Hg. von H. Glockner, Band 3, Berlin 1823 (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt 1971), S. 35.
- 12 Blanchot, M.: *Der Gesang der Sirenen*, München 1962, S. 50 f.
- 13 Ders.: *L'arrêt de mort*, Paris 1977, S. 57.
- 14 Merleau-Ponty, M.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, S. 228.
- 15 Scheler, M.: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. *Gesammelte Werke*, Bd. 10; hg. von Maria Scheler und M. S. Frings, Bern 1972, S. 380 f.
- 16 Ders.: *Wesen und Formen der Sympathie*. *Gesammelte Werke*. Hg. von M. S. Frings, Bern, ⁶1973, Anm. 2 auf S. 220.
- 17 Simmel, G.: *Sociologie de la sociabilité*. In: *URBI*, S. CX, Nr. III, März (Paris) 1980.
- 18 Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. *Gesammelte Werke*, hg. von Maria Scheler. Band 2, Bern, ³1966. Hinsichtlich dieser letzten Idee vgl. den offensichtlichen Zusammenhang zur Theorie der Einführung in Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, München ²1981.
- 19 Bataille, G.: *Attraction et répulsion*. II. *La structure sociale*. In: Denis Hollier: *Le collègue des sociologie*, Paris 1979, S. 210 (Hervorhebung P. T.).
- 20 *The sociology of Georg Simmel*. Hg. und ins Englische übersetzt von K. Wolff. New York, o. J.; A. Nisbet: *La tradition sociologique*, Paris 1984, S. 133.
- 21 *The sociology of Georg Simmel*. Zitiert nach: A. Nisbet, ebda., S. 334.
- 22 Maurice Blanchot: *La communauté inavouable*, Paris 1983, S. 22.
- 23 *DIVA - Film* von Jean-Jacques Beinex; nach dem Roman *DELACORTA*, Editions Seghers, Paris, Films Galaxie, 1981.

Wovon man nicht schweigen kann, darüber muß man sprechen

Über Mystik, Wahrheit, Sinn und Zweifel

Wittgensteins Verdikt, wovon man nicht sprechen könne, darüber müsse man schweigen¹, scheint um so berechtigter, je mehr traditionelle Ontologeme durch erkenntnis-, sprach- und ideologiekritische Argumentationen erschüttert wurden. Wenngleich Wittgensteins eigene Affinität zur Mystik bekannt ist – seine vielzitierte Feststellung aus dem *Tractatus*, was sich überhaupt sagen lasse, lasse sich klar sagen², geht an der Sache vorbei, weil das Sprachproblem noch nichts über die Sache selbst aussagen muß, wie sich am Beispiel der Mystik zeigen läßt. Obwohl die von Marcuse an Wittgenstein adressierten Vorwürfe eines „akademischen Sadomasochismus“, der „Selbsterniedrigung“ und „Fruchtlosigkeit“³ weit überzogen scheinen, wird man doch nicht fehlgehen darin, einer derartigen philosophischen Verzichtshaltung in ihrer auffällig betonten positivistischen Selbstbescheidung schon wieder Anmaßung zu attestieren, da sie – wie nicht zuletzt die Geschichte des frühen Wiener Kreises gezeigt hat –, den Kontakt mit der Wirklichkeit vermeidend, sich im Reden über Reden erschöpft und die „Grenzen meiner Welt“ mit den „Grenzen meiner Sprache“ identifiziert⁴.

Warum also nicht über Mystik und Mystisches einmal nicht schweigen, sondern philosophieren? Denn obwohl man die Phänomene selbst schwerlich leugnen kann, wird man doch um ihre angemessene Interpretation streiten können und müssen: Haben mystische Phänomene ihr fundamentum in re oder sind sie bloßes Phantasma? Gehören mystische Erfahrungen ins weite Feld der Psychopathologien⁵ oder in den Bereich normaler, „eupsychischer“ Gesundheit im Sinne Maslows⁶? Ist Mystik ein Relikt vergangener, präkritischer Zeiten oder von perennierender Aktualität? Auch ohne die Aussagen der Mystikerinnen und Mystiker selbst für bare Münze zu nehmen, zeigt sich sehr schnell, daß Mystik in mehrerlei Hinsicht ein zutiefst *Fragwürdiges* darstellt und als solches philosophische Dignität besitzt. Ich werde daher im folgenden (I.) das Phänomen Mystik genauer darstellen, (II.) einige damit zusammenhängende erkenntnistheoretische Probleme diskutieren, (III.) einen argumentativen Ausweg skizzieren, der es erlaubte, den „konstruktivistischen“ Einwand gegen jedwede naiv-ontologische Deutung der Mystik zu parieren (freilich ohne selbst an diesen Ausweg zu glauben) und daher (IV.) die immanente Behandlung des Themas verlassen und mit einigen skeptischen Überlegungen zum mystophilen Zeitgeist und (V.)

einer gewissermaßen utopisch-profanen Erklärung für das neuerwachte Interesse an Mystischem schließen.

I.

Das Wort „Mystik“ leitet sich etymologisch vom griechischen „myein“ her, das soviel bedeutete wie „sich abschließen“, im Sinne von „die Augen und den Mund verschließen“⁷ (de facto handelt es sich um dieselbe Wurzel „my-“ wie in „mythos“, das heißt Rede, Wort, Bericht⁸). „Mystikós“ war das, was einer Geheimlehre angehörte, und der „myste“ war jener Mensch, welcher in die Mysterien eingeweiht wurde. In der christlichen Mystik wurde späterhin als „Mystiker“ nicht nur derjenige begriffen, der die Vereinigung mit dem Göttlichen dauerhaft realisiert hat, sondern auch und bereits der „Schauende“⁹. Mit der *Imitatio Christi*, dem meistgelesenen Erbauungsbuch der Devotio moderna, gesprochen, ist ein Mystiker, wer „das Eine in allem findet, wer alles auf das Eine zurückführt, wer in Einem alles sieht“¹⁰.

Theologisch betrachtet, widerspricht Mystik der disjunkten Position von Mensch und Gott auf das entschiedenste: Es gibt keinen ontischen Graben zwischen Mensch und Gott, vielmehr ist das Göttliche dem Menschen unendlich nahe und dieser von jenem umfungen und durchdrungen, in ihm geborgen und aufgehoben, ja „im Grunde“ mit ihm *identisch*¹¹. Die mystische Erfahrung als „cognitio Dei experimentalis“ (Bonaventura) wird solcherart als zu den tiefsten und kostbarsten menschlichen Erlebnisdimensionen gehörig erlebt und als „Gotteschau“, als „Entrückung“, „Erleuchtung“ und „Erwachen“ beschrieben, als Erfahrung des „So-Seins der Wirklichkeit“, der „kosmischen Leere“ und des „Nichts“ etc.

Während viele Mystiker auch im nachhinein diesen Zustand vermutlich lieber schweigend genossen, versuchten andere, ihre Erfahrungen zu kommunizieren, denn wovon man nicht schweigen kann, darüber muß man sprechen. Allerdings steht damit auch zu erwarten, daß die Erfahrung selbst nur in kontaminierter Form weitergegeben wird: Nicht von ungefähr wohl schildert der Christ die Einheit mit Christus oder dem Heiligen Geist und der Buddhist Buddhanatur (buddhatva) oder Leere (sunyata) – nicht aber umgekehrt. Dennoch läßt sich, wie Rudolf Otto und andere nachgewiesen haben¹², von einem *transkulturell einheitlichen Wesenskern der Mystik* sprechen. Dies gilt es auch und gerade für die unio mystica festzuhalten, die höchste Höhe und tiefste Tiefe der Mystik ist und dem Satori und Kensho des Zen und dem Nirvikalpi Samadhi des Yoga verwandt¹³.

Diese mystische Vereinigung, die „im Grunde und im Innersten der Seele“ vor sich geht¹⁴, wodurch der Mensch „vergottet“ und zum „homo divinus“ wird¹⁵, suchte insbesondere Meister Eckhart – dessen mysti-

sche Theologie und Philosophie hier paradigmatisch dargestellt werden sollen – in immer neuen und einander spekulativ überbietenden Wendungen auszudrücken. Eckhart, der als profiliertester Vertreter der deutschen Mystik des Mittelalters gelten kann, kreist in seinen deutschen Predigten um einen *einzig* Gedanken nur¹⁶: die Gottesgeburt in der Seele, die Geburt des Wortes, des Sohnes im Menschen und wie dergleichen Metaphern auch lauten. Seine Gleichsetzung von Seelengrund und Gottesgrund findet sich in solcher Radikalität nur noch im Advaita-Vedanta, einer philosophischen Schule Indiens, derzufolge der *âtman* und das *brahman*, das Innerste der Seele und das Göttliche, im Grunde eines und identisch sind.

Die *vita contemplativa* galt im Christentum traditionell als Praxis der Lösung aus den Verstrickungen der „Entfremdung“ (*alienatio*), um die innere Schau und die mystische *unio* erfahren zu können – war doch Paulus selbst der Kronzeuge unmittelbarer Gottesschau, der Entrückung bis in den dritten Himmel und ins Paradies (2. Kor 12,2 ff). Damit konnte aber auch die christliche Hoffnung, Gott gleich zu sein und ihn zu erkennen, wie er ist (1. Joh 3,2), von „Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor 13,12), in die spirituelle Praxis des Diesseits verlegt werden: „Geh nicht nach draußen! Tritt in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“ hatte bereits Augustinus formuliert¹⁷. In der Linie der platonisch-plotinisch-augustinischen Wendung nach innen (*reditus in se ipsum*) steht auch Eckharts Ratschlag, in Stille und in Schweigen aus „ledigem Gemüt“ zu beten¹⁸, zu meditieren, wie man heute sagen könnte, um die göttliche Wirklichkeit schauen und erfahren zu können. Diese ist freilich das Unverfügbare: Die mystische Schau kommt über den einzelnen als *choc*, weswegen alle Vorbereitungen lediglich in den Umkreis des Göttlichen zu führen vermögen.

II.

Worte öffnen den Weg zum Verständnis des Mystischen und verstellen ihn zugleich. Die Erfahrung selbst läßt sich begrifflich nicht rein darstellen, worüber sich auch ein mystagogischer Fundamentalismus hinwegtäuscht. Zunächst: Was immer Mystikerinnen und Mystiker *erfahren* haben mögen, der Gegenstand dieser Erfahrung bleibt der Darstellung gleichsam entrückt, denn die mystische *theoria* und *empeiria* und ihre Versprachlichung *ex post* sind allem Anschein nach nicht isomorph. Zu schweigen wie Lao-Tses Wissender, wäre eine Möglichkeit, den Sprachproblemen zu entgehen; und wo selbst das Sprechen dazu neigt, mehr zu verhüllen als zu offenbaren, wird schließlich auch das Schweigen unglaublich beredt. Solange ich es aber nicht vorziehe zu schweigen, *kann* ich gar nicht anders, als mich im restringierten Medium der Sprache verständlich zu machen suchen. Um der Kommunikation willen bedarf

es der Anchlüsse an Bekanntes, weswegen das Neue nicht anders als in den Begriffen, Bildern, Gleichnissen, Symbolen, Topoi und Metaphern des Alten zu denken ist¹⁹. Symbolik, Metaphorik, Analogie und dergleichen mehr sind Hilfsmittel, um die Erfahrung zu kommunizieren. Als solche sind sie ebenso nützlich wie beschränkt. Mystische Rede hat daher bloße „Zeigefunktion“ (Bader)²⁰ – nicht mehr. Man hangelt sich sozusagen von einer Metapher zur nächsten. Die Versprachlichung der Erfahrung bedarf deshalb in jedem Fall der eingehenden und kritischen Reflexion der diesbezüglichen Möglichkeiten und Grenzen von Sprache: Wo verstummt man zu früh, wo man noch sprechen könnte – und wo *muß* man schweigen?

Wenngleich die Formulierungen der Mystiker reich an Bildern und Analogien sind, so sind sie doch nicht geschwätzig wie ein pseudo-spiritualistischer Jargon, welcher, in der Tat, „Hohn auf die mystische Sprachspekulation“ ist (Adorno)²¹. Und nicht nur die christliche Mystik war sich durchaus darüber im klaren, daß alle positiven, rational aussagbaren Prädikate die „Idee der Gottheit“ nicht zu erschöpfen vermöchten²², weswegen jene neben der *via affirmativa* auch die *via negationis* kannte: die Aussage über das Göttliche *ex negativo*. Diese Einsicht teilt Eckhart mit Augustinus, Pseudo-Dionysios, Cusanus und den Upanishaden: Das Göttliche ist weder Name noch Form. Aber es ist auch nicht Nicht-Sein, es ist „überseiendes Sein und überseiende Nichtheit“, wie Eckhart sich ausdrückt²³. Obgleich mystische Grenzüberschreitungen auch sprachliche erfordern, kann ein solches Sagenwollen des Unsagbaren nur aporetisch enden: „Gott kann nicht einmal das Unsagbare genannt werden, weil auch darin bereits etwas gesagt wird“ (Augustinus)²⁴. Damit ist freilich die Grenze zwischen Paradoxie und Antinomie überschritten: Das Absolute ist für die Sprache unerreichbar, und der Verstand, so Cusanus, kann eine präzise Antwort auf die Frage nach dem Sein Gottes nicht geben. Was bleibt, ist im Grunde genommen – und wie gelehrt sie sich auch immer darstellen mag – Unwissenheit (Cusanus’ „*docta ignorantia*“)²⁵. Und dennoch hat es die Tradition stets vorgezogen zu sprechen und nicht zu schweigen, nicht nur, um mystagogisch zur Erfahrung hinzuleiten, sondern auch, um die Erfahrung selbst im Lichte der Tradition zu klären. Und wenn auch die mystische Theologie das Göttliche als *árreton* und *ineffabile* verstand, so doch, um nur wieder den Überstieg zur Negation der Negation zu vollziehen²⁶ (und damit, ganz dialektisch, den Weg frei zu machen für Kerymatik und Dogma).

Obgleich also mystische Theologie und Philosophie Erkenntnis- und Sprachkritik durchaus beinhalteten²⁷, und zwar bei mitlaufender Reflexion der grundsätzlichen Erkenntnis- und Sprachgrenzen, mußte hier von der Tradition ein Ausweg aus dem genannten Dilemma gefunden werden, um nicht selbst schweigen zu *müssen*. Worauf man verfiel, war das folgende: Der mittelalterlichen Mystik präsentierte sich – un-

ter Anknüpfung an Augustinus²⁸ und Pseudo-Dionysios²⁹ – der mystische Weg als ein *Stufenweg des Aufstiegs*, dionysisch als *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva*, wobei der Aufstieg selbst neuplatonisch modelliert war³⁰: Zum „Uranfang im eigenen Selbst“ aufzusteigen „und aus der Vielheit ein Eines zu werden, da man Schauer des Ursprungs und des Einen werden soll“, lautete bekanntlich bereits das Programm Plotins³¹, dessen Kernpunkt die *Schau* war, in welcher der Mensch das Göttliche in sich selbst erblickt und mit ihm vereint und „Eines und Alles“ ist³². Von Eckhart wurde der christliche Platonismus dahingehend fortgesetzt, daß zwar die Nähe und Identität von Gott und Seele betont³³, jedoch an einem wesentlichen Unterschied festgehalten wird: Die Univozität von Gott und Seele kommt nur dem Seelengrund bzw. -gipfel, dem *intimum et supremum animae*, zu³⁴. Eckhart wußte, daß derlei Ausführungen in ihrer Radikalität seine Hörer überfordern mußten – daher der ironische und doch nichts zurücknehmende Einschlag: „Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.“³⁵ (Es sind vor allem Behauptungen wie diese, die heute als skandalös empfunden werden, und als fundamentalistische Leugnung erkenntniskonstitutiver Elemente der Sprache zumal.)

Wie also kommt der schwache, sterbliche Mensch dazu, Göttliches zu erkennen? Die traditionelle Antwort lautet: Nur, indem er an der Substanz des Göttlichen teilhat bzw. indem sich Gott im Menschen durch den Menschen erkennt. Mit anderen Worten: Wenn stets – und auch hier sind die genannten Mystiker durchweg Platoniker – *Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann*³⁶, dann gelangt im raptus und in der ekstásis des Menschen das göttliche Subjekt-Objekt zur Selbsterkenntnis. Es ist dies die *Visio Dei, quo Deus se ipsum videt*: „Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele“³⁷ – oder, mit Eckharts vielzitierten Worten ausgedrückt: „Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.“³⁸ Nicht von ungefähr bezieht Hegel in einer seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* auf eben diese Stelle bei Eckhart³⁹. Während jedoch für Hegel in der absoluten Religion Gott schlechthin offenbar, das heißt das Bewußtsein des Menschen von Gott Gottes Selbstbewußtsein im Menschen ist⁴⁰, kommen für Eckhart menschliche und göttliche Erkenntnis nur in demjenigen Menschen zur Deckung, der in das göttliche Sein „überbildet“ ist: Einzig dieser „edle“ und „gerechte“ Mensch ist, wie Flasch paraphrasiert, der eingeborene Sohn der Gottheit, der mit seiner „Gerechtigkeit“ ihre ansonsten unzugängliche, verborgene Natur enthülle⁴¹. Da der Mensch in seinem empirischen Sosein jedoch nicht gerecht ist, hat sich der Ausdruck „Gottwerdung“ (*theósis*) in unpräzi-

ser Redeweise eingebürgert, um den Prozeß der Vervollkommnung des einzelnen zu bezeichnen. Denn der Mensch kann „Gott werden“ nur nach Maßgabe seiner „geläuterten“ Menschlichkeit. Diese aber ist für ihn unübersteigbar. Mit anderen Worten: „Gottwerdung“ ist ein Grenzbegriff: Auch wenn Gott im Menschen ist, ja der Mensch an der göttlichen Substanz teilhat, so *ist* der Mensch doch nicht Gott, sondern „Kreatur“. Gottwerdung wörtlich zu verstehen, hieße über alles menschliche Maß hinauszuwollen⁴².

Nicht ganz plausibel verfährt hier die Tradition, doch kritische Stellen der Argumentation werden einigermaßen heil umgangen, solange man nur immanent argumentiert. Freilich mag sich für uns Heutige an dieser Stelle eher die Frage stellen, ob dergleichen Gedanken überhaupt noch von Bedeutung sind, wo das Seelenheil davon nicht mehr abhängt ... Zunächst jedoch soll von einer Argumentationsfigur gehandelt werden, mit der versucht wird, den Anspruch der Mystik auf privilegierte Erkenntnis auch unter heutigen Bedingungen verschärften Problembewußtseins zu verteidigen.

III.

Im Sinne traditioneller Substanzmetaphysik partizipiert bei Eckhart die Seele am Göttlichen, ja ist mit dessen Substanz im Grunde wesentlich identisch⁴³. In der modernen, durch Wissenschaft und Technik geprägten Welt ist „Seele“ nur noch in ästhetisch-expressiver Rede zugelassen; die Wissenschaften vom Menschen vermeiden den traditionellen Seelenbegriff als bloße Hypostase und handeln stattdessen von psychischen Funktionen, kognitiven Strukturen usw. So wie man in der Weite des Alls keinen Gott meinte gefunden zu haben, so haben auch alle Psychologen und Anatomen keine göttliche Seele im Menschen erblickt, der die Fähigkeit zur mystischen visio zu eigen wäre. Somit erweist sich in heutiger Perspektive also auch Eckhart als bloßes Kind seiner Zeit, in einer vorgängigen Tradition verortet, die dem Denken keinesfalls bloß äußerlich ist, sondern es in vielen Verästelungen durchzieht: Als typischer Vertreter einer philosophische und theologische Positionen amalgamierenden Ontotheologie griff Eckhart Themen der Beguinage auf und variierte jene Denkrichtung, für welche paradigmatisch die Namen Augustinus, Pseudo-Dionysios und Boethius stehen und die, wie gesehen, insbesondere neuplatonische Philosopheme verarbeitete. Zudem knüpfte Eckhart an Logospekulation, Theologia negativa und genuin scholastisches Gedankengut an. Sein Denken ist somit charakteristisch für das ontologische Paradigma in der Philosophie, das in jedweder vorkritischen Form heute überholt ist. Denn bei aller konservativen Klage über den Verlust der festen Ordnung der Welt bei zweifelhaftem Gewinn moderner Skepsis – *nach* den neuzeitlichen

Entzauberungen der Welt und des Menschen sowie *nach* dem linguistic turn in der Philosophie dieses Jahrhunderts kann man nicht mehr einfach zu ontologischen Positionen der Altvorderen zurückkehren, weil dies nur um den Preis von Naivität möglich wäre. Ein Denken, das durch die Aufklärung und ihre Folgen hindurchgegangen und auf der Höhe seiner Zeit ist, kann sich nun einmal nicht mehr von kritischer Selbstvergewisserung und argumentativer Begründung der eigenen Geltungsansprüche dispensieren; und wenn der erkenntniskritische Zweifel erst einmal in der Welt ist (und Zweifel ist seit der Vorsokratik ein anderes Wort für Gewissen), dann verschwindet er nicht mehr durch einen Willensakt daraus.

Fragen könnte man in diesem Zusammenhang allerdings, ob nicht auch *nach* den neuzeitlichen Entzauberungsprozessen, ja von diesen im Grunde gar nicht betroffen, der anthropologische Kern der mystischen Theologie und Philosophie zeitüberdauernde Gültigkeit beanspruchen könnte⁴⁴. Schließlich *ist* es entweder der Fall, daß das Göttliche dem Menschen wesenhaft immanent ist, und der empirische Mensch von jenem strukturell überformt werden kann (oder wie auch immer man sich hier ausdrücken will) oder es ist *nicht* der Fall. Ob man diesen Sachverhalt nun bejaht oder verneint, in jedem Fall muß die Antwort für den Menschen des Mittelalters ebenso gelten wie für den heutigen. Freilich meldet sich auch hier sogleich der Zweifel: Hängt nicht, wofür man sich entscheidet, von vorgängigen Setzungen ab, wie etwa dem Welt- und Menschenbild, durch das apriorisch über die Eingangsfragen entschieden wird?

Man befindet sich damit gleichsam auf doppelt vermintem Gebiet, zwischen positivistischem Denk- und Redeverbot und mystagogischen Rechtfertigungs- und Rettungsversuchen: Während der Positivismus meint, es sei ausgemacht, daß es sich bei der Rede von mystischen Erfahrungen um nichts anderes handele als um einen Mißbrauch der Sprache, weswegen dies kein Thema für ernsthafte Menschen (und Philosophen zumal) sei, fällt die andere Seite in traditionelle Ontologeme zurück. Ein dritter Weg ergäbe sich aufgrund der Annahme, daß mystische Erfahrung einen realen Kern habe, der aus allen symbolischen Verfälschungen (als bloßen „Schalenphänomenen“) herausgearbeitet werden müsse. Dem entspricht die Auffassung, daß nicht alle Gleichungen von Göttlichem und menschlicher Projektion ohne Rest aufgehen: Peter Berger deutet in diese Richtung, wenn er darauf hinweist, daß unter „der ungeheuren Menge menschlicher Projektionen *auch* Verweisungen auf eine Wirklichkeit vorkommen, die wirklich ‚anders‘ ist“⁴⁵. Solcherart könnte die in der unio mystica erfahrene Einheit und Identität des Göttlichen mit dem, der *auch* projiziert, gewisse Schlüsse auf das menschliche Potential zulassen⁴⁶. Denn obwohl mystische Erfahrungen etwas Seltenes sind, könnte es sich bei ihnen doch um etwas handeln, das nicht allein den religiösen Virtuosen vorbehalten wäre;

schließlich werden auch die Erleuchtungsspezialisten selbst nicht müde, darauf hinzuweisen, daß das, was sie erfahren, nichts Außergewöhnliches sei, sondern im Grunde genommen ein *Bewußtseinszustand*, auf den jeder Mensch Anspruch habe. Indem das ontotheologische Argument durch eine Übersetzung des neuplatonischen Stufenweges in Bewußtseinsstrukturen ersetzt wird, läßt sich eine doppelte These aufstellen: (1.) Analog seiner Entwicklung in der Vergangenheit, wird sich Bewußtsein auch künftig entwickeln, und zwar in Richtung auf ein mystisches Bewußtsein. (2.) Je entwickelter das menschliche Bewußtsein ist, desto „reiner“ kann es den realen Kern mystischer Phänomene erfahren⁴⁷.

Wie ein Begründungsversuch hypothetisch aussehen könnte, will ich hier nur andeuten: Wenn man für die Vergangenheit in der Sache auf Piaget, Neumann, Gebser und einen breiten Konsens in der Entwicklungs- und Tiefenpsychologie sowie der Kulturanthropologie rekurriert und in der Terminologie auf Gebser, dann lassen sich als Großstrukturen bisheriger Bewußtseinsentwicklung das archaische, magische, mythische und mentale Bewußtsein voneinander unterscheiden⁴⁸. Der erkenntnistheoretischen Kritik ist insofern stattgegeben, als auch in dieser Perspektive die verschiedenen Bewußtseinsstrukturen die jeweiligen Wirklichkeitsvorstellungen „schematisieren“. Grundsätzlich wird daher auch hier das Spannungsverhältnis von Projektion und Wirklichkeit gesehen, ist doch nicht zu leugnen, daß jedwede Erfahrung von Wirklichkeit ein Bewußtseinsphänomen ist, wobei das menschliche Bewußtsein in der Tat nicht bloß rezeptiv ist, sondern *aktiv* die Erfahrung strukturiert. Insofern *muß* die Wirklichkeit dem magischen Bewußtsein als magisch-allbelebte, dem mythischen Bewußtsein als auf numinose Weise und dem mentalen Bewußtsein als naturgesetzlich bestimmte *erscheinen*⁴⁹. Mana und Tabu kennzeichnen die Befindlichkeit des magischen Bewußtseins, dem mythischen Bewußtsein sind numinose Wesen, archai und Götter fraglos präsent, während das mentale Bewußtsein über das Göttliche spekuliert bzw. in eine personale Beziehung zu ihm zu treten sucht.

Demgegenüber erscheint das mystische Bewußtsein als eine *ganz andere* Bewußtseinsstruktur, die zwar prinzipiell im Bereich des Menschens möglichen liegt, aber dennoch erst von wenigen einzelnen ausgebildet wurde. (Man erkennt hierin Eckharts Prototypen des „gerechten Menschen“, welcher „der Wahrheit gleiche“, wieder.) Die der mystischen Theologie und Philosophie entstammenden Konzepte des „homo divinus“, der „Gottesgeburt“ und „Gottwerdung“ würden in dieser Sichtweise, wie oben angedeutet, auf unentwickelte Bewußtseinsmöglichkeiten des Menschen verweisen, die es erlaubten, blitzhaft das So-Sein der Wirklichkeit (die Wirklichkeit an sich, tathagata) sozusagen als „Kern“ ohne „Schalen“ zu erkennen.

Soweit die doppelte These. Ihre Fundamente scheinen mir jedoch auf all zu schwankendem Boden errichtet: Nicht nur, daß auch das mystische Bewußtsein stets von Elementen der anderen Bewußtseinsstrukturen (magischen Handlungen, mythischen Symbolen und mentalen Konzeptionen) kontaminiert ist (siehe oben); es läßt sich auch der Einwand nicht widerlegen, daß sich hinter den kulturell geprägten „Schalen“ vielleicht gar kein realer Kern verberge. Die Frage aber, was bei der Mystik denn nun – modern gesprochen – *fact* und was *fiction* ist, läßt sich grundsätzlich nicht beantworten, setzte sie doch einen göttlichen Standpunkt selbst voraus.

IV.

Dergleichen erkenntniskritische Anmerkungen aber spielen für den heutigen Mystizismus keine Rolle; mit ihm wird nicht nur das hohe Niveau der Beschäftigung mit Mystik in authentischen Traditionen unterschritten, er fällt auch hinter das Problembewußtsein seiner eigenen Zeit zurück. Vergessen ist, daß in der Mystik meditativ die Augen geschlossen wurden – wie Bloch schrieb –, „der Absicht nach aber nur, um gleich dem blinden Seher desto heller zu schauen“⁵⁰. Auch war Mystik im besten Fall schon Aufklärung gegenüber der Gewißheit des Dogmas, Wille zur eigenen Erfahrung auch gegen die Fesseln einer mechanistisch gewordenen Tradition. Vergessen ist auch, daß doch gerade der Mystik Sinne und Verstand als trügerisch galten: Gewißheit allein genügt nicht, schließlich gibt es auch Wahn, Täuschung und Illusion. Heute werden stattdessen der Strom der inneren Gewißheiten allenthalben mit Wahrheit, *vita contemplativa* mit ihrer Simulation, Innerlichkeit mit Quietismus verwechselt und de facto einer Rückkehr zum Dunkel der eingeschränkten Bewußtheit, zum muffigen Dünkel spiritistischer Ratifikationen und zur undurchdringlichen Nacht, in der die Gespenster umgehen, das Wort geredet. Und geradezu grotesk ist es, daß die seit Beginn der 80er Jahre via New Age und Esoterik gesellschaftliche Breitenwirkung entfaltende Suche nach dem „Neuen Menschen“ so kurzschlüssig wie wundersüchtig den heutigen Advent des *homo divinus* beschwört.

Deutlich hieran wird allenfalls, daß es bei der breiten Beschäftigung mit Mystik und Mystischem nicht primär um Wahrheits-, sondern um Sinnfragen geht, das heißt um Versuche, Sinnverluste, die als Modernisierungsfolgen aufgetreten sind, zu kompensieren⁵¹. Und selbst wenn Heiliges in der modernen Gesellschaft kaum verschwunden, sondern eher verdrängt, verborgen und verschoben wurde⁵², so ist es doch eine Tatsache, daß es in der modernen Welt nicht mehr die Rolle spielt, die ihm, um bei unseren Beispielen zu bleiben, etwa zu Zeiten der Blüte christlicher Mystik zukam. Diese Zeit aber ist unwiederbring-

lich vorbei. Nur für den einzelnen könnte Mystik auch im Zeichen post-moderner Fragwürdigkeiten und eines debilen Denkens, das keine Wegweiser zur Orientierung in der Welt mehr aufzustellen mag, noch von Bedeutung sein: als Kompensation von Sinnverlusten und als Korrektiv für Denkverbote sowohl positivistischer als auch theologischer Genese.

Doch insgesamt bleibt der Status mystischer Rede prekär: Die Wahrheitsfrage ist nicht zu entscheiden und wird überlagert von Sinnfragen. Und die Beschäftigung mit Mystik „macht“ zwar Sinn – der aber ist unter den Bedingungen moderner Existenz nicht mehr intersubjektiv ratifizierbar.

V.

Wenn aber die Wahrheit und der Sinn der Mystik prekär sind, ist es dann nicht an der Zeit, aus dem tausendjährigen Traum der Gottwerdung zu erwachen und sich dessen bewußt zu werden, daß der Gegenstand aller Rede von Mystik unendlich und absolut ist und der Mensch bloß endlich und relativ? Ist es damit nicht an der Zeit einzugestehen, daß alle Sehnsucht nach Transzendenz und göttlicher Einheit immer nur den Menschen auf sich selbst verweist (wobei solchen Verweisungen gewiß alles Recht der Welt zukommt, helfen sie doch, das Zigeunerndasein „am Rande des Universums“⁵³ schöpferisch zu ertragen)? Und wie, wenn die Suche nach Gottwerdung auf nichts anderes verwiese als auf die Sehnsucht nach *Menschwerdung*?

Hier läge ein Rekurs auf Bloch nahe (auch wenn dieser gegen das Pathos der allzu großen Worte und eine durchgehende Infektion mit gnostisch-messianischen Vorstellungen seit dem frühen *Geist der Utopie* nicht gefeit war). Doch war es gerade Bloch, der in immer neuen Anläufen versucht hat, Themen der Mystik zu „beerben“ und in *Anthropologie* zu übersetzen (aller „Ontologie des Noch-Nicht“ zum Trotz), um darin den Menschen als das notorisch unterschätzte Wesen kenntlich werden zu lassen. Und wenn nicht nur, worauf ein Wort des frühen Nietzsche verweist, der religiöse Mensch in der Religion⁵⁴, sondern eben auch der menschliche Mensch in der Menschheit die Ausnahme ist, dann könnte sich in der Suche nach Gottwerdung in besonderem Maße die Sehnsucht nach einem „Offenbarwerden des Menschen“ manifestieren, der weder auf ewig bloß krummes Holz ist, noch sich zum Übermenschen träumt, sondern *menschlicherer Mensch* ist; der nicht wie Gott sein will im Sinne des fatalen *Eritis sicut Deus* der modernen Hybris, sondern in Demut *bloß* Mensch.

Nur in Parenthese gesprochen: Hiermit wäre auch der programmatische Ansatzpunkt einer philosophischen Anthropologie bezeichnet, die es sich nicht genug sein ließe mit der Bestimmung des Menschen als

eines von Trieben und vom gesellschaftlichen Unterbau determinierten oder seiner selbst gar verlustig gehenden Wesens, das „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“⁴⁵. Wer weiß, vielleicht ist am Menschen doch mehr, als wir dachten.

Anmerkungen

- 1 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M. 1984, S. 125 (TLP 7).
- 2 Ebd., S. 7 (Vorwort).
- 3 Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Darmstadt/Neuwied²¹1987, S. 187.
- 4 Wittgenstein, a. a. O., S. 89 (TLP 5.6.).
- 5 Als klassischen Text vgl. Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/M. 1986, S. 65 ff. Siehe auch Raymond Prince und Françoise Tchong-Laroche: *Religiöse Erfahrung und der Wissenschaftler*. In: Hans Peter Duerr (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/M. 1985, III, S. 265 ff.
- 6 Abraham H. Maslow: *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, München²1981.
- 7 Max Müller und Alois Halder (Hg.): *Kleines Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg¹²1985, S. 177 f.
- 8 Jean Gebser: *Ursprung und Gegenwart*. München 1986, S. 111 f. Zur „Einheit gegensätzlicher Urwörter“ siehe ebd., S. 186 ff.
- 9 Rudolf Otto: *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gütersloh 1979, S. 163. Die Sprache ist hier einmal mehr bedauerlich ungenau. Deshalb soll wenigstens an dieser Stelle nachdrücklich betont werden, daß der Ausdruck „Mystiker“ Männer *und* Frauen gleichermaßen bezeichnet, was angesichts der überragenden Bedeutung z. B. der mittelalterlichen Frauenmystik in Deutschland nur selbstverständlich ist.
- 10 Thomas von Kempen: *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Stuttgart 1980, S. 13.
- 11 Für den Bereich christlicher Mystik vgl. etwa die Kerngedanken Paulinischer Mystik in Apg 17, 17 f., sowie in Röm 11, 36, 1. Kor 12, 4 ff. und Gal 2, 20.
- 12 So etwa auch Daisetz Taitaro Suzuki: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977.
- 13 Ebd., S. 76 ff., sowie Swami Vivekananda: *Raja-Yoga. Mit den Yoga-Aphorismen des Patanjali*, Zürich 1951, S. 83 ff.
- 14 Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. und übersetzt von Josef Quint, München 1963 (hinfort abgekürzt: DPT), S. 426.
- 15 Siehe Otto Langer: *Meister Eckeharts Lehre vom Seelengrund*. In: Margot Schmidt und Dieter R. Bauer (Hg.): *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studentagung Theologia mystica in Wingarten vom 7.-10. November 1985*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 178.
- 16 Während in den wenigen erhaltenen lateinischen Werken (wie etwa den Fragmenten des *Opus tripartitum*, Schriftkommentaren, Sermones, Predigten und Vorlesungen) akademisch philosophiert wurde, entstammen die in einer breiten Überlieferung vorliegenden DPT dem unmittelbaren pastoralen Gebrauch. Der Tradition gegenüber sind sie überdies eigenständiger und sprachlich wesentlich kühner gefaßt. Es erscheint folglich nicht übertrieben zu sagen, daß in ihnen das gesamte Denken Eckharts eskaliert.

- 17 Augustinus: De vera religione. Über die wahre Religion. Stuttgart 1983, S. 123 (XXXIX.72).
- 18 DPT, S. 54 f., S. 430 und S. 237 f.
- 19 Vgl. hierzu auch Hermann Timm: Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie, Gütersloh 1985, S. 19.
- 20 Franz Bader: Transzendentalphilosophische Überlegungen zur „negatio negationis“ und zur mystischen Einigung. In: Schmidt/Bauer, a. a. O., S. 212.
- 21 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M. 1987, S. 14.
- 22 Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979, S. 2.
- 23 DPT, S. 353.
- 24 Aurelius Augustinus: Aufstieg zu Gott. Hg., eingeleitet und übersetzt von Ladislav Boros, München/Zürich 1985, S. 202.
- 25 „Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher: daß er weder ist noch nicht ist, und daß er ist und nicht ist. Doch bleibt auch dieses nur Mutmaßung, da die ganz präzise Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist“ (zit. in Otto, West-östliche Mystik, a. a. O., S. 82). Dennoch: Das Sein Gottes als solches bleibt Voraussetzung jedweden Theologisierens. Hierin unterscheidet sich die *theologische docta ignorantia* von der *agnostischen*.
- 26 Vgl. Alois M. Haas: Meister Eckhart. In: Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack (Hg.): Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, S. 163.
- 27 Vgl. Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, S. 78 f.
- 28 Siehe Augustinus: De vera religione, a. a. O., S. 81 ff. (XXVI.49).
- 29 Siehe Maurice de Gandillac: Pseudo-Dionysios. In: Ruhbach/Sudbrack, a. a. O., S. 77 ff.
- 30 Der Grundgedanke scheint mir hier auf Platons Höhlengleichnis im VII. Buch der *Politeia* (514a ff.) zurückzugehen. Auch bei der *Schau* der Seele, welcher „die Wahrheit von allem, was ist“ einwohne, handelt es sich um ein typisch Platonisches Philosophem (vgl. Phaidros 249e und Menon 86b).
- 31 Plotin: Ausgewählte Schriften. Stuttgart 1973, S. 149 f. (Enneade VI 9,3,18).
- 32 Ebd., S. 72 (Enneade V 8,10,72 und 8,11,73).
- 33 DPT, S. 201, S. 207 und S. 312 f.
- 34 Langer, a. a. O., S. 181 ff. Siehe auch Kurt Ruh: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, S. 147.
- 35 DPT, S. 309.
- 36 Vgl. Timaios 90d. Es gibt sogar den Umkehrschluß, der sich in der Mundaka-Upanishad findet, wo es heißt, daß der, der das höchste Brahman *kenne*, selbst zu Brahman *werde* (Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder, Köln 1977, S. 186).
- 37 DPT, S. 158.
- 38 DPT, S. 216.
- 39 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke in 20 Bänden, Band 16, Frankfurt/M. 1986, S. 209.
- 40 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke in 20 Bänden, Band 17, Frankfurt/M. 1986, S. 187 u. a.
- 41 Flasch, a. a. O., S. 419.
- 42 Siehe auch die hier scharfsinnigen Überlegungen Ken Wilbers in: Die drei Augen der Erkenntnis. Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild, München 1988, S. 194 f.

- Vgl. dagegen ders., *Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein*, Bern/München/Wien 1984, passim.
- 43 Vgl. DPT, S. 201 u. a.
 - 44 Ich habe dieses Programm erstmals umrissen in meinem Aufsatz „In der Stille und in der Ruhe, dort spricht Gott in die Seele“. Meister Eckeharts mystische Philosophie – heute gesehen, *prima philosophia* 4/1988, S. 507 ff und dann in einer Reihe weiterer, z. T. unveröffentlichter Arbeiten ausgeführt.
 - 45 Peter L. Berger: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt/M. 1970, S. 74.
 - 46 Weswegen – ganz folgerichtig – die Humanistische Psychologie als „Dritte Kraft“ der Psychologie durch die „Vierte Kraft“ der Transpersonalen Psychologie ergänzt wurde. Siehe z. B. Abraham H. Maslow: *Eine Theorie der Metamotivation*. In: Roger N. Walsh und Frances Vaughan (Hg.): *Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie*, Bern/München/Wien 1985, S. 143 ff.
 - 47 Dies entspricht im Grunde genommen der Argumentation Wilbers, der ich, mutatis mutandis, lange gefolgt bin.
 - 48 Gebser, a. a. O.
 - 49 Christof Schorsch: *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit – Eine kritische Auseinandersetzung*, Gütersloh 1988, S. 207.
 - 50 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Werkausgabe Bd. 14), Frankfurt/M. 1985, S. 92.
 - 51 So in nuce die These in Schorsch, a. a. O. Vgl. auch ders., *Die Krise der Moderne. Entstehungsbedingungen der New Age-Bewegung*, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*), B 40/1989, S. 3 ff., sowie ders., *Geister, Geist und Außerirdische. Über die neue Lust am Irrationalen*, *Universitas* 12/1989, S. 1195 ff.
 - 52 Dietmar Kamper und Christoph Wulf: *Einleitung zu dies. (Hg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt/M. 1987, S. 1.
 - 53 Vgl. die berühmte Stelle bei Jacques Monod: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1985, S. 151. Freilich ist die Sache nach beiden Seiten hin offen. Gefordert ist die epoché, die Enthaltung des Urteils, wider *alle* vorcilligen Gewißheiten (auch der Nihilismus hat bekanntlich seine Glaubenssätze).
 - 54 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1982, S. 141 (Nr. 128).
 - 55 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1988, S. 462.

Das Schweigen: Moment des Sprechens und Grenze der Sprache

Sich über charakteristische Merkmale und Funktionen des Schweigens und des Verstummens zu äußern könnte rasch die alte Devise der Latinen bewahrheiten, derzufolge nur wer schweige Anspruch auf den Titel eines Philosophen erheben dürfe; zumindest der Gefahr entkomme, diesen Titel zu verlieren. Vielleicht wußten sie bereits von einer Art des Schweigens, über die man sprachlich oder diskursiv gar nicht handeln könne, der gegenüber also wohlwissende Stummheit die einzig wahre Haltung sei, daß sie die Grenze der Sprache anzeigt.

Wenn wir uns dennoch dieser Devise nicht beugen, so deshalb, weil es hier ja nicht um den Anspruch auf den Titel eines Philosophen geht, sondern um die in dieser Devise selbst angesprochenen Formen des Schweigens: eines sprachlichen Verstummens angesichts von Sachverhalten oder Dingen, die uns ihrerseits nicht ansprechen wollen, nichts sagen, die schweigen oder deren nicht-sprachliche Physionomie sich nicht mit der Physionomie und der Mehrdeutigkeit sprachlichen Ausdrucks nachzeichnen oder verstehen läßt, mit dem wir ja eher Sinn und Bedeutung des Wirklichen erfassen wollen als seine reelle Gegenwärtigkeit, das heißt seine Andersartigkeit gegenüber der Sprache.

Es lassen sich wohl zwei Modi des Schweigens unterscheiden, deren eine einer Hermeneutik des Schweigens durchaus geläufig, deren zweite in ihrer Denkmöglichkeit und erst recht in ihrer empirischen Nachweislichkeit überhaupt bestreitbar bleibt. Zunächst eine Stummheit oder ein Schweigen mitten im Sprechen als Tribut an die Realität des Sagens oder Aussagens; noch die nur unterbrechende, rhythmisierende Pause gehört hierhin, die ja innerhalb der Sprache systematischen Wert hat. Es ist dies das „weiße Schweigen eines vollen Sprechens“, ein signifikantes Schweigen, ein bedeutsames, das seinerseits immer interpretiert werden möchte. Dieses Schweigen reicht vom vollkommenen Verstummens, von vorsätzlicher Aphasie bis hin zum *Verschweigen* mittels sprachlicher Exzesse.

Da nun die Sprache ihrerseits gar nichts verbindet, nicht etwas Gefühles mit etwas Gesagtem zusammenführt, ein Ding und ein Wort, einen Referenten und ein Zeichen, sondern stets zeitlich, also geschichtlich ist, von *einem* Sprechen zu einem weiteren Sprechen verläuft, ist die Sprachform des Schweigens wohl immer beredt. Wenn wir sprechen, wenn wir regelgeleitete Formen durchaus praktischen Verhaltens anwenden und so im Sprechen der Sprache gar einen Handlungersatz für den reinen Affekt, gar den „Erlebnisstrom“ finden, wird

das Schweigen – das unserer Zuhörer zumal – phonologisch mitgesetzt und verarbeitet, in der Sprache als Sprachsystem also syntaktisch. Denn auch wenn ein Subjekt, der Sprache mächtig, schweigt, gibt es synchron zu diesem Schweigen stets noch ein „an sich“ der Sprache. Wir können zwar im vorsätzlichen Verstummen auf einen willkürlichen Gebrauch der Sprache verzichten; ein solches Verstummen aber änderte nichts an der sprachlichen Struktur unserer Welten, an der Aposteriorität unseres Erfahrens gegenüber den Worten, daß wir also für alles einen Namen suchen, um uns durch diese Namen alles geheuer zu machen. Auch wenn wir schweigen, *haben* wir Worte, um Erfahrungen zu machen; in und kraft der Worte sind wir zu Erfahrungen fähig. Insofern haben die Worte uns immer, auch wenn wir schweigen, aber niemals, ohne sich in unseren Erfahrungen potentiell aufs Feld der Erfahrung führen lassen zu müssen, sprich: der Vermittlung zu bedürfen. Die Worte mögen konstitutiv für unsere Welterfahrung sein, doch müssen sie auch ihrerseits durch die Konstitution hindurch, damit sie machen können, was sie sagen, „wundertätig“ werden können.

Zwar mag es eine psychologische und daher hier wenig belangreiche Frage sein, ob und wann jemand sich zu verstummen entschlossen sieht; doch handelt es sich bei dieser Form des Schweigens immer um ein *signifikantes* mit selbst zeichenhaftem Charakter, dem wir folglich auch etwas entnehmen können: einen Sinn oder gar einen kommunikativen Zweck. Deshalb ist diese Weise des Schweigens – ganz unabhängig von ihren emotiven oder volitiven Auslösern – eine systematische Bedingung des illokutiven Modus der von den Individuen eingegangenen Wechselseitigkeit durch das Wort.

Wenn nun die Signifikanz darin besteht, ein bestimmtes Zeichen auf ein anderes Zeichen, bis ins Unendliche auf Zeichen verweisen zu lassen, ohne daß nur ein Tropfen Wirklichkeit aus diesen Verweisungszusammenhängen abflösse, hat sich das Zeichen seinerseits weitgehend deterritorialisiert; es steht nun in keiner Beziehung mehr zum Zustand der Dinge, die es doch bezeichnen soll, oder zu einer Entität, die es zu bedeuten hat. „Diese nicht abreißen wollende Rede, die durch all die zertrümmerten Worte hindurchtönt, gerade das ist die tiefe Natur des Schweigens, das noch im Verstummen spricht, das sprachloses Sprechen ist.“⁴¹ Das Schweigen als signifikantes Zeichen, die Pause des Verstummens, und noch das vorsätzliche Verschweigen durch Sprechen stehen ganz in der Formalität des Bezuges eines Zeichens auf ein Zeichen – bis die Unbegrenztheit der Signifikanz ihrerseits das Zeichen ersetzt: Ganz folgerichtig nimmt etwa die Psychoanalyse dann auch an, daß das Schweigen eines Patienten nicht das Schweigen intendiere, nicht bloß Schweigen sei, sondern sein Zeichen, nicht richtig angesprochen worden zu sein. Aus solcher Zeichenzirkularität der Signifikanz resultiert die Interpretation: Dem Schweigen als ein Zeichen wird darin sein Teil determinierten Signifikats zugewiesen, welches dann wiederum seiner-

seits auf ein anderes Signifikat verweist und so selbst zum Signifikanten wird. In welchem Ausmaß wir auch immer verstummen und wie sehr wir auch diese Stummheit als unser inneres Exil – situativ oder grundsätzlich – nobilitieren mögen: Am Ende ist dieses Verstummen kein Schweigen; am Ende steht immer ein absoluter Signifikant.

Ob wir es nun Mangel oder Überfluß nennen: Es ist ein absolut gewordenes signifikantes Schweigen, das nicht mehr Ausdruck des Bedeutungskerns einer ursprünglichen Erfahrung ist, sondern vollständig in den Bereich der Formalisierung aller Aussagen und jeden Ausdrucks fällt, in ein System der Übersetzbarkeit, in dem aufgrund solcher Formalität alles *mit* den Worten, tatsächlich aber nichts mehr *in* den Worten geschieht.

Immer spricht und schweigt der Mensch für andere und zu anderen. So wenig ein Sprechen für sich und an sich existiert, so wenig, analog, ein Schweigen des Menschen. Das Schweigen ist daher als bedeutsames selbst „ein verbaler Akt, ein Loch in der Sprache, das als solches nur erhalten werden kann als eine virtuelle Benennung, deren Sinn durch die Totalität des Worts definiert ist.“² Die gesteigerte Semiologisierung der Lebenswelten und der Welterfahrung führt zu immer mehr Sprachanschauung und zu immer weniger „wirklicher Weltanschauung“; und mit gesteigerter Ausdifferenzierung und Zunahme der sprachlichen Zeichenhaftigkeit vergrößert sich unser Abstand zum Reellen, bis eben tendenziell die Grenzen unseres Erlebens zu Grenzen unserer Sprache geworden sind, bis das Wirkliche, das Menschliche und das Linguistische gänzlich identisch sind, jedes Geheimnis gesprochen, alles Innere offenbart werden muß.

Was in dieser Verabsolutierung der Mächtigkeit der Worte, auch in ihrer Bereinigung von subjektiven „Intentionen“, das heißt vom Unterschied zwischen dem Regelsystem und der individuellen Verwendung der von diesem System bereitgestellten (oder vorgeschriebenen) Anwendungsmöglichkeiten schon auf eine andere Form des Schweigens hinweist: Im Projekt der Alphabetisierung der Welt und ihrer Dinge und Sachverhalte bleibt alles versagt oder schweigsam, was sich nicht versprachlichen oder artikulieren, dem konstitutiven Charakter der Sprache beugen, mit reiner Subjektivität überziehen und seinen Ausdruck nicht transzendieren lassen will. Es gibt eine andere Form des Schweigens, die zunächst der an die Welt kognitiver Repräsentationen zu zahlende Tribut zu sein scheint, an die Welt der Kommunikabilität überhaupt, an eine Sprache, die „kommunikativ bis zur gewaltsamen Zweckmäßigkeit“³ geworden ist. „Das Obsiegen des kommunikativen Zwecks über den des Ausdrucks“⁴ bringt alles und alle Zeichen zum Schweigen, die nicht-signifikant und also der Interpretation nicht zugänglich sind; also jede Welt, in der nicht, nicht mehr oder noch nicht gesprochen wird, ohne deshalb eine Welt der von anderen unwahrnehmbaren Sprache des Leibes etwa, der Geräuschlosigkeit zu sein.

Es gibt ein sprachliches, ein exzessives Schweigen als Moment des Sprechens, das ebenso wie die Sprechakte selbst Interaktionen sichtbar macht, ein gleichsam interpunktierendes Schweigen, weil alles, wirklich alles in der Sprache als dem uns vertrauten Korpus aus Vorschriften und traditionellen Üblichkeiten geschehen kann – einschließlich des Verstummens, gerade weil nichts mehr *durch* die Sprache geschieht, weil wir zusehends *in* der Sprache zu Hause sind, in ihrem regelgerechten Gebrauch, und uns nicht mehr von unwillkürlichen Zeichen durchdringen lassen.

Ein solches Schweigen ist konstitutiv für das menschliche Bewußtsein wie für alle Formen der Nomination, da es nichts anderes bezeichnet als die Trennung zwischen dem, was noch nicht Ich-Selbst geworden ist, und dem, was noch kein Objekt ist, also eben die Subjekt-Objekt-Trennung als Voraussetzung jeder Symbolisierung.

Und es gibt eine Art unformulierbaren, „verschwiegenen“ Schweigens, das gar nichts sagen will und für das wir – aufgrund seiner Paradoxalität – überhaupt keinen Namen zu haben scheinen oder keinen Namen *mehr* haben: das Schweigen an der und als Grenze der Sprache, dem wir uns auch nicht dadurch nähern können, daß wir in der Realität lesen, die Bedeutungen des Reellen kognitiv erfassen oder das Wirkliche sprachlich vermitteln.

Diese andere Form nun stellt uns vor ein bekanntes erkenntnistheoretisches Problem: Denn es gab im Nachdenken ein unentwegtes Suchen nach dem, was nicht Schrift ist, nach „dem Anderen“, das jenseits der „Einen Ordnung“ liegt. Damit war das Problem aufgeworfen, stets auf sprachliche Weise eine Nicht-Sprache zu konstituieren, die als Garantie für eine außersprachliche Realität innerhalb der Sprache würde gelten können. Wie wir uns also etwas aneignen, etwas aufrechterhalten könnten, was stumm bleibt, während wir davon und darüber sprechen. Wie wir aufgrund der Wundertätigkeit der Sprache die Welt einer sprachlichen Organisation gemäß gliedern können, wo doch diese Welt über ihre eigenen Schläge und Brüche schweigt; wie wir also überhaupt eine Weise des Schweigens denken können, das außersprachlich bleibt, für unser Sprechen nicht konstitutiv, sondern ihm koextensiv ist. Wie also – analog etwa zur Erfahrung der Sprachlosigkeit gegenüber der eigenen Erfahrung – unser Sprechen und seine Qualitäten der „schweigenden Stofflichkeit“ der Welt irgendwie angemessen sein können.

Denn tatsächlich unterstellt ja seit dem Evangelium des Johannes oder früher noch seit dem Verlust der adamitischen Sprache unser Sprechen nichts Materielles, keinen Körper mehr, sondern nur noch sich selbst, die Sprache eben und ihr Sprechen: Wenn das Wort am Anfang war, dann ist es auch seinerseits das absolut Unterstellte. Die Materie und die Körper müßten also über ein tatsächlich außersprachliches Schweigen verfügen, über das sich auch nichts sagen ließe und das

auch in einem expressiven Schweigen nicht ein uns verständliches Zeichen fände. Und wenn überdies das Wort auch noch (bei) Gott war, bedarf es wohl überhaupt keiner Körper mehr, damit die Sprache in die Welt komme. Kann es also nach Antritt dieser christlichen Hinterlassenschaft überhaupt den „anderen Körper“, ein „anderes Schweigen“ geben, wenn die Tatsache, daß ich spreche und andere mir schweigend zuhören, nichts anderes unterstellt als die Existenz von nichts-außerhalb und nichts außer der Sprache; um so mehr nicht, als wir ja selbst die Grenzen der Sprache nicht sagen oder irgendwie benennen können? Wenn wir also auch nichts Unmittelbares mehr ansprechen können, weil dieses uns gar nicht verstünde, wenn es uns überhaupt hörte, sondern uns hinsichtlich des Wirklichen mit dem *konfigurativen* Gebrauch (von ihrer „Figürlichkeit“ bis hin zu ihrer „mimetischen“ Funktion) „begnügen“ müssen, so weist uns gerade unsere Erfahrung, daß es Sprachgrenzen geben *muß*, also unsere unaussprechliche Erfahrung des Unsäglichen auf ein „verschwiegenes Schweigen“ der Körper oder Dinge: Weil die Sprache endlich ist (wenngleich in ihr und mit ihr unendliche Variationen möglich werden) und nicht, weil sie das in christlicher Tradition unterstellte Apriori wäre, gibt es ein „außersprachliches“ Schweigen.

Von dieser anderen Form des Schweigens können wir also deshalb wissen, weil unsere eigene Sprache reine Artikulation geworden ist, von einem Sprechen zu einem anderen Sprechen verläuft und nichts mehr repräsentiert, mithin alle Bezüge auf Referenzen verloren oder aufgegeben zu haben scheint.

Wo nach Freud nicht die Triebregung, wohl aber die sie repräsentierende Vorstellung bewußtseinsfähig ist, wo das sprechende Wesen als artikulierendes erst im Schweigen des Triebhaften entsteht, in der Stummheit des Reellen, der bloße „Affekt“ (Kant) also nicht zu haben ist (gleichgültig, ob wir dies als Katharsis oder als Sublimation ausformulieren), wird eine ursprüngliche Verdrängung zur Bedingung und zur Grenze mentaler Repräsentationen. Das sprachliche Bewußtsein sei kein Mittel eines sinnhaften Triebens und täusche sogar über dessen Unstetigkeiten hinweg: als hätten wir aus einem *horror vacui* heraus zu sprechen begonnen, als ließen wir uns auf den Lärm der Welt nur ein, damit der Tod uns nicht berühre, als sprächen wir überhaupt nur, um unser Handeln von leidenschaftlichen Antrieben freizumachen.

Zumindest die sprachtheoretisch orientierte Psychoanalyse hat gelehrt, wie die Leere des Körpers, insbesondere des Mundes, mit Worten gefüllt wird. Die Gegenwart eines Mundes oder überhaupt eines Organs (etwa: die Sprache als Zunge) wird ersetzt durch die Selbstwahrnehmung seiner Abwesenheit, indem nämlich die Anwesenheit des Mundes (beim Sprechen) figuriert wird – in einer Artikulation, die nun im Dienst der individualisierten Aussage, der Kommunikation, der Repräsentation steht.

Die Psychoanalyse hat den Mund als einen schweigenden oder stummen, als einen virtuellen Ort des Körpers vorgestellt, der nur durch Supplementarität zum Sprechenden werde; insofern sich der Körper ein Wort repräsentiert, um seine Abwesenheit zu bezeugen und zu versichern.

Es ist gewiß immer ein Mund, der spricht, doch der gesprochene Ton, der gesungene Laut auch und das artikulierte Wort sind nicht mehr nur die Geräusche eines Körpers. Sie sind reine Oralität, Entäußerungen eines Subjekts geworden, die sich von den insignifikanten Äußerungen, dem Ausdruck einer reinen körperlichen Stimme unterscheiden, die nur noch die Potentialität eines sprachlichen Ereignisses anzeigt.

Die Töne des Mundes haben aufgehört, Qualitäten eines Körpers zu sein, um nun zu bezeichnen, das heißt die Fähigkeit des Sprechens und des Gesprochen- oder Beschriftetwerdens auszudrücken: daher die endlose Reproduzierbarkeit der gesprochenen Worte auch noch jenseits des Todes des Körpers, daher auch der Verlust ihrer Originalität in ihrer endlosen Repetition.

Wenn uns dann die Körper nur noch als lesbare zugänglich sind, oder anders: wenn es also eine sprachliche Verfassung der Welt gibt, so fällt sie nicht mit jenen Aussagen zusammen, die sie ausdrücken, auch nicht mit dem Zustand der Dinge, der durch die Aussagen bezeichnet wird. Nochmals anders: wenn es eine sprachliche Verfassung der Welt gibt, dann nur in Form eines Attributes, das keineswegs außerhalb der Aussagen existiert, die diese sprachliche Verfassung ausdrücken. Es ist mithin durchaus eine nicht-sprachliche Wirklichkeit oder ein „außersprachliches“ Schweigen denkbar. Auch wenn wir von ihm eben nur als noematisches, als selbst unkörperliches Attribut und eben nicht als physische Qualität der Körper sprechen können. Diese Art des Schweigens wäre also kein natürliches Prädikat der Welt oder der Körper in ihr, sondern das durch unsere Aussagen Ausdrückbare oder Ausgedrückte der Welt; wäre also kein Gegenstand unserer sensuellen Welterfahrung, weil wir stets mehr sagen als uns gegeben ist, die Gegebenheiten unserer Erfahrung übersteigen und oft mehr ausdrücken, als es gibt.

Ein essender Mund spricht nicht und schweigt. Er ist in diesem Augenblick nur abstrakte Möglichkeit zu sprechen und als solcher eine Quasi-Ursache der Sprache. Insofern macht das Schweigen des Körpers das Sprechen gleichsam möglich, denn nur weil das sprachliche Zeichen selbst das sein will, was annulliert, weil wir die Worte und Töne von den Körpern trennen können, können wir aus den Geräuschen des Mundes die Elemente des Sprechens machen. Es gibt ein „anderes Schweigen“ nur im menschlich Intentionalen, nicht als unmittelbares. Eine reine Anschauung, ein reines Vernehmen des Schweigens des Körpers ist nicht, denn was immer wir vernehmen, bleibt nicht unbe-

rührt von diesem Vernehmen: Alles andere wäre wohl eine erfahrungslose Erfahrung.

Mit diesen Hinweisen auf ein mögliches „anderes Schweigen“ soll keine Unschuld des Lebens angezeigt werden, sondern statt der Suggestion einer Natürlichkeit diesseits des sprachlichen Ausdrucks die Möglichkeit, *überhaupt* sprechen zu können. Insofern wir von diesem Schweigen außerhalb der Formalisierung und Signifikanz der Sprache nur sprechend wissen (können), ist dieses Schweigen noematisches, ein unkörperliches Ereignis unserer Sprache, das aber dennoch aus dem Zustand der Körper resultiert. Der Mensch hat wohl nur deshalb die Fähigkeit zur Expressivität, weil er Töne und Geräusche von den Dingen zu trennen vermag. Wo es umgekehrt zu reinen Trieb- und Affektentäußerungen kommt, wo also Objekt, Geste und Stimmemission unzertrennlich werden, setzen die propositionalen Diskurse ein. Julia Kristeva hat dies „kinetische Funktionalität“, „Energieabfuhr“⁵ genannt. Das Hereinbrechen der Sprache sei so etwas wie ein Mord am Körper⁶. Wer dennoch den Körper noch einmal hören will, jene leibgebundenen und triebhaften Äußerungen, der müsse, so Maurice Blanchot⁷, die leere Tiefe des unaufhörlichen Redestroms zum Schweigen bringen, wengleich man vom Schweigen des Körpers doch nur sprachlich weiß, und um so deutlicher weiß, je mehr man sich von ihm abwendet.

Gilles Deleuze hat in seinen Klossowski-Kommentaren dieses Verhältnis zwischen dem Schweigen des Körpers und dem Sprechen als disjunktive Alternative ausformuliert⁸. Gegen die zurichtenden Wirkungen der Sprache müsse man das Fleisch verteidigen wie ein unverletzbares Schweigen. Das ist ein Schweigen über all jene Kräfte, die die Identität des Ich zersetzen, also eine reine Sprache im Verhältnis zu einem unreinen Schweigen.

Oder man verleiht diesen jedes Ich zersetzenden Kräften ihrerseits eine Sprache, macht also aus der Sprache eine zersetzende Kraft und bringt derart das Ich zum Schweigen. Man setzt darin eine unreine Sprache ins Verhältnis zu einem reinen Schweigen. Im ersten Fall hätte man die Existenz mittels eines von ihr getrennten Wortes oder Sprechens entwertet, das nun an die Stelle der Erfahrung tritt. Andernfalls hätte man das Wort oder das Sprechen durch die Existenz entwertet.

Im ersten Fall hätte man sich dank der Festigkeit und Gefügtheit der Sprache über die Unstetigkeiten des Trieb- und Affektlebens hinweggetäuscht; im anderen hätte man am Unformulierbaren Anteil, ohne gleichwohl zu wissen oder gar sagen zu können, wie wir denn jemals erfahren könnten, was wir sind, wenn wir schweigen. Wenn uns also die Sprache als System alltäglicher, üblicher, konventioneller und materieller Zeichen ganz in Anspruch nimmt, deckt sie unser Affektleben völlig zu. Wenn hingegen Affekte uns überraschen und unser Ich auflösen, werden die verfügbaren Zeichen absorbiert, und das Zeichen- und Sprachsystem seinerseits verblaßt. Die Sprache ermöglicht uns

Kontinuitäten, Einstellungen und Gewohnheiten, wengleich wir ausschließlich diskontinuierlich leben. Wir haben uns also einerseits der Sprache zu bedienen, um zu erfahren, was wir sind; wir benötigen die Festigkeit der Sprache. Denn wenn wir die Worte – etwa durch anagrammatische Belustigungen oder durch sprachakrobatische Verkehungen – zu korrumpieren oder zu ruinieren versuchten, so würde uns dadurch noch nicht etwas Nichtsprachliches oder Schriftloses vertrauter, bekannter oder unmittelbar werden.

Doch wir benötigen andererseits die Sprache „nur“, um über das nicht-intelligible, schweigende Affektleben sprechen zu können, indem wir in das, was seinerseits zu uns nicht spricht, das nichts denkt oder intentional will, also in die Physionomie des Triebhaften Sinn und Zweck legen, wenn man so will: ihre Intelligibilität simulieren. Hätte der Körper nämlich in einer Art Priorität des Vitalismus seine eigenen Ziele und würde er diese Intentionen auch äußern, hätten wir uns ja nur noch die Authentizität allen Lebens auf intelligible Weise zu vergegenwärtigen.

Das „andere Schweigen“ jedoch – wenn das Paradox dieser Bezeichnung weiterhin durchgeht – zwingt, Sinn und Zweck der Affekte entsprechend der Sprache zu *denken*; das heißt ihrem Nicht-Sinn ihre Nicht-Intelligibilität zu substituieren. Denn nur vermöge solcher Substitutionen gibt es für uns überhaupt eine Durchlässigkeit aufs Reale hin; denn so wenig einerseits nach Adorno Ästhetik oder Theorie, Kunst oder Bedeutung die Tatsache entstellen können, daß es südliche Gegenden gibt, in denen wahrnehmbar allmorgendlich die Sonne aufgeht, so wie also Erfahrungen vor oder auch unabhängig von ihrer sprachlichen oder zeichenhaften Fixierung möglich sind, so wenig kann umgekehrt passive Kontemplation oder quietistische Verzückerung die Dinge selbst zum Reden bringen, so als hätten sie selbst einen Mund, ihr Schweigen zu brechen und sich uns zu offenbaren.

Dieses Verhältnis von „nicht-sprachlichem“ Schweigen und den Sprachformen des Schweigens hat als problematisches eine lange Tradition. Seit Friedrich Nietzsche jedoch gibt es für uns keine unmittelbare Sprache der Affekte mehr, ist Natur keine *Legenda*, in der etwas zu lesen stünde. Keine Sprachform kann sich mehr zur Natur(ent)äußerung zurückentwickeln. Denn ob die Natur spricht, darüber können wir gar nicht urteilen, da sie selbst nie in Urteilsform zu uns sprechen würde. Daß der Körper spreche, die Triebe sich artikulierten, ist Körperfetischismus, die trügerische Sehnsucht, der so sprechende Körper vermöge etwas gegen den Zwang zur durchgehaltenen Identität. Denn als versprachlichter wäre er bereits intentional vermenschlicht. Überdies würde der Mensch seine Reden auch nicht mehr verstehen, weil er sich nicht mehr als der dem Körpersubjekt entsprechende Subjektkörper begreifen kann. Es existiert heute „nicht mehr jenes ursprüngliche Sprechen, das absolut anfänglich war und wodurch die unendliche Bewe-

gung des Diskurses begründet und begrenzt wurde. Künftig wird die Sprache ohne Anfang, ohne Endpunkt und ohne Verheißung wachsen⁹. Nun steigen wir nur noch auf Worten zur Erde herab – und dennoch sind die Sprachzeichen nicht längerhin Repräsentationen der Ideen, aufgrund derer „ein jedes Ding“ – so Jakob Böhme – „seinen Mund zur Offenbarung“ habe. Der hermeneutische Schlüssel zum unmittelbaren Verständnis der Natur als „Wortung“ Gottes ist verloren. Sie spricht uns nicht mehr als unser „alter ego“ an, nachdem ja die Dinge zum Wort sich zu erheben hatten.

Nur weil die Körper schweigen und Sprachverklärung möglich machten, verfügen sie andererseits noch über einen Ausdruck, der Versprachlichung als Identifizierung zurückweist. Über ihr Schweigen zu sprechen, steht dennoch – mit einem Ausdruck Adornos – „in der Paradoxie der Verstelltheit des Wiederscheinenden“, weil das von uns sprachlich Ausgedrückte mit dem Gemeinten nicht identisch ist und weil unsere Intentionen, unser Zwang zur Intelligibilität die einzigen Vehikel sind, zu einem nicht-menschlichen Ausdruck der Natur zu gelangen und damit auch zu einem „anderen Schweigen“. Dieses wäre zu bewahren vor der endlosen Rede, da die Sachverhalte der Welt irreduzibel sind auf den endlosen Kreis von Anspruch und Antwort, auf die menschliche Form des Ausdrückens, das heißt auf die tatsächlich welterschließende Sprache, die man gleichwohl nicht „in Analogie zu den Erzeugungsleistungen des transzendentalen Bewußtseins“¹⁰ denken darf; so also, als legte sie jede Perspektive und jede Weltanschauung, jeden Bedeutungsgehalt und jede bereits vorverständige Lebensform in der Funktion eines geschichtlichen oder auch konkreten Apriori unhintergebar fest.

Allenfalls haben wir uns in der Sprache mit dem der Sprache Heterogenen und Koextensiven zu befassen, keinesfalls aber die Welt nur sprachlich zu reproduzieren.

Die Fixierung auf die Sprache, wenn man vom Schweigen spricht, auf die Sprache als dem „Haus des Seins“ – ein Erbe der phänomenologischen Methode insofern, als sie durch die Bedeutung der Worte an die Sache selbst, das Original, an eine Art präexpressiven Bewußtseins kommen will –, ist das ontologische Gegenstück zur Liquidationstechnik aller metaphysischen Fragen mit Hilfe der *Linguistic Analysis*. „Zwischen Sprachverklärung und Sprachverarmung werden die Phänomene irrelevant.“¹¹

Vielleicht kann die Befassung mit dem Schweigen in seiner Doppelung am Ende doch zu ein wenig weniger Sprachanschauung und zu etwas mehr „Weltanschauung“ verhelfen. Doch bleiben wir in der Gefahr der Semiologisierung und der Phänomenologisierung. Die letztere will immer zu den Dingen zurück und Intentionalität ist ihr das Medium zur rohen Erfahrung. Die andere löst immer die Abhängigkeit der Zeichen von den Dingen in solche der Zeichen von den Zeichen auf. Sie ent-

täuscht, da sie nicht sagen will, was es denn außerhalb des Textes gab, bevor alles zur Sprache wurde. Das Problem des Schweigens ist das des Jenseits der Dinge und des Diesseits der Worte. Nur in der Vermeidung beider Extreme läßt sich das Verhältnis des Schweigens als Präsenz zum Ausdruck als Trennung auflösen.

Anmerkungen

- 1 M. Blanchot, *Die Literatur und das Recht auf den Tod*. Berlin 1982, S. 104.
- 2 J. P. Sartre, *Der Idiot der Familie*. I. Band: *Die Konstitution*. Reinbek, ⁴1980, S. 40.
- 3 P. P. Pasolini, *Ketzererfahrungen*. München/Wien 1979, S. 27.
- 4 Ebda., S. 32.
- 5 J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt/M. 1978, S. 38.
- 6 Ebda., S. 83.
- 7 M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*. München 1962, S. 283.
- 8 G. Deleuze, *Pierre Klossowski oder Die Sprache des Körpers*. In: *Sprachen des Körpers*. Berlin 1979, S. 40 ff.
- 9 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M. 1974, S. 77.
- 10 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt 1985, S. 371.
- 11 H. Plessner, *Diesseits der Utopie*. Frankfurt/M. 1974, S. 240.

Florian Rötzer

Beiläufigkeiten

Notizen über die Geschwätzigkeit des Kunstkommentars

Eigentlich hatte ich vorgehabt, einen kleinen Beitrag über die Malerei in der Gesellschaft des Spektakels zu schreiben, über ihre Verweigerungen, ihre Operationen am Rande des Deutbaren, die bildnerische Nullformen entstehen ließen und zu einer radikalen Öffnung führten. Constant hat in einem Manifest aus dem Jahr 1948, das das Selbstverständnis der Cobra bildete, die Konsequenz gezogen: „Der objektive, abstrahierende Geist der bürgerlichen Welt ist es, der die Erzeugnisse der Malerei auf die Mittel reduziert hat, mit denen sie zustande gebracht worden sind; die schöpferische Phantasie sucht jedoch in jeder Form ein Wiedererkennen und hat in der sterilen Atmosphäre des Abstrakten eine neue Beziehung zur Wirklichkeit bewirkt, die auf der Suggestion beruht, die von jeder natürlichen und künstlichen Form auf den aktiven Betrachter ausgeht. Diese Suggestion ist unbegrenzt, und darum kann man sagen, daß die bildende Kunst nach einer Periode, in der sie NICHTS vorstellte, jetzt in eine Periode eingetreten ist, in der sie ALLES vorstellt.“ Prägnanter läßt sich die realisierte Entgrenzung der Kunst nicht beschreiben, auch nicht die Schwierigkeit mit einer ästhetischen Theorie oder überhaupt mit Kriterien des ästhetischen Urteils. Der Gedanke jedenfalls, den Constant formuliert, erscheint mir fruchtbar und läßt sich wohl am deutlichsten und erstmalig bei den suprematistischen Bildern von Malewitsch feststellen. Die schwarzen Ikonen sind eine Reinigung der Bildfläche, die Indifferenz herstellt, also den Spalt zwischen dem Imaginären und dem Realen, aber auch den zwischen der Vorstellung und der Wahrnehmung einzieht. Selbst die darauf folgenden Versuche, aus dem Bild auszusteigen, dessen Fläche, Begrenzung oder Illusionsraum zu negieren, sind nur Konsequenzen dieser Produktion einer nackten Imaginationsfläche, die sich wie ein schützender Schirm zwischen den sich aufdrängenden Wahrnehmungen und den einfallenden Vorstellungen schiebt. Das Bild ist nicht unmöglich geworden, es hat sich nur von jeder Verpflichtung und jeder Bezugnahme befreit. Moderne Kunst hat durch das Experimentieren mit dem, was ein Bild, was Malerei ist, demonstriert, daß in ihm, in ihr, nichts notwendig ist, es keine letzten Elemente gibt – weder die Farbe, noch den Strich oder die Geste, den Rahmen etc. Gerade der Pathos der Reinheit in der radikalen oder konkreten Malerei hat vorgeführt, daß die Wiederkehr des Platonismus oder des transzendentalen Idealismus zwar Bilder am Nullpunkt erzeugen kann, sie aber keineswegs ursprünglich sind, anhebende Elemente einer Serie, durch die sich eine Ordnung der Dinge aufbauen läßt. Kein Bild entkommt dem anfänglo-

sen und daher imaginären Zirkel, daß es – und sei es nur ein Strich auf der Fläche, ein Schnitt in die Fläche – Übermalung, Durchkreuzung oder Auslöschung anderer Bilder ist, wie es auch Gegenstand weiterer Verformung werden kann. Die „Null-Formen“ (Malewitch) fungieren als erwüstete Projektionsschirme, deren Flächen von einem unregelmäßigen Imaginären heimgesucht werden. Eine Ikone, die nichts darstellt, ist eine freie Imaginationsfläche, auf der sich alles eintragen läßt, ein „Subjektil“ (Artaud), das, etwa zerlöchert von Zigaretten, verknüllt oder zerstört, Bildwelten beschwört: nicht mehr durch eine traditionell eingebundene Arbeit der Verformung und Abweichung, eher als ein Delirieren der Formen; Materialien und Gesten über eine Fläche, deren Begrenzung willkürlich ist. Es flimmert. Die schwarze Ikone, die weiße oder rote, ist nur ein Nullpunkt in letzter Hinsicht. Danach wird es gleich-gültig, welche Bilder man wie macht und ob, egal durch welche verschlungenen Legitimationsstrategien man dies rechtfertigt. Es gibt kein Problem mehr und keine Lösung, und das ist das Problem: „Die Kunst hat das Spiel der Steigerung und der Transzendierung gespielt, sie hat ihren eigenen Verlust ausgespielt – und jetzt ist es aus.“ (Baudrillard)

Das ist alles gesagt, man kann es nochmals sagen, es durchspielen, variieren oder unterbieten, aber man kommt, begibt man sich in ein Thema hinein, sowieso meist fernab von der anfänglich gehegten Intention wieder heraus. Die Träumereien am Schreibtisch, der – wenn es gelingt – erwüsteten Einschreibfläche ausgesetzt, lenken den direkten Zugriff, eine Art der Objektbesetzung, ab und scheitern mehr und mehr an einer sich ausbreitenden Diffusität, die jenes zu sagen nicht angemessener erscheinen läßt als dieses. Das mag Symptom einer individualneurotischen Störung sein, doch scheint sich mir diese aufgeregte Zerstreung auch auf andere Zeitgenossen zu erstrecken, die, getrieben von dem Verlangen, auf der Höhe der Zeit sich anzusiedeln, plötzlich umgeben sind von einer zwielfichtigen Indifferenz, allzuoft mit tönenden Wortspielen, hart am Rande der Unverständlichkeit, wenn nicht des Gestammels, übersprochen. Dann schon lieber eine Zelebrierung der Wüste als die Inszenierung von großen Gefechten, in denen potemkinsche Truppen unter eindeutigen Bannern, deren Signaturen fremd geworden sind, gegeneinander antreten als ginge es um das Leben, um das es allerdings tatsächlich geht. Routiniert werden Sprachspiele verwaltet, deren Sonderwelten von den anderen Satelliten gar nicht mehr wahrgenommen werden – nicht einmal eine thrakische Magd könnte sie noch durch Irritation verbinden, sie steht höchstens noch dafür ein, um einen Gedanken Blumenbergs zu paraphrasieren, daß die Irritation zum Signum der Routine wurde.

Wie auch immer. Da ich also als dilettantischer Routinier – und getreu der ausgegebenen Devise – über das Verstummen in der Malerei sprechen wollte, wandte ich mich – die Gepflogenheiten der neuer-

dings wieder zu Ehren kommenden Hermeneutik beherzigend, Ideologie der routinierten Selbstreferenz des Wissenschaftlichen, wo es keine mehr gibt – anderen Texten als Bundesgenossen und Ordnungsmarkierungen zu, die irgendwie – Walter Seitter hat diesem uns allen besonders intimen Wort ja eine besondere Bedeutung gegeben, indem er ihm die erkenntnispolitikwissenschaftliche Rolle eine Paradigmas zugesprochen hat – mit Malerei als Gegenstand zu tun haben. Nun kann man ja davon ausgehen, daß die Sekundärverwerter irgendwie – ob nun paradigmatisch oder banaler – das hochhalten müssen, wovon sie selbst zehren: die tiefe Bedeutung also der Kunst, die in letzter Zeit, mangels anderer theoretischer Perspektiven, von gesellschaftlichen ganz abgesehen, wieder als Ersatzkirche Konjunktur hat. Sie springt als das Andere des Begriffs dann ein, wenn dessen Potentiale sich erschöpft haben, noch Bezugnahme zu leisten, denn die Kunstwerke scheinen von sich aus auf ein ihnen anderes zu verweisen, während die Worte in sich selber kreisen. Dunkles geraunt wurde in den Hallen der Kunst freilich schon immer, doch scheint die neue Andächtigkeit derzeit in synthetisch erzeugtem Schaum zu wachsen, der besonders in jenen Rauminstallationen seinen künstlerischen Niederschlag findet, die mit ihrem Zugriff auf das Ganze eine perfekte Bildwelt erstellen, deren Makellosigkeit eine auratisierende Achtung erzeugt, den Effekt des Erhabenen. Die Künstler richten sich in den Tempeln ein und bauen an ihren Altären, die aus seriell aneinandergefügten Fetischen, etwa Videoschirmen, bestehen. Sie stehen allemal an der Front des Zeitgeistes, ihren Worten wird hingebungsvoll das Geheimnis der Werke abgerungen – Scharlatane, wenn sie es mit sich geschehen lassen und sich als Propheten oder neue Schamanen inszenieren –, dabei wissen sie oft selbst nicht, wie sie von einem Bild zum nächsten kommen werden. Freilich, einmal aufgenommen in die Verwertungsmaschinerie, wird jede Spur, die sie hinterlassen, zur Bezeugung einer außergewöhnlichen Existenz. Ergriffen steht man – das Thema: sprachlos, verstummt und andächtig – vor den eifrig gesammelten und archivierten Hinterlassenschaften, deren Hieroglyphen eine Schar von Zeichenkundigen deutet und dokumentiert. Kunst, das ist vielleicht wirklich die Aufforderung, auch dort nach Bedeutung zu suchen, wo es keine gibt, was aber als Faszinosum zu wirken scheint, für das man Zeit und wieder Unsummen an Geld opfert. Dem kommen neuerdings wenigstens die Künstler entgegen, indem sie ihr Bild größer, die Materialien edler und die Ausführung perfekter machen, damit man für das Opfer mehr erhält. Wozu brauchen wir eigentlich Fetische?

Jeder, der über Bilder etwas schreiben will, weiß um die dabei entstehenden Schwierigkeiten, flüchtet man sich nicht in kunsthistorische Rituale, eine verdoppelnde Beschreibung oder einfach in Informationsvermittlung. Der unmittelbare Zugang ist uns verbaut, der Kampf gegen die Institution Kunst flau geworden. Wer will noch ernsthaft vom

Vorschein der Kunst reden, von ihrer großen Aufgabe, der Gelungenheit des Werks, der Trefflichkeit des Chocs, der Wohlgefälligkeit der Komposition, gar der Wahrheit ihrer Aussage oder ihrem schönem Schein? Trotzdem muß die Leere mit Worten gefüllt werden, entsteht Geschwätzigkeit, wenn die Kunst als das Andere zum Gewöhnlichen, als deren Ausgleich, stilisiert wird. Der Kunstkommentar ist vielfach zu einem neuen Genre des Werbetextes verkommen, wenn er nicht, haltlos über den Kunstobjekten schwebend, irgendwelche Theoriekonstrukte verarbeitet oder ins theoretische Begriffspoetisieren ableitet. Der Bruch mit dem, was man nicht sagen kann, die Nicht-Identität von Begriff und Anschauung wird so geschwätzig überspielt. Beispiele hierfür lassen sich überall finden. Die hier verwendeten wurden durch eine ziellose und zufällige Suche gefunden. Sie mögen für andere gelten, ihre Autoren aber sollen anonym bleiben, weil es nicht um Denunziation geht. An der Sprachlosigkeit kommt schließlich keiner vorbei.

1987 gab es von Enzo Cucchi eine Ausstellung mit dem Titel: *Guida al disegno*. Cucchi wählte hierzu einige kleinformatige Zeichnungen von Barnett Newman, van Gogh, Joseph Beuys und Victor Hogo aus, dazu eine schrundige Kugelskulptur von Lucio Fontana und einen Hinweis auf Pier Paolo Pasolini. Sie sollten den Raum – die Ahnengalerie – bilden, innerhalb dessen er seine Bildwelt verstanden wissen will. Seine Bilder haben daher – welch waghalsiges Symbol – Räder, um die künstlerische Traditionsverarbeitung als Transportunternehmen darzustellen. Cucchis Bilder neigen zu einem großformatigen Pathos, sind gegenüber den „unfertigen“ und offenen Zeichnungen geschlossene Gebilde, die etwas hermachen, schon allein dadurch, daß sie mit Kunstharz überzogen sind und so dekorativ glänzen. Auf ockerfarbenem Hintergrund sieht man etwa dunkel schraffierte Ovale, in denen wiederum kleine Kreise auftauchen, die von kleinen Pferden oder Löwen bewohnt werden, oder aber es sind pastos mit Öl bestrichene Leinwände in dezenten Farben, die gleichfalls – mit den Titeln: Heirat des Himmels, Verzauberte Stadt, Schneewunder – gefällig sind, schließlich will der neue Mythensynthetisierer Weltbilder erzeugen. Nun kann man ja – das ist die wohlbekannte Offenheit und Vieldeutigkeit des Werkes mit seinen vielfältigen Verweisen – gar manches bei dieser „spirituellen Konzeption der poetischen Inszenierung“ denken, es kann einem einzelnes oder das Ganze gefallen oder man mag es langweilig finden; doch was ist ein Kunstwerk ohne die Würze der Vermittlung, die das interessierte, aber ungebildete Publikum mit dem genialischen Hintergrund der immer einzigartigen Schöpfungen und der weit gespannten, bis in die Vorgeschichte zurückreichenden konzeptuellen Ideen des Künstlers vertraut macht? Dem Zuschauer wird beredt vorgeführt, wie er zu sehen habe, er wird zum Eingeweihten, damit sich ihm das Geheimnis der Weihetafeln erschließt. Das erfordert neben „Mühe und Einsatz“ vor allem die totale Hingabe:

„Diese Identifikation von Bild und Höhle, das Eintauchen in sein unergründliches Dunkel verlangen von Künstler und Betrachter ein totales ‚Sich-Einlassen‘. Die Gegenwelt, die hier entsteht, ist fern jeder harmonischen, schönfärberischen Heiterkeit, sondern hart, radikal und unwirtlich. Sie fordert dazu heraus, sich zur Wehr zu setzen, eigene Gefühle durchaus gegen sie zu mobilisieren. Die Geworfenheit des Individuums in Cucchis Bildwüsten und dunklen Tiefen, die uns ebenso fern wie vertraut sind, sein blindes Ausgeliefertsein in eine anarchisch-barbarische Vorzeit motiviert zur Gegenreaktion, setzt Kräfte frei, daraus Neues zu entwickeln und gegen die negativen Elemente der Gegenwart zu stellen.“ In diesem Kampf des heroischen Weltenbezwinners, der sich wagemutig den dunkelsten Kräften aussetzt, müssen einem freilich die Augen übergehen, läßt man sich hingebungsvoll in die Bildwüsten Cucchis werfen. Ein Beispiel ist hier zu sehen. Doch ein weiterer Kunstvermittler, der sich ebenfalls als Beschwörer versteht, steigert noch die evozierende Rede, die – hingerissen von der Epiphanie – kaum noch in den Strukturen eines Satzes gebändigt wird:

„Enzo Cucchis Ausstellung ‚Guida al disegno‘ ist als eine sehr zeitgemäße künstlerische Inszenierung zu verstehen, die in einer vielgliedrigen Figuration, in einem einzigen BILD als ungetrennte Einheit den komplexen Zusammenhang sehr verschiedener, scheinbar weit auseinanderliegender existentieller, mythischer Erfahrungen repräsentiert. Der Besucher und Betrachter betritt die Schwelle eines tiefen, ihm noch unbekannteren Erlebnis- und Erfahrungsraumes visueller Phänomene und künstlerisch-spirituelle Vorstellungen.“

Die Wiederverzauberung schlägt zu im Museum, das zur Geisterbahn umfunktioniert wird, sei es auch nur durch die Kraft der vergewaltigten Sprache, die referenzlos in der Leere kreist.

Nirgendwo sonst als in Reflexionen über Kunst gibt es solch einen Spielraum, irgendwelche abstrusen Weltbilder zu verkünden oder sich in gedankenkrümmende Erörterungen über das Leben, die Wirklichkeit und die Wahrheit zu verlieren. Das ist auch gar nicht zu verurteilen, Reservate und Spielwiesen sind schön, in denen es sich, ohne durch theoretische oder disziplinäre Zwänge eingeschnürt zu sein, über nichts und alles reden läßt und Befindlichkeiten und Anmutungen mitgeteilt werden, aber man muß sich dem ja nicht gleich bedingungslos überlassen.

Wenn irgendwo die Rede Baudrillards von der sich ausbreitenden Simulation gültig ist, so in den Texten über Künstler, denen darüber Legitimation und so Zugang zum Markt sowie zur Öffentlichkeit verschafft werden soll. Nicht umsonst kehrt derzeit das Verlangen nach genialischer Subjektivität wieder, denn die authentische Einzigartigkeit der Künstlerpersönlichkeit, nicht etwa die Werke selbst, verleihen den Fetischobjekten einzig noch die verwertbare Aura. Namen müssen erzeugt werden. Zudem lassen die gesellschaftlichen Rationalisierungs-

prozesse mit ihren Folgen der Ausdifferenzierung und der Entindividualisierung die Erkundung des Imaginären nur in der Form der Privatmysterien, von individuellen Mythologien oder Spiritualismen zu. Das wird dann häufig unter dem Titel des Geistigen in der Kunst geführt. Allerdings schlägt die Ausgrenzung der künstlerischen Sonderwelt noch in kritischen Theorien der Moderne durch, wenn etwa in normativer Absicht verkündet wird, daß die Kunst in ihrer „Eigensinnigkeit“ gegenüber den anderen Expertenkulturen nur jener Erfahrung „authentischen Ausdruck“ verleihen soll, die der Künstler im „konzentrierten Umgang mit einer dezentrierten, von den Zwängen des Erkennens und Handelns losgesprochenen Subjektivität macht (Jürgen Habermas).“ Die dadurch kenntlich gemachten Experten des Selbstaudrucks lassen sich freilich nicht ohne weiteres in diese bescheidene Rolle drängen, zumal die Artikulation von Erfahrung bzw. die Erzeugung von Erfahrungsmöglichkeiten nie einfach nur subjektiv ist, sondern zumindest in Auseinandersetzung mit objektiven Materialien und deren Zwängen stattfindet, die hier nicht anders als im übrigen Erkennen und Handeln auftreten.

Die letzte neoexpressive Welle der Malerei bot sich für die Strategie der Individualisierung besonders an, die Etiketten des Wilden, Spontanen und Unbekümmerten sind solche der theoretischen Entsorgung. Daraus entsteht dann der Typus von Künstlern, der für Verzweiflung und Gefühl zuständig ist, damit noch Intensität aufscheint, wo allgemeine Indifferenz vorherrscht. Die Lancierung eines Künstlers auf dem Markt erfordert also dessen Individualisierung, mithin zugleich die Abgrenzung von seinem näherem Umfeld und die Einordnung in die Tradition der Künstlerheroen. Ende November 1986 gab es eine große Ausstellung mit Bildern von Franz Hitzler. Deutlich sind, ohne daß dies seinem Werk irgend etwas nehmen würde, Einflüsse und Affinitäten zum Umfeld der Malerei zu bemerken, die aus der Tradition der Cobra kommt und in München etwa von den Künstlergruppen Spur, Wir oder dem Kollektiv Herzogstraße weitergeführt wurde. Genialisierung als Strategie verlangt jedoch danach, daß es sich „bei dem Versuch, Vorbilder und Parallelen für sein Werk zu bestimmen, immer nur um Abgrenzungen handeln kann, zu zeigen, was gerade diesen Künstler in seiner Besonderheit ausmacht. Vor der Folie scheinbar ähnlich gerichteter künstlicher Ansätze wird das Spezifische eines Malers deutlich, der sich jeder eingleisigen Klassifizierung entzieht.“ Künstler sind, zumal als expressive, wie bereits zuvor gesagt, Experten fürs Existentielle. War Hitzler früher, als Vertreter der 68er Generation, von einem „aggressiven Protest“ getrieben, so hat sich nun erfreulicherweise in der Wendezeit gezeigt, daß es doch noch „evolutionäre Möglichkeiten des Individuums“ gibt und Hitzler sich jetzt „auf die positive Kraft naturhafter Prozesse“ bezieht: „Ängste und Bedrohungen werden jetzt ebenso wie

Freude und Glück als existentielle Phänomene verstanden, für die kein Verantwortlicher mehr gesucht werden muß.“ Die Entsorgung scheint hier einmal geglückt zu sein, Voraussetzung für den Eintritt in die Hallen der bayerischen Kulturinstitutionen. Der Experte fürs Existentielle, naturhaft verstanden, artikuliert keine allgemeinen Probleme mehr, sondern – gemäß der Devise von Habermas – dessen ausreifende künstlerische Entwicklung zieht sich „stets weiter auf die Konfrontation des Individuums mit sich selbst zurück, und was zunächst noch als Protest formuliert war, wird zunehmend als natürliches Phänomen erfahren.“ Dieser Rückzug in den Binnenraum der Selbstbeschäftigung muß allerdings durch eine Distanz zum Alltagsmensch wieder aufgeladen werden. Auch hierfür springt Bedingungslosigkeit ein, die den Ausnahmemenschen=Künstler kennzeichnet: „Er liefert sich selbst aus, und nicht umsonst spielt der Gekreuzigte oder auch die abstrakte Kreuzform eine zentrale Rolle ... Es ist das geschundene, mit sich selbst konfrontierte Individuum, auswegslos verstrickt in seine existentielle Bedingtheiten und traumatischen Ängste, das hier visionäre bildnerische Form findet.“ Die Heroisierung des Künstlers, nahe am Wahnsinn, von Obsessionen getrieben und an der kruden Welt des Profanen zerbrechend, das ist das heiligende Schema, durch das die Aura auf das Bild hinübertropft und gleichzeitig die Routinen des Alltags, mitsamt der Vertretung und Vermarktung, unberührt bleiben. Der schöne Schein der Kunst.

Objekte, die als Kunstwerk akzeptiert werden, konzentrieren Bedeutung. Sie ziehen sie auf sich oder evozieren sie, auch wenn sie sich dem verweigern sollten, nur ihre leere Präsenz demonstrieren. Selbst wenn das Urteil, daß etwas ein Kunstobjekt ist, nur einer sozialen Konvention entspringt oder als performative Aussage zu deuten ist, bedarf der Kunstvermittler eines normativen, zumindest aber kategorialen Gerüsts, um solche Urteile zu vollziehen. Diese Möglichkeit scheint, unabhängig von den großartigen theoretischen Simulakren der Zeitdiagnose, der Postmoderne etwa oder des Posthistoire, nicht gegeben zu sein. Die eintretende Beliebigkeit ist als solche kein Ärgernis, wohl aber für diejenigen, die trotzdem Verallgemeinerndes noch sagen wollen. Schon aus diesem Grund liegt es nahe, daß Kunstwerke sich reflexiv über Konzepte abstützen müssen, und die Künstler immer mehr dazu aufgefordert sind, Intention und Aussage ihrer Bilder gewissermaßen vorzustrecken, damit die Vermittler daraus ihre Konstrukte durch Interpretation der Selbstinterpretation aufbauen können. Künstler wie Beuys sind hierfür paradigmatisch, weil sie die Weltanschauung, maximiert durch die Stilisierung ihrer selbst, gleich mitproduzieren.

Ein weiterer Aspekt der theoretischen Krisenbewältigung besteht in der Herstellung wuchernder Sinngehalte von Werken. Die inflationäre Vermehrung aneinandergereihter Wortgespinste, die Ambivalen-

zen und Ungeföhres iterieren, soll nicht bloß nur den Anschein von Eindeutigkeit vermeiden, sondern strebt Verwirrung als Haltung gegenüber Kunstwerken an, indem der Begriff durch Verschleiß von jeder Referenz entblößt wird und das Gemurmel des Kommentars einzig die Aufgabe zu erfüllen scheint, den Raum zu füllen: „Die Dialektik von Leere und Fülle, von Klarheit und Unklarheit, Homogenität und Brüchigkeit, von Spontaneität und Reflexion, von unmittelbarem Zitat und dessen subjektiver Modifikation, von metaphorischer Verschlüsselung und plakativer Banalität, von Evidenz und Hintersinn, von Leidenschaft und Kälte, die an den Bilder im einzelnen und in der Folge abzulesen ist –, diese Dialektik erweist sich als bestimmend für ein Oeuvre ... das Höhen und Tiefen hat, das begeistert und unberührt läßt, das fasziniert und abstößt.“ So – es ist die Rede von Markus Lüpertz – erhält jeder das Seine, und die Bilder alles und nichts.

Wird hier noch versucht, etwas zu sagen, so ergeben sich viele Texte in einem kaum genießbaren Jargon der Quasi-Theoretisierung. Sie ist das Medium des eigenwilligen Interpretieren, der seine Sätze ins Nichts in ähnlich produktiver Weise wie der Künstler erzeugen will, der die Fläche mit Zeichen füllt. Was jedoch allein der Ausschnitt, so groß er auch sein mag, des Bildes in die Endlichkeit zwingt, quillt dem begrifflichen Sprechen über, das sich fortwährend innere Rahmen vorgeben muß, um das Ungeföhre zu strukturieren. Hermetismus ist eine Folge, der Gerede unter einen Nebel von Worten, die gelehrt klingen, verbirgt. Folgende Kostprobe, den monochromen großformatigen Bildern Oliver Mossets gewidmet und als Gespräch inszeniert, mag hierfür ein Beispiel unter vielen sein:

„Diese Äußerungen besagten, daß die institutionale Distanz (des ‚Malens als Malen‘ bei Mosset) unterbrochen wird durch die optische Schwierigkeit, das Objekt als ein Ganzes zu betrachten oder als eine Farbe, als eine regierende Synthese oder sogar als eine Grenze außerhalb der Abstraktion (die normative Distanz), die den Austauschwert des Gesellschaftlichen selbst bestimmt.

- Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Mossets Objektivität dazu dienen soll, die Distanz fortbestehen zu lassen. Beobachten Sie seine nie versagenden Bemühungen um das Malen, welches besonders spezifisch ist, um die historische und materielle Abgrenzung, die die Disziplin autonom machen und auch um formale Konventionen, die die Wahrheit mitteilen könnten.

- Aber dies schließt immer noch nicht die Schwierigkeiten dieses Versuchs aus – besonders nicht die optischen Probleme oder besser gesagt die phänomenologische Schwierigkeit –, das Bild als ein Ganzes zu betrachten.

- Wenn dies die negative Schwelle des Bildes konstituiert, dann ist die Konstitution des Positiven sogar noch weitaus interessanter, d. h. die meta-positive Schwelle des Bildes, welche das Bild optisch größer als Ganze zu erfahren sucht.

- Dieser Effekt berührt die Hyper-Optik von Grenzerfahrungen oder die Überflüssigkeit aller Perzeption.“

Vielleicht handelt es sich dabei um einen sublimen Witz, der gut gelungen ist. Aber das Publikum läßt sich in den Hallen der Kunst einiges bieten, die Achtung vor dem, was man nicht versteht, auch wenn es sich

nicht verstehen läßt, ist grenzenlos. 1959, glückliche Zeiten noch, hatte die Münchener Künstlergruppe Spur, eine Filiale der Situationistischen Internationale, eine Ausstellung *Realisten-Extremisten* inszeniert. Zur Eröffnung sollte der damalige Ästhetikstar Max Bense sprechen. Viele kamen, verzichteten auf den Vortrag Heideggers über die Sprache am selben Tag. Man verlas eine Entschuldigung Benses, daß er nicht persönlich kommen könne, er aber seinen Vortrag auf Band aufgenommen habe, das darauf vorgespielt wurde. Beeindruckt lauschte man den Ausführungen des Informationsästhetikers: „Das Ästhetische, im Sinne der Kommunikation aufgefaßt, also hervorgegangen aus Akten der Wahl, der Auswahl ist ein Modus, der Positivität und Negativität zeigt; was er zeigt, ist immer Sache der Wahl, der Kommunikation, die in der Alternative gründet; das Positive, das also, was gewählt, zur Darstellung gebracht wurde, ist oft als das ‚Schöne‘, das Negative, das also, was nicht gewählt, nicht zur Darstellung gebracht wurde oder mindestens nicht werden sollte, oft als das ‚Nicht-Schöne‘ bezeichnet worden. Der digitale Charakter des ästhetischen Prozesses unterscheidet ihn letztlich auch vom physikalischen, und, wo er zerfällt, nähert sich die ästhetische Realisation der kosmologischen.“ Am Ende kam Beifall auf, die Zeitungen berichteten etwas verwirrt, aber ernsthaft um Verständnis bemüht, über die fiktive Rede. Bense stellte einen Strafantrag, zog ihn erst zurück, als das Tonband gelöscht wurde. Die Affinität war ihm wohl zu groß, als daß er die Ironie ertragen konnte.

Gelegentlich jedenfalls hat man den Eindruck, als würden die Schreiber in verquerer Weise das Programm Adornos internalisiert haben, daß man den Begriff gegen sich selbst zu wenden habe. Strukturalistisch trainiert, hat man sich schon daran gewöhnt, daß die Sprache spricht, aber bei einem Versuch, ein wenig Ordnung in die Darstellung der Zeichenwelt von A. R. Penck zu bringen und diese, die tatsächlich eine Art der figurativen Schreibweise ist, als „wirklichkeitsgesättigte“ zu deuten, verschluckt das theoretische Minimalgestell die beabsichtigte Ordnungswirkung: „Welthaftigkeit heißt dies ist, ‚dies ist jetzt und hier‘. Das Zeichen spricht, es ist Erfahrung. Analytisch bedeutet das, das Zeichen ist eine Analogie, die ich aber nicht dort, sondern hier finde, die Erfahrung ist hier. Weil Erfahrung nur hier sein kann, spielt die Differenz mit. Beim Zeichen spielt, analytisch gesehen, sowohl das Analogieprinzip (als Rationalität, System, Identität) als auch das Differenzprinzip (als Intuition, Abweichung) eine Rolle. Man macht die Erfahrung, daß manchmal das Rationalitätsprinzip stärker ist, die Festigung von Identitäten, manchmal ist das Differenzprinzip stärker, die Abweichung. Beide Momente sind voneinander abhängig. Das System der Identitäten ermöglicht Differenzen, also sowohl planmäßige als auch intuitive Abweichungen.“ Derart nun durch wohl eher intuitive Abweichungen das Auge gestärkt, weiß der Betrachter trotz aller Beschwörung nicht mehr, ob dies hier oder dort ist. So jedenfalls lassen

sich Erkundungen von Bildern organisieren, die sich der Sprache verweigern, weil sie selbst deren identifizierenden Zugriff integriert haben. Abweichungen müssen mühsam produziert werden, will der Kommentator nicht gänzlich in der deiktischen Funktion aufgehen.

Wie verhält man sich beispielsweise theoretisch gegenüber monochromen Bildern, will man nicht nur wiederholen, was der Blick sowie so unmittelbar erfäßt? „Was soll man sagen, was nicht schon vorgegeben ist? Die Beschreibung ist leicht, aber platt wie eine Paraphrase. Die beste Deutung ist die Frageform: Was soll man sagen? oder ein Ausruf: Ah! oder Überraschung: Na sowas!“ (Jean-François Lyotard). Begriffsraserien, nicht unähnlich dem existentiellen Geraune, nun aber ins Mystische oder Wesenshafte gewendet, stellen sich nur allzu schnell ein. Ad Reinhardts späte schwarze Bilder sind provokativ gleichförmig. Immer quadratisch, meist in der gleichen Größe, geschützt durch eine vorkragende Holzleiste, ist die schwarze Fläche, deren farbliche Konsistenz einzig nicht reproduzierbar scheint, in neun gleichgroße Quadrate aufgeteilt, die ein Kreuz bilden. Im einzelnen Bild und in deren Serie variiert nur die Tönung des Schwarz. Gerade aber weil diese Bilder verstummen, nicht mehr erzählen als die bedeutungslose Präsenz des Offenkundigen, laden sie zur Umdrehung des Diktums von Wittgenstein ein, daß man darüber schweigen müsse, wovon man nicht sprechen kann. Die Verweigerung von Bedeutung, von Reinhardt auch in seinen Texten exerziert, die nur negative Aussagen enthalten, wird von einem Kommentator, der zunächst das Geheimnis anerkennen will, ohne es zu lüften, zum Anlaß umfangreicher Deutungsarbeit benützt, um weitläufige Ausflüge in das dunkle Reich der Alchemie zu unternehmen: „So unkompliziert die formale Analyse, so beunruhigend ist die Wirkung der Gemälde. Oder, um den Zusammenhang kausal darzustellen: Weil die Erkenntnis der geometrischen Binnenstruktur nichts darüber hinaus sichtbar macht und die Bilder trotz der leicht definierbaren Rasterung fremd bleiben, kann das Geheimnisvolle und Rätselhafte in Kraft treten. Der Widerspruch zwischen der klaren, rationalen Gestalt und einem dunkel nur Geahnten erhöht die rätselhafte Wirkung der Bilder; denn der empfundene Widerspruch drängt nach Auflösung.“ Damit ist der Freifahrtschein in die dunklen Ahnungen eines Geheimnisses für Eingeweihte gekauft. Solch geschwätziges Ahnungen über die „Abstraktion als chymische Karikatur der Moderne“, dem alchemistischen Ouroboros verpflichtet, lassen freilich auch, scheinbar die Wahrnehmungsdimension der radikalen Malerei nicht transzendierend, Begriffsakrobatiken zu, die mimetisch zur Kunst-als-Kunst nun Denken-als-Denken vorführen. Man müsse, so beispielsweise ein Kommentar zu den monochromen Bildern Dieter Villingers, erste eigene Kategorien zur Farberfahrung aufbauen, weil sich diese weder umgangssprachlich noch mit den üblichen kunsthistorischen oder kunstwissenschaftlichen Mitteln erfassen lassen. Der Versuch, die Farberfahrung nachzuvollziehen,

kreist ebenso tautologisch im Leeren, wie die Farben mit sich identisch sind. Dafür aber reichte ein Satz: „Die im Malprozeß erscheinende und sich vergegenwärtigende Farbe ist offenbar selbst eine Tätigkeit, die nicht immer nur anderes gegenwärtig macht, sondern (gerade auch, um dies zu tun) sich selbst gegenwärtig ist und wird. Die Farbe Rot gibt es nicht einfach wie eine materiale Tatsache im Malprozeß, sondern – als erscheinend sich vergegenwärtigendes Rot – tätigt sich die Farbe, ist somit nicht einfach Rot, sondern zeigt sich als Rot – und zwar als Rot seiner selbst. Erst die Entdeckung der Erscheinung von Farbe als Farbvergegenwärtigung eröffnet als Prozeß in tätig-energetischer Transparenz und Selbsttransparenz – die Identität von Farbe, eben Farbe als solche, rein als sie selbst.“ Womit man eben, trotz aller Verschiebungen durch „sich“ und „als“, wieder am Anfang angelangt ist. Da Identität tautologisch ist, können nur selbstreferentielle Aussagen auftreten, die repetierend darauf verweisen, daß sich etwas zeigt, das mit seiner Erscheinung als scheinloser Schein verschmolzen ist.

„Eigentlich“, so schreibt Ange Leccia,“ ist die Welt dazu gemacht, einen schönen Wagen zum Ziel zu haben.“ Der dreht sich nun auf einem Sockel in der Documenta 8: *La Séduction*. Keine schmeichelnde Begegnung mehr von Volvo & Volvo, sondern die umstandslose und indifferente Präsenz der Ware, installiert von Mercedes. Ein 300-CE-Modell, das neue, dunkelblau metallisée, die gleiche Farbe wie der Sockel. Demonstration eines Fetischobjekts, identisch mit sich selber. Eine scheinlose Affirmation. Was läßt sich dazu sagen, will man nicht zurück in das alte Reich der Verbindlichkeiten und der moralischen Maximen?

Jean Baudrillard

Schweigen der Massen, Schweigen der Wüste

Ich werde zuerst über das Schweigen der Wüste sprechen, denn es ist eine einzigartige Erfahrung, eine Art primitive Szenerie des Schweigens. Die Form der Wüste ist eine reine Form. Die Wüste ist nicht eine Landschaft unter anderen, sie ist die formale Abstraktion aller Landschaften. Dieser reinen Form und ihrem Schweigen entspricht, auf der anderen Seite, in den großen Metropolen die reine Form der sozialen Verwüstung und das Schweigen der Massen, das wir gut kennen.

Aber das, was die soziale Verwüstung an Kälte und Tod hat, findet hier, in der Wärme der Wüste, seine kontemplative Form wieder. Das Schweigen des Politischen findet in der Transversalität der Wüste seinen allgemeinen und geistigen Raum. Das Schweigen der Geologie, das mineralische Schweigen, ist eine Form der Ironie, die mit unserer gesamten Kultur ihr Spiel treibt.

Die Inhumanität unserer asozialen und oberflächlichen Welt findet hier, in emblematischer Art, seine verzückte Form und seine ästhetische Form.

Denn die Wüste ist vor allen Dingen dies: eine verzückte Kritik aller Kultur, eine verzückte Form des Verschwindens.

Wüste, leuchtendes Netz und Fossilie einer nicht-menschlichen Intelligenz, von einer radikalen Gleichgültigkeit. Nicht nur die des Himmels, auch die der geologischen Ondulationen, wo sich die einzigen metaphysischen Leidenschaften des Raums und der Zeit kristallisieren.

Hier wird das menschliche Verlangen ungültig, und es wird still, es spricht nicht mehr: nur mit dem beginnenden Morgen erhebt es sich, das Echo der fossilen Geräusche und des animalischen Schweigens.

Die Größe der Wüsten ist, daß sie in ihrer Dürre das Negative unserer zivilisierten Stimmungen sind, das Negative jeder Kultur. Und das Schweigen ist so tiefgreifend (ich spreche hier von den amerikanischen Wüsten), daß auch die Indianer davon vernichtet wurden: Es war notwendig, daß die Indianer davon vernichtet wurden, damit die ganze abgründige Innerlichkeit der Wüste durchscheinen konnte.

Eine Mineralogie, eine Geologie, eine nicht-menschliche Kälte, eine Dürre, die alle künstlichen Skrupel der Kultur vertreibt, und ein Schweigen, das an keinem anderen Ort existiert. Das Schweigen der Wüste ist auch sichtbar: es ist aus der Weite des Blickes geschaffen, welcher keinen Punkt findet, der ihn zurückwirft, denn auch die Quelle des Blickes und des Tons (und also entsprechend die der Sehkraft und der Stimme) ist, wenn sie kein Echo hat, wenn sie keine fühlbaren Grenzen hat, das Schweigen.

Auch das Geräusch des Körpers, sein inneres Geräusch, ist wie aufgesogen von der tiefgründigen Zeitlichkeit und der zeitlosen Oberfläche der Wüste.

In den Bergen kann es kein Schweigen geben, weil die Berge durch ihre Erhebungen schreien, und auch, weil – damit es das Schweigen gibt – die Zeit horizontal sein muß, damit kein Echo der Zeit in der Zukunft ist, damit es nichts anderes gibt als das Gleiten der geologischen Schollen aufeinander und sie nicht mehr als eine Art des fossilen Geräusches ausströmen.

Ich habe von mineralischem Schweigen gesprochen und von animalischem Schweigen, von fossilen Geräuschen, da ich nicht auf philosophische Art vom Schweigen sprechen will, vom Schweigen als Begriff; man kann sehr gut über das Schweigen auf diese letztere Art sprechen. Der Begriff des Schweigens verlangt nur zu sprechen.

Nehmen wir z. B. die Idee des Hundes: Der Hund bellt; der Begriff des Hundes bellt nicht, sondern spricht. In gleicher Weise schweigt das Schweigen, aber der Begriff des Schweigens seinerseits spricht: Er schweigt nicht.

Ich ziehe es vor, über das schweigende Schweigen zu sprechen. Das andere Schweigen, das begriffliche, drückt jede Art von Bedeutungen aus: Sie können es jede beliebige Sache sagen lassen, nicht in schweigenden Begriffen, sondern in bedeutungsvollen. Es ist nichts anderes als eine Form des Wortes, ein Lapsus des Wortes, vielleicht: Dieses Schweigen hat keine Geheimnisse.

Aus diesem Grund provoziert jede Anspielung auf die Sexualität ein Lachen: Denn in diesem Fall wird das Schweigen verdrängt. Das Schweigen wäre demnach eine Art sexuelles Objekt? Oder dieses Lachen hängt mit der logischen Absurdität zusammen (dem werden wir alle zustimmen), die in dem Sprechen über das Schweigen liegt, vor allen Dingen bei einem Kolloquium.

Dieses leicht obszöne Lachen benennt im Schweigen die Verdrängung des Schweigens, das keineswegs dessen Geheimnis ist. Es macht aus dem Schweigen einen negativen Begriff, dem Wort entgegengesetzt: Hier liegt die Absurdität ihrer Verbindung. Hier entsteht auch eine geregelte Opposition, die alle Stellen des Diskurses durchzieht.

Aber das Schweigen, dort drinnen, verliert all seine Besonderheit, all seine Unreduzierbarkeit auf das Wort, was aus dem Schweigen nicht einen Verlust des Wortes macht, sondern eine Herausforderung der Rede und der Möglichkeit des Redens.

Das Unbewußte ist seinerseits wie eine Sprache strukturiert, diese Tatsache bedeutet jedoch, daß es spricht: nichts quasselt mehr als das Verdrängte; das Nicht-Gesagte ist dazu gemacht, gesagt zu werden. Es leuchtet immer im Diskurs oder an den Stellen des Diskurses auf.

Eine ganz andere Sache ist das Geheimnis, das nicht dazu bestimmt ist, gesagt zu werden. Das Geheimnis trägt nicht, wie das Unbewußte,

das Unglück des Verbotenen in sich, und dies gibt dem Geheimnis Eigenschaften, die sich völlig von denen des Unbewußten unterscheiden.

Über das Schweigen lachen wir, wenn es darum geht, darüber zu sprechen; und wir sagen, es wäre besser, überhaupt nicht darüber zu sprechen. Aber schließlich frage ich mich, wie man über irgendeinen Gegenstand sprechen kann, ohne zu lachen: Warum sollte das Schweigen der einzige Gegenstand sein, über den zu sprechen absurd und paradox wäre?

Tatsächlich braucht man bei jedem beliebigen Gegenstand, will man über ihn sprechen, eine gute Dosis Schamlosigkeit: Jeder Gegenstand hat sein Geheimnis, jeder Gegenstand hat sein Schweigen, und die Gewalt der Interpretation, der Skandal des Wortes ist derselbe, überall. Wir sollten nicht wagen, über etwas zu sprechen, ohne zu lachen oder uns zu verstecken.

Und andererseits liegt dort das ganze Problem. Der Gegenstand ist Schweigen. Das Schweigen, das wahre, ist dasselbe des Gegenstandes, das der Welt. Jeder Gegenstand, in seiner Eigenschaft als solcher, widersetzt sich der Möglichkeit, über ihn zu reden. Wenn man reden will, wenn man einen Gegenstand zum Sprechen bringen will, ohne dessen Geheimnis zu zerstören, muß man es so machen, daß sich der Diskurs aufhebt; wenn es dem Schweigen Gewalt zufügen bedeutet, über es zu reden, muß man der Sprache Gewalt zufügen, um das Schweigen wiederzufinden. Das Schweigen muß als Widerstand des Gegenstandes zum Wort, zur Analyse, wiedergefunden werden. In gleicher Weise muß das Geheimnis nicht als versteckte Wahrheit wiedergefunden werden, sondern als Herausforderung gegenüber der Ordnung der Wahrheit und des Wissens.

Alle versteckten Inhalte machen nichts anderes, als den „Willen zu wissen“, wie Foucault sagte, zu erwecken. Aber die Wahrheit, vor allen Dingen die enthüllte, hat nichts Verführerisches. Im Gegenteil, das Geheimnis ist das Verführerische, in seiner Form als Grundregel: nicht als versteckter Sinn, sondern als Spielregel, als Initiationsform des Kreislaufs, ohne daß es jemals etwas zu enthüllen gäbe. Andererseits, auch wenn man das Geheimnis enthüllen wollte, könnte man es nicht tun. Den Verwahrern des Geheimnisses selbst gelänge es nicht, auch wenn sie wollten, es zu verraten, denn das Geheimnis ist lediglich ein ritueller Akt, es ist der Akt selbst der Verteilung des Leeren, der Abwesenheit der Wahrheit.

So ist die Protagonistin in Kierkegaards *Tagebuch eines Verführers* eine rätselhafte Macht, und der Prozeß der Verführung ist die rätselhafte Auflösung dieser Macht, ohne daß das Geheimnis jemals enthüllt würde. Wenn sich das Geheimnis enthüllen ließe, wenn es eine Wahrheit gäbe, dann wäre diese Wahrheit das Geschlecht, die Sexualität. Die Sexualität wäre das Schlüsselwort dieser ganzen Geschichte, wenn es denn eine gäbe. Die Tatsache ist, daß es kein Schlüsselwort gibt. Die

Verführung verbleibt jenseits der Wahrheit und der Transparenz des Geschlechtes in seiner grundlegenden Zweideutigkeit.

So kann man vermuten, daß das, was am Schweigen verführt, die Tatsache ist, daß es eine Auflösung, nicht eine negative, sondern eine rätselhafte, des Wortes darstellt: ein Ort nicht der versteckten Wahrheit, sondern eines in jedem Falle unlösbaren Rätsels. Ort einer Verdunkelung des Sinns, eines Erscheinens und gleichzeitigen Verschwindens des Seins in einem Augenblick, in dem das Wort seinerseits immer der Ort der Produktion des Seins ist.

Das Schweigen, so wie der Raum, ist immer das Ergebnis eines Duells zwischen dem Erscheinen und dem Verschwinden der Dinge.

In diesem Zusammenhang denke ich an ein sehr schönes chinesisches Drama, in dem sich zwei Männer in der Dunkelheit schlagen: Ihre Körper, ihre Waffen streifen sich gegenseitig, sie schlagen sich mit Gewalt, aber ohne sich jemals zu berühren, ohne jemals tatsächlich einer für den anderen präsent zu sein: Auch dies ist ein rätselhaftes Duell. Das, was dabei herauskommt, ist der Raum: der Raum der Szene, die auf körperliche Weise, durch das Durcheinander der Körper, gegenständlich gemacht wird; sichtbar, aber diese Körper nehmen nicht den Raum ein, sie füllen ihn nicht aus: der Raum ist leer: Es ist derselbe des Schweigens.

Um zum Schweigen zurückzukehren, das Schweigen ist niemals die Anspielung im eigentlichen Sinne; das Schweigen ist niemals das, was Sie nicht wissen und was Sie wissen möchten, so wie es Woody Allen von der Sexualität sagt: Es ist vielmehr das, was Sie definitiv nicht wissen möchten: das, was sich im Exzeß seiner selbst von sich aus zurückzieht.

Jede Sache, die sich von sich aus zurückzieht, versinkt so im Geheimnis und saugt das, was es umgibt, auf. Unmittelbar ansteckender Schwindel, der auf subtile Weise mit den Dingen spielt, die geheim geblieben sind, während die Wahrheit ihrerseits zum obszönen Trieb wird, der sie enthüllen will.

Das Geheimnis und das Schweigen gehören nicht zum System des Gesetzes, sondern zu dem der Grundregel. Es ist nicht so, daß sie sich um die Regel drehen. Sie sind die Regel: jene Regel, die ihre Existenz dem Umstand verdankt, niemand ausgesprochen zu werden.

Es ist bekannt, daß das Schweigen in zahlreichen mittelalterlichen Klöstern die Grundregel darstellt, und vielleicht ist sie es noch im tosenden Delirium unserer Städte und unserer Gewohnheiten. Alle Objekte, die Tiere, die Massen, wir selbst: die Sprache auch, denn die Sprache, als Objekt, ist ebenso fähig zu schweigen: Alle besitzen eine Grundregel, und alle schweigen über die Regeln des Spiels.

Zum Objekt werden ist gleichbedeutend mit still werden, es ist die Bewahrung der Grundregel. Dieses Schweigen ist nicht mythisch, es ist initiatorisch. Es ist ein verbündetes Schweigen: Es ist das der Tiere; es

ist das, welches Canetti erlaubt zu sagen, wenn man ein Tier ansähe, habe man immer den Eindruck, daß sich jemand anderes darin verstecke und seinen Spaß mit uns treibe.

Auch das Schweigen der Massen ist ein verbündetes Schweigen. Es besteht aus jener Verbündetheit, aus jener Zweideutigkeit, die auf der anderen Seite das große Spiel der freiwilligen Knechtschaft ist, verstanden als verhängnisvolle Strategie: ein politisches Programm, das, ohne Blutvergießen, die Machtlosigkeit der Macht und das Verschwinden des Politischen betrachtet.

Die freiwillige Knechtschaft, das Schweigen der Massen, ist kein dummes Schweigen ersten Grades, sondern zweiten Grades: ein gigantischer Zufluchtsort, um vor dem Imperativ der Macht und des Willens zu fliehen. Schwindel des Schweigens, um sich der Transparenz des Wortes zu entziehen, des Diskurses und des Gesellschaftsvertrages, die an das Wort gebunden sind.

Es ist ein Schweigen in seiner Tiefe, das die Beraubung des Wortes verdoppelt; denn sicherlich ist die erste Aktion der Macht diejenige, uns das Wort zu entsagen. Nunmehr verdoppelt dieses Schweigen die objektive Entfremdung in einem Spiel der Induktionen, in einer Art *Strategie des Schweigens*. Entsetzlich wirksam, andererseits, weil die Massen immer der Ort sind, wo das Schweigen dem Wort überlegen ist, wo die Machtlosigkeit der Macht überlegen ist. Diese Strategie kann verhängnisvoll genannt werden, weil sie anstelle der Zeichen der Freiheit, der Rache, des Kampfes, des Dialogs usw. (alles Dinge, die für uns die Eigenschaften des freien Menschen zusammenfassen, des souveränen Menschen) im Gegenteil diese *Überentfremdung* wählt, die Verdoppelung der eigenen, negativen Bedingung, welche das Schweigen ist. Ein Schweigen, das plötzlich unentzifferbar wird, denn es sinkt auf irgendeine Weise eine Ebene tiefer.

Der Schweigen-Aszendent, um in astrologischen Begriffen zu reden, wäre der Aszendent, der das Zeichen des Schweigens festigt. Das Schweigen gewinnt, von hier, eine Art exponentielle Macht, nicht nur eine referentielle. Verhängnisvoll ist so jede Strategie, jede Wirkung, jedes Zeichen, das auf die exponentielle Macht zählt und nicht auf den referentiellen Wert der Dinge, und die plötzlich eine wirkliche Herausforderung für die Ordnung der Bedeutungen darstellt.

Das Schweigen der Massen ist die einzig wirkliche Herausforderung, die heute gegen die tyrannische, terroristische Organisation des Sozialen gerichtet werden kann. Die Herausforderung, so wie die Verführung, so wie der *potlach*, sind exponentielle Formen, so wie die Leidenschaft, im Gegensatz zum Begehren, eine ist: und also Formen, die auf die Rangordnung der Zeichen zählen, statt auf ihren einfachen Austausch; auf die Herausforderung der Zeichen und nicht auf ihren Dialog.

Das Schweigen, von dem ich spreche, hat diese exponentielle und verhängnisvolle Qualität und demnach diese Macht der Verführung und Herausforderung. Dieser Umstand vereint das Schweigen mit dem Geheimnis, selbstverständlich: Man darf es also nicht mit dem stummen Schweigen, das nichts anderes als die Abwesenheit oder der Lapsus des Wortes ist, verwechseln. Diese Schweigen-Herausforderung, dieses verhängnisvolle Schweigen, dieses exponentielle Schweigen, ist nicht nur eine Eigenschaft der Massen, sondern es betrifft eine große Anzahl unserer Verhaltensweisen.

Ich werde zwei kurze Erzählungen untersuchen, die als Beispiele dienen können, um das zu illustrieren, was ich bisher gesagt habe.

Die erste ist die über einen Langstreckenläufer: Es handelt sich um einen englischen Film, den einige von Ihnen sicherlich gesehen haben werden. Ein junger Student wird ausgewählt, um seine Schule in einem Wettlauf zu vertreten, und – weil er sehr stark ist – könnte er diesen Wettkampf leicht gewinnen; aber, da er den Wettkampf verabscheut, entschließt er sich zu verlieren, er hält an und läßt seinen Gegner triumphieren. Niemand versteht den Sinn dieser Geste, er wird ausgepöfeln, aber in Wirklichkeit ist er es, der triumphiert, wegen seiner schweigenen Taktik, wegen seiner freiwilligen Niederlage.

Sein Sieg wäre eine bedeutsame Tat gewesen, eine Tat des Wortes, aber seine Niederlage ist eine Handlung des Schweigens: eine wesentlich blutigere Herausforderung als jeder andere Sieg, eine sehr viel radikalere Revanche als jeder persönliche Sieg. Schönes Beispiel für verhängnisvolle Strategien.

Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um den Gilmore-Fall. Gilmore hat ein Verbrechen begangen und ist seit langer Zeit im Gefängnis. Sein Fall hat die öffentliche Meinung bewegt, und ihm soll Begnadigung gewährt werden, er aber lehnt die Begnadigung ab und verlangt, hingerichtet zu werden. Er denkt, daß er sterben muß, weil ihm sein Tod versprochen worden ist, und daher müssen sie ihn ihm zugestehen: Indem er sich so verhält, löst er bei allen Fassungslosigkeit aus: bei den Verfechtern der Todesstrafe, für die die Strafe verloren geht, da sie mit dem Willen des Verurteilten übereinstimmt; bei den Gegnern der Todesstrafe, weil sie für das Recht des Individuums auf Leben kämpfen, während jener das Recht zu sterben in den vom Gesetz vorgesehenen Formen beansprucht.

Ironische Umwälzung der gesamten Situation, subtilere und wirkungsvollere Strategie als jede ideologische Strategie oder jede rechtmäßige Revolte. Verhängnisvolle Strategie, sicherlich, für Gilmore, der auf dem elektrischen Stuhl verbrannt werden wird; aber noch verhängnisvoller für die bestehende Ordnung.

Hier handelt es sich um die Auseinandersetzung zwischen der gesamten Gesellschaft und einem einzelnen siegreichen Mann mit dem einfachen, siegenden Joker seines Todes: ironischer Gewinner, dank

der ungeheuren, übertriebenen, übermäßigen Einwilligung in das Verdikt der Gesellschaft selbst; also Sieger aufgrund seines Schweigens und nicht wegen seines Wortes, nicht wegen eines legitimen Protestaktes gegen die mörderische Gesellschaft. Es ist ohne Zweifel eines der schönsten Beispiele, die uns von diesen „neuen Strategien“ gegeben worden sind, sie sind orginell, weil sie gleichzeitig ironisch und geistreich sind: das, was demgegenüber die Strategien des Wortes oder des Diskurses oder die Strategien des Kräfteverhältnisses niemals oder selten sind. Die Entscheidung Gilmores ist im Grunde ein wunderschöner Wahlspruch, im Freudschen Sinne des Begriffes, der darin besteht, die Gesellschaft zu ihrer eigenen Logik zu zwingen. Das erste Verbrechen Gilmores, der Mord, ist ein banales Verbrechen, ein einfaches Verbrechen, das in der Gesetzesübertretung besteht. Die Ablehnung der Begnadigung ist hingegen ein Verbrechen des „Esprit“, subtil, schlimmer für die bestehende Ordnung, als das der Gesetzesübertretung.

Der Langstreckenläufer schweigt, Gilmore schweigt: Sie versuchen nicht zu sprechen. Andererseits ist ihre Tat unerklärlich, genauso wie es diejenige des Schweigens der Massen ist, niemals verständlich in den Augen der Produzenten des Sinns, der Intellektuellen oder Politiker.

Überall ist das, wonach heute gefragt werden muß, diese Art von Schweigen, diese Art der verhängnisvollen Strategie, die nicht gegen den Sinn durch den Sinn kämpft, nicht gegen die Diskurse durch die Diskurse, nicht gegen die Vernunft durch eine höhere Vernunft, sondern durch das Geheimnis, die Ironie, das Schweigen.

Der Langstreckenläufer hat sein Geheimnis: Er lächelt, in seinem Innersten, mit einem subtileren Lächeln als mit dem der Niederlage. Gilmore hat sein Geheimnis; er lacht in seinem Innersten, da er seine Unabhängigkeit behält, die weit über der liegt, die die Gesellschaft ihm durch die Strafe und den Tod zu entziehen versuchte.

Die Massen haben ihr Geheimnis, und sie jubeln in ihrem Herzen, dessen seid sicher, über ihre freiwillige Knechtschaft.

Aber andererseits hat das Objekt der Wissenschaft selbst sein Geheimnis. Die Wissenschaftler gestehen, daß sie am Ende von Mikroprozessen eine Art Betrug des Objektes wahrnehmen, welches sich dem Konformismus der physikalischen Gesetze entzieht, an den sich alle Phänomene versuchen anzupassen. Dieser Konformismus ist nicht unschuldig, er ist selbst eine gefährliche Waffe. Und er ist es heute, und nicht so sehr die subversive und revolutionäre Energie, der die bestehende Ordnung destabilisiert. Natürlich, man darf den banalen, traditionellen, passiven Konformismus nicht mit dem *verhängnisvollen* Konformismus verwechseln, der mit seiner Banalität als Fatalität spielt und mit seinem Konformismus als Waffe.

Auch die Tiere haben ihr Schweigen und ihr Geheimnis: das Schweigen des Nicht-Menschlichen. In allen Kulturen, außer der unseren, hat dieser Mangel an Sprache den Wert eines Rätsels, das andere

Menschen, vernünftiger oder unvernünftiger als wir, zu verehren wußten. Heute haben wir das Schweigen entheiligt, und es ist uns gelungen, den Diskurs zu sakralisieren, und deshalb fühlen wir uns, gerade wegen der Sprache, den Tieren überlegen: Wir können alle Geheimnisse mit dem Wort durchdringen; wir sind gleichzeitig nicht mehr dazu fähig, Fragen zu stellen und Antworten zu geben.

Aber es ist uns nicht gelungen, das Schweigen der Tiere auszulöschen; ihre Geheimnisse haben wir nicht durchdrungen. Die Auslöschung dessen, der nicht antwortet, der keine Fragen stellt, der sich als reines Objekt erhebt, dieses Verschwinden in Form des Schweigens hat immer die Menschen in Versuchung geführt. Es hat immer diese Versuchung gegeben, ein Schweigen jenseits des Wortes zu erlangen, nicht das des Verbotenen, sondern das der Befreiung von der Geringfügigkeit des Sinns und den Forderungen des Diskurses.

Dieses Bedürfnis ist überhaupt nicht mystisch, im außerweltlichen Sinne des Begriffes, es ist politisch in dieser unserer Welt gegenwärtig, in dem Schweigen der Massen, von dem gesprochen wurde, und in vielen anderen Formen der schweigenden Erwiderung. Es ist auch in der Sprache gegenwärtig, in den Formen der poetischen oder elliptischen Sprache, die die Ökonomie des Diskurses begründen, und – auf einmal – schweigen sie, sie finden irgendwo die Macht des Schweigens wieder.

Es gibt in der Tat auch eine verhängnisvolle Strategie der Sprache: alle Strategien des Sinns und des Wider-Sinns; aber auch die der Ellipsen, der Formen der Sprache, die schneller als die Sprache selbst sind: alles das, was den Sinn unterbricht und ihm Schweigen auferlegt.

Die Ablehnung der Metapher, und also die Ellipse des Sinns, ist eine besondere Form der verhängnisvollen Strategie der Sprache. Die Ablehnung der Metapher, insofern sie ein Art Ablehnung des Sinns ist, kann mit der Ablehnung des Sieges des Langstreckenläufers oder mit der Ablehnung der Begnadigung Gilmores in den vorangegangenen Beispielen verglichen werden.

Die Ablehnung der Metapher ist immer ein grausamer Akt. So in der Episode des jungen Japaners, von der Sie gehört haben werden, der seine Freundin verzehrt, der einfach von der Metapher der verzehrenden Liebe zum reinen und einfachen Verzehr des Objektes seines Begehrens übergegangen ist. Oder, noch einmal, in der Geschichte der jungen Frau, die ihre Augen an einen Mann verschenkte, der sagte, er sei von ihrem Blick bezaubert. In beiden Fällen ist die Sprache auf jeden Fall ausgelöscht: Die Metapher ist außer Kraft gesetzt, die Dinge sind wörtlich genommen, wenn man so sagen darf, und zu einer unmittelbaren Materialisierung geworden.

Im Schweigen der symbolischen Ordnung nun brechen die Wörter wie ein reiner Akt ein, wie ein reines Objekt, sei es das Auge oder der Verzehr.

Es ist im Weißen der Metapher oder im Schweigen der Metapher, wo man die schreckliche Verführung der reinen Sprache oder des reinen Aktes betreiben kann. Auch unter weniger grausamen Gesichtspunkten ist so das Schweigen immer eine Art Nacktheit der Sprache, die nackte und weiße Form der Sprache.

So wie im Tanz der Körper den Raum anzieht, ohne ihm deshalb einen Sinn zu geben, so ist das Schweigen eine Art, die Sprache sensibel zu machen, uns sensibel für die Sprache zu machen, ohne ihm deshalb einen Sinn zu geben.

Man müßte andererseits zwischen dem Schweigen der Aussagen und dem Schweigen der Äußerungen unterscheiden, zwischen dem Schweigen des Wortes und dem Schweigen der Stimme.

Um einen Satz von Hölderlin wieder aufzunehmen, der von Heidegger kommentiert wurde, nach dem der Mensch poetisch wohnt, würde ich sagen, um zum Schluß zu kommen, daß das Objekt im Schweigen wohnt, sich im Schweigen aufhält, und jedes Wort, jede Analyse, jede Interpretation, nichts anderes als ein Versuch sein kann, dieses Schweigen zu überwinden.

Man muß dieser Versuchung widerstehen; oder vielmehr, das, was überwunden werden muß, überall, ist vor allen Dingen das Schweigen des Verbotenen, nicht das des Geheimnisses. Man muß das Geheimnis verteidigen. Man darf die Konstellation des Geheimnisses nicht zerstören.

Übersetzung aus dem Italienischen von Maike Albath